

## A tudatosság: rejtély vagy képesség?

### Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával

SZIGETI ATTILA

A nyelvi analízis elsődlegessége jó ideig háttérbe szorította az *elmére* (*mind*) vonatkozó spekulációt az analitikus filozófiai szalokban. Közismert, hogy ez a tradíció lényegi indíttatásánál fogva a nyelv logikai vizsgálatát tartja első filozófiának: mindenekelőtt az értelmes, a metafizikai illúzióktól mentes filozófiai beszéd lehetőségére reflektál. Márpedig az analitikus filozófia meghatározó alakjai közül többen is úgy vélték, hogy egy bizonyos metafizikai illúzió, jelesül az elme, illetve a gondolkodás nyelvvel szembeni függetlenségének az illúziója óhatatlanul értelmetlen fecsegsbe torkollik. Wittgenstein például fáradhatatlanul érvelt – így hírhedt *privát nyelv argumentumával* is<sup>1</sup> – a mentalizmus tévhitét

<sup>1</sup> Wittgenstein a *Filozófiai Vizsgálódások* 243-tól 271-ig terjedő paragrafusában érvelt az ún. *privát nyelv* lehetősége ellen: egy senki más, csak a megalkotója számára érthető „privát” nyelvet valójában használója maga sem értene, mivel képtelen volna egyértelmű jelentést rendelni a nyelv jeleihez (vö. Wittgenstein, L.: *Filozófiai Vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1998, 134–143.). Az érv lényege az, hogy egy bizonyos érzés nyelvi individuációja – a többi érzéstől való nyelvi megkülönböztetése – nem lehetséges csupán a *privát introspekción* megfigyelt érzés elnevezése alapján. Ugyanis még a legprivátabbnak tartott fájdalomérzés is elsősorban a nyelv interszubjektív használatában nyeri el egyértelmű jelentését. Ez egyfelől azt eredményezi, hogy a mentálisat nem *privát introspekción*al, hanem a nyilvánosan hozzáférhető viselkedés és a nyelvjátékok (pl. a fájdalom esetében a gyógyszerhasználat vagy a panaszkozás) vizsgálatával érthetjük meg. Wittgenstein másfelől az egyes szám első személyű leírások episztemológiai autoritását is megkérdőjelezi, ezek

ellen, mely szerint a gondolkodás, a mentális tartalom független lehetne külső nyelvi kifejezésétől. De már Frege is óva intett attól, hogy a szubjektív, a pszichologikum kedvéért lemondjunk az egyedül érvényes objektív, nyelvi-logikai filozófiáról. Az analitikus filozófusok így aztán sokáig alapvetően gyanakvással viszonyultak az elmefilozófiai kérdéshez. Ma azonban már közhelyszámba megy az analitikus filozófiát az elme ún. *kognitív tudományával* (a mesterséges intelligencia, az idegtudományok, a pszichológia és a nyelvészet szakmaközi vállalkozásával) egy kalap alá venni. Ugyanis a múlt század hatvanas éveivel kezdődően – többek között éppen a látványosan fejlődő kognitív tudomány hatására – az analitikus filozófiában az eredeti „nyelvi fordulat”-nál (*linguistic turn*) semmiel sem jelentéktelenebb „elmefilozófiai fordulat” (*mentalistic turn*) játszódott le.<sup>2</sup> A fregei antipszichologizmus és a wittgensteini antimentalizmus – no meg az emberi elmét fekete dobozként definiáló behaviorizmus – hagyományai ellenére az analitikusok érdeklődése ekkor egyre inkább az elmefilozófiai problémafelvetések felé fordult. Az így kialakult analitikus elmefilozófia és a kognitív tudomány viszonya azóta is egymást lényegileg meghatározó.

Na de mi köze lehet az analitikus filozófiának és a kognitív tudománynak a fenomenológiához, ehhez a – mélyen megrögzött analitikus filozófiai véleményt idézek – rég becsődölt vállalkozáshoz, amely ma már csak a meddő kommentarizmusban megfellekelt kontinentális filozófiatörténészek érdeklődésére számíthat?<sup>3</sup> Nos, itt az utóbbi időben az történik, hogy analitikus filozó-

számára nem leírják, hanem kifejezik a belső pszichikus állapotokat (így a fájdalom egyes szám első személyű leírása valójában egyfajta kidolgozottabb óbégatás). A gondolkodás és a tapasztalat tehát szerinte szükségszerűen egy kifejező (nyelvi vagy egyéb) viselkedéshez kapcsolódik. De ez nem egyenértékű azzal, hogy a mentális teljességgel a viselkedésre volna redukálható, vagy hogy valójában nem is létezne, ahogyan a behaviorizmus, illetve a fizikaiizmus vallja.

<sup>2</sup> Ezt a „mentalistikus fordulat”-ot azért árnivalni kell: ez nem az elmének vagy a gondolkodásnak a nyelvvel szembeni ontológiai elsőbbségét állítja, hanem azt, hogy az elme vizsgálata módszertani szempontból immár nem a nyelvfilozófiának alárendelt, mint ahogyan a filozófia összes ága annak számított a nyelvi fordulat eredeti felfogásában. Az is nyilvánvaló másfelől, hogy az analitikus filozófiában – még ha jelenlegi problémahorizontját kétségkívül az elmével kapcsolatos kérdések határozzák is meg – a nyelvfilozófiai és elmefilozófiai problematikák és érvelésmódok továbbra is egymásba fonódnak.

<sup>3</sup> Az analitikus filozófusok véleményét a fenomenológiáról talán Dennettnek a következő sommás nekrológia tükrözi a legjobban: „Akárcsak más törekvések arra, hogy [...] a szigorú megfigyelés számára felfedjék a tudatosság alapvető tényeit, mint az impresszionista mozgalmak a művészetekben és az introspekcionista pszichológusok [...], a fenomenológia csődöt mondott annak az egyetlen biztos módszernek a megtalálásában, amellyel kapcsolatosan mindenki egyetértésre jutott volna.”

fusok és kognitív tudósok egyre népesebb társasága egyhangúlag állítja, hogy *a tudatos tapasztalat, az egyes szám első személyű leírás, egyszóval a fenomenológiai nézőpont immár nem mellőzhető a tudatos kogníció magyarázatában*. Sőt, az sem számít már blaszfémianak, ha némelyikük explicit módon fenomenológiai szerzőkre hivatkozik (így például Husserl, Heidegger vagy Merleau-Ponty munkáira), és a fenomenológiának a kognitív tudományba való beépítését szorgalmazza. Rendkívüli fejlemény ez egy olyan viszony történetében, amelyet eddig jobbra az ún. „kontinentális” és „angol-amerikai analitikus” filozófiák közötti „hidegháború” az érdektelenség, legjobb esetben az egymás karikatúráival való polemizálás jellemezett. A közeledés egyébként kölcsönös, és a *tudatosság* problémája iránti analitikus filozófiai és kognitív tudománybeli érdeklődés jelenleg tapasztalható fellendülése miatt idősebb, mint valaha.<sup>4</sup> A következőkben az analitikus filozófiai (és kognitív tudományi) problémafelvetések és a fenomenológiai hagyomány közötti közeledés történetét fogom kibontani. A tudatosság problémájának analitikus filozófiai tárgyalásából indulok ki, majd az analitikus filozófia és a fenomenológia, utóbb pedig a kognitív tudomány és a fenomenológia kapcsolatára térek ki. Elsődleges szándékom egy alakulóban levő interdiszciplináris problématerület feltérképezése, a helyenként elkerülhetetlenül utalás-jellegű felvezetéseket tehát ez indokolja. De még mielőtt ezekre rátérnék, egy előzetes terminológiai pontosításra van szükség a tudatosság fogalmával kapcsolatban. A morális tudatosság kérdése először is nem tartozik e vizsgálódás körébe. Ami a fogalom fenomenológiai értelmét illeti, ez elvá-

Dennett, D. C: *Consciousness Explained*. Little-Brown, Boston, 1991, 4.

<sup>4</sup> Az utóbbi évtizedben számtalan, a tudatosságról szóló analitikus filozófiai munka jelent meg (lásd pl. Dennett: i. m.; Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge, MA, 1992; uő.: *The Mystery of Consciousness*. A New York Review Book, New York, 1997; Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford University Press, Oxford, NY, 1996.), de az idegtudósok (Crick, F. H. C: *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Scribner, New York, 1994.), sőt a matematikus-fizikusok (Penrose, R.: *The Emperor's New Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1989; uő.: *Shadows of the Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1994.) tollából származó popularizálóbb célzatú kiadványok sem maradtak alul. A témának szentelt szakmai találkozók, speciális lapszámok száma is exponenciálisan növekszik, továbbá új interdiszciplináris folyóiratok jöttek létre e „topic” körül, mint például a *Journal of Consciousness Studies* (<http://www.imprint.co.uk/jcs.html>). David Chalmers honlapján a tudatossággal kapcsolatos online filozófiai írások tematikus összesítése (illetve többek között egy átfogó és naprakész analitikus elmefilozófiai bibliográfia) érhető el: <http://www.u-arizona.edu/~chalmers/>

laszthatatlan a reflexivitás leibnizi–kanti hagyományától, az empirikus percepciót megfigyelő transzcendentális appercepció és az öntudat egységének a gondolatától. Kifejtésem vezérfonalát azonban a tudatosság (*consciousness*), és nem a reflexív öntudat (*self-consciousness*) analitikus filozófiai problematizálása szolgáltatja: a tudatosság fogalma a következőkben tehát elsősorban a tudományos, objektív fizikai folyamatként leírt emberi tapasztalat belső, szubjektív aspektusának a kérdésére utal.

### A tudatosság rejtélye

A tudatosságnak a természeti létezőket *transzcendáló* létmódja a fenomenológiában – mint a tárgyiságot konstituáló husserli transzcendentális tudat, vagy mint a világonbelüli létezők és a saját létéhez már mindig is létmegértően viszonyuló heideggeri *Dasein* – a mindenkori arkhimédészi pont. Mivel a tudatosság e sajátos régiója kívül esik a természeti létezőket kutató objektív tudományos módszer hatáskörén, ezért azt *kizárólag* a fenomenológiai elemzés tárhatja fel – e transzcendencia egyben a természettudományokkal szembeni autonómia alapja is. A fenomenológiai alapintuíció tehát az, hogy a tudatosság valamiképpen redukálhatatlanul *más*, mint a természeti matéria. (Az a kérdés, hogy egyúttal *több* is-e, és miért, témámtól túlságosan messzire, emberség és animalitás, szellem és természet viszonyának metafizikai gubancjaihoz vezetne.) Hozzá kell tennem, hogy a tudatosságnak ez a mássága nem szubsztanciális, vagyis a fenomenológia semmiképpen sem azonosítható test és elme karteziánus szubsztancia-dualizmusával. Itt csak utalhatok arra, hogy például Husserlnél ez két okból sincs így: először is, míg Descartes a mechanisztikusan értelmezett emberi testet a *kiterjedt dolog* (*res extensa*) fizikai szubsztanciájára vezette vissza, és ezzel helyezte szembe az elme, a *gondolkodó dolog* (*res cogitans*) szubsztanciáját, Husserl a *saját, megélt testnek* (*Leib*) egy olyan – a descartes-i értelemben vett – *objektív, fizikai testtől* (*Körper*) elkülönített fogalmát vezeti be, amely meghaladja az iménti szubsztanciális kettősséget, mivel mindkét test-momentum (és a transzcendentális *ego* is) ugyanannak az individuumnak az aspektusai (a *Leib*-ra később még visszatérek); Husserl ontológiája ezért, másodsorban, inkább egyfajta *többspektusos monizmus*ként (mintsem szubsztancia-dualizmusként) értelmezhető, amelyben a tapasztalat mentális és fizikai oldala ugyanannak az eseménynek két külön aspektusa.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> A husserli ontológiának ehhez az értelmezéséhez lásd David Woodruff Smith „Mind and Body” c. írását. In Smith, B. – Smith, D. W. (eds.): *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Az analitikus elmefilozófiai premissza a fenomenológiaiival homlokegyenest ellenkező: a tudatosság egy merőben természeti matéria, az agy terméke. Azaz távolról sem a tudománnyal szembeni autonómiát megalapozó transzcendencia, mint a fenomenológiában, hanem éppenséggel a természettudomány fizikalista világképét már mindig is előfeltételező magyarázati törekvés egy *problémája*. Probléma tehát, és nem is akármilyen, mivel a tudatosság egy olyan fenomén, amelynek egyszerűen nincs helye a természettudomány fizikalista ontológiájában: ha végeredményben minden létezésnek fizikainak kell lennie, hát a tudatosság, az makacsul ellenáll az egyetlen fizikai létmódra való visszavezetésnek. Röviden megelőlegezve, tulajdonképpen fogalmunk sincs arról, hogy egy fizikai szubsztrátum, egészen pontosan az agyi neurális mechanizmusok, *hogyan* eredményezhetnek bennünk tudatosságot. Ezt a problémát az analitikus elmefilozófiai diskurzus rendszerint valahogy úgy exponálja, ahogyan azt most én is megkísérlem a következőkben.

Egyfelől ugye mindannyian különféle észleleti tapasztalatok, mint a látás vagy az ízlelés, testi érzékletek, mint a fájdalmak, viszketések, imaginatív tapasztalatok, továbbá felbukkanó és alámerülő gondolatok, érzések, hangulatok alanyai vagyunk. Talán semmi sem ismerősebb számunkra, mint ezeknek a mentális állapotoknak a *fenomenális* aspektusa, azok a *kvalitativ sajátosságok*, a *qualia*,<sup>6</sup> amelyek ezeknek az állapotoknak a tudatos megtapasztalását jellemzik, azt, hogy – Nagel<sup>7</sup> időközben analitikus szólás-mondássá vált megfogalmazásában – *milyen is (what is it like)* ezekben az állapotokban lenni, milyen is őket úgymond „belülről” átélni. A saját *egyes szám első személyű*, szubjektív nézőpontomból jól ismerem például azt, hogy milyen is a Lu-

<sup>6</sup> A *qualia* eredetileg a szubjektív érzetminőséget jelölő latin kifejezés, a *quale* többes száma. Az analitikus irodalomban elmésebbnél elmésebb distinkciókat alkalmazó *qualia-definíciókat* találunk, amelyek rendszerint annak függvényében különböznek egymástól, hogy a *qualia* barátai vagy ellenzői fogalmazzák meg őket. Nem szándékom a *qualia* körüli szerteágazó (például annak intencionális vagy non-intencionális jellegét firtató) vitát itt érinteni, ezért annak a Ned Block által megadott lehető legszélesebb meghatározására támaszkodom majd: eszerint a *qualia* nem csak az érzetek, hanem az érzések, a percepciók, sőt a gondolatok fenomenális sajátosságait is magában foglalja (vö. Block, N.: *Qualia*. In Guttenplan, S. (ed.): *A Companion to the Philosophy of Mind*. Basil Blackwell, Oxford, Cambridge, MA, 1994, 514.). Mivel – amint látható – ebben a megközelítésben a tudatosság és a *qualia* fogalmainak a terjedelme gyakorlatilag megegyezik, ezért a továbbiakban szinonimákként használok őket.

<sup>7</sup> Nagel, T.: What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83 (1974), 435–450. Újranyomva in Block, N. – Flanagan, O. – Güzeldere, G. (eds.): *The Nature of Consciousness: Philosophical and Scientific Debates*. MIT Press, Cambridge, MA, 1997. [http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel\\_Bat.html](http://members.aol.com/NeoNoetics/Nagel_Bat.html)

xembourg parkban sétálva Medici Mária kútját vagy a vitorláshajókázó gyerekeket szemlélni, és közben a kívülről beszűrődő forgalom tompa zaját hallani, milyen is egy tompa viszketést érezni, milyen is vidámnak, vagy egy ismeretlen eredetű enyhe szorongás diszpozíciójában lenni. Mi több, úgy tűnik, hogy ebből a perspektívából mindezek a tudatos tapasztalatok egy olyan kitüntetett, azonnali és közvetlen módon hozzáférhetőek, amely senki más számára sem adott. Egy mentális esemény tehát akkor tudatos, akkor rendelkezik fenomenális sajátossággal, *qualiával*, ha van értelme annak a kérdésnek, hogy milyen is ezeken az eseményeken átesni, milyen is őket szubjektíve megtapasztalni. Általában egy élő szervezet akkor nevezhető tudatosnak, ha van értelme annak a kérdésnek, hogy milyen is ennek a bizonyos organizmusnak lenni. Márpedig ennek a kérdésnek – szemben például azzal, hogy milyen is Luxembourg parknak, vagy milyen is forgalomzajnak lenni – kétségkívül van értelme.

