

Ambrus Gergely

**SZEMÉLYES AZONOSSÁG ÉS AZ ÖNMAGUNK TÉVES AZONOSÍTÁSÁVAL SZEMBENI IMMUNITÁS**

**1. Bevezetés**

A személyek időbeli azonosságának kritériumával kapcsolatos analitikus filozófiai vitákban az utóbbi évtizedekben két nagy hagyomány dominál.

Az egyik nézet típus a pszichológiai állapotok folytonosságának és/vagy kapcsoltságának a fennállásában határozza meg két különböző időpontban létező személy azonosságának a feltételét. Egy ilyen típusú redukcionista nézet jelentős kortárs képviselője volt Derek Parfit.<sup>1</sup> Parfit elmélete Locke emlékezésre alapozott elképzelését, illetve annak Hume által korigált változatát fejlesztette tovább.

Parfit redukcionista elméletének lényege a személy természetéről a következőképpen foglalható össze:

- (1) Egy személy létezése kizárólag egy agy és egy test létezéséből, valamint egymással összekapcsolt fizikai és mentális események sorozatából áll.
- (2) A személy olyan entitás, amely különbözik az agytól és a testtől, valamint a mentális és fizikai ilyen eseménysorozatoktól; a személynek van teste és agya, gondolatai, vágyai, stb. A személy azonban nem egy különállóan létező entitás. Ez a nézet a személyek és a mentális állapotok viszonyáról, valamint ezek kapcsolatáról ontológiailag redukcionistaaként, de fogalmilag nem redukcionistaaként jellemezhető.<sup>2</sup>
- (3) Egy bizonyos személy létezését meghatározó tények leírhatók személytelen módon, vagyis anélkül, hogy előfeltételeznénk a személy azonosságát, hogy explicite azt állítanánk, a személy életében szerzett tapasztalatok az illető személy tapasztalatai, illetve anélkül, hogy explicite állítanánk, hogy az illető személy létezik. (Ez egyenértékű azzal az állítással, hogy bizonyos mentális állapotok azonosíthatók anélkül, hogy hivatkoznánk az őket „birtokló” személyre).<sup>3</sup>
- (4) A pszichológiai relationalista felfogás szerint a személy időbeli azonosságát a pszichológiai folytonosság és/vagy kapcsolódás alkotja, amit Parfit, Russell nyomán, „R-relációnak” nevez. A pszichológiai

---

<sup>1</sup> Parfit 1971, 1984, 2003.

<sup>2</sup> Hasonlóan Hume elképzeléséhez a nemzetek természetéről. Eszerint a nemzeteket polgárai, területük, jogrendjük, intézményeik, kultúrájuk stb. alkotják, de abban az értelemben különböznek összetevőiktől, alkotóiktól, hogy más tulajdonságokkal rendelkeznek; a nemzetek számos predikátumát nem lehet igaz vagy értelmes módon tulajdonítani polgárainknak, területüknek, intézményeiknek stb. (Vö. Hume 1739/1976. 351.)

<sup>3</sup> Vö. Parfit 1984. 189. skk.

kapcsoltság a közvetlen pszichológiai kapcsolatok fennállása.<sup>4</sup> Két különböző időben létező személy közötti pszichológiai folytonosság a közöttük fennálló erős (több mint 50%-os) pszichológiai kapcsoltságok egymást átfedő sorozatainak megléte. Egy  $t_2$  időpontban létező  $P_2$  személy azonos a  $t_1$  időpontban létező  $P_1$  személlyel, ha pszichológiailag folytonosak és/vagy kapcsoltak, és nincs olyan másik  $P_2^*$  személy  $t_2$  időpontban, akivel a  $t_1$  időpontbeli  $P_1$  személy szintén pszichológiailag folytonos és/vagy kapcsolatos.

A személyek fenti jellemzéséből annak a lehetősége is következik, hogy ugyanaz az ember különböző időpontokban nem ugyanaz a személy.

Ezzel a redukcionista elképzeléssel szemben több olyan ellenvetés is megfogalmazódott, amelyek arra támaszkodnak, hogy a személy időbeli azonossága valamilyen releváns értelemben nem redukálható a mentális állapotok között fennálló kapcsolatokra. Az egyik ilyen ellenvetés szerint a kritériumként javasolt pszichológiai kapcsolatok *fogalmilag előfeltételezik* a személy időbeli azonosságát, ezért nem tudják megalapozni azt. Egy másik szerint a személy időbeli azonossága redukálhatatlan *fenomenológiai tény*, és ezért az, hogy két különböző időbeli személy mentális állapotai közötti fennállnak-e bizonyos kapcsolatok, ti. a pszichológiai folytonosság és/vagy kapcsoltság, nem releváns a személy azonosságának megalapozásában.

