

MÁS ELMÉK



MÁS ELMÉK

Szerkesztette:

Márton Miklós, Molnár Gábor
és Tőzsér János

L'Harmattan

Budapest, 2016

A kötet megjelentetését az OTKA
„A fenomenológia és az analitikus filozófia lehetséges kapcsolódási pontjai
az elmefilozófia területén” című (K 109638) pályázata támogatta.

A kötetet szerkesztette:
Márton Miklós, Molnár Gábor
és Tőzsér János

© L'Harmattan Kiadó, 2016
© Szerkesztők és szerzők, 2016

ISBN 978-963-414-213-3

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	7
KELEMEN JÁNOS Más elmék, más korok.....	13
SIMON ATTILA Nyelv, kommunikáció, közösség és politika Arisztotelésznél	23
AMBRUS GERGELY Carnap a más elmékről.....	43
TUBOLY ÁDÁM TAMÁS Ayer Carnapról és a más elmék problémájáról.....	55
SZABÓ L. IMRE Wittgenstein a más elmékre vonatkozó tudásról.....	73
MÁRTON MIKLÓS Más elmék szkepszis és fizikalizmus.....	101
KOCSIS LÁSZLÓ Lewis a másfajta elmékről	113
SUTYÁK TIBOR A következtetés és hasonmásai.....	141
SUCH DÁVID Interszubjektív kvália	155
MAKAI ÁDÁM A más elmék és az empirikus zártságból vett érv	181

BERNÁTH LÁSZLÓ	
Szkepticizmus, praktikus igazolás és más elmék	193
KISS SZABOLCS	
Más elmék megértésének neurális alapjai.....	207
SCHNELL ZSUZSANNA	
Nyelv és elmeolvasás. Eltérő jelentések az eltérő szándékok világában.....	217
ALBERTI GÁBOR, KLEIBER JUDIT ÉS KÁRPÁTI ESZTER	
Reális (ReALIS) kép a másik elméjéről.....	237
ALBERTI GÁBOR, SCHNELL ZSUZSANNA ÉS SZABÓ VERONIKA	
Autizmussal élni: más elmével élni.....	259

Előszó

Kötetünk anyaga válogatás a 2014 januárjában a Kaposvári Egyetemen rendezett „Más elmék” című konferencia előadásainak írásos változataiból. Konferenciánkat az „Analitikus filozófia és fenomenológia” konferenciasorozat keretén belül rendeztük annak negyedik rendezvényeként.

A „más elmék” néven ismert filozófiai probléma régóta – legalábbis Descartes óta – a filozófia egyik állandó, újból és újból visszatérő témája. Természetesen, mint minden átfogó filozófiai probléma esetében, a más elmékkel kapcsolatban is számos különböző aspektusból megfogalmazott kérdés vehető föl. Kötetünk ennek megfelelően tartalmaz mind történeti, mind tematikus tanulmányokat. Ez utóbbiak között olvashatók elmefilozófiai és ismeretelméleti írások; sőt, az utolsó négy tanulmány a kortárs empirikus pszichológia eredményei felől vizsgálja a más elmék problematikát.

Íme a kötetben szereplő tanulmányok rövid szinopszisei.

Kelemen János írása két részből áll. Először röviden azt tárgyalja, hogy tipikusan hogyan szokás kezelni a „más elmék” problémáját a filozófiai szakirodalomban. Másodszer, Arthur Danto felvetései nyomán azt elemzi: van-e hasonlóság, vagy akár lényegi összefüggés a „más korok” és a „más elmék” problémája között. Válasza igenlő. Egyrészt egy másik kor esetében nem lehetséges belső megértés, ám lehetséges külső; vagyis lehetséges, hogy többet tudjunk a kérdéses korról, mint azok az emberek, akik benne éltek. E többlettudás a történészek tudása. Másrészt lehetséges az is, hogy a pszichológus többet tudjon egy másik személy (elme) tulajdonságairól és állapotairól, mint az saját magáról. Ezekhez a szubjektumnak éppúgy nincs privilegizált hozzáférése, mint ahogy egy másik kor emberének sincs privilegizált hozzáférése saját élete jellemzőihez.

Simon Attila tanulmánya a más elmék problémát a nyelv, kommunikáció, közösség és politika összefüggései felől vizsgálja, főként fogalommagyarázatok és fogalmi megkülönböztetések mentén, az arisztotelészi corpus egy klasszikus helye alapján. Az elemzéshez felhasználja Arisztotelész más műveinek néhány ide vonatkozatható tanulságát is. A szoros szövegolvasáson alapuló, kommentáló kifejtés Simon tanulmányában kiegészül az Arisztotelész által mondottak lehetséges távlatosabb hozadékainak jelzésszerű bemutatásával, főként a konstruktivista társadalomtudomány (Berger és Luckmann) a filozófiai antropológia

(Gehlen), a politikai filozófia (Arendt) és a filozófiai hermeneutika (Heidegger és Gadamer) perspektívájából. A tanulmány végkövetkeztetése szerint egyedül az ember rendelkezik *logoszs*szal, mely lehetővé teszi számára azt, hogy a maga sajátos feladatát vagy működését (*ergonj*át) betöltse. A logosz médiumában zajlik az a nyitott kimenetelű nyilvános deliberáció, amely a politikai intézmények működésére és a konkrét politikai cselekvésre vonatkozó véleménykülönbségeket közvetíti.

Ambrus Gergely tanulmánya Rudolf Carnapnak a más elmék problémáról szóló álláspontját elemzi. A más emberek elméjével kapcsolatban meg szokás különböztetni két metafizikai kérdést: (1) léteznek-e más, idegen elmék a saját elmén kívül és (2) ezek az idegen elmék (lényegében) ugyanolyanok-e, mint az én elmém? E kérdések bizonyos ismeretelméleti, illetve metaelmefilozófiai kérdéseket is felvetnek, nevezetesen: ha a más elmékkel kapcsolatban a hagyományos kérdés az, hogy hogyan igazolható, illetve igazolható-e egyáltalán az (1) és a (2), akkor e kérdések látszólagos abszurditása miatt az a további kérdés is felmerül, hogy egyáltalán milyen elmemodell az, amelyik mellett a más elmék hagyományos problémája valódi, komoly problémának számít. Carnap a más elmék kérdéskörét másképp, saját eredeti filozófiai programjának, a tudományosnyelv-programnak a keretein belül ragadta meg. Nem a más elmékkel kapcsolatos hagyományos kérdések érdekelték, hanem az idegen elme tudományosan értelmes fogalma; jelesül hogy olyan meghatározást adjon a más elmékről, amellyel értelmes, igazságértékkel bíró állításokat lehet tenni.

Tuboly Ádám Tamás szintén Carnap nézeteit elemzi, ezúttal a logikai empirizmus kortárs rehabilitációjának kontextusában. Állítása szerint ugyanaz történt akkor, amikor Ayer Carnapról és a más elmék problémájáról írt, mint ami Ayer nagyhatású *Language, Truth, and Logic* című könyve esetében: Ayer pontatlanul és a történeti kontextus teljes mellőzésével rekonstruálta Carnap álláspontját, ezzel pedig komoly lökést adott a sokáig hitelesnek tartott bevett nézet kialakulására. Tuboly tanulmányában számos olyan passzust és Carnap-művet hív segítségül, amelyek rámutathatnak arra, hogy hol és mennyiben szorul finomításra (vagy épp teljes átírásra) Ayer rekonstrukciója.

Szabó Imre tanulmányában a más elmékkel kapcsolatos szkeptikus érvre adott két legfontosabb választ ismerteti: egyrészt az ún. analógiás érvet, másrészt a logikai behaviorizmus álláspontját. Ezek után a kései Wittgenstein álláspontjának rekonstrukciójára tér rá. E szerint: a karteziánus elmevilozófiával szemben mások igenis tudhatják, hogy nekem fájdalmaim vannak, rólam viszont nincs értelme azt mondani, hogy „tudom, hogy fájdalmaim vannak”. (Wittgenstein ezzel a behaviorizmus álláspontját is elveti, amely szerint a viselkedésem megfigyelése révén tudom, hogy fájdalmam van.) A tanulmány további szakaszaiban

a szerző Wittgenstein híres és közismerten nehezen értelmezhető kriteriológiai megoldásának értelmezésére vállalkozik.

Márton Miklós írásában részben a más elmék probléma egy adott történeti fejezetét, részben annak bizonyos elmefilozófiai aspektusait vizsgálja. Az első részben a szerző – Gilbert Ryle gondolatmenetének elemzésén keresztül – amellet érvel, hogy a történetileg első modern fizikalista elmélet, a logikai behaviorizmus plauzibilisen értelmezhető úgy, mint arra tett kísérlet, hogy segítségével a más elmék filozófiai problémáját nyelvünk félreértéséből fakadó álproblémának tekinthessük. A tanulmány második része azt igyekszik alátámasztani, hogy a logikai behaviorizmus kudarc ellenére Ryle fő célkitűzése helyes volt: a probléma tényleg csak a szubsztanciadualista elméleti keret elfogadása esetén jelent valódi filozófiai kihívást. A más elmék létezését illető szkeptikus kétely ugyanis Márton szerint azon az állítólagos episztemikus aszimmetrián alapul, amely saját mentális állapotaink és embertársaink mentális állapotainak a megismerhetősége között fennáll. A szerző igyekszik megmutatni: egy tág értelemben vett fizikalista ontológia keretein belül nem létezik a szóban forgó episztemikus aszimmetria.

Kocsis László tanulmánya nem a más elmék, hanem a *másfajta* elmék problémájáról szól. Az elme fizikalista megközelítései közül a David Lewis által képviselt típusazonosság-elmélet hívei számára nehéz elszámolni egy, immáron széles körben lehetségesnek tartott jelenséggel: az úgynevezett többszörös realizálhatósággal. A mentális tulajdonságok (avagy állapot típusok) többszörös realizálhatóságából vett érv azért jelent problémát számukra, mert az olyan mentális tulajdonságokat, mint a fájdalom, legfeljebb egy diszjunktív neurofiziológiai tulajdonsággal, mondjuk: polipok *vagy* kutyák *vagy* emberek neurofiziológiai állapotait jellemző tulajdonsággal kell azonosítaniuk, csak hogy a diszjunktív tulajdonságok nem kívánatos jelöltek erre a célra. Hogy miért nem, arra éppen azok a filozófusok hozzák fel a legmeggyőzőbb indokokat, akik az elme típusazonosság-elméletét védik. Tanulmányában Kocsis Lewisnak az elme természetéről és a tulajdonságok természetéről vallott nézetei alapján mutatja be azokat a válaszlehetőségeket, amelyekkel a típusazonosság-elmélet híve állhat elő, hogy elszámolhasson azokkal a kérdésekkel, melyeket a mentális tulajdonságok más fajtájú élőlényeknek való tulajdonítása vet fel.

Sutyák Tibor tanulmányában a következtetések (azon belül is a mások mentális állapotaira történő következtetések) természetét elemzi. Álláspontja negatív. A következő három tézis mellett foglal állást. Először is – szemben más kognitív folyamatokkal – a következtetéseknek nincs fenomenális karaktere, azaz nincs *olyan*, mint következtetéseket végrehajtani. Másodszor, a szubjektumnak soha nem a következtetés aktusához, hanem kizárólag a kiinduló és az eredményként előálló belátásokhoz van közvetlen hozzáférése. Harmadszor, a kiinduló és az

eredményként előálló belátások mint adatok aluldeterminálják a szubjektum ama vélekedését, hogy következtetett; olyannyira, hogy sok esetben az asszociáció, a begyakorolt eszmetársítás vagy a próba-szerencse ötletelés semmivel nem rosszabb jelölt, mint a következtetés.

Such Dávid tanulmányában a mentális állapotok intencionalitását és fenomenális minőségeit egymástól független tulajdonságként kezelő ún. szeparatizmus ellen érvel Wittgenstein privátnyelv-argumentumából kölcsönzött gondolat kísérletek segítségével. Ha a fenomenális minőségek az intencionális tulajdonságoktól függetlenül variálhatók lennének, akkor gondolataink nem is irányulhatnának rájuk – lévén ez utóbbiak az intencionalitás birodalmába tartoznak. Ennélfogva az ilyesfajta scenáriók lehetősége azt jelentené, hogy saját tapasztalataink fenomenális minőségei kapcsán éppen ugyanolyan kétellyel találnánk magunkat szembe, mint a mások elméje esetében.

Makai Ádám tanulmányában először is megkülönbözteti a más elmék szkeptikus problémájának globális és lokális változatát. Míg az első azt fogalmazza meg, hogy nem tudhatom, rajtam kívül bárki más rendelkezik-e elmével, addig a második arra vonatkozik, hogy tudhatom-e, hogy egy konkrét személy (vagy tárgy) rendelkezik elmével. A szerző amellet érvel, hogy a lokális probléma megoldható. Mégpedig akkor oldható meg, ha elfogadjuk a típusazonosságon alapuló fizikalista elméletek valamelyik válfaját. A behaviorizmus és a funkcionalizmus esetében ugyanis egy viselkedési vagy funkcionális szerveződési mintázat jelenlétének észlelése önmagában még nem garantálja számunkra, hogy valóban elmével rendelkező lényel van dolgunk. Ezzel szemben bizonyosak lehetünk ebben, ha a típusazonosság-elméletet fogadjuk el. Mivel a típusazonosság-elmélet a mentális állapotokat valamely neurális állapotípussal azonosítja, ezért ha az alanynak tüzelnek a C-rostjai, akkor fájdalmai is vannak – semmi kétség.

Bernáth László tanulmánya kötetünk egyetlen tisztán ismeretelméleti darabja. Tanulmányában a szerző a más elmékről szóló vélekedéseink természetét vizsgálja. Bernáth amellet érvel, hogy a más elmék létezését nem lehetséges konkluzívan bizonyítani: nincs olyan premisszahalmaz, melyből érvényesen következik a „léteznek más elmék” konklúzió. Csakhogy Bernáth szerint ez nem baj. Léteznek ugyanis olyan nem elméleti, hanem praktikus megfontolásaink, melyek kellő alapot nyújtanak ahhoz, hogy bizonyosak legyünk más elmék létezését illetően.

Kiss Szabolcs tanulmánya a más elmék filozófiai problémájának bemutatásával indul. Ezután a probléma ún. analógiás megoldását tárgyalja és ismerteti e megoldás mai kognitív lélektani megfelelőjét, az ún. „olyan, mint én” hipotézist. Ezt követi a csecsemőkori elmeolvasás-kutatás fejleményeinek felsorakoztatása. Az írás egy saját magyarázatot is ismertet a korai, illetve későbbi naiv tudatelmélet kapcsolatának jellemzésére. A szerző kitér tovább mind az elmeolvasás

átfogó modelljeinek, mind neurális hátterének – főként a híres tükörneuronok működésének – a bemutatására.

Schnell Zsuzsanna tanulmányában elsősorban a nyelv és az eltérő elmék nyelven, kommunikáción keresztül történő találkozásának mentális mozzanatait kívánja feltérképezni, valamint azt tisztázni, hogy milyen szerepet játszik az eltérő elmék mentális tartalmainak sikeres reprezentációja a szándékolt jelentések kikövetkeztetésében. A tanulmány alaptétele, hogy az elmeolvasás központi szerepet játszik a szándékolt jelentések dekódolásában. A szerző a témával kapcsolatos vitákat és érveket összesíti, külön kitérve azok pszichológiai, illetve nyelvészeti relevanciájára. Betekintést nyújt továbbá abba, milyen kognitív mechanizmusok felelősek az eltérő elmék eltérő reprezentációiért, és hogy a jelentéskonstrukció folyamatában mely tényezők befolyásolják a nyelvi bemenetek mentális lehoronyzását, illetve a referensek sikeres kapcsolását a versengő jelentések között.

Alberti Gábor, Kleiber Judit és Kárpáti Eszter közös tanulmányukban azt mutatják be, hogy a DRT diskurzuszreprezentációs elméletet gyökeresen új ontológiával újraszervező ReALIS keretben hogyan írhatók le a kommunikáció folyamatának a formális szemantika szokásos territóriumán kívül eső pragmatikai és kognitív aspektusai. A szerzők a beszélő információállapotának – vagyis pillanatnyi elmeállapotának –, illetve ezzel párhuzamosan beszédaktusainak modellálására, végeredményben a kettő módszeres összevetésére tesznek kísérletet. A bemutatott megközelítés sarokköve, hogy a beszélői elmeállapot modelljének meghatározó elemei a „másik elméjének” tartalmáról felállított hipotézisek lesznek.

A kötet utolsó írásában *Alberti Gábor, Schnell Zsuzsanna és Szabó Veronika* azt tárgyalja, hogy a már említett ReALIS-keretben – mint nyelvészeti–szemantikai ihletésű, de mai formájában elmereprezentációs elméletben – hogyan adhatunk számot az autizmus meghatározó vonásairól, egyfelől próbára téve ezzel az elméletet, másfelől utat nyitva a mentális problémák gyökereinek újfajta megközelítése előtt. A szerzők továbbá hipotézist fogalmaznak meg az autizmus hátterében álló sajátos elmeállapot mibenlétéről. Elképzelésüket azon keresztül igazolják, hogy megmutatják: a hipotézis segítségével képesek vagyunk számot adni az autizmus jellegzetes vonásairól.

Márton Miklós – Molnár Gábor – Tőzsér János



KELEMEN JÁNOS:

Más elmék, más korok

Az alábbi tanulmány két részből áll. Először néhány általános megjegyzést fűzök ahhoz, hogy hogyan tárgyalják általában a „más elmék” problémáját. Másodsor, Arthur Danto felvetései nyomán, azt vizsgálom, van-e hasonlóság vagy akár lényegi összefüggés, a „más korok” és a „más elmék” problémája között.

1. „MÁS ELMÉK”

1.1. Egyáltalán létezik-e a probléma?

Bevezetésképpen érdemes megjegyezni, hogy amennyiben a humán evolúcióra vonatkozó hipotéziseket filozófiailag relevánsnak fogadjuk el, akkor az a kérdés, hogy léteznek-e más elmék s tudhatunk-e róluk, álkérdésnek bizonyul. Evolúciós tény ugyanis, hogy az ember kialakulása során létrejövő fajok egyedei „kitartóan és állandóan szeretnék felderíteni fajtársaik állapotát”,¹ vagyis rendelkeznek azzal a képességgel, hogy tudati állapotokat tulajdonítsanak csoportjuk többi tagjának. Nyilvánvaló, hogy az ilyen képességgel való rendelkezés milyen evolúciós előnnyel jár.

Úgy tűnik, a más elmékre vonatkozó kérdést az elmúlt évszázadban több jelentős filozófus *filozófiailag* is álproblémának tartotta.

Gilbert Ryle például így fogalmazott: „Korunk filozófusai sokat vesződtek azzal a problémával, hogyan tudhatunk mások szelleméről. Belegabalyodtak a gépben lakozó kísértet dogmájába [...]”² Azt ugyan nem mondta expliciten, hogy a probléma álprobléma lenne, de fogalmazásmódja („vesződtek”, „belegabalyodtak”) és a probléma megoldását magában foglaló tétele is ezt sugallja: „Felfedezni, hogy a legtöbb embernek szelleme van, egyszerűen annyit tesz, mint felfedezni, hogy képesek és hajlamosak megtenni bizonyos típusú dolgokat; ezt pedig úgy fedezzük fel, hogy megfigyeljük, miféle dolgokat tesznek.”³

¹ Csányi Vilmos: *Az emberi természet. Humánétológia*, Budapest, Vince Kiadó, 1999, 235.

² „Contemporary philosophers have exercised themselves with the problem of our knowledge of other minds. Enmeshed in the dogma of the ghost of the machine, they have found it impossible to discover any logically satisfactory evidence warranting one person in believing that there exist minds other than his own.” Ryle, Gilbert: *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1970, 59.

³ Ryle, Gilbert: *A szellem fogalma*, fordította Altrichter Ferenc, Budapest, Gondolat, 1974, 84.

Szerinte tehát a más elmékről való tudásunk egyszerű megfigyelés eredménye, de olyan megfigyelésé, amely *másokra* és nem *önmagunkra* irányul. Ez utóbbi mozzanat igen jelentős témánk szempontjából, és később visszatérek rá.

Hasonlóan vélekedik Strawson, aki szerint annak, hogy önmagunknak tudatállapotokat tulajdonítsunk, az a feltétele, hogy másoknak is tudjunk tudatállapotokat tulajdonítani. Ahhoz pedig, hogy megmondjuk, másoknak hogyan tulajdonítunk tudatállapotokat, meg kell tudnunk határozni, egyáltalán miféle dolgok azok, amelyeknek tudatállapotokat lehet tulajdonítani. Ez utóbbi kérdésre pedig így válaszol: „Egy biztos. Ha azokat a dolgokat, melyeknek tudatállapotokat tulajdonítunk, úgy gondoljuk el [...] mint karteziánus egók halmazát, melyeknek egy korrekt logikai nyelvtanban csak privát tapasztalatok tulajdoníthatók, akkor ez a kérdés megválaszolhatatlan és ez a probléma megoldhatatlan.”⁴

Ez azt jelenti, hogy Strawson a kérdés megválaszolhatatlanságáért azt a hagyományos karteziánus keretet teszi felelőssé, melyben a másik elme problémáját szokták tárgyalni.

1.2. Descartes mítosza

Jól tudjuk, hogy amit Ryle „a gépben lakozó kísértet dogmájának” nevez, az nem más, mint Descartes mítosza. Így szerinte is az egész problémának a karteziánus *cogito* a történeti gyökere. Ehhez persze hozzá kell tennünk azt a megszorítást, hogy a probléma *modern formájában* ered innen. Legyen mindenesetre Descartes az a kályha, ahonnan elindulunk, s idézzük fel egyik jól ismert passzusát: „[...] ha volnának olyan gépek, amelyek a mi testünkhöz hasonlítanak és a mi cselekedeteinket utánozzák [...], akkor mégis volna két biztos eszközünk annak megállapítására, hogy azért mégsem igazi emberek”.⁵

A két eszköz, amelyre Descartes utal, a nyelv és a szervek specializálódásától független, egyetemes cselekvőképesség. Elég itt a nyelvre vonatkozó megállapítását kiemelni: „ezek a gépek sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal”.⁶

Ehhez hozzá kell fűznünk két kommentárt.

⁴ Strawson, Peter F.: *Individuals*, London, Methuan, 1964 (első megjelenés: 1959), 100.

⁵ Descartes: Értkezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről, in Descartes: *Válogatott filozófiai művek*, fordította Szemeres Samu, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961, 236.

⁶ Uo.

1.2.1. Az első kommentár

Az a tétel, amely szerint a nyelv a kritériuma annak, hogy a hozzánk hasonló test nem automata, s ezért joggal tulajdoníthatunk neki elmét, vagyis tudati állapotokat, gondolatokat és érzelmeket, nem más, mint egyik változata annak a toposznak, hogy egyedül az ember tud beszélni. Ezen a ponton érdemes rövid történeti kitérőt tennünk.

Excursus

Dante a következőképpen indokolja, hogy az állatokkal és az angyalokkal el-lentétben „egyedül az embernek adatott meg, hogy beszéljen”: „Mivel tehát az embert nem a természet ösztönzése, hanem esze mozgatja, és az ész vagy az ítélőképesség, vagy az elhatározás, vagy a dolgok közötti választás szerint különbözik az egyedekben annyira, hogy ilyen tekintetben csaknem mindenki külön fajnak tűnik fel. Ezért tehát tulajdon cselekedetei vagy tulajdonságai szerint, mint az oktalan állatok teszik [...] senki mást meg nem ért. De tisztán szellemi szemlélődés által, mint azt az angyalok képesek megtenni, a másikba behatolni nem tud. [...]. Szükséges volt tehát, hogy az emberi nem a gondolatok egymás közötti cseréjére valami ésszerű jelet és érzékelhetőt mondhasson magáénak.”⁷

Úgy vélem, ez az egyik olyan hely, ahol évszázadokkal Descartes előtt felme-rül a mások elméjének problémája, mégpedig abban a formában, hogy a másik elméhez csak a nyelv segítségével tudunk hozzáférni, s éppen ez teszi szükségessé a nyelvet. Az ember – sugallja az idézett hely – nem értheti meg a másikat saját példája alapján („tulajdon cselekedetei vagy tulajdonságai szerint”, „per proprios actus vel passiones”), de arra sem képes, hogy közvetlenül szemléljen egy másik elmét. Hozzáteszem – s ez is témánkhoz tartozik –, hogy a másik elme közvetlen szemléletére viszont képesek a túlvilági üdvözültek, akiknek immár nincs testük. A *Paradicsom* egyik lakója (Cacciaguida), aki közvetlenül belelát Dante lelkébe, ezt mondja: „Szükség nincs szavadra semmi, / mert úgy tudom kérdésed, hogy a földön / nincs bizonyosság semmiről sem ennyi” (*Paradicsom*, XXVI. 103–105.).

1.2.2. A második kommentár

A másik elme problémájának felmerüléséért nem önmagában véve a *cogito* tétele a felelős, hanem – attól elválaszthatatlanul – a test és lélek viszonyának szintén Descartes óta kialakult tárgyalásmódja. (Míg Aquinói Tamás szerint könnyebb a fizikai testeket megismerni, mint a lelket, addig a karteziánus fordulat nyomán úgy véljük, könnyebb saját lelkünket megismerni, mint a testeket.) Így a „másik

⁷ Dante: A nép nyelvén való ékesszólásról, fordította Gáldi László, in *Dante összes művei*, szerkesztett Kardos Tibor, Budapest, Magyar Helikon, 1962, 351. (Kiemelések tőlem, K. J.)

elme” problémája – legalábbis a másik elme létezésére vonatkozó metafizikai kérdésként értve – szorosan összefügg a test–lélek problémával. A kérdés ugyanis az, hogy milyen alapon tulajdoníthatok mentális predikátumokat egy meghatározott viselkedést mutató, *rajtam kívüli testnek*, illetve hogyan tudhatok ennek a testnek a mentális állapotairól (arról, hogy szomjas, dühös, gondol valamire stb.). Világosan látható, hogy a kérdés szükségképpen magában foglalja azt az állítást, amely szerint mentális állapotokat *testeknek* tulajdonítunk. Csúnyábban fogalmazva: a mentálisállapot-tulajdonítások tárgyát mindig testek alkotják. Ez az a csapda, melyet Descartes állított az őt követő filozófusok számos nemzedékének.

1.3. A test–lélek probléma és a más elmék problémája

1.3.1. Elhárítani a szolipszizmust

E karteziánus felfogás szolipszizmushoz vezet, így a mellette szóló érvek fő funkciója a szolipszizmus elhárítása. Az érvek közös vonása abban áll, hogy a mások elméjéről testi viselkedési megnyilvánulások alapján, illetve az ezekből adódó következtetések révén van tudomásunk. Vagyis a másik elméjére *következtetünk*, ahogyan sok filozófus szerint a külvilág létébe vetett hitünk *is következtetésen* alapul.

1.3.2. Az analógiából vett érv

A legjellemzőbb esetekben az analógiás következtetések valamely változatát alkalmazzák, ahogyan ezt többek közt Millnél, majd Russellnél látjuk. Az okoskodás magva az, hogy miután önmagamban megfigyeltem, hogy egy gondolatom vagy egy érzésem egy testi aktust idéz elő (vagy fordítva), akkor egy tőlem különböző testnek hasonló cselekvését látván arra következtetek, hogy azt egy az enyémhez hasonló gondolat vagy érzés váltja ki vagy hogy az hasonló érzéseket vagy gondolatokat eredményez a másik testben is. Az analógiát tehát két kauzális összefüggés között állítjuk fel: az önmegfigyelésben feltáruuló kauzális összefüggés alapján következtetek egy másik test viselkedési megnyilvánulásának egy másik elmében rejlő okára vagy hatására. Ezt az állítólagos introspektív következtetést Russell így rekonstruálja: „Szubjektív megfigyelésből tudom, hogy *A*, ami egy gondolat vagy érzés, *B*-t okozza, ami egy testi aktus. Azt is tudom, hogy amikor *B* az én testem aktusa, annak mindig *A* az oka. Most pedig egy *B* jellegű aktust egy olyan testben figyelek meg, amely nem a sajátom, és nincs *A* jellegű gondolatom vagy érzésem. Az önmegfigyelés alapján még mindig azt hiszem, hogy csak *A* okozhatja *B*-t; ennél fogva arra következtetek, hogy volt

egy *A*, mely *B*-t okozta, bár ez nem olyan *A* volt, melyet meg tudnék figyelni. Ezen az alapon arra következtetek, hogy más emberi testek elmével vannak összekapcsolva, melyek olyan mértékben hasonlítanak az enyémmre, amilyen mértékben testi viselkedésük az enyémmre hasonlít.”⁸

Azt hiszem, ez meglehetősen implauzibilis leírása annak, ami valójában történik. Hogy (akár Russell, akár más elmék megfogalmazásában) mennyire kitekert az ilyenfajta okoskodás, nem nekem kell bizonygatni, hiszen már régen ízekre szedték mások: köztük Norman Malcolm. Ő – wittgensteini ihletésre – a hibát abban a feltevésben látta, hogy introspekció útján, saját esetünkből tudjuk meg, mit jelent gondolni vagy érezni valamit. Malcolm bírálata messzire mutat, amennyiben rávilágít arra, hogy „az analógiából vett érv lerombolása magát azt a problémát is lerombolja, amelynek állítólag a megoldásául szolgált”.⁹

Magam is úgy látom, hogy mivel a más elmék problémájának megoldása nehezen képzelhető el anélkül, hogy ne támaszkodnánk az analógiából merített évrre, az érv implauzibilis volta magának a problémának a nem-létét vonja maga után. Az én és a másik viszonya ugyanis nem két, egymás számára rejtélyes elmének a viszonya, melyek nyakatekert következtetés révén jutnak el odáig, hogy felismerjék a másik létét.

1.4. A probléma megszüntetése: leválasztása a test-lélek problémáról

A másik elme problémája eltűnik, ha – elkerülve a Descartes által állított csapdát – letérünk a *cogito* ösvényéről, és a problémát leválasztjuk az egyébként kétség kívül létező és nagyon is komolyan veendő test-lélek problémáról.

A társadalmi világban ugyanis sohasem testekkel találkozunk, akiknek külön erőfeszítéssel kell mentális állapotokat tulajdonítanunk, hanem személyekkel, akiknek testi tulajdonságaikon kívül egy sor más jellemzőjük van, s ezek segítségével azonosíthatók.

Ily módon a másik elme problémáját egyszerűen a *másik*nak a problémája váltja fel. Nem kis részben az utóbbiról szól az elmúlt fél évszázad filozófiája. Ez különösen a francia fenomenológiai és hermeneutikai iskolát jellemzi, mely Lévinast követve úgy vizsgálja az *önmaga*, az *azonos* és a *más* problematikáját,

⁸ Russell, Bertrand: *Human Knowledge. Its Scope and Limits*, London and New York, George Allen & Unwin, 1975, 486.

⁹ Malcolm, Norman: Knowledge of Other Minds, in Joseph Margolis: *An Introduction to Philosophical Inquiry. Contemporary and Classical Sources*, New York, Alfred A. Knopf, 1978², 134–141. (Az idézet helye: 140.) A cikk eredetileg a *Journal of Philosophy* 1958-i évfolyamában jelent meg, LV, 23, 969–978).

hogy az önmagát megfigyelő szubjektum helyett eleve az *alteritás*ból indul ki. Példaként Ricœurre hivatkozom, aki kétségessé téve, hogy „a megalapozás helye a szubjektivitás lenne”,¹⁰ az „önmagaságot” alteritásként, az *önmagát* mint egy *másikat* teoretizálja.¹¹ Nyilvánvaló, hogy ebben a megközelítésben fel sem merülhet a másik elme problémája.

Ricœur a fenomenológiai, a hermeneutikai és az analitikus megközelítés mások által aligha felülmúlható szintézisét dolgozta ki. Ezt azért említem, mert az önmaga és a másik viszonyáról szóló elméletébe bedolgozta Strawson elemzését a személy fogalmáról. S valóban, az *Individuals* Persons című fejezetében olvasható Strawson-féle okfejtés alapvetőnek látszik témánk szempontjából.

Csak jelzésszerűen emelek ki ebből néhány gondolatot.

Mindenekelőtt arra a banális logikai tényre kell gondolnunk, hogy a mentális predikátumok tulajdonítása nem különbözik attól, ahogyan általában egy predikátumot tulajdonítunk valaminek, hiszen a predikátum fogalma minden esetben együtt jár az egymástól különböző individuumok valamely sokaságának a fogalmával, melyről a predikátum értelmesen és igaz módon állítható. Már ebből is következik, hogy „csak akkor tudok magamnak tudati állapotokat tulajdonítani, ha másoknak is tudok”, s ha képes vagyok másokat mint tapasztalatokkal és tudati állapotokkal rendelkező szubjektumokat azonosítani.¹² Más szóval: ha egy mentális predikátumot tulajdonítok magamnak (pontosabban fogalmazva: ha tudatosítom, hogy valamilyen pszichológiai állapotban vagyok), akkor besorolom magamat az individuumok egy osztályába, melyeket személyeknek, szubjektumoknak tekintek.

Ennélfogva azok a dolgok, amelyeknek mentális állapotokat tulajdonítunk, nem testek, hanem személyek. Többnyire persze fizikai predikátumokat is tulajdonítunk személyeknek. Sőt: a legtöbb predikátum, amit személyeknek tulajdonítunk, egyszerre tekinthető fizikainak és mentálisnak: „Sárika elpirult”, „Hóféherke elsápadt”. Kivételt képeznek az olyan tiszta esetek, mint egyfelől a vizelet- vagy vérminta alapján megállapított orvosi diagnózisok vagy másfelől a filozofikus gondolatok. Az „írni” vagy a Wittgenstein számára annyi fejtörést okozó „olvasni” ugyancsak dupla fenekű fizikai-mentális predikátum, ahogyan az is, hogy Tózsér János „jól megszervezte a *Más elmék* című konferenciát”, vagy az, hogy „kiváló bevezető előadást tartott”. De nem vagyok teljesen biztos

¹⁰ Ricœur, Paul: *Fenomenológia és hermeneutika*, fordította Mezei Balázs, Budapest, Kossuth Kiadó, 1997, 23.

¹¹ Ahogyan a narratív azonosság elméletét kifejítő könyvének a címe is mondja: Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

¹² Strawson, Peter F.: i. m., 100.

abban, hogy a „Tózsér János mélyen gondolataiba merül” mondat valamilyen mértékben nem hasonlít-e ezekhez.

Az a mód, ahogyan a mentális predikátumokat használjuk, világosan arról tanúskodik, hogy a mások elméjével kapcsolatban nem merül fel (és nem pedig drámaiban merül fel, mint a magunk esetében), hogy ezek az elmék léteznek-e s honnan tudhatjuk, hogy léteznek. Magától értetődően tévedhetünk, és a legtöbbször tévedünk is, amikor mentális predikátumokat tulajdonítunk másoknak és önmagunknak, ami alól a mentális predikátumokat hivatás szerint tulajdonító pszichológusok és pszichiáterek sem kivételek. De ez természetesen empirikus és nem filozófiai probléma.

2. „MÁS KOROK”

Ennyi az egész? Eddigi okfejtésem során a test–lélek probléma fogságában maradtam, még ha igyekeztem is elválasztani ettől a más elmékre vonatkozó kérdést. Annak magyarázatát, hogy a más elmék problémáját általában a más testek összefüggésében vizsgálják, egy redukcióban találjuk: szemünk előtt (ahogyan Deascartes, Sartre és sok más filozófus szeme előtt) az észlelési szituációban közvetlenül jelen lévő másik ember példája lebeg, s azt hisszük, hogy az e téren véghezvitt következtetéseink minden más esetre átvihetők.

Azt hiszem, a fenti megfontolások és egy sor más érv fényében könnyű be látni, hogy ezen a szinten valóban nem merül fel komolyan a probléma: jogosan tulajdonítunk-e tudatot a másoknak.

De mégsem állhatunk meg itt.

A humán diszciplínák, főleg a történeti diszciplínák művelői más elmékkel, mégpedig többnyire testetlen elmékkel foglalkoznak (eltekintve természetesen a pszichológiától). A diskurzus kedvéért megtartva a „más elmék problémája” kifejezést, a következő kérdéssel kell szembenéznünk: van-e analógia a között, ahogyan a más elmék metafizikai problémáját a filozófusok tárgyalják és a között, ahogyan a történészek vagy az irodalmárok foglalkoznak más elmékkel, bár az utóbbiak nem is gondolhatnak arra, hogy testeknek tulajdonítsanak mentális predikátumokat. Még érdekesebb az az eset, amikor az elmék, melyeket a történészek és az irodalmárok megérteni próbálnak, régmúlt korok lakói.

Az utóbbi eset nyilvánvalóan a hermeneutika hatáskörébe tartozik. Röviden tehát azt kérdezzük, mi a viszony a más elmékre vonatkozó reflexióban a metafizika és a hermeneutika között. Vitathatatlanul sok párhuzamot és különbséget sorolhatnánk fel, melyekre itt nem lehet kitérni. Annyit jegyzek csak meg, hogy a párhuzamoknál sokkal érdekesebbek a különbségek, s ezek fényében könnyen

ellentétbe kerülhetnénk azzal az állítással, hogy a más elmék problémája többé már nem probléma. De ezt a gondolatmenetet itt nyitva hagyom.

Van ugyanakkor egy, az előbbivel összecsengő, de attól különböző kérdés: a más korok kérdése. Természetesen a történész mindennapi gyakorlata során más korokkal foglalkozik, s e gyakorlat közben így vagy úgy fölmerül a kérdés, mit jelent számára ez a tevékenység.

Jelen kontextusban azonban a kérdés azon az általános szinten vetődik fel, amelyhez a más elmék metafizikai vagy hermeneutikai problémája tartozik. Arthur Danto felvetésében arról a kérdéstről van szó, hogy mennyire juthatunk el annak *belső* megértéséig, hogy milyen lett volna egy tőlünk különböző korban élnünk.

„A koroknak – mondja Danto – ugyanúgy van belső oldaluk, mint a személyeknek, és az általam használt kifejezések a más elmék problémájával mutatnak hasonlóságot, amiből majd sokat fogok kihozni. Tételmennek mégis része, hogy problémánk nem fogható fel úgy, mint a más elmék és más időpontok problémájának logikai szorzata.”¹³

A „más korok” tehát egy meghatározott értelemben olyanok, mint a személyek, s ugyanúgy tulajdoníthatók nekik mentális predikátumok, mint a személyeknek. Ez egyáltalán nem metaforikus kijelentés, hiszen egész tudományágak foglalkoznak mentalitástörténettel, más szóval egy-egy korszak mentalitásával.

Az analógiából továbbá az következik, hogy a korok esetében szintén különbséget kell tennünk a belső és a külső megértés (ha tetszik, „megértés és magyarázat”) között. Az előbbi azt feltételeznél, hogy benne éljünk egy másik életformában, vagy legalábbis azt, hogy életünk eléggé hasonlítson azoknak az embereknek az életére, akiknek ez volt az életformájuk. A miénktől különböző korok esetében ez ugyanúgy nem lehetséges, mint ahogy nem lehetséges, hogy belépjünk egy másik személy belső világába, hiszen nem alkalmazhatjuk rájuk teljeskörűen a kétlépcsős mentális predikátumokat. Ezek azok a predikátumok, amelyeket logikailag korrekt módon képesek vagyunk másoknak tulajdonítani, de nincs tapasztalatunk arról, hogy mint jelentenek önmagunkra alkalmazva.¹⁴

S ezen a ponton beleütközünk egy paradoxonba. Nem lehetséges egy másik kor belső megértése, de lehetséges a külső megértése, vagyis lehetséges, hogy többet tudjunk róla, mint azok az emberek, akik benne éltek. Ez a többlettudás a történészek tudása, akiknek végtelenül nagyobb lehetőségei vannak, mint az

¹³ Danto, Arthur C.: *Narration and Knowledge*. New York, Columbia University Press, 1985, 285.

¹⁴ Pontosabban szólva, ezen predikátumok *megértésének* van két lépcsőfoka vagy stádiuma a szerint, hogy másokra vagy önmagunkra alkalmazzuk őket. Az önmagam és a másik közötti különbség, véli Danto, nem más, mint e predikátumok megértésének két stádiuma közötti különbség. I. m. 288.

adott korban benne élőknek, már csak azért is, mert az ő tudásuk a jövőben korlátlanul elmélyíthető.

Hasonlóképpen lehetséges, hogy egy pszichológus – bár nem bújhat valaki másnak a bőrébe – többet tudjon egy másik elme tulajdonságairól és állapotairól, mint az saját magáról. Ezekhez a szubjektumnak éppúgy nincs privilegizált hozzáférése, mint ahogy egy másik kor embereinek nincs privilegizált hozzáférésük saját életük jellemzőihez.

Azt hiszem, Dantónak igaza van abban, hogy ennek a paradoxonnak a fényében állapítható meg a „végső analógia”¹⁵ a más korok és más elmék jelensége között.

¹⁵ Op. cit. 297.



SIMON ATTILA:

Nyelv, kommunikáció, közösség és politika Arisztotelésznél

1.

Dolgozatomban a címben megjelölt fogalmak összefüggését vizsgálom meg az arisztotelészi *corpus* egy jól ismert vagy legalábbis sokat olvasott és még többet hivatkozott, klasszikus helye alapján (*Politika* I. 2. 1253a7–18).¹ Okfejtésem szorosan követi a szöveghely gondolatmenetét, s főként fogalommagyarázatok és fogalmi megkülönböztetések mentén bomlik ki, melyekhez fölhasználok Arisztotelész más műveinek – főként a biológiai és a logikai iratoknak – néhány ide vonatkozható tanulságát is. A szoros szövegolvasáson alapuló, kommentáló kifejtést az arisztotelészi elmélet rekonstrukcióját kísérve (és főként a szűkebben vett politika területére összpontosítva) kiegészítem az Arisztotelész által mondottak lehetséges távlatosabb hozadékaiknak jelzésszerű bemutatásával, főként a konstruktivista társadalomtudomány (Berger és Luckmann) a filozófiai antropológia (Gehlen), a politikai filozófia (Arendt) és a filozófiai hermeneutika (Heidegger és Gadamer) perspektívájából. Mivel azonban a részletesebben vizsgálni szándékozott passzus szervesen illeszkedik az egész fejezet gondolatmenetébe, célszerű lesz először a szöveghelyet közvetlenül megelőző okfejtést rekapitulálni (1.), csupán azoknak az összefüggéseknek a bemutatására szorítkozva, melyek a későbbiek szempontjából fontosnak látszanak, s utána vetni egy első, egyelőre csupán a gondolatmenet rekonstrukcióját célzó pillantást a kiválasztott szövegrészre (2.).

1.1.

A *Politika* első könyvének második fejezetében (1252b30–1253a3) Arisztotelész amellet érvel, hogy a *polisz* „természettől fogva (φύσει)” létezik. Ezen a helyen, ahogyan az egész fejezetben is, a „természettől fogva” kifejezés kétféle, de a gondolatmenet egészében egyszerre érvényesülő értelemben szerepel. A *phüszisz* ugyanis itt egyszerre jelenti azt, amiből valami származik, és azt a sajátos célt, amely felé ez a valami mozog, ha megfelelően fejlődik.² Vagyis egyfelől a *polisz* létoka természeti vagy biológiai jellegű: a természet ösztönzését követve

¹ A tanulmány megírását a Bolyai János Kutatói Ösztöndíj támogatta.

² A „természet” különböző jelentéseihez lásd *Fizika* II. 1.; *Metafizika* V. 4.

törekszünk a közös életre (van bennünk egy erre irányuló késztetés, *hormé*: *Politika* 1253a30),³ és a természet az, ami kezdetleges közösségekké kapcsol össze bennünket. Másfelől pedig a *polisz* az egyéb, kisebb közösségek (a család vagy háztartás és a falu) létrejöttének célja (τέλος, τὸ οὗ ἕνεκα). Arisztotelész ezt a célt is nevezi egy dolog természetének, természetes állapotának, amelyet az egyes létezők akkor érnek el, ha keletkezési folyamatuk lezárult (τῆς γενέσεως τελεσθεΐσης), vagyis – célba értek.⁴ A *phüszisz* utóbbi értelemben már normatív mozzanatot is tartalmazhat, s az emberi kultúra termékeinek jellemzője is lehet, például a tragédiáé is (*Poétika* 1449a14–15).⁵

Hogy ebben az összefüggésben a *polisz* jelenti a célt, azt onnan tudjuk, hogy egyedül ez a társulási forma elégséges önmagának (*autarkeia*), szemben a családdal vagy háztartással (*oikia/oikosz*) és a faluval mint kisebb közösségekkel. Márpedig „az *autarkeia* cél és legfőbb jó is egyben”.⁶ A cél másik normatív összetevője pedig itt az, hogy a *polisz*, miközben létrejöttének cél-oka az élet, azon közben a „jó élet” kedvéért áll fenn. Ez azt jelenti, hogy a *polisz* egyszersmind az a közösségi forma, amely egyedül kínál lehetőséget emberi természetünk teljes megvalósításához, a jó és boldog élethez (*Politika* 1280b40–1281a3), vagyis hogy birtokában legyünk az erénynek és cselekvésünkkel megvalósítsuk (*Politika* 1331b39–1332a10), mert ez az erény csakis a *polisz*ban érhető el és csakis ott gyakorolható (*Nikomakhoszi etika* 1097b8–11; *Politika* 1253a31–39; Kraut 2002, 242., Cherry 2012, 69.). Ha tehát a *polisz* az összes egyéb közösségi létforma célja, akkor a *polisz* természettől fogva van, s az emberi együttélés benne éri el saját célját és természetét, vagyis kiteljesedett állapotát. „Mindebből tehát nyilvánvaló, hogy a *polisz* egyike a ter-

³ Később világossá fog válni, hogy az ember politikai jellegét biztosító természeti késztetés azonban nem ez a *hormé* mint diszpozíció, hanem a közös cselekvés. A társas ösztön szükséges, de nem elégséges feltétele az embert sajátosan jellemző politikai életnek (Depew 1995, 167.).

⁴ A természet mint a keletkezés és növekedés lezárultával elért állapot: *Fizika* 193b6–8, 194a28–29; *Metafizika* 1015a10–11.

⁵ Ily módon az a látszólagos ellentmondás is feloldható, hogy a *polisz* egyfelől természeti képződmény, másfelől emberi alkotás eredménye (1253a30–31). Nincs ugyanis ellentmondás abban, hogy valaminek a létezése természetes folyamat és egyszersmind emberi alkotás eredménye is, gondoljunk csak a mezőgazdaság példájára: a növények csírázása és növekedése természetes folyamat, melyet ugyanakkor a mezőgazdasági művelés a maga céljainak megfelelően (mesterségesen, „kulturálisan”, mármint agri-kulturálisan) idéz elő és befolyásol. A *poliszok* a kezdetleges társadalmi szerveződésekből nőnek ki és alakulnak komplexebb formákká, melyeket azonban az emberek a maguk elképzelése szerint fejlesztenek ki és irányítanak (Kraut 2002, 245., 247.). A *polisz* fennállása két tényezőre vezethető vissza: egy biológiailag-genetikailag meghatározottra és egy tudatos, sajátosan emberi törekvére, mely a hasznosra és a boldogságra irányul (Kullmann 1980, 427., 431.; hasonlóan Cherry 2012, 69.).

⁶ A tanulmányban szereplő idézeteket a saját fordításomban közlöm.

mészettől való dolgoknak (τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ) és hogy az ember természettől fogva *polis*zalkotó⁷ élőlény (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον)” (1253a1–3).

1.2.

Ez után a bevezető fejtegetés után következik az a szakasz, amelyet teljes terjedelmében idézek, mert a dolgozatom címében megjelölt fogalmak összekapcsolásának ez jelenti a legkifejtettebb formáját az egész arisztotelészi *corpus*ban.

„(1) Hogy az ember miért inkább politikai élőlény (πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον... μᾶλλον), mint az összes méh vagy valamennyi nyájban élő állat, az nyilvánvaló. Mert ahogyan mondjuk, a természet semmit sem tesz hiába; márpedig az élőlények közül egyedül az embernek van nyelve⁸ (λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων).

(2a) Igaz ugyan, hogy a hang (φωνή) a fájdalmasnak és a gyönyörtelének a jelzése (σημαῖον), s ezért ezzel a többi élőlény is rendelkezik (az ő természetük ugyanis addig a pontig jut el, hogy van bennük egy érzék [αἴσθησις], mellyel fájdalmat és gyönyört éreznek, s ezeket jelzik egymásnak [ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοισι]).

(2b) A beszéd (λόγος) ezzel szemben arra szolgál, hogy világossá tegye a hasznost és a kározt (ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν) és így az igazságot és az igazságtalant (ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον).

(2c) Ugyanis az ember sajátossága (ἴδιον) a többi élőlényhez képest az, hogy egyedül benne van meg a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan és a többi [efféle] iránti érzék (αἴσθησις). Márpedig az ezekben való közösség (τούτων κοινωνία) hozza létre a családot és a *polisz*t” (*Politika* 1253a7–18).

⁷ A szűkebb szövegösszefüggés világosan mutatja, hogy itt a *politikon* (*dzóon*) szűkebb értelemben, a *polis*zra vonatkoztatva szerepel, ezért fordítottam „*polis*zalkotóként”, eltérően a következő szövegrészben való előfordulásától, ahol a fogalom elsődlegesen biológiai jelentésben kerül elő, s ott ezt a tágabb értelmet a „politikai” alakkal adom vissza.

⁸ A *logosz* fordítása ezen a helyen, mint oly sokszor, egyetlen szóval megoldhatatlan. A szó számos jelentése közül azonban itt, az összefüggésből kikövetkeztethetően, a nyelvi-kommunikatív aspektus emelkedik ki, anélkül persze, hogy a „gondolkodás”, „racionális okoskodás” jelentés teljesen kioldódna belőle (vö. Horn 2005, 332.). Arisztotelésznél a nyelv és a gondolkodás, jóllehet nem azonosak egymással, elválaszthatatlanok egymástól, miközben a *logosz* jelentése egyikre sem szűkíthető le (vagyis amikor a latin középkorban *animal rationale*ként adták vissza a *dzóon logon ekhont*, akkor ez alaposan eltorzította a görög kifejezés értelmét, amennyiben a *logoszt* az észre szűkítette le [vö. Anton 1996. 4. és 8.]). A *logosz* mint beszéd (ahogyan a 2b elején fordítom) mindig *értelmes beszédre* utal. A fenti helyen „nyelvként” értelmezés mellett a legerőteljesebben Schüttrumpf (1991, 213.) érvel, aki egyenesen azt mondja, hogy mivel a *logosz*nak ezen a helyen a δηλοῦν (megvilágítás) a funkciója (erről lásd később, a III. i. részben), itt helytelen lenne „észként (Vernunft)” érteni.

E szakasz – elsőre nem könnyen áttekinthető – gondolatmenetének a következő vázlatos rekonstrukcióját javaslom. Az **(1)** résznek, egyben az egész passzusnak a fő állítása az, hogy i. az ember a többi állatnál inkább „politikai”. (Ez közvetlenül is belátható abból, amit a teljes szakasz végén olvasunk: egyedül az emberek hoznak létre bonyolultabb együttélési formákat, családot/háztartást és legfőképpen: *poliszt*.) Ennek az állításnak az indokolását (ennek a ténynek a „miért”-jét, tehát az okát [διότι] megadó magyarázatát) tartalmazza az **(1)** következő két állítása: az, hogy ii. a természet semmit sem tesz hiába (vagyis mindennek, ami természetből fogva létezik, van valamilyen célja), és az, hogy iii. az összes élőlény közül egyedül az embernek van *logosza*. ii.-ből és iii.-ből – annak a ki nem mondott premisszának a fölvétele után, hogy [iv.] a *logosz* természetből fogva van⁹ – az a ki nem mondott állítás adódik, hogy [v.] a *logosznak* is van valamilyen természetből való célja/funkciója; az i. és az [v.] összekapcsolása pedig azt *sugallja*, hogy [vi.] a *logosznak* ez a funkciója az, ami az embert „inkább” politikai élőlényé teszi. Ez azonban a gondolatmenetnek ezen a pontján legfőljebb sejtés lehet, amennyiben a [vi.] állítás nyilvánvalóan további alátámasztásra szorul. Hiszen önmagában abból, hogy i. az ember „inkább” politikai (mint a többi politikai, illetve nem politikai, de közösségben élő állat), és abból, hogy iii. egyedül neki van – mégpedig [v.] valamilyen funkciót betöltő – *logosza*, még nem következik, hogy a *logosznak* ez a funkciója (vagy célja) éppen a politikai jelleg fokozottabb megvalósításában áll. A **(2)** rész feladata voltaképpen ennek az odaértett [vi.] állításnak a kifejtése és igazolása. A **(2a)** és a **(2b)** rész kézenfekvőnek veszi, hogy míg az állatok csupán a hangadás (*phóné*) képességével rendelkeznek, addig az ember a beszéddel (*logosz*) is. *Phóné* és *logosz* szembeállításra vezet el azután az erkölcsi és politikai relevanciával bíró fogalompárokhoz (hasznos–káros, igazságos–igazságtalan). A **(2c)** rész első elemként az erkölcsi-politikai értékpárokra (jó–rossz, és még egyszer: igazságos–igazságtalan) irányuló érzék (*aiszthésisz*) meglétén keresztül, majd második elemként „az ezekben való közösség” révén vezet vissza végül az **(1)** rész első mondatának „nyilvánvaló” i. tételéhez: az ember létre tud hozni olyan együttélési formákat (az *oikiát* és mindenekelőtt a *poliszt*), amelyeknek megalkotására az állatok nem képesek. Ezzel a [vi.] állítás igazolást nyert: a *logosz* eredményezi azt, hogy az ember inkább politikai élőlény, mint a többi politikai, illetve közösségben élő állat.

⁹ Ennek az implicit premisszának az indokolt fölveteléhez lásd a következő jegyzetet.

11.

Vizsgáljuk meg részletesebben is Arisztotelésznek az ezt alátámasztó okfejtését, első lépésként az ember mint („inkább”) *politikón dzóon* fogalmi tartalmára (1.) és ennek a *logosszal* való összefüggésére összpontosítva (2.).

11.1.

Az (1) szakasz első mondata szerint tehát a közös élet valamilyen formájára képes állatok és az ember mint politikai élőlény között a politikai mivolt tekintetében különbség van: az ember „inkább (*μᾶλλον*)” ilyen, mint a méhek vagy a nyájban élő állatok. Ennek a különbségnek a megértéséhez érdemes idézni az *Állattani kutatások* egy helyét: „Politikaiak azok [az állatok], amelyeknek van egy, mindannyiuk számára közös munkájuk (*ἓν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τῶ ἔργον*). (Ilyen közös munkát nem végez minden, nyájban élő állat.) Ilyen az ember, a méh, a darázs, a hangya és a daru” (488a7–10). Arisztotelész a nyájban élő állatok csoportján belül különbözteti meg a politikai állatok csoportját, mint amilyen a méh, a darázs, a hangya vagy a darumadár. Az utóbbiakat az egyszerűen csak egy területen, csoportban élő állatoktól az különbözteti meg, hogy van valamilyen közösen végzett munkájuk, művük vagy funkciójuk (*ergon*). Arisztotelész itt például a méhkaptár, a darászfészek vagy a hangyaboly megépítésére gondolhat, a darvak társas viselkedésére pedig, mondjuk, azt az együttműködést szem előtt tartva, amelyet akkor valósítanak meg, amikor szervezeten és egymást segítve délre vonulnak (Kullmann 1980, 432.). A példaként választott állatok tehát a szó kvalifikált értelmében végeznek „közös” cselekvést: a politikai állatok körében a közös munka során megoszlanak egymás között a funkciók és a szerepek, vagyis egyenként különböző tevékenységeket végezve járulnak hozzá az őket mint csoportot sajátosan jellemző egyedi funkció betöltéséhez (Cooper 1990, 226.; Depew 1995, 169.). Ilyen értelemben például a birkanyáj tagjai nem „politikaiak”, mert bár a nyáj tagjai egymás mellett legelnek, vagyis egy csoport részeként egy és ugyanazt a dolgot teszik, ám a szó minősített értelmében *nem közösen* teszik ezt, hiszen tevékenységük során nincsen közöttük munkamegosztás és együttműködés.

Az ember tehát a nem politikai, de nyájban élő állatokat a közösségi élet komplexitásának szempontjából (munkamegosztás, együttműködés) felülmúlja a maga politikai jellegével, de ugyanígy a hozzá hasonlóan politikainak nevezett állatokat is a maga *erőteljesebben* politikai jellegével. Ez utóbbi viszony a *μᾶλλον* két lehetséges értelme közül (inkább vs. nagyobb mértékben) elsődlegesen a

fokozati értelmet hívja elő (Mulgan 1974, 443., Depew 1995, 161.). Ugyanakkor már a nyájban élő és a politikai megkülönböztetések is gondolhatunk arra, hogy a „politikai” mint terminus nem úgy konstruálódik, hogy egyszerűen hozzáad egy újabb, specifikus tulajdonságot az egyértelműen meghatározott és egyneműként leírt nyájszerű viselkedéshez, hanem ez egyszersmind – a fenti, sajátos értelemben „közös” munka irányába tartó – komplex fejlődése és egyben módosulása a nyájszerű viselkedésnek. Vagyis kvantitatíve a nyájban élés intenzívebbé válásáról, kvalitatíve ennek módosulásáról van szó (Depew 1995, 170–171.). De miben múlja felül az ember sajátosan politikai természete a többi politikai élőlény természetét? Miben áll az ember politikai természetének sajátossága?

11.2.

Az (1) rész második mondata és az utána következők ehhez a minőségi különbséghez az embernek egy öt egyedítő tulajdonságát társítják: azt a sajátosságát, hogy egyedül (μόνῳ) ő rendelkezik *logosszal*. Tehát az ember és a többi, politikai életre képes élőlény között egyfelől fokozati, másfelől minőségi különbség van, s az utóbbi egy másik, ennél is jellegzetesebb, az embert minden más élőlénytől elválasztó különbséghez kapcsolódik. (Ennek hangsúlyozása kedvéért döntöttem úgy a fordításban, hogy a μάλλον kvalitatív értelmét adom vissza.) Míg a politikai jelleg nem egyedi sajátossága az embernek, ennek komplexitása viszont már igen, s ez a *logoszra* mint az ember specifikumára vezethető vissza. A *logosz* ennek értelmében része az ember *teloszának*, a politikai értelemben vett *teloszának* is (lásd az I.1.-ben erről mondottakat), vagyis annak, hogy elérje a boldogságot, az *eudaimoniát* a *poliszban* (Anton 1996, 26.). Másfelől azonban az ember általában vett politikai jellegének *nem előfeltétele a logosz* (*contra* Trott 2014, 96.), mégpedig nemcsak a biológiai iratoknak az előző alfejezetben ismertetett tanúsága szerint nem, hanem azért sem, mert Arisztotelész az embert biológiai konstitúciójánál, tehát természettől fogva politikaként (sőt szűkebb értelemben *poliszalkotóként*) jellemzi (1253a2–3). Ugyanakkor, ahogyan ezt az (1) implicit tétele előre bocsátja, az ember – „a természet semmit sem tesz hiába” alapelvnek megfelelően¹⁰ – a maga biológiai felépítésének részeként a *logosz* pszichoszoma-

¹⁰ Ezt az alapelvet Arisztotelész számos alkalommal megfogalmazza. Tágabb természetfilozófiai összefüggésben: *Az égbolt* 271a33, 291b13–14; az életmód biológiai meghatározottságaira vonatkozóan: *Politika* 1256a20–21; a testrészeket illetően: *Az állatok részei* 658a5–10, 661b22–25; *Az állatok keletkezése* 744a33–38; a két nem elkülönülésének biológiai funkciójáról: *Az állatok keletkezése* 741b2–5. A számunkra most fontos összefüggés szempontjából az a két hely lehet igazán érdekes, ahol az alapelv kapcsán általában beszél az élőlények célszerű felépítéséről (*Az állatok mozgása* 704b12–18, 708a9–12), s különösen is *A lélek* 434a30–32, ahol az *aiszthészisz* (tehát egy,

tikus adottságának köszönhetően válik alkalmassá azokra a *sajátos* funkciókra és teljesítményekre, amelyeket a közösségi élet területén betölt és véghezvisz (Kullmann 1980, 424., Pangle 2013, 37.).

Megállapíthatjuk tehát, hogy Arisztotelész tézise szerint a *logosz* maga az a tényező, amely az emberek együttélésének sajátos formát ad, s amely az emberi közösséget a többi (politikai vagy nem politikai) állat közösségétől minőségileg megkülönbözteti (Rese 2003, 271.). Ezt a különbséget pedig Arisztotelész, közelebbről, egy a *logosz* sajátosságában megragadható különbség kibontásával támasztja alá.

III.

Az együttélési formák különbsége tehát a *logosz*hoz kapcsolódik. Az elemzett szövegrész (2a) és (2b) szakasza szerint ez a különbség közelebbről hang és beszéd, *phóné* és *logosz* különbségében, még közelebbről e kettő kommunikatív funkciójának különbségében van megalapozva. Miben áll ez az utóbbi különbség Arisztotelésznél? Ebben a szakaszban erre a kérdésre igyekszem választ adni. Először *phóné* (mint *szémeion*) és *logosz* (mint emberi nyelv) különbségét tisztázom nagy vonalakban (1.), azután ennek a különbségnek egy az embert jellemző sajátos közösségi lét szempontjából döntő elemét próbálom megragadni a *szümbolon* konvencionális jellegének vizsgálata alapján (2.).

III.1.

Phóné és *logosz* (illetve *dialektosz*) különbségének Arisztotelész megadja az anatómiai és fiziológiai okát is: a nyelv (vagy „artikulált nyelv”, *dialektosz*) a hangnak (*phóné*) a nyelv (mint szerv, *glóssza*) segítségével történő tagolása (*Állattani kutatások* 535b30–31). Arisztotelész a *dialektosz* kifejezés kapcsán itt a fiziológiai kontextus miatt az artikuláció mozzanatát hangsúlyozza, de maga a szó (*dialegeszthai*: beszélgetni) voltaképpen a kommunikatív aspektust állítja előtérbe (Ax 1986, 127.). A nyelvnek éppen ezen – az anatómiai-fiziológiai tárgyalás során is rejtetten jelen lévő – kommunikatív aspektusán alapul a *Politika* összefüggésében fontossá váló

a *logosz*hoz hasonlóan lelki képesség) természettől való és célszerű voltát említi. Annak nyílt megfogalmazására, hogy a *logosz* is természettől való lenne, nem találtam helyet, de erre az eddig elmondottak alapján is joggal következtethetünk, s még inkább a *logosz* mind beszédképesség tárgyalásánál a III.1. részben bemutatott helyek alapján (*Állattani kutatások* 536b2; *Az állatok részei* 659b27–660a13, 22–23; és *Az állatok keletkezése* 786b19–22).

további különbség. A (2a) rész szerint az állatok kommunikatív képessége kimerül abban, hogy olyan hangot adnak ki, amely a fájdalom és a gyönyör érzésének mintegy közvetlen jele (σημειῶν), egyfajta fiziológiai indexe, amellyel jelezni tudják egymásnak (σημαίνειν ἀλλήλοις) a fájdalmas és a gyönyörteli érzést, s ezáltal, tehetjük hozzá, figyelmeztethetik egymást a veszélyre vagy, mondjuk, az elejtett zsákmányra (Heidegger 2002, 53–55.). Az állati jelzések csupán pillanatnyi és egyéni érzeteket tudnak jelezni, jóllehet hangadásuknak van (tágon értett) szemantikai mozzanata, ennek révén pedig képesek egyfajta közösséget is alkotni, sőt tanulni is egymástól (*Állattani kutatások* 536a13–15; *Az állatok részei* 660a35–b1). Ha csupán a szemanticitás meglétét és a fiziológiai aspektust tartjuk szem előtt, akkor Arisztotelésznél az emberi és az állati nyelv között nincs alapvető, csupán (nem mindenhol nyilvánvaló) fokozati különbség: a nyelvi képesség ezen szempontjai felől nézve állat és ember között a határok elmosódnak (Ax 1978, 257–258., Ax 1986, 130.). A fájdalom és a gyönyör érzésének közvetítése ennek ellenére az állatok között nem hoz létre olyan típusú közösséget, amelynek létrehozására az emberek képesek. (Ennek a *Politika* elemzett helyén mindenekelőtt abban rejlik a magyarázata, hogy az állati kommunikáció nem tud olyan komplexebb és megvitatható érzékleteket és érzéseket, vagyis *aiszthészisz*eket közvetíteni, mint amilyenek közvetítésére az ember *logosza* képes. De erről később.)

Miközben tehát egyfelől a szemanticitás és a fiziológiai adottságok alapján az emberi és az állati nyelv között csupán fokozati különbség van, másfelől azonban Arisztotelész a *logoszt* több szinten is az embert sajátosan jellemző nyelvi képességhez köti (Ax 1978, 258–261., Ax 1986, 130.). Az *Állattani kutatások* megfogalmazása szerint az ember *idionja* (vagyis megkülönböztető sajátossága)¹¹ az, hogy *dialektosszal* bír (536b2). Az emberi beszédszervek anatómiai és fiziológiai sajátosságai a *logosz* szolgálatában állnak (*Az állatok részei* 659b27–660a13, 22–23). *Az állatok keletkezése* egy helyén a *phóné* annak a *logosznak* az anyagaként (*hülé*) van megnevezve, amelyet „egyedül az emberek használnak az élőlények közül” (786b19–22), vagyis Arisztotelész szerint csak az ember van a *logosznak* mint a hangadás sajátos fajtájának a birtokában. Mi indokolja azt, hogy miközben a szemantikai tartalom megléte és a fiziológiai sajátosságok tekintetében az emberi és az állati kommunikáció között csak fokozati különbség van, a *logosznak* mint a sajátosan az embert jellemző *nyelvi képességnek* mégiscsak kitüntetett jelleget és sajátos szerepet tulajdonít Arisztotelész?

Első megközelítésben erre azt a választ adhatjuk, hogy a *logosz* itt a nyelvre mint az ember specifikumára utal: az emberi kommunikáció, szemben az állatokéval,

¹¹ Az *idion* Arisztotelésznél szigorú értelemben olyan sajátos jellemzőt jelent, amely egyrészt exkluzív, az adott létezőt minden mástól elválasztó különbséget jelöl, ugyanakkor nem adja meg az adott létező esszenciáját (*Tópika* 102a18–20).

a *logoszon mint nyelven* alapul és benne közvetítődik. A λόγος azonban, amely az (egyebek mellett) „beszélni” jelentésű λέγειν szóból származik, ebben az összefüggésben nem a nyelv elvont fogalmát jelöli. Sokkal inkább az emberi beszédet mint valami olyasmit, ami a többi (beszélő) emberrel összekapcsol bennünket. (Ezért is fordítottam az idézett *Politika*-helyen a második előfordulását „beszédnek”.) Erre a *Politika* idézett szakasza alapján nemcsak abból következtethetünk, hogy az egész szövegrész a közösségi létmódot a kommunikáció felől közelíti meg (mégpedig nemcsak az ember, hanem az állatok esetében is), hanem abból is, hogy az embert a többi élőlénytől megkülönböztető *logosznak* az a szerepe, hogy „megvilágítson”, „világossá” vagy „nyilvánvalóvá tegyen” (δηλοῦν) valamit. Igaz ugyan, hogy a δηλοῦν és az állati jeladásra használt σημαίνειν között Arisztotelész nem tesz szisztematikus terminológiai különbséget,¹² ezen a helyen azonban a két, különböző szó használatával burkoltan – azáltal, hogy az egyiket a *phóné*hoz, a másikat a *logosz*hoz köti – mégiscsak az emberi és az állati kommunikáció közötti különbségre utal. A δηλοῦν ugyanis itt nem azon a módon tudat valamit valaki mással, hogy egyszerűen a jele (*szémeion*) lenne valami tőle különböző dolognak (mégpedig itt mintegy közvetlen, természetes jele, ma talán úgy mondanánk, genetikailag kódolt jelzése), hanem a beszéd révén értelmezve megvilágít, megmutat, feltár valamit valaki másnak.¹³ A σημαῖον inkább csak jel, jelzés, *signum* a szónak a technikai és instrumentális, az egyértelmű megfelelést és egyszerű leolvashatóságot implikáló értelmében, a δηλόω ige viszont arra utal, hogy valamit világossá teszünk, valamit mások számára érthetően közvetítünk, vagyis ez hangsúlyosan tartalmaz egy értelmező és a valakivel való szót értésre irányuló hermeneutikai mozzanatot (lásd LSJ s.v. σημαῖον, δηλόω).

III.2.

Jeladás és értelmet feltáró beszéd különbségének élesebb megvilágításához, amire a közösségi és politikai élet arisztotelészi elképzelésének magyarázatához van szükségünk, arra a nyelv- s innen majd kommunikációelméleti különbségre érdemes gondolnunk, amely a *szümbolon* szó arisztotelészi használatában ragad-

¹² Contra Rese 2003, 269. Például a mindjárt tárgyalandó *Herméneutika* 16a19–29-ben a σημαίνειν utal az emberi nyelv jelölési módjára, a δηλοῦν pedig az állatok tagolatlan hangjaira mint jelzésekre.

¹³ Newman (1887, 123.) idézi a Kr. u. 4. századi rétor és grammatikus (és nem melleleg Arisztotelész-fordító) Marius Victorinus magyarázatát, mely szerint a σημαίνειν a jeladásra utal, a δηλοῦν viszont valaminek a beszéddel történő megvilágítására, megnyilvánítására, feltárására: *signa dant, haec enim notio est verbi σημαίνειν : homines autem oratione declarant aperiantque, hoc enim valet verbum δηλοῦν.*

ható meg, s amelyre a Filozófus – igaz, más összefüggésben és csupán közvetett módon – a *Herméneutika* című értekezésében tesz utalást. A *Herméneutika* első fejezetében azt olvassuk, hogy amik a beszédben benne vannak (τὰ ἐν τῇ φωνῇ), azok lelki tartalmak (τὰ ἐν τῇ ψυχῇ) *szümbolonjai* (τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα: *Herméneutika* 16a2–3). A második fejezetből pedig, a névszó (*onoma*) magyarázatakor, a következőt tudjuk meg arra vonatkozólag, hogy mit jelent az *onoma* korábban adott meghatározásában a nyelvi jel konvencionalitására vonatkozó „közmegegyezés szerinti (κατὰ συνθήκην)” kifejezés:

„Közmegegyezés szerint» pedig [azt jelenti], hogy semmi sem természettől fogva (φύσει) névszó, hanem [csak] miután értelmező jellé lett (ὅταν γένηται σύμβολον). Hiszen a tagolatlan hangok (οἱ ἀγράμματοι ψόφοι), például az állatokéi is megnyilvánítanak valamit (δηλοῦσι γέ τι), miközben közülük egyik sem névszó” (*Herméneutika* 16a26–29).

Vagyis az állatok természetes, tagolatlan hangadása is jelzése valaminek, kifejez vagy megnyilvánít valamit (itt mindjárt az is látható, hogy Arisztotelész ebben az összefüggésben is a δηλοῦν-t használja, tehát, ahogyan fentebb jeleztem, nem tesz terminológiai különbséget δηλοῦν és σημαίνειν között), de nem a lelki tartalmakat közvetítő és – mint rövidesen látni fogjuk – egyszersmind azokat mindig már valahogyan értelmező jelként (*szümbolonként*). Ezt pedig onnan tudjuk, hogy a példaként említett állati hangok nem névszók (egyébként ugyanez vonatkozhat a tagolatlan emberi hangokra is, lásd például *Állattani kutatások* 536b3–5; *Az állatok részei* 660a25–27). Márpedig ahhoz, hogy valami névszó legyen, már szükségképpen értelmező jelnek (*szümbolonnak*) kell lennie; az állatok (és az emberek) tagolatlan hangjai tehát bizonyosan nem *szümbolonok* (ugyanakkor *szémeionok*).¹⁴ Jean-Louis Labarriére a szakasz értelmezése során megállapította, hogy az itt említett állati hangok „jelek”, az emberi hangadás egységei viszont „szimbólumok”, amelyek artikulációt, kompozíciót (ti. az önmagukban jelentés nélküli egyes hangok, *sztoikheionok* összetételét, vö. *Poétika* 1456b22–25) és konvenciót előfeltételeznek (Labarriére 1984, 39., Ax 1986, 135.). Az emberi nyelvet és az állati jeladást szemiotikai szempontból két sajátosság különbözteti meg egymástól: „a nyelvi jel *konvencionalitása* és *fonematikus* struktúrája”, melyek együttesen „egy kételemű szemiotikai differenciát” alkotnak (Ax 1986, 136.). S míg az állati hangoknak csupán jelző szerepük van („indicatif”),

¹⁴ Lazább szóhasználatban Arisztotelész a *szémeion* és a *szümbolon* között sem tesz különbséget, lásd például *Herméneutika* 16a4 és 6. A fent idézett 16a26–29 azonban csakis így értelmezhető, nemcsak a bemutatott összefüggések, hanem egyéb helyek támogatása alapján is, vö. *Az érzékelés és tárgyai* 437a9–15; *Szofisztikus cáfolások* 165a6–13; *Herméneutika* 24b1–2; Ax 1978, 265.).

addig a *szümbolonok* mindig már értelmezik is azt, amit jelölnek („interpretatív”; Labarriere 1984, 39).¹⁵

Nyelv és közösség kapcsolatának bennünket most foglalkoztató kérdése szempontjából az említett két szemiotikai differencia közül a nyelvi jel konvencionális jellege a fontosabb. Az állati jelzőrendszer és az emberi nyelv közötti, a közösségi élet és így a politika számára lényegi szemiotikai különbség ugyanis éppen a konvencionális mozzanatához köthető. Wolfram Ax (1986, 135.) megfogalmazása szerint az állatok *szémeionjai* is jelek (*Zeichen*), de még inkább valamit egyértelműen előre jelző vagy rámutató jelzések (*Anzeichen*), csakhogy pusztán „a közvetített tartalom közvetlen, magában a hangban benne rejlő leolvashatóságának az értelmében”, ahogyan például a fájdalmat kifejező hangok példája mutatja. Míg az állati jelzéseket a természet (*phüszisz*) írja elő, ilyen értelemben ezek igen nagy mértékben determináltak (mégpedig mind előállításukat, mind felfogásukat tekintve), addig az emberi *logosz* elemei, a *szümbolonok* megállapodás (*nomosz*) eredményei (*kata szümbhékén*).¹⁶ Ez pedig azt eredményezi, hogy a *szümbolonok*at megtestesítő, érzékelhetővé tevő szavak és mondatok (az utóbbiak mint „állítások és tagadások” is *szümbolonok*: *Herméneutika* 24b1–2) a nyelv és a beszéd (tehát nem egyszerűen a jelhasználat) számára nagyfokú szabadságot, alakíthatóságot biztosítanak, s ugyanakkor, ami ezzel együtt jár, egyfajta bizonytalansággal, meghatározatlansággal is felruhazzák őket. Az emberi nyelvben a jelölő és a jelölt kapcsolatának konvencionális jellege, s mindenekelőtt az a tény, hogy itt nem pusztán jeleket, hanem szavakat és mondatokat használunk, sajátos következménnyel jár. Ez teszi ugyanis lehetővé, hogy a dolgokról adott implicit nyelvi értelmezés – amely már minden szónak eleve sajátja, amennyiben nem természetes, hanem megállapodásos és így „interpretatív” (vagyis eleve különbségeket termelő) módon jelöl – a konkrét nyelvhasználatban vélelmények és meggyőződések megformálásának alapjává, s így maga is további

¹⁵ Talán nem teljesen félrevezető, ha az állati hangadás és a *szümbolonok* révén közlő emberi nyelv különbségének megvilágításához Peirce-nek az index és a szimbólum közötti megkülönböztetésére utalok (Peirce 1975). Peirce egyébként maga is jelzi az általa bevezetett szimbólum terminus és az arisztotelészi *szümbolon* közötti kapcsolatot (41.).

¹⁶ Az igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy az emberi és az állati kommunikációról itt megrajzolt képet némileg összezavarja az *Állattani kutatások* egy helye, ahol Arisztotelész a madarak bizonyos hangjaitól is elvitatja a kizárólagosan természetes jelleget, s megemlíti a környezeti különbségek (*κατὰ τοὺς τόπους*) okozta (ugyanazon faj hangadásán belül fellépő) módosulásait, „alakíthatóságukat (*ἐνδεχόμενον πλάττεσθαι*)” és taníthatóságukat (*ἠηδὸν νεοττὸν προδιδάσκουσα*), s mindezt párhuzamba állítja az emberi nyelvek közötti különbségekkel (536b8–20). Ebből azonban nem következik mindjárt az is, hogy az állatok „nyelve” is „konvenció terméké” volna (pace Ax 1978, 266.). „Konvenció” ebben az összefüggésben természetesen egyfajta „spontán kialakult megegyezést” értek, nem a szó szoros értelmében vett „megállapodást”, mely már előfeltételezne egy nyelvet (vö. Gadamer 1984, 301.).

értelmezések és viták tárgyává váljon (ennek általános elméleti alapjaihoz lásd *Herméneutika* 16a3–8; dolog és szó viszonyához *Szofisztikus cáfolások* 165a6–17; Ax 1978, 262–266; Ax 1986, 135.).¹⁷ Az emberi nyelvnek az a jellegzetessége, hogy *szümbolon*okra épül, olyan nyitottságot eredményez, amely egyszerre teszi lehetővé és igényli a folyamatos és magas komplexitású kommunikációt.

Ennek a nyelv-, s innen aztán kommunikációelméleti meglátásnak pedig lényegi következményei vannak az ember sajátos közösségi létmódjára nézve. Ugyanis a *szümbolon* számára konstitutív konvencionális jelleg az, ami az emberi együttlétnek az állati társulásokon túlmenő, sajátos közösségi jelleget ad. Hiszen ez a konvencionális karakter helyezi az emberi nyelvet olyan fajta nyitott térbe, amelyet az állati kommunikáció nélkülöz (Rese 2003, 272.). Ez pedig különböző hatásokat eredményez az emberek közösségi életére nézve. Először is azt, hogy mivel a nyelvnek ez a nyitottsága állandó egyeztetést, megbeszélést igényel, csakis a szakadatlan kommunikáció képes kialakítani és fenntartani az emberi közösséget (vö. Berger – Luckmann 1998, 54–70., 211.). Ugyanakkor ez a nyitottság a folyamatosan fenntartandó beszélgetést nemcsak szükségessé, hanem egyszersmind lehetővé is teszi. Hiszen az a bizonyos egyazon közös feladat (*ergon*), amelyet Arisztotelész a politikai állatok közössége számára konstitutívnek tart (*Állattani kutatások* 488a7–10, idézve a tanulmány II.1. részében), az emberek körében a *magá konkrétságában* olyan fokú komplexitásban határozható csak meg, amelyet az állatok nem képesek elérni.¹⁸ (Értelmezésem szerint közvetlenül éppen kommunikációjuk alacsonyabb fokú nyitottsága miatt, közvetetten pedig azért, mert az állatoknál a közös cselekvés is genetikailag kódolt mintázatot követ. A biológiai és a kommunikációelméleti magyarázat természetesen összekapcsolódik.) A közös feladat kijelölésének és (szerencsés esetben) megvalósításának első lépése a célok, eszközök és cselekvési módok közös megfontolása révén tehető meg. Végző soron tehát, most már a szűkebben értett politika közegébe lépve és politikai terminológiát használva, a *logoszon* alapuló nyilvános deliberáció (*buleuszisz*) lesz az, ami az embert kiemeli a többi politikai élőlény köréből (Kraut 2002, 251–252., Cherry 2012, 61., 70.).¹⁹ Innen magyarázhatók továbbá nemcsak

¹⁷ Itt érdemes megemlíteni azt is, hogy amikor *Az érzékelés és tárgyai* című traktátus a hallásnak a gondolkodásban és a tanulásban betöltött döntő szerepét hangsúlyozza, akkor ezt a *logosznak* ahhoz a sajátosságához köti, hogy ez szavakból (tkp. „nevekből”, ἑξ ὀνομάτων) áll, amelyek mindegyike *szümbolon* (437a9–15).

¹⁸ Azért csak a *magá konkrétságában*, mert az ember általában vett *ergonjáról* Arisztotelész szerint természetesen nem az egyén s nem is a közösség dönt: az ember *ergonja* az érényes cselekvés megvalósítása a *poliszban*. Az ennek pontos tartalmáról, megvalósításának módjairól és eszközeiről szóló döntés és az ennek megfelelő cselekvés azonban az emberek hatalmában van.

¹⁹ Ez a gondolat már megjelent Arisztotelész előtt is, és a sztageirai mester ennek kifejtése során talán támaszkodott is elődei nézeteire. Xenophón szerint (*Emlékeim Szókratészről* IV. 3.

az egyazon politikai közösségen belüli nézetkülönbségek, hanem a különböző politikai életformák különbségei is (Depew 1995, 180., hasonlóan Cherry 2012, 65.). Legtágabban nézve pedig – a gehleni antropológia kifejezését használva – az ember „nyitottsága”, „meghatározatlansága” is ezzel függ össze,²⁰ hiszen a *logosznak* (itt egyszerre értelemnek és beszédnek) köszönhető, hogy az emberek viselkedését nem határozza meg minden ízében a természet és a szokás: ha úgy tartják jobbnak, a *logosz* segítségével túlléphetnek rajtuk (*Politika* 1332b3–8).

IV.

Logosz és *phóné* különbségének nyelv- és kommunikációelméleti körvonalazása, s az ebből az emberi közösség működésmódjára nézve adódó következtetések levonása után vizsgáljuk meg végül a *Politika*-idézet (2b) és (2c) részét abból a szempontból, hogy milyen sajátos „megvilágítandó” tartalmak vannak itt a *logosznak*. Ehhez először a hasznos és káros, jó és rossz, igazságos és igazságtalan ellentétpárjait kell *aiszthészisz*-jellegük felől megragadni (1.), majd pedig ezek összefüggését kell tisztázni a szakasz utolsó mondatában szereplő „közösség (κοινωνία)” fogalmával (2.). Ennek során a tágan (antik értelemben) vett politika területéről már átlépünk a szűkebb értelmű politika területére. Ezek után foglalhatjuk össze az elemzés tanulságait (3.).

IV.1.

Arisztotelész nyelvelméleti fejtegetéseinek értelmében *logosz* és *phóné* közös abban, hogy mindkettő jelölő és jelölt összekapcsolására épül, különbözik viszont abban, hogy a *logosz* olyan meghatározott tartalmak szemantikai differenciájával ren-

12) a nyelvi kifejezés és megértés (*herméneia*) képessége minden jó dolog forrása, belőle ered a jogrend megalapítása és a *polisz*hoz kapcsolódó életmód. Iszokratész egymás meggyőzéséhez, a deliberációhoz és a dolgok (önmagunk számára is) megvilágító kifejtéséhez (δηλοῦν!) kapcsolja a civilizáció vívmányait, köztük a *polisz*ban élést és a törvénykezést (*Nikoklész* 6–10; *Antidoszisz* 254–258).

²⁰ Vö. Gehlen 1976, 40–53, 62–68. Ez a fajta „meghatározatlanság” nem mond ellent annak, hogy Arisztotelész „az ember számára való jót” nagyon is meghatározza: az ember célját a boldogságban (*eudaimonia*) látja, melynek legtökéletesebb megvalósulása a *theória*. A *theória* ugyanis az embernek a *polisz*ban vezetett gyakorlati életén alapul, nem érhető el a csakis ezáltal biztosítható *autarkeia* anélkül (*Nikomakhoszi etika* X. 7–9). A (magányos) *theória* és a (csakis közösségben elképzelhető) *praxisz* összefüggéséhez lásd főként Kullmann 1980, 441–442.; Depew 1995, 175–181.; Trott 2014, 93–104.

delkezik, melyek az emberi nyelvet jelentésszerű és jelentős (*bedeutenden*) társadalmi eszközzé teszik (Ax 1986, 130.). Amit ugyanis az artikulált és szimbólumokra épülő emberi beszéd értelmezve megvilágít vagy feltár, az nem primér érzékelés vagy érzés (αἴσθησις), nem a fájdalom és a gyönyör elemi tapasztalatának ösztönös kifejezése, hanem bonyolultabb, összetett, egyfajta értelmezés révén előálló jelenség, amely komplex vonatkoztatási rendszert előfeltételez. Ilyen például az Arisztotelész által említett hasznos és káros.²¹ Hiszen a hasznos és a káros már önmagában véve is kizárólag valamilyen komplexebb életösszefüggésben értelmezhető (ellentétben a fájdalommal és a kellemes érzéssel), szükségképpen arra vonatkoztatandó. A nyelv sajátossága pedig éppen az, hogy ilyen komplexebb összefüggéseket, „tényállásokat, a dolog viszonyait jeleníti meg (*Sachverhalte vorzustellen*) – önmagunk és a másik számára” (Gadamer 2004, 172.). A nyelvnek ez a δηλοῦν-ban megnyilvánuló feltáró teljesítménye ilyen módon nem egyszerűen technikai és instrumentális értelemben vett kommunikációként értelmezhető, hanem mindig valamely közös világban megy végbe, és erre a közös világra utal (Heidegger 2002, 63.).²²

A fájdalom és a gyönyör közvetlenségével, primér, általában vagy elsődlegesen testi élményével szemben annak megvilágítása, hogy mi hasznos vagy káros, ennek a világszerűségnek megfelelően már összetettebb viszonyrendszerek föltárását, értékek, érdekek és helyzetek, s különböző jövőbeli cselekvési lehetőségek mérlegelését igényli, ellentétben a fájdalomnak és a gyönyörnek a cselekvést csakis a jelenben és közvetlenül befolyásoló hatásával, amely – ma így mondanánk – ösztönös. Annak eldöntése ugyanis, hogy mi hasznos vagy káros, túlmegy a gyönyör és a fájdalom közvetlen tapasztalatán, mivel ez az adott dolognak vagy cselekvésnek az érzet által nyújtottnál összetettebb *megítélését* igényli.²³ Hasznos vagy káros csakis valakinek, valamikor, valamilyen körülmények között, valamilyen szempontból és mindenképpen valami másra, a közvetlen adottságon túlira

²¹ Itt érdemes lehet emlékeztetni arra, hogy a hasznos és a káros (*szūmpheron* és *blaberon*) a tanácsadó (deliberatív, politikai) beszéd tárgya Arisztotelésznel (*Rétorika* 1358b22). Burkoltan tehát a szűkebben vett politikai összefüggés már itt is jelen van. A *dikaion* és *adikon* mint jogos és jogtalan pedig egyben a törvénytörési beszéd tárgya is (*Rétorika* 1358b25–26), és már nyíltan a politika és a jog közegére utal.

²² A „vonatkoztatási rendszerbe”, vagyis életösszefüggésbe, világba ágyazottságnak, a dolgok viszonylatokban való megértésének elemi formája az, amit Heidegger a bennünket is foglalkoztató Arisztotelész-passzuszt értelmezve (s majd később a *Lét és időben* saját ontológiájának kifejtésekor is) *als*-szerkezetnek nevez (Heidegger 2002, 60.).

²³ Az *aiszthészisz*ben rejülő és az annál bonyolultabb megkülönböztetés/ítélet (*kriszisz*, *krinein*) képességének a *logosz*sal való összefüggéséhez vö. *Második analitika* 99b35–100a3, valamint *Politika* 1254b23–24, ahol Arisztotelész azt mondja, hogy az állatok, mivel az észleléshez nem áll rendelkezésükre a *logosz*, a közvetlen érzetek, *pathémák* szolgálai (παθήμασις ὑπηρετεῖ) (Anton 1996, 19.). Az *aiszthészisz* ide kapcsolható további tartalmairól lásd még a 25. jegyzetet.

vonatkoztatva – Arisztotelésznél egy további célra, a jóra vonatkoztatva – lehet valami (Rese 2003, 273–274.). Az embernek „éppen a *logosz* eme képessége által van érzéke ahhoz, ami hasznos és ami káros. Vagyis van érzéke valamihez, ami e pillanatban talán nem csalogató, ám ígér valamit későbbre. Az embernek megvan tehát az a sajátos szabadsága, hogy kivetüljön távoli célok felé és keresse a helyes közreható eszközöket a cél eléréséhez” (Gadamer 2004, 172–173.). S igaz ugyan, hogy az *aiszthészisz* nem előfeltételez és nem is foglal magában szükségképpen más emberek felé irányuló közlést, ugyanakkor ez a lelki képesség, legalábbis a maga bonyolultabb alakjában, nem független a nyelv konstitutív szerepétől. Elvégre már valaminek mint hasznosnak, illetve károsnak vagy egyéb ellentéteknek az „érzékelése” (és nem csupán ennek az „érzékelésnek” a közlése) előfeltételezi a fent említett, a közvetlen adottságon túllépő vonatkoztatást, amelyet viszont csakis a *logosz* tesz lehetővé (Rese 2003, 276–277.).

Még világosabban mutatkozik ez meg, ha a **(2b)**-ben olvasható mondat folytatását nézzük: (a *logosz* arra szolgál, hogy világossá tegye a hasznost és a káros), „és így az igazságot és az igazságtalant (ὄστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδίκον)”. A második tagmondatot bevezető kötőszó, a ὄστε úgy is fordítható lenne, hogy annál a megoldásnál, amelyet itt adtam („és így”) erősebben utaljon a következményes viszonyra: „úgyhogy”, „ennek következtében”, „ezért” alakban. Ha tehát innen, az igazságos és az igazságtalan felől tekintünk vissza a hasznosra és a károsra, s figyelembe vesszük a közöttük fennálló szorosabb (következményes) viszonyt is, akkor még világosabban mutatkozik meg, hogy ezek a fogalmak már csakis egy komplex és feltétlenül valamilyen közösségben megformálódó életösszefüggés keretében értelmezhetők. Hiszen az igazságos és az igazságtalan olyan, csakis az emberek közötti társas viszonyban értelmezhető értéktartalomra (illetve ennek hiányára) utal (*Nikomakhoszi etika* 1129b25–27, 31–33, 1130a3–4, 1134a1–6), amely túlmutat a fiziológiai hatásokon vagy történéseken és az ezeket mintegy közvetlenül, reflektálatlanul jelző hangokon (Rese 2003, 273.). Egyszerűsített pedig csakis a politikai élet Arisztotelész számára legtökéletesebb szerveződési módjában, a *polisz*ban valósítható meg (Schütrumpf 1991, 216.).

Az igazságos és az igazságtalan a szofistáktól s kidolgozottabb formában majd Platóntól kezdődően a nyugati gyakorlati filozófiai hagyomány alapkategóriái, amelyek – minden vitathatóságuk, inherens és történeti bonyodalmaik és túlterheltségük ellenére vagy éppen ezért – a mai napig hordozzák ezt a gondolkodási hagyományt, és természetesen meghatározzák, egyfajta mérceként szabályozzák vagy éppen felforgatják a politikai cselekvés terét is. A jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan fogalmait Arisztotelész lényegüknél fogva politikainak tekinti. Nemcsak arra gondolok, hogy maga az erkölcsfilozófia tárgyköre, az *éthika* is politikai, amennyiben Arisztotelész tudományrendszerében a *politikének* a része

(lásd főként *Nikomakhoszi etika* I. 1. és X. 10.; Reeve 2006, 210.), hanem arra is, hogy az idézett *Politika*-szakasz (2c) részének első mondata az embernek a többi élőlényvel összehasonlítva jellegadó sajátosságaként (ἴδιον-jaként)²⁴ azt adja meg, hogy egyedül „benne van meg a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan és a többi [efféle] iránti érzék (αἴσθησις).” Az embernek ez a sajátos *aiszthészisz*e itt – ahogyan már, mint fentebb jeleztem, a hasznos és a káros esetében is, jóllehet ott kevésbé nyilvánvalóan – világosan többet jelent annál, mint ami az állatok számára lehetővé teszi a fájdalom és a gyönyör érzékelését (*aiszthésziszét*). A jót és a rosszat, az igazságost és az igazságtalant nem érzékszervi tapasztalatként vagy benső érzésként, érzetként fogjuk fel vagy ragadjuk meg, hanem a *sensus*nak (*sentirének*) egy ennél sokkal tágabb értelmében (mely a latin szóban és annak származékaiiban [*le sens, sense*], illetve indoeurópai rokonában is [*der Sinn*] benne van). Hiszen ezek a fogalmi és (gyakorlati) értéktartalmak nem a közvetlen fizikai tapasztalat tárgyai, hanem egy értelem- és értéktelített, más emberekkel közösen osztott világ alapvető politikai szervezőerőiként férhetünk hozzájuk. Az *aiszthészisz* tehát itt bizonyosan nem egyszerűen érzékelést vagy érzést jelent, hanem ezeknek az értékeknek a „felfogását”, ítéleten alapuló, értelmes megragadását (Newman 1887, 124., Bonitz 1955, 211A1–5.) vagy az irántuk megnyilvánuló – hiszen a magyarban is használhatjuk ezt a szót ebben a tág értelemben – *érzéklet*.²⁵

²⁴ Az *idion* fogalmához lásd a 11. jegyzetet.

²⁵ Bonitz az *aiszthészisz*nek ezt a jelentését a „gyakorlottnak/tapasztaltnak lenni vmiben” (*usum habere alicuius rei*), „ismerni/tudni vmit” (*novisse aliquid*) fordulatokkal adja vissza. Az *aiszthészisz* fogalmi tartalma nagyon gazdag Arisztotelésznél. Kontextustól függően magában foglalja az egyszerű percepciót (ez a leggyakoribb használata), az összetettebb minőségek megítélését (például hogy a kenyér kellően meg van-e sültve: *Nikomakhoszi etika* 1112b34–1113a2), az erkölcsileg releváns egyedi tényállások megragadását a gyakorlati ügyekben működő *nusz* révén (*Nikomakhoszi etika* 1143b2–5) vagy a diszkurzíván (*logosszal*) nem közvetíthető erkölcsi „érzéklet” (*Nikomakhoszi etika* 1109b20–23). S vannak olyan helyek is, ahol kifejezetten társas kapcsolatokkal összefüggésben kerül elő: a *Nikomakhoszi etika* 1161b26-ban a gyermekek *aiszthésziszéről* van szó, mellyel szüleiket szüleikként „érzéklik” (a hely értelmezéséhez lásd Simon 2015, 156–157.); *Az állatok keletkezése* 753a8-ban a szülőknek ivadékaik iránti *epimelétiké aiszthésziszéről* (kb. „gondoskodó érzék”, „felfogás” vagy akár „hozzaállás”), a *Politika* 1281b34–37-ben pedig éppenséggel a polgároknak meglévő politikai „érzékéről”, melynek köszönhetően hasznosan vehetnek részt a politikai deliberációban és az igazságszolgáltatásban.

IV.2.

Ugyanakkor, továbbmenve, a **(2c)** második (egyben az elemzett szövegrész utolsó) mondata szerint nem önmagában a jó és a rossz, az igazságos és az igazságtalan „érzékelése” (vagyis értelmes megragadása), hanem csakis ezeknek az „érzékeléseknek” a „közössége (κοινωνία)” hoz létre háztartást és *poliszt*. Úgy gondolom, hogy a *koinónia* fogalmi tartalma itt nem merül ki a *communitas*-ban, mert a szó egyszersmind ennek a *communitas*-nak a *communicatio*-hoz kötött keletkezését is megszólaltatja. A *κοινῶ* ige ugyanis, miként a latin *communicare* és a magyar „megoszt”, kétértelmű: valamilyen dolognak a megosztását s az ennek során megvalósuló közössé(gg)é válás mellett a közlést (ami magyarul ugyancsak a közökre utal: „köz-öl”), vagyis a kommunikációt mint valamilyen szellemi tartalomnak a megosztását is jelenti.²⁶ Ebben a vonatkozásban érdemes utalni a *Nikomakhoszi etika* egy helyére, amely nemcsak a *koinónia* (a szövegben *infinitivusként*: *κοινωνεῖν*), hanem annak a korábban tárgyalt megkülönböztetésnek a szempontjából is fontos lehet, amely az emberek közösségét az állatokétól elválasztja. Arisztotelész itt a barátok közötti együttélést (συζῆν) úgy magyarázza, mint ami a „beszélgetés (a *logoszok*) és a gondolkodás közösségében (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας)” valósulhat meg; „emberekre vonatkoztatva ugyanis ebben az értelemben használjuk helyesen az »együttelés« szót, nem pedig úgy, mint a legelésző állatok esetében, ahol az egy helyen való legelést jelenti” (I 170b11–14). Eckart Schütrumpf mutatott rá arra, hogy a (III.1.-ben tárgyalt) *δηλοῦν* előfordulása a *Politika* 1253a14-ben már azt a gondolatot készíti elő, hogy az emberek a jog által szervezett politikai közösséget alkotnak, vagyis már benne megtörténik az előrelépés a közléstől a megosztáshoz, „vom Mitteilen zum Teilen, communication zu community” (1991, 213.). Ha mindezt a *Politika*-hely **(2c)** részére vonatkoztatjuk, akkor azt mondhatjuk, hogy csakis az említett, erkölcsi-politikai tartalmú *aiszthészisz*-eknek a beszédben megvalósuló (nyelvi-gondolati) megosztása tesz lehetővé (politikai) közösséget (*κοινωνία*) (Rese 2003, 277.). Ez a specifikus „közösség” tehát a maga teljes értelmében a közösen – legalábbis a közös megvitathatóság mértékéig közösen – osztott értékeken alapuló s a nyelv médiumában értelmesen vezetett politikai együttélést jelenti.

