

Boda Mihály

A személy fogalma*

A mindennapokban számos alkalommal beszélünk személyiségjegyekről, érett személyiségről vagy személyi igazolványról. Mik is azonban a személyek? A személyeket legegyszerűbb olyan *önmagukkal azonos dolgoknak* tekinteni, melyeket egyértelműen be tudunk sorolni egy fogalom alá. Egy dolog egy bizonyos fogalom alá tartozása (például valami ember) azonban szorosan összefügg azzal, hogy mik a dolog *azonosságkritériumai* a dolog *változásában*, azaz milyen változásokon kell valaminek keresztül menni ahhoz, hogy emberré váljon, vagy hogy elveszítse ember voltát. Úgy tűnik azonban, hogy az azonosságnak ez a két aspektusa: az, hogy *képes megváltozni*, és az, hogy *mindig ugyanaz*, ellentmond egymásnak.¹ Ha valami önmaga, akkor minden mástól különbözik. Ez esetben viszont nem változhat, mivel akkor valami mássá lenne. Erre az ellentmondásra már több filozófus is felfigyelt Locke-tól kezdve egészen a mai napig:

„[...] ha egy herceg lelke viszi magával a herceg múltbeli életének a tudatát, s ekként belép egy cipész testébe, és rögvest azután, hogy a cipész lelke távozott belőle, megeleveníti azt, akkor mindenki elismeri, hogy ez a személy a herceggel azonos, és hogy csak annak a cselekedeteiért vonható felelősségre; de vajon ki mondaná, hogy ez ugyanaz az ember?” (LOCKE 2003, 375.)²

Locke az idézetben arra hívja fel a figyelmünket, hogy a személyekkel kapcsolatos bizonyos dolgok állandóak (a tudat/lélek), mások pedig változnak (a test) a személyek fennállásának során. Az azonosság fogalmát érintő ellentmondást Locke csak úgy tudja kezelni, hogy különbséget tesz a személy és az ember azonossága között. Más filozófusok szerint az ellentmondást úgy küszöbölhetjük ki, ha kimutatjuk, hogy az ellentmondás egyik vagy másik oldala nem létezik, azaz az azonosság valamelyik aspektusát visszavezetjük a másikra.

A személy fogalmának *abszolút elmélete* a személyek azonosságának kizárólag arra a jellemzőjére támaszkodik, hogy a személyek mindig azonosak önmagukkal. Az elmélet szerint a személyek szubsztanciák, vagyis önmagukkal azonos dolgok. A személy fogalmának abszolút elméletét más néven szubsztanciaelméletnek is nevezhetjük.³

*A tanulmány elkészítésében nyújtott segítségéért köszönettel tartozom Kelemen Jánosnak.

¹Az azonosságnak erre a két aspektusára úgy is szokás hivatkozni, mint numerikus és kvalitatív azonosság.

²Hasonló történetekkel állt elő WILLIAMS 1973a és 1973b, SHOEMAKER 1970 vagy PARFIT 2004. A történetek jellegükben nem sokban különböznek a Theseus hajójának nevezett általános azonossági problémától.

³A szubsztanciaelmélet képviselői közé szokás sorolni többek között René Descartes-ot (DESCARTES 1994), Thomas Reidet (REID 1975), Joseph Butlert (BUTLER 1975) vagy Richard Swinburnet (SWINBURNE 1973–1974). Ami Descartes-ot illeti, vita tárgyát képezi, hogy Descartes személyes azonosságot érintő elméletét szubsztanciaelméletnek tarthatjuk-e, vagy sem. A fenti idézet egyértelműen azt sugallja, hogy Descartes valamilyen szubsztanciaelméletet képviselt, ugyanakkor a filozófiatörténetben, Ágostontól eltekintve, Descartes figyel fel elsőként az emberi individuumok, vagyis bizonyos szubsztanciák és az én, vagyis a tudat különbségére. Bár Descartes felfigyelt a tudatosság jelenségére, mindazonáltal csak és kizárólag a test és a lélek reális különbségének, úgynevezett dualizmusának bizonyításában hivatkozott rá.

„Csak azt fogadom most el, ami szükségszerűen igaz; csak és kizárólag gondolkodó dolog vagyok tehát, azaz elme, vagyis lélek, vagyis értelem, vagyis ész – olyan kifejezések ezek, amelyek jelentése korábban számomra ismeretlen volt. De most már aztán igaz dolog vagyok, és igaz módon létező; de vajon milyen dolog? Mondtam már: gondolkodó.” (DESCARTES 1994, 36.)

A személyek tehát magukkal abszolút azonos dolgok. Egy személy akkor azonos magával abszolút módon, ha *azonossága semmi mástól nem függ*, azaz ugyanaz a személy mindaddig, amíg létezik. Bár némely filozófus a létezését igen tág értelemben használja, kiterjesztve a halál előtti és utáni is, abban a szubsztanciaelmélet hívei egyetértenek, hogy az a fogalom, mely alá egy személy tartozik, a gondolkodó dolog fogalma, mely élesen megkülönböztetendő a testi, kiterjedt, materiális vagy fizikai dolog fogalmától. Amíg egy ember gondolkodik mind egy megelőző, mind egy rákövetkező időpontban, addig ez az ember ugyanaz a személy a megelőző és a rákövetkező időpontban.⁴ Egy személy tehát: egy gondolkodó dolog. Ugyanúgy egy stabil pont a világban, mint az önmagukkal azonos mindennapi tárgyak. (Ezt a személyfogalmat használja nagyon sok népi legenda, regény és film, amikor a személyeket úgy ábrázolják, mint amik képesek a testüktől függetlenül is létezni.) Az elmélet következtében a személyeket elsősorban olyan tulajdonságok jellemzik, mint hogy

- a) minden személy *ugyanolyan módon ismerheti* minden személy állapotát;
- b) a személy felelős a különböző személyállapotok összetartozásáért, így egyrészt a különböző, de egyvalakihez tartozó *tapasztalatok*, másrészt pedig a különböző, de egyvalakihez tartozó *emlékek és elvárások egységességéért*;
- c) a személyekre mindig képesek vagyunk egyértelműen *utalni* a személyes névmások, de elsősorban az „én” kifejezés használatával;
- d) az „én” személyes névmást mindig *ugyanolyan módon használjuk*;
- e) a személyek úgy *azonosíthatóak*, mint pusztán gondolkodó dolgok.

A szubsztanciaelmélet megfelelően ad számot néhány, a személyeket érintő markáns intuícióinkról, mint például arról, hogy akármennyire is változzak meg az évek során, mindig *én magam* voltam, vagyok vagy leszek az, aki a változó tulajdonságokkal rendelkezik. Ebből a jelenségből az látszik következni, hogy az én személyem kizárólag keletkező és pusztuló, de tulajdonságváltozáson át nem eső (vagy a lélek túlvilági létét elfogadó filozófusok szerint örökké létező), robusztus ténye a világnak. A szubsztanciaelmélettel szemben mindazonáltal komoly ellenvetések tehetők. Az alábbiakban néhány érvet szeretnék megvizsgálni. Ezek azzal kapcsolatban támadják a szubsztanciaelméletet, hogy rendelkezik-e a személy azokkal a tulajdonságokkal, melyeket e felfogás neki tulajdonít (a – e).

Ezt követően megvizsgálók egy másik olyan elméletet, mely a személy azonosságának a fogalmában rejlő ellentmondást azzal szünteti meg, hogy tagadja az ellentmondás egyik oldalát. Az elmélet szerint a személy azonosságának meghatározásához szükséges hivatkoznunk valamire, *amihez képest lesz azonos a személy* korábbi önmagával. Ez az elmélet a személy fogalmának a *relatív elmélete*, mely kizárólag a személy azonosságának arra az aspektusára épít, hogy a személyek mindig *változásnak* vannak alávetve.

⁴A szubsztanciaelméletnek a gondolkodás mibenlétét érintő problémáját, Acquinói Tamás és Averroës követőinek a vitáját lásd Acquinói 1993.

A második fejezetben röviden jellemzem a relatív elméletet, majd mielőtt érvelek az általam leginkább elfogadhatónak vélt megoldás mellett, bemutatok egy Locke-ig visszavezethető, máig is népszerű elméletet. Az általam proponált elképzelés szerint a személy fogalma egyszerre képes magyarázni a személy állandóságát és változékonyságát, mivel ez kizárólag a speciális közösségben élő ember fogalmának a segítségével értelmezhető.

KIHÍVÁSOK A SZUBSZTANCIAELMÉLETTEL SZEMBEN

a) *A saját személyállapotaimhoz való közvetlen hozzáférésből vett ellenvetés* (LOCKE 2003, 368–370.).

A szubsztanciaelmélet szerint minden személynek ugyanolyan ismeretei lehetnek minden személy állapotairól. Ferenc például ugyanúgy ismerheti Viktor személyállapotait – azt, hogy mit gondol vagy mit érez Viktor –, mint a saját magáét. Ferenc pontosan ugyanannyi információval rendelkezik Viktor, mint a saját személyét illetően. Az elmélet szerint a viselkedés logikai kapcsolatban, azaz szükségszerű kapcsolatban áll a személy állapotaival, így a viselkedés megismerésével megismerhetjük a személyállapotokat is.⁵

A szubsztanciaelmélettel szemben megfogalmazott első komoly ellenvetés úgy hangzik, hogy az nem képes elszámolni azzal a jelenséggel, hogy *a személyek valamilyen különös viszonyban vannak saját személyükkel*, tudnak magukról vagy ismerik magukat. Ezt a viszonyt az *(ön)tudatosság* relációjának nevezzük. Pusztán az öntudatosság viszonyára való hivatkozás azonban kevés lenne a szubsztanciaelmélet ellen, hiszen az ellenvetéssel egyetemben az sem állít mást, mint hogy a személyek rendelkeznek egy olyan speciális tulajdonsággal, amivel a többi dolog nem. A különbség eddig csupán annyi, hogy amíg a szubsztanciaelmélet szerint ez a speciális tulajdonság a gondolkodás, addig az ellenvetés szerint a tudatosság.

A tudatosság azonban azt is jelenti – folytatódik az ellenvetés –, hogy a személyek olyan *intim viszonyban* vannak saját személyükkel, mint senki máséval. Amíg más személyek állapotait csak a hozzájuk kapcsolódó test viselkedésén keresztül ismerheti meg valaki, addig saját személyének az állapotaihoz közvetlenül is hozzáférhet. Egy kicsit rövidebben azt mondhatjuk, hogy minden személy egy sajátos belső érzék, az *introspekció* segítségével ismerheti meg saját személyállapotait, és a külső érzékek, látás, hallás stb. segítségével más személyek állapotait. Az introspektív megismerés olyan *közvetlen* megismerést feltételez saját személyállapotainkat illetően, amilyen megismerési forma nem tételezhető fel a külső érzékek általi megismerés esetén. Mások személyének megismerése mindig *közvetített* a viselkedésük által.

Locke, aki a tudatosságra elsőként felhívta a figyelmet, a következőképpen képzei el a személy azonosságát:

„Hisz a tudat azonossága okozza, hogy az ember önmaga szemében önmaga marad, ezért a személy azonossága csakis ettől függ, akár mindössze egyetlen, egyedi szubsztanciához kapcsolódik, akár több különböző szubsztancia egymásutániségében áll fenn. Mert amennyiben egy tetszőleges, értelmes lény képes megismételni valamely

⁵Jelentős kivételt képez az elképzelést elfogadó gondolkodók közül Descartes, aki éppen azt állítja, hogy a viselkedés nincs logikai viszonyban a személyállapotokkal, hiszen a test és a lélek egymástól különböző dolgok. (Lásd az 1. lábjegyzetet!)

múltbeli cselekvésének ideáját ugyanazon tudattal, amely először kísérte azt, és ugyanolyan tudattal, amelyik egy jelenlegi cselekvését is kíséri, annyiban ez ugyanaz az *én*. Elvégre a jelenlegi gondolataira és cselekvéseire vonatkozó tudat révén *önmaga* az *önmaga* számára a jelen pillanatban; éppígy ugyanaz az *önmaga* marad mindaddig, ameddig ugyanaz a tudatosság a múltbeli vagy az eljövendő cselekedetekre képes; és az időbeli távolság vagy a szubsztancia megváltozása éppígy nem tenné két személlyé, mint amennyire egy embert nem tesz két emberré az a körülmény, hogy ma más ruhákat visel, mint amiket egy hosszabb-rövidebb alvást megelőzően még tegnap hordott; hisz a tudat azonossága köti össze egyetlen személlyé ezen egymástól távol eső cselekvéseket, bármilyen szubsztancia működött is közre véghezvitelükben.” (LOCKE 2003, 370.)

Megjegyzendő, hogy talán az vezethette félre a szubsztanciaelmélet képviselőit, hogy összekeverték a szükségszerű és a közvetlen viszony fogalmát. Az ugyanis igaz *lehet*, hogy mások személyét és a sajátomat is szükségszerű viszonyok által ismerem meg, viszont amíg mások személyét mindig közvetve, addig a magamét mindig közvetlenül.⁶

b) A személyállapotok összetartozásából vett ellenvetés (KANT 2004, 145–153; HUME 1976, 6; PARFIT 2004).

A második ellenvetés arra támaszkodik, hogy a szubsztanciaelmélet szerint az a dolog, amit személynek hívunk, *felelős* azért, hogy bizonyos személyállapotok egyetlen individuumnak az állapotai. A személy szubsztanciája felelős azért például, hogy egyrészt Ferenc látás-tapasztalata és hallás-tapasztalata egyaránt Ferenc tapasztalata legyen, másrészt pedig azért, hogy Ferenc emlékei és elvárásai, illetve céljai egyaránt Ferenc mentális állapotai legyenek. Egy kicsit erősebben fogalmazva, a szubsztanciaelmélet szerint személyállapotaink egysége *feltételezi* a személy szubsztanciáját.

Nos, az ellenvetés szerint, ha a személy felelős minden személyállapot összekapcsolásáért, akkor ez azt jelenti, hogy a személy nem képes változni. Ez azonban ellentmond a *személyiségjegyek megváltozásával* kapcsolatos jelenségnek. Erre szóban is szokás utalni: számtalanszor hallhattuk már, hogy valaki „kész személyiség” vagy „már nem ugyanaz a személyiség, aki volt korábban”. Az első állítás elhangozhat például abban az esetben, amikor valakinek az érettségére akarnak mások utalni, a második állítás pedig akkor, amikor valaki teljesen új életet kezd. Új környezetbe és új emberek közé költözve, új magatartásformák, új nyelv elsajátításával a személy képes a *teljes* megváltozásra.

Egy további probléma a szubsztanciaelmélettel kapcsolatban, hogy a személyállapotok egysége csak akkor tételezne fel valamiféle szubsztanciát, ha ennek az egységnek semmilyen *más magyarázata* nem lenne. Azonban – Kantot interpretálva – azt mondhatjuk, hogy a személy olyan *fikció*, melyet a személyes névmások, és különösen az „én” kifejezés *referenciális használatának szabályai* hoznak létre.

„Az érzéki szemléletünkben adott sokféleség szükségszerűen az appercepció eredendő, szintetikus egysége alá tartozik, mert csupán ez teszi lehetővé a szemlélet egységét. Ám az értelmi művelet, mely adott képzetek (akár szemléletek, akár fogalmak) sokféleségét egyáltalán az appercepció alá rendeli, e művelet nem más, mint az ítéletek logikai funkciója.” (KANT 2004, 152.)

⁶Az érv érvényességével kapcsolatos vita elemzését lásd a III–V. fejezetben!

Ferenc például az „én” kifejezést számtalan alkalommal „használhatja”, akár *egyetlen* ébren töltött óra alkalmával is, amikor is rendelkezik valamilyen személyállapottal (azaz Kant szavaival: ítéletet hoz). Egyetlen tapasztalata, vagy egyetlen emléke, illetve terve sem mentes attól az aspektustól, hogy az adott tapasztalat az „én tapasztalatom”, vagy hogy az adott emlék az „én emlékem”, illetve hogy az adott terv az „én tervem”. Ferencnek minden személyállapotát jellemzi, hogy meg van győződve: az az állapot az övé, és nem másé. Az „én” kifejezés referenciális használata biztosítja Ferenc személyállapotainak egységét.

Igen ám, de ha az „én” kifejezést referenciálisan használjuk, akkor mi az a dolog, amelyre a kifejezés utal? Ez vajon egyetlen dolog, vagy az időben egymás után létrejövő, majd elpusztuló *több* dolog? Ha azt gondolnánk, hogy az „én” kifejezés mindig egyetlen dologra utal, akkor elfogadnánk a szubsztanciaelméletet.

Az „én” kifejezésnek nem feltétlenül kell ugyanarra a dologra utalni egy korábbi, valamint egy későbbi alkalommal, azonban mindig utalnia kell valamire. Az, hogy Ferenc esetében mire utal az „én” kifejezés a személyállapotaiban vagy az általa használt mondatokban, nagyban függ attól, hogy ő és mások milyen tartós gondolatokat gondolnak róla. Ezeknek a gondolatoknak a tartalmát olyan lehetséges állítások, azaz proposíciók alkotják, melyek Ferenc családjával, munkahelyével, ellenségeivel vagy a baráti társaságával kapcsolatosak. Vonatkozhatnak továbbá arra, hogy Ferenc kinek, hogyan és mennyire tárta fel múltját és céljait stb. Ezeknek az állításoknak az összessége – mint Ferenc tulajdonságainak az „én” kifejezés referenciális használata által egybekötött nyalábja – konstituálja mindig Ferenc személyét. Ferenc tulajdonságainak egy nyalábját, azaz Ferenc személyét fikciónak nevezhetjük. Amennyiben a nyaláb jelentősen megváltozik, például ha Ferenc új életet kezdve átköltözik a világ másik részére, ahol ráadásul egy teljesen új nyelvet is el kell sajátítania, akkor a fikció is megváltozik, mely Ferenc személyét konstituálta. Új tapasztalatai és ismeretségei hosszú távon új célokat teremtenek számára, és valamilyen mértékben még emlékeit is átszínezik. Következésképpen, mivel megváltozik a Ferenc személyét konstituáló fikció, ezért Ferenc személye is megváltozik, bár maga a személy, Ferenc, nem szűnik meg létezni.

c) Az „én” kifejezés nem referáló használatából vett ellenvetés (WITTGENSTEIN 1998, 57–58.§; RYLE 1999, 7; ANSCOMBE 1994; MALCOLM 1955).