Másfelől azonban, az *egyes szám harmadik személyű*,<sup>8</sup> objektív perspektíva felől közelítve a tudatossághoz, egy alapvető episztemikus lehetetlenséggel szembesülünk: egy külső megközelítésben mások tudatossága egész egyszerűen kívül esik a tudományos módszer hatáskörén, sem közvetlenül nem hozzáférhető, sem nem verifikálható. Ez a radikális korlátoltság az ismerős felszólításnak, a „képzeld bele magad az én bőrömbé”-nek való engedelmesség lehetetlenségével is érzékeltethető: ténylegesen sohasem helyezkedhetem bele a másik szubjektív perspektívájába, fenomenális élményfolyamába, vagyis nem tudhatom, hogy milyen is az ő tudatos tapasztalata, nincs, és nem is lehet semmiféle azonnali és közvetlen hozzáférésem tudatosságához, tapasztalatának fenomenális, kvalitatív sajátosságaihoz, a *qualiához*.<sup>9</sup> Így aztán az is érthetetlen, hogy tapasztalatom szubjektív, fenomenális sajátosságai, észleleteim, hangulataim és gondolataim tudatossága hogyan jöhetnek létre agyam kívülről, nyilvánosan hozzáférhető eseményeiből, mondjuk a neuronok szinapszisainál lejátszódó elektrokémiai folyamatokból. Például a zenehallgatás neurobiológiai leírása, a hallószervektől az agyi hallókéregig ter-

<sup>8</sup> Az egyes szám első személyű és harmadik személyű perspektívák szembeállításában a szokásos analitikus filozófiai szóhasználatot („*first-person*” versus „*third-person*”) követem, amely a nyelvtani felosztásból indul ki: az egyes szám első személy (én) a szubjektív perspektívát, az én tapasztalatomat, az egyes szám harmadik személy (ő) pedig a nyilvánosan, több szempontból is megfigyelhető egyed tapasztalatát, illetve a tudomány objektív nézőpontját jelöli.

<sup>9</sup> Az aszimmetriának ez a leírása a husserli interszubjektivitáselemzésben felfedett, az *ego* és az *alter ego* szemléleti adódásai közötti aszimmetriát (melyet aztán Lévinas etikai értelemben radikalizál) idézheti fel. Nem véletlenül – az episztemológiai aszimmetria analitikus filozófiai közegben is szorosan kötődik az ún. *más elmék* megismerésének a problémájához.

jedő neurális információfeldolgozás harmadik személyű leírása nem elégséges annak a szubjektív, egyes szám első személyű tapasztalatnak a megragadásához, hogy milyen is számomra egy Bach-fűgát hallgatni. A tudatosságot az egyes szám első személyű (szubjektív, fenomenális) perspektíva és az egyes szám harmadik személyű (objektív, fizikai) perspektíva közötti olyan alapvető *episztemológiai aszimmetria* jellemzi, amilyennel semmilyen más fenomén esetében nem találkozunk. Bármilyen más esetben ugyanis, a természettudomány szokványos eljárásával összhangban, a fenomenális, szubjektív sajátosságokat visszavezethetem egy mindenki által hozzáférhető objektív fizikai eseményre, így például a hőérzetet a molekuláris mozgás kinetikai energiájára. Nem így a tudatossággal: bár az, hogy a tudatos tapasztalat valamilyen szoros összefüggésben kell, hogy legyen az agyban lejátszódó neurobiológiai folyamatokkal, minden kétségen kívül áll, a tudatosság redukálása egy ilyen agyi eseményre (pl. a Crick és Koch<sup>10</sup> által javasolt, a vizuális tudatosságnak a vizuális agykéreghez tartozó neuronok 40 Hz-es összehangolt oszcillációjával való azonosítása) a tudatosság problémáját egyáltalán nem oldja meg. A tudatosság rejtélye ugyanis abból ered, hogy, bár más-más (első, illetve harmadik személyű) perspektívából mind az *explanandum*, az elme tudatossága, mind a feltételezett *explanans*, valamely agyi folyamat világos lehet számunkra, egyáltalán nem világos ellenben az, hogy akármely javasolt *explanans* miként is magyarázza az *explanandumot*. Nem világos, hogy milyen episztemológiai összefüggés van a magyarázatul felhozott agyi esemény és a megmagyarázandó mentális esemény, a tudatosság között. A két perspektíva között, Levine<sup>11</sup> kanonizált kifejezésével élve, *magyarázati szakadék* (*explanatory gap*) tátong. Míg például a melegnek a molekuláris mozgások kinetikai energiájával való azonosítása esetén nincs értelme annak a további kérdésnek, hogy a meleg hogyan is lehet azonos ezzel a kinetikai energiával, a tudatosság esetében, még ha a tapasztalat összes kauzális jellemzőjét neurobiológiailag meg is magyaráztuk, akkor is van értelme annak a további kérdésnek, hogy egy bizonyos agyi neurális esemény hogyan is lehet azonos a szubjektív tudatossággal. A tudományos objektivitás nézőpontjából tehát megfoghatatlan, hogy tudatos tapasztalatunk hogyan jön létre az agy fizikai eseményeiből. Vagy hogy általában bármiféle fizikai esemény hogyan eredményezhet bennünk tudatosságot. Még egyszer, *hogyan*, és továbbmenve, egyáltalán *miért* is eredményeznek az agyi fizikai folyamatok bármiféle tudatosságot, ahelyett, hogy

<sup>10</sup> Crick, F. – Koch, C: Toward a neurobiological theory of consciousness. *Seminars in the Neurosciences* 2, 1990, 263–275. Újra-nyomva in Block et al. (eds.): i. m.

<sup>11</sup> Levine, J.: Materialism and qualia: The explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), 354–361.

mondjuk minden ilyen folyamat valamiféleképpen a „sötétben”, tudatosság nélkül történne meg? (A fizikait itt mindvégig a mentálissal ellentétbe helyezett általános ontológiai értelmében használom, elvonatkoztatok tehát attól, hogy az agyi folyamatok leírása valójában nem egy makro- vagy mikrofizikai, hanem egy neurobiológiai és elektrokémiai szintnek felel meg.)

Persze annak az analitikus filozófiai beismerése, hogy a tudatosság naturalizálása problémát okoz, meglehetősen távol áll még a fenomenológiával való rokonszenvezéstől, ugyanolyan távol, mint a fenomenológia a naturalizmustól. A tudatosságra természettudományosan, az egyes szám harmadik személyű perspektívából ránkérdező megközelítés a fenomenológia szempontjából már mindig is tévúton van, hiszen a tudatos tapasztalat *par excellence* a fenomenológia, nem pedig a természettudományok hatáskörébe tartozik – a felvázolt kudarc csak igazolja ezt a premisszát. Ugyanakkor az a hozzáállás, mely szerint a tapasztalathoz való egyes szám első személyű viszonyulás *is* érvénnyel bírhat, már jelentős analitikus filozófiai engedmény a fenomenológiai megközelítés irányában. Ahhoz, hogy az analitikus filozófiai és a fenomenológiai diskurzusok közeledését, a lehetséges kapcsolódási pontokat felmérhessük, először is a két tradíció történeti viszonyából származó azonosságokat és különbségeket tárgyaló kitérőre lesz szükség.

Azonosságoknak márpedig óhatatlanul elő kell fordulniuk – az analitikus filozófiai és a fenomenológiai iskolák közötti ellenségeskedés hagyománya ugyanis több szempontból is paradoxális. Husserl és Frege, e két, a 20. századot filozófiailag meghatározó „skolasztika” alapítói először is mindketten a matematika filozófiai-logikai megalapozásának a tervezetéből indultak ki; Husserl és Frege (sőt Russell) között továbbá közismerten termékeny eszmecsere folyt, hadd említsem itt csak a fregei antipszichologizmus döntő hatását Husserlre.<sup>12</sup>

Az a gyakorta alkalmazott szembeállítás, mely szerint a Husserl és kortársai által művelt filozófia és az angol-amerikai analitikus filozófia problematikái, megoldásai és stílusa között radikális eltérések és fordulatok volnának, valójában csak egyike a bonyolult filozófiatörténeti folytonosságokat különféle váratlan fordulatokkal (nem egyszer egy mesterét túlszárnyaló tanítvány szellemi atyagyilkosságával) dramatizáló narratív kliséknek. Michael Dummett az analitikus filozófia történeti eredeteit elemző

<sup>12</sup> A Husserl–Frege kapcsolat jól ismert (lásd pl. Frege, G. – Husserl, E.: *Correspondance*. Trans-Europe-Repress, Mauvezin, 1987). Russellnek, miközben pacifista tevékenysége okán 1917-ben börtönben ült, a husserli *Logikai vizsgálódások* egy másolata volt a birtokában, és utólag úgy hivatkozott rá, mint „monumentális műre”. (Vö. Spiegelberg, F.: *The Phenomenological Movement*. Martinus Nijhoff, The Hague, 1976, I., 93.)

könyve előszavában – mely könyvben amúgy külön fejezetet szentel Husserlnek – úgy véli, hogy ez a megközelítés „súlyos történeti torzítás”, és az analitikus filozófia kialakulásának valós történeti kontextusát figyelembe véve az „angol-amerikai” jelző helyett ildomosabb volna legalábbis „angol-osztrák” analitikus filozófiáról beszélni.<sup>13</sup> Barry Smith még tovább megy, és az osztrák filozófiának szentelt kitűnő monográfiájában<sup>14</sup> az osztrák filozófia brentano-i iskolájában (amelyben Husserl olyanok társaságában szerepel, mint Kasimir Twardoski, a lengyel logika és egzakt filozófia 20. századi megteremtője, a Gestalt-előfutár Christian von Ehrenfels, továbbá Anton Marty, Carl Stumpf, Meinong és mások) látja a közép-európai tudományos filozófia, így a bécsi kör logikai pozitivizmusa megjelenését is kiváltó nélkülözhetetlen előzményt. (A bécsi körrel pedig, mint tudjuk, az analitikus filozófia egyik meghatározó származásvonala – a másik a Russell–Moore féle vonal – veszi kezdetét.) Hogy némi fogalmunk legyen ennek a vitatott, neve szerint Neurath–Haller tézisnek<sup>15</sup> a horderejéről, az nem kisebb revíziót igényel tőlünk, mint hogy például Carnapnak a fenomenológiához fűződő viszonyát példázó bevett hivatkozás, a heideggeri filozófia metafizikai nonszenszként való bírálata helyett sokkal inkább a husserli fenomenológia és *A világ logikai felépítése* közötti párhuzamosságokra figyeljünk.<sup>16</sup>

Ha pedig szemügyre vesszük a német nyelvű filozófiának a Smith javasolta német és osztrák hagyományokra való felosztásának egynémely ismervét, mint hogy például a posztkantianus német idealizmusnak a tudományos empiriától elvonatkoztatató transzcendentális epistemológiájával és idealizmusával szemben az osztrák tradíciót az empirikus tudományhoz való szoros kapcsolódás és a kanti fordulat által előidézett relativizmusokkal és historizmusokkal szembehelyezett realizmus és objektivizmus jellemzi,<sup>17</sup> akkor a korai Husserl minden további nélkül az utóbbi, az osztrák vagy az „angol-osztrák” analitikus tradícióhoz sorolandó. De ugyanebből a felosztásból olvasható ki az is, hogy a transzcendentális fordulat utáni Husserl filozófiai attitűdjét – legalábbis metafizikájában, és nem föltétlenül konkrét fenomenológiai leírásaiban – immár mennyivel inkább a német filozófiai tradíció (tudjuk, hogy ez alatt elsősorban Fichte és Kant hatása értendő) határozza meg. E fordulat egyik lényeges eredménye az, hogy a husserli antipszichologizmus – nem függetlenül a *Natur-*

<sup>13</sup> Dummett, M.: *The Origins of Analytical Philosophy*. Harvard University Press, Harvard, 1993, 7.

<sup>14</sup> Smith, B.: *Austrian Philosophy: the legacy of Franz Brentano*. Open Court, Chicago and La Salle, 1994.

<sup>15</sup> I. m. 14–19.

<sup>16</sup> I. m. 27.

<sup>17</sup> I. m. 1–5.

*wissenschaften/Geisteswissenschaften* polémiától, vagyis attól a többek között Diltheytől eredő ellentételezéstől, hogy a természettudományok *magyarázzák* ugyan a természeti létezőket, de a szellemtudományok *megértik* a nem természetieket – eltökélt *antinaturalizmus*ba csap át. Sőt, a descartes-i „mathesis universalis” programjához felzárkózva, Husserl most már a transzcendentális *ego* immanens fenomenológiájában alapozná meg a természettudományokat.<sup>18</sup>

A természettudományokkal való radikális *diszkontinuitás* tézise az, amely a fenomenológiát a tudományokkal való *kontinuitást* egyaránt programként hirdető osztrák és analitikus filozófiai hagyományoktól megkülönbözteti. Az analitikus elmefilozófia vonatkozásában ez nem kevesebbet jelent, mint hogy – amint ezt már futólag jeleztem –, szemben a husserli transzcendentális tudatnak a természeti létezőt és egyben a természettudományokat is megalapozni hivatott transzcendenciájával, az analitikus filozófusok és a kognitív tudósok mindig is az elme naturalizálásának a programjából és a természettudomány fizikalista ontológiából indulnak ki. Vagyis számukra egyáltalán nem a transzcendentális tudat konstituálja a valóságot, hanem ellenkezőleg, a fizikai valóság „konstituálja” a tudatot. Továbbá nem a transzcendentális tudat fenomenológiája alapozza meg a természettudományt, hanem fordítva, a természettudomány szolgáltatja a tudat megértéséhez a magyarázati kontextust. Az említett két értelmezési horizont közötti radikális ellentét nem bagatellizálható, ha az ennek ellenére lehetséges kapcsolódási pontokat akarjuk feltárni. A fenomenológia antinaturalizmusát nem lehet a szőnyeg alá seperni akkor, ha majd a kognitív tudományba integrálandó *naturalizált fenomenológia* esélyeit mérlegeljük. Noha Husserl fenomenológiája – a fentebb részletezett történeti affinitásokkal összhangban – megszívlelendő meglátásokkal szolgál egy analitikus filozófiai vagy kognitív olvasat számára, ezenkívül – különösen a tudatosság problémájában – kései tudománykritikája sem kevésbé épületes (mindezekre később még külön kitérek), zsigerileg antinaturalista attitűdje első látásra legalábbis kétségessé teszi az empirikus tudományokkal, így a kognitív tudománnyal folytatott párbeszédet.

Ami az analitikus filozófiai hagyományt illeti, a magyarázati háttér itt tehát mindig is a természettudomány fizikalista ontológiája. Ezzel önmagában nincs is semmi baj, viszont amikor a

<sup>18</sup> Ugyanez a fenomenológiai „fundamentalizmus” köszön aztán vissza például a *Lét és Idő* Heideggerének a természettudományok regionális ontológiáit megalapozó fundamentálonológiai, vagy Lévinasnak a „fundamentális” alteritás-etikai programjában. Még ha nem is minden esetben tudományellenes, ez az attitűd kétségkívül nem segítette elő a természettudományokkal való kommunikáció egy olyan hagyományának a létrejöttét, amely az analitikus tradíciót jellemzi.

mentális, illetve a tudatosság, a *qualia* problémájához érkeünk, ez a megközelítés abszurdumokhoz vezet. Mivel a céh becsülete itt mindig is megkívánta a „spiritualista” dualizmus radikális elvetését, ezért a mentális analitikus filozófiai tárgyalása – az ellenkező végletbe esve – sokáig csak egy redukzív fizikalizmusra korlátozódott: a mentális létezése valamiféle metafizikai illúzió, amely a fizikai létezésre (neurobiológiai korrelátumára) való visszavezetésével szüntethető meg. (A metafizikai illúzió fogalmában egyébként – apropó „radikális fordulatok” – még mindig a nyelvanalitikus és a behaviorista attitűd cseng vissza.) Sem érzések, sem gondolatok nem léteznek, csak a koponyánkban található mintegy százmilliárdnyi neuron valóságos. Vagyis a dualizmusból kivezető egyetlen út a redukzív fizikalizmus, a mentális létének a tagadása.<sup>19</sup> De a redukzív fizikalizmus ilyenformán egyszerűen képtelen a tudatosság magyarázatára. Képtelen a neuronoktól a tapasztalat tudatosságához eljutni. Mint ahogy képtelen erre a mentális egy másik redukcionista megközelítése, a később részletezendő kognitív elmemagyarázatokat jellemző *funkcionalizmus* is. Ennek az álláspontnak megfelelően a mentális állapotok fizikai állapotok ugyan, de nem erre a fizikai szintre redukálódnak; a mentalist a fizikai események közötti *okszági összefüggések* funkcionális szerveződése definiálja. (A mentális itt a szerkezet, a gép analógiájára elgondolt: az időmérésre szolgáló óra – készüljön az aranyból, kvarckristályból és mikroprocesszorból, vagy akár elemi részecskékből – megfelelő funkcionálását nem fizikai felépítése, hanem az oksági funkciók definiálják.) Vagyis egy mentális eseményt tulajdonképpen bármi, neurális vagy számítógépi mechanizmus (a megveszekedett funkcionalisták szerint akár egy sörösdobozokból vagy pingponglabdákból álló rendszer is) is előidézhethet, feltéve, hogy egy bizonyos bemeneti inger a megfelelő funkcionális szerveződés (okszági összefüggés) közvetítésével a megfelelő kognitív viselkedést (kimenetet) idézi elő. A

<sup>19</sup> Egy különösen abszurd álláspont az idegtudósok és „idegfilozófusok” (neurofilozófusok) által olyannyira kedvelt *eliminatív materializmus*: e megközelítésben a mentálisnak a gondolatok, érzelmek nyelvét alkalmazó szubjektív leírása valójában a hétköznapi, „népi pszichológia” (*folk psychology*) mitológiája (pontosabban teóriája, ami máris egy rendkívül vitatható premissza), amelyet az idegtudomány fejlődése majd fokozatosan kiiktat a harmadik személyű idegtudományi leírás javára. Az persze megtörténhet, mondjuk egy idegtudományi konferencia koktélpartiján, hogy valaki neurobiológiai terminusokban számoljon be mentális állapotairól, de az a szcientista látomás, hogy valamikor a jövőben majd mindenki így fog kommunikálni, végképp megmosolyogtató. (Képzelnék például két költőnek az idegsejt-kisülések és a szinaptikus rések terminológiájában folytatott esztétikai vitáját – bár nem magától értetődő, hogy a *qualia*hoz és a népi pszichológiához megátalkodottan ragaszkodó költőknek milyen funkciójuk is lehetne ebben a „neuro-utópiában”.)

funkcionalista redukció bírálatai azonban rámutattak arra, hogy, akárcsak a fizikalizmus, a funkcionalista redukció is kifejejt a *qualiát*, vagyis nem ad magyarázatot arra, hogy a kognitív funkciók működését miért és hogyan kíséri a tudatos tapasztalat. Bár mind a fizikalizmust, mind a funkcionalizmust többnyire a materializmus elme-ontológiai álláspontjához sorolják be, mivel itt lépten-nyomon a fizikai és a mentális ellentétéről esik szó, ezért én a „materializmus” kifejezés helyett inkább a „fizikaiizmus”-t használok – a „fizikai”-ra utaló általános értelemben – mind a fizikalizmus, mind a funkcionalizmus redukcionista értelmezéseire vonatkozó gyűjtőfogalomként.