A hasznos és a káros, az igazságos és az igazságtalan mint viszonyfogalmak így azonban már nemcsak egy értelem- és értéktelített világon belüli komplex

²⁶ Magának a *κοινωνία* főnévnek, amely nem közvetlenül a *κοινῶ*-ból, hanem ennek egy továbbképzett alakjából, a *κοινωνέω* igéből származik, az előfordulásai között nem találtam a „kommunikáció” jelentésre példát. A *κοινωνημα* viszont – ami a *κοινωνέω*-ból képzett ún. *nomen rei actae*, vagyis az igében foglalt cselekvés eredményét jelöli – jelenti a kommunikáció tárgyát is. (Lásd helyekkel az LSJ vonatkozó címszavait.)

vonatkoztatási keretet előfeltételeznek, hanem annak lehetőségét – és tapasztalat szerint többnyire valóságát – is maguk után vonják, hogy azok a mások, akik számára valaminek a hasznos vagy káros, igazságos vagy igazságtalan voltát kinyilvánítjuk, a vonatkoztatási keret különbségének következtében a miénktől eltérő ítéletre juthatnak. Az erkölcsi és politikai fogalmak mindenkori kérdéses és vitatható jellegéről van itt szó (Rese 2003, 272.). Arról tehát, amit fentebb (III.2.) – a *szümbolonon* alapuló emberi nyelv konvencionálisitással összefüggő, „nyitott” jellegének kommunikatív következményeiből kibontva – a *logosz* médiumában zajló és véleménykülönbségeket közvetítő nyilvános deliberáció nyitottságáról mondtam. A vonatkoztatási keretek így értett mindenkori különbségének pedig döntő jelentősége van a politika keletkezésére nézve. Mert egyfelől ebből a különbségből – „az emberek pluralitásának” tényéből (Arendt 2002, 21–25.) – fakad a közös ügyekre vonatkozó vélemények és ítéletek különbözősége (ami Arendt szerint a politika keletkezésének előfeltétele). A véleménykülönbség és a vita, mint a közügyek mindenkori valósága, a lehetőségek ama játékkerének eredménye, mely csakis a nyelv nyitott terében és a nyelv által nyitott térben létesülhet, s amely ugyanakkor nemcsak a gondolat és a beszéd játéktere, hanem ebben a térben mennek végbe „azok a döntések is, amelyekben az uralom és alulmaradás állandó harcai játszódnak le”, vagyis ez a politika mint „az emberi történelem játéktere” (Gadamer 2004, 172.). Másfelől pedig éppen különbségük teszi szükségessé a véleményeknek és az ítéleteknek egy olyan közvetítését, amely a koordinált cselekvés kiindulópontja lehet (ami maga a politika). Távolabbról nézve tehát az a közösség (*κοινωνία*), melyre Arisztotelész az elemzett szakasz végén utal, ezt a közvetítést és koordinációt is magában foglalja, ez a közvetítés és koordináció pedig nélkülözhetetlen a politikai organizáció és deliberáció bonyolultabb formáinak kialakításához (Pangle 2013, 38.). A politikai intézmények, a politikai döntéshozatal, valamint az erre épülő cselekvés eme bonyolult, a *polis*ban megvalósuló megszervezésének pedig a *logosz*, a nyelv vagy beszéd a hordozó alapja és egyben a médiuma. Arisztotelész ezt akarta bizonyítani.

IV.3.

Az eddigi részletes elemzéseket a következőképpen summázhatjuk: a többi politikai élőlény közül az ember fokozati és minőségi értelemben is kiemelkedik. Ennek a kiemelkedésnek a magyarázata az, hogy egyedül az ember rendelkezik a *logos*szal, amely lehetővé teszi számára, hogy a maga sajátos, az egyéb politikai élőlényekénél komplexebb *ergon*ját betöltse. Ugyanis a *phónétól* mindenekelőtt a *szümbolon*-jellegnek és az ezzel összefüggő konvencionálisitásnak köszönhetően

különböző *logosz* hozza működésbe azt a nyitott s ezért állandó verbális cse-
refolyamatot igénylő és lehetővé tevő sajátos kommunikációt, amely a specifi-
kusan emberi közösségi létet megalapozza és folyamatosan fenntartja. A *logosz*
közösségi működése pedig az erkölcsi és politikai fogalmakról, megvalósítandó
értékekről kialakuló eltérő *aiszthészisz*eket, vagyis ezen fogalmak és értékek
értelmes megragadását is közvetíti, amennyiben az ember a *logosz* révén képes
megvilágítani azt, hogy a mindenkori különböző vonatkoztatási rendszerek
felől nézve mi hasznos és mi káros, mi jó és rossz, igazságos és igazságtalan.
A *logosz* médiumában zajlik az a nyitott kimenetelű nyilvános deliberáció, amely
az egyes konkrét célokra, a követendő eljárásokra, a cselekvési módozatokra és
az alkalmazandó eszközökre vonatkozó véleménykülönbségeket közvetíti, s e
közvetítés révén a politikai intézmények működését és a konkrét politikai cselek-
vést megalapozza. Az erkölcsi és politikai értéképpozícióknak és a rájuk vonatkozó
konkrét elképzeléseknek a *logosz* médiumában zajló megosztása s az ezen alapuló
közös cselekvés alkotja meg és tartja fenn a *poliszt*, amely Arisztotelész számára
a politikai közösség legmagasabb rendű formája.

IRODALOM

- ANTON, JOHN P.: Aristotle on the Nature of Logos. *Philosophical Inquiry* 18. Winter-Spring.
No. 1–2., 1996, 1–30.
- ARENDT, HANNAH: *Mi a politika?*, fordította Mesés Péter, in uő: *A sivatag és az oázisok*,
Budapest, Gond – Palatinus, 2000, 21–222.
- AX, WOLFRAM: ψόφος, φωνή und διάλεκτος als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion,
Glotta 56., 1978, 245–271.
- AX, WOLFRAM: *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken
Sprachtheorie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- BERGER, PETER L. – LUCKMANN, THOMAS: *A valóság társadalmi felépítése*, fordította Tomka
Miklós, Budapest, Józsefvegy Műhely, 1998.
- BONITZ, HENRICUS: *Index Aristotelicus*, Berlin, Akademie, 1955 (1870).
- CHERRY, KEVIN M.: *Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics*, Cambridge, Cambridge
University Press, 2012.
- COOPER, JOHN: Political Animals and Civic Friendship, in Patzig, Günther (szerk.): *Aristoteles
Politik: Akten des XI. Symposium Aristotelicum*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht,
1990, 221–241.
- DEPEW, DAVID J.: Humans and Other Political Animals in Aristotle's „History of Animals”,
Phronesis 40/2., 1995, 156–181.

- GADAMER, HANS-GEORG: *Igazság és módszer*, fordította Bonyhai Gábor, Budapest, Gondolat, 1984.
- GADAMER, HANS-GEORG: *Historika és nyelv – válasz*, fordította Szabó Csaba, *Vulgo* 5/2., 2004, 170–176.
- GEHLEN, ARNOLD: *Az ember. Természete és helye a világban*, fordította Kis János, Budapest, Gondolat, 1976.
- HEIDEGGER, MARTIN: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2002.
- HORN, CHRISTOPH: *logos / Wortkombination, Rede, Sprache, Vernunft*, in Höffe, Otfried (szerk.): *Aristoteles–Lexikon*, Stuttgart, Alfred Kröner, 2005, 329–333.
- KRAUT, RICHARD: *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- KULLMANN, WOLFGANG: *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, *Hermes* 108., 1980, 419–443.
- LABARRIÈRE, JEAN-LOUIS: *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*, *Phronesis* 29/1., 1984, 17–49.
- LSJ = LIDDELL, HENRY GEORGE – SCOTT, ROBERT – JONES, HENRY STUART (szerk.): *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1996.
- MULGAN, R. G.: *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*, *Hermes* 102., 1974, 438–445.
- NEWMAN, W. L.: *The Politics of Aristotle. Vol II.*, Oxford, Clarendon, 1887.
- PANGLE, THOMAS L.: *Aristotle's Teaching in the Politics*. Chicago – London, The University of Chicago Press, 2013.
- PEIRCE, CHARLES SANDERS: *A jelek felosztása*, fordította Szegedy-Maszák Mihály, in Horányi Özséb – Szépe György (szerk.): *A jel tudománya*, Budapest, Gondolat, 1975, 21–41.
- REEVE, C. D. C.: *Aristotle on the Virtues of Thought*, in Richard Kraut (szerk.): *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden – Oxford – Carlton, Blackwell, 2006, 198–217.
- RESE, FRIEDERIKE: *Praxis und Logos bei Aristoteles. Handlung, Vernunft und Rede in Nikomachischer Ethik, Rhetorik und Politik*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2003.
- SCHÜTRUMPF, ECKART: *Aristoteles: Politik. Buch I.* (fordítás és magyarázat), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- SIMON ATTILA: *A synesis mint politikai fogalom Aristotelésnél*, *Antik Tanulmányok* 59., 2015, 145–163.
- TROTT, ADRIEL M.: *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2014.

AMBRUS GERGELY:
Carnap a más elmékről*

1. BEVEZETŐ

A más emberek elméjével kapcsolatban meg szokás különböztetni két metafizikai kérdést: egyrészt, hogy i) léteznek-e más, idegen elmék a saját elmémön kívül, illetve hogy ii) ezek az idegen elmék (lényegében) ugyanolyanok-e, mint az én elmém. E kérdéseknek, noha némiképp abszurdnak tűnnek (főleg az első), fontos episztemológiai és metafizikai hozadékaik vannak. Továbbá bizonyos metakérdéseket is felvetnek: ha a más elmékkel kapcsolatban a hagyományos kérdés az, hogy hogyan igazolható, illetve igazolható-e egyáltalán i) és ii), akkor e kérdések látszólagos abszurditása miatt az a kérdés is adódik, hogy egyáltalán milyen elmémmodell az, amely mellett a más elmék hagyományos problémája valódi, komoly problémának számít. Az alábbiakban Carnap nézeteit elemzem, aki az idegen elmék egész kérdéskörét másképp, saját eredeti filozófiai programjának, a tudományosnyelv-programnak a keretein belül ragadta meg, és ennek megfelelően viszonyult a más elmékkel kapcsolatos hagyományos metafizikai, illetve metakérdésekhez is.

Előjáróban néhány szó Carnap sajátos attitűdjéről a más elmék problémával kapcsolatban. Egyrészt: Carnap a más elmék hagyományos episztemológiai kérdését nem tekintette komoly problémának, és vélhetőleg a metaprobléma sem érdekelte különösebben. Ennek oka, hogy a filozófiai ismeretelmélet mint a tudásigényeket önállóan megalapozó, tehát a tudományoktól különböző státuszú és módszerű diszciplína létezését tagadta, és úgy vélte, nincs a tudományostól különböző fajta tudás. Ha a tudományok kellően alátámasztják (és alátámasztják) azon hipotéziseket, hogy léteznek más emberi elmék, és ezek lényegileg az én elmémhez hasonlóak, akkor itt nincs semmilyen további filozófiai kérdés. Másrészt: az, hogy milyen elmémmodell mellett vethető föl egyáltalán komolyan a kérdés, vajon rendelkezünk-e tudással mások elméjéről, önmagában érdekes probléma lehet, mindazonáltal nem tudományos kérdés, hanem metafizikai (ál)probléma.

Carnapot e kérdések helyett, összhangban átfogó filozófiai programjával, az idegen elme *tudományosan értelmes fogalma* érdekelte, az tehát, hogy olyan

* A tanulmány az K-112542 *Az analitikus filozófia és a fenomenológiai kapcsolatai történeti perspektívában* című OTKA-projekt támogatásával készült.

meghatározást adjon az idegen elmékről, amellyel *értelmes*, igazságértékkel bíró állításokat lehet tenni. A más elmék tudományos fogalmára vonatkozó elképzelései ugyanakkor többször is változtak pályája során, közvetlen összefüggésben azokkal a változásokkal, melyek egy fogalom *tudományos* avagy *kognitív értelmességének* általános kritériumairól szóló nézeteit érintették. Ezek a különböző nézetek vázlatosan a következők voltak.

1. *A „fenomenalista” szimmetrikus felfogás* (Aufbau 1928). Az idegen mentális állapotokra vonatkozó állítások mások tudatállapotaira vonatkoznak. Az idegen és a saját mentális állapotokra vonatkozó mondatok jelentése *azonos típusú*, tudniillik mindkettő tudatállapotokra vonatkozik, *igazolási módjuk* azonban *különböző*: az előbbieké közvetlen, az utóbbi analógiás következtetésen alapul.
2. *A „fenomenalista-fizikalista” aszimmetrikus felfogás* (Scheinprobleme 1928). Az idegen mentális állapotokra vonatkozó állítások mások *testi állapotaira* vonatkoznak, a saját mentális állapotokra vonatkozók *saját tudatállapotainkra*. *Igazolásuk is különbözik*: az utóbbiaké közvetlen introspekción alapul, az előbbieké érzéki észlelésen.
3. *A „fizikalista” szimmetrikus felfogás 1.: radikális logikai behaviorizmus* (Universalsprache 1931, Psychologie 1932, Protokollsätze 1932). A más mentális állapotokra vonatkozó mondatok *jelentésazonosak* más testekre vonatkozó mondatokéval, továbbá a saját mentális állapotokra vonatkozó mondatok is *jelentésazonosak* a saját testre vonatkozó mondatokéval. Ezzel összhangban, a saját és a mások mentális életére vonatkozó mondatok igazságának megállapítása egyformán, jelesül észlelésre alapozva történik.
4. *A „fizikalista” szimmetrikus felfogás 2.: mérsékelt logikai behaviorizmus* (Log. Found. U. of Sci. 1938, Phil. and Log. Syntax 1938). A mentális állapotokra vonatkozó mondatok *nem jelentésazonosak* testekre vonatkozó mondatokéval; a mentális mondat jelentése nem definiálható inger-viselkedési kondicionálisokkal, hanem az utóbbiakból *következtetni* lehet az előbbiekre. Mentális állapotok (tudományosan) értelmesen tulajdoníthatók testeknek, az inger-viselkedés párok a mentális állapotok *szimptomái*. A saját és a mások mentális állapotaira vonatkozó mondatok jelentése *azonos típusú*, és *igazolási módjuk* is egyforma, tudniillik észlelésen alapuló.
5. *Végső „pragmatikus” nézet* (Reply to Ayer 1963). A más elmék létezése és saját elménkhez való hasonlósága *külső állításként* értelmetlen metafizikai álkérdés, *belső állításként* értelmes és eléggé jól konfirmált, tehát valószínűleg igaz.

Az alábbiakban elsősorban a logikai behaviorista nézeteket tárgyalom, és részletesen megvizsgálom Carnap érveit a más elmékre való analógiás következtetés ellen, majd röviden kitérek a késői „pragmatista” elképzelésre is.

II. A LOGIKAI BEHAVIORISTA/FIZIKALISTA NÉZETEK

Mint a fenti rövid összefoglalóból kitűnik, Carnap eleinte, az *Aufbauban*, a más elmékre vonatkozó állítások jelentését a saját elmeállapotokra vonatkozókkal analóg módon értelmezte, összhangban hétköznapi „kartézianus” felfogásunkkal. Ezt a nézetet azonban hamarosan feladta: már 1928-ban azt javasolta, hogy az idegen mentális állapotokra hivatkozó mondatok mások *testi* állapotaira vonatkoznak, 1932-től pedig a *saját* mentális állapotokra vonatkozó mondatokat is a – saját – *testünk* állapotára vonatkozóknak tekintette. Ezek a javaslatok a hétköznapi felfogás nézőpontjából meglehetősen implauzibilisek, érdemes tehát megvizsgálnunk Carnap érveit és indokait.

Nos, Carnap kiindulópontja az volt, hogy az idegen mentális állapot fogalmának, mint minden tudományos fogalomnak, interszjektíve azonosítható jelentéssel kell bírnia. Eleinte úgy vélte, az idegen mentális állapot *Aufbau*-beli fogalma megfelel ennek a követelménynek: a közvetlen tapasztalat alapján megkonstruált saját testi, idegen testi és saját mentális állapotok fogalmaira támaszkodva, analógiásan következtetünk az idegen mentális állapotokra. E következtetést a saját testünk és elménk, valamint a másik test állapotainak megfigyelése, továbbá a saját testünk és mentális állapotaink között megfigyelt korreláció alapján hajtjuk végre. Ezt az elképzelést azonban Carnap már 1928-ban, a *Scheinprobleme der Philosophie*-ban feladta, és a *Psychologie in physikalischer Sprache*-ban (1932) explicite tagadta a más elmékre való analógiás következtetés érvényességét. Mivel az analógiás következtetés a *common sense* részének tekinthető, érdekes megvizsgálni Carnap ellene szóló érveit.

II.1. A radikális logikai behaviorista nézet

Az 1932-ben publikált radikális logikai behaviorista nézet szerint a más személyek elméjére vonatkozó mondatok *jelentésazonosak* az illető személyek testi állapotairól szóló mondatokkal.¹ Tartalmi megfogalmazásban: a másik személy elmeállapotaira vonatkozó mondatok a másik személy testi állapotaira utalnak.

Carnap kiinduló tézise, hogy az idegen tudatállapotokra vonatkozó mondatok kognitíve értelmetlenek. Egyrészt azért, mert csak saját tudatállapotaink tapasztalhatók meg közvetlenül, másokéi nem. Ez összhangban áll a hétköznapi („kartézianus”) felfogással: nem szoktuk úgy gondolni, hogy *közvetlenül* belelátunk mások elméjébe, *közvetlenül* ismerjük mások gondolatait és érzéseit.

¹ Lásd Carnap 1932a, 1959.

A hétköznapi elképzelés szerint mások mentális állapotaira viselkedésük és nyelvi megnyilvánulásaik alapján következtetünk.²

Másrészt Carnap nemcsak azt tagadja, hogy közvetlen tudásunk van mások mentális állapotairól, hanem a hétköznapi felfogással ellentétesen azt is, hogy mások mentális állapotairól következtetésen alapuló tudásunk volna. Álláspontja szerint egy másik test állapota, valamint saját testünk és elménk állapotainak korrelációi alapján nem következtethetünk érvényesen egy másik elme állapotára. Vajon miért nem?

Nos, vizsgáljuk meg egy idegen mentális állapotra való analógiás következtetés szerkezetét:³

(1) Az én testem most düh-állapotban van.⁴

(2) Én most dühöt érzek.

(3) *b* teste most düh-állapotban van.

Tehát

(K) *b* most dühöt érez.

Carnap első ellenvetése az, hogy az analógiás következtetés nem alapozható meg induktív módon. A konklúzió ugyanis csak az alábbi általános korrelációs tézis igazsága esetén adódik:

(Kor) Minden *x*-re, ha *x* teste düh-állapotban van, akkor *x* dühöt érez.

(Kor) azonban nem igazolható. (Kor)-t ugyanis induktíve kellene igazolni, de ez nem lehetséges. Az induktív általánosítások igazolási sémája ugyanis a következő.

Eddig *n* esetben megfigyeltük, hogy ha egy bizonyos *t* típusba tartozó individuum *F* tulajdonságú, akkor *G* tulajdonságú is. Ebből arra következtetünk, hogy minden *t* típusba tartozó individuum, amelyik *F* tulajdonságú, egyben *G* tulajdonságú is. Legyen például *t*: koponya; *F*: egy bizonyos koponyaforma; *G*: agyat tartalmazás. Tegyük fel, hogy azt akarjuk megtudni, hogy egy bizonyos *k* koponya tartalmaz-e agyat. Ha *n*-szer azt tapasztaltuk, hogy az *F* tulajdonságú, azaz bizonyos formájú koponyák *G* tulajdonságúak is, azaz tartalmazznak agyat, és

² Ezzel szemben lásd például Husserl vagy Wittgenstein ellentétes nézeteit, amelyek szerint *közvetlenül érzőnek látunk élő testeket, nem pedig következtetünk arra, hogy egy bizonyos test (például) fájdalomállapotban van.*

³ Lásd Carnap 1959.

⁴ Például (a testemnek) magas a vérnyomása, vörös a feje, diszponált az ordítózásra stb.

a k koponya F tulajdonságú, akkor következtethetünk arra, hogy a k koponya G tulajdonságú is, tehát agyat tartalmaz. Ebben az esetben (a koponyák felnyitásával)

- i. Ellenőrizni tudjuk, az induktív általánosítás alapjául szolgáló n esetben, hogy van-e egy a koponyákban.
És ezáltal
- ii. Ellenőrizni tudjuk a következtetés helyességét is.

Ezzel szemben, ha F valamilyen testi tulajdonság, G pedig valamilyen tudatminőség (például F testi düh-állapot, magas vérnyomás, elvörösödés stb., G düh-érzés), akkor az induktív általánosítás nem hajtható végre. Ugyanis egyrészt

- i. Nem tudjuk megfigyelni az általánosítás alapját képező n esetet, csak egyet, a sajátunkat, és ez nyilvánvalóan nem elégséges az általános konklúzió megalapozásához, másrészt
- ii. Nem tudjuk ellenőrizni (K)-t, tehát a (Kor)-t konfirmáló eseteket.

Carnap második ellenvetése szerint, ha helyesen értelmezzük a saját tudatállapotokra vonatkozó mondatok *jelentését*, akkor *nem is lehet értelmesen megfogalmazni az analógiás következtetést*. Részletesebben: a (2) „Én most dühöt érzek” grammatikája azt sugallja, mintha (2) azt jelentené: létezik egy bizonyos individuum, akire az „én” utal, és ez az individuum most rendelkezik egy bizonyos tulajdonsággal, a düh-érzéssel: azaz (2) azzal szinonim, hogy „Énnekem most düh-érzésem van”. Ez azonban téves értelmezés, hiszen a *tapasztalatnak nincs alanya*. A tapasztalás során nem vagyunk tudatában sem Énünknek, sem annak, hogy Énünk rendelkezik egy bizonyos élménnyel; kizárólag az élménynek magának vagyunk tudatában. (A tapasztalat alany nélkülségének tézise általánosan elfogadott volt a Bécsi Körben, de hasonló nézeteket képviseltek a neutrális monisták, Mach, James és Russell, illetve Wittgenstein is – vagy már jóval korábban Lichtenberg.)

Carnap szerint (2) helyes elemzése nem az, hogy „Énnekem most düh-érzésem van”, hanem az, hogy (2') „Most düh-érzés”. Így viszont az analógiás következtetés nem vonható le, hiszen (2')-ben nincs olyan individuumkifejezés, amely behelyettesíthető volna b helyébe. Másfelől viszont, ha az érvben (2), azaz az „Én most dühöt érzek” helyére a helyes formájú (2'). „Most düh-érzés” mondatot tesszük, akkor a konklúzióban is azt kapjuk, hogy „Most düh-érzés”, ahelyett, hogy „ b -nek düh-érzése van”. Így viszont nem világos, hogy a b test düh-állapotához kapcsolódó düh-érzés kié. Carnap továbbá hozzáteszi: a „Most düh-érzés” azt jelenti, amit a hétköznapi nyelven úgy fejezünk ki, hogy

„Énnekem most düh-érzésem van”. Ha viszont (2’)-t így értelmezzük, akkor a következtetés konklúziójaként azt kapjuk, hogy amikor *b* teste düh-állapotban van, akkor *én* érzek fájdalmat, és nem *b*, ez pedig nyilvánvalóan téves. Másfelől, ha a „Most düh-érzés”-t nem fordítjuk úgy, hogy „Énnekem most düh-érzésem van”, akkor nyitva marad, hogy kié a düh-érzés, illetve hogy van-e a düh-érzésnek egyáltalán alanya.

Ez a gondolatmenet homályosnak tűnik, de legalábbis igen tömör, ezért érdeemes egy kicsit kibontani. Az érv furcsasága, véleményem szerint, elsősorban abból fakad, hogy Carnap nem mondja meg, *miért* gondolja úgy, hogy *nincs* olyan individuum, akire az „én” utal, akinek a mentális tulajdonsága lehetne a düh-érzés. Tegyük fel ugyanis, hogy elfogadjuk Carnap azon álláspontját, mely szerint nem létezik szubstanciális Én, akinek az állapota volna a saját mentális állapot. De ebből önmagában még nem következik, hogy ne lehetne minden mentális állapotot valamely individuumhoz rendelni, egyetlen meghatározott személy állapotának tekinteni. Vajon miért ne lehetne az elméket egy fenomenalista keretben is individuálni? Hume, Mach és Russell is tett erre kísérletet (Hume: nyaláb-én, Russell: az Én-most az ezzel az élménnyel együtt jelenlévő élmények osztálya stb.). Mi több, az *Aufbau*ban maga Carnap is adott egy módszert az Én avagy a saját elme megkonstruálására, az élményegészen *belül*, annak egy szegmensként.

A konstrukció hozzávetőleg a következő módon megy végbe: az *Aufbau* konstrukciós módszereivel először a tapasztalati (fenomenális) tárgyakat kell megkonstruálni, majd ezekből a fizikai tárgyakat, ezen belül az eleven testeket (*Leib*), majd meg kell különböztetni a saját testet az idegen testektől. (Többek között arra hivatkozva, hogy a saját test közel van a nézőpont helyéhez, az idegen test nem; az idegen testek minden aspektusa hozzáférhető, a saját testé nem [a saját szemünket és hátunkat nem látjuk]; a saját testünk esetében képesek vagyunk koordinálni a vizuális érzeteket a tapintási érzetekkel, más testek esetében ez nem lehetséges). A saját elmét pedig azok az élmények konstituálják, amelyek korrelálnak a saját test állapotainak váltoásaival. (Például ha egy tárgyhoz közelebb megyek, akkor megnő az élmény tárgyának a vizuális mérete. Az észlelt méret ebben az esetben a saját elmémhez tartozó tulajdonság, tudniillik annak a saját mentális tárgynak a tulajdonsága, ami a tárgyat reprezentálja. Ha viszont úgy változik meg egy észlelt test mérete, hogy nem változtatom meg a saját testem pozícióját, akkor a méret a tárgy tulajdonsága, nem a saját elmeállapotomé.) Fölvetődik tehát a kérdés: ha Carnapnak volt egy ilyesfajta módszere az elmék individuálására, akkor vajon miért állítja a *Psychologie*-ban, hogy az „én” a fenti kijelentésekben nem referál(hat) egy individuális Én-re, egy partikuláris elmére?

Értelmezési javaslatom a következő. 1932-re Carnap már egyértelműen úgy gondolta, az *Aufbau* metodológiai szolipszista konstrukciós rendszere *nem tudja*

megalapozni a konstrukciós fogalmak interszubjektivitását, következésképp az *Aufbau* konstrukciós módszerével meghatározott tudományos fogalmak, köztük a saját elme fogalma (amely az élményegészen belüli konstrukció, annak egy szegmense) sem interszubjektíve értelmes fogalom.

Érdemes itt egy kitérőt tennünk és megvizsgálunk, vajon az *Aufbau* konstrukciós rendszere miért nem felel meg az interszubjektivitás követelményének Carnap szerint? Nos, az interszubjektivitást az *Aufbau*-ban Carnap azzal az *előfeltevéssel* próbálta garantálni, hogy (a) vannak más elmék is, és (b) a különböző elmék tudatélményeinek *strukturális tulajdonságai* (nagyjából) *azonosak*. Tehát, ha egy bizonyos elme ugyanolyan térbeli pozícióban volna, mint aktuálisan egy másik elme, akkor a két elme élményeinek strukturális tulajdonságai megegyeznének (ez ellenőrizhető), még ha intrinzikus tulajdonságaik nem is feltétlenül (ezt nem tudjuk ellenőrizni).⁵ Azonban (a) és (b) nem alapozható meg pusztán a saját tapasztalatok bázisára épülő, metodológiai szolipszista konstrukciós rendszeren belül; (a) és (b) további, „rendszeren kívüli” előfeltevések. Tehát: noha Carnap megkonstruálja a saját testet, az idegen testeket és a saját elmét, továbbá analógiásan következtet az idegen elmékre, mindezt a saját, szolipszisztikus tapasztalati bázison *belül* teszi. És mivel (a) és (b) nem igazolt, csak előfeltevés, így a saját tapasztalati bázis *nem interszubjektív*, ezért *nincs interszubjektív jelentése* a saját elme *Aufbau*-beli konstrukciós fogalmának, ahogy a saját test és a más test fogalmának sincsen, és ez természetesen *a fortiori* érvényes a más elmékre való analógiás következtetés konklúziójára is.

11.2. A mérsékelt logikai behaviorista nézet

1936-től Carnap, a kognitív értelmesség korábbi verifikacionista elképzelését a lazább konfirmálhatósági értelmezéssel váltotta fel, amely szerint a közvetlenül nem megfigyelhető entitásokra (például elektronokra) vonatkozó állítások is lehetnek értelmesek. Ezzel összhangban a logikai behaviorizmus egy mérsékeltbb változatát javasolta, amely szerint a mentális mondatok *nem jelentésazonosak* a testi mondatokkal, avagy tartalmi megfogalmazásban: a mentális állapotok *nem azonosak* testi, viselkedési állapotokkal, hanem az inger-viselkedés párok a mentális állapotok *szimptomái*.⁶

Eszerint az értelmes pszichológiai mondatok jelentését nem lehet *definiálni* inger-viselkedési válasz kondicionálisokkal. Azonban az inger-viselkedési válasz

⁵ Carnap 1928a, 66. szakasz.

⁶ Vö. Carnap 1936/1972.

kondicionálisokból *következtethetünk* mentális (pszichológiai) mondatokra, a mentális mondatok *konfirmálhatók* inger-viselkedési válasz párok fennállása alapján.

„A pszichológiai terminusok logikai természete világossá válik az olyanfajta fizikai terminusokkal való analógia alapján, amely terminusokat kondicionális formájú redukciós állításokkal vezetnek be. Mindkét fajta terminus olyan állapotot jelöl, amelyet bizonyos reakciókra való diszpozíciók jellemeznek. Mindkét esetben az állapot nem azonos a reakciókkal. A düh nem azonos azokkal a mozgásokkal, amelyekkel egy dühös organizmus környezete állapotára reagál, éppen úgy, ahogy az elektromosan töltött állapot nem azonos más testek vonzásának a folyamatával. Mindkét esetben az állapot olykor fennáll ezek nélkül a kívülről megfigyelhető események nélkül is; a megfigyelhető események az állapot bizonyos törvényeken alapuló következményei, és ezért megfelelő körülmények között az állapot szimptomáinak tekinthetők, de nem azonosak vele”.⁷

A pszichológiai mondatok jelentését tehát az úgynevezett redukciós mondataik csoportja adja meg. Ezek formája a következő: „Ha *S*, akkor (*M* akkor és csak akkor, ha *B*)”.⁸ Azaz: egy bizonyos inger fennállása esetén, az alany egy bizonyos mentális állapotban van, akkor és csak akkor, ha egy bizonyos módon viselkedik. E nézet szerint tehát a más, idegen mentális állapotokra vonatkozó mondatok értelmeseek, más testeknek is lehet értelmesen mentális állapotokat tulajdonítani.

De vajon mit mond Carnap mérsékelt logikai behaviorizmusa a más elmék természetéről? Mások mentális állapotai hasonlók-e a saját mentális állapotaimhoz? Nos, a mások mentális állapotaira vonatkozó mondatok mérsékelt logikai behaviorista értelmezése csak annyit állít: inger-viselkedés párok alapján tulajdoníthatunk mentális állapotokat más testeknek. Arról azonban nem mond semmit, hogy milyenek ezek a mentális állapotok „belülről”, azaz hogy a mások mentális állapotai vajon ugyanolyanok-e, mint az enyémeik vagy sem. Carnap nem foglalkozott a tudatállapotokkal, a szubjektív aspektussal kapcsolatos kérdésekkel; véleményem szerint azért nem, mert ezeket nem filozófiai, hanem tudományos, az empirikus pszichológia által megválaszolendő kérdéseknek tekintette.

III. AZ UTOLSÓ „PRAGMATISTA” NÉZET

Carnap az 1940-es évek második felében újabb értelmezést adott a kognitív értelmesség fogalmának, a nyelvi rendszerekhez képest külső és belső kérdések,

⁷ Carnap 1938, 59.

⁸ Ahol *S*: inger; *M*: mentális állapot; *B*: viselkedés.

illetve állítások megkülönböztetésére támaszkodva. A *külső állítások* azt állítják, hogy egy adott tárgyszféra legáltalánosabb kifejezéseinek referenciái léteznek, illetve hogy a tárgyszféra egésze valóságos. Például ilyenek: léteznek számok; léteznek fizikai tárgyak; léteznek proposíciók. Az ilyen külső állításoknak nincs igazságértékük – azaz Carnap felfogása szerint értelmetlenek (jelentés nélküliek) –, pragmatikusan azonban igazolhatók, méghozzá azért, hogy ha az ilyen alapterminusokat tartalmazó nyelvek sikeresek, azaz segítségükkel jó magyarázó és előrejelző elméleteket lehet megfogalmazni az illető tárgyszféra jelenségeiről. A belső állítások egy nyelvrendszer (alapvető terminusainak) elfogadása után fogalmazhatók meg, azaz egy elméleten, nyelven belül van jelentésük és igazságértékük. Erre a megkülönböztetésre támaszkodva újabb megfogalmazás adható a más elmékre vonatkozó állítások értelméről is. Röviden: a más elmékre vonatkozó tézisek külső állításként értelmetlenek, belső állításként értelmesek és valószínűleg igazak. Másképp: a más elmékkel kapcsolatos metafizikai tézisek, tehát hogy i. más emberi elmék léteznek, illetve ii. a más emberek elméi olyanok, mint az én elmém, külső állítások, tehát igazságérték nélküliek. A más elmékkel kapcsolatos tézisek belső állításként azonban értelmesek, és mivel jól konfirmáltak (i. mindenképpen az), valószínűleg igazak.

Eszerint az *idegen elme* (vagy idegen mentális állapot) egy tárgyszféra legáltalánosabb fogalma, hasonlóan a fizikai tárgy, a szám, a proposíció, és a *saját elme* (vagy a saját mentális állapot) fogalmához. A tárgyszférák legáltalánosabb terminusainak vonatkozásában pedig nem vethető fel a létezés/valóságosság kérdése.

Ezzel a nézettel kapcsolatban két kérdés rögtön adódik. Az egyik, hogy miért *önálló* tárgyszféra a *más elmék* szférája, *miben különbözik a saját elme* szférájától? A másik, hogy miért nem vethető fel a valóságosság kérdése értelmesen a más elmék vonatkozásában? Ami az első kérdést illeti: a más elmék szférájába tartozó tárgyaknak mások a lényegi tulajdonságai, mint a saját elmének: a más mentális állapotokat *csak* ingerekkel és viselkedésekkel tudjuk meghatározni, míg a saját mentális állapotokat tudattartalmakkal is.⁹ A második kérdéssel kapcsolatban: a más elmék létezése metafizikai állításként ugyanazért nem értelmes, mint például a külvilág létezése vagy a számok létezése mint metafizikai állítás. Nevezetesen: *minden* létezési állítás csak valamilyen tudományos elméleten belül fogalmazható meg. Az, hogy „tényleg” léteznek-e az illető elmélet legáltalánosabb terminusainak megfelelő entitások (fizikai tárgyak, számok, proposíciók stb.) értelmetlen, tudniillik előfeltételezi egy olyan, a tudományos megismeréstől/elmélettől (fogalmilag) független valóság fogalmának értelmességét, aminek a jó tudományos elméletek „megfelelnek” – és ez az előfeltevés értelmetlen, nincs tudományos jelentése.

⁹ A fenomenális nyelvet Carnap ekkor már (újra) értelmesnek tartotta.

A más elmék tézisek *belső állításként* azonban értelmesek, rendelkeznek igazságértékkel. Bevezethetünk ugyanis egy olyan nyelvet, amelyben minden emberi testhez mentális állapotokat rendelünk, és elfogadjuk a korrespondenciatézis általános érvényűségét, tehát, hogy az én testi állapotaimhoz hasonló más testi állapotokhoz kapcsolódó más mentális állapotok hasonlóak az én mentális állapotaimhoz. Az ilyen nyelvek elfogadása pragmatikusan igazolható azáltal, ha a testek viselkedésére vonatkozó elméleteinknek jobb viselkedésmagyarázó és viselkedés-előrejelző erejük lesz azáltal, hogy ilyen nyelven fogalmazzuk meg őket ahhoz képest, mint ha valamilyen alternatív, például szolipszista nyelven. Ez azt jelenti, hogy pragmatikusan képesek vagyunk igazolni, hogy „vannak” más, az enyémhez hasonló emberi elmék.

*

A fenti rekonstrukció alapján látható, hogy Carnap nézeteinek változása hozzávetőleg tükrözi a más elmékkel kapcsolatos nagy történeti trendeket a 20. században. Korai felfogása a „kartéziánus kiindulópontú”, első személyű nézettel állítható párhuzamba, amelyek a saját és a más elmék természetét, illetve a rájuk vonatkozó állításokat ugyanúgy értelmezik, tudniillik tudatállapotokra vonatkozó állításokként, különbség csupán megismerési és igazolási módjukban van. Ezt követték a behaviorista elképzelések, amelyek a saját magunk és a mások mentális állapotaira vonatkozó állítások jelentését egyaránt az ingerek és a viselkedési válaszok terminusaiban próbálták megragadni, és amelyek szerint a saját és a mások mentális állapotainak megismerése, pontosabban fogalmazva az önmagunkra, illetve másokra vonatkozó mentális mondatok igazságának meghatározási módja megegyezik, tudniillik mindkettő a viselkedés és a testi állapotok alapján történik. Ezután pedig egy olyan elképzelés következett, amely azokkal az elméletekkel rokon, melyek a mentális állapotokat az elméleti entitások analógiájára értelmezik, és az ingerek és viselkedések alapján kikövetkeztethető, de azokkal nem azonos állapotokként fogják fel. Ez a nézet szintén ugyanúgy értelmezi a saját és az idegen mentális állapotokra vonatkozó mondatokat, illetve megismerésüket.

Fontos azonban a különbségeket is észben tartani. A leglényegesebb, hogy Carnap nézetei, szándékai szerint ametafizikusak: nem a más elmék és mentális állapotok *létezéséről* és *természetéről* állítanak valamit, hanem „csak” a más elmék és mentális állapotok tudományosan használható, azaz interszjektíve azonosítható fogalmáról. Ezzel függ össze az is, hogy bár Carnap nézetei és bizonyos metafizikai nézetek közt fennállnak formális megfelelések, Carnap logikai behaviorizmus melletti érvei alapvetően más fajták, mint Ryle vagy

Wittgenstein érvei. Másfelől pedig az elmét az elméleti entitások analógiájára felfogó nézetei melletti érvei is éppígy különböznek Sellars vagy Lewis érveitől.

HIVATKOZOTT IRODALOM ÉS A RÖVIDÍTÉSEK FELOLDÁSA

- CARNAP, RUDOLF: *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin, Weltkreis, 1928a. (=Aufbau)
- CARNAP, RUDOLF: *Scheinprobleme in der Philosophie, Das Fremdpsychische und der Realismusstreit*, Berlin, Weltkreis, 1928b. (= Scheinprobleme)
- CARNAP, RUDOLF: A fizikai nyelv, mint a tudomány univerzális nyelve, in Laki, J. (szerk.): *Tudományfilozófia*, fordította Novák Zsolt, Budapest, Osiris, 1932/1998, 47–69. (= Universalsprache)
- CARNAP, RUDOLF: Psychologie in physikalischer Sprache, *Erkenntnis* 2, 1932a, 107–42. (= Psychologie)
- CARNAP, RUDOLF: Über Protokollsätze, *Erkenntnis* 3, 1932b, 215–228. (= Protokollsätze)
- CARNAP, RUDOLF: Filozófia és logikai szintaxis, fordította Altrichter Ferenc, in Altrichter, F. (szerk.), *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest, Gondolat, 1935/1972. (= Phil. and Log. Syntax)
- CARNAP, RUDOLF: Jelentés és ellenőrizhetőség, fordította Altrichter Ferenc, in Altrichter, F. (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest, Gondolat, 1936/1972.
- Carnap, Rudolf: The Logical Foundations of the Unity of Science. *International Encyclopedia of Unified Science* Vol. I. Chicago, The University of Chicago Press, 1938, 42–62. (= Log. Found. U. of Sci)
- CARNAP, RUDOLF: Empirizmus, szemantika és ontológia. Fordító megjelölése nélkül. in Copi, I. M. – Gould, J. A. (szerk.): *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*, Gondolat, Budapest, 1950/1985.
- CARNAP, RUDOLF: Az elméleti fogalmak metodológiai jellege, fordította Szegedi Péter, in Laki, J. (szerk.): *Tudományfilozófia*, Budapest, Osiris, 1956/1998.
- CARNAP, RUDOLF: Psychology in Physical Language, in Ayer, A. J. (szerk.): *Logical Positivism*. Glencoe Ill., Free Press. Carnap 1932a angol fordítása, 1959.
- CARNAP, RUDOLF: Feigl on Physicalism, in Schilpp, P. A. (szerk.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Open Court, 1963a.
- CARNAP, RUDOLF: A. J. Ayer on Other Minds, in Schilpp, P. A. (szerk.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Open Court, 1963b. (= Reply to Ayer)
- CHISHOLM, RODERICK M. – SELLARS, WILFRID S.: Intentionality and the Mental: A Correspondence, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2, 1957, 507–39.
- LEWIS, DAVID: Psychophysical and Theoretical Identifications. *Australasian Journal of Philosophy* 50, 1972, 249–58.
- RYLE, GILBERT: *A szellem fogalma*, fordította Altrichter Ferenc, Budapest, Gondolat, 1949/1974.

- SELLARS, WILFRID: Empiricism and the Philosophy of Mind, in Feigl, Herbert – Scriven, Michael (eds.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1, 1956, 253–329. Újranyomva *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1997.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *The Blue and Brown Books*, New York, Harper Torchbooks, 1958.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Filozófiai vizsgálódások*, fordította Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1953/1992.

TUBOLY ÁDÁM TAMÁS:

Ayer Carnapról és a más elmék problémájáról*

1. MIÉRT AYER ÉS CARNAP?

Carnap jelentősége az analitikus filozófia történetében széles körben elismert, mi több, a carnapi korpuszban fellelhető módszertani és tézis jellegű megfontolások egy része manapság is fontos szerepet játszik. Ebből kifolyólag mindenképp figyelemre méltó lehet, vajon Carnap miképp viszonyult a „más elmék” filozófiai problémájához és mennyiben emelhetők be észrevételei a kortárs diskurzusba. Mindazonáltal a Carnap-szakirodalom kevésbé foglalkozik Carnappal és a más elmék problémájával.

Aki talán jóval több igazolást igényel *ebben* a kontextusban az A. J. Ayer. Tágabb értelemben (Susan Stebbing mellett) Ayert tekinthetjük a logikai empirizmus angliai helytartójának. Fiatalkori főműve, az 1936-ban megjelent *Language, Truth and Logic (LTL)* tankönyvként szolgált számos generáció számára az angol egyetemeken. Első körben úgy tűnik, hogy mindez nem véletlen, ugyanis Ayer elsődleges forrásból ismerte a Kör munkásságát – diplomája megszerzése után Oxfordból 1932 decemberében Bécsbe utazott, és egészen 1933 áprilisáig kisebb-nagyobb megszakításokkal ott is tartózkodott.¹

Megérkezése után nem sokkal Ayer megismerkedett Moritz Schlickkel, aki meghívta az aktuális szemináriumára az egyetemen, illetve a Bécsi Kör rendszeres találkozóira.² A Kör ülésein ekkoriban Schlick, Otto Neurath, Karl Menger, Hans Hahn, Friedrich Waismann, Kurt Gödel, Juhos Béla és Edgar Zilsel vett részt, Carnap és Philipp Frank ekkor már Prágában tanított, így Ayer velük nem találkozott.³ Kevesebb, mint féléves bécsi tartózkodása után Ayer visszatért

* A publikáció megjelenését a Nemzeti Tehetség Program Egyedi fejlesztést biztosító ösztöndíja támogatta. Köszönet illeti a pittsburghi Carnap archívumot (Rudolf Carnap Papers, 1905–1970, ASP.1974.01, Special Collections Department, University of Pittsburgh), amiért engedélyezték az archív anyagok felhasználását. Minden jog fenntartva.

¹ Harré – Shosky 1999, 29. és Ayer 1982/2002, 168., 1977/1978, 121. sk. Ayer egyébként Gilbert Ryle javaslatára ment Bécsbe.

² Lásd Ayer 1933. február 19-i levelét Ryle-hoz (idézi Harré – Shosky 1991, 30–32.). Vö. Ayer 1977/1978, 133–134.

³ Ayer 1977/1978, 130. Ayer és Carnap 1934 őszén találkozott először, amikor Carnap Susan Stebbing meghívására Londonban tartott előadásokat a *Syntax* könyvről (Carnap 1935/1972). Vö. Ayer 1977/1978, 157. és Carnap 1963a, 33.

Oxfordba, ahol 1933 végén nekilátott a könyvének, és 1935 nyarára be is fejezte azt. A címe *Language, Truth and Logic* lett, ami egyfajta parafrázisa Waismann sokáig várt Wittgenstein-könyvének, a *Logik, Sprache, Philosophie*-nak. Az *LTL* meglehetősen gyorsan nagy sikert aratott, s így talán nem túlzás azt állítani, hogy amekkora szerepet a '30-as évek közepén Quine játszott abban, hogy Amerikában is elterjedjen és meghonosodjon a logikai empirizmus, akkora szerepet játszott Ayer abban, hogy Nagy-Britanniában is teret nyerjen a mozgalom.

Ayer éppen ezért rendkívül fontos a jelenlegi kontextusunkban is. Ugyanis azzal, hogy Ayer meghonosította a logikai empirizmust Nagy-Britanniában, majd később is a megfelelő intézményes keretek között tudta artikulálni tanulmányait és könyveit, jelentős mértékben befolyásolta az angolszász világban kialakult képet a Bécsi Körről és Carnapról, akit gyakran azonosítottak a Körrel (nem kevésbé épp Ayernek is köszönhetően).

Ebből a szempontból pedig a *LTL* meglehetősen veszélyes munka, ugyanis Ayer a logikai empirizmusnak egy meglehetősen egységes és leegyszerűsített képét sugallja. Mivel a mozgalomnak egy problémacentrikus bemutatásáról van szó, Ayer nem tér ki a Kör kialakulására, illetve a tagság intellektuális fejlődésére, ezzel pedig számos, a Kör önképét meghatározó vita és álláspontváltozás felett elsiklik. Így alapvető hiányosságok maradtak a műben Carnap álláspontja kapcsán is.

Mind a *LTL*, mind pedig Ayer későbbi írásai a logikai empirizmusról hűen tükrözik azt a fajta bevett nézetet, amit az utóbbi évtizedekben a filozófiatörténészek megpróbáltak revideálni, ezért rendkívül óvatosan kell eljárunk, amikor Ayer visszaemlékezéseit és rekonstrukcióit olvassuk a Bécsi Körről és Carnapról.

Állításom szerint ugyanaz a folyamat játszódik le akkor, amikor Ayer Carnapról és a „más elmék” problémájáról ír, mint amit a *LTL*-ben láthatunk a Kör és Carnap kapcsán. Ayer számos ponton leegyszerűsíti Carnap álláspontját, és figyelmen kívül hagy olyan fontos nézeteket, amelyek alapjaiban határozták meg Carnap gondolkodását. Noha Ayer főképp Carnap korai és középső korszakára fókuszál, állításai szerint ez elegendő ahhoz a konklúzióhoz, miszerint Carnap nézetei az idők folyamán nem változtak.

Annak bemutatása érdekében, hogy miért és hol téves Ayer rekonstrukciója, a második szakaszban (2.1. és 2.2.) bemutatom Ayer idevágó tanulmányának a főbb gondolatait – Carnap válaszaival kiegészítve –, illetve vázolom azokat a Carnap korai és középső korszakából származó, főképp módszertani megfontolásokat, amelyeket noha maga Carnap nem érintett, ám rámutatnak arra, hogy jóval szofisztikáltabb álláspontja volt a „más elmék” kérdéskör kapcsán, mint ahogy azt Ayer bemutatta.⁴

⁴ A tanulmányban nem annyira az a kérdésem, hogy pontosan mi(k) Carnap álláspontja(i)

2. AYER REKONSTRUKCIÓJA ÉS KRITIKÁJA CARNAPRÓL

A vizsgálódásunk szempontjából legfontosabb tanulmány Ayer *Carnap's Treatment of the Problem of Other Minds* (Ayer 1963a, CTPOM) című írása. Ebben Ayer Carnap 1928 és 1935 közötti álláspontját igyekszik rekonstruálni a „más elméről”, hogy aztán éles kritikát gyakorolhasson felette.

Kiindulópontja szerint Carnap 1928 és 1935 között, amikor is „figyelmének fókuszában az ismeretelmélet állt” (CTPOM, 269.), több tanulmányban is kifejezetten a „más elmék” problémával foglalkozott, vagyis azzal a kérdéssel, hogy *miként szerezhetünk tudást mások mentális állapotairól*. Ayer szerint Carnap⁵ már a kezdetektől elfogadta a fizikalizmus tézisé, amit ő a következőképp fogalmazott meg:

„[...] azok a mondatok, amelyek tartalmazznak bizonyos kifejezéseket, nevezetesen olyanokat, amik látszólag a beszélőn túl valamely másik személy mentális állapotára utalnak, ekvivalensek azokkal a mondatokkal, amelyek másféle kifejezéseket tartalmaznak, nevezetesen olyanokat, amik fizikai eseményekre és különösképp a másik testének fizikai állapotaira utalnak.” (CTPOM, 269.)

Azt az állítást, miszerint „mások elméjéről beszélni [...] bizonyos értelemben visszavezethető arra, hogy mások fizikai állapotairól, vagy viselkedéséről beszélünk [...]” (CTPOM, 270.) tovább finomíthatjuk, és Ayer két módját különítette el ennek:

- A) A mentális állapotokról szóló állításoknak a fizikai állapotokról szóló állításokra való visszavezetése *logikai* redukció, hiszen „amennyiben azt akarjuk, hogy a mások tapasztalataira utaló kifejezések jelentéssel bírjanak, úgy mindazon mondatoknak, amelyekben ilyen kifejezések előfordulnak, logikailag ekvivalenseknek kell lenniük olyan mondatokkal, amelyek fizikai eseményeket írnak le” (uo.).⁶
- B) „[A] mások elméjéről szóló állítások mindig levezethetők olyan állításokból, amelyek a megfelelő fizikai eseményről szólnak bizonyos olyan univerzális állítások segítségével, amelyek maguk nem logikailag, csupán *faktuálisan* igazak. Ez pedig nem sokkal (ha egyáltalán) több, mint a pszicho-fizikai parallelizmus, vagy talán csak a mentális események oksági függése a fizikai eseményektől.” (u.o.)⁷ Kezdjük az utóbbival.

és az(ok) mennyiben helytálló(k). Carnap konkrét nézeteiről (és azok fejlődéséről) lásd Ambrus Gergely *Carnap a más elméről* című tanulmányát a kötetben.

⁵ „Carnap_A”-val fogom jelölni azt, amikor Ayer rekonstrukciójában beszélek Carnapról, hogy ezzel is elválasszam Ayer megfontolásait Carnap valódi pozíciójától.

⁶ Ayer ezen a ponton Carnap 1931/1934-re és 1932-re utal.

⁷ Ez a megközelítés lelhető fel Carnap 1928/2004-ben és 1935-ben. Az előbbire a továbbiakban „*Scheinprobleme*”-ként fogok hivatkozni.

2.1. Ayer a faktuális ekvivalenciáról

Ayer rekonstrukciója szerint (CTPOM, 270–271.) a tapasztalat teoretikus tartalmának *logikai* elemzése során Carnap_A különbséget tett két komponens között: egy komponenst akkor mondunk *nélkülözhetőnek*, ha a létezésére egy másik, az *elégéses* komponens létezéséből előzetes tudásunk segítségével következtethetünk. Vagyis a mások mentális életére vonatkozó tapasztalatunk során a manifestált fizikai állapotok ismerete elégéses, míg a mentális állapot ismerete nélkülözhető. Így a fizikai állapotokról való tudásunk elégéses alapot biztosít a mentális állapotokra vonatkozó tudásunkhoz.

Ezt a distinkciót azonban összeköthetjük egy másik carnapi megfontolással, ami a tapasztalat teoretikus tartalmának *episztemológiai elemzése* kapcsán merül fel: a *központi* (nucleus/Kern) és a *másodlagos* (secondary/Nebenteil) rész elkülönítéséről van szó. Ayer az alábbi módon fogalmazza meg a különbséget:⁸

„Ahhoz, hogy *a* és *b* a központi és másodlagos rész viszonyában álljanak egymással, két feltételnek kell teljesülnie. Először is *a* megfigyelésének szükségesnek kell lennie *b* létezésének megalapozásához, míg *b* megfigyelésének nem kell szükségesnek lennie *a* létezésének megalapozásához; másodsor pedig miközben *a* megfigyelését általában elégésesnek kell tekintenünk *b* létezésének megalapozásához, teret kell hagynunk a hiba lehetőségének is: lehetségesnek kell lennie, hogy az *a*-ról *b*-re történő következtetés érvénytelen legyen. Mármost úgy tartják, hogy mindkét feltétel teljesül abban az esetben, amikor *a* egy fizikai esemény megfigyelése, *b* pedig egy másik személy tapasztalata.” (CTPOM, 271.)

Ezek a feltételek látszólag teljesülnek mások elméjének megismerése során is, ahol *a* egy fizikai esemény megfigyelése, míg *b* egy másik személy tapasztalata. Azaz, *a* megfigyelése központi részét képezi azon ismeret megszerzésének, hogy *b* fennáll, illetve *a* fennállása valóban teret enged annak, hogy helytelenül következtessünk *b*-re. Mivel ezek a feltételek teljesülnek, Carnap úgy fogalmaz, hogy „bebizonyítottuk, hogy *minden olyan esetben, amikor más elmékről szerzünk tudást, az ismeretszerzéshez vezető tapasztalat episztemológiai magja [Kern] nem tartalmaz mást, mint fizikai események észlelését.*”⁹

Ayer ennek kapcsán a következő kritikát fogalmazza meg: akár az első, akár a második distinkciót vesszük, a mentális és a fizikai szféra különbsége mellett kell elköteleződünk. Az első esetben, noha a fizikai események ismerete elégéses

⁸ Erről lásd Carnap 1928/1974, §54; *Scheinprobleme*, 13–17. Az előbbire ezek után, mint „Aufbau” fogok hivatkozni.

⁹ *Scheinprobleme*, 23.

alapot biztosít a mások elméjének megismeréséhez, *logikailag lehetséges* marad, hogy másoknak olyan tapasztalatai legyenek, amelyeknek nincs semmilyen fizikai korrelátuma vagy jele. Ugyanis az, hogy a két komponens egy korábbi tapasztalatokon alapuló induktív eljárással nyert univerzális állítás segítségével kapcsolódik össze, „legalábbis elképzelhetővé teszi, hogy az egyik komponens a másik nélkül létezzen”.¹⁰

A másik distinkció esetében Ayer meglehetősen hasonló észrevételt fogalmaz meg. Mivel az *a*-ról a *b*-re történő következtetés során hibázhatunk és hamis konklúzióra juthatunk, nem deduktív, hanem induktív következtéssel van dolgunk, aminek a premisszái és a konklúziója logikailag különböző. Ez pedig azt jelenti, hogy *a mentális tapasztalatok és a fizikai manifesztációik nem lehetnek azonosak* (CTPOM, 271.). Ayer szerint ez a tézis, vagyis, hogy a két rész logikailag független, egyfajta előfeltevésként munkálkodik Carnap_A idevágó írásaiban.

Ayer problematikusnak gondolja, hogy Carnap_A nem magyarázza meg, honnan tud a releváns empirikus általánosításról, illetve, hogy nem tárgyalja az annak bizonyításához szükséges *filozófiai* megfontolásokat. Szerinte Carnap_A „pusztán csak feltételezi, talán joggal, hogy az empirikusan igazolható” (CTPOM, 272.). Ahogy látni fogjuk, noha az adott műben nem is, Carnap másutt számos indokot tárgyalt az ilyen jellegű általánosítások bevezetésére és gyakorlati elfogadására.

Mindazonáltal nem az empirikus általánosítás feltételezése jelenti a legfőbb problémát Ayer számára, hanem az, amire ebből Carnap_A következtet: nevezetesen, hogy a pszichológiai és fizikai mondatoknak megegyezik a faktuális/kognitív jelentésük. Ayer szerint, noha Carnap_A az argumentációját arra alapozza, hogy bármely megfigyelés esetében – amelyre igaz, hogy ha valamilyen mértékben konfirmálja az egyik kérdéses állítást, akkor ugyanolyan mértékben konfirmálja a másikat is – „tökéletesen elképzelhető, hogy [a pszichológiai és fizikai állítások] valamelyike igaz legyen, míg a másik hamis” (CTPOM, 273.). Ayer szerint ahhoz, hogy ekvivalensnek tekintsük a mások *elméjéről* és a mások *megfigyelhető jellegzetességeiről* szóló állításokat, további *filozófiai* érvelésre lenne szükségünk. Idézzük ennek kapcsán Ayer konklúzióját:

„Azt mondani, hogy [a pszichológiai és a fizikai nyelv állításai] fizikailag ekvivalensek, pusztán annyi, mint hangot adni a pszicho-fizikai parallelizmusba vetett *hitünknek*. Továbbra is válasszal kell szolgálnunk arra a *filozófiai kérdésre*, hogy vajon van-e bármilyen indokunk azt hinni, hogy más személyek is rendelkeznek tapasztalattal, ahol is azt megkülönböztetjük annak fizikai manifesztációjától; hogy vajon ténylegesen van-e értelme azt mondani egy másik személyről, hogy ilyen és ilyen

¹⁰ CTPOM, 270. Ez különösen így van Ayer szerint, ha valóban a pszicho-fizikai parallelizmus egy esetének tekintjük a B) eljárást. Lásd CTPOM, 270–271.

tapasztalata van, kivéve, ha ez pusztán csak annyi, minthogy az adott személy ilyen és ilyen fizikai állapotban van. Carnap láthatóan úgy vélte, hogy [...] megszabadult ettől a problémától. Ám azon túl, hogy rámutatott annak *álprobléma* jellegére, az eddig vizsgált érvekről aligha mondható el, hogy leszámoltak volna a problémával.” (CTPOM, 274., kiemelés tőlem – T. Á. T.)

A *Library of Living Philosophers* sorozat hagyományainak megfelelően Carnap válaszolt Ayer tanulmányára (Carnap 1963b). A következő passzusokban bemutatom Carnap válaszában releváns pontjait, illetve kiegészítem azokat olyan fontos meglátásokkal, amelyekre sem Carnap, sem pedig Ayer nem hívták fel a figyelmet a vitájuk során.

Mielőtt belemennénk a részletekbe, érintenünk kell Ayernek azt az állítását, miszerint *Carnap pozíciója a fizikai és mentális állapotokról szóló állítások ekvivalenciája kapcsán nem változott 1935 után*. Ez ugyanis egész egyszerűen téves.¹¹ Rögtön a megadott dátum után számos fontos változást találunk az 1936–1937-es, *Ellenőrizhetőség és jelentés* című tanulmányban.

Carnap egyértelműen jelzi, hogy a logikai empirizmus korábbi tézise, miszerint „a tudomány *L* nyelvének minden terminusa redukálható az érzetadat-terminusoknak vagy észlelési terminusoknak nevezhető terminusokra” csak akkor tartható továbbra is, ha a „redukciót” a megfelelő módon értjük és megkülönböztetjük a definiálhatóságtól, amit a logikai empiristák korábban nem tettek meg.¹² A definíciók jellegzetessége ugyanis a *véglegesség*. „Egy definíció az új terminus értelmét, jelentését egyszer s mindenkorra meghatározza.”¹³ Egy definíció olyan kritériumokat szab meg, amelyeknek egy adott dolog vagy megfelel, vagy nem – amennyiben nem felel meg, úgy vagy kizárjuk a körből az adott dolgot, vagy pedig új definíciót kell megadnunk, amennyiben továbbra is igényt tartunk a szóban forgó elemre. Éppen ezért Carnap bevezeti a *redukció* fogalmát, és azt egy jóval megengedőbb értelemmel látja el – a redukció esetében ugyanis nem véglegesnek szánt kritériummal állunk elő, hanem kritériumok bővíthető halmazával:

„[...] ha a terminus jelentését pillanatnyilag csak néhány esetre akarjuk meghatározni – miközben más esetekre való további meghatározását azokra a *döntésekre* hagyjuk, melyeket a jövőben várható empirikus ismeretek alapján szándékozunk lépésről lépésre megtenni –, akkor a redukció módszere alkalmasabb a definícióénál.” (Carnap 1936–37/1972, 418., kiemelés tőlem – T. Á. T.)

¹¹ Ehhez lásd még Ambrus Gergely *Carnap a más elmékről* című tanulmányát a kötetben.

¹² Ld. Carnap 1936–37/1972, 439. A fordítás terminológiáját módosítottam.

¹³ Carnap 1936–37/1972, 417.

Az ebben az értelemben vett redukció nagy előnye Carnap szerint a definícióval szemben az, hogy megőrzi a tudományos gyakorlat dinamikáját:¹⁴

„[...] ha definíciót adnánk meg, akkor vissza kellene vonnunk azt a tudomány fejlődésének ezen az új fokán [amikor egy korábban meghatározatlan predikátummal próbálunk meg elszámolni], és egy új, az elsővel inkompatibilis definíciót kellene felállítanunk. Ha viszont redukciós párt állítanánk fel, akkor a fejlődés új fokán egyszerűen csak hozzá kellene adnunk egy vagy több redukciós párt a régihez [...] Ebben az utóbbi esetben nem korrigáljuk, hanem egyszerűen kiegészítjük a megelőző fokon lefektetett meghatározásokat.” (Carnap 1936–37/1972, 418., a fordítást módosítottam – T. Á. T.)

Ebben az esetben azonban, mivel a redukció folyamatosan felülvizsgálatra, korrekcióra és kiegészítésre szorul, korlátlan fordíthatóság sem lehetséges, mondjuk, a fizikai és egyéb nyelvek között: „Az úgynevezett *fizikalizmus* tézise azt állítja, hogy a tudományos nyelv – beleértve a fizikai nyelv mellett a biológiában, pszichológiában és a társadalomtudományokban használt résznyelveket is – minden terminusa redukálható a fizikai nyelv terminusaira. [...] Állíthatjuk a terminusok redukálhatóságát, de nem állíthatjuk – *ahogy korábbi publikációinkban tettük* – a terminusok definiálhatóságát és ennél fogva a mondatok lefordíthatóságát.”¹⁵

Hasonló megfontolások merülnek fel Carnap egy későbbi írásában, az 1938-as „Logical Foundations of the Unity of Science”-ben is,¹⁶ ezek a megjegyzések pedig együttesen arra utalnak, hogy Carnap több ponton is módosította korábbi nézeteit a fizikalizmusról és a pszichológiáinak a fizikai nyelvre történő fordíthatóságáról vagy, Ayer kifejezésével élve, logikai ekvivalenciájáról. A redukció jóval gyengébb reláció, mint a logikai ekvivalencián alapuló fordítás, és sokkal nagyobb teret enged a *gyakorlati megfontolásoknak*, például a fentebb említett tudományos gyakorlatot jellemző dinamika rekonstrukciójának, illetve a carnapi (meta)filozófia egyik kulcsfontosságú elve, a *tolerancia elve* alkalmazásának.

A tolerancia elve, azt mondja ki, hogy „*Nem az a feladatunk, hogy tilalmakat vezessünk be, hanem az, hogy konvenciókat állítsunk fel. [...] A logikában nincsenek lefektetett erkölcsök.* Mindenki saját kívánsága szerint szabadon felépítheti a

¹⁴ A tudományos gyakorlat dinamikájának megőrzése másutt is felmerül; Vö. Carnap 1932, 108.: „a fizikalizmust nem úgy kell értenünk, mint ami azt kívánja a pszichológustól, hogy csupán fizikailag leírható szituációkkal foglalkozzon. A tétis sokkal inkább az, hogy miközben a pszichológia foglalkozzon, amivel akar, mondatait úgy fogalmazza meg, ahogy akarja, azokat a mondatokat mindig lefordíthatjuk a fizikai nyelvre.”

¹⁵ Carnap 1936–37/1972, 442. A fordítást módosítottam, második kiemelés tőlem – T. Á. T.

¹⁶ Carnap 1938/1955, 49–52.

saját logikáját, vagyis a saját nyelvi formáját.”¹⁷ Vagyis Carnap szerint filozófiai szempontból mind a pszichológiai, mind pedig a fizikai nyelv egyformán legitím, és amennyiben megfelelő pontossággal fogalmazzuk meg őket, a döntésünket, hogy melyiket használjuk, pusztán praktikus szempontok kell, hogy vezéreljék.¹⁸

Ezek alapján Ayer tézise Carnap nézeteinek változatlanságáról téves, amiből pedig az következik, hogy Ayernek az az igénye, hogy Carnap pozíciójának *pontos rekonstrukcióját* adja, szertefoszlik. Amennyiben tehát Ayer kritikája egyekben helyes volna is, úgy az legfeljebb az 1935 előtti időszakra vonatkozna. Látni fogjuk azonban, hogy a kritika így sem állja meg a helyét, ugyanis számos leegyszerűsítést és hibát tartalmaz.

Ahogy láttuk, Ayer szerint a B) megközelítésben olyan induktív általánosításokra van szükségünk, amelyek teret engednek a hibáknak, ám amelyeket Carnap_A egyrészt nem adott meg, másrészt pedig nem szolgáltatott megfelelő *filozófiai indokkal* a hibák lehetőségéből adódó nehézségnek a kiküszöbölésére. E kritikát több ponton is megkérdőjelezhetjük.

Ayer abból indult ki, hogy Carnap_A megoldást kínált a más elmék problémájára a *Scheinprobleme*-ben, és így valójában nem tekintette teljes mértékben álproblémának a kérdést. Ám Carnap_A elbukott annak bizonyítása során, hogy a mentális események mindig számunkra megfigyelhető fizikai eseményekkel járnak együtt, ugyanis nyitva maradt „[...] az a *filozófiai kérdés*, vajon van-e bármilyen *indokunk* azt hinni, hogy más személyek is rendelkeznek tapasztalattal, ahol is azt megkülönböztetjük a fizikai manifesztációjától; vajon *ténylegesen*

¹⁷ Carnap 1934a, 17. §.

¹⁸ Lásd továbbá Carnap 1934a, 83–84. §, 1934c, 15–19., 1935/1972, 179–180.

A tolerancia elve látszólag problémát okozhat a definícióktól az *Ellenőrizhetőség és jelentés* megengedőbb redukciós mondatai felé való elmozdulás során. Ennek oka, hogy míg toleránsak lehetünk a definíciók kapcsán (például, ha *F*-nek két definíciója van, azonban egyik sem az egyetlen, helyes definíció), intoleránsak lehetünk a redukciós mondatokkal szemben (*F*-nek pusztán egyetlen helyes redukciós mondata van a definíciót megadó bikondicionális bal oldalán). A probléma azonban csak látszólagos, hiszen továbbra is *szabadon* megválaszthatjuk a redukciós mondatok releváns *elemeit* annak függvényében, hogy mik a céljaink és a módszereink, és továbbra is eldönthetjük, hogy a redukciós mondatot úgy fogalmazzuk-e meg, hogy lefedje az új adatokat, vagy másképp. Ez az elképzelés Carnap *voluntarizmusához* kötődik, ugyanis „[...] Carnap számára a nyelv szintaxisának és szemantikájának átgondolt megválasztása több volt, mint pusztán lehetőség – ez a kötelességünk, amivel a szabadságunk folyományaként tartozunk magunknak” (Jeffrey 1994, 847.). A szintaxis és szemantika megválasztása egyet jelent az adott nyelv jellemzésével, és „egy új terminus bevezetése a nyelvbe [egy redukciós mondat révén], szigorúan szólva, egy új nyelv megalkotását jelenti az eredeti alapján” (Carnap 1936–37/1972, 421–422.), az új és különböző nyelvek jellegzetességeinek, korlátozásainak meghatározása, illetve a köztük való döntés pedig „gyakorlati döntés dolga” (uo., 379.). Hálás vagyok Gregory Frost-Arnoldnak, amiért felhívta a figyelmem a kiinduló feszültségre.

mondhatjuk-e valamilyen értelemben egy másik személyről, hogy ilyen és ilyen tapasztalata van [...]” (CTPOM, 274., kiemelés tőlem – T. Á. T.)

A probléma alapvetően az, hogy Carnap nem is akart klasszikus értelemben filozófiai indokokkal szolgálni – ahogy ő fogalmaz: „*Logikai elemzést művelünk, nem filozófiát.*”¹⁹ *Mint ilyen, éles különbség van Carnap számára a logikai elemzés – ami a tudomány logikájának [Wissenschaftslogik] módszere – és a filozófia között.* Carnap metafizikai nézetei 1934-re tisztultak le véglegesen, amikor is több helyütt hangot adott annak, hogy „a filozófia a tudomány logikája” és ekképp nem egyes klasszikus filozófiai nézetek filozófiai vizsgálatáról és a mögöttük meghúzódó indokok részletes elemzéséről szól, hanem „a tudomány fogalmainak, propozícióinak, bizonyításainak és elméleteinek logikai elemzéséről.”²⁰

Ennek ellenére nem szabad azt gondolnunk, hogy ha nem *filozófiai* probléma a „más elmék”, akkor Carnap egyáltalán nem is tematizálta problémaként a kérdést. Egy 1929. október 17-i előadásának jegyzeteiben (amit a dessau-i Bauhausban adott elő) Carnap épp azt állította, hogy: „*A más elmék. A konstitúciós rendszer legnehezebb problémája.*”²¹ Azonban Carnap azt is kikötötte, hogy nem azzal a filozófiai problémával van dolgunk, hogy valóban léteznek-e más elmék: „*Nincsenek más elmék a kifejezésmozgásokon [Ausdrucksbewegung] túl! A pszichorealizmus [Psychorealismus] ellen.*”²²

Ayer hibázik akkor, amikor – noha hangsúlyozza a formális beszédmód fontosságát – a materiális beszédmódot használja Carnap szavainak idézése során és az e beszédmódban megfogalmazott tézisek kapcsán filozófiai indoklást vár el. De miért is hiba ez?

Némileg leegyszerűsítve *materiális és formális beszédmód* különbségén a következőt kell értenünk: a materiális beszédmódban alapvetően tárgyakról, tényállásokról beszélünk („Az öt nem egy tárgy, hanem egy szám”), míg a formális beszédmódban tárgyak helyett szavakról, tényállások helyett pedig mondatokról beszélünk („Az »öt« nem egy tárgy-szó, hanem egy szám-szó”).²³ A materiális beszédmód gyakorlatilag megfelel a filozófia klasszikus nyelvének, amin realizmusról, idealizmusról, fenomenalizmusról stb. szokás beszélni. Azonban Carnap szerint „a materiális beszédmód használata gyakran vezet konfúzióra és meddő filozófiai vitákra, amelyeket pedig a vitatézisek formális módba való lefordításával el lehetne dönteni.”²⁴ A formális beszédmód előnye a precizitás,

¹⁹ Carnap 1934b, 29.

²⁰ Carnap 1934c, 6.

²¹ ASP RC-110-07-45, 2. o. Aláhúzás az eredeti kéziratban.

²² ASP RC-110-07-45, 3. o. Aláhúzás az eredeti kéziratban.

²³ Lásd Carnap 1931/1998, 49–50.; Vö. 1935/1972, 167–176.

²⁴ Carnap 1935/1972, 174.

logikai szabatosság és a nem kívánatos metafizikai elköteleződések elkerülése, és így a formális beszédmódban megfogalmazott diskurzusokat nem filozófiai, hanem *logikai elemzésnek* kell alávetni.

Ebből kifolyólag filozófiai indokok sem szükségesek, és olyan kérdések sem merülnek fel, minthogy *vajon ténylegesen* mondhatjuk-e valamilyen értelemben egy másik személyről, hogy ilyen és ilyen tapasztalata van, ugyanis a „vajon ténylegesen” fordulat épp a materiális beszédmód egyik sajátossága, és ezzel a kérdéssel Ayer átlépi a legitim tudományos diskurzus területét. Noha Carnap olykor mások elméjéről, tapasztalatáról és mentális eseményeiről beszél, ennek oka, hogy „a nyelvi analízis terminológiája szokatlanul cseng”, és így kénytelen „a könnyebb megértés kedvéért [...] a »tárgyakról« és »tényállásokról« szóló szokásos beszédmódot [...]” is használni.²⁵

Mindazonáltal Carnap nem hallgat eljárásának motivációiról. Számos olyan passzust találunk, ahol Carnap explicit módon próbál elszámolni megközelítésének legitim voltával, és ennek érdekében a *bétköznap* gyakorlatainkból hoz fel példákat. Arra kíván rámutatni, hogy már az alapvető hétköznapi interakcióink szintjén is azáltal teszünk szert tudásra mások mentális életéről, hogy bizonyos fizikai jelenségeket és mintázatokat figyelünk meg, és hogy a releváns induktív eljárásokon alapuló empirikus általánosítások, melyek a pszichológiai és a fizikai nyelv állításait kötik össze, szintén innen meríthetőek.

A *Scheinprobleme*-ben például Carnap legalább három módját különbözteti meg a mások mentális élete megismerésének. 1. amikor *A* (egy másik személy) verbálisan beszámol a mentális eseményeiről, 2. amikor *A* megnyilvánulásait tapasztalom (mimika, gesztusok), 3. amikor ismerem *A* jellemét, tulajdonságait és ismerem a külső körülményeket, amelyek épp hatnak rá.²⁶ Azonban ez az érvelési stratégia már az *Aufbau*-ban is megjelenik: „A hangon, arckifejezéseken és más gesztusokon keresztül érthetjük meg, hogy »mi megy végbe« egy személyben. Ily módon a fizikai folyamatok jogosítanak fel minket arra, hogy a pszichológiáira vonatkozó konklúziókat vonjunk le.”²⁷ Vagy épp:

²⁵ Carnap 1931/1998, 49.

²⁶ *Scheinprobleme*, 18. Ugyanez az elképzelés jelenik meg a már említett dessau-i előadás vázlatában is, lásd ASP RC-110-07-45., 2–3.

²⁷ *Aufbau*, 19. §. A testi mozgások eredményét (írás stb.) is idesorolja Carnap, noha itt komplexebb a dolog. A testi mozgások közvetlen (kifejezési) viszonyban állnak a pszichológiai folyamatokkal, a testi mozgások eredményei azonban oksági viszonyban állnak a testi mozgással, így úgyszólván, az oksági reláció miatt megőrzik az eredeti testmozgás által kifejezett folyamatokat, így azokra vissza lehet következtetni. Ezt csinálja a grafológus, aki a kézírás alapján (ami a testi mozgás fizikai következménye) próbál eljutni pszichológiai jellegzetességekhez. A grafológus eljárása később is megfelelő alapot biztosított a carnapi érveléshez, lásd Carnap 1932, 130–136.

„A pszichikai tárgy fizikaiakra való redukciójának egy teljesen másik fajtája nem a szinte teljesen ismeretlen pszichofizikai tárgyakon alapul, hanem a kifejezési viszonyon [Ausdrucksbeziehung]. A szűk értelemben vett kifejezési viszonyhoz hozzá kell vennünk egy másikat is, amit nevezhetnénk közlési viszonyoknak [Angabebeziehung]. Ezen azt a viszonyt értjük, ami egy testi mozgás és egy pszichikai folyamat között áll fenn, feltéve, hogy a mozgás a beszéden, íráson vagy más jeladáson keresztül jelzi a pszichikai folyamat jelenlétét és természetét. [...] A kifejezési mozdulatok [Ausdrucksbewegung], ideértve a releváns közléseket is, az egyedüli olyan ismertetőjelek [Kennzeichen], amelyek révén felismerhetjük a más személyekben lejátszódó pszichikai folyamatokat, vagyis a heteropszichológiai folyamatokat.” (Aufbau, 57. §)

Amikor a hétköznapiakban másoknak mentális életet tulajdonítunk, akkor alapvetően az általuk biztosított fizikai jelenségek alapján tesszük ezt: halljuk és látjuk mások verbális vagy épp írásbeli beszámolóit, megfigyeljük a testjátékuakat és így tovább. Meglehetősen nyilvánvalónak tűnik, hogy mások elméjéhez tapasztalati úton nem férünk közvetlenül hozzá, így azzal kell dolgoznunk, ami számunkra is hozzáférhető: „[Mások elméjének a fizikai tárgyak alapján történő] konstitúciója a következőkből áll: egy másik személyben lezajló fizikai események alapján és a kifejezési viszony segítségével [...] pszichikai eseményeket tulajdonítunk az adott személynek.”²⁸ Ebből kifolyólag pedig „[...] a heteropszichológiai jelenségek bármely megértése a jeladás vagy a kifejezési mozdulat közvetítésétől függ”.²⁹

Ayer szerint az általa tárgyalt korszakban Carnap fő kérdésfelvetései az ismeretelméletét érintették. Ez a megállapítás mindenképpen igaz bizonyos finomítások mellett az Aufbau-ra és részben a Scheinprobleme-re, ám nem igaz az 1930-as évek azon írásaira, ahol az episztemológiát [Erkenntnistheorie] felváltotta a tudomány logikája [Wissenschaftslogik].³⁰ Az Aufbau például valóban egy (logikai-)ismeretelméleti munka, amelyben Carnap (neokantiánus háttére alapján) az interszjektív tudás lehetőségére és mikéntjére kérdez rá, illetve egy olyan konstitúciós rendszert dolgoz ki, amelyben racionálisan rekonstruálható a tudásunk megszerzésének és rendszerezésének fogalmi kerete. Vagyis Carnap arra tesz kísérletet, hogy a hétköznapi gyakorlatokban detektálható tudásszerzési mintázatoknak a legújabb logikai eszközökkel való rekonstrukcióját vigye véghez minél precízebb formában.

Azonban a fogalmak így megalkotott rendszere nem lehet teljes és hiánymentes (főképp mivel több, egyformán érvényes konstitúciós rendszer lehetséges, melyek

²⁸ Aufbau, 140. §.

²⁹ Aufbau, 143. §. Carnap később is az általános hétköznapi gyakorlatokra hivatkozva indokolja álláspontját: Carnap 1931/1998, 64–65.; 1936–37/1972, 461. 1938/1955, 56–58.

³⁰ Lásd Carnap 1936.

között pusztán gyakorlati megfontolások dönthetnek),³¹ így Carnap számára nem kell, hogy problémát jelentsenek Ayer példái, nevezetesen hogy bizonyos mentális események fizikai manifesztáció nélkül is lejátszódhatnak. Az *Aufbau* rendszerébe és a *Scheinprobleme* elképzeléseibe csupán olyan fogalmak és tudáselemek kerülhetnek be, amelyeknek helyet tudunk szorítani a racionális rekonstrukció alapján vagy később a verifikáció elvének alkalmazásával. Amennyiben valóban vannak olyan mentális események, melyekhez fizikai események megfigyelése révén nem férhetünk hozzá,³² úgy az azokról tett állítások egyszerűen nem felelnek meg a tudás megszerzésének kritériuma által biztosított halmazba, így miközben a mindennapokban relevánsak lehetnek, a *tudományos* elméletek és rendszerek kénytelenek nélkülözni őket.³³

2.2. Ayer a logikai ekvivalenciáról

Amennyiben elképzelhetjük, hogy a mentális állapotok nem azonosak, vagy párhuzamosak fizikai állapotokkal, úgy a B) eljárás hibás, és nem túl érdekes Ayer számára. Mivel az A) út azon a tényen alapul, hogy „a kérdéses pszichológiai és fizikai állítások nem pusztán faktuálisan, hanem logikailag ekvivalensek, egy jóval érdekesebb tézis[hez jutunk, amivel szemben] az eddigi kritikák nem hozhatóak fel” (CTPOM, 274.). Mindazonáltal itt csupán rendkívül vázlatosan fogom érinteni Ayer kritikájának második hullámát.

Ayer egyrészt az úgynevezett analógiás következtetésen alapuló érveket vizsgálja. A legegyszerűbb formájában az érv a következőképp fest (CTPOM, 275.): tisztában vagyok vele, hogy bizonyos viselkedési mintázataimnak megfelelnek bizonyos mentális állapotaim. Amikor másoknál hasonló viselkedési mintázatokat figyelek meg, akkor joggal feltételezhetem, hogy mások szintén hasonló mentális állapotokkal bírnak az adott mintázatok manifesztációjához kapcsolódóan. Ayer szerint sokan, köztük Carnap is, azért utasítják el az analógiás érvet, mert annak a konklúziójában mások tapasztalatára utalunk, azonban egy adott α tapasztalat mindig egy adott Φ személyhez tartozik, és így α soha nem lehet egy másik Ψ személy tapasztalata is. Mivel a nem saját tapasztalatainkat nem tudjuk köz-

³¹ Lásd *Aufbau*, 49. §, 64. §.

³² Carnap később hajlott arra, hogy ilyen események nem lehetségesek, hiszen x minden mentális állapothoz kapcsolódhat x egy verbális megnyilatkozása, amiről már tudhatunk. Carnap 1935/1972, 189–90.

³³ „Az episztemológiai elemzés a tapasztalat tartalmának elemzése, vagy még pontosabban, a tapasztalat teoretikus tartalmának elemzése. A tapasztalatnak csupán a *teoretikus tartalmával* foglalkozunk, vagyis azzal a lehetséges *tudással*, amit a tapasztalat tartalmaz.” *Scheinprobleme*, 7.

vetlenül verifikálni, ezért a róluk szóló állítások számunkra értelmetlenek, így pedig a mások tapasztalatára hivatkozó analógiás érv konklúziója is *értelmetlen*.

Az analógiás érv hírhedt védelmezőjeként Ayer ezt az érvelési stratégiát hibásnak találja. Nem szükséges itt belemennünk Ayer saját elképzelésének részleteibe, mindössze annak kontextusára és jelentőségére kell felhívunk a figyelmet.³⁴ Ayer olyan stratégiát próbál kidolgozni, amellyel kivédheti az analógiás érvelés bizonyos gyengeségeit. Amennyiben kísérlete sikerrel járna, arra mutatna rá, hogy megfelelő *filozófiai érvekkel* rendelkezünk a mások elméjének létezésébe vetett alapvető meggyőződésünk alátámasztására. Vagyis Ayer kimondottan az analógiás argumentum legitim volta mellett foglal állást, és annak egy szofisztikáltabb verzióját segítségül hívva mások elméjének és mentális életének létezése mellett igyekszik érvelni.

Ayer a következő megfontolásokkal zárja tanulmányát:

„A következtetésem értelmében Carnap egyetlen érvényes érveléssel sem állt elő annak igazolására, hogy a mások tapasztalatáról, vagy akár csak a sajátjainkról tett állításainkat fizikalista módon kell interpretálnunk. Mindez pedig, megfelelő érv hiányában, még a »más elmék«-ről szóló állítások elemzésének sem egy plauzibilis módja. A pszichológusok *hasznosnak* találhatják a behaviorista terminológia elfogadását, vagy korlátozhatják magukat a Carnap által fizikaiként meghatározott események tanulmányozására. Azonban *bármi legyen is ennek az eljárásnak a gyakorlati haszna*, filozófiai szempontból szemlélve semmi nem szól mellette.” (CTPOM, 281., kiemelés tőlem – T. Á. T.)

Érdekes módon amikor Ayer, látszólag Carnappal szemben, megpróbálja revideálni az analógiás érvelést, akkor nem utal arra, hogy Carnap is gyakran érintette az analógiás érvek természetét és episztemikus státuszát.³⁵ Ez különösen szerencsétlen helyzet, ugyanis Carnap arra hívja fel a figyelmet, hogy az analógiás érvek (legalábbis egy bizonyos olvasatban) legitim érvelési stratégiák: „Úgy vélem, hogy két, alapvetően különböző kérdést kell itt megkülönböztetnünk. Az analógiás érv nem legitim a más elmék *filozófiai* problémájának megoldására; azonban legitim eszköz arra, hogy választ kapjunk a más individuumok specifikus mentális folyamatait érintő empirikus kérdésre.”³⁶

Másutt Carnap szintén amellet érvel, hogy amennyiben az analógiás érvekre akarunk támaszkodni, akkor az eljárásunk kapcsán nem a filozófia végső kérdé-

³⁴ Vö. Ayer 1953, 1963b, 219–222., CTPOM, 276–278.

³⁵ Ennek legrészletesebb helye Carnap 1932, 119–120.

³⁶ Carnap 1963b, 888. Carnap már az *Aufbau*-ban is elutasítja a mások elméjének létezését érintő filozófiai kérdést, és ugyanezt figyelhetjük meg, szemben Ayer állításával, a *Scheinprobleme*-ben is. Lásd *Aufbau*, 22. §, 176. §, *Scheinprobleme*, 37–43. Vö. Carnap 1963a, 44–45.

seit kell figyelembe vennünk, hanem azt, hogy *gyakorlati szempontból érdemes-e bevezetnünk egy bizonyos nyelvhasználatot*:

„Nézetem szerint a mások elméjének létezését vagy nem-létezését érintő kérdés szintén *alkérdés*, következésképp *egyetlen analógiás érvet sem állíthatunk fel erre vonatkozóan*. Itt ismételten azt javaslom, hogy a filozófiai vitát cseréljük le arra a *gyakorlati kérdésre*, vajon az egyszeri tárgy-nyelv elfogadásán túl a pszichológiai predikátumok fogalmi keretét is el kívánjuk-e fogadni.” (Carnap 1963b, 888., kiemelés tőlem – T. Á. T.)

Végül említést érdemel Ayer tanulmányának záró megfontolása, miszerint amikor a viselkedés megfigyelhető jellegzetességeire korlátozzuk a figyelmünket, akkor lehet, hogy a gyakorlatban hasznosan járunk el (és a pszichológusok ezt üdvözítőnek is gondolhatják), azonban a mások elméjére vonatkozó állításaink igazságának megállapítása során *filozófiai érveket* és megfontolásokat kell bevetnünk. Ahogy korábban láttuk, Carnap az ayeri értelemben *nem* művel klasszikus filozófiát. Az *Aufbau* második kiadásának előszavában például azt állította, hogy nem „az általános *filozófiai érvek* számát” akarta növelni, hanem egy „fogalmi rendszer *konkrét megfogalmazására*” törekedett.³⁷ Vagyis Carnap állítása szerint az *Aufbau*-ban nem *konkluzív filozófiai érveket* kell keresnünk, hanem magukat az *eredményeket* kell megítélnünk az előre lefektetett célok fényében. Ez az attitűd Carnap egész munkásságát végigkísérte: módszerét és eredményeit a kései művekben szintén azok gyakorlati hasznosságával próbálta „igazolni”.³⁸

Mindez az iménti Ayer-passzusra nézve azt jelenti, hogy amennyiben a pszichológusok (vagy mások) hasznosnak találják a behaviorista terminológia elfogadását, akkor Carnap szerint annál jobb (emlékezzünk a tolerancia elvére)! A filozófia (vagy még inkább a tudományok logikájának) feladata kimerül az adott nyelvek logikai vizsgálatában – ha a releváns gyakorlati indokok egy adott nyelv mellett szólnak, akkor nem kell számításba vennünk a „hagyományos filozófia” állásfoglalását, és a filozófusok klasszikus téziseit sem kell megcáfolnunk filozófiai indokok alapján. Vagyis végső soron Ayer éppenséggel megkerüli a kérdést, és figyelmen kívül hagyja a carnapi filozófia fundamentális motivációit és eljárásait.

³⁷ *Aufbau*, xi., kiemelés tőlem – T. Á. T.

³⁸ Lásd például Carnap 1947, különösen 45. §.

3. ÖSSZEGZÉS

„Azokkal a filozófusokkal értek a leginkább egyet, akik Moritz Schlick vezetése alatt a »Bécsi Kört« alkotják, és akiket általában logikai pozitivistákként ismernek. *Közülük is Rudolf Carnapnak köszönhetem a legtöbbet.*”³⁹ Miközben Ayer nem mulasztotta el többször is hangsúlyozni, hogy mennyit köszönhet Carnapnak, a *LTL* és számos későbbi írása nem épp Carnap írásainak pontos ismeretéről vagy hatásáról tanúskodik.

Láthattuk, hogy a *LTL* és Ayer bizonyos későbbi munkái milyen mértékben nyújtottak torz képet Carnapról. Mivel Ayer munkássága rendkívül meghatározó volt az angol intézményes keretek között, különösen szerencsétlen körülményről beszélhetünk. A logikai empirizmus és Carnap Ayer írásain alapuló recepciója meglehetősen sokáig hátráltatta Carnap valódi nézeteinek feltárását és megítélését. Azonban Ayer rekonstrukciói nem csupán általánosságban voltak tévesek, hanem a részletek kapcsán is. Ebben a tanulmányban egy ilyen részletet tárgyaltam.

Azt állítottam, hogy ugyanaz történt akkor, amikor Ayer Carnapról és a más elmék problémájáról írt, mint ami a *LTL* esetében – nevezetesen, hogy Ayer meglehetősen pontatlanul, a szubtilis logikai megfontolások elhanyagolásával és a történeti kontextus teljes mellőzésével rekonstruálta Carnap álláspontját a kérdésről. Ennek alátámasztására a 2.1. és a 2.2. szakaszban Ayer rekonstrukcióját vázoltam, és próbáltam tematikusan bemutatni a Carnappal szemben megfogalmazott kritikáját. Mivel Carnap láthatóan nem fordított túl nagy figyelmet a más elmék kérdésére az 1950-es és 60-as években, így az Ayernek adott válasza is rendkívül vázlatos. Éppen ezért számos olyan passzust és korábbi, illetve későbbi művet hívtam segítségül, amelyek rámutathatnak arra, hogy *hol* és *mennyiben* szorul finomításra (vagy épp teljes átírásra) Ayer rekonstrukciója.

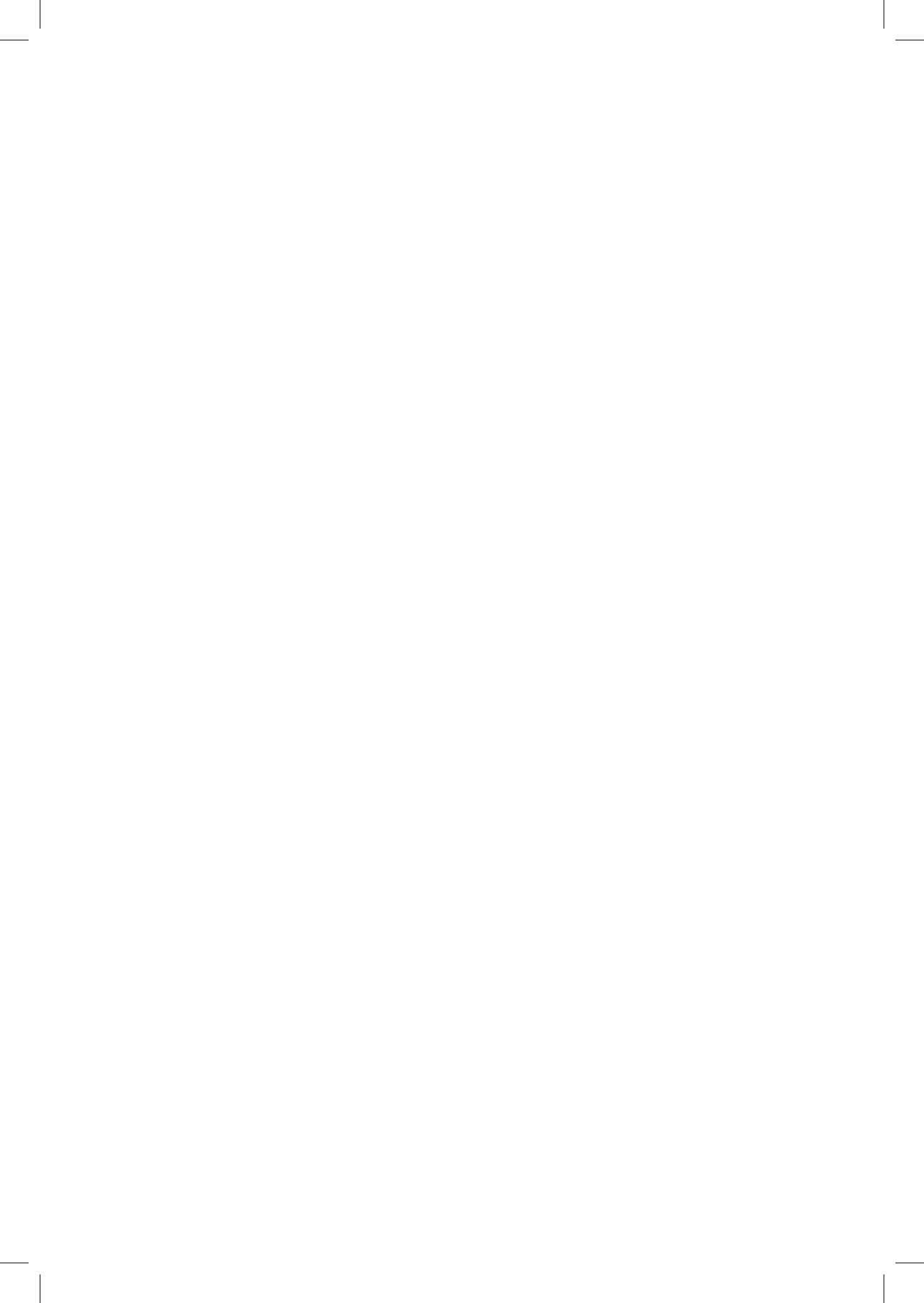
A tanulmány során nem Ayer érveit és Carnap téziseit próbáltam meg *önmagukban* kiértékelni és kritizálni, hanem a releváns történeti kontextust és a textuális evidenciákat próbáltam meg tisztázni, rámutatva arra, hogy Carnap munkásságát korántsem szabad az ayeri perspektíva alapján néznünk és megítélnünk.

³⁹ Ayer 1946/1952, 32., kiemelés tőlem – T. Á. T.

IRODALOM

- AMBRUS GERGELY: Carnap a más elmékről in A kötetben., 2016.
- AYER, ALFRED J.: *Language, Truth and Logic*. Második kiadás. Dover, New York, 1946/1952.
- AYER, ALFRED J.: One's Knowledge of Other Minds, *Theoria* 13. 35–52., 1953.
- AYER, ALFRED J.: Carnap's Treatment of the Problem of Other Minds, in Schilpp, Paul A. (szerk.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, LaSalle, Open Court, 1963a, 269–281.
- AYER, ALFRED J.: *The Concept of a Person and Other Essays*, London, MacMillan, 1963b.
- AYER, ALFRED J.: *Part of my Life*, Oxford, Oxford University Press, 1977/1978.
- AYER, ALFRED J.: The Vienna Circle. In uő. *Freedom and Morality and Other Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1982/2002, 159–177.
- CARNAP, RUDOLF: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1928/1974.
- CARNAP, RUDOLF: Scheinprobleme in der Philosophie, in Mormann, Thomas (szerk.): *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1928/2005b, 3–48.
- CARNAP, RUDOLF: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül, in Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest, Gondolat, 1931/1972, 61–92.
- CARNAP, RUDOLF: A fizikai nyelv, mint a tudomány egységes nyelve, in Laki János (szerk.): *Tudományfilozófia*, Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1931/1998, 47–69.
- CARNAP, RUDOLF: Psychologie in physikalischer Sprache, *Erkenntnis* 3., 1932, 107–142.
- CARNAP, RUDOLF: *Logische Syntax der Sprache*. Vienna, Springer, 1934a.
- CARNAP, RUDOLF: *The Unity of Science*, London, Kegan Paul, 1934b.
- CARNAP, RUDOLF: On the Character of Philosophical Problems. *Philosophy of Science* 1., 1934c, 5–19.
- CARNAP, RUDOLF: Les Concepts Psychologiques et les Concepts Physiques sont-ils foncièrement différents? *Revue de synthèse* 10/5., 1935, 43–53.
- CARNAP, RUDOLF: Filozófia és logikai szintaxis, in Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest, Gondolat, 1935/1972, 134–194.
- CARNAP, RUDOLF: Von der Erkenntnistheorie zur Wissenschaftslogik, *Actes du Congrès international de philosophie scientifique, fasc. 1: Philosophie scientifique et empirisme logique*. Paris, Hermann, 1936, 36–41.
- CARNAP, RUDOLF: Ellenőrizhetőség és jelentés, in Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest, Gondolat, 1936–37/1972, 377–504.
- CARNAP, RUDOLF: Logical Foundations of the Unity of Science, in Carnap, Rudolf – Neurath, Otto – Morris, Charles W. (szerk.): *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. 1. Part 1. Chicago, University of Chicago Press, 1938/1955, 42–62.
- CARNAP, RUDOLF: *Meaning and Necessity*. Chicago, Chicago University Press, 1947.
- CARNAP, RUDOLF: Intellectual Autobiography, in Schilpp, Paul A. (szerk.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, LaSalle, Open Court, 3–84.

- CARNAP, RUDOLF: A. J. Ayer on Other Minds, in Schilpp, Paul A. (szerk.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, LaSalle, Open Court, 1963b, 886–889.
- CARNAP, RUDOLF: Der logische Aufbau der Welt. (für Vortrag Dessau), 1929.10.10. *Rudolf Carnap Papers*, 1905-1970, ASP.1974.01, Special Collections Department, University of Pittsburgh, ASP RC-110-07-45.
- HARRÉ, ROM – SHOSKY, JOHN: Ayer's View of the Vienna Circle: The Linacre Letter, *The Linacre Journal: A Review of Research in the Humanities* 3., 1999, 27–37.
- JEFFREY, RICHARD: Carnap's Voluntarism, in Prawitz, Dag – Skyrms, Brian – Westerståhl, Dag (szerk.): *Logic, Methodology, and Philosophy of Science IX*. Amsterdam, Elsevier, 1994, 847–66.



SZABÓ L. IMRE:

Wittgenstein a más elmékre vonatkozó tudásról

1.

A mások elméjére vonatkozó tudás esetében a két legfontosabb kérdés a következő: tudhatom-e, hogy másoknak van elméjük, s nem pusztán csak automaták, amelyek hozzám hasonlóan viselkednek, de nem rendelkeznek elmével? Tudhatom-e azt, hogy mások rendelkeznek ahhoz hasonló mentális állapotokkal, mint amilyenekkel én rendelkezem? A mások elméjére vonatkozó tudás problémáját pedig az jelenti, hogy bizonyos – általában karteziánusnak tekintett – elmefilozófiai feltevésekből az következik, hogy egyiket sem tudhatom. Ezek a feltevések Thomas Buford szerint a következők:

A mentális események fogalma:

1. Valamely tapasztalat bármely tudatos átélése egy idea. Ez azt jelenti, hogy pirosat látni, édeset érezni, a fájdalom nyilallását érezni, örülni, reménykedni, hiányolni, választani stb. mind ideák. Ezek olyan adatok, amelyek jelen vannak egy tudatos alany számára, és „mentális eseményeknek” nevezhetők.
2. Az ideák, mint mentális események, egy individuális elme módozatai, következésképp szubjektívek.
3. Az ideák azért is mentális események, mert egy individuális elme rendelkezik velük. Ezért helyes a mentális eseményekről azt mondani, hogy esetükben igaz az *esse est percipi* tézis.

A mentális események és a viselkedés viszonya:

4. A mentális események és a fizikai viselkedés különböző dolgok. Ezt abból tudom, hogy lehetséges, hogy fejfájásom van, de sikeresen színlelem azt, hogy nincs, vagy az is lehet, hogy nincs fejfájásom, de sikeresen színlelem azt, hogy van. Más személyek sikeresen színlelhetik azt, hogy fájdalmuk vagy más érzeteik vannak, de azt is, hogy nincsenek.
5. A mentális események és a fizikai viselkedés esetleges viszonyban állnak egymással, nem pedig logikai vagy oksági viszonyban.