A szubsztanciaelmélet szerint bizonyos kifejezésekkel mindenki egyértelműen képes utalni saját személyére, azaz arra a dologra, ami az ő személye. Másként: a szubsztanciaelmélet szerint az „én” kifejezést mindig referenciálisan használjuk. Amikor valaki az „én” kifejezést használja, akkor mindig ugyanarra a dologra utal vele, ami a saját személye, ugyanúgy *mintha a saját nevét* használná. Az a dolog, amire az „én” kifejezés és a személy tulajdonneve utal, az „én” kifejezés használója és a tulajdonnév birtokosa. Ha például Ferenc azt mondja, hogy „én vagyok az a Ferenc, aki kormányoz”, akkor a szubsztanciaelmélet szerint egyértelmű, hogy Ferenc az „én” kifejezéssel arra a dologra, azaz személyre utal, aki ő, azaz Ferencre, és nem másra, például Viktorra.

Van azonban néhány probléma az „én” kifejezés referenciális használatának az elméletével. A szubsztanciaelmélet nem képes megmagyarázni azt a jelenséget sem, hogy sokszor *tévedünk saját személyünkkel* kapcsolatban. Ha az elmélet helyes lenne, akkor nyilván mindenki szoros viszonyban lenne saját (és más) személyével, azaz *tökéletesen ismerné magát*. Igen ám, de könnyen előfordulhat, hogy Ferenc beszédet mondva utal Ady Endrére és Ydára anélkül, hogy tudná, a kettő egyetlen

személy. Hasonlóképpen előfordulhat az is, hogy Ferenc saját magáról beszél egy olyan mondatban, melyben az „én” kifejezés is szerepel és a Ferenc (születésekor kapott és azóta használt) név is, anélkül, hogy tudná, ő azonos Ferencsel. Ebben az esetben Ferenc nem ismeri tökéletesen saját magát.

Egy ehhez hasonló jelenség az, amelyet Gilbert Ryle szavaival az „én” *rendszeres illékonyágának* nevezhetünk. A jelenség abból áll, hogy azokkal a dolgokkal ellentétben, melyekre például az „asztal” vagy a „szék” szó használatával utalhatunk, azt a feltételezett dolgot, amellyel kapcsolatban az „én” kifejezést használjuk, nem tudjuk megragadni, legalábbis akkor nem, amikor *használjuk* a kifejezést. Következésképpen azt mondhatjuk, hogy az „én” kifejezésnek csak használati módja van, referenciája nincs.

„A nevekkel, vagy (a russelli értelemben) denotáló kifejezésekkel kapcsolatban két dologról kell számot adnunk: a használat módjáról és azokról a dolgokról, amikre időről időre alkalmazzuk őket. Az »én« kifejezésnek kizárólag használati módja van.” (ANSCOMBE 1994, 153.)

„Egy »én«-mondat azáltal jelzi, hogy kire is vonatkozik, hogy a szóban forgó valaki ejti ki, vagy írja le. Az »én« jelzi azt a személyt, aki kiejti az »én«-t. Így hát, amikor valaki kiejt egy »én«-modatot, akkor a mondat általa történő kiejtése talán magasabb rendű tevékenység része, nevezetesen talán önbeszámoló, önbuzdítás vagy az önmaga fölötti sajnálkozás része, és magával ezzel a tevékenységgel nem foglalkozik magában ebben a cselekedetben.” (RYLE 1999, 244.)

Fenti példánkat használva, ha Ferenc azt mondja vagy azt tapasztalja, hogy „látok itt egy vörös asztalt”, akkor Ferenc állításával utal egy asztalra és az asztal vörös színére. Viszont Ferenc hiába teszi a kérdéses állítást, vagy szerzi a kérdéses tapasztalatot, saját magára, azaz személyére nem utal az állítás vagy a tapasztalatának tartalma. A helyzet sokban hasonlít a recenzióknak és annak a könyvnek a viszonyára, amelyről a recenzió szól. A recenzió csak és kizárólag a könyvre utal, saját magára azonban nem. Ahhoz, hogy a recenzióra is utalhassunk, szükség van egy második recenzióra, a recenzió recenziójára. Ez azonban csak az első recenzióra fog utalni, a másodikra, azaz saját magára nem. Szükség van tehát egy további recenzióra, és így tovább. Ehhez hasonlóan Ferenc képes utalni fenti állításának szubjektumára, azaz saját magára, ha azt mondja, hogy „én voltam az, aki látott itt egy vörös asztalt”, ebben az esetben azonban arra a szubjektumra utal, aki a vörös asztalt látta, de arra nem, aki azonosította magát ezzel a szubjektummal.

d) Az „én” kifejezés (és az egyes szám első személy)⁷ különböző indokkal történő használatából vett ellenvetés (PEACOCK 1997).

A szubsztanciaelmélet szerint az „én” kifejezést mindig azonos módon használjuk. Ez a használat nem más, mint a referenciális használat. Az előző ellenvetés kapcsán láttuk, hogy komoly problémákkal kell szembenéznie a szubsztanciaelmélet képviselőjének, ha ki akar tartani az „én” kifejezés referenciális használatát mellett. Úgy tűnik azonban, hogy akkor is bajba kerülünk, ha pusztán az állítjuk, hogy az „én” kifejezést *mindig*

⁷Elegendő lenne, ha csak az „én” kifejezésre hivatkoznék, de a magyar nyelv sajátja, hogy a személyes névmásokat sokszor személyragokkal helyettesíti.

egyféle módon használjuk. Ezzel szemben jó okunk van azt gondolni, hogy az „én” kifejezés egy bizonyos használatára utalnak a következő példák:

„Látom a telefont az asztalon.

Emlékszem, hogy Russell 1872-ben született.

[...]

Azt mondani, hogy ez a típusú használat reprezentációsán független, nem ugyanaz, mint azt állítani, hogy a szóban forgó hitekkel nem indokok miatt rendelkezem. Éppen ellenkezőleg, valakinek az indoka arra, hogy a »Látom a telefont az asztalon« tartalmú hitet higgye, az ő vizuális tapasztalata, hogy a telefon ott van. [...] Az, ami számít az első személy reprezentációsán *független* használatában, az inkább az indok természete, és kapcsolata a szóban forgó hit tartalmával. Ha egy személy a látja a telefont az asztalon összetett tartalmú hitet tulajdonítja magának, akkor ennek a hitnek a tartalma az, hogy »a telefon az asztalon van«, nem azonos azzal az indokkal szolgáló tapasztalat tartalmával, ami lehetővé teszi a látás állítását saját magamról. Természetesen ez a tartalom is hozzájárul ahhoz, hogy egyedi tartalmat tulajdonítsunk a látásnak, de a látás fogalma nem alkotja a részét annak a tapasztalati tartalomnak, amely úgy reprezentálja a telefont mint ami az asztalon van [...]” (PEACOCKE 1997, 73.).

Az „én” kifejezés, vagy ahogy Peacocke utal rá, az egyes szám első személy használata tehát némely esetben független attól a gondolati tartalomtól, azaz a reprezentációs tartalomtól, amelyet a kifejezés segítségével kifejezünk. Az „én” kifejezés használatának ezt a jellemzőjét reprezentációs függetlenségnek nevezzük. Nézzük, mit jelent a reprezentációs függetlenség, és hogy milyen más használata van az „én” kifejezésnek!

A hitek és mondatok reprezentációs tartalmának legfőbb jellemzője, hogy igaz vagy hamis annak függvényében, hogy úgy reprezentálja-e tárgyát, ahogyan az van vagy sem. Az „én” kifejezést is magában foglaló *ítélet* igazságfeltételei azonban különböznek a reprezentációs tartalom igazságfeltételeitől, azaz az ítélet igazsága nem a reprezentált tárgynak való megfeleléstől függ. Esetleg az ilyen ítéletnek nincs is igazságfeltétele, azaz nem lehet igaz vagy hamis. Következésképpen a reprezentációsán független használatú „én” kifejezést tartalmazó ítélethez teljesen más típusú *indokok* szükségesek, azaz egy ilyen ítélet meghozatalakor nem hivatkozhatunk arra, hogy „a dolgok valójában így állnak”.

Természetesen az „én” kifejezés használatának ez a jellemzője csak akkor szolgálhat a szubsztanciaelmélettel szembeni ellenvetés alapjául, ha a kifejezésnek van más használata is, azaz a reprezentációsán független használat csak bizonyos esetekben jellemző az „én” kifejezésre. Ha a kifejezésnek van legalább két, egymástól eltérő használati módja, akkor a szubsztanciaelméletnek problémát jelent ezeknek a használati módoknak a megkülönböztetése. Nézzük a következő példát!

Azt a mondatot, vagy azt a tartalmú hitet, hogy „a szobában az ajtó előtt állok”, indokom lehet kimondani vagy elgondolni akkor, ha látom, hogy a szobában, az ajtó előtt állok. Ez esetben a fenti példákhoz hasonlóan az egyes szám első személyű rag („állok”) *reprezentációsán függetlenül* fordul elő. Állításomnak vagy hitemnek az a vizuális tapasztalat képezi az indokát, hogy látom, a szobában az ajtó előtt állok. Igen ám, de tegyük fel, hogy egy este az asztalnál üldögélve elmegy az áram. Ki szeretné menni az előtérbe gyertyáért. Felállok az asztaltól, és a teljesen sötét szobában, pusztán a megszokott útvonalra koncentrálna elindulok az ajtó felé. Az ajtó elé érve kijelenthetem,

vagy hihetem azt, hogy „a szobában az ajtó előtt állok”. Ekkor is használok egyes szám első személyű igealakot hitem tartalmának a kifejezésében, azonban *ebben* az esetben, szemben a fentivel, nem vizuális vagy valamilyen más tapasztalatom képezi állításom vagy hitem alapját, sokkal inkább az a további hitem, hogy az asztaltól bizonyos irányban bizonyos távolságot megtéve az ajtó elé fogok érni. Az, hogy tényleg az ajtó előtt állok vagy sem, egyszerűen eldönthető azzal, hogy kinyújtom a kezem, így kiderül, hogy állításom, illetve hitem tartalma igaz vagy hamis. Ebben az esetben az egyes szám első személy használata *reprezentációsan nem független*, mivel kizárólag más hitekől, azaz más reprezentációs tartalmaktól függ. Következésképpen az egyes szám első személynek legalább két használata lehetséges: a reprezentációsan független és a reprezentációsan függő. Ezzel a különbséggel azonban a szubsztanciaelmélet nem képes elszámolni.

d) A személyek azonosításából vett ellenvetés (Strawson 1997).

A szubsztanciaelmélet szerint a személyek gondolkodó dolgok, pontosabban pusztán gondolkodó dolgok. Ez azt jelenti, hogy a személyek kizárólag mint gondolkodó dolgok azonosíthatóak. Ez azonban kérdéses. Nézzük, miért!

„[...] hogyan lehet helyesen beszélni [a fájdalom] *tulajdonításról* abban az esetben, ha valaki magának tulajdonítja azt? Bizonyosan a tulajdonítás kérdése csak akkor merülhet fel, ha felmerül vagy felmerülhetne annak a dolognak az azonosítására vonatkozó kérdés, aminek tulajdonítunk valamit.” (Strawson 1997, 100.)

„[...] amikor az azonosítás [...] első feltétele ki van elégítve, akkor a hallgató képes *közvetlenül lokalizálni* azt a partikulárét [dolgot], amire a beszélő utal. Úgy beszélhetünk ezekről az esetekről, mint partikulárék *demonstratív azonosításáról*.” (Uo. 19.)

„[Ha] [...] a kérdéses partikuláré maga nem azonosítható demonstratívén, akkor azonosítható egy leírás segítségével, mely egyedi módon kapcsolja hozzá egy másik partikuláréhoz, mely azonosítható demonstratívén.” (Uo. 21.)

„[...] a téridő viszonyok rendszere csak rá jellemző olyan különös általánossággal és mindent átható jelleggel rendelkezik, hogy olyan fogalmi keretül szolgál, melyben meg tudjuk szervezni a partikulárékat egyediesítő gondolatainkat.” (Uo. 25.)

„Így, véve a fogalmi keretünk általános jellegét, és a lehetséges legmagasabb kategóriák jellemzőit, azok a dolgok az alapvető partikulárék, melyek materiális testek, vagy materiális testtel rendelkeznek.” (Uo. 39.)

Az érv szerint *bármilyen dolog*, így a személyek és a gondolkodó dolgok azonosításának is az a feltétele, hogy a kérdéses dolog materiális test legyen, vagy leírások segítségével kapcsolatba lehessen hozni a téridőbe illeszkedő materiális testekkel. Ha ez a személyek és a gondolkodó dolgok azonosítására is igaz, márpedig miért ne lenne az, akkor a materiális testek segítségével kellene tudnunk azonosítani mind a személyeket, mind a gondolkodó dolgokat. A személyeket tudjuk is azonosítani materiális testként vagy materiális testre hivatkozva. A gondolkodó dolgok azonban, mivel *per definitionem nem materiális testek*, nyilván nem azonosíthatóak testként. Azonosíthatóak-e, ha testekre hivatkozunk, ahhoz hasonlóan, ahogy az elméleti entitásokat azonosítjuk?

Az olyan elméleti entitásokat is, mint például az atomok vagy a kvarkok, csak az úgynevezett *materiális dolgok* alapján tudjuk értelmezni, annak a leírásnak a

segítségével, hogy ezek az elméleti entitások a materiális dolgok alkotórészei. Mivel a gondolkodó dolgok maguk nem materiális testek, így ahhoz, hogy egyáltalán dolgok lehessenek, valamilyen határozott viszonyban kell állniuk a materiális testekkel. A gondolkodó dolgok azonban meghatározásuk szerint olyan mértékben különböznek a materiális testektől, *lévén nem-materiális, nem-testi dolgok*, hogy a gondolkodó dolgok nem is lehetnek dolgok. A szubsztanciaelmélet így nem pusztán azért hibás, mert a személyek azonosíthatónak tűnnek, szemben a gondolkodó dolgokkal, hanem azért is, mert ellentmondást tartalmaz: a gondolkodó dolog fogalma önellentmondásos.

A fejezetben öt ellenvetést mutattam be a szubsztanciaelmélettel kapcsolatban. Mind az öt olyan hétköznapi jelenségekre épül, mint a tudatosság, a személyiségjegyek megváltozása, az „én” kifejezés speciális használat-jelentése, az „én” kifejezés többféle használata, illetve a dolgok azonosíthatósága. Ha elfogadjuk ezeket az ellenvetéseket, akkor fel kell adnunk a szubsztanciaelmélet által képviselt abszolút személyfogalmat. A következő fejezetben megvizsgálom a személyiség relatív elméletét.

A SZEMÉLY FOGALMÁNAK RELATÍV ELMÉLETE

A személy fogalmának relatív elmélete szerint a személy azonossága nem határozható meg önmagában, hanem kizárólag valamihez viszonyítva. Következésképpen a személyek nem önmagukkal abszolút azonos dolgok, hanem például valamilyen releváns tulajdonsághoz vagy a személyről szóló történetekben betöltött szerepekhez köthető *relatív*e azonos, tehát abszolút értelemben *változó* dolgok. David Hume a következőképpen vélekedik a személy fogalmáról az *Értekezés Függelékében*:

„Amikor *én magam* vagyok az, amire gondolok, akkor mindig csak egy vagy több észlelettel együtt tudom észlelni ezt az *ént*; sohasem tudok valami mást is észlelni, mint észleleteimet. Tehát ezeknek az összegződése alkotja az *ént* [...]” (HUME 1976, 838.)

„Röviden, nem tudom összeegyeztetni egymással az alábbi két elvet, és az sem áll módomban, hogy lemondjak valamelyikről. *Különböző észleleteink mind különböző létezők* – így az egyik. S a másik: *szellemünk sohasem észlel valóságos kapcsolatot a különböző létezők között*. Ha léteznék olyan egyszerű és individuális valami, amihez észleleteink inherens módon kapcsolódnak, akkor nem volna semmi nehézség a dologban. Ámde én, a magam részéről, kénytelen vagyok a szkeptikusok kiváltságával élni, s be kell ismernem: értelmi képességeim gyengének bizonyulnak ezzel a nehézséggel szemben.” (Uo. 839–840.)

Az idézet szerint bár észleleteink, azaz tapasztalataink, emlékeink, képzeink stb. összessége alkotja a személyt (én magamat), az észleletek között semmiféle *állandó* kapcsolat nincs, mivel az észleletek önállóan létező dolgok. Következésképpen tegnapi és mai személyem csak abban az esetben azonosak egymással, ha tegnapi és mai észleleteim *valamilyen releváns részben egybeesnek* egymással. Tökéletes egybeesés nem képzelhető el, ez jelentené az abszolút azonosságot, hiszen az időtapasztalat is személyem részét képezi, az pedig szükségképpen változik a napok múltával. Így személyes azonosságról kizárólag abban az értelemben beszélhetünk, ha önkényesen kijelöljük az azonossághoz szükséges releváns részt. Ez az eset áll fenn például,

amikor valakit ugyanakkor a személynek tekintenek tegnap és ma, mert ugyanazt az állást töltötte be tegnap, amelyet ma tölt be.