## 2. A személyek személytelen azonosíthatósága és az önmagunk téves azonosításával szembeni immunitás

Az első ellenvetés klasszikus megfogalmazása Butlerhez fűződik, amit Locke ún. memória-kritériumával szemben fogalmazott meg:

„Nyilvánvaló, hogy a személy azonosságának a tudata feltételezi, és ezért nem konstituálhatja a személy azonosságát, éppen úgy, ahogy más esetekben sem konstituálhatja a tudás azokat az igazságokat, amelyet feltételez” (Butler 1736, in Perry 1975. 100).<sup>5</sup>

Butler tehát azt állítja, fogalmi igazság, hogy kizárólag a velünk megtörtént eseményekre, élményekre tudunk emlékezni, ez az emlékezet fogalmának, jelentésének a része.

---

<sup>4</sup> Parfit különböző kontextusokban kissé eltérő definíciókat használ az R-relációra (lásd Belzer 1996), de ez itt nem releváns.

<sup>5</sup> „(It is) self-evident that consciousness of personal identity presupposes, and therefore cannot constitute personal identity, any more than knowledge in any other case, can constitute truth which it presupposes.”

Ez az ellenvetés nyilvánvalóan vonatkoztatható Parfit elképzelésére: eszerint a pszichológiai folytonosság és/vagy kapcsoltság két különböző időbeli személy között feltételezi a személyek azonosságát, ilyenformán nem konstituálhatja azt. Másképp: csak azonos személyek között állhat fent pszichológiai folytonosság és/vagy kapcsoltság, ezért a személy azonossága nem állhat a pszichológiai folytonosságban és/vagy kapcsoltságban.

(Érdeemes megjegyezni, hogy a Parfit-féle pszichológiai kritérium persze nem csak epizodikus emlékeket involvál, ahogy Hume kritériumai sem (vö. Hume elképzelésével a személyek és az államok időbeli azonossága közötti hasonlóságról). Mindazonáltal az epizodikus emlékeknek kitüntetett szerepe van az azonosságot megalapozó relációkban. Ráadásul annak a megállapításában, hogy másféle releváns mentális állapotaink, így fontos erkölcsi és egyéb meggyőződéseink, átfogó céljaink, jellemvonásaink, és más hasonlóak ugyanazok-e, mint korábban, szintén elsősorban az emlékezés alapján állapítható meg. Lehetnek persze más, közvetett, tanúbizonyágon alapuló bizonyítékok is az ilyen pszichológiai kapcsolatok fennállására, mindazonáltal, ha egyáltalán nem volnánk képesek *közvetlenül, emlékezetünkben* felidézni korábbi fontos mentális állapotainkat, tartalmainkat, hanem csak közvetve, tanúbizonyág alapján ismerhetnénk meg azokat, akkor meglehetősen kontrainutív volna személyünk azonosságát pusztán a pszichológiai kapcsoltság fennállására alapozni, tehát arra, hogy megfelelően nagy az átfedés a jelenlegi és a korábbi mentális állapotok között. Ez ugyanis azt jelentené, hogy egy emlékezni képtelen, amnéziában szenvedő személy azonossága egy korábbi személlyel abban állna, hogy jelenlegi mentális állapotai megfelelő mértékben megegyeznek a korábbi személy mentális állapotjaival – amelyekre azonban ő egyáltalán nem emlékszik...)

Parfit Butler ellenvetésének a kivédésére vezette be az ún. kvázi-emlékezés illetve a kvázi-emlék (q-memory) fogalmát, amit a következőképpen definiált. Egy  $P_2$  személy  $t_2$  időpontban egy bizonyos  $M$  tartalmú mentális eseményre (mondjuk egy perceptuális élményre) emlékszik, ha:

- i.  $P_2$  személy  $t_2$  időpontban úgy tűnik, hogy emlékszik egy  $M$  tartalmú mentális eseményre.
- ii. Létezett egy  $P_1$  személy, akinek  $t_1$ -ben valóban volt egy  $M$  tartalmú mentális eseménye.
- iii.  $P_2$  személy  $t_2$ -beli  $M$  tartalmú emlékszerű mentális eseményét  $P_1$  személy  $t_1$  időpontbeli  $M$  tartalmú eseménye okozta, bármilyen fajta okkal.

Illusztrációként gondoljunk a következő scenárióra. Egy ikerpár, Peter és Paul, együtt töltik a vakációjukat Velencében. Vacsora után Peter sétálni megy, míg Paul a szállodában marad és elalszik. Peter leül egy padra a Szent Márk téren, a vízparton. Az idő viharos: este 11 órakor Peter egy hatalmas villámot lát, amely belecsap a szemben lévő szigeten a San Giorgio Maggiore templom harangtornyába.

Parfit koncepciója szerint elképzelhető, hogy egy későbbi időpontban Paul kvázi-émlékezik arra a vizuális élményére, amit Peter élt át, amikor a villám belecsapott a San Giorgio Maggiore tornyába. Eszerint

- i. Peternek valóban volt egy vizuális benyomása a villámról.
- ii. Paulnak van egy (fenomenálisan) emlékszerű mentális állapota, aminek a tartalma egy bizonyos vizuális benyomás arról, hogy egy villám belecsap a San Giorgio Maggiore tornyába.
- iii. Paul mentális állapotát Peter vizuális élménye okozza, valamilyen megfelelő módon (azaz a bármilyen megbízható mechanizmus révén, beleértve a tudományos-fantasztikus eszközöket is).

