

TÓZSÉR JÁNOS

Az önismeret határa

I. BEVEZETÉS

Íme, egy érv az észlelés diszjunktív elmélete ellen. (1) A diszjunktív elmélet szerint a hallucinációk *más típusú* mentális események, mint az azoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen valóság-hű érzéki tapasztalatok. (2) Ha két érzéki tapasztalat szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen egymástól, akkor a két érzéki tapasztalat *ugyanazzal a fenomenális karakterrel* rendelkezik. (3) Ha két érzéki tapasztalat ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkezik, noha különböző típusú mentális események, akkor *súlyosan sérül az önismeret*: introspekciókkal nem férünk hozzá azokhoz a tényezőkhöz, amelyek meghatározzák a kérdéses mentális események típusát.

Tanulmányom első részében az önismeret problémáját rekonstruálom, ahogyan az a diszjunktív elmélet nézőpontjából felmerül, a második részében megmutatom, hogy a fentebbi, az önismeret sérülésére hivatkozó érv nem működik a diszjunktív elmélettel szemben.

II. AZ ÖNISMERET PROBLÉMÁJA

1.

Ha egy pillantást vetünk arra, ahogyan – Benjamin Hellie (2007. 267) kifejezésével élve – a „fenomenológus szakértők” leírják az érzéki tapasztalatainkat, amint azokat egyes szám első személyű perspektívából, azaz fenomenológiai nézőpontból tapasztaljuk, akkor igen hasonló dolgokat olvasunk. Tulajdonképpen csak a metaforák változnak. Íme, egy lista:

Pusztán fenomenológiai szempontból a *látás* osztenzív *ugrásszerű* (*ostensibly saltatory*). Egy speciális szakadék megugrásának (*leap*) tűnik az észlelő teste és a tér egy távoli régiója között. Más szavakkal, a látás színes és kiterjedt távoli tárgyak osztenzív meg-

ragadása [...]. Természetes, még ha paradox is azt mondani, hogy a látás, úgy tűnik, „közvetlen kapcsolatba hoz bennünket távoli tárgyakkal”, és feltárja azok alakját és színeit [...]. (Broad 1952/1965. 32–33).

[A]z érett érzéki tapasztalat [...] a rajtunk kívüli dolgok – Kant kifejezésével élve – *közvetlen* tudataként jelenik meg (Strawson 1979/2002. 123).

Ha például látok magam előtt egy álló sárga teherkocsit, akkor a tapasztalatom közvetlenül a tárgyra irányul. Nem pusztán „reprezentálja” a tárgyat, hanem közvetlen hozzáférést biztosít a tárgyhoz. A tapasztalatnak van egyfajta közvetlensége [...], ami-ben nem osztozik a hitekkel, ezek ugyanis lehetségesek a tárgyak távollétében is. Következésképpen természetellenes reprezentációkként leírni érzéki tapasztalatainkat. [...] Az érzéki tapasztalatokat e sajátos jellegük miatt inkább „prezentációknak” nevezném. Az érzéki tapasztalat nem pusztán reprezentálja az észlelt körülményeket (*states of affairs*), hanem [...] közvetlen hozzáférést biztosít azokhoz (Searle 1983. 45–46).

Ha a tapasztalatunkra reflektálunk, az egyetlen, amit benne találunk, a világ (Valberg 1992. 18).

A naiv realista úgy gondolja, hogy legalábbis néhány érzéki epizód a tapasztalatfüggetlen realitás prezentációja (Martin 2004. 38).

Az érett paradicsom úgy tűnik, mint ami közvetlenül prezentálódik számomra a tapasztalatban. Nem vagyok tudatában (*aware*) semmilyen kognitív távolságnak köztem és az előttem levő szcenárió között [...]. A világ egyszerűen ott van (Levine 2006. 179).

Ezek valóban fenomenológus szakértői beszámolók, mégis van egy hibájuk. Le-számítva a Michael Martintól származó passzust, két dolog összekeveredik bennünk. Egy állásfoglalás azzal kapcsolatban, hogy *milyen természetű dolog* az, amit észlelünk, és egy állásfoglalás azzal kapcsolatban, hogy a dolog, amit észlelünk, *milyen módon adódik* számunkra az érzéki tapasztalatban.

Ami az elsőt illeti: e passzusok azt állítják, hogy egyes szám első személyű perspektívából nézve az általunk észlelt dolgok „rajtunk kívül levő”, aktuális érzéki tapasztalatunktól függetlenül létező entitások. E „tapasztalatfüggetlen realitáshoz” „közvetlenül”, „kognitív távolság nélkül” férünk hozzá; e realitást az észlelés során „oszténzív ugrással” „ragadjuk meg”. Más terminológiában kifejezve, e passzusok mindegyike azt mondja: érzéki tapasztalataink intencionális tárgyai *transzcendensek*.

Ami a másodikat illeti: az idézett passzusok azt állítják, hogy egyes szám első személyű perspektívából nézve érzéki tapasztalataink tárgyai „ott vannak”, *jelen*

vannak számunkra. Ha fenomenológiailag reflektálunk érzéki tapasztalatainkra, akkor az, „amit találunk”, kizárólag „maga a világ”. Az érzéki tapasztalatokat „természetellenes reprezentációknak leírni”, az érzéki tapasztalatok ugyanis nem pusztán reprezentálják a tárgyakat, hanem bennük „prezentálódnak” a tárgyak. Más terminológiában kifejezve, e passzusok azt mondják: az a mód, ahogyan érzéki tapasztalataink során azok (intencionális) tárgya adódik számunkra – ellentétben más intencionális eseményekkel –, *robusztus, prezentatív, nem pusztán reprezentatív*.