A mentális eseményekre vonatkozó tudás:

6. A tudás minden aktusa a tapasztalattal, azaz szubjektív adatokkal kezdődik és végződik, még hozzá azokkal a szubjektív adatokkal, amelyeket 1. meghatároz.
7. Annak, hogy tudjam, a másik személy létezik, illetve, mit tapasztal, vagy az a szükséges feltétele, hogy közvetlenül tapasztaljam tapasztalatait, vagy valamilyen megbízható módszerrel következtessenek arra, hogy létezik és bizonyos fajta tapasztalatai vannak. Logikailag lehetetlen más tapasztalatát közvetlenül megragadni. Ha ezt tenném, akkor tapasztalatai az enyémeik lennének, nem pedig az övéi, és fordítva: az én tapasztalataim az övéi volnának, nem pedig az enyéim. Ezen felül pedig tökéletesen megbízható módszerek sincsenek, amelyekkel helyes tudásom lehet más elmékről.
8. Tehát: nem tudhatom sem azt, hogy a másik személy létezik, sem azt, hogy a másik személy mit tapasztal. (Buford 1970b, x–xi.)

11.

A Buford rekonstrukciójában szereplő feltevésekből, illetve azok nyelvfilozófiai megfelelőiből, egy olyan érvet konstruálhatunk, amely szerint nem tudhatjuk, hogy a mások mentális állapotaira és eseményeire vonatkozó állítások igazak-e. Legyen p az az állítás, hogy „Ernie szomjúságot érez”, q pedig az az állítás, hogy „Ernie vizet iszik”.

1. p -t és q -t különböző tények teszik igazzá: p -t a p_i tény, q -t a q_i tény.
 2. p_i és q_i esetleges viszonyban állnak egymással, nem pedig logikai vagy oksági viszonyban.
 3. Bert akkor és csak akkor tudja, hogy p igaz, ha megfigyeli p_i -t vagy p igazságára valamilyen logikai vagy oksági törvényszerűség alapján következtetni tud valamely tapasztalatilag igazolható állításból, mint amilyen például q .
 4. Bert nem tudja p -t p_i -t megfigyelésével igazolni, és p igazságára sem logikailag, sem pedig oksági törvényszerűség alapján nem tud következtetni valamely tapasztalatilag igazolható állításból, így q -ból sem.
- (K) Bert nem tudhatja, hogy p igaz-e.

Wittgenstein álláspontjának vizsgálata előtt röviden ismertetem a szkeptikus érv által felvetett probléma legfontosabb megoldásait. Ezek aszerint különbözethetők meg egymástól, hogy az érv mely feltevéseit vetik el.

A szkeptikus évrre a legismertebb válasz az analógiás érv. Az érv leginkább elterjedt változatának képviselői elvetik a szkeptikus érv második premisszáját,

amely szerint p és q igazságfeltételei esetleges viszonyban állnak egymással. Ez a premissza úgy értendő, hogy a fizikai viselkedés és a mentális események között nem állapítható meg ok-okozati kapcsolat. Ugyanazon típusú viselkedéssel különböző típusú mentális események járhatnak együtt. Például a fájdalom érzete vagy a fájdalom színlelése egyaránt együtt járhat a fájdalom-viselkedéssel. Az analógiás érv hagyományos változatának képviselői azonban feltételezik, hogy a mentális eseményeket és a viselkedést oksági törvények kapcsolják össze. Továbbá azt is feltételezik, hogy ezekről az oksági törvényekről mindenki önmegfigyelés révén tud. Így az érv lényege az, hogy Bert tudja, hogy a saját esetében az M típusú mentális események okozzák a V típusú viselkedési eseményeket, s ennek az összefüggésnek az ismeretében abból, hogy észleli Ernie V_i viselkedését, arra következtethet, hogy azt az M_i mentális esemény okozza. Az érv Bertrand Russell megfogalmazásában:

„Önmagunk megfigyelése révén ismerünk egy ilyen formájú oksági törvényt: A okozza B -t, ahol A egy »gondolat«, B pedig egy fizikai esemény. Néha megfigyelünk egy B -t, amikor nem figyelhetünk meg semmilyen A -t. Ekkor egy meg nem figyelt A -ra következtetünk. Például tudom, hogy amikor azt mondom, »szomjas vagyok«, akkor ezt rendszerint (azért) mondom, mert szomjas vagyok. Tehát, amikor azt a mondatot, hogy »szomjas vagyok«, olyankor hallom, amikor én nem vagyok szomjas, feltételezem, hogy valaki más szomjas. Erre a feltevésre még inkább hajlok, ha egy felhevült és bágyadt testet látok magam előtt, amely ezt mondja: »Húsz mérföldet gyalogoltam ebben a hőségben egy csepp víz nélkül a sivatagban.«” (Russell 1948, 503–504.)

Russell analógiás érve a következőképp rekonstruálható:

1. Bert önmegfigyelés révén tudja, hogy a V típusú viselkedéseket M típusú mentális állapotok okozzák.
 2. Bert tudja, hogy Ernie végrehajtja a V_i viselkedést a t_i időpontban.
 3. Bert tudja, hogy saját maga nem rendelkezik M típusú mentális állapottal a t_i időpontban.
- (K) Bert tudja, hogy Ernie rendelkezik valamely M típusú mentális állapottal a t_i időpontban.

Az analógiás érv *locus classicus*a John Stuart Mill alábbi szövege:

„A saját esetemben tudom, hogy az első láncszem az utolsót egy közbülső láncszem révén hozza létre, ami nélkül az nem jöhetne létre. Ezért a tapasztalat arra a következtetésre kényszerít, hogy kell lennie egy köztes láncszemnek, ami mások esetében is vagy ugyanolyan, mint az én esetemben, vagy különböző: vagy élőknek kell hinnem

őket, vagy automatáknak. De azért, hogy élőknek hiszem őket, vagyis azért, hogy feltételezem, hogy a kapcsolat ugyanolyan természetű, mint abban az esetben, amelyre vonatkozóan tapasztalatom van, s ami ehhez minden más tekintetben is hasonló, más emberi lényeket mint jelenségeket, ugyanazon általánosítások alá rendelek, mint amelyekről tapasztalat révén tudom, hogy a saját létezésem helyes elmélete.” (Mill 1889/1958, 969.)

Mill érve annyiban különbözik Russellétől, hogy egy olyan oksági lánc létezését feltételezi, amely három különböző típusú esemény között áll fenn: az F típusú fizikai esemény, az M típusú mentális esemény és a V típusú viselkedési esemény között:

$$F \rightarrow M \rightarrow V$$

Így például Bert megfigyelheti a saját esetében, hogy ha sok folyadékot veszít (F) akkor az azt okozza, hogy szomjúságot érez (M), ami viszont azt okozza, hogy vizet iszik (V). Ez alapján pedig, ha észleli, hogy Ernie-vel az F_i esemény történik és a V_i viselkedést hajtja végre, akkor két következtetést is tehet. Abból, hogy nála a folyadékvesztés szomjúságérzetet okoz és Ernie sok folyadékot vesztett, arra következtethet, hogy Ernie szomjúságot érez. Abból, hogy nála a szomjúságérzet azt okozza, hogy vizet igyon, és Ernie vizet iszik, szintén arra következtethet, hogy Ernie szomjúságot érez. A két következtetés konklúziójának megegyezése pedig kölcsönösen megerősíti egymást. (Az oksági lánc még több elemű lehet, ha a mentális események között is oksági kapcsolatot tételezünk fel. Ekkor azt állíthatjuk, hogy Bert szomjúságérzete azt okozza, hogy azt gondolja, szomjas, és ez a gondolata okozza azt, hogy vizet igyon, illetve azt mondja, hogy „szomjas vagyok”).

Valamely fizikai eseményből annak mentális okozatára való következtetésnek az az alapproblémája, hogy ugyanazon típusú fizikai események különböző típusú mentális eseményeket is okozhatnak, s így egy fizikai esemény típusából nem következtethetünk bizonyosan az általa okozott mentális esemény típusára. Valamely viselkedési eseményből annak mentális okára való következtetésnek pedig az az alapproblémája, hogy ugyanazon típusú viselkedési eseményeket különböző típusú mentális események is okozhatnak. Más szóval, az M típusú mentális események elégséges, de nem szükséges feltételei a V típusú viselkedési eseményeknek, s így egy viselkedési esemény típusából nem következtethetünk bizonyosan az azt okozó mentális esemény típusára. Így például abból, hogy Ernie vizet iszik, nem következtethetünk bizonyosan arra, hogy szomjúságot

érez, illetve arra, hogy azt gondolja, hogy szomjas, mert más típusú mentális események is okozhatják azt, hogy vizet iszik. Ahogy Russell írja:

„Világos, hogy amennyiben az okok sokaságát gyanítjuk, akkor az általunk bemutatott következtetés nem érvényes. Azt feltételezzük, hogy tudjuk, hogy » A okozza B -t«, és azt is, hogy B megtörtént. Ahhoz, hogy ez igazoljon bennünket abban, hogy A -ra következtetünk, azt is tudnunk kell, hogy *csak* A okozza B -t. Vagy, ha megelégszünk azzal a következtetéssel, hogy valószínű, hogy A , akkor elegendő, ha azt tudjuk, hogy a legtöbb esetben A okozza B -t.” (Russell 2008, 504.)

Bert következtetésének valószínűségét persze növelheti, ha Ernie fizikai állapotát is figyelembe veszi, jelen esetben azt, hogy a hőségben sok folyadékot vesztett, amiből szintén az következik, hogy szomjas, noha ebben az esetben is csak valószínű a következtetés konklúziója, hiszen egy fizikai eseménynek is sokféle mentális okozata lehet. Három eseménytípus valószínű együtt járása esetén figyelembe kell azonban venni azt is, hogy ha F és M , valamint M és V is x valószínűséggel jár együtt, akkor ebből az következik, hogy F és V már x -nél kisebb valószínűséggel jár együtt.

Az analógiás érvel szemben feltehetőleg a legmeggyőzőbb ellenérv a „tükörérv”.¹ Ez az analógiás érvel első premisszáját kérdőjelezi meg, amely szerint Bert önmegfigyelés révén tudja, hogy ő hogyan viselkedik, amikor az M mentális állapotban van. Az ellenérv szerint azonban ahhoz, hogy megfigyelhesse azt, hogy érzelmei hogyan fejeződnek ki az arcán, már tükröt kellene használnia. De ilyen önmegfigyeléseket senki sem szokott végezni. A gyermekkori fejlődés pedig azt bizonyítja, hogy nincs szükség az érzelmeiket kifejező arckifejezések megfigyelésére ahhoz, hogy fel tudjuk ismerni, hogy mások arca milyen érzelmeiket fejez ki.

Ez alapján Mill analógiás érvelnek feltevése még inkább vitatható, hiszen az egy háromelemű „ $F \rightarrow M \rightarrow V$ ” oksági lánc megfigyelését feltételezi. Ha vannak is ilyen megfigyeléseink, azok eléggé bizonytalanok és ellentmondásosak. Így például, amikor az ujjaimmal véletlenül egy forró tárgyhoz érek, majd pedig automatikusan elrántom a kezemet a tárgytól, s ugyanakkor égető fájdalmat is érzek az ujjaimban, kérdéses, hogy a fájdalom érzet okozta-e azt, hogy elrántottam a kezemet, vagy közvetlenül az, hogy az ujjaim véletlenül hozzáérték a forró tárgyhoz. Ezt azért is nehéz megállapítani, mert ha nem rántottam volna el automatikusan a kezemet, akkor elrántottam volna a fájdalom érzet hatására. Ha feltételezzük, hogy pusztán csak a fizikai érintkezés idézte elő, hogy elrántsam a kezemet, akkor a fizikai eseményből kiinduló események nem láncot alkotnak,

¹ Gallagher, K.: Intersubjective knowledge, in Buford 1970, 374–375.

hanem elágazást, amelynek egyik ága az érzés és annak tudata, a másik ága pedig az automatikus viselkedés.

Az analógiás következtetéssel szemben általában az az ellenvetés tehető, hogy Bert egyetlen személy megfigyelése, azaz a saját esete alapján fogalmaz meg minden emberre vonatkozóan oksági törvényszerűségeket. Ez a lehető leggyengébben alátámasztott induktív következtetés. Már az is kétséges, hogy Berten kívül létezik-e legalább egy olyan valaki, akire igaz, s így minél több emberre vonatkozik, annál kétségesebb, hogy mindre igaz.

Itt utalhatunk Thomas Reid álláspontjára, aki úgy véli, hogy nincs is szükség önmegfigyelésre, hogy mások viselkedéséből megbízhatóan következtethessünk mentális állapotaikra.² Read szerint ez a következtetésünk nem megfigyelésen, hanem egy természet adta képességünkön alapszik. Read feltevését a modern pszichológiai kutatások is alátámasztották. Kiváltképpen az autista fejlődési zavar tanulmányozása, amelynek jellemző vonása a szóban forgó képesség veleszületett hiánya. Az autizmus Simon Baron-Cohen által kísérletileg tesztelt elmélete szerint az autistáknak nincs „theory of mind”-ja,³ aminek feltehetőleg az az oka, hogy nem rendelkeznek azzal a képességgel, hogy másoknak és maguknak mentális állapotokat tulajdonítsanak.⁴ Az a magyarázat, amely szerint az autistáknak azért nincs „theory of mind”-ja, mert a saját elméjükkel sem tudnak kapcsolatot teremteni,⁵ lényegében az analógiás érv alapfeltevésére épít, annak egyfajta kontrapozíciója. Az analógiás érv szerint ugyanis, ha Bert ismeri az „ $M \rightarrow V$ ” típusú összefüggéseket a saját esetében, akkor azok alapján mások mentális állapotaira is következtethet. Ha ezt elfogadjuk, akkor ebből az következik, hogy az, aki mások mentális állapotaira nem tud következtetni, az nem ismeri a saját esetében sem az „ $M \rightarrow V$ ” típusú összefüggéseket.

Az analógiás érvnek létezik egy Mill és Russell érvétől eltérő változata is. Ezt Stuart Hampshire fogalmazta meg. Hampshire érve nem abból indul ki, hogy ismerünk „ $M \rightarrow V$ ” típusú oksági relációkat, amelyek alapján mások viselkedéséből mentális állapotaikra következtetünk,⁶ hanem abból, hogy más személyek követ-

² Reid 1786, Essay VI, Chapter 5., 289. Idézi: Chisholm 1966, 132.

³ Baron-Cohen – Leslie – Frith 1985. Az elméletet ismerteti Draaisma 2009, 309.

⁴ Neurológiai szempontból azt a képességünket, hogy meg tudjuk érteni mások mentális állapotait, a tükör-neuronok működésével magyarázzák. A tükör-neuronok egyik felfedezője, Giacomo Rizzolatti szerint: „A tükör-neuronok teszik lehetővé, hogy közvetlen szimuláció, nem pedig fogalmi gondolkodás révén megragadjuk mások elmeállapotát – megérezve, nem átgondolva.” (Blakeslee 2006, Interjú Rizzollattival. Idézi Lehrer 2012, 185.) Az autizmus oka ezen elmélet szerint a tükör-neuronok sérülése. (Lehrer: i. m., uo.)

⁵ Ezt Douwe Draaisma szerint Simon Baron-Cohen állítja (i. m., uo.), de az ő és munkatársai cikkében ilyen állítást nem találtam.

⁶ Hampshire 1952, 1–12.

keztetnek a viselkedésünk alapján a mentális állapotainkra, mi pedig mentális állapotaink ismeretében igazolhatjuk következtetéseik helyességét. Ezáltal a saját esetünkben induktívan igazolhatjuk ennek a módszernek a megbízhatóságát, s így azokban a következtetéseinkben is megbízhatunk, amelyek révén mások viselkedéséből a mentális állapotaikra következtetünk.

Hampshire érvének előnye, hogy nem támaszkodik arra a feltevésre, hogy mások mentális állapotaira való következtetéseink „ $M \rightarrow V$ ” típusú oksági állításokon alapszanak, amelyek helyessége és megbízhatósága, mint láttuk, igencsak kétséges. Ehelyett Hampshire pusztán következtetési módszereink hasonlóságát feltételezi. Az érv szerint akkor is megbízhatóan következtethetünk egymás viselkedéséből egymás mentális állapotaira, ha azok között nincs oksági kapcsolat, hanem pusztán csak együtt járnak. Az utóbbi esetben az „ $M - V$ ” típusú következtetés ahhoz hasonló, ahogyan az ókori egyiptomiak a Szíriusz helikális kelése és a Nílus áradásának kezdete között megfigyelt együtt járás alapján az előbbi eseményből az utóbbira következtettek. Ez a következtetés attól függetlenül helytálló volt, hogy a két esemény között nincs oksági kapcsolat, s ha esetleg az egyiptomiak azt is hitték tévesen, hogy van, az nem érintette a következtetéseik megbízhatóságát.⁷

Hampshire érvével viszont az a probléma, hogy – ahogy Norman Malcolm megállapítja⁸ – megfelelnek az érv céljáról, amely az lenne, hogy bizonyítsa, hogy mások is rendelkeznek hozzám hasonló mentális állapotokkal. Ehelyett bizonyítás nélkül felteszi, hogy mások *következtetéseket hajtanak végre* a mentális állapotaimra vonatkozóan. Ez minden jel szerint magában foglalja azt a feltevést is, hogy másoknak van elméje, s így az érv *ignoratio elenchi*. Ha pedig nem foglalja magában, akkor az érv semmit sem bizonyít, mert lehetséges, hogy emberi külsővel és viselkedéssel rendelkező robotok hajtják végre ezeket a következtetéseket, s én ugyan konklúziójukat helyesnek találom, de ez alapján tévedés lenne, ha úgy vélném, hogy én is megbízhatóan következtethetek valamely V viselkedésük alapján arra, hogy ők is rendelkeznek olyan M mentális állapottal, mint amilyenél én, amikor a V viselkedést hajtom végre.

⁷ Hume okságelmélete szerint az oksági reláció nem egyéb, mint az eseménnytípusok szabályszerű együtt járása, s így az elmélet szerint az oksági reláció és a pusztán együtt járás között nincs lényegi különbség. Viszont Hume elméletével szemben épp az a legfontosabb ellenvetés, hogy a két eset között nem tud különbséget tenni. (Vö. Papineau 1997, 159., Huoranszki 2001, 50–55., 91–92.) Pedig van ilyen különbség: ha E_1 és E_2 események között oksági relációt tételezünk fel, akkor úgy véljük, hogy ha E_1 nem történt volna meg, akkor E_2 sem történt volna meg. Ha viszont pusztán csak együtt járást tételezünk fel közöttük, akkor úgy véljük, hogy E_2 akkor is megtörténhetne, ha E_1 nem történik meg. (Vö. Lowe 2000, 23–24.)

⁸ Malcolm 1958, 969–978., in Buford 1970, 195–207.

111.

A más elmék problémájára a másik ismert választ a behaviorista elmélet képviselői fogalmazták meg. A standard behaviorista álláspont szerint a mentális állapotokra vonatkozó állítások jelentése megegyezik a viselkedést leíró állítások jelentésével. Eszerint például az „*E*-nek fáj a foga” *p* állítás jelentése megegyezik az „*E* fogja az állát” *q* állítás jelentésével abban az értelemben, hogy *p* jelentését megadja *q* jelentése. Így a két állítás igazságfeltételei is megegyeznek. Ezért a behavioristák elvetik a szkeptikus érv első és második premisszáját. Ha pedig két állítás igazságfeltételei megegyeznek, akkor abból az következik, hogy ha *B* igazolja *q*-t, akkor ezzel *p*-t is igazolja. Ezért, ha *B* tudja, hogy *q* igaz, akkor *B* azt is tudja, hogy *p* igaz.

A behaviorista álláspontot képviselő Edward Tolman szerint: „A gyermek a »dühös«, »düh« szokat bizonyos szituációkban hallja. Dühösen viselkedem, és azt mondom neki, hogy »dühös vagyok«. A gyermek nem lát belém, nem tapasztalhatja közvetlenül a dühömet. Ezért az a »valami«, amihez a szót kapcsolhatja, ami tehát végül a szó jelentését adja, a viselkedésem vagy a szituáció [...]. Ugyanez történik, ha a gyermek viselkedik dühösen, és azt mondják neki, hogy »dühös«. A szót a viselkedéssel és csakis a viselkedéssel azonosítottuk, a szó jelentése tehát kizárólag a viselkedésből adódott.”⁹

Tolman elméletét az jellemzi, hogy a Mill által megkülönböztetett háromféle tény közül csak kétfélét vesz figyelembe: az alany szituációját és a viselkedését. Az előbbit ingernek, az utóbbit pedig az arra adott válasznak tekinti. Így a mentális kifejezések (mint például a „düh” és a „dühös”) jelentésének a megtanulása esetében felmerül a kérdés, vajon amikor a gyermek azokat a felnőtől hallja, akkor használatukat a felnőtt viselkedését előidéző szituációhoz vagy pedig annak viselkedéséhez kapcsolja-e. Erre nézve Tolmannek nincs egyértelmű válasza, hiszen azt állítja, hogy a „dühös” szó jelentését a gyermek a felnőtt viselkedésével *vagy* annak szituációjával azonosítja. Ez azonban meglehetősen implauzibilis tézis. Ha a „vagy” kizáró értelemben szerepel, akkor ez azt jelenti, hogy egyes gyerekek számára a „dühös” a felnőtt viselkedését jelentheti, mások számára pedig azt a szituációt, amiben a felnőtt van, illetve ami a felnőtt bizonyos viselkedését előidézi. Ha pedig a „vagy” megengedő értelemben szerepel, akkor akár az is lehetséges, hogy egyesek számára a „dühös” mindkettőt jelentse. Ezzel szemben tapasztalatilag nem figyelhetők meg ilyen eltérések a gyerekeknel a „dühös” szó használatában.

Ezenfelül az a kérdés is felvethető, hogy Tolman mire alapozza azt az állítását, miszerint a gyermek a „dühös” szó jelentését a saját esetében csak a saját

⁹ Tolman 1970, 84.

viselkedésével azonosítja, s nem pedig azokkal az ingerekkel és szituációkkal, amelyek azt előidézik. A testi érzetekre utaló szavak, mint a „fáj”, „csíp”, „éget” stb. esetén az a feltevés, hogy azok jelentését a gyermek a viselkedésével azonosítja, még kérdésesebb. Ezeket a szavakat ugyanis a felnőttek a gyermeknek nem a viselkedéséről, hanem általában az egyes testrészeiről állítják, mint például, amikor azt mondják neki, hogy „fáj a lábad”, „fáj a torkod”. Ez egyes esetekben még bizonyos tárgyakra való utalással is kiegészül, mint például a „csipi a hagyma a szemed”, „megégette a bögre a kezéd” stb. állításoknál.

A behaviorizmus másik változata a szemantikai vagy logikai behaviorizmus. Ennek legismertebb képviselője Gilbert Ryle. Az ő válasza arra a kérdésre, hogy hogyan tudhatunk mások motívumairól, hasonló a behavioristákéhoz, amennyiben szerinte ehhez csak a cselekvő helyzetét és a viselkedését kell ismernünk, nem pedig a cselekvő viselkedésének azokat az állítólagos belső okait, amelyeket a karteziánus elmélet feltételez:

„Az egyik nézőpontból a »hiúságból hengegett« állítást olyan állításként kellene értelmeznünk, ami azt mondja, hogy »hengegett és hengegésének az oka az volt, hogy fellépett benne valamilyen egészen sajátos hiúságérzés vagy hiúság-impulzus«. A másik nézőpontból olyan állításként értelmezendő, amely azt mondja, hogy »hengegett, amikor az idegennel találkozott, és hengegése kielégíti azt a törvényjellegű kijelentést, miszerint valahányszor lehetőséget talál arra, hogy elnyerje mások bámulatát vagy irigységét, mindent megtesz, amiről azt gondolja, hogy bámulatot vagy irigységet kelt.« (Ryle 1949/1974, 129.)

Ryle elmélete azonban a motívumokat jelölő kifejezések jelentését illetően némileg különbözik Tolmanétól. Míg Tolman szerint a „dühös” szó egy bizonyos viselkedést jelent, addig Ryle szerint a „hiúság” jelentése nem egy bizonyos viselkedés, hanem egy törvény jellegű kijelentés, amely lehetővé teszi egy személy viselkedésének a magyarázatát. Mivel Tolman elmélete szerint az, hogy „dühös”, eleve *E* egy bizonyos viselkedését jelenti, így arra a kérdésre, hogy „*E* miért viselkedett így?”, nem lehet körben forgás nélkül azt válaszolni, hogy „mert dühös volt”. Ryle elmélete szerint viszont a „hiúság” nem *E* egy bizonyos viselkedését jelenti, így arra a kérdésre, hogy „*E* miért viselkedett így?”, nem körben forgó az a válasz, hogy „hiúságból”.

Ryle elmélete szerint, amikor *B* azt állítja, hogy *E* hiúságból hengegett, akkor ezzel *E* viselkedését úgy magyarázza, hogy azt a „hiúság” jelentését kifejező törvény jellegű kijelentésnek rendeli alá:

1. Az „*x* hiú” jelentése minden *x*-re: ha *x* lehetőséget talál arra, hogy elnyerje mások bámulatát vagy irigységét, akkor *x* mindent megtesz, amiről azt gondolja,

hogy bámulatot vagy irigységet kelt. Röviden: ha x a h_1 vagy h_2 helyzetben van, akkor x cs_1 -t vagy cs_2 -t teszi.

2. E helyzete és viselkedése kielégíti a fenti törvényjellegű kijelentést. Tehát: E hiúságból hengegett.

Mivel a „hiúság” jelentése publikus és általános, ezért B E helyzetének és viselkedésének az ismeretében tudhatja, hogy az kielégíti a fenti törvényjellegű kijelentést. Ebben az esetben igaz B -ről, hogy tudja, hogy E hiúságból hengegett. Ryle szerint épp azért kell ezen a módon értelmezni a motívumokra vonatkozó állításokat, mert egyébként „soha senki sem tudhatná, sőt racionális módon általában még csak nem is sejtethné, hogy valaki más szemmel látható cselekedetének az az oka, hogy az illető egy érzést érzett”.¹⁰ Ryle elméletéből viszont ennek épp az ellenkezője következik: egy ember mások motívumait nemcsak tudhatja, de »ugyanúgy fedezi fel a saját maga tartós motívumait, ahogy a másokéit.«¹¹

Ryle elmélete annyiból hasonló Milléhez, hogy B itt is valamilyen általános törvényszerűség ismerete alapján következtet E viselkedésének az okára. Lényeges különbség viszont, hogy ez a törvényszerűség, illetve az azt kifejező törvényjellegű kijelentés csak kétféle tényt vesz figyelembe, ahogy Tolman elmélete is, nem pedig háromfélét: valamely személy szituációját és annak viselkedését. Így Ryle elmélete szerint a „hiúság” nem jelenti az elme egy bizonyos állapotát vagy tulajdonságát. Ezáltal Ryle elméletében a mentális diszpozíciókat jelölő szavak jelentése nem analóg a fizikai diszpozíciókra utaló kifejezések jelentésével, amennyiben az utóbbiaknak azon felül, hogy jelentésük kifejezhető egy törvényjellegű kijelentéssel, az anyag egy bizonyos állapota vagy tulajdonsága is megfeleltethető. Például a „mágneses” jelentése megadható egy ryle-i értelemben vett törvényjellegű kijelentéssel, de egyben a vas egy bizonyos állapotát vagy tulajdonságát is jelöli.

Ryle elmélete esetében, ahogy Millé esetében is, problémát okoz annak igazolása, hogy egy személy viselkedésére mennyiben érvényes valamely általános törvényszerűség. Az elmélet szerint az ugyan ellenőrizhető, hogy az egyes esetek megfelelnek-e a törvényszerűségnek vagy sem, de felmerül a kérdés, vajon hányszor kell egy személynek a megfelelő módon viselkednie ahhoz, hogy az igazolja: viselkedését helyesen magyarázzuk egy bizonyos motívummal. Például hányszor kell dicsérnie önmagát ahhoz, hogy e viselkedési mintázata igazolja, hogy hiúságból hengegett, nem pedig valamilyen más motívumból? Ezt a problémát Wittgenstein az olvasás tanulása esetében, majd a szabályok megértése esetében veti fel: „Mikor kezdett el olvasni? Melyik az első szó, amit

¹⁰ I. m., 129.

¹¹ I. m., 130.

elolvasott?” (FV 157.)¹² „Megértette vajon a rendszert, ha a sorozatot a századik helyig folytatja?” (FV 146.)

Ryle arra a kérdésre, hogy hogyan tudhatunk mások érzeteiről, másként válaszol, mint arra a kérdésre, hogy hogyan tudhatunk motívumaikról. Ryle szerint az előbbi kérdés értelmetlen, mivel az feltételezi, hogy van értelme egy személyről azt mondani, hogy megfigyeli az érzeteit.

„Igaz, hogy a cipész nem figyelheti meg a kínokat, amelyeket én érzek, ha szorít a cipőm. De hamis az a kijelentés, hogy én viszont megfigyelem őket. Nem azért nem figyelheti meg a cipész az én kínjaimat, mert valamilyen vasfüggöny eleve útját állja annak, hogy rajtam kívül akárki más megfigyelje őket, hanem azért, mert kínjaim nem olyan dolgok, amelyekről értelmes lenne kijelenteni, hogy egyáltalán megfigyelhetők vagy nem megfigyelhetők – akár általam is.” (Ryle 1949/1974, 301.)

Ryle szerint tehát az, hogy *B* nem figyelheti meg *E* sajtó, nyilalló fájdalmát, abból következik, hogy *E*-ről sincs értelme azt állítani, hogy megfigyeli azt. Ezzel Ryle tagadja azt a karteziánus feltevést, hogy *E* nyilalló fájdalma olyasmilyen lenne, amelyet *legalább* egy személy megfigyelhet, és ennek következtében azt is, hogy azt *legfeljebb* egy személy figyelheti meg. Ryle szerint ezt senkiről sincs értelme állítani. Ennek egyik oka az, hogy „a »nyilallásom« nem jelöl semmiféle *dolgot* vagy *tárgyat*. Még csak eseményt sem jelöl, bár a »nyilallásom volt« azt állítja, hogy valamilyen esemény játszódott le.”¹³

A behaviorizmus különböző változatai, különösen a Tolman által képviselt, általában szorosan összefüggnek a jelentés verifikációs elméletével. Ezt bizonyítja, hogy az utóbbi elméletből is hasonló következmények adódnak a más elmékre vonatkozó tudás problémájára, mint a behaviorista elméletből. Az elmélet szerint egy kijelentés jelentése: verifikációjának módja. Az elmélet lényegét Max Black a következő példával mutatja be:

„Vegyük a »Smith mérges« mondatot. Nézzük meg azokat a mondatokat, amelyek azokat a megfigyeléseket fejezik ki, amelyek megmutatják, hogy ez a mondat igaz. Legyenek ezek mondjuk: »Smith sápadt«, »Smith ökölbe szorítja a kezét«, »Smith káromkodik«, és így tovább. Nevezzük ezeket verifikáló mondatoknak. Ekkor a Smith mérgeességére vonatkozó mondat jelentése ugyanaz, mint az összes megfigyelési mondat jelentése, amelyekkel mondatunk igazsága tesztelhető.” (Black 1968/1998, 144. A fordítást néhány helyen módosítottam – Sz. I.)

¹² Wittgenstein 1992. Az „FV” rövidítés utáni számok a mű idézett paragrafusainak a számai.

¹³ Ryle: i. m., 307.

A jelentés verifikációs elmélete és a behaviorista elmélet közötti összefüggés lényege a következő: ha a más elmékre vonatkozó állítások jelentését az idézett karteziánus feltevések szerint értelmezzük, akkor a verifikációs elvből azok értelmetlensége következik. Ha ugyanis az „*E*-nek fáj a foga” *q* állításban a „fáj a foga” valami olyasmit jelent, amelyet csak *E* ismerhet, akkor *B* számára *q* igazolása nem lehetséges. Ennek lehetőségét még elgondolni sem tudja. Ebből a verifikációs elv alapján az következne, hogy *B* számára *q* értelmetlen állítás. Ez a következmény viszont nehezen vállalható. Ha tehát valaki meg akarja tartani a verifikációs elvet és ugyanakkor a más elmékre vonatkozó állítások értelmességét is, akkor ez csak úgy lehetséges, ha azt állítja, hogy *B* számára a mások mentális állapotaira vonatkozó állítások olyan jelentéssel rendelkeznek, amelyek lehetővé teszik számára azok verifikációját. Ezért az ilyen állítások mentális kifejezéseinek a jelentését mások viselkedésével azonosítja.

Az összefüggés megfordítva is igaz: a verifikacionizmus és a behaviorizmus elutasítása feltételezi egymást. Ahogy Herbert Feigl a verifikálhatósági kritériummal – amely szerint egy állítás értelmességnek a kritériuma a verifikálhatósága – kapcsolatban fogalmaz:

„Ha meg akarjuk őrizni az arra vonatkozó köznapi vélekedések kognitív értelmességét, hogy más személyekben mentális állapotok jelennek meg, akkor fel kell adnunk azt a meggyőződésünket, hogy a faktuális jelentéssel rendelkezés kritériuma az (»erős«) verifikálhatósági kritérium. És ha meg akarjuk őrizni ezt a korlátozó empirista kritériumot, akkor – egyszerű kontrapozícióval – nem értelmezhetjük a más elmékre vonatkozó állításokat szó szerint, ahogyan azokat a józan ész kívánja és sok erkölcsi maxima előfeltételezi.” (Feigl 1959/1970, 119.)

IV.

Wittgensteint az 1930-as évek elejétől kezdte el intenzíven foglalkoztatni a mások mentális állapotaira vonatkozó állítások jelentésének kérdése. Wittgenstein ekkoriban, ahogy azt George Edward Moore az előadásairól készített jegyzeteiben írja:

„Úgy tűnik, meglehetősen határozottan elutasította azt a behaviorista nézetet, hogy a »fáj a foga« csak azt jelenti, hogy »ő« egy bizonyos módon viselkedik. Azt állította ugyanis, hogy a »fáj a foga« nem csak egy bizonyos fajta viselkedést jelent, és arra is utalt, hogy amikor egy embert sajnálunk, mert fáj a foga, nem azért sajnáljuk, mert a kezét az állához teszi. Később azt is mondta, hogy a másik személy viselkedéséből

következtetünk arra, hogy fáj a foga, és jogos is erre következtetnünk azon analógia alapján, hogy viselkedése hasonló ahhoz, ahogyan mi viselkedünk, amikor fáj a fogunk.” (Moore 1955, 12.)

Ugyanakkor Wittgenstein az előadásaiban a *saját* mentális állapotainkra vonatkozó állítások esetében amellet érvelt, hogy nincs értelme azok verifikációjáról beszélni:

„Nincs verifikáció arra, hogy »nekem van« [I have], mert az a kérdés, hogy »honnan tudod, hogy fogfájásod van?«, értelmetlen. Két választ bírált azok részéről, akik szerint ez a kérdés nem értelmetlen. Azt állította, hogy az a válasz, hogy »mert érzem«, nem megoldás, mert az »érezem« ugyanazt jelenti, mint a »nekem van«, és az, hogy »önmegfigyelés révén tudom«, szintén nem megoldás, mert ebből az következik, hogy »megnézhetem«, hogy nekem van-e vagy nincs, de az, hogy »megnézni, hogy nekem van-e vagy nincs« értelmetlen.” (I. m., uo.)

Wittgenstein álláspontja a saját érzeteinkre vonatkozó állításokra nézve ezáltal lényegesen eltér korábbi nézeteitől. Korábban ugyanis a verifikációs jelentésemélet más képviselőihez hasonlóan úgy vélte, ahogy arra Hans-Johann Glock rámutat,¹⁴ hogy épp a saját érzeteinket leíró állítások verifikálhatók csak teljesen. Ezért ezek képezik tudásunk alapjait. A tárgyakra és mások mentális állapotaira vonatkozó állítások viszont nem verifikálhatók teljesen. Ezért ezek pusztán csak hipotézisek. Wittgenstein a Moore jegyzetei által megörökített korszakában viszont már azt állítja, hogy a saját érzeteinkre vonatkozó állítások verifikációjáról értelmetlen beszélni.

Wittgenstein a *Filozófiai vizsgálódásokban* szintén azt állítja, hogy mint tény-állítást, értelmetlen azt mondani, hogy „tudom, hogy fájdalmam van”:

„Ha a »tudni« szót úgy használjuk, ahogyan az emberek ezt normál körülmények között teszik (és hát hogyan is kellene használnunk!), akkor mások nagyon gyakran tudják, hogy nekem fájdalmaim vannak. – Igen, de mégsem azzal a bizonyossággal, amellyel én magam tudom. – Rólam egyáltalán nem lehet mondani (csak mondjuk tréfából), hogy *tudom*, fájdalmaim vannak. Mert mit jelenthet ez – azon kívül, hogy fájdalmaim *vannak?*” (FV 246.)

Wittgenstein állítása ebben az esetben azonban már nem azon alapszik, hogy értelmetlen a „fájdalmam van” kifejezés verifikációjáról beszélni, hanem ennek a kifejezésnek az emberi viselkedésben és a köznapi nyelvben játszott szerepének

¹⁴ Glock 1996, 93.

a vizsgálatán. Ez alapján azt állítja, hogy ez a kifejezés valójában nem tényleíró állítás, hanem a fájdalom természetes kifejezése.¹⁵ Ezáltal az a fájdalomviselkedéssel egy szinten van, és annak része:

„Hogyan *vonatkoznak* szavak érzetekre? [...] Hogyan hozzuk létre a név és a megnevezett között a kapcsolatot? Ez a kérdés ugyanaz, mint ez: hogyan tanulja meg az ember az érzetek nevének a jelentését? Például a »fájdalom« szót. Az egyik lehetőség ez: szavakat kapcsolunk össze az érzés eredeti, természetes kifejeződésével, és annak helyére állítjuk őket. Egy gyerek megsebezte magát, és üvölt; erre a felnőttek beszélnek hozzá, és felkiáltásokra, később pedig mondatokra tanítják. Új fájdalomviselkedésre tanítják.

»Azt mondd tehát, hogy a »fájdalom« szó valójában az üvöltést jelenti?« – Ellenkezőleg; a fájdalom szóbeli kifejezése helyettesíti az üvöltést, s nem leírja.» (FV 244.)

Annak a tézisnek, hogy a „fájdalmam van” nem a fájdalom megfigyelésen alapuló leírása, hanem annak kifejezése, több fontos következménye is van. i. Nincs értelme e kifejezéssel kapcsolatban az episztemikus kifejezések használatának. Így nemcsak azt nem lehet mondani, hogy „tudom, hogy fájdalmam van”, hanem azt sem, hogy „kétlem” vagy „bizonyos vagyok benne”. Ezért abból, hogy nem lehet azt mondani, hogy „kétlem, hogy fájdalmam van”, nem következik, hogy „tudom” vagy „bizonyos vagyok benne”. ii. Értelmetlen a „fájdalmam van” verifikációjáról beszélni, hiszen ennek is szükséges feltétele volna a fájdalmam megfigyelése. A verifikálhatóság hiányától azonban Wittgenstein szerint a kifejezés használata nem válik jogosulatlanná: „Egy szót igazolás nélkül használni nem jelenti azt: jogtalanul használni.” (FV 289.) (iii) A karteziánus és a verifikacionista álláspont mellett Wittgenstein számára a behaviorista álláspont is elfogadhatatlan (FV 246.), amennyiben azt feltételezi, hogy a „fájdalmam van” használata a saját publikus viselkedésem megfigyelésén alapszik, s így ennek alapján értelmesen állíthatom, hogy „tudom, hogy fájdalmam van”.

Nyelvfilozófiai szempontból a karteziánus és a behaviorista elméletek közös előfeltevése, hogy a „fájdalmam van” egy leíró állítás. Ez Wittgenstein szerint különböző képtelenségekhez és paradoxonokhoz vezet, amelyeknek eltűnése érdekében „radikálisan szakítanunk kell azzal az eszmével, hogy a nyelv mindig *egyetlen* módon funkcionál, s hogy mindig ugyanarra a célra szolgál: gondolatokat közvetít – szóljanak ezek a gondolatok házagról, fájdalmakról, jóról és rosszról, vagy bármiről.” (FV 304.)

Az alábbi három táblázat segítségével mutathatjuk be a saját és a mások fájdal-

¹⁵ Ryle nyomán a „fájdalmam van” és hasonló kifejezések jelölésére az „avowal” terjedt el a Wittgenstein filozófiájára vonatkozó angol szakirodalomban.

máról szóló tudás tekintetében a késői Wittgenstein álláspontjának – gondolok itt elsősorban a korábban idézett állítására (FV 246.) – azokat a vonásait, amelyek megkülönböztetik a karteziánus és a behaviorista álláspontoktól. Tegyük fel, hogy ezek az állítások igazak: A -nak fáj a foga (p_1), A fogja az állát (q_1), B -nek fáj a foga (p_2), B fogja az állát (q_2), A és B tudja, hogy q_1 és q_2 igaz. A kérdés az, hogy ebben az esetben A , illetve B tudja-e azt is, hogy p_1 és p_2 is igaz?

A karteziánus álláspont szerint:

Állítás	$p_1 = A$ -nak fáj a foga	$p_2 = B$ -nek fáj a foga
„ A tudja, hogy...”	I	O
„ B tudja, hogy...”	O	I

A standard behaviorista álláspont szerint:

Állítás	$p_1 = A$ -nak fáj a foga	$p_2 = B$ -nek fáj a foga
„ A tudja, hogy ...”	I	I
„ B tudja, hogy...”	I	I

Wittgenstein szerint:

Állítás	$p_1 = A$ -nak fáj a foga	$p_2 = B$ -nek fáj a foga
„ A tudja, hogy ...”	értelmetlen	I
„ B tudja, hogy...”	I	értelmetlen

V.

Wittgensteinnek van még egy további tézise, amely a más elmékre vonatkozó tudás kérdése szempontjából igencsak lényeges: „Egy »belső folyamatnak« külső kritériumokra van szüksége.” (FV 580.) Az azonban, hogy mit ért Wittgenstein „kritériumon”, korántsem egyszerű kérdés. Norman Malcolm szerint ez a fogalom „Wittgenstein filozófiájának legnehezebb területéhez” tartozik.¹⁶ A fogalom tisztázása azonban nélkülözhetetlen Wittgenstein idézett állításának értelmezéséhez.

Wittgenstein az írásaiban egy helyen határozza meg pontosabban a „kritérium” fogalmát. Ezt azért is érdemes hosszabban is idézni, mert a meghatározás épp a más elmékre vonatkozó tudás kérdéséhez kapcsolódik:

„Amikor az »ennek és ennek fáj a foga« kifejezés használatát tanultuk, akkor

¹⁶ Malcolm 1954, in Buford 1970, 226.

azoknak bizonyos fajta viselkedését mutatták meg nekünk, akikről azt mondták, hogy fáj a foguk. Vegyük az ilyen viselkedések példájaként azt, hogy fogod az állad. Tegyük fel, hogy megfigyelés alapján bizonyos esetekben úgy találtam, hogy mindig, amikor ezek az első kritériumok azt mondták nekem, hogy egy személynek fáj a foga, akkor az állán egy vörös folt jelent meg. Most tegyük fel, hogy valakinek ezt mondom: »Látom, hogy A -nak fáj a foga, vörös folt van az állán«. Erre ő megkérdezheti: »Honnan tudod, hogy A -nak fáj a foga, amikor egy vörös foltot látsz?« Ekkor meg kellene mutatnom, hogy bizonyos jelenségek mindig egybeestek [*coincided*] a vörös folt megjelenésével.

Erre valaki tovább kérdezhet: »honnan tudod, hogy fáj a foga, amikor az állát fogja?« Erre így válaszolhatnék: »Azt mondom, hogy fáj a foga, amikor az állát fogja, mert én az államat fogom, amikor fáj a fogam«. De mi lenne, ha ezután még azt is megkérdeznénk: »De miért tételezed föl, hogy mivel az, hogy az álladat fogod, kapcsolatban van [*correspond*] a fogfájással, fogfájás kapcsolódik ahhoz is, amikor ő fogja az állát?« Ekkor zavarban leszel, hogy hogyan válaszolj erre a kérdésre, és úgy érzed, itt beleütköztünk a sziklás alapba, azaz eljutottunk a konvenciókhoz. [...]

Vezessünk be két, ellentétes kifejezést, hogy elkerüljünk bizonyos alapvető tévedéseket. Arra a kérdésre, hogy »honnan tudod, hogy ez és ez az eset áll fenn?«, néha a »kritériumok«, néha a »szimptomák« megadásával válaszolunk. Ha az orvostudomány anginának nevez egy gyulladást, amelyet bizonyos bacilus okoz, és megkérdezzük, hogy »honnan tudod, hogy ennek az embernek angina van?«, akkor az a válasz, hogy »ilyen és ilyen bacilust találtam a vérében«, a kritériumot adja meg a számunkra, illetve azt, amit az angina definiáló kritériumának nevezhetünk. Ha viszont a válasz az, hogy »be van gyulladva a torka«, akkor ez az angina szimptomáját adhatja meg a számunkra. »Szimptomának« nevezem az olyan jelenséget, amely esetén a tapasztalat arra tanított bennünket, hogy ilyen vagy olyan módon egybeesik azzal a jelenséggel, amely definiáló kritériumunk. Tehát azt mondani, hogy » A -nak angina van (p)«, ha egy bizonyos bacilust találnak a vérében« tautológia vagy az »angina« definíciójának elnagyolt megfogalmazása.” (Wittgenstein 1958, 24–25.)

Ez alapján úgy tűnik, hogy Wittgenstein azon, hogy „ k kritériuma p -nek”, azt érti, hogy k szükséges és elégséges feltétele p -nek.¹⁷ Ez azt jelenti, hogy akkor és csak akkor p , ha k . Legyen k az, hogy „ A vérében a b bacilus van”, p pedig az, hogy „ A -nak angina van”. Ekkor k elégséges feltétele p -nek, mert ha igaz, hogy „ A vérében a b bacilus van”, akkor az is igaz, hogy „ A -nak angina van”. Ugyanakkor k szükséges feltétele is p -nek, mert csak akkor igaz, hogy „ A -nak angina van”, ha igaz, hogy „ A vérében a b bacilus van”. Így k igazságából logi-

¹⁷ Vö. Albritton 1959, 847.

kailag következik p igazsága, és p igazságából is k igazsága, vagyis ekvivalensek egymással.

Miben különbözik az, hogy k kritériuma p -nek, attól, hogy s szimptomája p -nek? Ha s szimptomája p -nek, akkor az s és a p állítások igazsága közötti kapcsolat tapasztalati megfigyelésen alapszik. Ekkor abból, hogy igaz, hogy „ A -nak be van gyulladva a torka” (s), nem logikailag, hanem pusztán csak induktív általánosítás alapján következtethetünk arra, hogy igaz, hogy „ A -nak anginája van”. Ez a következtetés különböző valószínűséggel rendelkezik attól függően, hogy a torokgyulladás milyen gyakran jár együtt azzal, hogy valakinek anginája van.

A „kritérium” fogalom fenti értelmezése szerint az, hogy „ A fogja az állát, a kritériuma annak, hogy A -nak fáj a foga”, azt jelenti, hogy az „ A fogja az állát” állítás igazsága szükséges és elégséges feltétele az „ A -nak fáj a foga” állítás igazságának. Ezzel szemben úgy tűnik, hogy az, hogy A fogja az állát, se nem szükséges, se nem elégséges feltétele annak, hogy A -nak fájjon a foga. Nem szükséges feltétele, hiszen akkor is igaz lehet, hogy „ A -nak fáj a foga”, ha nem igaz, hogy „ A fogja az állát”. Lehetséges ugyanis, hogy A nem fogja az állát, de valójában erős fogfájása van. Ugyanakkor A viselkedése nem is elégséges feltétele annak, hogy fogfájása van, hiszen akkor is igaz lehet, hogy „ A fogja az állát”, ha hamis, hogy „ A -nak fáj a foga”. A ugyanis színlelheti azt, hogy fogfájása van azért, hogy kezét az állához teszi.¹⁸

Erre az ellenvetésre többféle válasz lehetséges. Malcolm szerint „a fájdalom kifejezése *bizonyos* körülmények esetén a kritériuma a fájdalomnak, míg mások esetén nem az”.¹⁹ Malcolm több olyan helyzetet is említ, amelyek esetén A fájdalom-viselkedése nem kritériuma annak, hogy A fájdalmat él át: „fájdalom-viselkedést mutat, miközben egy színdarabot próbál” (h_1), „azt a hipnotikus szuggesztíót kapja, hogy »úgy tetszel, mintha fájdalmad lenne, de nem lesz fájdalmad«” (h_2), „majdnem elütik autóval, de mihelyt megkapja a kártérítést a balesetért, fájdalom-viselkedése megszűnik, és csak nevet a csaláson”²⁰ (h_3).

Ez alapján úgy tűnik, hogy az „ A fogja az állát” k állítás és az „ A -nak fáj a foga” p állítás viszonya a következő: ha k igaz, és nem igaz, hogy h_1 és h_2 és h_3 , akkor igaz, hogy p . Malcolm szerint viszont az említett helyzetek mellett még n számú olyan helyzet lehetséges, amelyek fennállása esetén abból, hogy k igaz, nem következik, hogy p igaz. Ugyanakkor Malcolm egyetlen olyan körülményt sem ad meg, amelynek fennállása esetén abból, hogy A fájdalom-viselkedést mutat, az következne, hogy A -nak fájdalma van. Ehelyett azt állítja, hogy azoknak a helyzeteknek az összességét, amelyek ha nem állnak fenn, akkor A -nak fájdalma

¹⁸ Vö. Canfield 1981, 96–97.

¹⁹ Malcolm: i. m., in Buford 1970, 228.

²⁰ I. m., uo.

van, „nem lehet teljesen felsorolni”. Így szerinte „a következmény-feltételek nem fejezhetőek ki, egy ilyen sincs”.²¹

Malcolm értelmezéséből az következik, hogy habár *B* tudhatja, hogy az, hogy *A* fogja az állat, a kritériuma annak, hogy *A*-nak fáj a foga, azt mégsem tudhatja, hogy *A*-nak tényleg fáj-e a foga, mert számtalan olyan körülmény lehetséges, amelyek esetén *A* viselkedése nem elégséges feltétele annak, hogy *A*-nak fáj a foga. Ha pedig *B* azt sem tudja, hogy *A* viselkedése mely körülmények fennállása esetén elégséges feltétele annak, hogy *A*-nak fáj a foga, akkor úgy tűnik, hogy *B* egyáltalán nem is tudhatja, hogy *A*-nak fáj-e a foga vagy sem. Ha viszont *B* ezt nem tudhatja, akkor nem világos, *B* számára *A* fájdalom-viselkedése milyen értelemben „kritériuma” annak, hogy *A*-nak fájdalma van.

Wittgenstein „kritérium” fogalmának más értelmezői szerint a „kritérium” pusztán nem-induktív evidenciát jelent, amely igazolja egy mondat vagy egy kifejezés alkalmazását. Peter Hacker szerint „a kritériumokat úgy tekinthetjük, mint azokat a feltételeket, amelyek nem-induktív módon igazolják [*justify*] egy mondat állítását, és amelyeknek a fogalma révén a mondat értelméről számot adhatunk”.²² Szerinte „a kritérium-reláció egyértelműen evidenciális”.²³ „A [kritérium-reláció] gyengébb, mint a következmény-reláció [*entailment*], de erősebb, mint az induktív evidencia. Ez egy *a priori*, nem-induktív vagy szükségszerűen jó evidencia-reláció.”²⁴

Hacker az értelmezése mellett a következő érveket hozza fel. Wittgenstein azt állítja, hogy a „látom, hogy mozog a kezem”, „érezem, hogy az ujjam megérinti a szemem” stb. állítások igazsága kritériuma annak, hogy „mozog a kezem”. Mindazonáltal lehetséges, hogy az előbbi állítások hamisak legyenek, az utóbbi pedig igaz.²⁵ Wittgenstein továbbá azt is állítja, hogy „lehetséges, hogy valaki pirosat lát, de nem mutatja, azaz a »pirosat lát« igaz, de az, ami a kritériuma, nincs kielégítő”.²⁶ Mindkét példa azt mutatja, hogy ha *k* kritériuma *p*-nek, akkor az nem jelenti azt, hogy *k* igazsága szükséges feltétele *p* igazságának, hiszen *p* akkor is igaz lehet, ha *k* hamis.

Hacker szerint: „az, amit egy személy mond, kritériuma annak, hogy milyen képzete van (FV 377.), de lehet, hogy hazudik. A fájdalom-viselkedés kritériuma a fájdalomnak, de lehet, hogy valaki színlel (FV 244., 249–250.). A nedves és a hideg bizonyos érzetei, ilyen és ilyen vizuális benyomások kritériumai annak,

²¹ I. m., uo.

²² Hacker 1972, 283.

²³ I. m., 293.

²⁴ I. m., 293.

²⁵ Hacker: i. m., 289.

²⁶ I. m., uo.

hogyan esik az eső, de az érzéki benyomások megtéveszthetnek (FV 354.).²⁷ Ezek a példák pedig azt mutatják, hogy az, hogy k kritériuma p -nek, nem jelenti azt, hogy k igazsága elégséges feltétele p igazságának, hiszen lehetséges, hogy k igaz, de p hamis.

Arra nézve, hogy pontosan mit is jelent a „kritérium” mint nem-induktív reláció, Sydney Shoemaker meghatározása a mérvadó. Shoemaker szerint „annak tesztje, hogy egy bizonyos fajta ítélet igazságának valami a kritériuma-e, az, hogy elgondolható-e annak empirikus felfedezése, hogy a szóban forgó jelölt nem [...] evidencia az ilyen ítéletek igazságára nézve. Ha evidencia és nem gondolható el annak felfedezése, hogy nem evidencia, akkor ez a kritériumok egyike.”²⁸ Shoemaker meghatározása szerint tehát az, hogy k kritériuma p -nek, nem azt jelenti, hogy k igazsága esetén szükségszerűen igaz, hogy p is igaz, hanem azt, hogy szükségszerűen igaz, hogy k igazsága evidencia p igazságára nézve.²⁹ A „kritérium” fogalom ezen értelmezése megengedi, hogy k igazsága esetén p hamis legyen. Shoemaker „kritérium” definíciója alapján az az állítás, hogy „az A fogja az állat kritériuma annak, hogy A -nak fáj a foga”, pusztán azt jelenti, hogy szükségszerűen igaz, hogy az, hogy A fogja az állat, evidencia arra nézve, hogy A -nak fáj a foga”.

Wittgenstein „kritérium” fogalmát C. S. Chihara és J. A. Fodor szintén nem-induktív relációként határozza meg:

„ X a kritériuma Y -nak a H típusú helyzetekben, ha Y jelentése vagy definíciója igazolja [*justify*] azt az állítást, hogy valaki felismerheti, láthatja, megállapíthatja, meghatározhatja Y alkalmazhatóságát X alapján a H típusú *normál* helyzetekben. Ezért, ha X és Y között a fenti reláció fennáll, és valaki elfogadja, hogy X , de tagadja, hogy Y , az ő feladata, hogy bizonyítsa, hogy a helyzetben van valami nem normális. A normális helyzetben az evidencia összegyűjtése, amely igazolja [*justify*] az X -ből Y -ra következtetést, egyszerűen fel sem merül.” (Chihara – Fodor 1965/1991, 141.)

Ez a meghatározás a futball példájával világítható meg. A futballban a „gól” (Y) jelentése az, hogy „a labda átjutott a pálya felől a gólvonalon túlra” vagy rövidebben: „a labda bejutott a kapuba” (X). A „gól” definíciója igazolja azt az állítást, hogy „a bíró megállapíthatja, hogy gól született (Y) az alapján, hogy a labda bejutott a kapuba (X)”. Tehát a futballban a „gól” kritériuma az, hogy „a labda bejutott a kapuba”. Az, hogy a labda bejutott a kapuba, olyan evidencia, amely alapján a bíró megállapíthatja, hogy gól született. Ez az evidencia termé-

²⁷ I. m., 289–290.

²⁸ Shoemaker 1963, 3.

²⁹ Vö. Lycan 1971, 110. Idézi: Canfield: i. m., 80.

szetesen csak bizonyos körülmények esetén kritériuma annak, hogy gól esett. Ilyen körülmény az, hogy a labda a futball szabályainak megfelelően, továbbá a meccs folyamán jutott a kapun belülre.

1. A labdarúgásban a „gól” (Y) kritériuma az, hogy „a labda bejutott a kapuba” (X).
2. B tudja, hogy a labdarúgásban X a kritériuma Y -nak.
3. B úgy látja, hogy a labda bejutott a kapuba.
4. B úgy látja, hogy X egy H típusú normál helyzetben történt.

K_1 B megállapítja, hogy gól született.

K_2 Gól született.

A második konklúzió nem következik a premisszákból, mert lehetséges, hogy a premisszák igazak, de hamis, hogy „gól született”. Lehetséges ugyanis, hogy B úgy látta, hogy a labda bejutott a kapuba, de a labda valójában nem jutott be a kapuba, s így valójában nem született gól. Ez a példa akkor elégíti ki azt a feltételt, hogy X igazságából nem következik logikailag Y igazsága, ha X -en azt az evidenciát értjük, amellyel B Y igazságára vonatkozóan rendelkezik. Ha B rendelkezik ilyen evidenciával Y igazságára vonatkozóan, akkor jogosan állítható róla, hogy *úgy* látta, hogy gól született. Az ugyanis, hogy B úgy látta, hogy a labda bejutott a kapuba, szükségszerűen evidencia a „gól született” állítás igazságára vonatkozóan. Ugyanakkor abból, hogy B úgy látta, hogy a labda bejutott a kapuba, nem következik szükségszerűen, hogy a labda valóban bejutott a kapuba, s így az sem, hogy gól született.

A fenti értelmezés alapján Wittgenstein korábban idézett példáját az „angina” kritériumára vonatkozóan úgy kellene értelmeznünk, hogy abban az állításban, hogy „ha egy bizonyos bacilus van A vérében, akkor A -nak anginája van”, az előtag igazsága szükségszerűen evidencia az utótag igazságára, s azt az evidenciát jelenti, amely alapján B megállapíthatja azt, hogy A -nak anginája van. Ezen értelmezés szerint azonban abból az evidenciából, amellyel B rendelkezik arra vonatkozóan, hogy A -nak anginája van, nem következik szükségszerűen, hogy A -nak anginája van. Ez csak akkor teljesül, ha azon, hogy „ A vérében egy bizonyos bacilus van”, B -nek azt a *megfigyelését* értjük, amely alapján úgy véli, hogy A vérében egy bizonyos bacilus van.

Ezzel szemben világos, hogy Wittgenstein az idézett helyen „kritériumon” nem ezt érti. Ezt mutatja egyrészt az, hogy azt, hogy valakinek a vérében egy bizonyos bacilus van, az „angina” definiáló kritériumának tekinti.³⁰ Másrészt pedig az, hogy szerinte az az állítás, hogy „ A -nak anginája van, ha egy bizonyos bacilust találnak a vérében”, „tautológia vagy az »angina« definíciójának elnagyolt

³⁰ Wittgenstein 1958, 25.

megfogalmazása”³¹ Wittgenstein e két állításából egyrészt az következik, hogy azon, hogy *X* kritériuma *Y*-nak, egyszerűen azt érti, hogy *X* ugyanazt jelenti, mint *Y*. Másrészt pedig az, hogy ha *X* igaz, akkor *Y* is szükségszerűen igaz. Ha viszont *X* pusztán evidencia lenne *Y*-ra vonatkozóan, akkor *X* és *Y* nem ugyanazt jelentené, mert lehetséges volna, hogy *X* igaz, de *Y* nem igaz, és az is, hogy *Y* igaz, de *X* nem igaz.

Wittgenstein szerint annak megadása, hogy mi *Y* kritériuma, lényegében *Y* jelentésén alapszik. Ahogy a „kritérium” és a „szimptóma” korábban idézett meghatározása előtt állítja:

„A kérdés, [hogy mi az, hogy „megtudni” („to get to know”), valójában a „tudni” („to know”) szó grammatikájával kapcsolatos, s ez világosabbá válik, ha ebben a formában tesszük fel: »Mit nevezünk úgy, hogy 'megtudni'?« A »szék« szó grammatikájának része, hogy ez az, amit úgy nevezünk, hogy »széken ülni«. A »jelentés« („meaning”) szó grammatikájának része, hogy ez az, amit »a jelentés magyarázatának« nevezünk. Ugyanígy, megmagyarázni a kritériumomat arra vonatkozóan, hogy a másik személynek fáj a foga, annyi, mint grammatikai magyarázatot adni a »fogfájás« szóra vonatkozóan, s ebben az értelemben magyarázatot adni a »fogfájás« szó jelentésére vonatkozóan.” (Wittgenstein 1958, 24.)

Így az az állítás, hogy „*X* kritériuma *Y*-nak”, az „*Y*” kifejezés grammatikájával kapcsolatos állítás, nem pedig azokkal az evidenciákkal, amelyek alapján az „*Y*” kifejezést alkalmazzuk. Ahogy D. W. Hamlyn írja: „a kritérium fogalmának semmi köze az adott fogalom alkalmazásának alapjaihoz [*grounds*] az adott esetben, hanem azokkal a normál körülményekkel kapcsolatos, amelyek között a fogalom alkalmazásra tesz szert. Ezek olyan körülmények, amelyek értelmet [*sense*] adnak magának a fogalomnak, s amelyek nélkül nem lehetne azt mondani rólunk helyesen, hogy rendelkezünk a fogalommal.”³² Hasonlóképpen vélekedik John Canfield is, aki szerint a fenti értelmezés képviselői „összemoszák a kritériumot azokkal az episztemikus alapokkal [*grounds*], amelyekre támaszkodva az ítéletet tesszük. Azon az alapon, hogy látom, hogy valaki kiáltozik, ítéelhetek úgy, hogy fájdalmat érez. Az azonban nem következik, hogy elfogadom az ilyen kiáltozást a fájdalom kritériumának.”³³

Canfield szerint *Y* kritériumai az *Y*-ra vonatkozó evidenciáktól a következő kérdések segítségével különböztethetők meg. Az előbbi esetben azt kérdezzük, hogy „honnan tudod, hogy ez *Y*?”, az utóbbi esetben pedig azt, hogy „mi készlet

³¹ I. m., uo.

³² Hamlyn 1970, 71.

³³ Canfield 1981, 99–100.

arra, hogy azt hidd, hogy ez Y ?”. „Például az, ami arra késztet valakit, hogy azt higgye, hogy egy őz jár előtte, lehet az, hogy látott a földön egy halvány, félkör alakú horpadást. Viszont az első kérdés egy ettől teljesen különböző választ von maga után. Például: tudom, hogy ez egy őz, mert *ez* az a fajta állat, amit őznek hívunk (*that is the sort of animal we call deer*).”³⁴

Michael Hymers a szabálykövetés esete alapján fogalmaz meg egy ellenvetést a kritérium-reláció fenti értelmezésével szemben. Ezen értelmezés szerint az, hogy a szabály helyes alkalmazása a kritériuma a szabály megértésének, azt jelenti, hogy a helyes alkalmazás szükségszerűen evidencia arra nézve, hogy értem a szabályt. Hymers szerint azonban „ha a helyes válaszaim az összeadási tesztre pusztán csak empirikus evidenciák lennének arra, hogy értem az összeadást, akkor ezek arra vonatkozó evidenciákként is értelmezhetők lennének, hogy az összeadás helyett egy attól eltérő szokatlan szabály az, amit megértettem”.³⁵ Például a válaszaim, melyeket az ezernél kisebb számokra vonatkozóan adok, evidenciák arra, hogy értem a „+2” sorozat szabályát, de egy olyan szabály követésére is evidenciák lehetnek, amely szerint ezertől kezdve már a sorozat legutolsó tagjához négyet hozzáadva kell folytatni a sorozatot (FV 185.). Ezáltal a szabálykövetés esete azt bizonyítja, hogy X nem szükségszerűen evidencia, ahogy Shoemaker állítja, Y -ra vonatkozóan, hanem csak esetlegesen az.

Wittgenstein „kritérium” fogalmának tehát két mérvadó értelmezése van. Az egyik értelmezés szerint az az állítás, hogy „ez és ez a kritériuma Y -nak”, azt jelenti, hogy „ez és ez evidencia Y -ra vonatkozóan”. A másik értelmezés szerint ez az állítás azt jelenti, hogy „ezt és ezt nevezzük Y -nak”. A két értelmezést Wittgenstein alábbi állítására alkalmazva vizsgálhatjuk tovább:

„A grammatikában az ingadozás a kritériumok és a szimptomák között azt a látszatot kelti, mintha egyáltalán csak szimptomák léteznének. Azt mondjuk például: »A tapasztalat azt tanítja, hogy ha a barométer zuhan, akkor esik az eső, de azt is tanítja, hogy az eső akkor esik, ha egyfajta nedvességet és hideget érzünk, vagy ha ilyen és ilyen látási benyomásunk van.« Erre aztán azt hozzák fel érvként, hogy ezek az érzéki benyomások megtéveszthetnek bennünket. Ám eközben nem veszik számításba, hogy maga a tény, miszerint a benyomások épp az eső látszatát keltik, definíció alapszik.” (FV 354.)

Az egyik értelmezés szerint: az az állítás, hogy „bizonyos érzetek és látási benyomások kritériumai annak, hogy esik az eső” (p), azt jelenti, hogy ezek az érzetek és látási benyomások evidenciák arra vonatkozóan, hogy esik az

³⁴ Canfield 1981, 33.

³⁵ Hymers 2010, 144–145.

eső. Eszerint Wittgenstein itt azt állítja, hogy abból, hogy ilyen érzeteink és benyomásaink vannak, nem következik szükségszerűen, hogy esik az eső.³⁶ A másik értelmezés szerint a *p* állítás azt jelenti, hogy bizonyos érzetek és látási benyomások definiálják, hogy mit nevezünk „eső”-nek. Eszerint Wittgenstein itt azt állítja, hogy ezen a definíción alapszik, illetve ezt előfeltételezi az a tény is, amikor ezek az érzetek és látási benyomások az eső látszatát keltik.

Úgy gondolom, hogy az idézett szöveg utóbbi értelmezése a helytálló. Ha ugyanis bizonyos érzeteink és látási benyomásaink pusztán csak evidenciák lennének arra nézve, hogy esik az eső, s lehetséges, hogy ezek az evidenciák megtévesztenek, akkor azok pusztán csak szimptomái lennének az esőnek. Wittgenstein szerint viszont abból, hogy ezek az érzetek és benyomások az eső látszatát keltik, nem következik, hogy szimptomái az esőnek. Hiszen az is az „eső” definícióján alapszik, hogy ezek az érzetek és benyomások az eső látszatát keltik. Ha ilyen érzeteink és látási benyomásaink vannak, akkor azokat eleve úgy *értjük*, hogy esik az eső, nem pedig azok alapján *feltételezzük*, hogy esik az eső.³⁷

VI.

Mit jelent a kritérium-reláció a fájdalom és a fájdalom-viselkedés esetében? Ebben az összefüggésben Wittgenstein alapvető tétele, hogy a különböző érzetek természetes viselkedésbeli kifejeződéssel rendelkeznek. Az „érzetek természetes kifejeződésén” azonban Wittgenstein nem az érzetek közlését vagy reprezentációját érti:

„Ha sírok, akkor a szemem körüli érzetek nyilvánvalóan a részei, és a fontos részei annak, amit érzek. Azt hiszem, William James is erre gondolt, amikor azt állította, hogy az ember nem azért sír, mert szomorú, hanem azért mondjuk, hogy szomorú, mert sír. Ezt a megállapítást gyakran azért nem értik, mert úgy gondolnak az érzelem kinyilvánítására [*utterance*], mintha az valamiféle arra szolgáló mesterséges eszköz lenne, hogy tudassuk másokkal, hogy mi rendelkezünk az érzellemmel. Nos, nincs éles határ az ilyen »mesterséges eszközök« és aközött, amit az érzelem természetes kifejeződéseinek [*natural expressions*] nevezünk.” (Wittgenstein 1958, 103.)

³⁶ Lásd Hacker korábban idézett értelmezését a FV 354. paragrafusára vonatkozóan. In Hacker: i. m., 289–290.

³⁷ A *Vizsgálódások* e paragrafusa kapcsán Oswald Hanfling megjegyzi, hogy „Wittgenstein kései írásaiban szimptomákról és kritériumokról beszél. Az utóbbiakról azt állította, hogy oly módon lépnek be a szavak jelentésébe, ahogy az előbbiek nem.” S így Hanfling szerint Wittgenstein gondolata „azt jelenti, hogy a hideg és nedves érzetekre vonatkozó tudás szükséges feltétele az »Esik az eső« megértésének, de a barométer esésére vonatkozó tudás nem.” Hanfling 1981, 25.

Ha az érzetek és az érzelmek rendelkeznek különböző viselkedésbeli természetes kifejeződésekkel, akkor az egyben azt is jelenti, hogy adott számunkra, hogy azok mit fejeznek ki. Így az egyes viselkedések nem maguknak az érzeteknek a definiáló kritériumai, hanem az érzetek természetes kifejeződéseinek. Ezért azt mondani, hogy „ez a viselkedés fájdalmat fejez ki”, lényegében azt jelenti, hogy „ezt a viselkedést nevezzük a fájdalom természetes kifejeződésének”. Ez az állítás a fájdalom természetes kifejeződésének a definíciója, s így bizonyos értelemben tautológia. Ahhoz hasonlítható, mint amikor erre ☺ az arckifejezésre mutatva azt mondjuk, hogy „ez örömet fejez ki”.

A fentiek alapján az alábbi következtetéssel mutatható be, hogy *B* hogyan tudhat *A* fájdalomáról:

1. *A* *v* viselkedés a fájdalom természetes kifejeződése.
 2. *B* tudja, hogy a *v* viselkedés a fájdalom természetes kifejeződése.
 3. *B* észleli azt, hogy *A* a *v* viselkedést hajtja végre.
 4. *B* észleli, hogy *A* *v* viselkedése normál körülmények között történik.
- (K) *B*-nek tudomása van *A* fájdalomáról.

Lényeges azonban azt az állítást, hogy a *v* viselkedés a fájdalom természetes kifejeződése, megkülönböztetni attól az elképzeléstől, hogy a *v* viselkedés egy bizonyos érzetet jelent. Ezen elképzelés szerint, ha *B* észleli *A* *v* viselkedését, akkor ez számára azt jelenti, hogy *A*-nak fájdalma van, azt viszont nem tudhatja, hogy a *v* viselkedés azt jelenti-e *A* számára is, amit a saját esetében jelent. Ezt *B* csak akkor tudhatná, ha összehasonlíthatná azt, amit ő érez, amikor a *v* viselkedést hajtja végre, azzal, amit *A* érez a *v* viselkedése során. Egy ilyen összehasonlítás azonban nem lehetséges, s így *B* nem tudhatja, hogy *A* számára a *v* viselkedés ugyanazt jelenti-e, mint az ő számára, sőt még azt sem, hogy *A* számára a *v* viselkedés belsőleg egyáltalán jelent-e bármit is. Hasonló következménnyel jár, ha a „fájdalom” szót úgy tekintjük, mint aminek a jelentését mindenki csak a saját példájából, a saját érzetei alapján ismeri (FV 293.).

Wittgenstein azonban ezt az elképzelést teljesen elutasítja. Egyrészt, a privát nyelv elleni érve szerint a jeleknek nem adható privát jelentés (FV 258.). Másrészt Wittgenstein ennek az elképzelésnek arra a különös következményére is rámutat, hogy az érzetszavaknak kétféle jelentése van: egy publikus és egy privát (FV 273.). Ugyanez következne abból is, ha a *v* viselkedést úgy tekintenénk, mint ami egy sajátos érzetet jelent. Ebben az esetben *A* *v* viselkedésének publikus és privát jelentése is lenne. A *v* viselkedés publikus jelentése az lenne, amit az mások számára jelent. A privát jelentése pedig az, amit *A* a *v* viselkedés közben belsőleg érez. Mindezen felül Wittgenstein szerint ebből az elképzelésből az következik, hogy az érzetszavak lehet, hogy nem is jelölnek érzeteket, hiszen

elképzelhető, hogy az érzeteket jelentő viselkedéshez egyáltalán nem tartoznak érzetek. Tehát: „ha az érzet kifejezésének grammatikáját a »tárgy és megjelölés« mintájára konstruáljuk, akkor a tárgy mint irreleváns kihullik a vizsgálódásból” (FV 293.). Wittgenstein azonban, ahogy Anthony Kenny megállapítja a FV 297. paragrafusának értelmezése kapcsán, „nem azt tagadja, hogy az *érzetek* belépnek a nyelvjátékba, hanem azt, hogy az *érzetek képei* belépnének”.³⁸

Így általában *A* fájdalom-viselkedése, illetve annak verbális megfelelői nem jelentik vagy reprezentálják *B* számára *A* érzeteit. A fájdalom-viselkedés esetében reprezentációról lényegében csak a fájdalom színlelése esetében beszélhetünk. De ez sem a fájdalom reprezentációja, hanem a fájdalom természetes kifejeződéseinek a reprezentációja, s így a színlelés tökéletességének is az a kritériuma, hogy valaki milyen pontosan utánozza a fájdalom természetes kifejeződéseit. Ugyanez a helyzet abban az esetben is, ha valaki azt színleli, hogy nem érez fájdalmat. Ekkor úgy kell viselkednie, mint ahogyan az viselkedik, akinek nincs fájdalma. Az előbbi esetben az, hogy *A* viselkedése azt a látszatot kelti, hogy fájdalma van – ahhoz hasonlóan, ahogy bizonyos érzetek és benyomások az eső látszatát keltik – szintén „definíción alapszik”. Azon, hogy azt a viselkedést, amivel *A* azt a látszatot kelti, hogy fájdalma van, eleve úgy értjük, mint a fájdalom természetes kifejeződését.

Wittgenstein szerint, ahogy *A* fájdalom-viselkedésével, beleértve verbális viselkedését is, *A* a fájdalmát nem közli vagy reprezentálja, hanem természetes módon kifejezi, úgy *B* *A* fájdalmára vonatkozó tudását sem értelmezhetjük *A* fájdalmának reprezentációjaként. *B* tudása, illetve más attitűdjei *A* fájdalmára vonatkozóan, lényegében egyfajta *természetes reakciók* *A* fájdalom-viselkedésére vonatkozóan:

„Biztosnak lenni abban, hogy valakinek fájdalma van, kételkedni ebben és így tovább, megannyi természetes és ösztönös fajtája a más emberi lények iránti viselkedésnek. Nyelvünk pusztán segédeszköze és további kiterjesztése ennek a relációnak. (Mert nyelvjátékunk a primitív viselkedés kiterjesztése.)” (Wittgenstein 1967, 545. §)

„Az »Azt hiszem, nem automata« mondatnak úgy minden további nélkül még nincs semmi értelme. A beállítódásom az illetőhöz a lélekhez való beállítódás. Nem a *véleményem* az, hogy lelke van.” (FV II. rész, IV., 259.)

„Próbálj meg egyszer – egy valóságos esetben – a másik félelmében, fájdalmában kételkedni.” (FV 303.)

³⁸ Kenny 1993, 198.

„Azt mondom valakinek, hogy fájdalmaim vannak. Erre beállítódása hozzám a hit beállítódása lesz, a hitetlenségé, a bizalmatlanságé stb. Tegyük fel, hogy ezt mondja: »Túl fogod élni.« – Nem bizonyítja-e ez, hogy valami olyanban hisz, ami a fájdalom kinyilvánítása mögött van? – Beállítódása bizonyíték a beállítódására. Képzeld el, hogy nem csak a »Fájdalmaim vannak« mondatot, hanem a »Túl fogod élni« választ is természeti hangok és gesztusok helyettesítik!” (FV 310.)

Wittgenstein szerint a fájdalom nyelvi kifejezése is lényegében a fájdalom természetes kifejeződése, amennyiben az a fájdalom-viselkedés és a fájdalom közötti természetes kapcsolatnak a kiterjesztése: „a fájdalom szóbeli kifejezése helyettesíti az üvöltést, nem pedig leírja” (FV 244.):

Fájdalom ↔ Fájdalom-viselkedés ↔ Nyelvi kifejezés: „Fáj”

Ebből az összefüggésből következnek Wittgenstein alábbi állításai is:

1. *A*-nak nincsenek kritériumai, és nincs is szüksége kritériumokra arra nézvést, hogy mikor mondhatja azt, hogy „fáj”. „Érzetemet persze nem kritériumokkal azonosítom, hanem ugyanazt a kifejezést használom. Ámde ezzel nincs vége a nyelvjátéknak; ezzel kezdődik.” (FV 290.) Ezzel szemben *B* számára *A* viselkedése, beleértve verbális viselkedését is, annak kritériuma, hogy *A*-nak fájdalma van:

„Mi a kritériuma annak, hogy két képzet azonos? – Mi a kritériuma annak, hogy egy képzet piros? Az én számomra, ha valaki más képzetéről van szó: az, amit az illető mond és cselekszik. Az én számomra, ha a sajátomról van szó: semmi. És, ami a »piros«-ra áll, az áll az »azonos«-ra is.” (FV 377.)
2. Az érzet és a viselkedés közötti természetes kapcsolatot megszüntetve és az érzetet privát tárgynak tekintve, annak azonosítása kétségessé válik. „A képtelenek ez a kifejezése nem tartozik a nyelvjátékhoz; de ha az érzet kifejezése, az emberi viselkedés kizárt, akkor úgy tűnik, ismét *szabad* kételkednem.” (FV 288.)
3. „Ha egy oroszlan beszélni tudna, mi nem lennénk képesek őt megérteni.” (FV II. rész, 321.) Ez abból következik, hogy a fenti összefüggés a különböző fajtájú élőlények esetében eltérő lehet. Érzet- és érzelemszavaink jelentésének a kritériumai az emberi viselkedési módok. Annak a kritériumai pedig, hogy mit jelentenek egy oroszlan nyelv érzet- és érzelemszavai, az oroszlanok viselkedési módjai lennének. Mivel az emberek és az oroszlanok viselkedési módjai eltérnek egymástól, ezért az emberi érzet- és érzelemszavak alkalmazására az

oroszlánok viselkedése esetén nincsenek határozott kritériumaink. S így ha az oroszlánok érzet- és érzelemszavakat használnának, azok jelentését sem tudnánk a mi érzet- és érzelemszavainkra lefordítani.

IRODALOM

- ALBRITTON, ROGER: On Wittgenstein's use of the term „criterion”, *The Journal of Philosophy*, 1959. október, 845–857.
- BARON-COHEN, S. – LESLIE, A. M. – FRITH, U.: Does the Autistic Child have a „Theory of Mind”? *Cognition*, 21. 1985, 37–46.
- BLACK, MAX: *A nyelv labirintusa*, fordította Ábrahám Zoltán, Budapest, Holnap Kiadó, 1998.
- BLAKESLEE, SANDRA: Cells That Reads Mind, *New York Times*, 2006. I. 10.
- BUFORD, T. O.: *Essays on Other Minds*, University of Illinois Press, 1970a.
- BUFORD, T. O.: Introduction, in Buford 1970a, 1970b, ix–xxvi.
- CANFIELD, JOHN V.: *Wittgenstein, Language and World*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1981.
- CHIHARA, C. S. – FODOR, J.: Operationalism and ordinary language: A critique of Wittgenstein, *American Philosophical Quarterly* II, 4, 1965, 281–295., újranyomva: Rosenthal, 1991, 137–150.
- CHISHOLM, RODERICK: *The Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1966.
- DRAAISMA, DOUWE: *Kizökkent elmék*, fordította Bérczes Tibor, Budapest, Gondolat, 2009.
- FEIGL, HERBERT: Other Minds and the Egocentric Predicament, *The Journal of Philosophy*, Vol. 55, 1958, 978–987. Újranyomva: Buford 1970a, 119–130.
- GALLAGHER, KENNETH: Intersubjective Knowledge, in Buford 1970a, 371–395.
- GLOCK, HANS-JOHANN: *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1996.
- HACKER, P. M. S.: *Insight and Illusion*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- HAMLIN, D. W.: *The Theory of Knowledge*, The Macmillan Press, 1970.
- HAMPSHIRE, STUART: 1952: The Analogy of Feeling. *Mind*, 1952. január, 1–12., újranyomások: Buford 1970a, 9–22., Rosenthal 1991, 98–103.
- HANFLING, OSWALD: *Logical Positivism*, Oxford, Blackwell, 1981.
- HUORANSZKI FERENC: *Modern metafizika*, Budapest, Osiris, 2001.
- HYMERS, MICHAEL: *Wittgenstein and the Practice of Philosophy*, Peterborough, Broadview Press, 2010.
- KENNY, ANTHONY: *Wittgenstein*, Harmondsworth, Penguin Books, 1993.
- LEHRER, JONAH: *Hogyan döntünk?*, fordította Gilicze Bálint, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2012.

- LOWE, E. JONATHAN: *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- LYCAN, W. GREGORY: Noninductive Evidence, *American Philosophical Quarterly* 8, 109–125., 1971.
- MALCOLM, NORMAN: Knowledge of Other Minds, *The Journal of Philosophy*, Vol. 55., 1958. november, 969–978., újranyomások: Buford 1970a, 195–207., Rosenthal 1991, 92–97.
- MALCOLM, NORMAN: Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, *Philosophical Review*, 1954. október, 530–559., újranyomva: Buford 1970a, 208–246.
- MILL, J. S.: *An examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, New York, Longmans, Green & Co., 1889.
- MOORE, GEORGE EDWARD: Wittgenstein's Lectures in 1930–33, 3. rész, *Mind*, 1955. január, 1–27.
- PAPINEAU, DAVID: Metodológia: A tudományfilozófia elemei, fordította Ambrus Gergely, in GRAYLING, A. C. (szerk.): *Filozófiai kalauz*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1997.
- REID, THOMAS: *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Dublin, 1786.
- ROSENTHAL, D. M. (ed.): *The Nature of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- RUSSELL, BERTRAND: *Human Knowledge, Its Scope and Limits*, London, Allen and Unwin, 1948.
- RYLE, GILBERT: *A szellem fogalma*, fordította Altrichter Ferenc, Budapest, Gondolat, 1974.
- SHOEMAKER, SYDNEY: *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1963.
- TOLMAN, EDWARD CH.: Az érzelmek behaviorista elemzése, fordította Kulcsár Zsuzsanna, in Kardos Lajos (szerk.): *Behaviorizmus*, Budapest, Gondolat, 1970, 83–110.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Filozófiai vizsgálódások*, fordította Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1992.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *The Blue and Brown Books, Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell, 1958.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Zettel*, Oxford, Blackwell, 1967.

MÁRTON MIKLÓS:

Más elmék szkepszis és fizikalizmus*

BEVEZETÉS

Tanulmányomban azon állítás mellett kívánok érvelni, mely szerint egy a lehető legtágabban értelmezett fizikalista ontológia elfogadása esetén a „más elmék” néven ismert szkeptikus kihívás nem jelenik meg elvi-filozófiai problémaként. A más elmék létezésének problémája tehát csakis a karteziánus dualizmus számára jelent elméleti kihívást. Szemben tehát a manapság talán elterjedtebb vélekedéssel¹ úgy vélem, a más elmék problémája nem független a test-lélek problémától és attól, hogy ez utóbbi melyik lehetséges megoldási módját választjuk.

A tanulmány első részében azt kívánom bemutatni, hogy a modern kori fizikalizmus létrejöttében igenis fontos motiváció volt a más elmék problémájának elkerülése. A történetileg első modern fizikalista elmélet, a logikai behaviorizmus plauzibilisen értelmezhető úgy, mint arra tett kísérlet, hogy segítségével a más elmék filozófiai problémáját nyelvünk félreértéséből fakadó álproblémának tekinthessük – habár e kísérlet kudarc volt. Írásom második részében pedig amellet érvelek, hogy voltaképpen bármely materialista szubsztancia-monizmust valló elmélet alapján elutasíthatjuk a problémát. A más elmék létezését illető szkeptikus kétely ugyanis azon az episztemikus aszimmetrián alapul, amely saját mentális állapotaink és embertársaink mentális állapotainak a megismerhetősége között állítólagosan fönnáll. Míg saját elménk állapotaihoz, folyamataihoz valamifajta közvetlen hozzáféréssel rendelkezünk, addig másokéhoz csak indirekt módon, a viselkedésük megfigyelésén keresztül férünk hozzá. Ezen *aszimmetria* pedig különbséget eredményez a különböző fajta hozzáférések eredményeként létrejövő vélekedések megbízhatóságában is: míg a saját mentális állapotaimról a közvetlen hozzáférés révén többé-kevésbé megbízható ismeretekkel, tudással rendelkezem, addig a másokéről szóló vélekedéseim igazoltsága könnyedén kétségbe vonható. Mivel csupán a viselkedést (ide értve a verbális viselkedést is) tudom mások esetében megfigyelni, ezért mindig lehetséges marad, hogy ők

* A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00028/13/2 számú ösztöndíjának és az OTKA 109638 azonosítószámú projektjének támogatásával készült.

¹ Lásd például Alex Hyslop explicit megfogalmazását: „[...] az elme bármely elméletének szembe kell néznie a más elmék klasszikus problémájával” („[...] all theories of mind have the classical problem of other minds”). (Hyslop 1995, 21.)

e viselkedések végrehajtása közben nem élik át a kérdéses mentális állapotokat és folyamatokat. Érvelésben – néhány gondolakíséretre támaszkodva – azt igyekszem megmutatni, hogy a szubsztancia monizmust elfogadó fizikalista ontológia keretein belül nem létezik a szóban forgó episztemikus aszimmetria: nem lehet elvi – legfeljebb technikai-gyakorlati – akadályja annak, hogy mások mentális folyamataihoz éppolyan közvetlen átélés révén férjünk hozzá, mint a sajátjainkhoz. Következésképpen a más elmék problémája a fizikalista számára legfeljebb praktikus-technikai problémaként merül föl, nem pedig elvi-filozófiai kihívásként.

1. A LOGIKAI BEHAVIORIZMUS ÉS A MÁS ELMÉK PROBLÉMÁJA

A *hétköznapi nyelv filozófiaként* emlegetett irányzat több képviselője igyekezett megmutatni, hogy a más elmék filozófiai problémája egyike azon filozófiai (ál) problémáknak, amelyek nyelvünk félreértéséből, bizonyos kifejezéscsoportok valódi jelentésének és működésének helytelen megragadásából származnak. E program keretében többen megpróbálták kimutatni: a szóban forgó probléma annak köszönheti világra jöttét, hogy nyelvünk viselkedést leíró és a mentális élet epizódjait jelölő predikátumainak jelentését a filozófusok elválasztották egymástól. Holott – folytatódik a gondolatmenet – a viselkedési megnyilvánulások nem csupán kísérőjelenségei vagy tünetei a mentális epizódok lefolyásának, hanem az utóbbiakra utaló kifejezések alkalmazási kritériumai is.² A kapcsolat a két kifejezéscsoport között tehát fogalmi-grammatikai jellegű.

Az ilyesfajta elképzelések közül a legismertebb talán a logikai behaviorizmus programja, amely egyben az első, részletesen kifejített modern fizikalista elmélet is volt. Mi több, nyugodtan állíthatjuk, hogy a logikai behaviorista elmélet megszületésének egyik fő motivációja éppen az volt, hogy elkerülje a más elmék problémáját, kimutatván, hogy az fogalmi-kategoriális hibából eredő álprobléma csupán. Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert a standard elme-filozófiai kézikönyvek inkább a verifikacionista motívumokat szokták kiemelni.³ Ezek szerint a logikai (és részben a pszichológiai-metodológiai) behaviorizmus abból

² Lásd például: Wittgenstein (1953/1998, 588–632. §, 261–264. §), Malcolm (1958). Wittgenstein és Malcolm koncepciója – bár fő vonalaiban megegyezik – sok tekintetben eltér a más elmék problémájának, a viselkedési megnyilvánulások és a mentális állapotok viszonyának kezelését illetően az alábbiakban bemutatandó behaviorista elmélettől. Ezen eltérések bemutatása azonban szétfeszítené jelen tanulmány kereteit, így most nem térek ki rá.

³ Lásd például Ravenscroft (2005, 28–29.), Tózsér (2008, 29–30.), egy más irányú, a más elmék probléma szerepét hangsúlyozó bevezetéshez lásd: Heil (1998, 51–59.).

az igényből táplálkozik, hogy eleget tegyen egyrészt a gyengébb értelemben vett verifikacionizmus követelményének, vagyis annak az igénynek, hogy az empirikus tudományos állítások interszjektív módon ellenőrizhetők legyenek, részint az erősebb verifikacionista követelménynek, vagyis hogy csak az interszjektív módon verifikálható állítások legyenek értelmesnek tekinthetők. Mivel a Gilbert Ryle által „hivatalos elméletnek” nevezett karteziánus dualizmus szerint a mentális állapotokról szóló állítások nem tesznek eleget az interszjektív ellenőrizhetőség követelményének, ezért kell lecserélni ezeket a viselkedésről, viselkedési diszpozíciókról szóló állításokra.

A verifikacionista motivációk mellett azonban Ryle – akit leggyakrabban szoktak az elmélet paradigmatis képviselőjének tekinteni – legalább ennyire hangsúlyozta a más elmék probléma elkerülését is a behaviorista program motivációjaként. Egy helyen például így ír:

„Egészen természetes tehát, hogy a hivatalos elmélet híve nehezen tud ellenállni annak a – premisszáiból folyó – következménynek, hogy semmilyen alapos oka nincs azt hinni, hogy tényleg van a többi embernek is szelleme [*mind*], azaz hogy létezik a sajátjától különböző emberi szellem [*mind*] is.” (Ryle 1949/1999, 21.)

Ez és a hasonló megnyilatkozások⁴ egyértelműen azt mutatják, hogy Ryle szerint a más elmék szkeptikus problémája csupán annak a kategoriális-fogalmi zűrzavarnak köszönheti létét, amelyben a karteziánus dualizmus vétkes. Ha tehát helyes fizikalista elméletet vagyunk képesek alkotni az elméről és a mentális folyamatokról, akkor a probléma alapjául szolgáló episztemikus aszimmetria eltűnik, és így kiderül: valójában álproblémával állunk szemben.

Nem nehéz belátnunk, hogy a logikai behaviorizmus elmélete éppen ilyen elmélet, hiszen ha a mentális állapotok nyilvános viselkedési mintázatok által határozhatók meg, ezek alkotják a mentális predikátumok alkalmazási kritériumait, akkor nem merül föl az episztemikus aszimmetria s így a más elmék problémája sem.⁵ A logikai behaviorizmus központi tézise szerint ugyanis a mentális állapotulajdonító mondatok *szemantikai tartalma* magában foglalja a valós vagy potenciális viselkedési mintázatokra történő utalást. Mivel tehát a mentális állapotokról és viselkedési diszpozíciókról szóló mondatok közti kapcsolat szemantikai

⁴ Lásd még például: Ryle 1949/1999, 76–77.

⁵ Ezen a ponton ismét ellentmondok Alec Hyslop több helyen is kifejtett nézetének, amely szerint a behaviorizmusnak éppúgy szembe kell néznie a más elmék problémájával, mint minden, az emberi elméről szóló elméletnek. Lásd: Hyslop 1995, 16–20., 2014. Véleményem szerint Hyslop érvei nem konkluzívak, mivel összekeverik egy elmélet logikai következményeiként szereplő állításokat az elmélet alátámasztásául szolgáló állításokkal.

jellegű, ezért a mások mentális állapotaira való következtetés a megfigyelhető viselkedésükből levont *deduktív következtetés* lesz. Ha pedig ez így van, akkor a mások mentális életének kérdése nem vet föl semmifajta valódi filozófiai kérdést. Ez csupán a viselkedés megfigyelhetőségére, a levont deduktív következtetések megalapozottságára vonatkozó empirikus-tudományos kérdés lesz.

Érdeemes ezt az érvelési stratégiát általánosságban is megvizsgálni. Paul Grice a következőképpen jellemzi a szóban forgó argumentációs sémát:

„[...] először megfigyeljük, hogy bizonyos K kifejezéseket, amelyek egy bizonyos α kifejezést tartalmaznak összetevőként – hívjuk ezeket $K(\alpha)$ -nak –, nem szívesen alkalmaznánk bizonyos helyzetekre, mert használatuk furcsa, helytelen vagy egyenesen értelmetlen lenne; majd megállapítjuk, hogy ezek a helyzetek jellemzően nem felelnek meg egy bizonyos F feltételnek (amely akár negatív jellegű is lehet); végül levonjuk a konklúziót, miszerint az α által kifejezett fogalom egyik sajátos ismertetőjegye – α jelentésének vagy használatának egyik jellemzője –, hogy $K(\alpha)$ csak akkor alkalmazható, ha F teljesül. E konklúziót a következő – specifikusabb – állításokkal is ki szoktak egészíteni: F logikailag következik a $K(\alpha)$ sémából, F -et implikálja vagy előfeltételezi $K(\alpha)$, esetleg F (valamilyen meghatározott értelemben) alkalmazási/helyességi feltétele α -nak, vagyis α -t tévesen alkalmazzuk, ha F nem áll fenn.” (Grice 1989/2011, 11.)

Összefoglalva tehát az érvelési stratégia sémája így fest:

P1: Bizonyos K kifejezések csak akkor alkalmazhatók helyesen, ha a megfelelő F feltételek fennállnak.

P2: K jelentésének részét képezi F .

K.: F hiányában értelmetlen állításokat teszünk K -val. Így keletkeznek a filozófiai problémák.

Esetünkre, a logikai behaviorista elméletre alkalmazva az érvelés így néz ki:

P1: A mentális folyamatokra alkalmazott predikátum-kifejezések (K) csak bizonyos viselkedési mintázatok megfigyelhető megjelenése (F) esetében alkalmazhatók helyesen.

P2: A mentális predikátumok jelentésének részét képezi, hogy a viselkedési mintázatok fennállnak.

K.: A megfigyelhető viselkedési mintázatok hiányában értelmetlen állításokat teszünk nyelvünk mentális predikátum kifejezéseivel. Pontosan ilyen értelmetlen állítás a más elmék problémájának megfogalmazása („Lehetséges, hogy embertársaim nem gondolkodnak/éreznek/észlelnek stb., csupán hasonló helyzetekben hasonlóan viselkednek, mint én.”). Éppen ezért a más elmék problémája filozófiai álprobléma.

A logikai behaviorizmus azonban nem bizonyult hosszú távon népszerű el-

méletnek, hiába ígérte a más elmék problémájának eltüntetését. Ennek számos oka volt, amelyek részletes kifejtésébe itt és most nem tudok belemenni. Néhány fontosabb szempontot dióhéjban szeretnék azonban fölvetni, a speciálisan a más elmék probléma kezelését érintő kérdésektől az általánosabb megfontolások felé haladva.

1. A logikai behavioristának a fenti érvelésből fakadóan azt kell állítania, hogy nem létezik *a priori* önismeret. Mivel a mentális állapotok voltaképpen nem mások, mint a megfigyelhető viselkedési mintázatok alapján feltáruuló viselkedési diszpozíciók, ezért saját mentális életünk ismerete is a viselkedési mintázat megismeréséből származik. Ahogy Ryle explicit módon fogalmaz: „Más emberekről és önmagunkról szerzett tudásunk a viselkedés megfigyelésétől függ.” (Ryle 1949/1999, 224.) Ez azonban sokak szemében komoly hátránya az elméletnek, hiszen meglehetősen implauzibilis azt állítani: pusztán a saját viselkedésem empirikus megfigyeléséből (a korábbi megfigyelések alapján levont megbízható induktív általánosítások alkalmazása révén) tudom, hogy, mondjuk, éhes vagyok. Így tehát az *a priori* önismeret tagadása egyfajta *reductio ad absurdum* érvelés a logikai behaviorizmussal szemben.
2. A behaviorizmus a más elmék problémájának kezelésétől függetlenül, önmagában sem túl plauzibilis elmélet. Számos érv szól ellene, a színlelés és elfojtás eseteitől kezdve addig, hogy nem tudja kezelni mentális életünk holisztikus jellegét.⁶
3. Maga az érvelési stratégia, amelyen az elmélet alapul, komoly kritikának vethető alá. Abból még, hogy sok esetben valóban helytelen lenne bizonyos mentális predikátumokat használnunk, ha az illető, akinek tulajdonítjuk a mentális állapotokat, nem mutatja a megfelelő viselkedési mintázatokat, még nem következik, hogy e predikátum kifejezések *jelentésének* a része lenne, hogy a viselkedési feltétel fönnáll. E lépés megtétele a jelentés úgynevezett használatelméletének kritikátlan elfogadásán alapul csupán, és egyáltalán nem kényszerítő erejű, a szóban forgó helytelenséget másképp is lehet magyarázni ugyanis.⁷

⁶ Az érvekhez lásd például: Heil 1998, 59–61., 63–66., Ravenscroft 2005, 30–33., Tözsér 2008, 31–32.

⁷ Lásd: Grice 1989/2011, 1–2. fejj., Searle 1969/2009, 6. fejj.

A FENOMENÁLISAN TUDATOS ÁLLAPOTOK PRIVÁTSÁGA ÉS A MÁS ELMÉK PROBLÉMA

A logikai behaviorizmus tehát sikertelenül igyekezett bizonyítani, hogy a más elmék problémája csupán a karteziánus szubsztancia-dualizmus keretein belül merül föl, egy fizikalista elmélet elfogadása esetén nem kell számolnunk vele. Sőt, a legtöbb mai filozófus valószínűleg úgy gondolja, a fizikalizmus igazságának kérdése független a más elmék kérdésétől. E nézet mellett a legerősebb megfontolás a fenomenálisan tudatos állapotok szükségszerűen szubjektív, *privát* természetéből adódik. Plauzibilisnek tűnik ugyanis azt gondolni, hogy e privátság mindenképpen jellemzi a fenomenálisan tudatos állapotokat (más néven: tudatos tapasztalatokat), tekintet nélkül arra, hogy ezeket fizikai vagy nem-fizikai állapotoknak fogjuk föl. E privátság egyben – folytatódik a gondolatmenet – megteremti azt az episztemikus aszimmetriát, amely a más elmék problémájának megjelenéséhez vezet. Így tehát a fizikalista sem kerülheti el a kérdéssel való szembenézést, valljon bármilyen tág értelemben vett fizikalista elméletet is.

