

Schmal Dániel

Locke és Leibniz a személyes azonosságról¹

Az internalizmus mai álláspontja szerint az egyes mentális állapotok azonossága belsőleg, a környező világ állapotának figyelembevétele nélkül határozható meg. Aki egy szál rózsza látványát hallucinálja, pontosan ugyanabban a mentális állapotban van, mint amikor veridikusan észleli a rózsát, ha a két tapasztalat megkülönböztethetetlen a szubjektum számára. A kora újkori filozófiai rendszerek mai szemmel nézve internalistának tekinthetők.² Hiszen mi egyéb tanulsága lenne a descartes-i csaló démon érvnek, mint „hogy ameddig megmaradunk az én iménti ismereténél, addig az nem függ azoktól a dolgoktól, amelyekről még nem tudom, léteznek-e”.³ Vagy mi egyéb tanulsága lehet a megismerési folyamat locke-i leírásának, amely szerint elménk egy sötétkamrához hasonlít „eltekintve néhány apró nyílástól, melyeken át kívülről [...] a külső dolgok ideái belépnek”?⁴ Végül milyen egyéb álláspontra következtethetnénk annak a leibnizi megjegyzésnek az alapján, amely szerint a „monászoknak nincsenek ablakaik”?⁵

Mindezek dacára meggyőződése, hogy a kora újkori szerzők művei számos externalista mozzanatot tartalmaznak. Az alábbiakban egyetlen ilyen szempontot szeretnék kiemelni Locke és Leibniz személyes azonossággal kapcsolatos nézeteit elemezve. A személyes azonosság kérdése azért érdemel figyelmet ebben az összefüggésben, mert amikor Locke a *self* azonosságát a tudatosság (*consciousness*) fogalmához kapcsolja, az elme alternatív fogalmát alkotja meg, melynek szempontjából a tudatos jelenségek internálisan hozzáférhető azonossága, s nem egy metafizikai hordozó – a szubsztátumként értett lelki vagy materiális szubsztancia – identitása a döntő. Amellett fogok érvelni, hogy amikor Leibniz vitába száll a személyes azonosság e felfogásával, nem egy hagyományos értelemben vett szubsztancia alapú megközelítéshez tér vissza, hanem az elme egy (nem kevésbé újszerű) alternatív koncepciója felé mozdul el, amely a mai externalista törekvésekkel rokonítható.

1 A tanulmány megírását az OTKA K 104574-es, 112542-es és 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták.

2 Forrai 2008, 140.

3 AT VII. 27–28 (Descartes 1994, 37).

4 E 2.11.17 (Locke 2003, 172).

5 Leibniz 1986, 308.

1. Személyes azonosság és internalizmus

A személyes azonosság locke-i elmélete John Barresi és Raymond Martin ezredfordulón megjelent könyve szerint a leglényegesebb filozófiatörténeti lépés volt az elme naturalizálásának modern folyamatában. Amint a mű címe is mutatja,⁶ a lélek naturalizációjának történetét a szerzőpáros a korai felvilágosodás időszakából eredezteti. Állításuk szerint John Locke azért játszott döntő szerepet e folyamatban, mert az *Értekezés az emberi értelemről* II. könyvének 27. fejezete fogalmazta meg először azt a gondolatot, hogy a személyes azonosság nem függ sem a test, sem a lelki szubsztancia, sem pedig a kettőből összetett ember azonosságától, hanem kizárólag a tudatosság függvénye.⁷ A személy azonossága ily módon nem alapozható meg valamilyen metafizikailag eleve garantált, egységes és folytonos létezőben, hanem azon múlik, hogy a tudat miként szerveződik különböző állapotokat átfogó egységgé. Ahogyan Locke fogalmaz:

[J]óllehet ugyanazon anyagtalan szubsztancia avagy lélek egymaga, bárhol és bármilyen állapotban legyen is, még nem határozza meg az ember azonosságát; mégis nyilvánvaló, hogy a tudat, ameddig csak kiterjeszthető (legyen bár szó elmúlt korszakokról), egyetlen személyben kapcsolja össze az egymástól időben nagyon is távol eső létezéseket és tetteket, éppúgy, ahogyan a közvetlenül megelőző pillanat létezését és cselekedeteit is [...].⁸

A személyes azonosság tehát különböző állapotok összekapcsolásának vagy egyesítésének a kérdése a tudatban (vesd össze: *consciousness... unites existences and actions*), s nem valamilyen metafizikai egység folyománya. Locke – úgy tűnik – nem tagadja, hogy ilyen metafizikai egység létezhet,⁹ sőt egyenesen feltételezi ezt,¹⁰ miután azonban ez a mentális állapotainkat hordozó alap számunkra – a szubsztanciák reális lényegéhez hasonlóan – nem megismerhető, őt sokkal jobban érdekli az a számunkra is hozzáférhető „virtuális” egység, amely tudásunk elemeinek kapcsolatrendszeréből ered. Ez utóbbihoz ugyanis – szemben a pusztá szubsztrátum fennmaradásával – alapvető morális érdekeink fűződnek. Amikor Locke azt állítja, hogy a tudat az, aminek a révén „önmagam számára önmagam vagyok”, akkor ezzel nem egyszerűen annak a némiképp tautologikus ismeretelméleti ténynek a leírását adja, hogy csakis a tudatosság révén tudhatok önmagamról, hanem egyszersmind egy morális feladatot is körvonalaz: a tudat az,

6 Barresi – Martin 2000.

7 Locke személyes azonosságot tárgyaló sorainak tengernyi szakirodalmából hadd emeljek ki csupán néhány alapvető munkát: Ayers 1991, 2.23. fejezet; Forstrom 2010; Strawson 2011; Thiel 2011; Kaufman 2015. Magyarul: Forrai 2005, 10.2. fejezet.