Ezzel a javaslattal Parfit, úgy tűnik, ki tudja védeni a Butler-féle ellenvetést. Hiszen kvázi-émlékezni nemcsak saját magam múltbeli élményeimre lehetséges, hanem egy másik személy múltbeli élményeire is. Ebben az esetben az emlékszerű, M tartalmú állapotot  $P_2$  személyben  $t_2$ -kor valamilyen „nem-normális ok” tehát nem a  $P_1$  és  $P_2$  testének és agyának azonossága alapozza meg, hanem  $P_1$  és  $P_2$  (egymástól különböző) agyának megfelelő módon való összekapcsolása. A normális emlékezést felfoghatjuk úgy mint kvázi-émlékezést normális okkal: azaz, a  $P_2$  személyben  $t_2$ -kor az M tartalmú emlékszerű állapot megjelenésének azaz az oka, hogy  $P_2$  agyában felidéződik a  $P_1$  agyában tárolt emlék (ahol  $P_1$  és  $P_2$  agya és teste azonos).

Parfit elméletét, és ezen belül a kvázi-émlékezés fogalmát, Marya Schechtman több szemponttól is kritizálta. Schechtman ellenvetéseit részletesen tárgyaltam Ambrus 2020-ben, ezért itt most csak a következőt szeretném kiemelni. Schechtman egyik fontos ellenvetése azon alapul, hogy az emlékeinknek legalább egy része „személyes”, abban az értelemben, hogy a *tartalmuk* részét képezi az, hogy az emlékezésben felidézett élmény, esemény *mint velem történt esemény* jelenik meg (egy bevett terminológiával: „autonoetikus”). Más szóval az emlékek *tartalma maga* utal arra, hogy *ki* az a személy, akivel az élmény megtörtént, aki átélte azt a mentális állapotot, amire az emlékező most emlékezik.

Azaz, bizonyos emlék-állapotok tartalmát nem lehet „személytelenül” beazonosítani, anélkül, hogy hivatkoznánk arra, hogy kinek az élményeire, mentális állapotaira vonatkozik az emlék. Ez azonban azt is jelenti, hogy szemben Parfit (3) tézisével, egy személyt nem lehet személytelen beazonosítani, hiszen a személyt azonosító mentális állapotok egy részének a tartalmában van hivatkozás egy meghatározott személyre. Ez pedig aláássa Parfit (3) tételét, miszerint egy személy leírható személytelenül. Másrészt, úgy tűnik, aláássa a (4) tételt is, azaz az időbeli személyes azonosság pszichológiai kritériumát. Hiszen, ha nem áll fenn, hogy  $P_1$  és  $P_2$  személyeket személytelenül lehet azonosítani, ti. a  $P_1$ -et  $t_1$ -ben illetve  $P_2$ -et  $t_2$ -ben azonosító mentális állapotok (egy része) olyan, hogy a tartalmukban van hivatkozás arra, hogy azok  $P_1$  illetve  $P_2$  mentális állapotai, akkor a  $P_1$  és  $P_2$  diakron azonosságát megalapozó folytonosság és vagy kapcsoltsági viszonyok csak akkor tudnak fennállni, ha az átfedő mentális állapotok közül azok a mentális állapotok, amelyek

olyanok, hogy a tartalmukban utalás van arra, hogy kinek a mentális állapotairól van szó, egyazon személyre utalnak. Ez viszont azt jelenti, a releváns pszichológiai kapcsolatok fennállása már előfeltételezi a személyek azonosságát, így nem alapozhatja meg azt.

Mint Ambrus 2020-ben igyekeztem megmutatni, Schechtman feltevése, hogy számos epizodikus emlék személyes, azaz része, hogy az az élmény, amire az emlékező emlékezik, vele magával történt meg, nem minden esetben zárja ki, hogy egy Parfit-féle pszichológiai kritérium lehet a személyes azonosság feltétele.

Tudniillik az olyan kvázi-emlékezéseknek, amelyek nem valódi emlékezések (tehát amelyek nem-normális okkal történnek) lehetnek olyan esetei, amikor a kvázi-emlékező emlék-tartalmának a része, hogy *vele* történt meg az élmény, amire emlékezik. Egy példa lehet erre az az eset, amikor egy elágazás nélküli replikálás után egy replika kvázi-emlékezik valamilyen, az eredetijével megtörtént élményre. Ez a kvázi-emlék persze téves, abban az értelemben, hogy a személy, akinek az élményeire a replika kvázi-emlékezik, nem önmaga (hanem a replika „mintája” vagy „eredetije”). Ebben az esetben azonban a kvázi-emlék tartalma pontosan annyira illeszkedik a kvázi-emlékező más mentális állapotainak a tartalmához, mint amennyire egy normális esetben egy emlékező személy emlékének a tartalma illeszkedik az illető más emlékeinek és egyéb releváns mentális állapotainak a tartalmával. (És ezzel összhangban áll, hogy Parfit szerint a nem-elágazó replikálás esetében konvenció kérdése, hogy azonosnak tekintjük-e a replikát az eredetivel vagy sem.)