A személyfogalom relatív elméletének rendkívül nagy erenye abban rejlik, hogy minden más elméletnél jobban ad számot arról az intuíciónkról, hogy a *személyiségjegyek adott esetben teljesen megváltozhatnak*. Ezzel azonban szinte minden pozitívumot el is mondtunk az elméletéről.

Komoly ellenetesként említhető a személyiséggel kapcsolatos relativizmussal szemben, hogy a személyiség *állandóságára* vonatkozó intuíciónkat, azt, hogy én valamiképpen azonos vagyok tíz évvel korábbi önmagammal, nem képes megmagyarázni. A tíz év alatt természetesen majd minden tapasztalatom, emlékem és képzetem megváltozott, így a relativistának azt kell állítania, hogy nem vagyok azonos a tíz évvel korábbi énemmel. Igen ám, de ennek ellenére mégis úgy beszélünk a mindennapokban, mintha valamilyen azonosság lenne a mostani és a tíz évvel korábbi személyünk között. Ha például *bűncselekményt követtem el a múltban*, akkor tíz év elteltével ugyanúgy felelős vagyok tettemért, mint amikor elkövettem (eltekintve most az elévülés intézményétől, mely nem annyira a személy, mint inkább a társadalmi környezet megváltozásán alapul), hiszen én tettem azt, amit tettem. Egy esetleges tárgyaláson nem válaszolhatom a bíró kérdésére, hogy *bizonyos értelemben igaza van* a T. Bíróságnak abban, hogy elkövettem a kérdéses tettet, de ma már más személy vagyok, így *bizonyos értelemben nincs igaza* a T. Bíróságnak. Egy másik példát felhozva, *hosszú távú céljaim* kivitelezhetetlenek lennének, ha a relatív elmélet helyes lenne.

Ez az ellenvetés úgy is megfogalmazható, hogy a relativista elmélet egyáltalán nem ad választ arra a kérdésre, hogy mivel magyarázható a személy *azonossága*, vagy mi alkotja azt. Amikor a relativista megadja azt a relációt, amely szerinte összekapcsolja a korábbi és a későbbi személyeket, akkor hasonlóságról vagy túlélésről beszél (Hume 1976, 350; Parfit 2004, 115). Ezek azonban nem *tranzitív relációk*, így nem is lehetnek az azonosságreláció esetei. A relativizmus egyszerűen azzal oldja meg azt a problémát, ami a személyes azonosságra vonatkozó két ellentmondó intuíciónból származik, hogy tagadja az egyiket. Az egyik kérdéses intuíció az, hogy a személy képes változni, ezt kiválóan magyarázza a relativizmus, a másik pedig az, hogy a személy azonos korábbi önmagával. Az utóbbi intuíción a relativista elmélet teljesen figyelmen kívül hagyja, így azonban egyáltalán nem a személyes *azonosságot* magyarázza.

A relatív elméletet elvetve azonban nem térhetünk vissza a szubsztanciaelmélethez, hiszen, mint az előző fejezetben láttuk, igen komoly ellenvetések tehetők vele szemben. Mit tudunk tenni? Van-e középút a személy fogalmának abszolutista és a relativista megközelítése között? Úgy gondolom, hogy van.

A SZEMÉLY FOGALMÁNAK EGY KÖZÉPUTAS ELMÉLETE: A PSZICHOLÓGIAI FOLYTONOSSÁGELMÉLET

A személyiség Szkhülláját és Kharübdiszét – a személy merev rögzítését, illetve *teljes* eliminálását – már több filozófus is megpróbálta elkerülni.

A legkorábbi próbálkozások a személyt a *tudatos tapasztalatok hordozójával* (azaz a tapasztalatok szubjektumával) azonosították, ahol a tapasztalatok változhatnak, de a hordozó fennállása során állandó marad.⁸ A tapasztalatok hordozóját olyan változatos nevekkkel is illették, mint az appercepció egysége, transzcendentális egó vagy metafizikai én (Kant

⁸Elsőként LOCKE 2003, 369–370.

2004, b132 és Wittgenstein 2004, 5.641). Az elmélet szerint elsősorban az emlékezet által konstituált *pszichológiai folytonosság* alkotja a személy azonosságát. Ez azt jelenti, hogy bár tudatában vagyunk valaminek, amit személyünknek nevezhetünk, ám ez a valami nem egy dolog, azaz nem egy szellemi szubsztancia, hanem *múltbeli tapasztalataink összessége*. A tudatosságnak ez a formája az emlékezet. A személyek így változhatnak nap mint nap, de emlékeik azonossága ugyanazzá a személyé teszi őket a napi változásokban.

A pszichológiai folytonosságelmélettel szemben alapvetően két ellenvetést szokás tenni: vagy azt mondjuk, hogy a személy azonosítása a tapasztalatok hordozójával nem sokban különbözik a szubsztanciaelmélettől, azaz az elmélet abszolutista; vagy azt, hogy az elméletből az következik, hogy az időben egymást követő személyállapotok között az azonosságínál gyengébb reláció áll fenn, azaz az elmélet relativista.⁹ Nézzük az első ellenvetést!

Az ellenvetés szerint, melyet először Joseph Butler fogalmazott meg, a tudatosság, illetve az emlékezet fogalma, melynek segítségével az elmélet a személyes azonosság fogalmát magyarázni igyekszik, valójában nem magyarázza, hanem *feltételezi* azt (BUTLER 1975). A helyzet a következő: úgy tűnik, hogy különbséget tehetünk *veridikus és nem veridikus* emlékek között. Ez azt jelenti, hogy a személyek képesek úgy emlékezni múltbeli dolgokra, *mintha* azokat tapasztalták volna, holott azok valójában nem velük történtek meg. Gondoljunk csak IV. György brit uralkodóra, aki élete utolsó éveiben úgy emlékezett, hogy brit katonákat vezetett a waterlooi csatában, holott a csatamezőn sem járt. Ha megkérdezték, hogy mire emlékszik a csatát illetően, akkor például azt mondta: „Emlékszem, hogy a lovamon ülve néztem a franciák csapatait.” Ő azonban nem volt ott a csataterén, így a francia csapatokat sem figyelhette.

Mármint hogyan magyarázható a két típusú emlék közötti különbség? Úgy tűnik, hogy csak és kizárólag a személy fogalmának feltételezésével. Pontosan azok az emlékek lesznek veridikusak, melyek az adott személlyel történtek, és azok az emlékek lesznek hallucinatórikusak, melyek nem. Ekkor azonban nem az emlékezet fogalma segít a személy fogalmának a magyarázatában, hanem pont fordítva: a személy fogalmának a segítségével magyarázzuk a veridikus és a hallucinatórikus emlékek fogalmát. A probléma komolynak tűnik. Az érvet *cirkularitás érvnek* hívhatjuk.

Sydney Shoemaker azzal érvelt Butler ellenvetése kapcsán, hogy az érv csak abban az esetben lehet konklúzív, ha kizárólag *saját múltunkkal* kapcsolatban lehetséges a veridikus emlékezet. Bár ez így van, az emlékezet a pszichológiai folytonosságelmélet szerint a tudatosság jelenségén alapszik, mindazonáltal a saját múltunkra vonatkozó emlékek mindegyikét meg tudjuk feleltetni egy-egy úgynevezett *kvázi-emléknek*, melyekben nem utalunk annak a tapasztalatnak a szubjektumára, amelyre éppen emlékszünk. IV. György esetében, a király *visszaemlékezve* azt válaszolta arra a kérdésre, hogy mire emlékszik a waterlooi csatával kapcsolatban, hogy „Emlékszem, hogy a lovamon ülve néztem a franciák csapatait.” Ebben a mondatban történik utalás a korábbi tapasztalat szubjektumára („néztem”), és így a mondat akkor igaz, ha a király tényleg ott volt a csatamezőn, és azt tapasztalta, amit állít. *Kvázi-emlékezve* azonban a király azt mondaná, hogy „Emlékszem, hogy volt valaki, aki a lován ülve nézte a franciák csapatait.” Ebben az esetben, az emlék-mondat igazságértéke eldönthető *anélkül*, hogy

⁹Megjegyzendő, hogy az a triviális ellenvetés, hogy nem tartjuk folyamatosan tudatunkban minden lehetséges emlékünket, például amikor alszunk, akkor éppen egyetlen emlékünk sincs, kevésbé hatékony, mivel a pszichológiai folytonosságelmélet könnyen átfogalmazható úgy, hogy a lehetséges és az aktuális emlékezet által konstituált pszichológiai folytonosság alkotja a személy azonosságát.

fel kelljen tételeznünk az emlékező személyét. Az érv lényege röviden az, hogy minden, a személy fogalmát feltételező emlék-mondatot megfeleltethetünk egy olyan kvázi-emlékmondatnak, mely nem támaszkodik a személy fogalmára (SHOEMAKER 1970).

Felvethető lenne Shoemakerrel szemben, hogy érvének pozitív hozadékan túl van egy olyan következménye is, hogy az emlék-mondatok csak *relatív*e igazak vagy hamisak. Relatív ahhoz képest, hogy éppen mit gondol el emlékként a személy, azaz hogy éppen kivel azonosítja magát. Ha azonban az emlék-mondatok nem abszolút igazak vagy hamisak, akkor a pszichológiai folytonosságelmélet elköteleződik a relativizmus mellett, hiszen így a személy mindig azokkal a korábbi, adott esetben fiktív személyekkel lesz azonos, amelyeknek a tapasztalataira emlékezni vél. Ebben az esetben a személy fogalmának relatívnak kellene lennie, ezt azonban implauzibilis feltételeznünk.

Shoemaker azonban számolva ezzel, azt állítja, hogy azok az emlék-mondatok igazak, melyek esetei *kauzális kapcsolatban* vannak azokkal a tapasztalatokkal, amelyekre utalnak. IV. György esetében tehát hamis a kvázi-emlékmondattal, mivel a király emlékét nem az a tapasztalata okozta, hogy Waterloonál, a lován ülve nézte a franciákat (SHOEMAKER 1970).

Amennyiben Shoemaker válasza korrekt a Butler-féle ellenvetésre, a válasz akkor sem támasztja alá a pszichológiai folytonosságelméletet. Miért? Azért, mert bár Shoemaker felteszi, hogy az emlék-mondatok igazak vagy hamisak, amit a korábbi tapasztalatok és a későbbi emlékek közötti kauzális viszony biztosít, mindazonáltal ez a kauzális lánc az agyállapotokon *realizálódik*. Így Shoemaker érve leginkább azt támasztja alá, hogy a személy azonosságának számadásában hivatkoznunk kell a személy *agyára*. A következő fejezetben még visszatérek Shoemaker elképzelésére.

A második ellenvetés a pszichológiai folytonosságelmélettel szemben több érvet foglal magában. Az ellenvetések lényege az, hogy miképpen tudjuk megmutatni az időben egymást követő személyállapotok összetartozását, ha lehetséges az, hogy az időben korábbi személy tapasztalatainak a száma nem felel meg az időben későbbi személy(ek) emlékeinek a számával. Normális esetben, ha tegnap tapasztaltam valamit, mondjuk, láttam egy pohár sört az asztalon, akkor ehhez a tapasztalathoz egyetlen olyan emlék kapcsolódik, mely szerint emlékszem, hogy „láttam egy pohár sört az asztalon”. Annyi emlékünkn van tehát, ahány tapasztalatunk. Okunk van azonban úgy gondolni, hogy ez nem mindig van így. Két eset lehetséges: a) az időben későbbi személy némely tapasztalatát már vagy *elfelejtette*, azaz nem emlékszik már minden tapasztalatára; b) vagy a korábbi személy tapasztalataira két későbbi személy emlékszik tökéletesen, és ennek a két személynek semmi más emléke nincs, azaz a korábbi személynek van *két reinkarnációja*.

Az a) ellenvetést, melyet Thomas Reidnél találunk meg először, a *bátor katona paradoxonnak* hívják: tegyük fel, hogy Bendegúzt kisgyermek korában néhány alma eltulajdonítása miatt az almák tulajdonosa rendkívül nagy verésben részesítette. Később, immáron felnőve, Bendegúz beállt a hadseregbe, ahol egy háborús incidensben nagy bátorságról tanúságot téve megmentette országa királyát. Tettéért a király kitüntette. Bendegúz az évek során szépen haladt a katonai ranglétrán, és idős korára immáron tábornokká léptették elő. Amikor a katonái megkérték, hogy részletesen mesélje el az életét nekik, Bendegúz elfelejtett beszámolni az almalopásért cserébe kapott verésről. Bátor tettére, amikor megmentette a királyt azonban kiválóan emlékezett. A történetnek a személyes azonosságot érintő filozófiai konzekvenciája a következő: egyetlen személyt alkot-e a gyerek és az idős Bendegúz, ha az idős Bendegúz nem emlékszik

a gyerek tetteire? (REID 1975) És mi van abban az esetben (amit a *szenilis bátor katona paradoxonnak* nevezhetünk), amikor az öreg Bendegúz, öregségére szenilissé válva emlékszik a gyermeki csíny megtorlására, bátor tetteire azonban nem? (GRICE 1975)

Megjegyzendő, hogy Bendegúz egyik esetben sincs abban a helyzetben, hogy képes lenne emlékezni valamelyik korábbi tetteire. Nem pusztán arról van szó, hogy éppen nincs tudatában valamelyik tettének, de egyébiránt tudatában lehetne, azaz emlékezhetne. Ez lenne a helyzet, ha Bendegúz aludna. Nem, a mostani helyzet ennél radikálisabb. Bendegúz *elfelejtette* ezt vagy azt a korábbi tettet. A felejtés olyan mértékű, hogy az elfelejtett emlékeket még egy pszichoanalitikus terapeuta sem tudná felszínre hozni.

Az első esetben, amikor az idős Bendegúz nem emlékszik a gyerek Bendegúz tetteire, ezzel szemben katonai bátor cselekedetére igen, az, ami a problémát okozza, a felejtés mindennapi jelensége. Intuitíve talán úgy gondoljuk, hogy a gyerek Bendegúz azonos személy az idős Bendegúzzal, a pszichológiai folytonosságelmélet azonban ezt az intuíciót egyáltalán nem támasztja alá. Az elmélet szerint, mivel az idős Bendegúznak nincs emléke a gyerek tetteiről, ezért a gyerek és az idős Bendegúz nem ugyanaz a személy. Nem ez a helyzet Bendegúz bátor tettel kapcsolatban: erre az idős Bendegúz emlékszik, így a bátor tettet végrehajtó és az idős Bendegúz azonos személy.

Egy lehetséges megoldás szerint a személyes azonosság szempontjából nem az a fontos, hogy a *személy bármely későbbi időpontban emlékezzen bármely korábbi tapasztalatára*, mint azt a pszichológiai folytonosságelmélet állítja. Sokkal inkább az, hogy a *későbbi és a korábbi személy között létezzon a személyállapotoknak egy, az időben egymást követő sorozata úgy, hogy minden személyállapotban a személy emlékszik arra, amit az időben előtte lévő személyállapotban a személy tett*. A javaslat szerint ahhoz, hogy a gyerek és az idős Bendegúz egy személy legyen, elegendő, ha a bátor tettet elkövető Bendegúz emlékszik a gyerek tetteire, a bátor tette pedig emlékszik az idős Bendegúz. Hívjuk az emlékezetnek ezt a típusát *szelektív emlékezetnek*, mivel a meghatározás lényeges eleme, hogy a személy elveszítheti bizonyos emlékeit (QUINTON 1975)!

Amennyiben ez a megoldás működne is, a probléma továbbra is fennáll, mivel az elgondolás nem alkalmazható a szenilis bátor katona paradoxonra. Emlékezzünk vissza, hogy ebben a helyzetben az idős Bendegúz a gyerek tetteire igen, de a bátor tetteire nem emlékszik, bár a bátor tettet végrehajtó Bendegúz emlékszik a gyerek tetteire. Így, feltételezve az előző megoldás helyességét, egyszer azt mondhatjuk, hogy az idős és a bátor tettet elkövető Bendegúz *nem egy személy*, mivel az idős Bendegúz sem nem emlékezik, sem nem szelektíve emlékezik a bátor tettet elkövető Bendegúz tetteire. Másodszor azonban hozzátehetjük, hogy az idős és a bátor tettet elkövető Bendegúz *egyetlen személy*, mivel mindkettő szelektíve emlékezik a gyerek Bendegúz tetteire, így mindkettő azonos a gyerekkel, következésképpen egymással is (GRICE 1975).