8 E 2.27.16.

9 E 2.27.25.

10 E 2.27.22; 4.3.6.

aminek a révén önmagam számára úgy jelenek meg, mint akivel törődnöm kell, s ez a feladat Locke szerint fontosabb bármilyen metafizikai problémánál. Locke ezzel egy olyan elmefogalom alapjait veti meg, amelynek értelmezéséhez a tudatos állapotokhoz kapcsolódó *self-concern* jelenti a vezérfonalat. „Mindez pedig a boldogságra való törekvésen alapszik, ami a tudat elháríthatatlan velejárója.”¹¹

Ez a gyakorlati megközelítés mutatkozik meg a feltámadással kapcsolatban tett locke-i kijelentésekben is. Locke szerint a feltámadáskor – az utolsó ítélet során – kizárólag azokért a tettekért leszünk felelősségre vonhatók, amelyeknek tudatában leszünk, azaz amelyekre emlékszünk. Jövőbeli sorsunk szempontjából tehát ismét csak nem annak a szubsztátumnak a fennmaradása és története a döntő, amely különböző cselekvések vagy események alanya volt földi életünk során, hanem az emlékezet által meghatározható azonosság. Ám e locke-i tézis kétféleképpen érthető.¹² Az első értelmezés szerint egy adott időpontban létező individuum csak akkor azonos személy egy másik, későbbi individuummal, ha tudatában van annak, hogy ő tapasztalta vagy cselekedte azt, amit a másik tapasztalt vagy cselekedett egy korábbi időpontban. Egy másik értelmezés szerint azonban az azonosság csak akkor áll fenn, ha ugyanaz a tudat van most tudatában ennek a jelen pillanatban, mint amelyik korábban tapasztalt vagy cselekedett. Nem világos tehát, hogy a visszaemlékezés során van-e jelentősége annak, hogy annak az emlékek, amelyet egy alany az adott pillanatban felidéz, közvetlen oksági kapcsolatban kell-e állnia az eredeti eseménnyel, amelyre a visszaemlékezés vonatkozik.

Ha ennek az oksági szálnak nincsen jelentősége, akkor elvileg lehetséges olyan emlékek létrehozása – például teleportáció útján –, amelyek „belülről”, az emlékező tudat szempontjából nézve hamisítatlan és meggyőző dokumentumoknak tűnnek, voltaképpen azonban nem valós eseményekre, vagy legalábbis nem az alany által ténylegesen átélt múltbeli helyzetekre referálnak. Ennek hétköznapi példája az a „forrásemlék hiányának” (*failure of source memory*) nevezett jelenség, amikor az ember saját múltbeli élményeként idéz fel valamit, ami nem vele történt meg.¹³ Sőt, elhagyva a locke-i fejtegetések körét, akár az is elgondolható, hogy az így teleportált emlékek történetesen megegyeznek a valósággal. Vajon mondhatjuk-e ekkor, hogy az alany *emlékszik* az adott eseményre? Ez a kérdés analóg azzal az észleléseleméleti problémával, amikor nem sztenzard úton tesztek szert egy olyan tapasztalatra, amely tartalmát tekintve – történetesen – megegyezik a valósággal, ám mégsem a percepció vélt tárgya okozza az észlelést. Vajon ha drog hatása alatt egy rózsát hallucinálok, de véletlenül tényleg van előttem egy szál rózsza (amelyik épp olyan, mint amilyennek a hallucinatorikus vízió mutatja), elmondhatom-e, hogy *látom* ezt a rózsát?¹⁴

11 E 2.27.26.

12 Barresi – Martin 2000, 15.

13 Chabris – Simons 2010, 63.

14 Searle 1983, 48.

2. Az emlékezet externalista és internalista felfogásai

E kérdések nem idegenek a 17. századi diszkuszióktól. A feltámadással kapcsolatos skolasztikus elméletek például épp ebben a kérdésben polarizálódtak.¹⁵ Abban ugyanis nemigen volt vita a teológusok között Locke korában, hogy a lélek test nélküli állapotban túléli a test pusztulását, a nézeteltérések arra vonatkoztak, hogy vajon ebben az állapotban – tehát testetlen szellemként – képes-e visszaemlékezni arra, amit a földi életében cselekedett. Ahhoz, hogy egy mentális állapot a szó valódi értelmében *visszaemlékezés* lehessen, a skolasztikusok szerint több kritériumot kell kielégítenie:

1. Egyedi eseményre vonatkozzon.
2. Ez az esemény múltbeli legyen.
3. Az alany tudatában legyen annak, hogy az eseményt reprezentáló mentális állapot *a saját korábbi tapasztalatára* vonatkozik.
4. A jelenlegi reprezentáció közvetlen oksági kapcsolatban álljon a múltbelivel.

A vita tárgyát a skolasztikus traktátusokban elsősorban a negyedik pont képezte. Ennek oka vázlatosan a következő. Aquinói Tamás követői szerint a testtől elválasztott lélekben megmaradnak az életében szerzett ismeretek, ám ezek – az arisztotelészi tanítás értelmében – nem egyedi dolgokra vonatkoznak, hanem egyetemesek. Ennek az a magyarázata, hogy az értelemben pecsételődött ismeretekre a lélek földi élete során az érzékeken keresztül tesz szert, az egyetemes tartalmakat mintegy kivonva a *phantasmából*. Intellektuális belátás ugyanis csak absztrakció révén lehetséges, oly módon, hogy a lélek elvonatkoztat az észlelés konkrét tér-idő-anyagi feltételeitől, és csak a tapasztalatban adott univerzálisat ragadja meg. Aquinói Tamás szerint az egyedekre vonatkozó megismerés ezért mindig a *phantasmához* történő odafordulást követeli a földi élet során, mert csak így biztosítható az értelemben adott egyetemes és az érzéki tapasztalatban adott egyedi körülmények illeszkedése. Ebből logikusan következik, hogy a földi életünk alatt szerzett egyetemes tudás a halál után is megmarad, ám test híján, amely elengedhetetlen lenne a *phantasma* előállításához, nem elégíti ki az iménti 1–3. kritériumot: az értelemben elraktározott ismeretek nem tudnak egyedi emlékeként funkcionálni, hiszen az egyedi dolgok megismerése ekkor is a *phantasmához* való odafordulást igényelné, ám ez test nélkül nem lehetséges. Ezért a tomista tanítás szerint a saját élet egyedi eseményeit illető tudás a testetlen lelkek számára egyedül az Istentől kapott olyan *speciesek* révén lehetséges, amelyek a múlt egyedi eseményeit reprezentálják.¹⁶ A testtől elválasztott lel-