E „fenomenológus szakértői” beszámolókból tehát érzéki tapasztalatainknak két alapvető fenomenológiai karakterisztikuma rajzolódik ki. Egyrészt: érzéki tapasztalataink intencionális tárgyai transzcendensek. Másrészt: az, ahogyan az érzéki tapasztalatban az intencionális tárgyak adódnak számunkra, prezentatív. Az érzéki tapasztalat első fenomenológiai karakterisztikumát az érzéki tapasztalat *tapasztalatfüggetlenségi* aspektusának (*tapasztalatfüggetlenségi tézis*), a másodikat az érzéki tapasztalat *tárgyfüggőségi* aspektusának (*tárgyfüggőségi tézis*) nevezem.

A tapasztalatfüggetlenségi tézis az úgynevezett *transzparencia*-tézissel rokon (Harman 1990/1997, Tye 1992, 1995, 2000). A transzparencia-tézis – ahogy Martin (2002) megmutatta – két kisebb tézis kombinációja. Az egyik kisebb tézis: érzéki tapasztalataink fenomenológiai reflexiója szerint érzéki tapasztalataink során *egyedül és kizárólag* az észlelt tárgynak és a tárgy tulajdonságainak vagyunk a tudatában. A másik kisebb tézis: érzéki tapasztalataink fenomenológiai reflexiója *semmit* nem tár fel magának az érzéki tapasztalatnak az intrinzikus természetéről.

Vegyünk egy festményt, mondjuk a *Mona Lisát*. A festmény esetében lehetőségünkben áll a figyelmünket az ábrázolás „anyagára” irányítanunk: a festékfoltokra, amelyek bizonyos elrendezése következtében a festmény Giocondát ábrázolja. Egyszóval: a *Mona Lisa* című kép esetében nemcsak Giocondához (az ábrázolt dologhoz), hanem az ábrázolás „anyagához” is hozzáférünk. Ezzel szemben amikor fenomenológiailag reflektálunk az érzéki tapasztalatunkra, akkor – és ezt mondja a transzparencia-tézis – az *egyetlen* dolog, amihez hozzáférünk és aminek a tudatában vagyunk, az észlelt tárgy és annak a tulajdonságai, és *nem férünk hozzá* a „mentális festékanyaghoz”, nem vagyunk annak tudatában (lásd Harman 1990/1997).

Vegyük a tárgyfüggőségi tézist. Ahogy Howard Robinson fogalmaz: „az észlelés e prezentatív aspektusa szerves kapcsolatban áll az észlelés sajátos fenomenológiájával: a tárgy prezentálódása adja meg az érzéki tapasztalat sajátos fenomenális karakterét” (Robinson 1994. 166). Másképpen: érzéki tapasztalataink valamilyenségét vagy fenomenális karakterét a számunkra prezentálódó *tárgyon magán* tapasztaljuk. Nehéz másként fogalmazni: AZT a meghatározott valamilyenséget, amelyen számunkra észlelni egy tárgyat, *ott* tapasztaljuk az észlelt tárgyon. *Ott* a tárgyon valamilyen számunkra érzéki tapasztalat; azon a tárgyon valamilyen, amelynek az észlelés során a tudatában vagyunk. Például: azt a meg-

határozott valamelyenséget, amilyen számunkra észlelni egy piros paradicsomot, az észlelt paradicsomon tapasztaljuk.

„Olvassuk össze” az érzéki tapasztalat e két fenomenológiai karakterisztikumát! Eszerint: fenomenológiai perspektívából nézve érzéki tapasztalataink során aktuális érzéki tapasztalatunktól *függetlenül létező (transzcendens)* entitások *prezentálódnak* a számunkra. Másképpen: érzéki tapasztalataink valamelyenségét *oda-kint a világban*, az észlelt tapasztalatfüggetlen, *transzcendens tárgyon* tapasztaljuk. Például: amikor észlelünk egy piros paradicsomot, akkor annak a valamelyenségét *kint*, a tapasztalatfüggetlen/transzcendens piros paradicsomon tapasztaljuk. Szlogenszerűen: fenomenológiai perspektívából nézve az érzéki tapasztalatok esetében „a qualék nem a fejben vannak” (Byrne–Tye 2006).

Mindezt úgy is meg lehet fogalmazni: fenomenológiai perspektívából nézve azok a mentális események érzéki tapasztalatok, amelyek során azok valamelyenségét olyan entitáson tapasztaljuk, amely aktuális tapasztalatunktól függetlenül létezik: *odakint a világban*. E sajátos fenomenológia az, ami az érzéki tapasztalatok *megkülönböztető jegyét* alkotja. Ezek a fenomenológiai karakterisztikumok azok, amelyek az érzéki tapasztalatokat megkülönböztetik az egyéb mentális eseménytípusoktól: a gondolati aktusoktól, az érzelmektől, a hangulatoktól, a testi érzetektől, az utóképektől és a társaiktól. E két fenomenológiai karakterisztikum az, amellyel *kizárólag* az érzéki tapasztalatok rendelkeznek; a tapasztalatfüggetlenségi és tárgyfüggőségi tézis együttesen az, amely – Husserl kifejezésével élve – meghatározza az érzéki tapasztalatok *invariáns lényegstruktúráját* (Husserl 1929/1972. 202). Ebből világosan következik: ha egy mentális esemény e két fenomenológiai karakterisztikum valamelyikével nem rendelkezik, akkor az *nem* érzéki tapasztalat, hanem valamilyen más típusú mentális esemény: gondolati aktus, érzelem, hangulat, testi érzet vagy éppenséggel utókép.