Amint időközben ezt többen is észrevételezték – legutóbb például Searle<sup>21</sup> –, a fizikaiizmus és a dualizmus valójában egyaránt „Descartes bosszújának”, a karteziánus fogalmi ellentételezések ármányának az áldozata. Az a szubsztancialista előfeltevés, hogy a mentális szigorúan nem fizikai (szubsztancia), a fizikai pedig szigorúan nem mentális (szubsztancia), elkerülhetetlenül ahhoz a dogmához vezet, mely szerint a mentalizmus fizikalizmus-ellenességgel, a fizikalizmus pedig mentalizmus-ellenességgel jár.<sup>22</sup> A *res cogitans*-tól, a mentális szubsztanciájától Descartes által radikálisan elkülönített *res extensa* fizikai szubsztanciájával magyarázni a mentális, ahogyan a reduktív fizikalizmus igyekszik, érthető módon csakis kudarccal járhat. A józan ész is azt sugallná, hogy a kétségkívül létező mentális bizonyos *nem-reduktív* értelemben kontinuumot alkot a fizikaival, mint ahogyan nyilvánvaló például az, hogy a mentális események – így a tudatosság is – összefüggésben vannak az agyi neurális mechanizmusokkal. Azaz mind a fizikai, mind a mentális létezését elfogadhatjuk, anélkül, hogy ez önellentmondáshoz vagy szubsztancia-dualizmushoz vezetne. (A nem szubsztancialista alternatívák analitikus palettája sokszínű: így például érvelhetünk egy *tulajdonság-dualizmus* mellett, amelyben a mentális és a fizikai ugyanazon szubsztancia eltérő tulajdonságai; vagy egy *emergencia*-elmélet mellett, amelyben a mentális a fizikainak egy ontológiailag magasabbrendű szerveződése; vagy akár egyfajta *pánpszichizmus* mellett, mely szerint a belső, mentális sajátosságok ontológiailag ugyanolyan alapvetőek, mint a külső, relacionális fizikai sajátosságok, vagyis hogy a tudatosságnak egy bizonyos mértéke akár a természet minden szintjén megtalálható stb.) A kiút tehát csakis a mentális és a fizikai, a mentalizmus és a fizikalizmus ellentétének a

<sup>20</sup> Lásd pl. Block, N.: *Troubles with Functionalism*. In Savage, C. W. (ed.): *Perception and Cognition: Issues in the Foundation of Psychology*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1978, újranyomva in: Block, N. (ed.): *Readings in the Philosophy of Psychology*. Vol. 1. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1980.

<sup>21</sup> Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. Id. kiad.

<sup>22</sup> I. m. 14., 26., 54.

meghaladása, vagyis a reduktív fizikalizmus elvetése lehet. A tudatosság redukálhatatlanságának a belátása valóban egy fokozatosan kibontakozó nem-redukcionista fordulathoz vezetett az analitikus elmefilozófiában. Ez a fordulat nyilvánvaló módon a fizikalizmus immanens (nem pedig fenomenológiai, transzcendentális) kritikájával járt. A továbbiakban először is néhány ilyen, az analitikus irodalomban elterjedt fizikalizmus-ellenes érvet részletezek.

**Érvek a tudatosság redukálhatatlansága mellett:  
zombik, színvak idegtudósok, denevérek –  
és a tudományfenomenológia**

Az *elgondolhatósági érv* (*conceivability argument*) a filozófiai zombik elgondolhatóságával<sup>23</sup> érvel a fizikalizmus ellen. A zombi egy velem (vagy bármely más tudatos emberi lényel) fizikailag hajszálpontosan, molekuláról molekulára azonos lény (még pontosabban molekuláris struktúráink azonosak), csak hogy híján van bármiféle tudatosságnak vagy *qualiának*. Végző soron – ugyan ezen érv egy szélsőséges változata szerint – akár még egy teljességgel *zombi világot* is elgondolhatunk, amely az általunk ismertnek a vele kimerítően azonos fizikai változata volna – világegyetemünk, naprendszerünk, az óceánok, a földrészek, az állatok és nem utolsósorban a filozófusok tökéletes másolata, de amelyből végérvényesen hiányozna a tudatosság. Egy ilyen világban aztán nyilvánvalóan kivétel nélkül mindenki zombi volna (beleértve természetesen a filozófusokat is). (Ugyan kit nem kísértett meg néha az a gondolat, hogy már mindig is egy ilyen zombi világban sínylődünk, mi, a tudatosság szolipszisztái (sic!)?) Egy példával szemléltetve a zombik elgondolhatóságát, miközben én most a számítógépem billentyűzetével a megszokott taktilis, képernyőjével az ugyancsak ismerős vizuális észlelési viszonyban vagyok – vagyis ezt a szöveget gépelem –, és az ablakomon beáradó kellemesen hűs tavaszi szellő finoman meglegyinti homlokomat, továbbá kedvenc zöld teámat ízlelgetem, a velem fizikailag azonos zombi hasonmásom, egy fizikailag az enyémmel azonos környezetbe belevetve, funkcionális szempontból megtévesztően azonos módon viselkedne, vagyis egy külső, harmadik személyű leírás semmilyen különbséget nem találna sem agyi neurális folyamataink, sem viselkedésünk között. Ám mindeközben hasonló zombinkban az imént említett vizuális, taktilis, olfaktorikus észleleteket, így a zöld tea ízének, a tavaszi szellőnek stb. az észlelését belülről mindezek tapasztalásának semmiféle tudatossága sem kísérné – „*milyen is zombinak lenni*” tapasztalat egész egyszerűen nincs.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Lásd pl. Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind...* Id. kiad. 94–99.

<sup>24</sup> Az elgondolhatósági érv elválaszthatatlan az *epifenomenalizm*ustól, attól a megközelítéstől, mely szerint a mentális és a fizikai közötti oksági viszony – a karteziánus dualizmusnak azt a központi talányát elkerülendő,

A filozófiai zombi lehetősége nem könnyen megkerülhető kivívás a fizikalista redukcionizmus számára. Ha ugyanis a zombik logikailag lehetségesek, akkor a fenomenális tudatosság nem azonos a fizikalizmus magyarázta objektív fizikai tényekkel. Felté-

hogy egyáltalán miként léphet kapcsolatba az anyagtalan elme szubsztanciája a test anyagi szubsztanciájával – csak egy irányban, a fizikai felől a mentális irányában hat: fizikai események előidéznak mentálisakat, de ez fordítva már nem lehetséges. Ha ugyanis ragaszkodnánk ahhoz, hogy a mentális tudatosság is kihat okságilag a fizikaira, akkor a tudatosság hiánya hasonmásomban, a doppelgänger zombiban egy minden bizonynyal kívülről is észlelhető viselkedésbeli eltérésben nyilvánulna meg. (Mondjuk görcsös, szaggatott helyváltoztatás során unos-untalan a nem-zombik életére törne, már ahogyan azt legalábbis a B-kategóriás hollywoodi filmek zombijai szokták.) A fenomenális tudatosság tehát az epifenomenalizmus szerint amolyan belső fenomenális film, amely a testem funkcionális működése eredményeként pereg bennem – miközben doppelgängeremben konok sötétség honol –, ámde semmilyen hatással sem lehet erre a működésre, vagyis valójában fölösleges, egyfajta evolúciós kacat.

Az epifenomenalizmus, mivel a természettudományos fizikalizmusnak sem mond ellent, miközben másfelől a *qualia*, a tudatosság létezését sem zárja ki, meglehetősen népszerű álláspont a jelenlegi kognitív elmema-gyarázatokban. De ugyanakkor korántsem problémátlan. A tudatosság oksági szerepének epifenomenalista kizárásával ugyanis a tudatosság léte körüli vita egyhamar asztalcsapkodássá fajul: mivel a tudatosságnak ilyenformán csak osztrénzív definíciója lehetséges, ezért a tudatosság-párti tábor csakis a tudatosságnak, a *qualiának* a saját belső élményfolyamában való nyilvánvaló önadottságára, a szembenállók pedig csak arra hivatkozhatnak, hogy márpedig saját belső tapasztalatukban semmiféle *qualia* sem fordul elő. A helyzetet Block anekdotikusan jellemzi: „Azt kérde: Mi az, amit a filozófusok kvalitatív állapotoknak neveztek el? Azt válaszolom, és csak félig viccesen, amit Louis Armstrong mondott, amikor azt kérdezték tőle, hogy mi a dzsessz: »Ha meg kell kérdezned, akkor sohasem fogod megtudni.«” (Block, N.: *Troubles with Functionalism*. In Block, N. (ed.): *Readings in the Philosophy of Psychology*. Id. kiad. 278.) Ily módon aztán egyáltalán nem kizárt, de legalábbis nem verifikálható, hogy a Dennett csapatkapitány vezette A csapat (Quine, Rorty, Hofstadter, Churchlandék, Andy Clark, Lycan, Rosenthal, Harman és mások), a tudatosság, a *qualia* létezését tagadók, és a Chalmers csapatkapitány irányította B csapat (Nagel, Searle, Fodor, Levine, Pinker, Harnad és mások), a tudatosság, a *qualia* mellett kardoskodók összecsapásában az előbbiek valóban filozófiai – és egyúttal filozófus – zombik, míg az utóbbiak nem. (A csapatok összeállítását lásd: Dennett, D. C.: *The fantasy of first-person science*. <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm> (megjelenés alatt). De persze az sem lehetetlen, hogy az utóbbiak egy adott pillanatban zombikká változtak, de továbbra is tudatosnak vélik magukat, vagy hogy már mindig is zombik voltak, és csak a tudatos tapasztalat hallucinatív zavaraiiban szenvednek. Vagy hogy esetleg mindkét tábor zombikból, vagyis valójában nem-zombikból áll. Mindenesetre az egész vita olykor a süketek, pontosabban a *qualiában* részesülő beavatottak és a hitetlenek közötti párbeszéd benyomását kelti.

televük, hogy egy F fizikai esemény egy zombiban M mentális esemény nélkül fordul elő. Az világos, hogy M nem fordulhat elő M nélkül, vagyis például a zöld tea íze nem fordulhat elő a zöld tea íze nélkül. Akkor azonban F egy olyan modális tulajdonsággal bír, amellyel viszont M nem, és pedig az M hiányában való előfordulás lehetőségével. Amiből pedig – Leibniz törvényével összhangban, mely szerint bármely x-re és y-ra, x akkor és csak akkor azonos y-nal, ha x és y összes tulajdonságukban megegyeznek – az következik, hogy M nem azonos F-fel, behelyettesítve: a tudatosság eseménye nem azonos egy fizikai eseménnyel. Persze ebből egyáltalán nem a hagyományos dualizmushoz való visszatérés imperatívusza adódik, hanem csak a következő óvatos belátás: ha a fizikalista tények alapján elgondolt tudatosság nélküli zombi világ logikailag igenis koherens, vagyis a fizikalizmus tudatosság nélkül is jól megvolna, akkor ez azt jelenti, hogy a redukzív fizikalizmus és a funkcionalizmus nem alkalmas a tudatosság magyarázatára.

Talán nem nehéz felismerni, hogy az elgondolhatósági érv valójában a test és az elme kapcsolatának az esetlegességét állító klasszikus descartes-i érv<sup>25</sup> egy változata, pontosabban az ellenpárja: a különbség az, hogy a zombik esetében az emfázis a fizikai világra, nem pedig a *cogitóra* vonatkozik, vagyis a *cogito* nélküli fizikai világ lehetőségéből következtetünk a tudatosság fizikai redukálhatatlanságára. Végeredményben más-más irányból, de mind a tudatosság nélküli fizikai, mind a fizikai nélküli tudatosság elképzelhetősége ugyanazzal az érvelésmóddal él – mindkettő a fizikai és a mentális (a tudatosság) közötti kapcsolat kontingenciájából következtet a tudatosság nem fizikai természetére.

Egy másik fizikalizmus-ellenes érv, a *tudás érve (knowledge argument)*<sup>26</sup> – valójában gondolkísérlete, az analitikus irodalomban ez egy különösen népszerű érvelésmód – egy fekete-fehér szobában, az idegtudomány apoteózisának eljövendő boldog korában fogva tartott briliáns idegtudósról, Maryról szól, aki

<sup>25</sup> Ennek két változata ismert: az *Értekezés a módszerről* IV. része és *A filozófia alapelvei* I. részének 7–8. paragrafusára utal, hogy az elme és a test distinkciója egyenesen a *cogito*-érvből, pontosabban a *dubitó*ból, vagyis abból következik, hogy a kételkedés (gondolkodás) aktusában magában már nem, de például a testem létezésében még kételkedhetem. Témánk szempontjából itt az *Elmélkedések az első filozófiáról* VI. elmélkedésében alkalmazott érv relevánsabb: mivel világos és elkülönített ideám van egyrészt magamról mint nem-kiterjedt és gondolkodó dologról, másfelől a testről mint kiterjedt és nem-gondolkodó dologról, továbbá pedig bármit, amit világosan és elkülönítetten felfoghatok, azt Isten megteremtheti, ezért az elme a testtől elkülönült szubsztancia, olyan szubsztancia, amelynek az esszenciája a gondolkodás.

<sup>26</sup> Jackson, F.: Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly* 32 (1982), 127–136. <http://members.aol.com/NeoNoetics/Mary.html>

csak fekete-fehér könyvekből és a külső kamerákhoz csatolt fekete-fehér tévéből szerzi információit a külvilágról. Idővel Mary egyre több, a színek és a színlátás fizikai aspektusaira vonatkozó ismeretet sajátít el, mígnem végül az *összes*, a színlátással kapcsolatos fizikai (illetve funkcionális) tényt ismeri már, a téma vezető nemzetközi szaktekintélyévé nőtte ki magát. Mégis, amikor első alkalommal lép ténylegesen kapcsolatba a színskála összes színében tündöklő külvilággal, a szobáját övező virágoskertben, egy vörös rózsza láttán így szól: „Szóval *ilyen is* a vörös tapasztalása”, majd a füre lenézve hozzát teszi, „és *ilyen is* a zöld tapasztalása”. Úgy tűnik tehát, hogy Mary valamilyen teljességgel új tudásra tesz szert a színlátással kapcsolatosan. De hogyan lehetséges ez, ha már előzőleg is birtokában volt a színlátás fizikai folyamataira vonatkozó teljes tudásnak? A Mary által megismert új tény semmiképpen sem fizikai vagy funkcionális tény, mert annak a polikróm külvilág megtapasztalása előtt is már ismert tények egyikének kellene lennie. Akkor azonban el kell ismernünk azt, hogy a fizikai tények nem merítik ki a tények univerzumát, azaz, hogy a Mary által megismert új tény, a „vörös” és a „zöld” tényleges, szubjektív megtapasztalása nem magyarázható meg maradéktalanul egy objektív, fizikalista leírással. A színlátáshoz a szubjektív, fenomenális sajátosságok halmaza, *qualia*, egyszóval a színlátás tudatossága társul, amelyet ezek szerint Mary csak a fekete-fehér szobafogságból szabadulván ismer meg, amikor ő maga is megtapasztalja azt, hogy *milyen is* a különféle színek észlelését „belülről”, az egyes szám első személyű perspektívából átélni. A szoba elhagyása előtt Mary csupán ezeknek a szubjektív, fenomenális sajátosságoknak az objektív, fizikai okait, hatásait és az ezekből kikövetkeztethető összes fizikai tényt ismerte, nem pedig magukat ezeket a szubjektív, fenomenális sajátosságokat. Vagyis a tudás érve általánosabb értelemben arra figyelmeztet, hogy, még ha egy bizonyos tapasztalattal kapcsolatos összes lehetséges fizikai, illetve funkcionális ismeret birtokában volnánk is, akkor sem tudnánk azt, hogy *milyen is* az a bizonyos tapasztalat, mindaddig, amíg ténylegesen meg nem tapasztaljuk azt. Vannak tehát olyan, a tudatos tapasztalattal kapcsolatos tények, amelyek nem vezethetők le a fizikai tények halmazából.