\*\*\*

Úgy tűnik, Schechtman szerint a személyes emlékek fenomenológiája kizárja, hogy a kvázi-emlékezés ugyanazt a funkciót tölthesse be, mint a normális emlékezés. Tudniillik, értelmezésem szerint, Schechtman úgy gondolja, hogy a kvázi-emlékek fenomenológiája *szükségszerűen* más, mint az emlékeké.

Egyrészt, úgy tűnik, vannak olyan esetek, amikor a kvázi-emlék tartalmának nem lehet része a „velem törtétség érzése”, ezért más a fenomenális karakterük, mint a valódi emlékeknek (vö. Schechtman 1990, 1996; Casey 1997, Ambrus 2020). Ha így van, akkor kézenfekvően más cselekvésekre is motiválnak ugyanolyan kontextusokban – például, ha nem gondolom, hogy egy múltbeli cselekedet alanya én voltam, miért vállalnám érte akkor a felelősséget? Másrészt, ha egy bizonyos kvázi-emlék tartalmának mégis része lenne a „velem törtétség érzése”, akkor ez zavaros, konfúz elmeállapotot idézhet elő a kvázi-emlékezőben, hiszen más emlékeinek illetve releváns mentális állapotai tartalmának ellentmondhat a kvázi-emlék tartalma, miszerint egy bizonyos múltbeli élmény alanya ő volt.<sup>6</sup> Ez pedig, újfent ellentmond annak, hogy a kvázi-emlékezés fenomenálisan ugyanolyan és így a viselkedés szempontjából ugyanolyan jó lehet, mint az emlékezés, hiszen egy ilyen konfúz elmeállapot nyilván másféle viselkedésre indít, mint egy normális emlék,

<sup>6</sup> Tegyük fel, például, hogy Napóleon Waterloo-i élményeire úgy kvázi-emlékezzem, mint velem törtétekre.

aminek a tartalma összhangban van az emlékező más emlékeinek és releváns mentális állapotainak a tartalmával.

Azonban, egyfelől, mint feljebb érveltem, nem szükségszerűen igaz, hogy egy nem valódi kvázi-émlék (tehát ami nem-normális okon alapul), nem lehet autoetikus, azaz nem kapcsolódhat hozzá a „velem törtétség” érzése. Másfelől az is lehetséges, hogy bizonyos normális emlékek nem autoetikusak, azaz lehetségesek olyan emlékek, amelyek tartalmának *nem* része az az érzés, hogy a felidézett élmény az emlékezővel történt meg.

Az emlékek fenomenológiai elemzéséhez hasznos lehet egy további distinkciót is alkalmazni, az ún. perspektivikus és a személyes birtoklás közötti megkülönböztetést, ahol az előbbi esetben az alany csak „tanú-tudatában” van a mentális állapota tartalmának, de a tartalomnak nem része, hogy ő lenne az illető állapot „tulajdonosa”<sup>7</sup> (lásd Albahari 2006, 2009).

Ezen megkülönböztetést alkalmazva Schechtman tézisének lehet úgy értelmezni, mely szerint minden a kvázi-émlék (beleértve a normális emlékeket is) perspektivikusan birtokolt, azaz elsőszemélyű nézőpontból adódik; a valódi emlékeké (vagy legalábbis egy jelentős részüké)<sup>8</sup> pedig személyesen is birtokolt, azaz az émlék tartalmának része még az „enyémség” tudata is. A nem valódi émlék kvázi-émlékek viszont nem személyesen birtokoltak, nem járul hozzájuk tulajdonosi tudat, csak perspektivikusan adódnak, a kvázi-émlékező csak „tanú-tudatában” van a tartalmuknak.

De, még egyszer, véleményem szerint *nem szükségszerű*, hogy az olyan kvázi-émlékekhez, amelyek nem igazi emlékek, ne kapcsolódhasson tulajdonosi tudat. Nézetem szerint, a tulajdonosi tudat, az énelem törtétség érzése, *nem* redukálhatatlan fenomenológiai adottsága az emlékek tartalmának. Hogy milyen feltételei vannak, illetve milyen mechanizmusok által jön létre a tulajdonosi tudat, tisztázandó kérdés. Annyi azonban kézenfekvőnek tűnik, hogy az „enyémség érzés” meglétének egyik feltétele, hogy az émlék tartalma illeszkedjen az alany más emlékeinek, illetve egyéb releváns mentális állapotainak a tartalmával; így az alapvető meggyőződéseivel, élettörténetére vonatkozó hiteivel, etc. Az olyan kvázi-émlékeimnek, amelyekről tudom, hogy nem vonatkozhatnak az én múltbeli élményeimre, mivel nem lehettem jelen az élmény megtörtétekor (például, ha a Waterloo-i csata jeleneteiről lennének kvázi-émlékeim), feltehetőleg csak tanú-tudatában lennének, nem kapcsolódna hozzájuk a velem törtétség érzése.