15 A locke-i elmélet közvetlen történeti előzményeihez lásd Ayers 2.22. fejezet.

16 Tamás szerint az elkülönült lelkek megismerik-e az egyedi dolgokat, legalábbis némelyeket. Kétféle megismerés van ugyanis (a) a *phantasmából* történő absztrakció révén, és (b) az Istentől jövő *speciesek* befolyása révén (*per influentiam specierum a Deo*). Minthogy Isten önmaga lényegében képes mindent

kek esetében ezek a reprezentációk helyettesítik az értelem és a test együttműködéséből eredő egyedi ismereteket. Minthogy az így kapott reprezentációk egyediek,¹⁷ kielégítik az 1–3. követelményt. A probléma ezek után csupán abból fakad, hogy az Istentől kapott *speciess*ek nem elégítik ki közvetlenül a 4. kritériumot. A tomista álláspont szerint ez azonban nem is feltétele az emlékezésnek, hiszen ha olyan reprezentációval rendelkezem, amelynek a tartalma *internálisan* (úgy, ahogyan számomra megjelenít egy elmúlt eseményt) azonos a korábbi – testi eredetű – reprezentációk tartalmával, akkor ez minden releváns szempontból emlékezésnek minősül: rendelkezem ugyanis egy határozott reprezentációval arról, hogy én egy adott időpontban, egy meghatározott helyen *ezt és ezt* tettem, vagy *ilyen és ilyen* események alanya voltam.

Duns Scotus követői vitatják ezt a magyarázatot. Szerintük a test nélküli lelkek Istentől kapott reprezentációk révén képtelenek lennének visszaemlékezni az általuk elkövetett cselekedetekre, hiszen ha a 4. kritérium nem elégíthető ki, nem beszélhetünk emlékezésről.¹⁸ Ők amellett érvelnek, hogy az értelem képes szert tenni az egyedi dolgok ismeretére, s ezért a testtől elválasztott lélek olyan reprezentációkat visz magával, amelyek mind a négy kritériumot kielégítik.

3. Leibniz a személyről és az emlékezetről

Leibniz kiválóan ismerte az említett skolasztikus vitákat. Ráadásul a *személy* fogalma kezdetről fogva integráns része volt az elmével kapcsolatos filozófiai elméletének, s minden jel arra vall, hogy a személy mibenlétét Leibniz már jóval Locke művének elolvasása előtt önmaga tudatának folytonosságához – és nem a hordozó szubsztancia pusztá azonosságához – kapcsolta. Bizonyos szövegekben igen közel jár a locke-i állásponthez. Egy a karteziánusokkal szemben megfogalmazott kritikájában például a lélek halhatatlanságának descartes-i tanítását a következő megfontolások alapján bírálta:

megismerni – mind az egyetemes, mind pedig az egyedi dolgokat –, az a *species*, amely az ő megismerésének a hasonmása, lehetővé teszi az egyedi létezők ismeretét azok számára, akik e *speciess*eket megkapják. Ugyanígy ismernek meg az angyalok is, ám a bennük lévő szellemi erő elegendő ahhoz, hogy e *speciess*ből mindent kiolvassanak. Az emberi lélekben ez a *species* a megismerőerő gyengesége miatt homályos, s csak azt ismeri meg így a lélek, amire a testi élet habitusai, hajlamai vagy Isten elrendelése alapján determinálva van (*ST* Ia q. 89. a. 4. resp. és ad 2).

17 Vö. Ferrariensis (Francesco Silvestri) a *Summa contra gentiles* 2.74-hez írott kommentárjával (*SCG* 13:255a): „sunt repraesentativae [...] etiam singularium et conditionum particularium”.

18 Álvarez 1604, 619a. Az emlékezet egy ehhez hasonló, kortárs felfogáshoz lásd Searle idézett művének azt a gondolatát (Searle 1983, 52), hogy az emlékek az észleletekhez hasonlóan önreferenciálisak: tartalmuk ugyanis, amely rögzíti mindazon feltételeket, amelyek mellett az adott emlékezési vagy észlelési aktus sikeresnek tekinthető, tartalmazza azt az önmagára utaló feltételt is, hogy magát ezt a tartalmat az általa reprezentált körülmények okozzák (amelyeknek a mibenlétét tudniillik a tartalom által rögzített többi feltétel határozza meg).

Azt állítom [...], hogy a lélek halhatatlansága úgy, ahogyan azt Descartes megállapította, teljesen haszontalan, és semmi vigaszt nem adhat nekünk. Mert tegyük fel, hogy a lélek egy szubsztancia, és egyetlen szubsztancia sem pusztul el. [...] De ez a halhatatlanság emlékezet [*souvenance*] nélkül teljesen haszontalan az erkölcs szempontjából, mert lehetetlenné tenné minden büntetést és jutalmat. Mi haszna lenne, uram, abból, ha Kína uralkodójává válhatna azzal a feltétellel, hogy el kell felejténie azt, ami volt? Nem ugyanaz lenne ez, mintha Isten, ugyanabban a pillanatban, amikor Önt megsemmisíti, teremtené egy kínai uralkodót?¹⁹

Ehhez hasonló az az alapvető megfogalmazás, amelyet az 1686-os *Metafizikai értekezés* 34. paragrafusában olvashatunk. Itt Leibniz az értelmes lélek jellemzése során ugyancsak a tudatosság szerepét, azaz a lélek önmagára vonatkozó megismerésének a jelentőségét emeli ki, és a szubsztanciális azonosság helyett azokra a szempontokra fektet hangsúlyt, amelyek erkölcsi értelemben biztosítanak folytonosságot a lélek számára. Az értelmes lélek csak erre az erkölcsi – vagyis a számonkérhetőséggel kapcsolatos – kontinuitásra tekintettel minősül személynek. Ahol ez a folytonosság az emlékezet hiánya miatt megszakad, ott a halhatatlanság ígérete sem vonzó. Leibniz e megállapítását itt is a kínai uralkodó példájával illusztrálja.