E gondolatmenettel szemben az alábbiakban azt igyekszem megmutatni, hogy Ryle fő célkitűzése megállja a helyét: semmilyen materialista szubsztancia-monizmus keretei közt nem létezik *elvi* aszimmetria a saját és a mások mentális állapotaihoz való episztemikus hozzáférésben. A más elmék kérdése tényleg a karteziánus szubsztancia-dualista problémája. Az érvelés kiindulópontja az a tézis, amelyet egy Tőzsér Jánossal közösen írt tanulmányunkban korábban kifejtettünk, nevezetesen, hogy „[...] a tudatos tapasztalatok privátsága nem egyeztethető össze a materialista szubsztancia-monizmussal.” (Márton – Tőzsér 2011, 111.) Vagyis ha a materialista monizmus igaz, akkor a tudatos tapasztalatok privátságáról szóló állítás hamis. Tézisünket e korábbi írásban olyan gondolatkísérletek elemzésével igyekeztünk alátámasztani, amelyekben két személy – nevezzük őket Jancsinak és Mikinek – agya valamilyen módon össze van „drótozva”. Ezt elképzelhetjük úgy, hogy, mondjuk, Miki derékfájdalom-érzetért felelős agyterülete nemcsak a saját, hanem Jancsi agyának megfelelő részeivel is (a megfelelő módon) össze van kötve, így amikor Mikinek kiújul a lumbágója, azt Jancsi is érzi. Vagy elgondolhatunk olyan esetet is, amikor egy mesterséges implantátum átveszi mindkettejük derékfájdalom-érzetért felelős agyterületének funkcióját úgy, hogy az implantátum (akár elektromágneses hullámok révén) mindkettejük derekában lévő idegvégződésekhez és mindkettejük agyának megfelelő részeihez is (megfelelő módon) kapcsolódik; így mindketten érezni fogják, ha bármelyiküknél beáll a hexensussz. Még több különböző scenáriót is elképzelhetünk, a lényeg az, hogy ezek mindegyikében fennáll két tény: a) Jancsi

és Miki is fájdalmat *él át*, méghozzá sajátjaként éli át ezeket, és b) fájdalmukért *egy és ugyanazon* fizikai entitások felelősek. Míg az első tény fenomenológiailag plauzibilis, addig a másik empirikus adekvátságát az agy moduláris szerkezete támasztja alá. Jó okunk van föltételezni, hogy a különböző mentális funkciókért agyunk különböző részei felelősek, nem pedig minden esetben az egésze. E hipotézis elfogadása teszi lehetővé, hogy olyan scenáriókat gondoljunk el, amelyekben bizonyos mentális funkciók ellátásáért felelős idegi folyamatok közösek két személy esetében. Tanulmányunkban tehát a fenti két tény fennállásának lehetősége alapján részletesen érveltünk az említett tézis mellett, vagyis amellett, hogy egy ilyen scenárió megvalósulása esetén a fellépő tudatos tapasztalat nem tekinthető egyik vagy másik személy privát mentális állapotának, ha elfogadjuk a materialista szubsztancia-monizmus valamelyik formáját.⁸

Fölmerülhet talán az Olvasóban az a kérdés, hogy – akár hihetőnek tartja a fizikalizmus és a fenomenálisan tudatos állapotok privátságának inkonzisztenciájáról szóló tézist, akár nem – mégis, mi ennek a relevanciája a más elmék problémájára nézve. A tudatos tapasztalatok privátságának kérdése ugyanis *metafizikai* kérdés, és így az idézett tézis is metafizikai, míg a más elmék problémája az *episztemikus* pozíciók aszimmetriáján nyugszik. Nos, ez jogos ellenvetés. Válaszul meg kell különböztetnünk egymástól a privátság két értelmét. Az egyik tényleg teljesen metafizikai jellegű, és arról szól, hogy a tudatos tapasztalatok mint állapotok vagy események szükségképpen egy és csak egy szubjektum állapotai vagy egy és csak egy szubjektummal kapcsolatos események. E tézis plauzibilisnek tűnik, csak hogy semmi speciális köze nincs a tudatos tapasztalatokhoz vagy a mentális állapotokhoz. *Bármely* esemény vagy állapot (esetleg egy egyedi tulajdonság, úgynevezett trópus) szükségképpen privát: *metafizikai tény*, hogy egy és csak egy tárgy rendelkezhet velük.⁹ Ezzel szemben beszélhetünk a privátságnak egy *kvázi-episztemikus* értelméről, amely abban áll, hogy valami vagy valaki saját, külön bejárátú, *privilegizált hozzáférési móddal* rendelkezik egy dologhoz. Episztemikus ez a fogalom annyiban, hogy a szóban forgó „hozzáférési mód” egyfajta megismerési viszony: itt egy megismerőnek az általa megismerni szándékozott dologhoz való hozzáféréséről van szó. Csakhogy – és innen a „kvázi” kitétel – egy ilyen sajátos hozzáférési mód megléte önmagában még nem feltétlenül biztosít a megismerő alany számára valódi ismeretet, tudást a dologról. Nem garantálja tehát, hogy az illető nem téved az általa ily módon megismert dolgot illetően.

Nem nehéz belátnunk, hogy a tudatos tapasztalatok sajátos, csak rájuk jellemző privátságáról szóló intuíciónk mögött a privilegizált hozzáférés ez utóbbi elkép-

⁸ Az érvekhez lásd: Márton – Tózsér 2011, 114–119., 2016, 81–86.

⁹ Lásd: Tye 1995, 84–92., de Sousa 2002, 151.

zelése húzódik meg. Alapvető meggyőződésünk, hogy saját tapasztalatainkhoz *közvetlen átélés* révén csak mi férhetünk hozzá, más nem. És persze mára már azt is gondoljuk, hogy önmagában ez a tény nem jelent inkorrigibilitást saját tudatos tapasztalataink megismerését illetően.

A fent bemutatott gondolat kísérletekre alapuló érvelés éppenséggel a privátságának ez utóbbi értelméről állítja, hogy összeegyeztethetetlen mindenfajta materialista szubsztancia-monizmusmal. A gondolat kísérletekben szereplő példákban ugyanis mindkét személy *közvetlen átélés révén* szerez tudomást ugyanarról a fizikai folyamatról. Ugyanazt ismerik meg tehát, ugyanolyan módon: mindketten *közvetlen átélés révén* szereznek tudomást mind arról, hogy ők maguk milyen fenomenálisan tudatos állapoton mennek keresztül, mind pedig arról, hogy a másik személy mit tapasztal éppen. Esetükben így semmiféle episztemikus aszimmetria nem áll fenn, és ezért a más elmék problémája sem merül föl. A probléma tehát egy tág értelemben vett (valamilyen materialista szubsztancia-monizmus mellett elkötelezett) fizikalista számára nem elvi-fogalmi természetű. Az, hogy nem ugyanúgy ismerjük meg mások mentális állapotait, mint a sajátjainkat, és ezért az előbbieken bizonytalanabbak vagyunk, pusztán annak köszönhető, hogy idegrendszerünk elkülönült. Ez azonban egy merőben kontingens gyakorlati szempont.

Természetesen nem mindenki ért egyet ezzel a konklúzióval. Alec Hyslop például így nyilatkozik a kérdésről:

„Még hogyha történetesen be volnánk is »drótozva« egy másik ember mentális állapotaiba, akkor is hiányozna számunkra valami, amivel nem rendelkezünk, tudniillik annak a közvetlen tudása, hogy az, amibe be vagyunk »drótozva«, valóban a másik ember belső élete. Közvetlenül tudnánk, hogy egy fájdalom van jelen, de azt nem, hogy ez valaki másnak a fájdalma.” (Hyslop 2014)¹⁰

Egy másik helyen pedig ugyanő azt állítja, hogy ha két ember érezheti is ugyanazt a fájdalmat, ez a helyzet „a normális szituációkkal összehasonlítva, semmilyen módon nem segíti elő”, hogy egyikük tudást szerezzen a másik mentális állapotáról.¹¹

Határozottan úgy vélem, ez az érvelés nem állja meg a helyét. Először is, Hyslop érve csak akkor meggyőző, ha elfogadjuk az úgynevezett *KK-elvet* (vagy magyarosabban: *TT-elvet*), amely szerint, ahhoz, hogy tudjam, hogy *p*,

¹⁰ „Even if they were to be as it were »plugged in« to another's mental states, they would need what they do not have, direct knowledge that what they are »plugged in« to is, indeed, the inner life of another. They would know directly that there is a pain but not that it is someone else's pain.”

¹¹ Lásd: Hyslop 1995, 6.

az is szükséges, hogy tudjam, hogy tudom, hogy p . Esetünkben: ahhoz, hogy tudjam, $X. Y.$ éppen a t tapasztalatot éli át, tudnom kell, hogy tudom, hogy $X. Y.$ éli át a t tapasztalatot. Ám a TT-elvet nem minden tudáselmélet fogadja el, így például az externalista – például a megbízhatósági – tudáselmélet képviselői nem fogadják el. Szerintük tudhatok valamit akkor is, ha nem tudom, hogy tudom ezt a valamit. Így például ezen elméletek alapján a megfelelő összedrótozás esetében tudhatom, hogy $X. Y.$ éppen a t tapasztalatot éli át, miközben nem tudom, hogy tudom, hogy $X. Y.$ éli át $t-t$. Magyarán: miért ne szerezhetne Jancsi megbízható ismeretet Miki fájdalomáról, miközben nem feltétlenül tudja közvetlen, megbízható forrásból, hogy e fájdalmat Miki éli át? Jancsi valóban nem feltétlenül tud az összedrótozás tényéről, így nem feltétlenül tudja, hogy megbízható, közvetlen információval rendelkezik Miki fájdalomáról, ám ez nem változtat azon a tényen, hogy ilyen információval rendelkezik. A TT elv alkalmazásának elutasítása esetén tehát nincs okunk kétségbe vonni azt, hogy a megfelelő összedrótozás esetén közvetlen tudást szerezhetünk mások mentális életéről.

Természetesen a TT elv alkalmazásának elutasítása nem oldja meg a más elmék problémát mint szkeptikus kihívást. A szkeptikus ugyanis nem azt állítja, hogy nem tudhatjuk, más emberek milyen mentális állapotokat élnek át, hanem azt, hogy nem lehetünk soha biztosak az erről szóló állítások igazságában. Hiába tény, mondjuk, hogy Jancsi tudja, hogy Miki éppen fájdalmat él át, ha e tényről Jancsi nem tud, akkor nem lehet biztos benne, hogy Miki éppen fájdalmat él át. A szkeptikus probléma a szubjektum nézőpontjából fogalmazódik meg, nem pedig egy külső, harmadik személyű nézőpontból.

Mindez természetesen igaz, csakhogy éppúgy érvényes a saját, mint a mások mentális életének megismerésére. Saját tudatos mentális állapotainkat közvetlen átélés révén ismerjük meg, és úgy véljük, ez meglehetősen megbízható megismerési mód, amely az esetek többségében tudáshoz vezet. Azonban tudjuk-e valóban, hogy az átélés megbízható megismerési mód? Van-e erről a tényről megbízható ismeretünk? Általában úgy véljük, igen: maga az átélés biztosít minket arról, hogy ilyen és ilyen tudatos tapasztalattal rendelkezünk, hiszen a tapasztalat *nem más*, mint maga az átélés. Általában úgy véljük tehát, az átélés megfelelően megbízható megismerési módot kínál számunkra még akkor is, ha nem tudunk az átélést lehetővé tevő neurológiai folyamatokról, vagyis a saját „bedrótozásunkról”. Éppen abból származik a más elmék klasszikus problémája, hogy úgy vélték, mások tudatos mentális állapotaihoz nem tudunk ilyen módon, közvetlen átélés révén hozzáférni, csak a viselkedésük empirikus észlelésén keresztül, ami pedig jóval kevésbé megbízható, nem közvetlen, hanem következtetési megismerési folyamat. Ezzel szemben a fenti gondolat kísérletek (és a belőlük levont következtetések) megmutatják: egy tágon értelmezett fizikalista

fogalmi keretben semmiféle elvi akadály nincs annak, hogy ugyanúgy közvetlen átélés révén szerezzek tudomást a másik ember tudatos tapasztalatairól, mint a sajátjaimról. És ha a saját esetemben ezt megbízható megismerési módnak tekintjük, függetlenül attól, hogy van-e tudomásunk az átélést lehetővé tevő idegi-fizikai folyamatokról, akkor a mások mentális életének megismerése esetén is annak kell tekintenünk, akár tudunk a bedrótozásról, akár nem. Semmiféle elvi aszimmetria nem létezik tehát.

Ryle-nak tehát végső soron igaza volt: a más elmék klasszikus problémája csupán a karteziánus szubsztancia-dualizmus fogalmi keretein belül merül föl valódi filozófiai problémaként, egy fizikalista számára nem az. Ennek belátásához ráadásul Ryle-al szemben nem kell azt az implauzibilis nézetet is magunkévá tennünk, amely szerint a saját belső életünkről nyilvános viselkedésünk empirikus megfigyelése révén szerzünk tudomást éppúgy, ahogy a másokéről. Éppen ellenkezőleg: nincs semmi elvi akadály annak, hogy mások belső életéről éppúgy szerezzünk tudomást, ahogy legtöbbször szerint a sajátunkról: közvetlen átélés révén.

IRODALOM

- DE SOUSA, RONALD B.: Twelve Varieties of Subjectivity, in Larrazabal, Jesus L. – Pérez Miranda, Luis A. (eds.): *Language, Knowledge and Representation*, Dordrecht, Kluwer, 2002, 147–164.
- GRICE, PAUL: *Tanulmányok a szavak életéről*, fordította Bárány Tibor et al., Budapest, Gondolat Kiadó, 1989/2011.
- HEIL, JOHN: *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, London–New York, Routledge, 1998.
- HYSLOP, ALEC: *Other Minds*, Dordrecht, Kluwer, 1995.
- HYSLOP, ALEC: Other Minds, in Zalta, Edward N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/other-minds/>
- MALCOLM, NORMAN: Knowledge of Other Minds, *Journal of Philosophy*, vol. 55., 1958, 969–978.
- MÁRTON MIKLÓS – TÖZSÉR JÁNOS: Privátság és materialista szubsztanciacionizmus, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/4, 110–121., <http://filozofiaiszemle.net/wp-content/uploads/2013/01/M%C3%A1rton-Mikl%C3%B3s-%E2%80%93-T%C5%91zs%C3%A9r-J%C3%A1nos-Priv%C3%A1ts%C3%A1g-%C3%A9s-materialista-tulajdons%C3%A1g-dualizmus.pdf>
- MÁRTON, MIKLÓS – TÖZSÉR, JÁNOS: Physicalism and the Privacy of Conscious Experi-

- ence, *Journal of Cognition and Neuroethics* 4 (1), 2016, 73–88., http://cognethic.org/jcn/jcnv4i1_MartonTozser.pdf
- RAVENSROFT, IAN: *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- RYLE, GILBERT: *A szellem fogalma*, fordította Altrichter Ferenc, Budapest, Osiris Kiadó, 1949/1999.
- SEARLE, JOHN: *Beszédaktusok*, fordította Bárány Tibor, Budapest, Gondolat Kiadó, 1969/2008.
- TŐZSÉR JÁNOS: Általános bevezetés: a test-lélek probléma, in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tőzsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008, 9–85.
- TYE, MICHAEL: *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, Cambridge/MA, MIT Press, 1995.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Filozófiai vizsgálódások*, fordította Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz Kiadó, 1953/1998.



KOCSIS LÁSZLÓ:

Lewis a másfajta elmékről

Hagyományosan az elme *reduktív fizikalista* felfogása szerint egy mentális állapotot jellemző *mentális tulajdonság* (a kérdéses mentális állapot típusa) *azonos* egy agyi állapotot jellemző *neurofiziológiai tulajdonsággal* (a kérdéses mentális állapotnak megfelelő agyi vagy idegrendszeri állapotok típusával). Aki el van köteleződve amellett, hogy a mentális állapotok valójában neurofiziológiai természetűek, nem sokat fog rágódni azon a kérdésen, hogy mások (más emberek), akik a megfelelő típusú neurofiziológiai állapotokban vannak, rendelkeznek-e mentális állapotokkal vagy sem. Számára sokkal fogósabb kérdés az, hogy meddig mehetünk el a közös neurofiziológiai tulajdonságok beazonosításában, egyáltalán van-e relevanciája a mentális tulajdonságok tisztázására irányuló vállalkozásban annak a kérdésnek, hogy mások mennyire hasonlítanak ránk a neurofiziológiai tulajdonságok tekintetében.¹ Jó indokkal feltételezhetjük ugyanis, hogy azokkal a mentális tulajdonságokkal, amelyeket magunknak tulajdonítunk, éppúgy rendelkezhetnek olyan élőlények is, amelyek neurofiziológiai állapotait tekintve alig vagy egyáltalán nem hasonlítanak ránk. Ha ez így van, akkor egyetlen fizikalista sem zárhatja ki annak lehetőségét, hogy minden olyan élőlény rendelkezik mentális tulajdonságokkal, amelynek idegrendszere kellően fejlett, legyen az akár polip, kutya vagy a földi élőlényekétől teljesen eltérő (neuro)fiziológiai tulajdonságokkal bíró organizmus (nevezzük ez utóbbit nem túl eredeti módon marslakónak). De mégis milyen neurofiziológiai tulajdonsággal azonos egy mentális tulajdonság, ha ugyanaz a mentális tulajdonság egymástól teljesen eltérő neurofiziológiai tulajdonságokkal bíró élőlények elmeállapotait is jellemezheti? A kérdést így is megfogalmazhatjuk: van-e egyáltalán olyan mentális tulajdonság, amellyel egyaránt jellemezhetjük olyan élőlények állapotait, amelyek neurofiziológiai tulajdonságaikban (teljesen) eltérnek egymástól? Ezt nevezem a *másfajta elmék* problémájának. A reduktív fizikalisták közel félévszázada keresik a számukra megnyugtató választ, tanulmányomban közülük is David Lewis megoldását vizsgálom meg alaposabban.

¹ Noha a dolgozatban, amikor az elmeállapotokat jellemző mentális tulajdonságok fizikai vagy materiális tulajdonságokkal való azonosságáról lesz szó, akkor neurofiziológiai állapotokról és tulajdonságokról beszélek. Ezzel viszont nem akarom azt állítani, hogy a mentális tulajdonságokkal kizárólag valamilyen neurofiziológiai állapotokkal rendelkező élőlények rendelkezhetnek.

1. ANALITIKUS FUNKCIONALIZMUSTÓL A REDUKTÍV FIZIKALIZMUSIG: LEWIS ELMEFILOZÓFIÁJA

David Lewis egyszerre *realista* és *reduktivista* az elmével kapcsolatban. Realistaként meg van győződve arról, hogy a világnak van mentális része, hogy *vannak* mentális állapotok és *vannak* mentális tulajdonságok, amelyekkel ezek az állapotok rendelkeznek. Reduktivistaként pedig amellet érvel, hogy a mentális entitásoknak (a partikuláris elmeállapotoknak és az azokat jellemző tulajdonságoknak) csak akkor van helyük a körülöttünk lévő, alapvetően fizikai természetű világban, ha elismerjük, hogy maguk is *fizikai* természetűek. Lewis szerint tehát léteznek mentális állapotok és tulajdonságok, és ezek nem mások, mint fizikai állapotok és tulajdonságok. Lássuk, hogyan támasztja alá Lewis az elme természetéről szóló fizikalista állítását.

Induljunk ki egy egyszerűnek látszó kérdésből: mit értünk az olyan mentális kifejezéseinken, mint amilyen a „fájdalom”, az „éhség” vagy a „jókedv”? Milyen típusú állapotokra alkalmazzuk ezeket a kifejezéseket? A válaszhoz azok a mentális állapotainkkal kapcsolatos, széles körben elterjedt hitek és meggyőződések szolgálhatnak mankóul, amelyeket hallgatólagosan vagy nyíltan, de a legtöbben igaznak tartunk. Maradjunk az elmefilozófusok kedvenc példájánál, és vizsgáljuk meg a fájdalmat, azt a mentális tulajdonságot, amellyel kapcsolatban könnyen előállhatunk ilyen jellegű meggyőződésekkel: „Amikor fáj valamid, akkor nagy valószínűséggel összerándulsz, jajongsz vagy üvöltesz”, „A legtöbben félünk attól, hogy fájdalmat okoznak nekünk”, „Ha megütöd, megszürod vagy megégeted magad, akkor általában fájdalmat érzel”, és folytathatnánk a sort. Joggal merül fel a kérdés, hogy az ilyen és ehhez hasonló, egyszerű és mindenki számára jól ismert megállapítások miféle elméleti jelentőséggel bírhatnak. A válasz röviden a következő: ezekkel a fájdalommal kapcsolatos kijelentésekkel pontosabban ki tudjuk fejezni azt, hogy általában mit értünk a „fájdalom” szón, továbbá képessé válunk annak a mentális tulajdonságnak a tisztázására, amivel akkor rendelkezünk, amikor fájdalmaink vannak vagy amit másoknak tulajdonítunk, amikor azt hisszük, hogy fájdalmaik vannak.

Magyarán a fenti, fájdalommal kapcsolatos kijelentések ugyan közhelyek, vagy legalábbis annak tűnnek, mégis több lényeges információt nyújtanak a fájdalomról: beszámolnak azokról a *funkcionális* vagy *okási szerepekről*, amelyeket a fájdalomnak nevezett mentális állapotok töltenek be. Tehát az okási szerepek tisztázásával, vagyis annak tisztázásával, hogy a fájdalomnak milyen okai és hatásai vannak és lehetnek, pontosabb választ adhatunk a „Mi a fájdalom?” kérdésre. Íme egy kísérlet a fenti megfontolások alapján: a fájdalom olyan mentális állapot, amely általában összerándulást, jajongást vagy üvöltést okozhat,

sokakban félelmet gerjeszt, illetve többek között a testet ért ütések, szúrások vagy égési sérülések válhatnak ki, és így tovább.

Az ímént, ha nem is tökéletes egzaktsággal, de bizonyos értelemben definiáltuk azt a mentális tulajdonságot, ami közös azokban az állapotokban, amelyeket fájdalomnak nevezünk. A definiálás során a fájdalommal kapcsolatos (a fájdalmat előidéző és a fájdalom által előidézett) legismertebb szenzorikus és viselkedésbeli jellegzetességekre hivatkoztunk, vagyis a fájdalom által betöltött funkciók segítségével *analizáltuk* a fájdalom fogalmát. Valójában nem tettünk mást, mint ráhagyatkoztunk a fájdalom úgynevezett *népi* (pszichológiai) elméletére, és számba vettük a fájdalommal kapcsolatos természetes meggyőződéseinket. Szinte mindenki, aki rendelkezik a fájdalom fogalmával, a fájdalom nagyon hasonló meghatározásával állna elő.²

Vannak, akik szerint ennél sokkal többet nem is tehetünk és nem is kell tennünk. Az elmeállapotok természetét tisztázni igyekvő filozófia elméletek közül a *funkcionalizmus* hívei amellet foglalnak állást, hogy ami a fájdalom tisztázásának feladatát illeti, azzal, hogy (nagyjából) tisztában vagyunk azokkal a funkcionális/okszági szerepekkel, amelyek betöltése egy (mentális) állapotot fájdalommal tesz, el is végeztük a munka oroszlánrészét. Ha tisztában vagyunk azzal, hogy mik azok az oksági szerepek, amiket a fájdalom tölt be, akkor azt is tudjuk, hogy mi a fájdalom.³

² A mentális tulajdonságok neurofiziológiai tulajdonságokkal való azonosságát alátámasztó érvében Lewis úgy tekint a különböző mentális tulajdonságokkal kapcsolatos népi pszichológiai állításokra, amelyekkel – *hasznólán* a tudományos elméletek állításaihoz – bizonyos jelenségeket (például emberi viselkedéseket) magyarázhatunk vagy jelezhetünk előre, olyan kifejezéseket (mentális szótárunk szavait) használva, amelyekkel a magyarázat vagy előrejelzés során posztulált entitásokra (mentális állapotokra és tulajdonságokra) referálunk. A népi pszichológiában, ami nem valódi szaktudomány, és a tudományos elméletként való felfogása legfeljebb egy jól működő munkahipotézis, olyan *kvázi-tudományos* kifejezéseket használunk, amelyek *jelentését* magukkal a népi pszichológia jól ismert általánosításaival definiáljuk. (Egy ilyen definíció nem explicit, hanem *implicit* definíció.) Ha például a „fájdalom” kifejezést olyan elméleti kifejezésnek tartjuk, amit bizonyos viselkedések magyarázatakor használunk, és amellyel a viselkedésmagyarázat vagy -előrejelzés során bizonyos állapotokra referálunk, akkor a jelentését azon népi pszichológiai általánosítások segítségével tudjuk (implicit módon) definiálni, amelyekben a fájdalom okairól és hatásairól adunk számot. Az elméleti kifejezések *explicit* módon való definiálhatóságával kapcsolatban lásd Lewis 1970/1983. A népi pszichológia (kvázi) tudományos elméletként való felfogásához lásd leginkább Lewis 1966/1983, Lewis 1972/1999, illetve Lewis 1994/1999. Magyarul Demeter 2008a (IV. fejezet) és 2008b tárgyalja alaposan a népi pszichológia elmefilozófiai jelentőségét, kitérve a mentális kifejezések jelentésének Lewis által kidolgozott meghatározására is.

³ A funkcionalizmus nem egyszerűen egy fizikalista elmélet, ami nem jelenti azt, hogy ne lenne kompatibilis a fizikalizmussal. A funkcionalizmus fizikalizmushoz való ambivalens vagy legalábbis triviálisnak semmiképpen nem mondható viszonya nagyrészt annak köszönhető, hogy a funkcionalisták a mentális állapotok természetének meghatározásakor *kizárólag* azokat a

Lewis sok mindenben egyetért a funkionalistákkal, de nem áll meg a mentális tulajdonságok bizonyos oksági szerepekkel való azonosításánál. Meggyőződése, hogy a fájdalommal kapcsolatos fogalmi igazságokkal legfeljebb azt a *szemantikai* tényt tudjuk tisztázni, hogy mit *jelent*, illetve milyen szerepeket betöltő állapotokra *referál* a „fájdalom” szó. Ám az elme reduktivista felfogásának hívei szerint a fájdalom egy kielégítő elmélete (ha igény mutatkozik rá) ennél többet kíván: nem elegendő tisztában lenni azzal, hogy a fájdalomnak nevezett állapotok milyen oksági szerepeket tölthetnek be, arra is válaszolni kell, hogy egész pontosan mi tölti be a releváns oksági szerepeket. Miközben az előbbi úgy tűnik, nem igényel többet egy *a priori* módon is elvégezhető fogalmi vizsgálódásnál, az utóbbihoz, vagyis az oksági szerepet betöltő állapot beazonosításához egy *empirikus* hipotézis elfogadására van szükség. Történetesen úgy alakult, hogy bizonyos típusú idegrendszeri állapotaink és mechanizmusaink – maradványok filozófusok elnagyolt meghatározásánál: a C-rostjaink tüzelései – töltik be azokat az oksági szerepeket, amelyekről a fájdalommal kapcsolatos fogalmi analízis során próbálunk minél egységesebb és pontosabb meghatározást adni. Ez az idegrendszerünkkel kapcsolatos felfedezés vezet végül annak a fizikalista állításnak az elfogadásához, miszerint a fájdalom C-rost-tüzelés.

Lewis reduktív fizikalizmusa tehát két lépésben igyekszik tisztázni a mentális állapotok természetét. Első lépésben a mentális állapotok jellemzésére szolgáló kifejezéseink *jelentését* azokra az oksági szerepekre hivatkozva határozza meg, amelyeket a népi pszichológia alapján a kérdéses állapotoknak tulajdonítunk. A második lépésben van mód és szükség annak megállapítására, hogy *mi az, ami* betölti az első lépésben meghatározott oksági szerepeket: elismerve az idegtudományos vizsgálódások eredményeit, Lewis megalapozottnak tartja annak elismerését, hogy az oksági szerepet bizonyos típusú neurofiziológiai állapotok töltik be.

A mentális állapotaink fizikai természetének elismerése mellett elsőként Lewis 1966/1983 dolgoz ki érvet. Érvének lényege, hogy jó indokkal azonosíthatjuk a mentális állapotok azon tulajdonságát (M), amellyel bizonyos oksági szerepeket (O) kapcsolunk össze, a neurofiziológiai állapotok azon tulajdonságával (N), amelynek köszönhetően ezek a neurofiziológiai állapotok pontosan ugyan-

funkcionális szerepeket veszik alapul, amiket a kérdéses mentális állapotok töltenek be, vagyis számukra érdektelen, hogy ezeket a szerepeket egész pontosan milyen típusú entitások töltik be, fizikaiak-e vagy sem. A funkionalista tehát az alapján definiálja a mentális állapotok típusait, hogy azok példányai *mit tesznek*, és nem az alapján, hogy *mik azok*. E semlegesség ellenére olyan fizikalisták, mint Lewis 1966/1983, 1972/1999, 1980/1983 és Armstrong 1968/1993 az elme fizikalista elméleteinek kidolgozása során a funkionalista definíciót a legjobb kiindulópontnak tartják. A fizikalizmus és funkcionálisizmus egymáshoz való viszonyát részletesen elemzi Block 1978, 2015, illetve Tózsér 2008.

azokat az oksági szerepeket töltik be, amit előzetesen a mentális állapotoknak tulajdonítottunk. Az úgynevezett *oksági érv* általános formája valahogy így fest:

- (1) x M akkor és csak akkor, ha x O szerepet tölti be.
- (2) x O szerepet tölti be akkor és csak akkor, ha x N.
- (3) x M akkor és csak akkor, ha x N.

Ha igaznak ismerjük el (1)-et és (2)-t, akkor (3)-at is igaznak kell tartanunk. Márpedig (1) fogalmi igazság, amelyről feltételezhető, hogy *a priori* belátható és *analitikusan* igaz. Fentebb a fájdalom példáján azt mutattuk be, hogy aki rendelkezik mentális fogalmakkal, azaz ismeri és érti a mentális szótár kifejezéseit, a mentális fogalmakon vagy kifejezéseken leginkább olyan állapotokat ért, amelyek ilyen vagy olyan oksági szerepeket töltenek be. (Lásd a fájdalom fenti (funkcionalista) meghatározását).⁴ (2) megfelelően behelyettesített esetnek igazságát pedig a neurofiziológusok által felfedezett empirikus tényeknek köszönhetjük. Mivel (3) (1)-ből és (2)-ből következik, ezért nincs okunk kételkedni (3) igazságában, vagyis megalapozottan foglalnunk állást amellest, hogy ha x mentális állapot, akkor x fizikai természetű. Lewis érvével kapcsolatban három fontos megjegyzést kell tenni.⁵

⁴ Még ha nem is állíthatjuk teljes meggyőződéssel, hogy a népi pszichológiai kifejezéseink jelentését tisztázó (funkcionalista) meghatározások analitikusan igazak, Lewis szerint annyit mindenképp elismerhetünk, hogy a népi pszichológia „közhelyeinek erősen analitikusságszaguk van. [...] Ha a mentális állapotok nevei olyanok, mint az elméleti kifejezések, akkor nem neveznek meg semmit, ha az elmélet (a közhelyek gyűjteménye) nem igaz többé-kevésbé. Éppen ezért ami analitikus, az, hogy *vagy* a fájdalom stb. nem létezik, *vagy* a legtöbb közhelyünk róluk igaz. Ha ez számokra is analitikusnak *tűnik*, akkor [...] készen állsz a pszichofizikai azonosság megállapítására.” (Lewis 1972/1999, 259–260.)

⁵ Jól ismert érv a mentális és neurofiziológiai tulajdonságok vagy típusok azonosságának elismerése mellett az is, hogy úgy tűnik, különösebb nehézségek nélkül lehet számot adni a *mentális okozás* jelenségéről. Ha a mentális állapotainkat oksági szerepekkel ruházzuk fel, értve ezen, hogy okságilag hatékonyak a fizikai világban (mentális okozás), akkor készen kell állnunk az oksági hatékonyságukért felelős tulajdonságokat neurofiziológiai tulajdonságokkal azonosítani. Ha ugyanis egyetértünk azzal, hogy a konkrét mentális állapotok valójában konkrét neurofiziológiai állapotok, továbbá azt is elismerjük, hogy a neurofiziológiai állapotok egytől egyig bizonyos neurofiziológiai tulajdonságaiknak köszönhetik oksági relevanciájukat, vagyis azt a képességüket, hogy oksági relációkba kerüljenek egymással, akkor semmi okunk azt feltételezni, hogy ezen állapotok mentális tulajdonságai ne lennének neurofiziológiai tulajdonságok.

Minden más válaszlehetőség csak további problémák forrásának tűnik, vagy azért, mert szembe megy a természetes meggyőződésünkkel, vagy azért, mert nem válaszol kielégítően a problémára. Csak megemlítem ezeket a lehetőségeket. Mondhatjuk azt, hogy egyáltalán *nincsenek* mentális entitások, vagyis a látszólag mentális entitásokra, állapotokra vagy tulajdonságokra referáló kifejezéseink *nem referálnak* semmire, így az ilyen kifejezések használata valójában félrevezető

- i. Lewis szerint nem egyszerűen vagy inkább egyáltalán nem az *ontológiai takarékoság*, illetve az *egységes magyarázat* iránti igény kielégítésére kell alapoznia a reduktív fizikalizmus melletti állásfoglalást. Noha a típusazonosság-elmélet melletti egyik (korai) érv éppen arra apellál, hogy ha empirikus alapon nem is tudunk különbséget tenni az azonosságelmélet és a dualizmus bizonyos változatai, például az epifenomenalizmus között, mivel a mentális állapotok és tulajdonságok neurofiziológiai állapotokkal és tulajdonságokkal való azonosítása egyszerűbb ontológiával jár, továbbá egységesebb magyarázattal szolgál, ezért a tulajdonságok azonosságát hirdető elméletet érdemes előnyben részesítenünk.⁶ Ez az indoklás azonban Lewis szerint nem kielégítő: elméleti előnyökért cserébe azonosítani a mentálist a fizikaival fontos motiváció, azonban a reduktivistának olyan érvre van szüksége, amely – minden további mérlegelés nélkül – maga után vonja a mentális fizikaival való azonosságának elismerését. Lewis oksági érve pontosan erre szolgál:

„Ha a mentális állapotok neveinek jelentései tényleg biztosítják az első premisszát [(1)], továbbá ha a fiziológia olyan fejlett, hogy biztosítja a második premisszát [(2)], akkor elkerülhetetlen a konklúzió. A fiziológia és a szavak jelentése nem hagynak más választást, mint a pszichofizikai azonosság megállapítását.” (Lewis 1972/1999, 249.)

Példánknál maradva, ha tudjuk, hogy mit jelent a „fájdalom”, továbbá tisztában vagyunk azzal, hogy vannak olyan típusú neurofiziológiai állapotok, történetesen a C-rostok tüzelései, amelyek pontosan azt a szerepet töltik be,

vagy egész egyszerűen értelmetlen. Mondhatjuk azt, hogy a fizikai entitásoknak az okságilag releváns fizikai tulajdonságaik mellett vannak *okságilag irreleváns* mentális tulajdonságaik is; a neurofiziológiai állapotok ugyan jellemezhetők mentálisan, de nem világos, hogy ezek az állapotok mi végre rendelkeznek mentális tulajdonságokkal, ha oksági hatékonyságuk kizárólag a fizikai tulajdonságaiknak köszönhető. Mondhatjuk azt is, hogy vannak okságilag releváns mentális tulajdonságok, amelyek *nem azonosak* fizikai tulajdonságokkal, ám nem világos, hogy ha a mentális tulajdonságaik mégis relevánsak okságilag, akkor milyen értelemben azok, ha a neurofiziológiai állapotoknak, lévén fizikaiak, vannak (elégséges) fizikai okaik. A mentális okozás filozófiai problémájához, a lehetséges megoldások, illetve a hozzájuk kapcsolódó elmefilozófiai nézetek részletesebb bemutatásához lásd Tözsér 2008.

⁶ Lásd Place 1956, Feigl 1958, illetve Smart 1959. A típusazonosság-elmélet Lewist (illetve Armstrongot) megelőző képviselői nem igazán hittek abban, hogy filozófiai érvek alapján meg lehet győzni bárkit is arról, hogy az elme-agy különbségét hirdető elmélet jobb annál, mint amelyik az azonosságát állítja, éppen ezért nem marad más, mint az elméletek elfogadásával járó elméleti előnyök számbavétele. Smart 1959 ekképp fogalmaz: „Ha egyetértünk abban, hogy nincsenek hathatós filozófiai érvek, amelyek a dualizmus elfogadására ösztönöznének, továbbá ha az agyifolyamat-elmélet [azonosságelmélet] és a dualizmus egyaránt konzisztens a tényekkel, akkor számomra úgy tűnik, hogy a takarékoság és egyszerűség elvei kétséget nem tűrően fogják az agyifolyamat-elmélet javára billenteni a mérleg nyelvét.” (156.)

amit a fájdalomnak tulajdonítunk, akkor minden további nélkül el fogjuk ismerni, hogy a fájdalom nem más, mint a C-rostok tüzelése.

- ii. Amikor Lewis arra a mentális tulajdonságra kíváncsi, amelyet a releváns oksági szerepekkel próbálunk megadni, akkor a tulajdonságot nem magával a szereppel, hanem azzal a tulajdonsággal azonosítja, ami ezt a szerepet képes betölteni. Lewis tehát különbséget tesz *szerep-tulajdonság* (egy másodrendű tulajdonság, egész pontosan egy bizonyos oksági szerepet betöltő tulajdonsággal rendelkezés tulajdonsága) és *realizáló tulajdonság* (egy elsőrendű tulajdonság, egész pontosan egy bizonyos oksági szerepet betöltő tulajdonság) között. Egy mentális tulajdonság nem magával az oksági szereppel azonos, hanem azzal a tulajdonsággal, ami *realizálja* a kérdéses oksági szerepet. Na de mit jelent, hogy egy tulajdonság realizál egy másikat?

(R) Egy R tulajdonság realizál egy T tulajdonságot akkor és csak akkor, ha szükségszerűen valamennyi e entításra, ha e példázza R -t, akkor e példázza T -t, és R e általi példázódása magyarázza T e általi példázódását.⁷

Vegyük a fájdalmat: szükségszerűen, ha valakinek tüzelnek a C-rostjai, akkor fájdalmai vannak, és az, hogy tüzelnek a C-rostjai, megmagyarázza, hogy miért vannak fájdalmai. Hogyan is kell értenünk, hogy a fájdalom nem szerep-tulajdonság, hanem realizáló tulajdonság? Ha valakinek *fájdalmai vannak*, akkor *rendelkezik egy tulajdonsággal* (másodrendű tulajdonság), ami a fájdalom szerepét tölti be. A *fájdalom* pedig az a *tulajdonság* (elsőrendű tulajdonság), amellyel az illető akkor rendelkezik, amikor fájdalmai vannak, vagyis az a tulajdonság, ami betölti a fájdalom szerepét, más néven: a C-rostok tüzelése. A fájdalommal rendelkezés tulajdonsága *nem azonos* a fájdalom tulajdonságával, ami viszont *azonos* a C-rost-tüzeléssel. Nyilvánvalónak tűnik, hogy egy elsőrendű tulajdonság nem lehet azonos egy másodrendű tulajdonsággal, noha realizálhatja azt.⁸

- iii. Csak a rend kedvéért: Lewis természetesen nem azt állítja, hogy ha valakinek fáj valamije, akkor van egy mentális állapota és van egy vele korreláló, de attól eltérő típusú neurofiziológiai állapota, amely állapotok ugyanazt a szerepet töltik be, és ennek köszönhetően azonosíthatók egymással. Ez

⁷ A realizáció fenti meghatározásához lásd Lepore & Loewer 1989, illetve Kim 1989/2008.

⁸ Lásd Lewis 1966/1983. Vö. Kim 1998, 98–99, Block 2015 szerint Kim elköveti azt a hibát, hogy a mentális tulajdonságot azonosítja a mentális tulajdonsággal való rendelkezéssel, ami azt eredményezi, hogy voltaképp azonosítja az elsőrendű realizáló tulajdonságot a másodrendű realizált tulajdonsággal, amit elfogadhatatlan lépésnek tart. Ezt a hibát Lewis biztosan nem követi el, lásd ehhez Lewis 1994/1999, 307.

ellentmondana annak, hogy az azonosság egy bizonyos dolog önmagához való viszonya. Mivel a C-rost-tüzelések *ténylegesen* ugyanazt a szerepet töltik be, amit a fájdalom funkcionista meghatározása alapján a fájdalomérzetek töltenek be, ezért a fájdalom nem más, mint C-rost-tüzelés. A tulajdonság ugyanaz, a tulajdonságra vonatkozó *fogalmak* vagy *nevek* azok, amelyek eltérnek egymástól.

„Ha a fájdalom fogalma annak az állapotnak a fogalma, amely egy bizonyos oksági szerepet tölt be, akkor akármelyik állapot töltse is be ezt a szerepet, az fájdalom. Ha, ahogy azt mi, materialisták gondoljuk, egy bizonyos módon kapcsolódó és egy bizonyos mintázatban tüzelő neuronokkal rendelkezés állapota tényleg alkalmas arra, hogy okozzon vagy okozva legyen, akkor ez az idegállapot nem más, mint fájdalom. Ám a fájdalom fogalma nem ugyanaz, mint ennek az idegállapotnak a fogalma. [...] A fájdalom fogalma, szemben annak az idegállapotnak a fogalmával, amely de facto a fájdalom, a releváns oksági viszonyok eltérése esetén egy másik állapotra vonatkozna.” (Lewis 1980/1983, 125.)

Lewis arra hívja fel a figyelmet, hogy miközben a fájdalomérzetek és a C-rost-tüzelések természetét ugyanaz a tulajdonság határozza meg, különbség van a fájdalom és a fájdalommal azonosított oksági szerepet betöltő neurofiziológiai állapot *fogalmi* között. A különbség abban áll, hogy a fájdalom és a vele azonos neurofiziológiai állapot fogalmi egymástól eltérő állapotokra is vonatkozhatnak. A fájdalom fogalma arra az állapotra vonatkozik, ami a fájdalom *a priori* meghatározásával tisztázott funkciót tölti be; noha a világ olyan, hogy ez az állapot a C-rost-tüzelés, ám ez *kontingens* tény, a fájdalom szerepét éppúgy betölthetné más neurofiziológiai állapot is. A fájdalom fogalmából tehát nem következik, hogy a fájdalom nem lehet más, mint C-rost-tüzelés. Nem különben a C-rost-tüzelés fogalmából sem következik, hogy a C-rost-tüzelés nem tölthet be más szerepet, mint amit a fájdalomnak tulajdonítunk.

A fájdalom fogalmának és az azt kifejező „fájdalom” szónak tehát kontingens viszonya van a fájdalommal azonos neurofiziológiai állapothoz. A „fájdalom” szó a Saul Kripke 1980/2007 által bevezetett terminológia alapján *nem-mereven jelöli* a C-rost-tüzelést, vagyis nem minden lehetséges szituációban és világban a C-rost-tüzelést nevezi meg. Másképp kifejezve: lehetséges, hogy a fájdalom nem a C-rost-tüzeléssel azonos, hanem egy más típusú (neurofiziológiai) állapottal.⁹

⁹ Szokták mondani, hogy a fájdalom és a C-rost-tüzelés azonossága *kontingens*. Lewis azonban figyelmeztet, hogy megfogalmazásból félreértések származhatnak (lásd Lewis 1980/1998, 125–126.). Valójában a kontingencia a mentális és neurofiziológiai állapotokra referáló kifejezések, illetve

2. MÁSFAJTA ELMÉK

A fizikalisták táborában egyaránt találunk olyanokat, akik szerint a mentális tulajdonságok a neurofiziológiai állapotok *redukálható* tulajdonságai, és olyanokat is, akik szerint a mentális tulajdonságok a neurofiziológiai állapotok *redukálhatatlan* tulajdonságai. A két tábor képviselői között nem arról folyik a vita, hogy az elme bizonyos állapotai képesek-e oksági szerepeket betölteni vagy sem, sokkal inkább arról, hogy minek köszönhető az oksági hatékonyság, amellyel ezek az állapotok képesek olyan fizikai eseményeket előidézni, mint amilyen például a fájdalomviselkedés. A reduktivisták szerint a mentális állapotok oksági ereje nem magyarázható mással, mint azzal, hogy fizikai természetűek. A nem-reduktivisták szerint viszont abból a tényből, hogy a mentális állapotaink alapvetően a funkcionális/okszági szerepei alapján azonosíthatók be, sokkal inkább arra kell következtetnünk, hogy ezek az állapotok nem kizárólag fizikai természetűek, vagyis vannak redukálhatatlan mentális tulajdonságaik.¹⁰

Amikor a nem-reduktivista fizikalisták a mentális redukálhatóságával szemben érvelnek, akkor előszeretettel teszik fel a következő kérdést: lehet-e ugyanazt a mentális tulajdonságot egymástól eltérő neurofiziológiai állapotokkal rendelkező élőlényeknek tulajdonítani? Például lehet-e a fájdalom olyan élőlények mentális állapota, amelyeknek nincsenek C-rostjai? A kérdést először Hilary Putnam dolgozta át ellenvetéssé, nehéz feladat elé állítva a típusazonosság-elmélet iránt elkötelezett fizikalistákat:

„[Az elmélet hívének] pontosan meg kell határoznia egy fiziko-kémiai állapotot, ami olyan, hogy valamely organizmusnak (nem csak egy emlősnek) akkor és csak akkor vannak fájdalmai, ha a) rendelkezik egy megfelelő fiziko-kémiai szerkezetű aggyal, és b) az agya ebben a fiziko-kémiai állapotban van. Ez azt jelenti, hogy a kérdéses fiziko-kémiai állapotnak az emlősagy-, hüllőagy-, puhatestűagy (a polipok puhatestűek és bizonyára éreznek fájdalmat) stb. egy lehetséges állapotának kell lennie.” (Putnam 1967/1975, 436.)

Nyilvánvaló, hogy nincs olyan neurofiziológiai állapot, amely teljesen eltérő neurofiziológiai állapotokkal bíró élőlényekben közös lenne. Putnam tehát

az általuk megnevezett állapotok közötti viszonyt hivatott jellemezni. Noha a „fájdalom” és a „C-rost-tüzelés” *ténylegesen* ugyanazon állapotokra referáló nevek, de referálhatnának egymástól eltérő állapotokra is, már ha a fájdalom vagy a C-rost-tüzelés más szerepe(ke)t töltene be, mint amit betölt.

¹⁰ A reduktív és nem-reduktív fizikalizmus különbségéről lásd bővebben Tőzsér 2008, javaslom még: Pöntör 2011.

a következő dilemmával szembesíti a reduktivistát: *vagy* kizárólag bizonyos élőlények, az egyszerűség kedvéért: kizárólag az emberek rendelkeznek olyan neurofiziológiai tulajdonságokkal, amelyek azonosak mentális tulajdonságokkal, más szóval: csak az embereknek vannak mentális állapotaik; *vagy* a mentális tulajdonságok nem (kizárólag) az emberi idegrendszert jellemző neurofiziológiai tulajdonságokkal azonosak. Mivel a dilemma első ágának elfogadása *empirikusan* tarthatatlan, ezért marad a második ág elfogadása.

Lewis később maga is felveti problémát, elismerve annak lehetőségét, hogy a mentális tulajdonságok fizikai realizációja egymástól teljesen eltérő lehet, és *úgy tűnik*, maga is amellet foglal állást, hogy egymástól eltérő neurofiziológiájú élőlények lehetnek ugyanabban a mentális állapotban.

„[L]ehetséges, hogy van olyan marslakó, aki néha éppúgy érez fájdalmat, mint mi, de akinek a fájdalma a fizikai realizációját tekintve teljesen más, mint a miénk. A hidraulikus elméje semmi olyasmit nem tartalmaz, ami hasonlítana a neuronjainkhoz. [...] Amikor megcsíped, nem C-rost-tüzelést okozol neki – olyan ugyanis nincs neki –, hanem a lábában lévő sok kis üregecske megduzzadását okozod. Amikor ezek az üregecskék megduzzadnak, akkor fájdalmai vannak. Továbbá a fájdalomának hatásai is egyezést mutatnak: gondolkodása rendezetlenné válik, ténykedése félbeszakad, nyöszörög és vonaglik, nagyon szeretné elérni, hogy abbahagyd a csipkedését, és gondoskodik arról, hogy többé ezt ne csináld. Röviden: érez fájdalmat, miközben hiányoznak azok a testi állapotai, amelyek vagy a fájdalmaink vagy azok bennünk lezajló velejárói.

[...] Az elme egy hitelt érdemlő elmélete jobban teszi, ha számol a marslakók fájdalomának lehetőségével.” (Lewis 1980/1983, 123.)

Lewis nem mond ellent a funkcionalista intuíciónak: ha valakinek fájdalmai vannak, akkor olyan állapotban van, ami ugyanazt az oksági szerepet tölti be a marslakók életében, mint a miénkben, tehát a fiziológiai eltérések dacára nem tűnik indokoltnak különbséget tenni az emberek és a marslakók (vagy más, hasonló fájdalomviselkedést produkáló élőlények) elmeállapotai között. Ám ha régi vágású reduktív fizikalistaként meg vagyunk győződve arról, hogy kizárólag annak vannak fájdalmai, akinek tüzelnek a C-rostjai, akkor fiziológiai szempontból is azonosaknak kellene lennünk a marslakókkal. Csakhogy a fájdalom fiziológiai realizációját tekintve semmi közös nincs bennünk a marslakókkal, ezért nagyon úgy tűnik, hogy nem lehetünk egyszerre funkcionalisták és reduktív fizikalisták.¹¹

¹¹ Lewis fordítva is kimutatja a problémát: lehetséges az is, hogy két, ugyanolyan neurofiziológiai tulajdonságokkal bíró embernek egyszerre tüzelnek a C-rostjai, miközben e két személy esetében

A probléma nem azzal van, hogy egy funkcionális szerepet betölthet egy bizonyos típusú neurofiziológiai állapot, hanem azzal, hogy más típusú neurofiziológiai állapotok éppúgy betölthetők. Vagyis úgy tűnik, hogy valami gond van Lewis oksági érvének (2)-es premisszájával. Jó indokkal gondoljuk azt, hogy a mentális tulajdonsággal összekapcsolt oksági szerepet nem kizárólag egy, hanem *több, egymástól különböző* neurofiziológiai tulajdonság is betöltheti vagy realizálhatja. De mit jelent, hogy több tulajdonság realizálhat egy másikat? Alább (R)-t módosítva próbálok választ adni:

(TR) *R* és *S* tulajdonságok egyaránt realizálhatnak egy *T* tulajdonságot akkor és csak akkor, ha nem szükségszerű, hogy valamennyi *e* entitásra, ha *e* példázza *R*-t, akkor *e* példázza *T*-t, ugyanis *e* akkor is példázhatja *T*-t, ha *e* *S*-t példázza, és *R* *e* általi példázódása vagy *S* *e* általi példázódása egyaránt magyarázhatja *T* *e* általi példázódását.

Maradjunk a fájdalomnál: ha készek vagyunk elismerni, hogy nem kizárólag emberek érezhetnek fájdalmat, hanem olyan élőlények is, amelyek elég fejlettek ahhoz, hogy (neuro)fiziológiai állapotaik ugyanazt a szerepet töltsék be, mint az emberek neurofiziológiai állapotai, akkor készen kell állnunk annak elismerésére is, hogy a fájdalommal azonosított oksági szerepet nem csupán az

a C-rost-tüzelések teljesen eltérő oksági szerepeket töltenek be: más váltja ki a fájdalomérzéseket, és ezek az állapotok eltérő fájdalomviselkedéseket produkálnak. A normális ember az elvárásoknak megfelelően viselkedik, ha megcsípik vagy megütik, de az örült ember épp ellenkezőleg viselkedik, nem rándul össze, és nem is kezd kiabálni, helyette keresztbe teszi a lábait, csettint az ujjával, majd nekilát, hogy megoldjon egy matematikai feladatot. Lewis tartja a fizikalista intuíciót, miszerint az eltérő oksági szerepek ellenére a normális és az örült éppúgy fájdalmat érez, mivel fizikai realizációjuk tekintetében azonosságot mutatnak, mindkettőjüknek tüzelnek a C-rostjai. Ha elfogadjuk ezt a fizikalista meglátást, ugyanakkor azt is lehetségesnek tartjuk, hogy a C-rost-tüzelés ne a tipikus fájdalomviselkedést idézze elő, akkor a mentális tulajdonságokat nem tudjuk azonosítani azokkal a funkcionális/okszági szerepekkel, amelyekkel a funkcionalisták szerint azonosaknak kellene lenniük. Vagyis úgy tűnik, nem lehetünk egyszerre funkcionalisták és reduktív fizikalisták.

Lewis az 1980-as tanulmányában egy úgynevezett *kevert elmélet* segítségével próbál számot adni az örült, illetve az emberekétől (sőt a földi élőlényekétől) teljesen eltérő fiziológiájú marslakó fájdalomról. Az elmélet lényege, hogy *vagy* a reduktív fizikalista típusazonosság-elmélet, *vagy* a funkcionalizmus a jó elmélet a problémás esetek magyarázatára; hogy mikor, melyik elméletet választjuk, a problémás esetektől függ, az előbbi az örült fájdalomával, az utóbbi a marslakó fájdalomával fog elszámolni. Ez egy szokatlan megoldás Lewis részéről, hiszen itt „funkcionalizmus”-on nem egyszerűen azt érti, amit az 1. szakaszban tárgyalt *a priori* vagy *analitikus* funkcionalizmuson ért, ugyanis ez utóbbit kizárólag a mentális kifejezések jelentésének tisztázására tartja alkalmasnak, a mentális tulajdonságok természetének tisztázására nem. Később (lásd például Lewis 1994/1999, 307.) maga is elismeri, hogy a funkcionalizmushoz való viszonya korántsem egyértelmű.

emberekre jellemző C-rost-tüzelések tölthetik be, hanem a polipokra *vagy* a kutyákra, *vagy* akár a marslakókra jellemző sajátos (neuro)fiziológiai állapotok is. Tehát a fájdalom olyan élőlények (neuro)fiziológiai tulajdonságai is realizálhatják, amelyeknek nincsenek C-rostjaik, vagyis a fájdalom, ahogy a mentális tulajdonságok általában a *többszörösen realizálható* tulajdonságok közé tartozik. Márpedig a pszichofizikai azonosság elmélete megköveteli, hogy a mentális és neurofiziológiai tulajdonságok között *egy az egyhez* viszony álljon fenn, ha viszont e tulajdonságok között valójában *egy a sokhoz* viszony áll fenn, akkor a mentális és neurofiziológiai tulajdonságok nem azonosíthatók egymással.

Ha ezek után valaki továbbra is reduktív fizikalista akar maradni, akkor úgy tűnik, hogy két megoldás közül kell választania: vagy I. azt állítja, hogy a feladat valójában nem az olyan mentális tulajdonságok (neuro)fiziológiai tulajdonságokkal való azonosítása, mint a fájdalom *per se*, hanem az olyan úgynevezett *fajspecifikus* mentális tulajdonságoké, mint amilyen a *polipfájdalom* vagy a *kutyafájdalom*, vagy a *marslakófájdalom*, vagy II. elismeri, hogy egy olyan mentális tulajdonság, mint a fájdalom, egy *diszjunktív* (neuro)fiziológiai tulajdonsággal azonos, mint amilyen – kissé körülményesen leírva – a polipfájdalmat realizáló neurofiziológiai tulajdonság (N^P) *vagy* a kutyafájdalmat realizáló neurofiziológiai tulajdonság (N^K), *vagy* a marslakófájdalmat realizáló neurofiziológiai tulajdonság (N^M), röviden: N^P *vagy* N^K *vagy* N^M .

Aki I.-et választja, különböző fajtájú mentális tulajdonságokról fog beszélni. Ennek egyik plauzibilis módja, amikor a mentális tulajdonságokat *biológiai fajokhoz* viszonyítva határozzák meg (az érv kedvéért, most tekintsük eldöntött ténynek, hogy vannak biológiai fajok). Mivel különböző fajok egyedei a neurofiziológiai tulajdonságaikban igen jelentős eltéréseket mutatnak, ezért a redukcionista amellet foglalt állást, hogy a különböző fajok egyedei a mentális tulajdonságaikban is eltérnek egymástól. Lewis pontosan ezt teszi. Fajspecifikus redukcionista megoldása szerint nem a fájdalom *per se* azonos *egy bizonyos* típusú neurofiziológiai állapottal (C-rost-tüzelés), hiszen ez azt jelentené, hogy csak azoknak az élőlényeknek (emberek) vannak fájdalmaik, akik neurofiziológiai állapotai a kérdéses típusba tartoznak. Ám mivel lehetséges, hogy – többek között – a polipoknak, a kutyáknak, illetve a marslakóknak is vannak fájdalmaik, miközben (neuro)fiziológiai szempontból teljesen eltérő állapotokban vannak, ezért adja magát a megoldás, hogy különbséget kell tenni a fájdalommal rendelkező tulajdonságát realizáló tulajdonságok, vagyis a fájdalom szerepét különböző fajtájú élőlényekben betöltő állapotok között is.

Tehát Lewis ugyan a „fájdalom” kifejezéssel a fájdalom szerepét betöltő vagy realizáló állapotokra referál, megengedi, hogy a tőlünk teljesen eltérő biológiai fajokhoz tartozó élőlényeknek is legyenek fájdalmaik. Amikor ezeknek az

élőlényeknek fájdalmaik vannak, akkor olyan mentális állapotokban vannak, amelyek ugyanazt az oksági szerepet töltik be, miközben a szerepet betöltő állapotok nagyban eltér(het)nek egymástól. Ezek alapján Lewis oksági érve úgy módosítható, hogy az érv ne valamilyen univerzális értelemben vett mentális tulajdonság, hanem egy fajspecifikus mentális tulajdonság (M^{FS}) és neurofiziológiai tulajdonság (N^{FS}) azonosságát mondja ki.¹² Íme:

- (1') $x M^{FS}$ akkor és csak akkor, ha $x O$ szerepet tölti be.
- (2') $x O$ szerepet tölti be akkor és csak akkor, ha $x N^{FS}$.
- (3') $x M^{FS}$ akkor és csak akkor, ha $x N^{FS}$.

Noha plauzibilis megoldásról van szó, két, alapvető probléma rögtön felmerül a mentális tulajdonságok fajspecifikus megkülönböztetésével szemben. Az egyik azokkal a pszichológiai általánosításokkal kapcsolatos, amelyeket fajokon keresztül szoktunk alkalmazni, amikor eltérő fajokhoz tartozó egyedek viselkedéseire adunk egységes magyarázatot. Amikor ilyen általánosításokat használunk, akkor feltételezzük, hogy van valami közös azokban a mentális állapotokban, amelyekkel különböző fajok egyedei rendelkeznek. Pontosan ennek a közös tulajdonságnak az elismerését hiányolja Ned Block is: „Mi a közös a kutyák és emberek (és minden más fajtájú élőlény) fájdalmában, ami alapján ezek fájdalmak?” (1980, 178–179.). A kérdés releváns, hiszen funkcionalista szempontból semmi okunk különbséget tenni a mentális tulajdonságok között, különösen akkor nem, ha – Lewis példájánál maradva – a fájdalmat érző marslakók mentális állapotai pontosan ugyanolyan fájdalomviselkedéssel járnak együtt, mint a fájdalmat érző embereké. Csakhogy Lewis nem a betöltött szerepekkel azonosítja a tulajdonságokat, hanem a szerepeket betöltő állapotok típusaival (lásd 1. szakasz, ii.). Vagyis Lewis elmélete szerint egész egyszerűen *nincs* olyan elsőrendű mentális tulajdonság, amellyel az eltérő fajokhoz tartozó egyedek mindegyike rendelkezhetne. A tulajdonság, amivel minden egyes élőlény rendelkezik, amikor fájdalma van: a fájdalommal rendelkezés másodrendű tulajdonsága. A fájdalom azonban *nem azonos* a fájdalommal rendelkezéssel. Lewis szerint a „fájdalom” nem referál olyan mentális állapotra, amely minden fájdalmat érző élőlényben közös; a *kontextustól függően* és így *kontingensen* referál egy fajspecifikus fájdalomra (lásd 1. szakasz, iii).¹³

¹² A fajspecifikus redukcionista megközelítést támogatja Lewis mellett, Jaegwon Kim 1972, 1998, 2005.

¹³ Felvetődhet a kérdés, hogy nem-e egy sajátos *eliminativizmus* van itt dolgunk. Úgy tűnik ugyanis, hogy Lewis nem a magát a fájdalmat redukálja, hanem azt *lecseréli* a redukálható faj-specifikus fájdalmakra. A fájdalom, mint minden fájdalmat érző élőlényben közös mentális

Ha a fájdalmat minden élőlényre egyaránt jellemző mentális tulajdonságnak tartjuk, akkor annak többszörösen realizálható tulajdonságnak kell lennie. Ám ha a reduktivista a fajspecifikusan korlátozott mentális tulajdonságok melletti elköteleződéssel azt szeretné elkerülni, hogy a mentális tulajdonságokat többszörösen realizálható tulajdonságoknak tartsuk, akkor nem olyan biztos, hogy jó úton halad, ugyanis a többszörös realizálhatóság jelenségével egyetlen *fajon belül* is számolni kell. A fajokra korlátozott azonosságelmélettel szemben felvethető másik (és számunkra most érdekesebb) probléma tehát azt feszegeti, hogy vajon elégséges-e a mentális tulajdonságokat fajokra korlátozva meghatározni. Miért ne lenne indokolt további korlátozásokat bevezetni és a mentális tulajdonságokat fajokon belül, mondjuk, földrajzilag elkülönülő alfajokhoz vagy fajok egyedeihez, vagy akár egyedek pillanatnyi állapotaihoz viszonyítva meghatározni? Sőt, egy beszédes, bár egyáltalán nem tipikus példa a mentális tulajdonságok fizikai alapjainak ugyanazon *személyen belüli* megváltozására, amikor az idegrendszer ért sérülés esetén az agy egy másik területe vesz át kognitív funkciókat.¹⁴

Ákár fajspecifikusak a mentális tulajdonságok, akár nem, jó indokkal gondoljuk azt, hogy többszörösen realizálható tulajdonságok, tehát a reduktív fizikalistának a mentális tulajdonságok olyan elméletére van szüksége, amellyel képes számot adni a mentális tulajdonságok többszörös realizálhatóságáról. Lewis maga is elismeri a probléma komolyságát, de továbbra is kitarat amellett, hogy több, egymástól különböző neurofiziológiai állapotban van valami közös: ezeknek az állapotoknak igenis vannak csak rájuk jellemző pszichofizikai tulajdonságaik, vagyis a pszichofizikai állapotpéldányok mindig bizonyos pszichofizikai típusok példányai. Ám egy meggyőződés még nem érv. És nemcsak arról van szó, hogy ha a szűkítést a végletekig folytatva a mentális tulajdonságokat személyek bizonyos időpontokban fennálló neurofiziológiai állapotaival azonosítjuk, akkor a pszichológia egyetlen valamirevaló általánosítását sem tarthatjuk igaznak, a probléma az, hogy többé egyáltalán nem beszélhetünk mentális tulajdonságokról mint mentális állapotok típusairól, vagyis fel kell adnunk az elmeállapotokkal kapcsolatos redukcionizmust. Ha ugyanis a mentális tulajdonságok a meggyőződésünk dacára már a *példányok* szintjén eltérnek egymástól, akkor el

tulajdonság így nincs többé. Nem hiszem azonban, hogy erről van szó. Mint arra majd kitérek, Lewis tulajdonságokról vallott felfogása igen megengedő a tulajdonságokkal kapcsolatban, vagyis nincs baja a magasabb-rendű tulajdonságok létezésének elismerésével. Ami nem jelenti azt, hogy minden tulajdonságot egyenrangúnak tart: különbséget tesz *természetes* és *nem-természetes* tulajdonságok között. (Erről lásd bővebben a 3. szakaszt.) Amit Lewis állít, hogy a fájdalom *per se*, vagyis a fájdalommal rendelkezés *funkcionális* tulajdonsága *nem-természetes* tulajdonság. A faj-specifikus redukcionizmus és eliminativizmus viszonyához lásd Endicott 1993, 306–310.

¹⁴ Lásd ehhez például Endicott 1993, 312., továbbá Kistler 1999, 144–145., valamint Tőzsér 2008, 40.

kell ismernünk, hogy nincs olyan mentális tulajdonság, amely több példányban közös lehetne. Ez esetben a reduktivista be kell, hogy ismerje vállalkozásának hiábavalóságát.

Azonban a reduktív fizikalista számára megoldás lehet, ha a mentális tulajdonságokat diszjunktív neurofiziológiai tulajdonságokkal azonosítja. Ezzel a lépéssel elismerheti a mentális tulajdonságok többszörös realizálhatóságát, de továbbra is kitarthat az általa plauzibilisnek tartott meggyőződés mellett, miszerint a mentális tulajdonságokkal több élőlény, fajkon belül és kívül egyaránt rendelkezhet.

Ha tehát az említett problémák miatt nem tartjuk Lewis fajspecifikus redukcionizmusát jól védhetőnek, még mindig van mód arra, hogy kitartsunk a típusazonosság-elmélet mellett. John Heil (1992) például azt javasolja a reduktív fizikalistának, hogy válassza II.-t és köteleződjön el amellett, hogy a mentális tulajdonságok diszjunktív neurofiziológiai tulajdonságok.

„Habozás nélkül szoktunk mentális állapotokat tulajdonítani fajokon keresztül annak ellenére, hogy fiziológiai alapjaikat tekintve nagyban eltérnek egymástól. Még a mi fajunkon belül is valószínűtlennek tűnik, hogy az egyedi mentális tulajdonságok mindig azonos neurális szerkezetekben realizálódnak.

Azonban a többszörös realizálhatóság nem kell, hogy megfélemlítse az azonosságelmélet eltökélt védelmezőjét. Például lehetősége van amellett érvelni, hogy valójában a releváns [...] tulajdonság diszjunktív. Vagyis, lehet, hogy benned az M mentális sajátosság N neurális szerkezetben realizálódik, miközben egy polipban M egy másfajta N' neurális szerkezetben realizálódik. Aláaknázná-e mindez a típus-azonosságot? Nem, hacsak nem feltételezzük, hogy M nem lehet azonos az $\langle N \vee N' \rangle$ diszjunktív tulajdonsággal. Megeshet, hogy a kérdéses tulajdonság *seregnyi*, sőt elvileg az sem kizárható, hogy végtelen számú tulajdonság diszjunkciója.” (Heil 1992, 64.)

A Heil által itt propagált megoldás alapján Lewis eredeti oksági érvét valahogy így lehetne módosítani:

- (1) x M akkor és csak akkor, ha x O szerepet tölti be.
- (2'') x O szerepet tölti be akkor és csak akkor, ha x N_1 v N_2 v ... N_n .
- (3'') x M akkor és csak akkor, ha x N_1 v N_2 v ... N_n .

Amit Heil javasol, már korábban is felmerült mint lehetséges reduktivista megoldás, amelynek kétségtelenül vannak előnyei.¹⁵ Egyrészt a fizikalisták ontológiai elköteleződéseit nem fenyegeti veszély, amennyiben a diszjunkcióban

¹⁵ Kim 1978 támogatja a diszjunktivista megoldást. Hozzá kell tenni, hogy Kim 1992, 1998

szereplő tagok egytől egyig (neuro)fiziológiai tulajdonságok. Másrészt nemcsak, hogy elismeri a mentális tulajdonságok többszörös realizálhatóságát, de fel is tud mutatni olyan (neuro)fiziológiai tulajdonságot, még ha az egymástól elkülönülő tulajdonságok sorozata is, amely egy az egyhez viszonyban áll egy mentális tulajdonsággal, és ennek köszönhetően azonosítható is azzal. Ugyanakkor azzal a kevésbé csábító következménnyel is számolni kell, hogy ha a diszjunktivista megoldást választó reduktivista elismeri, hogy *meghatározatlanul sok* olyan fajtájú élőlények létezhet, amely eltér a neurofiziológiai állapotaiban, akkor kénytelen elismerni azt is, hogy a mentális tulajdonságok *szélsőségesen heterogén* diszjunktív (neuro)fiziológiai tulajdonságokkal azonosak.

Noha érdemes fontolóra venni ezt a megoldást, a mentális tulajdonságok diszjunktív neurofiziológiai tulajdonságokkal való azonosítása nem lett különösebben népszerű stratégia. Sőt! David Lewis, és olyan reduktív fizikalisták, mint Jaegwon Kim és David Armstrong, többször hangsúlyozták a diszjunktív tulajdonságokkal kapcsolatos ellenérzéseiket. A probléma tehát nem azzal van, hogy a mentális tulajdonságok diszjunktív neurofiziológiai tulajdonságokkal való azonosítása veszélyeztetheti a fizikalista ontológiát. Az ellenérzések alapvetően maguknak a diszjunktív tulajdonságoknak a természetével, illetve a partikuláris dolgok diszjunktív tulajdonságokkal való rendelkezésének jelentőségével vagy inkább jelentéktelenségével kapcsolatos metafizikai megfontolásokból ered. Lássuk, hogy miért!

3. DISZJUNKTÍV TULAJDONSÁGOK ÉS MÁSFAJTA ELMÉK

Most hagyjuk kicsit magukra a mentális tulajdonságokat, és tegyünk rövid kitérőt a tulajdonságok metafizikájába. Általánosan elfogadott a tulajdonságokat létező entitásoknak tartó metafizikusok körében, hogy egy tulajdonságra (mondjuk, a pirosságra vagy pirosnak levésre) nagyrészt egy predikátum („piros”) segítségével szoktunk referálni. Kérdés persze, hogy minden értelmes predikátummal referálhatunk-e egy tulajdonságra vagy sem. A tulajdonságok-realisták egyike sem vitatja,¹⁶ hogy az olyan predikátumokkal, mint a „negatív töltésű” vagy a

már kritikusan viszonyul ehhez a megoldáshoz, és egyértelműen a *fajspecifikus*, avagy *lokális* redukcionizmus mellett foglal állást.

¹⁶ Nincs most lehetőségem annak részletes kifejtésére, hogy milyen értelemben lehet valaki realista a tulajdonságokkal kapcsolatban. A tanulmányban végig realista módon beszéltem a tulajdonságokról, elköteleződve amellett, hogy a tulajdonságok éppúgy léteznek, ahogy azok a partikuláris dolgok, amelyek rendelkeznek velük. Az ebben a szakaszban megemlített tulajdonságelméleteket, vagyis az armstrongi univerzálerealizmust, miszerint a tulajdonságok *univerzálék*, illetve a lewis-i osztály- vagy halmaznominalizmust, miszerint a tulajdonságok partikuláris dolgok

„szögletes”, például az elektronok, illetve a könyvek egy-egy valódi tulajdonságára, tudniillik a negatív töltésűnek levés és a szögletesnek levés tulajdonságaira referálunk. Abban a kérdésben viszont már nincs köztük ilyen mély egyetértés, hogy az olyan – egyébként értelmes – predikátumok, mint a „nem pozitív töltésű” vagy a „szögletes *vagy* folyékony” hasonlóképp referálnak-e az elektronok, illetve a könyvek egy-egy valódi tulajdonságára. Rendelkeznek-e az elektronok a negatív töltésűnek levés mellett olyan *negatív* tulajdonsággal, mint a nem pozitív töltésűnek levés? Rendelkeznek-e a könyvek a szögletesnek levés tulajdonsága mellett olyan *diszjunktív* tulajdonsággal, mint a szögletesnek vagy folyékonynak levés? Miért is ne válaszolhatnánk „igen”-nel? Ha ugyanis azt gondoljuk, hogy a tulajdonságok a predikátumok *szemantikai értékei*, vagyis minden értelmes predikátum referál egy neki megfelelő tulajdonságra, akkor nincs okunk azt feltételezni, hogy ha a „szögletes” a könyvek egyik tulajdonságára referál, akkor a „szögletes vagy folyékony” ne referálna a könyvek egy másik tulajdonságára.

Noha szemantikai szempontból indokolt „igen”-nel válaszolni a fenti kérdésekre, mégis úgy tűnik, *jobb* indokaink vannak „nem”-et mondani. Ezeket az indokokat először Armstrong 1978 fogalmazta át érvekké. Alább kettőre térek ki. Armstrong mindkét érven olyan tulajdonságokkal kapcsolatos meggyőződésekre apellál, amelyekről nagy valószínűséggel egyikünk sem szeretne megválni. Az egyik meggyőződésünk, hogy a partikuláris dolgok a tulajdonságaiknak köszönhetően hasonlíthatnak egymásra, vagyis ha két dolognak nincs egyetlen közös tulajdonsága sem, akkor semmilyen tekintetben sem hasonlíthatnak. Ezen az alapon tehát nem indokolt tulajdonságnak nevezni azt, amellyel a dolgok annak ellenére rendelkeznek, hogy nem hasonlíthatnak egymásra.

„Tegyük fel, hogy *a* rendelkezik egy P tulajdonsággal, de nem rendelkezik Q-val, miközben *b* rendelkezik Q-val, de nem rendelkezik P-vel. Ezekből a premissákból nevetséges lenne arra következtetni, hogy *a* és *b* bizonyos tekintetben megegyeznek. Noha mindkettő egyaránt rendelkezik a P *vagy* Q »tulajdonsággal«”. (Armstrong 1978, 20.)

A másik meggyőződés szerint a dolgok a tulajdonságaiknak köszönhetik oksági hatékonyságukat, így azt a képességüket is, hogy hassanak a környezetükben lévő világra. Nem indokolt tulajdonságnak nevezni valamit, amivel a dolgok annak ellenére rendelkeznek, hogy a velük való rendelkezés nem járul hozzá

osztályai vagy *balmazai*, a tulajdonságok egymással konkuráló, de egyaránt realista elméleteiként tartom számon. A tulajdonságok természetével kapcsolatos legfontosabb metafizikai álláspontokat és többek között az Armstrong és Lewis által képviselt tulajdonságelméleteket világosan mutatja be Tózsér 2009 2. fejezete.

a dolgok oksági hatékonyságához. Armstrong másik érve tehát a diszjunktív tulajdonságok oksági relevanciáját kérdőjelezi meg.

„Tegyük fel ismét, hogy *a* rendelkezik P-vel, de Q-val nem. A »P vagy Q« predikátum ugyan vonatkozik *a*-ra, de amikor *a* tesz valamit, akkor minden kétséget kizáróan csak a P-nek levése alapján tudja azt megtenni. Az ő *P vagy Q-nak levése* ehhez semmiben sem járul hozzá. Eszerint a *P vagy Q-nak levés* nem egy tulajdonság.” (Armstrong 1978, 20.)

Lewis 1983/1999 Armstrong tulajdonságokról, mint univerzálékról vallott felfogását méltatva maga is elismeri, hogy nem minden tulajdonság egyenrangú.¹⁷ Később így indokolja, hogy miért változtatott a tulajdonságokkal kapcsolatos felfogásán:

„Korábban Goodman és mások meggyőztek arról, hogy minden tulajdonság egyenrangú: reménytelen volt a »természetes« tulajdonságok és a hajmeresztően összevegyített, diszjunktív tulajdonságok megkülönböztetésére még csak kísérletet tenni is. Végül nagyrészt Armstrong győzött meg arról, hogy az általam korábban tagadott megkülönböztetés oly mértékben igazodik a józan belátáshoz és oly mértékben hasznos – sőt, oly gyakran nélkülözhetetlen –, hogy esztelenség lenne nélküle boldogulni.” (Lewis 1999, 1–2.)

Lewis számára az igazán lényeges eltérés a tulajdonságok egyik alapvető metafizikai megkülönböztetésén alapul. Eszerint vannak úgynevezett *bővelkedő* [*abundant*] és *szórványos* [*sparse*] tulajdonságok. A bővelkedő tulajdonságok voltaképp minden értelmes predikátum vagy tulajdonságra referáló kifejezés szemantikai értékei. (Pontosabban ennél jóval több van belőlük, hiszen a tulajdonságra vonatkozó kifejezéseinkkel csak a tulajdonságok töredékét nevezzük meg. Vannak még meg nem nevezett tulajdonságok, gondolj olyan színárnyalatokra, amelyeknek nincs még nevük, vagy olyan fajokra, amelyek még felfedezésre várnak. Illetve vannak számunkra tökéletesen ismeretlen, úgynevezett *idegen* tulajdonságok, amelyeknek kizárólag egy másik világban van instanciája.) A bővelkedő tulajdonságokból annyi van, amennyit csak akarunk, legyenek ezek

¹⁷ Noha Lewis nominalista, és nem ismeri el az univerzálék létezését, azt készséggel elismeri, hogy Armstrong a tulajdonságokról mint univerzálékról szóló elméletében jogosan különbözteti meg a valódi tulajdonságokat, vagyis az univerzálékat a nem valódi tulajdonságoktól, vagyis a predikátumok árnyékaitól. Lewis annyiban tér el Armstrongtól, hogy hasonló indokok alapján, de a tulajdonságok egy másfajta, a tulajdonságok halmaznominalista felfogásával összeegyeztethető megkülönböztetését vezeti be. E megkülönböztetésre alább részletesebben is kitérek.

akár olyan negatív tulajdonságok, mint a *nem* szögletesnek levés, vagy olyan diszjunktív tulajdonságok, mint a szögletesnek *vagy* folyékonynak levés. Azonban a szórványos tulajdonságok nem egyszerűen szemantikai értékek. Lewis a következő módon jellemzi őket:

„A rajtuk való osztozás hozzájárul a kvalitatív hasonlósághoz, metszik az illesztéseket [carve at the joints], intrinzikusak, nagyon specifikusak, instanciáik halmazai *ipso facto* nem teljesen keverték, épp csak annyi van belőlük, amennyi a dolgok redundanciától mentes maradéktalan jellemzéséhez szükséges.” (Lewis 1986, 6o.)

Ez a rengeteg utalással megspékelt és metaforákat is tartalmazó bekezdés, amelynek minden részletre kiterjedő elemzésére most nincs mód, a szórványos tulajdonságokat a tulajdonságok egy *elit kisebbségeként* mutatja be. A szórványos tulajdonságok tehát azok, amelyek egyrészt biztosítják, hogy két vagy több partikuláris dolog a természetüket tekintve *hasonlít* egymásra, másrészt minden egyes dolog igaz leírásának *elégéses ontológiai alapjául* szolgálnak, vagyis a világ jellemzéséhez elegendő lenne leírni, hogy mely dolgok rendelkeznek a szórványos tulajdonságokkal, harmadrészt pedig, összefüggően az előbbi kettővel, (az eredeti platóni metafora modern parafrázisaiban) a valóságot, avagy a természetet annak illesztéseinél metszik [carve nature at its joint].¹⁸ Lewis ezeket a szórványos tulajdonságokat nevezi *természetes*, illetve *fundamentális* tulajdonságoknak.¹⁹

Lewis azt nem tagadja, hogy lennének olyan tulajdonságok, amelyek nem-természetesek. Ez lényeges eltérés Armstronghoz képest, aki a nem-természetes tulajdonságokat nem tartja valódi tulajdonságoknak (univerzáléknak). Lewis engedékenyebb, amiben egyrészt szemantikai indokok vezérlik (minden értelmes predikátum referál egy tulajdonságra), másrészt a nominalizmusa, vagyis a tulajdonságok partikuláris dolgok halmazaiként való felfogása ebben egy cseppet sem gátolja (akárhogy, vagyis akármilyen hosszú predikátummal jellemezhetjük a partikuláris dolgokat, azoknak megfelel egy halmaz, amelynek a jellemzett dolgok

¹⁸ A harmadik jellemző egy sokat használt, de igen homályos és erősen vitatható metafora. Mit jelent, hogy a természetet annak illesztéseinél metszik bizonyos tulajdonságok? Mik lennének ezek az illesztések? Nehéz informatív választ adni. Nyilván az sem informatív, hogy a természet illesztései, akármik is legyenek azok, a szórványos tulajdonságokkal jellemezhetők.

¹⁹ Lásd Lewis 1983/1999, 1984/1999, 1986, 59–69., 1994/1999. A fizikalista Lewis meggyőződése, hogy a fizika az a tudomány, amely alapvetően élen jár az *aktuális világ* (illetve az aktuális világra a fizikai felépítését tekintve nagyon hasonlító lehetséges világok) természetes tulajdonságainak feltárásában. Ami nem jelenti azt – mivel a fizikalizmus nem szükségszerűen igaz –, hogy ne *lehetnének* teljesen idegen, vagyis nem-fizikai természetes tulajdonságok. Nem minden lehetséges világ épül fel azokból az egyszerű fizikai elemekből, amelyből a mi világunk, egy ilyen nem-fizikai világban a természetes vagy fundamentális tulajdonságok sem fizikaiak, és így nem érvényesülnek az aktuális világ fizika törvényei sem.

az elemei). Ez az engedékenységgel azonban párosul a tulajdonságok természetesekre és nem-természetesekre való metafizikai felosztásával (a természetes tulajdonságok a tulajdonságok elit kisebbségéhez tartoznak), vagyis Lewis a tulajdonságok között egy hierarchiát állít fel, még pedig a természetesség fokozataira alapozva.

„Valószínűleg a legjobb lenne azt mondani, hogy a természetes tulajdonságok és a többi tulajdonság között fokozati különbség van. Néhány tulajdonság *tökéletesen* természetes. Más tulajdonságok, még ha bizonyos mértékig diszjunktívak vagy extrinzikusak is, származtatottan természetesek, már amennyiben egy nem túl komplikált definícióssal tökéletesen természetes tulajdonságokból levezethetők.” (Lewis 1986, 61.)²⁰

Tehát a természetesség fokozati Lewis szerint: vannak *tökéletesen* természetes, *származtatottan* természetes, illetve *nem*-természetes tulajdonságok. Csak egy-egy példa: tökéletesen természetes tulajdonság a negatív töltésűnek levés, származtatottan vagy többé-kevésbé természetes tulajdonság a fémnek levés (mivel tökéletesen természetes tulajdonságokból könnyen levezethető), és egyáltalán nem természetes tulajdonság a folyékonynak vagy kengurúnak levés (mivel tökéletesen természetes tulajdonságokból nehezen vezethető le).²¹ (A szórványos tulajdonságok fentebb idézett jellemzése kizárólag a tökéletesen természetes tulajdonságokra vonatkozik.)

Noha Lewis megengedő a nem-természetes tulajdonságokkal kapcsolatban (nem tagadja, hogy lennének ilyen tulajdonságok), amelyekre a legjobb példák a több (vagy akár meghatározatlanul sok) tagból álló és szélsőségesen heterogén diszjunktív tulajdonságok, Lewis egyetért Armstrong fentebb vázolt megfontolásaival, miszerint az ilyen tulajdonságok nem tölthetnek be lényeges szerepet sem a dolgok intrinzikus természetének meghatározásában, sem a dolgok más dolgokhoz való viszonyainak alakulásában. Kizárólag a természetes tulajdonságok „azok, amelyeken való osztozás hozzájárul a hasonlósághoz, illetve amelyek relevánsak az oksági hatékonyság tekintetében” (Lewis 1983/1999, 13.). A tulajdonságoknak ezt a természetes/nem-természetes avagy fundamentális/derivatív megkülönböztetését Lewis érvényesnek tartotta a mentális tulajdonságokra is:

„Az elmével kapcsolatos redukcionizmusom egy mindenre kiterjedő *a priori* redukcionizmus részeként veszi kezdetét. Ez a világ, vagy inkább: bármely lehetséges világ olyan dolgokból áll, amelyek fundamentális tulajdonságokat példáznak, illetve amelyek párokat vagy hármasokat vagy [...] alkotva fundamentális relációkat példáznak.” (Lewis 1994/1999, 291.)

²⁰ Hasonlóan fontos passzus: Lewis 1984/1999, 66.

²¹ Lásd ehhez például Lewis 1983/1999, 13–14., továbbá Lewis 1984/1999, 1986, 61.

Azzal, hogy Lewis a mentális tulajdonságokat redukálható és redukálendő tulajdonságoknak tartja, nyilván nem tartja őket tökéletesen természetes, avagy fundamentális tulajdonságoknak.²² De vajon természetese-e a mentális tulajdonságok egyáltalán, és ha igen milyen mértékben? Ha abból indulunk ki, hogy a mentális tulajdonságok okságilag relevánsak (lásd az 1. szakaszt), továbbá az okságilag releváns tulajdonságok természetes tulajdonságok, akkor a mentális tulajdonságok is természeteseek, még ha nem is tökéletesen természeteseek. Ugyanakkor a mentális tulajdonságok többszörösen realizálhatók, és joggal tartjuk őket diszjunktív tulajdonságoknak (lásd a 2. szakaszt), ám hiába megengedő Lewis a diszjunktív tulajdonságokkal kapcsolatban, ez önmagában még nem jelent garanciát, hogy a mentális tulajdonságok bármilyen (származtatott) értelemben is természeteseek.²³

A reduktív fizikalista tehát gondban van, hiszen a mentális tulajdonságok diszjunktív neurofiziológiai tulajdonságokkal való azonosítása nehézségeket támaszt a mentális tulajdonságok természetes (és okságilag releváns) tulajdonságként való elismerésével szemben. A *nem-reduktivista* fizikalistáknak kifejezetten kapóra jön, ha a mentális tulajdonságok nem azonosíthatók természetes fizikai tulajdonságokkal, hiszen a kérdés nem az, hogy a mentális tulajdonságok természetese-e, hanem az, hogy van-e olyan természetes fizikai tulajdonság, amely pontosan azt az oksági szerepet tölti be, amit a mentális tulajdonsághoz kapcsolunk. Ha nincs (a diszjunktív tulajdonságok nem tűnnek megfelelő jelöltnek), akkor a mentális tulajdonságok redukálhatatlanok.²⁴

²² Nyilván sokakban merül fel a kérdés, hogy milyen viszony áll fenn a világot alapvetően meghatározó tökéletesen természetes, avagy fundamentális tulajdonságok és a kevésbé természetes, avagy derivatív tulajdonságok között. Lewis szerint ez a viszony a *szupervenienca* (ráépülés): a származtatottan természetes, avagy derivatív tulajdonságok szupervenienálnak a tökéletesen természetes, avagy fundamentális tulajdonságokon. Az utóbbiak a világunkat alapvetően meghatározó fizikai tulajdonságok, az előbbieket pedig a világunkat éppúgy jellemző, de komplexebb és ennek köszönhetően kevésbé tökéletes (fizikai) tulajdonságok, ezek közé tartoznak például a mentális tulajdonságokkal azonos fizikai tulajdonságok is. A szupervenienca természetének és elmefilozófiai jelentőségének tisztázására itt nem vállalkozhatom, ehhez lásd például Kim 1984, magyarul Tózsér 2008. A szupervenienca redukcióként való felfogásához és a reduktív fizikalizmussal kompatibilis felfogásához lásd Lewis 1994/1999.

²³ Sőt: Lewis expliciten kijelenti, hogy ha a mentális tulajdonságokat *funkcionális* tulajdonságoknak, vagyis szerep-tulajdonságoknak tartjuk, akkor a mentális tulajdonságokat olyan szélsőségesen heterogén diszjunktív tulajdonságokkal azonosítjuk, amelyek semmilyen szempontból nem lehetnek okságilag relevánsak. Lásd Lewis 1994/1999, 307.

²⁴ Pontosan ez a lényege Fodor 1974 reduktív fizikalista megközelítésekkel szemben és a pszichológia (no meg valamennyi szaktudomány) autonómiája mellett felhozott érvének. Annyi a különbség, hogy Fodor természeti fajta tulajdonságokról és nem lewisi értelemben vett természetes tulajdonságokról beszél. (A természeti fajta tulajdonságok és a természetes tulajdonságok sajátos viszonyának feltárása most nagyon messzire vezetne.)

Foglaljuk össze röviden, hogy mi okozza a feszültséget az elme reduktivista megközelítéseiben:

- i. Ha egy tulajdonság többszörösen realizálható, akkor a kérdéses tulajdonság valójában diszjunktív tulajdonság.
- ii. A diszjunktív tulajdonságok nem-természetes tulajdonságok, és így nem lehetnek okságilag relevánsak.
- iii. A mentális tulajdonságok okságilag relevánsak.

A probléma még egyszer az, hogy egy reduktív fizikalista hajlamos elfogadni i.-et, ii.-t és iii.-at is, azonban i–iii. együttesen elfogadhatatlan. Van-e reduktivista megoldás a nehézség leküzdésére?

Úgy vélem, Lewis tulajdonságokkal kapcsolatos nézetei alapján a fajspecifikus reduktív fizikalista két megoldással is előállhat. Mivel egy reduktív fizikalista elfogadja iii.-at (az elme reduktív fizikalista megközelítései alapvetően a mentális állapotok oksági hatékonyságának megőrzésére születtek), ezért vagy i., vagy ii. tagadásával kell próbálkoznia. i. tagadásához annak kimutatására van szükség, hogy egy tulajdonság többszörös realizálhatóságából még nem feltétlen következik, hogy a tulajdonság egy diszjunktív tulajdonsággal azonos. ii. tagadásához pedig annak kimutatására van szükség, hogy a diszjunktív tulajdonságok között vannak (származtatottan) természetes tulajdonságok is, és a mentális tulajdonságok némelyike éppen ilyen. Tegyük egy-egy kísérletet!

Milyen alapon tagadhatja valaki i.-et? Leginkább azon az alapon, hogy i. túl sok tulajdonságra érvényes. Talán nem is olyan nehéz olyan tulajdonságot találnunk, amely többszörösen realizálható, ám mégsem diszjunktív. Vegyük egy egyszerű szintulajdonságot: a pirosnak levést éppúgy realizálhatja a skarlátvörösnek levés, ahogy a vérpirosnak levés vagy a bordónak levés. A pirosnak levés tehát többszörösen realizálható. De vajon diszjunktív-e? Jó indokkal feltételezzük, hogy *nem*. A piros különböző árnyalatai, illetve azok a tárgyak, amelyek példázják a piros különböző árnyalatait egy nagyon fontos tekintetben hasonlítanak egymásra: mindannyian így vagy úgy, de pirosak. Ha egy *a* tárgy vérpiros, egy *b* tárgy pedig bordó, akkor noha *a* és *b* is jellemezhető úgy, hogy egyaránt rendelkeznek a vérpiros vagy bordónak levés tulajdonságával, de – *ellentétben* azzal, amit Armstrong állít – ebből igenis következtethetünk arra, hogy *a* és *b* bizonyos tekintetben megegyezik egymással: mindkettő a piros egy sajátos árnyalatát példázza, vagyis a színüket tekintve hasonlítanak egymásra.²⁵ Előfordulhat tehát, hogy egy bizonyos tulaj-

²⁵ Érvemre nagy hatással voltak Audi 2013 diszjunktív tulajdonságokkal kapcsolatos meglátásai. Audi például amellet foglalt állást, hogy sokkal több tulajdonságot vagyunk hajlamosak

donságot olyan tulajdonságok realizálnak, amelyek a velük rendelkező tárgyak közti hasonlóságért is felelősek. Ha ez így van, akkor jó indokkal állíthatjuk, hogy a pirosnak levés, annak ellenére, hogy többszörösen realizálható, valójában nem diszjunktív tulajdonság. Az, hogy egy tulajdonság többszörösen realizálható, még nem teszi a tulajdonságot diszjunktívvá.²⁶

Ami nem jelenti azt, hogy ne találnánk szép számmal olyan tulajdonságokat, amelyek többszörösen realizálhatók és diszjunktívak. Maradjunk a színeknél: maga a színesnek levés vagy színnel rendelkezés tulajdonsága egy olyan, többszörösen realizálható tulajdonság, amely egyúttal jó példa a szélsőségesen heterogén diszjunktív tulajdonságokra is. Ha egy *a* tárgy piros, egy *b* tárgy pedig zöld, akkor noha *a* és *b* is jellemezhető úgy, hogy egyaránt rendelkeznek a piros vagy zöldnek levés tulajdonságával, de – *egyetértve* azzal, amit Armstrong állít – ebből nem következtethetünk arra, hogy *a* és *b* bizonyos tekintetben, vagyis a színüket tekintve megegyeznének egymással, vagyis hasonlítanának egymásra. Ismerve a színek sokféleségét, a színesnek levés vagy színnel rendelkezés legfeljebb egy szélsőségesen heterogén diszjunktív tulajdonság lehet.

Mire akarok kilyukadni? Nem az tesz egy tulajdonságot diszjunktívvá, hogy többszörösen realizálható, hanem az, hogy mennyire heterogén tulajdonságok realizálják, vagyis mennyire vegyesek a diszjunktcióban összekapcsolt tulajdonságok. A reduktív fizikalistának nem a többszörös realizálhatóság jelenségétől kell tartania, hanem attól a heterogenitástól, amely a diszjunktív tulajdonságokat számos esetben jellemzi. Színesnek lenni nem más, mint valamely színnel rendelkezni, fájdalomban lenni nem más, mint olyan tulajdonsággal rendelkezni, amely a fájdalom szerepét tölti be. A fájdalommal rendelkezés (sokkal inkább, mint a színesnek levés) szélsőségesen heterogén diszjunktív tulajdonság, vagyis olyan, másodrendű tulajdonság, amely a lewisi értelemben nem-természetes, és így nem is lehet okságilag releváns. Azonban a fajspecifikus mentális tulajdonságok, mint az emberi fájdalom, a polipfájdalom vagy akár a marslakófájdalom természetes tulajdonságok, még ha nem is tarthatjuk őket tökéletesen természetes

diszjunktívnak titulálni, mint amennyit valóban indokolt lenne: például abból a tényből, hogy egy tulajdonság kifejezhető *diszjunktív predikátumok* segítségével, még *nem* következtethetünk minden további nélkül arra a tényre, hogy a tulajdonság valóban diszjunktív. A pirosnak levés kifejezhető a „skarlátvörös vagy vérpiros, vagy bordó” predikátummal, de ebből nem következik, hogy a pirosnak levés diszjunktív tulajdonság. Egy tulajdonságtól, amelyet nem-diszjunktívnak tartunk, azt várjuk el, hogy a tulajdonságot példázó dolgok „egy-től egyig hasonlítsanak egymásra, mégpedig a *kérdéses tulajdonság tekintetében*” (Audi 2013). Ez a piros különböző árnyalatait példázó tárgyakra érvényes, vagyis a pirosnak levés nem diszjunktív tulajdonság.

²⁶ A többszörösen realizálható tulajdonságok és diszjunktív tulajdonságok egymáshoz való viszonyának tisztázásához és megkülönböztetésük melletti érvekhez lásd – többek között – Fodor 1997, Clapp 2001, Anthony 2003.

tulajdonságoknak. A piros bizonyos árnyalatai realizálhatják a piros színűnek levés tulajdonságát, ám ettől még a piros nem lesz diszjunktív tulajdonság, hasonlóképpen: bizonyos személyek egymáshoz többé-kevésbé hasonlító, avagy nem teljesen eltérő C-rost-tüzelései realizálhatják az emberi fájdalmat, ám ettől az emberi fájdalom még nem lesz diszjunktív tulajdonság. Ha így van, akkor a fajspecifikus mentális tulajdonságok (szemben a fájdalomban levés, avagy fájdalommal rendelkezés tulajdonságával) a többszörös realizálhatóságuk ellenére nem diszjunktív tulajdonságok.

Ha a színanalógiás érv nem meggyőző, és kitartunk amellett, hogy minden többszörösen realizálható tulajdonság egy diszjunktív tulajdonsággal azonos, akkor érdemes fontolóra venni ii. tagadását. Még egyszer, ha i.-et elfogadjuk, és kísérletet teszünk ii. tagadására, akkor elismerjük, hogy a mentális tulajdonságok, beleértve a fajspecifikus mentális tulajdonságokat is, többszörösen realizálható tulajdonságok, vagyis joggal tekintjük őket diszjunktív tulajdonságoknak. A kérdés immáron ez: lehet-e egy diszjunktív tulajdonság bármilyen értelemben is természetes? Úgy vélem, a válasz megint csak attól függ, hogy mennyire heterogén vagy vegyes diszjunktív tulajdonsággal van dolgunk. Ha szélsőségesen heterogén a diszjunktív tulajdonság, például meghatározatlanul sok, egymástól teljes mértékben eltérő tulajdonság diszjunkciója, mint amilyen reduktivisták szerint a fájdalommal rendelkezés tulajdonsága, akkor jó indokkal válaszolunk „nem”-mel. Ha viszont a heterogenitás nem olyan szélsőséges, vagy akár egészen minimális, mint feltételezhetően a fajspecifikus vagy populációspecifikus fájdalomtulajdonságok esetében, akkor joggal válaszolunk „igen”-nel.

Lewis a természetesség fokozatosságának elismerése során amellett foglal állást (lásd a fentebb idézett passzust: Lewis 1986, 61.), hogy egy tulajdonság „még ha bizonyos mértékig” diszjunktív is, lehet származtatottan természetes tulajdonság. Vagyis egy tulajdonság diszjunktív volta még nem perdöntő abban a kérdésben, hogy természetes-e vagy sem. A perdöntő az, hogy milyen „távolságra” van a tökéletesen természetes tulajdonságoktól, ha nagyon bonyolult definícióssal vezethető le egy tulajdonság a tökéletesen természetes tulajdonságokból, akkor joggal tartjuk nem-természetes tulajdonságnak, ha viszont ez a definícióssor egyszerűbb, és a tulajdonság „közelebb” van a tökéletesen természetes tulajdonságokhoz, akkor a tulajdonságot joggal tartjuk természetesebbnek a másiknál. Vegyünk egy példát: az aranynek levés olyan tulajdonság, amely definiálható úgy, mint a 79-es atomszámú elemnek levés, ez a tulajdonság természetesebb, mint a fémnek levés vagy akár a nemesfémnek levés tulajdonsága, amelyeket éppúgy realizálhat az aranynek levés vagy az ezüstnek levés, vagy a platinának levés.