Minthogy mármost az érzéki tapasztalatok distinktív fenomenológiáját a tárgyfüggetlenségi és a tárgyfüggőségi tézis határozza meg, az észlelés fenomenológiailag plauzibilis filozófiai elmélete nemigen tehet mást, mint hogy *névértéken veszi* e fenomenológiai karakterisztikumokat. Ellenkező esetben az, amit az érzéki tapasztalatok természetéről mond, más mentális eseménytípusokra is *éppúgy* áll, következésképpen nem tudja megragadni az érzéki tapasztalatok distinktív fenomenológiáját.

Mit kell állítania? Azt, hogy az észlelt tapasztalatfüggetlen tárgy és annak tulajdonságai „alakítják ki (*shape*) a szubjektum tudatos tapasztalatának a kontúrját” (Martin 2004. 64), ahol is e „kialakítás” *nem oksági* értelemben értendő, hanem úgy, hogy az érzéki tapasztalat fenomenális karaktere *konstitutív módon* függ az észlelt tapasztalatfüggetlen tárgy természetétől. Vagy, ahogy Campbell fogalmaz: „a tapasztalatod fenomenális karakterét, amikor körülnézel a szobában, magának a szobának az aktuális elrendezése konstituálja: az, hogy milyen partikuláris tárgyak vannak benne, és hogy azok milyen tulajdonságokkal ren-

delkeznek, milyen színekkel és alakokkal, és hogy ezek milyen relációban vannak egymással és veled” (Campbell 2002. 116).

Az érzéki tapasztalat e fenomenológiai hűség, az érzéki tapasztalatok fenomenológiai karakterisztikumait névértéken vevő filozófiai elmélete tehát *externalista*; Martin szerint „a *szélsőséges* externalizmus egy formája” (Martin 1994. 466, kiemelés tőlem, T. J.). Én nem nevezném szélsőségesnek, de az tagadhatatlan, hogy alapvetően különbözik a sztenderd Putnam/Burge-féle tartalomexternalizmustól (Putnam 1975, 1988/2000, Burge 1979, 1986). Azzal ellentétben ugyanis ez az externalizmus az érzéki tapasztalatok *fenomenológiáját* veszi alapul. Ez az externalizmus nem a hagyományos Ikerföld-érvekkel támasztja alá az álláspontját, hanem a fentebbi fenomenológiai tényekkel. Eszerint: azért kell tágan/relációsan individuálni érzéki tapasztalataink tartalmát, mert erre fenomenológiai készletünk van. Fenomenológiai perspektívából nézve érzéki tapasztalataink során tapasztalatfüggetlen/transzcendens entitások prezentálódnak számunkra; érzéki tapasztalatunk valamilyenségét *odakint a világban* tapasztaljuk. Ezért ezt az álláspontot – megkülönböztetendő a sztenderd, Ikerföld-típusú externalizmusoktól, amelyek nem támaszkodnak fenomenológiai megfontolásokra – *fenomenológiai externalizmusnak* nevezem. A kortárs irodalomban többnyire *naiv realizmus* a neve (Martin 1994, 2002, 2006, 2008), ahol is a „naiv” kifejezés nem túlzott hiszékenységre utal, hanem arra, hogy névértéken vesszük az érzéki tapasztalatok fenomenológiáját.

2.

A fenomenológiai externalizmussal vagy naiv realizmussal szembeni legfőbb kihívást a *hallucinációból vett érv* jelenti. Az érv a következőképpen működik. Metafizikailag *lehetségesek hallucinációk*, olyan érzéki tapasztalatok, amelyek szubjektív perspektívából nézve *megkülönböztethetetlenek* a valósághű érzéki tapasztalatoktól, de amelyek során a szubjektum számára nem prezentálódik tapasztalatfüggetlen tárgy. Mivel szubjektív perspektívából nézve a hallucinációk megkülönböztethetetlenek a valósághű érzéki tapasztalatoktól, ezért a hallucinációk *ugyanolyan típusú mentális események*, mint a megfelelő valósághű érzéki tapasztalatok. Mivel pedig a hallucinációk ugyanolyan típusú mentális események, mint az azoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen valósághű érzéki tapasztalatok, és mivel a hallucinációk nem tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai a szubjektum számára, ezért a valósághű tapasztalatok *sem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai a szubjektum számára. Következésképpen a fenomenológiai externalizmus vagy naiv realizmus *hamis*.

A hallucinációból vett érv – ahogy Paul Snowdon rámutatott – két nagyobb lépésből áll: alapesetből (*base case*) és kiterjesztésből (*spreading step*) (Snowdon 1992). Az első lépésben (alapeset) a hallucináció természetéről mondunk valamit.