Megoldhatjuk-e a felmerült problémát, vagy el kell vetnünk a pszichológiai folytonosságelméletet? Úgy gondolom, hogy átfogalmazhatjuk a személyállapotokat összekapcsoló emlékezeti viszonyt olyan formára, hogy elkerüljük a fenti ellentmondást. A szelektív emlékezet fogalmát egy kicsit továbbgondolva azt mondhatjuk: a személyes azonosság feltétele az, hogy a *két kérdéses személy között létezzon a személyállapotoknak egy (az időben nem feltétlenül egymást követő és ismétlődést sem kizáró) sorozata úgy, hogy minden személyállapotban a személy vagy emlékezzen arra, amit a sorozatban előtte lévő személyállapotban a személy tett, vagy az ő cselekvéseire emlékezzen a sorozatban előtte lévő személyállapotban lévő személy*. A feltételt röviden úgy foglalhatjuk össze, hogy azok a személyek azonosak egymással, akik

vagy emlékeznek a másik tapasztalataira, vagy a másik emlékszik az ő tapasztalataira. Így előfordulhat olyan eset, mint a fenti példában, hogy két személy emlékszik egy harmadik tapasztalatára, de egymásra nem, mindazonáltal mindhárman azonosak egymással. Továbbá az az eset is, hogy egy személy emlékszik két másikra, azok azonban egymásra nem, mindazonáltal mégis mindhárman azonosak. A javaslat szerint ezen túl semmilyen kritérium nem szükséges, tehát egyáltalán nem feltétel az, hogy az időben későbbi személy emlékezzen az időben korábbira, mivel úgy tűnik, hogy pontosan ez a feltétel okozta a fenti ellentmondást. Ha nem kötjük ki, hogy az időben minden későbbi személynek emlékeznie kell a korábbiak tetteire, akkor immár azonos lehet egymással az idős és a bátor tettet végrehajtó Bendegúz, hiszen azonosságuknak pusztán az a feltétele, hogy vagy tetteikre emlékezik egy másik személy (ez egyiknél sem teljesül), vagy ők emlékeznek közösen egy másik személy tetteire. Ez utóbbi feltétel teljesül. Hívjuk az emlékezetnek ezt a típusát *szociális emlékezetnek*, mivel a meghatározás lényeges eleme, hogy a személy azonosságát az biztosítja, ha „másokkal” közösen emlékszik, vagy ha „mások” közösen emlékeznek rá (GRICE 1975)!

A szociális emlékezet esetében azonban az, hogy egy személy miként emlékszik korábbi tapasztalataira, vagy hogy ő milyen korábbi személlyel azonos, nagyban függ attól, hogy mások hogyan emlékeznek. Az azonban, hogy mások hogyan emlékeznek, és egyáltalán, hogy kik azok a mások, olyan tényezők, melyek a későbbi személy emlék-mondatait csak *relatív*e teszik igazgá vagy hamissá. Relatív ahhoz a szociális környezethez képest, melynek a személy éppen a tagja. Ha azonban változik a szociális környezet, akkor változik az is, hogy mely emlék-mondatok igazak és melyek hamisak. Ha azonban az emlék-mondatok csak relatív igazak vagy hamisak, akkor az azonosság fogalmának relatívnek kellene lennie. A relativizmus azonban implauzibilis.

Összefoglalva a pszichológiai folytonosságelmélet számára a felejtés jelentett problémát, s azt mondtuk, hogy az elmélet csak akkor védhető, ha a szociális emlékezet fogalmára hivatkozunk. Nézzük most a korábbi személy tapasztalata és a későbbi személy emlékezte viszonyának azt a problémáját, melyben ugyanarra a tapasztalatra több későbbi személy emlékszik!

A b) ellenvetés szerint a probléma röviden a következő: lehetséges az, hogy egyetlen személy tapasztalataira két különböző testben lévő személy emlékezzen. Az ellenvetést *reduplikáció-ellenvetésnek* hívják.

A reduplikáció-ellenvetés szerint lehetséges a következő helyzet: tegyük fel, hogy a korábban élt Guy Fawkes minden tapasztalatára és tudására, a történészek által ellenőrizhetőkre éppúgy, mint a nem ellenőrizhetőkre most emlékszik Károly, ő azonban semmi másra nem emlékszik, így Károly Guy Fawkes reinkarnációja. Igen ám, de ha lehetséges a reinkarnáció egyszer, akkor lehetséges még egyszer. Így lehetséges az, hogy Róbert, Károly testvére, Károlyhoz hasonlóan Guy Fawkes reinkarnációja legyen, azaz Róbert is emlékszik Guy Fawkes minden tapasztalatára és tudására, másra azonban nem. Felmerül azonban a kérdés, hogy melyikük azonos Guy Fawkes-szal? A pszichológiai folytonosságelméletnek azt kell válaszolnia, hogy *mindkettő*, mivel az elmélet szerint pusztán a pszichológiai folytonosság számít. Ez azonban lehetetlen. Az azonosságreláció ugyanis úgynevezett *tranzitív reláció*, azaz igaz rá a következő: ha egy dolog azonos egy másikkal, és a másik dolog azonos egy harmadikkal, akkor az első dolog is azonos a harmadikkal. A tranzitivitás azonban nem teljesül a Guy Fawkes esetben. Nézzük, miért!

Károly a pszichológiai folytonosságelmélet szerint azonos Guy Fawkes-szal, mivel Károly mindenre emlékszik, amit Guy Fawkes tapasztalt *vagy* tett. Továbbá Guy Fawkes azonos Róberttel, mivel Róbert mindenre emlékszik, amit Guy Fawkes tapasztalt *vagy* tett. Igen ám, de Károly és Róbert nem azonos egymással. Márpedig, ha a pszichológiai folytonosságreláció, ami két személyt összekapcsol, az azonosság relációja lenne, akkor tranzitív lenne, így Károlynak és Róbertnek azonosnak kellene lennie (WILLIAMS 1973a).

Nos, az ellenvetés következménye vagy az, hogy a pszichológiai folytonosságelmélet nem helyes elmélete a személyes azonosságnak, vagy az, hogy bár a pszichológiai folytonosságelmélet helyes, de a személyes azonosságnak csak relatív elmélete lehetséges.¹⁰ Az utóbbi alternatívát már elutasítottam az előző fejezetben, így csak az első lehetőség áll nyitva. Eszerint a pszichológiai folytonosságelmélet helytelen. Miért? Azért, mert nem tudja megmagyarázni két olyan személy *különbségét*: Károlyét és Róbertét, akik bár azonos emlékekkel és tudással rendelkeznek, mégiscsak *két testet* „birtokolnak”. Az ellenvetés végső következménye tehát az, hogy *a személyes azonosság szükséges feltétele a személyek testére való hivatkozás*. Az utolsó fejezetben egy olyan elmélettel foglalkozom, mely szerint a személyes azonosság meghatározásában a személyek testére való hivatkozás épp annyira szükséges feltétel, mint a személyek pszichológiai jellemzőire történő utalás, és ez a két feltétel együtt elégséges a magyarázathoz.

A SZEMÉLY FOGALMÁNAK EGY MÁSIK KÖZÉPUTAS ELMÉLETE: A LOGIKAI SZUBJEKTUMELMÉLET

A logikai szubjektumelmélet szerint a személy fogalma olyan egyszerű fogalom, mely egyaránt tartalmaz testi azonosságkritériumot és pszichológiai azonosságkritériumot. Mielőtt azonban megvizsgálám az elméletet, még adós vagyok Shoemaker következtetésével.

Emlékezzünk rá, hogy Shoemaker úgy érvelt a pszichológiai folytonosságelmélet kapcsán felhozott cirkularitás-ellenvetéssel (mely szerint a személy fogalmának meghatározásában nem támaszkodhatunk az emlékek fogalmára, mivel az feltételezi a személy fogalmát) szemben, hogy a pszichológiai elmélet nem körbenforgó elmélet, mivel emlékeink mindegyike átírható olyan formára, hogy ne tartalmazzon utalást a személy fogalmára. Ez azonban csak akkor lehetséges – érvelt tovább Shoemaker –, ha korábbi tapasztalataink kauzális kapcsolatban állnak emlékeinkkel, azaz ha a korábbi tapasztalatainkkal azonos *agyállapotok* kauzális kapcsolatban állnak az emlékeinkkel azonos *agyállapotaikkal*. Ez azonban azt jelenti, hogy a személy fogalmának meghatározásában a *személy agyának azonossága* központi szerepet kap. Shoemaker egy érvelt is előadott álláspontja védelmére. Nézzük!

Tegyük fel, hogy Brown és Robinson két személy a nem túl távoli jövőben. Ebben az időben az orvosi technológia abban a fejlődési stádiumban van, hogy ugyanolyan mértékben alkalmaznak agyátültetéseket, mint manapság vese-, vagy más szervtranszplantációkat. Tegyük fel továbbá, hogy egy balesetnél megsérül Robinson agya. Az orvosok úgy határoznak, hogy Brown agyát ültetik Robinson koponyájába. Kérdés, hogy a Brown agyával és Robinson testével rendelkező személy, Brownson, kivel lesz azonos: Brownnal vagy Robinsonnal? Shoemaker egyértelmű válasza az, hogy Brownson

¹⁰Elvileg lehetséges, hogy a két testben létező személy abszolúte azonos legyen egymással. Talán ezt az álláspontot képviselte Baruch Spinoza és Francis Herbert Bradley. Az elképzelés azonban nem túl népszerű manapság, így nem foglalkozom vele.

Brownnal lesz azonos, mivel a személyes azonosságért a pszichológiai folytonosság felel, a pszichológiai folytonosságért azonban az agy azonossága, pontosabban az agyállapotok kauzális kapcsoltsága. Ebben az esetben azonban azt kell mondanunk, hogy a személyes azonosság kritériuma az agyi azonosság.¹¹

Abban az esetben nem kell elfogadnunk a következményt, ha ki tudjuk mutatni, hogy a gondolatkísérlet nem állja meg a helyét. Erre a következőképpen vállalkozhatunk: alkalmazzuk a reduplikációs érvet Brown, illetve Robinson1 és Robinson2 esetében. Tegyük fel, hogy Robinson1 és Robinson2 emlékezete teljesen megsérült. Az emlékezetet nem lehetséges visszaállítani, de mindketten kaphatnak egy másik emlékezetet. Ennek két módja lehetséges: vagy mindkettejüknek beültetnek egy-egy agyat; vagy mindkettejük agyára átmásolják más agyának az állapotait és az állapotok kauzális kapcsolatait. Ez utóbbi eljárás, mely az előbbinek pusztán egy fejlettebb változata – azaz filozófiai különbség nincs közöttük –, lehetséges úgy is, hogy egyetlen személy, Brown agyállapotait másolják mindkettejük agyára. Mi lesz az agyállapotok transzplantációjának a következménye az utóbbi esetben? Az, ami már problémát okozott a Guy Fawkes-esetben is: bár Robinson1 azonos lesz Brownnal, és Brown azonos lesz Robinson2-vel, mivel agyállapotaik megegyeznek, viszont Robinson1 és Robinson2 különbözni fog egymástól, mivel különböző agyakkal rendelkeznek. Ha azonban a két Robinson különbözik egymástól, akkor a személyek között fennálló *agyállapotok azonossága*-reláció nem a *személyes azonosság* relációja, mivel az azonosságreláció tranzitív, de az agyállapotok azonossága-reláció nem. Következésképpen vagy elköteleződünk a relativizmus mellett, vagy azt állítjuk, hogy az agyi kritérium nem helyes kritériuma a személyes azonosságnak.¹²

Most már visszatérhetünk a személyes azonosság *logikai szubjektumelméletére*. Az elmélet szerint a személy olyan fogalom, mely egyaránt tartalmaz testi és pszichológiai azonosságkritériumot, azaz a két kritérium nem választható el egymástól. A személyek azonossága nem köszönhető inkább az egyiknek, mint a másiknak.¹³ Nézzünk Peter F. Strawson érvét az elmélet mellett!

„Röviden összefoglalva, valaki csak akkor tud magának tudatos állapotokat tulajdonítani, ha azokat másoknak is tudja tulajdonítani. Valaki azonban csak akkor tud másoknak tudatos állapotokat tulajdonítani, ha másokat a tapasztalat szubjektumaként képes azonosítani. Ám senki sem tud másokat azonosítani, ha azokat *kizárólag* a tapasztalat szubjektumaként vagy a tudatos állapotok birtokosaként tudja azonosítani.” (STRAWSON 1996, 100.)

¹¹SHOEMAKER 1963, 1970 és 2004. Megjegyzendő, hogy Shoemaker az érv első megjelenésében (1963) arra következtetett, hogy a személyes azonosság fogalma bizonyos esetekben „döntést” enged meg azzal kapcsolatban, hogy melyik személyt tekintjük azonosnak a fissziós (Guy Fawkes-eset) vagy a fúziós (Brownson-eset) példákban. Ezekben az esetekben a pszichológiai kritérium alapvetőbb, mint az agyi kritérium. Később, Shoemaker a pszichológiai kritériummal szemben elfogadta az agyi kritériumot úgy, mint ami abból következik, hogy lehetséges az agytranszplantáció (1970, 2004), vagy úgy, hogy lehetséges az agyállapot-átvitel (1970).

¹²Williams 1973b és Wiggins 2001, 7–8. Megjegyzendő, hogy Wiggins abban a formában fogalmazza meg az érvét, hogy ha elképzelhető Shoemaker gondolatkísérlete, akkor nincs különbség a személy azonossága és túlélése között. Ehhez két dolgot szeretnék hozzáfűzni. Egyrészt az általában vett azonossággal kapcsolatban szokás úgy érvelni, hogy a relativista tézis (minden azonosság azonosság valamit tekintve, vagy valamilyen tulajdonsággal kapcsolatban) nem tesz különbséget az azonosság és a hasonlóság között. Wiggins érve ennek az érvnek egy változata. Másrészt Derek Parfit ugyanazon feltevések alapján, amelyek alapján Wiggins tagadja a személyes azonosság relativitását, a relativista tézis mellett érvel (Parfit 2004).

¹³Megjegyzendő, hogy egyes szerzők szerint Locke-nál is található szöveghely arra nézve, hogy a személyes azonosság feltétele nem pusztán a tudatosság és az emlékezet, hanem a testi, megfigyelhető viselkedés. Ez az a hely, ahol Locke arról beszél, hogy a személy kifejezés törvényszerű kifejezés (2003, II.xxvii.26; WIGGINS 2001, 234).

„Hadd ismételjem meg az érv egyes pontjait! Nem lehet kérdéses, hogy valaki akkor képes saját tudatos-, vagy tapasztalati állapotait bárminek is tulajdonítani, ha a tudatos-, vagy tapasztalati állapotokat ugyanabba a logikai típusba tartozó más individuális entitásnak már tulajdonította, vagy legalábbis kész, illetve képes erre. Annak a feltétele, hogy valaki úgy tartsa számon magát, mint ilyen predikátumok szubjektuma az, hogy legyenek mások is, akiket ilyen predikátumok szubjektumaként tud számon tartani. Annak a feltétele pedig, hogy ez lehetséges, az hogy meg tudja különböztetni, szét tudja választani vagy képes legyen azonosítani az ilyen típusú predikátumok szubjektumait, azaz a különböző érintett individuumokat. Ennek azonban az a feltétele, hogy az érintett individuumok, beleértve saját magát is, egy bizonyos egyedi típusba tartozzanak: abba a típusba, melyben minden individuumnak szabad vagy lehet tulajdonítani *mind* tudatos állapotokat, *mind* testi jellemzőket.” (Uo. 104.)

„Ez a következmény természetesen nem újdonság. Annyit állítottam csupán, hogy valaki csak annyiban tulajdoníthat másoknak P-predikátumokat [azaz tudatos-állapotokat, lásd 105. – B. M.], amennyiben megfigyelte viselkedésüket; továbbá azt, hogy a kritériumként használt viselkedés nem csupán jele annak, amire a P-predikátum utal, hanem a P-predikátum tulajdonításának a logikai kritériuma.” (Uo. 106.)

Az érvelés szerint a pszichológiai folytonosságelméletnek csak akkor van igaza, azaz a személyek azonosságának csak akkor feltétele a *tudatosság és az emlékezet*, ha a személy valamiképpen elsajátítja azt a képességet, hogy tudatos állapotokat tulajdonítson magának. A képesség elsajátítása azonban mások *testi* és tudatos viselkedésének megfigyelésével történik, amiből viszont az következik, hogy a személyekre jellemző testi és tudati kritériumok logikailag vagy szükségszerűen össze vannak kapcsolva.

Ha feltételezzük, hogy a tudatos állapotok tulajdonításának a képességét nem kell elsajátítania a személyeknek, hanem mindig is képesek rá, velük születik, akkor sebezhetővé válunk Butler cirkularitás-ellenvetésével szemben. Hiszen ezzel egy olyan velünk született képességre teszünk szert, melynek segítségével *tudatos állapotokat* (például emlékeket) tulajdonítunk *saját magunknak*. A körbenforgás nyilvánvaló. Következésképpen világos, hogy a tudatos állapotok tulajdonításának a képességét tanuljuk.

Mármost tanulni olyan individuumoktól tanulunk, amelyeket/akiket – lényeges jellemzőiket illetően – hasonlónak tekintünk saját magunkhoz. Személytársainktól azonban a tudatos állapotok tulajdonításának képességét csak akkor tudjuk elsajátítani, ha az ő viselkedésük alapján először nekik tudunk tudatos állapotokat tulajdonítani. Ha ezt elfogadjuk, akkor már következik az a tézis, hogy a személy egy olyan fogalom, mely egyszerre tartalmazza a testi és a pszichológiai azonosság kritériumát. Érdekes azonban elidőznünk itt egy picit, s feltenni azt a kérdést, mit jelent az, hogy a személyeknek bizonyos viselkedésük alapján tudatos állapotokat lehet tulajdonítani?

A fenti idézetben is szerepel, hogy a személyek viselkedése és tudatos állapotaik között speciális kapcsolat áll fenn. Ennek a kapcsolatnak a következtében lehetőség az, hogy egy viselkedés megfigyelésével *következtethetünk* valakinek a tudatos állapotaira. Ahhoz azonban, hogy a megfigyelőben ilyen következtetés végbemehessen, szükséges, hogy a viselkedés és a tudatos állapotok között nem pusztán esetleges, hanem *szükségszerű kapcsolat* álljon fenn. Ha például *leveszek* egy könyvet a polcról, akkor feltételezhetjük, pontosabban viselkedésemből

következtethet valaki arra, hogy *le akarok venni* egy könyvet a polcról. Ha felhívom Juditot telefonon, akkor ebből következtethet valaki arra, hogy fel akartam hívni Juditot telefonon.