Nem állítom, hogy ezzel egy kiforrott és minden esetben jól használható kritériumot adtunk a származtatottan természetes tulajdonságok meghatározására,

inkább részletes kidolgozásra szoruló megoldási javaslatként hivatkozom rá. Ha viszont a javaslat plauzibilisnek tűnik, akkor nem tévedek nagyot, amikor úgy vélem, hogy a fajspecifikus mentális tulajdonságok, még ha diszjunktívak is, „közelebb” vannak a tökéletesen természetes tulajdonságokhoz, mint azok a fajokon keresztüli, avagy minden élőlényben közösnek vélt mentális tulajdonságok, amelyeket Lewis és általában a reduktivisták szélsőségesen heterogén diszjunktív tulajdonságokkal azonosítanak.²⁷

4. ÖSSZEFOGLALÁS

A reduktív fizikalistáknak komoly fejtörést okoz összeegyeztetni azt a kijelentést, hogy a mentális tulajdonságok többszörösen realizálhatók, azzal a kijelentéssel, hogy a mentális tulajdonságok nem mások, mint neurofiziológiai tulajdonságok. A tanulmányban amellet foglaltam állást, hogy két lehetőség is van e kijelentések összeegyeztethetőségére. Az egyik lehetőség, hogy egy kifinomultabb tulajdonságazonossági elméletet dolgoznak ki. Eszerint a mentális tulajdonságok fajspecifikusak, egymástól eltérő fajokhoz tartozó élőlények egymástól eltérő neurofiziológiai tulajdonságaival azonosak: az embereknek másfajta mentális állapotaik vannak, másfajta elméjük van, mint a polipoknak vagy a marslakóknak. Ezt a megoldást választja David Lewis. A másik lehetőség a diszjunktivista stratégia választása, miszerint a mentális tulajdonságok diszjunktív neurofiziológiai tulajdonságokkal azonosak. A diszjunktivista stratégia azonban komoly elutasításra talált a reduktivisták körében, köszönhetően a tulajdonságok természetével kapcsolatos metafizikai megfontolásoknak. A tanulmányban arra hívtam fel a figyelmet, hogy egyrészt a fajspecifikus redukcionista, így Lewis sem zárhatja ki annak lehetőségét, hogy a fajspecifikus mentális tulajdonságok maguk is többszörösen realizálhatók. Amellet próbáltam érvelni, hogy egyrészt

²⁷ Armstrong, aki Lewis mellett elsőként érvelt a típusazonosság-elmélet elfogadása mellett, majd Armstrong & Malcolm 1984-ben már kész a példányazonosság-elmélet mellett állást foglalni, az *A Materialist Theory of Mind* 2001-es kiadásához írt előszavában egy idevágó megállapítást tett egyrészt a saját materialista elmefilozófiájának alakulásáról, másrészt Lewis elmefilozófiái pozíciójának metafizikai háttéréről. Íme:

„[L]e kell, hogy szögezzem: amikor ez a típus-típus azonosítással kapcsolatos kritika [tudniillik a többszörös realizálhatóságból vett érv] eljutott hozzám, azonnal felfogtam a lényegét, és el is fogadtam. [...] Lewis azonban továbbra is kitartott a típus-típus azonosság mellett – lásd az 1980-as *Mad Pain and Martian Pain* című tanulmányát. Azonban úgy vélem, hogy mindez annak köszönhetően alakult így, hogy Lewis sokkal lazább állásponton volt a diszjunktív tulajdonságokkal kapcsolatban, mint én.” (Armstrong 1968/1993, xv.)

a fajspecifikus mentális tulajdonságok ettől még nem feltétlen lesznek diszjunktív tulajdonságok, másrészt, még ha diszjunktív tulajdonságok is, akkor sem olyanok, amelyek komolyan veszélyeztetnék a fajspecifikus típusazonosság elmélet tarthatóságát. Mindkét érveket összeegyeztethetőnek találom a tulajdonságok természetesekre és nem-természetesekre való lewisi megkülönböztetésével.

IRODALOM

- ANTHONY, LOUISE: Who's Afraid of Disjunctive Properties? *Philosophical Issues*. 13. *Philosophy of Mind*, 2003, 1–21.
- ARMSTRONG, DAVID M.: *Universals and Scientific Realism*. vol. II. *A Theory of Universals*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- ARMSTRONG DAVID M.: *A Materialist Theory of the Mind* (Revised edition), London, Routledge, 1968/1993.
- ARMSTONG DAVID M. & MALCOLM, NORMAN: *Consciousness and Causality: A Debate on the Nature of Mind*, Oxford, Blackwell, 1984.
- AUDI, PAUL: How to Rule Out Disjunctive Properties? *Noûs*. 47., 2013, 748–766.
- BLOCK, NED: Troubles with Functionalism, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 9., 1978, 261–325.
- BLOCK, NED: The Canberra Plan Neglects Ground, in Horgan, Terence & Sabatés, Marcelo & Sosa, David (szerk.): *Qualia and Mental Causation in Physical World. Themes from the Philosophy of Jaegwon Kim*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 105–133.
- CLAPP, LENNY: Disjunctive Properties: Multiple Realizations. *The Journal of Philosophy*. 98., 2001, 111–136.
- DEMETER TAMÁS: *Mentális fikcionalizmus*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2008a.
- DEMETER TAMÁS: Népi pszichológia, in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008b, 411–425.
- ENDICOTT, RONALD P.: Species-Specific Properties and More Narrow Reductive Strategies, *Erkenntnis*. 38., 1993, 303–321.
- FEIGL, HERBERT: The „Mental” and the „Physical”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 2., 1958, 370–497.
- FODOR, JERRY: Special Sciences, or Disunity of Science as a Working Hypothesis, *Synthese*, 28. 1974, 97–115.
- FODOR, JERRY: Special Sciences: Still Autonomous After All These Years, *Philosophical Perspectives*. 11. *Mind, Causation, and World*, 1997, 149–163.
- HEIL, JOHN: *The Nature of True Minds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

- KIM, JAEGWON: Phenomenal Properties, Psychophysical Laws and the Identity Theory. *Monist*, 56., 1972, 178–192.
- KIM, JAEGWON: Supervenience and Nomological Incommensurables, *American Philosophical Quarterly*, 15., 1978, 149–156.
- KIM, JAEGWON: Concepts of Supervenience, *Philosophy and Phenomenological Research*, 45., 1984, 153–176.
- KIM, JAEGWON: Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction. *Philosophy and Phenomenological Research*. 52., 1992, 1–26.
- KIM, JAEGWON: *Mind in a Physical World*, Cambridge, MIT Press, 1998.
- KIM, JAEGWON: *Physicalism, or Something Near Enough*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- KIM, JAEGWON: A non-reduktivist gondjai a mentális okozással, in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 1989/2008, 112–134.
- KISTLER, MAX: Multiple Realization, Reduction and Mental Properties, *International Studies in the Philosophy of Science*, 13., 1999, 135–149.
- KRIPKE, SAUL: *Megnevezés és szükségszerűség*, fordította Bárány Tibor, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980/2007.
- LEWIS, DAVID K.: *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell, 1986.
- LEWIS, DAVID K.: 1966/1983, An Argument for the Identity Theory, in Lewis 1983, 99–107.
- LEWIS, DAVID K.: 1970/1983, How to Define Theoretical Terms, in Lewis 1983, 78–95.
- LEWIS, DAVID K.: 1980/1983, Mad Pain and Martian Pain, in Lewis 1983, 122–130.
- LEWIS, DAVID K.: *Philosophical Papers. vol. I.*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- LEWIS, DAVID K.: 1972/1999, Psychophysical and Theoretical Identifications, in Lewis 1999, 248–261.
- LEWIS, DAVID K.: 1983/1999, New Work for a Theory of Universals, in Lewis 1999, 8–55.
- LEWIS, DAVID K.: 1984/1999, Putnam's Paradox, in Lewis 1999, 56–77.
- LEWIS, DAVID K.: 1994/1999, Reduction of Mind. In Lewis 1999. 291–324.
- LEWIS, DAVID K.: *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- PLACE, ULLIN T.: Is Consciousness a Brain Process? *British Journal of Psychology*, 47., 1956, 44–50.
- PÖNTÖR JENŐ: Tapasztalati tudás és fizikalizmus, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/4., 122–135.
- PUTNAM, HILARY: The Nature of Mental States, in Putnam, H.: *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. vol. 2.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967/1975, 429–440.
- SMART, JOHN J. C.: Sensations and Brain Processes, *Philosophical Review*, 68., 1959, 141–156.
- TÓZSÉR JÁNOS: Általános bevezetés: a test-lélek probléma, in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2008, 9–85.
- TÓZSÉR JÁNOS: *Metafizika*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009.



SUTYÁK TIBOR:

A következtetés és hasonmásai

Póker. Ketten vagyunk játékban, ellenfelem (E) és én. A többiek már a flop előtt kiszáltak. Én nyitottam kis emeléssel, ellenfelem megadta. A flop jelentéktelen, alacsony, összefüggéstelen lapokat hozott. Óvatosan emeltem, E megadta. A turnnél járunk, az asztal felpárosodott, két kilences van az orrunk előtt. Némi gondolkodás után nagyot emelek, holott az égvilágon semmi nincs nálam. Klasszikus blöff; abban bízom, hogy E eldobja lapjait és enyém a kassza. Közelebről: abban bízom, hogy játékom alapján E arra jut, hogy valamilyen figura-kilencessel léptem játékba, most pedig leesett a drill, ami simán veri az ő magas lapját vagy alacsony párját. Így nincs más választása, mint kiszállni a játékból. Más szóval, abban bízom, hogy E levonja a megfelelő következtetést. A blöff olyan manőver, ami a másik fél következtetési racionalitására épül. Ha E random szisztémát követ, ha nem figyel, ha nem érti a játékot, akkor nagyot veszthetek.

E dob, behúrom a zsetonokat. A blöff bejött, E következtetett, a mikrotaktika működött.

Bárcsak minden ilyen flottul menne! A kérdés az, hogy az ilyen és az ehhez hasonló helyzetekben mennyire jogosan építke a mindenkori E inferenciális aktivitására. A racionális interakciók résztvevői olyan személyek, akik képesek következtetések levonására. A következtetés olyan kognitív folyamat, amivel – elvileg – minden észhasználó időről időre él. Kapcsolatainkban számítunk erre a folyamatra, úgy húzzuk fel társas világunk falait, hogy azokon belül én is, mások is következtetéseket végzünk, hajlamosak vagyunk következtetni, képesek vagyunk következtetni. Nem gondolom azt, hogy a többiek inferenciális zombik, akik a megtévesztésig hasonlítanak a következtetéseket végző racionális személyre (azaz rám), de valójában racionálisan üresek, és azt sem gondolom, hogy belátásaik dinamikája véletlenszerű mintát rajzolna.

Am nem triviális, hogy *miért* gondolom ezt, *hogyan* gondolom ezt és pontosan *mit* is gondolok, amikor ezt gondolom.

1.

A *következtetés* kifejezést nagyon sokan nagyon sokféleképpen értik. Ezért mindeneelőtt tisztázni kell, mit értek én következtetés alatt.

A következtetés kognitív folyamat, *kognitív előrelépés*. Az előrelépés kognitív, amennyiben mentális aktivitást tételez fel, ez az aktivitás információt dolgoz fel és episztemikusan releváns; a folyamat előrelépés, amennyiben valamilyen értelemben új kognitív helyzetet teremt. Mentális aktivitás, ám nem feltétlenül reflektált, nem okvetlenül tudatos. A következtetés *belátások* közötti viszony. Belátás az, ha valamit egy gondolkodó személy elismer a világ egy tényének. A belátást kifejezheti egy (vagy több) mondat, egy (vagy több) mentális reprezentáció, egy (vagy több) gesztus vagy akár a szisztematikus cselekvés is. Ha valakinek a *belátás* terminus problémásnak mutatkozik, behelyettesítheti kedvenc inferenciális főszereplőjével: lehet propozíció, állítás, igazság vagy bármi más, de ebben az esetben ki kell kötni, hogy a szóban forgó propozíció, állítás, igazság vagy bármi más egy racionális személy számára prezentált. A következtetés nem pusztán megtörténik, mint a jégtakaró olvadása, hanem valaki végzi, levonja, műveli.

Amikor egy személy következtet, akkor belátásaiból új belátásokat merít, azaz abból kiindulva, hogy milyen volt eddig a szemében a világ, egy részletgazdagabb képhez jut el, amiben valami olyasmit ismer el a világ tényének, amit korábban nem. Vagy: új aspektusból helyben hagyja azt, amit korábban is a világ tényének tekintett, ám most már jobban alátámasztottnak ítéli, felismeri (magyarázati) összefüggéseit más elismert tényekkel. Esetleg: elvet valami olyat, ami korábbi belátása szerint a világ ténye volt. Ezt a processzust racionálisnak, vagyis specifikusan norma- és ideálvezéreltnek tekintem. A specifikus normát a következtetés szabályai, ideálját pedig az *érvényesség* fogalma adja. Összegezve: a következtetés olyan racionális mentális folyamat, amelynek során egy személy a belátásai közötti viszony normavezérelt átvizsgálása során az érvényesség ideáljára tekintettel az előzőtől különböző belátásstruktúrára tesz szert. Amikor valaki következtet, a világ prezentációs módja racionálisan frissül a számára.

A racionális frissülés képzete azt jelenti, hogy a következtetés olyan belátást eredményez, ami a korábbi szeparált belátások egyikében sincs benne, de ami ezeknek a belátásoknak a koherenssé tételeből, integrációjából származik, vagy olyat, ami a korábbi integrált belátások újragondolásával azok további implikációit fejti ki (lásd Stalnaker 1984, 5. fejezet). Látható, hogy ez a modell elsősorban a dedukció formájából indul ki, és ez kifogás lehet a meghatározással szemben. Azonban lehetséges érvelni amellet, hogy az induktív, abduktív, egyszóval a valószínűségi következtetések nem függetlenek a deduktív eszménytől, meg-

bízhatóságukat és ellenőrizhetőségüket tekintve teleologikusan a dedukcióra vannak utalva; más megfogalmazásban amellet, hogy a sikeres valószínűségi következtetések szükséges feltétele a deduktív kapacitás. Ennek kifejtésére most nincs mód, ezért a kényelmes megoldás az, hogy stipulatív módon a deduktív vagy deduktíve rekonstruálható kognitív előrelépést nevezem következtetésnek. Tisztában vagyok vele, hogy ez nem intézhető el ennyivel, csakhogy jelenleg más a témám, így élek a kikötés agressziójával.

Szóval a következtetés egy meghatározott szerkezetű racionális dolog. De még világossá kell tenni, hogy ennek a racionális dolognak mi dolga van egyrészt a logikával, másrészt a kognitív előrelépések más válfajaival.

A kognitív előrelépésként értelmezett következtetés és a logikai következményviszony ügyében két szélső véglet is létezik; az egyik szerint a két dolog ugyanaz, a másik szerint semmi közük nincs egymáshoz (Field 2009). Úgy gondolom, mindkét véglet tarthatatlan.

Az első álláspontot nevezhetjük klasszikus fregei pozíciónak. A lényege az, hogy a logika nem más, mint a következtetés törvényeinek kutatása, azaz ha egyáltalán következtetünk – olyasmit művelünk, ami méltó erre a megnevezésre –, akkor azt a logika törvényeinek megfelelően tesszük. Az érvényes következtetés nem más, mint gondolatok (vagy proposíciók) közötti logikai viszony, szerkezete azonos a levezethetőség vagy a formális bizonyíthatóság szerkezetével. Az elgondolás erős változata értelmében a logikai levezethetőség szükséges és elégséges feltétele a sikeres következtetésnek, a gyenge változat szerint, ha valami logikai törvény, akkor az előíró szerepet játszik az érvényes következtetés folyamatában.

Csakhogy a különböző logikák közötti választás kérdése súlyosan problematikussá teszi ezt a felfogást. A kettős negáció a klasszikus logikában egyenértékű az állítással, az intuicionista logikában azonban nem; ellenmondásos állítások elfogadása a legtöbb logikai rendszerben explozív következményekkel jár, vagyis bármely állítás elfogadását implikálja, a releváns és a parakonzisztens logikában viszont nem áll fenn ez az összefüggés. Tehát ha a logikai törvények betartása az érvényes következtetés egyedüli kritériuma, akkor adódik a kínos kérdés, hogy *melyik* logika törvényeiről van szó. Amikor pedig a logikai rendszerek között választ valaki, megint csak racionális mérlegelést folytat, amelyben belátásainak kognitív frissítése a tét. Mivel ez következtetési folyamat, ha a logika a következtetések teljhatalmú mestere, szembeszökő a körkörös fenyegetése.

A logikai következmény és a következtetés szétválasztásában Gilbert Harman ment el a legmesszebbre (Harman 1986), aki szerint két, merőben különböző területről van szó. A logika egy tudomány, ami proposíciók (mondatok, állítások) közötti viszonyokat vizsgál a levezethetőség vagy bizonyíthatóság terminusaiban, meghatározott, szakszerű keretek között. Ezek a keretek semmivel nem kitün-

tettebbek a racionális gondolkodás és a következtetés ügyeiben, mint bármely más tudomány keretei. Harman érvei a következők:

1. A következtetés nem más, mint racionális nézetváltozás (change in view). A nézetváltozás azonban nem halad együtt feltétlenül a logikai konzekvenciával. Van úgy, hogy úgy vélem, hogy p , meg úgy vélem, hogy *ha p , akkor q* , mégsem jutok arra a belátásra, hogy q , hanem inkább ejtem p -t. A logika pszichológiailag nem kormányoz.
2. A logikai következményviszony kognitív torlódáshoz vezetne. Minden egyes állításnak végtelenül sok logikai következménye van, ám ezeket egyszerűen képtenség észben tartani. A legtöbbjük irreleváns, és nincs is rá mentális tárolókapacitásunk. Logikailag azonban éppoly pertinensek, mint a köznapi észhasználatban szerepeltetett társaik.
3. A legtöbb logikai rendszerben érvényes az *ex contradictione quodlibet* elve. A valós gondolkodásban viszont, amikor ellenmondásos hiteink vannak – márpedig vannak –, nem következtetünk belőlük bármely vagy minden állítás igazságára, hanem egyszerűen félretesszük őket, míg dűlőre nem jutunk velük.
4. A torlódás miatt nem lehetünk tisztában belátásaink összes konzekvenciájával, így azzal sem, hogy hol, miképpen és hányszor vezetnek inkonzisztenciához. A logikai következményfogalom azonban megköveteli a levezetésben szereplő egységek konzisztenciáját. Gyakorlatilag ez egy teljesíthetetlen kíváncsalom.

Harman érvei akkor volnának döntőek, ha a következtetés és a logikai levezetés kapcsolata azt jelentené, hogy minden egyes logikai reláció egy az egyhez megfeleltetésben áll egy elvégzett következtetéssel. Akkor a kapcsolat feltételezése praktikus abszurditásokat generálna. Csakhogy a szóban forgó kapcsolat nem ilyen. A logikai következmény tetszőleges tartalmú nemlogikai kifejezések közötti, logikai kifejezések által létesített viszonyokban áll, és e viszonyok között – éppen a tartalomsemlegesség miatt – nem lehet fontosság, érdekesség vagy relevancia szerint különbséget tenni. A következtetés ellenben belátásokkal dolgozik, és a belátásokra a nevezett kritériumok nagyon is etőtéljes szelekciós nyomást gyakorolnak. Harmannak igaza van abban, hogy a relevancia és kognitív kapacitás végeessége gátat szab az összes logikai konzekvencia belátásának. De abban nincs igaza, hogy ez a logika és a következtetés függetlenségét demonstrálná. Van kapcsolat, csak éppen érdekesebb az ellenkező irányból keresni. A következtetés nem attól érvényes, mert mindazt megteszi, amit a logika diktál, hanem attól, hogy *nem teszi meg azt, amit a logika nem enged meg*. Ez válasz a 2. ellenérvre. A 4.-et hasonló módon lehet megválaszolni. Az inkonzisztencia a következmények teljes spektrumában felderíthetetlen, de nincs dolgunk a teljes spektrummal. A következtetést végző személynek az a

dolga, hogy aktuális belátásait mentesen tartsa a nyilvánvaló inkonzisztenciától, vagyis a belátott ellentmondástól. Részben a 3. ellenvetésre is reakció ez. Azért tesszük félre ellentmondáson kapott belátásainkat, azért szelvényezzük kognitív szekrényünket, mert belátjuk, hogy az ellentmondást hordozó belátások *nem valók egymáshoz*. Igaz, a *quodlibet* explozivitása igen ritkán játszik explicit koordináló szerepet, de azért úgy gondoljuk (a legtöbben), hogy az ellentmondás végiggondolása valami sehova nem vezető vagy felmérhetetlen, hogy hová vezető dolog volna. Komoly pszichológiai erőket vetünk be, csak hogy békén hagyjanak bennünket – a tudomásulvétel megtagadása, az ítéletfelfüggesztés, a külön tartott kognitív szelvények létrehozása ilyenek. Végül Harman 1. ellenvetése maga is tiszteletben tartja a kontrapozíció logikáját. Ha belátom, hogy p , belátom, hogy *ha p , akkor q* , de nem vagyok képes belátni, hogy q , például mert az egyéb okból elviselhetetlen volna a számomra, ezért elvetem p -t, akkor engedelmesen kerülöm azt, amit a propozicionális logika kerülni int, nevezetesen hogy elfogadjam p -t, p , *akkor q -t* és *nem- q -t* együtt. Azt hiszem, elfogadható racionális norma a következtetés mint kognitív előrelépés számára, hogy amennyiben $A_1 \dots A_n$ együttesen implikálja B -t, akkor $A_1 \dots A_n$ nem fogadható el B nélkül. És itt a következtetés egy gyékényen árul a logika szabályaival.

2.

Nagyvonalú jellemzést adtam arról, amit következtetésnek nevezek. Ám attól, hogy valaminek van jellemzése, még korántsem biztos, hogy a jellemzett dolog is van. Létezik-e tehát az a mentális folyamat, amit következtetésként írtam le?

Szerintem – persze – igen. Van erre egy *a posteriori* és egy *a priori* alapozású érvem. Kezdem az *a posteriori*val.

Létezik az általam leírt következtetés, mert én művelem. És ha én következtetek, akkor van olyan, hogy következtetés. Szerfelett egyszerűnek tűnik ez, csakhogy mégsem az. Ugyanis a következtetés folyamata, az, hogy pontosan mi is történik bennem és velem, amikor következtetek, fenomenálisan illanó. Nincs olyan speciális belső érzés, kvália vagy fenomén, ami pontosan akkor venne erőt rajtam, amikor következtetek, de a kognitív dinamika más eseteiben nem.

A nehézséget az jelenti, hogy a kognitív frissülésnek vannak a következtetéstől eltérő formái is, amelyek azonban fenomenálisan nem különíthetők el a következtetéstől. Amikor valami eszembe jut valami más kapcsán, az lehet egyszerű asszociáció, működhetnek társalgási implikatúrák, átvehetik a vezérlést szokássá rögzült eszmetársítások. „Borús az ég, alighanem esni fog” – ebben az esetben lehet szó pusztán megfigyeléspárról vagy valaha aktívan elvégzett következtetések

frázisosan begyakorolt üledékéről. Tegyük fel, hogy valaki egy szokatlan klímájú vidékre költözik, megfigyeli, hogy ha naplementekor a nap ezüstös színt vesz fel, akkor éjszaka hóvihár várható. Elfogadja (induktív általánosítás vagy megbízhatónak ismert szomszédai tanúsítványa alapján), hogy ez a jelenség errefelé az időjárás egy szabályszerűségét fejezi ki. Egy délután látja, hogy a nap ezüstösen fénylik. A szabályból és a jelenségből együttesen arra következtet, hogy hóvihár lesz. Másnap megint ez történik. Aztán megint és így tovább. Eljön az idő, amikor alkonyatkor felnéz az égre, és azt mormolja: „Ezüst a nap, hóvihár lesz”. Ez már nem következtetés, hanem szokássá rögzült eszmetársítás. Egyszerű megfogalmazásban: ehhez már nem kellett gondolkodnia. De mikor jött el a pillanat, amikor a következtetés, vagyis a racionális belátásfrissítés átadta a helyét a pusztá szokásnak? Az illető meg tudná-e állapítani ezt? És a begyakorlási időszakban egy este képes volna-e hiteles választ adni arra a kérdésre, hogy akkor éppen következtetést végzett-e?

Akkor tudna hiteles választ adni, ha a következtetésnek volna sajátos fenomenális tartalma, karaktere, olyan valamije tehát, aminek alapján közvetlenül és tapasztalatilag azonosítható egy kognitív esemény következtetésként. A következtetés azonban fenomenálisan üres. Ez azt jelenti, hogy nincs olyan paradigmatis tapaszlat, aminek átélésekor teljes meggyőződéssel azt mondhatnánk: „na, ilyen következtetni”.

A kognitív fenomenológia pusztá léte, vagyis az a kérdés, hogy az olyan kognitív folyamatoknak, mint a következtetés, fogalomalkotás, emlékezés, átgondolás, van-e fenomenális jellege, az utóbbi években élénk vita tárgya (Bayne – Montague 2011, Breyer – Gutland 2015). Mivel vita folyik, sokan állítják, hogy ilyen fenomenális jelleg nincs, sokan, hogy van. Ám – miként az elsőként említett antológia bevezetésének írói is megjegyzik – egy efféle vitának már a pusztá ténye is érdekes. Arra mutat rá, hogy nem rendelkezünk kétségbevonhatatlan introspektív evidenciáról a kognitív jelenségek tapasztalati vonatkozásairól. A jelen kontextusban nem kell állást foglalnunk abban a vitában, hogy a kognitív folyamatok *általában* rendelkeznek-e fenomenális karakterrel. Elegendő ennyi: a következtetés és hasonmásai nem rendelkeznek ilyesmivel.

A következtetés introspekciója semmire nem elég. Függetlenül a kognitív fenomenológiával kapcsolatos vitától, a következtetések más kutatói abban sem értenek egyet, hogy amikor valaki következtet, akkor szabályt követ-e vagy modelleket konstruál (vagyis a gondolkodás ilyenkor alapvetően formális vagy pedig materiális), hogy amikor lezár egy következtetést, akkor az új belátás új lehetőségek felvázolása vagy meglévő lehetőségek kizárása (a téma áttekintéséhez lásd Evans 2005). A nézeteknek ez a sokfélesége annak a jele, hogy a következtetés tapasztalatának nincs egységes, interszjektív egyetértéssel rögzíthető tartalma.

A következtetés azért téveszthető össze más kognitív jelenségekkel (amilyen az eszmetársítás), mert nincs önálló fenomenális karaktere. Mivel a *fenomenális karakter* fogalma meglehetősen elmosódó értelmű, nem tanácsos pontosítás nélkül, valamiféle értelmezési intuícióra támaszkodva használni. A fenomenális karakter fogalmát tehát abban az értelemben használom itt, amelyet Timothy Williamson határozott meg (Williamson 1990). A fenomenális karakter a tapasztalatok karaktere, az a mód, ahogy a tapasztalatok a tapasztaló szubjektum számára megjelennek. A fenomenális karakter esetében tehát a tapasztalatokat fenomenalitásuk karakterizálja és semmi egyéb. Az egyedi tapasztalatokat a meghatározásukra és azonosításukra alkalmas fenomenális jegyek teszik típusossá (ez most az unalom tapasztalata, ez pedig az érdekesség stb.). Egy tapasztalatnak legfeljebb egy karaktere van. A fenomenális karakter metafizikai sajátossága, hogy esetében az elkülöníthetetlenség egybeesik az azonossággal; ha a karakter és b karakter elkülöníthetetlen a tapasztaló szubjektum számára, akkor a azonos b -vel. Ez egy nagyon speciális vonás, hiszen a legtöbb tárgynál az azonosság és az elkülöníthetőség vagy elkülöníthetetlenség független egymástól és eltérő logikát követ. Az azonosság természetesen tranzitív; ha a azonos b -vel és b azonos c -vel, akkor a azonos c -vel. Az elkülöníthetetlenség ellenben intranszítív; attól, hogy a elkülöníthetetlen b -től és b elkülöníthetetlen c -től, a még lehet elkülöníthető c -től. Azért van így, mert azonos tárgyak tapasztalati prezentációja lehet eltérő, és nem-azonos tárgyak tapasztalati prezentációja lehet ugyanolyan (gondoljunk egymáshoz nagyon közeli színárnyalatokra, például). A fenomenális karakter ebből a szempontból egy mélység nélküli tárgy: kimerül abban, ahogy tapasztalják.

Ha a következtetésnek volna fenomenális karaktere, akkor minden okunk megvolna azt feltételezni, hogy azoknak a kognitív frissítési eljárásoknak (például a begyakorolt eszmetársításnak) is van fenomenális karaktere, amelyekkel időnként összekeverjük. Ezek a karakterek azonban nem lehetnének egymástól elkülöníthetetlenek, mert akkor – a fenomenális karakter fogalmából következően – azonosak volnának; ha viszont a következtetés és az eszmetársítás fenomenális karaktere azonos volna, nem volna értelmes dolog az adott fenomenális karaktert éppen a következtetés karakterének nevezni (ahogy a képzettársításnak sem). Tehát ha a következtetésnek és az eszmetársításnak van fenomenális karaktere, akkor elkülöníthetők egymástól. Az persze még mindig lehetséges, hogy k karakter (a következtetés fenomenális karaktere) és e karakter (az eszmetársítás fenomenális karaktere) olyan tapasztalatokban instanciálódik, amelyek nem elkülöníthetők egymástól a tapasztaló számára. Vagyis lehetséges, hogy a t_1 tapasztalat által prezentált k és a t_2 tapasztalat által prezentált e elkülöníthetetlen, noha k és e elkülöníthető (ha a fenomenális karakter prezentációérzékeny). Csakhogy ez kizárólag abban az esetben volna tartalmas feltételezés, ha k azo-

nosítható (és a maga részéről *e* is), vagyis ha legalább rámutatással (ha leírással vagy analízissal nem is) kijelölhető valami, ami csakis a következtetésre mint olyanra, arra viszont mindenkor jellemző fenomenális karakter (és ugyanez áll az eszmetársításra is). „Na, ilyen az, amikor következtetünk”, mondanánk ekkor egy bizonyos tapasztalatra. Ám semmire nem tudok gondolni, ami olyan volna, hogy *ilyen az, amikor* következtetünk.

Mivel nincs a következtetés tapasztalatának „belseje”, nincs olyan, hogy *ilyen az, amikor* következtetünk, és az eszmetársításra ugyanez igaz, a következtetés és az eszmetársítás fenomenális karaktere elkülöníthetetlen egymástól. Ha két fenomenális karakter elkülöníthetetlen, akkor az őket instanciáló tapasztalatok is azok. A következtetésre és az eszmetársításra (és más kognitív hasonmásaikra) ez a feltételes állítás *üresen* igaz. Üresen, mert a következtetés és az eszmetársítás fenomenális karakterei azért elkülöníthetetlenek, mert nincsenek ilyen karakterek. Ha volnának olyan paradigmaticus tapasztalatok, amelyeket a következtetés és az eszmetársítás fenoménjei karakterizálnak, akkor ezeknek a tapasztalatoknak elkülöníthetőknek kellene lenniük, amiből következne a fenomenális karakterek elkülöníthetősége, vagyis különbsége is. De sehol nem találunk ilyen paradigmaticus tapasztalatokat.

Felidézem újra a pókerpartit. Abból, hogy E óvatosan helyezte el tétjeit egymás után, arra következtetek, hogy vagy nincs erős lapja, vagy erős lapjai vannak és csapdázni készül, de mivel az utóbbit kizárom azzal, hogy túl sokáig vár a jól felépített csapdához, az első belátás mellett voksolok. A háttérben a diszjunktív szillogizmus szabálya a logikai ellenőr. Belátásokból belátásokra jutottam, racionális szabályokat érvényesítettem, következtettem. De fenomenálisan az egész pusztán annyi, hogy B_1 belátás, B_2 belátás ... B_n belátás prezentálódik a számomra, majd a konklúzió, a B_K belátás is prezentálódik. Csakhogy a B_1 ... B_n szekvencia és a B_K között nincs semmi, nem történik velem semmi. Legalábbis semmi olyasmi, ami ne történe, amikor tisztán eszmetársítás játszódik le. De ha fenomenálisan nincs olyan tapasztalat, ami megkülönböztetné a következtetést más kognitív lépésektől (vagy akár a lépés hiányától), akkor mégis honnan veszem azt, hogy következtetek?

Christopher Peacocke szerint a választ a cselekvéstudatosság (*action awareness*) fogalma biztosítja (Peacocke 2007). Testi cselekvéseimnek, tekintet nélkül arra, hogy kíséri-e őket perceptív vagy proprioceptív fenomenalizáció, közvetlenül és speciálisan a tudatában vagyok. Peacocke példája: a fogorvos érzésteleníti az egész állkapcsomat, majd kéri, mondanám, hogy ÁÁÁ. Kitátom a számat, de az érzéstelenítő miatt aktusom proprioceptíve homályban marad. Mégis tudom, mit csinálok: a számat tátom. Vagyis akkor is lehet belátásom az általam végzett cselekvésről, ha az fenomenálisan passzív, kválémentes. És ahogy

a testi cselekvéseknél a cselekvéstudatosság ott van, úgy a mentális akcióknál is működik. A következtetés a mentális akciók egy esete. Tehát tisztában vagyok azzal, hogy következtetek, amikor azt teszem, noha belsőleg nem jelenik meg számomra specifikus fenoménként.

Ideiglenesen elfogadom ezt működő *a posteriori* alapú érvként – később röviden visszatérek még rá kritikailag –, és áttérek az *a priori* érvre, amit fontosabbnak gondolok.

Van olyan dolog, amit következtetésként jellemeztem, mert *kell, hogy legyen*. A racionális lény fogalmához hozzátartozik a kognitív autonómia posztulátuma. A kognitív autonómia azt jelenti, hogy a racionális személy időnként frissíti a belátásait, és pedig nem pusztán begyakorláson alapuló eszmetársítás és nem is véletlenszerű hipotézisek integrálása révén. A kondicionálás és a begyakorlás ugyanis konzervatív, nem a frissítésben, hanem az olajozottan működő, gyors reakciókban érdekelt. A random frissítés pedig egyrészt legtöbbször rossz taktika, másrészt nyilvánvalóan nem autonóm, azaz nem a személy saját normatív integrált gondolkodásán alapul. A kognitív autonómia akkor működik, amikor a személy újragondolja a belátásait, nagyjából a következő tipikus kérdések mentén: „Tényleg ez a helyzet?”; „Jól gondolom, amit gondolok?”; „Mit kezdjek új belátásaimmal?” – vagy a klasszikus descartes-i feladat szerint: „Észrevettem, hogy többször tévedtem, el kell döntenem végre, hogy miben tévedhetek”.

Ez a frissítés pedig csakis inferenciálisan mehet végbe: a mindenkori racionális ágens hajtja végre, szabálykövető módon, az érvényesség ideáljával. Hacsak le nem mondunk a racionális személy fogalmáról (jobban mondva arról, hogy ennek a fogalomnak vannak a világunkban instanciái), a következtetésről sem mondhatunk le.

3.

Póker, újra. E eldobja a lapjait, gondolom, azért, mert arra következtetett, hogy feljött nekem a drill. Felteszem, hogy E racionális személy, tehát felteszem, hogy időnként következtet. De arra kell-e jutnom, hogy *most éppen* azt teszi? Meg tudom-e különböztetni a másik elme kognitív előrelépéseiben a következtetéses és a nem-következtetéses eseteket?

Talán E begyakorolt egy szisztémát, amely szerint turn utáni emelésnél dobni kell. Talán elkalandozott, elveszítette a fonalat, és most kimenekül a játékból. Talán random-generátort használ.

Az, hogy valaki következtetést hajt-e végre, a világ egy ténye. Mint a világ ténye, a következtetés nem azonos a kognitív előrelépés más módjaival, például

az eszmetársítással. Amikor én belátom a világ egy tényét, akkor annak egy prezentációs módjával kerülök szembe. Mivel a világ tényeként a következtetést és az eszmetársítást nem tekintem azonosnak, nem kerülhetek abba a helyzetbe, hogy összekeverjem őket. De a tények prezentációs módja önálló episztemikus kérdésességgel jár. A másik személy következtetési és nem-következtetési manővereinek prezentációs módja számomra megkülönböztethetetlen. És mivel a tőlem különböző személy cselekvéseiről én nem rendelkezem cselekvéstudatossággal, a megkülönböztethetlenség nem feloldható.

David Papineau és Cecilia Heyes egy japán fürjekkel folytatott, bonyolult viselkedési kísérletsorozat kapcsán fejezi ki elégedetlenségét (Papineau – Heyes 2006). A kísérletben fürj példányok tanúik annak, hogy más fürjek egy összetett kondicionált feladatsor elvégzése után jutalomeledelt kapnak. Ezután, behelyezve őket az azonos felszereltségű kísérleti fülkébe, ők maguk is elvégzik a megfigyelt viselkedéssort, és várják az étet. A kontrollcsoport példányai szintén végignézik társaik viselkedését, ám ezúttal azt látják, hogy a betanított madarak nem kapnak ételt. A kontroll-fürjek nem mutatnak hajlandóságot a viselkedésszekvencia lemásolására. Hogyan magyarázzuk az eredményt? Mondhatjuk azt, hogy az első fürjcsoporthoz példányai racionális, értsd, következtetési viselkedést produkálnak. Azért utánoznak, mert az a belátásuk, hogy azért jutalom jár. De a kísérlet értelmezhető a kondicionált asszociáció egy különösen bonyolult eseteként is. Papineauék ezért a kétértelműségért a racionalitás-, illetve következtetésfogalom és az asszociációfogalom elégtelen elhatároltságát teszik felelőssé. Én azt hiszem, nem a fogalmakkal van baj, hanem a fogalmak alá tartozó viselkedések prezentációs módjainak diszkriminálhatatlanságával. A következtetés tekintetében a másik racionális személy nincs lényegi előnyben a japán fürjhez képest. Persze a nyelvi viselkedés, az, hogy az emberek beszámolhatnak egymásnak a gondolataikról, problematikussá teszi a helyzetet. Ez nehéz kérdés, amit most jórészt átugrok (egy speciális esetéhez még később visszatérek), csak annyit fűzök hozzá, hogy a nyelvi viselkedés is viselkedés, és attól, hogy valaki valamiképpen beszél arról, hogy mi megy benne végbe, nincs garancia arra, hogy tényleg az zajlik. Még akkor sem, ha nem hazudik.

Saját mentális műveletem is prezentációs módokban adódnak számomra. Itt hozom elő újra a Peacocke-féle cselekvéstudatosság kérdését. Ha elfogadjuk is, hogy cselekvéseimet, köztük mentális aktusaimat is kíséri ez a speciális tudatosságfajta, a cselekvéstudatosság működésének feltétele az, hogy határozott tárgya legyen. Anesztéziás szájátátásomnak tudatában vagyok, mert *pontosan tudom*, hogy mi az, amit csinálok. Ám éppen ez a pontosságkarakter hiányzik a következtetési aktusból. A „most következtetni akarok, és meg is teszem” aligha elfogadható jellemzése annak, amit csinálok, amikor következtetek, egyrészt mert kétséges,

hogyan az elhatározásnak bármi köze volna magához a következtetéshez, másrészt mert nem tudom minden esetben introspektíve megkülönböztetni racionális kognitív előrelépéseimet az eszmetársítástól.

Összegezve: következtetés és eszmetársítás nem azonos, prezentációs módjuk azonban a másik személy esetében megkülönböztethetetlen, de sokszor a saját esetemben is. Nincs közvetlen alapom annak belátására, hogy egy másik személy éppen most következtet, de arra sem, hogy saját következtetésem meglétében mindig biztos legyek.

4.

Ha nincs közvetlen perceptív és reflexív alapom arra, hogy tetten érjem a következtetéseket, akkor az, hogy a másik következtet, hogy most én következtetek, olyan belátás lehet, amelyre következtetés útján tesztek szert. Tehát következtetek a következtetésre.

Csak hogy egy ilyen következtetés nem volna érvényes. Ahhoz ugyanis, hogy valaki következtetésszerű viselkedéséből arra következtessék, hogy az illető következtet, szükség volna egy olyan univerzális szabály belátására, amely szerint „minden s személyre, ha s következtetésszerű viselkedést mutat, akkor s következtet”. Az iménti megfontolások értelmében azonban egy ilyen szabály nem fogadható el, mivel hamis. Ennek hiányában csak akkor következtethetnénk érvényesen valaki következtetéses aktivitására, ha esetről esetre azonosíthatnánk azokat a szinguláris körülményeket, amik kikényszerítik a belátást, hogy éppen következtetés történt. Csak hát szinguláris körülményekről miként volna belátható a kényszerítőerő szabály hiányában?

Az, hogy mások következtetnek, belátás. Ezt a belátást nem közvetlen azonosítással, de nem is következtetéssel szerezzük. Akkor marad az, hogy valamiféle eszmetársítás eredménye. Jó, de mi a forrása ennek az eszmetársításnak, honnan szerezzük és gyakoroljuk be a racionális személyekre, az általuk manifestált belátásokra, a kognitív autonómiára és a következtetésre vonatkozó belátások társítását? Végző soron mi kényszeríti ki (racionálisan), hogy felismerjük és elismerjük valaki következtetéses aktivitását akként, ami?

A következtetés mentális esemény vagy tartalom. Azt, hogy egy személyt jellemez-e egy adott mentális tartalom, általában megfigyelhető viselkedése alapján döntöm el. Amennyiben viselkedése lényegi vonásaiban hasonlít arra, ahogy én viselkedem, amikor a szóban forgó mentális esemény nálam bekövetkezik (vagyis amikor én következtetek), akkor hajlamos vagyok arra jutni, hogy az illető is ugyanilyen esemény alánya. Ennek a hétköznapi analógiás gondolkodásnak

persze feltétele, hogy (direkt vagy indirekt módon) képes legyek megállapítani, hogy én magam pontosan mikor vagyok alanya egy ilyen eseménynek. Csakhogy a következtetés mint mentális esemény ügyében erre képtelen vagyok.

Képtelen vagyok, mert 1. a következtetésnek nincs fenomenális karaktere; 2. kognitív hozzáférésem nem a következtetés aktusához, hanem a kiinduló és az eredményként előálló belátásokhoz van; 3. a kiinduló és az eredményként előálló belátások mint adatok aluldeterminálják azt a hitemet (vagy legjobb magyarázatként kiválasztott belátásomat), hogy következtettem, olyannyira, hogy sok esetben az asszociáció, a begyakorolt eszmetársítás vagy a próba-szerencse ötletelés semmivel nem rosszabb jelölt, mint a következtetés.

Ahhoz tehát, hogy megállapíthassam, hogy másvalaki következtetést végez-e, előbb azt kellene tudnom megállapítani, hogy én mikor végzek következtetést; nem tudom ezt megállapítani. De akkor annak ténye, hogy egy bizonyos következtetés lezajlik-e, vagy episztemikusan hozzáférhetetlennek minősítendő, vagy az analógiás kiindulópont (tudom, hogy ő csinálja, mert én is csinálom) nem megfelelő. Az utóbbi alternatíva vonzóbb és természetesebb.

Fogadjuk el, egy pillanatra, hogy Sherlock Holmes és Watson valódi személyek voltak – ha következtetésről van szó, amúgy is valódibbak ők a legtöbbször. Ha valaki, akkor doktor Watson tudta, hogy következtetések esnek meg – egész életműve erről szólt. Honnan tudta Watson, hogy Holmes következtetés útján jutott arra a belátásra, hogy a fiákeres a gyilkos, nem pedig eszmetársítás, szuggesztívó, földöntúli megvilágosodás vagy valamilyen más intellektuális manőver révén? Onnan, hogy rákérdezett, és Holmes rekonstruktív magyarázatot adott róla. Márpedig amikor elmagyarázta, egy gondolatmenetet prezentált, amely kétségkívül következtetést tartalmazott. Szóval Holmes mindenképpen levonta a következtetést, amiről beszélt, vagy a rekapituláció jelenében, vagy még korábban, a nyomozás során. Holmes meggyőződése az volt, hogy az adott következtetési eseményre visszaemlékezik, vagyis az nem a beszámoló jelenében bontakozik ki. Emlékezete vagy megbízható, vagy nem. De akár így, akár úgy, nem lehetséges az, hogy a szóban forgó következtetést ne végezte volna el. Ha valaki beszámol egy következtetésről, és a beszámoló megjeleníti a következtetés szerkezetét, akkor a következtetés a világ eseménye, biztosan és kétségbevonhatatlanul végbement.

A következtetések elmagyarázhatók. Honnan tudom, hogy következtetés útján jutottam arra, hogy pókerpartnerem elhitte a blöffömet, nem pedig eszmetársítás, szuggesztívó, földöntúli megvilágosodás vagy valamilyen más intellektuális manőver révén? Onnan, hogy rákérdezek és rekonstruktív magyarázatot adok róla. Márpedig amikor elmagyarázom, egy gondolatmenetet prezentálok, amely kétségkívül következtetést tartalmaz. Szóval mindenképpen levonom a következtetést, amiről beszélek, vagy a rekapituláció jelenében, vagy még korábban,

a gondolkodás során. A meggyőződésem az, hogy az adott következtetési eseményre visszaemlékezem, vagyis az nem a beszámoló jelenében bontakozik ki. Emlékezetem vagy megbízható, vagy nem. De akár így, akár úgy, nem lehetséges az, hogy a szóban forgó következtetést ne végeztem volna el. Ha valaki beszámol egy következtetésről, és a beszámoló megjeleníti a következtetés szerkezetét, akkor a következtetés a világ eseménye, biztosan és kétségbevonhatatlanul végbement.

Van úgy, hogy következtetek. Ám amikor úgy van, akkor arról, hogy tényleg ez történt, csak úgy szerezhetek tudomást, ha a saját mentális tevékenységemet egy másik elme mentális tevékenységeként értem meg.

IRODALOM

- BAYNE, TIM – MONTAGUE, MICHELLE (eds.): *Cognitive Phenomenology*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- BREYER, THIEMO – GUTLAND, CHRISTOPHER (eds.): *Phenomenology of Thinking. Philosophical Investigations into the Character of Cognitive Experiences*, London, Routledge, 2015.
- EVANS, JONATHAN ST. B. T.: DEDUCTIVE REASONING, IN HOLYOAK, KEITH J. – MORRISON, ROBERT G. (eds.): *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 169–184.
- FIELD, HARTRY: What is the Normative Role of Logic? *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume lxxxiii, 2009.
- HARMAN, GILBERT: *Change in View. Principles of Reasoning*, Cambridge, The MIT Press, 1986.
- PAPINEAU, DAVID – HEYES, CECILIA: Rational or Associative? Imitation in Japanese Quail, in HURLEY, S – NUDDS, M. (eds.): *Rational Animals?* Oxford, Oxford University Press, 2006.
- PEACOCKE, CHRISTOPHER: Mental Action and Self-awareness, in COHEN, J. – McLaughlin, B. (eds.): *Contemporary Debates in the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell, 2007.
- STALNAKER, ROBERT: *Inquiry*, Cambridge, The MIT Press, 1985.
- WILLIAMSON, TIMOTHY: *Identity and Discrimination*, Oxford, Basil Blackwell, 1990.



SUCH DÁVID:
Interszubjektív kvália*

KVÁLÉK

1. 1. A fenomenális tudatosság problémái

A tudatosság legrejtélyesebb problémáját annak szubjektív minősége jelenti. A tudatos állapotok fenomenális minőségén azt értjük, amilyen az alany számára egy tudatos állapotot átélni, megtapasztalni. Például amilyen valakinek átélni egy fájdalmat vagy amilyen látni egy piros virágot. Másmilyen átélni egy piros-tapasztalatot, mint egy kék-tapasztalatot, más a fájdalom érzése, és más a viszketés. Az érzéki tapasztalatokat, testi érzeteket és hasonlókat természetesen leírhatjuk külső nézőpontból is: feltérképezhetjük az emberi látás különböző színekkel kapcsolatos diszkriminációs képességét, kideríthetjük, hogy milyen színekhez milyen egyéb tulajdonságokat asszociálunk stb. Ám mindezzel még nem adtuk meg magát azt a minőséget, amilyen egy szín látásának az átélése. Az objektív leírás szintjén egy vak vagy színvak ember is tudhat sokat a spektrum színeiről és a vizuális tapasztalatban betöltött szerepükről, mégsem tudja, milyen átélni egy piros-tapasztalatot. Hétköznapi intuíciónk, hogy saját érzetminőségeink legalábbis hasonlítanak embertársaink érzetminőségeire. Igen valószínűnek tartjuk, hogy az a fenomenális minőség, amely akkor jelentkezik számomra, amikor egy érett paradicsomot látok, teljesen megegyezik, de legalábbis erősen hasonlít arra a fenomenális minőségre, amellyel egy másik ember rendelkezik hasonló körülmények között. Ugyanígy gondolkodunk a fájdalomról is: feltesszük, hogy hasonló sérülések és körülmények (hasonló tudatállapot stb.) fennállása esetén ugyanolyan vagy nagyon hasonló minőségű tapasztalatokat élnek át az egyes emberek.

A tudatosság jelensége azonban egy másik – objektív – irányból is megközelíthető. Az embereket, amikor nem alszanak vagy nincsenek éppen kómában, tudatosnak tekintjük, és külső szempontból megítélhető objektív tulajdonságaik alapján tulajdonítunk nekik különféle tudatos állapotokat. A tudatosság objektív fogalma olyan mentális jelenségeket és képességet takar, mint hogy valaki képes beszámolni saját elmeállapotairól, képes a figyelmét irányítani, hogy tudatában van saját elkülönült létezésének vagy hogy képes akaratlagosan cselekedni.

* A kutatást támogatta az OTKA K-116191. sz. „Jelentés, kommunikáció; szó szerinti, figuratív: Kortárs nyelvfilozófiai kutatások” pályázata.

A tudatosságnak ezt az objektív megközelítésből adódó fogalmát a mai vitákban gondosan meg szokták különböztetni a fenomenális tudatosságtól. Bár a terminológia nem egységes, Ned Block például a fenomenális tudatosságtól megkülönböztetendő fogalmat a „hozzáférési tudatosságnak” (access-consciousness) hívja, míg David Chalmers a tudatosság objektív megközelítéseit *pszichológiai* tudatfogalomnak nevezi,¹ de abban konszenzus van – és ezt a fizikalisták többsége is elismeri –, hogy a tudat kemény problémáját a fenomenális tudatosság jelenti.

1.2. Intencionalitás

Az intencionalitás (bizonyos) mentális állapotoknak az a tulajdonsága, hogy szólnak valamiről, valamire irányulnak, valamit reprezentálnak. Az a gondolatom, hogy „Napóleon önelégült alak volt”, kétségkívül Napóleonról szól. Az attól való félelmem, hogy a Földön egyre nagyobb a környezetszennyezés, a Földre irányul. Előfordul azonban, hogy a gondolataim olyasmire irányulnak, ami nem létezik. Gondolhatok a Téliapóra, vágyhatok rá, hogy ajándékot hozzon. A vélekedések, meggyőződések, vágyak és egyéb propozicionális attitűdök paradigmátikus példái az intencionális állapotoknak. Arról azonban már kiterjedt vita folyik, hogy az érzékelési tapasztalat bír-e intencionalitással.

Rögtön adódik tehát a kérdés, hogy a mentális állapotok e két aspektusa – fenomenális tudatosság és intencionalitás – milyen viszonyban áll egymással. Elterjedt álláspont az úgynevezett *szeparatizmus*, eszerint semmilyen metafizikai vagy logikai viszony nincs a két tulajdonság között. Lehetséges (metafizikailag) fenomenalitás intencionalitás nélkül és fordítva. A fenomenális karakter valami olyasmi, aminek önmagában nincs intencionális természete, az intencionalitás megérthető a fenomenális karakterre való hivatkozás nélkül.

Egyre népszerűbbek viszont azok az elméletek, amelyek szerint a két tulajdonság nem független egymástól. Ezen belül megkülönböztethetők olyan álláspontok, amelyek az egyiket alapvetőbbnek tekintik a másiknál. Például a *reprezentacionalisták* az intencionalitást tekintik alapvetőbbnek, a fenomenális állapotokat pedig ezekre visszavezethetőnek. A reprezentacionalizmus népszerűsége többek között annak is köszönhető, hogy az intencionalitás tűnik a fizikalizmus számára az elme könnyebben kezelhető problémájának, és ha a fenomenális minőségek valamiképpen magyarázhatók lennének az intencionalitás segítségével, az a fizikalista elköteleződésű filozófusok számára nagy teoretikus nyereséget jelentene. A *fenomenális intencionalitás* elméleteinek hívei ezzel szem-

¹ Block 1995, 231., Chalmers 1996, 26.

ben úgy vélik, a fenomenalitás a feltétele az intencionalitásnak – a fenomenalitás magyarázatilag elsődleges az intencionalitáshoz képest –, az intencionalitás a világban csak bizonyos típusú fenomenalitás megjelenésével együtt jöhet létre. John Searle² szerint az intencionalitáshoz nem elég, hogy egy rendszer – egy organizmus, gépezet vagy a „kínai szoba” – eleget tegyen bizonyos objektívan megadható kritériumoknak, például levonjon bizonyos megfelelő következtetéseket, így és így válaszoljon bizonyos kérdésekre, így és így reagáljon bizonyos további inputokra. Ha a rendszernek nincsen fenomenális tudatossága, akkor valójában csak rendkívül kifinomultan utánozza az intencionalitást.

A negyedik lehetséges álláspont, hogy a fenomenalitás és intencionalitás nem független egymástól, de egyik sem elsődleges a másikhoz képest. Ahogy Colin McGinn fogalmaz: a mentális állapotok Janus-arcúak³, a „befelé” tekintő arc a fenomenalitás, a „kifelé” néző az intencionalitás.

1.3. A fenomenális okozás

Jó intuitív alapunk van arra is, hogy azt gondoljuk, a fenomenális minőségek szerepet játszanak a viselkedésünk kauzális leírásában. A hátfájásom érzete okozza, hogy felállok végre arról a székről, amelyen már régóta igen kényelmetlenül ültem. A piros szín tapasztalata okozza, hogy azt hiszem, egy piros alma van az asztalon. Az egyik legnépszerűbb érv a fizikalizmus mellett a kválékkal kapcsolatos ezen meggyőződésünket használja ki.

A természettudományok jelenlegi feltevése szerint, ha valaki objektív nézőpontból figyeli a viselkedésemet, az képes leírni ezt az oksági láncot a fenomenális minőségekre hivatkozás nélkül is. Azt hogy felállok a székről, az agyam belső rendszerének leírásával – egy sereg neurontüzelés végigkövetésével – is meg lehet magyarázni. A kválék ezek szerint vagy epifenomenálisak (okságilag impotensek), vagy kénytelenek vagyunk őket objektív folyamatoknak megfeleltetni. Amennyiben a fenomenális minőségek azonosíthatók vagy redukálhatók bizonyos objektív tulajdonságokra, akkor összeegyeztethető lesz oksági szerepük és szubjektív aspektusuk. A fenomenális tulajdonságok oksági hatékonyságának elismerése önmagában tehát még nem jelenti a szeparatizmus elvetését. A szeparatizmus csak annyit mond, hogy a fenomenális és intencionális tulajdonságok elgondolhatók egymás nélkül, ettől még lehetséges, hogy mindkettőt valamilyen fizikai entitás realizálja.

² Searle 1992.

³ McGinn 1988.

1.4. A tudat kemény problémái

A kválékból kiinduló fizikalizmus–antifizikalizmus vita gyűjtőpontjában olyan gondolat kísérletek állnak, ahol a tudatosság fent emlegetett két formája, a fenomenális és a pszichológiai, radikális eltéréseket mutat egymástól. A gondolat kísérletek azt hivatottak megmutatni, hogy elgondolható, hogy miközben az objektív (pszichológiai, intencionális, fizikai) tulajdonságok ugyanazok, a fenomenális tulajdonságok egészen különböznek. Ebből egyenesen következik, hogy a fenomenális tulajdonságok nem épülhetnek rá, nem szupervenialhatnak a pszichológiai, intencionális, fizikai stb. tulajdonságokon. Ezúttal nem teszek finomabb különbségeket eme összefoglalóan „objektívnek” mondott tulajdonságok között, az ilyesfajta elgondolhatósági érveket úgyis mindegyikkel kapcsolatban elmondták már, bárki kiválaszthatja a neki tetszőt attól függően, hogy melyikkel kapcsolatban szeretné bevetni az érvet.

Az elgondolhatósági érvek számos variációt kínálnak ugyanarra a témára attól függően, hogy miként fest a felvázolt elgondolható szituáció. Például azonos objektív tulajdonságok mellett két alany eltérő, felcserélt, avagy éppen „táncoló” (véletlenszerűen megjelenő és eltűnő) fenomenális minőségekkel rendelkezik, netán egyáltalán nem is bír fenomenális minőségekkel.

Mindezek az elgondolhatósági intuíciók a lehetséges világoknak egy széles tartományára vonatkoznak. Az aktuális világhoz a fizikai törvények tekintetében közeli világokban például nem lehetségesek beszélő kövek, és nem lehet a féynél gyorsabban utazni. Ám ettől még mindkét dolog elgondolható, azaz a más természettörvényekkel bíró világban nagyon is lehetségesek. Az elgondolhatósági érvek szerzői szerint a miénkkal nomologikusan megegyező világokban az objektív tulajdonságok rendszerint együtt járnak a megszokott fenomenális tulajdonságokkal, vannak azonban más elgondolható – és így metafizikailag lehetséges – világok, amelyekben ezek a disszociációk fennállnak.

A színfelcserélés esetében⁴ én és a velem teljesen azonos objektív tulajdonságokkal rendelkező doppelgängerem, miközben ugyanúgy reagálunk a környezetünkre – ugyanúgy azt mondjuk egy viruló fenyőfára, hogy „szép zöld”, az érett paradicsomra, hogy „piros” –, valójában felcserélt fenomenális minőségeket élünk át e két dolog érzékelésekor: én a piros kválét élem át, amikor a paradicsomra nézek, míg doppelgängerem a zöld kválét tapasztalja, és vice versa a fenyőfa esetében. Valaki persze élhetne azzal az ellenvetéssel, hogy nem is olyan egyszerű a színészlelésünk strukturális jellemzőitől elvonatkoztatni annak intrinzikus minőségét (egy egyszerű példával: nehéz elképzelni, hogy a piros szín a hidegérzethez kapcsolódjon, míg a kék a meleghez). Az ellenérv szerint

⁴ Vö.: Shoemaker 1982, Block 1990.

nehéz lenne találni a látható spektrumban két olyan szint, amelyek strukturálisan egymás tükörképei lennének – azaz pont úgy viszonyulnának más színekhez, érzetekhez és reakciókhoz, hogy a csere zökkenőmentes legyen.⁵ Úgy tűnhet, hogy ebben a kérdésben empirikus eredményeket is szóhoz kellene juttatnunk. Valójában azonban egyáltalán nem lényeges, hogy pontosan milyen színeket és hogyan cserélünk fel. Bármelyik másik színkválé megteszi bármilyen esetben – a hozzá fűződő extrinzikus tulajdonságok, vagyis hogy milyen relációban áll más kválékkal vagy viselkedésekkel, teljesen mellékesek. Akár az is előfordulhatna, hogy egy teljesen önkényes logika alapján két darab szintapasztalat-élményre cseréljük az eddig megszokott kválékat, csak az számít, hogy a viselkedés ugyanolyan maradjon.

A zombi-érv szerint elgondolható, hogy egy normál, hétköznapi fenomenális érzetekkel rendelkező embernek legyen egy fenomenális élményeknek teljességgel híján lévő fizikai duplikátuma, aki minden fizikai tulajdonságát tekintve megegyezik vele. Az én zombi-ikrem ugyanazokat a szavakat mondja ki, mint én, elégedetten majszolja a csokoládét és finomnak mondja, feljajdul a fájdalomtól stb., de ezenközben nem éli át ugyanazokat a szubjektív tapasztalatokat, mint én. Lényegében nincs belső szubjektív világa: pontosan ettől zombi.

Még hajmeresztőbb gondolat kísérlet az úgynevezett táncoló kválék esete.⁶ Ha elgondolhatónak látszott a zombi, akkor akár az is elgondolható, hogy a zombi egyszer csak rendelkezni kezd fenomenális állapotokkal, öntudatra ébred, és nem-zombiként folytatja tovább pályafutását. Az előfeltevések értelmében mindebből senki nem venne észre semmit, hiszen észlelhető fizikai tulajdonságai tekintetében nem következett volna be semmilyen változás. Ha épp reggelizés közben történt volna az átváltozás, akkor előtte is, utána is arról számolt volna be, hogy ízeket érzett. De ha már itt tartunk, akkor a zombi akár részleges zombi is lehetne, aki csak, mondjuk, a hang-kválék tekintetében zombi. Noha ugyanúgy reagál a hangokra, mint nem-zombi ikre, valójában hang-kválékat egyáltalán nem él át, miközben vizuális kválékkal a normál módon rendelkezik.

Amennyiben a szeparatizmus helyes és a pszichológiai tulajdonságokhoz (például propozicionális attitűdökkel rendelkezéshez) nincs szükség fenomenalításra (ellentétben azzal, ahogyan Searle véli), akkor azt is mondhatjuk, hogy a zombinak, a kváléfelcserélteknek és a táncoló kválésoknak vannak vélekedései és vágyai, éppen csak ezek nem valamilyenek a számára. De még ha ez nincs is így, akkor is legalább valamilyen kváziintencionális tulajdonságokkal bírnak, amelyek az objektív leírás szempontjából megegyeznek az intencionális tulajdonságokkal. Mindenesetre jó intuitív alapot kínál a szeparatizmus számára, hogy elgon-

⁵ Ilyen jellegűek Daniel Dennett érvei, vö. Dennett 1991, 389 skk.

⁶ Chalmers 1996, 266.

dolható a fenomenális tulajdonságok önkényes variálhatósága az intencionális tulajdonságok fixen tartása mellett.

Mégis úgy vélem, nem igazán egyértelmű, hogy maguk a gondolatkísérletek azok, amik támogatják a szeparatizmust, vagy épp ellenkezőleg: a szeparatista jellegű felfogás teszi lehetővé ezeknek a szituációknak az elgondolását. Akadhat, aki úgy véli, a szeparatista felfogás közvetlenül az intuícióinkban gyökerezik, a gondolatkísérletek csak felszínre hozzák azt. Ezzel szemben nekem az a meggyőződés, hogy a tudatos tapasztalattal kapcsolatban nem rendelkezünk primer fogalmi készlettel; bármilyen módon próbálunk meg beszélni róla, valamifajta filozófiai fogalmi absztrakción már túl vagyunk.

1.5. Tézis

A következőkben a szeparatizmus ellen fogok érvelni. Azonban nem a szokványos módon (a tudat transzparenciájára hivatkozva), hanem a Wittgenstein által a *Filozófiai vizsgálódásokban* kifejtett, híres privát nyelv-argumentum bizonyos elemeit fogom felhasználni azon elképzeléssel szembeni érvelésem során, hogy a kválékról bármilyen fogalmat alkothatnánk. A fentiekben azt állítottam, hogy a szeparatizmusnak lényegi eleme a független elgondolhatóság – a következőkben pedig amellet kívánok síkra szállni, hogy a fenomenális tartománnyal kapcsolatos gondolatkísérletekben leírt lehetséges szituációk valójában nem elgondolhatók.

A tézis tehát az, hogy a szubjektív szféráról *nem* alkothatunk gondolatokat, vagyis olyan fogalmi reprezentációkat, melyek ezen szférának az elemeiről vagy tulajdonságairól szólnának. A „piros-kválé” terminus és azt ezt tartalmazó megnyilatkozások, illetve az gondolat, amit ezek kifejeznek, valójában nem *szólnak* a tudatosságom szubjektív aspektusáról olyan értelemben, ahogyan a „fa”, az „asztal”, a „23” vagy a „világmindenség” terminusok szólnak valamiről. Ez azt is jelenti, hogy a „piros-kválé” terminus nem úgy referencia nélküli, ahogyan a „Télapó” az. Sokkal súlyosabb félreértésről van szó ebben az esetben, amit még az sem fejez ki igazán jól, ha azt mondjuk, hogy a „piros-kválé” kifejezés értelmetlen; a „piros-kválé” és társai egy egész beszédmód értelmetlensége miatt okoznak problémát.

Mivel maga a wittgensteini szöveg a legkülönfélébb érveléseknek képes táptalajt nyújtani, ezért jelen esetben nem célom, hogy mindezt mint szövegértelmezést is alátámasszam, jóllehet csakugyan úgy vélem, hogy Wittgenstein maga is így gondolta. Éppen ezért jelen szövegben nem kívánok olyan kérdésekkel foglalkozni, mint hogy mit jelentenek nyelvjátékok, mi a viszonya a privát nyelv-argu-

mentumnak a szabálykövetés paradoxonhoz, illetve általában véve mit gondolt Wittgenstein a „tartalomról”.

1.6. Hogyan gondolkodunk a kválékról?

Hétköznapi intuíciónk számára abszurdnak tűnik a felcserélt kválék, a táncoló kválék vagy a zombik és részleges zombik feltételezése. Ezt elsősorban episztemikus értelemben kell értetünk, azaz úgy véljük, nem valószínű, hogy a minket körülvevő emberekről kiderülhetne, hogy zombik. Feltételezzük, hogy a körülöttünk élő emberek nem invertáltak, nem zombik és nem fél-zombik, és hogy ugyanarról a dolgról beszélünk, amikor az egyes fenomenális karaktereket, például a fájdalomérzetet emlegetjük. Mint általában a minőségek, a kválék is valamiféle általános dolgok, éppen úgy, ahogyan az olyan, hétköznapi általános minőségek, mint a szőrös, négyszögletes vagy a kemény. Ahogyan több dolog is lehet ugyanúgy szőrös, éppúgy több embernek is lehet ugyanolyan piros-tapasztalata. A fenomenális minőségek tehát általános kategóriák, több tapasztalat is instanciálhatja ugyanazt a fenomenális tulajdonságot. Az is kézenfekvőnek tűnik, hogy bár a kválék szubjektívák, tudunk róluk beszélni és közösen gondolkodni. Bizonyos értelemben tehát a kváléfogalmaink lehetnek interszubjektívák, már amennyiben értelmesen beszélünk fájdalomérzetekről és a zombi-argumentumról.

Frege és az analitikus filozófia klasszikus korszakának filozófusai szerint a gondolatok interszubjektív entitások, többen is megragadhatják ugyanazt a gondolatot. Később sokat kritizálták ezt az elképzelést; a leghíresebb közülük John Perry, akinek a lényegi indexikusokról szóló elmélete szerint léteznek lényegileg szubjektív gondolatok. Ilyenek például azok, amelyeket valaki önmagáról gondol; ebben ugyanis ő olyan módon adódik önmaga számára, ahogyan senki más számára.

Vajon a kválékról szóló gondolatokat is ilyen privát, csak egy szubjektum számára adódó/hozzáférhető gondolatoknak kell tekintenünk? Miképpen egyeztethető ez össze azzal, hogy képesek vagyunk a kválékról beszélni és gondolkodni? Egyfelől tehát meggyőződésünk, hogy a kválékról szóló gondolatok *szubjektívák*, mert mindenki csak a saját fenomenális minőségei alapján tud ilyen gondolatokat alkotni, másrészt viszont úgy véljük, *interszubjektívák*, amennyiben mások mentális életére is vonatkoztathatók.

Értelmezésem szerint a *Filozófiai vizsgálódások* Wittgensteinje mellett érvelt, hogy a fenomenális minőségek kapcsán nem létezhetnek sem privát sem objektív gondolatok. Wittgenstein nem tagadja, hogy létezne a fenomenális tapasztalat, de tévesnek tartja, azt a módot, ahogyan erről gondolkodunk.

„A paradoxon csak akkor tűnik el, ha radikálisan szakítunk azzal az eszmével, hogy a nyelv mindig egyetlen módon funkcionál s hogy mindig ugyanarra a célra szolgál: gondolatokat közvetít – szóljanak ezek a gondolatok házokról, fájdalokról, jóról és rosszról, vagy bármiről.” (304.§)

Amikor a saját fenomenális minőségeinkről próbálunk számot adni, akkor valójában nem írjuk le a tapasztalatot, sokkal inkább kifejeződik bennük a tapasztalat, ahhoz hasonlóan, ahogyan a jajgatás sem írja le a fájdalmat, hanem csak kifejezi. Még problematikusabb a helyzet, amikor látszatra mások fenomenális minőségeivel kapcsolatban állítok valamit. Ekkor valójában értelmetlenséget beszélek. A csalóka látszat abból fakad, hogy a hétköznapi érzet-szavaink jelentése többértelmű, és utalhat a publikus viselkedés epizódjaira is. A „fájdalom” szó jelentésének esetében nehéz elkülöníteni, hogy melyik kontextusban akarunk utalni vele a fájdalom-kváléra és melyikben a fiziológiai tényekre. A „piros”-ról szintén nehezen megmondható, hogy inkább a fenomenális pirosat vagy a publikus dolgok valamelyik tulajdonságát értjük-e rajta. Amennyiben a „Pistinek fájdalmai vannak” mondatot külső szemszögű leírásnak szánom Pistiről, de olyan fogalmakat akarok Pisti tapasztalatára alkalmazni, amelyeket csak a privát példából sajátíthattam el, akkor valójában értelmetlen gondolatot próbálok megalkotni.

Wittgenstein érvelésében minduntalan utalásokat találunk a felcserélt és hiányzó kválék elgondolhatóságára, valamint arra a tényre, hogy a kválékról szóló kifejezéseket is értelmesnek tekintjük a másokkal folytatott kommunikációban. A gondolatmenet sokféleképpen értelmezhető, ám álláspontom szerint védhető egy olyan olvasat is, amely szerint az ellenérv nem csupán egy sajátos szemantikai elméletre támaszkodik, amely szerint a nyelvi jelentés lényegileg publikus, sokkal inkább tekinthető olyan gondolatkísérletek bemutatásának, amelyekből az adódik, hogy a tudatosságunk szubjektív oldaláról szóló gondolataink nem tekinthetők olyan értelemben gondolatoknak, mint a világról szóló gondolataink.

1.7. Interszubjektív kválé-állítások

Talán meglepően hangzik, de a kválékra épülő antifizikalista érvek – a tudásérv, a zombi-argumentum stb. – alappremisszái közé tartozik, hogy a kválékról bizonyos értelemben objektív gondolataink lehetnek. A szó szoros értelmében ezek az érvek interszubjektív kváléfogalmakat posztulálnak. Ez meglepően hangozhat, tekintve, hogy az érvek propagálói a fenomenális minőségek szubjektivitását szokták mint speciális jellemzőt kiemelni. Másfelől tekintsük erről az oldaláról a problémát: én nem vagyok zombi, de el tudok gondolni *másokat*,

akik belül nem rendelkeznek azzal a valamivel, amit én szubjektíven így és így élek át. A zombi-argumentum tehát nem rólam szól, nem az én fenomenális tudatosságomról, hanem *valaki másnak* a fenomenális tudatosságáról. Elvileg úgy kell felfognunk, hogy a saját fenomenális minőségeim megtapasztalásával szert teszünk fenomenális fogalmakra, amelyeknek segítségével megalkotok egy másik emberről szóló gondolatot. Legyen Q egy fenomenális fogalmat kifejező predikátum, ekkor körülbelül így illusztrálhatjuk néhány fenomenális gondolatunk szerkezetét:

Q(én)

Q(Pisti)

~Q(Zombi-Pisti)

Frank Jackson tudásérve szintén a kválékra épülő antifizikalista érv, amelynek kerettörténete szerint Maryt születésétől fogva egy fekete-fehér szobában tartják fogságban, ahol mindennemű színérzékelés lehetőségétől meg van fosztva. Ugyanakkor el van látva temérdek információval a fizikai világról. Fekete-fehér televízióból és könyvekből tanulva végül Mary megismer minden, a színlátással kapcsolatos fizikai tényt. Amennyiben a fizikalizmus igaz, már ezzel is kimerítette mindazt, ami a tudatos tapasztalatról elmondható. Tudja, hogy milyen agyállapotban vannak azok az emberek, akik piros színt tapasztalnak, és elméletileg azt is tudná, hogy milyen lenne az az agyállapot, amibe ő kerülne, ha egyszer egy piros Ferrarit látna. Csak éppen valójában nem élné át ezt az állapotot. Intuíciónk azt súgja azonban, hogy emennyiben elrablói szabadon engednék Maryt és ő a valóságban is átelné, milyen piros színt látni, akkor egy általa eddig még nem ismert újdonsággal találkozna. Nevezetesen azzal, hogy „ilyen pirosat látni”. Tehát új tudásra tett szert, méghozzá olyanra, amely nem volt kikövetkeztethető eddigi, a fizikai tényekre vonatkozó tudásából. Azaz a fenomenalitás nem magyarázható semmilyen fizikai ténnyel. Mindezek alapján egyértelmű – és maga Jackson is világossá teszi –, hogy az érvben a fenomenális minőségekről szóló kijelentések valamilyen interszubjektív tényállítást tartalmaznak, hiszen másokról szólnak:

„[...] az a tudás, amellyel Mary nem rendelkezik, és amelyik konkrétan a fizikalizmus elleni tudásérv tárgyához tartozik, mások tapasztalataira vonatkozó tudás, nem pedig Mary saját tapasztalataira vonatkozó tudás. [...] miután Mary meglátja az első érett paradicsomot, rájön, hogy mindaddig mennyire szegényes volt a mások mentális életéről kialakított felfogása. Rájön arra, hogy miközben ő szorgalmasan vizsgálta mások neurofiziológiáját és belső állapotaik funkcionális szerepeit, mindvégig volt

valami ezekkel az emberekkel kapcsolatban, aminek nem volt tudatában.” (Jackson 1986/2008, 321.)

Úgy tűnik, mintha arról lenne szó, hogy ezek a tulajdonságok nem kevésbé objektívak bármilyen más tulajdonságnál, egyszerűen azzal a további, kicsit bizarr sajátsággal rendelkeznek, hogy egyes példányaikhoz egy és csak egy ember rendelkezik hozzáféréssel, és e példányokhoz mindenki más ezen egy ember beszámolóiin keresztül fér csak hozzá. Általában a szubjektivitás egyik fontosabb jellemzőjének éppen ezt a privilegizált hozzáférést szokták tekinteni. (Vö. pl. Farkas 2008, de Sousa 2002)

II. WITTGENSTEIN ÉS A PRIVÁTNYELV-ARGUMENTUM

II.1. Privát nyelv vs. interszubjektivitás

Mindenekelőtt muszáj számot adnom arról a látszólagos paradoxonról, hogy a fentebb vázolt interszubjektív kváliakoncepcióval éppen Wittgensteinnek a privat nyelv lehetetlenségét kimutatni szándékozó argumentumát szegeztem szembe. Ha egyszer pont azt állítom, hogy az az egyik nagy probléma a kválékról szóló fogalmainkkal, hogy implicit objektív vonatkozást tartalmaznak, akkor mégis miért ártana nekik a privat nyelv problémája?

Nos, úgy látom, a fenomenális minőségek esetében egy olyan problémának lehetünk tanúi, melynek forrása a két aspektus reménytelen összeegyeztethetlensége. A kválékról szóló gondolatok egyfelől privátnak tűnnek, másfelől viszont interszubjektívnak. Ha úgy tetszik, van két alapvető, de összeegyeztethetetlen intuíciónk ezekkel a minőségekkel kapcsolatban.

Wittgenstein érvében az a leírás, hogy egy szó jelentését egyedül én értem, egy olyan szituációt jelölne, amelyben egy tetszőleges szóhoz – mondjuk, „É”-hez – önkényesen hozzárendelek jelentésként egy érzetet (fenomenális minőséget), és azután ezt a szót csak kifejezetten ennek az érzetnek a megjelölésére használom, semmiképpen nem valamilyen ezzel együtt járó viselkedésre vagy külső szemszögből is megfigyelhető sajátosságra. A feltételezett privat nyelvész azt akarja elkerülni, hogy a szó használata valamilyen nem-privát (nem-szubjektív) aspektussal is összekapcsolódjon. A hétköznapi érzet-szavaink ugyanis többértelműek ebben a tekintetben. A „fájdalom” szó jelentésének esetében nehéz elkülöníteni, hogy egy adott kontextusban a fájdalom-kváléra utalunk-e vele vagy inkább a fiziológiai és/vagy viselkedésbeli történésekre. A „piros”-ról szintén nehezen megmondható, hogy inkább a fenomenális pirosat vagy a publikus dolgok valamelyik tulajdonságát értjük-e rajta. A Vizsgálódások

243. §-ban Wittgenstein emlékezteti is képzeletbeli beszélgetőpartnerét, hogy hiszen a természetes nyelvben már vannak szavaink az érzetekre, aki erre azt a választ adja, hogy egy olyan nyelvre gondol, amelyet egyedül a beszélő ért. Azaz olyan nyelvet akar, amely az érzeteinknek csak a privát aspektusára vonatkozik. A privát nyelvész tehát valójában nem mást, mint a csak tisztán egy kváléra (és semmi másra nem) vonatkozó szót, avagy úgy is mondhatnánk, a tiszta, szubjektív kváléfogalmat szeretné megalkotni. Ugyanez jár a fejünkben, amikor a szeparatista kváléfelfogás értelmében az intencionális tulajdonságoktól független, tisztán intrinzikus minőségre irányuló kváléfogalmat szeretnénk absztrahálni.

Az az intuíciónk, hogy bár az érzetszavaink használatához számos objektív tényező is járul, ezek *alapvetően* nevek, amelyek fenomenális minőségeket jelölnek, és ha bizonyos más kontextusokban más értelemben használjuk is őket, ezek csak a laza vagy derivatív használat esetei. A közkeletű érzeteket jelölő kifejezéseink esetében – a fentebb említett okból kifolyólag – nehéz elérni ezt a tisztaságot, de elméletileg kidolgozhatnánk egy olyan privát nyelvet, amely csak a fenomenális minőségek jelölésére irányul, megszabadítva azt minden objektív mozzanattól.

A „privát nyelv” tehát nem attól privát, hogy egyedül használom, hanem hogy a szó a jelentését csakis az én privát élményeimtől nyeri – de ettől még mások is értelmesen használhatják az adott kifejezést. Az érv ezen értelmezését támogatja a 293. § híres analógiája is, ahol Wittgenstein több, privát nyelvet beszélő személy párbeszédét képzelettel el. „Tételezzük fel, hogy mindenkinek volna egy skatulyája, benne pedig valami, amit »bogár«-nak nevezünk. Senki sem tud a másik skatulyájába bepillantani, és mindenki azt mondja, hogy csak a saját bogarának látványából tudja, mi egy bogár. – Hiszen ekkor az is lehetséges volna, hogy mindenkinek valami más tárgy van a dobozában. Sőt az is elképzelhető, hogy egy ilyen dolog szüntelenül változzék. – De mi lenne, ha ezeknél az embereknél a »bogár« szónak mégiscsak volna használata? – Úgy ez nem abban állna, hogy egy dolgot jelölnek vele. [...] hiszen a doboz akár üres is lehetne.” A privátság nem arra vonatkozik, hogy a nyelvet végig egyedül is használom, hanem, hogy csak én tudom eldönteni, hogy helyesen használtam-e vagy másvalaki helyesen használta-e velem kapcsolatban az érzetjelölő kifejezést vagy sem.

Másrészt az érv valódi célpontja szerintem a kválékról szóló kifejezések és feltételezett referenciáik közti viszony. Wittgenstein azt akarja bemutatni, hogy az érzet-szavak valójában nem referálnak a kváléokra, legalábbis nem abban a szokásos értelemben, ahogyan, mondjuk, a „Bodri” szó Bodri kutyát jelöli, a „rücskös” pedig a rücskös dolgokat.

Wittgenstein állítása tehát elsősorban az, hogy az olyan kijelentéseink, mint a „nekem fájdalmaim vannak” és a „Pistinek fájdalmai vannak” nem lehetnek kválékról *szóló* leírások. Amikor azt mondom, hogy „fájdalmaim vannak”,

akkor nem *referálok* bizonyos érzetminőségekre; e nyelvhasználati mód inkább hasonlít a feljajdulásra, amelyben a szubjektív állapotaink *kifejeződnek*. A Pistiről szóló mondat pedig ugyan leír egy objektív tényállást Pistivel kapcsolatban, de az abban szereplő „fájdalom” szó semmiképpen nem jelenthet egy olyan tulajdonságot, amit eddig csak saját szubjektív fenomenális minőségeimet érezve tapasztaltam meg, és ennek alapján absztraháltam olyanképpen, hogy immár másokra is alkalmazhassam. Még akkor sem tudunk ilyen állításokat tenni, ha egy tiszta kválényelvet használunk, amely mentes a hétköznapi nyelv többértelműségeitől.

Bármi legyen is Wittgenstein átfogó víziója – mondjuk, ha számításba vesszük még a szabálykövetési paradoxont, a nyelvjátékokról szóló elméletet, a filozófiai problémák terápiás feloldásáról szóló gondolatokat –, a privátnyelv-argumentum felfogható egyfajta érvként a következő álláspont mellett: a kválékhoz való episztemikus viszonyunkat nem lehet gondolatokban megragadni, egyszerűbben fogalmazva, a kválékról nem szólhat propozicionális tudás, még egyszerűbben – nem léteznek a kválékról szóló gondolatok.

Még hozzá amiatt, mert a kválékhoz kapcsolódó viszonyunk lényegileg szubjektív, miközben a nyelv (kijelentő) mondatai lényegileg objektív jellegűek. A kválékhoz való eme lényegileg szubjektív viszonyunk a nyelvben csak mint „kifejeződés” (Äusserung) jelenhet meg, miként a jajgatás vagy a felkiáltás. Wittgenstein érvének konklúziója az, hogy a kválékkal kapcsolatban nincs értelme megjelölésről vagy referálásról beszélni.

A következőkben a *Vizsgálódások* privát nyelvről szóló gondolatmenetéből két szálát emelek ki. Az egyik pontosan párhuzamba állítható a korábban felvázolt elgondolhatósági gondolatkísérlettel a spektrum inverzióról, zombikról (félzombikról) és táncoló kválékról, a másik pedig egy fogalmi probléma azzal kapcsolatban, hogy kizárólag szubjektív fenomenális minőségeim alapján hogyan alkothatók interszubjektív fenomenális fogalmakat.

11.2. Elgondolhatósági problémák

A 293. §-ban egyszerűen jelenik meg egyszerre mind a három emlegetett gondolatkísérlet:

- Mindenkinek más van a dobozában – felcserélt kválék
- A dolog szüntelenül változik – táncoló kválék
- A doboz akár üres is lehetne – hiányzó kválék

Az elgondolhatósági problémát érdemes a klasszikus gondolatkísérleteken túllépve kiegészíteni egy további esettel: „És lehet-e a kőről mondani, hogy

lelke van és ennek vannak fájdalmai? Mi dolga van a léleknek, a fájdalomnak egy kővel? Csak arról lehet azt mondani, hogy fájdalmai vannak, ami ember módjára viselkedik.” (283. §)

„Nézz egy kőre, és gondold azt, hogy vannak érzései! – Az ember eltöpreng magában: hogyan juthatott valakinek egyáltalán eszébe az ötlet, hogy egy dolognak érzést tulajdonítson? Ezzel az erővel egy számnak is lehetne érzést tulajdonítani!” (284. §)

Ez tehát az objektíven leírható mentális tulajdonságok és a fenomenális tulajdonságok közötti diszkrepanciának egy újabb lehetséges esete. Nemcsak az gondolható el, hogy az objektív mentális tulajdonságok jelen legyenek, miközben más fenomenális tulajdonságok prezentálódnak mint a megszokottak, vagy egyenesen nincsenek is jelen fenomenális tulajdonságok, hanem annak is elgondolhatóan kell lennie, hogy nincsenek jelen objektív mentális tulajdonságok, a fenomenális tudatos állapotok mégis fennállnak. Ezzel lényegében teljes is a kép, hogy milyen végletes disszociációkat vagyunk képesek elgondolni.

II.3. A fogalmi probléma

Az elgondolhatósági problémák mellett van egy nagyon lényeges másik aspektus, egy fogalmi probléma a szubjektivitással kapcsolatban: „A fájdalomérzés fájdalomérzés – akár neki van, akár nekem; s akárhogyan tudom is meg, hogy van-e neki vagy sem.” (351. §) Ez a mondat arra világít rá, hogy az intuitív elképzelés szerint is interszubjektív módon alkalmazzuk a kváléfogalmakat (noha szubjektívan nyerik el jelentésüket). Ha ezt úgy értjük, hogy neki valami típusát tekintve ugyanolyan valamije van, mint nekem, akkor viszont különös fogalomalkotási móddal kell számolnunk. „Ha önmagamról azt mondom, hogy csak a saját példamból tudom, hogy mit jelent a fájdalom szó – nem kell-e ezt mondanod másokról is? És hogyan általánosíthatom ezt az egyetlen esetet ilyen felelőtlenül?” (293. §) „Ha a másik fájdalmának a képét a sajátunk mintájára kell elképzelnünk, úgy ez nem is olyan könnyű dolog: hiszen olyan fájdalmak alapján, amelyeket érzek, kell olyanokat elképzelnem, amelyeket nem érzek.” (302. §)

Akár átéltem már piros-kválét, akár nem, akár szuper szintudós vagyok, akár nem, semmilyen körülmények között nem tudok elgondolni egy *más által érzett* piros-kválét. Még akkor sem, ha esetleg működőképes lenne a privát nyelvem és sikerülne is absztrahálnom egy Q-predikátumot, amelyet magamra alkalmazok, amikor átélem a piros-tapasztalatot, ilyenformán:

Q(én);

nos, még ebben az esetben is egy fogalmi probléma megakadályoz abban, hogy ezt minden további nélkül másokra átvigyük, mondjuk így:

Q(Pisti).

Wittgenstein retorikai kérdése lényegében az, hogy mit jelentene az, hogy „ugyanilyen, mint ez, amit most érzek, csak nem nálam, hanem nála”. Wittgenstein kritikájának a fókuszában az az elgondolás áll, amely szerint hajlamosak vagyunk a privát mentális szférát egyfajta elzárt tartománynak tekinteni, amiről azonban végső soron mégis lehet állításokat tenni.

A mai elmefilozófusok hajlamosak lennének azt válaszolni, hogy nem kell a karteziánus színházban hinnünk, hogy a kválékat valamiként létező entitásoknak tekintsük.⁷ Valamint egyáltalán nem kell elköteleznünk magunkat az érzéki tapasztalat valamelyik elmélete (akár az érzetadat-elmélet vagy az adverbializmus) mellett, elég csupán ahhoz ragaszkodni, hogy a tapasztalatnak – mindannyiunk számára átélhetően – van valamilyen minősége. Wittgenstein kifejtése ebben a tekintetben a „korszellem” áldozatává vált, mivel a kritikáját úgy fogalmazta meg, hogy abból úgy tűnhet, az érzetadat-elméletet tekintette a szubjektív mentális jelenségekről szóló egyetlen elméletnek. Remélem azonban, a következőkből kiviláglik, hogy az érv független a karteziánus színház kérdésétől, és bármely kontextusban alkalmazható, ahol a fenomenális minőségekről van szó.

Álláspontom szerint a két probléma az alábbi módon függ össze: míg a fogalmi probléma a szokásos fogalomalkotási módokkal állítja szembe a fenomenális fogalmakat és hívja fel a figyelmet arra, hogy ezek radikálisan másként viselkednek, addig az elgondolhatósági problémák ennek az illegitim fogalomalkotási gyakorlatnak az abszurd következményeit mutatják be.

Szeretném megjegyezni, hogy egyes, sokak által lényeginek gondolt wittgensteiniánus témák – például a szabálykövetés mint megalapozhatatlan gyakorlat vagy a nyelv eredendően szociális természete – nem részei az itt előadott érvelésnek. A gondolatmenet nem előfeltételez továbbá valamilyen speciálisan wittgensteini nyelvszemléletet, csupán annyit igényel, amennyit hétköznapi intuíciónk alapján feltételezünk arról, mit jelent megérteni mások szavait.

⁷ Vö. pl. Block 2007, 77.

III. A FENOMENÁLIS FOGALMAK SZEMANTIKAI PROBLÉMÁJA

III.1. A szeparatizmus és a fenomenális minőségekről szóló gondolatok

Ebben a részben megpróbálom szemantikai szempontból bemutatni a fenomenális gondolatokat érintő fogalmi problémát. Az érv lényege, hogy ha az intencionális tulajdonságok az objektívan megragadható mentális tulajdonságok közé tartoznak, és így ezekben az aktuális emberek és zombi-ikreik osztoznak, akkor komoly problémák adódnak a kválékról szóló gondolatok intencionalitásával kapcsolatban. Mivel a gondolatok intencionalitása a gondolatoknak az a tulajdonsága, hogy szólnak valamiről, ezért a kérdés mélyen összefonódik a gondolatok szemantikájával.

Úgy vélem, a probléma oka az, hogy a szeparatizmus megköveteli a fenomenális fogalmak minden objektívan megragadható körülménytől független megragadhatóságát. És ebben látom a kapcsolatot Wittgenstein privátnyelv-argumentumával is, ahol szintén egy olyan nyelv bevezetésével kapcsolatban merült fel a probléma, amely a nyelvhasználat minden objektív körülményét le akarja fejteni a fenomenális minőségekre való referálásakor.

A szeparatista kváléfelfogás értelmében az intencionális tulajdonságoktól független, tisztán intrinzikus minőségre irányuló kváléfogalmat szeretnénk absztrahálni. Akképpen tennénk ezt, hogy tapasztalatunk valamilyen aspektusára irányítjuk a figyelmünket, és azt mondjuk: „arról szeretnénk beszélni, ami *ilyen*”. Ez az *ilyen* azonban – ha, mondjuk, kválé-invertált lennék – lehetne *másmilyen*, például *olyan*, és itt megint egy másik helyre irányítjuk a figyelmünket. De akár lehetne az is, hogy egyáltalán nincsenek *ilyenek* és *olyanok*, hanem zombi vagyok.

Vegyük észre azonban, hogy aki ehhez hasonló absztrakciós eljárással akar élni, annak valamiképpen ki kell jelölnie a fogalom tárgyát, valamiképpen meg kell adni az intencionális ráirányulás „irányát” – ezt jelentené az a wittgensteini megfogalmazás, hogy a figyelmemet az „érzetre összpontosítom”. Ez viszont mégiscsak valamilyen objektívan megragadható kognitív mechanizmus. Például amikor a fájdalomra irányítom a figyelmemet, akkor mindenképpen a testem egy bizonyos részére irányítom, és számos viselkedéses jelenség fogja behatárolni, még saját magam számára is, hogy melyik az a jelenség, amelyet a figyelmem fókuszába akarok helyezni.

Az olyan demonstratívumok, mint az „az” vagy az „ez” referenciája a kontextus által is sok tekintetben meghatározott. Praktikusan a beszédhelyzetben jelentős, feltűnő tárgyat jelöli, amelyekre a beszélő szándékosan fel akarja hívni a figyelmet. A modern nyelvfilozófiában kiterjedt viták övezik azt a kérdést, hogy pontosan

milyen körülmények határozzák meg az ilyen kifejezések tartalmát és hogy ez mennyiben szemantikai vagy inkább pragmatikai kérdés. Számunkra szerencsére elegendő lesz annyit megállapítani, hogy kétségkívül olyan körülményekről van szó, amelyek leírásánál nem mellőzhetjük az objektívan leírható kognitív tulajdonságokat. Hogy ez milyen mélyen határozza meg egy kváléfogalom tartalmát, lemérhetjük azon is, hogy a kváléfelcserélés lehetősége mindjárt kevésbé hangzik plauzibilisen, ha a nagy lábujjam fájását próbálom felcserélni az konyhaasztalon lévő paradicsom pirosságával. Ha kválék és intencionális tulajdonságok *teljesen* szeparálhatók lennének és külön életet élnének, akkor a logikai térben az a lehetőség is nyitva állna, hogy bármilyen kaotikus kombinációban kavargojanak a tudatomban, miközben az intencionális tulajdonságaim a megszokott módon működnek.⁸

III.2. A fenomenális vélekedések paradoxona

Mint korábban jeleztem, a fogalomalkotási probléma következményeként adódnak az elgondolhatósági problémák. Akik a kváléfelcserélési vagy a zombi-érvet kedvelik, talán nem is látják ezeket az elgondolható szituációkat problematikusnak. Ha a szeparatista kváléfogalmon nevelkedtünk, akkor mindezek a kválék természetének egyenes következményeinek tűnnek, nem pedig kontraintuitív elgondolásoknak. Ezért célszerű eszünkbe idézni a fenomenális és intencionális tulajdonságok végletes disszociációjának néhány, valóban kontraintuitív példáját. Említettem már a táncoló kválék problémáját, illetve a kaotikus módon felcserélt kválékat. De talán a legszebb az antifizikalista zombi esete, aki egy antifizikalista érvet képviselő filozófus zombi-ikre. David Chalmersnek a zombi-argumentumot legalaposabban kifejtő munkája, a *The Conscious Mind* egy a fentivel azonos című fejezetében mutatja be ezt a problémát, és az elgondolhatósági érv legnagyobb kihívásaként aposztrofálja.⁹ Az érvet később Balog Katalin vetette be több cikkében mint az elgondolhatósági érvek elleni fegyvert.¹⁰

A fenomenális vélekedések paradoxona az, hogy mivel a zombi fizikai tulajdonságait tekintve megegyezik velem, ezért ha én azt állítom, hogy nem vagyok zombi, sőt, hogy közvetlenül tapasztalok fenomenális minőségeket – akkor a zombi is ezt fogja állítani. Az ő esetében azonban ezek a vélekedések

⁸ Eric Marcus (Marcus 2004) szintén egy fogalmi problémával igyekszik fogást találni a zombi-érven, mondván, hogy a zombik elgondolása a szubjektív fenomenális hiány elgondolását követelné meg, ami viszont számunkra elgondolhatatlan.

⁹ Chalmers 1996, 172. skk.

¹⁰ Balog (1999), Balog (é. n.)

nem lehetnek igazak. Mégis a zombi-Chalmers pontosan ugyanazt az érvelést vezeteli elő, amelyet tudatos aktuális világbeli ikre – és így a zombi-világban is bizonyítaná a dualizmust.

A vélekedésekről – mint a bevezetőben említettem – plauzibilis azt állítani, hogy objektív mentális tulajdonságok alapján individuáljuk őket. Két alanyról, aki egy vélekedés következményeit egyaránt igaznak tartja, aki a vélekedés hatására ugyanúgy cselekszik stb. alighanem jogosan állítható, hogy ugyanazzal a vélekedéssel rendelkezik. E nézetten szemben föl lehetne vetni, hogy a megfelelő fenomenális minőség hiányában a vélekedés sem ugyanaz; zombi-Chalmers gondolata nem a fenomenális minőségekről szól.

Csakhogy az is az intuíciónk, hogy zombi-Chalmersnek az ő zombi-világában *nincs igaza*, mégpedig azért nincs igaza, mert a fenomenális minőségekről szeretne állítani valamit, ami abban a világban hamis. Azonban, ha zombi-Chalmers gondolata nem a fenomenális minőségekről szól, akkor nehéz megmagyarázni, hogy hogyan gondolhat egyáltalán bármi hamisat róluk. Ehhez arra volna szükség, hogy ugyanazt gondolja, mint az aktuális Chalmers. Mindez *mutatis mutandis* igaz az invertáltakra és táncoló kválékkal rendelkező személyekre.

A paradoxont igazán szépen így lehetne megfogalmazni: ha a fenomenális minőségek függetlenek az intencionalitástól, akkor a fenomenális vélekedések (ítéletek) intencionális tulajdonságai is függetlenek a fenomenális tulajdonságoctól.

Ennek a paradoxonnak a kapcsán több, különféle probléma is felvethető, amelyeket Chalmers sorban számba is vesz és igyekszik megválaszolni. Röviden megemlítem az összeset, de számunkra valójában csak a szemantikai kérdés lesz érdekes. Ebben a tekintetben a paradoxon abban áll, hogy minden objektív tényező azt sugallja: zombi-Chalmers, az invertált és a táncoló kváléval rendelkező személy egyaránt ugyanarra a dologra gondol, mint mi, hétköznapi emberek, ám mégsem gondolhatnak ugyanarra – sőt, leszámítva minket, még az is megfoghatatlan, hogy mire gondolnak.

Chalmers értelmezésében ez *magyarázati probléma* – a fenomenális vélekedések magyarázatában nem vehetnek részt a fenomenális tulajdonságok, azok *a magyarázat szempontjából irrelevánsak* –, hiszen a fenomenális vélekedések fennállhatnak anélkül, hogy fenomenális minőségek jelen lennének. Hogy ez pontosan miért is hangzik paradoxnak, arra Chalmers háromféle verziót vázol fel; mindegyik esetében a magyarázati irrelevancia inkonzisztens valamely saját magunkról szóló, kétségbevonhatatlan ténnyel.

Az első eset az episztemikus kapcsolatokat érinti: a magyarázati irrelevancia inkonzisztens azzal, hogy *tudunk* a fenomenális minőségekről. Úgy véljük, hogy tudásunk van a saját fenomenális minőségeinkről, és ez lehetetlen lenne, ha a fenomenális minőségek kauzálisan impotensek lennének. Hasonló kérdés

merülhet fel az *igazolás* kapcsán is. Ezek az érvek azonban elháríthatók azzal, hogy nem szükséges kauzális kapcsolat, lehet tudásunk és igazolt vélekedésünk olyan entitásokkal kapcsolatban is, amelyek téren és időn kívüliek, mint pl. az absztrakt (mondjuk, matematikai) létezők vagy jövőbeliek, amelyekkel szintén nem állunk oksági kapcsolatban.

Másodsorú tűnhet úgy, hogy a paradoxon inkonzisztens azzal, hogy *emlékszünk* a fenomenális minőségeinkre. A memóriaszkepticizmus viszont éppannyira elővezethető az objektív minőségekkel kapcsolatban, mint a szubjektívekkel, így ez nem jelent speciálisan a fenomenális minőségekre jellemző problémát – az általános szkepticizmus pedig irreleváns ebben a tekintetben.¹¹

A listán a harmadik értelmezés szerint a paradoxon inkonzisztens azzal, hogy képesek vagyunk *referálni* a fenomenális minőségekre. Chalmers erre azzal válaszol, hogy a referáláshoz nem szükséges kauzális kapcsolatban lenni a referenciával. Az univerzum legnagyobb csillagára is tudunk referálni az „univerzum legnagyobb csillaga” kifejezéssel, függetlenül attól, hogy kauzális kapcsolatban állunk-e vele. Továbbá tudunk referálni nem létező dolgokra is, amelyek esetében szintén nem merülhet fel az oksági kapcsolat kérdése.

Csakhogyan ez a menekülőút, úgy tűnik, ellentmondásban áll azzal a koncepcióval, ahogyan a fenomenális fogalmakat elsajátítjuk. Azon az alapon, hogy a fenomenális fogalmakat csak az adott minőséget megtapasztalva *sajátítjuk el*, igencsak megalapozott azt gondolni, hogy szükség van oksági kapcsolatra a fenomenális minőség és az erre referáló fogalom között. Chalmers ragaszkodik ahhoz, hogy a „fenomenális tudatosság” fogalmának akkor is lehet elsődleges intenziója, ha nem vagyunk kauzális kapcsolatban a referenciával, és ez még azzal együtt is így van, hogy nem tudjuk közelebről meghatározni ennek a fogalomnak a tartalmát, azaz mint egyfajta primitív fogalmat kell elgondolnunk. Chalmers is úgy véli, a fenomenális tudatosságnak egészen speciális szemantikai vonásai vannak¹², szerintem viszont ez a specialitás elvileg lehetetlenné teszi, hogy a fenomenális minőségekről szóló gondolatainkat a megszokott referenciális viszonyokkal ruházzuk föl.