Az értelmes lélek viszont – amely tudja magáról, hogy micsoda, és amely ki tudja mondani a sokatmondó én szót – nem csupán metafizikai értelemben marad meg és áll fenn sokkal inkább, mint a többi szubsztancia, hanem erkölcsi értelemben is ugyanaz marad, és ugyanazt a személyt alkotja. Mert a lelket az emlékezés és az énről való tudás teszi büntethetővé vagy jutalmazhatóvá. Továbbá az erkölcsben és a vallásban megkövetelt halhatatlanság sem merül ki egyedül az örökös fennmaradásban, amely megilleti az összes szubsztanciát; mert ha nem emlékeznénk arra, amik voltunk, akkor egyáltalán nem is volna kíváncsi a halhatatlanság. Tegyük fel, hogy egy magánembernek hirtelen Kína királyává kell lennie, de azzal a feltétellel, hogy el kell felejténie, mi volt ő azelőtt, úgy, mintha egészen újjászületnék; vajon a gyakorlatban vagy az egyáltalán érzékelhető körülmények tekintetében nem annyit jelent-e ez, mintha neki meg kellene semmisülnie, s ugyanabban a pillanatban teremtés által létre kellene jönnie helyette egy kínai királynak?²⁰

E dokumentumok alapján – amelyek megelőzik a locke-i értekezéssel való találkozást – nem csodálkozhatunk, hogy Leibniz sok tekintetben szimpatizál majd azokkal a gon-

¹⁹ GP 4:300.

²⁰ DM 34. § (Leibniz 1986. 51–52.); A VI.4. 1584.

dolatokkal, amelyekkel az angol filozófus művében fog megismerkedni.²¹ Amikor az *Újabb értekezések* lapjain párbeszédet folytat a locke-i *Értekezés* egyes tételeivel, a 2.27. fejezet kapcsán a következő sorokkal vezeti be a személyes azonosság alaposabb tárgyalását:

Elismerem, hogy ha valamennyi jelenséget az egyik elméből egy másikba cserélnénk és helyeznénk át, vagy ha Isten cserét végezne két elme között úgy, hogy a látható testet, a jelenségeket és a tudatokat az egyikből a másikba helyezné, akkor a személyes azonosság, ahelyett, hogy a szubsztancia azonosságához kötődne, követné az állandó jelenségeket, amelyeket az emberi morálnak szem előtt kell tartania.²²

Leibniz tehát elismeri: a személyes azonosság nem a szubsztancia azonosságán múlik. Ha tudatunk a számára hozzáférhető valamennyi jelenséggel – így a saját testünkre vonatkozó vizuális és egyéb érzetekkel – együtt átkerülne egy másik hordozóba, akkor a személyes azonosság is áthelyeződne ezzel a tudattal együtt.

A Locke gondolataival szemben megfogalmazott leibnizi kritika tehát nem azzal kapcsolatos, hogy miben áll, vagy miként rögzíthető a személyes azonosság kritériuma. Leibniz elfogadja, hogy ezt alapvetően nem a szubsztancia, hanem a tudat és az emlékezet egysége definiálja, ugyanakkor úgy véli, hogy a személyes azonosság szempontjából döntő kritériumok nem önmagukban állnak: nem korlátozhatók a tudat azonosságára. Ezt mutatja meg a leibnizi *ikerföld* érv. Az alábbiakban ennek az érvek az elemzésére teszek kísérletet oly módon, hogy elválasztom a leibnizi szöveg releváns mozzanatait, majd az egyes szakaszokhoz kommentárt fűzök.

4. A leibnizi ikerföldkísérlet

Leibniz a két tudat kicserélésének gondolatkísérletét tárgyalva a következő szavakat adja Théophile szájába, aki a locke-i álláspontot fejtegető Philalèthe-tel szemben a leibnizi filozófia szólamát képviseli a műben. Teljes hosszában idézem, s a könnyebb tárgyalhatóság kedvéért kisebb részekre tagolom a szakaszt:

Íme még egy feltevés, mely [a locke-i gondolatkísérletnél] sokkal elfogadhatóbb: [A] lehetséges, hogy a világegyetem egy másik helyén vagy egy más korban van egy glóbusz,

21 Leibniz egyre intenzívebbé váló találkozása a locke-i filozófiával az 1690-es években kezdődik. Érdek-lődése nemcsak az *Értekezés* gondolataira terjedt ki, de nyomon követte Locke és a worcesteri püspök, Edward Stillingfleet vitáját is (Antognazza 2009, 382 és 406). Lásd még Leibniz és Locke tanainak klasszikus összevetését: Jolley 1984.