Igen ám, de mi garantálja, hogy minden olyan esetben, amikor végrehajtható egy ilyen következtetés, létezik is a megfelelő szükségszerű kapcsolat a viselkedés és a tudatos állapot között? Ha például felhívom Juditot, akkor valaki a fentiek alapján arra következtethet, hogy fel akartam hívni Juditot. Előfordulhat azonban, hogy én Ádámot akartam felhívni, csak félretárcsáztam. Azaz úgy tűnik, hogy lehetséges helytelen következtetés. Ez azonban nem akkora probléma, hiszen abból, hogy a megfigyelő *helytelenül következtet*, nem következik semmi arra nézve, amiből ő a következtetését levonta: azaz nem következik az, hogy kontingens lenne a viselkedés és a tudatos állapotok közötti viszony.

Van azonban egy másik probléma is. Ha például kezet fogva egy ismerősömmel az *ismerős erősen megrázza a karomat*, vagy egyszerűen csak az utcán menve *mozgatom a lábamat*, ezekből a viselkedésekből milyen releváns következtetést lehet levonni a tudatos állapotaimra nézve? Természetesen a lábmozgatás esetében lehetne azt mondani, hogy menni akarok valahova, vagy el akarok jutni valahova, de ezek a tudatos állapotok nem tűnnek túl relevánsnak annak meghatározásában, hogy mit is *szándékozom* elérni az adott lábmozgatással.

Ha azokat a viselkedéseket tekintjük a tudatos állapotokkal szükségszerű kapcsolatban állóknak, melyek *szándékos viselkedések*, akkor mivel a szándékos viselkedés fogalma kapcsolatban áll a cselekvés fogalmával, azt mondhatjuk, hogy azoknak a viselkedéseknek az esetében áll fenn a szükségszerű kapcsolat a tudatos állapotokkal, melyek *cselekvések*. A cselekvés fogalmába nem pusztán azok a viselkedések tartoznak, melyek a szándékoltság mellett egyszerűek és odafigyelést igényelnek, hanem az olyan *szokásszerű viselkedések* is, melyeket inkább tudatosnak hívnánk, mint szándékosnak. David Wiggins a cselekvések utóbbi típusára a következő példákat említi:

„Az ahogyan egy emberi lény áll vagy jár, haragszik, mosolyog, nevet vagy másokkal bánik, ahogyan tojást süt, ez mind *egy része* annak, ami ő – nem kevésbé, mint azok a (tudatosabb) dolgok, melyeket mond vagy amelyekről beszél, vagy ahogyan muzsikál a hegedűn (ha játszik egyáltalán), vagy ahogyan nyugodtan vagy vadul, óvatosan, vakmerően vagy megszállottan, vagy ahogyan önzetlenül vagy aljasul (azon a módon, amiért felelős) nap mint nap megbirkózik az élet nehéz helyzeteivel.” (WIGGINS 2001, 234–235.)

Így tehát – visszakanyarodva a tudatos állapotok tulajdonításának és a személyes azonosságnak a problémájához – azt mondhatjuk, hogy nem egyszerűen a viselkedés, hanem a cselekvések megfigyelésével sajátható el a tudatos állapotok tulajdonításának a képessége. Ha viszont valaki elsajátítja ezt a képességet, akkor ez csak úgy lehetséges, hogy egyúttal bizonyos cselekvési mintákat is elsajátít. Nem szükséges azonban, hogy az elsajátított cselekvési minták mindenkorra jellemezzék a személyt, mivel a cselekvési minták egyaránt felejthetőek és tanulhatóak. Ami igazán lényeges, az az, hogy egyáltalán nem beszélhetünk személyről olyan dolgok kapcsán, amelyek nem képesek cselekedni.

A logikai szubjektumelmélet szerint tehát az egyedi személyek azonosságát az általuk *végrehajtott cselekvések mintáinak* összessége határozza meg, a személy

fogalmát azonban a *cselekvőképesség* fogalma definiálja. Az elmélet így alkalmas arra, hogy egyesítse a személyes azonosság abszolút és relatív elméletének előnyeit, hátrányaik nélkül.

A LOGIKAI SZUBJEKTUMELMÉLET MELLETTI ÉRV

A fentiekben amellet érveltem, hogy a személy fogalmát úgy kell megadnunk, hogy magyarázni tudjuk a személy állandóságával és változásával kapcsolatos intuíciónkat egyaránt.

Az abszolút és a relatív elmélet egyrészt azért vethető el, mert egyik sem képes mindkét intuíció magyarázatára. Másrészt azért, mert nem adnak számot arról az alapvető jelenségről, hogy a *személyek azonosnak tudják magukat*, azaz arról, hogy a személy fogalma magában foglalja az *én-tudatosság* fogalmát. A két ellenvetés természetesen összefügg: a személyekkel kapcsolatos két intuíció pontosan a személyek tudatosságát feltételezve magyarázható.

A pszichológiai folytonosságelmélet kísérletet tesz a kétféle intuíció összeegyeztetésére, amennyiben úgy képzeli el a személyt, mint ami a *tudatos tapasztalatok alanya* (azaz a tapasztalatok szubjektuma). A tapasztalatok változhatnak, az ezeknek alapot nyújtó szubjektum azonban állandó, amennyiben a személy által szerzett tapasztalatokra utaló emlékek által konstituálódik. A nehézségek, amelyekkel a pszichológiai folytonosságelméletnek szembe kell néznie, a *felejtés* és a felejtés inverze, a *veridikus* és a *nem veridikus emlékezet megkülönböztetésének* a problémái. Amíg a felejtés következtében ugyanis valaki a ténylegesen átélt tapasztalatok számánál kevesebb emlékekkel rendelkezik (így a pszichológiai elmélet szerint nem lehetnek azonosak az időben egymást követő személyek, ha a későbbi elfelejtett valamit), addig a veridikus és a nem veridikus emlékezet közötti megkülönböztetés elmulasztása esetén valaki a ténylegesen átélt tapasztalatok számánál több emlékekkel bír (így nem lennének különbözőek azok a személyek, akik helyesen vagy helytelenül, de ugyanazokra a tapasztalatokra emlékeznek). A probléma tehát a következő: mi magyarázza az azonos személyek azonosságát abban az esetben, ha például az egyik személy különböző tapasztalati emlékekkel rendelkezik, mint a másik, illetve mi magyarázza a különböző személyek különbségét abban az esetben, ha valami oknál fogva két személy azonos emlékekkel rendelkezik. A pszichológiai folytonosságelmélet ezekre a kérdésekre nem tud válaszolni, mivel az általa feltételezett egyes szám első személyű tudatosság, az *én-tudatosság* perspektívájából sem a felejtés, sem a veridikus és nem veridikus emlékezet különbsége nem értelmezhető.

Úgy gondolom, hogy a pszichológiai folytonosságelmélet problémái megoldhatóak akkor, ha a személyek azonosságának és különbözőségének magyarázatában a személyeket alkotó *testek* azonosságára (téridőbeli folytonosságára) és különbözőségére (téridőbeli diszkontinuitására) hivatkozunk. A testek azonossága és különbözősége ugyanis nem függ az emlékektől. Ezzel természetesen még nem mondtuk meg, hogy mi a személy, sőt az *ad hoc*nak tűnő megoldás – az abszolutista és relativista elméletekhez hasonlóan – nem ad számot a személy és a tudatosság fogalmának összefüggéséről.

A test azonban a személynek pusztán csak az egyik alkotója, amely mindazonáltal valamilyen speciális viszonyban áll a személy *másik* alkotóelemével: az *én-tudatossággal*. Ezt a következőképpen kell elképzelnünk: *én-tudatosságunk*, az, hogy tudunk magunkról, azt jelenti, hogy képesek vagyunk magunkat megkülönböztetni a körülöttünk lévő dolgoktól, azaz *úgy ismerjük fel saját magunkat, mint* ami különbözik a környezetétől.

Ez legalább két dolgot jelent: egyrészt képesek vagyunk a számunkra adott empirikus információkat úgy értelmezni, mint amelyek a körülöttünk lévő világot ábrázolják, a *mi perspektívánkból*, másrészt képesek vagyunk befolyásolni, manipulálni az így megérett világot, azaz *produktíve* is a világ részei tudunk lenni (Sartre 1992). Igen ám, de *vajon az én-tudatosság a világ másra vissza nem vezethető ténye?* A pszichológiai elmélet szerint igen, de mint láttuk, az elmélet kapcsán komoly problémák merülnek fel, pontosan az én-tudatossággal kapcsolatban. Következésképpen azt kell mondanunk, hogy az én-tudatosság visszavezethető valami másra. Visszavezethetjük például a testre, de a másokról való tudatosságra is. A testre való redukciót nem tartom gyümölcsöző megoldásnak, mivel a változás és állandóság problémáját nem kevésbé nehéz megoldani a testekkel, mint a személyekkel kapcsolatban. A problémát így nem megoldjuk, hanem pusztán eltoljuk.

A logikai szubjektumelmélet az én-tudatosság fogalmát a másokról való tudatosság fogalmával magyarázza. Amennyiben ez helyes, akkor a tudatosság fogalmára hivatkozva érvelhetünk a logikai szubjektumelmélet mellett, mely két dolgot tételez fel a személy fogalmát magyarázó én-tudatossággal kapcsolatban:

- (1) az én-tudatosság a *másokról való tudatosságra vezethető vissza*, azaz annak, hogy tudok saját magamról, az a feltétele, hogy másokat mint tudatos lényeket ismerjek fel.
- (2) mások tudatosságát az ő testi viselkedésükön keresztül ismerjük fel, mivel bizonyos típusú emberi viselkedés esetében a tudatosság és a testi viselkedés *szükségszerű kapcsolatban áll*. Ez az emberi viselkedéstípus a cselekvés.

Nézzük a két pont közül először az elsőt!

Mások tudatosságának, vagy rövidebben a másik-tudatosságnak a felismerése azt jelenti, hogy *úgy ismerem fel másokat, mint akik az ő perspektívájukból értik meg a számunkra adott empirikus információkat*, és mint akik produktíve vesznek részt a világban. Az elképzelés szerint másokat nem azért tekintek testtel és én-tudatossággal bíró lényeknek, azaz személyeknek, mert saját magamat már annak tekintem, és ők hozzám hasonlóan viselkednek. Pont fordítva: saját magamat csak és kizárólag akkor fogom tudatos lénynek tekinteni, azaz akkor fogom magamat a környezetemtől különböző dologként felismerni, ha másoknak már tudok tudatosságot tulajdonítani, azaz ha előbb *másokat úgy ismerem fel, mint akik különböznek tőlem*. Ennek az az oka, hogy pusztán a fizikai környezetemet szemlélve nem fog kialakulni az én-tudatosságom (a perspektíva-függőség és a produktivitás), mivel ebben az esetben a természeti létezők működésének szabályszerűsége és egyöntetősége miatt azt tapasztalom, hogy az a perspektíva, ahogyan én értelmezem környezetemet, a világ egyetlen perspektívája, és a kreativitás, ahogyan én viselkedem, az egyetlen mód, ahogyan a világban a dolgok működni képesek. Ha azonban a fizikai környezetben megjelennek olyan lények is, akik már bírnak én-tudatossággal, és én őket mint tőlem független lényeket ismerem fel, akik „megszegik” a fizikai környezet szabályszerű és egyöntetű működését, és a fizikai világot az ő sajátos megismerési perspektívájuknak köszönhetően manipulálják, akkor belátom, hogy én is tudatos vagyok, azaz bírok én-tudatossággal. Az én-tudatosságnak így szükséges feltétele a saját képességeim és a fizikai világban megtalálható képességek közötti különbségtevés, valamint mások tudatosságának a felismerése.

Összefoglalva: ha számot szeretnénk adni a személy fogalmáról, akkor előbb meg kell határozunk a személyekre jellemző tudatosság fogalmát, amit másokra, mások tudatosságára, másokra mint személyekre hivatkozva tehetünk meg. A *személy fogalmának* magyarázata így feltételezi a *személy tudatosságának* meghatározását. A pszichológiai elmélet pontosan azon a ponton siklik félre, ahol a személy fogalmát a tudatos tapasztalat, vagy a (tudatos) emlék fogalmának segítségével magyarázza, *de magának a tudatosságnak a meghatározását mellőzi.*

Mielőtt azonban lezártnak tekinthetnénk a logikai szubjektum elmélete melletti érvet, szükséges megvizsgálnunk két ellenvetést, s egyúttal sort keríthetünk a fenti (2) tézis elemzésére is. A (2) tézissel a logikai szubjektumelmélet azt mondja ki, hogy az én-tudatosságnak feltétele mások tudatosságának felismerése, és mások tudatosságát nem közvetlenül, hanem testi viselkedésükön keresztül ismerjük fel. Ehhez a felismeréshez azonban fel kell tételeznünk azt, hogy *a tudatosság és a testi viselkedés szükségszerű viszonyban áll*, hiszen egyébként nem lenne lehetséges mások testi viselkedéséből mások tudatosságára következtetnünk. Nos, az első ellenvetés szerint a logikai szubjektumelmélet által feltételezett szükségszerű viszony a tudatosság és a testi viselkedés között *túlzottan erős*; a második ellenvetés szerint pedig éppen ellenkezőleg: a szükségszerű viszony *túláságosan gyenge.*

Az első ellenvetés szerint a logikai szubjektumelméletnek igaza van abban, hogy olyan kapcsolatot tételez fel a tudatosság és a testi viselkedés között, amelynek segítségével számot tudunk adni az én-tudatosságról és a személy fogalmáról. Az elmélet mindazonáltal hibázik abban, hogy túláságosan erős kapcsolatot tételez fel a tudatosság és a testi viselkedés (testnyelv és verbális nyelv) között, amikor a kettő viszonyát úgy tekinti, hogy a testi viselkedés logikai jele a tudatosságnak, azaz a testi viselkedés *szükségszerű kapcsolatban* áll a tudatossággal:

„Annyit állítottam csupán, hogy valaki csak annyiban tulajdoníthat másoknak P-predikátumokat [azaz tudatos-állapotokat, lásd 105. o. – B. M.], amennyiben megfigyelte viselkedésüket; továbbá azt, hogy a kritériumként használt viselkedés nem csupán jele annak, amire a P-predikátum utal, hanem a P-predikátum tulajdonításának a logikai kritériuma.” (STRAWSON 1996, 106.)

A testi viselkedés azonban nem jelölhet szükségszerűen bizonyos tudatos állapotokat – folytatódik az ellenvetés –, hiszen ez esetben a testi viselkedés és a tudatosság közötti viszony minden tudatosság előtt, vagy minden tudatosságtól függetlenül meg lenne határozva. A testi viselkedés és tudatosság kapcsolata azonban csak a mások tudatosságának, és így a saját tudatosságom *felismerésének a folyamatában* alakul, és sohasem mondhatjuk azt, hogy teljesen kialakult. Ez annak a következménye, hogy a testi viselkedés és a tudatosság kapcsolata attól függ, hogy miként alakul annak a közösségnek a *történelme* és kultúrája, amelyen belül a tudatosság és a testi viselkedés viszonyát vizsgáljuk. A történelemnek azonban nincs egy adott célja. A történelem alakulása így nem szükségszerű, hanem *kontingens* folyamat, következésképpen a testi viselkedés és a tudatosság közötti kapcsolat sem szükségszerű, mint azt a logikai szubjektumelmélet feltételezi, hanem kontingens (MERLEAU-PONTY 2004, 504–530).

Nézzünk egy példát! 1799-ben a Nagy Francia Forradalom olyan ponthoz érkezett, amelyet manapság fordulópontnak nevezünk. A már elkövetett tettek miatt sem visszakozni, sem az addigi formájában tovább folytatni a forradalmi tevékenységet nem lehetett. Úgy tűnhet, hogy ebben a helyzetben Napóleon színrelépése és államcsínye *szükségszerű reakció* volt a kialakult történelmi helyzetre. Napóleon cselekedete és a történelmi helyzet között azonban csak akkor lehetett volna *szükségszerű viszony*, ha Napóleon *semmi mást nem tudott volna tenni* az adott helyzetben.

Igen ám, de

„[V]an egy pillanat, amikor az árnyékát az Emberre előrevető, bizonytalan lehetőséget, azaz, [a történelmi helyzet – B. M.] jelentőségét az individuum megérti. [...] Nem azt állítjuk [ezzel – B. M.], hogy a történelemnek, az elejétől a végéig csak egyetlen értelme van, nem inkább, mint az individuális életnek. Egyszerűen azt mondjuk, hogy bármely esetet tekintve, a szabadság módosítja azt az esetet, pusztán a történelem által; az adott pillanatban *nyújtott* értelmezés, és az adott értelmezéshez való önkéntes asszimiláció segítségével.” (MERLEAU-PONTY 2004, 522–523.)

Így azonban nem igaz az, hogy Napóleon ne tudott volna másképpen cselekedni, ezért az sem, hogy a történelmi helyzet és Napóleon cselekvése között *szükségszerű* kapcsolat állt fenn. Nyilvánvalóan számos cselekvési alternatíva állt nyitva Napóleon számára, amelyek közül a történelmi helyzet sajátos értelmezésének megfelelően választott.

