

# Színház és szöveg: a tudatosság metaforái

---

*Ambrus Gergely*

A tudatosság jelensége egyike a legnagyobb rejtélyeknek, amelyekkel a tudomány története során szembekerült, vélik sokan, tudósok és laikusok egyaránt. Például a *Scientific American* szerint az emberi géntérkép feltárása, illetve a Földön kívüli élet kutatása mellett a tudatosság magyarázata jelenti manapság a legnagyobb kihívást a természettudományok számára. A történelemben persze korántsem egyedülálló, hogy bizonyos jelenségeket a korabeli tudomány olyannyira nem tudott magyarázni, hogy úgy tűnt, ezek túl vannak az emberi megismerhetőség határán. (Gondoljunk például az élővilág fajainak sokféleségére az evolúciós elmélet, vagy a világ keletkezésének kérdésére a modern kozmogóniák megalakítása előtt.) Míg azonban ezeket a rejtélyeket a tudomány megoldotta, vagy legalábbis útmutatóval szolgál, hogy merre kell a megoldásukat keresni, a tudatosság szívósan ellenáll a tudományos megismerésnek – sőt egyesek szerint igazából elképzelésünk sincs arról, miként kellene nekikezdeni a tudatosság magyarázatának. Ez az ellenállás nemcsak a tudósok, hanem a filozófusok figyelmét is felkeltette – és az utóbbi tíz-tizenöt évben a tudatosság értelmezése a tudatfilozófia egyik kiemelt kutatási programjává vált. E kutatások egyik meghatározó szereplője Daniel Dennett amerikai filozófus és megismeréstudós, aki a tudatosság demisztifikálására, a tudatos jelenségek átfogó tudományos értelmezésére tesz kísérletet *Consciousness Explained* című könyvében. Az alábbiakban ennek az elméletnek a körvonalait szeretném felvázolni.

\*

A tudatosság megmagyarázásának nehézsége bizonyos szempontból persze korántsem meglepő. Hiszen a mentális jelenségek mögötti agyi folyamatok rendkívül összetettek, és az agynál jóval kevésbé bonyolult rendszerek megértése is óriási feladat. Másfelől viszont, ha úgy véljük, hogy a tudatosság megértésének nehézsége *alapvetően* a mögöttes fizikai folyamatok bonyolultságából fakad, akkor a tudomány eddigi eredményei némi optimizmusra adhatnak okot. Jussanak eszünkbe olyan jelenségek, mint az égitestek mozgása, a mágnesség vagy az öröklődés. Mindezek egykor olyan rejtélyesnek tündek, hogy kétséges volt, képesek leszünk-e vajon valaha is megérteni őket. Nos, bár továbbra is számos kérdés megválaszolatlan e jelenségekkel kapcsolatban, kétségkívül hatalmas előrelépés történt megértésükben.

Mindazonáltal vannak, akik úgy vélik, az optimizmus nem indokolt. A tudatosság rejtélye tudniillik más természetű, mint mondjuk, az égi mechanika vagy az öröklődés rejtélye volt. Egyes filozófusok (pl. Thomas Nagel és Colin McGinn) szerint a tudatosság tudomá-

nyos megértése szempontjából nem a jelenség bonyolultsága és a megértés gyakorlati akadályai a legfontosabbak. Az alapvető probléma az, állítják, hogy a tudatosság jelensége *elvileg megmagyarázhatatlan* a tudomány eszköztárával.

Ahhoz, hogy ezt az álláspontot megvilágítsuk, érdemes egy kicsit megvizsgálni a tudatosság hétköznapi fogalmát. Amikor hétköznapi szituációkban azt mondjuk, hogy valaminek tudatában vagyunk, vajon hogyan értjük ezt? „Tudatában vagyok annak, hogy fáj a fogam.” „Tudatában vagyok annak, hogy vörös fényt látok.” „Tudatában vagyok annak, hogy valaki Chanel 5-öst használ.” „Tudatában vagyok annak, hogy a másodfokú egyenlet megoldóképletét alkalmazom.” Ezek a mondatok tudatos állapotokról szóló beszámolók. Noha különböző típusú állapotokról számolnak be, tudniillik tudatos *érzetekről*, tudatos *észlelésekről*, illetve tudatos *vélekedésekről* szólnak, hétköznapi felfogásunk szerint ezek a jelenségek hasonló szerkezetűek. Ugyanis mindegyik *viszonyként* írja le a tudatosságot, amely egy szubjektum és egy objektum között áll fenn, tehát feltételez egy *megfigyelőt*, aki tudatában van valaminek, és feltételezi azt, amit megfigyelnek, a *tudatosság tárgyát*. Ez a felfogás azt sugallja, hogy a tudatosság értelmezhető az észlelés analógiájára. Másfelől a tudatos jelenségek, érzetek, észlelések, gondolatok között különbség tehető aszerint, hogy tárgyak „külső” vagy „belső”. Amennyiben, összhangban a hétköznapi felfogással, a külső és belső határának a bőrfelületet tekintjük, az észlelés tárgya külső, míg az érzeteké és gondolatoké belső. Eszerint a tudatos gondolkodás vagy a fájdalomérzés egyfajta belső észlelés.