22 NE 2.27.23; GP 5:227 (Leibniz 2005, 219–220).

mely észlelés tekintetében nem különbözik attól a földgolyótól, melyen most lakunk, s hogy egyik ott lakó emberen sem vennénk észre eltérést tőlünk, akik megfelelőik vagyunk. [B] Ennélfogva lenne egyszerre tízmilliónál több párja a hasonló embereknek, vagyis egy-egy személynek ugyanazokkal a jelenségekkel és tudatokkal, Isten pedig át tudná vinni a szellemeket önmagukban vagy testükkel együtt az egyik glóbuszról a másikra anélkül, hogy erről ők tudomást szereznének. [C] Ámde akár átkerülnek, akár ott maradnak, mit fogunk mondani személyükről és énjükről szerzőnket követve? Két személlyel van dolgunk, vagy egyazon személlyel? Hiszen sem a tudat, sem a külső és belső jelenségek nem képesek különbséget tenni e glóbuszok embereiben. [D] Persze Isten és azok a szellemek, amelyek alkalmasak az idő s a helyek közeinek és külső vonatkozásainak szemügyre vételére, sőt még a belső felépítésekére is, melyek észlelhetetlenek a két glóbusz emberei számára, ők tehát képesek volnának megkülönböztetni őket. Ám az ön feltevése szerint egyedül a tudatosság [*conscienciosité*] látja és különbözteti meg a személyeket anélkül, hogy törődne a szubsztancia valóságos azonosságával vagy különbözőségével, vagy akár azéval, ami a többieknek megjelenne. És mi akadály lehet, hogy azt mondjuk, az a két személy, akik egy időben a két hasonló glóbuszon vannak, ámde kifejezhetetlenül távol egymástól, egy és ugyanazon személy – ami mindazonáltal nyilvánvaló képtelenség. [E] Ami a továbbiakat illeti, arról beszélve, ami természetes módon lehetséges, a két hasonló glóbusz és a két glóbusz két hasonló lelke csupáncsak egy ideig maradnának hasonlóak. Hiszen mivel van individuális változatosság, ez a különbség szükségképp legalább az érzékelhetetlen felépítésekben jelentkezik, melyeknek idővel ki kell fejlődniük.²³

Leibniz érvelése egy *reductio ad absurdum*, amely a következőképpen foglalható össze: kiindulópontként feltesszük (Locke alapján), hogy a személyes azonosságot a tudatosság definiálja. Elgondolható azonban, hogy két típusosan azonos tudatosság létezik egymástól térben vagy időben elválasztva. Ekkor két típusosan azonos tudatosságpéldánnyal fogunk rendelkezni. Ám ezek – minthogy típusosan azonos jellegüknél fogva fenomenálisan nem különböznek – Locke kritériuma alapján egyetlen személyt definiálnak. Ám a két személy nem azonos, hiszen egyéb módokon megkülönböztethető, következésképpen a személyes azonosság meghatározásához nem elégséges a két tudatpéldány típusazonossága.

Nézzük az érvet szakaszokra bontva, részletesebben.

[A] [L]ehetséges, hogy a világegyetem egy másik helyén vagy egy más korban van egy glóbusz, mely észlelés tekintetében nem különbözik attól a földgolyótól, melyen most lakunk, s hogy egyik ott lakó emberen sem vennénk észre eltérést tőlünk, akik megfelelőik vagyunk.

23 NE 2.27.25; GP 5:227–228 (Leibniz 2005, 220). A fordítást módosítottam.

Három megjegyzés kívánczik e bekezdéshez. (1) A szakaszt nyitó „lehetséges” szó modalitása szemmel láthatólag nem egy teljesen alternatív (azaz párhuzamosan lehetséges, de nem reális) világra utal, hanem az *itt és most* létező világegyetem egy másik meghatározott helyére vagy korszakára. Jóllehet Leibniz kapcsán szokás beszélni párhuzamosan lehetséges világokról, ezek státusza Leibniznél olyan bonyolult kérdés, amelynek elemzését a jelen gondolkísérlet nem követeli meg, Théophile szavai ugyanis nem egy ilyen világra utalnak. Feltevése szerint *ebben* a világban, de *e világ* egy előttünk ismeretlen másik szegletében – egy másik reális tér- vagy időparcellában – létezik egy Ikerföld, amely „észlelés tekintetében nem különbözik attól a földgolyótól, melyen most lakunk”.

Am (2) ez az Ikerföld *nem* teljesen azonos a Földdel. A kikötés, mint látjuk, csupán annyi, hogy „észlelés tekintetében” nincs különbség közöttük. Mit jelent ez? A Leibniz által használt *sensiblement* határozószó²⁴ többféleképpen fordítható. Az egyik lehetséges olvasatban csupán annyit jelent, hogy nincsen jelentős különbség közöttük: „nem különbözik *jelentősen* attól a földgolyótól, melyen most lakunk”. Egy másik lehetséges olvasat szerint *nem érzékelhető* közöttük semmiféle különbség: ezt az értelmezést tükrözi az idézett fordítás – helyesen, hiszen a jelen gondolkísérletben nyilvánvalóan erről van szó. Ez utóbbi olvasat alapján azt mondhatjuk, hogy a leibnizi Ikerföld *fenomenális klónja* a földgolyónak.

(3) Vajon mi tartja vissza Leibnizet attól, hogy a típusazonosságot egyetemesnek, a két glóbusz valamennyi mozzanatára kiterjeszthetőnek tekintse? Értelmezésem szerint egyrészt a modalitás említett felfogása, amelyben nincsenek párhuzamos világok, e kérdést azonban, mint említettem, nem fogom tárgyalni. Másrészt – és számunkra ez lesz a döntő – a Leibnizről elnevezett elv: az azonosak megkülönböztethetetlensége. Leibniz nem tartja lehetségesnek, hogy két tetszőleges világ között csupán az *itt és az ott* vagy az *ekkor és az akkor* tegyen különbséget. Minden reális különbségnek valamilyen fogalmilag megragadható különbségből kell erednie, azaz a dolgok belső konstitúciójából kell előállnia. A Théophile által megfogalmazott feltevés tehát a következő: létezik a reális világnak két numerikusan különböző része vagy parcellája, amelyek konstitúciójukat tekintve különböznek, de fenomenálisan azonosak.

[B] Ennélfogva lenne egyszerre tízmilliónál több párja a hasonló embereknek, vagyis egy-egy személynek ugyanazokkal a jelenségekkel [*apparence*] és tudatokkal [*conscience*], Isten pedig át tudná vinni a szellemeket [*esprit*] önmagukban vagy testükkel együtt az egyik glóbuszról a másikra anélkül, hogy erről ők tudomást szereznének.