Nevezetesen: a hallucinációk *nem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai. A második lépésben (kiterjesztés) pedig arra hivatkozva, hogy a hallucinációk *ugyanolyan típusú* mentális események, mint az azoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen valóság-hű érzéki tapasztalatok, e negatív állítást *átvisszük* a valóság-hű érzéki tapasztalatokra. Így kapjuk a konklúziót: a valóság-hű tapasztalatok *nem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai.

Mind az alapeset, mind a kiterjesztés plauzibilisnek tűnik. Ami az alapesetet, vagyis a hallucinációk természetét illeti: mi más volna egy hallucináció, mint olyan érzéki tapasztalat, amelynek során a szubjektum nem észlel tapasztalatfüggetlen tárgyat, de amely érzéki tapasztalat szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen számára a megfelelő valóság-hű érzéki tapasztalattól? Ami pedig a kiterjesztést illeti: mi más volna, ami miatt két numerikusan különböző érzéki tapasztalatot egy mentális eseménytípusba sorolunk, mint az, hogy a két kérdéses érzéki tapasztalat szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen egymástól?

Íme, a hallucinációból vett érv egy lehetséges logikai rekonstrukciója. Induljunk ki a hallucinációk lehetőségéből:

(1) Metafizikailag *lehetségesek* hallucinációk, azaz a szubjektum rendelkezhet t tapasztalatfüggetlen/transzcendens tárgy valóság-hű érzéki tapasztalatától szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen érzéki tapasztalattal akkor is, ha nem észleli t-t.

Jöjjön az alapeset:

(2) A hallucinációk *nem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai.

Jöjjön a tézis, amely előfeltétele a kiterjesztés jogosságának:

(3) *Közös Fajta Tézis*: Ha a szubjektum hallucinációja szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen a szubjektum valóság-hű érzéki tapasztalatától, akkor a hallucináció és a megfelelő valóság-hű érzéki tapasztalat *ugyanolyan típusú* mentális esemény.

Jöjjön a kiterjesztés:

(4) A szubjektum valóság-hű érzéki tapasztalatai *sem* tapasztalatfüggetlen tárgyak prezentálódásai.

Jöjjön a konklúzió:

(5) A fenomenológiai externalizmus vagy naiv realizmus *hamis*.

Ha a hallucinációból vett érv konkluzív, akkor ez azt jelenti: az észlelésnek nem lehetséges fenomenológiailag plauzibilis filozófiai elmélete. Vagy a tapasztalatfüggetlenségi tézist, vagy a tárgyfüggőségi tézist, vagy mindkettőt tagadnunk kell. Az észlelés érzetadat-elmélete a tapasztalatfüggetlenségi tézist tagadja, mondván: amihez érzéki tapasztalataink során hozzáférünk, *mentáliselmefüggő* természetű entitás (Price 1932, Ayer 1940, 1956/1974, Firth 1965, Jackson 1977, Robinson 1994, Foster 2000); az észlelés intencionális vagy reprezentációs elmélete pedig a tárgyfüggőségi tézist tagadja, mondván: érzéki tapasztalataink tartalmai – akárcsak a hitek és gondolatok tartalmai – a tapasztalatfüggetlen világot *reprezentálják* (Harman 1990/1997, Tye 1992, 2000, Dretske 1995, Crane 2001, Byrne 2001). (Az elméletek taxonómiájáról lásd Smith 2002, Martin 1994, 2002, Crane 2005a, 2005b, valamint tőlem: Tózsér 2003, 2004, 2005a, 2005b, 2005c, 2009.)

Ha tehát ki akarunk tartani az érzéki tapasztalatok fenomenológiailag plauzibilis filozófiai elmélete (a fenomenológiai externalizmus) mellett, akkor el kell utasítanunk a hallucinációból vett érv konklúzióját. Ezt kétféleképpen tehetjük. Vagy azt kell állítanunk, hogy az (1) premissza hamis, vagyis tagadnunk kell a valósághű érzéki tapasztalatoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinációk metafizikai lehetőségét, vagy azt kell állítanunk, hogy a (3) premissza hamis, vagyis tagadnunk kell a kiterjesztés alapjául szolgáló Közös Fajta Tézist. Noha voltak olyanok, akik az (1)-t tagadták (például Merleau-Ponty 1945, Austin 1962, Valberg 1992), nem ezt az utat választom. Így marad a (3) tagadása. Eszerint ha ki akarunk tartani a fenomenológiai externalizmus mellett, akkor azt kell állítanunk: a szubjektum hallucinációja annak ellenére, hogy szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen a szubjektum valósághű érzéki tapasztalatától, *különböző típusú* mentális esemény. Ezt állítja az észlelés diszjunktív elmélete. Tehát a diszjunktív elmélet – Martin szavaival – „az az elmélet, amely megpróbálja megvédeni a valósághű észlelés naiv realista felfogását a hallucinációból vett érv kihívásának fényében” (Martin 2006. 354).

3.