Ezekkel a fizikailag magyarázhatatlan fenomenális tényekkel Thomas Nagel szerint mindenféle objektivista, fizikalista ontológiának alaposan meggyűlik a baja, ugyanis ezek csakis abból az egyetlen nézőpontból hozzáférhetőek, amelynek éppenséggel a kiiktatására törekszik bármely fizikalista leírás – a szubjektív, fenomenológiai perspektíváról van szó. Jackson imént részletezett tudás-érve tulajdonképpen Nagel emlékeztető esszéjének, a *Milyen is denevérek lenni?*<sup>27</sup>-nek a logikus továbbgondolása. Nagel hangadó írása elsőként hívta fel – legalábbis explicit mó-

<sup>27</sup> Nagel, T.: What is it like to be a bat? Id. kiad.

don – az analitikus filozófia figyelmét a tudatosság problémájára;<sup>28</sup> problémafelvetése, megfogalmazásai (mint például a bevett fordulatá vált és itt általam is már többször alkalmazott *milyen is* kifejezés) ma már antológiába illőek, és lépten-nyomon visszaköszönnek az utólag kidolgozott fizikalizmus-ellenes érvekben. Érvelésének lényegét a következő passzusban találjuk: „Nem lehetséges a tapasztalat fenomenológiai sajátosságait egy redukció révén ugyanúgy kiiktatni, mint ahogyan egy közönséges anyagi dolog fenomenális sajátosságait egy fizikai vagy kémiai redukcióban kiiktatjuk – nevezetesen az emberi megfigyelők elméjét érő hatásokként magyarázva őket. Ha a fizikalizmust védelmezzük, akkor maguknak a fenomenológiai sajátosságoknak is egy fizikai leírását kell szolgáltatnunk. De ha megvizsgáljuk ezek szubjektív jellegét, egy ilyen teljesítmény lehetetlennek mutatkozik. Ennek oka az, hogy minden szubjektív fenomén lényegileg egy egyedi nézőponthoz kapcsolódik, és elkerülhetetlennek tűnik, hogy egy objektív, fizikai elmélet elhagyja ezt a nézőpontot. [...] Ha a tapasztalat tényei – azok a tények, amelyek arra vonatkoznak, hogy milyen is a tapasztalat a tapasztaló organizmus számára – csak egy nézőpontból hozzáférhetőek, akkor rejtély, hogy a tapasztalatok valódi jellege hogyan tárható fel ennek az organizmusnak a fizikai működésében. Az utóbbi a *par excellence* objektív tények tartománya – azoké, amelyek több szempontból és eltérő perceptuális rendszerekkel bíró egyedek által is megfigyelhetők és megérthetők.”<sup>29</sup> Míg a fizikai tények magyarázatában a fokozatos objektívalás, a fizikai dolgok fenomenális megjelenésétől való elvonatkoztatás indokolt, a fenomenalitás kiiktatása a fenomenális tapasztalat magyarázatában ahelyett, hogy közelebb vinne a tudatosság megértéséhez, valójában csak ellehetetleníti azt – pontosan a tudatossághoz való hozzáférés egyetlen nézőpontjától foszt meg. Itt a következő ellenvetés hozható fel Nagel ellen: abból, hogy a tudatosság és a szubjektív nézőpont lényegileg, elválaszthatatlanul kapcsolódik egymáshoz, még nem következik az, hogy ez a nézőpont egyúttal a tudatosság megközelítésének *egyetlen, kizárólagos* nézőpontja volna. Ha ezt így elfogadnánk, akkor a tudatosság problémája, mivel egyrészt a fizikalista magyarázat meg sem közelítheti, másrészt a fenomenalitás felől csak megtapasztalható, nem pedig magyarázható, valóban megoldhatatlannak tűnő „rejtéllyé” válna. Noha Nagel kétségkívül optimista

<sup>28</sup> Különbféle korábbi megfogalmazások persze azért léteznek, így például már Polányi Mihály is arra hívta fel a figyelmet, hogy a testi tapasztalat tudatossága a hallgatóságos tudásnak egy olyan dimenzióját implikálja, amely elérhetetlen a külső, neurofiziológiai leírás számára. Vö. Polányi, M.: *The structure of consciousness. Brain*, Vol. LXXXVIII., 799–810. Újranyomva in Polányi, M.: *Knowing and Being*. Routledge, London, 1969. <http://griffon.mwsc.edu/~polanyi/mp-structure.htm> 1965)

<sup>29</sup> Nagel, T.: i. m. 520., 522.

felhangokat is megüt – így például a szubjektív fenomenológia és az objektív fizika közötti szakadék áthidalására írása vége felé javasolt „objektív fenomenológia” spekulatív felvetésében –, egyes megfogalmazásai a tudatosság problémájára adott illyenszerű pesszimiztikus konklúziót sugallnak.

Colin McGinn esszéje<sup>30</sup> egy ilyen Nagel-olvasatból kiindulva jut arra a szkeptikus következtetésre, hogy a tudatosság problémája végérvényesen meghaladja kognitív képességeinket. E probléma megoldásában szerinte valahogy olyanformán vagyunk *kognitíve korlátoltak*, mint mondjuk egy denevér az einsteini relativitáselmélet megértésében. McGinn a kanti magánvaló dolog, a *noumenon* megismerhetetlenségével licitál rá az episztemológiai aszimmetriára: egyfelől, a fenomenológiai tények felől sohasem juthatunk el az agyi neurobiológiai folyamatok magánvalóságához, másfelől, e folyamatok kívülről megfigyelt fenomenalitása irányából pedig a tudatosság bizonyul noumenálisnak (vagyis két episztemológiai aszimmetria – elnézés a képzavarért – szimmetriáját állítja).

Úgy tűnhet, hogy McGinn következtetése a magyarázati szakadék közvetlen folyománya. Levin *magyarázati szakadék érve*, idézzük fel, a következőket állítja: egy adott fizikai létezőnek a természettudományos magyarázatában nem lehet kétség afelől, hogy a magyarázandó azonos a magyarázóval. Így például a víz hétköznapi fogalmának (szintelen, szagtalan, átlátszó folyadék) a H<sub>2</sub>O molekuláris struktúrájával és a kémia törvényeivel való magyarázata esetén nem lehetséges az, hogy a víz ne legyen azonos a H<sub>2</sub>O-val. Ezzel szemben, ha akár a tapasztalat összes lehetséges neurobiológiai vagy funkcionális magyarázatát meg is adtuk, még mindig lesz értelme annak a további kérdésnek, hogy egy adott agyi neurális mechanizmus hogyan lehet azonos a tapasztalat szubjektív aspektusával, a tudatossággal. A tudatosság esetében az *explanans*, valamely agyi neurobiológiai folyamat, és az *explanandum*, a tudatosság között tagadhatatlanul magyarázati szakadék tátong. De figyelem, ebből a magyarázati szakadékból logikailag még egyáltalán nem adódik az az *episztemológiai* következtetés, hogy ez a szakadék végérvényesen áthidalhatatlan, mint ahogyan ezt a tudatosság McGinn-féle rejtélyközpontú felfogása elvi alapokon véli. (A természettudományban például egy ilyen következtetést csak egy adott elképzelés lehetetlenségét demonstráló határtétel esetén lehet levonni, amint például a termodinamika második tétele végérvényesen kizárja az örök mozgás lehetőségét.) A magyarázati szakadék ugyanakkor azt az *ontológiai* következtetést sem indokolja, hogy vagy a hagyományos dualizmushoz kell visszatérnünk, vagy pedig valamiféle *neodualizmus*nak kell behódolnunk, és egy eddig ismeretlen kü-

<sup>30</sup> McGinn, C: Can we solve the mind-body problem? *Mind* 98 (1989), 349–366. Magyarul in: *Gond* 20 (1999), 185–204.

lön ontológiai alapelemmel kell áthidalnunk a magyarázati szakadékot. Mondjuk úgy, hogy a tudatosságot hozzáadjuk a világegyetem alapvető fizikai sajátosságainak, a tömegnek, a tér-időnek stb. a listájához, mint ahogyan ezt többek között Chalmers<sup>31</sup> javasolja. Ontológiai vagy episztemológiai extrapolációitól eltekintve, az, amit biztosan kijelenthetünk, csupán a magyarázati szakadék ténye: a szubjektív fenomenális, az egyes szám első személyű nézőpont és az objektív fizikai, az egyes szám harmadik személyű nézőpont között magyarázati szakadék tátong. Az már valószínűleg az alapvetően probléma-centrikus analitikus filozófia történetiétlenségével magyarázható, hogy e szakadék megállapítását sehol sem kíséri a történeti keletkezésére irányuló vizsgálódás. Márpedig e magyarázati szakadék genealógiája, például a husserli tudományfenomenológia megközelítésében, több tekintetben is az áthidalására törekvő kísérletek kiindulópontjául szolgálhat.

Husserl ugyanis a *Válságban*<sup>32</sup> pontosan a szubjektív fenomenális tapasztalat és az objektív tudományos leírás közötti szakadékban diagnosztizálja az európai természettudományokban és általában az európai ráció történetében jelentkező válság okát. A *Válság* elemzése szerint a tudományos objektivitásnak a görög antikvitással kezdődően és különösen a reneszánsz korában, Galilei óta kialakult fogalma a minden szubjektivitástól és viszonylagosságtól mentes valódi, ideális létnek a hipotézisének alapul. Ezt az alapvetően platonikus felfogást, a világ igazi, objektív létének hipotézisét Galilei a matematikai ideális létként tételezett természetre alkalmazta. A természet matematizálása egyfelől a tudományelőtti hétköznapi *életvilág* (*Lebenswelt*) szemléleti tapasztalatában adott pontatlan érzéki alakoknak (a többé vagy kevésbé egyenes, kör, stb. alakú fizikai testeknek) a geometriai-ideális testekre („tisztá” egyenesekre, síkokra és egyéb „tisztá” alakzatokra) való visszavezetésével járt. Ezt a geometriai redukciót pedig másfelől az érzéki minőségek (színek, hangok, szagok stb.), vagyis a *qualia* fizikai redukciója (testfelületek által visszavert fényhullámok hosszúságára, hanghullámokra stb.) kísérte. Az érzéki alakok és minőségek tehát a természettudományos megközelítés számára csupán a matematikailag leírható objektív fizikai létezőkre utaló merőben szubjektív, relatív fenoménekké váltak. Vagyis a mögöttes, objektív valóság látszataivá. (Régiiesen: *tünneményeivé* – így a kanti *phaenomenon* egy korai magyarítása.) „A jelenségek csak a szubjektumban léteznek: csupán oksági következményei a valódi természetben zajló folyamatoknak, azok viszont csak matematikai tulajdonságok formájában léteznek. Ha életünk szemlélhető világa csupán szubjektív, ez megfosztja értékétől a tudo-

<sup>31</sup>Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind...* Id. kiad. 126.

<sup>32</sup>Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Atlantisz, Budapest, 1996.

mány előtti és a tudományon kívüli élet összes igazságát is, amelyek életünk tényleges létét érintik. Csak annyiban van némi jelentésük, hogy hamis voltuk ellenére mégis homályosan tudósítanak a lehetséges tapasztalat e világa mögött rejlő, hozzá képest transzcendens magánvalóról.<sup>33</sup> Innen származik tehát a magánvaló fizikai létező, a *noumenon* és szubjektív megjelenése, a *phaenomenon*, a fenomén közötti természettudományos dichotómia. A tapasztalat fenomenális sajátosságainak, a *qualiának*, egyszóval magának a tudatosságnak a modern természettudomány által a 17. században véghezvitt kiiktatása, továbbá a mentálisnak (a *res cogitans*nak) és a fizikainak (*res extensa*nak) (illetve az ezeket leíró filozófiai és tudományos megközelítéseknek) a descartes-i szétválasztása végül a szubjektív mentális és az objektív fizikai közötti szakadékhoz vezetett.

A magánvaló matematikai-fizikai lét ontológiai hipotézisének szerves folyománya nem csupán a világ kettéhasadása szubjektív fenomenalításra és objektív fizikai valóságra, fenoménre és noumenonra, hanem e kettő tökéletes elkülöníthetőségének, az első személyű tapasztalatnak a harmadik személyű leírásra való maradéktalan redukálhatóságának az episztemológiai alapelve is. Ezt, a nyugati episztemológiai tradíciót alapvetően meghatározó objektivitás-koncepciót a világot kívülről szemlélő „szem” (ez volna a harmadik személyű nézőpont) vizuális metaforája ábrázolja. A szubjektum/objektum e dichotómiájával szemben Husserl a *Válságban* több ízben is egy eredendő korrelációra hívja fel a figyelmet: az objektív tudományos nézőpont és a szubjektív perspektíva lényegi korrelációjára. A tudós objektív, tudományos nézőpontja szerinte már mindig is a hétköznapi életvilág szubjektív-viszonylagos apriorijának a horizontjában mozog, innen ered és erre utal vissza. Tudjuk, hogy a tudomány teoretikus világhozviszonyulását a *Lét és Időben* Heidegger is a világban-benne-lét eredendően ateoretikus megértésének egy módosulásaként értelmezte. A gondolati elsőbbséggel kapcsolatos meddő vitáktól eltekintve itt azt lényeges kiemelni, hogy a tudományos és tudományelőtti nézőpontok korrelációja mögött valójában egy még eredendőbb korreláció, a szubjektív mentális és az objektív fizikai (és, amint láttuk, egyben *fenomenon* és *noumenon*) dichotómiáját meghaladó *intencionalitás*, a tudat eredendő objektumra-irányultságának fenomenológiai alapgondolata húzódik meg.

Husserl szemében ugyanis semmi sem abszurdabb, mint noumenonnak és fenoménnek, a magánvaló objektív létnek és szubjektív megjelenésének szembeállítás. A husserli fenomenológiát egy kanti vagy akármely más *fenomenalizmustól* pontosan a *lét és a megjelenés tautológiája* különbözteti meg: nincsen semmiféle fenomenális mögötti noumenális, magánvaló lét, a fenomenológiai szemléletben a létezők „hús-vér valójukban”

<sup>33</sup> I. m. 78.

(*leibhaft*), eredeti szemléleti önadottságban, egy a priori intencionális korrelációban kapcsolódnak a tudathoz. (Innen aztán már csak egy lépés a husserli transzcendentális idealizmus: a tárgyak nemcsak, hogy a tudattal való eredendő intencionális korrelációban, hanem csakis a tudat számára léteznek. Vagy másképpen fogalmazva, minden világonbelüli értelemképződés a tudat intencionális értelemadásából ered. Ennek egy klasszikus locusát lásd az *Ideen I.* 49. §-a végén.<sup>34</sup>) Ebből a szempontból Husserl azt az eljárást is következtetlenné tartja, amely a megjelenés rovására előzőleg konstituált tudományos objektivitást utólag a fenomenális morfológiák és minőségek okával azonosítja. Ahogy ezt az *Ideen I.* 52. §-ában kifejti,<sup>35</sup> a fizikai dolog a szubjektív megjelenésben, sőt, a priori módon csak ebben adódik eredendő módon, és csak az észlelt meghatározottságok miatt rendelkezik fizikai meghatározottságokkal is.

A világot kívülről reprezentáló objektív „szem” megismerési viszonyának képtelenségére a 20. században paradox módon elsőként magának a fizikának kellett rádöbbenie: a kvantumfizikai mérés helyzete – anélkül, hogy itt most a részletekbe és az interpretációs végletekbe belegabalyodnánk – fenomenológiai megközelítésben úgy is leírható, mint *megfigyelő szubjektum (a tudatosság) és megfigyelt kísérleti objektum (egy adott kvantumfizikai állapot) intencionális korrelációja?*<sup>36</sup> Hogy egy ilyen korrelá-

<sup>34</sup> Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre I: Introduction générale à la phénoménologie pure.* Paris, Gallimard, 1950.

<sup>35</sup> I. m.