¹¹ Ez has onlít ahhoz az értelmezéshez, amely a privátnyelv-argumentum korai recepcióját jellemezte. Sokan a 271. §. alapján a fenomenális minőségekre való emlékezésben vélték megtalálni az érv lényegét.

¹² Vö. Chalmers 1996, 202–203.

III.3. Fenomenális fogalmak

A fenomenális vélekedések paradoxona és a wittgensteini elgondolhatósági problémák mind a szubjektív élmények objektív absztrakciójának kontraintuitív következményei. Rá lehet azonban mutatni arra, hogy amennyiben ezek a scenáriók elgondolhatók, akkor a fenomenális fogalom elsajátítása eleve lehetetlen volna. Azt várjuk, hogy ha különböző, normális színérzékeléssel bíró, nem zombi emberek végrehajtják ezt az absztrakciót, akkor elvileg ugyanazt az objektivizált fogalmat kapják. Előfeltevésünk azonban, hogy az invertáltak és a zombik intencionális tulajdonságaikat tekintve velünk megegyezően működnek, fogalomalkotási módszereik alkalmazása számukra is valamifajta kváléfogalmat kellene eredményezzen.

Noha ez a fogalom elvileg *nem egyezhet* a mi fenomenális fogalmainkkal, objektív szempontból tekintve mégis ugyanolyannak tűnik. Ebből a következő probléma adódik: mire referálnak a különböző anomáliás esetekben szereplő alanyok fogalmai? Némi fenomenális sovinizmust megengedve mondhatnánk persze, hogy deviáns emberekről nem beszélünk, ám ezek a deviáns emberek kognitív tulajdonságaikat tekintve megegyeznek velünk, ezért nem kellene elvitatnunk tőlük, hogy valamiféle gondolatokkal azért rendelkeznek.

A standard elképzelés szerint a kváléfogalmakat privátan sajátítjuk el – mindenki csak akkor tudja megalkotni a *piros* kváléfogalmat, amikor először átéli a piros fenomenális minőséget. Mintha különböző emberek úgy alkotnák meg privátérzet-nyelvüket, hogy történetesen ugyanazokat a szavakat használják ugyanolyan típusú fenomenális minőségekre.

Például a fekete-fehér környezetben fogságban tartott Mary, aki korábban nem rendelkezett a piros-kválé fogalmával, amikor kiengedik fekete-fehér szobájából és meglátja az első piros virágot, hirtelen képes absztrahálni a *piros* kváléfogalmat, mégpedig (feltéve, hogy mindketten normális emberek, nem pedig invertáltak vagy zombik vagyunk) pontosan ugyanazt a fogalmat, amit én is birtokolok. Ugyan külön-külön jutottunk el ehhez a fogalomhoz, de annak alkalmazási feltételei ugyanazok. Ez a várakozásunk azonban nem teljesül: valójában egyikünknek sem sikerülhetett ez az absztrakció. Mégpedig azért nem, mert összehasonlítva azzal, hogy mit absztrahálna ekképpen egy invertált vagy egy zombi, ellentmondó következményekre jutunk. Ezt a következő gondolat-kísérlettel lehet megmutatni.

Tegyük fel, hogy a *piros* kváléfogalmunk a piros-kválét jelöli, és vegyük a következő helyzetet. Egy normális, egy felcserélt kválás, egy táncoló kválás és egy zombi találkozik és elbeszélgetnek piros tapasztalataikról. A kommunikáció látszólag zavartalan.

Mármost vagy ugyanarról beszélnek, vagy nem. Ha ugyanarról beszélnek, a) akkor a fogalmuk alkalmazásának kell, hogy legyenek valamilyen közös feltételei – két eset lehetséges: a1) nem a piros-kváléről beszélnek, hanem azokról az objektívan megfigyelhető, viselkedéses vagy funkcionális tulajdonságokról, amelyek közösek mindannyiukban; a2) a piros-kváléről beszélnek, de a normális emberen kívül a többiek különböző tévedések áldozatai saját tapasztalatuk fenomenális minőségét illetően. Ha nem ugyanarról beszélnek b) – a normális ember a piros-kváléről, az invertált a kék-kváléről a táncoló kválás hol erről, hol arról, a zombi egy nem létezőről stb. –, akkor szisztematikus tévedésben vannak egymás gondolatait illetően. A normális ember mindegyikükről azt hiszi, hogy ugyanolyan tapasztalatai vannak, mint neki és erről beszélnek. Látszólag megegyeznek néhány dologban, például, hogy a „piros szép” vagy a „fájdalom rossz”. Valójában azonban ahányan vannak, annyiféle gondolatot gondolnak.

Még egyszer hangsúlyozom, nem az az ismeretelméleti probléma a lényeges, amely szerint a kválékról szóló gondolatainkat az diszkreditálná, hogy nem tudhatjuk, másvalaki nem invertált, esetleg zombi-e. A probléma az, hogy nem tudjuk megkülönböztetni a fogalmaink tartalmát egymástól, semmilyen alapon. Talán úgy tűnhet, hogy ez egyfajta verifikacionista hozzáállás, és azt követelném, hogy ellenőrizhessük a fenomenális minőségekről szóló gondolataink alkalmazási feltételeinek teljesülését. Én ennél gyengébb követelményt szeretnék felállítani. Pusztán annyit állítok, hogy egyszerűen nem tarthatók fixen az intencionális tulajdonságok és változtathatók a fenomenális tulajdonságok a fenomenális tulajdonságokról szóló gondolataink esetében.

Chalmers maga több helyen az a2)-nek megfelelően írja le a helyzetet: a zombik alkalmasint rendelkeznek a piros-kválé fogalommal, csupán azon ítéleteik, amelyekben ezt maguknak tulajdonítják folyton hamisak.¹³ Könnyen rá lehet mutatni azonban ennek a helyzetnek a paradox voltára: honnét lenne egy zombinak piros-kválé fogalma, ha egyszer soha nem tapasztalt olyat?

Másutt Chalmers a b) olvasatot részesíti előnyben: azt lehetne mondani, hogy a tévedés forrása ebben az esetben a nyelvhasználat, közelebről az a szokásunk, hogy különböző fogalmakat jelölünk ugyanazzal a szóval. Szerinte ismeretségben lenni az adott fenomenális minőséggel valamiképpen konstitutív eleme magának a fenomenális fogalomnak.¹⁴ Mármost ez olyasmit jelent, hogy míg Mary a piros kváléfogalmat absztrahálta, addig invertált-Mary a kék kváléfogalmat. De vajon mit absztrahált zombi-Mary? Esetleg a *nem létező* fogalmát? Látnivaló, hogy maga Chalmers sem tudja igazán, hogy a fenomenális fogalmak kapcsán minek

¹³ Chalmers 1996, 194., Chalmers 2006.

¹⁴ Hasonlót állítanak a fenomenális fogalmak stratégiájának fizikalista hívei is. Vö. Chalmers 1996, 204.

adjon elsőbbséget: az invertált személy esetében a b) változatot javasolja, míg a zombik esetében az a2)-t.

Talán célszerű lenne azt mondani, hogy a zombi valamilyen funkcionális tulajdonságára referál, amikor látszólag fenomenális kifejezéseket használ, ahogy azt az a1) esetről láttuk. Tegyük fel, hogy az emberi – nem zombi – fenomenális fogalmak referenciái a kválék, míg a zombik *smenomenális* fogalmakkal rendelkeznek, melyek referenciái azok a funkcionális állapotok, amelyekben vannak, amikor látszólag fenomenális tapasztalataik vannak.¹⁵

Zombi-János azt hiszi magáról, hogy nem zombi, ezért azt állítja, hogy neki vannak fenomenális piros-tapasztalatai. Zombi-Jánosról fenomenális fogalmakat predikálni viszont hamis állítást eredményez. De tegyük fel, hogy valójában zombi-János a smenomenális *piros* tapasztalati fogalmat használja, éppen csak ugyanazokkal a szavakkal fejezi ki magát: „fenomenális piros-tapasztalat”-nak nevezi a smenomenális piros-tapasztalatot. De ha zombi-János beszédmódjából nézzük, akkor azon megnyilatkozása, hogy „ismerem a fenomenális piros-tapasztalatot”, más proposíciót fog kifejezni, és így igaz lesz zombi-János számára ezt állítani.

Ám mivel nem-zombi-János funkcionálisan ekvivalens zombi-Jánossal róla is éppúgy lehetne állítani, hogy smenomenális fogalmakkal rendelkezik, mint fenomenálisakkal. Vajon miben áll a különbség a fenomenális és a smenomenális fogalmak között, mitől referál az egyik a fenomenális minőségekre, míg a másik funkcionális tulajdonságokra, ha egyszer a zombi és normál ikre minden kognitív tulajdonságukban megegyezne?

A referenciális „trilemma” (az a1), a2) és b) közötti választás) jelentősége abban áll, hogy nem oldható fel anélkül, hogy ne sérülne valamely intuíciónk. Ha az egyik intuíciónknak akarunk megfelelni, akkor azt kell állítanunk, hogy zombi-Chalmers téved a fenomenális tudatossággal kapcsolatban, ehhez pedig az szükséges, hogy rendelkezzen fenomenális fogalmakkal. Ha viszont azt tekintjük elsődlegesnek, hogy fenomenális fogalmakra csak a tapasztalattal tehetünk szert, akkor a zombi fogalmai nem szólhatnak a fenomenális minőségekről.

Sajnos nem sok támpontunk van ahhoz, hogy a kérdést eldöntsük. A fenomenális fogalmak szemantikájával foglalkozó filozófusok többsége úgy véli, hogy a fenomenális minőségekre *közvetlenül* irányulnak a fogalmaink. De miben áll az, hogy ezek a fogalmak különböző dolgokra direkt módon irányulnak? Mi magyarázza ezt a jelenséget? Valamely objektív módon megfigyelhető vonás biztosan nem, hiszen objektív szempontból az ember és zombi ikre megkülönböztethetetlen, ám az utóbbi biztosan nem rendelkezik a fenomenális minőségekre közvetlenül utaló fogalmakkal. Ha – ahogyan Wittgenstein fogalmaz – abból

¹⁵ Vö. Carruthers and Veillet 2007, 12.

jönne létre ez az irányulás, hogy „figyelmemet az érzetre összpontosítom”, ez mint objektív mentális aktus egyaránt jelen van bennem és zombi-ikremben. A kválékkal kapcsolatos referenciális probléma valójában az, hogy milyen különös kapcsolat lehet az, ami minden objektív körülménytől függetlenül tud kialakulni? A fenomenális fogalmak és a fenomenális minőségek közötti kapcsolatnak – ahogyan Chalmers fogalmaz – egészen „intim”-nek kell lennie.¹⁶

De vegyünk számba néhány elméletet, ami arról próbál számot adni, hogyan is gondolhatunk a kválékra! A fenomenális fogalmakról szóló elméletek elsősorban amiatt kerültek be a filozófiai köztudatba, mert úgy tűnt, a rájuk való hivatkozással megkerülhetők a magyarázati szakadéokra épülő antifizikalista érvek, mint pl. a tudás-érv és a zombi-érv. Számos szerző úgy látja, hogy a fenomenális fogalmak a rá gondolás egy speciális módját fejezik ki, és így a kválékról szóló gondolatok egészen más jellegűek, mint az olyan objektív megismerési módokat megjelenítő gondolatok, amelyekben funkcionális fogalmak vagy fizikai entitások fogalmai szerepelnek.

A fenomenális fogalmak stratégiája Brian Loar *Fenomenális állapotok*¹⁷ című cikkében született meg. Loar meghatározása úgy szólt, hogy a fenomenális fogalmak direkt rekogníciós fogalmak, melyeket a fenomenális minőségek felidézése kísér. John Perry (2001) és John O’Dea (2002) az indexikalitást tekinti a fenomenális fogalmak speciális vonásának. A fenomenális fogalmak szerintük is közvetítők nélkül, direkt módon referálnak, ennek pedig az az oka, hogy tartalmazznak egy indexikus elemet, és így aképpen jelölik ki a referenciájukat, ahogyan például az „én” vagy az „ez”. David Papineu és Balog Katalin elméletében a fenomenális fogalmak mintegy alkotóelemeikként tartalmazzák magukat a fenomenális minőségeket. A fenomenális minőség így önmaga prezentációs módjaként jelenik meg e koncepcióban, Papineau képszerű példájával élve: mintha olyan színű tintával jegyeznénk fel egy szín nevét, mint ő maga. Ehhez hasonlóan képezi részét a fenomenális minőség saját maga megragadásának. Azokban az esetekben, amikor egy jelen nem lévő tapasztalatról beszélünk, akkor is egyfajta imaginatív értelemben prezentáljuk magunk számára a referenciát.

Noha ezeknek az elképzeléseknek még számos további variánsa van forgalomban, széles körben elfogadott nézet, hogy a fenomenális fogalmak speciális szerepet játszanak a tudatosságról szóló gondolkodásunkban.¹⁸

Ezen a ponton fel lehetne vetni, hogy egy meglehetősen széles tábor szerint a kválékról nem szólhat gondolat, hiszen a kválékról szóló tudás nem propozicionális értelemben vett tudás. Egyik híres változata ennek az elkép-

¹⁶ Chalmers 1996.

¹⁷ Loar 1997, 597–616.

¹⁸ Vö.: Ball 2009, 935.

zelésnek David Lewis képességhipotézise, ami arról szól, hogy a fenomenális tudás egyfajta képesség arra, hogy megkülönböztessük érzéki tapasztalatainkat egymástól, azaz nem propozicionális, hanem *tudni hogyan* jellegű tudásról van szó.¹⁹ Egy másik szlogen – amelynek hívószavai Bertrand Russelltől származnak – azt mondja, hogy a fenomenális tudás ismeretség révén való tudás.²⁰ Számos szerző pedig amellet kötelezte el magát, hogy a fenomenális reprezentációk nem-fogalmi tartalmak vagy atomi-tartalmak.

Nos, úgy vélem, hogy az utóbbiak nézeteiből nem következik, hogy nincsenek is fenomenális fogalmak. Egy nem-fogalmi tartalomról szólhat fogalom, ahogyan egyetlen cápa sem egy fogalmi tartalom, mégis a „cápa” fogalmunk kétségkívül a cápákról szól. És még ha igaz is a képességhipotézis, akkor is vonatkozhatnak fogalmak a képességekre, hiszen a futás is képesség, de ettől még létezik a futás fogalma. Az említett szerzők sem sugallják, hogy abból, hogy a fenomenális minőségeknek nincs propozicionális tartalma az következik, hogy rájuk nem vonatkozhatnak fogalmak.

A fenomenálisfogalom-elméleteknek azonban mind egy nagy hibája: egyáltalán nem is kívánnak számot adni arról, hogy miként referálnak ezek a fogalmak a fenomenális minőségekre. Bár mentségükre szolgálhat, hogy nem is elsősorban ennek a kérdésnek a megválaszolására alkották őket, hanem arra, hogy segítségükkel számot adjunk arról, miért nem lehet tapasztalás nélkül fenomenális tudáshoz jutni. A referenciális probléma ettől azonban független. Arra kellene valamilyen választ adni, hogy hogyan lehetséges egy szubjektív minőségre úgy referálni, hogy ez minden objektív tulajdonság – legyen az kauzális, kognitív, viselkedéses stb. – jelenlététől vagy hiányától függetlenül történhessen.

Úgy látom, hogy nincs ezzel párhuzamos jelenség egyetlen más területen sem. A nem-fenomenális fogalmak referenciális tulajdonságai sosem függetlenek objektív tényezőktől. A hétköznapi tárgyak és jelenségek fogalmainak esetében talán kevés alátámasztást igényel ez a tézis. De olyan, gyanúsabb esetekben is így van ez, mint a nem-létezők fogalmai vagy az absztrakt fogalmak. Ezek ugyan nem függenek kauzális kapcsolatuktól, viszont masszívan beágyazódnak kognitív háztartásunk egyéb elemei közé – például képesek más fogalmakat implikálni és asszociatív kapcsolatokban szerepelni. A demonstratív és indexikus fogalmakra is ugyanez igaz.

Azt gondolhatnánk, hogy legalább egy egyszeri rámutatás esetén, egy pillanat erejéig bizonyosan lehetne referálni egy kváléra, és ha ez lehetséges, akkor a memóriával vagy egyebekkel kapcsolatos szkeptizmus már csak felesleges

¹⁹ Vö. Lewis 1988/2008.

²⁰ Vö. Conee 1994.

episztemológiai kekeckedés. Ám még az ilyen csupasz rámutatásnak vagy „privát bemutatásnak” sincs értelme objektív körülményekre hivatkozás nélkül. „Amikor azt mondják: »Nevet adott annak, amit érzett«, akkor elfelejtik, hogy a nyelvben már sok mindennek készen kell állnia ahhoz, hogy a pusztá megnevezésnek értelme legyen” (257. §) Tegyük fel, hogy a látóterem egy bizonyos pontján lévő zöld árnyalatot szeretném megragadni, ezt a kválét akarom megjelölni az „ez” demonstratív kifejezéssel. Ám még magam számára sem tudom ezt a bemutatást végrehajtani anélkül, hogy ne tudatosítanám: egy bizonyos látási érzetre akarok gondolni. Ráadásul nem arra, ami a szemem jobb sarkában van, hanem ami a látásom fókuszában. Mi több, valószínűleg elsősorban arra a zöld almára mint almára fogok fókuszálni, amelyhez ezt a zöldet mint annak színét kapcsolom. A figyelem irányítása nem kevésbé egy kognitív struktúrában való eligazodás mentén történik, mint a publikus dolgokra való utalás. Alighanem nincs is olyan, hogy tisztán szubjektív valamire irányulás. Valamire intencionálisan irányulni, miként például a figyelmemet valamire irányítani is, nem lehet tisztán és szubjektíven, minden más intencionális tulajdonságtól elvonatkoztatva.

A fenomenális fogalmaink közvetlenül irányulnak a kválékra – mondják, de miben áll ez a közvetlenség? A referencia ebben az esetben valamifajta mágikus kapcsolattá válik, aminek nem lesz köze sem a kommunikációhoz, sem a kognitív mechanizmusokhoz. És itt van az a pont, ahol Wittgenstein a kritériumokat és az alkalmazási feltételek hiányát felpanaszolja. Ez a „direkt”-nek mondott viszony sehogyan nem leírható, semmilyen módon nem megállapítható.

„A paradoxon csak akkor tűnik el, ha radikálisan szakítunk azzal az eszmével, hogy a nyelv mindig egyetlen módon funkcionál s hogy mindig ugyanarra a célra szolgál: gondolatokat közvetít – szóljanak ezek a gondolatok házakról, fájdalomokról, jóról és rosszról vagy bármiről.” (304. §)

III.4. Fogalmak nélkül

Ha igazam van, és nincs értelme olyan fogalom bevezetésének, amely minden objektív körülményt le akar fejteni a fenomenális minőségekre való referáláskor, akkor a szeparatista kváléfogalom egyszerűen értelmetlen, és a fenomenális minőségek egyáltalán nem gondolhatók el egyéb kognitív képességeinktől függetlenül. Úgy képzelem, ebben az esetben egyfajta hamis modellt festünk le magunknak, amelyben az alanyok belső világát alkotó minőségeket rejtetten objektív, de csak privátan hozzáférhető dolgoknak tekintjük, olyasmiknek, mint a skatulyákban lévő bogarakat. A valódi szubjektív világ viszont nem ilyen – ami a megragadá-

sunk tárgyát képezi, azok elsősorban a tudatunk intencionális aspektusai. Mély meggyőződésünk, hogy a tudatosságnak van valamilyen további minősége, amit jobb híján úgy próbálunk megragadni, hogy „valamilyen” nekem ezt tapasztalni. Ám ez a „valamilyen” „szintén közkeletű nyelvünkhöz tartozik. – Ha az ember filozofál, akkor végül eljut oda, hogy már csak egy artikulálatlan hangot szeretne kiadni.” (261. §) Talán a válasz annyi, hogy amiről nem lehet fogalmat alkotni, arra nem gondolhatunk úgy, *mint minőségre*. Ugyanis nem egy további minőség azokon túl, amik a tapasztalat intencionális tulajdonságai. Talán a tapasztalat fenomenális minősége nem más, mint pusztán átélni, hogy bizonyos intencionális tulajdonságokkal rendelkező szubjektumok vagyunk.

IRODALOM

- BALL, DEREK: There Are No Phenomenal Concepts, *Mind*, Vol. 118., 2009, 472.
- BALOG, KATALIN: Conceivability, possibility, and the mind-body problem, *Philosophical Review* 108 (4), 1999, 497–528.
- BALOG, KATALIN: Illuminati, zombies and metaphysical gridlock. (<http://philpapers.org/go.pl?id=BALZR&proxyId=none&u=http%3A%2F%2Fandromeda.rutgers.edu%2F~kbalog%2FWeb%2520publications%2FZRedux.pdf>) évszám és adatok nélkül. Letöltés ideje: 2016.01.22
- BLOCK, NED: Wittgenstein and Qualia, *Philosophical Perspectives* 21 (1), 2007, 73–115.
- BLOCK, NED: On a confusion about a function of consciousness, *Behavioral and Brain Sciences* 18, 1995, 227–287.
- CARRUTHERS, PETER – VEILLET, BÉNÉDICTE: The Phenomenal Concept Strategy, *Journal of Consciousness Studies* 14. (s 9–10), 2007, 212–236.
- CHALMERS, DAVID J.: *The Conscious Mind: In search of a fundamental theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- CHALMERS, DAVID J.: Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap, in Alter, T. & Walter, S. (eds.): *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 167–194.
- CONNOR, EARL: Phenomenal Knowledge, *Australasian Journal of Philosophy* 72, 1994, 136–150.
- DE SOUSA, RONALD: Twelve Varieties of Subjectivity, in Larrazabal, J. M. and Pérez Miranda, L. A. (eds.): *Knowledge, Language, and Representation*, Proceedings of ICCS conference San Sebastian, Spain, May 15 1999. 2002, Kluwer.
- JACKSON, FRANK: Amit Mary nem tudott, fordította Eszes Boldizsár, in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tőzsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan, 1986/2008, 319–324.

- LOAR, BRIAN: Phenomenal States (second version), in Block, N. – Flanagan, O. – Güzeldere, G. (szerk.): *The Nature of Consciousness*, Cambridge, MIT Press, 1997, 597–616.
- LEWIS, DAVID: Amire a tapasztalat tanít, fordította Eszes Boldizsár, in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan, 1988/2008, 325–353.
- MCGINN, COLIN: Consciousness and content, *Proceedings of the British Academy* 74, 1988, 219–39.
- MARCUS, ERIC: Why zombies are inconceivable, *Australasian Journal of Philosophy* 82 (3), 2004, 477–90.
- O'DEA, JOHN: The indexical Nature of Sensory Concepts, *Philosophical Papers* Vol. 31. No. 2, 2002, 169–181.
- PERRY, JOHN: *Knowledge, Possibility and Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2001.
- SEARLE, JOHN: *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1992.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Filozófiai vizsgálódások*, fordította Neumer Katalin, Budapest, Atlantisz, 1998.

MAKAI ÁDÁM:

A más elmék és az empirikus zártságból vett érv

A más elmék problémáján azt a szkeptikus kihívást értem, amely a józan ész azon megfontolását veszi célba, miszerint rajtam kívül mások is rendelkeznek (hozzám hasonló) elmével.

Ez a kihívás kétféleképpen érthető:

1. Nem tudhatom, hogy rajtam kívül bárki más rendelkezik elmével. (Globális szkepticizmus)
2. Nem tudhatom, hogy egy konkrét személy (vagy tárgy) rendelkezik-e elmével. (Lokális szkepticizmus)

GLOBALIS SZKEPTICIZMUS

A globális szkepticizmus nem más, mint az a szolipszista álláspont, amely szerint nem lehetek biztos abban, vagyis nem rendelkezhetek valódi tudással arról, hogy a világban mások is rendelkeznek elmével.

Az érv formája a következő:

P₁: Ha tudom, hogy mások is rendelkeznek elmével, akkor tudom, hogy a szolipszizmus hamis.

P₂: Nem tudom, hogy a szolipszizmus hamis.

K: Nem tudom, hogy mások is rendelkeznek elmével.

Az érv itt is a legtöbb szkeptikus érv formáját követi. Az első premissza az episztemikus zártság (másképpen a tudás deduktív zártsága) elvét használja. A második a szkeptikus scenáriók lehetőségére alapoz, s ezek adják a szkeptikus érvek felszínét: a közismert álom-argumentum és az „agyak a tartályban” mind olyan scenáriók lehetőségét mutatják be, amelyek esetében elgondolhatónak tűnik az igazságuk, de legalábbis nem tudjuk kizárni azok lehetőségét.

Mint a legtöbb globális szkeptikus érv esetében, itt is két lehetőségünk adódik az érv érvényességének megkérdőjelezésére.

Az első a tudás deduktív zártsági elvének tagadása. Ezt az utat követi például Nozick (Nozick 1981). Ezzel ehelyütt nem kívánok bővebben foglalkozni.

Egyrészt legalábbis kétséges, hogy bármit is nyerhetünk az elutasításával (erről lásd bővebben Ujvári 2010), másrészt – a legtöbbször egyetértésben – bizonyos vagyok abban, hogy igen sokat veszítenénk az elv feladásával. Éppen emiatt az elvet a későbbiekben én magam is fel fogom használni a lokális szkepticizmusra adható válaszok vizsgálatakor.

A másik lehetőségünk a szkeptikus scenáriók lehetőségének elutasítása. Állíthatjuk azt, hogy a szolipszista scenárió i. metafizikailag lehetetlen, ii. metafizikailag lehetséges, de valószínűtlen, vagy iii. epistemológiailag lehetetlen vagy legalábbis értelmetlen.

Az i. állítást fogalmazzák meg például a pánpszichista elméletek. Ezek azt állítják, hogy minden létező rendelkezik elmével. Ezen elméletek szerint a szolipszizmus elgondolható, de metafizikailag nem lehetséges.

A ii. lehetőség szerint ugyan elgondolható és metafizikailag lehetséges a szolipszizmus, de rendkívül valószínűtlen. Ezek közé sorolhatóak azon externalista elméletek, amelyek szerint a vélekedés akkor tudás, ha „megbízható folyamat révén jött létre”, vagyis amelyek „megelégszenek” a fallibilis igazolással. Ezek szerint, ha más elmék is léteznek, akkor a létükről szóló vélekedésem (a létezésük tényéből fakadóan vagy megalapozott módon igazolva) igaz, (esetleg fallibilisen) igazolt vélekedés, vagyis tudás. Ezáltal, éppen a tudás deduktív zártági elvéből fakadóan, tudom, hogy a szolipszizmus hamis. A szkeptikus érvek nem arra mutatnak rá, hogy lehetetlen ilyen jellegű tudás, hanem csupán arra, hogy nincs tudásom az erről szóló tudásomról, ami – így ők – nem szükséges feltétele a tudásnak, vagyis a tudásnak nem kell iterálhatónak lennie (erről lásd bővebben Pöntör 2005).

A iii. megközelítés szerint a szolipszizmus elgondolhatósága csupán illúzió. Ide sorolhatóak az olyan, általános ellenérvek, amelyek szerint az ilyen radikális és globális szkeptikus érvek önfelszámolóak, hiszen a mindenben kételkedő számára semmi – még a saját kételkedése – sem lehet bizonyos. Ez utóbbi érvel nem kívánok foglalkozni, bár az alábbiakban kifejtett álláspont elfogadása is a szolipszizmus elgondolhatóságának tagadásával jár. De egészen más úton halad.

A fenti megközelítések közös jellemzője, hogy a tudás valamilyen (lényegi attribútumait felmutató) definíciójának előzetes konstrukciójából kiindulva kívánják megoldani a más elmék problémáját.

Ezzel szemben hétköznapi életünk során mi adottnak vesszük azt az állítást, hogy „tudom, hogy léteznek rajtam kívül más elmék”. Úgy gondolom, hogy ha létezik a legalapvetőbb értelemben vett valódi, előzetes elköteleződésektől függetlenül értett tudás, akkor a más elmékről szóló tudásunk minden bizonynyal paradigmátikus példája ennek. A globális szkepticizmus éppen azért jelent kihívást, mert szöges ellentétben áll ezzel az alapvető meggyőződésünkkel.

A kihívás pedig lényegében abban áll, hogy egyeztethető össze ezen alapvető meggyőződésünk a szkeptikus érv konklúziójával.

Anélkül, hogy állást foglalnék abban a kérdésben, hogy a propozicionális tudás vajon igaz, igazolt vélekedés önmagában, esetleg ezeken túl fel kell-e vennünk egy negyedik feltételt: netalán az igazolás vagy az igazság kritériumait kell-e valamilyen normatív módon megadnunk, egyszerűen posztulálom, hogy „tudom, hogy léteznek más elmék”.

Fontos látnunk, hogy a korábbiakban bemutatott globális szkeptikus érv egy feltételes állításból és az állítás utótagjának tagadásából indul ki, amelyből az előtag tagadására következett. Ezt a következtetési sémát modus tollensnek hívjuk. Legyen az a kijelentés, hogy „tudom, hogy mások is rendelkeznek elmével” p , a „tudom, hogy a szolipszizmus hamis” kijelentés pedig q .

Ekkor az érv ekképpen formalizálható:

$$\begin{array}{l} \text{P1: } p \supset q \\ \text{P2: } \neg q \\ \hline \text{K: } \neg p \end{array}$$

A következtetés természetesen érvényes. A célunk ismét az, hogy bebizonyítsuk: az érv érvényes ugyan, de a konklúziója hamis, mivel az egyik premisszája hamis. Elfogadjuk azonban a szkeptikus gondolatmenetét, vagyis az első premisszát, nevezetesen, hogy ha nem tudjuk, hogy nem igaz a szolipszizmus, akkor nem tudjuk azt sem, hogy léteznek más elmék. Tehát a második premissza hamisságát kell kimutatnunk, vagyis q („tudjuk, hogy a szolipszizmus hamis”) állításra kell érvényes következtetést felmutatnunk.

Ne felejtjük el, hogy eltekintünk a tudás fogalmának bármilyen értelmezésétől. Csupán az szolgál kiindulópontunkul, hogy „tudjuk, hogy léteznek más elmék”. Ez a kijelentés legyen $T(me)$. A szkeptikus gondolatmenet alapvető magvát képezi az a feltételezés, hogy a „más elmék létezése” (me) és a szolipszizmus (sz) kölcsönösen kizárja egymást. A szkeptikus álláspontnak megfelelően fogadjuk el azt is, hogy ha $p \supset q$, akkor $T(p) \supset T(q)$ (mivel a „tudás” episztemikusan zárt).

Mindezeket felhasználva indirekt módon következtethetünk arra, hogy „tudjuk, a szolipszizmus hamis”:

$$\begin{array}{l} \text{P1: } \neg T(\neg sz) \supset \neg T(me) \\ \text{P2: } T(me) \\ \hline \text{K: } T(\neg sz) \end{array}$$

Tekintsük tehát a „tudást” egy olyan, előzetesen értelmezetlen fogalomnak (vagy halmaznak, osztálynak stb., kerülve bármilyen metafizikai elköteleződést), amelyről csak annyit vehetünk biztosnak, hogy a „más elmék létezéséről” bizonyosan állítható, vagyis ez alapvető tudás. Ahogyan más esetekben is, a kérdés tehát innentől az, hogy hogyan építhetjük tovább a más elmékről szóló tudásunkat olyan módon, hogy konkrét esetekben is el tudjuk dönteni, az adott személy vagy tárgy rendelkezik-e elmével. Az ezzel kapcsolatos problémákat érinti a más elmékkel kapcsolatos szkepticizmus lokális változata, amellyel a következőkben fogunk foglalkozni.

LOKÁLIS SZKEPTICIZMUS

Ahogy láthattuk, amennyiben elfogadjuk azt, hogy az, hogy „léteznek más elmék” olyan alapvető tudásunk, amelyet valamilyen módon igazoltnak tekintünk, úgy – a tudás deduktív zártságának elfogadásával – a szolipszizmus nem jelent számunkra problémát. Mégsem tekinthetjük a más elmék problémáját értelmetlennek vagy akár megalapozatlan problémafelvetésnek. Azonban ebben az esetben már nem az a kérdés, hogy léteznek-e más elmék (előfeltételezzük, hogy igen), hanem az, hogy honnan tudhatom, hogy egy konkrét esetben igazolt-e az a vélekedésem, hogy az adott személy vagy tárgy elmével rendelkezik.

A lokális probléma tehát a következőképpen fogalmazható meg: Tudom, hogy én rendelkezem elmével és tudom, hogy mások is rendelkeznek elmével. Mégis előfordul, hogy egy adott tárgyról vagy személyről nem tudhatom, rendelkezik-e elmével.

Erre a lokális szkeptikus problémára kétféleképpen válaszolhatunk. Ha azt állítjuk, hogy nincs olyan kritérium, ami alapján megkülönböztethető a mások elméjére vonatkozó vélekedésem igazolt vagy igazolatlan volta, úgy arra a következtetésre kell jutnunk, hogy sosem lehet tudásom egyedi esetekben arról, hogy valaki rendelkezik-e elmével vagy sem.

Ezzel szemben mégis vannak paradigmaticus esetei annak, ha valaki elmével rendelkezik és annak is, ha valami nem. Kevesen vitatnák, hogy ők maguk rendelkeznek elmével, míg például a reggel a lábukra húzott cipő biztosan nem.

Ekkor tehát azt kell feltételeznünk, hogy van olyan kritérium, ami által megkülönböztethető a más elmékre vonatkozó veridikus tapasztalat a tévedéstől.

Mivel azt bizonyosan tudjuk, hogy mi magunk rendelkezünk elmével, van olyan kiindulópontunk, amely által egészen biztosan tudjuk, hogy mikor rendelkezik valaki elmével. Mi magunk onnan tudjuk ezt, hogy mentális állapotainkat közvetlenül megtapasztaljuk.

Tehát azt állíthatjuk, hogy ha valaki rendelkezik mentális állapotokkal, akkor rendelkezik elmével:

$$M(x) \supset E(x)$$

A probléma azonban abból fakad, hogy míg a saját mentális állapotaimhoz közvetlenül férek hozzá, addig másokéhoz csupán közvetve. A lokális szkepszisre adott válaszuk megfogalmazásakor a hangsúly már nem a tudáson van, hanem az elmén. Tudom, hogy vannak más elmék. Ha ezt tudom, akkor a kérdés a továbbiakban az lesz, hogy *milyennek kell lennie az elmének, hogy tudhassak róla?*

A VISELKEDÉS ÉS AZ ELME

Az egyik lehetőségünk, hogy teljesen figyelmen kívül hagyjuk a mentális állapotokat mint belső, objektív módon megfigyelhetetlen és ezáltal alapvetően problémás entitásokat. Egy személy, állat vagy általában véve egy élőlény (a kapcsolódó behaviorista terminus szerint: organizmus) természetéből (vagy fogalmából) fakadóan „viselkedik” valahogyan, és szerencsénkre ez a viselkedés objektíve megfigyelhető.

Ezt a *behaviorista* álláspontot elfogadva, azt mondhatjuk, hogy ha valami rendelkezik mentális állapotokkal *vagy* objektíven megfigyelhető viselkedést produkál, úgy elmével rendelkezik. Elmével rendelkezni tehát annyi, mint mentális állapotokkal vagy viselkedési diszpozíciókkal rendelkezni. Röviden megfogalmazva az első kitételünket:

$$[M(x) \vee B(x)] \equiv E(x)$$

Tehát ha elfogadjuk, hogy $M(x)$ -ről nem lehet tudásunk, úgy elfogadhatjuk, hogy valami más is elég ahhoz, hogy azt állítsuk: tudjuk, hogy valami elmével rendelkezik.

Azonban ennek a „valami másnak” minden esetben olyan kritériumnak kell lennie, amely igazolhatja azt, hogy a szóban forgó entitás elmével rendelkezik. Vizsgáljuk meg, hogy a viselkedés megfelel-e ezen feltételnek!

Ennek vizsgálatához mi is szkeptikus érvekhez hasonló eljárást alkalmazunk. Vegyük azt a példát, amikor sakkozunk valakivel. Ekkor az ellenfelünk lépéseit természetes módon viselkedésnek tulajdonítjuk. Gondoljuk el azt az esetet, amikor kiderül, hogy az előttünk ülő ellenfél valójában csak egy élethű sakkozógép. A meccs elején még megfelelően lép, nemcsak szabályosan, hanem adekvátan

is, kifejezetten jó ellenfélnek bizonyul. Azonban a szokásos megnyitások után sorra elkezd elveszteni az értékesebb figuráit, majd szabálytalanul próbál lépni, és egyre inkább biztosak vagyunk abban, hogy a lépései véletlenszerűek, a sakk szabályait teljesen figyelmen kívül hagyják. Ekkor az ellenfelünk háta mögé lépünk, és meglátjuk, hogy élethű sakkautomatával van dolgunk. Szerencsénkre van kamerafelvétel a sakkpartinkról, és visszanézve kiderül, hogy ellenfelünk a parti elején egy személy volt, azonban amíg mi a mosdóba távoztunk, az ellenfelünk helyettesítette magát az automatával. Kérdés, hogy viselkedésnek tekintjük-e a lépéseit. Ha azt válaszoljuk, hogy mindvégig viselkedés volt (még a véletlenszerű, minden szabályt nélkülöző lépések esetében is), akkor nem világos, hogy mi a különbség a személy viselkedése és az elromlott sakkautomata viselkedése között. Azt kellene állítanunk, hogy a teljesen véletlenszerűen működő áramkör is viselkedik, tehát elmével rendelkezik.

Úgy gondolom, mindannyian azt válaszolnánk, hogy a bábukat véletlenszerűen, nem beprogramozott módon mozgató elektronika nem rendelkezik elmével. Vagyis a viselkedés önmagában vagy nem elégséges ahhoz, hogy egy elme jelenlétére következtessünk, vagy valami módon meg kell tudnunk határozni, hogy a lépések meddig tekinthetők viselkedésnek és mikortól pusztán fizikai mozgások.

A szkeptikus sémát felhasználva tehát a következőre jutunk:

$$\begin{array}{l} T(B(x)) \supset T(E(x)) \\ \hline \neg T(E(x)) \\ \hline \neg T(B(x)) \end{array}$$

Vagyis nem tudhatom, hogy egy konkrét esetben viselkedéssel állok-e szemben.

FUNKCIONÁLIS ÁLLAPOTOK ÉS MENTÁLIS ÁLLAPOTOK

Az előző példát felhasználva, mondhatjuk azt, hogy van különbség aközött, amikor szabályosan lép és amikor véletlenszerűen mozgatja a bábukat. Vagyis *van valami*, ami viselkedéssé teszi a viselkedést, mégpedig a viselkedés oka. Tehát visszább lépünk eggyel az oksági láncban, és azt állítjuk, hogy nem önmagában a megfigyelhető mozgás igazolja az elméről szóló hitünket, hanem egy azt kiváltó *ok*. Amíg szabályosan lépett, addig volt valamilyen belső állapot, ami miatt lépésnek tekinthetők a fizikai mozgások, míg a későbbiekben már nem rendelkezett ezzel az ellenfelem. Ilyen előzetes belső állapot volt a „futó üti H₄” vagy a „huszár B6”, amelyekben az a közös, hogy valamilyen *funkcionális* szerepet

töltötték be. Ezzel meg tudjuk magyarázni azt, hogy mi a különbség aközött, amikor még elmével rendelkezőnek tekintjük ellenfelünket és amikor már nem.

Tehát amennyiben a lépések oka egy ilyen funkcionális állapot, úgy viselkedésnek tekinthetjük, ennek hiányában nem. Nyilvánvaló azonban, hogy ebben az esetben már semmi okunk a viselkedést vizsgálni. Mivel csak azok a viselkedések igazolhatják, hogy valami elmével rendelkezik, amelyek oka egy funkcionális állapot, elégséges magukkal a funkcionális állapotokkal foglalkoznunk.

Tegyük fel tehát, hogy ha tudjuk, hogy valami rendelkezik funkcionális állapotokkal, úgy azt is tudjuk, hogy elmével rendelkezik. Vagyis:

$$[M(x) \vee F(x) \supset E(x)]$$

Mit is tudunk ezekről a funkcionális állapotokról? A funkcionalizmus szerint a mentális állapotok nem mások, mint funkcionális állapotok. Egy funkcionális állapot pedig nem más, mint az a funkció vagy szerep, amit abban az élőlényben vagy szerveződésben tölt be, amelynek részét képezi.

Vagyis ez esetben nincs különösebb értelme az $M(x) \vee F(x)$ formulának, hiszen a kettő azonos, a funkcionális állapotok nem mentális állapotok eredményei, hanem a kettő egy és ugyanaz.

Mindez két okból tűnik igen meggyőzőnek. Egyrészt megmagyarázza, hogy mi okozta a sakkautomata esetében a tévedés lehetőségét: a fizikai mozgásokat viselkedéssel azonosítottuk. A huszár B6-ra történő mozgását viselkedésként azonosítottuk, így tévesen arra következtettünk, hogy az elromlott sakkautomata elmével rendelkezik. Vagyis megfigyelhető fizikai mozgást annak okával, egy funkcionális állapottal azonosítottunk. Amennyiben látjuk, hogy a kettő különbözik, rögvest világossá válik, mi a különbség köztük. A két fizikai mozgás (az ellenfelem lépése és a hibás áramkör véletlenszerű kimenete) objektíve megkülönböztethetetlen. Ha hátrébb lépünk eggyel a vizsgálatban, máris világos lesz, hogy két, különböző ok hatására léptek fel. Míg az első egy mentális (vagyis funkcionális) állapot volt, utóbbi okot tekinthetjük tisztán fizikailag meghatározott mozgásnak. Vagyis a mentális állapotok funkcionalista felfogásával egyrészt kritériumot adtunk az elméről szóló vélekedésünk igazolásához, másrészt megmagyaráztuk, mi a különbség a viselkedés és az egyszerű fizikai mozgás között: *előbbi oka egy funkcionális állapot.*

Másrészt azt a hétköznapi intuíciónkat is képes kezelni, hogy miként lehetséges két különböző személy esetében az, hogy ugyanazzal a mentális állapottal rendelkezzenek. Erre még a későbbiekben visszatérünk.

Gondoljuk azonban tovább az iménti példánkat! Tegyük fel, hogy az ellenfelünk a parti elején valóban jelen volt és ő maga lépett, a játék felénél azonban

a sakkautomatát távolról irányította. Mivel tisztában volt azzal, hogy a csalások kiszűrése érdekében zavarják a telekommunikációt, ezért semmit nem bízott a véletlenre: előre beprogramozta a gépbe az általa ismert legjobb lépéseket. Ettől függetlenül – mivel azt is tudja, hogy az automata hajlamos elromlani – minden esetben ő is kiadta a lépések parancsát. Mivel az automata pontosan azokat a lépéseket lépi meg, amelyeket ő minden egyes alkalommal kiad, ezért nem tudja, hogy mikor lép ő és mikor lép magától a szerkezet. Ekkor azt kell állítanunk, hogy az egyes lépések oka minden esetben egy mentális állapot volt, hiszen akár ő adta ki a parancsot, akár a program lépett, ugyanaz a (vagy legalábbis ugyanolyan típusú) funkcionális állapot volt a megfigyelhető fizikai mozgás oka. Ez önmagában nem okoz problémát a funkcionista számára: furcsa, de elfogadható következmény az, hogy az automata is rendelkezhet elmével. Ekkor természetesen azt is el kell fogadnunk, hogy a két mentális állapot tartalmát vagy típusát tekintve nem különböztethető meg egymástól (numerikusan persze különbözni fognak).

Tegyük fel, hogy az ellenfelem, megunva a játékot, abba hagyja a gép utasítását. Mindeközben az automata – kifogyván az előre betáplált lépéskombinációkból – szintén nem lép semmit az utolsó lépésemre. Ekkor, úgy gondolom, azt mondanánk, hogy az ellenfelem és a gép mentális állapotai különböznek, azonban funkcionálisan megkülönböztethetetlenek. Vagyis az előbbi bizonyosan rendelkezik valamilyen mentális állapottal (ami történetesen nem a következő lépésre irányul), az utóbbi pedig, ha rendelkezik is ilyennel, az bizonyosan eltér az ellenfelemétől. Azonban a játék szempontjából mindkettő ugyanazt a funkcionális szerepet tölti be: nem lép. Erre – ha fenn akarjuk tartani a funkcionálizmust – azt kell mondanunk, hogy az ellenfelünk és a gép állapota funkcionálisan is különbözik. Az egyik állapot tartalma üres, vagy csupán bizonytalanul hosszú ideig várakozik a megfelelő lépés megtalálására, a másik pedig már, mondjuk, arról szól, hogy „milyen ízletes ez a fagyalt”. Ekkor még mindig állíthatjuk azt, hogy a gép is és az ellenfelem is rendelkezik elmével – mégpedig azért, mert mindkettő esetében láttuk, hogy képesek funkcionális állapotok megvalósítására. Mit mondunk azonban akkor, ha már a sakkparti elején kiderül, hogy egy távolról vezérelt automatáról van szó és az első lépést sem teszi meg?

Amennyiben felnyitjuk, és látjuk, hogy egy általunk ismert, Kempelen2000 nevű automatáról van szó, amely bizonyos visszajelző lámpákkal mutatja, hogy épp számításokat végez, elkönyveljük, hogy igen, a lehetséges lépéseket keresi, azonban egy ismert programozási hiba következtében végtelen regresszusba került, és kétséges, hogy valaha is lépni fog. Ha a lépés végül bekövetkezik, akkor mindenképpen azt kell állítanunk, hogy rendelkezik elmével.

De mit gondolunk akkor, ha nem ismerjük a szerkezetet? Be kell látnunk, hogy legalábbis kétséges, miként azonosítsuk az aktuális mentális állapotát vagy rendelkezhet-e egyáltalán bármilyen funkcionális állapottal.

Tehát, vagy azt kell feltételeznünk, hogy a nem-lépés is egy funkcionális állapot, vagy azt, hogy lehet az is, de lehet nem-funkcionális (így nem-mentális) is. Ha azt feltételezzük, hogy a nem-lépés funkcionális állapot, akkor valahogyan meg kell határozni, hogy mi a különbség a sakkautomata nem-lépése mint funkcionális állapot és a reggel felhúzott cipőm nem-lépése, mint paradigmaticusan nem-mentális állapot között.

Ha azt mondjuk, hogy a nem-lépés egyaránt lehet mindkettő, úgy – a viselkedési kritériumhoz hasonlóan – meg kell adni egy olyan kritériumot, amelynek alapján objektíve eldönthető, hogy a nem válaszoló sakkautomatánk aktuálisan rendelkezik-e valamilyen funkcionális állapottal.

Ekkor vagy azt mondjuk, hogy nem tudhatjuk, hogy valami rendelkezik-e mentális állapottal (tehát be kell ismernünk, hogy nem tudunk mit kezdeni a lokális székszással), vagy azt, hogy további kritériumok is megadhatók arra nézvést, hogy egy objektíve megfigyelhető nem-lépés mikor funkcionális állapot és mikor nem.

Ez utóbbi esetben azonban nincs más lehetőségünk, mint azt mondani, hogy a nem-lépés csupán megfigyelhető következménye egy funkcionális állapotnak, de ugyanolyan nem-lépést egy nem-funkcionális állapot is okozhat. Azonban az egyetlen lehetőségünk erre, ha a sakkautomata fizikai felépítésére hivatkozunk. Tudjuk, hogy ez a típusú sakkautomata képes P_2 fizikai állapotba kerülni, ami esetében a „huszár B6” funkcionális állapot megvalósulása, de éppen P_1 fizikai állapotban van, ami a „nem-lépésnek” felel meg. Mindeközben azt is tudjuk, hogy az ellenfelem is képes mindkét funkcionális állapot megvalósítására, amelyet az egyik esetben történetesen a P_4 , a másik esetben a P_3 fizikai állapot valósít meg. Ekkor tehát tudjuk, hogy ha

$[P_2(x) \vee P_4(x)]$, akkor $E(x)$.

Ilyen tudásra azonban álláspontom szerint nem tehetünk szert, mivel nem rendelkezünk az említett kritériummal. Mindössze annyit tehetünk tehát, hogy a legjobb magyarázat elve alapján következtetünk a funkcionális állapotok meglétére. Ám e következtetés korántsem ad szükségszerű eredményt. Hiszen ki tudja, hogy az előttem lévő cipőhalom valójában nem éppen a híres Kempenlen3000 automata-e, amely bizonyos cipőállapot-konfigurációk segítségével képes realizálni a „huszár B6” lépést, egyelőre azonban még olyan cipőállapotban van, amikor a lépések lehetséges kimeneteleit veszi sorra.

A lényeg, hogy objektív módon nem különböztethető meg az a tapasztalat, amikor egy nem-lépést funkcionális állapotként és amikor egy nem-lépést nem-funkcionális állapotként tapasztalok meg, holott mentális állapotként nyilvánvalóan van különbség a kettő között.

Ekkor vagy azt állítom, hogy nem tudhatom, hogy más rendelkezik-e elmével, vagy azt, hogy a mentális állapotok nem azonosak a funkcionális állapotokkal.

MENTÁLIS ÁLLAPOTOK: FIZIKAI ÁLLAPOTOK ÉS MÉG VALAMI?

Úgy látom, hogy nincs más választásunk, mint a korábban már bevált módszert alkalmazni: feltételezzük, hogy a funkcionális állapotok nem *maguk* a mentális állapotok, s ha van értelme róluk beszélni, akkor csak olyan módon, hogy utóbbiakat az előbbieket okaként feltételezzük, vagyis újra hátrébb lépünk egyet az oksági láncban. A funkcionális és a nem-funkcionális állapotok közti különbséget az magyarázza, hogy az okozatot az okkal azonosítottuk. Ugyanolyan funkcionálisnak nevezett állapotot egy mentális állapot és egy nem-mentális állapot is kiválthat.

Ezen a ponton természetesen újabb tulajdonságokat azonosíthatunk mentális tulajdonságokként, melyek ugyanakkor különbözni fognak a fizikai tulajdonságoktól, vagyis az ontológiai rétegzettség szintjein valahol az alapvető fizikai tulajdonságok és az objektíven megfigyelhető viselkedési tulajdonságok között helyezkednek el. Azonban láthatjuk, hogy minden esetben abba a problémába fogunk ütközni, hogy valamilyen módon kénytelenek leszünk a fizikai felépítés különbségére utalni annak érdekében, hogy az újólag meghatározott mentális tulajdonságokat képesek legyünk a nem-mentális fizikai tulajdonságoktól megkülönböztetni. Minden esetben készíthetünk ugyanis olyan szkeptikus szcenárió, amelyben elgondolható, hogy kiderüljön: tévedtünk abban, hogy valami rendelkezik-e mentális tulajdonságokkal vagy sem. Az egyetlen lehetőségünk, ha az oksági láncban egészen a fizikai tulajdonságokig haladunk vissza, és feltételezzük, hogy azok nem realizálják, kiváltják, meghatározzák stb. a mentális tulajdonságokat, hanem *azonosak* azokkal, vagyis a mentális tulajdonságok nem mások, nem többek, nem kevesebbek, hanem maguk a fizikai tulajdonságok.

Ha tudom, hogy az én esetemben egy bizonyos fájdalom a C-rostok tüzelésével azonos, akkor, ha tudom, hogy valaki másnak tüzelnek a C-rostjai, akkor ő is bizonyosan rendelkezik elmével. Bár egyelőre igen szűkmarkúan osztogatjuk az elmét, de kijelöltünk egy feltételt, amelynek fennállása esetén nem tévedhetünk ebben. Természetesen nem állítom, hogy csupán az rendelkezhet elmével, akinek

szintén vannak C-rostjai, de ha egyelőre csupán ennyit tételezünk fel, akkor biztos alapokról indulhatunk.

Vegyük észre továbbá azt is, hogy a funkcionalizmus nem jelent semmilyen előnyt a fentiekben bemutatott azonosságelmélettel szemben. A funkcionalista vagy elismeri, hogy egy mentális tulajdonságot bármi realizálhat (ekkor nem tudhatjuk, hogy valami rendelkezik-e elmével vagy sem), vagy elismeri, hogy funkcionálisan megkülönböztethetetlen, de különböző tartalmú vagy típusú mentális tulajdonságok létezhetnek.

Vagyis – a klasszikus funkcionalizmus melletti érv szerinti példával élve – semmi okunk azt feltételezni, hogy a polip és az én fájdalomviselkedésem mögött ugyanolyan mentális állapot (a fájdalom) húzódná. Ahogy egy fizikai mozgást több viselkedés vagy akár nem-viselkedés is kiválthat, úgy arra sincs okunk, hogy a megfigyelhető fájdalomviselkedést ugyanolyan típusú mentális tulajdonság eredményeként fogjunk fel.

AZ EMPIRIKUS ZÁRTSÁG ELVE

Azt állítom tehát, hogy ahhoz, hogy legyen bármilyen lehetőségünk kijelenteni: „tudom, hogy x rendelkezik elmével”, feltételeznünk kell, hogy a mentális és a fizikai tulajdonságok nem csupán korrelálnak, hanem azonosak is. Mivel elfogadjuk, hogy a saját elménk létét igazolja a mentális tulajdonságaink tapasztalata, azt is elfogadjuk, hogy ha tudjuk, hogy más rendelkezik mentális tulajdonságokkal, akkor azt is tudjuk, hogy más rendelkezik elmével. Mivel mások mentális tulajdonságaihoz csak fizikai tulajdonságként megtapasztalva férünk hozzá, csak akkor állíthatjuk, hogy „tudjuk, hogy x rendelkezik elmével”, ha meghatározunk olyan fizikai tulajdonságokat, amelyekről – a saját esetünkéből kiindulva – tudjuk, hogy mentális tulajdonságokkal azonosak.

Természetesen igen fontos kérdés, hogy milyen szűken, vagy tágan határozzuk meg azt, hogy egyes mentális tulajdonságok milyen fizikai tulajdonságokkal azonosak. Ez azonban egy olyan további *gyakorlati* kérdés, amely független a más elmék problémájától.

Amennyiben megnyugtató módon szeretnénk kezelni a más elmék problémáját, úgy arra a típus-azonosságelmélet az egyetlen lehetőségünk. Így a fizikai világ zártságából vett érv mellett a tudás empirikus zártságából vett érv is a reduktív azonosságelmélet mellett szól.

IRODALOM

NOZICK, ROBERT: Szkeptizmus, fordította Farkas Katalin, in Forrai Gábor (szerk): *Mikor igazolt egy hit?* Budapest, Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 1981/2002, 47–60.

PÖNTÖR JENŐ: Szkeptizmus és externalizmus, *Kellék*, 27-28., 2005, 187–200.

UJVÁRI MÁRTA: Ismeretelmélet, *Digitális tankönyvtár*, Budapesti Corvinus Egyetem, 2012,

1-35.

BERNÁTH LÁSZLÓ:

Szkepticizmus, praktikus igazolás és más elmék

1. BEVEZETÉS

Tanulmányomban azt a kérdést feszegetem, hogy vajon joggal vagyunk-e *bizonyosak* abban, hogy léteznek más elmék. Azt hiszem bárki joggal bizonyos abban, hogy $1+1=2$ -vel, mivel ez az állítás evidensen igaz, valamint a Pitagorasz-tételben sincs okunk kételkedni, hiszen rendelkezünk jó néhány átlátható és érvényes bizonyítással. Ezzel szemben, ha valaki biztos abban, hogy holnap szerencsés napja lesz, mivel ezt olvasta kedvenc magazinja asztrológiai rovatában, akkor az illető aligha rendelkezik igazolhatóan a bizonyosság pszichológiai állapotával. A kérdés az, hogy vajon a más elmék létezésével kapcsolatos bizonyosságunk melyik csoportba tartozik. Vajon igazolható-e ez a megingathatatlan bizonyosság, amivel hiszünk abban, hogy léteznek más elmék, vagy sem?

Létezik egy álláspont, amelyet standard álláspontnak fogok nevezni, mivel úgy vélem, hogy legtöbbször e kérdéssel kapcsolatban ennek az álláspontnak valamilyen változatát fogadják el. Ezen álláspont szerint S személy akkor és csak akkor lehet igazoltan bizonyos abban, hogy léteznek más elmék, ha a más elmék létezése evidens *vagy* S rendelkezik bizonyítással a más elmék létezésével összefüggésben. Mivel a más elmék létezése nem közvetlenül evidens, mint az, hogy $1+1=2$, ezért aki nem rendelkezik bizonyítással, az jobban tenné, ha nem volna bizonyos a más elmék létezésében. Tehát, ha valaki elfogadja a standard álláspontot, akkor úgy kell gondolnia, hogy a más elmékben való bármilyen szintű kételkedést csak akkor lehet igazoltan elkerülni, ha rendelkezünk olyan bizonyítással a más elmék létezésével kapcsolatban, amelynek tükrében nemcsak valószínű, hanem bizonyos is a más elmék létezése.

Azt állítom, hogy a standard álláspont hibás. A standard álláspont egy rejtett előfeltevését igyekszem cáfolni. Ez az előfeltevés nem más, mint hogy a következő norma nem felülírható a más elmék problémájának kontextusában: csak *annyiban* lehetsz bizonyos egy propozíció igazságában, *amennyiben* ezt az evidenciák és különböző bizonyítási eljárások (érvek, kísérletek stb.) bizonyítják számodra. Ezt a normát a későbbiekben az Elméleti Ész Normájának (EÉN) fogom nevezni. Amellett fogok érvelni, hogy *miel* léteznek más olyan ismeretelméleti jelentőséggel bíró normák, amelyek *felülírják* EÉN-t a más elmék kérdésével összefüggésben, *ezért nem igaz*, hogy *csak* akkor lehetünk igazoltan bizonyosak

a más elmék létezésében, ha rendelkezünk olyan, átlátható igazolással, amely képes minden kételyt elsöprően bizonyítani a más elmék létezését.

Miért olyan fontos, hogy a *standard álláspont* hamisnak bizonyuljon? Az első ok, hogy pszichológiai értelemben *képtelenek* vagyunk kételkedni más elmék létezésében, mint ahogy *képtelenek* vagyunk kételkedni abban, hogy $1+1=2$. Ha kiderülne, hogy a más elmék létezése se nem önevidens, se nem bizonyítható, akkor a standard álláspont szerint többé nem tekinthetjük igazoltnak a bizonyosságunkat. Ám még ha ezt valaki be is látná, akkor is képtelen volna kétségbe vonni azt, hogy léteznek rajta kívül más elmék. Pszichológiailag képtelen volna arra, hogy akár csak úgy módosítsa álláspontját: *valószínű*, hogy léteznek más elmék. Még ha az írászta mögött képes is volna rá, hogy magában ismétlegesse: „csupán *valószínű*, hogy léteznek más elmék”, amint kilépne az ajtón és legjobb barátja szemébe nézne, ismét menthetetlenül hinne abban, hogy legalább egy másik elme létezik. Mindez pedig ahhoz vezetne, hogy menthetetlenül kettős, végső soron irracionális lénynek tartja magát.

A második ok, amiért szerencsés volna, ha a standard álláspont elbukna, hogy – véleményem szerint – nem lehetséges bizonyítani más elmék létezését. A következő fejezetben kifejtem, miért tartom lehetetlennek egy ilyen bizonyítást.

A harmadik ok pedig, hogy a standard álláspont a felelős azért, hogy a más elmék létezésével kapcsolatos egyik legtöbbet tárgyalt episztemológiai probléma napirenden van. Úgy gondolom: azért születnek újra és újra álbizonyítások és furcsa episztemológiai kijelentések a más elmék létezésével kapcsolatban, mert egyes filozófusok görcsösen akarják igazolni – csupán EÉN-t és a különböző bizonyítékokat figyelembe véve –, hogy igenis biztosak lehetünk a más elmék létezésében. Ha valaki belátja, hogy a bizonyosság igazolásához nem kell tökéletes bizonyításokkal szolgálnia, akkor már nem próbálja meg görcsösen véghezvinni a lehetetlent, s nem gyártja tovább a kudarcra ítélt bizonyításokat. Ennyiben EÉN érvényességének korlátozása egyfajta filozófiai terápiának is felfogható.

Először amellet érvelek, hogy lehetetlen bebizonyítani azt, hogy léteznek más elmék. Utána rátérek azokra a pragmatikus érvekre, amelyek nyomán igazoltan lehetünk bizonyosak más elmék létezésében. Ezek a megfontolások *nem* bizonyítják, hogy más elmék léteznek, hanem azt próbálják megmutatni, hogy vannak olyan erősebb *normatív* elvek, amelyek *felülírják* a standard álláspont mögött rejlő normatív elvet, EÉN-t, amely alapján csak akkor lehetek bizonyos valamiben, ha igazsága önevidens vagy bizonyítható.

2. MIÉRT NEM LEHET BIZONYÍTANI A MÁS ELMÉK LÉTEZÉSÉT?

Sok olyan bizonyítási kísérlet létezik, amely igyekezett minden kétséget kizáróan bizonyítani, hogy léteznek más elmék. Ahelyett, hogy ezeket végigvenném, egy érvert mutatok be, ami ha helytálló, akkor eleve tudhatjuk, hogy ilyen bizonyítás lehetetlen. Az érvert egyszerűen:

1. Legfeljebb háromféle belátás lehet önevidens: logikai, matematikai, fenomenológiai (mi jelenik meg, s hogyan értelmezem a megjelenőt).
2. Bármely, bizonyos konklúziót eredményező bizonyítás önevidens belátások sorozatára vezethető vissza. Azaz a konklúzió soha nem tartalmazhat többet, mint amit ezek az önevidens belátások magukban foglalnak.
3. Semmilyen önevidens logikai, matematikai, fenomenológiai belátás nem foglal magában semmit arra nézve, hogy léteznek-e más elmék.

K) Nincs olyan bizonyítás vagy önevidencia, amelynek fényében bizonyosan belátható volna, hogy vannak más elmék.

Mielőtt megvizsgálom az egyes premisszákat, tisztázom, hogy miért a „belátás” szót használom, s nem, mondjuk, az „állítás”, a „propozíció” vagy ehhez hasonló kifejezéseket. Ennek oka főként az, hogy két problémát el akarok kerülni. Az egyik, hogy nem vagyok biztos benne, hogy az evidens belátások mind propozicionális természetűek. Szerintem önevidens, hogy „létezik valami”, de ahogy szert teszünk erre a tudásra, annak semmi köze a propozicionális természetű tudáshoz. Az öntudat ténye valamiképpen magában foglalja ezt a tudást, még akkor is, ha propozicionális formában soha nem fogalmazzuk meg önmagunknak. A másik probléma, hogy minek tekintsük a logikai következtetési szabályokat. Véleményem szerint nem szerencsés őket propozíciónak tekinteni, de ez nagyon nehezen kibogozható probléma. Ezért döntöttem a belátás (insight) terminus mellett, hogy elkerüljem a különböző technikai elköteleződéseket.

Kezdjük az első premisszával. Nem állítom, hogy minden logikai, matematikai vagy fenomenológiai belátás evidens mindenki számára. Csupán azt, hogy csak a logikai, matematikai, fenomenológiai belátások között lehet önevidens. Egy belátás akkor önevidens valaki számára, ha az illető nemcsak azt képes megragadni, mi a belátás tartalma, hanem azt is, hogy egyúttal biztos, hogy igaz az adott belátás. Példák: $1+1=2$, A&B-ből következik A, „itt és most azt a valamit látom, amit feketének nevezek”, „úgy értelmezem azt, ami megjelenik, hogy az egy számítógép”. E helyütt nem áll módomban hosszabban érvelni amellest, hogy ez a lista nem hosszabb ennél. Ugyanakkor, ha hosszabb is a lista, nem hiszem, hogy szerepelne rajta olyasmi, ami segíthet a más elmék problémájában.

A második premissza azt rögzíti, hogy hogyan juthatunk egyéb olyan belátásokhoz, amelyekben biztosak lehetünk, hogy igazak. A legszebb példa az önevidens belátások összekapcsolására a matematikai bizonyítások. A matematikai bizonyítások konklúziói ennek az összekapcsolásnak köszönhetik, hogy éppen úgy bizonyosak lehetünk bennük, mint az önevidens belátásokban.

A harmadik premissza szerint semmi sincs ezekben az önevidens belátásokban, ami bárki számára kétséget nem tűrően bebizonyíthatná, hogy vannak más elmék. Az világos, hogy matematikai és logikai belátások erre nem képesek. A fenomenológiai belátásokban sincs semmi, ami ezt bizonyíthatná. Más elmék nem mutatkoznak meg nekünk: csak az arc, a hang, a mozdulatok – mindazok a dolgok, amelyek mentén spontán módon úgy értelmezünk bizonyos jelenségeket, hogy azok mögött egy elme kell hogy meghúzódjon. Az pedig, hogy valamit úgy értelmezünk, hogy van elméje, önmagában semmit sem mond arról, hogy tényleg van-e vagy sem. Az ennél közvetettebb gondolatmenetekkel sem járunk jobban. Ha valaki úgy érvelne, hogy mivel tudjuk: i. a valóság vesz körül minket, ii. a valóság attól valóság, hogy más is megtapasztalhatja, akkor arra a válasz az, hogy ha így értjük a valóságot, akkor egyáltalán nem bizonyos, hogy a számunkra megmutatkozó jelenségek *ebben az értelemben* valóságosak, hiszen az, hogy mi ebben az értelemben valóságosnak tartjuk a jelenségeket, nem jelenti, hogy azok ebben az értelemben valóságosak is.

Mi a helyzet az olyan, empirikus igazolásokkal, mint az analogikus és a legjobb magyarázat elvére apelláló bizonyítások? Az előbbi szerint azért igazolt a hitünk, hogy mások rendelkeznek elmével, mert a köztem és a másik ember (vagy más élőlény) közti fiziológiai és viselkedésbeli hasonlóság alapján ésszerű feltenni, hogy nemcsak én, hanem a másik is rendelkezik elmével. Az utóbbi szerint pedig a legjobban akkor tudjuk magyarázni mások tetteit és reakcióit, ha feltesszük, hogy rendelkeznek elmével. Mindkét érvelési formával szimpatizálok annyiban, hogy készséggel elismerem: ezek az érvek jó eséllyel bizonyítják, hogy *valószínű*, azaz 50 százaléknál nagyobb az esélye, hogy mások is rendelkeznek elmével. Ugyanakkor az ilyen, empirikus természetű bizonyítások természetüknél fogva nem alapozhatják meg a teljes bizonyosságot, és sem az induktív módszer, sem a legjobb magyarázatra támaszkodó érvelés nem adhat százszázalékos bizonyosságot.

Véleményem szerint a fenti érv plauzibilis és nem is különösebben bonyolult. Aligha tarthat számot az eredetiségre. Akkor vajon miért kísérlük meg újra és újra a más elmék létezésének bizonyítását? Ez a fáradhatatlanság, azt hiszem, éppen azzal az episztemikus „szakadékkal” magyarázható, amely a más elmék létezésébe vetett hit bizonyossága, valamint az érvek és a tapasztalatok bizonyítóereje között tátong. A bizonyosság érzése és az eddigi érvek elégtelensége

könnyen ahhoz vezet, hogy a kettő közti űrt megpróbáljuk kitölteni egy újabb, a korábbiaknál agyafűrtabb bizonyítással.

Ám ha az érvem helyes, akkor *soha, semmilyen* érveléssel vagy eljárással nem lehet majd kétséget kizáróan bebizonyítani, hogy léteznek más elmék, és ezért a problémát nem azzal kell orvosolni, hogy egyre-másra előhozakodunk állítólagos bizonyítékokkal. Ahelyett, hogy megpróbálnánk átugrani az átugorhatatlan szakadékot, azt javaslom, lássuk be: nincs is miért átugrani ezt a szakadékot. Ugyanis azt a normát, amely szerint mindig annyira szabad bizonyosnak lennünk valamilyen állításban, amennyire ezt az evidenciák és az érvek indokolják, más normák felülírják. Ez azt jelenti, hogy ezek a normák igazolják, hogy továbbra is teljes bizonyossággal higgyünk a más elmék létezésében anélkül, hogy bizonyítottuk volna azok létezését.

3. PRAKTIKUS IGAZOLÁS

Az előzőekben amellet érveltem, hogy a teoretikus igazolások nem képesek önmagukban igazolni azt a bizonyosságot, amellyel a más elmék létezésében hiszünk. Ám azt gondolom, hogy ha teoretikus igazolások nem is képesek erre, *praktikus* igazolások igen. Ahhoz, hogy ezt megmutassam, előbb körvonalaznom kell, mit értek egy vélekedés praktikus igazolásán.

A teoretikus igazolás azáltal igazol, hogy megmutatja: *azért teszi jól S*, ha p propozícióban hisz $\sim p$ helyett, *mert p igaz* (vagy valószínű, hogy igaz), míg $\sim p$ hamis vagy valószínűleg hamis. Ezzel szemben a praktikus igazolás azt igazolja, hogy *azért teszi jól S*, ha p propozícióban hisz $\sim p$ helyett, *mert jó hinni p-ben*, míg $\sim p$ -ben nem jó hinni. A praktikus igazolásnak különböző fajtái vannak aszerint, hogy *miért* helyes vagy jó p -ben hinni $\sim p$ helyett. Az igazolás lehet pragmatikus:¹ ekkor a p -ben azért jó hinni $\sim p$ helyett, mert p *következményei* előnyösebbek annál, mintha $\sim p$ -t hinnénk. Forrai Gábor egyik példája szerint: „Vegyünk egy pozitívan gondolkodó beteget, aki a rák egy olyan fajtájában szenved, amely az esetek 95 százalékában halálos. Tegyük fel, hogy a pozitív gondolkodás igazolhatóan javítja a túlélési esélyeket, s az optimális pszichológiai állapotban lévő – élni akaró és az életben maradásban hívő – betegek körében a halálozási arány csak 90 százalék. Tegyük fel azt is, hogy a pozitívan gondolkodó beteg ismerik ezeket a számokat, de ennek ellenére azt hiszi, hogy fel fog

¹ A teoretikus és praktikus igazolás közti különbség értelmezését Forraitól veszem át (Forrai 2014, 16–19.). Megközelítem azonban abban különbözik Forraitól, hogy szerintem nemcsak a pragmatikus formája létezik ennek az igazolásnak abban az értelemben, hogy nem mindegyik a hit következményeire támaszkodva igazolja a szóban forgó hitet.

épülni, és végül csakugyan felépül. Ekkor hite nemcsak igaz, de pragmatikusan igazolt is.” (Forrai 2014, 18.)

A praktikus igazolás másik fajtája, amikor azzal indokoljuk, hogy p-ben jobb hinni, mint ~p-ben, hogy p-ben hinni morális kötelesség (vagy morálisan helyes). Tiszta, morális-praktikus igazolásra ritkán találunk példát. Ennek oka ugyanis, hogy a legtöbben úgy gondolják, hogy egyetlen esetben lehet egyáltalán arról szó, hogy *morális kötelességünk* legyen valamiben hinni: ha valami önevidens, vagy ha szembesítenek minket olyan érvekkel, bizonyítékokkal, amelyek teoretikusan igazolják azt, hogy p igaz vagy hogy valószínűleg p igaz. Talán ellenpéldának tekinthetjük azt, hogy morális kötelességünk valakinek az ártatlanságában hinni egy bűnesettel összefüggésben egészen addig, amíg az ellenkezőjére nem utal semmi, még akkor is, ha arra sincsen semmi bizonyíték, hogy az illető ártatlan. Nem vagyok biztos benne, hogy létezik ilyen morális kötelesség, de ha létezik és erősebb, mint episztemikus kötelességeink, akkor azt illusztrálja, hogyan írhatja felül az egyik morális kötelesség a másikat. Ugyanis, ha ez a kötelesség fennáll, akkor *kötelességünk* hinni mindazoknak az ártatlanságában, akiknek az ártatlanságában – *pusztán* a teoretikus ész alapján – kételkednünk kellene.²

A harmadik példát *alapvető* gyakorlati igazolásnak nevezem, mivel ez a fajta gyakorlati igazolás mindközül a legfundamentálisabb. Ennek egy példája olvasható Daniel Dennettnél, aki a nihilizmus mint elméleti lehetőségnek a komolyan vétele ellen a következőféleképpen érvel: „A nihilizmus, úgy látom, akár igaz is lehet, *talán* következik a determinizmusból, ahogyan egyesek gyanítják (bár én nem értek egyet velük). Ennek ellenére a nihilizmust hamisnak tekinthetjük. Hogyan tehetek ilyen öntelt (vagy gavallér) állítást? Nem kellene kicsit megtorpannunk és elővigyázatosan megfontolni, hogy mik a kilátások a nihilizmus igazságával kapcsolatban? Nos, ha igaz volna, hogy a nihilizmus lehetőségét komolyan kell vennünk, akkor a nihilizmus hamis volna, mivel ha bármit is meg *kellene tennünk*, akkor a nihilizmus hamis lenne. De ekkor feltételezhetjük, hogy hamis, hiszen a nihilizmus vagy hamis, vagy ha nem az, akkor semmi sem számít és azt tehetjük, amit csak akarunk. A nihilizmus, egy szó szerint *figyelmen kívül hagyható* álláspont.” (Dennett 1984, 156.)

Dennett érveléséből az is következik, hogy nincs szükség a nihilizmus teoretikus cáfolatára ahhoz, hogy igazoltan higgyek abban, hogy a nihilizmus nem igaz. Hiszen, ha egy elmélet figyelmen kívül hagyható, akkor az azt is jelenti, hogy nincs értelme figyelembe vennem a lehetőséget, hogy a bizonyítékok fényében lehetséges (ha nem is valószínű), hogy igaz. Azt hiszem, az érvelésnek ez a módja *közvetlenül* csak a nihilizmussal szemben működik. Ám ha valaki bebizonyítja,

² Hankovszky 2011, 109.

hogya ha valamely elmélet igaz, abból *egyenesen következik* a nihilizmus, akkor az elméletre átszármazik a nihilizmus figyelmen kívül hagyhatósága.

Mi a közös ebben a három érvelési stratégiában? Mindhárom egy olyan normára támaszkodik, amely különbözik a *standard álláspont* központi normájától. Véleményem szerint nem csupán egyetlen – ahogya a standard álláspont hívei állítják –, hanem négy normát kell figyelembe vennünk, amikor a más elmék létezésével kapcsolatos bizonyosság fenntarthatóságát mérlegetjük:

- EÉN: *annyiban* lehets bizonyos egy propozíció igazságában, *amennyiben* ezt az evidenciák és különböző bizonyítási eljárások alátámasztják.
- Pragmatikus igazolás normája (PIN): ha p-ben való bizonyosság szignifikánsan jobb következményekkel jár, mint p valószínűsítése, akkor joggal lehets bizonyos p-ben.
- Morális igazolás normája (MIN): ha p-ben való bizonyosság erkölcsi kötelesség – szemben p valószínűsítésével –, akkor joggal lehets bizonyos p-ben.
- Alapvető gyakorlati igazolás normája (AGIN): ha csak akkor számít, hogy miben vagy bizonyos és miben nem, ha p fennáll, akkor joggal lehets bizonyos p-ben.

Fontos tisztázni: nem azt állítom, hogy amennyiben igazolni akarjuk a más elmék létezésében való bizonyosságot, elég PIN-re, MIN-re és AGIN-re hivatkozni. Véleményem szerint EÉN-nek nagyon fontos a szerepe, mivel a bizonyítékoknak és ennek a normának köszönhetően lehetséges az, hogy *joggal tartjuk egyáltalán lehetségesnek* a más elmék létezését. PIN, MIN és AGIN szerepe inkább az, hogy biztosítják az ugrást a lehetőségéről a bizonyossághoz. Ennyiben természetesen korlátozzák EÉN hatókörét, hiszen ha EÉN abszolút érvényű elv lenne, amit senki nem írhat fölül, ez az ugrás nem volna lehetséges. De egy elv korlátozása nem jelenti azt, hogy teljesen elveszítené érvényességét.

Egy másik félreértést megelőzendő, hangsúlyozom: PIN, MIN és AGIN nem feltétlenül segíthet pszichológiailag abban, hogy elhiggyünk valamit, amit amúgy nem hiszünk. Inkább arról van szó, hogy ezek igazolhatják egyes esetekben a már amúgy is meglévő bizonyosságunkat. Tehát nem állítom azt, hogy PIN, MIN és AGIN lehetnének a más elmék létezésébe vetett bizonyosságunk okai. Felteszem, a más elmékbe való hitet az evolúció beleégette az agyunkba. PIN, MIN és AGIN csupán arra szolgál, hogy igazolja ezt a bizonyosságot.

Ám ahhoz, hogy PIN, MIN és AGIN releváns legyen a más elmék problémájával kapcsolatban, arra van szükség, hogy a más elmékbe vetett bizonyosságról be lehessen látni, hogy *vagy* hasznos (PIN), *vagy* erkölcsileg kötelező (MIN), *vagy* pedig, hogy a más elmék nélkül teljesen mindegy, hogy mit hiszünk például a más elmék létezéséről (AGIN). A következő szakaszban ezen tézisek mellett kívánok érvelni.

4. MIÉRT LEHETÜNK BIZONYOSAK MÁS ELMÉK LÉTEZÉSÉBEN

4.1. A más elmék létezésébe vetett bizonyosság hasznossága

Először amellet érvelek, hogy a más elmékben való bizonyosság sokkal hasznosabb annál, mint ha csupán valószínűsíténék ezek létezését. Három szempontot emelek ki, amelyek azt támasztják alá, hogy a más elmékben való bizonyosság hosszútávon hasznosabb, mint annak pusztá valószínűsítése. Az első érv szerint, mivel a más elmék létezésében való bizonyosságra vagyunk „programozva”, ezért, ha valaki szembeszáll e programmal, azzal veszélyezteti saját pszichológiai egészségét. A második szerint, mivel az evolúció terméke a más elmékbe vetett kitörölhetetlen bizonyosság, ezért feltehető, hogy mind az egyén, mind a társadalom számára hasznos. A harmadik szerint pedig a másokhoz való viszonyulásunkat negatívan befolyásolná, ha csak valószínűsíténék más elmék létezését.

Kezdjük az első érvvel. Tegyük föl, hogy EÉN-re hallgatva valaki vélekedés szintjén képes valóban meggyőzni magát arról, hogy a más elmék létezése csupán valószínű, de nem bizonyos. Ám ez a vélekedés nem befolyásolná, hogy az embertársainkra továbbra is automatikusan úgy tekintünk, mintha lenne elméjük. Ezért a szóban forgó hit fenntartása pszichés energiát igényelne, az illetőnek újra és újra el kellene ismételnie azokat az érveket, amelyek meggyőzték arról, hogy a teljes bizonyosság fenntartása irracionális volna. Ráadásul, még ha ez sikerül is neki, akkor is látnia kellene, hogy a teoretikus meggyőződés és a gyakorlati viszonyulás között ellentét feszül, mivel történetünk hőse továbbra is úgy viselkedne, mintha volnának más elmék. Tehát az íróasztal mögött jónak látszó vélemény és a gyakorlati élet között folyamatos feszültség lenne. Ezek a pszichés faktorok pedig olyan szenvedéshez vezetnének, amelyek fölülmúlják annak értékét, hogy a történet főszereplője – talán büszkeségből vagy a tudományosság normái iránt érzett feltétlen tiszteletből – soha nem volt hajlandó intellektuális tisztességét kockára tenni.

A második érv abból indul ki, hogy az evolúció által széles körben elterjesztett képességek és szokások általában hasznosak. Például univerzálisan elterjedt reflex, hogy ha valamilyen tárgy túlságosan közel kerül a szemhez, akkor automatikusan lecsukódik. Ez a reflex nagyon is hasznos, hiszen csökkenti a szemsérülések gyakoriságát. Az emberek és a magasabb rendű állatok között általánosan elterjedt mechanizmus, hogy bizonyos jellemzőkkel rendelkező létezőket azonnal elmével rendelkezőnek tekintünk. Ehhez a mechanizmushoz pedig hozzá tartozik, hogy bizonyosak vagyunk abban, hogy azok a létezők rendelkeznek elmével, amelyek kielégítik a más elmék feltételezéséhez szükséges kritériumokat. Ennek a mechanizmusnak a sikerességét nemcsak az alapján ítélnhetjük meg, hogy meny-

nyire elterjedt. Könnyű belátni, hogy miféle előnyökkel jár, ha nagyon gyorsan felismerjük, hol és mikor érdemes elmét feltételeznünk s hol és mikor nem. Emellett nehéz nem észrevenni, hogy az autistáknak és másoknak, akiknek nem olyan jól fejlettek egyes készségeik, amelyek az elmetulajdonításhoz szervesen kapcsolódnak, milyen nehézségekkel kell szembenézniük a mindennapi életben.

A harmadik érv szerint az, hogy mások elméjének létezésében bizonyosak vagyunk, segít abban, hogy jobban bánjunk embertársainkkal. Gondoljuk csak meg: hogyha az evolúció csak olyan mechanizmusokat alakított ki volna bennünk, amelyhez csupán a mások elméjének valószínűsítése társul, mennyivel könnyebben alakítanánk ki olyan elméleteket, amelyek szerint csak egyik vagy másik embercsoport rendelkezik elmével. Ha pedig gyakrabban volnánk képesek érdekeinknek megfelelően elhíttetni magunkkal, hogy másoknak nincs elméjük, mennyivel könnyebben menne, hogy másokkal kegyetlenül bánjunk.

4.2. Miért erkölcsi kötelesség mások elméjének létezésében hinni?

Az utilitaristák számára az előző érvek egyben azt is jelenthették, hogy erkölcsi kötelességünk más elmék létezésében bizonyosnak lenni, hiszen e bizonyosság által maximalizálhatjuk az általános jólétet. De nem minden filozófus utilitarista vagy akár konzekvencialista. Nekik szól az alábbi, kantianus színezetű érv amellet, hogy ha kellően valószínűsíthetjük, hogy valakinek elméje van, akkor kötelességünk bizonyosnak lennünk abban, hogy tényleg van az illetőnek elméje.

Az érv abból a kantianus alapelvből indul ki, hogy más embereket mindig öncélként, nem pedig tárgyként kell kezelni. Emellett tegyük fel, hogy ha valaki nem biztos abban, hogy egy másik embernek van elméje, akkor jelentősen nagyobb a valószínűsége annak, hogy tárgyként fogja kezelni a szóban forgó személyt, mint ha biztos lenne abban, hogy van elméje. Harmadszor pedig fogadjuk el, hogy ha valami jelentősen növeli az esélyét annak, hogy egy másik elmével rendelkező személyt tárgyként kezeljünk, akkor azt nem szabad megtenni. Mindebből az következik, hogy nem szabad azt a bizonyosságunkat elvetni, hogy mások rendelkeznek elmével.

Érdemes észrevenni, hogy ez az érv csak akkor működik, ha ténylegesen nagy a valószínűsége annak, hogy más embereknek rendelkeznek elmével. Felteszem, hogy a legtöbb olvasóm elfogadja: saját ismeretei alapján valószínűbb, hogy embertársainak van elméje, minthogy nincs nekik. Ha saját episztemikus nézőpontunktól valószínűtlennek tűnne, hogy más embereknek nincsen elméje, ismeretelméletileg jogos és elfogadható volna az a vélekedés, amely szerint kicsi a valószínűsége annak, hogy *bármivel* szenvedést okozhatunk a többi ember-

nek, mint ahogy jogos és elfogadható az a vélekedés, hogy valószínűtlen, hogy bármivel szenvedést okozhatunk a széknak vagy az asztalnak, melyekről joggal gondoljuk, hogy nem rendelkeznek elmével. Rövidebben: ha annyi alapunk lenne feltenni, hogy az emberek rendelkeznek elmével, mint amennyi alapunk erre székek és asztalok esetében van, akkor episztemológiailag elfogadható lenne az a vélekedés, amely szerint az emberekkel akár eszközként is lehet bánni, mivel úgysem okozunk nekik ezzel szenvedést. Ám ez abszurd, mivel jó okunk van azt hinni, hogy más emberek esetében valószínű, hogy rendelkeznek elmével, míg az asztal és a szék esetében ez valószínűtlen.

Az érvelés legproblematisabb pontja azonban az, hogy miért növelné jelentősen a valószínűségét a bizonyosságról való lemondás annak, hogy más elmével rendelkező emberekhez tárgyként fogunk viszonyulni. Gondoljuk csak meg, hogy a bizonyosság és a pusztán valószínűsítés mennyire másként befolyásolja az emberi viselkedést. Az emberek csupán valószínűnek tartják, hogy nem nyernek a lottón, éppen ezért teszik kockára fizetésük egy részét a nagyobb nyeremény reménye érdekében. Ám ha bizonyosak lennének abban, hogy nem nyernek a lottón, senki sem játszana. Ehhez hasonlóan joggal vélhetjük, hogy ha csupán valószínűnek tekintenék az emberek, hogy léteznek más elmék, akkor ez sokkal kevésbé hatékonyan befolyásolná viselkedésüket, mint ha bizonyosak volnának a más elmék létezésében.

A harmadik premissza igazságát könnyű belátni: nem szabad olyat tennünk, ami valószínűbbé teszi, hogy más, elmével rendelkező személyekkel tárgyként bánjunk. Képzeld el, hogy valaki rájön, különös betegségben szenved: ha már egy kicsi alkoholt iszik, akkor elkezd az emberekkel kegyetlenkedni, úgy bánni velük, mintha tárgyak volnának. A betegség gyógyíthatatlan. Egyértelműnek látszik, hogy az illetőnek kötelessége ódzkodnia az alkohol fogyasztásától. És ugyanígy: ha a más elmék pusztán valószínűsítése növeli annak a valószínűségét, hogy más személyekkel tárgyként bánjunk, ahhoz képest, mintha bizonyosak volnánk benne, akkor nem szabad saját bizonyosságunkat mindenféle teoretikus gondolatmenetekkel meggyengítenünk.

4.3. A más elmékben való bizonyosság alapvető gyakorlati igazolása

A következő érv azzal igyekszik igazolni a más elmékbe vetett bizonyosság jogságát, hogy azt állítja: ha nincsenek más elmék, akkor nihilisztikus világban élünk. Más szóval: ha nincsen rajtam kívül más elme az univerzumban, akkor mindegy, hogy mi történik, ennél fogva mindegy, hogy miben vagyok bizonyos vagy miben nem, vagy hogy igazolt-e bármely bizonyosságom.

1. Ha nincsenek más elmék, akkor mindig mindegy, hogy mi történik vagy létezik.
 2. Ha mindig mindegy, hogy mi történik vagy létezik, akkor mindegy, hogy igazoltan vagyok-e bizonyos valamiben vagy sem.
 3. Ha T tény fennállása esetén mindegy, hogy mi történik vagy létezik, és ezt tudom, akkor joggal lehetek bizonyos $\sim T$ -ben.
- K) Joggal lehetek bizonyos abban, hogy vannak más elmék.

1. premissza az érv legfontosabb állítása, ezért egy rövid érveléssel támasztom alá. Abban mindenki egyetért vagy egyet kellene értenie, hogy mindegy, mi történik azokban az álmainkban, amelyekre már ébredésünk pillanatában sem emlékszünk, amennyiben feltesszük, hogy ezeknek az álmoknak a tartalma sehogyan sem befolyásolja az életünket. Senki sem fizetne azért egy fillért sem, hogy jobban alakuljanak ezek az álmok, mint ahogyan. Ez a tény magyarázatra szorul. Véleményem szerint a legjobb magyarázat az, hogy az elfeledett álmokban nincsenek más elmék. Tegyük fel, hogy kiderülne, az elfeledett álmokban minden egyes szereplőnek van elméje. Ebben az esetben sem kellene valamennyi pénzt fizetnünk, hogy ezek az álmok a lehető legjobbak legyenek az elmével rendelkező szereplők számára? Úgy gondolom, hogy az intuíciónk megváltozott: anyagi helyzetünktől függően érdemes lenne valamekkora összeget erre a célra szánni. Azaz az elfeledett álmoknak azért és csak azért nincs semmilyen jelentősége, mert rajtunk kívül mások nem vesznek rész benne.³

2. és 3. premissza szorososan összekapcsolódik. Ha tényleg semmi sem jobb vagy rosszabb, ha nincsenek más elmék, akkor nyugodtan feltételezhetem, hogy vannak más elmék. Hiszen ha nincsenek más elmék, akkor *mindegy*, hogy azt hiszem-e, vannak más elmék, vagy azt, hogy nincsenek más elmék: mindkettő hitaktusnak az értéke pontosan nulla, azaz ugyanannyi. Viszont, ha vannak más elmék, akkor nyilván értékesebb azt hinni, hogy vannak más elmék – hiszen az a vélekedés felel meg az igazságnak. Tehát csakis a más elmékben való hitnek lehet pozitív értéke, és csakis a más elmék tagadása lehet rossz lépés, fordítva lehetetlen. Ezért nincsen semmilyen jó okunk arra, hogy ne legyünk bizonyosak a más elmék létezésében: ha véletlenül tévednénk, ez a bizonyosság akkor sem volna negatív értékű.

³ Egy korábbi tanulmányomban egy másik álláspontot képviseltem (Bernáth 2011).

5. NÉHÁNY ÁLTALÁNOS ELLENVETÉS VIZSGÁLATA

Ebben a szakaszban néhány olyan ellenvetést fogok megvizsgálni, amelyek nem az egyes érvekkel, hanem a praktikus igazolásra alapozott érvelési stratégiával mennek szembe.

Az első ellenérv abból indul ki, hogy mindegyik érv olyan premisszákra támaszkodik, amelyet kétségbe lehet vonni, ezért legalábbis egyik érv sem vezethet el minket a más elmék létezésébe vetett bizonyosság igazolásához. Nem tudhatjuk teljes bizonyossággal, hogy káros-e, ha nem vagyunk bizonyosak más elmék létezésében, mint ahogy nem tudhatjuk teljes biztonsággal azt sem, hogy erkölcsi kötelességünk-e hinni a más elmék létezésében, vagy hogy más elmék nélkül nincs értelme az életnek. Mivel a más elmékbe vetett bizonyosságot igazoló praktikus érvek nem bizonyosak, ezért nem lehetünk bizonyosak a más elmék létezésében sem.

Ez az érv akkor volna helytálló, ha a dialektikai helyzet úgy festene, hogy amikor a más elmék feltételezéséhez közelítünk, akkor alapvetően agnosztikusak vagyunk abban a kérdésben, hogy vajon léteznek-e más elmék, s most elfogulatlanul azt próbáljuk eldönteni, hogy vajon hány százalék esélyt kellene adnunk a más elmék létezésének. Ezzel szemben a helyzet az, hogy a problémához már mindig is úgy közelítünk, hogy *bizonyosak* vagyunk abban, hogy más elmék léteznek. Éppen olyan biztosak vagyunk a más elmék létezésében, mint hogy $1+1=2$. Ha pedig erről a *bizonyosságról* derül ki, hogy *nagy valószínűséggel* hasznos, fenntartása morálisan helyes, vagy az, hogy amennyiben értékes abban az esetben helytálló is, *akkor* nincs jó okunk arra, hogy ezt a bizonyosságot megingassuk.

Remélem az érveim annyit legalább megmutattak, hogy okkal tarthatjuk valószínűnek, hogy káros, erkölcsileg helytelen és értelmetlen volna módosítanunk ezt a bizonyosságunkat. Ám ha ez ügyben sikerrel jártam, akkor csak abban az esetben volna jó indokunk megváltoztatni ezt a bizonyosságot, ha valaki egyenként kimutatná a praktikus érveimről, hogy implauzibilisek és/vagy⁴ megmutatná, hogy nem valószínű, hogy más emberek elmével rendelkeznek.

A második ellenérv szerint rosszul mértem fel a jelentőségét a más elmék létezéséhez kapcsolódó problémának. Eszerint nem az a valódi probléma, hogy joggal lehetünk-e bizonyosak a más elmék létezésében vagy sem, hanem hogy hogyan tudjuk valamilyen elmélettel bizonyítani a létezésüket. A kihívás teoretikus, s semmi köze az ember pszichológiai viszonyulásához a problémához. Erre

⁴ Az első két érv esetében elegendő volna annyit megmutatnia, hogy valószínűtlen, hogy más emberek rendelkeznek elmével. A harmadik érv esetében – ha valaki nem hisz Istenben, s a szkeptikus ellenfélről feltételezem, hogy nem hisz – azt kellene kimutatni, hogy az érv valamelyik premisszája implauzibilis vagy hogy a más elmék létezése lehetetlen.

a válaszom az, hogy önmagában persze az is érdekes probléma, hogy képesek vagyunk-e egyáltalán annyit megmutatni, hogy a más elmék létezése valószínű. Léteznek olyan érvek, amelyek ennél többet meg sem próbálnak bizonyítani, s azt hiszem, e projekt sikeressége vagy sikertelensége önmagában is érdekes filozófiai kérdés. Ám engem az a filozófiai törekvés jobban érdekel, ami a szolipszizmus hamisságát igyekszik bizonyítani. A fenti gondolatmenet segítségével pedig ezt a fajta filozófiai törekvést szerettem volna egyfajta terápiával nyugvópontra juttatni.

A harmadik ellenvetés szerint mindig nagy intellektuális hiba, ha valamit azért hiszünk, mert a kérdéses proposíció igazsága kedves vagy kényelmes a számunkra. A fenti praktikus érvek pedig éppen arra akarnak minket rábeszélni, hogy engedjünk a vágyteljesítő gondolkodás csábításának, s mindent eldöntő bizonyíték nélkül legyünk egészen biztosak abban, hogy a másik, akinek a valós jelenlétére olyannyira szükségünk van, tényleg ott van, ahol mi hisszük.

Ez az ellenvetés megint csak nem vet számot érvelésem dialektikai pozíciójával. Más elmék létezésében mindenki eleve hisz már azelőtt, hogy belépne a vitába, s ez nem változik meg akkor sem, amint belép a filozófiai diskurzusba. És nem azért hiszünk a más elmék létezésében, nem azért tulajdonítunk elmét vitapartnerünknek, mert így kellemes, hanem mert agyunkat úgy fejlesztette ki az evolúció, hogy ha megfelelő hatások érik, akkor szükségszerűen kialakul benne a más elmék létezésébe vetett bizonyosság. Nem tehetünk semmit az ellen, hogy úgy értelmezzük a világot, hogy benne egyes létezők rendelkeznek elmével. A fenti praktikus érvek csak azt mutatják meg, hogy nincs semmilyen döntő normatív ok, ami miatt ezt a bizonyosságot felül kellene vizsgálni annak ellenére, hogy senki sem rendelkezik bizonyítással arra vonatkozóan, hogy léteznek más elmék.

6. BEFEJEZÉS

Amellett érveltem, hogy praktikus igazolás különféle formáinak köszönhetően akkor is joggal bizonyosak lehetünk a más elmék létezésében, ha erre vonatkozóan nem rendelkezünk bizonyítással. Ha érvelésem helyes, akkor belátható, miért nincs semmilyen szempontból szükség a szolipszizmus tételes cáfolatára.

FELHASZNÁLT IRODALOM

BERNÁTH, L.: Az értelmes élet néhány feltételéről, *Elpis* 9:2, 2011, 63–91.

DENNETT, D. C.: *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

FORRAI G.: *Kortárs nézetek a tudásról*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2014.

HANKOVSKY T.: Dawkins cáfolhatatlan cáfolata, *Vigília* 76:2, 2011, 103–112.

KISS SZABOLCS:

Más elmék megértésének neurális alapjai

BEVEZETÉS

Jelen tanulmány más elmék megértésének neurális alapjairól szól. Valójában erről a témáról már beszámoltam *Az elmeolvasás neurális alapjainak kutatása napjaink kognitív idegtudományában* című írásomban (Kiss 2015a). Ez utóbbi dolgozat sokkal alaposabban és elmélyültebben tárgyalja ezt az igen izgalmas témát, úgyhogy a jelen dolgozatban nem kívánom megismételni az ott elmondottakat. Ebben az írásban tehát csak egy-két fontosabb új fejleményre koncentrálok, és a teljesebb képet a két tanulmány együttesen rajzolja ki. Ez a szöveg igen tömörre sikeredett, mert sokszor utalok az elmeolvasással kapcsolatos korábbi munkáimra és igen nehezemre esik ugyanazt többször is elmondani.

A MÁSIK ELME PROBLÉMA ANALÓGIÁS MEGOLDÁSA

A másik elme probléma a filozófia egyik klasszikus kérdése. Ennek történetét tekinti át Avramides (2001) nagyszabású intellektuális vállalkozása. A probléma lényege, egy kissé leegyszerűsítve, legalább Descartes óta abban áll, hogy míg a saját lelki állapotainkhoz privilegizált, közvetlen hozzáférésünk van, addig a másik elme létezésére már kérdésessé válik. A kérdés a következő: hogyan szerezhetek egyáltalán tudomást a másik elme létezéséről és annak tartalmairól? Hasonló kérdésekkel már Szent Ágoston is foglalkozott, amikor azt firtatta, hogy miként szerezhetek tudomást arról, hogy a másik személyben is lakozik lélek.

A másik elme problémára számos megoldás született a filozófia történetében. Az egyik legismertebb a probléma úgynevezett analógiás megoldása. E szerint a saját első személyű tapasztalatomból tudom, hogy rendelkezem elmével, és mivel a másik személynek is hasonló a testi felépítése és a megfigyelhető viselkedése, következésképpen neki is rendelkeznie kell elmével. Más szóval, a probléma megoldása során a saját elmémet használom analógiaként a másik megértése során. A másik elme probléma ezen, klasszikus megoldásának megvan a megfelelője napjaink tudatelméleti csecsemőkutatásában. A kortárs csecsemőlélektan egyik legismertebb és legbefolyásosabb elmélete Andrew Meltzoff (pl. 2011) úgynevezett olyan, mint én („like me”) hipotézise. A szerző szerint már a csecsemők

is élnek azzal a feltételezéssel, hogy a másik olyan, mint ő maguk. Ennek az „olyan, mint én” feltételezésnek aztán számos megnyilvánulási formája van az újszülött kori utánzástól kezdve az észlelés csecsemőkori megértéséig. Ez utóbbi esetben, ha a csecsemő azt tapasztalja, hogy egy szemkendő megakadályozza a saját látását, akkor majd felismeri, hogy egy letakart szemű másik személy sem képes a vizuális észlelésre (Meltzoff és Gopnik 2013). További fontos adalék, hogy az elmeolvasás egyik nagy magyarázó elmélete, a szimulációs megközelítés szerint is önmagunkat használjuk modellként a másik elméjének a megértése során. Azt is fontos azonban látni, hogy ezeknek az analógiás megoldásoknak megvan a maguk korlátja. Vagyis a hétköznapi életben gyakorta felismerjük, a másik éppen hogy nem olyan, mint mi magunk vagyunk és a tudatállapotai is eltérnek a sajátunktól.