A történelmi helyzet meghatározása, értelmezése így a cselekvés meghatározását jelenti, következésképpen a fennálló helyzet és a helyzetre való viselkedési reakció között nem *szükségszerű*, hanem kontingens viszony áll fenn (MERLEAU-PONTY 2004, 522).¹⁴

A helyzet teljesen hasonló a tudatosság és a testi viselkedés közötti viszony esetében is. Ez a reláció akkor lenne *szükségszerű*, ha egy meghatározott testi viselkedés kizárólag egy meghatározott tudatos állapothoz tartozhatna. Ez azonban nem igaz, tekintve, hogy valakinek a testi viselkedése és tudatos állapotai közötti kapcsolat nagyban függ attól, hogy mások a testi viselkedést miként értelmezik, azaz milyen tudatos állapottal hozzák összefüggésbe.

Az első ellenvetéssel kapcsolatban a következőket szeretném megjegyezni. A bírálókat szerint, amikor másoknak tudatosságot tulajdonítunk, az mindig valamilyen *meghatározott tudatosság*. Meghatározott abban az értelemben, hogy az általunk nekik tulajdonított tudatosság valamilyen közösségben és valamilyen történelmi folyamatban kontingens módon konstituálódott; azaz *történelmileg és kulturálisan meghatározott tudatosság*. A közösség lehetne más is, ahogyan a történelmi folyamat is lehetett volna más.

Az ellenvetés azonban figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy amikor másoknak tudatosságot tulajdonítunk, akkor másoknak nem *akármilyen testi viselkedése* kapcsán tesszük ezt. Ha mások bármely testi viselkedése alkalmas lenne arra, legalábbis elvileg, hogy nekik tudatosságot tulajdonítsunk, akkor mi különböztetné meg mások viselkedését az egyéb fizikai és természeti dolgok viselkedésétől? Esetleg az, hogy másoknak hozzánk hasonló teste van? Nem. A saját és mások testi alakja nagymértékű

¹⁴Az érv, amely George Edward Moore-tól származik (MOORE 1947), fontos állomás a szabad akarat körüli vitában. Az érv elemzéséhez és a további irodalommal kapcsolatban lásd HUORANSZKI 2001.

hasonlóságának felismerése már feltételezi az én-tudatosságot, hiszen ebben a felismerésben pontosan arra ébredünk rá, hogy valaki másnak a teste nagyon hasonlít az én testemre.

Azok a speciális viselkedések, amelyek alapján másoknak tudatosságot tulajdonítunk, a szándékos cselekvések, amelyeket mások mint *cselekvők* hajtanak végre. Másoknak *tudatosságot* tulajdonítva tehát nem pusztán tudatosságot tulajdonítunk nekik, hanem *cselekvéseket*. A cselekvések tulajdonítása azonban különbözik minden más jellemző tulajdonításától:

„[...] a cselekvés modern elmélete a cselekvések tulajdonítását [askripció], a tulajdonságok tulajdonításától [attribúció] különbözőképpen, úgy határozza meg, hogy az egyedi eseteket kivételekként értelmezi [...]” (RICOEUR 1992, 94.)

Amikor tehát másoknak tudatosságot tulajdonítunk, akkor másokat nem (pusztán) *egy általános fogalom*, például az „ember”, a „személy” vagy akár az „én” fogalom *egy képviselőjeként ismerjük fel*, nem úgy, mint egy asztalt a szobában, hanem mint *egyedi, az általános fogalmak alól kivételt képező* lényeket. Ez azt jelenti, hogy a cselekvők nem sorolhatók be egyetlen általános fogalom alá sem, azaz a cselekvők viselkedését felismerve nem egy történelmileg és kulturálisan meghatározott tudatosságot ismerünk fel, ahogyan azt a fenti ellenvetés állítja. A cselekvő személyek által végrehajtott speciális viselkedés, a *cselekvés* természetesen különféle lehet, mint ahogy a különböző kultúrákba tartozó személyek esetében az is. Sőt a cselekvések besorolhatók általános fogalmak alá, mint ahogy a különböző társadalmi szabályok (erkölcs, etikett, jog stb.) ezt meg is teszik. A cselekvők azonban nem azonosak cselekvéseikkel, azon túl, hogy bizonyos cselekvés-típusok jellemzők rájuk, *cselekvőképességgel* is rendelkeznek. Így amikor valakinek cselekvést tulajdonítunk, ugyanakkor egyben cselekvőképességet is tulajdonítunk. A cselekvés és a cselekvőképesség viszonyának további vizsgálata céljából nézzük tovább a fenti Ricoeur-idézetet!

A passzus folytatása szerint a másoknak való cselekvéstulajdonítást a cselekvés modern elmélete az

„[...] önmagamra való utalás képesség mintájára jellemzi. [...] A cselekvések tulajdonítása pontosan abból áll, hogy a cselekvő újra átgondolja saját korábbi mérlegelését: a mérlegelés és az azt követő elhatározás pedig abból áll, hogy a mérlegelő lezár egy vitát azzal, hogy az egyik álláspontot a sajátjaként szemléli.” (RICOEUR 1992, 94–95.)

Mit jelent ez? Másoknak valóban csak abban az esetben vagyunk képesek cselekvéseket tulajdonítani, ha már rendelkezünk én-tudatossággal? Úgy gondolom, hogy bizonyos értelemben igen.

Annak a feltétele ugyanis, hogy másoknak cselekvéseket tulajdoníthassunk az, hogy képesek legyünk saját magunknak cselekvéseket tulajdonítani. A saját magunknak való cselekvéstulajdonítás feltétele viszont az, hogy képesek legyünk a *nyelvet*, többek között a birtokos személyragokat és a birtokos névmásokat használni. A nyelv használatának a képessége azonban feltételezi, hogy másoknak bizonyos típusú cselekvéseket tulajdonítunk, mivel a nyelvet a másokkal való kommunikáció során sajátítjuk el. A kommunikációban másoknak tulajdonított speciális cselekvések a

beszédcselekvések. Mások tudatosságát így abban ismerjük fel, hogy megnyilatkoznak, azaz testi viselkedésükkel kifejezik tudatosságukat, azon túl, hogy mondataikkal utalnak valamire. A beszédcselekvésnek ugyanis az a jellemzője, hogy azzal a megnyilatkozó nem pusztán valamiről beszél, hanem mindig „beszél” saját magáról is egyben, amennyiben „kifejezi magát”. Amikor pedig

„[...] saját magunkról beszélünk [pontosabban, amikor mások beszélnek saját magukról – B. M.], akkor lényegében, az időben való állandóság két modellje áll rendelkezésünkre, amelyek egy-egy kifejezésben foglalhatóak össze [...]: *karakter és az adott szó megtartása*. Mindkét esetben könnyedén felismerhetjük azt az állandóságot, amiről hozzánk tartozóként beszélünk.” (Uo. 118.) „»Karakteren« a különböző jellemzőknek azt a halmazát értem, amely lehetővé teszi ugyanannak az emberi individuumnak az újraazonosítását.” (Uo. 119.) „Az adott szó megtartása *ön-állhatatosságot* fejez ki, melyet, a karaktertől eltérően, általánosságban nem lehet a »valami« dimenziójában elképzelni, hanem kizárólag a »ki« dimenziójában. A mindennapi nyelvhasználat most is hasznos példákkal szolgálhat. A karakter megőrzése egy dolog, a megbízhatóság egy másik. A karakter folytonossága egy dolog, a barátság állhatatossága ismét egy másik.” (Uo. 123.)

Így bár a mások által saját magukról nyújtott képnek van egy olyan része, amely kontingens viszonyban áll a tudatosságukkal, ez az újraazonosítást lehetővé tevő testi viselkedések halmaza, a karakter. Mindazonáltal a képnek van egy állandó, a mások tudatosságával szükségszerű viszonyban álló része is, ez az állhatatossággal, az adott szó megtartásával kapcsolatos testi viselkedés.

Most már pontosabban meghatározhatjuk a cselekvés és a cselekvőképesség viszonyát is. Amikor cselekvéseket tulajdonítunk másoknak, akkor ezek a cselekvések elsősorban beszédcselekvések. Beszédcselekvéseket pedig azért vagyunk képesek másoknak tulajdonítani, mivel megnyilatkozásaikkal nem pusztán utalnak valamire, vagy nem pusztán viselkednek valahogyan (például valamilyen kultúrára jellemzően), hanem kifejezik tudatosságukat is, azt hogy cselekvőképesek.

Álljunk azonban meg egy pillanatra! Eddig azt mondtam, hogy a személy fogalma nem választható el a tudatosság fogalmától, és hogy a tudatosság kizárólag a másokról való tudatosság fogalmával, azaz mások tudatosságának felismerésével értelmezhető. Ricoeur elképzelése szerint azonban másoknak csak abban az esetben vagyunk képesek tudatosságot tulajdonítani, ha cselekvéseket tudunk nekik tulajdonítani, ennek azonban az a feltétele, hogy saját magunkkal kapcsolatban legyünk képesek cselekvések tulajdonítására. Ennek azonban ismét van egy feltétele: az, hogy nyelvvel rendelkezünk, a nyelvet azonban a másokkal való kommunikáció során sajátítjuk el. Nincs itt körbenforgás?

Úgy gondolom, hogy a következő paradoxonnal kell szembenéznünk: *ahhoz, hogy másoknak tudatosságot tulajdonítsunk, cselekvéseket kell nekik tulajdonítanunk. Ehhez először képesnek kell lennünk magunknak cselekvéseket tulajdonítani, aminek viszont az a feltétele, hogy rendelkezünk a nyelvvel, ehhez azonban már szükséges, hogy képesek legyünk másoknak tudatosságot és cselekvéseket tulajdonítani. Mivel a paradoxon átfogalmazható abba az egyszerűbb formába, hogy az én-tudatosság feltétele mások tudatosságának felismerése, éppúgy, ahogy mások tudatossága felismerésének feltétele a saját magunknak való cselekvéstulajdonítás, és így az*

én-tudatosság, ezért nevezhetjük *tudatosság-paradoxonnak*. A következő fejezetben amellet fogok érvelni, hogy a *tudatosság-paradoxon* csak látszólagos.

Előbb azonban nézzük a logikai szubjektum elméletével szembeni második ellenvetést!

A logikai szubjektumelmélet (2) tézisével (mely szerint a testi viselkedés és a *tudatosság* között szükségszerű viszony áll fenn) szembeni másik kifogás szerint az elmélet *túlságosan gyenge* viszonyt tételez fel a *tudatosság* és a testi viselkedés között. Emlékezzünk vissza: a logikai szubjektumelmélet szerint a *tudatosság* és a testi viselkedés között logikai vagy másként szükségszerű viszony áll fenn. Ez azt jelenti, hogy *én-tudatosságunk* felismerésének feltétele mások *tudatosságának* a felismerése, mások *tudatosságát* azonban mások testi viselkedésén keresztül vagyunk képesek felismerni, így a testi viselkedés és a *tudatosság* között szükségszerű viszonyt kell feltételeznünk.

Csakhogy – így az ellenvetés –, mások *tudatosságának* felismerésekor nem mások kulturálisan vagy másként *meghatározott tudatosságát* ismerjük fel. Nem úgy ismerjük fel mások *tudatosságát*, mint valami meghatározott személyt, hiszen ebben az esetben már rendelkezniük valamilyen tapasztalattal a személyekről, így a mások *tudatossága* és saját *tudatosságunk* közötti különbségről. Pontosan azzal a tapasztalattal rendelkezniük, amelynek segítségével felismerjük a meghatározott *tudatosságot*. Másokat ezért pusztán a tőlünk (és minden általunk ismert dologtól) való teljes különbségükben ismerünk fel: mások *tudatosságának* felismerésekor az *abszolút másságot* ismerjük fel, és így természetesen saját magunkat, mint a másság ellentétét, az *(abszolút) ugyanazságot*. Az *abszolút másság* annyiban különbözik a meghatározott (vagy relatív) másságtól, hogy az utóbbi esetében két dolog bizonyos tekintetben különbözik egymástól, de bizonyos tekintetben hasonlít egymásra. Én, Boda Mihály például bizonyosan sok tekintetben különbözöm az olvasótól, de egy dologban biztosan hasonlítok rá: mindketten emberek vagyunk. Nos, az ellenvetés szerint az *én-tudatosság* nem pusztán a relatív másság felismerését (vagy a másság relatív felismerését) feltételezi, hanem az *abszolút másság* felismerését (vagy a másság *abszolút felismerését*) is. A testi viselkedés és a *tudatosság* közötti viszony így nem pusztán szükségszerű, hanem *abszolút* is.

Az *abszolút másság* felismerésekor azonban nem kerülünk közvetlenül kapcsolatba az *abszolút mássággal*, hiszen egyrészt ez teljességgel meghatározatlan, másrészt amit mi *felismerünk*, az meghatározott dolog. Ezért tudjuk felismerni. Nem egy teljesen kiüresített fogalommal van így dolgunk? Egyáltalán nem! – mondaná Kierkegaard, és mondja Lévinas:

„A gondolkodás története során a legáltalánosabb formában a metafizika [...] olyan mozgásnak tűnik, amely egy számunkra ismerős világ felől [...], egy általunk lakott »itthon« felől egy idegen ön-kívület, egy odaát felé halad. E mozgás célpontja – a másutt vagy a más – eminens értelemben *más*. A metafizikailag vágyott Más nem úgy »más«, mint a kenyér, melyet eszem, az ország, ahol lakom, a táj, amelyet szemlélek, mint ahogyan saját magam [vagyok – B. M.] néha saját magamnak: ez az »én«, ez meg a »más«. E valóságokkal »táplálhatom«, és bőségesen kielégíthetem magam, mintha pusztán hiányt szenvedtem volna bennük. Ezzel együtt a *másságuk* feloldódik önmagamnak mint gondolkodónak vagy birtoklónak az azonosságában. A metafizikai vágy *egészen más dolog* felé, az *abszolút más* felé irányul.” (LÉVINAS 1999, 17.)

Mind Kierkegaard, mind Lévinas szerint létezik egy speciális érzés, egy speciális vágy, amelynek létéből arra következtethetünk, hogy az én-tudatosság és a másik-tudatosság viszonya abszolút viszony. Ez az érzés a metafizikai vágy, vagy más néven a *szorongás*.

Vágyakra és érzésekre, még akár speciálisakra is hivatkozni azonban nem elegendő ahhoz, hogy az én-tudatosságot mások tudatosságával határozzuk meg, mivel a vágyak és az érzések – szubjektívek lévén – kizárólag a szubjektum, azaz kizárólag az én-tudatosság jellemzői. Lévinas azonban megfogalmaz egy további érvet a mások testi viselkedése és tudatossága között fennálló viszony abszolút volta mellett.

„Az abszolút tapasztalat nem felfedés, hanem feltárulkozás: a kifejezett egybeesése azzal, aki kifejez, egy arcnak a formán [azaz meghatározottságon – B. M.] túli megnyilvánulása. A forma folytonosan elárulja megnyilvánulását – plasztikus formába merevedik, mivel az Ugyanaznak felel meg, elidegeníti a Más külsődleges jellegét. Az arc élő jelenlét, kifejeződés. A kifejeződés élete a forma tönkretételében áll, amellyel a tematizációnak kitett létező elleplezi magát. Az arc beszél. Az arc megnyilvánulása már beszéd.” (Uo. 47.)

Lévinas ebben a passzusban azt állítja, hogy a nekünk címzett beszéd nem pusztán szól valamiről, hanem a beszéd kifejezi a beszélőt is. Ezzel azonban még nem támasztja alá azt a tézist, hogy mások testi viselkedése és tudatossága között abszolút viszony áll fenn. Ha ugyanis a nekünk címzett beszéd egyben beszédcselekvés is – és mint az előző ellenvetés kapcsán láttunk: az –, akkor abból, hogy mások hozzánk intézett beszédének segítségével ismerjük meg a másik tudatosságát, nem következik, hogy a testi viselkedés és a tudatosság közötti viszony abszolút lenne (csak az, hogy szükségszerű). Mert, jóllehet a beszédcselekvésben olyan valaki fordul felénk, aki cselekvőképességgel rendelkezik, maga a cselekvés azonban relatív ahhoz a közösséghez és történelemhez viszonyítva, amelyhez tartozik. Lévinas azonban tagadja, hogy a beszéd cselekvés lenne:

„A cselekvés nem [...] [fejez ki semmit – B. M.]. Értelemmel rendelkezik, de általa a cselekvőt a távollétében közelítjük meg; valakit a műveiből kiindulva megközelíteni annyi, mint erőszakkal behatolni a belsőjébe; a más rajtaütést szenved bensőséges voltában, ahol persze kiszolgáltatja magát, de nem kifejeződik, miként a történelmi személyiségek. A művek közvetett módon, harmadik személyben jelentik szerzőjüket.

Természetesen felfoghatjuk a nyelvet cselekvésként, viselkedési mozzanatként. Ekkor azonban a nyelv lényegét, az arcban feltárulkozó és feltárult egybeesését zárjuk ki [...]” (Uo. 48.)

A passzus szerint a beszéd nem lehet cselekvés. A cselekvés ugyanis pusztán utal arra, amit a cselekvő ki akar fejezni. Ha tehát a beszéd cselekvés lenne, akkor a beszéd jelentése sem lenne több annál, mint amit a *beszélő*, vagy a passzus szerint a valamilyen művet megíró szerző *ki akar fejezni*. A beszéd azonban nem pusztán *utal valamire* (akár akaratra vagy szándékra, akár valamilyen dologra), hanem *ki is fejez valamit*. Következésképpen amikor a beszédükön keresztül mások tudatosságát felismerjük, akkor abban az abszolút másságot ismerjük fel, tehát a testi cselekvés és a tudatosság közötti viszony abszolút.