<sup>36</sup> Lábjegyzetben teszem hozzá, hogy a kísérleti megfigyelés, a mérés kvantumfizikai problémáját korántsem a filozófiai interpretációk vitték el a „szubjektivizmus” irányába. Már Heisenberg korai megfogalmazásai is egy olyan álláspontra utalnak, amelyet utólag több fizikus is, a leghatározottabban talán Amerikába emigrált „marslakóink” egyike, Wigner Jenő képviselt: a mentális állapot, a tudatosság *módosítja* a kísérletileg megfigyelt kvantumfizikai állapotot. (Vö. Wigner, E. P.: *Remarks on the mind-body question.* In Good, I. J. (ed.): *The Scientist Speculates.* Basic Books, New York, 1961.) A kvantumfizikának a tudatossággal való magyarázatát mostanság a fordított, a tudatosságot kvantumfizikailag magyarázó tendencia váltotta fel. Roger Penrose (Penrose, R.: *The Emperor's New Mind.* Id. kiad.; ill. uő.: *Shadows of the Mind.* Id. kiad.) például gödeli alapokon érvelve (bizonyos matematikai tételek annak ellenére igazak, hogy nem következethetnek ki egy adott axiomatikus rendszerből) azt állítja, hogy a megértés (a tudatosság) nem kikövetkeztethető jellege egy ugyancsak nem kikövetkeztethető kvantumfizikai folyamattal magyarázható: a tudatosság a kvantummechanikai hullámfüggvénynek a citoskeletális mikrocsovekben a gravitáció által előidézett kollapszusából származik. (A tudatosság kvantumfizikai magyarázatai sokak szerint azonban nemhogy magyarázzák, hanem éppenséggel megduplázzák a tudatosság rejtélyét egy másikkal, a kvantumfizikai állapot rejtélyével.) A tudatosság és a kvantumfizikai mérés problémáinak

ció a megfigyelő szubjektumtól elkülöníthető objektív realitás elképzelését legalábbis megkérdőjelezi, az, gondolom, nem vitatható. A megismerő szubjektum és az objektum tökéletes elkülöníthetőségének objektivista mítoszát cáfolta később a maga során a jelenkori tudományfilozófia is: így Polányi Mihálynak a megismerés intencionális és személyes komponensére és a hallgatólagos tudásra vonatkozó meglátásai, Kuhnnek a paradigmaticus látásmóddal kapcsolatos elemzései stb.

De a tudományos objektivitás-felfogás mindenekelőtt a bennünket foglalkoztató tudatosság esetében bizonyul végképp tartahatatlannak. Korántsem szükséges Husserlt a fenomén/noumenon megkülönböztetés elutasításával egyúttal a fenomenológia említett tautológiájában (lét = megjelenés) is követnünk ahhoz, hogy belássuk: a szubjektív megjelenésnek az objektív fizikai valóságra való redukálása a tudatosság vonatkozásában egyszerűen nonszensz. Ez a meglátás már Nagel korábban elemzett esszéjében is megjelenik: „De miközben jogos ezt a nézőpontot [a fenomenális tapasztalat szubjektív nézőpontját; az én megjegyzésem – Sz. A.] a külső világ teljesebb megértésére való törekvésben kihagyni, nem mellőzhetjük állandóan, lévén, hogy belső világunknak lényege, és nem csupán egy rá vonatkozó nézőpont.”<sup>37</sup> Vagyis a nem az objektív, hanem a szubjektív valóságot, a tudatosságot kutató megközelítésben a szubjektív nézőpont immár nem objektíválható. Searle lényegretörő megfogalmazásában: a tudományos redukció bevett, a szubjektív megjelenés (pl. hőérzet) és a mögöttes fizikai valóság (a molekuláris mozgások kinetikus energiája) közötti megkülönböztetésével szemben „[n]em tudjuk ugyanezt a megjelenés-valóság különbséget a tudatosság esetében is tételezni, mivel a tudatosság magukból a megjelenésekből áll. *Ott, ahol magáról a megjelenésről van szó, nem tudjuk a valóságot a megjelenéstől megkülönböztetni, mivel a megjelenés maga a valóság.* [...] A redukció sémája általában annak az elvnek az elutasításán alapszik, mely szerint egy sajátosság megjelenésének szubjektív episztémikus alapjai e sajátosság végső konstitutívumának a részei volnának. [...] az episztémikus alapokat kiiktató redukciók nem működhetnek magukra az episztémikus alapokra vonatkozólag. Ezekben az esetekben a megjelenés maga a valóság.”<sup>38</sup> Vagy másképpen: az önmagában vett tudatosság magyarázatában nem lehet magát a tudatosságot kiiktatni.

A tudatosság fizikalista redukálhatatlansága mellett érvelő analitikus filozófusok tulajdonképpen arra a szakadékra csodálkoznak

kapcsolatához lásd Chalmers, D. J.: *The Conscious Mind...* Id. kiad. 333–357.; Bitből, M.: *Physique et philosophie de l'esprit.* Flammarion, Paris, 2000.

<sup>37</sup> Nagel: i. m. 524.

<sup>38</sup> Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind.* Id. kiad. 121–122.

rá és próbálják rádöbbsenten olvasóikat is, amelyet a fenomenológia megközelítésében magának a természettudománynak az eredendő módszerbeli eltévelyedése eredményezett. Ezzel ismét a már ismerős ellentétet érintjük: miközben az analitikus filozófusok számára a természeti világ megismerésében a tudatosság zárójelezéséből kell kiindulnunk, addig a fenomenológusok pontosan a természeti világ és a természettudomány zárójelezésével jutnak el a tudatosság mindenkori kiindulópontjához. Ez után a kis tudományfenomenológiai kitérő után az mindenesetre egyértelművé vált, hogy a természettudományos objektivizmus – történetileg tekintve – nem véletlenül tehetetlen a tudatosság problémájával szemben: *nem lehet a tudatosságot egy olyan módszerrel vizsgálni, amelynek alapító gesztusa pontosan a tudatosság kiiktatása volt.* A tudatosság fenomenjéhez három évszázaddal e kiiktatását követően visszaérkezve be kell látnunk, hogy a tudatosság tanulmányozásában a szubjektív fenomenalitás és leírása végképp nem zárójelezhető: a tudatosság sem ontológiailag, sem episztemológiailag nem redukálható az objektív fizikaira. Most pedig térjünk át arra, hogy a kognitív tudomány magyarázati eljárásai hogyan termelik újra a tudatosság problémáját, a szubjektív fenomenalitás és az objektív fizikai közötti magyarázati szakadékot.

### **Magyarázati szakadék a kognitív tudományban**

A kognitív tudományban két alapvető magyarázati paradigma különíthető el. A hagyományos *komputacionalista-szimbolikus* megközelítés (ezt szokták még átfogóan kognitivizmusnak is hívni) az elme és a számítógép analógiájára épül, az előbbinek egy „computerlike” modelljét nyújtja: az elme működése szimbólumok, reprezentációk szabályokon alapuló komputációja. Az emberi elme tulajdonképpen úgy működik, mint a Boole-algebra matematikai-logikai elveit alkalmazó számítógép, vagyis mint egy – a logikai szimbólumok referenciájától nyilvánvalóan elvonatkoztatott – szimbolikus logikai rendszer. Az elme/számítógép analógia mögött az az erős feltételezés húzódik meg, hogy, bár a számítógép csak a szimbólumok fizikai formájával, nem pedig azok jelentésével dolgozik, a számítógépi komputáció azért lehet mégis intencionális (itt: a külvilágra referáló), akárcsak az emberi elme, mert a szimbólumok szintaktikai szerkezete már magában hordozza az összes releváns szemantikai distinkciót.<sup>39</sup> Megjegyzendő

<sup>39</sup> Ezt a mesterséges intelligenciából származó hipotézist Searle hírhedt „kínai szoba érve” cáfolta a leghatásosabban: ha egy kínaiul nem értő személyt egy kínai szimbólumokkal teli szobába zárunk, amelyben ezenkívül még a kínaiul megfogalmazott kérdésekre kínaiul válaszoló magyar nyelvű számítógép-program is található, akkor a kívülről érkező kínaiul lejegyzett kérdésekre a szobában található személy által összeállított írásbeli válaszokat nagy valószínűséggel lehetetlen lesz megkülönböztetni.

még, hogy a komputacionalisták számára a biológiai szubsztrátum valójában mellékes, mivel az elme működésének megértéséhez csupán a „software”, a szintaktika lényeges, a „hardware”, a konkrét agyi neurális folyamatok mellőzhetőek. Ez azt eredményezi, hogy ez a megközelítés könnyen megfér egy ugyan nem hagyományos, hanem ún. „toleráns” dualizmussal, amelyben nemcsak az ember, hanem bármilyen más élőlény, számító- vagy akármilyen más gép is gondolkodónak, *rationale*-nak minősíthető, feltéve, hogy az elme szoftverje futtatható rajta.

A másik paradigma, a *konnekcionizmus* szerint az elme kognitív rendszere nem az explicit szimbólummanipuláció szabályrendszere, hanem olyan elemi alkotórészek rendkívüli sűrűséggel összekapcsolt hálózata, amelyeknek a *lokális* működése *globális* állapotok *emergenciáját* idézi elő. (Globális vagy emergens sajátosságokat eredményező rendszereket még a lézerek, a populációgenetika, az immunrendszer stb. doméniumaiban is kimutattak, ezeket átfogóan önszervező vagy komplex rendszereknek nevezzük.) Itt nyilvánvalóan egy „neuronlike” modellel van dolgunk, amely pontosan a komputacionalisták által mellékesnek tartott hardware, az agy metaforájából indul ki: a neuronok analógiájára tételezett elemi és önmagukban jelentés nélküli összetevők közötti kölcsönhatások, akárcsak az agyi neurális hálózat, egy magasabb szintű emergens sajátosságot, az agy kogníciós folyamatait idézik elő. Külön ki kell hangsúlyozni azt, hogy, bár a kogníciós folyamatok a neurális szint emergens sajátosságai, nem redukálhatóak közvetlenül erre a szintre. Vagyis az eliminatív materializmust vagy a fizikalizmust jellemző neuro-redukcionizmusban a konnekcionista megközelítés a mentális (vagy a tudatosság) nem-reduktív magyarázatát teszi lehetővé. A konnekcionizmus egyébként két olyan probléma kezelését is lehetővé teszi, amelyekkel kapcsolatosan a komputacionalizmus eleve csödre volt ítélve. Az első a kogníció időtartamával kapcsolatos: a szimbólummanipuláció sorozatban alkalmazott szabályokkal operál, de olyan kognitív folyamatok esetében, amelyek nagyszámú műveletet igényelnek, az egész művelet sor lefutására gyakorlatilag nincs idő.<sup>40</sup> A neurális hálózatot jellemző *szimultán, párhuz-*

tetni egy kínai anyanyelvű személy válaszaitól. Ennek ellenére sem a számítógép-program, sem a kínai szobában tartózkodó személy nem ért kínaiul, és mivel a számítógép sem tartalmaz többet a kínai szoba rendszerénél, világos, hogy egy számítógép sem érthet kínaiul. Vagyis a számítógépprogramok szintaktikai struktúrája nem elégséges a szemantikához: a számítógépek, eltérően az emberi elmétől, nem rendelkezhetnek szemantikai tartalommal, a formális szimbólumokat a referenciával összekapcsoló intencionalitással. Vö. Searle, J.: *Minds, Brains, and Programs. Behavioral and Brain Sciences* 3, 1980, 417–424. Magyarul in: Pléh Cs. (szerk.): *Kognitív tudomány*. Osiris, Budapest, 1994.

<sup>40</sup> Ez az időbeli korlát a kognitív irodalomban a „százlépéses szabály” formájában ismert. Ez azt mondja ki, hogy a neurális információterjedés

*zamos feldolgozás* számára azonban egy ilyen időkorlát nem jelenthet problémát. Másrészt, mivel a szimbólummanipuláció lokalizált, a szimbólumok vagy a szabályok egy részének a károsodása a kognitív rendszer működésképtelenségéhez vezet, a konnekcionizmus holista leosztottságú működése viszont nagyon jól magyarázza az agynak a károsodásokkal szembeni ellenálló képességét, immanens önszabályozását.

Mindkét kognitív paradigma tulajdonképpen az elme egy *funkcionalista* magyarázatán alapszik. A mentális események funkcionalista definíciója, ha emlékszünk még rá, kizárólag *oksági*: a mentális állapotok közötti oksági összefüggések funkcionális szerveződése meghatározott kognitív viselkedést idéz elő. A kognitív funkcionalizmus tehát felnyitja az emberi elme behaviorista „fekete dobozát”, és a bemeneti ingereket meg a kimeneti viselkedést a benne talált mentális események oksági hálózatára kapcsolja rá.

De bármennyire sikeresek is volnának a kognitív viselkedés magyarázatában és előrejelzésében, e kognitív funkcionalista magyarázatok egyike sem beszél arról, hogy például a percepció, az emlékezet, a gondolkodás stb. nem csupán meghatározott kognitív viselkedést okságilag előidéző funkciók, hanem olyan kognitív folyamatok, amelyeknek a tudatában vagyunk, amelyeket *tudatos fenomenális tapasztalat* kísér. A neurális vagy a komputacionális mechanizmusok a kognitív funkciók oksági működését magyarázzák, de arra a kérdésre, hogy *a kognitív funkciók működését miért és hogyan kíséri a tudatos tapasztalat* – már ha egyáltalán felteszik ezt a kérdést –, már nem képesek választ adni. Az elme kognitív működését igen, de azt már nem magya-

(az idegsejtkisülések) és a konkrét kognitív folyamatok (pl. szó- vagy tárgy felismerés) tényleges időtartamainak az összevetése alapján nem lehetséges olyan lineáris kognitív modelleket építeni, amelyek több mint száz lépést tartalmaznának. A problémát az okozza, hogy a hagyományos komputacionalista modellek logikai műveletsorai rendszerint ennél jóval több minimális lépést tételeznek fel. Meg kell jegyezni, hogy az én olvasatomban Heideggernek a teoretikus nyelvi reprezentációt bíráló *Lét és Idő*-beli kalapácsos példái is kitűnően megfelelnek ennek az időbeli korlátnak a szemléltetésére (persze nem egy empirikus, kísérleti szinten, hanem, ha úgy tetszik, egy heideggeri gondolkísérlet szintjén): jó esélyünk van például arra, hogy a „dobj ide a kalapácsot!” legyen az utolsó mondatunk akkor, ha a levegőben felénk tartó kalapácsot nem egy *kézhezálló* (*zuhanden*), pragmatikusan használt és már mindig is „értett” eszköznek vesszük, hanem mint *kéznellevő* (*vorhanden*), teoretikusan szemlélt tárgyat, s a logikai nemfogalomból és a meghatározó jegyekből alkotott explicit teoretikus ítéletben vetjük össze mentális kalapácsunkkal – ez utóbbi folyamat ugyanis nagy valószínűséggel több időt igényel, mint amennyit a kalapács röpte. (Jellemzőnek találok egyébként – az ontológiai történeti destrukció fényében – azt, hogy a mester, azaz Husserl tinta-tartós, kockás példáival szemben Heidegger már „kalapáccsal filozofál”.)

rázzák, hogy *milyen is* kognitív elmének lenni, milyen is a kogníciót belülről, szubjektíve megtapasztalni. Itt voltaképpen még mindig egyfajta behaviorizmussal van dolgunk, amelyben a mentális eseményekről valójában semmi többet nem állítunk, mint hogy funkciójuk okságilag előidézní a kognitív viselkedést. És e viselkedés továbbra is a mentális objektív, egyes szám harmadik személyű magyarázatának a középpontjában áll. Úgyhogy valóban az történhetett, hogy amikor a funkcionista neobehaviorizmus felnyitotta a behaviorista elme „nagy fekete dobozát”, – Searle maliciózus megjegyzése szerint – valójában „nem talált mást benne, csak egy csomó kis fekete dobozt.”<sup>41</sup> A kognitív tudomány funkcionista elmegyarázatainak is a már jól ismert szakadékkal, a *kognitív elme*, az oksági funkció és a *fenomenológiai elme*, a kogníciót kísérő szubjektív aspektus, a tudatos tapasztalat között tétongó magyarázati szakadékkal kell szembenézniük.