Itt érkeztünk el a voltaképpeni problémához, amelynek megoldására a következő részben teszünk kísérletet. Íme: kézenfekvőnek tűnik a valósághű érzéki tapasztalat és a megfelelő hallucináció szubjektív megkülönböztethetlenségét azzal magyarázni, hogy a két érzéki tapasztalat *ugyanazzal a fenomenális karakterrel* rendelkezik (Siegel 2004, 2008, Farkas 2006, 2008. 5. fejezet). Ha elfogadjuk e kézenfekvőnek tűnő magyarázatot, és emellett diszjunktivistaként azt állítjuk, hogy a valósághű érzéki tapasztalat különböző típusú mentális esemény, mint az attól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucináció, akkor arra kényszerülünk, hogy azt is állítsuk: introspekciónkkal, amellyel

a mentális események fenomenális karakteréhez férünk hozzá, *nem* azokhoz a tényezőkhöz férünk hozzá, amelyek meghatározzák egy mentális esemény típusát. Más szavakkal: azt kell állítanunk, hogy nem azok a tényezők határozzák meg egy mentális esemény típusát, amelyekhez introspekciókkal hozzáférünk. A diszjunktív elmélet nézőpontjából tehát súlyosan sérülni látszik az önismeret; úgy tűnik, a diszjunktivistának fel kell adnia azt az alapvető meggyőződésünket, hogy mentális tartalmainkhoz privilegizált módon férünk hozzá.

A helyzet tehát a következő. Ha elfogadjuk a Közös Fajta Tézist, akkor az érzéki tapasztalatoknak csak olyan filozófiai elméletét fogadhatjuk el, amely szemben áll az érzéki tapasztalatok valamely (vagy: mindkét) fenomenológiai karakterisztikumával, és képtelenek vagyunk megragadni az érzéki tapasztalatok distinktív fenomenológiáját. De ezt nem szeretnénk! A célunk épp az, hogy az érzéki tapasztalatok fenomenológiailag plauzibilis elméletével rukkoljunk elő. Ha viszont ki akarunk tartani az érzéki tapasztalatok fenomenológiailag plauzibilis elmélete (a fenomenológiai externalizmus) mellett, akkor tagadnunk kell a Közös Fajta Tézist, aminek viszont az a következménye, hogy meg kell nyírni az önismeretünket. És bizony ezt sem szeretnénk!

III. MEGOLDÁSI JAVASLAT

1.

Mint láttuk: ahhoz, hogy ki tudjunk tartani a fenomenológiai externalizmus mellett, tagadnunk kell a Közös Fajta Tézist. De nem mindegy, hogyan tagadjuk. Nem mindegy, mit mondunk a hallucinációk természetéről. A hallucinációknak olyan értelmezésével kell előállnunk, amely lehetővé teszi számunkra, hogy névértéken vegyük a *valóság* érzéki tapasztalatok fenomenológiáját, és ezt annak ellenére megtehessek, hogy a hallucinációk és a valóság érzéki tapasztalatok szubjektív perspektívából nézve *megkülönböztethetetlenek* egymástól.

Hogy a Közös Fajta Tézis tagadása nem jelenti automatikusan azt, hogy névértéken vehetjük a valóság érzéki tapasztalat fenomenológiáját, jól illusztrálja Mark Johnston diszjunktivizmusa (Johnston 2004). Johnston szerint valóság érzéki tapasztalataink során egy bizonyos *érzéki profil (sensible profil) instanciálódását* tapasztaljuk. (Ez az érzéki profil nem más, mint „egy komplex, részben minőségi, részben relációs tulajdonság, amely kimerül abban a módban, ahogy a partikuláris szcenárió a szemünk előtt van” – Johnston 2004. 134). Más szavakkal, Johnston azt állítja: valóság érzéki tapasztalataink során azt tapasztaljuk, hogy bizonyos tapasztalatfüggetlen tárgyak bizonyos fenomenális univerzálékát (érzéki profilokat) instanciálnak. Amikor viszont hallucinálunk – folytatja Johnston –, akkor e fenomenális univerzálékát (vagy: érzéki profilokat) nem instanciálja semmi; az a valami, amit hallucinációnk során tapasztalunk, „az érzé-

ki tulajdonságok és relációk *nem instanciált* komplexuma” (Johnston 2004. 135, kiemelések tőlem, T. J).

Johnston tagadja a Közös Fajta Tézist. Szerinte más metafizikai státusú entitás a valósághű érzéki tapasztalat, mint az attól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucináció: az előbbi során instanciált, az utóbbi során nem instanciált fenomenális univerzálékkal állunk relációban. (És hát mely különbség volna nagyobb?) De Johnston diszjunktivizmusa mégsem alkalmas arra, hogy megvédje a fenomenológiai externalizmust, ugyanis szerinte a hallucináció és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalat *érzéki profilja* vagy *fenomenális karaktere megegyezik*. Ha pedig a hallucináció és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalat fenomenális karaktere megegyezik, akkor *nincsen alapunk kitüntetni és névértéken venni a valósághű érzéki tapasztalatok fenomenológiáját*. Nincsen semmi okunk elfogadni a valósághű érzéki tapasztalatok fenomenológiai karakterisztikumait névértéken vevő fenomenológiai externalizmust, hiszen ha hallucinálnánk, akkor is – a hallucinációk valósághű érzéki tapasztalatainkkal *megegyező* fenomenális karakterére hivatkozva – a fenomenológiai externalizmust javasolnánk, holott az triviálisan hamis a hallucinációk esetére.