(1) Leibniz feltevésében nem egyszerűen a típusazonos jelenségpárok, azaz tudatpárok kicseréléséről van szó úgy, ahogyan azt Locke példái alapján váránk. Locke-nál a her-

²⁴ GP 5:227.

ceg és a foltozóvarga lelke ki tud cserélődni úgy, hogy a herceg és a foltozóvarga teste változatlan marad,²⁵ sőt Locke azt a lehetőséget is megpendíti, hogy a tudat úgy is kicserélődhét, hogy közben a lelkek – azaz a tudatot hordozó szubsztanciák – is a helyükön maradnak.²⁶ Itt azonban nem az történik, amit e locke-i felvetés alapján várnánk, hanem maguk a tudatot hordozó elmék cserélnek helyet önmagukban vagy akár a hozzájuk tartozó testekkel együtt. (2) A kérdés tehát szemmel láthatólag az, hogy az új környezetbe plántált test és lélek azonos személy-e azzal, akinek a helyére kerül, azzal tehát, amelyek korábban élt az adott glóbuszon. Erre a kérdésfeltevésre utal a következő szakasz:

[C] Ámde akár átkerülnek, akár ott maradnak, mit fogunk mondani személyükről és énjükéről [*sói*] szerzőnket követve? Két személlyel van dolgunk, vagy egyazon személlyel? Hiszen sem a tudat, sem a külső és belső jelenségek nem képesek különbséget tenni e glóbuszok embereiben.

(1) Leibniz szerint tehát a probléma abban áll, hogy amikor én e csere után – tegyük fel – az általam jól ismert Oszkárhoz fordulok, akkor tévedésben leszek-e, azaz a feltevés értelmében vajon hozzá – az általam ismert Oszkárhoz –, vagy egy klónjához intézem-e a szavaimat. Leibniz szerint nyilvánvalóan az utóbbit kell állítanunk, hiszen abból a feltevésből indultunk ki, hogy megtörtént a csere, s Oszkár helyett most Iker-Oszkár áll előttem. (2) Locke álláspontjával az a baj, hogy erre a különbségre érzéketlen. Ha a személyes azonosság kritériumának kizárólag a tudatosságot tekintem, akkor azt kell mondanom, hogy továbbra is Oszkárhoz beszélek. Ekkor nem fog számítani az, hogy valaki kicserélte a tudatosság hordozóit, az elmét és a testet, és értelmetlen lesz azt mondani, hogy ami eddig *ott* volt, az van most *itt* és megfordítva. Márpedig ezt mondani nem értelmetlen – ezt mutatják meg a következő sorok.

[D] Persze Isten és azok a szellemek, amelyek alkalmasak az idő s a helyek közeinek és külső vonatkozásainak szemügyre vételére, sőt még a belső felépítéseikére is, melyek észlelhetetlenek a két glóbusz emberei számára, ők tehát képesek volnának megkülönböztetni őket.

(1) Eszerint két létező különbsége nem merülhet ki abban, ami az adott létezők számára internálisan – belső nézőpontból – hozzáférhető mint tudatos jelenség. Léteznek ugyanis egyrészt olyan externális különbségek, amelyek annak ellenére fennállnak, hogy adott esetben nem érzékelhetők: ilyenek a tér és az idő különbségei. Másrészt léteznek olyan internális különbségek, amelyek ugyancsak nem hozzáférhetők a tudatban egyes

²⁵ E 2.27.14.

²⁶ E 2.27.13.

szám első személyű nézőpontból. Ezek a különbségek hozzáférhetők valamilyen magasabb, természetfeletti nézőpontból, így a tudatosság nem lehet elégséges kritériuma a személyes azonosságnak. (2) Érdemes megjegyezni, hogy amikor a megkülönböztetés lehetőségét a jelenségek, vagyis a tudatosan hozzáférhető állapotok körére korlátozva próbáljuk meg elemezni, nincsen jelentősége annak, hogy a kérdést a cserében érintett két Oszkár vagy a glóbuszokon élő más emberek szempontjából tesszük fel. Mindnyájuk számára igaz lesz, hogy pusztán a jelenségek kapcsán nem tudnak különbséget tenni Oszkár és Iker-Oszkár között. Ám e különbség megtételére alkalmasak lesznek azok, akik egy olyan külső vagy magasabb nézőpontot foglalnak el, ahonnan nézve a jelenségek nem merülnek ki átélésük tudatos aspektusaiban. Leibniz szerint ilyenek „Isten és azok a szellemek, amelyek alkalmasak az idő s a helyek közeinek és külső vonatkozása-inak szemügyre vételére”.

[E] Ami a továbbiakat illeti, arról beszélve, ami természetes módon lehetséges, a két hasonló glóbusz és a két glóbusz két hasonló lelke csupáncsak egy ideig maradnának hasonlóak. Hiszen mivel van individuális változatosság, ez a különbség szükségképp legalább az érzékelhetetlen felépítésekben jelentkezik, melyeknek idővel ki kell fejlődniük.

A leibnizi érv természetfeletti létezőkre történő hivatkozás nélkül is életképes. Az idézett szakasz ugyanis leszögezi, hogy az individuális változatosság (az individuumok megkülönböztethetősége) ismét csak az azonosak megkülönböztethetlenségének az elvén nyugszik, ebből ugyanis az következik, hogy ha két létező nem azonos egymással, akkor kell hogy legyen közöttük valamilyen különbség. Ha e különbség egy adott állapotban nem is feltétlenül jelentkezik fenomenálisan, a fenomenális állapotokat eredményező tudattalan mentális konstitúcióban feltétlenül adva kell lennie. Ám ezek a különbségek idővel óhatatlanul különbözőségét eredményeznek a jelenségekben is. Ezért ha két tudatállapot szinkronikusan hasonló is egymáshoz, azaz léteznek *szinkronikus* fenomenális klónok, *diakronikus* fenomenális klónok nem léteznek.