### **Kognitív tudomány és fenomenológia viszonya. A neurofenomenológiai hipotézis**

Mindezek után egyáltalán nem meglepő, hogy az utóbbi évtizedben – analitikus filozófusok és kognitív tudósok részéről egyaránt – egyre gyakrabban megfogalmazódik a fenomenológiai, egyes szám első személyű leírás kognitív tudományi integrálásának a szükségessége. Az első ilyenként értelmezhető korai javaslat valójában már Nagelnél is fellelhető, ez a korábban már említett, az „objektív fenomenológia”-ra vonatkozó fölvetése a *Milyen is denevértnek lenni?* végén. A következő Dennett<sup>42</sup> „heterofenomenológiája” lehetne, de ez valójában az egyes szám első személyű („auto-fenomenológiai”) beszámolóknak az egyes szám harmadik személyű leírás „intencionális hozzáállás”-ára (amely az előbbieket olybá veszi, mintha azok intencionálisak és tudatosak lennének, noha ez illúzió) való redukciója. (Dennett különben enyhén szólva elhamarkodottan és igazságtalan érvek alapján veti el a fenomenológiai hagyományt, amely az ő elképzelésében szigorúan egyedileg tapasztalható, ineffábilis *qualiának* a bármiféle tudományos szigort mellőző, az impresszionizmushoz hasonlítható egyfajta vizsgálata lehetett.) Searle-nek a mentális redukálhatatlanul egyes szám első személyű ontológiáját hangsúlyozó „biológiai naturalizmusa”,<sup>43</sup> Chalmersnek a tudatosság „nehéz problémáját” elemző munkái<sup>44</sup> vagy Flanagan „természetes mód-

<sup>41</sup> Searle: i. m. XII.

<sup>42</sup> Dennett, D. C.: *Consciousness Explained*. Id. kiad.

<sup>43</sup> Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. Id. kiad.; ill. uő.: *The Mystery of Consciousness*. Id. kiad.

<sup>44</sup> Chalmers, D. J.: Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 2, 1995, 200–219. Újranyomva in Shear, J. (ed.): *Explaining Consciousness: The Hard Problem*. MIT Press,

szere”, amely a fenomenológia, a kognitív tudomány és az idegtudományok közötti „reflektív equilibriumra” törekszik,<sup>45</sup> mind olyan álláspontok, amelyek explicit módon a fenomenológiai, egyes szám első személyű leírás alapvető volta mellett érvelnek.

A fenomenológiai nézőpont valorizálását javasoló analitikus filozófusok közül azonban sokan még csak nem is utalnak a fenomenológiai mozgalom tapasztalati leírásainak korpuszára. Ezért aztán egyesek meg sem haladják az elvi deklaráció szintjét, mások pedig, olykor például Searle,<sup>46</sup> a fenomenológiai spanyolvisaszt kényszerülnek feltalálni. Ez az ignorancia már csak azért is érthetetlen, mert időközben analitikus filozófiai berkekben is végbement a fenomenológiának egy szerény, de jelentős reneszánsza, amely a kognitív tudomány figyelmét sem kerülte el.

A meghatározó előzmények közül mindjárt elsőként az ún. kaliforniai iskola (Dagfin Føllesdal, Hubert Dreyfus, Ronald McIntyre, Izchak Miller és David Smith) analitikus Husserl-olvasatát kell kiemelni: Føllesdal és McIntyre a fregei lingvisztikai aktus és a husserli intencionális aktus között vonható párhuzamra hívták fel a figyelmet, nevezetesen a *Sinn* (jelentés, értelem) és *Bedeutung* (jelölet, referencia) fregei, illetve a *noéma*, az intencionális aktus tárgyoldala és tárgya közötti husserli distinkciók analogiájára.<sup>47</sup>

A husserli fenomenológia első explicit kognitív olvasata Hubert Dreyfusnak tulajdonítható, akinek kétségkívül meghatározó hatása volt a fenomenológia és a kognitív tudomány közeledésére. Bár ez a hatás – legalábbis Husserl vonatkozásában – nem nevezhető föltétlenül pozitívnak, ugyanis Dreyfus egyfajta ös-computacionalistaként bírálja Husserlt: Føllesdal és McIntyre imént említett „husserli noéma = fregei *Sinn*” értelmezéséből kiindulva úgy véli, hogy a világot reprezentáló noémák Husserlnél egy olyan logikai-grammatikai rendszerbe szerveződnek, amely analógiába helyezhető a mesterséges intelligencia adatbázisaival.<sup>48</sup> Itt tudni kell azt, hogy Dreyfus, aki a mesterséges intelligencia kutatás legkorábbi és meghatározó bírálójaként vált ismert-

Cambridge, MA, 1997. <http://www.u-arizona.edu/~chalmers/papers/facing.html>; uő.: *The Conscious Mind...* Id. kiad.; uő.: *First-person methods in the Science of Consciousness*. 2001.

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/firstperson.html>

<sup>45</sup> Flanagan, O.: *Prospects for a Unified Theory of Consciousness*. In Block, N. et al. (eds.): i. m.

<sup>46</sup> Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. Id. kiad.

<sup>47</sup> Føllesdal és McIntyre vonatkozó írásait lásd in Dreyfus, H. (ed.): *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. MIT Press, Cambridge, 1982.

<sup>48</sup> Lásd pl. Dreyfus előszavát az általa szerkesztett *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* gyűjteményes kötethez (id. kiad.).

té,<sup>49</sup> egy jól bejáratott interpretációs képlettel viszonyul Husserlhez. Ennek premisszája az, hogy a mesterséges intelligencia kutatás tulajdonképpen osztja, illetve empirikus kutatási szinten alkalmazza a Descartes, Leibniz, Kant és Husserl neveivel fémjelzett filozófiatörténeti hagyomány azon előfeltevését, mely szerint az emberi elme alapvetően racionális, reprezentacionális és szabálykövető. Ez az összefüggés indokolja másfelől azt, hogy a racionalista filozófiai hagyomány reprezentacionalizmusa ellen Heidegger, Merleau-Ponty, valamint Wittgenstein által felhozott érvek egyben a mesterséges intelligencia kutatás bírálatában is alkalmazhatók.<sup>50</sup> Amint ez később még kiderül, különösen a „husserli reprezentacionalizmussal” szembehelyezett heideggeri reprezentációkritika dreyfusi képlete, a heideggeri világbanbenne-létnék a preteoretikus „elő-megértése” vívta ki a kognitív tudósok érdeklődését.

Megemlítendő még Husserl *III. Logikai vizsgálódásának* a Kewin Mulligan, Barry Smith és Peter Simons által kidolgozott analitikus („realista fenomenológiai”) olvasata, amely a Husserl által itt elemzett egész-rész és dependencia viszonyokat formális ontológiaként értelmezi, és annak logikai-nyelvészeti vizsgálatát javasolja.<sup>51</sup> Az ún. „osztrák filozófiai szeminárium” szerzői a husserli mereológia fogalmainak a predikátumlogikáitól eltérő diagrammatikus szimbolizációját alkalmazzák a jog és a morál alapfogalmainak, a határ geometriai, geográfiai és köznapi értelmének elemzésére. Kiderült, hogy például a mesterséges intelligencia kutatásban pontosan ilyen jellegű formális ontológiák használhatók a háttértudásnak a gépekbe való programozására. A percepció fenomenológiájának husserli és gestaltista alapokon való topológiai és geometriai modellezése végül a 80-as években a látás idegtudományi és komputacionális modelljeivel való explicit összevetéshez vezetett.

Kognitív tudomány és fenomenológia viszonyában a leglátványosabb aktuális fejlemény *a husserli fenomenológia kognitív tudományos naturalizálásának* Francisco Varela, Jean Petitot és mások által kidolgozott programja.<sup>52</sup> Figyelem, explicit naturalizá-

<sup>49</sup> Terry Winograd, az egyik legismertebb mesterséges intelligencia program, a SHRDLU létrehozója az ő hatására vesztette el hitét a MI-ban; a Stanfordon tartott számítógéptudományi kurzusain jelenleg heideggeri alapokon hangsúlyozza a hétköznapi háttértudás formalizálásának nehézségét. Vö. Winograd syllabusával: <http://hci.stanford.edu/cs378/cs378-topics.html>

<sup>50</sup> Vö. Dreyfus, H.: *What Computers Can't Do: The Limits of Artificial Intelligence*. Harper and Row, New York, 1972.

<sup>51</sup> Lásd Smith, B. (ed.): *Parts and Moments. Studies in Logic and Formal Ontology*. Philosophia, Munich, 1982.

<sup>52</sup> Petitot, J. – Varela – Roy, J. M. – Pachoud, B. (eds.): *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues on Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford University Press, Stanford, 1999.

lasi kísérlettel van dolgunk; bár utólag sokat árnyalnak rajta, a közös előszó szerint a szándék a *res cogitans*-nak, az elmének az *agy res extensá*-jára való visszavezetése. Mint tudjuk, Husserl már a *cogitans*-nak *res*-ként való minősítésénél tiltakozna – a tudat világonbelüli dologként való azonosításánál csúszott el Descartes is, a *dubito*-ból egy képtelen transzcendentális realizmusba esve vissza. Vagyis itt rögtön az a kérdés vetődik fel, hogy Husserl közismert antinaturalizmusát figyelembe véve ez a vállalkozás nem egy *contradictio in adjecto*, fából vaskarika-e?<sup>53</sup> Egyáltalán nem, állítják a szerzők, és álláspontjukat két megközelítésben is argumentálják. Először is, ami az ontológiai vonatkozásokat illeti, a fenomenológia naturalizálása nem egyenértékű a fenomenológiai tapasztalatnak a neurobiológiai korrelátumára, a mentálisnak a fizikaira való visszavezetésével. Vagyis, akárcsak a korábban elemzett konnekciónizmus esetében, itt is egy nem-reduktív naturalizmusról van szó, amely távol áll bármiféle reduktív fizikai redukciótól, illetve a mentális és a fizikai dualista szembeállításától, amelyek – mint láthattuk – valójában kölcsönösen összefüggnek. A fenomenológia naturalizálása a *mentális ontológiai újrakategorizálásával* jár együtt: ahogy például az elméleti biológiában irrelevánssá vált az anyag és az élet közötti ellentét, úgy ehhez hasonlóan az önszervező vagy komplex rendszerek kognitív tudományi alkalmazása is a mentális és a fizikai ellentétét meghaladó leírásokhoz vezetett, amelyekben egy entitás egyaránt rendelkezhet mind az anyag, mind az elme jellemzőivel, a közöttük levő látszólagos heterogenitás ellenére.<sup>54</sup>

Az ontológiai újrakategorizálás másfelől azt eredményezi,

<sup>53</sup> Minden bizonnyal így vélekedne erről a programról például Paul Ricoeur, a francia filozófia doyenje, a fenomenológiai hermeneutika ismert élfigurája, aki a Jean Pierre Changeux-vel, nem kevésbé jeles idegtudóssal folytatott beszélgetésében (Changeux; J.-P. – Ricoeur, P.: *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*. Éditions Odile Jacob, Paris, 1998.), bár figyelemreméltó tájékozottságról és interdiszciplináris hajlamról tesz tanúságot, valójában nem sokat tágit attól a kezdeti meggyőződésétől, hogy az idegtudománynak az objektív fizikai testre (*Körper*) vonatkozó *neurális* diskurzusa és a fenomenológiának a megélt testre (*Leib*) irányuló *mentális* diskurzusa meghaladhatatlan szemantikai (nem ontológiai) dualizmust képvisel. Miután fölveti a két heterogén perspektívát meghaladó „harmadik” diskurzus lehetőségét, Ricoeur sietve hozzáfűzi, hogy „[...] filozófusként nyomatékos agnoszticizmusomnak kell hangot adnom egy olyan felülnézeti diskurzus lehetőségével kapcsolatosan, amelyből bepillantást nyernék annak a lényegi egységébe, ami hol neurális rendszerként, hol mentális élményként jelenik meg számomra.” (I. m. 39.) Ricoeur agnoszticizmusa sok tekintetben McGinn szkepticismusához hasonlít, azzal a különbséggel, hogy Ricoeur az episztemológiai aszimmetriát expliciten a husserli testfenoméennek, a *Leib/Körper* kettőségnek radikális diszkontinuitásként való értelmezésével támasztja alá.

<sup>54</sup> Vö. Petitot et al.: i. m. 46–49.

hogy a naturalizált fenomenológia episztemológiai szempontból sem redukzív: az emberi tapasztalat, illetve e tapasztalat leírása mind a mentálisat, mind a fizikait komplementárisan magában foglalja. A nem-redukтивitás tézise azonban kölcsönös, nemcsak az objektivista fizikalizmust, hanem a mentalista redukciót, a fenomenológia transzcendentális szubjektivizmusát is elveti, amely az emberi tapasztalatnak a szubjektív leírását tartja megalapozónak. *A naturalizálás itt a fenomenológiai és a kognitív neurobiológiai leírás kölcsönös meghatározottságát, egy olyan kölcsönhatást feltételez, amelyben egyik leírás sem alapozza meg a másikat, egyikük sem redukálható a másikra.* Ez viszont azzal jár, hogy a fenomenológiai leírás szintjét valahogyan össze kell kapcsolni a tapasztaló szervezet neurobiológiai folyamatainak a szintjével, a transzcendentálisat a természettel. Közbe kell vetnem, hogy egy ilyen korreláció Husserl számára alapvető kategóriahiba volna, ugyanis, míg a természeti régió eseményeit a kauzalitás kapcsolja össze, a transzcendentális szférában ezt a szerepet a kauzalításra vissza nem vezethető *motiváció* látja el (lásd pl. az *Ideen II.* 56. §-át<sup>55</sup>). Petitot és Varela a husserli pszicho-fenomenológiai párhuzamosság tézisére hivatkozva mégis úgy gondolják, hogy igenis lehetséges a transzcendentálisat a pszichológiaiain keresztül az empirikussal összekapcsolni. E párhuzamosság-tézis szerint ugyanis a fenomenológiai leírás pszichológiai szinten, vagyis a természetes beállítódásban természeti létezőnek tétélezett pszichikum szintjén megismételhető (vö. a *Karteziánus Meditációk* 57. §-ával<sup>56</sup>). Ha pedig a transzcendentális átfordítható a pszichológiaiiba, ez utóbbi a maga során immár összekapcsolható a kognitív tudomány empirikus szintjével. A transzcendentális fenomenológiai leírást tehát a pszichológiai tudathoz, ennél fogva pedig egy természeti szervezethez tartozóként lehet elemezni – ebben az értelemben vethetők alá az egyes szám első személyű tapasztalatok és leírások egy nem-redukтив naturalizálásnak. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha a *testiség*, a megtestesülés problematikája mind a kognitív tudomány, mind a fenomenológiai leírás közép-pontjába kerül. (Erre hamarosan még kitérek.)

Ami most már a fenomenológiai és a kognitív tudományi leírások közötti kommunikáció konkrét módszertanát illeti, itt több megközelítés különíthető el. Egyes szerzők meghatározott neurális reakciók vagy struktúrák lokalizálásával – mint például az illuzórikus kontúrök észlelésekor aktiválódó sajátos neuronok lokalizálása a vizuális agykéregben – akarják a fenomenológiaiilag észleltet a neurális szubsztrátummal összekapcsolni. Olyan össze-

<sup>55</sup> Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II.: Recherches phénoménologiques pour la constitution.* Paris, Presses Universitaires de France, 1982.

<sup>56</sup> Husserl, E.: *Karteziánus elmékedések.* Id. kiad.

kapcsoló állításokról van szó, amelyek a következő formát öltik:  $(A \text{ olyanak látszik, mint } B) \rightarrow (A \text{ magyarázza } B\text{-t})$ , ahol „A” neuropszichológiai eseményeket és „B” fenomenális eseményeket jelöl, az implikációs operátor pedig kondicionális értelemmel bír: ha az empirikus események „olyannak látszanak”, mint a fenomenális események, akkor ez utóbbiakat az előbbieket magyarázzák.<sup>57</sup> De ezek az összekapcsoló állítások nem magyarázzák sem a lokalizált neurális egységeknek az agy többi részével való viszonyát, és ami még lényegesebb, azt sem, hogy tulajdonképpen mi teszi őket tapasztalati eseményekké. Vagyis a maguk során ismét csak újratermelik a magyarázati szakadékot – mintha csak a fenomenológiáinak álcázott régi jó ismerőssel, az eliminatív materializmussal találkoznánk újra.

Mások egy olyan izomorfizmus felé lépnek tovább, ahol már nem a neurális és a kognitív esemény szintjén, hanem a strukturális magyarázati szinten korrelál a kognitív empiria és a fenomenális tapasztalat. Ebben az elképzelésben a neurális szint megfelelő magyarázati mechanizmusának a beazonosításában a kognitív idegtudósoknak figyelembe kell venniük a fenomenológiai evidenciákat. A husserli időelemzés például arra utal, hogy az időtapasztalat sokkal inkább a dinamikus komplex rendszerek kognitív modelljével – mintsem egy komputacionálissal – vizsgálható; ez a modell a maga során viszont a husserli retenció paradoxális természetének oksági magyarázatát szolgáltathatja.<sup>58</sup> Ez a megközelítés, azon túl, hogy ismét csak egyfajta elméletesebb pszicho-neurális azonosság-elméletként értelmezhető, a két leírás közötti diszciplináris határokat áthághatatlanak tartja: egy közösen osztott logikai és episztemológiai kereten belül a fenomenológia az egyes szám első személyű leírásokat, a kognitív tudomány a harmadik személyű leírásokat szolgáltatja, amelyeket statikus módon egymáshoz rendelünk.

A kognitív idegtudomány és a fenomenológia egymásba kapcsolására tett legeredetibb javaslat kétségkívül a nemrégiben idejekorán elhunyt Francisco Varela ún. *neurofenomenológiai*<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Vö. Varela, F.: Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996), 330–350. Újranyomva in Shear, J. (ed.): i. m.