A tudatosság ilyen értelmezése azonban számos problémát vet föl, például azt, hogyan értelmezzük a tudat tárgyait. Vajon miféle dolgok az érzések, színek, hangok, ízek vagy a gondolatok? Van talán egy önálló szellemi világ, az érzetek és gondolatok világa, amely elkülönül a fizikai világtól? Nos, ha a dualizmus nem felel meg ontológiai ízlésünknek, akkor – összhangban a hétköznapi materializmussal – gondolhatjuk úgy, hogy gondolataink, észleleteink, érzeteink fizikai állapotok, mégpedig agyi, idegrendszeri állapotok. Az introspektív tudatosság észlelés modelljét továbbra is fenntarthatjuk, tudniillik a tudatos aktusokat értelmezhetjük az agy önmegfigyelő<sup>1</sup> állapotaiként, tehát tisztán fizikai állapotokként.

Mindazonáltal a helyzet nem ilyen egyszerű. A tudatos állapotok egy része rendelkezik egy olyan sajátossággal is, amely megkülönbözteti őket a fizikai jelenségektől. A tudatos állapotoknak, úgy tűnik, van egy bizonyos szubjektív jellegük, amely meghatározza, hogy milyen az illető tudatos állapotban lenni. A fogfájás és a parfümillat, a harangszó és az orgazmus megtapasztalása mind sajátos karakterrel rendelkező tudatos állapot.<sup>2</sup> A hétköznapi materializmus szerint mindezek az állapotok is agyunk/idegrendszerünk *fizikai* állapotai. De vajon milyen fizikai rendszerek rendelkeznek ilyen szubjektív minőségekkel? Vajon egy kutya érez-e fájdalmat? És egy légy? Egy virág? Egy kő? Az intuíciók megoszlanak a tekintetben, hogy hol húzódik az a határ, amely elválasztja az érző és érzéketlen lényeket. Azonban úgy tűnik, vannak egyértelmű esetek. A kövek vélhetőleg nem éreznek fájdalmat, míg az emberek igen. A fizikai jelenségek jelentős része tehát nem rendelkezik ilyen szubjektív tulajdonságokkal. Az a kérdés, hogy milyen kőnek lenni, nem tűnik értelmesnek.

A tudatos jelenségek tehát különleges fizikai állapotok. Mindazonáltal az, hogy a tudatos jelenségek ilyen különleges, szubjektív tulajdonságokkal is rendelkeznek, a hétköznapi materializmus szerint nem feltétlenül jelenti a tudatosság tudományos megismerésének *elvi akadályát*. A hétköznapi materialista feltehetőleg úgy vélné, hogy noha bonyolult jelensé-

---

1 *Self-scanning*: vö. pl. Armstrong 1973.

2 Az ilyen tulajdonságokat többnyire *qualének* nevezik a szakirodalomban.

gekről van szó, egyszer majd sikerül megtalálni azokat a mögöttes fizikai tulajdonságokat, amelyek révén bizonyos agyállapotok minőségi tartalomra tesznek szert.<sup>3</sup>

Azok azonban, akik szerint a tudatosság jelensége nem ragadható meg tudományosan, úgy gondolják, a legkomolyabb akadályt éppen a szubjektív érzetminőségek, más szóval a *qualia* materialista magyarázata jelenti. Ennek legfőbb oka a következő: a szubjektív érzetekkel járó állapotok, úgy tűnik, *kiküszöbölhetetlenül* tartalmaznak egy szubjektív, első személyű nézőpontot.<sup>4</sup> A probléma az, hogy hiába találjuk meg esetleg a szubjektív érzetekkel korreláló agyállapotokat,<sup>5</sup> mindez nem ad magyarázatot arra, hogy bizonyos agyállapotok miért járnak együtt bizonyos szubjektív állapotokkal (bizonyos agyállapotok miért éppen a piros érzettel járnak együtt, miért nem a zölddel vagy éppen a fejfájással), illetve, hogy az agyállapotok miért járnak együtt szubjektív érzetekkel egyáltalán.<sup>6</sup> Úgy tűnik, a tudományos megismerés legfeljebb a fenomenális állapotokkal együtt járó agyállapotokat azonosíthatja be, de semmit sem tud mondani ezek fenomenális tulajdonságairól. E tekintetben kizárólag az introspekció a mérvadó.

A tudatosság megmagyarázhatatlansága melletti egyik alapvető érv tehát a szubjektív/objektív (első személyű és harmadik személyű) tudás különbségén alapul. A tudományos megismerés objektív, mindenki számára hozzáférhető. A szubjektív tudás viszont egyedi, csak egyvalaki számára, egy bizonyos perspektívából hozzáférhető. A tudatos állapotok tehát *perspektivikusak*, míg a tudomány objektív, perspektíva nélküli: ezért *nincs illeszkedés a tudomány és a tudatosság között, a tudomány eszközeivel a tudatosság természete nem ismerhető meg*.