E tétel alaposabb magyarázatot kíván. Mint tudjuk, Leibniznél a monászok vagy az individuális szubsztanciák – a jelen összefüggésben eltekintek a két fogalom esetleges különbségétől – percepciókkal és törekvésekkel jellemezhetők.²⁷ A *percepciók* nem egyebek, mint a szubsztancia belső állapotai, amelyek kifejezik a világot (vagy közvetlenül Istent), *törekvésnek* pedig azt a belső erőt nevezi Leibniz, amelynek következtében a percepciók pillanatról pillanatra változáson mennek keresztül, azaz a régiek új percepcióknak adják át a helyüket. Ezek a pillanatonként változó perceptuális állapotok tesznek különbséget az egyes szubsztanciák között, amelyek kivétel nélkül ugyanazt a valóságot tükrözik ugyan, de a kifejezések eltérő jellege (világossága és homályossága, elkülönített

27 *Monadológia* 14–15. §§ (Leibniz 1986, 309).

vagy zavaros volta) révén eltérő nézőpontokból. A nézőpontot a szubsztanciához tartozó test határozza meg, ez felel ugyanis a kifejezések említett jellegzetességeiért. Egy nem kellőképpen organizált test nem tesz lehetővé elkülönített észlelést, így a testhez tartozó szubsztancia csupa zavaros észlelettel fog rendelkezni. Az így keletkező percepciókat nem kíséri tudatosság. Tudatosságról akkor beszélhetünk, amikor a szubsztancia bizonyos perceptuális állapotai a test megfelelő szerveztségének köszönhetően kibontakoznak a tudatlan percepciók háttéréből.²⁸ Minden tudatos észlelés – legyen az világos vagy homályos – feltételez bizonyos mértékű elkülönítettséget, annak ugyanis, hogy egy elme képes legyen bármit is tudatosan percipálni, elmaradhatatlan feltétele, hogy az észlelethez vezető inger kiemelkedjen a környezetéből, s elkülönüljön a háttérben ható egyéb ingerforrásoktól. Leibniz az *Újabb értekezések az emberi értelemről* előszavában az elkülönülésnek ezt a formáját két szemponthoz, az inger újdonságához és relatív erejéhez kapcsolja:

[N]em ügyelünk egy malom vagy egy vízesés mozgására, ha bizonyos idő óta a közelükben lakunk. Nem mintha ez a mozgás nem érintené mindannyiszor szerveinket, és ne történne a lélekben valami, ami ennek a lélek és a test közötti harmóniánál fogva megfelel, de a lélekre és a testre ható benyomások az újdonság ingerétől megfosztva nem elég erősek ahhoz, hogy figyelmünket és emlékezetünket magukra vonják [...].²⁹

A tudatos észlelést tehát minden esetben egy küszöb átlépése, a háttér és az ebből kiváló új inger kontrasztja teszi lehetővé. Minden tudatos észlelés kiemelkedést, *el-* vagy *kiválást* jelent a percepciók differenciálatlan tömegéből, azaz a tudatosan megjelenő élmény Leibniz értelmezése szerint a háttér és az ebből plasztikusan kiemelkedő előtér kapcsolatát, közös horizontját feltételezi. Innen nézve érthető az [E] szakasz kijelentése, hogy ha a világ *tudatos* percepciója egy adott pillanatban meg is egyezhet két elmében, a tudatos észleletek alapját képező háttérészleletek világának különböznie kell, s azok a mikro-perceptuális különbségek, amelyekre a tudatosság egy adott időpontban érzéketlen, idővel a tudatban is különbségeket fognak tenni két elme között.

28 Ezt látjuk az állatoknál, amelyekről Leibniz a következőket mondja a *Monadológia* lapjain (25. §, GP 6:611; Leibniz 1986, 311): „Hogy a természet kiemelkedő percepciókat adott az állatoknak, láthatjuk a gondosságból, mellyel olyan szervekkel látta el őket, amelyek több fénysugarat és hanghullámot gyűjtenek össze, hogy egyesítésükkel felerősítsék hatásukat. Hasonlóan áll a dolog a szaglással, ízléssel, tapintással.”

29 *NE Előszó* (Leibniz 2005, 22).

5. Leibniz és az externalizmus

Leibniz érve annak megmutatására hivatott, hogy két típusosan azonos tudat nem definiálhatja ugyanazt a személyt. A bizonyítás azonban nem a szubsztanciális azonosság fogalmára támaszkodik, mint Locke számos kritikusanál, akik még a 19. században is a lélekszubsztancia elsőbbségét hangsúlyozták a személyes azonosság meghatározása során,³⁰ hanem arra a megfontolásra, hogy a tudatos énnel való rendelkezés – Leibniz neologizmusával a *conscienciosité*³¹ – nem választható el a tudatosság tágabb környezetétől. Mi ez a környezet? Azoknak a nem tudatos percepcióknak a sokasága, amelyek Leibniz szerint a test mindenkori állapotától függenek, s amelyek túlnyomó többségben alatta maradnak a tudati küszöbnek.

Ennek következtében a tudatosság Leibniznél nem definiálható internálisan. Nem azért, mert rendelkezik egy szubsztanciális hordozóval, amelyik metafizikailag meghatározza az azonosságát, hanem azért, mert a belülről – az észlelő szubjektum számára – hozzáférhető, tudatos állapotok olyan további állapotoktól függenek, amelyek nem hozzáférhetők a fenomenális tudatosság körén belül. Ha a tudatos állapotok körét tekintjük, Leibniz externalista, mert nála két fenomenálisan megkülönböztethetetlen állapot megkülönböztethető azon az alapon, hogy milyen kontextusba illeszkednek, azaz milyen fenomenálisan hozzáférhetetlen állapotok bázisán épülnek fel.

Mint láttuk, Martin és Barresi a locke-i elméletet azért tekinti döntőnek a naturalizmus történetében, mert az elme természetével kapcsolatos legfontosabb szempontokat kiemelve először szakít a *self* lelki szubsztanciaként történő felfogásával, és az én azonosításához szükséges tudatállapotokat a metafizikai bázisuktól függetlenül vizsgálható, empirikus adatoknak tekinti. Ez valóban a tudat naturalizálásának egyik programját indítja el – azt, amelyben a tudatállapotok összefüggésrendszere hordozófüggetlen kognitív rendszerként vizsgálható.