<sup>7</sup> Egy bevett illusztráció az olyan gondolat-inzerciók esete, amikor skizofrén betegek egyes gondolataikról úgy vélik, azok nem a sajátjaik, hanem kívülről helyezték az elméjükbe őket. Ezek a gondolatok is perspektivikusak, elsőszemélyű perspektívából adódnak, a szubjektum azonban csak „tanúja” ezen gondolatainak, nem járul hozzájuk tulajdonosi tudat, az alany nem tekinti őket a saját gondolatainak.

<sup>8</sup> Ez a megfogalmazás megengedi, hogy Schechtman is elismerje, vannak olyan valódi emlékek is, amik csak perspektivikusan adódnak, tulajdonosi tudattal azonban nem, azaz nem érezzük magunkat azonosnak az alanyukkal; és csak azt a gyengébb és plauzibilisebb nézetet képviselje, hogy számos emlékünknél tulajdonosi tudattal is adódik.

Másfelől azonban olyan esetben is kapcsolódhat tulajdonosi tudat, nem valódi emlék kvázi-émlékekhez, amikor a kvázi-émlékező személy és a felidézett élmény alanyának mentális állapotai nem erősen kapcsolódnak, ellentétben azzal a példával, ahol egy replika közvetlenül egy nem elágazó replikálás után kvázi-émlékezik, tehát ahol a kapcsoltság és folytonosság ugyanolyan mértékű, mint a normális emlékezés esetében. Ennek illusztrálására változtassuk meg kicsit Peter és Paul történetét. Eszerint Paul nem fekszik le aludni a szállodában, hanem elmegy sétálni Peterrel együtt. Sétájuk során kitör a vihar, és mindketten számos villámlást látnak. A Szent Márk téren azonban csak Peter látja a villámot a San Giorgio Maggiore-be becsapni, Paul nem, mert, mondjuk, éppen más irányba nézett. Peter azonban rögtön el is meséli Paulnak, hogy milyen villám élménye volt, és ezután is számos villámlást látnak még közösen, az este folyamán. Ezért később, amikor Paul kvázi-émlékezik Peter villám-észlelésére a Szent Márk téren, könnyen összetévesztheti ezen villám-észlelés alanyát önmagával, azaz hiheti azt, hogy ő látta a villámot, nem Peter. Peter és Paul bizonyos releváns mentális állapotainak persze hasonlóknak kell lennie ahhoz, hogy egy ilyen eset előforduljon, de nem szükséges olyan mértékű folytonosság és kapcsoltság, mint ami a normális esetben, vagy egy nem-elágazó replikálási esetben fennáll. (Ha például Paul azt hiszi, sohasem járt Velencében, vagy ha tudja, hogy rettenetesen a villámlástól, mennydörgéstől, és ezért hacsak egy mód van rá, soha nem megy ki az utcára viharban, akkor nehezebben fogja azt hinni, hogy a kvázi-émléke tartalma vele történt meg. De ha azt hiszi, hogy együtt nyaraltak Peterrel Velencében, hogy szereti a viharos időt, és a vihar idején együtt sétáltak Peterrel, és számos villámlást is láttak, akkor, még ha a Szent Márk téren ténylegesen nem is látta azt a villámot, amelyik becsapott a San Giorgio Maggiore tornyába, akkor is könnyen hiheti, hogy ő látta ezt a villámlást, amikor kvázi-émlékezik Peter villám-élményére; azaz összetévesztheti magát Peterrel.

*Közbenső konklúzió.* Ha tehát volna kvázi-émlékező képességünk és megfelelően hasonlóknak lennének az emlékezett élmény szempontjából releváns körülmények, akkor Peter emlékéhez is kapcsolódhatna a “velem törtétség” érzése, azaz (kvázi-) emlékének tartalmában lenne egy autonóetikus elem, mégpedig anélkül, hogy Peter valamilyen konfúz elmeállapotban kerülne.

\*\*\*

### 3. Miminális szelf és az önmagunk téves azonosításával szembeni immunitás

Az alábbiakban egy másik lehetséges ellenvetést is szeretnék részletesebben megvizsgálni a személy időbeli azonosságának relationalista, pszichológiai folytonosság és/vagy kapcsoltságra alapozott elméleteivel szemben. Nevezetesen: egyes filozófusok, így például Wittgenstein és Shoemaker, másfelől Zahavi szerint is, az emlékezés immunis önmagunk téves azonosítására (*immune to error through*

*misidentification*, „IEM”).<sup>9</sup> Ha ez fennáll, azaz, ha az emlékezés természete olyan, hogy az emlékező nem képes tévedni abban, hogy ki volt a felidézett élmények alanya, akkor önmagunk diakron azonosításában nincs szerepe annak, hogy fennáll-e a pszichológiai folytonosság és/vagy kapcsoltság a különböző időpontbeli személyek mentális állapotai között vagy sem.