A tudatos jelenségek hétköznapi elképzelésünk szerint egy másik jellegzetes vonással is rendelkeznek, amely problémákat okoz a materializmus számára. Nevezetesen, úgy tűnik, *nem tévedhetünk* tudatos állapotaink tartalmát illetően. Amikor egy fehér hollót látok, vagy amikor arról gondolkodom, mi történt a négyszögletű kerek erdő közepén, akkor *nem tévedhetek* észlelésem, illetve gondolatom tartalmát illetően. Az persze lehet, hogy téves észlelésről vagy téves gondolatról van szó, de hogy mit véltem látni, vagy hogy mit gondoltam, *abban nem tévedhetek*.<sup>7</sup> Úgy tűnik, ez a vonás sem „természetes”; a tudomány által megismert természeti jelenségekkel kapcsolatban ugyanis *tévedhetek*.

A tudatosság hétköznapi értelmezésének egy további eleme az a feltételezés, hogy a tudatosságnak van egy bizonyos központja (ahova az információk az érzékszervektől, illetve a memóriából befutnak, ahol az észlelések és gondolatok tudatosulnak). Mindezek az elképzelések sok tekintetben megegyeznek azzal, amit Descartes állított a tudatról, attól a – lényeges – különbségtől eltekintve, hogy nem feltételezik szellemi szubsztancia létezését. Emiatt ezt az általam eddig hétköznapi materializmusnak nevezett felfogást Daniel Dennett *kartéziánus materializmusnak* keresztelte el,<sup>8</sup> és jellegzetességeit az ún. *kartéziánus színház* metaforával foglalja össze.

---

3 Itt nem térek ki a vonatkozó álláspontokra, az azonosságelméletre, funkcionalizmusra stb.

4 Itt nem a *mások elméjének* megismerhetetlenségére vonatkozó régi keletű problémáról van szó. A kérdés saját agyunk és elménk, illetve mások agyának és elméjének viszonyával kapcsolatban ugyanaz.

5 Feltételezve, hogy egyáltalán vannak ilyenek, azaz azt elfogadva, hogy minden *egyes* tudatállapotot valamilyen agyállapot valósít meg (ezt a nézetet példányazonosságának nevezik a szakirodalomban).

6 Chalmers ezt a két kérdést a tudatosság *könnyű*, illetve *nehéz* problémájaként különbözteti meg.

7 A fenomenális állapotokra vonatkozóan, szemben a tiszta intencionális állapotokkal, időnként feltételezik az inkorrigibilitást is. Ti. téves hiteimet megváltoztathatom, észlelési állapotaimat azonban nem: ha pirosat észlelek, akkor ezt nem változtathatom akaratlagosan zöldre.

8 Az említett jellegzetességeken túl, a kartéziánus nézet további vonása a tudatos állapotok áttetszőségének feltételezése, azaz, hogy mindig tud(hat)juk, milyen mentális állapotban vagyunk.

E modell szerint a tudatos jelenségek *egy bizonyos helyen*, a „kartéziánus színházban” játszódnak le. A tudatosság az észleléssel analóg jelenség: a Néző (az én) egy bizonyos nézőpontból, a nézőtérrel figyeli az elme színpadára lépő szereplőket, a hiteket, vágyakat, érzetminőségeket. E szereplők sajátos vonásokkal rendelkeznek, reprezentálhatnak valamit, illetve van egy bizonyos „megjelenésük”, fenomenális karakterük. Vonatkozhatnak a színpadon kívüli valóságra (*non-fiction* avagy dokumentarista dráma), vagy lehetnek pusztán fikciók. A Néző ezt nem mindig tudja; a szereplők színpadi tulajdonságainak azonban mindig tudatában van, nem tévedhet abban, hogy a szereplők mit reprezentálnak a színdarab világában, illetve hogy milyen a megjelenésük.

Descartes közismert hipotézise szerint a tudatosság központja az agy tobozmirigyében található. Noha ezt az állítást megcáfolták, az az elképzelés, hogy az agyban *valahol máshol* van egy tudatosságközpont, egészen a közelmúltig, a konnekcionista modellek megjelenéséig, széles körben elfogadott volt. Mi több, állítja Dennett, a *kartéziánus színház* metafora olyan csáberővel bír, hogy sok esetben azok sem tudnak kilépni büvköréből, akik a tudatosság központjának létezését explicite tagadják.

## II.

Akik úgy vélik, hogy a tudatosság jelensége a tudomány eszközeivel elvileg megismerhetetlen, többnyire a *kartéziánus színház* modellre építenek. Hiszen a tudományos módszer *objektív* (perspektíva nélküli) leírást kíván nyújtani a jelenségekről. Így ha a *kartéziánus színház* modell helyesen ragadja meg a tudatosság természetét, akkor ebből a tudatosság tudományos megismerhetetlensége következik. Daniel Dennett szerint a tudatosság tudományos magyarázatának éppen ezért a *kartéziánus színház* elvetéséből kell kiindulnia. Ehhez azonban egyfelől igazolni kell, hogy a *kartéziánus színház* modell tévesen írja le a tudatosság jelenségét, másfelől olyan más tudatosságmodellt kell kidolgozni helyette, amely nem rendelkezik a fenti, élesen „tudományellenes” vonásokkal.