Leibniz ellenvetései azonban ugyancsak összefüggésbe hozhatók a tudat naturalizálásának egy másik programjával. Ezek az érvek ugyanis annak a meggyőződésnek a dokumentumai, hogy a tudat nem egy internalista módon meghatározható funkcionális szerveződés, amelyik a többszörös megvalósíthatóság elvét követve szabadon transzportálható egyik hordozóról a másikra, amint azt Locke felvetései sugallják. A tudatosság – amely a személyes azonosság erkölcsi szempontból releváns fogalmát meghatározza – Leibniznél elszakíthatatlanul kapcsolódik ahhoz a környezethez, amelynek komplex szerveződése nélkül maga a tudat sem lehetne az, ami. Láttuk ugyanis, hogy a tudatos állapotok létezésüket tekintve Leibniznél mindig azokra a tudattalan percepciókra vannak ráutalva, amelyekkel kontrasztot alkotnak, így az elmeállapotok azon a

³⁰ Cousin 1861, 152.

³¹ GP 5:227.

módon, ahogyan internálisan megjelennek az alany számára, nem individuálhatóak. Így a Leibniz által megfogalmazott Locke-kritika – az esetleges idealista metafizikai háttértől eltekintve – egy olyan naturalizmus felé nyit utat, amely az elmét nem önmagában, hanem – miként a megtestesült, a szituált vagy az enaktív elme kortárs elméletei – a maga környezetében s a környezeti állapotokkal való dinamikus összefüggésében igyekszik megérteni.

Hogy mi ez a környezet, az persze Leibniznél bonyolult kérdés, hiszen annak a problémájának a megoldását igényli, hogy mit ért Leibniz a *test* fogalma alatt. A test – és általában az anyagi világ – ontológiai státuszának meghatározása (Leibniz idealizmusának a kérdése) máig tartó interpretációs viták tárgya a szakirodalomban.³² Egy azonban bizonyos: az én és az én számára sajátként felfogott tudatállapotok Leibniz szerint nem magukban állnak, hanem a tudatossági küszöb alatt maradó, a környezetében mozgó test mikroszkopikus folyamatait tükröző információs állapotok bázisán épülnek fel, s ettől nem is szakíthatók el. Amikor Leibniz a pusztá létezők, a növényi és állati lelkek, illetve az elmék hierarchiájáról értekezik, akkor nem – vagy nem csak – egy barokk metafizikai építmény szintjeit jelöli meg, hanem az öntudat természetes genezisének – emergens felbukkanásának – a fázisait is. Amikor egy monász képessé válik arra, hogy ént mondjon, kiemelkedik a környezetéből, morálisan számonkérhetővé válik, s részévé válik a szellemek azon közösségének, amellyel Isten nemcsak olyan viszonyban van, „mint a feltaláló a gépével (ami Istennek a többi teremtményhez való viszonyára jellemző), hanem olyan a viszonyuk, mint az uralkodó és az alattvalói, sőt az atya és gyermekei között”.³³ Az így létesülő morális viszony csakis externalista szemszögből, az elme és a környezet közötti dinamikus interakciók felől nézve érthető meg.

Bibliográfia

- [Álvarez, Baltasar]. 1604. „Tractatus de anima separata.” In Collegium Conimbricense Societatis Iesu, *Commentaria in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae*, 561–670. Köln: Lazar Zetzner.
- Antognazza, Maria Rosa. 2009. *Leibniz. An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayers, Michael. 1991. *Locke: Epistemology and Ontology*. 2 kötet. London – New York: Routledge.
- Barresi, John – Raymond Martin. 2000. *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*. London – New York: Routledge.
- Chabris, Christopher – Daniel Simons. 2010. *The Invisible Gorilla and Other Ways Our Intuitions Deceive Us*. New York: Crown.

32 Az egyes álláspontok áttekintéséhez lásd Garber 2009, 385–386.

33 *Monadológia* 84. §, *GP* 6:621 (Leibniz 1986, 324); *C* 16.

- Cousin, Victor. 1861. *Philosophie de Locke*. Paris: Didier.
- Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 1996. Œuvres, szerk. Charles Adam – Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin. [AT]
- Forrai Gábor. 2008. „Az intencionlítás.” In *Elmefilozófia*, szerk. Ambrus Gergely et al., 137–158. Budapest: L'Harmattan.
- Forstrom, K. Joanna S. 2010. *John Locke and Personal Identity, Immortality, and Bodily Resurrection in 17th-Century Philosophy*. London – New York: Continuum International Publishing Group.
- Garber, Daniel. 2009. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford: Oxford University Press.
- Jolley, Nicholas. 1984. *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaufman, Dan. 2015. „Locke's Theory of Identity.” In *A Companion to Locke*, szerk. Matthew Stuart, 236–259. Oxford: Blackwell.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1875–1890. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, szerk. C. I. Gerhardt. 7 kötet. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (Repr. Hidesheim: Georg Olms, 1965). [GP]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1923–. *Sämtliche Schriften und Briefe*, szerk. Preussische Akademie der Wissenschaften. Darmstadt – Leipzig – Berlin: Akademie Verlag. [A]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest: Európa.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1961. *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, szerk. Louis Couturat. Hildesheim: Georg Olms. [C]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1993. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, szerk. Georges Le Roy. Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin. [DM]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor et al. Budapest: L'Harmattan.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1978. *Nouveaux essais sur l'entendement*. In *GP* 5:39–509. [NE]
- Locke, John. 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*, szerk. Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press. [E]
- Locke, John. 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest: Osiris Kiadó.
- Searle, John. 1983. *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, Galen. 2011. *Locke on Personal Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thiel, Udo. 2011. *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomas Aquinas. 1901. *Summa Theologica – editio Taurinensis*. Torino: Marietti. [ST]

Thomas Aquinas. 1882–. „Summa contra gentiles (cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis).” In *Opera omnia*. Editio Leonina. 16 kötet. 13–15. kötet. Rome: Typographia Polygotta Vaticana. [SCG]