Zahavi a személyek tévedhetetlenségét az emlékezésbeli önazonosítással kapcsolatban az ún. minimális szelf létezésének és diakron azonosságának a tézisére alapozza.<sup>10</sup> Az alábbiakban két fenomenológiai jellegű érvet fogok megvizsgálni a diakron azonos minimális szelf létezése mellett, Zahavi nyomán.

Az első érv lényege, hogy önmagunk (szelfünk) szinkron azonosításában tévedhetetlenek vagyunk azaz „immunisak a tévedésre”, továbbá, a szinkron önazonosítás feltételezi a szelf diakron önazonosságát is. Ez az érv, ami támaszkodik Husserl elemzésére az időtudat természetéről, röviden és némiképp leegyszerűsítően a következőképpen foglalható össze. Önmagunk diakron azonossága időtudatunk fenomenológiai természetén alapul, tudniillik azon, hogy a tudatélmények nem egy pontszerű időpontban, hanem egy „kiterjesztett jelenben” adódnak. Azaz az aktuális élmény mellett a tudatunkban adódik, jelen van a retenciálisan visszatartott éppen elmúlt élmény, és protencionálisan az elvart, éppen bekövetkezendő élmény is. Az időtapasztalat ezen jellemzőjét pedig csak úgy lehet értelmezni, hogy a szubjektum, „akiben” az aktuálisan, a retenciálisan és protenciálisan adott élmények egyszerre jelen vannak, illetve egymást folyamatosan követik, egymásba átfolyanak, azonos.

A legkézenfekvőbb ellentetés, hogy ez az érvelés feltételezi a tudatosság folytonosságát egész életünk során. Tegyük fel ugyanis, hogy elfogadjuk a tudatos élmények időszerkezetének ezen fenomenológiai elemzését, és azt is, hogy ez megalapozza, hogy a tudatélmények alanya, akinek a tudatán „átvonulnak” az egyes élmények, azonos. Mi garantálja azonban, hogy miután egy tudatos élményfolyam megszakad, majd egy nem-tudatos szakasz után egy újabb tudatos élményfolyam kezdődik, ennek az alanya megegyezik a nem-tudatos szakasz előtti tudatos élményfolyam alanyával? Az érv a szelf diakron azonossága mellett az élet folyamán tehát csak akkor lehet hatékony, ha feltesszük, hogy az elme folytonosan tudatos az egész élet során – ez azonban nyilvánvalóan igen kétséges feltevés.

Erre az ellentetésre egy válasz kiindulhatna abból a feltevésből, hogy a tudattalan szakaszok utáni újabb tudatos szakaszok alanya önmagát a korábbi tudatos szakaszok alanyával azonosként, folytonosként tapasztalja meg. Ez azonban nem evidens. Galen Strawson például tagadja, hogy „mindig van valamilyen fenomenológiai adottság – tapasztalt – kontinuitás” (Strawson 2009, 233). Mi több, saját tudatfolyamát beszámolója szerint úgy tapasztalja, mint amelyben „a valódi tapasztalati folytonosság rövid periódusai tökéletesen elkülönülnek egymástól”, illetve amelyben „a teljes, bár rövid, hiány, hézag pozitív érzete gyakran része a fenomenológiának, (...) mintha a tudat mindig éppen kezdődne vagy

<sup>9</sup> Wittgenstein 1958, Shoemaker 1968, Zahavi 2005, 2010.

<sup>10</sup> Zahavi 2010.



újrakezdődne”.<sup>11</sup> Ebből Strawson azt a következtetést vonja le, hogy vannak ugyan diakron azonos szelfek, de ezeknek az élettartama nagyon rövid, néhány másodperc, tudniillik csak addig léteznek, amíg egy mentális állapotfolyamunk tudatossága folytonos, megszakítatlan.

A második fenomenológiai érv szerint az emlékezés során történő diakron önazonosítás, tehát egy az emlékezetben felidézett múltbeli élmény alanyával való azonosulásnak az alapja hasonló, mint a szinkron önazonosításé. A szinkron önazonosításnak, azaz egy jelenlegi tudatélmény alanyának mint önmagának az azonosítása egy fontos karakterjeggyel bír, tudniillik, hogy nem tárgy-tudatról van szó, azaz nem a tudataktus alanyával „szemben álló” tárgy azonosításával analóg mechanizmusról. Az érzéki észlelés, elsősorban a vizuális észlelés egy bevett értelmezése szerint, amikor egy tárgyat egy partikuláris tárgyként észlelünk, akkor (az esetek nagy részében) több tárgy közül választjuk ki, és valamilyen leírást/fogalmat alkalmazva (tudattalanul vagy tudatosan), az illető tárgyat mint egy bizonyos tárgyfajta egy instanciáját azonosítjuk. Például: amikor egy rózsát észlelek, akkor az észlelt tárgyat megkülönböztetem a környezetétől, például egy virágcsokor többi virágától, úgy, hogy megállapítom, az észlelés tárgya rendelkezik bizonyos a rózsákra jellemző tulajdonságokkal, amivel a többi virág a csokorban nem.