Dennett alternatív elképzelése az ún. *többszörös vázlatok* (Multiple Drafts) modell. A *többszörös vázlatok* elmélet a *kartéziánus színház* metafora helyére egy másik metaforát, a *kiadó*, pontosabban az *elektronikus hálózati kiadó* (desktop publisher) metaforát állítja, ami kiemeli a dennetti álláspont és a kartéziánus materializmus közötti lényeges különbségeket.

A *többszörös vázlatok* modell teljes egészében elveti azt a képet, amely a tudatosságot a színház analógiájára próbálja leírni. A *többszörös vázlatok* szerint *nincs színház: nincs néző és nincsen színpad, nincsenek színpadi szereplők sem*. Kevésbé metaforikusan: a tudatosságnak nincs központja, azaz nem igaz, hogy ahol tudatosság van, ott mindig van egy meghatározott nézőpont. Másfelől nincs színpad, azaz nincsen önálló fenomenális világ, *üres nézőtér előtt nem megy a darab*. És nincsenek színpadi karakterek, *nincsenek érzetadattípusok* sem. Nincs *objektív szubjektivitás*, ahogy a dolgok *valójában tűnnek* vagy tűnnének, ha nem lépnének föl torzító hatások.

Mi van akkor ehelyett? Ehelyett a külső ingerek és a viselkedés között számos agyi folyamat zajlik le egyszerre és egymás után az agy különböző pontjain, amelyek különböző információs tartalmakat rögzítenek és dolgoznak fel. Azaz a tudatos jelenségek térben és időben „szét vannak kenve”.<sup>9</sup> Ezt a folyamatot egy kiadóban folyó tevékenységgel lehetne

---

9 A szétkentség mértéke, a tudatos jelenségek karakterisztikus időtartama 0–1000 ms.

összehasonlítani: a kéziraton egyszerre többen dolgoznak, többen szerkesztik, javítják, kiegészítik a szöveget, újraírnak részeket és így tovább. Egyszerre több különböző vázlat is szerkesztés alatt áll; így nincs értelme *a szövegről* beszélni. Az, hogy a szöveg éppen milyen, attól függ, hogy a több párhuzamosan létező változat közül melyik kéziratot vizsgáljuk meg, és mikor.

Persze, egy hagyományos kiadó esetén a szerkesztési munka egyszer csak véget ér, és a szöveget kinyomtatják: megjelenik az első nyomtatott kiadás, amely párhuzamunk szerint az eredeti, „igazi” tudatos állapotnak lehetne analagonja. Az elektronikus hálózati publikáció esetében azonban nem húzható meg ilyen határvonal a kiadás előtti és utáni változatok között. A tudományos világban igen elterjedt hálózati publikáció lényege az, hogy egy tanulmány több változatban is elérhető a világhálón, az olvasók kommentárokat fűznek az egyes változatokhoz, s azokat a szerző figyelembe veheti, a bírálatokat megválaszolhatja, vagy azok fényében átalakíthatja a cikket. A publikálás ilyen módja esetén az „eredeti”, autentikus verziót – mint *az igazi szöveget* – csak önkényesen lehet kijelölni a hozzáférhető változatok közül.

### III.

De vajon milyen empirikus eredmények és elméleti megfontolások szólnak a *többszörös vázlatok* modell mellett, illetve a *kartéziánus színház* ellen? A továbbiakban szeretnék bemutatni néhány érdekes megfigyelést a tudatos jelenségek köréből, amelyek érvként szolgálhatnak Dennett álláspontja mellett.

*Betoldás és projekció.* Gyakran előfordul, hogy valakinek a beszédét hallgatva ki nem mondott hangokat is hallani vélünk. Hasonlóképpen az is előfordul, hogy észleléseink során látni véljük bizonyos tárgyak színét, amelyet valójában nem látunk. *Azaz kiegészítjük* vizuális, illetve auditív élményeinket. Egy másik érdekes jelenség az, amikor a hangokat nem a valódi forrásuk helyéről, hanem máshonnan, sztereo hangzásnál például a két hangfal közül halljuk.

Az a feltevés, hogy fizikailag valahogy visszahatunk a jelenségekre, és ténylegesen betoldjuk a megfelelő hanghullámot a hiányzó hang vagy a fényhullámot a hiányzó szín helyére, fizikai képtelenség. Hasonlóképpen lehetetlen, hogy fizikailag projektáljuk a hangot a két hangfal közé. Alternatív értelmezési lehetőség az, hogy a hiányzó hangot vagy színt a fenomenális térben pótoljuk, illetve hogy a fenomenális térben projektálunk. Eszerint a betoldott hangok, színek nem reprezentálnak semmit, nincs semmilyen valódi világbeli megfelelőjük, a projekció viszont valódi eseményeket reprezentál, helytelenül. Ez a felfogás azonban visszatérés lenne a kartéziánus dualizmushoz, amely a hangokat, színeket a fenomenális térben, a kartéziánus színpadon helyezi el.