Mi okunk van azonban elhinni, hogy amit a beszéd kifejez, nem a cselekvő, hanem valami más: Lévinas szerint a Végtelen. Úgy gondolom, hogy semmi, tekintve hogy Lévinas félreérti a cselekvés fogalmát!

Lévinas szerint a cselekvés „értelemmel rendelkezik, de általa a cselekvőt távollétében közelítjük meg”. És annak, hogy a cselekvés nem fejezi ki a cselekvőt, pontosan az az oka, hogy a cselekvést úgy is meg tudjuk ítélni, hogy a cselekvőről közben – egy kicsit szélsőségesen fogalmazva – teljesen elfeledkezünk. Ez azonban nem igaz. A cselekvésnek éppúgy van *szándék- vagy akarat-aspektusa* (ami történelmileg és kulturálisan meghatározott), mint ahogy *érzelmi vagy motivációs aspektusa* (ami pusztán határozott). Ha a szándékot vagy az akaratot úgy képzelnénk el, mint aminek a fő jellegzetessége a racionalitás – ez alatt azt értve, hogy bárki más úgy cselekedne abban a helyzetben, ahogy én –, akkor Lévinasnak bizonyos értelemben igaza lenne: a cselekvés nem fejezné ki a cselekvőt, hanem pusztán utalna az ő szándékára vagy akaratára. Azonban Lévinasnak csak azért van bizonyos értelemben igaza, mert pusztán a racionális szándék vagy akarat alapján senki nem képes cselekedni. Az univerzális akarat ugyanis nem szolgál motivációval, a motiváció viszont elengedhetetlen feltétele a cselekvésnek (HUME 1976, 626–627; WILLIAMS 1981).

A szándékot vagy akaratot azonban nem szükséges *univerzálisan* elképzelnünk, hanem feltételezhetjük, hogy a cselekvési szándék vagy akarat magában foglalja a motivációt is (KORSGAARD 1986). Ennek az elképzelésnek egy formája az, ha a cselekvési szándékot például olyan *reaktív és participatív érzelmekkel* azonosítjuk, amelyek egyrészt motiválnak, másrészt azonban másokhoz való viszonyaink segítségével határozhatóak meg (STRAWSON 1974). A kérdéses érzelmek azonban természetesen relatívak azokhoz a közösségekhez, amelyekhez kötnek bennünket, mindazonáltal segítségükkel a cselekvés kifejezi a cselekvőt.

A cselekvés így nem pusztán utalni képes valamire (amint azt Lévinas állítja), hanem kifejezni is valamit (amint azt Strawson nyomán Ricoeur állítja). Következésképpen nincs semmi okunk arra, hogy a beszédet ne tekintsük cselekvésnek, mondván a beszéd képes kifejezésre, a cselekvés ellenben nem.

A logikai szubjektumelmélet szerint a *személy fogalma* olyan egyszerű fogalom, mely egyaránt tartalmaz testi és pszichológiai azonosságkritériumot. Az elmélet alátámasztására, a fentiekben kifejtett érv három pontban foglalható össze: a személy fogalma a tudatosság fogalmának segítségével határozható meg (1). A tudatosság fogalma feltételezi az én-tudatosságot és a mások tudatosságát egyaránt, azaz saját magam akkor rendelkezem tudatossággal, ha képes vagyok másoknak tudatosságot tulajdonítani (2). Másoknak akkor vagyok képes tudatosságot tulajdonítani, ha képes vagyok nekik *beszédcselekvéseket* tulajdonítani (3), ebben az esetben azonban szükségszerű viszony áll fenn a tudatosság és a testi viselkedés között. Röviden: a *személy fogalma a beszédcselekvések fogalmának segítségével határozható meg*. A két ellenvetés közül az első szerint a tudatosság és a testi viselkedés közötti kapcsolat relatív, a második szerint abszolút. Én azonban úgy gondolom, hogy sem ez, sem az: a tudatosság és a testi viselkedés viszonya a beszédcselekvések esetében nem értelmezhető a relatív-abszolút distinkció segítségével.

Mindazonáltal akad még legalább egy problémánk a logikai szubjektumelmélet körül. A problémát az jelenti, hogy a logikai szubjektumelmélet, legalábbis annak bizonyos formája nem adja fel a *személy és a tudatosság fogalma közötti azonosságot*, aminek

egyik következménye a tudatosság-paradoxon felmerülése. A következő fejezetben megvizsgálom a személy és a tudatosság fogalmának viszonyát, és amellet fogok érvelni, hogy a tudatosság-paradoxon feloldható, ha a kettőt elválasztjuk egymástól.

A SZEMÉLYISÉG FOGALMA

Az abszolút és a relatív elméletek egyáltalán nem veszik figyelembe a tudatosságot a személy fogalmának meghatározásánál. A pszichológiai folytonosságelmélet már felismeri a tudatosság fontosságát, de a személy fogalmát azonosítja az én-tudatossággal. A logikai szubjektumelmélet nem adja fel a személy és a tudatosság fogalmának azonosságát,¹⁵ de a pszichológiai elmélettel szemben úgy véli, hogy az én-tudatosság alapja mások tudatossága.

Nos, a probléma most az, hogy *a tudatosság nem elégséges, bár szükséges ahhoz, hogy valaki személy legyen.* Ez azt jelenti, hogy vannak olyan tudatos állapotaink, amelyek a legjobb indulattal sem nevezethetők személyes állapotoknak, a szónak egy bizonyos értelmében. Így a tudatosság és a személy fogalma nem is lehet azonos.

Az alábbiakban bemutatok egy érvet azzal kapcsolatban, hogy a személy fogalmát nem határozhatjuk meg pusztán a tudatosság fogalmának segítségével, legalábbis nem úgy, ahogyan azt eddig tettük. Amellet fogok érvelni, hogy a „személy” kifejezés alapvetően (legalább) kétértelmű, amely egyrészt az *én-tudatosságra* utal, azaz az ismeretelméleti-metafizikai személy fogalmára; másrészt a *személyiségre*, azaz az erkölcsi személy fogalmára. Úgy gondolom, hogy ha mások tudatosságára utalva határozzuk meg a személy fogalmát, akkor kizárólag az utóbbi, azaz a személyiség értelmében vett személy fogalmát határozzuk meg, és nem az én-tudatosság értelmében vett fogalmat, amelynek azonban már adotttnak kell lennie.

Az alább megfogalmazott argumentum Slavoj Zizektől származik. Zizek azon filozófusok egyike, akik *expressis verbis* azzal foglalkoznak, hogy miként alakul ki a tudatosság – mind az én-, mind a más-tudatosság – a világ természeti viszonyaiból, azaz mindabból, ami nem rendelkezik tudatossággal. A problémát Hegel a következőképpen fogalmazza meg (és tűzi ki célul megoldását):

„Ugyanaz a viszony kínálkozik azonban [...] a történelemszemléleten belül, mihelyt itt magasabb álláspontot foglalunk el. Először is olyan alkatrészeket, természeti feltételeket látunk a történelemben, amelyek távol vannak a fogalomtól: sokféle emberi önkényt, külső szükségyszerűséget. Másfelől mindezzel szembeállítjuk egy magasabb szükségyszerűség, egy örök igazságosság és szeretet gondolatát, az abszolút végcélt, amely önmagában való igazság. Ez az ellentétesség a természetes lét ellentétében rejlő elvont elemeken nyugszik, a fogalom szabadságán és szükségyszerűségén. Olyan ellentét ez, amely sokféle alakban érdekel bennünket, és amely a világtörténet eszméjében is foglalkoztatja érdeklődésünket. Ennek az ellentétnek a világtörténetben mint önmagában feloldottnak a felmutatása a mi célunk.” (HEGEL 1966, 14.)

¹⁵Ez, mint majd látni fogjuk, csak Strawsonra igaz, Ricoeurre nem. Strawson szerint ugyanis vannak olyan predikátumok, amelyeket csak személyeknek tulajdoníthatunk. Ezeket a predikátumokat P-predikátumoknak nevezi, és úgy határozza meg őket, hogy „bár nem minden P-predikátum olyan, amit »tudatosságot tulajdonító predikátumnak« kellene hívunk (például az »elmegy sétálni« nem ilyen), mindazonáltal, lehetséges azt mondani, hogy közősek ebben, azt, hogy következik belőlük, hogy az, akinek tulajdonítják őket, tudatossággal rendelkezik” (STRAWSON 1971, 105). Ricoeurrel kapcsolatban lásd RICOEUR 1991, 29, és alább!

A probléma a következő: hogyan ismerjük fel mások tudatosságát; Hegel szavaival: hogyan alkotunk olyan fogalmakat, mint magasabb szükségszerűség, örök igazságosság, szeretet, abszolút végcél, önmagában való igazság, amelyek erkölcsi fogalmak lévén feltételezik a másokhoz való viszonyunkat, azaz mások tudatosságának felismerését. A felismerés azért jelenthet problémát, mert természetesen nem úgy születünk, hogy ezek a fogalmak már a rendelkezésünkre állnak. Ezek a fogalmak *nem velünk született ideák*. Hogyan teszünk szert rájuk tehát?

Mielőtt rendelkezünk a kérdéses fogalmakkal, pusztán a természeti feltételeknek kitett, bizonyos értelemben önérdekű, *biológiai emberek* vagyunk. Hogyan lehetséges, hogy a természeti viszonyokból kialakulnak az erkölcsi viszonyok?¹⁶ Úgy, hogy különbséget kell tennünk a „személy” két értelme között, azaz meg kell különböztetnünk az én-tudatosságot a személyiségtől. Ha ezt meg tudjuk tenni, akkor mondhatjuk azt, hogy az én-tudatosság a biológiai ember sajátja, míg a személyiség nem, sőt a személyiség pontosan a közösségi viszonyok metszéspontjában alakul ki, bizonyos értelemben háttérbe szorítva ezzel az én-tudatosságot. Több kérdés is felmerül a személyiség kialakulásával kapcsolatban: mi okunk van arra, hogy különbséget tegyünk a személy két fogalma, az én-tudatosság és a személyiség között? Továbbá, ha különbség tehető köztük, akkor miért alakul ki a személyiség az én-tudatosságból? Végül, ha kialakul a személyiség, akkor milyen értelemben beszélhetünk kialakulásról? Az első két kérdéssel együtt foglalkozom. Nézzük!

A személy két fogalma közötti különbségtevés alapja az, hogy bár nincsenek velünk született fogalmak, elménk nem is *tabula rasa*. Bizonyos mentális jelenségek már azelőtt jellemzik a biológiai embereket, hogy társas kapcsolatokban vennének részt, tehát az előtt, hogy beszédcselekvéseket tulajdoníthatnának másoknak.

„Ez végül elvezet bennünket az örület filozófiai problémáig, amelyet a szubjektivitás fogalma magában foglal. Schelling alapvető meglátása – miszerint még azelőtt, hogy a szubjektum a racionális Világ közvetítőjévé válna, pusztán »Önmagának (Self) az éjszakája«, »a lét folyamatos hiánya« [...] – a magja Hegel örület-fogalmának. Amikor Hegel az örületet úgy határozza meg, mint az aktuális világtól való elfordulást, a lélek saját magába való bezárását, akkor a lélek »csonkolását« (contraction), azaz a külső valósághoz fűző kapcsolatai elvágását Hegel elhamarkodottan úgy fogja fel, mint a természetes környezetbe beleágyazott, és a természet ritmusa (éjszaka és nappal stb.) által meghatározott »állati lélekhez« való »regressziót«. Ez az elfordulás, épp ellenkezőleg, nem a Környezethez (Umwelt) kötő kapcsolatoknak a megszakadására, a szubjektum közvetlen környezetébe való belemerítettségének a végére utal; és így nem a »humanizáció«-t megalapozó gesztus? [...]

Röviden, az örület ontológiai szükségszerűségének az az oka, hogy nem lehetséges az áttérés közvetlenül a természeti életvilágába belemerülni, pusztán »állati lélekről« a szimbolikus univerzumban lakozó »normális« szubjektivitásra. Az »eltűnő közvetítő« (vanishing mediator) a kettő között az örület gesztusa, a valóságtól való radikális elfordulás, amely lehetőséget teremt a valóság szimbolikus újra/megalkotásához.” (ZIZEK 2000, 34–35.)

¹⁶Némely filozófus annyira reménytelennek találja, hogy válaszoljon erre a kérdésre, hogy inkább azt állítja: a természet és az erkölcs között *semmitféle* kapcsolat nincsen; ha természetről beszélünk, akkor nem beszélhetünk erkölcsről, és ha erkölcsről beszélünk, akkor nem beszélhetünk természetről.

Nos, azok a mentális jelenségek, amelyekre Zizek Hegel kapcsán utal, amelyek közvetítőként szolgálnak a természeti viszonyok által meghatározott biológiai ember és a mások tudatosságát felismerő ember között, pontosan olyan állapotok, amelyek bár én-tudatosak, nem személyes állapotok. Az a mentális jelenség, amely én-tudatos, de nem személyes állapot, azaz én-tudatos, de nem más-tudatos állapot, a *szorongás*, vagy Zizek kifejezésével az *őrület* állapota.¹⁷

A szorongásban az én fantazmagórikus reprezentációk alanya. A fantazmagórikus reprezentációk olyan érzelmet, szorongást keltenek az én-ben, amely a fantazmagórikus reprezentációk megszüntetéséhez, bizonyos értelemben a reprezentációk feldolgozásához vezet. Az én – megszüntetni akarván a szorongás állapotát – a kommunikáció eszközehez, a nyelvhez fordul támaszért, hogy szimbolizáló képességének segítségével úrrá legyen a fantazmagóriákon. A kommunikáció és a nyelv azonban csak akkor lehetséges az én számára, ha mások beszédcselekvéseikkel felé fordulnak. A másokkal való kapcsolat, a beszédcselekvések tulajdonítása tehát csak abban az esetben lehetséges a biológiai ember számára, ha én-tudattal bír. Sőt, egy kicsit erősebben fogalmazva azt mondhatjuk, hogy ha a biológiai ember én-tudatos, akkor és csak akkor adott számára a lehetőség, hogy mások tudatosságát felismerje. Ennek az a feltétele, hogy mások beszédcselekvésekkel forduljanak felé. Ez azonban az én-tudat kialakulása előtt nem lehetséges.¹⁸

Hangsúlyozni szeretném, hogy az én-tudat nem azt jelenti, hogy az én-tudattal rendelkező biológiai ember képes saját magának predikátumokat, például valamely tudatos állapot predikátumát tulajdonítani. Ahhoz, hogy bármilyen predikátumot tulajdonítson akár magának, akár másnak, a nyelv szükséges, amelyet másokkal való interakcióiban sajátít el.

Úgy gondolom, hogy most már visszatérhetünk az előző fejezetben tárgyalt tudatosság-paradoxonhoz. Az én-tudatosság és a személyiség fogalmának megkülönböztetésével ugyanis olyan eszközhöz jutottunk, amellyel feloldhatjuk azt a paradoxont, mely szerint mások tudatosságának felismerése éppúgy feltételezi az én-tudatosságot, mint ahogy az én-tudatosság mások tudatosságának felismerését. Mivel azonban mások tudatosságának a felismerése attól függ, vajon képesek vagyunk-e cselekvéseket tulajdonítani másoknak, ezért a paradoxont a következőképpen fogalmazhatjuk át: a másoknak való cselekvések

¹⁷ A szorongás vagy az őrület állapottal kapcsolatban talán érdemes Hegel és Kierkegaard egy-egy passzusát idézni, amelyek jobban megvilágítják ezt a nem mindennapi érzelmi állapotot (megjegyzendő, hogy Zizek szintén hivatkozik a Hegel-passzusra): „Az emberi létező ez az éjszaka, ez az üres semmi, ami mindent – az emberhez nem tartozó reprezentációk és képzetek végtelen sokaságát és gazdagságát – egyszerűségében tartalmaz, vagy úgy, mint ami nincs jelen. Ez az éjszaka, a természet bensője és pusztá tudat (self), ami a fantazmagórikus reprezentációkban létezik, az embert teljesen körülvevő éjszaka, amelyben itt repül egy véres fej – ott pedig egy másik fehér kísérteties jelenség, amelyek hirtelen megjelennek, majd pontosan ugyanígy eltűnnek” (HEGEL 1974, 204). A másik, Kierkegaardtól származó idézet: „Az ártatlanság tudatlanság. Ártatlanságban az ember nem szellemileg meghatározott, hanem – lelkiileg, természetességével közvetlen egységben. [...] Az ártatlanság állapotában béke és nyugalom honol; de ugyanakkor még valami más is, de ez nem békéltenség vagy harc; hiszen itt semmi sincs, amivel harcolni lehet. Mi van akkor? Semmi. De mi a hatása a semminek? Szorongást érhet. Ez az ártatlanság nagy titka, hogy egyben szorongás is. [...] Gyerekeket figyelve határozottabban tetten érhetjük ezt a szorongást, mint a kalandos, a rémisztő, a rejtélyes iránti vonzódást” (KIERKEGAARD 1993, 51–52).