<sup>58</sup> Van Gelder, Tim: Wooden iron? Husserlian phenomenology meets cognitive science. *The Electronic Journal of Analytic Philosophy* 4, 1996. Újranyomva in Petitot, J. et al. (eds.): i. m.

<http://www.phil.indiana.edu/ejap/1996.spring/vangelder.1996.spring.abs.html>.

<sup>59</sup> Vö. Varela, F.: Neurophenomenology... Id. kiad. 330–350. [http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human\\_consciousness/article01.html](http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human_consciousness/article01.html); uő: The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature: Searching for generative mutual constraints. *Alter: Revue de Phénoménologie* 5 (1997), 355–381. A fenomenológiának és más egyes szám első személyű megközelítéseknek a tudatosság tanulmányo-

programja. Ennek szándéka, hogy a két leírás ellentétének vagy statikus egymáshoz rendelésének logikáját egymást kölcsönösen generáló potenciáljuk irányában haladják meg. De még mielőtt ezt kifejteném, először is részletesebben ki kell térnem a „neurofenomenológus” általános elméleti előfeltevéseire. Varela – egy nemzetközi hírnépszerű neurobiológusról van szó – az utóbbi időben elsősorban a *megtestesült (embodied)* kogníciónak, az ő elnevezésében *enaktív*<sup>60</sup> kognitív tudományak, a konnekciónizmus egy markánsan önálló trendjének meghatározó figurájaként vált ismertté.<sup>61</sup> A megtestesült elme elképzelésére mindenképpen ki kell térnem, mert, amint említettem, a *testiség*, a *megtestesülés* fenomenológiája támasztja alá a fenomenológia és a kognitív tudomány egymásba fonódását.

A megtestesült elme megközelítése osztja a konnekciónizmus emergenciametodológiáját (tehát a mentális nem-reduktív megközelítést is) és az önszervező rendszerek magyarázati alkalmazását. Meghatározó jegye azonban az, hogy ugyanakkor alapjaiban elhibázottnak tartja a mind a konnekciónizmus, mind a komputacionalizmus alapbeállítódását meghatározó *reprezentációelmélet*. A paradigma programatikus kifejtésében, *A megtestesült elme (The Embodied Mind)* című meghatározó munkájukban Varelának és társainak explicit szándéka megszabadulni mind az eleve adott külső világ sajátosságainak passzív tükrözését állító realizmustól, az elmének mint „speculum mundi”-nak a Szküllájától, mind az eleve adott belső világ projekcióját állító idealizmusnak, a világ által tükrözött elmének a Kharübdiszétől.<sup>62</sup> A szubjektívizmus és az objektívizmus e két reprezentacionalista végletével szemben a megtestesült kogníció álláspontja elme és világ eredendő egymásba szövődése, a kogníció heideggeri értelemben vett *világban-benne-léte (in-der-Welt-Sein)* mellett érvel. A megtestesült elme teoretikus kifejtése – amint az már sejthető – sok tekintetben adósa a *Lét és Időben* olvasható heideggeri környezővilág-elemzésnek, illetve ennek korábban érintett dreyfusi

zásaiban való alkalmazásához lásd Varela, F. – Shear, J. (eds.): *The View from Within, First-person approaches to the study of consciousness*. Imprint Academic, 1999.

<sup>60</sup> Az enaktívizmus kifejezés az angol „to enact” (ebben a kontextusban: „egy aktust beteljesíteni”) igéből származik, és Varelánál arra utal, hogy a kognitív ágens nemcsak passzívan tükrözi, reprezentálja a világot, hanem aktívan hozzájárul környezővilága emergenciájához, úgymond enaktálja azt.

<sup>61</sup> A megtestesült-enaktív kognitív tudományhoz lásd Varela, F. – Thompson, E. – Rosch, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge, MA, 1991, 8–9. fejezet. A mesterséges intelligencia fejleményeire összpontosító bemutatását lásd Clark, A.: *Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA, The MIT Press, 1997.

<sup>62</sup>Vö. Varela et al.: i. m. 172.

olvasatának. Ismert, hogy a világhoz való viszonyulásmód Heidegger szerint korántsem egy objektív világnak az elkülönített, világtalan szubjektumban való reprezentációja, hanem a világban-benne-létnak a pragmatikusan használt eszközök utalásrendszerében való nem-tematikus feloldódása. A heideggeri jelenvalólét már mindig is megértően viszonyul a világhoz: már a nyelvi-teoretikus reprezentációt (a szubjektív mentálisnak és az objektív fizikainak a teoretikus ítélet igazságában való megfelelését) megelőzően is érti környezővilágát, eredendően otthonosan tesz-vesz benne. A teoretikus reprezentációval szemben elsődlegesnek tételezett heideggeri *előmegértés* kognitív olvasatban a *tudni mit* (*know what*) explicit, propozicionális tudásánál (a hagyományos komputacionalista kogníciónál) alapvetőbb *tudni hogyan* (*know how*) *háttértudásnak* (*background knowledge*) felel meg. (A *tudni mit/tudni hogyan* distinkció mondjuk a szimbolikus logikai példák megoldása és a biciklizés közötti különbségnek feleltethető meg.) A megtestesült kogníció gondolata tehát egy első, általános megközelítésben *hermeneutikai* értelemmel bír: a kogníció elválaszthatatlan a tág értelemben vett – a nyelvet és a történetiséget is magába foglaló – testiségtől, vagyis a megismerés hermeneutikai szituáltságától. A kogníció eredendő élet- vagy környezővilágbeli meghatározottságának a kihangsúlyozásával – ideértve a tudós kognícióját is – Varela egyértelműen a szubjektív tapasztalattól független objektív, harmadik személyű nézőpontnak a husserli és heideggeri eredetű kritikájához zárkózik fel: e korábban érintett kritika szerint szubjektum és objektum dichotómiájának és elkülöníthetőségének a dogmáját eredendő intencionális korrelációjuk (legyen bár az a heideggeri világban-benne-lét világra kiterjesztett intencionalitása) gondolatával kell felcserélni.

Megismerő szubjektum és világ hermeneutikai értelmű egymásba szövődése egy második megközelítésben konkretizálódik, amely a szubjektum biológiai testisége és a környezete közötti kapcsolat dinamikájára összpontosít. Az *autopoietikus*, önszervező biológiai rendszerek Maturánával együtt kidolgozott elméletére alapozva<sup>63</sup> Varela itt a kognitív ágens és környezete közötti folytonos *strukturális összekapcsolódást* és ennek közegét, a világgal való állandó *szenzori-motorikus kölcsönhatást* hangsúlyozza. Ami az első terminust illeti, egy kognitív rendszer és környezete közötti kölcsönhatás addig minősül strukturális összekapcsolódásnak, amíg *kölcsönös meghatározottságban* mindketten kölcsönösen egymáshoz idomulnak. Az autopoietikus rendszerek esetében nem az történik, hogy adva van egy objektív feltételrendszer,

<sup>63</sup> Az autopoietikus rendszerek elméletéhez lásd. pl. Varela, F. : *Autonomie et connaissance: essai sur le vivant*. Paris, Seuil, 1989. Randall Whitaker „The Observer Web : Autopoiesis and Enaction” című honlapja a téma elsődleges és másodlagos irodalmának enciklopédikus gyűjtőhelye: <http://www.enolagaia.com/AT.html>

amely determinisztikusan előírja az autopoietikus rendszer fejlődését, hanem a rendszer átalakulásai során maga a feltételrendszer, a környezet is átalakul; az objektív sajátosságoknak tartott környezeti adottságok valójában az élő szervezet és környezete közötti harmonikus egymásba fonódás, kölcsönös meghatározottság hosszú történetének az eredményei. Evolúciós szempontból itt az eleve adott, objektív környezethez való adaptáció hagyományos felfogása helyett inkább egyfajta *kölcsönös adaptációról* kellene beszélni, amelyben az élő szervezet mintegy egyidőben az evolúció szubjektuma és objektuma. Az autopoietikus rendszerek és környezetük egymást kölcsönösen meghatározó viszonya tehát egy olyan alapvető *körkörösséget* és *ko-emergenciát*<sup>64</sup> ír le, amelyet talán az Escher-képek örvényszerű körkörösségével, így például az egymást rajzoló kezek jól ismert ábrázolásával lehet a leginkább szemléltetni.

Olyan ko-emergenciáról van szó, amelyet a kognitív rendszer oldaláról a másodikként említett szenzori-motorikus tevékenység idéz elő. Ez a terminus arra figyelmeztet, hogy, míg a hagyományos kognitív elméletek egy testetlen, ennél fogva pedig cselekvés-semleges reprezentációból indultak ki, addig a megtestesült elme felfogása a kogníciót *megtestesült cselekvésként* definiálja: a cselekvés fogalma arra utal, hogy a megtestesült kognícióban percepció és akció, szenzoriális és motorikus működés lényegileg elválaszthatatlan egymástól. A percepció tulajdonképpen a percepció által vezérelt akció. Nem az lesz tehát a kérdés, hogy a percepció hogyan reprezentálja a tőle független, objektív világot, hanem az, hogy a szenzori-motorikus struktúra hogyan magyarázza a percepció által vezérelt akciót egy olyan környezetvilágban, amelyet a percepció szubjektuma maga is *enaktál*. A hivatkozási alapot itt már nem Heidegger<sup>65</sup>, hanem Merleau-Ponty meglátásai szolgáltatják, aki *A viselkedés struktúrája (La structure du comportement)* című korai munkájában például ezeket írta: „Amikor a szem és a fül egy tovaszaladó állapotot követ, lehetetlen

<sup>64</sup> A ko-emergencia kifejezés itt arra utal, hogy élő szervezet és környezete már mindig is strukturális összekapcsolódásban és kölcsönös meghatározottságban bukkan fel, vagyis egyikük sem előzi meg és idézi elő determinisztikusan a másik felbukkanását.

<sup>65</sup> Heideggernek ugyanis nincs testfenomenológiája. Mivel a heideggeri *Dasein* csak a léthez való *egzisztenciális* viszonyulása konstituálja, emiatt minden metafizikai, etikai, de főleg antropológiai, biológiai stb. sajátossága, így a testiség is másodrendű, csupán csak *egzisztens* jelleggel bír. A testiség fenomenológiájának a *Dasein* ontikus semlegessége érdekében való mellőzése több Heidegger-komentátor szerint is a *Lét és Idő* egyik alapvető mulasztása. Hogy ez a mulasztás hogyan függ össze az ugyancsak értelmetlenül hagyott *élet* problémájával, illetve az *animalitás* metafizikai kérdésével, arról a maga során Derrida szolgált érdekes meglátásokat. Derrida, J.: *De l'esprit Heidegger et la question*. Editions Galilée, Paris, 1987.

eldönteni, a stimulusok és a válaszok váltakozásában, hogy »ki is kezdeményezett«. Mivel az organizmus összes mozdulatát mindig külső befolyások határozzák meg, ezért, ha akarjuk, a viselkedést nagyon is jól magyarázhatjuk a környezet hatásaként. De mivel az organizmust érő összes stimulus a maga során csak azon megelőző mozdulatok révén lehetséges, amelyek az érzékszervet a külső hatásoknak kitették, ugyanúgy mondhatnánk azt is, hogy *a viselkedés minden stimulus elsődleges oka*. Ily módon az inger formáját, a külső eseményeknek való felkínálkozás sajátos módjával, maga az organizmus teremti meg. Kétségtelen, hogy a fennmaradáshoz bizonyos számú fizikai és kémiai környezeti tényezőt kell találnia maga körül. Viszont ő az, aki érzékszervei sajátos természetének, idegközpontjai határainak és a testrészek mozgásának megfelelően *kiválasztja a fizikai világ azon stimulusait, amelyekre érzékeny lesz.*<sup>66</sup> [Kiemelések – Sz. A.]

Merleau-Ponty testiségelemzése, illetve az ehhez kiindulópontul szolgáló husserli testfenomenológia kulcsfontosságú, mivel a kogníció testisége az a locus, ahol a husserli pszicho-fenomenológiai párhuzamosság tézise alkalmazható: azaz ahol Varela szerint a transzcendentális fenomenológiai leírás átfordítható a természetes beállítódás pszichológiai (vagy naturalizált fenomenológiai) leírásába, és ezáltal összekapcsolható a kognitív tudomány empirikus, neurobiológiai leírásával. Husserl az *Ideen II-ben*<sup>67</sup> vezeti be, és például az *V. Kartezianus Meditáció* emlékezetes interszubszeptivitás-elemzésében is alkalmazza a *megélt, saját test (Leib)* és az *objektív fizikai test (Körper)* distinkcióját. A jelenlegi összefüggésben azt kell hangsúlyozni, hogy a *Leib/Körper* kettősség radikálisan eltér test és elme kartezianus szubsztancia-dualizmusától: a test az a – szó szoros értelmében – határfenomén, ahol a szubszeptív és az objektív oldal, a megélt test és az objektív fizikai test egymásba fonódik. Ezt Husserlnek az *Ideen II.* 36. §-ában bemutatott kéz-hasonlata<sup>68</sup> rendkívül plasztikusan érzékelteti: a jobb és a bal kezem összekulcsolásakor mindkét kezem, egyik a másik után, illetve szinte egyidőben tapintó megélt test és tapintott fizikai test. A tapintásnak ebből a reverzibilitásából kiindulva jutott el Merleau-Ponty a befejezetlenül maradt *A látható és a láthatatlan (Le visible et l'invisible)*<sup>69</sup> utolsó fejezetében olvasható radikális következtetésekhez: a saját test és az objektív világ ellentétét érzékelés és világ eredendő egymásba fonódásának, „a világ hújának” (*la chair du monde*) a fogalmában kell meghaladni, amely

<sup>66</sup> Merleau-Ponty, M.: *La structure du comportement*. Paris, Presses Universitaires de France, 1942, 11–12.

<sup>67</sup> Husserl, E.: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre II: Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Id. kiad.

<sup>68</sup> I. m.

<sup>69</sup> Merleau-Ponty, M.: *Le visible et l'invisible*. Gallimard, Paris, 1964.

egyben a létnek az anyag és szellem (elme), szubjektum és objektum dualitását meghaladó értelme. A megtestesülés tapasztalatában tehát a test egyidőben tapasztaló saját test és tapasztalt objektív test, érzékelő szubjektum és érzékelt objektum. A kogníció testisége így az *episztemológiai és ontológiai kölcsönösség* olyan régióját írja le, ahol az empirikusan vizsgálható materiális és a tapasztalat transzcendentalitása folytonosságot alkot, ahol tehát a mentális és a fizikai is egyfajta non-dualitásban tételeződik. Ott, ahol Ricoeur csak a kettő közötti diszkontinuitást, ennél fogva pedig leküzdhetetlen episztemológiai aszimmetriát lát, Husserl és Merleau-Ponty elemzéseire támaszkodva Varela egy olyan folytonosságra mutat rá, ahol a kognitív magyarázatok és a fenomenológiai evidenciák tartományai egymásba játszhatnak.