Erre azonban nincs szükség, állítja Dennett. Szerinte a *többszörös vázlatok* modell a fenomenális tér létezése nélkül is magyarázni tudja ezeket a jelenségeket. Eszerint a betoldás, a projekció és a valóság-hű észlelés esetében egyaránt kizárólag fizikai folyamatok mennek végbe az agyban. Az ingereknek az érzékszervekbe érkezése, illetve a viselkedési manipuláció közötti időtartamban (de persze a tudatos jelenségek karakterisztikus időtartamán belül) különböző információs tartalmak rögzülnek az agy különböző pontjain, különböző időpontokban. E tekintetben nincs különbség a valóság-hű észlelés, a hallucináció vagy az illuzórikus észlelés között. A valóság-hű észlelés esetében az agyban olyan információ-tartalmak rögzülnek, amelyek a tárgyak valódi térbeli elhelyezkedését reprezentálják. A hallucináció

jellegű, betoldásos jelenségeknél az agyi reprezentáció a memóriában tárolt elemeket is hozzáadja a tartalmakhoz, amelyek a betoldott szint, hangot stb. reprezentálják. A projekció esetében az agyban rögzített tartalmak a hangforrás illuzórikus térbeli helyét reprezentálják.

*Téves emlékezés* Gyakran előfordul, hogy bizonyos eseményekre tévesen emlékszünk. Tegyük fel például, hogy szombat este megismerkedtünk egy vörös hajú lánnyal. Vasárnap, felidézve az előző estét, úgy emlékszünk, hogy a lány nem vörös, hanem szőke volt. A későbbiekben pedig mindig így emlékszünk, azaz mindig helyesen emlékszünk vasárnapi téves emlékünkre: az eredeti valóságghú észlelés tehát később „hamisítódott meg”. Azonban az is lehetséges, hogy már szombat este is tévesen észleltük a hölgy hajszínét (rossz volt a világítás stb.), és már akkor is szőkének tűnt, noha valójában vörös volt. Ebben az esetben a „hamisítás” már az észlelés előtt megtörtént. Az előbbi esetet Dennett orwelli forgatókönyvnek nevezi, mivel a szituáció az 1984-beli Igazságminisztérium tevékenységével állítható párhuzamba, ahol „újraírják” a történelmet: utólag átírják a történeteket, másképp emlékeznek meg az eseményekről, mint ahogy valójában megtörténtek. A második eset az ún. sztálini forgatókönyv: a koncepciók perек hamis bizonyítékokra építve soha meg nem történt események létezését állítják. Ami a mi szempontunkból érdekes: a két verzió között nem lehet empirikusan különbséget tenni. Egyfelől introspektíve nincsen semmi különbség: keddi emlékem alapján nem tudom eldönteni, hogy az orwelli vagy sztálini hamisítás áldozata vagyok-e. De nem lehet különbséget tenni a két verzió között az agyi folyamatok vizsgálatára támaszkodva sem. Tudniillik a megfelelő agyállapot nem ad információt arról, hogy mikor történt meg a hamisítás, a tudatos észlelés előtt vagy után. Az emlék tartalmának elemei nincsenek „datálva”: az emlékekből nem derül ki, hogy az egyes elemek mikor „kerültek a képbe”. Más szóval az események objektív időrendje nem határozza meg egyértelműen szubjektív időrendjüket.

Úgy tűnik tehát, hogy a *kartéziánus színház* modell egy empirikusan hozzáférhetetlen distinkciót feltételez. Ez persze önmagában nem ok az elmélet elvetésére, hiszen kézenfekvő feltételezni, hogy számos olyan ténye van a világnak, amelyről elvileg sem szerezhethünk tudomást. Azonban Dennett álláspontja szerint éppen a tudatos jelenségek esetében jogosultnak tűnik némi pozitívizmus (vagy ahogy ő nevezi, első személyű operacionalizmus). Tudniillik éppen a tudatos jelenségek esetében nehéz értelmet tulajdonítani olyan jelenségek létezésének, amelyek elvileg sem tudatosíthatók. Ha elvileg lehetetlen megtudnunk, milyen az eredeti észlelés, akkor értelmesebbnek tűnik elvetni az eredeti észlelés fogalmát.

Mindazonáltal igen nehéz ettől az elképzeléstől megválni. Megismerési képességeink elégtelensége nem látszik befolyásolni azt a tényt, hogy *valahogy* észleltük a hölgy hajszínét szombat este. Ez ténykérdésnek tűnik. Dennett szerint ez a berzenkedés csak azt mutatja, milyen mélyen beágyazódott a *kartéziánus színház* modell gondolkodásunkba. Tudniillik ez az ellenvetés azt feltételezi, hogy értelmes a nem tudatosuló tudatos állapotok feltételezése. Azaz, hogy a tudat színpadán akkor is történnek a dolgok, ha senki nem figyeli őket, ha nincs Néző a nézőtéren.