Zahavi (Husserlt követő) fenomenológiai elemzése szerint, az észlelés során a virágcsokrot észlelő szubjektumnak is tudatában vagyok, azonban másképp, mint az észlelés tárgyának. A szubjektum az észlelési élmény tartalmának *részeként* adódik, *mint az, akinek adódik az virágcsokor*, azonban *nem egy további tárgyként*, a virágok mellett. Önmagunk tudata „nem-tematikus”, nem tárgy-tudat, a szelfünkről való tudat nem észlelés-analóg. Másfelől, az is fontos különbség a tárgy-tudat és önmagunk tudata között, hogy nem adódik *több* olyan potenciális szubjektum, akik *közül* az egyik volna az észlelés tényleges alanya, és akinek a kiválasztásában, a tudatélmény többi lehetséges szubjektumától való megkülönböztetésben állna a szelf beazonosítása. (Szemben azzal, hogy az észlelésben a tárgyak beazonosítása – többnyire – több potenciális jelölt közül kiválasztásban, diszkriminálásban is áll.) Hasonló a helyzet a diakron önazonosításnál is. Egyfelől az olyan emlékezési állapotokban, amikor adódik a felidézett élmény alanya is (azaz, a fenti megkülönböztetéssel, az emlék nem csak perspektivikusan, hanem személyesen is birtokolt, az alany nem csak egy elsőszemélyű perspektíva, hanem „személyes”, avagy „nem-anonim”),<sup>12</sup> a szubjektum ilyenkor is nem-tematikus adódik. Másfelől, az emlékezés során felidézett élmény alanyának azonosítása, hasonlóan a szinkron önazonosítás esetéhez, nem diszkrimináció alapul, azaz az emlékező nem több más potenciális szubjektum közül választja ki, akiknek az emlékező a tudatában van, hiszen egyszerűen *nincs kéznél* több más szubjektum jelölt, akinek az emlékező a tudatában lenne. Továbbá, elsőre legalábbis úgy tűnik, az sem lehetséges, hogy az

<sup>11</sup> Strawson 2009. 238.

<sup>12</sup> Megengedve azt, Strawson nyomán, hogy vannak csak perspektivikusan birtokolt valódi emlékeink is, ahol a felidézett élményeknek csak tanú-tudatában vagyunk.

emlékezésben a felidézett élmény alanyaként csak egyetlen, de *másik* személy adódjon (nem-tematikusan), nem önmagunk.

Nos, nézetem szerint, ezt a fenomenológiai érvet is elvethetjük. Ellenvetésem lényege, hogy legalábbis elgondolható, hogy a diakron önazonosítás nem immunis a tévedésre. Elgondolható ugyanis olyan scenárió, ahol egy kvázi-emlékezési aktusban felidézett élmény alanya *nem azonos* az emlékező szubjektummal, azonban az emlékező tulajdonosi tudattal rendelkezik a felidézett élményről, „velem történtként” tapasztalja meg a tartalmát. Ez azt jelenti, hogy elgondolható olyan helyzet, amikor tévedek azzal kapcsolatban, hogy egy kvázi-emlékezés során felidézett élmény alanya ki volt, azaz tévesen azonosíthatom magamat egy olyan élmény alanyával, akinek az élményére kvázi-emlékezem. Következésképp a (kvázi)-emlékezés nem immunis a téves önazonosításra.

Egy ilyen scenáriót illusztrál Peter és Paul fenti módosított története, amely szerint Paul összetévesztheti önmagát Peterrel, azaz hogy Paulnak lehet olyan kvázi-emléke a San Giorgio Maggiore óratornyába csapó villámról, amit a saját emlékének tekint, tévesen, hiszen valójában Peter látta a villámlást, nem ő.

Kézenfekvő, hogy az, hogy egy epizodikus emlék tartalmáról tulajdonosi vagy csak perspektivikus tudatunk van, nem azon múlik, hogy hogy milyen oksági mechanizmusok révén, normális vagy nem-normális okkal jött létre az emlékezési állapot. Hanem, többek között, azon, hogy mennyire konzisztens és koherens az emlék tartalma az emlékező más emlékeivel, illetve más releváns mentális állapotainak a tartalmával és egyéb releváns tényekkel, mint azt a módosított Peter és Paul történet, véleményem szerintem, illusztrálja. Következésképp egy más személy élményére vonatkozó kvázi-emlék is járhat tulajdonosi-tudattal.