¹⁸ Megjegyzendő, hogy Kierkegaard és Lévinas szerint a szorongás az általam említett, alapvetően negatív érzelem mellett pozitív érzelmeket is kelt: Kierkegaard szerint szimpátiát (Kierkegaard 1993, 52), Lévinas szerint metafizikai vágyat (Lévinas 1991, 17). Kierkegaard azonban feltételezi azt, hogy az én ismeri a nyelvet, amelyen elhangzott Isten tiltó szava a tudás fájával kapcsolatban, ami aztán a szorongásnak mint a tudás kontrasztjának az oka (Kierkegaard 1993, 54–56), Lévinas pedig azt, hogy a szorongás valami abszolút mást fejez ki. Szerintem mind a nyelv ismeretének a feltételezése, mind a másság feltételezése helytelen a pusztán én-tudatos biológiai emberrel kapcsolatban.

tulajdonítása éppúgy feltételezi a saját magunknak való cselekvéstulajdonítást, mint a saját magunknak való cselekvéstulajdonítás a másoknak való cselekvéstulajdonítást. Ennek az az oka, hogy cselekvéseket a nyelv segítségével tulajdonítunk magunknak, majd a saját magunknak való cselekvéstulajdonítás után másoknak, viszont a nyelv elsajátításához először másoknak kell cselekvéseket tulajdonítanunk.

Nézetem szerint a paradoxont akkor oldhatjuk fel, ha megkülönböztetjük a személy két értelmét, az én-tudatosságot és a személyiséget. A paradoxont ugyanis pont az hozza létre, hogy az én-tudatosságot és a személyiséget azonosnak tekintjük. Erre azonban semmi okunk sincs. Ugyanis, mint fent láttunk, az én-tudatossággal rendelkező biológiai ember én-tudatos, de nem személyes állapotából eredő szorongása révén keresi annak a lehetőségét, hogy a szorongását előidéző fantazmagórikus reprezentációkat megszüntesse vagy feldolgozza. Ebben a feldolgozási folyamatban a nyelvre támaszkodik. Amikor mások beszéd-cselekvésekkel fordulnak felé, ő *aktivitást* fejt ki azzal kapcsolatban, hogy a hozzá intézett mondatokat megértse. Ennek azonban az a feltétele, hogy nem (pusztán) arra koncentrál, amire a mondatok utalnak – erre a nyelvet még egyáltalán nem ismerve egyébként sincs sok esélye –, sokkal inkább a mondatok által kifejezett tudatosságra vagy személyiségre. Elkerülendő azonban a mondatok általi utalás és a kifejezés összemosása a személyiség és a tudatosság kapcsán. Ricoeurt követve, célszerűbb inkább azt mondanunk, hogy a beszéd-cselekvésekben a beszélő saját *személyiségére és tudatosságára jellemző történeteket fejez ki*. A pusztán én-tudatos biológiai ember aktivitása így abban nyilvánul meg, hogy *követi* a beszélő által kifejezett történetet.

Mivel azonban ilyen hallgatói aktivitás híján a mondatok kimondását nem neveznénk cselekvésnek, a „pusztába kiáltott szó” nem cselekvés, hanem „falra hányt borsó”, ezért az én-tudatos ember aktivitása *szükséges* ahhoz, hogy a beszélő egyáltalán beszéd-cselekvést hajtson végre. *Mások beszéde csak abban az esetben cselekvés, azaz beszéd-cselekvés, ha a hallgató, azaz az én erőfeszítést tesz a mások által mondottak követésére, és megértésére* (Ricoeur 1991, 29). A beszéd-cselekvésben így egyszerre fejezi ki magát a beszélő, és követi figyelemmel a hallgató a beszélő által kifejezett történetet, ami által megérti a beszélőt.

A beszéd-cselekvések által kialakult emberi kapcsolatok azonban erkölcsi viszonyok, hiszen az erkölcs alapvető problémáját pontosan az a kérdés alkotja, hogy miként lehetséges olyan emberi viselkedés, amely egyrészt az egyes emberektől, az egyes emberek döntéseitől függ, másrészt pedig mások érdekeit (is) szolgálja. A probléma röviden úgy is megfogalmazható, hogy miként alakul ki összhang az egyes ember és embertársai között? Az, hogy a fenti konklúzió választ ad erre a kérdésre, mivel az én-tudatos biológiai ember szorongását csak mások segítségével képes feldolgozni, azt jelenti, hogy a beszéd-cselekvések által, mások tudatosságának a felismerésével az erkölcsileg releváns személy, azaz a személyiség alakul ki, és nem a metafizikailag vagy ismeretelméletileg releváns személy.

A tudatosság-paradoxont tehát azzal oldhatjuk fel, hogy bár elismerjük, hogy mások tudatosságának felismerése függ az én-tudatosságtól, viszont az utóbbi nem függ mások tudatosságának felismerésétől, mivel az én-tudatosság, megkülönböztetendő a személyiségtől, nem függ a nyelvtől.

Végezetül szeretnék válaszolni a fenti harmadik kérdésre: milyen értelemben beszélhetünk a személyiség *kialakulásáról*? A kérdés már csak azért is fontos, mert a személyiség, azaz az erkölcsi viszonyok kialakulását állítani sokak számára egyet

jelent az etikai evolucionizmusnak vagy etikai biologizmusnak való elköteleződéssel. Azt szeretném most megmutatni, hogy az a tézis, miszerint a személyiség kialakul, nem azonos azzal az állítással, hogy az erkölcsi viszonyok a természeti viszonyok fejlődésének egy állomását képezik (SPENCER 1881, 7), vagy azzal, hogy az erkölcsi viszonyok a természeti viszonyok komplexitásának növekedésével jöttek létre (CHANGEUX–RICOEUR 2001, 254).

Úgy gondolom, hogy a számtalan ellenvetésen túl, amelyet az etika evolúciós, és egyáltalán naturalista elméleteivel szemben megfogalmaztak, rámutathatunk egy radikális különbségre az általam képviselt elképzelés és az evolúciós elmélet között, amely az utóbbi egy újabb kritikája. Az evolúciós elmélet szerint az erkölcsi viszonyok által konstituált erkölcsi szabályok (miként viselkedjek mások érdekét szem előtt tartva) a viselkedés és az életvitel – az állatokra is jellemző – szabályainak egy speciális típusa. Az erkölcsi szabályokat pusztán az különbözteti meg az állatok viselkedési szabályaitól, hogy az ember a biológiai evolúciónak egy későbbi terméke, mint például a csimpánz. Ebből pedig az következik, hogy az erkölcsi szabályok egy természeti fejlődésnek az eredményei. Ez két dolgot jelent:

- (1) az erkölcsi szabályokat *időben más viselkedési szabályok előzték meg*, amelyekből az erkölcsi szabályok kifejlődtek. És
- (2) az erkölcsi szabályok, azaz az, hogy miként bánjunk valakivel/valamivel, *igazolhatóak*, ha a kérdéses lény az ember biológiai jellegzetességeivel rendelkezik.

Nos, az evolúciós elméletet lehet úgy támadni, hogy elvetjük mindkét tézist (lásd FERRY–COMTE-SPONVILLE 1998, 17–110; CHANGEUX–RICOEUR 2001, 189–218). Lehet azonban úgy is, hogy elfogadjuk az erkölcsi szabályok és a természetes viselkedési szabályok közötti időbeli viszonyt, de elvetjük azt, hogy a természetes, biológiai viselkedés szabályai igazolnák az erkölcsi szabályokat. Így érvel az evolúciós elmélettel szemben Ricoeur (CHANGEUX–RICOEUR 2001, 223).

Én azonban, természetesen bizonyos értelemben elismerve az ember biológiai „előzményeit”, sokkal inkább amellett szeretnék érvelni, hogy az állatokra jellemző biológiai viselkedési szabályok *időben nem előzményei* az erkölcsi szabályoknak, azaz az erkölcsi szabályok nem azonosak az időben, az állati szintről tovább fejlődött biológiai viselkedési szabályokkal, mindazonáltal az utóbbiak *igazolják* az erkölcsi szabályokat. Lássuk, miért!

Az erkölcsi szabályok kialakulását az erkölcsi viszonyok kialakulásán keresztül fent úgy mutattam be, mint az ének a saját szorongását feldolgozó, szimbolizáló és racionalizáló cselekvését. Ez a cselekvés (ami mások megnyilvánulásával együtt egy beszédcselekvés) azonban nem szükségképpen időbeli folyamat. Nem az a helyzet, hogy a biológiai ember *először* én-tudatos, *majd* ha már kellőképpen megrettent saját fantazmagórikus reprezentációitól, akkor ráébred, hogy valamiképpen fel kellene azokat számolni, ezentúl tehát odafigyel másokra, és figyelemmel követi mondandójukat. A helyzet sokkal inkább az, hogy a szimbólumokban gazdag nyelv tanulásának, azaz a beszédcselekvésekben a másokra való odafigyelésnek *logikai feltétele*, mégpedig mint láttuk szükséges, de nem elégséges feltétele az én-tudat kialakulása. Logikailag az én-tudat megelőzi az erkölcsi viszonyok és szabályok kialakulását, időben ugyanakkor nem feltétlenül. Az azonban, hogy az én-tudat logikai feltétele az erkölcsi viszonyoknak,

azt jelenti, hogy az erkölcsi szabályokat csak olyan lényekkel kapcsolatban alkalmazhatjuk, akik rendelkeznek én-tudattal. Az erkölcsi szabályok alkalmazását így minden egyes dologgal kapcsolatban igazolja az, hogy a kérdéses lény rendelkezhet-e/rendelkezik-e én-tudattal: csak azokkal a lényekkel szemben viselkedünk az erkölcsi szabályainak megfelelően, akikkel képesek vagyunk erkölcsi viszonyt kialakítani; viszont csak azokkal a lényekkel vagyunk képesek erkölcsi viszonyt kialakítani, akik én-tudatosak. Úgy gondolom, hogy *a szorongás többé-kevésbé folyamatos jelenléte az emberek életében* (vagy ennek lehetősége), alátámasztja a következtetésemet.

Ha tehát elfogadjuk az én-tudatosság és a személyiség közötti, fent kifejtett viszonyt, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy ez a viszony nem lehet a biológiai evolúció.

ZÁRÓ MEGJEGYZÉSEK

Tanulmányomban a *személy fogalmának* alternatív elméleteit tárgyaltam. Először az abszolút, illetve a *relatív* személyfogalmat, melyek egyike sem képes számot adni a személlyel kapcsolatos két alapvető intuícióinkról: arról, hogy a személy bizonyos értelemben állandó, bizonyos értelemben azonban változókéony. Ennek oka elsősorban az, hogy egyik elmélet sem számol a személyeknek azzal a jellegzetességével, hogy a személyek tudnak magukról, azaz tudatosak.

A személy fogalmának meghatározásában azonban a tudatosság fogalma legalább kétféleképpen használható, vagy az *én-tudatosság* értelmében, vagy az én-tudatosságot megalapozó *másokról való tudatosság* értelmében. Az előbbi elképzelést képviseli a pszichológiai folytonosságelmélet. Amellett érveltem, hogy a személy fogalmában releváns tudatosság fogalmát csakis úgy érthetjük, mint mások tudatosságának a felismerését, pontosabban úgy, mint a másoknak való beszédcselekvések tulajdonítását. A személy fogalmának az az elmélete, mely mások tudatosságának a beszédcselekvések általi felismerését állítja, a logikai szubjektumelmélet.

A logikai szubjektum elméletének első, Peter F. Strawsonhoz köthető megfogalmazása szerintem még hibás, mivel nem tesz különbséget a személy fogalmának két értelme: a metafizikai és ismeretelméleti *én-tudatosság* fogalma és az erkölcsi *személyiség* fogalma között. Nézetem szerint a logikai szubjektum elméletének egy későbbi, Paul Ricoeurhöz köthető megfogalmazása nem esik bele ebbe a hibába, mivel elismeri, hogy az én-tudatosság bár szükséges, de nem elégséges feltétele a személyiségnek. Ez azt jelenti, hogy a személyiség bizonyos értelemben kialakul az én-tudatból.

Végül azzal kapcsolatban mutattam be egy érvet, hogy a logikai szubjektumelmélet, bár a személyiség magyarázatában alkalmazza a kialakulása fogalmát, ezzel nem köteleződik el semmilyen etikai evolúciós elmélet mellett.

A logikai szubjektum elméletével szemben akadtak azonban olyan kihívások is, amelyekkel most nem foglalkoztam. Voltak filozófusok, akik sokallták azt a szerepet, amelyet a logikai szubjektumelmélet a tudatos állapotoknak szánt, és amellett érveltek, hogy *a testi vagy a viselkedési kritérium sokkal lényegesebb*, mint a pszichológiai, de nem kizárólagos (WIGGINS 2001; ISHIGURO 1980; WILLIAMS 1973c). Ezeknek a reakciónak a következménye a ma *animalizmusnak* nevezett elképzelés, mely szerint a személy azonosság-kritériumai egybeesnek az ember mint állat azonosság-kritériumaival (OLSON 1997).

Továbbá érkeztek kritikák olyan filozófusoktól is, akik a pszichológiai folytonosságelmélet híveként támadták a gondolatmenetet – az ilyen támadások azonban nehezen tudják elkerülni a relativista következményeket (PARFIT 2004).

IRODALOM

- ACQUINOI Szent Tamás 1993. *Az értelem egységéről*. Budapest: Ikon.
- ANSCOMBE, G. Elisabeth M. 1994. The First Person. In Quassim Cassam (ed.): *Self-knowledge*. Oxford: Oxford UP.
- BUTLER, Joseph 1975. Of Personal Identity. In John Perry (ed.): *Personal Identity*. Berkeley – Los Angeles, California: University of California Press.
- CHANGEUX, Jean-Pierre – Ricoeur, Paul 2001. *A természet és a szabályok*. Budapest: Osiris.
- DESCARTES, René 1994. *Vizsgálódások az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz.
- FERRY, Luc – COMTE-SPONVILLE, André 1998. *La sagesse des modernes: Dix questions pour notre temps*. Paris: Robert Laffont.
- GRICE, H. Paul 1975. Personal Identity. In John Perry (ed.): *Personal Identity*. Berkeley – Los Angeles, California: University of California Press.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1966. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest: Akadémiai.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1974. Jenaer Realphilosophie. In *Frühe Politische System*. Frankfurt: Ulstein.
- HUME, David 1976. *Értekezés az emberi természetről*. Budapest: Gondolat.
- HUORANSZKI Ferenc 2001. *Szabad akarat*. In *Modern metafizika*. Budapest: Osiris.
- ISHIGURO, Hidé 1980. The Primitiveness of the the Concept of a Person. In Zak van Straaten (ed.): *Philosophical Subjects*. Oxford: Clarendon Press.
- KANT, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Budapest: Atlantisz.
- KIERKEGAARD, Søren 1993. *A szorongás fogalma*. Budapest: Göncöl.
- KORSGAARD, Christine 1986. Scepticism about Practical Reason. *The Journal of Philosophy* 83, 1, 5–25.
- LÉVINAS, Emmanuel 1999. *Teljesség és végtelen*. Pécs: Jelenkor.
- LOCKE, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Budapest: Osiris.
- MALCOLM, Normann 1955. Whether „I” is a Referring Expression. In *Wittgensteinian Themes*. Ithaca – New York: Cornell University.
- MERLEAU-PONTY, Maurice 2004. *Phenomenology of Perception*. London – New York: Routledge.
- MOORE, George Edward 1947. Free Will. In *Ethics*. Oxford: Oxford UP.
- OLSON, Eric 1997. *The Human Animal*. Oxford: Oxford UP.
- PARFIT, Derek 2004. Személyes azonosság. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös.
- PEACOCKE, Christopher 1997. First-person Reference, Representational Independence, and Self-knowledge. In Wolfgang Kühne – Albert Newen – Martin Anduschus (eds.): *Direct Reference, Indexicality, and Propositional Attitudes*. CSLI Publications.
- QUINTON, Anthony 1975. The Soul. In John Perry (ed.): *Personal Identity*. Berkeley – Los Angeles, California: University of California Press.
- REID, Thomas 1975. Of Mr. Locke’s Account of Our Personal Identity. In John Perry (ed.): *Personal Identity*. Berkeley – Los Angeles, California: University of California Press.
- RICOEUR, Paul 1991. Life in Quest of Narrative. In David Wood (ed.): *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London – New York: Routledge.
- RICOEUR, Paul 1992. *Oneself as Another*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- RYLE, Gilbert 1999. *A szellem fogalma*. Budapest: Osiris.
- SARTRE, Jean-Paul 1992. Descartes a szabadságról. In *A szabadságról*. Budapest: Kossuth.
- SHOEMAKER, Sydney 1963. Self-knowledge and Self-identity. Ithaca – New York: Cornell UP.
- SHOEMAKER, Sydney 1970. Persons and Their Past. *American Philosophical Quarterly* 7, 269–285.
- SHOEMAKER, Sydney 2004. Brown-Brownson Revisited. *The Monist* 87, 573–593.
- SPENCER, Herbert 1881. *Data of Ethics*. London: Williams and Norgate.
- STRAWSON, Peter F. 1974. Freedom and Resentment. In *Freedom and Resentment and Other Essays*. Frome – London: Methuen & Co. Ltd.
- STRAWSON, Peter F. 1996. *Individuals*. London – New York: Routledge.
- SWINBURNE, Richard 1973–1974. Personal Identity. *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 231–247.
- WIGGINS, David 2001. *Sameness and Substance Renewed*. Cambridge: Cambridge UP.
- WILLIAMS, Bernard 1973a. Personal Identity and Individuation. In *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge UP.
- WILLIAMS, Bernard 1973b. The Self and the Future. In *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge UP.
- WILLIAMS, Bernard 1973c. Are Persons Bodies? In *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge UP.
- WILLIAMS, Bernard 1981. Internal and External Reasons. In *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge UP.
- WITTGENSTEIN, Ludwig 1998. *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.
- WITTGENSTEIN, Ludwig 2004. *Tractatus logico-philosophicus*. Budapest: Atlantisz.
- ZIZEK, Slavoj 2000. *The Ticklish Subject*. London – New York: Verso.