Vajon mi az oka annak, hogy olyan nehéz megszabadulni a *kartéziánus színház* képtől? Dennett szerint arról van szó, hogy a tudatos jelenségekre vonatkozó makroszkopikus képünket kiterjesztjük a mikroszkopikus szintre is. Makroszkopikus szemszögből vizsgálva a tudatos jelenségeket kézenfekvő feltételezés, hogy a bejövő ingerek és kimenő viselkedések között van valami, egy központ, amely a külső ingereket befogadja, tudatosítja, és viselkedési válaszokat ad. Ez a központ, ahol a hatások iránya megfordul, a makroszkopikus leírásban az (egységnek tekintett) individuum. A hétköznapi megközelítésben a külső, az ingerek és viselkedés, illetve a belső, a tudatosság határa a bőrfelszín, illetve a retina. Részletesebb

vizsgálódással azonban kiderül, hogy számos nem tudatos információörögzítő, illetve viselkedésokozó folyamat is zajlik „a bőrfelszín alatt”. Így a kérdés adja magát: vajon hol van a testen, agyon belül a tudatosság központja? Hol válnak tudatossá az érzékszervektől érkező információk, illetve honnan indulnak ki a tudatos cselekvések?

De vajon feltétlenül értelmes-e ez a kérdés? A *többszörös vázlatok* elmélet szerint nem: hiszen a tudatosságnak nincsen egy meghatározott központja az agyon belül. Dennett szerint a tudatosságközpont-elképzelés szívóssága abból fakad, hogy a tudatos jelenségek makroszkopikus megközelítését reflektálatlanul kiterjesztjük a mikroszkopikus szintre is. Ez a kiterjesztés azt sugallja, hogy teljesen legitim vállalkozás a tudatosság meghatározott központjának keresése az agyban, sőt azt is, hogy *a priori* ki kell zárunk azt a lehetőséget, hogy ilyen központ nincs. Ti. a *kartéziánus színház* tudatosságképe azt sugallja, hogy ennek a központnak mintegy *geometriai szükségyszerűséggel* léteznie kell, hiszen lennie kell egy olyan pontnak, ahol a befelé menő ingerek iránya megfordul, és kimenő, cselekvésirányító ingerek veszik át a helyüket. Ez a sugallt következtetés azonban – állítja Dennett – téves, mert a makroszkopikus kép *jogtalan* kiterjesztésén alapul. Abból ugyanis, hogy a testen kívüli hatások (a bemenő ingerek, illetve a viselkedési válaszok) egyértelműen meghatározottak, nem következik, hogy az ingerek terjedése az agyon belül is egyértelműen meghatározott, hogy csak egyetlen fordulópont van. Ezt csak azért feltételezzük, mert a makroszkopikus esetekben a tudatot individuummként és pontszerűen szoktuk felfogni. Így a hatások fordulópontja értelemszerűen a pontként tekintett tudat téridőbeli helye. Ha azonban a „bőrfelszín alatt” mikroszkopikus méretekben vizsgáljuk a tudatos jelenségeket, akkor azt találjuk, hogy a tudatos folyamatok térben és időben szétkentek, nem feltétlenül egyetlen szélső értékük van az agyon belüli tartományban.

Térjünk vissza az emlékekhez. Gondolatkísérlet gyanánt sűrítjük be a szombat estétől vasárnap délig tartó időszakot, együttlétünket a vörös/szöke lánnyal, 1000 ms-ba, azaz a tudatos állapotok karakterisztikus időtartamába. Ha a hamisítás valamikor ebben az időszakban történik, akkor nemcsak hogy nem tudjuk megállapítani, hogy orwelli vagy sztálini hamisítás történt-e, hanem a két verzió közötti megkülönböztetés maga is értelmét veszti. A karakterisztikus időtartamon belül ugyanis nem lehet egy bizonyos időpontot (és helyet) meghatározni, mint a tudatos észlelés *valódi időpontját, következésképpen az észlelés előtti és észlelés utáni megkülönböztetés sem értelmezhető.*

#### IV.

A tudatosság értelmezésének másik központi eleme az érzetminőségek mibenlétének értelmezése, már csak azért is, mert számos antimaterialista érv ezekre épít. Az érzetminőségek kétségkívül különös entitások, amelyeket szubjektivitásuk folytán nem könnyű a fizikai világban elhelyezni. A *kartéziánus színház* metafora szerint a színek, hangok, illatok a színpadi karaktereknek, típusoknak feleltethetők meg. Vajon a *kartéziánus színház* modellt elvető Dennett hogyan értelmezi az érzetminőségeket?

Kezdjük egy kicsit távolabbról. Az érzetminőség avagy *quale* fogalma Locke másodlagos tulajdonságaihoz kapcsolódik. Locke a színeket, hangokat, illatokat külső fizikai tárgyak diszpozicionális tulajdonságaiként értelmezte. Mint azonban pl. Wilfrid Sellars rámutatott, az érzeteket nem lehet ilyen diszpozíciós tulajdonságokkal azonosítani. Hiszen a hordóbas lévő vörösbor is rendelkezik a bennünk vörös benyomást keltő diszpozicionális tulajdonsággal, vörös benyomásunk azonban csak akkor van, ha az átlátszó pohárba kitöltött

borra pillantunk. Hasonlóképpen a bor a hordóban is rendelkezik az illatot okozó diszpozíciós tulajdonsággal, de ezt az illatot csak akkor érezzük, ha kihúzzuk a dugót. Emiatt az érzetminőségeket sokan az érzékelők valamilyen belső tulajdonságának tekintik. Így viszont egy alapvető problémával állunk szemben: meg kell magyaráznunk, hogyan lehetséges, hogy pusztán fizikai rendszerek szubjektív tulajdonságokkal rendelkeznek.