Johnston esete tehát azzal a tanulással szolgál, hogy a fenomenológiai externalizmust csak olyan diszjunktivizmus védheti meg, amely *nem* feltételezi, hogy a valósághű érzéki tapasztalat és az attól szubjektíve megkülönböztethetetlen hallucináció ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkezik. Következésképpen: ha diszjunktivistaként ki akarunk tartani a fenomenológiai externalizmust mellett, akkor olyan módon kell jellemeznünk a valósághű érzéki tapasztalatoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinációkat, hogy azoknak *ne* tulajdonítsunk olyan fenomenális tulajdonságokat, amilyenekkel fenomenológiai perspektívából nézve a valósághű érzéki tapasztalatok rendelkeznek; csak így vehetjük ugyanis névértéken a valósághű érzéki tapasztalat fenomenológiai karakterisztikumait. Egyszóval: a hallucinációk és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalatok szubjektív megkülönböztethetlenségét nem szabad azzal magyaráznunk, hogy azok ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkeznek. Azt kell mondanunk: a hallucinációk *nem* rendelkeznek olyan fenomenológiai karakterisztikumokkal, mint az azoktól szubjektíve megkülönböztethetetlen valósághű érzéki tapasztalatok. Ahogy Martin fogalmaz:

[A] diszjunktivistának azt kell mondania a hallucinatív érzéki tapasztalat mentális karakterisztikumáról: *semmi több nem mondható erről, mint az a relációs és episztemológiai állítás, hogy megkülönböztethetetlen az észleléstől*. Van egy bizonyos értelme tehát annak, hogy a diszjunktivista ragaszkodik ahhoz, hogy csak *negatív karakterisztikumai* vannak a [...] hallucinációnak: ez semmi azon felül, mint amit nem tudunk megkülönböztetni a valósághű tapasztalattól (Martin 2004. 72, kiemelések tőlem, T. J.).

Tiszta sor: ahhoz, hogy kitarthassunk a fenomenológiai externalizmus mellett, szemben Johnston diszjunktivizmusával *tagadnunk kell* a hallucinációk fenomenológiáját. Ebben és csak ebben az esetben vehetjük ugyanis jogosan névértéken a valóság-hű érzéki tapasztalatok fenomenológiáját.

2.

Ez az álláspont első pillantásra különösnek és implauzibilisnek hat: hogyan is lehet értelmesen kétségbe vonni a hallucinációk fenomenológiáját? A zsigeri visszautasításnak két oka lehet. Egyrészt gondolhatja valaki egyszerűen azt, hogy *analitikusan* igaz, hogy a hallucinációk azok az érzéki tapasztalatok, amelyek során nem érzékelünk tapasztalatfüggetlen entitásokat, de amelyek fenomenális karaktere megegyezik a valóság-hű érzéki tapasztalatokéval. Erre azt tudom mondani: *ez nyikván* nem analitikus igazság, hiszen más módon is meghatározható a hallucinációk természete – lásd Martin fentebbi passzusát.

Másrészt azért ragaszkodhat valaki ahhoz, hogy a hallucinációk és a megfelelő valóság-hű érzéki tapasztalatok ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkeznek, mert elfogadja a *lokális szupervenienencia* tézist, amely szerint a mentális események (így az érzéki tapasztalatok) fenomenális karakterét kizárólag a szubjektum belső állapotai határozzák meg. Csakhogy – ahogy korábban megmutattam – a valóság-hű érzéki tapasztalatok fenomenológiája azt mutatja, hogy a valóság-hű érzéki tapasztalatainkat *relációsan* kell individálnunk, ugyanis azok valamilyenségét vagy fenomenális karakterét *kint* a világban, a számunkra prezentálódó *tapasztalatfüggetlen tárgyon* tapasztaljuk. Ha pedig e fenomenológiai tényt névértéken vesszük (és hát ezt kell tennünk, különben nem tudunk elszámolni a valóság-hű érzéki tapasztalatok distinktív természetével!), akkor épp a lokális szupervenienencia tézist kell tagadnunk a valóság-hű érzéki tapasztalatok vonatkozásában. Következésképpen aki a lokális szupervenienencia tézisére alapozva érvel amellet, hogy a hallucinációk és a megfelelő valóság-hű érzéki tapasztalatok ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkeznek, annak *elève* el kell utasítania a fenomenológiai externalizmust, *elève* tagadnia kell azt, hogy lehetséges az érzéki tapasztalatoknak fenomenológiailag plauzibilis, az érzéki tapasztalatok mindkét fenomenológiai karakterisztikumát „tiszteletben tartó” elmélete. Mindebből nyilván nem következik, hogy a lokális szupervenienencia tézis hamis, az viszont igenis következik, hogy a fenomenológiai tények miatt erősen *motivált*, hogy ne fogadjuk el. (A lokális szupervenienencia elmélet részletes bírálatáról amúgy lásd Martin 2004, 2006 és különösen Fish 2009. 4. fejezet).

3.

Ott tartunk, hogy a fenomenológiai externalizmust vagy naiv realizmust védő diszjunktivistának azt kell állítania, hogy a hallucinációk és a valósághű érzéki tapasztalatok *semmilyen* közös fenomenológiai karakterisztikummal nem rendelkeznek. Vagy ahogy William Fish kifejezi: a hallucinációk – szemben az azoktól szubjektíve megkülönböztethetetlen valósághű érzéki tapasztalatoktól – *nem rendelkeznek fenomenális karakterrel* (Fish 2009). Kizárólag ebben az esetben van jogunk névértéken venni a valósághű érzéki tapasztalat fenomenológiáját.