A tudatfilozófiai másik elme probléma léte és megközelítései nagyban hatottak a megismeréstudományok egyik fontos területe, az úgynevezett elmeolvasás kutatására. Ezen a téren az egyik legismertebb fejlemény a hamisvélekedés-teszt kialakítása és futtatása a legkülönbözőbb populációkon (pl. tipikusan fejlődő gyermekek, autizmussal élők, Down-kórosak, Williams-szindrómások, hallás-sérültek, látás-sérültek stb.). A tesztet és annak feladatelemzését számos írásban ismertettem (pl. Kiss 2015b, Kiss és Jakab 2014), ezért itt és most csak annyit jegyzek meg, hogy a tévhit tesztnek napjainkban mintegy húsz, versengő kognitív magyarázata létezik. A megismeréskutatók között tehát még nincs konszenzus, hogy pontosan mivel is magyarázható az a tény, hogy a klasszikus verbális teszten csak a négy-ötévesek teljesítenek helyesen.

ELMEOLVASÁS CSECSEMŐKORBAN

Az utóbbi tíz év egyik legizgalmasabb fejleménye, hogy egyre szaporodnak azok a kísérleti tudósítások, amelyek a hamisvélekedés-teszt csecsemőkori teljesítéséről szólnak. Ennek az irányzatnak az első beszámolója Onishi és Baillargeon (2005) klasszikus habituációs-diszhabituációs kísérlete volt. A kísérlet során a 15 hónapos csecsemők a következő eseményt látják: egy humán aktor elhelyez egy szelet dinnyét A dobozba. Ezután elhagyja a színt. Távollétében a dinnye átkerül A dobozból egy másik, B dobozba. Ekkor tér vissza az aktor, és vagy az A dobozba nyúl, vagy pedig a B-be. A csecsemők azt az elrendezést nézik tovább (vagyis azon lepődnek meg), amely során az aktor a B dobozba nyúl, hiszen az aktor hamis vélekedése szerint a dinnyének az A dobozban kellene lennie (mert az aktor nem látta az áthelyezést). A szerzők számos kontrollfeltételt is lefutattak. A kísérlet egyik lehetséges értelmezése, hogy 15 hónapos csecsemők már képesek

hamis vélekedés tulajdonítására. Egy ehhez kapcsolódó további nézet, hogy 15 hónapos csecsemők már rendelkeznek *implicit* tudatelmélettel.

A fenti kísérlet azonban nem mindenkit győzött meg. Perner és Ruffman (2005) szerint a csecsemők még nem mentalizálnak, mert lehetséges a kísérletnek kizárólag viselkedéses szabályokra épülő magyarázata. A mi esetünkben ez a szabály a következő lenne: „Keresd ott a tárgyat, ahová utoljára tetted!” Mivel a B dobozban való keresés megszegi ezt a szabályt, a csecsemők meglepődnek. Fontos megemlíteni, hogy a csecsemőkor különböző viselkedéses fejleményeinek (pl. közös figyelem, szociális referencia, mutatók, intencionális kommunikáció stb.) mentalisztikus vs. nem-mentalisztikus értelmezése több évtizede megosztja a kutatókat. Napjainkban a kísérleti csecsemőlélektanban a legkorábbi időpont, amikor a baba a sajátjától eltérő vélekedéssel ruházz fel egy ágenst, a hetedik hónap (Kovács, Téglás, Endress 2010).

A mai tudatelméleti kutatások egyik legfontosabb problémája annak magyarázata, hogy már csecsemők is képesek hamis vélekedés tulajdonításra, ugyanakkor a klasszikus verbális tévhit tesztet csak a négy- és ötévesek többsége képes teljesíteni. A probléma megoldására számos szerző két kognitív rendszert javasol. A szakirodalomban az alábbi kettős rendszerek láttak napvilágot (lásd pl. Roessler és Perner 2013): 1. a tágan értelmezett implicit–explicit dimenzióon belül beszélünk tudattalan vs. tudatos, procedurális vs. deklaratív, nem-fogalmi vs. fogalmi, automatikus (spontán) vs. kontrollált rendszerekről; 2. moduláris vs. központi folyamatok; 3. a kauzális megértésen belül pedig sekély (viselkedéses szabályok) vs. mély (mentalisztikus szabályok) folyamatok. Talán mondanom sem kell, hogy a fenti dichotómiák közül az első vonatkozna a csecsemők megismerő folyamataira, míg a második a kisgyerekek kognitív rendszerére.

Saját meglátásom szerint a szóban forgó problémára adható olyan magyarázat, amely a metareprezentáció *erősségére* épít. Metareprezentáció alatt a reprezentáció reprezentációját értjük. A vélekedések reprezentációs természetűek. Amikor a csecsemő megérti a másik ágens vélekedését, akkor vélekedést formál a vélekedésről, vagyis metareprezentációt alakít ki. A fentiekben érintett csecsemőkísérletek során már elmondhatjuk, hogy a babák nézését és meglepődését *gyenge* metareprezentáció vezérli, míg a verbális hamisvélekedés-teszt teljesítése *erősebb* metareprezentációt követel meg. A metareprezentáció erősségére építő magyarázatom voltaképpen a naiv fizikában felhasznált tárgyreprezentáció erősségének analógiájára született meg. A naiv fizika kutatásában a tárgyreprezentáció erősségéről való beszédet eredendően a konnektionista rendszerek és szimulációk tették lehetővé (erről lásd Kiss 2015b).

AZ ELMEOLVASÁS ÁTFOGÓ MODELLJE

Természetesen az elmeolvasás kutatása nem merül ki a csecsemők vizsgálatában, sőt napjainkban a felnőttek tudatelmélete is fontos terület a megismeréstudományban. Az elmeolvasás átfogó elméletének tehát tekintetbe kell vennie mindkét terület eredményeit. De még ez sem elég. Vegyük sorra, hogy egy ilyen szóban forgó átfogó elméletnek mi mindent is kellene felölelnie és magyaráznia! Az alábbiakban Goldman és Jordan (2013, 448.) listáját egészítem ki néhány saját javaslattal. 1. Milyen módszerekkel és kognitív mechanizmusokkal olvassuk a másik személy elméjét? Más szóval, hogyan is történik az elmeolvasás? Miként tulajdonítunk mentális állapotokat egy ágensnek vagy egy személynek? 2. Mit mondhatunk az elmeolvasás evolúciójáról és egyedfejlődéséről? Más szóval, hogyan is történik az elmeolvasás elsajátítása? Mit tudunk az elmeolvasás eredetéről? 3. Mit is tudunk az elmeolvasás neurális alapjairól vagy hátteréről? Ez az idegrendszeri implementáció problémája. 4. Hogyan illeszkedik az elmeolvasásról kialakított történetünk az emberi megismerés általánosabb és átfogóbb modelljeibe? Ehhez kapcsolódó kérdés, hogy milyen kognitív architektúrával hozható kapcsolatba az elmeolvasás. Megismétlem, az elmeolvasás átfogó modelljének mind a négy típusú kérdésre választ kell szolgáltatnia.

Ebben az írásban nem célom ilyen átfogó és általános elmélet kidolgozása, mert elsősorban a neurális alapokra koncentrálok. Azonban korábbi, elmeolvasással kapcsolatos írásaiban (Kiss 2005, 2015b) voltaképpen mindegyik kérdésre kerestem a választ. Ezek a tanulmányok tehát expliciten bemutatják a fenti kérdésekre adható válaszlehetőségeket.

Igen érdekes és tanulságos, hogy a fenti négy kérdést felállító Goldman egy korai írásában (1993) megfogalmaz egy további fontos problémát is. Ez pedig az, hogy miként történik a mentális állapotok öntulajdonítása. Hogyan is ruházzuk fel mentális állapotokkal önmagunkat? Azért fontos kérdés ez Goldman egész életművében, mert szerinte a másik elmének történő lelkiállapot-tulajdonítás erre az első személyű tulajdonításra épül. Ez utóbbi tulajdonítás tehát alapvetőbb, mint a harmadik személyű. Goldman szerint az öntulajdonítás a következőképpen történik: minden mentális terminus rendelkezik úgynevezett kategóriareprezentációval a hosszú távú emlékezetben. A kategóriareprezentációk elvileg különböző formát ölthetnek (pl. meghatározó jegyek, prototípusok, mintapéldányok, konnekcionista hálózatok stb.). Itt Goldman voltaképpen a fogalomalkotás nagy modelljeit alkalmazza a kategóriareprezentáció jellemzése érdekében, de számára elsősorban a tartalom és nem a hordozó szerkezet a fontos. A mentális állapotok öntulajdonítása (pl. fáj a fejem) akkor történik meg, amikor az aktuális mentális állapot úgynevezett példányreprezentációja (az aktuális fejfájás példánya) ösz-

szeillik, vagyis egybevág az adott kategóriareprezentációval (az emlékezetben tárolt fájdalommal). A kategóriareprezentációk valójában a mentális terminusok tartalmát, vagyis jelentését hordozzák.

A mentális állapotok felismerésének és öntulajdonításának ez a modellje a vizuális tárgyfelismerés analógiájára született meg. A vizuális tárgyfelismerés során is arról van szó, hogy a tárgy retinális képéből származó példányreprezentációját illesztjük a hosszú távú memóriában tárolt tárgyfogalmakhoz (asztal, szék, lámpa, kutya stb.) vagyis a kategóriareprezentációkhoz.

Goldman (1993) ebben a mára klasszikus írásban bemutatja az a lehetőséget is, amely szerint a kategóriareprezentáció voltaképpen *népi funkionalista* hálózat. Ez azt jelenti, hogy a hétköznapi megismerő számára egy mentális állapot azonosítását a mentális állapotoknak a bemeneti feltételei, más mentális állapotokhoz fűződő kapcsolatai, illetve a viselkedéses kimenthez kötődő viszonyai teszik lehetővé. Magam ennek a *józan ész funkionalista* hálózatának elsajátítását több tanulmányban is tárgyaltam (pl. Kiss 2005), de fontos megjegyezni, hogy Goldman több problémát is tárgyal ezzel a modellel kapcsolatban (pl. nem mindig vagyunk tisztában a saját mentális állapotunk kauzális bementi előzményeivel). A népi funkionalizmus ilyen jellegű problémáinak tárgyalása után Goldman bemutatja pozitívabb nézetét, amely szerint a kategóriareprezentációkban a mentális terminusok vagy fogalmak illetve az egyéb propozicionális attitűdök első személyű tudatos *fenomenológiája* játssza a döntő szerepet. Ezen pozíció szerint tehát a propozicionális attitűdök (pl. vélekedések, gondolatok, vágyak, szándékok) is bírnak valamilyen szubjektív érzetminőséggel, vagyis kváliával. Összefoglalva tehát, az elmeolvasás átfogó modelljének magyarázatot kell szolgáltatnia az öntulajdonításra és annak esetleges fenomenológia aspektusára is. Ebben a feladatban segítségünkre lehet napjaink neuro-fenomenológiai vállalkozása is.

AZ ELMEOLVASÁS NEURÁLIS HÁTTERÉRŐL

Jelen tanulmány egyik legfontosabb célkitűzése tehát az elmeolvasás neurális hátterének a feltérképezése. Ez a célkitűzés nagyon szorosan kapcsolódik napjaink filozófiai lélektanának úgynevezett interfész problémájához. Az interfész probléma voltaképpen azt a kérdést jelenti, hogy a népi pszichológiai viselkedésmagyarázatok miként is kapcsolódnak a neurális történésekhez. Ezen nézet szerint a viselkedésmagyarázatok legfelső szintjét a mentálisztikus, vagyis a mentális állapotokkal (hitek, vélekedések, gondolatok, szándékok, érzelmek, vágyak stb.) való magyarázatok jelentik. Ma már igen sokat tudunk az ilyen magyarázatok természetéről (lásd pl. Malle 2004), hiszen a népi pszichológia

empirikus kutatása igen gyümölcsözően kapcsolódott össze a szociálpszichológiai attribúciós vizsgálatokkal. Nem meglepő ez az összekapcsolódás, hiszen a naiv lélektan vizsgálatának egyik első kezdeményezője, Fritz Heider (1958/2003) munkásságában is nagy szerepet kapott mindkét terület (vagyis az intuitív pszichológia és az oktulajdonítás). Az interfész probléma tehát kapcsolatot keres a laikus mentalisztikus cselekvésmagyarázatok és az azok alapjait képező neurális történések között (lásd pl. Bermúdez 2005, Kiss 2015b). Ez a probléma voltaképpen a szociális idegtudomány körébe tartozó terület.

Agyi funkcionális képalkotó eljárásokkal vizsgálva az alábbi területek mutattak aktivitást a különböző tudatelméleti feladatok során: 1. mediális prefrontális kéreg, 2. bal és jobb temporo-parietális kapcsolódási hely, 3. temporális pólusok, 4. poszterior cinguláris kéreg, 5. mediális parietális kéreg (precuneus). Fontos megjegyezni, hogy az agyi képalkotó eljárásokkal elsősorban az idegrendszeri korrelátumokat tudjuk feltérképezni, míg arra a kérdésre, hogy egy-egy terület kauzálisan szükséges-e az adott funkcióhoz, ezek a módszerek nem adnak választ. Ebből a szempontból az agysérült betegek megismerési folyamatait vizsgáló kognitív neuropszichológia előnyösebb helyzetben van.

S valóban, mára már igen kiterjedt az elmeolvasás kognitív neuropszichológiai kutatása (lásd Samson és Michel 2013). Ezek a szerzők derítették ki egy agysérült beteg vizsgálata nyomán az alábbi kognitív profilt: „Ez a profil azt sugallja, hogy a mentális terminusokra vonatkozó gazdag lexikális-szemantikai repertoár nem szükséges ahhoz, hogy egy személy mentális állapotairól gondolkodjunk” (i. m., 171.). Ehhez is kapcsolódó további fontos kognitív neuropszichológiai eredmény, hogy afáziás betegeknél ép maradhat a vélekedéstulajdonítás, hiszen átmennek a tévhitteszten. Magyarán, sok szerzővel szemben ez az eredmény azt sugallja, hogy a szintaxis nem előfeltétele az elmeolvasásnak, legalábbis felnőtteknél már nem az (Apperly 2011).

A fentiekben láttuk, hogy az elmeolvasásért egy neurális hálózat tehető felelőssé. Az elmeolvasás idegrendszeri hátterének kutatásában azonban nemcsak az ilyen makrojelenségek kapnak kitüntetett figyelmet, hanem az egysejtes vizsgálatok is. Ezeken belül a naiv tudatelmélet szempontjából minden bizonnyal a legfontosabb felfedezés a tükroneuronok kimutatása volt majmok prefrontális kérgében. A képalkotó eljárásokkal és EEG-vel végzett vizsgálatok alapján azonban ezek a neuronok az emberben is megvannak. A tükroneuronok legfontosabb sajátossága, hogy egyaránt tüzelnek valamely cselekvés végrehajtása és megfigyelése során. A tükroneuronoknak számos kognitív funkciót tulajdonítanak a kutatók. Sokan ezeket az idegsejteket teszik felelőssé a célirányos cselekvés megértéséért, a szociális megismerésért, az utánzásért, a nyelvért, mentalizációért vagy éppen az empátiáért (Keysers et al. 2013).

Az empátia és az elmeolvasás kapcsolata napjaink egyik fontos kutatási témája. Hosszú éveken keresztül a két terület kutatása külön utakon járt. Ma már világosan látjuk, hogy egymáshoz szorosan kapcsolódó két mechanizmusról van szó. Jól jelzi ezt az a tény is, hogy az elmeolvasást átfogó módon bemutató egyik legkorszerűbb kötet (Baron-Cohen és mtsai. 2013) három, külön fejezetet is szentel az empátia és neurális alapjai tárgyalásának. Az empátiát és az elmeolvasást sokan szinonimának tartják. Léteznek azonban olyan szerzők is, akik finom különbséget tesznek a kettő között. McCall és Singer (2013, 195.) az alábbi példával szemlélteti a kettő eltérését. Elmeolvasás teszi lehetővé a következő következtetést: „Látom, hogy mosolyog, tehát örül.” Míg empátia szükséges az alábbi tapasztalathoz: „Örülök, mert ő is örül.” Ez utóbbi jelenség már szó szerint *együttérzés*.

Más szerzők megkülönböztetik az érzelmi és kognitív empátiát (Perry és Shamay-Tsoory 2013). Ezen megkülönböztetés szerint az elmeolvasás a kognitív empátiának feleltethető meg. Ezzel a distinkcióval egybevág, hogy az elmeolvasás már korábban is röviden érintett egyik nagy magyarázó elmélete, a szimulációelmélet szerint is empatikusan értjük meg a másik személyt, amikor a helyébe képzeljük önmagunkat. Nem véletlen tehát, hogy a szimulációelmélet egyik legismertebb képviselője, Alvin Goldman éppen a tükörneuronokban látja a mentális szimulációért felelős neurális mechanizmust (Gallese és Goldman 1998).

Számos szerző a tükörneuron-rendszer sérülésében látja az autizmus egyik lehetséges okát (pl. Williams et al. 2001). Az autizmus nagy magyarázó elméletei közül az elmeolvasás deficitje (elmevaktság) az egyik legkidolgozottabb teória. A tükörneuronok működése és az elmeolvasás kapcsolatának egyik lehetséges viselkedési jelensége az utánzás. Miként fentebb röviden láttuk, Andrew Meltzoff munkáiban a csecsemőkori utánzás mint az elmeolvasás egyik előhírnöke jelenik meg. Az utánzás során a másik személy akciójának vizuális reprezentációját kell motoros formátumba átalakítani. A vizuális-motoros jellegzetességgel bíró tükörneuronok ebben a transzformációban játszhatnak kulcsszerepet. Az autizmusnak a tükörneuronokra építő magyarázata összhangban van azzal az eredménnyel, miszerint az utánzás is sérült ebben a rendellenességben. Ez az eredmény napjainkban még vitatottnak számít, s úgy tűnik, hogy a sérülés a különböző utánzási feladatokat nem ugyanolyan mértékben érinti. Ebből adódóan az autizmus tükörneuronos magyarázatát is többen bírálják napjaink kognitív idegtudományában (lásd pl. Southgate és mtsai 2009).

Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy ma már igen sokat tudunk az elmeolvasás neurális hátteréről, hiszen például egy 2013-as adat szerint addig mintegy 400 olyan tanulmányt publikáltak, amelyeknél agyi képpalkotással igyekeztek feltérképezni a felelős idegrendszeri hálózatot. Az a kérdés azonban,

hogy pontosan miként is történik az agyban az elmeolvasás, ma még megválaszolatlan, és voltaképpen azt is kijelenthetjük, hogy az elmeolvasás fentiekben is érintett, átfogó modellje még szintén kidolgozatlan, mert a kutatók többnyire csak egy-egy részkérdéssel foglalkoznak.

IRODALOM

- APPERLY, J.: *Mindreaders. The Cognitive Basis of „Theory of Mind”*, New York, Psychology Press, 2011.
- AVRAMIDES, A.: *Other Minds*, London, Routledge, 2001.
- BARON-COHEN, S. – TAGER-FLUSBERG, H. – LOMBARDO, M. (szerk.): *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- BERMÚDEZ, J. L.: *Philosophy of Psychology. A Contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2005.
- GALLESE, V. – GOLDMAN, A. I.: Mirror neurons and the simulation theory of mindreading, *Trends in Cognitive Sciences*, 2, 1998, 493–501.
- GOLDMAN, A. I.: The psychology of folk psychology. *Behavioral and Brain Sciences*, 16, 1993, 15–28.
- GOLDMAN, A. I. – JORDAN, L. C.: Mindreading by Simulation: The Roles of Imagination and Mirroring, in Baron-Cohen, Simon – Tager-Flusberg, Helen – Lombardo, Michael (szerk.): *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 448–466.
- HEIDER, F.: A személyközi viszonyok pszichológiája, fordította Bujdosó Bori, Budapest, Osiris, 1958/2003.
- KEYSERS, C. – THIOUX, M. – GAZZOLA, V.: Mirror Neuron System and Social Cognition, in Baron-Cohen, Simon – Tager-Flusberg, Helen – Lombardo, Michael (szerk.): *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 233–263.
- KISS, SZABOLCS: *Elmeolvasás*, Budapest, Új Mandátum, 2005.
- KISS SZABOLCS: Az elmeolvasás neurális alapjainak kutatása napjaink kognitív idegtudományában, in Kiss Szabolcs: *A logika egyedfejlődése és szociológiája*, Budapest, Könyvpont–L’Harmattan, 2015a, 89–105.
- KISS SZABOLCS: *A logika egyedfejlődése és szociológiája*, Budapest, Könyvpont–L’Harmattan, 2015b.
- KISS, SZABOLCS – JAKAB, ZOLTÁN: Mindreading, Privileged Access and Understanding Narratives, in Finlayson, Mark A. – Meister, Jan Christoph – Bruneau, Emile G. (szerk.):

- 5th Workshop on Computational Models of Narrative. Open Access Series in Informatics, Schloss Dagstuhl, Germany, Dagstuhl Publishing – Leibniz-Zentrum für Informatik, 2014.
- KOVÁCS, Á. – TÉGLÁS, E. – ENDRESS, A. D.: The social sense: Susceptibility to others' beliefs in human infants and adults, *Science*, 330 (6012), 2010, 1830–1834.
- MALLE, B. F.: *How the Mind Explains Behavior. Folk Explanation, Meaning and Social Interaction*, Cambridge, MA, MIT Press, 2004.
- MCCALL, C. – SINGER, T.: Empathy and the Brain, in Baron-Cohen, Simon – Tager-Flusberg, Helen – Lombardo, Michael (szerk.): *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 195–213.
- MELTZOFF, A. N.: Social Cognition and the Origins of Imitation, Empathy, and Theory of Mind, in Usha Goswami (szerk.): *The Wiley-Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, 49–75.
- MELTZOFF, A. N. – GOPNIK, A.: Learning about the Mind from Evidence: Children's Development of Intuitive Theories of Perception and Personality, in Baron-Cohen, Simon – Tager-Flusberg, Helen – Lombardo, Michael (szerk.): *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 19–34.
- ONISHI, K. – BAILLARGEON, R.: Do 15-month-old infants understand false beliefs? *Science*, 308 (5719) 2005, 255–258.
- PERNER, J. – RUFFMAN, T.: Infants' insight into the mind: How deep? *Science*, 308, 2005, 214–216.
- PERRY, A. – SHAMAY-TSOORY, S.: Understanding Emotional and Cognitive Empathy: A Neuropsychological Perspective, in Baron-Cohen, Simon – Tager-Flusberg, Helen – Lombardo, Michael (szerk.): *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 178–194.
- ROESSLER, J. – PERNER, J.: Teleology: Belief as Perspective in Baron-Cohen, Simon – Tager-Flusberg, Helen – Lombardo, Michael (szerk.): *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 35–50.
- SAMSON, D. – MICHEL, C.: Theory of Mind: Insights from Patients with Acquired Brain Damage. in Baron-Cohen, Simon – Tager-Flusberg, Helen – Lombardo, Michael (szerk.): *Understanding Other Minds. Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 164–177.
- SOUTHGATE, V. – GERGELY, GY. – CSIBRA, G.: Does the Mirror Neuron System and its Impairment Explain Human Imitation and Autism? in Pineda, J. A. (szerk.): *Mirror Neuron System. The Role of Mirroring Processes in Social Cognition*, Springer, 2009, 331–354.
- WILLIAMS, J. H. G. – WHITEN, A. – SUDDENDORF, T. – PERRETT, D. I.: Imitation, mirror neurons and autism, *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 25, 2001, 287–295.



SCHNELL ZSUZSANNA:

Nyelv és elmeolvasás.

Eltérő jelentések az eltérő szándékok világában*

A nyelv és az elmeolvasás, más néven tudatelmélet (Theory of Mind) kapcsolata régóta kutatott terület a nyelvészet (Raskin 1979), a pszichológia (Kiss 2005, Astington-Jenkins 1999, DeVilliers 2007) és a filozófia tudományában (Dennett 1998). Az elmefilozófián kívül kitüntetett kérdésköre a mai kognitív szemléletű tudományoknak, fejlődépszichológiai (Perner 1991), neuropszichiátriai (Baron-Cohen 1995, Varga et al. 2013) és a kognitív nyelvészeti (Schnell 2005, Alberti 2011) kutatásoknak egyaránt. A kettő kapcsolódása több ponton vitatott; számos feltételezés él együtt napjaink tudatkutatásában a szigorúan dichotomikustól a szoros összefonódásig (DeVilliers 2000, 2007, Perner 1991). A nyelv számos vetülete alkalmas mentális reprezentációink, illetve tudattartalmaink vizsgálatára, például a nem szóserintiség (metafora, indirekt beszédaktusok, irónia) vagy az állítmánykiegészítőt felvevő konstrukciók világa. E szerkezetek értelmezését vizsgálva megérthetjük az eltérő mentális tartalmak és állapotok perspektívaváltáson keresztül történő találkozásának fő mozzanatait, a dekodolás személyközi, interaktív, egyszerre több szinten zajló folyamatát.

A tanulmány körülfárja, hogy milyen kognitív mechanizmusok felelősek az eltérő elmék eltérő reprezentációiért, hogy a jelentéskonstrukció folyamatában mely tényezők befolyásolják a nyelvi bemenetek mentális lehorgonyzását, illetve a referensek sikeres kapcsolását a versengő jelentések között.

1. MENTALIZÁCIÓ – A TÁRSAS ELME

A mentalizáció vagy tudatelmélet (Theory of Mind, ToM) a pszichológia, a kognitív nyelvészet, az elmefilozófia, a neuropszichológia s rokontudományaik központi fogalma annak magyarázatában, hogy hogyan értelmezzük mások megnyilatkozásait, illetve cselekedeteit. Egyedülállóan emberi képességünk, mely lehetővé teszi, hogy másokat intencionális ágenseként szemléljünk s cselekvéseiket ennek megfelelően, mentális állapotaik (vélekedéseik, vágyaik, szándékaik:

* A kutatás a TÁMOP-4.2.4.A/2-11/1-2012-0001 Nemzeti Kiválóság Program című kiemelt projekt és a TÁMOP-4.2.2.C-11/1/KONV-2012-0005 projekt keretében zajlott. A projektek az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósultak meg.

desires, beliefs, intentions, vagyis BDI állapotaik) fényében értelmezzük (Alberti 2011, Schnell 2006). Ehhez elengedhetetlenül szükséges a tartalmas mentális állapotok tulajdonítása, mert ez teremti meg a koherenciát a körülöttünk zajló világ társas történéseiben.

Az a képességünk, hogy megértsünk másokat, egyfajta népi pszichológiában gyökerezik, s azon alapul, hogy mások elméjéről, mentális állapotairól feltételezéseink vannak. Ez az érv- és gondolatrendszer ad értelmezési keretet, azaz jelentést az amúgy akár eltérő alapokon, motivációkon nyugvó cselekvéseknek. A népi pszichológia sokáig a filozófiai, kognitív nyelvészeti és pszichológiai vizsgálódások központi kérdése volt, és ma is sokszor felbukkan a gondolkodás történetében. Az elmefilozófia és a gondolkodás-lélektan napjainkban egy újfajta népi pszichológiából kiindulva azt vallja, hogy értelmező, mentalizációs, a mások elméjét megértő képességünket egyfajta *kompetenciaként* kell felfognunk.

Ez az interpretációs képességünk az emberi elme egyedi sajátossága, mások megértésének eszköze, társas kogníciónk záloga (Frith – Frith 2007). E tekintetben mind a filozófia, mind a pszichológia kognitív keretben magyarázza az emberi elme működését, felépítését és társas interpretációs képességeit. A filozófiában Dennett és Donaldson neve fémjelzi azt a hagyományt, mely szerint e képesség alapjaiban nyelvi képességeinkben gyökerezik (Dennett 1998, Boros 2004), lévén, hogy a nyelv reprezentációs médiumot biztosít a jelentés és az intencionalitás megértéséhez. A természetes nyelvek intenzionalitása tehát központi jelentőségű abban, hogy az emberi elme intencionalitását megragadhatjuk (Alberti 2011).

2. TÁRSAS MEGISMERÉS A KOGNITÍV SZEMLELETŰ KUTATÁSOKBAN

A nyelv mint reprezentációs médium központi szerepére épít a *ReALIS* (Reciprocal And Life-long Interpretation system, Alberti 2011) nyelvészeti indíttatású interpretációs elmélet, melynek alaptétele, hogy az értelmezés folyamatában az információt a mondatokból, a szerkezetekben foglalt holisztikus jelentésekből vonjuk ki (lásd e kötetben Alberti – Kleiber – Kárpáti és Alberti – Schnell – Szabó cikkeit). E struktúrák értelmezése tehát meghatározza a kivont információk természetét, irányultságát, melyek a kikövetkeztetett, illetve vélt szándékok fényében kerülnek azonosításra, dekódolásra. A sikeres értelmezése kulcsa e keretben is a sikeres szándékolvasás, mivel a szándékolt jelentés kikövetkeztetéséhez a beszélő szándékát kell alapul venni (Schnell 2005).

Ebben központi a hamis vélekedések megértése és felismerése, melynek hiányában a jelentések dekódolása félrecsúszik, és nem teljesül a sikerességi fel-

tétel. A hamis vélekedés felismerése (vagyis a másik elméjének az enyémtől való eltéréseinek sikeres reprezentációja) olyan kitüntetett társas kognitív képesség, amely mérhetően sérül olyan esetekben amikor a mások mentális állapotainak megértése kifejezetten problémás: neuropszichiátriai rendellenességekben, mint például a skizofrénia (Varga et al. 2013, 2014), az autizmus (Győri et al. 2002), amelyekben a szociális kognitív képességek hiánya markáns nyelvi, értelmezési és nyelvhasználati problémákkal párosul. E rendellenességeknek köztudott jellemzője, hogy a betegek sokszor drasztikusan elmaradott képességeket mutatnak a társalgás szintű nyelvhasználat terén, amiben a következtetések kulcsfontosságúak akár az indirekt megnyilatkozások (pl. illedelmesség), akár az idiomatikus társalgásban gyakori területein (humor, irónia) (Varga et al. 2013, 2014, Varga et al. megjelenés alatt): nehezen értik a társalgási iróniát, a humoros és metaforikus kijelentéseket és az implikaturákat. E társalgási helyzetekben a jelentés-konstrukció alapja a társalgó felek mentális állapotainak és reprezentációnak sikeres kikövetkeztetése, melynek révén végül helyesen értelmezzük a megnyilatkozást, vagyis inferenciák, logikai következtések segítségével bontjuk ki az implicit jelentéstartalmakat, s ez igaz mind a szó szerinti, állítmánykiegészítőt felvevő (1a, b) és indirekt szerkezetekre (1c), mind a nem szó szerinti konstrukciókra, illetve kétértelműségekre (1d, e, f):

- 1a. *A lány azt mondta narancsot hoz, de almát hozott.*
- 1b. *Azt hitte egy bogár van a szőnyegen, de csak egy kavics volt.*
- 1c. *Ide tudnád adni a sőt?* (indirekt beszédaktus).
- 1d. *Jani és Juli egy gerlepár* (konvencionális metafora).
- 1e. *István egy hajóskapitány nélkül!* (nem konvencionális metafora).
- 1f. *Ez aztán a vacsora!* (irónia).

2.1. Társas kognitív képességek és neuropszichiátriai rendellenességek

Az ilyen, ránézésre triviális mondatok jelentéstartalmának kikövetkeztetése nagyban szituációs- és szöveggörnyezet függő, így igen összetett kognitív stratégiákat igényel, és társas kognitív képességek hiányában kifejezetten nehéz azoknak az érintett populációknak (lásd autizmus, skizofrénia) akik társas kognitív képességeik tekintetében gyengék, vagyis nehezen mérik fel a szándékokat a szereplők és mentális tartalmaik (gondolataik, vágyaik, vélekedéseik s legfőképp, hamis vélekedéseik) fényében. A patológiás vonalon végzett kutatások azt mutatják, hogy e társas kognitív, mentalizációs képesség teszi lehetővé az implicit, idiomatikus és

indirekt, non-kompozicionális tartalmak, illetve társalgási és egyéb implikatúrák kikövetkeztetését és sikeres értelmezését, s ennek hiányában e nyelvi, társalgási képességek markáns sérülést mutatnak (Varga et al. 2013, 2014, megjelenés alatt). Vizsgálatainkban a skizofréniával élők teljesítménye mind a metafora-, mind az irónia- s a humorértést mérő feladatokban elmaradt a kontrollszemélyekhez képest (Varga et al. 2013, 2014, megjelenés alatt). E nyelvi feladatokban megjelenített társalgási helyzetekben a helyes, sikeres értelmezés egyértelműen a másik személy mentális állapotainak fényében dekódolható.

2.2. Társas kogníció és nyelvészet

A társas kognitív képességek kitüntetett jelentőségűek a személyközi kommunikációban, hiszen alapvető szerepük van a társalgásban, annak helyi vezérlésében és társas arculatunk alakításában (Goffmann 2000). Meghatározza a nyelvi szerkezetekben foglalt, sokszor implicit jelentések kibontását, szándék alapú kikövetkeztetését, melynek segítségével lehetővé válik a társalgó felek közötti reciprok kommunikáció, utalások és reflexiók hatékony és rugalmas kezelése és a személyközi együttműködés (Grice 1975). Vagyis mindannyian, ahogy ez a grice-i pragmatika és nyelvfilozófiai alapok ismeretében mára már közhely, a társalgó partner folyamatos monitorozása mellett egyfajta kooperatív hozzáállással következtetünk a szándékolt jelentésekre. Ebben a folyamatban a másik fél szándékait és egyéb mentális állapotait figyelembe véve, megnyilatkozásainak kontextusfüggő változatait mérlegetjük, integrálva számos szituációs kontextushoz kapcsolódó tényezőt (személyközi viszonyok, hierarchia stb.), valamint a szöveges kontextus lényegi támpontjait.

Ennek egyik kézenfekvő megvalósulása a nem szó szerinti nyelvhasználat területe, ahol teljességgel a kontextus megszorításai alapján komputáljuk az adott megnyilatkozás (pl. metafora, irónia, humor) szándékolt, átvitt értelmű jelentését. Nem csak a non-kompozicionális, idiomatikus szerkezetek adnak teret a gondolkodás és a nyelv összefonódásának (DeVilliers 2007), bár ezek kétség kívül aranybányáját jelentik az implikatúrák, ki nem mondott utalások és logikai következtetések (inferenciák) működésének. Éppen ezért a gyerekek nyelvi fejlődésében az idiomatikus értelmezés fejlődését vizsgálva azon mentális, kognitív mechanizmusokat és mérföldköveket keresik (Perner 1991, DeVilliers 2007, Schnell 2005, 2012), melyek felelősek azért az interpretációs képességért, ami a pragmatikai jelentések esetében is rendelkezésünkre áll, és amelynek révén a hétköznapi társalgásban erőfeszítés nélkül tudjuk kikövetkeztetni az implikált jelentést.

Napjainkban a nyelv és a mentalizáció kapcsolódási területei és a kettő közötti kapcsolat iránya igen vitatott kérdés a kognitív tudományokban (bővebben lásd Kiss – Jakab 2014). Mind a nyelv, mind a tudatelmélet elsőbbségét képviselő nézetekkel találkozunk, s létezik kétirányú kapcsolatot feltételező szemlélet is (DeVilliers 2007), mely szerint a tudatelmélet kezdetben fontos a nyelv alapvető rendszerének kialakulásában, a szókincsépítésben. Úgy tűnik a tudatelmélet fokozatos kialakulásában, előfutárai révén, a konceptuális fejlődésnek nagy szerepe van bizonyos nyelvi képességek elérésében (pl. a közös figyelem fókuszában álló tárgy mint referencia horgonyzásában).

2.3. Társas kogníció és fejlődés

A társas kogníció fejlődési vonatkozásban is kitüntetett kérdéskör, hiszen az emberi elme működésének feltérképezésében az egyik fő paradigma a társas megismerés kialakulásának, mérföldköveinek vizsgálata (Schnell 2005, 2008, 2012, Schnell – Varga 2012). A kisóvodások még zömében nem rendelkeznek kifejelett mentalizációs (tudatelméleti) képességgel (Perner 1991), így nehezükre esik az olyan mondatok helyes értelmezése, mint a fenti 1.a–f, vagyis ahol a jelentéskonstrukció számos tényező összjátékának eredménye egy személyközi, interaktív kontextusban. A metafora-, irónia- és humorértés is tudatelméleti képességek függvényében mutat változást: a mentalizációra már támaszkodni képes gyermekek sikeresen értelmezik azokat a társalgási helyzeteket és nyelvi szerkezeteket, amelyekben metareprezentációra (Schnell 2005, 2006) és a szándékolt jelentés perspektívaváltás alapján való kikövetkeztetésére van szükség.

2.3.1. A mentalizáció kontinuum

Ami a mentalizáció egyedfejlődését illeti, mint ismeretes, az egészséges idegrendszerrel rendelkező gyerekekről már sokan kimutatták, hogy eleve társas ráhangolódással, társas kapcsolatokra előhuzalozva (Pinker 1999) érkezik a világra (Meltzoff – Moore 1977, Gopnik – Meltzoff – Kuhl 2005), preferálja az emberi arcot más mintákkal szemben, az emberi hangot más zajokkal szemben stb. A tudatelméleti képesség egyik legmarkánsabb és legkoraiabb előfutára a *közös figyelmi helyzetbe* helyezkedés, ami zömében a 9–12 hónapos babákra jellemző, majd a 9–14 hónapos korban tipikus *tekintetkövetés* képessége (Tomasello 2002, 2011, Baron-Cohen 1995), ami azt jelzi, hogy az adott szituációt már nem pusztán perceptuális alapon kezelik, hanem kognitív eseményként értékelik: mások tekintetét és annak fókuszát már racionális alapon (Gergely – Csibra 2003), mint

mentális jelenséget értelmezik. Ebben a fókusz már célvezérelt, szándékoktól vezérelt jelenségként értelmezik, s ezen alapon veszik fel később, zömében 18 hónaposan a gondozó perspektíváját, s fixálnak ugyanarra a tárgyra, amelyre a gondozó néz, majd következtetnek e triadikus helyzetből a hallott szó jelentésére. Ezekre épül, de időben átfedésben jelentkezik a *szociális referencia* jelensége, vagyis a babák azon ösztöne, hogy a felnőtt gondozóra tekintve ítélik meg az adott helyzetet (pl. elesik, majd az anya tekintetét fürkészi, s abból következtet: meg kell-e ijedni). Ebben a helyzetben a másik személy mentális állapotához igazítja saját érzéseit, vélekedéseit, illetve mentális állapotait.

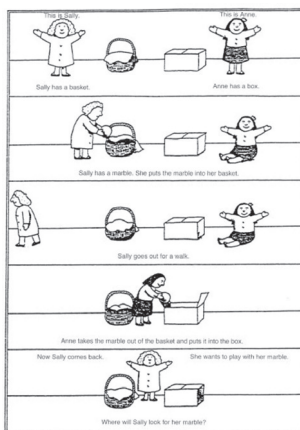
A tudatelmélet és a nyelv kapcsolata tehát e korai életkorban már megalapozódik, s a kettő a közös figyelmi triádban, az interszubsztivitás kontextusában kapcsolódik össze. Ez az a képesség, amely elemi fontosságú a nyelvi alapok elsajátításához (szókincs bővülés), s így a konceptuális fejlődéshez, kognitív építkezéshez (Baron-Cohen 1995). Ez az, ami az autizmussal élő (ASD) gyermekek és felnőttek esetében, a spektrumrendellenesség kontinuum természete miatt eltérő mértékben, de jellemzően sérül, majd e társas kognitív deficit eredményez halmozódó nyelvi és kognitív fejlődésbeli elmaradást, ami elsősorban a társas kapcsolatok, társalgás szintű nyelvhasználat terén jelentenek akadályt az ASD-vel élő személyek számára (Happé 1993). (Ennek nyelvészeti és nyelvfilozófiai vonatkozásairól lásd Alberti – Schnell – Szabó cikkét a jelen kötetben).

Ezt követően, másfél éves kortól a gyerekek játékaira jellemző a mintha-játékok gazdag tárháza, amelyben központi jelentőségű a valóságról való lekötés képessége (Leslie 1987, Perner 1991), például a banán telefonként vagy a skatulya kisautóként való felhasználása a játék során. Ez már láthatóan egy szimbólumképzésben gyökerező, reprezentációs képesség, egyfajta fizikai metaforizálás, jóllehet ebben az életkorban erre nyelvi, verbális szinten még nem képesek (Schnell 2006).

A következő időszakban, kettő és négyéves kor között nem ismert a viszony pontos iránya. A nyelv kibontakozásával, a szavak mint címkék elsajátításával feltehetően összekapcsolódik a kettő, és a jelentéskapcsolás után az érvelés, következtetés lépéseit finomítja, valamint teszi lehetővé az egyre precízebb mentalizáció. Hároméves kortól jellemző a társas utánzás (pl. papás-mamás, késleltetett utánzással eljátszott események, Gopnik–Meltzoff–Kuhl 2005), a mintha-játékok gazdag tárháza, majd négyéves kortól a szintaxis kifinomult szerkezetalakító képességével egyes elméletek szerint (DeVilliers 2007) a nyelv veszi át a vezetést és segíti a konceptuális fejlődést, a nyelvtani szerkezetek irányította érvelés révén. A nyelv egyfajta reprezentációs eszközként így lehetővé teszi a mentális állapotok megjelenítését és kezelését, ezért fontos szerepe lesz a kognitív fejlődésben (Schnell 2014).

2.3.2. Óvodáskor: a verbális mentalizációs képesség stabilizálódása

A mentalizációs képességek mérésére bevett módszer a klasszikus, Wimmer–Perner-féle (1983) nem látott áthelyezésen alapuló verbális teszt, amely a gyerekek azon képességét vizsgálja, hogy felismerik-e a főszereplő hamis vélekedését. A történetben egy kisfiú, Maxi csokisdobozát a fiókba helyezi, majd elhagyja a helyszínt. Ekkor édesanyja bemegy a szobába, ahol ez történt, és áthelyezi a csokit máshova. A vizsgálatban részt vevő gyerekektől azt kérdezik meg, hogy amikor bejön a főszereplő, Maxi, hol fogja keresni a csokit. Ennek változata az 1. ábrán látható Sally és Anne barátnők történetére átirított változat, amely alapjaiban ugyanazt a nem látott áthelyezésen alapuló hamis vélekedés felismerését vizsgálja, és Baron-Cohen, Leslie és Frith (1985) nevéhez fűződik, akik autizmussal élő gyerekekre adaptálták az eredeti verziót.



1. ábra. Wimmer és Perner (1983) alapján Baron-Cohen – Leslie – Frith (1985).
Hamis vélekedés teszt mérése nem látott áthelyezéssel (Sally–Anne teszt)

A három-négyéves kor alatti gyerekek rendre saját perspektívájuk szerint válaszolják meg a kérdést, vagyis az új helyet jelölik meg, hogy a főszereplő ott fogja keresni a tárgyat. Általában a négy és öt év közötti gyerekek tudják csak helyesen kikövetkeztetni, hogy a főszereplő tudástartalmai szerint bizony ő lemaradt az áthelyezésről, s képesek az ő perspektívájából megválaszolni a kérdést, helyesen. A verbális tudatelmélet-tesztek ebben az életkorban tudják kimutatni a mentalizációs képességet s jelölik meg ezt az életkort a kifejtett tudatelméleti képesség időszakának.

DeVilliers (2007) azonban rámutat: a tudatelméleti képesség nem egyenlő a hamis vélekedés tesztek megoldásával, illetve a teszt megértésével. Maga a

mentalizáció, ahogy látható, szintjeit tekintve folytonos fejlődést mutat, melynek kifutása a kb. ötéves korra stabilizálódó kifejlett képesség elérése. Ez előtt azonban eltérő szinteken megy át, s fokozatosan finomodik. Az a kisgyermekkorai mentalizációs képesség, amely lehetővé teszi, hogy mások mentális állapotait a gyerekek megértsék, számba vegyék, alapját képezi a későbbi kifinomultabb, verbális modalitásban is megjelenő mentalizációs, tágabb értelemben vett társas kognitív képességeknek, melyekre egy hétköznapi társalgásban, érvelésben számtalanszor, észrevétlenül támaszkodunk (Pléh 2012). Ahogy láttuk a szociális referencián alapuló, illetve az interszubjektivitásra építő triadikus helyzetekből, e verbális tudatelmélet-teszt teljesítését megelőzően a gyerekek már képesek integrálni más elmék mentális állapotait, s a mintha-játékban is szimbolikusan, metaforikus keretben játszani, ám verbálisan erre óvodás korukig nem képesek produktív, gördülékeny formában. Kezdetben a vágyak, majd a vélekedések szintjén mozognak biztonsággal, s csak később válnak képessé arra, hogy a hamis vélekedések összetett, perspektívaváltáson alapuló mátrixában is jól tájékozódjanak (bővebben lásd Alberti – Schnell – Szabó cikke a jelen kötetben).

3. A TUDATELMÉLET MINT A NYELVI ALAPOK ELŐFELTÉTELE – JELENTÉSKAPCSOLÁS ÉS MENTALIZÁCIÓ

A tudatelmélet nyelvfejlődésben betöltött szerepe tehát kezdetben a jelentéskapcsolás alapját képező szándéktulajdonítás központi mozzanata, s a nyelvi alapok építkezéséhez (szókincsgyarapodás) elengedhetetlen, hiszen a közös fókusz felvételében a szándékoltság a fő motívum. Bár mindez nem oldja meg az intenzió kérdését (erről lásd a jelen kötetben Alberti – Kleiber – Kárpáti és Alberti – Schnell – Szabó tanulmányát), ám a referencia horgonyzását, vagyis extenziós célokat szolgál és kielégít. Ez a szándéktulajdonító képesség láthatóan fontos mérföldkő a jelentések hatékony kezelésében és a társas helyzetekben való rugalmas részvételben. Alapvető fontosságú a további nyelvi és konceptuális fejlődésben, jóllehet, számos belső szemantikai folyamat, ami a nyelv belső szerveződését adja, hozzájárul a szótanuláshoz olyan módokon, amelyek még nem teljesen ismertek, s folyamatos kutatások tárgyát képezik, az eltérő világok és elmék mint eltérő reprezentációs terek találkozásának színterén, intenzionális kérdésekben (Alberti 2011). A szándék alapú következtetés a jelentés-konstrukcióban nem magyaráz meg minden nyelvi értelmezési jelenséget – vagyis a referencia aluldetermináltságának Quine (1999, 2002) nevéhez fűződő problémája a mai napig áll és érvényes a nagyobb jelentéstani kérdések tekintetében is. E kérdéshez kapcsolódóan kíván Alberti (2011) formális keretben válaszokat

adni a jelentéskonstrukció reprezentációs részleteit illetően (lásd a jelen kötetben Alberti – Schnell – Szabó és Alberti – Kleiber – Kárpáti tanulmányait).

A kisgyermek eseménydús, gazdag társas kontextusban abból állapítja meg a szavak jelentését és hozza létre saját szókincsét, hogy kikövetkezteti a jelentéseket a hétköznapi helyzetekből. Így megtanulja az életében szereplő szavak (pl. a tárgyakat jelölő főnevek vagy a cselekvéseket jelölő igék stb.) jelentését, használatának szabályait, s így válik teljes értékű nyelvhasználóvá. Mint ismeretes, a főnevek azonosítása e triadikus keretben jelentősen könnyebb, mint az igéké, hiszen a főnevek esetében, főleg kezdetben, egy-egy személy, tárgy, a maga fizikai valóságában áll a fókusz s így a jelentéskapcsolás középpontjában (ez nem vonatkozik az olyan absztrakt főnevekre mint béke, háború, szabadság stb., ám ezek nem is a gyermek korai szókincsének részei).

Az igék esetében sokkal összetettebb a horgonyzás kérdése, hiszen az igéknek vannak vonzataik (argumentumaik: pl. az *adni* igének pl. két argumentuma – vonzata – is van: adunk 1. *valamit*, 2. *valakinek*, vagyis egy teljesen jól formált mondathoz mindkét vonzatra szükség van). Tovább nehezíti az igék elsajátítását és esetükben a jelentéskapcsolást, hogy lehetnek tranzitív (tárgyat felvevő) igék (pl. tör) vagy intranszitívak (pl. fut). Ez utóbbinak nincs tárgya, s ez a szintaktikai keret (vagyis, hogy nincs vonzata, azaz argumentuma, s anélkül is értelmes a vele képzett szerkezet) láthatóan nagy segítséget ad a gyerekeknek abban, hogy egy amúgy gazdag személyközi szituációban, amelyben egyidejűleg több igével találkoznak (pl. amelyben Peti kisautóval a kezében *fut* a mamához, *elesik*, így a kisautó *eltörik*) hatékonyan tájékozódjanak s az igék jelentését (fut, elesik török, eltör, leejt/leesik) képesek legyenek hatékonyan azonosítani, majd produktívan használni. Naigles (1990), Lidz és Gleitman (2004) kimutatta, hogy ezekben a bonyolult személyközi helyzetekben már kétéves gyerekek is képesek szintaktikai információt felhasználni abban, hogy azonosítsák az igék pontos jelentését, mégpedig úgy, hogy az ige tárgyas (tranzitív, pl. ad) vagy tárgyatlan (intranszitív, pl. megy) mondat szerkezetben jelenik meg, s ez alapján következtetik ki az legközelebbi jelentést, például a fenti esemény szemlélőjeként. Egyre több eredmény utal tehát arra, hogy a szintaktikai keretek jelentős fogódzót adnak a gyerekeknek a jelentéskapcsolás során (Lidz – Gleitman 1990, Naigles 2004, Alberti et al. megjelenés alatt). Ezen a szinten már a nyelv számos tekintetben segíti az érvelés és az egyidejűleg több szinten képzett és tárolt reprezentációk hatékony kezelését. A nyelv mintegy átveszi a vezetést a konceptuális fejlődésben, s címkéivel, szintaktikai kereteivel biztosítja a többszörösen beágyazott mentális állapotok koordinációját (DeVilliers 2007).

3.1. Fordul a kocka: a nyelv mint reprezentációs médium

Úgy tűnik tehát, hogy kezdetben a kétéves korig tartó nyelvvelsajátításban nagyban a konceptuális alapokra építünk, s a kognitív fejlődés vezet s alapozza meg a nyelvi fejlődést, a megfeleltetéseket. A magasabb szintű nyelvhasználathoz, vagyis a társalgás szintű, kontextusfüggő, személyközi és egyéb szöveggörnyezeti, valamint szituációs tényezőket is integráló pragmatikai jelentéskonstrukcióhoz (Happé 1993, Schnell 2012) azonban elengedhetetlen a perspektívaváltáson alapuló szemléletváltás, mivel ez adja meg a keretét a szándék alapú értelmezésnek. Mint ma már ismeretes (Gibbs 1994), a megnyilatkozások e mentalizációra építő interpretációja nem valamiféle másodlagos szintet képvisel, hanem az értelmezés elemi mozzanata, hiszen társalgásunk tele van indirekt megnyilatkozásokkal (illetdelmesség, utalás, anafora, katafora, deixis), metaforákkal, humorral és iróniával, amelyek ad hoc online értelmezése alapvető a gördülékeny, dinamikus, életszerű társalgáshoz (Varga et al. megjelenés alatt). E pragmatikai jelentéskonstrukció, valamint az ide tartozó logikai érvelések, következtetések (inferenciák és implikált jelentések dekódolása) a mentalizáción alapuló képességeink, s az érvelés hatékonyságát nagyban meghatározza, hogy a másik személy szándékait s így szándékolt jelentését milyen sikeresen tudjuk kikövetkeztetni. Ebben a keretben világossá válnak a referenciális kétértelműségek, a nem szó szerinti jelentések, lehetséges lesz az egymásba ágyazott gondolatok, vélekedések kezelése (Péter dühös Marira, mert azt hazudta, hogy Jani nincs otthon...), valamint a nyelvi kohéziós és koherenciateremtő eszközök rugalmas és hatékony kezelése (anaforák, kataforák, deixisek, a főszereplő perspektívájának követése, téma-réma koordinálása, történet logikai alapú strukturálása, hatáskeltés stb.).

E stratégiák áthatják társalgásunkat, párbeszédeink és narratívaprodukciónk alapvető, esszenciális alkotóelemei. Egyszerű, mégis végtelenül komplex alapfolyamatokat integráló kognitív képességek ezek, melyek az emberi társas kogníció alapkövére épülnek. Mindez a mentalizáción alapuló rugalmas, intuitív nyelvhasználat kialakulása nélkül nem lehetne lehetséges (Schnell megjelenés alatt). Ennek kialakulása éveket vesz igénybe, hiszen a hároméves gyermek már gördülékeny nyelvhasználó, ám ezen intuitív társalgási ismeretek, indirekt és pragmatikai jelentések világában még igencsak kezdő – nem érti a viccet, félreérti a metaforát, szó szerint veszi az iróniát, valamint párbeszédék szintjén a társalgásszervezésben nem tudja még gördülékenyen koordinálni a társalgásokat, s a szerkesztés is nehézkes a narratívaprodukciónban: a szereplők súlyozása, a szövegkohéziós eszközök használata (utalások, anaforák, határozott és határozatlan névelők intuitív, hallgatóközpontú használata; erről bővebben lásd Schnell megjelenés alatt)

A négyéves kor utáni időszak pragmatikai fejlődésében tehát, DeVilliers (2007) szerint, ahogy ezt kísérleti eredményeink is alátámasztják (Schnell 2005, 2012, Schnell – Varga 2012) újra átveszi a vezetést a mentalizáció, a konceptuális bemenet elsőbbsége a nyelvi kimenetek sikerességét illetően. Az irány tehát, úgy tűnik, egyrészt kétirányú, másrészt eltérő fejlődési szinteken váltakozó lehet: a szintaxis szintjének elsajátításától a nyelv fontos húzóerőt képvisel, s a nyelvi érvelés alapköve, feltétele a működő mentalizáció lesz. Legvégül, a pragmatikai, kontextusfüggő jelentések esetében a szándékolt értelmezés alapját a sikeres mentalizáció, társas kogníció adja, s a mentalizáció adta alap nélkül a nyelvhasználat e holisztikus formája igen kétséges marad (Schnell 2012, Schnell – Varga 2012).

A mentalizáció fejlődéstani vonatkozásaiban nagy vita övezi a *verbalizáció mint performanciakorlát* fent ismertetett problémáját: a klasszikus tudatelmélet-teszt teljesítése (1. ábra) vajon verbalizációfüggő-e (vagyis e performanciakorlát az oka, hogy csak óvodás korban tudjuk kimutatni a kifejlett mentalizációs képességet) vagy nem verbális tesztekkel korábbi életkorban is kimutatható a meglévő képesség? Ennek kiküszöbölésére non-verbális komplex mentalizációs teszttel vizsgáltuk az óvodás korcsoportot (Schnell 2012, Schnell – Varga 2012), ami mind kognitív (a másik személy szemszögéből történő érvelést), mind affektív (szemekből, a tekintetből való érzelemfelismerés alapján való mentalizáció) szempontokra épít. Egyes tesztünk a Baron-Cohen et al. (1997) óvodásokra adaptált változata (2. ábra), amelyben a főszereplő mentális állapotát kis történetek alapján (2. ábra) kellett kikövetkeztetni s megjelölni, melyik tekintet fejezi ki azt legjobban. Bár a teszt verbalizációtól nem mentes, maga a mentalizáció jelen esetben nem verbális produkció függvénye: nem a nyelvi szerkezetek logikai és ok-okozati kapcsolódásából, implikaturáiból kell kikövetkeztetni a történet főszereplőjének mentális állapotát.

Dóri és Peti egy kiskutyát kapott ajándékba karácsonyra. Mindenhova magukkal vitték, még vele is aludtak, annyira szerették. Reggel, amikor felébredtek, Dóri azt vette észre, hogy a kiskutya eltűnt! Lehet, hogy elveszett! – gondolta. Kérdés: hogy érezte magát Dóri, melyik lehet az ő szeme (nézése)?

Eye test (Schnell 2011)
6 basic emotion



2. ábra. Komplex mentalizációs teszt (Schnell 2012, Schnell – Varga 2012)

Non-verbális mentalizációs tesztünk (Schnell 2012, Schnell – Varga 2012) az

eredetihez hasonlóan a hat alapérzelmet vette alapul. Az eredmények azt mutatták, hogy valamivel korábbi életkorban, átlagosan négy hónappal korábban, ötéves korban teljesítik a gyerekek ezt a tudatelméleti feladatsort, szemben a verbális, klasszikus, nem látott áthelyezésen alapuló hamisvélekedés-teszttel, amit átlagosan 5 év 4 hónapos teljesített ugyanaz a minta (Schnell 2012, Schnell – Varga 2012). Eszerint tehát van verbalizációs hatás, de nem jelentős, összhangban az irodalomban számon tartott fél-verbális, non-verbális tesztek eredményeivel (DeVilliers 2007).

4. A PRAGMATIKAI KOMPETENCIA TÁRSAS KOGNITÍV VETÜLETEI ÉS FEJLŐDÉSE

Hasonló következtetésekre jutottunk a humor (Schnell 2008, 2012) és irónia (Schnell – Varga 2012) terén is. A pragmatikai kompetencia e további területein végzett vizsgálatok alátámasztották a fenti kapcsolatot a tudatelmélet és a társalgási képességek kifejlett formájának elérése között: a hamis vélekedés sikeres felmérése és hatékony, rugalmas kezelése az eltérő elmék és mentális tartalmaik tükrében központi jelentőségű a humor- és az ironiaértés sikerességében: ehhez perspektívaváltásra van szükség s a jelentések e szándék alapú értelmezésére.

4.1. A non-kompozicionalitás kontinuum

Eredményeink szerint a mentalizáció eltérő fokozatai eltérő metareprezentációs fokozatokat is jelentenek, s az eltérő nyelvi szerkezetek, megnyilatkozások (hasonlat, metafora, irónia, humor) eltérő kognitív erőfeszítést igényelnek.

A hasonlat (Gabi olyan, *mint* egy angyal) kontrollfeladatként a szemantikai (szó szerinti) értelmezést mérte, s egyben biztosította, hogy a vizsgálati személyek nyelvi képességei meglegyenek. Ehhez képest mérjük a pragmatikai értelem dekódolásához szükséges holisztikus értelmezés képességét. A nyelvi feladatokban ezenkívül a metafora (Jani és Juli egy gerlepár), az irónia (Hű, de jól táncolsz!) és humorértés (egysoros és csattanóval végződő viccek) képességét mértük a mentalizáció függvényében. Szintén kontrollfeladatként mértük az explicitté tett ironia megértését, melyben a beszélő mentális állapotát felszíni jegy formájában jeleztük (Péter *mérgesen* azt mondta: hű, de jól táncolsz!), ezzel az implicit információt explicitté téve, a mentalizáció szükségességét szinte ki

is szűrtük. Ahogy várható, ez nagyban növelte a megértés sikerét az óvodások körében, s autizmussal élők esetében is ezt találták Győri et al. (2002).

Az eredmények értelmében, a pszicholingvisztikai szakirodalomban elterjedt nézettel szemben (Gibbs 1994), amely 8–13 éves korra teszi az iróniaértés stabilizálódását, már óvodás korban megvan az iróniaértés képessége, sőt, az összes pragmatikai konstrukció között az irónia bizonyult a legkönnyebbnek. Az ezt követő nehézségi szint a metafora, ez valamivel nehezebbnek bizonyult a gyerekek számára, és a humor volt a legnehezebb, vagyis ebben a feladatsorban voltak a legkevesbé sikeresek a már tudatelméleti, társas kognitív képességgel rendelkező, mentalizációra képes gyerekek (3. ábra).



3. ábra. A nem szó szerintiiség kontinuumja az értelmezéshez szükséges kognitív erőfeszítés (mentalizáció) tükrében

Ebből arra következtethetünk, hogy a metafora és az iróniaértés eltérő kognitív mechanizmusokon alapul: az iróniát, mivel pontosan az ellenkezőjét fejezi ki annak, mint amit állít (vagyis a szemantikai értelem ellentettje a dekódolandó pragmatikai jelentés), úgy tűnik, egy rövidre zárási stratégiával értelmezik: a vedd az ellenkezőjét heurisztika révén (Győri et al. 2002), melyben osztenzív, illetve felszíni jegyek (Csibra 2010) segítik a gyerekeket a szándékolt értelmezésben. Ilyenek az iróniára jellemző markáns prozódia és intonációs mintázatok. A metafora ezzel szemben egy forrás és egy céltartomány analógiája közötti súlyozott és relevancia alapú letérképezések mátrixa, ami önmagában árnyaltabb s ezért összetettebb, így nehezebbnek bizonyult, kisebb sikerrel teljesítette ugyanaz a korcsoport (a feladatokat lásd Schnell 2012, Schnell – Varga 2012).

Mindez hallatlanul érdekes nyelvfilozófiai szempontból, hiszen a grice-i pragmatika alapján, Brown és Levinson (1978) szerint a metafora és az irónia is a minőségi maximasértések kategóriájába tartozik. Kognitív mechanizmusok fényében mégis úgy tűnik, nem vehetjük őket egy kalap alá. Ez felveti a nyelv-

vészeti dichotomikus szemléletmód és a kognitív holisztikus, kontinuumokban gondolkodó paradigmák szembenállását.

4.2. Nyelvészeti dichotómiák vs. társas kognitív kontinuum

A fenti kontinuum feltételezését a szó szerinti és a nem szó szerinti tartományok között már Sperber és Wilson (1986) leírta nagyhatású, *Relevance* című munkájukban, valamint ezt gondolták tovább tanítványaik Reboul és Mosechler (2000) is. Az a lehetőség, hogy nem éles határ, hanem átmenet van a kettő között, átgondolásra készíti a trópusok és nyelvi alakzatok tipológiáját érintő nyelvfilozófiai és nyelvészeti paradigmák rendszerét, melyekben a nyelvi szerkezetek pontos, definíció alapú, éles elkülönítése jellemző: a hagyományos nyelvészeti paradigmában (Nemesi 2009) az alakzatok (*figures of speech*) csoportjába tartoznak az irónia, a hiperbola, a tautológia és az oximoron, vagyis azok a nyelvi szerkezetek, amelyek sokkal inkább „figurák”, mert jelentésük szigorúan figuratív: ismervük a forma és stílus, ebben különböznek el a többi idiomatikus nyelvi jelenségről. Ezek elsősorban retorikai, stilisztika formák, és egy metanyelvi szintet képviselnek.

A trópusok, ellenben *szóképek* (*tropes*), ikonikus alapon, az elme képekben való értelmezését mozgósítják. Ilyen pl. a metafora és a metonímia, vagyis azok a non-kompozicionális szerkezetek, amelyek egy konceptuális analógia mentén szerveződnek: forrás és céltartomány közti megfeleltetésekkel imagén alapon, az elme kreativitását kiaknázva. Ezt tehát a párhuzamba kerülő entitások közös vonásai alapján azonosítjuk, vagyis ismervük konceptuális alapú, s mindemellett, szándékolt jelentéssel bírnak. Mindez mentális szinten működik, vagyis kítüntetett ebben a kognitív stratégiák szerepe.

A konceptuális, alakzatok szintje és a mentális trópusok dichotómiája megjelenik a kognitív pszichológiában is ahol az emberi gondolkodás két fő módozatát a szavakban gondolkodó, logogén, és a képekben gondolkozó, imagén elmében látták. A trópusok nagyban mozgósítják a jelentéskonstrukció folyamatában az imagén elemeket, míg az alakzatok, bár figuratív értelemmel bírnak, szerkezeti transzformációkat kiaknázva adnak egy metanyelvi szintet a logogén rendszerre kalibrált elemekkel.

4.2.1. A dichotómiák kognitív szemléletben tarthatatlan világa

A hagyományos nyelvészet pontos leíró, deskriptív törekvéseinek köszönhetően definíció alapú tipológiáink vannak az eltérő nyelvi jelenségekről, s ezek egymáshoz való viszonyáról. A kognitív szemlélet ugyanakkor egyre inkább holisztikus,

egyszerre több dimenzióban, több szinten zajló interakción alapuló, integratív *rendszer* feltételez, és nagy hangsúlyt fektet a mentális stratégiák működésére: mentális mozgatórugókra, kognitív folyamatokra, ahol nem fekete–fehér határvonalak találhatók, hanem sokkal hangsúlyosabbak az *általános* kognitív folyamatok, melyek területáltalános komponensként fejtik ki hatásukat a jelentéskonstrukció összetett, dinamikus folyamatában (Komlósi – Schnell 2008). A dichotómiák tehát napjaink kognitív szemléletű nyelvészeti és kommunikációs kutatásaiban nem tudnak magyarázatot adni számos személyközi mentális folyamatra, így gyakran nem magyarázóerejük.

A felszíni, nyelvi megvalósulások mögött húzódó kognitív folyamatok, fordulatok, általános jegyeit előtérbe helyező kontinuum adja alapjaiban a keretet a *ReALIS* interpretációs elméletben központi szerepet játszó fogalomnak, az interpretációt *prizma* hatás metaforával modellező gondolatnak (Alberti 2011, Alberti – Kleiber 2014, Kleiber – Alberti 2014). Ebben a kontextusban az adott nyelvi elem, jelentés a bevonódó személyek lehetséges elmereprezentációiban, vagyis a *ReALIS*-i értelemben vett lehetséges világaiban a prizma hatáshoz hasonlóan, szétszóródva, számos reprezentáció formáját veheti fel. Az ezekben való hatékony tájékozódáshoz legalábbis társalgási maximákra mint alapelvekre, együttműködésre s metareprezentációra van szükség, ami lehetővé teszi a mentális perspektívák egyidejű kezelését (Grice 1975, 2011, Schnell et al. 2016).

Empirikus vizsgálataink eredményei (Schnell 2005, 2008, 2012, Schnell – Varga 2012) nem a dichotomikus modellt támasztják alá, hanem mind a nyelvi, mind a mentális erőfeszítés tekintetében egyfajta kontinuum látszik kirajzolódni a pragmatikai képességek kognitív alapjainak fényében. Ez összhangban van Giora (2002, Nemesi 2006) fokozatos szálicencia (graded salience) elméletével, melyben nem a szó szerinti jelentés kap elsődleges szerepet, hanem minden megnyilatkozás elsődleges, vagyis szálicens jelentése az elsődleges az elme számára.

ÖSSZEFOGLALÁS

A tanulmány betekintést ad az eltérő elmék kommunikáción keresztül történő találkozásának mentális mozzanataiba, s egyben tisztázza, hogy milyen szerepet játszik a másik mentális tartalmainak sikeres reprezentációja a szándékolt jelentések kikövetkeztetésében. A mentalizáció és a nyelv kapcsolata tehát deVilliers (2007) felfogásában és saját vizsgálataink alapján is (Schnell 2012, Schnell – Varga 2012) kétirányú: eleinte a kognitív fejlődés alapozza meg a nyelvi fejlődést, majd a nyelvi szerkezeti komplexitás és reprezentáció lehetősége teszi lehetővé a további kognitív fejlődést. Schnell (2005, 2006, 2012) és Schnell – Varga (2012)

azt találták, hogy a nyelv nem feltétlen játszik központi szerepet a mentalizációs képesség kialakulásában, de a magasabb szintű nyelvi, inferenciális tevékenységek, pragmatikai jelentéstartalmak kibontásához és rugalmas kezeléséhez, a társalgási helyzetek gördülékeny koordinálásához elengedhetetlen. A tudatelméleti képesség e kiaknázása a diskurzushelyzetek indirekt és idiomatikus mozzanataiban tehát alapvető fontosságú.

IRODALOM

- ALBERTI, GÁBOR: *ReALIS: interpretálók a világban, világok az interpretálóban*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2011.
- ALBERTI GÁBOR – GERVAIN JUDIT – SCHNELL ZSUZSANNA – SZABÓ VERONIKA – TÓTH BALINT: A vonzatsorrend és az esetmorfológia külső meghatározottsága, in Kádár Edit – Szilágyi N. Sándor: *Motiváció és modern nyelveírás. A Kolozsvári Ikonicitás Konferencia előadásainak gyűjteménye*, Kolozsvár, megjelenés alatt.
- ALBERTI, GÁBOR – KLEIBER, JUDIT: *ReALIS: Discourse Representation with a Radically New Ontology*, in Veselovská, Ludmila – Janebová, Markéta (szerk.): *Complex Visibles Out There, Olomouc Modern Language Series 4.*, Olomouc, Palacký University, 2014, 513–528.
- ASTINGTON, JANET – JENKINS, JENNIFER: A longitudinal study of the relation between language and theory-of-mind development, *Child Development* 35, 1, 1999, 1311–1320.
- BARON-COHEN, SIMON – LESLIE, ALAN – FRITH, UTA: Does the autistic child have a theory of mind? *Cognition* 21 (1), 1985, 37–46.
- BARON-COHEN, SIMON: *Mindblindness. An essay on autism and theory of mind*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.
- BARON-COHEN, SIMON – JOLLIFFE, TERESE – MORTIMORE, CATHERINE – ROBERTSON, MARY: Another advanced test of theory of mind: Evidence from very high-functioning adults with autism or Asperger Syndrome, *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 38, 1997, 813–822.
- BOROS JÁNOS (szerk): *Igazság és kommunikáció. Tanulmányok David Donaldson filozófiájáról*, Pécs, Brambauer Kiadó, 2004.
- BROWN, PENELOPE – LEVINSON, STEPHEN: Politeness. Some Universals in Language Usage, in Goody, E. (szerk.): *Questions and politeness: strategies in social interaction*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 56–324.
- CSIBRA, GERGELY: Recognizing communicative intentions in infancy, *Mind & Language*, 25, 2010, 141–168.
- DENNETT, DANIEL: *Az intencionalitás filozófiája*, Budapest, Osiris, 1998.
- DE VILLIERS, JILL: 2000. Language and theory of mind: What are the developmental rela-

- tionships, in Baron-Cohen, S. – Tager-Flusberg, H. – Cohen, D. (szerk.): *Understanding other minds: Perspectives from developmental cognitive neuroscience*, Second Edition, Oxford, Oxford University Press, 2000, 83–123.
- DE VILLIERS, JILL: The interface of language and theory of mind, *Lingua*, 117(11), 2007, 1858–1878.
- FRITH, CHRIS – FRITH, UTA: Social cognition in humans, *Current Biology* 17., 2007, 724–732.
- GERGELY, GYÖRGY – CSIBRA, GERGELY: Teleological reasoning in infancy: the naive theory of rational action, *Trends in Cognitive Science*, 7(3), 2003, 287–292.
- GIBBS, RAYMOND: *The Poetics of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- GOFFMANN, ERVING: *Az én bemutatása a mindennapi életben*, Budapest, Pólya Kiadó, 2000.
- GOPNIK, ALISON – MELTZOFF, ANDREW – KUHL, PAT: *Bölcsék a bölcsőben. Hogyan gondolkodnak a kisbabák?* Budapest, Typotex, 2005.
- GRICE, HERBERT PAUL: A társalgás logikája, in Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Budapest, Osiris, 1975, 213–227.
- GRICE, HERBERT PAUL: *Tanulmányok a szavak életéről*, Budapest, Gondolat Kiadó, 2011.
- GYÖRI MIKLÓS et al.: Naiv tudatelmélet és nyelvi pragmatika magasan funkcionáló autizmusban: reprezentációs zavar, performanciakorlát vagy kompenzáció, in Racsmány Mihály – Kéri Szabolcs (szerk.): *Architektúra és patológia a megismerésben*, Budapest, BIP, 2002, 11–39.
- HAPPÉ, FRANCESCA: Communicative competence and theory of mind in autism: a test of Relevance theory, *Cognition* 48, 1993, 101–119.
- KISS SZABOLCS: *Elmeolvasás*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2005.
- KISS, SZABOLCS – JAKAB, ZOLTÁN: Mindreading, privileged access and understanding narratives, in Finlayson, Mark A. – Meister, Jan Christoph – Bruneau, Emile G. (szerk.): *5th Workshop on Computational Models of Narrative*, Dagstuhl, Germany, Dagstuhl Publishing, 2014, 88–105.
- KLEIBER, JUDIT – ALBERTI, GÁBOR: Uncertainty in Polar Questions and Certainty in Answers? in Cantarini, Sibilla – Abraham, Werner – Leiss, Elisabeth (szerk.): *Certainty–uncertainty – and the attitudinal space in between*, *Studies in Language Companion Series* 165., Amsterdam, Benjamins, 2014, 135–152.
- KOMLÓSI, LÁSZLÓ IMRE – SCHNELL, ZSUZSANNA: Testing idiomaticity and metaphorical meaning structures in lexical semantics and inferential pragmatics: seeking evidence for a cognitive lexical theory, *Sprachtheorie und germanistische Linguistik*, 18.2, 2008, 129–166.
- LANDAU, BARBARA – GLEITMAN, LILA: *Language and experience*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.
- LESLIE, ALAN: Pretense and Representation: The Origin of “Theory of Mind” 94 (4). *Psychological Review*, 1987, 412–426.
- LIDZ, JEFFREY – GLEITMAN, LILA R.: Argument structure and the child’s contribution to language learning, *Trends in Cognitive Sciences* 8/4., 2004, 157–161.

- MELTZOFF, ANDREW – MOORE, KEITH: Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates, *Science*, 198, 1977, 75–78.
- NAIGLES, LETITIA: Children use syntax to learn verb meanings, *Journal of Child Language*, 17, 1990, 357–374.
- NEMESI ATTILA LÁSZLÓ: Szó szerinti jelentés, konvencionális jelentés, vezérjelentés, *Világosság*, 47, 2006, 31–43.
- NEMESI ATTILA LÁSZLÓ: *Az alakzatok kérdése a pragmatikában*, Budapest, Loisir Kiadó, 2009.
- PERNER, JOSEF: *Understanding the Representational Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1991.
- PINKER, STEVEN: *Nyelvi ösztön. Hogyan hozza létre az elme a nyelvet?* Budapest, Typotex, 1999.
- PLÉH CSABA: *A társalgás pszichológiája*, Budapest, Libri, 2012.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN: Az empirizmus két dogmája, in Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.): *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*, Budapest, Áron Kiadó, 1999.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN: *A tapasztalattól a tudományig. Válogatott tanulmányok*, Budapest, Osiris, 2002.
- RASKIN, VICTOR: Semantic Mechanisms of Humor, *Proceedings of the Fifth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 1979, 325–335.
- REBOUL, ANNE – MOESCHLER, JACQUES: *A társalgás cselei*, Budapest, Osiris Kiadó, 2000.
- SEARLE, JOHN: Közvetett beszédaktusok, in Pléh Cs. – Síklaki I – Terestyéni T.: *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*, Budapest, Osiris, 1997, 62–81.
- SCHNELL, ZSUZSANNA: Tudatelmélet és Pragmatika. Idiomatikus nyelvelsajátítás, in Gervain Judit – Kovács Kristóf – Lukács Ágnes – Racsmány Mihály (szerk.): *Az ezerarcú elme. Tanulmányok Pléh Csaba 60. születésnapjára*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2005, 102–117.
- Schnell, Zsuzsanna: Metafora és Metareprezentáció – egy mentalista modell, *Világosság*, XL-VII. 2006/8–9–10., 111–129. <http://www.epa.hu/01200/01273/00034/pdf/20070507213650.pdf>
- SCHNELL, ZSUZSANNA: A humorértelmezési stratégiák kognitív aspektusai, in Daczi Margit – T. LITOVKINA ANNA – BARTA PÉTER (szerk.): *Ezerarcú humor. Az I. Magyar Interdiszciplináris Humorkonferencia előadásai. Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához* 79., Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2008, 240–249.
- SCHNELL, ZSUZSANNA: The Development of Humour Competence of Hungarian Children – A Cognitive Approach, in Litovkina, Anna – Szöllősy, Judit – Medgyes, Péter – Chłopicki, Wladyslaw (szerk.): *Hungarian Humour, Humor and Culture 3*. Cracow, *Tertium Society for the Promotion of Language Studies*, 2012.
- SCHNELL, ZSUZSANNA – VARGA, ESZTER: Humour, Irony and Social Cognition, in Litovkina, Anna – Szöllősy, Judit – Medgyes, Péter – Chłopicki, Wladyslaw (szerk.): *Hungarian Humour, Humor and Culture 3*. Cracow, *Tertium Society for the Promotion of Language Studies*, 2012.
- SCHNELL, ZSUZSANNA: Research Paradigms in Developmental Psycholinguistics, in Alessandra Galmonte – Rossana Actis-Grosso (szerk.): *Different Psychological Perspectives*

- on Cognitive Processes. Current Research Trends in Alps–Adria Region, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2014, 246–273.
- SCHNELL, ZSUZSANNA: *Társalgás és nyelvféjlődés*, Budapest, Akadémiai Kiadó, megjelenés alatt.
- SCHNELL, ZSUZSANNA – VARGA, ESZTER – TÉNYI, TAMÁS – SIMON, MÁRIA – HAJNAL, ANDRÁS – JÁRAI, RÓBERT – HEROLD, RÓBERT: Neuropragmatics and irony processing in schizophrenia – the role of the pragmatic module, *Journal of Pragmatics*. 92., 2016, 74–99.
- SPERBER, DAN – WILSON, DEIRDRE: *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford, Blackwell, 1986.
- TOMASELLO, MICHAEL: *Gondolkodás és kultúra*, Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- TOMASELLO, MICHAEL: *Mi haszna az együttműködésnek?* Budapest, Gondolat Kiadó, 2011.
- VARGA, ESZTER – SIMON, MÁRIA – TÉNYI, TAMÁS – SCHNELL, ZSUZSANNA – HAJNAL, ANDRÁS – ORSI, GERGELY – DÓCZI, TAMÁS – KOMOLY, SÁMUEL – JANSZKY, JÓZSEF – FÜREDI, RÉKA – HAMVAS, EDINA – FEKETE, SÁNDOR – HEROLD, RÓBERT: Irony comprehension and context processing in schizophrenia during remission – A functional MRI study, *Brain and Language*, 126., 2013, 231 – 242.
- VARGA, ESZTER – SCHNELL, ZSUZSANNA – TÉNYI, TAMÁS – NÉMETH, NÁNDOR – SIMON, MÁRIA – HAJNAL, ANDRÁS – HORVÁTH, RÉKA – HAMVAS, EDINA – FEKETE, SÁNDOR – HEROLD, RÓBERT – JÁRAI, RÓBERT: Compensatory effect of general cognitive skills on non-literal language processing in schizophrenia. *Journal of Neurolinguistics*, Elsevier, Manuscript Number: JNL-D-13-00047, Volume 29, 2014, 1–16.
<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0911604414000025>
- VARGA, ESZTER – HEROLD, RÓBERT – SCHNELL, ZSUZSANNA – HORVÁTH, RÉKA – SIMON, MÁRIA – HAJNAL, ANDRÁS – TÉNYI, TAMÁS: The processing of humour by individuals suffering from schizophrenia. *European Journal of Humour Research (EJHR)*. *Proceedings of the International Humour Symposium*, Bratislava, Slovakia, 2014, November 14., megjelenés alatt.



ALBERTI GÁBOR, KLEIBER JUDIT ÉS KÁRPÁTI ESZTER:
Reális (ReALIS) kép a másik elméjéről

1. BEVEZETÉS

Azt kívánjuk bemutatni, hogy a DRT diskurzusrepresentációs elméletet (Kamp et al. 2011) gyökeresen új ontológiával újraszervező ReALIS keretben¹ jól formalizált egységben leírhatók a kommunikáció folyamatának a formális szemantika szokásos territóriumán jócskán kívül eső pragmatikai és kognitív aspektusai a beszélő információállapotának – vagyis pillanatnyi elmeállapotának – modellálására, illetve ezzel párhuzamosan a beszédaktusok modellálására (Austin 1975/1962), végeredményben a kettő módszeres összevetésére alapozva. Mint majd látható lesz, a beszélői elmeállapot modelljének meghatározó elemei a „másik elméjének” tartalmáról felállított hipotézisek.

Ugyanazt az álláspontot képviseljük tehát, amit a kurrens hazai szakirodalomban például Gyuris (2013, 164–170.) fogalmaz meg a pragmatika tárgyáról és hasznáról: keressünk a pragmatika problémáira olyan, egzakt megoldásokat, amelyek a formális szemantika módszertanát követik. Eközben ne tántorítson el minket e céltől a hagyományos álláspont arra nézve, hogy az adott problémák éppen a szemantika vagy inkább a pragmatika körébe tartoznak-e. Alkalmazzunk egy olyan, magasabb szinten formalizált „pragmaszemantikai” eszköztárat, ami a formális szintaktáktól (is) eltanulja például a jól és rosszul formált diskurzusok konstruálása révén történő értékelés módszerét.

Mindezt azzal egészítjük ki, hogy a kognitív nyelvészek tipikusan informális keretben megfogalmazott megfigyeléseit is be kívánjuk vonni a formális eszköztárral leírandó szférába: elsősorban azt az álláspontot, amit a kurrens hazai szakirodalomban Pelyvás (pl. 2013, 270., 273–274.) képvisel számunkra legmeggyőzőbb módon, miszerint a nyelv nem írható le az azt a kommunikáció során felhasználó beszélő (és hallgató) szubjektív nézőpontjának a figyelembevétel nélkül, pusztán a külvilág tényeire vagy annak objektív alternatíváira hivatkozva (Schnell 2007, 2012, Schnell–Varga 2012). Nem kívánjuk feladni azonban az előző bekezdésben megfogalmazott formális szemanta hozzáállásunkat a kognitív nyelvészek Langacker-nél (2007, 423) olvasható alapállása irányában: „Hogy

¹ Alberti (2011) könyve nyújtja az elsődleges forrást a ReALIS elméletről való tájékozódáshoz. Az összkép azonban azokból a további munkáinkból áll össze, amelyeket Alberti–Kleiber (2014) idéz.

semmiféle kísérlet nem történt mind ez ideig a kognitív nyelvtan formalizálására, az azt a megítélést tükrözi, hogy az ezzel járó egyszerűsítések és torzítások jóval nagyobb kárt okoznának, mint amennyi nyereséget remélhetnénk ettől”.

Kiknek szól hát ez a tanulmány?

Egyrészt azoknak, akik a fent említett DRT szigorú formális háttéren nyugvó hierarchikus információsdozoz-struktúráit vonzó (jelentős megvilágítóerővel és valódi magyarázóerővel bíró) diskurzusszemantikai reprezentációnak tartják, és örömmel néznek elébe a fent szintén említett ontológiai újjászervezéstől remélhető friss (részben pragmatikai és kognitív nyelvészeti) leírasi teruleteknek.

Legalább annyira szól azonban ez a tanulmány azoknak, akik a Kamp-féle diskurzusszemantikai reprezentációt nem fogadják el a tudományos leírásból kiküszöbölhetetlen nyelvi komponensnek, illetve inherens kompozicionalitási problémákat vélnek benne felfedezni (Groenendijk et al. 1996). Ebbe a körbe soroljuk azokat is, akik a bizonyításelméleti iskola (Francez–Dyckhoff 2010) talaján állva a lehetségesvilág-konstrukción alapuló modelleméleti szemantikai hozzáállás motiváltságát kérdőjelezi meg. Az ígért ontológiai újjászervezés ugyanis egyszerűen semmissé teszi e problémákat, illetve sajátos módon ötvözi a modelleméleti és a bizonyításelméleti „kalkulációt”.

Nem utolsósorban pedig azoknak a kognitív nyelvészeknek szól, akiktől rácsodálkozást remélünk arra, hogy a beszélő szubjektív nézőpontja (Pelyvás 2013) milyen természetesen integrálható a szemantikai és pragmatikai elemek formális leírásába.

A tartalom ismertetése előtt szeretnénk leszögezni, hogy a 2. szakasz kivételével a tanulmány olvasása nem igényel sem különösebb előismeretet, sem különösebb jártasságot formális képletek és reprezentációk megértésében. A 2. szakasz viszont pontosan arra szolgál, hogy meggyőzze az (ezt igénylő) olvasót: a *ReALIS* valóban képes formálisan megragadni olyan problémákat, amelyeket korábban nem tudtak így megragadni, illetve hogy a *ReALIS* számos tudományos irányvonal szerves továbbfejlesztésének tekinthető.

A 3. szakaszban az öt, hagyományosan feltételezett mondattípust fogjuk interpretálni a *ReALIS* rendszerében. Majd néhány diskurzuspartikula jelentésmódosító szerepét szemléltetjük a 4. szakaszban, megelőzve egy rövid összefoglalást. Felhívjuk az olvasó figyelmét, hogy Alberti–Schnell–Szabó és Schnell cikke (jelen kötet) érdekes további elemzésekkel szolgál e témakörök kiegészítéseképpen. A felvázolt modell téziseit támogató, empirikus alapon levont következtetésekhez lásd még (Schnell 2007, 2012, Schnell et al. 2016).

2. A ReALIS GYÖKERESEN ÚJ ONTOLÓGIÁJA

A ReALIS-eszköztár a Zeevat (1991) által a DRT típusú elméletek pozitívumaként említett „lényegi naivitásával” az arany középúton kíván járni egyfelől Pollard (2007) vagy az amszterdami antirepresentacionalisták (pl. Groenendijk et al. 1996) magasabb rendű logikai apparátusa, illetve a representacionalisták (Kamp et al. 2011) újszerű duplex kondíciói és aspektusmegközelítése, míg másfelől a formalizmus (teljes vagy részleges) elutasítása között (lásd pl. Langacker 2007, 423.).

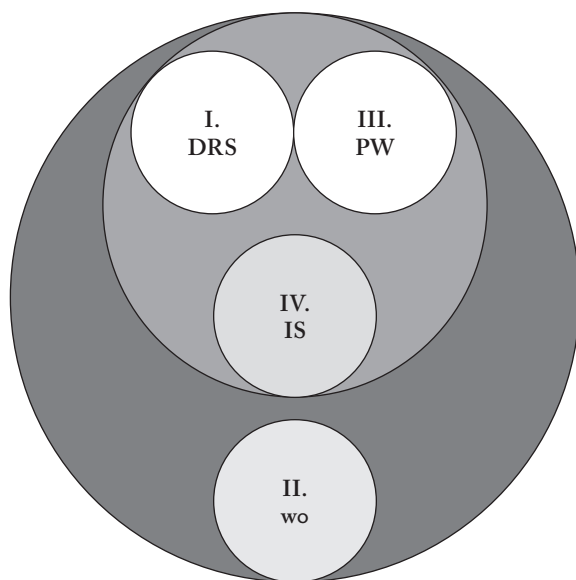
Ami a representacionalisták „lényegi naivitását” illeti, ennek veleje abban áll, hogy a szemantikai leírásokban szokásosan alkalmazott logikai formuláknak csupán egy egyszerűen kezelhető részhalmazát használják (az elsőrendűeket), azt az árat fizetve ezért, hogy a formulákat megfelelően szét kell szabdalniuk és a részformulákat egy részben rendezett struktúrában kell elhelyezniük, így számot adva például névmások elérhetőségéről. Mint azonban az imént céloztunk rá, nem tudják teljesen kiküszöbölni a magasabb rendű logikai apparátust. Erre a ReALIS képes, az elsőrendű logikai kifejezések doboz-hierarchiáját a kommunikáló emberi elmék struktúrájaként felfogva (azon az alapon, hogy az elmét diskurzusok táplálják), a dobozkat pedig felcímkézve a beszélgetők egymásra és a külvilágra vonatkozó hiedelmeinek és szándékainak jelzéseivel, így újradefiniálva a DRT-ben még részformulákra vonatkozó részben-rendezési hierarchiát.

Azt állítjuk, hogy ezzel a kognitívnek vagy pragmatikainak nevezhető fordulattal a kommunikáció valamennyi eleme a helyére kerül. A mondat típus megválasztásával (pl. kérdő mondat) a beszélő – belehelyezkedve a feladói szerepbe – felvázolja a doboz-hierarchia olyan alapbeállítását, amelybe úgy épülnek be a mondat szolgáltatott információdarabkák, hogy az intonáció, a mód, a modalitás és az aspektus morfémai, valamint a diskurzuspartikulák közben „finomhangolást” hajtanak végre a doboz-hierarchián. A feladó által mutatott intenzionális profil ilyenén való kiszámolását követően összevethetjük az eredményt elméjének tényleges profiljával, olyan pragmatikai fogalmak formális definíciójához eljutva, mint hazugság, füllentés, blöff, mellébeszélés vagy éppen a „poén lelövése” (Alberti–Vadász–Kleiber 2014).

Ami a pragmatikai megalapozást illeti, kiindulópontunk a grice-i (1975) társalgási maximáknak és azok finomításainak DRT-szerű formalizálásában irányt mutató szegmentált DRT elmélet (Asher–Lascarides 2003), valamint Oishi (2014) és Labinaz–Sbisá (2014) döntően austini (1975/1962) alapokon nyugvó általánosított beszédaktus-elmélete (Austin 1979/1961, Bach–Harnish 1979, Searle 1969, 1979). Ennek köszönhető az imént említett összehasonlítási

lehetőség a feladó–címzett–kontextus hármában definiált, nyelvileg (szemantikailag) kódolt beszédaktus-leírás és az ezt az adott beszélő–hallgató–szituáció hármásra vonatkozó pragmatikai illesztés között. A ReALIS azért képes hatékonyan felhasználni ezt az összevetést, mert a beszédaktust pontosan ugyanazzal az eszköztárral írja le, mint a beszédrésztvevők információállapotát, amin az illesztés elsődlegesen áll vagy bukik.

Az alábbi 1. ábra segít a ReALIS ontológiai innovációjának gyors áttekin-tésében – megjegyezve, hogy e tanulmánynak nyilván nem lehet feladata a ReALIS-könyv (Alberti 2011) érvrendszerének rekonstruálása (sem a megemlített későbbi munkáink érveinek a megisméltése).



1. ábra. A ReALIS ontológiai innovációja

Az alapötlet az, hogy mind a diskurzusreprezentációkat (I.), mind a lehetséges világokat (III.) – pontosabban azok releváns információtartalmát – beágyazzuk a feladói/címzetti (beszélői/hallgatói) információállapotok reprezentációinak rendszerébe (IV.). Ezt a lépést az motiválja, hogy mivel a beszélgetőpartnerek diskurzusokon keresztül nyernek információt, információállapotaik valójában óriási, élethossziglani diskurzusreprezentációk, a „lehetséges világok” funkciója pedig nem más, mint az információállapotaik szerves részstruktúráiként megjelenő sejtéseik, vágyaik, szándékaik (Bach–Harnish 1979) tartalmának megragadása.

Egy információállapot ezek után (IV.) kettős természetet mutat az interpretáció folyamatában (Kálmán–Rádai 2001: 82). Egyrészt *reprezentációként* szolgál

(a diskurzusokba szerveződő mondatok értékelésének termékeként, ahogyan erre az előző bekezdésben céloztunk). Másrészt *reprezentálandóként* jelenik meg a 2. példasorban szemléltetett, intenzionális mondattípus számára. Hiszen az döntően (a 2. példasorban felbukkanó) Ili információállapotán áll vagy bukik, hogy az említett mondatok igazak-e vagy hamisak, ellentétben például az (1a–b) mondatokkal, amelyek igazságértéke a külvilág tényein múlik.

Mielőtt belemennénk a részletekbe, az információállapot fent említett – esetleg gyanúsán hangzó – „kettős természete” kapcsán szeretnénk megjegyezni, hogy a modern halmazelmélet pontosan ugyanilyen ideán alapul. A halmazokat nem keverhetjük össze az elemekkel; mindez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy egy halmaz ne szolgálhatna elemeként egy másik halmaznak. Sőt, éppen e viszony körül forog a 20. századi halmazelmélet-konstrukciója (Hajnal–Hamburger 1989).

1. a) Jóska éhes. a') Jóska nyűgös. a'') Jóska éhes és nyűgös.
- b) Ha Jóska éhes, akkor többnyire nyűgös.
2. a) Ili tudja, hogy (1a). a') Ili tudja, hogy (1b). a'') Ili rájött, hogy (1b).

A ReALIS (Alberti 2011) az (1a–b) példák interpretálásának a feladatát a hagyományos modelleméleti metódus alapján végzi el, a külvilág elvileg végtelen modelljének (II.) logikailag zárt státuszára alapozva, míg a (2a–a'') példák interpretálásának a „belső” feladatát lényegében a bizonyításelmélet (Francez–Dyckhoff 2011) lépésről lépésre haladó (a DRT nézőpontjából „akkommodációs” eljárás-ként felfogható) módszere szerint végzi el, bizonyos információállapotok véges univerzumain operálva (jelen esetben Ili információállapot-reprezentációján).

Itt csak a különbség lényegére mutatnánk rá: az (1a'') állítás szükségszerűen igaz például, amennyiben az (1a) és (1a') állítások igazak. Az (1b) pedig igaz például, ha ezer olyan eset közül, amikor Jóska éhes volt, 876 esetben nyűgös is volt. Másképp működik azonban a logika egy információállapotban. Tegyük fel továbbra is, hogy a „külvilágban” fennáll az (1b) állítás az említett 876:1000 arány alapján. Ez nem jelenti azt, hogy a (2a') állítás automatikusan igaz. Csupán annyit jelent, hogy ezek az állítások átestek az előfeltevés jólfarmáltság-próbáján (a *tud* ige faktivitásából adódóan), a többi pedig Ili tapasztalatain múlik, illetve hogy abból levonja-e a (2a') állítást mint következtetést. Ami pedig a (2a'') állítást illeti, azt kell ellenőrizni Ili elméjének több információállapota alapján, hogy egy korábbi fázisban még nem birtokolt, meghatározott infonnak (Seligman–Moss 1997), azaz „információdarabkának”, később a birtokába jutott-e, akár akkommodációs (következtetési) lépések révén, akár egy diskurzus értékelése révén.

Az 1. ábra azt az ontológiai lépést is megmutatja, hogy a ReALIS felfogásában az emberi elmék (változó információállapotaik térképszerűen felfogható

tartalmaival egyetemben) a temporális világmodell (II.) részét képezik (lásd a II. körüli nagy kört). Akik a (változó) világról beszélnek, azok maguk is a világ (szintén folyamatos változásban lévő) részét képezik, és a kommunikáció során néha nem is az a legfontosabb, amit a külvilágról megtudnak (vagy megtudni vélnek), hanem amit egymás tudásáról, hiedelmeiről, vágyairól, szándékairól, vagyis elméjének tartalmáról. A *ReALIS* így ragadja hát meg a kognitív alapgondolatot, a formális modellezést a legszigorúbb értelemben fenntartva.

A *ReALIS* matematikai definíciója negyven oldalt tesz ki a *ReALIS*-könyvben (Alberti 2011), ami itt is elérhető: <http://lingua.btk.pte.hu/realispapers>. E tanulmányunk céljaira azonban szerencsére lényegében egyetlen definíció elegendő, amihez aztán látványos vizuális megjelenítés társítható, követve a DRT információsdoboz-hierarchián alapuló reprezentációit:

Prizmahatás:

Minden mondat közöl egy *e* tartalmat, ami az alábbi módon definiálható összetett intenzionális környezethez kapcsolódik, abban interpretálandó:

$$P ((M \times P (I) \times R \times T \times P (\{+, -, o\}))^*)$$

Az alábbiakban azt szeretnénk megvilágítani, hogy az elméleti szempontból nagyon fontos matematikai egzakttság, amit a képlet sugall, egyszerű, kézenfekvő, jól motivált, a nyelvtudomány informálisabb ágainak művelői számára is könnyen alkalmazható megközelítést nyújt annak megragadására, amit a pragmatika céljaul tűz: számot adni arról, hogy mire is „használjuk” egy mondat szituációfüggetlen jelentéstartalmát. Az elemzések majd megmutatják, hogy a korábban említett Austin–Oishi-féle megközelítésben egy mondatnak hogyan jön majd létre az adott beszédszituációban konkretizálódó jelentése.²

² A Montague inspirálta lehetséges-világ-szemantika éppen erről a „használatot” hangsúlyozó szemantika–pragmatika kapcsolatáról nem mond érdemlegeset, ahogyan ez az amúgy ebben a keretben dolgozó Kate Judge (2014, 217., 222–223.) „helyzetjelentéséből” kiderül: „...describing the semantics of uncertainty is problematic – particularly for semantic theories that are reliant on truth-conditional definitions of meaning [...] ...ideally a linguistic theory will account for how natural language works in real conversational contexts, and not be restricted to only accounting for logical output, (not least because extricating the core/logical meaning of a linguistic expression from the contributions of context is highly problematic). Indeed, modality is an area of semantics where understanding the systematic interactions of context and underlying form is particularly pertinent.” Ez a döntő érvünk az 1. ábrán bemutatott radikális ontológiai újítás mellett, amely a logikai tartalmat (a logika játékszabályai szerint) megragadni kívánó lehetségesvilág-szemantika helyett a „használatra szánt jelentés” pragmatikai bementként való definiálását valósítja meg.

Kezdjük a képlet felfejtését az M megadásával: olyan modalitási címkéket tartalmazó halmazról van szó, amelyek elárulják, hogy az adott infon (információ-darab) egy hiedelem-e (BEL), vagy egy vágy (DEL), vagy egy szándék (INT), vagy más egyéb (bárki számára, mint majd kiderül).

Az I a modalitás intenzitásának kifejezésére ad fokozatokat; a nyelv kifejezéseinek vizsgálata azt sugallja, hogy legalább négy ($1+3$) fokozattal dolgozunk a maximálistól a „valamicské”-ig (Leiss 2014, 53.). A hiedelem modalitása mellett például az intenzitási fokozatok a biztos tudástól a halovány sejtésig terjedő skálát adnak. Az I szimbólum előtt azért áll a hatványhalmazképzés jele, hogy bizonyos beszédaktusokhoz ne kelljen specifikusabb modalitási intenzitást rendelni, mint amit a jelentés ténylegesen kijelölni látszik.

Az R az infon gazdájára utal, aki elsődlegesen a feladó vagy a címzett (illetve információállapotok leírása során bárki) lehet.

A T olyan temporális „bélyeget” kínál, ami azt mutatja meg, hogy egy infon mikor tartozik egy adott modalitáshoz, például valakinek a halovány sejtéseit tároló világocskához.

Végül polaritáscímkét kell még rendelnünk egy infonhoz, ami az itt bemutatott verzióban nyolcféle lehet (ezt jelenti a $\{+,-,0\}$ halmaz $P(\{+,-,0\})$ hatványhalmaza a 4. képletben): igaz (+), hamis (-), nem specifikált (0) vagy ezek (vagylagosan értendő) társítása. A szokásos két polaritásérték megsokszorozásának a jelentőségét majd a példák alapján lehet megérteni.