Dennett álláspontja szerintem egyfajta eliminativizmusnak tekinthető. Elmélete szerint ugyanis szubjektív érzetminőségek valójában nincsenek. A kérdés az, hogyan pontosítsuk ezt az állítást: „hogyan nincsenek” qualék? Nos: Dennett szerint léteznek színek, szagok, hangok stb. Ezek azonban nem képeznek önálló szférát, nem léteznek önmagukban. Az érzetminőségek a megfigyelők és környezetük komplexumából „emelkednek ki”. Így például a színeket külső tárgyak tulajdonságai okozzák bennünk. Azonban *kizárólag akkor van értelme* a színek létezését állítani, ha léteznek bizonyos detektorok, amelyek detektálni tudják őket. Azaz a színek, mint *objektíve szubjektív* létezők (azaz érzetadatok), nem léteznek.

A színeket tekinthetnénk tárgyak felületi reflexiós tulajdonságainak. A hétköznapi elképzelés szerint ezeknek a felületeknek az lehetne a közös jellemzője, hogy a róluk visszaverődő fény egy meghatározott hullámhossztartományba esik. A kísérletek azonban azt mutatják, hogy ez az elképzelés téves: a bennünk piros érzetet keltő felületek nem képeznek természetes típust, geometriai, mikrofizikai tulajdonságaik nem hasonlítanak egymásra,<sup>10</sup> úgy tűnik, kizárólag az sorolja őket egy kategóriába, hogy bennünk piros érzetet váltanak ki (vö. pl. Hardin 1989). A színeket tehát nem lehet típusokba sorolni kizárólag olyan külső, objektív tulajdonságok alapján, például felületi reflexiós tulajdonságok szerint, amelyekben a megfigyelők vonásai nem játszanak szerepet.

Ehelyett viszont kategorizálhatók az észlelők viselkedési diszpozíciói szerint. A színészlelés elválaszthatatlanul összekapcsolódik a viselkedési diszpozíciókkal, állítja Dennett. A viselkedés és az érzetminőségek kapcsolata persze szintén filozófiai örökzöld. Már Lockenál is megtaláljuk az ún. „fordított színkép” érvét. Az érv a következő gondolat kísérletre épül: gondoljuk el, hogy színérzeteinket, viselkedési diszpozícióink változatlanul hagyása mellett, valami módon fölcseréljük. Amit korábban zöldnek láttunk, az most piros, amit sárgának, az most kék és így tovább. Az állítás az, hogy mivel ilyen helyzet lehetséges, ezért a színeket nem határozzák meg egyértelműen a viselkedési diszpozíciók, tehát a színek a viselkedési mintázatokon túl valamilyen további azonosító jeggyel is rendelkeznek.

Dennett azonban más nézetet képvisel. Álláspontja azt hangsúlyozza, hogy egy aktuális piros érzetet nem lehet elkülöníteni azoktól a viselkedési diszpozícióktól, amelyekkel együtt jár. Nincsen a színeknek olyan független „milyenségük”, amely mint önálló azonosító jegy lehetővé tenné az azonos viselkedési diszpozíciók közötti megkülönböztetést például a szín fölcserélése esetén. Tehát ez az álláspont nem azt mondja, hogy nincsenek szubjektív érzetek, nincsenek színek, hangok stb., hanem azt, hogy ezek nem képeznek tulajdonságokat, nem azonosító jegyek, amelyek alapján a jelenségeket vagy tárgyakat típusokba lehetne sorolni, kategorizálni lehetne.

Ezt az felfogást Dennett többféle érveléssel és kísérlettel is megpróbálja alátámasztani. Egy érdekes és igen meglepő eredménnyel járó kísérlet az ún. horizontmegfordítás. (Vö. Kolers 1961; Welch 1978.) A kísérlet résztvevői olyan szemüveget kaptak, amely megfordította a térlátásukat, tehát ami eddig lent volt, azt fent érzékelték és fordítva. Eleinte komoly nehézségeik voltak a mozgással, tárgyak azonosításával stb. Némi gyakorlat után azonban visel-

---

10 A szakzsargon szerint nyíltvégű diszjunktív tulajdonságok.



kedésük adaptálódott az új észlelési módhoz, és megszűntek mozgási koordinációs problémáik is, úgyhogy viselkedésük alapján nem lehetett eldönteni, hogy normálisan észlelnek-e, vagy továbbra is minden tótágast áll-e számukra. Amikor pedig megkérdezték tőlük, mit látnak, visszafordultak-e az irányok vagy sem, úgy észlelnek-e, mint a forgató szemüveg felvétele előtt vagy sem, nem tudtak egyértelmű választ adni!