A neurofenomenológia valójában nagyon is tiszteletben tartja a két perspektíva Ricoeur által reklamált heterogenitását, amennyiben túllép a neurobiológiai leírásra való visszavezetés egyoldalú stratégiáin. Ugyanakkor viszont az ellenkező végletet, az episztemológiai aszimmetriának a Ricoeur vagy McGinn féle túllicitálását is elveti. Varela ugyanis a tapasztalat két *egymásra visszavezethetetlen aspektusának*, a szubjektív fenomenológiai leírásnak és objektív neurobiológiai megfelelőjének *egymást kölcsönösen megszorító, megvilágító kommunikációját*, a lehetséges kapcsolódások, ellentmondások stb. feltárását javasolja. A két leírás közötti viszony abban az értelemben kölcsönösen megszorító, hogy nemcsak a kognitív idegtudomány magyarázza a mentálist, amint az rendesen történik, hanem fordítva, a tapasztalat fenomenológiája is megszorítólag hat a neurobiológiai empiriára, vagyis az empirikus megfigyelést, kérdéseket első személyű evidenciák irányítják. (Varela szerint például az agy egy olyan széles-skálájú integrációs mechanizmusát, mint például a neuronális szinkroniát a gamma sávban, annak alapján *is* igazolni kell, hogy képes-e megvilágítani az időtartam fenomenológiai leírását.) *Varela tehát egy explicite nem-reduktív álláspontot képvisel, amelynek szándéka nem a leírások közötti aszimmetriának az egyik (fenomenológiai vagy neurobiológiai) leírásra való visszavezetése, de nem is egy „harmadik diskurzusban” való szintézisük, hanem egy olyan, egymást kölcsönösen generáló kölcsönhatásnak a megteremtése, amelyben mindkét leírás megőrzi sajátosságát.* (Ricoeur talán túlságosan is hegelianus abban, hogy csak az előbbi két lehetőséget veszi figyelembe.) Varela itt tulajdonképpen az autopoietikus rendszerek elemzésénél feltárt – és kétségkívül gondolkodása középpontjában álló – ko-emergencia elméleti modelljét alkalmazza módszertani szinten: a fenomenológia és a kognitív leírások kölcsönös (de nem megalapozó vagy reduktív célzatú) egymást generálása olyanszerű viszony, mint az önszervező rendszer és környezete közötti kölcsönös meghatározottság. Ami a szemantikai dualizmus továbbra is felhozható ricoeuri ellenérvét illeti, a naturalizált fenomenológia a neurobiológiai fo-

lyamatok két emergens leírási szintjét: e folyamatok matematikai modelljeit és a testi tapasztalat leírásából származó fenomenológiai invariánsokat felelteti meg egymásnak. Ez a megfeleltetés mindkét leírásnak a matematikai precizitás formális szintjére emelését, vagyis a fenomenológiai és matematikai invariánsok közötti erős analógiát feltételezi.<sup>70</sup>

A neurofenomenológiai hipotézist Varela többek között ugyancsak az időtapasztalat esetében alkalmazta: a belső időtudat husserli fenomenológiájának a nem-lineáris temporális dinamika eredményeinek fényében való olvasata egyfelől beigazolta az eleven jelen genetikusan elemzésének husserli intuícióit, másfelől pedig a husserli idődiagram statikus maradványainak alapvető módosítását eredményezte.<sup>71</sup> A neurofenomenológiai hipotézis ugyanakkor egy olyan kísérleti helyzetet eredményez, amelyben az alany tapasztalatának egyes szám első személyű, fenomenológiai leírását adja, miközben párhuzamosan az agyában lejátszódó neurális működést tanulmányozzuk. Az egyes szám első személyű, fenomenológiai, illetve az egyes szám harmadik személyű, neurobiológiai leírások ilyen jellegű, egymást kölcsönösen generáló interakcióját Varela egy sor olyan alapvető kognitív folyamat magyarázatában tartja relevánsnak, mint például a figyelem, a testkép és az akaratlagos mozgás, az észleleti folyamatok, az emóció stb.<sup>72</sup> Egy ilyenszerű „kísérleti fenomenológiai” helyzet viszont a tudatos kogníció megfigyelésének és leírásának, a tuda-

<sup>70</sup> Ez a husserli antinaturalizmus egy másik premisszájának a felülbírlásával jár, ugyanis Husserl szerint a galileánus, matematizált természettudományok és a husserli fenomenológia közötti módszertani összeférhetlenség szorosan összefügg a matematizálással. Ha még emlékszünk, a galileánus természettudománynak azért kellett kiiktatnia a hétköznapi életvilágban észlelt érzéki alakokat és minőségeket, mert ezek közvetlenül nem matematizálhatók. Husserl szerint azért lehetetlenség ezeknek a pontatlan lényeknek a geometriai eidetikus leírása vagy az érzéki minőségek fizikája (azaz mindent összevetve a fenomenológia naturalizálása), mert ezeknek a pontatlan lényeknek az eidetikus leírása *par excellence* a fenomenológia, nem pedig a tudomány tárgyát képezi. A naturalista fenomenológusok szerint Husserl kritikája a korabeli tudományra igen, de a jelenlegi természettudományra már korántsem érvényes. Egyrészt ma már igenis vannak a kvalitatív megjelenésnek olyan *fizikai* elméletei (mint pl. a katasztrófa-elmélet, az önszervező rendszerek, a nemlineáris termodinamika matematikai elméletei), amelyek a fenomenális morfológiák egy kvalitatív, *feno-fizikája* felé tett első lépésként értelmezhetőek. Másrészt bizonyos kortárs morfodinamikai modellek az életvilágbeli pontatlan morfológiai lények geometriai eidetikus leírásának a példájaként értelmezhetőek. Vö. Petitot et al. (eds.): i. m. 47–48., 54–56.

<sup>71</sup> Varela, F.: The Specious Present: A neurophenomenology of Time Consciousness. In Petitot et al. (eds.): i. m.  
[http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human\\_consciousness/article02.html](http://www.ccr.jussieu.fr/varela/human_consciousness/article02.html)

<sup>72</sup> Vö. Varela, F.: Neurophenomenology... Id. kiad.

tos tapasztalat fenomenológiai leírásának a képességét igényli. Látható, hogy a kognitív és a fenomenológiai elme közötti szakadék áthidalásának „nehéz problémája”, a tudatosság rejtélye Varelánál lényegileg *pragmatikai* jellegű problémává alakul át. Neurofenomenológiai megközelítésben a magyarázati szakadékot nem valamilyen feltárássra váró ontológiai vagy episztemológiai alapelem (egy új törvény, új sajátosság vagy új fogalom), hanem az egyes szám első személyű leírás egyéni képességének (és a kognitív tudományba való teljes jogú beépítésének) a pragmatikája fogja betölteni. Az ontológiai vagy episztemológiai alapelem keresése Varela számára még mindig egy olyan megalapozási törekvéstről árulkodik, amellyel szemben ő a gondolkodásának középpontjában álló körkörösség, a ko-emergencia álláspontjáról érvel: a neurofenomenológiai megközelítés számára mind a saját, megélt test, illetve a fizikai, objektív test, mind pedig a nekik megfeleltethető első személyű, fenomenológiai, illetve harmadik személyű, kognitív idegtudományi leírások egymásra visszavezethetetlenek. Bár a neurofenomenológiai dialógusban kölcsönösen meghatározzák egymást, egyikük sem alapozza meg – sem ontológiailag, sem episztemológiailag – a másikat. Varelát nem az ontológiai vagy episztemológiai megalapozás, a tudatosság „nehéz problémájának” teoretikus megoldása, hanem a tapasztalat két egymásra visszavezethetetlen fenomenális tartománya, a szubjektív fenomenalitás és az objektívált fizikai közötti kölcsönös meghatározottság feltárássának a módszertana, pragmatikája érdekli.

A varelai neurofenomenológia válasza a tudatosság problémájára a következőképpen foglalható össze. A tudatos tapasztalat megtestesültsége ontológiai szempontból meghaladja a fizikai és a mentális, illetve a fizikalista vagy mentalista redukció ellentétét. A tudatosságot immár nem fizikai vonatkozásában, hanem a megtestesült önszervező élő rendszer emergenciájaként kell elgondolni. A megtestesült tudatosság pedig a megélt, fenomenológiai és az objektív, fizikai test lényegi folytonosságát, a megtesülés radikálisan nem-dualista ontológiáját implikálja. A fenomenológia naturalizálása tehát nem fizikalista értelemben vett naturalizálás, amely a mentálisat vagy a fizikai, illetve neurobiológiai korrelátumra (reduktív fizikalizmus), vagy a fizikai létezők közötti oksági összefüggésekre (funkcionalizmus) redukálja. A neurofenomenológia ugyanakkor abban az értelemben igenis naturális, hogy sem az elme önálló szubsztanciáját tételező szubsztancia-dualizmust, sem a neodualizmust, a tudatosságnak a természeti sajátosságok halmazához való hozzáadását nem tartja szükségesnek. Röviden, nem célja sem a mentálisnak a fizikaira való redukálása, sem pedig a természeti létezők egy kiterjesztett halmazába való besorolása. A neurofenomenológia szándéka a szubjektív tapasztalat interszubjektíve beigazolt leírását egy olyan diszciplínává fejleszteni, amely egymást kölcsönösen generáló

interakcióba léphet e tapasztalat objektív, kognitív idegtudományi leírásával. A tét tehát nem is annyira ontológiai,<sup>73</sup> hanem első-sorban episztemológiai, illetve módszertani.

Módszertani szempontból pedig a tudatosság, a tudatos tapasztalat mindenekelőtt képesség, a *fenomenológiai leírások képessége*. Vagyis a kognitív idegtudományi leírásokat az *epokhé* (itt mint a tapasztalat tárgyáról magára a tapasztalaim való reflexív visszafordulás) által lehetővé tett fenomenológiai leírás interszubjektíve beigazolt tapasztalati invariánsaival kell összekapcsolni. (Az interszubjektív beigazolás mozzanata egyben válasz a fenomenológia ellen gyakorta alkalmazott, azt Wittgenstein nyomán privát introspekcióként és nyelvként bíráló vádra.) Ez viszont az epokhé, a reflexivitás képességét, begyakorlásának és stabilizálásának a pragmatikáját feltételezi. A fenomenológiai leírásnak a konkrét neurobiológiai megfigyelési helyzetekben való alkalmazása ugyanakkor egy további episztemológiai feltételezéshez vezet: eszerint a tudatosság abban az értelemben is aktív képesség, hogy alkalmazása okságilag kihat a neurális dinamikára. Varela tehát egy olyan kétirányú kauzalitást tételez, amely nemcsak a neurális folyamatok felől hat az ezekre redukálhatatlan tudatosság irányába, hanem másfelől maga a tudatosság is befolyásolja a neurális dinamikát. Vagyis nemcsak a fizikai hat ki a mentálisra, hanem fordítva, a mentális is befolyásolja a fizikai test eseményeit. A tudatosság képességének egy kísérletileg vizsgált hipotéziséről van szó, amely immár fényévnyi távolságra van a hagyományos szubsztancia-dualizmus elméleti kereteitől. (És amelyet egy másik kutatási terület, a pszicho-neuro-immunológia kísérletei már igazoltak: az immunválaszok mennyisége és minősége jelentősen függ az aktuális tudati állapottól.) Ez a hipotézis egyébként egyaránt megkülönbözteti a neurofenomenológiát mind a komputacionalista megközelítés dualizmusától, mind pedig a konnekcionizmust is jellemző népszerű, de – mint láttuk – rendkívül problémás epifenomenalizmustól (= csak a fizikai hat ki okságilag a mentálisra). Összegezve, mivel a tudatosságot nem egy ontológiai vagy episztemológiai rejtélyként, hanem a fenomenológiai epokhé és tapasztalatléírás képességeként közelíti meg, ezért a varelai neurofenomenológiában a fenomenális tudatosság és a fizikai test (sem nem dualista, sem nem epifenomenalista) kölcsönös meghatározottságára, ko-emergenciájára esik a hangsúly.

\*

Ma már mind az analitikus filozófia, mind a kognitív tudomány elismeri, hogy a kogníció harmadik személyű leírásait az első

<sup>73</sup> Ha ennek ellenére mégiscsak ragaszkodnánk a neurofenomenológia ontológiai címkézéséhez, akkor egyfajta *kettős-aspektus* elméletet kellene látnunk benne.

személyű tapasztalatleírással kell kiegészíteni. Láthattuk, hogy a hagyományából, illetve a módszertana alkalmazásából származó leírások révén a fenomenológia meghatározó szerepet játszhat az analitikus filozófia és a kognitív tudomány jelenlegi nem-redukcionista fordulatában. Csak az a kérdés marad hátra, hogy milyen jelentőséggel bírhat ez a kommunikáció ezúttal a fenomenológia számára.

A fenomenológia immár egy évszázados története azt mutatja, hogy az elméleti és a történeti érveléssel szemben a „magukhoz a dolgokhoz” való visszatérést, a közvetlen tapasztalat leírását hirdető mozgalom sem kerülhette el a filozófia filologizálódásának sorsát: a tapasztalat leírását idővel a tapasztalat leírásának a leírásai (az iteráció tetszés szerint folytatható), a teoretikus kommentárok skolasztikája váltotta fel. A közvetlen tapasztalat helyébe a tapasztalatról szóló szövegek – hermeneutikai – tapasztalata lépett. Az utóbbi időben azonban a fenomenológiában is megfigyelhető a köldöknéző, teoretikus kommentarizmussal szemben egy megújult fenomenológiai praxist és a más praxisokkal való dialógust szorgalmazó trend. Persze ez nem előzmények nélküli fordulat. Ami például a *szociális* vagy *politikai praxis* fenomenológiáját illeti, itt Hannah Arendt mellett elsősorban annak a Jan Patočkanak a gondolkodása példaértékű, aki tragikus következetességgel élte meg a husserli *Válság* e horizontban való továbbgondolásából levont konzekvenciát: a politikát abszolút objektivitásként technológizáló államot a valójában elsődleges társadalmi életvilág, „a megrendültek közösségének” a legitimációjára kell alapozni. A francia fenomenológia sokat vitatott „teológiai fordulata” (elsősorban Lévinas, Henry és Marion gondolkodását szokás idesorolni) sem merül ki a metafizikát onto-teo-lógiaként diagnosztizáló heideggeri léttörténettel szembehelyezett nem-ontológikus teologizálásban, egyes elemzésesei a *vallásos*, illetve az *etikai praxis* fenomenológiájaként értelmezhetők.

Ami most már a fenomenológiai és kognitív leírások dialógusát illeti, a fenomenológia számára a tét nem annyira a már létező leírások empirikus beigazolása, hanem egy olyan kölcsönösen generatív interakció megteremtése, amely új tapasztalatleírásokat vagy a régieknek az újravégrehajtásuk során adódó felülbírálását eredményezheti. Egy ilyen kölcsönhatás azonban a fenomenológia leírásainak doktrinálisan argumentált kommentálása helyett magát ezt a fenomenológiai leírást, a tudatos tapasztalat egyes szám első személyű leírását igényli. Vagyis a fenomenológiának mint módszernek az alkalmazását: a redukció reflexív aktusában megfigyelt tudatos tapasztalat invariánsainak a felmutatását és interszjektív beigazolását. A kognitív tudománnyal való interakció a fenomenológia számára tehát akár az eredeti indíttatáshoz való visszatérést, a fenomenológia performatív dimenziójának, a fenomenológiai praxisnak a reneszánszát is jelentheti. Ám ez a praktikus vagy pragmatikus fordulat a fenomenológiát immár

nem a tudományok megalapozójaként, hanem egy interdiszciplináris dialógus résztvevőjeként írja le. Ami nem új jelenség a fenomenológia 20. századi történetében: e módszer interdiszciplináris termékenységét tanúsítja – hogy csak néhány notórius példával éljek – a fenomenológiai pszichológia (például a Binswanger és Boss kidolgozta *Daseinsanalyse*), a fenomenológiai szociológia (Schütz, Luckmann és Berger, illetve a garfinkeli etnometodológia) vagy a Gestalt-pszichológia fenomenológiai továbbfejlesztése Gurwitsch és Merleau-Ponty munkásságában. Hogy a kognitív tudomány és a fenomenológia dialógusának milyen esélyei vannak a tudomány jelenlegi posztakadémikus fázisában, amikor természet- és társadalomtudomány között minden jel szerint valódi *Kulturkampf* (valójában a költségvetési és piaci támogatásokért folytatott gazdasági harc) folyik, hogy tehát a neuro- vagy naturalizált fenomenológia nem csak a szigorú fenomenológiai tudomány egy újabb álma-e, az előbb vagy utóbb kiderül majd.

Kiegészítő könyvészet:

\*\*\* Agy és Tudat. *Magyar Tudomány*, 2001 október.

<http://www.matud.iif.hu/01okt.html>

Chalmers, D.: Directory of online papers on consciousness.

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/online.html>

Chalmers, D. J.: Moving forward on the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 4 (1997), 3–46. Újranyomva in Shear, J. (ed.): i. m.

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/moving.html>

Chalmers, D. J.: Consciousness and its Place in Nature. 2001 (megjelenés alatt).

<http://www.u.arizona.edu/~chalmers/papers/nature.html>

Dennett, D. C: Facing backward on the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 3 (1996), 4–6. [http://www.imprint.co.uk/online/HP\\_dennett.html](http://www.imprint.co.uk/online/HP_dennett.html)

Depraz, N.: *Husserl* Armand Colin, Paris, 1999.

Depraz, N.: *La conscience. Approches croisées, des classiques aux sciences cognitives*. Armand Colin, Paris, 2001.

Embree, L. et al. (eds.): *Encyclopedia of Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1997.

Gallagher, S.: Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science. *Journal of Consciousness Studies* 3 (1997), 195–214. <http://www2.canisius.edu/~gallagher/gall97.html>

Gardner, H.: *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution*. Basic Books, New York, 1985.

Hofstadter, D. – Dennett, D. C: *The Mind's I. Fantasies and Reflections on Self and Soul*. Basic Books, 1981.

*Szigeti Attila*

- Lormand, E.: Consciousness. In Craig, E. (ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 2. Routledge, London, NY, 1998.  
<http://www.personal.umich.edu/~lormand/phil/cons/consciousness.htm>
- Salanskis, J.-M. : *Husserl*. Les Belles Lettres, Paris, 1998.
- Smith, B.: Formal Ontology, Common Sense and Cognitive Science. *International Journal of Human-Computer Studies* 43 (1995), 641–667.  
<http://ontology.buffalo.edu/focscs.htm>
- Smith, B.: Truth and the visual field. In Petitot, J. et al. (eds.): i. m.  
<http://ontology.buffalo.edu/smith/articles/tvf.html>
- Tye, M.: Qualia. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<http://plato.stanford.edu/entries/qualia/>
- Varela, F.: *Invitation aux sciences cognitives*. Paris, Seuil, 1996.