Csakhogy ha – megvédendő a fenomenológiai externalizmust – tagadjuk a hallucinációk pozitív fenomenológiai karakterisztikumait, akkor felmerül a kérdés: *miben áll* a hallucinációk és a megfelelő valósághű érzéki tapasztalatok szubjektív megkülönböztethetlensége? Ha nem hivatkozhatunk a közös fenomenális karakterükre, akkor hogyan magyarázhatjuk a szubjektív megkülönböztethetlenségüket?

Martin válasza a következő:

[E]gyszerűen el kell fogadnunk, hogy noha a hallucinatív szituációban hiányzik a kérdéses [fenomenológiai] tulajdonság, nem tudjuk pusztán a reflexiónk által, hogy e tulajdonság *hiányzik*... (Martin 2004. 66, kiemelés tőlem T. J.).

E megoldási javaslat a reflexió vagy introspekció „gyöngeségében” látja a megoldást. Eszerint: reflexiónkkal vagy introspekciónkkal hallucinációnk során nem „vesszük észre”, „nem detektáljuk”, hogy *hiányoznak* azok a fenomenális tulajdonságok, amelyekkel a megfelelő valósághű érzéki tapasztalataink rendelkeznek.

Ez számomra fonák álláspontnak tűnik. Az introspekció ugyanis éppen az a képességünk, amellyel a mentális események valamilyenségéhez vagy fenomenális tulajdonságaihoz hozzáférünk. (Épp az introspekciónk segítségével tártuk fel az érzéki tapasztalat fenomenológiai karakterisztikumait; ama jegyeket, amelyek „tiszteletben tartása” mellett a diszjunktív elmélet híveiként síkra szálltunk.) Következésképpen: nem úgy kell gondolkodnunk a valósághű és a megfelelő hallucinációk viszonyáról, hogy vannak bizonyos érzéki tapasztalatok (tudniillik: a genuin érzéki tapasztalatok), amelyek során az introspekció „fogja” azok intrinzikus fenomenológiai jegyeit, de az azoktól szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen hallucinációk során nem veszi észre azok hiányát. Ebben az esetben ugyanis *egy és ugyanazon* képesség (tudniillik: az introspekció) *fogyatékoságának* tudunk be valamit (tudniillik azt, hogy nem veszi észre a fenomenális tulajdonságok hiányát), amely képesség *erényét* (tudniillik azt, hogy feltárja a valósághű érzéki tapasztalat fenomenológiáját) más kontextusban *kitiöntöttük*. Egyszóval: a hallucinációk és a megfelelő valósághű érzéki tapasza-

latok szubjektív megkülönböztethetlenségét – szemben Martin álláspontjával – nem az introspekció fogyatékoságának kell betudnunk, hanem valamilyen más képességünk rovására kell írunk. Ahogy Fish fogalmaz:

[A]z a kérdés, hogy két [mentális] állapot megkülönböztethetlen-e, nem az introspekció mechanizmusával magával kapcsolatos, hanem azzal a tudással, amire az introspekció alapján szert teszünk. [...] [A]zt láthatjuk: egy hallucináció akkor és csak akkor megkülönböztethetetlen egy bizonyos fajtájú valóság-hű tapasztalattól, ha ugyanazokat a hiteket és ítéleteket eredményezi, mint amelyet a megfelelő fajtájú veridikus tapasztalat eredményezett volna (Fish 2009. 94).

A bevezetőben megfogalmazott probléma megoldása tehát a következő: a valóság-hű érzéki tapasztalat és a megfelelő hallucináció *különböző* típusú események. Az előbbi rendelkezik, az utóbbi nem rendelkezik fenomenológiai karakterisztikumokkal. Annak a magyarázata, hogy e két, természetében különböző esemény a szubjektum számára megkülönböztethetetlen egymástól, az, hogy a két esemény *relációs/funkcionális mintázata* megegyezik. Egyszerűen: a hallucinációk azok a valamik, amelyeket – noha egyetlen intrinzikus tulajdonságuk sem azonos a megfelelő valóság-hű érzéki tapasztalatunkkal – valamilyen az introspekciónktól *különböző* képességünk miatt tévesen valóság-hű érzéki tapasztalatnak tartunk. Mindez azt mutatja: *nem* kell az introspekció szerepét megnyirbálnunk ahhoz, hogy a mentális tartalmainkkal kapcsolatos önismeretünket megnyirbáljuk.

Megoldásom spekulatívnak tűnhet, ám ha érvelésem helytálló, megmutattam, hogy éppen ez az, amit állítanunk *kell* ahhoz, hogy névértéken vehessük az érzéki tapasztalat fenomenológiáját. Ez tehát a *transzcendentális lehetőségfeltétele* a fenomenológiai externalizmusnak.

IRODALOM

- Austin, John 1962. *Sense and Sensibilia*. Oxford, Clarendon Press.
- Ayer, Alfred Jules 1940. *Foundations of Empirical Knowledge*. London, Macmillan.
- Ayer, Alfred Jules 1956/1974. *The Problem of Knowledge*. London, Penguin Books.
- Broad, Charlie Dunbar 1952/1965. Some Elementary Reflexions on Sense-Perception. In Robert Swartz (szerk.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley – London – Los Angeles, University of California Press. 29–49.
- Burge, Tyler 1979. Individualism and the Mental. In Peter A. French – Theodore E. Uehling – Keith Howard (szerk.) *Midwest Studies in Philosophy IV*. Minneapolis, University of Minnesota Press. 73–121.
- Burge, Tyler 1986. Cartesian Error and the Objectivity of Perception. In Philip Pettit – John McDowell (szerk.) *Subject, Thought and Content*. Oxford, Clarendon Press. 117–136.
- Byrne, Alex 2001. Intentionalism Defended. *Philosophical Review*. 110/2. 199–240.
- Byrne, Alex – Michael Tye 2006. Qualia Ain't in the Head. *Noûs*. 40/2. 241–255.