A képletben szereplő Kleene-féle csillag a ReALIS elmélet első két betűjébe belekódolt „reciprocitást” ragadja meg, pusztán címkeötösök helyett ilyenek véges sorozatait kínálva. A $\langle\langle\text{BEL},\text{great},\text{AR},\tau,+ \rangle\langle\text{BEL},\text{MAX},\text{ae},\tau,+ \rangle\rangle$ sorozat például azt fejezi ki a hozzárendelt „Péter felhívta Marit” infonnal kapcsolatosan, hogy a beszélő felettébb valószínűnek tartja, hogy a hallgatónak biztos tudása van arról, hogy Péter felhívta-e Marit vagy sem. A példával szemléltettük a kombinált polaritásérték jelentését/jelentőségét is. A két gazdacímke pedig az adott elhelyezés mellett közvetlenül így képezhető le egy társalgási helyzetre, felvéve jelen esetben a kérdezői alapállást: „az üzenet feladójaként az a hipotézisem, hogy neked, a címzettnek biztos tudásod van valamiről”.

Végül a képletet bevezető hatványhalmazjelet kell még értelmeznünk. Arról van szó, hogy egy infonhoz egyszerre több világocskacímkét is rendelhetünk – erre utal a „prizmahatás” kitétel. A „Péter felhívta Marit” infonnal kapcsolatosan azt is rögzíthetjük például a $\{\langle\langle\text{BEL},\text{great},\text{AR},\tau,+ \rangle\langle\text{BEL},\text{MAX},\text{ae},\tau,+ \rangle\rangle; \text{BEL},\text{MAX},\text{AR},\tau,0\}$ halmazdefiníció segítségével, hogy az előző bekezdésben írtakon túl az is fennáll, hogy a beszélőnek nincs biztos tudása arról, hogy Péter felhívta-e Marit (miközben tehát a hallgatóról ennek ellenkezőjét gondolja).

Milyen grammatikai eszközök szolgálnak a 4. képletben definiált intenzionális

környezet létrehozására? Megjegyzendő, hogy a „környezet” szó választásával az a célunk, hogy ugyanezt a képletet alkalmazhassuk mind a beszédaktushoz kötődő kontextusra, mind a szituációra, amelyben egy beszélő ténylegesen kimond egy olyan mondatot, amely az adott beszédaktust előhívja.

A *mondattípus* megválasztása az intenzionális környezet „alapbeállításaként” fogható fel, amihez képest a *diskurzuspartikulák*, a különleges intonációs mintázatok és más nyelvi elemek „finomhangolást” hajtanak végre. Alberti, Schnell és Szabó (jelen kötet) cikke rámutat, hogy az így „kiszámított” intenzionális környezetet át kell azonban értékelnünk, amennyiben a társalgási résztvevők között sajátos *szereposztás* áll fenn, ideértve az udvariassági formákat meghatározó viszonyhálózatukat is (Leech 1983, Szili 2000). Figyelembe vehetjük továbbá azt is, hogy a beszélőnek lehetősége van élni a *megtévesztés* vagy *arcvédő beszédaktusváltás* (Labinaz és Sbisá 2014, 42.) sokféle eszközzel, kilépve a grice-i (1975) „ideális beszélő” bőréből, azaz a nyelvileg kódolt intenzionális profil összevetendő az azt felhasználó beszélő információállapotának tényleges tartalmával.

Meg fogjuk például vizsgálni, hogy milyen információt kínál a beszélő(ről), hogyha felteszi a kérdést: *Péter felhívta Marit?* Továbbá ezen mint „alapbeállításon” mit változtat, azaz milyen „finomhangolást” hajt végre, ha beszúrja a *vajon* vagy *ugye* diskurzuspartikulát a kérdő mondatba.

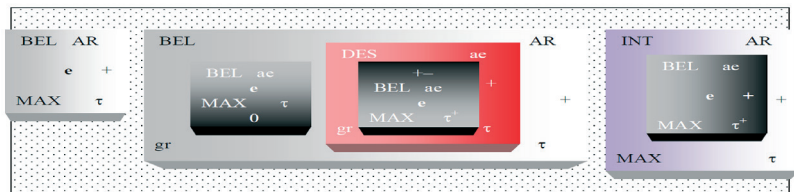
A 3–4. szakaszokban sorra kerülő részletes elemzések bevezetéseképpen tisztázzuk, hogy mire vállalkozunk, illetve mire nem vállalkozunk ebben a tanulmányban. Elsődlegesen arra vállalkozunk, hogy az iménti két bekezdésben számba vett tényezők tökéletes egységbe foglalására felvázoljuk azt a formális rendszert, aminek a lehetőségét a *ReALIS* különleges ontológiája teremti meg: a logikai alapokon nyugvó diskurzusreprezentáció (Kamp et al. 2011, Asher–Lascarides 2003) austini alapokon nyugvó pragmaszemantikai továbbfejlesztése (Oishi 2014, Labinaz–Sbisá 2014). Nem vállalkozunk viszont a pragmatikai és szemantikai részletek olyan jellegű kicsiszolására, amit például a Gyuris (2013) által javasolt módszer tenne lehetővé – a jól és rosszul formált diskurzusok konstruálása révén történő értékelés, amit a (diskurzuspartikulák esetében nem ritkán igen jelentős) dialektális és szociolektális különbségek statisztikai tesztelése még tovább finomíthatna (vö. Schirm 2011b). Jelen pillanatban tehát azt az első közelítésnek tekinthető képet szeretnénk összerakni, ami a szakirodalomban fellelhető bizonyos megfigyelésekről és a szerzők közvetlen anyanyelvi intuíciójáról ad számot, mintegy kiinduló hipotézist nyújtva a további kutatások számára. Azt állítjuk azonban, hogy az előálló kép finomabb, részletgazdagabb lesz, mint amit a fentiek alapján várni lehet, az előző két bekezdésben számba vett négy tényező együttes figyelembevétele és szigorú rendszerbe foglalásának

igénye ugyanis esetenként „helyre tesz” olyan részleteket, amelyek még a finomabb tesztelés számára is nehezen elérhetők.

Erősen támaszkodunk tehát egy a háttérben meghúzódó szinkrón rendszer létének saussure-i eszméjére (a pragmatikoszemantikára vonatkoztatva), illetve a Chomsky-féle tudományfilozófia mind máig hangsúlyozott (Chomsky 2014) azon sarokkövére, miszerint a látható jelenségek (látszólag kusza) szövevényéről közvetlenül nem érzékelhető, egyszerű szabályok egy kicsiny halmazának segítségével számot lehet adni, a szövevényességet abból levezetve, hogy már tizenöt-húsz szabály lehetséges interakciónak száma is milliós nagyságrendű.

3. AZ ÖT MONDATTÍPUS MINT „ALAPBEÁLLÍTÁS”

A kijelentő mondat egyik alapvetőnek tekinthető fajtája a 2. ábrán megjelenített módon reprezentálható intenzionális profiljának megadásával, négy ReALIS-világocska segítségével, amelyek e mondattípus választásának jogosultsági feltételeit ragadják meg, lényegében a kampi információsdozoz-hierarchia ötletével.



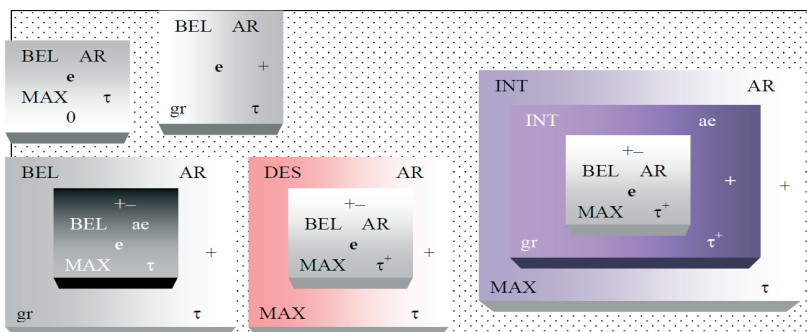
2. ábra. A kijelentő mondat intenzionális profilja a ReALIS rendszerben

Szavakba foglalva és például arra a konkrét e kijelentésre alkalmazva a reprezentációt, hogy „Péter felhívta Marit”, így vázolhatjuk fel annak tartalmát, balról jobbra számba véve az információs dobozokat (zárójelben grice-i maximákra utalva), a feladót és a címzettet (az egyszerűség, a plasztikus kifejezés és némi kognitív sugallat kedvéért) azonosítva a kontextusbeli „én” és „te” szerepekkel: „Képzeld! Biztosan tudom, hogy Péter felhívta Marit (nem blöffölök vagy hazudok). Erősen valószínűsítmem, hogy te viszont nem rendelkezel erről a tényről biztos tudással; vágysz viszont erre a tudásra (tehát releváns vagyok a megadásával). Szándékomban is áll megadni a vágzott információt (együttműködő lévén).”

nagy felbontású képre van szükség

Nyilván nyitott kérdés, hogy pontosan négy jogosultsági feltétel definiálja-e a kijelentő mondatot. Ami a rendszer felől jelenleg ezt sugallja, az az a korábbi kutatásainkból adódó tapasztalat, hogy a beszélői és/vagy a hallgatói tudás (BEL), vágy (DES) és szándék (INT) mértékét kell meghatározni az e infon „birtoklása” tekintetében, többrettűen egymásra vonatkoztatva is. A balról harmadik doboz-épület például a maga három emeletével azt fejezi ki, hogy „[a feladó valószínűsíti, hogy [a címzett erősen vágyik arra, hogy [egy bizonyos tudás birtokába jusson]]]”.

A kérdő mondat 3. ábrán látható reprezentációja igen hasonló modális tartalmú és komplexitású az egy egyemeletes, két kétemeletes és egy háromemeletes doboz-épületével (a bekarikázott világocskát egyelőre hagyjuk figyelmen kívül!) – amit az előző szakaszban említett saussure-i rendszerelv és chomskyánus egyszerűségi elv alapján nem tartunk véletlennek. Ezúttal a következő a helyzet: „Most én, a feladó nem tudom, hogy Péter felhívta-e Marit. Azzal a feltételezéssel lépek be a társalgási kontextusba, hogy te viszont ismered a választ, akár pozitív, akár negatív. Vágyom erre az információra (különben meg sem szólalnék). Azzal a feltett szándékkal lépek tehát be a társalgásba, hogy e cselekvés révén elérjem a célokat és megszerzem a vágyott információt, vagyis az e infon polaritásértékét.”



3. ábra. A kérdő mondat intenzionális profilja a ReALIS rendszerében

Az 1. táblázat alapján ismertetjük a másik három, hagyományosan számon tartott mondatípus jogosultsági feltételeinek definiálására vonatkozó javaslatunkat. Hangsúlyozzuk, hogy csupán kutatási kiindulópontnak tekintjük a megadott intenzionális profilokat (leíróapparátusunk próbájának); tisztában vagyunk vele, hogy a részletek igazolása és/vagy finomítása az elmúlt években megszaporodott

nagy felbontású képre van szükség

hazai empirikus eredmények és nemzetközi elméleti viták alapos áttekintését igényli majd, amelyekről például az *Acta Linguistica Hungarica* 59. kötetéből tájékozódhat az olvasó (lásd pl. Gärtner–Gyuris 2012).

1. táblázat. A hagyományos számon tartott öt mondatípus intenzionális profilja

Kijelentő	Felszólító	Kérdő	Óhajtó	Felkiáltó
⟨BEL ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ +⟩	⟨BEL ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ -⟩	⟨BEL ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ 0⟩	⟨BEL ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ -⟩	⟨BEL ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ +⟩
⟨BEL ₂ great ₂ AR ₂ τ ₂ +⟩ ⟨BEL ₁ MAX ₁ ae ₁ τ ₁ 0⟩	⟨BEL ₂ great ₂ AR ₂ τ ₂ +⟩ ⟨BEL ₁ MAX ₁ ae ₁ τ ₁ -⟩	⟨BEL ₂ great ₂ AR ₂ τ ₂ +⟩ ⟨BEL ₁ MAX ₁ ae ₁ τ ₁ +⟩		⟨BEL ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ 0⟩
⟨BEL ₂ great ₂ AR ₂ τ ₂ +⟩ ⟨DES ₂ great ₂ ae ₂ τ ₂ +⟩ ⟨BEL ₁ MAX ₁ ae ₁ τ ₁ +⟩	⟨DES ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ +⟩	⟨DES ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ +⟩ ⟨BEL ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ ⁺ +⟩	⟨DES ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ +⟩	⟨DES ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ +⟩
⟨INT ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ +⟩ ⟨BEL ₁ MAX ₁ ae ₁ τ ₁ +⟩	⟨INT ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ +⟩ ⟨INT ₁ MAX ₁ ae ₁ τ ₁ +⟩	⟨INT ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ +⟩ ⟨INT ₁ great ₁ ae ₁ τ ₁ +⟩ ⟨BEL ₁ MAX ₁ AR ₁ τ ₁ ⁺ +⟩		

A felszólítás esetében („Péter hívja fel Marit!”) – e eredményállapoti szakaszára vonatkozóan, amikor is már megtörténtnek tekinthető a telefonbeszélgetés (Farkas–Ohnmacht 2012) – a beszélő negatív tudása a kiindulópont: „Nem áll fenn, hogy Péter felhívta volna Marit. Feltételezem, hogy te is így tudod. Vágyom viszont arra, hogy Péter felhívja Marit. Azzal a szándékkal léptem be ebbe a társalgásba, hogy tégy lépéseket az ügyben (nyilván lehetőségeid figyelembevételével, de „átvéve” szándékomat).”

Az óhajtó és a felkiáltó mondat típusra vonatkozóan az a kiinduló hipotézisünk (figyelembe véve például Kas (2005, 172.) elemzéseit), hogy ezek a feladó olyan „spontán” megnyilatkozásai, amelyek eredendően nem érintenek semmilyen címzettet. Használhatja persze a beszélő például burkolt felszólításra egy vágy kinyilvánítását, de ez már az Oishi-féle (2014) megközelítésünk szerint az óhajtói beszédaktus feladói szerepének sajátos hozzárendelése egy „hátsó szándékkal” bíró beszélőhöz (lásd 4. szakasz, továbbá Németh 2013, Síklaki 1995).

„Bárcsak felhívna Péter Marit” – ezzel „elárulom, hogy úgy tudom, ez nem történt meg, kinyilvánítom viszont, hogy vágyom arra (vagyis óhajtom), hogy megtörténjen”.

„Péter felhívta Marit!” – ebben például az fejeződik ki, hogy „éppen most tudtam meg, hogy ez a helyzet, vagyis egy korábbi τ^- pillanatban még nem tudtam, de erős érzelmi felindulást okoz a dolog”. Anyanyelvi intuíciónk azt mondja a vágyként definiált érzelmi felindulással kapcsolatosan, hogy az pozitív és negatív egyaránt lehet. Önmagában a felkiáltó mondat típus választása nem egyértelműsíti tehát, hogy a beszélő éppen arra vágyott-e, hogy Péter felhívja Marit, vagy ennek ellenkezőjére. A magyarban (a *jé* diskurzuspartikula és néhány, nyomdafestéket nem tűrő kifejezés mellett) a pusztán intonáció is szolgálhat miratív jelölőként (Nuyt 2014). Ezen a ponton érdemes leszögezni, hogy a *miratív*, *evidenciális* (Oishi 2014) és *episztemikus* (Leis 2014) nyelvi elemek – diskurzuspartikulák, igetoldalékok, (segéd-) igék, intonációs mintázatok, vagy akár a főnévragozás (Farkas 2015) – olyan rendszert nyújtanak, amelynek segítségével a feladó rendre közölheti, hogy (i) mikor/hogyan jutott a közölt információhoz (az mennyire illett bele korábbi elképzeléseibe, mennyire „sokkolta”), (ii) milyen forrásból származik az információ (saját tapasztalat, következtetés, mendemonda), (iii) milyen (elsősorban megbízhatósági) értéket tulajdonít neki.

Záró gondolatként megismételjük, hogy a kutatás jelenlegi fázisában egy empirikus szempontból kiinduló hipotézisként szolgáló, de – lévén egységes, koherens és kompakt rendszer – a magyarázó adekvátság magas szintjét megcélzó leírást tárhattunk az olvasó elé az öt alapvető mondat típus „munkamegosztása” tekintetében.

4. A DISKURZUSPARTIKULÁK: A „FINOMHANGOLÁS” ESZKÖZEI

A kutatás egy pontján az az ötlet fogalmazódott meg bennünk, hogy érdemes a kézenfekvő kutatói kérdést – melyik grammatikai elem milyen módon definiálható a 4. képlet szerint – fordítva feltenni: vajon a képletben rejlő lehetőségek teljességének sokdimenziós mátrixát hogyan tölti ki a nyelv a maga sokféle eszközével. Ezen ötlet alapján fogalmazódott meg bennünk az a hipotézis, hogy a diskurzuspartikulák szerepe abban áll, hogy az öt mondattípus elhelyezését követően még nagyon „ritkásan” kitöltött mátrixban üresen maradt pozíciókat – legalábbis azok egy releváns részét – is elérjük. Ezt értjük azon, hogy az „alapbeállításért” felelős mondattípus-információn „finomhangolást” hajtanak végre a diskurzuspartikulák.

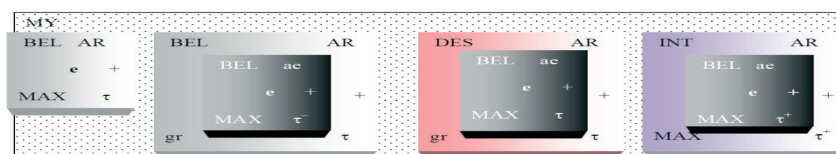
Vajon *kompozicionális-e* (Groenendijk et al. 1996) a diskurzuspartikulák szemantikai hozadékának hozzájárulása a mondattípus-választásból fakadó információhoz?

Fenntartható hipotézisnek ítéljük a pozitív választ, de nem abban a „szigorúan monoton” értelemben, hogy a mondattípusból fakadó információ minden komponense maradéktalanul megőrződve gazdagodik a diskurzuspartikulából fakadó információ komponenseivel, hanem a kognitív nyelvészeti szakirodalomban kedvelt „blending” értelmében (pl. Schnell 2007, Pelyvás 2013). Ezt a komplexinformáció-ötvözést olyan komponálófüggvénnyel ragadhatjuk meg, amely a három komponens társulásaként felírható $[X, Y, Z]$ információt úgy ötvözi az $[X', Y', Z']$ információval, hogy a bemeneti feltétel: X és X' legyen kompatibilis, Y és Y' , illetve Z és Z' pedig legyen inkompatibilis, az ötvözés eredménye pedig ezek után: $[X \cup X', Y, Z']$. Arról a kézenfekvő értelmezési stratégiáról van szó, hogy egy diskurzuspartikula azért épülhet be egy mondattípusba, mert részlegesen (X' komponense révén) kompatibilis annak szemantikai profiljával (az X komponenssel). Az ötvöződésnek pedig mindkét bemeneti információegyüttes egy-egy konfrontálódó komponense áldozatul esik (Y' és Z), teret engedve annak, hogy mindkét bemeneti információegyüttesből meg is maradjon egy-egy komponens. Az említett jelentéskomponensek egyikének-másikának üres volta nincsen kizárva.

Hogy vajon a nyelv miért él a jelentésötvözésnek ezen módjával, arra az lehet a válasz, hogy így ugyanaz a diskurzuspartikula több mondattípusba is beléphet – ahelyett, hogy az egyik mondattípussal való kompatibilitása egy másik mondattípusba való beléptetés pillanatában azonnal rosszul formáltságot váltana ki.

Vegyük elsőként górcső alá az *ugye* partikula kijelentő mondatban, majd kérdő mondatban való előfordulását!

Kijelentő mondatban az *ugye* egyik jól megragadható jelentéshozadékát érzékelteti a 4. ábrán bemutatott elemzés: a feladó fel kívánja frissíteni a hallgató emlékezetét valamilyen ügyben, hogy aztán új információval álljon elő annak kapcsán. Ami kompatibilis a kijelentő mondat „alapbeállításával”, konkretizálja a vizsgált esetre: „Tudom, hogy Péter felhívta Marit. És határozott szándékom az, hogy ezt te is tudjad.” Ami viszont „konfrontálódó” jelentéskomponens: „Jó okom van azt gondolni, hogy korábban te is tudtad, hogy Péter felhívta Marit (ezért van ott az *ugye*, hogy ne gondolj szenilisnek). Továbbá most nekem érdekem, hogy emlékezetedbe idéződjön ez a tény (elsődlegesen nem neked tulajdonítom ezt az érdeket)”.



4. ábra. Az *ugye* diskurzuszjelölővel finomhangolt kijelentő mondat intenzionális profilja

Az *ugye* a kérdő mondatához monoton jelentésgazdagító módon járul hozzá, az ötvözésnek azt a (kedvezően) elfajult esetét megvalósítva, amely szerint a konfrontálódó jelentéskomponensek üresek. Mindezt az előző pont 3. ábrájáról olvashatjuk le, ezúttal figyelembe véve a bekarikázott ötödik világocskát. Úgy tekinthetjük ugyanis a ReALIS megközelítésében, hogy ezúttal ennyit tesz hozzá a mondat összjelentéséhez: „Erősen valószínűsítom, hogy Péter felhívta Marit (ami egyáltalán nem mond ellent a kérdő mondatformával sugalltának, miszerint nem áll rendelkezésemre *biztos* tudás az adott kérdésben, de szeretnék hozzájutni, megerősítendő a hipotézist).”

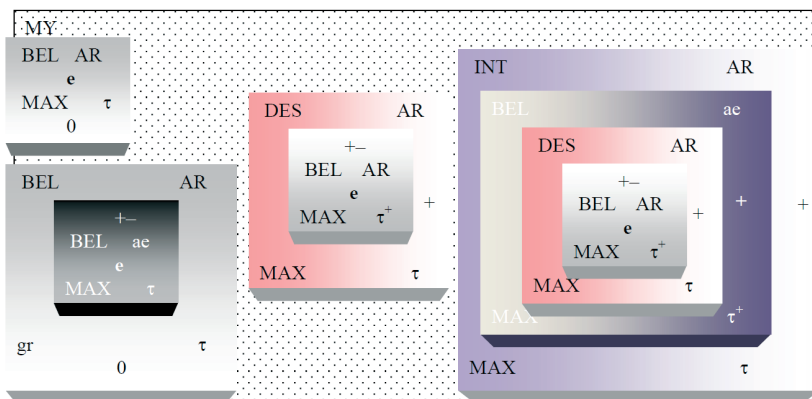
Mi egyáltalán a közös az *ugye* kétféle használatában? Az az absztrakt jelentéselem, miszerint ami a befogadó mondat típus profiljában neutrális (o) polaritású, az pozitív polaritású az *ugye* partikulát tartalmazó típusokban, nagy valószínűség mellett. A kérdés esetében a feladó neutrális biztos információja (vagyis az információhiány) összefér ugyanő *valószínűsített* pozitív információjával. A kijelentés esetében viszont a címzettre vonatkozik egy neutrális kikötés, ami a feladó részéről erős valószínűségű komponens, nem biztos tudás. Az a feladói feltételezés tehát, miszerint a címzett valószínűleg tudatában van az éppen elmondottaknak,

nagy felbontású képre van szükség

konfrontálódik azzal az alapfeltételezéssel, miszerint a címzettnek fogalma sincs az egésztől (de nagyon örülne az információnak).

A „közös elem” iménti kimutatása nem tűnik talán pusztán technikai ügyeskedésnek, ha meggondoljuk, hogy a kérdezés megfordítja a feladói/címzetti szereposztást a kijelentéshez képest. Az *ugye* tehát azt az „elfogultságot” fejezi ki, hogy van azért némi tudás ott, ahol azt a mondattípus alapbeállítása nem úgy kódolja.

A *vajon* diskurzuspartikula jelentéselemzése esetében a szerzők anyanyelvi intuícióját szerencsésen megerősítették Gyuris Beáta (2013) empirikus vizsgálatai (lásd még Gärtner–Gyuris 2012), amelyek e partikula „tűnődést” kifejező jellegét mutatták ki. Schirm (2011b) kérdőíves felmérése alapján a partikula fő funkciója a „bizonytalanság” kifejezése, melyhez gyakran „elgondolkodás” és „kíváncsiság” társul. Az alábbi 5. ábrát összevetve a 3. ábra négyvilágocskás változatával a kérdő mondati szemantikai profilból két komponens marad érintetlenül: „Nem tudom, hogy Péter felhívta-e Marit. De érdekelne az igazság.” Két komponens viszont módosul: „Nincs olyan előérzetem, hogy ismernéd az igazságot. (Nem is lehet tehát az a szándékom, hogy e társalgás révén megszerzem a vágyott információt. Valami szándékom azonban így is van, hiszen beléptem a társalgásba...) Az a szándékom, hogy értésedre adjam, vágyom arra, hogy megtudjam az igazságot (ezzel közvetve talán elősegítem a kérdezésben eredendően rejlő szándékot az információ elnyerésére, esetleg hosszabb távon).”



5. ábra. A *vajon* diskurzusjelölővel finomhangolt kérdő mondat intenzionális profilja

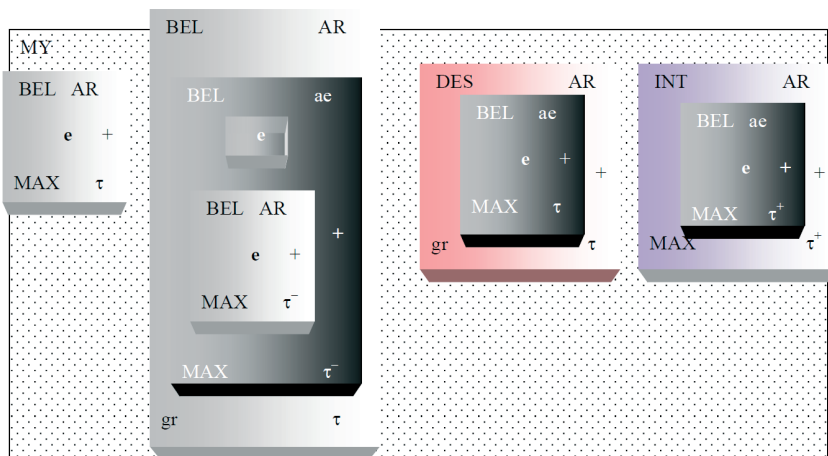
Lássunk most három példát a 2. szakaszban említett illesztési próbára (Oishi 2014)!

Elsőként vegyünk górcső alá egy olyan esetet, amikor a beszélő *vajon* nélkül teszi fel a kérdést, így tehát a 3. ábrán bemutatott intenzionális profilt mutatva; miközben elméje releváns része olyan, mint ami az 5. ábrán látható, vagyis tulajdonképpen tisztában azzal, hogy hallgatója nem segíthet a kérdés eldöntésében. Az illesztési hiba abban nyilvánulhat meg, hogy a hallgató – aki nem adekvát betöltője a címzetti szerepnek –, így horkan fel: „Honnan a csudából tudhatnám?!”

A második példában a beszélő információállapotában ott rejlik az infon (pozitív polaritásértékkel), hogy Péter felhívta Marit, mégis felteszi a kérdést, *vajonnal* vagy akár anélkül. A külső értékelő mindkét esetben megállapíthatja, hogy a beszélőnek hátsó szándéka lehet, megtévesztési szándék áll fenn, hiszen úgy tesz a kérdésfeltevés aktusával, mintha nem ismerné a választ. A ReALIS-ben ez mintaillesztési hibaként „bukik ki”.

Ugyanez az eset abból a szempontból is vizsgálatra érdemes, hogy vajon a hallgató mit gondol a beszélőről. Elméletünk része az a hipotézis, hogy a hallgató mindig két reprezentáció összevetése alapján számítja ki az aktuális jelentést: összeveti a kapott intenzionális profilt saját (részben korábbi) releváns elképzeléseivel. Ha például történetesen tudja, hogy a beszélő tisztában van vele, hogy Péter felhívta Marit, akkor – sima válaszadás helyett – azon kezdhet el töprengeni, hogy tüstént leleplezze-e a beszélő sumákolását vagy se. Mindez a ReALIS-ben ugyanolyan mintaillesztési inkompatibilitásként jelentkezik, mint az egyszerű igazságértékelés során annak bebizonyosodása, hogy egy állítás (a külvilágmodell alapján) hamis.

Gyuris (2013, 168.) és Schirm (2011b) felhívja a figyelmet a *vajon* diskurzuspartikula retorikai kérdésekben való használatára. Ami a forma oldalát illeti, megjelenik az *-e* kérdőmorféma, és más intonációs mintázatot kell használnunk, mint az imént tárgyalt esetben („Péter vajon felhívta-e Marit?!”). Az adódó intenzionális profil (6. ábra) inkább a 3. ábrán bemutatotthoz hasonlít, abban a változatában, amikor egy kijelentő mondatot az *ugye* diskurzuspartikulával gazdagítottunk („Péter ugye felhívta Marit...”), azzal a különbséggel, hogy a kívülálló számára nem derül ki egyértelműen, a beszélő azt tudja-e, hogy Péter felhívta Marit, vagy azt, hogy nem. Első feladatunk ennek leírása a ReALIS rendszerében, az egyszerűség kedvéért lerögzítve valamelyik verziót.



6. ábra. A vajon és az -e diskurzusjelölővel megjelölt retorikai kérdés intenzionális profilja

A 6. ábra tehát ezt az intenzionális profilt írja le, Gyuris empirikus megfigyeléseit céljaink szerint formalizálva: „Pontosan tudom, hogy Péter felhívta Marit. Erősen valószínűsítem, hogy ezt te is tudod. Látszólagos kérdésemem mégsem fogsz meglepődni, mert azt is valószínűsítem ám, hogy azt is tudod, hogy én tudom. *Ugye* típusú kijelentésről van tehát szó, amivel mi más lehetne a szándékom, mint e társalgás révén kinyilvánítani azt a vágyamat, hogy emlékezetedbe idéződjön a tény, hogy Péter felhívta Marit.”

Mint céloztunk rá, az *ugye* típusú kijelentés annyiban különbözik ettől, hogy ezúttal (a „Péter vajon felhívta-e Marit?!” retorikai kérdés esetében) ugyanez a leírás így is kezdődhetne: „Pontosan tudom, hogy Péter *nem* hívta fel Marit. Erősen valószínűsítem, hogy ezt te is tudod. Látszólagos kérdésemem mégsem fogsz meglepődni...” A retorikai kérdés tehát „nagyobb munkára” készíti a címzettet, mert a feladó nem mondja ki azt, ami – legalábbis őszerinte – közös tudás a címzettel, hanem inkább „leckézteti”. Akkor használ(hat)ja egy beszélő ezt az intenzionális profilt, ha a hallgatója emlékezetébe kívánja idézni nagyfokú együvé tartozásukat, tudás- és értékközösségüket.

A fenti elemzéssel a ReALIS eszköztárának *leíró*erejére szeretnénk felhívni a figyelmet. A következő feladat a közös jelentéstartalom megragadása a *vajon* diskurzuspartikula kétféle használatában, rámutatandó a ReALIS magyarázóerejére. E feladat megoldását az eddigiekben felvázolt komponensek összevetésére építhetjük.

Az óriási eltérések mellett, amit az 5. és 6. ábra összevetése megmutat, annyi közös marad a *vajon* kétféle profiljában, hogy egyik esetben sincs valódi feladói szándék válaszra bírni a címzettet – „kiütve” a valódi kérdés e fontos komponensét. Amennyiben a *vajon* diskurzuspartikulát úgy tekintjük, mint ami alulspecifikáltan csupán ezt a szándékhiányt állítja, teret engedünk a kétértelműségnek, amelynek tisztázását az *-e* kérdőmorféma jelenléte vagy hiánya fogja elvégezni.

Az utóbbi a formálisan kevésbé jelölt eset: kevésbé rugaszkodunk tehát el egy valódi kérdéstől. A „szándékhiány” tehát azt a magyarázatot kapja, hogy a beszélő – bár roppant kíváncsi a válaszra – úgy ítéli meg, hogy azt nem várhatja el reálisan társalgási partnerétől.

Az *-e* belépésével kétszeresen jelölt esetet kapunk, ami – úgy látszik – azt eredményezi, hogy a kérdezésnek az a komponense is blokkolódik, miszerint a beszélő információra vágyik. Ez úgy lehet, hogy a „szándékhiány” oka ezúttal az, hogy a beszélő pontosan ismeri a választ (nem is valódi) kérdésére. A feladói szándék tehát kizárásos alapon már nem nagyon lehet más, mint a címzett emlékezetébe idézni valamit. Így jutunk el a retorikai kérdéshez!

Azt állítjuk, hogy az iménti elemzéssel érdemben továbbfejlesztettük a Gyuris (2013, 168.) által felvázolt elemzést. A problémakör teljes megoldása természetesen igényel még további lépéseket is, például az *-e* kérdőmorféma sokszorososan poliszém jelentésrendszerének feltárása ügyében (Gyuris 2014).

5. ÖSSZEFOGLALÁS

E tanulmányban azt kívántuk igazolni, hogy a DRT-re épülő *ReALIS* új leírási területeket nyit az információsdoboz-hierarchiában rejlő lehetőségek kiaknázásában. Ez annak köszönhető, hogy e hierarchia immár nem pusztán a korábbi logikai formulák „dinamikus” átfogalmazására szolgál, hanem önállóan hozzárendelhető minden olyan szó vagy mondat szintű, nyelvi vagy akár nyelven kívüli tényezőhöz, ami így vagy úgy hozzájárul a mondatok és szövegek végső használati és jelentésfeltételeihez – e kettőt egységükben kezelve. Az Oishi-féle illesztési próba *ReALIS*-beli formalizálása pedig szemantikai igazság- és pragmatikai kedvezőségi feltételek kiértékelését teszi lehetővé annak köszönhetően, hogy a feladó–címzett–kontexsus hármában definiált, nyelvilleg (szemantikailag) kódolt beszédaktus-leírás és az ezt az adott beszélő–hallgató–szituáció hármásra vonatkozó pragmatikai reprezentáció egyaránt a 2. szakaszban bemutatott prizmahatási képletben fogalmazódik meg.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A tanulmány elkészítésekor a TÁMOP-4.2.2.C-11/1/KONV-2012-0005 projekt támogatását élveztük. Az elkészült tanulmányt a szerzők a Pécsi Tudományegyetem alapítása 650. évfordulója emlékének szentelik.

IRODALOM

- ALBERTI GÁBOR: *ReALIS: Interpretálók a világban, világok az interpretálásban*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2011.
- ALBERTI, GÁBOR – KLEIBER, JUDIT: 2014. *ReALIS: Discourse Representation with a Radically New Ontology*, in Veselovská, Ludmila – Janebová, Markéta (szerk.): *Complex Visible Out There*, Olomouc, Palacký University, *Modern Language Series*, 4., 2014, 513–528.
- Alberti, Gábor – Vadász, Noémi – Kleiber, Judit: *Ideal and Deviant Interlocutors in a Formal Interpretation System*, in Andrzej Zuczkowski et al. (szerk.): *The communication of certainty and uncertainty*, Amsterdam, Benjamins, *Benjamins Dialogue Studies Series*, 25., 2014, 59–78.
- ASHER, NICHOLAS – ALEX LASCARIDES: *Logics of Conversation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- AUSTIN, JOHN L.: *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962/1975.
- AUSTIN, JOHN L.: *Performative Utterances*, in James O. Urmson – Geoffrey J. Warnock (szerk.): *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1961/1979, 233–252.
- BACH, KENT – HARNISH, ROBERT M.: *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, MA, MIT Press, 1979.
- CHOMSKY, NOAM: *Problems of Projection: Extensions*, paper presented at the Olomouc Linguistic Colloquium, Olomouc, 2014. June 5–7.
- FARKAS JUDIT: *Esettanulmányok egy hatásláncok motiválta tematikus elméletben*, in Szilágyi N. Sándor – Kádár Edit (szerk.) *Motíváltság és nyelvi ikonicitás. A magyar nyelvészeti kutatások újabb eredményei (IV)*, Erdélyi Múzeum-Egyesület Kiadó, Kolozsvár, 2015, 187–216.
- FARKAS, JUDIT – OHNMAGHT, MAGDOLNA: *Aspect and Eventuality Structure in a Representational Dynamic Semantics*, in Alberti, Gábor – Kleiber, Judit – Farkas, Judit (szerk.): *Vonzásban és változásban*, Pécs, PTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, 2012, 353–379.
- FRANSEZ, NISSIM – DYCKHOFF, ROY: *Proof-theoretic semantics for a natural language fragment*, *Linguistics & Philosophy*, 33/6., 2010, 447–477.

- GÄRTNER, HANS-MARTIN – GYURIS, BEÁTA: Pragmatic markers in Hungarian: Some introductory remarks, *Acta Linguistica Hungarica*, 59., 2012, 387–426.
- GRICE, PAUL: Logic and conversation, in Peter Cole – Jerry L. Morgan (szerk.): *Syntax and Semantics 3.*, New York, Academic Press, 1975, 41–58.
- GROENENDIJK, JEROEN – STOKHOF, MARTIN – VELTMAN, FRANK: Coreference and Modality, in Shalom Lappin (szerk.): *The Handbook of Contemporary Semantic Theory*, Oxford, Blackwell, 1996, 179–213.
- GYURIS BEÁTA: Megjegyzések a pragmatika tárgyáról és hasznáról, *Magyar Nyelv*, 109/2., 2013, 162–170.
- GYURIS, BEÁTA: *New perspectives on bias in polar questions: a study of Hungarian -e*, kézirat, MTA Nyelvtudományi Intézete, 2014.
- HAJNAL ANDRÁS – HAMBURGER PÉTER: *Halmazelmélet*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1989.
- JUDGE, KATE E.: Epistemic uncertainty and the syntax of speech acts, in Cantarini, Sibilla – Abraham, Werner – Leiss, Elisabeth (szerk.): *Certainty–uncertainty — and the attitudinal space in between*, *Studies in Language Companion, Series 165.*, Amsterdam, Benjamins, 2014, 217–237.
- KÁLMÁN LÁSZLÓ – RÁDAI GÁBOR: *Dinamikus szemantika*, Budapest, Osiris, 2001.
- KAMP, HANS – VAN GENABITH, JOSEF – REYLE, UWE: Discourse Representation Theory, in Gabbay, Dov – Guentner, Franz (szerk.): *Handbook of Philosophical Logic, 15.*, Berlin, Springer-Verlag, 2011, 125–394.
- KAS BENCE: Az óhajtó mondatok kategóriája. *Nyelvtudományi Közlemények*, 102., 2005, 136–174.
- LANGACKER, RONALD W.: Cognitive Grammar, in *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Oxford, Oxford University Press, 2007, 421–462.
- LEECH, GEOFFREY: *Principles of Pragmatics*, Harlow, Longman, 1983.
- LEISS, ELISABETH: Modes of modality in an Un-Cartesian framework, in Cantarini, Sibilla – Abraham, Werner – Leiss, Elisabeth (szerk.): *Certainty–uncertainty — and the attitudinal space in between*, *Studies in Language Companion Series 165.*, Amsterdam, Benjamins, 2014, 47–62.
- NÉMETH T. ENIKŐ: Intenciók és nézőpontok a nyelvhasználatban, in Kugler Nóra – Laczkó KRISZTINA – TÁTRAI SZILÁRD (szerk.): *A megismerés és az értelmezés konstrukciói. Tanulmányok Tolcsvai Nagy Gábor tiszteletére*, Budapest, Tinta Könyvkiadó, 2013, 112–126.
- NUYT, JAN: Subjectivity in modality, and beyond, in Andrzej Zuczkowski et al. (szerk.): *The communication of certainty and uncertainty*, *Benjamins Dialogue Studies Series 25.*, Amsterdam, Benjamins, 2014, 13–30.
- OISHI, ETSUKO: Discursive functions of evidentials and epistemic modals in Cantarini, Sibilla – Abraham, Werner – Leiss, Elisabeth (szerk.): *Certainty–uncertainty — and the attitudinal space in between*, *Studies in Language Companion Series 165.*, Amsterdam, Benjamins, 2014, 239–262.

- PELYVÁS, PÉTER: 'And of course you want to change the title...' On the modal senses of *want*. *Argumentum*, 9. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013, 268–281.
- POLLARD, CARL: *Hyperintensions*, ESSLLI 2007. https://www.cs.tcd.ie/conferences/esslli2007/content/CD_Contents/content/id28/id28.pdf. Letöltés: 2016. aug. 17.
- SCHIRM ANITA: A diskurzusjelölők funkciói a számok tükrében, *Alkalmazott Nyelvészeti Közlemények*, 6/1., 2011a, 185–197.
- SCHIRM ANITA: *A diskurzusjelölők funkciói: a hát, az -e és a vajon elemek története és jelenkori szinkrón státusa alapján*, PhD-értekezés, Szeged, SzTE, 2011b.
- SCHNELL, ZSUZSANNA: Metaphor Processing and the Acquisition of Idioms – A mentalistic model. *Acta Linguistica* 54, 2007/1, 73–104.
- SCHNELL, ZSUZSANNA: The Development of Humour Competence of Hungarian children – A Cognitive Approach, in T. Litovkina, A. – Szóllósy, J. – Medgyes, P. – Chłopicki, W. (szerk.): *Hungarian Humour, Humor and Culture 3.*, Cracow, Tertium Society for the Promotion of Language Studies, 2012, 235–253.
- SCHNELL, ZSUZSANNA – VARGA, ESZTER: Humour, Irony and Social Cognition, in T. LITOVKINA, A. – SZÓLLÓSY, J. – MEDGYES, P. – CHŁOPICKI, W. (szerk.): *Hungarian Humour, Humor and Culture 3.*, Cracow, Tertium Society for the Promotion of Language Studies, 2012, 253–271.
- SCHNELL, ZSUZSANNA – VARGA, ESZTER – TÉNYI, TAMÁS – SIMON, MÁRIA – HAJNAL, ANDRÁS – JÁRAI, RÓBERT – HEROLD, RÓBERT: Neuropragmatics and irony processing in schizophrenia – the role of the pragmatic module, *Journal of Pragmatics*, 92., 2016, 74–99.
- SEARLE, JOHN R.: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1969.
- SEARLE, JOHN R.: *Expression and Meaning*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1979.
- SELIGMAN, JERRY – MOSS, LAWRENCE S.: Situation Theory, in van Benthem, Johan – ter Meulen, Alice (szerk.): *Handbook of Logic and Language*. Amsterdam, Elsevier, and Cambridge, MIT Press, 1997, 239–309.
- SÍKLAKI ISTVÁN (szerk.): *A szóbeli befolyásolás alapjai II.*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995.
- SZILI KATALIN: Az udvariasság elméletéről, megjelenési módjairól a magyar nyelvben, *Hungarológia*, 2000, 261–282.
- ZEEVAT, HENDRIK: *Aspects of Discourse Semantics and Unification Grammar*, PhD dissertation, University of Amsterdam, 1991.



ALBERTI GÁBOR, SCHNELL ZSUZSANNA ÉS SZABÓ VERONIKA:

Autizmussal élni: más elmével élni

1. BEVEZETÉS

Azt kívánjuk bemutatni, hogy a jelen kötetbeli Alberti–Kleiber–Kárpáti-cikkben (AKK) felvázolt *ReALIS* keretben – mint nyelvészeti–szemantikai ihletésű, de mára kialakult formájában elmerepresentációs elméletben – hogyan adhatunk számot az autizmus meghatározó vonásairól, ezzel próbára téve az elméletet egyfelől, másfelől utat nyitva a mentális problémák gyökereinek újfajta feltárása előtt.

Mindenekelőtt azonban szeretnénk leszögezni, hogy ez a cikk mindenképpen megkívánja az imént említett cikk (AKK) előzetes elolvasását, egyben viszont érdekes adalékokkal ki is egészítve azt. Itt fogjuk ugyanis tárgyalni, rögtön a 2–3. szakaszban, a társalgásban részt vevő hallgató feladatának a *ReALIS*-beli formalizálását, aki a beszélő által küldött üzenetből és a saját hipotéziseiből megpróbálja kiolvasni a beszélői szándékokat, vágyakat, tudást, egyszóval metarepresentációk világában tájékozódik (Schnell 2006).

A 4–5. szakaszban hipotézist fogalmazunk meg a *ReALIS* eszköztárának segítségével az autizmus hétterében álló sajátos elmeállapokra vonatkozóan. A megfogalmazott hipotézist úgy kívánjuk igazolni, hogy számot adunk annak révén az autizmus olyan jellegzetes vonásairól, mint a társas kogníció és az érzelmi kötődés átható hiánya, az ezt felváltó kötődés állatokhoz és tárgyakhoz, az *én/te/ő* szerepek elkülönítésének zavara, az interpretáció és a kommunikációs eszköztár részleges vagy végletes redukáltsága, a váratlantól való rettegés és az egyes autizmussal élőknel megjelenő zsenialitás.

2. LERÁNTJUK A LEPLET A BESZÉLŐRŐL...

Az AKK-ben felvázoltuk, hogy bizonyos mondattípusok bizonyos diskurzuspartikulákkal kiegészítve vagy éppen azok nélkül milyen szemantikai („intenzionális”) profilt nyújtanak az üzenet feladójának tudásáról, feltevéseiről, vágyairól, szándékairól (Austin 1975/1962, Bach–Harnis 1979). A beszélő valódi információállapota azonban különbözhet attól, amit az adott feladói szerepbe belépve mutat (Oishi 2014, Marsali 2014, Alberti–Nóthig 2015, Alberti–Kleiber 2015), így vagy úgy megtévesztve partnerét. A megtévesztés ezernyi formáját nevezi

meg a nyelv – a kutató számára újabb támpontokat adva magának a felvázolt rendszernek a feltárásához is (Alberti–Vadász–Kleiber 2014).

A (legegyszerűbb) *hazugságra* az a triviális definíció adható, hogy a beszélő az 1. ábra alsó dobozrendszerében ábrázolt profilt mutatja, miközben valójában a felső dobozrendszer jellemzi információállapotának releváns (az adott e infonra vonatkozó) szegmensét. Kizárólag a bal szélső dobozban különbözik a két reprezentáció: a beszélő csupán egyetlen tényezőben különbözik attól a feladótól, aki kijelenti, hogy Péter felhívta Marit, jóindulatúan a címzett rendelkezésére bocsátva az információt – miközben úgy tudja, hogy Péter nem hívta fel Marit, a hallgatót csúnyán becsapva tehát.



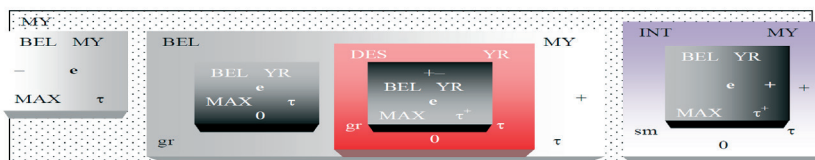
1. ábra. Az ordas hazugság megragadása a ReALIS rendszerben

Ahogy az AKK-ben részletesen kifejtettük, a ReALIS ereje abban rejlik, hogy az Oishi (2014) által javasolt mintaillesztést (feladó–címzett–kontextus beszélő–hallgató–szituáció) kettős paraméterértékelésként képes formálisan megragadni a klasszikus Montague-féle igazságértékelés általánosításaként (Dowty et al. 1981), amibe oly módon illeszkedik bele maga ez az igazságértékelés, hogy amikor a kontextust ráillesztjük a szituációra, akkor arra is „fény derül”, hogy a kontextusba foglalt információ hogyan viszonyul egy (kül)világbeli eseményhez (igaz-e vagy sem). Az illesztésnek azt a formális elemét kell még megvilágíta-

nagy felbontású képre van szükség

nunk az AKK-hez képest, hogy a beszélői „én” (‘MY’) szereplőnek a nyelvileg definiált beszédaktus feladói (‘AR’, azaz *addresser*) szerepe felel meg, a hallgatói „te” (‘YR’) szereplőnek pedig a beszédaktus címzetti (‘ae’, azaz *addressee*) szerepe.

A *füllentés* (egyik jól megragadható válfaja) definiáltatik a 2. ábrán, amit ismét az 1. ábra alsó dobozrendszerével kell összevetni. A füllentést elkövető beszélő is tudja, hogy Péter nem hívta fel Marit (balról az első világocska címkéje mutatja ezt a 2. ábrán), érdekes módon azonban éppen az teszi a bűnét megbocsáthatóbbá (ezt kívánjuk megragadni), hogy információállapota több ponton eltér az ideális feladótól: valószínűsíti, hogy a hallgatónak nincs különösebb szüksége a (hamis) információra (3. világocska), hiszen a legcsekélyebb szándékában sem áll tényleg megtéveszteni (4. világocska). A füllentés (itt definiált válfaja) általában csupán a beszélő arcának megvédésére szolgál (ahogy például a kegyes hazugság gyakran a hallgató arcát igyekszik védeni, lásd Brown–Levinson 1987/2004, 116–117.). Azért állítja például hogy Péter felhívja Marit, hogy ne derüljön ki, hogy ő maga hívta fel Marit, mert nem szeretné, ha (valóban indokolatlan) pletykák kapnának lábra Marihoz fűződő szorosabb kapcsolatáról.



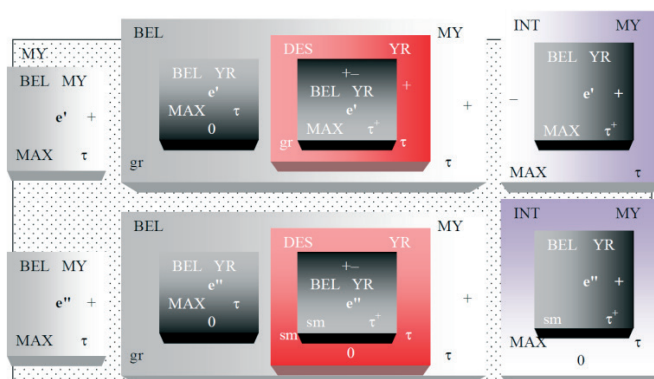
2. ábra. A *füllentés* egyik jól megragadható válfaja

Vessük fel futólag azt a kérdést, hogy az iménti esetekben lehetséges van-e a hallgatónak a valódi beszélői intenzionális profil feltárására. Nyilván akkor van például lehetősége, ha „jó oka van” azt gondolni, hogy Péter nem hívta fel Marit. Ekkor mérlegelheti, hogy érdeke-e a beszélőnek megtéveszteni őt és képes-e ilyen aljasságra – ha mindez feltételezhető, akkor ordas hazugságra következtethet, egyébként pedig inkább arcvédő füllentésre. Nyilván számít persze a hallgató korábbi tapasztalata a beszélő őszinteségével kapcsolatban, illetve a hallgató próbálhat olvasni a beszélő testbeszédéből is.

Végül a *mellébeszélés* definiálására teszünk olyan javaslatot (3. ábra), ami szintén az 1. ábra alsó dobozrendszerének módosítására épül, de ezúttal kétszeresen: egy e" infon segítségével „beszélünk” egy e' infon „mellé”. Ez utóbbit szeretné

nagy felbontású képre van szükség

megszerezni a hallgató a beszélőtől (mint a DES címkéjű világocska mutatja a 3. ábrán), aki viszont nem kíván együttműködni ez ügyben (erről a negatív polarítású INT címkéjű világocska árulkodik). Mivel azonban nem akar hazudni, a hallgatót feltehetőleg hidegen hagyó más információval (e'') próbálja elterelni annak figyelmét (lásd az alsó dobozsort: a hallgatói vágy o polaritásértékkel szerepével, akárcsak a beszélői vágy a hamis információnak a hallgató fejébe való beleplántálása ügyében).



3. ábra. Az mellébeszélés megragadása a ReALIS rendszerében

3. A MINDENT FELÜLÍRÓ SZEREPOSZTÁSOK

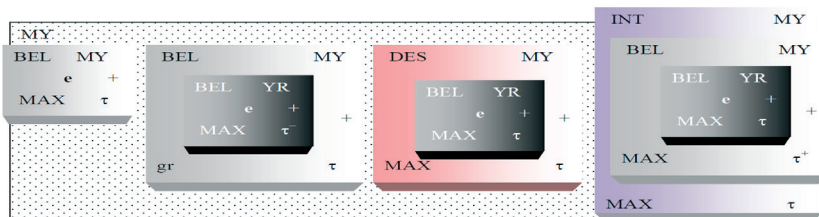
Nemcsak a diskurzuspartikulák blokkolhatják a mondattípus-választásból kiolvasható komplex információ egyes komponenseit, alternatív jelentéskomponensek egész sorát „beleimplikálva” a kiinduló profilba (lásd AKK), hanem a társalgók szerepeinek figyelembevételére is járhat ilyen hatással az adott közegben.

Mit eredményez ez a dominóhatás például a tanár által a vizsgán feltett kérdés esetében, ahol nyilvánvaló, hogy a kérdés alapvető komponense blokkolódik, az „információéhség”? Hiszen a tanár nyilván tudja a választ, legalábbis a korrekt vizsgakérdés esetében. A 4. ábrán mutatjuk be az elemzési javaslatunkat, a tanár mint beszélő szemszögéből.

A tanár tehát tudja, hogy – mondjuk – Péter felhívta Marit egy, a tananyagban szereplő novellában (1. világocska). Mit feltételez a vizsgázóról? Amennyiben az oktatási folyamat rendben lezajlott, azt feltételezheti, hogy volt olyan pillanat, amikor a diák tudta, hogy Péter felhívta Marit (2. világocska), hiszen ez a tény a tananyag részét képezte – ez kompatibilis a valódi kérdés esetével, amikor a

nagy felbontású képre van szükség

címzett az információ birtokosa (Zuczkowski et al. 2014). Mire vágyik a tanár? Hivatásának lényege alapján arra, hogy a diák tudja a választ – ez is kompatibilis a valódi kérdés esetével (lásd AKK). A tanár *szándéka* azonban a kiindulópont miatt nem lehet az, hogy megtudja, Péter felhívta-e Marit. Értelemszerűen mást akar megtudni: azt, hogy a diák ezt *tényleg* tudja-e, a vizsga pillanatában.



4. ábra. A vizsgakérdés megragadása a ReALIS rendszerében

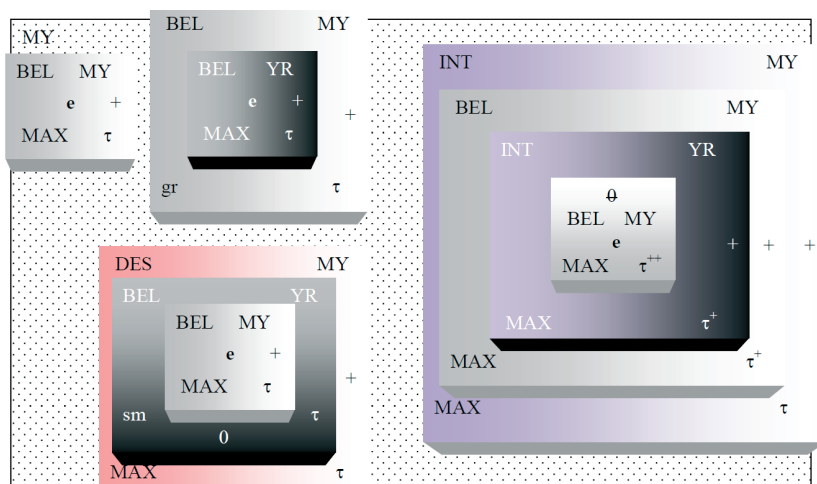
A fenti elemzés szerint a tanár–diák páros mint beszélő és hallgató párosa rosszul illeszkedik rá az eldöntendő kérdés beszédaktusának intenzionális mintázatára (lásd az AKK 3. ábráját). Ellentétben azonban a hazugság/fülfentés tárgyalt esetével, a diák az oktatás kézenfekvő céljainak ismeretében a kérdés elhangzásának szituációjából kiszámíthatja, hogy nem valódi kérdésről van szó.

Érdeemes egyébként pontosítani az elemzést egy olyan megfontolással, ami az udvariasság ReALIS-beli megragadásának is döntő eleme: a tanári vizsgakérdést olyan konvencionalizálódott cselekvésként is felfoghatjuk, amely közvetlenül beszédaktusként értelmeződhet, az Oishi-féle (2014) illesztésnek pedig ekkor éppen az lehet a kritériuma, hogy a feladó–címzett–kontextus hármas egy tanár–diák–vizsga hármásra képeződik le.

A nyomozói keresztkérdés esete még egy csavart tartalmaz amellet, hogy ezúttal is abból a kérdés-alapbeállítással konfrontálódó jelentéskomponensből indulunk ki, miszerint a nyomozó, mondjuk, tudja, hogy Péter felhívta Marit (5. ábra), valamint valószínűsíti, hogy ezt a hallgató – pontosabban a kihallgatott – is tudja. Egy háromemeletes doboz-épület a keresztkérdés egy további döntő előfeltételét adja meg: a nyomozó bízik benne, hogy a kihallgatott nem tudja, hogy ő (a nyomozó) tudja, hogy Péter felhívta Marit. Így érheti ugyanis el a nyomozó a négyemeletes doboz-épület által megjelenített jólformáltsági feltételt a keresztkérdésre vonatkozóan: [az a szándéka, hogy [megtudja, hogy [a kihallgatott mit szándékozik [elhitetni vele: hogy Péter felhívta-e Marit, vagy

nagy felbontású képe van szükség

sem]]]]. A kihallgatott ugyanis gyanúsíthatónak bizonyul, ha azt akarja elhitetni a nyomozóval, hogy Péter nem hívta fel Marit, miközben a nyomozó meg van róla győződve, hogy a kihallgatott pontosan tudja, hogy Péter felhívta Marit.



5. ábra. A nyomozói keresztkérdés megragadása a ReALIS rendszerben

Érdeemes ezen a ponton az előző két szakasz alapján számba venni, mi minden lehet a beszélő szándéka egy kérdéssel. Alapesetben a helyes válasz „megszerzése”, máskor pedig arra kíváncsi a kérdező, hogy partnere ismeri-e a helyes választ, illetve hogy mit akar vele elhitetni. A hallgató dolga ugyanaz a valódi beszélői szándék kifürkészése során, mint egy külső értékelő: együttesen figyelembe venni az üzenetként kapott eldöntendő kérdési beszédaktus intenzionális mintázatát a valódi beszélői tudás, vágy és szándék releváns elemeivel, valamint a beszédhelyzet releváns elemeivel. Ez utóbbi tényező a vizsgakérdések esetében kézenfekvően sugallja a valódi beszélői profilt, a beszélő szándékával teljes összhangban (ezért végső soron konvencionalizálódott beszédaktusként érdemes felfogni a tanári vizsgakérdést); míg ellenben a keresztkérdések esetében az eljárás lényegéhez tartozik, hogy a nyomozó kiszámíthatatlanul váltogatja azokat valódi kérdésekkel. Ez utóbbi esetben tehát megítélésünk szerint nem konvencionalizálódott beszédaktusról van szó, hanem a megítélésünk szerint nem konvencionalizálódott beszédaktus (amely azonban a kihallgatás műfajának egésze felől tekintve akár konvencionalizálódott beszédaktusként is értelmezhető, amelynek szerves része a valódi és álkérdések kifürkészhetetlen váltogatása).

4. AUTIZMUSSAL ÉLNI: REDUKÁLT VILÁGOCSKASZTRUKTÚRÁVAL ÉLNI

Ebben a szakaszban fogjuk kimondani a ReALIS autizmusra vonatkozó tézisét, amelyből – mint majd a továbbiakban igazoljuk – levezethetők az autizmus jellegzetes vonásai (Baron-Cohen – Bolton 2000).

Az autizmus (ASD: Autizmus Spektrum Zavar) neuropszichiátriai rendellenesség, amely sokáig nem számított külön betegségnek, a skizofrénia gyermekkori formájának tekintették. Önálló kórképként először Leo Kanner írta le, 1943-ban. Napjainkra kiderült, hogy az autizmus skálája igen széles a rendkívül súlyos (értelmi fogyatékossgal társult) állapotoktól az olyan, igen enyhe formáig, ahol az intellektus és a nyelvi készségek maradéktalanul megvannak, csupán a szociális kötődés zavara, valamint a viselkedés sztereotipizáltsága észlelhető. Fő tünetei a társas kapcsolatok és kapcsolódási minták anomáliái, alapvető kommunikációs problémák, mint például a szemkontaktus fel nem vétele, a nem szószertintiség, az indirekt beszédaktusok nehézkes kezelése vagy meg nem értése, a képzeleti tevékenység hiánya, izoláltság, a társas tevékenységekben, játékokban való részvétel hiánya s a rendellenesség súlyossági fokától függően a kognitív funkciók eltérő mértékű, akár markáns sérülése. Hároméves kor körül szokták felismerni, bár pár hónaposan már vannak a betegségre utaló tünetek: az amúgy három hónapos korban megjelenő szociális mosoly hiánya, illetve a kilenc hónapos korban megjelenő szemkontaktus hiánya az autizmus előfutárának tekinthető.

A mentalizációs deficit kommunikációt gátló hatásai nyilvánvalóak az autizmus spektrum zavar sajátos társas-kognitív zavarainak fényében. A klinikai pszichológiai kutatások nagyban támaszkodnak a tudatelméletre, s e képesség gyakorlati alkalmazásának fontos terepét jelentik (Schnell et al. 2016, Varga et al. 2016). Ahogy cikkünkben is kiderül, vannak úgynevezett magasan funkcionáló autizmussal élő személyek, akik a társalgási helyzetek elvont, indirekt, a hétköznapi kommunikáció utalásokkal és elmeolvasással teli helyzeteiben is jól teljesítenek, s értik a nem szó szerinti, indirekt beszédaktusokat, iróniát, hamis iróniát, vagyis nagy hatékonysággal hámozzák ki a beszélő hamis vélekedését, feltehetően egyfajta kompenzáció, rövidebbre vágási stratégia segítségével (pl. a hamis irónia esetében a „vedd az ellenkezőjét” heurisztika alkalmazásával; Györi et al. 2002, 2014), amiben nagy segítségükre van például a nyelv intonációs, a prozódia érintő felszíni jegyeinek kiaknázása. E magasan funkcionáló gyerekek sikeresen teljesítik a hamisvélekedés-tesztet, azonban a többed rendű szándék tulajdonítást mérő, beágyazott tudatelméleti, mentalizációs feladatokban („Péter azt gondolja, hogy Mari dühös, mert Péter nem akar moziba menni...”) a normál kontroll csoporttal szemben nehézségeik adódnak. Tehát, bár valószínűleg e magasan

funkcionáló autizmussal élő személyeknek van egyfajta kezdetleges elmeolvasó képessége, azonban hiányzik a teljes értékű metareprezentációs képesség, amely a gördülékeny hétköznapi emberi társalgásban és kommunikációban központi jelentőségű (Sperber–Wilson 1986, Happé 1993).

A *ReALIS* keretben e metareprezentációkból kiépülő világok rendszerét kívánjuk formalizált keretben felvázolni s ezzel az emberi elme és a kommunikáció működésének magyarázóerejű modelljét adni. Alaptételünk a *ReALIS* fogalomrendszerében így fogalmazható meg: az autizmus a világocskastruktúra kisebb, nagyobb vagy legrosszabb esetben végletes redukciója.

Az *AKK*-cikket a világocskastruktúra bemutatásának szenteltük. A lényeg az, hogy a Montague-féle alapokon nyugvó lehetségesvilág-halmazokat váltják ki, végessel helyettesítve a végtelent, kognitív/pragmatikaival a logikait, elmén belülivel a külvilágbelit, információállapot-reprezentációval a diskurzusreprezentációt. Ehelyütt azt kívánjuk hozzátenni mindehhez, hogy a másik elme háttértudását, állapotát, aktuális jelzéseit integráló interpretációs folyamatnak, a mentalizációnak a megragadását (is) szolgálja a világocskastruktúra. Szemléltetéssel a 2–3. szakasz ábrái szolgálnak: mintha a beszélői elme adott megnyilvánulás kapcsán releváns részletére pillanthatnánk rá. A Leiss (2014) által propagált hosszútávúmemória-modellben a feladó–címzett–kontextus (nyelvileg kódolt, konkrét szituációhoz nem kötődő) hármasához tartozó intenzionális profilról azt állíthatjuk, hogy a szemantikus memóriában tárolódik, míg a térhez, időhöz, beszélői énhez, hallgatóhoz és (tipikusan) külvilágbeli szereplőkhöz horgonyzott (viszont ideális esetben akár izomorf) intenzionális profil az epizodikus memóriában jön létre.

5. AZ AUTIZMUS TÍZ ISMÉRVÉNEK MAGYARÁZATA A *ReALIS*-KERETBEN

I. A társas kogníció átható hiánya. Az autizmusnak e vezető tünete a redukált világocskastruktúrából nyilvánvalóan következik, ehhez elég egyetlen pillantást vetni az 1–5. ábrára, illetve az *AKK*-ben bemutatott intenzionális profilokra.

A legőszintébb beszélő legegyszerűbb kijelentő mondatának érdemi felfogása is (vö. 1. ábra) négy (részben többszintű) világocska együttes figyelembevételét igényli. Vagyis fel kell fogni, mondjuk, hogy a feladó egy általa biztosan igaznak gondolt állítást tett, amelyről feltételezi, hogy a címzett nem ismeri az igazságtartalmát, de kíváncsi arra, a feladó pedig oly módon szándékozik együttműködni, hogy megosztja ezt a tudását a címzettel. Ráadásul, mint többször említettük, a címzett szerepét felölteni készülő hallgatónak érdemes átgondolnia, hogy

milyen lehet a feladó szerepét magára öltő beszélő valóságos intenzionális profilja, illetve hogy ő maga valóban ideális címzett-e, szinte megháromszorozva ezáltal az áttekintendő világocskák számát. Kérdés például, hogy a beszélőről el lehet-e hinni a korábbiak alapján, hogy azt gondolja-e, amit mondott és hogy ez a tudása valóban biztos-e. Kérdés továbbá, hogy a beszélő jogosan gondolja-e, hogy a hallgatót érdekli a téma (vagyis a hallgató ideális címzett-e ebből a szempontból), és miből gondolja (vagyis ugyanebből a szempontból a beszélő ideális feladó-e). És mindez még csak egy-két világocskára „ellenőrzését” jelentik az imént említett tucatnyi világocskára közül.

Ilyen és ehhez hasonló mentális állapotok tulajdonítása és ezek olvasása határozza meg viselkedésünket, mentális állapotainkat, gondolatainkat és kommunikációnkat, vagyis társas kogníciónkat, személyközi viszonyainkat. Az autizmusban az idegrendszer azon funkciói károsodnak, amelyek a kommunikációért, társas kapcsolatokért felelősek. Aki redukált világocskastruktúrával él, az bizony rengeteg információt veszít, mérhetetlen hátrányt szenvedve a kommunikáció szövevényes piacán, ami öngerjesztő folyamatot indít el: aki sikertelen a társas kognícióban, az visszahúzódik tőle, és mivel nem gyakorolja magát benne, egyre sikertelenebb lesz, és így tovább az ördögi körben.

II. Miért nehéz hároméves kor előtt felismerni az autizmust? Kézenfekvően adódik a ReALIS szimultán rekurzív matematikai definíciójából, hogy mind a törzs-, mind az egyedfejlődésben a világocskastruktúra fokozatos differenciálódását és ezzel párhuzamosan a címkerendszer fokozatos finomodását jósolja. Leiss (2014, 49–50.) álláspontjával összhangban áll mindez, aki az intenzionális profilokat kialakító aspektus (Farkas–Ohnmacht 2012), idő, mód és modalitás (Alberti–Dóla–Kleiber 2014, Alberti–Nóthig 2015) négyesének meglétét nevezi meg a legegységelműbb különbségként a *sapiens* és a többi állat között, miközben egészen későre, nyolcéves korra teszi a *talán* típusú modális adverbiumok, majd kilencéves korra a modális igék és partikulák elsajátítását.

A tudatelméleti képesség kialakulásának megértéséhez az eltérő tudományterületek nagyban támaszkodnak a fejlődépszichológia eredményeire. A csecsemők és a kisgyermekek igen ösztönös képességet mutatnak abban, hogy mások szándékait értelmezik és alapjaiban helyesen következtetnek környezetük tagjainak mentális állapotaira, illetve folyamataira (követik a gondozó tekintetét, közös figyelmi helyzetet teremtenek vele, például a szavak jelentésének leszűkítéséhez „mintha helyzetekbe” elegyednek másokkal, és következtetnek érzelmeikre, vágyaikra, szándékaikra). Az egészséges csecsemőnek tehát van egy személyek felé irányuló preferenciája, természetes ráhangolódása, társas kogníciót építő alapbeállítódása (erről bővebben lásd Schnell tanulmányát a jelen kötetben).

Az 1980-as évek elején Helen Wimmer és Josef Perner (1983) pszichológusok egy perspektívaváltásban gyökerező feladattal azt mutatták ki, hogy a teljes értékű tudatelméleti képesség a gyerekek három-négyéves korára alakul csak ki. A feladattal három és öt év közötti gyerekeket vizsgáltak, hogy tudnak-e másoknak *hamis vélekedést* tulajdonítani. Ebben a feladathelyzetben a gyerekek megismerik a főszereplőt, Maxit, aki csokisdobozát beteszi a fiókjába, majd kimegy az udvarra. Ekkor bejön az édesanyja, kiveszi a csokit, tör belőle egy darabot a főzéshez, és áthelyezi a dobozt máshova. Ekkor visszajön Maxi, és ezen a ponton megkérdezik a kis óvodás gyerekeket: „Hol fogja Maxi keresni a csokoládét?” Az eredmények szerint öt év alatti gyerekek rendre az új helyet jelölték meg válaszul, és csak az öt év fölöttiek tudták felmérni Maxi hamis vélekedését, hogy lemaradt az áthelyezésről, ezért ő a fiókban fogja keresni, ahol hagyta. Ez a hamisvélekedés-teszt elterjedt módszerré vált a fejlődépszichológiában a gyerekek mentalizációs képességeinek felméréséhez. Későbbi feladattípusok módosított metodikával valamelyest korábbi időpontban, három-négyéves korban ki tudják mutatni a mentalizációs képesség meglétét, ám máig vitatott, hogy már csecsemőknél, pár hónapos korban megvan-e egy elemi elmeolvasó képesség vagy valóban kisóvodás korra stabilizálódik. A módszertant illetően tehát sok vita övezi e tesztek alkalmazását és objektivitását, főleg a nyelvi performanciakorlát miatt (Győri et al. 2002, Schnell 2012), amit e verbális tesztek állítanak, hiszen megválaszolásuk és a történet követése nyelvi kompetenciához kötött, és a velünk született mentalizációs képesség mellett érvelők úgy vélik, csupán a nyelvi feltételek miatt nem tudják az adott („Maxi és a csokisdoboz”) teszttel kimutatni a képességet.

A mentalizációs képességek alakulásának fázisai és kialakulásának pontos időpontja tehát vitatott. Egyes fejlődésemelvények a gyerekek tudatelméleti képességének kialakulásáról azt hirdetik, hogy a gyerekek elméleteket alkotnak a másik ember elméjéről, s ezek eltérő kognitív bonyolultságú elméletek, amelyek váltják egymást. Vagyis ennek értelmében a kifejtett tudatelmélet nem teljes értékű képességként jelenik meg a fejlődés egy bizonyos pontján, hanem eltérő fázisai, előfutárai vannak, és ezek fokozatos érésével, mintegy lépcsőzetesen alakul ki a mások elméjével gondolkodni tudás képessége. Ennek fő képviselője Alison Gopnik, aki az ún. elmélet-elmélet fő megalkotója (Gopnik – Wellman 1994).

A gyerekek ez irányú gondolkodását és képességeit vizsgálva arra jutottak, hogy a legelső mentális állapotok, amelyeket a gyerekek képesek más személy esetében megérteni, a vágyak és a percepció. Erre már a kétéves gyerekek is képesek, vagyis számolnak azzal, hogy egy másik személynek vannak bizonyos észleleteik, vágyaik, amelyek a sajátjától eltérők lehetnek. A szakirodalomban a kétéves gyerekek mentális állapotokra vonatkozó képességeit éppen ezért

vágypszichológiának is nevezik. A háromévesek már mások mentális állapotainak valamivel magasabb szintű megértésére képesek, és az ő tudtaelméleti képességeiket vágy-vélekedés pszichológiának is nevezik, mert a vélekedések szintjét is képesek már mentális folyamatok szintjén kezelni, vagyis ők már mentális állapotokban tudnak gondolkodni, azaz különbséget tudnak tenni az álmok, képzeleti képek és a valóság között. Ám még ők sem tudnak tökéletesen különbséget tenni látszat és valóság között (Kiss 2005).

A ReALIS keretben is központi fontosságú BDI állapotok, a Belief (vélekedések) Desire (vágyak) és Intention (szándékok) fontos paraméterek a mentalizációra támaszkodó, eltérő elmék jelentéstartalmait szintetizáló, kontextusfüggő jelentéskonstrukció formalizált leírásában. E spektrum kialakulását lineárisan egymásra épülő folyamatnak képzelet el a fent ismertetett elmélet-elmélet, melynek legfelsőbb szintű attribúciós képessége a szándék tulajdonítás. Néhány kutató úgy véli, hogy a gyerekek négyéves koruk előtt nem értik meg a szándékot mint a cselekvés kimenetelétől független mentális állapotot (Astington 1993, Kiss 2005). A háromévesek még nem tudnak különbséget tenni vágyak és szándékok között, illetve nem feltétlenül tartják szándékosnak, ha egy személy cselekvései megvalósulnak. Ennek kísérleti bizonyítékát adja Astington (1993) egy vizsgálattal, amelyben két történetet hallanak a gyerekek. Az egyikben a főszereplő lány kenyeret visz ki a házból, és morzsákat szór a madaraknak, amelyek azokat felcsipegetik. A másik történetben a főszereplő kislánynak egy szelet kenyeret ad az édesanyja, aki azt kiviszi a házból. Véletlenül lehull róla néhány morzsa, s azt a madarak felcsipegetik. Az eredmények azt mutatták, hogy a háromévesek nem tudták elkülöníteni a két történetet szándékosság szempontjából, vagyis nem tudták megmondani, melyikben állt szándékában a kislánynak megetetni a madarakat. A négy-ötéves gyerekek viszont helyesen választották meg a kérdést, és az első szereplőt jelölték meg mint akinek szándékában állt megetetni a madarakat. A háromévesek mindkét lányról azt feltételezték, hogy meg akarta etetni a madarakat. Vagyis ők még nem értik, hogy egy vágy véletlenül is beteljesülhet, ha a viselkedés kimenetelei azonosak. Ha a vágyat expliciten nem közölték velük, akkor nem tudták helyesen megítélni a szándék valódi hátterét (Kiss 2005).

Mindez hogyan modellálható a ReALIS kínálta modellben? Az egyedfejlődés kezdetén egyetlen „gyökérvilág” van jelen. Szimbiotikus állapot áll fenn anya és gyermeke között – nem különül tehát el, hogy ki a világocská gazdája (lásd AKK). Egyetlen mentális térben keveredik mese¹ és valóság, fikció és vágy.

¹ Paradoxonnak tűnhet, hogy a gyermek minden különösebb elkülönítés nélkül kapja nevelőitől a mesét és a valóság leírásait, látszólag veszélyes „útravalót” nyerve ezáltal az életre. Hogyhogya nem keveredik benne össze végzetesen a kettő? Hogyhogya nem ugrik ki az ablakon, bízva benne, hogy úgy tud repülni, mint mesehősei? Miért oly fontos a mese (legalábbis a társadalmi vélekedés

A gyerekek ezeket kezdetben nem tudják elkülöníteni egymástól (erről bővebben lásd Schnell tanulmányát a jelen kötetben). A világocska modalitása sem funkcionál tehát elkülönítő tényezőként (lásd AKK ismét). Vagyis a csecsemő még „autizmussal él”, a súlyos autizmussal élő pedig csecsemőként éli le egész életét a világocskastruktúra-differenciálódás szempontjából. Jövőbeli kutatásaink célja a szakirodalom olyan jellegű feldolgozása, ami majd konkrét kronológiát társít a világocskastruktúra differencializálódási folyamatához, illetve e folyamat nem standard megvalósulásaihoz. A ReALIS mindehhez azt a különleges nézőpontot kínálja, amelyben a pragmaszemantikai jelenségek magyarázatára javasolt diskurzuszereplési hierarchia (Kamp et al. 2011) az emberi elme fejlődésének fokmérőjévé válik.

III. Az érzelmi kötődés hiánya. Az iménti fonálon továbbhaladva tekintsük át az autizmus korai tüneteit. Az érintett gyermeket nem érdekli a környezete, nem igényli a törődést, a testi és szemkontaktust, vagyis a kapcsolatfelvételt. Nem igényli, nem kezdeményezi a szociális kapcsolatokat. Inkább csak elviseli a gondoskodást, „jól eljártszik egyedül”; a beszédfejlődés is késik. Nem kezdeményez és nem tart szemkontaktust, gyakran a testi érintést is nehezen viseli. Nem igényel törődést, odafigyelést, simogatást, beszélgetést.

Az érzelmi kötődésben megnyilvánuló zavar az autizmus vezető tünete. Ezek az autizmus nyelvfüggetlen vagy, mondhatnánk, „nyelv előtti” jeleiként értelmezhetők: a gyermek kerüli mindazt az információt, amit normális esetben

szertint), ami a valóságtól különböző dolgokra tanít? Alberti és Lattyák (2002) úgy magyarázza mindezt, hogy (i) a gyermeknek már az „egyvilágocska” korszakban fel kell arra készülnie, hogy a tárolt információt óvatosan próbálja a világra alkalmazni, mert lehet, hogy fikció; (ii) a fikció lehetőségének elsajátítása pedig a feltételes mondatok nevelési funkciója miatt a valóság elsajátítása szempontjából is kiemelkedő fontosságú. Hiszen a legegyszerűbb feltételes mondat is – például „Ha megeszed a levest, kapsz sütit” – két világocskát épít ki a valóságot közvetlenül tükröző gyökérvilág fölé. Egy premisszadefiniáló „forgatókönyv-világocska” rögzítenie kell a gyermeknek a leves megevésének az infonját, amire rá kell építenie egy „konklúzió-világocskát” a sütievés infonjával. Egyik világocska sem a pillanatnyi valóságot rögzíti – a gyermek előtt még ott áll a gőzölgő leves és a kívánatos süti –, a premissza-világocska pedig különbözik a konklúzió-világocskától, hiszen a gyermek akaratán és cselekedetein múlik, hogy az elsőből át tud-e lépni a másodikba.

Többek között ezért van hát óriási jelentősége a valóság elsajátítása szempontjából a mesének – nyilván azon kívül, hogy az egyedfejlődés során lassan el kell majd különülnie a valóságról tárolt tudás világocskájának a saját és a másoknak tulajdonított vágyakat és szándékokat tároló világocskáktól. Ezzel kapcsolatosan megemlítünk egy érdekes adatot az egyik szerző 29 hónapos gyermekétől: „Anyu akarja kicserélni”. Az adott szituációban egyértelműen az volt e mondatnak a jelentése, hogy a gyermek azt akarta, hogy ne az apja cserélje ki a pelenkáját, hanem az anyja. Megjelenik tehát a vágy világocska-címkéje, de a nyelvi megformálás még bizonytalanságot mutat abban a tekintetben, hogy a megfelelő világocska-címkének ki a gazdája (nem az ágens, hanem a gyermek maga).

az ego gyökérvilágától elkülönülten kellene tárolni, hiszen „mások elméjének” feltételezett tartalmát érinti.

IV. Kötődés állatokhoz, tárgyakhoz. A tárgynak nincsenek alternatív mentális terei/világocskái – ezért van sajátos viszonya az autizmussal élőnek a tárgyakhoz. Az állat kommunikációs profilja sem mutatja a világocskastruktúra differenciálódásának az 1–5. ábrán szemléltetett „prizmahatását”, vagyis hogy ugyanaz az információdarab különböző személyek hipotéziseinek, vágyainak és szándékainak tárgya („csak tükör”, mondhatjuk az I. pont *sapiens*re vonatkozó megjegyzése alapján). A tárgy vagy az állat az ő megbízható társa, ezért sajátos a viszonya hozzájuk. Érzelmait tárgyra, állatra aggatja, kerülve az emberi társak félreértésének rémét, gondolataik olvasásának kudarcát.

V. Én/te/ő. Normális egyedfejlődés esetén kezdetben még egy az *én* és a *te*, majd eloszlik: ez az elsődleges interszubsztitűtívitás. Ezután megjelenik egy harmadik dolog a gyermek és anya fókuszában: ez a másodlagos interszubsztitűtívitás.

Belegondolva, hogy az az egyszerű kérdés, hogy „Ugye hazamehetél?”, a hallgató/címzett számára olyan világocskák felidézését igényli, amelyek címkéjében különböző modalitásokkal társulnak a különböző személyek,² nyilvánvalóvá válik a világocskastruktúra differenciálódásának erős korrelációja a három személy differenciálódásával. Az autizmussal élők viszont önmagukról többnyire második vagy harmadik személyben beszélnek, és „Én-könyvekre” szorulnak, hogy boldogulni tudjanak a rájuk vonatkozó információ tömeggel.

VI. Fokozatok. Mint a 4. szakaszban említettük, az autizmus skálája igen széles a rendkívül súlyos (értelmi fogyatékosággal társult) állapotoktól az olyan, igen enyhe formákig, ahol az intellektus és a nyelvi készségek maradéktalanul megvannak, csupán a szociális kötődés zavara, valamint a viselkedés sztereotípiáztsága észlelhető.

E fokozatok meglétének a tényéről a ReALIS kézenfekvően számot ad. Amit Győri és munkatársai (2002) úgy fogalmaznak meg, hogy egy magasan funkcionáló autizmussal élő személy két-három beágyazási szintet is tud kezelni, míg egy súlyosabb autizmussal élőnek már egyetlen beágyazási szint is megoldhatatlan feladatot jelent (Győri és mtsai 2002, Győri 2014), az a ReALIS

² A feladó kinyilvánított tudása az adott kérdésben (hazamehetett-e a hallgató?) o polaritásértékkel társul (vagyis nem ismeri az adott infon igazságértékét), viszont van egy pozitív polaritású hipotézise, míg a címzett feladó által feltételezett, valamint ténylegesen meglévő tudása + vagy – polaritásértékkel. A harmadik érintett személy az „engedélyező”, akinek a szándékáról tétetik állítás: az, hogy neutrális ez a szándék (o polaritásérték társul az INT címkéhez).

„nyelven” lényegében a doboz-hierarchia emeleteinek a számát jelenti, és mindkét megközelítés korrelációban áll a nyelvtani alárendeléssel. Az 1. ábra alsó dobozában megjelenített kijelentő beszédaktus háromemeletes (és ennyiben legkomplexebb) dobozépítménye például így fogalmazható át alárendeléseket tartalmazó mondattá: „[A feladó erősen valószínűsíti, [hogy a címzett vágyik arra, hogy [az üzenetben szereplő infon igazságértékét megtudja]]]”.

Az nyilván jövőbeli kutatások tárgyát fogja képezni, hogy az autizmus legsúlyosabb esete azt jelenti-e, hogy az érintettnél egyetlen világocskában keveredik össze minden információ (a beszélői tudás, valakinek a vágyai, másvalakinek a szándékai stb.). A magasan funkcionáló Asperger-szindrómával élőknek éppen az előző bekezdésben említett háromemeletes doboz-hierarchiával gyűlik meg a baja a következő tapasztalatok alapján. Beszélőként gyakran nem veszi figyelembe, hogy hallgatója alkalmas-e a címzetti szerepre annyiban, hogy érdeklí-e a tárgyalt téma – „locsogó-fecsegő” ember benyomását keltve ezáltal. Hallgatóként pedig beavatkozik olyan beszélgetésekbe, amelyben nem neki szánják a címzetti szerepet – ami „kotnyeleskedés”.

VII. Redukált interpretáció. Mint a 2–3. szakaszból és az AKK-ből kitűnhetett, a formális pragmaszemantikai kutatások kimutatták, hogy egy elhangzó mondatnak nem pusztán az igazságértéke révén van információtartalma (ha van egyáltalán igazságértéke), hanem számtalan más módon is információt nyújt. A „Péter felhívta Marit!” mondat például (vö. 1. ábra) felkiáltó hangsúlymin-tázattal arra utal, hogy a beszélő most tudta meg az adott információt, és nem hagyja hidegen. Ezek a körülmények a hallgató számára, aki, mondjuk, pontosan tudta addig is, hogy Péter felhívta Marit, sokkal érdekesebbek, mint a már ismert információ. Ugyanilyen informáltságú hallgató számára a „Péter felhívta Marit?” kérdés szintén roppant becses adalékkal szolgál – arról, hogy a beszélő (még) nem tudja, mi az igazság –, élhet és visszaélhet hát e tudással. A „Hívd fel Marit!” mondatból is többféle következtetést lehet levonni, a hangsúlyozástól függően. Az alapvető felszólító hangsúllyal azt sugallja, hogy a beszélő vágya az adott telefonhívás megvalósulása, ha viszont az igén hosszan elnyújtott hangsúly volt, akkor „nem-bánom” jelentést kapunk: a feladó a címzetről feltételezi, hogy minden vágya az adott telefonhívás megvalósulása.

Az autizmussal élő, betegsége mértékétől függően, e járulékos információfélék egy részétől vagy egészétől elesik, redukált világocskastruktúrája miatt. Módszeresebben áttekintve a veszteséget, ha be is tudja építeni magát az üzenetbe foglalt információt, elesik a mondat típus megválasztása révén sugallt információtól (AKK, 3. szakasz), elesik a sajátos hangsúlyminták és apró diskurzuspartikulák nyújtotta „finomhangoló” információtól (AKK, 4. szakasz), elesik a tényleges

beszélői szándék a 2. szakaszban tárgyalt olyan ellenőrzési lehetőségeitől, mint a) a független ismeretforrás („jó oka van...”), b) az előzetes tapasztalatoktól a beszélő őszinteségéről, c) a beszélő testbeszédétől (mint rámutattunk, a megkapott üzenet csupán kezdeményező faktora a beszélői szándék kiszámításának), végül elesik attól az információtól is, ami a beszédhelyzetből adódik (mint a 3. szakaszban láthattuk, egész más egy kérdés funkciója, ha a vizsgáztató tanár teszi fel).

VIII. Redukált kommunikációs eszköztár. Megfigyelték a (súlyosabb fokú) autizmussal élőknel, hogy képtelenek olvasni a metakommunikatív jeleket. Nem értik és nem is használják a mimikát, a gesztusokat, a testbeszédet. Ha meg is tanulnak beszélni, akkor nem hangsúlyoznak, beszédük tagolatlan, monoton.

Ez utóbbi megfigyelés a VII. pontban tárgyaltak alapján kézenfekvő magyarázatot kap; az interpretációs probléma fonákjáról van szó: aki címzettként nem tudja feldolgozni a megsokszorozódó információt, az feladóként nem tudja „megsokszorozni” azt. Nem érti, tehát nem is használja a sajátos hangsúlymintákat, a (sokak számára még ma is csupán töltelékszónak tűnő) diskurzuspartikulákat. A testbeszéd elemeire is ugyanez vonatkozik, hiszen azok is a beszélő információállapotáról árulkodnak.

IX. A versengő alternatívák réme. A hirtelen fejleményre nem tud felkészülni az autizmussal élő. Pánikba esik, kétségbeesett dühbe gurul. A környezet állandósága, a körülötte élők kiszámítható viselkedése létfontosságú számára. Monoton játékokat szeret, például az állandó mozgást, pörgést.

Éppen ellentéte tehát a mindenre „flottul” reagáló embernek, akinek az a titka, hogy ösztönösen mindig, mindenre – és nyilván annak ellentétére is – fel van készülve, mindig van „B terve”, amit adott helyzetben előkaphat.

Az alternatívák tárolásához külön világocskákra van szükség, ráadásul finoman cizellált részben rendezett struktúra szerint. Gondoljunk például bele, hogy milyen komplex struktúrát igényel a következő történetben szereplő alternatívák áttekintése (lásd Alberti–Kleiber 2001): „Sürgősen szükségem van egy autóra a kirándulás miatt. Esetleg elkérhetem a Mariét, de akkor őt is el kell hívnom. Esetleg elhívom, de célozgatok arra, hogy szörnyű idő lesz és a legunalmasabb ismerőseim tartanak velem. Vagy őszintén elmondom Marinak, hogy kettesben szeretnék kirándulni Julival – de akkor másnapra már mindenki tudni fogja, hogy elcsábítottam Julit. Persze mehetnénk Juli autójával is, de hogy magyarázom meg neki, hogy csak javításra volt nálam az a menő autó, ami oly nagy hatással volt rá?! ...”

Az autizmussal élő nem képes alternatív világocskák bonyolult rendszerének „menedzselésére”, minden váratlanul éri tehát. Ha pedig ugyanabban a világocskában próbál nyíltan ellentétes vagy rejtetten inkompatibilis infonokat tárolni,

akkor (előbb-utóbb) olyan ellentét merül fel, ami „szétrobbantja” a világocskát, kétségbeesett dühöt kiváltva. Egy világocska ugyanis önmagán belül konzisztens kell, hogy legyen, akárcsak a modellelméleti szemantika lehetséges világi.

X. Zsenialitás? Az esetek kétharmadában szellemi visszamaradottság is társul az autizmus kórképéhez, de ennek mértéke a kommunikáció nehézsége miatt többnyire nehezen megítélhető. Átlagos intellektus mellett egyes képességek (például a memória, a számolási képesség) kiugróan fejlettek is lehetnek – némely filmekben zseniként lép elénk az autizmussal élő.

A *ReALIS* kínálta magyarázat abban rejlik, hogy (feltéve, hogy egy adott autizmussal élő elménének a kapacitása megegyezik az átlagos elmekapacitással) azok a „bitek”, amelyek másnál a világocskastruktúra kiépítésére, megjegyzésére és manipulálására, nála annak az egyetlen vagy kevés világocskának a több tartalommal való megtöltésére fordítódnak. Ahelyett, hogy megjegyeznék, hogy egy bizonyos dolgról ki tud, ki nem tud, ki kiről tudja, hogy tud a dolgról, ki vágyik rá, hogy úgy legyen, ki nem vágyik rá és ki vágyik arra, hogy ne tudják róla, hogy ő tud a dolgról... – nos, az autizmussal élő elesik mindattól, ami a fortélyos cselszövéshez szükségeltetik, cserébe viszont óriási adatbázist tarthat fenn.

6. ÖSSZEFOGLALÁS

Számot adtunk az autizmus meghatározó vonásairól (az 5. szakaszban) a *ReALIS* nevű pragmaszemantikai elmemodellben definiálva a betegség gyökerét (4. szakasz), ezzel próbára téve a (2–3. szakaszban és a jelen kötetbeli Alberti–Kleiber–Kárpáti-cikkben felvázolt) elméletet egyfelől, másfelől utat nyitva a mentális problémák gyökereinek újfajta feltárása előtt.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

A tanulmány elkészítésekor a TÁMOP-4.2.2.C-11/1/KONV-2012-0005 projekt támogatását élveztük. Az elkészült tanulmányt a szerzők a Pécsi Tudományegyetem alapítása 650. évfordulója emlékének szentelik.

IRODALOM

- ALBERTI GÁBOR: *ReALIS: Interpretálók a világban, világok az interpretálóban*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2011.
- ALBERTI, GÁBOR – DÓLA, MÓNIKA – KLEIBER, JUDIT: Mood and Modality in Hungarian – Discourse Representation Theory Meets Cognitive Linguistics, *Argumentum*, 10. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2014, 172–191.
- ALBERTI GÁBOR – KLEIBER JUDIT: Világok között az Életfogytiglani DRS-ben, in Kabán Annamária (szerk.): *Funkcionális mondatperspektíva és szövegszerkesztési stratégia*, Miskolc, Miskolci Egyetemi Kiadó, 2001, 35–46.
- ALBERTI, GÁBOR – KLEIBER, JUDIT: *The Pragmasemantic Pie as is Cut in ReALIS (The Intensional Profiles of Hungarian (Proto-) Imperative Sentence Types)*, Talk at Redrawing Pragmasemantic Borders, Groningen, 15⁵⁵–16³⁰, March 19, 2015.
- ALBERTI, GÁBOR – NÓTHIG, LÁSZLÓ: *ReALIS2.1: The Implementation of Generalized Intensional Truth Evaluation and Expositive Speech Acts in On-Going Discourse*. Submitted by invitation to International Journal On Advances in Intelligent Systems 8/1., 2015.
- ALBERTI, GÁBOR – LATYÁK, HELGA: *Child Language Analyses in the Framework of Lifelong DRT*, Talk at the Conference Linguistic Socialization, Language Acquisition and Language Disorders, Budapest, October 7–9., 2002.
- ALBERTI, GÁBOR – VADÁSZ, NOÉMI – KLEIBER, JUDIT: Ideal and Deviant Interlocutors in a Formal Interpretation System, in Andrzej Zuczkowski et al. (szerk.): *The communication of certainty and uncertainty, Benjamins Dialogue Studies Series 25.*, Amsterdam, Benjamins, 2014, 59–78.
- AUSTIN, JOHN L.: *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962/1975.
- ASTINGTON, JANET: *The child's discovery of the mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- BARON-COHEN, SIMON – BOLTON, PATRICK: *Autizmus*, Budapest, Osiris, 2000.
- BROWN, PENELOPE – LEVINSON, STEPHEN C.: *Politeness. Some Universals in Language Usage*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987/2004.
- DOWTY, DAVID R. – WALL, ROBERT E. – PETERS, STANLEY: *Introduction to Montague Semantics*, Dordrecht, Reidel, 1981.
- FARKAS, JUDIT – OHNMACHT, MAGDOLNA: Aspect and Eventuality Structure in a Representational Dynamic Semantics, in Alberti, Gábor – Kleiber, Judit – Farkas, Judit (szerk.): *Vonzásban és változásban*, Pécs, PTE BTK Nyelvtudományi Doktori Iskola, 2012, 353–379.
- GOPNIK, ALISON – WELLMAN, HENRY: The „theory theory”, in Hirschfeld, Lawrence – Gelman, Susan (szerk.): *Domain specificity in culture and cognition*, New York, Cambridge University Press, 1994.
- GYÓRI MIKLÓS – GY. STEFANIK KRISZTINA – KANIZSAI-NAGY ILDIKÓ – BALÁZS ANNA:

- Naiv tudatelmélet és nyelvi pragmatika magasan funkcionáló autizmusban: reprezentációs zavar, performanciakorlát vagy kompenzáció?, in Racsmány Mihály – Kéri Szabolcs (szerk.): *Architektúra és patológia a megismerésben*, Budapest, Osiris, 2002.
- GYÓRI, MIKLÓS – BORSOS, ZSÓFIA – STEFANIK, KRISZTINA: A komplex-explicit tudatelmélet és a szocio-kommunikatív tünetek kapcsolatának rövid távú stabilitása autizmus spektrum zavarral élő felnőtteknél: előzetes eredmények. *Magyar Pszichológiai Szemle*, 69/1., 2014, 117–143.
- HAPPÉ, FRANCESCA: Communicative competence and theory of mind in autism: a test of Relevance theory, *Cognition*, 48., 1993, 101–119.
- KISS SZABOLCS: *Elmeolvasás*, Budapest, Új Mandátum Kiadó, 2005.
- LEISS, ELISABETH: Modes of modality in an Un-Cartesian framework, Cantarini, Sibilla – Abraham, Werner – Leiss, Elisabeth (szerk.): Certainty–uncertainty — and the attitudinal space in between, *Studies in Language Companion Series 165.*, Amsterdam, Benjamins, 2014, 47–62.
- MARSALI, NERI: „Lying as a scalar phenomenon: Insincerity along the certainty-uncertainty continuum,” in Cantarini, Sibilla – Abraham, Werner – Leiss, Elisabeth (szerk.): Certainty–uncertainty – and the attitudinal space in between, *Studies in Language Companion Series 165.*, Amsterdam, Benjamins, 2014, 239–262.
- OISHI, ETSUKO: Discursive functions of evidentials and epistemic modals, in Cantarini, Sibilla – Abraham, Werner – Leiss, Elisabeth (szerk.): Certainty–uncertainty — and the attitudinal space in between, *Studies in Language Companion Series 165.*, Amsterdam, Benjamins, 2014, 239–262.
- SCHNELL, ZSUZSANNA: Metafora és metareprezentáció – egy mentalista modell, *Világosság*, XLVII/8–9–10., 2006, 111–129.
- SCHNELL, ZSUZSANNA: The Development of Humour Competence of Hungarian Children – A Cognitive Approach, in T. Litovkina, A. – Szöllősy, J. – Medgyes, P. – Chłopicki, W. (szerk.): *Hungarian Humour, Humor and Culture 3.*, Cracow, Tertium Society for the Promotion of Language Studies, 2012.
- SCHNELL, ZSUZSANNA – VARGA, ESZTER – TÉNYI, TAMÁS – SIMON, MÁRIA – HAJNAL, ANDRÁS – JÁRAI, RÓBERT – HEROLD, RÓBERT: Neuropragmatics and irony processing in schizophrenia – the role of the pragmatic module, *Journal of Pragmatics*, 92., 2016, 74–99.
- SPEERBER, DAN – DEIRDRE WILSON: *Relevance: Communication and Cognition*, N.Y., USA, Wiley-Blackwell, 1986.
- VARGA, ESZTER – HEROLD, RÓBERT – SCHNELL, ZSUZSANNA – HORVÁTH, RÉKA – SIMON, MÁRIA – HAJNAL, ANDRÁS – TÉNYI, TAMÁS: The processing of humour by individuals suffering from schizophrenia, *European Journal of Humour Research*, Vol. 4., No. 1., 2016. <http://www.europeanjournalofhumour.org/index.php/ejhr/article/view/138/pdf>.
Letöltés: 2016. aug. 17.
- WIMMER, HELEN, – JOSEF PERNER: Beliefs about beliefs: representation and the containing

function of wrong beliefs in young children's understanding of deception, *Cognition*, 13., 1983, 103–128.

ZUCZKOWSKI, ANDRZEJ – BONGELLI, RAMONA – VINCZE, LAURA – RICCONI, ILARIA: Epistemic stance, in Andrzej Zuczkowski et al. (szerk.): The communication of certainty and uncertainty, *Benjamins Dialogue Studies Series 25.*, Amsterdam, Benjamins, 2014, 115–135.

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL
Via Bava, 37
10124 Torino-Italia
T./F.: 011.817.13.88

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tél.: 267-5979
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

Korrektúra: Aranyossiné Bondi Judit
Tördelés: Szöveggondozó
Nyomda kivitelezés: Robinco Kft.,
felelős vezető: Kecskeméthy Péter