#### 4. Konklúziók

De, vethetné fel valaki, mi a relevanciája annak, hogy egy sci-fi gondolkísérletbeli helyzetben az emlékezés nem immunis a téves önazonosításra, azaz hogy *elgondolható* olyan eset, amikor tévedünk önmagunk azonosításában egy (kvázi-) emlékezés során? Nem mondhatjuk azt, hogy a valóságos életben, tényszerű okokból, nem fordulhat elő ilyesmi, azaz nem lehetséges téves önazonosítás az emlékezésben, és ez elégséges annak a megalapozásához, hogy létezik minimális szelf? És hogy a minimális szelf diakron azonossága alapozza meg személyünk diakron azonosságát, nem pedig a pszichológiai folytonosság és/vagy kapcsoltság?

Nos, véleményem szerint a jelentősége, hogy *elgondolhatók* olyan esetek, amelyekben az emlékezés nem immunis a téves önazonosításra, abban áll, hogy megmutatja: még ha fennáll is az a fenomenológiai tény, hogy önmagunkat időben azonosnak tekintjük, azaz az emlékezésben felidézett élmények alanyával ténylegesen azonosulunk, ez nem egy redukálhatatlan, „végső” tény. Tehát, egyfelől annak, hogy a valóságos életben azonosuljunk egy korábbi személlyel, akinek az élményeire emlékezünk, feltétele, hogy legyenek pszichológiai folytonosságok és kapcsoltságok, ha nem is állítjuk, mint Parfit, hogy a személy diakron azonosságát

pszichológiai folytonosság és kapcsoltság *konstituálja*, azaz hogy időbeli azonosságunk kizárólag ebben állna. Másfelől az az elképzelés, amelyek a személy időbeli azonosságát egy redukálhatatlan minimális szelf létezésére alapozza, aminek a diakron azonossága *szükségszerű*, nem tartható.

## Irodalom

- Albahari, Miri 2006. *Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self*. New York, Palgrave Macmillan.
- Albahari, Miri 2009. Witness-Consciousness: Its Definition, Appearance and Reality. *Journal of Consciousness Studies*. 16/1. 62–84.
- Ambrus Gergely 2020. The Identity of Persons: Narrative Constitution or Psychological Continuity? *Magyar Filozófiai Szemle* 64/1. 59–76.
- Belzer, Marvin 1996. Notes on Relation R. *Analysis*. 56. 1. 56–62.
- Butler Joseph 1736. Of Personal Identity. The Analogy of Religion. Appendix I. In John Perry (ed.) *Personal Identity*. Berkeley, University of California Press, 1975.
- Casey, Edward S. 1987. *Remembering. A Phenomenological Study*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Hume, David 1739/1976. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Gondolat.
- Husserl, Edmund 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana 4). The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I* (Husserliana. 3/1-2). The Hague, Martinus Nijhoff.
- Parfit, Derek 1971. Personal Identity. *Philosophical Review*. 80/1. 3–27.
- Parfit, Derek 1984. *Reasons and Persons*. Oxford, Oxford University Press.
- Parfit, Derek 2003. Why Identity is Not What Matters. Raymond Martin – John Barresi (eds.) *Personal Identity*. Blackwell. 115–143.
- Schechtman, Marya 1990. Personhood and Personal Identity. *The Journal of Philosophy*. 87/2. 71–92.
- Schechtman, Marya 1994. The Truth about Memory. *Philosophical Psychology*. 7/1. 3–18.
- Schechtman, Marya 1994. The Same and the Same: Two Views of Psychological Continuity. *American Philosophical Quarterly*. 31/3. 199–212.
- Schechtman, Marya 1996. *The Constitution of Selves*. Ithaca, Cornell University Press.
- Schechtman, Marya 2011. Memory and Identity. *Philosophical Studies*. 153/1. 65–79.
- Shoemaker, Sydney 1968. Self-Reference and Self-Awareness. *Journal of Philosophy*. 65/19. 555–567.

- Strawson, Galen 2009. *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford University Press, New York.
- Strawson, Galen 2011. The Minimal Subject. In Shaun Gallagher (ed.) *The Oxford Handbook of The Self*. Oxford, Oxford University Press. 253–278.
- Wittgenstein, Ludwig 1958. *The Blue and Brown Books*. Oxford, Basil Blackwell.
- Zahavi, Dan 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press, Massachusetts.
- Zahavi, Dan 2006. Thinking about (Self-) Consciousness: Phenomenological Perspectives. in In Uriah Kriegel – Kenneth W. Williford (eds.) *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge MA, The MIT Press. 273–295.
- Zahavi, Dan 2010. The Experiential Self: Objections and clarifications. In. Siderits, M., Thompson, E. – Zahavi, D. (eds) *Self, No Self?: Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford, Oxford University Press. 56–78.
- Zahavi, Dan 2011. Unity of Consciousness and the Problem of the Self. In Shaun Gallagher (ed). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, Oxford University Press. 316–337.
- Zahavi, Dan 2017. Thin, Thinner, Thinnest: Defining the Minimal Self. In Christoph Durt – Thomas Fuchs – Christian Tewes (eds.) *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared World*. Cambridge MA, MIT Press. 193–199.