- Campbell, John 2002. *Reference and Consciousness*. Oxford, Clarendon Press.
- Crane, Tim 2001. *Elements of Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Crane, Tim 2005a. What is the Problem of Perception? *Synthesis Philosophica*. 40. 237–264.
- Crane, Tim 2005b. The Problem of Perception. In *Stanford Online Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/perception-problem/>
- Dretske, Fred 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Farkas, Katalin 2006. Indiscriminability and the Sameness of Appearance. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 106. 205–225.
- Farkas Katalin 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press.
- Firth, Roderick 1965. Sense-Data and the Percept Theory. In Robert J. Swartz (szerk.) *Perceiving, Sensing and Knowing*. Berkeley/CAL, University of California Press. 204–270.
- Fish, William 2009. *Perception, Hallucination and Illusion*. Oxford, Oxford University Press.
- Foster, John 2000. *The Nature of Perception*. Oxford, Oxford University Press.
- Harman, Gilbert 1990/1997. The Intrinsic Quality of Experience. In Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (szerk.) *Nature of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press. 663–675.
- Hellie, Benjamin 2007. Factive Phenomenal Characters. *Philosophical Perspectives*. 21. 259–306.
- Husserl, Edmund 1929/1972. Fenomenológia. Ford. Baránszky Jób László. In Vajda Mihály (szerk.) *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Budapest, Gondolat. 193–226.
- Jackson, Frank 1977. *Perception: A Representational Theory*. Cambridge/MA, Cambridge University Press.
- Johnston, Mark 2004. The Obscure Object of Hallucination. *Philosophical Studies*. 120. 113–183.
- Levine, Joseph 2006. Conscious Awareness and (Self-)Representation. In Uriah Kriegel – Kenneth Williford (szerk.) *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press. 174–197.
- Martin, Michael 1994. Perceptual Content. In Samuel Guttenplan (szerk.) *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford, Blackwell. 436–471.
- Martin, Michael 2002. The Transparency of Experience. *Mind and Language*. 17. 367–425.
- Martin, Michael 2004. The Limits of Self-Knowledge. *Philosophical Studies*. 120. 39–89.
- Martin, Michael 2006. On Being Alienated. In Tamar S. Gendler – John H. Hawthorne (szerk.) *Perceptual Experience*. Oxford, Oxford University Press. 354–410.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Price, Henry Habberley 1932. *Perception*. London, Methuen.
- Putnam, Hilary 1975. The Meaning of „Meaning”. In Hilary Putnam *Mind, Language and Reality*. Cambridge, Cambridge University Press. 215–272.
- Putnam, Hilary 1988/2000. *Reprezentáció és valóság*. Ford. Imre Anna. Budapest, Osiris.
- Robinson, Howard 1994. *Perception*. London, Routledge.
- Searle, John 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Siegel, Susanna 2004. Indiscriminability and the Phenomenal. *Philosophical Studies*. 120. 90–112.
- Siegel, Susanna 2008. The Epistemic Conception of Hallucination. In Adrian Haddock – Fiona Macpherson (szerk.) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford, Oxford University Press. 205–224.
- Smith, David A. 2002. *The Problem of Perception*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Snowdon, Paul 1992. How to Interpret „Direct Perception”. In Tim Crane (szerk.) *The Contents of Perceptual Experience*. Cambridge, Cambridge University Press. 48–78.

- Strawson, Peter Frederick 1979/2002. Az észlelés és az észlelés tárgyai. Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.) *Mikor igazolt egy hit?* Budapest, Osiris. 119–143.
- Tózsér János 2003. Az észlelés diszjunktív elmélete. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.) *Bölcsélet és analízis*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 182–200.
- Tózsér János 2004. Az érzéki tapasztalat tartalma. In Pléh Csaba – Kampis György – Csányi Vilmos (szerk.) *Az észleléstől a nyelvig*. Budapest, Gondolat. 61–79.
- Tózsér János 2005a. *Az észlelés diszjunktív elmélete*. ELTE BTK, PhD értekezés.
- Tózsér János 2005b. The Content of Perceptual Experience. In Gábor Forrai – George Kampis (szerk.) *Intentionality: Past and Future*. Amsterdam – New York, Rodopi Press. 91–109.
- Tózsér János 2005c. Milyen metafizikai problémát teremt a hallucinációk lehetősége? *Magyar Filozófiai Szemle*. 2005/3. 581–600.
- Tózsér János 2009. The Phenomenological Argument for the Disjunctive Theory of Perception. *European Journal of Analytic Philosophy*. 5/2. 53–66.
- Tye, Michael 1992. Visual Qualia and Visual Content. In Tim Crane (szerk.) *The Contents of Experience*. Cambridge, Cambridge University Press. 158–177.
- Tye, Michael 1995. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Tye, Michael 2000. *Consciousness, Color and Content*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Valberg, John J. 1992. The Puzzle of Experience. In Tim Crane (szerk.) *The Contents of Experience*. Cambridge, Cambridge University Press. 18–47.