Dennett álláspontja az, hogy ha nincsenek objektív viselkedési különbségek, és az alanyok *maguk sem tudnak különbséget tenni* (azaz nincs szubjektív különbség sem) a horizontfordítás előtti és utáni észlelési állapotok között, akkor nincs értelme az érzetminőségek megkülönböztetésének. Hiszen ez egy olyan megkülönböztetés lenne, amely senki számára sem hozzáférhető, és fogalmi ellentmondás ilyen *hozzáférhetetlen szubjektív* tulajdonságok létezését feltenni.

Más érvek, kísérletek is szólnak amellelt, hogy a színek nem tekinthetők tulajdonságoknak. Ezek azon alapulnak, hogy színészlelő képességünk színkategorizációja több szempontból is határozatlan (*vague*). Számos kísérlet mutatja, hogy színészlelő kapacitásunk sok esetben nem képes észlelni a színkonstanciákat, sem térben, sem időben. Például különböző időpontokban mutatott színmintákat nem mindig vagyunk képesek helyesen összehasonlítani. Másfelől színárokat összehasonlítva, a párosával megkülönböztethetetlen árnyalatú párokból képzett sorozat tagjainak színe egy ponton túl érzékelhetően különbözni fog az eredeti árnyalattól. A színárnyalat felismerő képességek ráadásul idioszinkratikusak; festők, szőnyegszövőök az átlagosnál sokkal több árnyalatot képesek fölismerni.<sup>11</sup> Tehát a színek, illetve az érzetminőségek általában, nem léteznek, állítja Dennett. Egyfelől nem képeznek önálló szférát, nincs „anyaguk”, másfelől nem képeznek önálló szerveződési szintet, nem rendeződnek természetes típusokba.<sup>12</sup>

## V.

A tudatosság jelenségéhez kikerülhetetlenül kapcsolódik az én értelmezése is. Vajon miféle dolog az én, és létezik-e egyáltalán? Descartes szerint létezik, sőt létezése egyike a legbiztosabb dolgoknak, melyekről egyáltalán tudunk. Az én a kartézianus materializmus szerint is létezik, a *kartézianus színházban* a színdarab Nézőjének, a jelenségek megfigyelőjének a szerepét kapja. Vajon hogyan értelmezi a kartézianus materializmust elvető Dennett az én fogalmát?

Az én létezésének kérdése paradoxnak tűnik. Tudniillik arra a kérdésemre, hogy vajon én létezem-e, az igenlő válasz triviálisnak tűnik, hiszen a kérdés feltevésének lehetősége előfeltételezi ezt. Másfelől viszont tudományos közmegegyezés a tizenhetedik század óta, hogy az én, akármilyen legyen is az, egyaránt láthatatlan a mikroszkóp, illetve az introspekció számára. A materializmus szerint nincsen lélek, a *többszörös vázlatok* modell szerint pedig nincs az agyon belül egy meghatározott központ, főhadiszállás sem, amely részben átvehetné a lélek mandátumát, az észlelést, a gondolkodást, a test irányítását. Az egyik végponton elhelyezkedő nézet szerint tehát az én az, aminek a létezésében a legbiztosabbak lehetünk (Isten létezésén kívül), a másik végpontról nézve az én csak a gépezetben kísértő szellem, egy metafizikai téveszme.

---

<sup>11</sup> Hasonló a helyzet a borszakértők íz-, illetve a parfümszakértők illatdiszkriminációs képességeivel.

<sup>12</sup> Persze vannak szubjektív érzetek, pl. valami pirosnak az észlelése. Ezek az állapotok azonban csak és kizárólag az agy valamilyen tartalomrögzítő folyamatai. A fenomenális tartalom *kizárólag* reprezentáló tartalom: „a látszás ítéles” (*seeming is judging*), ahogy Dennett fogalmaz.

A paradoxon léggömb elosztható az én fogalmának körültekintő értelmezésével, állítja Dennett. Köztes álláspontként értelmezhetjük az ént egyfajta absztraktként is, melynek a létezését nem befolyásolja megfigyelhetetlensége. Végül is a gravitációs középpontok is léteznek – noha nem észlelhetők. De vajon az „elméleti entitások” olyan értelemben léteznek, amilyenre az én létezésének kérdése vonatkozik? Nos: az én Dennett szerint is absztrakció, azonban másféle, mint a gravitációs középpont.

Dennett felfogása szerint az én fogalma több elemből épül föl. Kézenfekvő az énnel rendelkezés alapvető kritériumának az én és nem én közötti megkülönböztetés képességét tekinteni, ami szükséges ahhoz, hogy egy lény fenntarthassa, megvédhesse önmagát. Erre az elhatárolásra alapozva azonosíthatunk úgynevezett biológiai éneket. Sok élőlény rendelkezik ilyen képességgel, egészen alacsonyrendű lények, pl. amőbák is. Az én és nem én elkülönítése a különböző biológiai fajoknál különböző eszközökkel, módszerekkel történik. A csiga például mészvázat növeszt, a pókok hálót szőnek, a természetangyák várat építenek. Ezek a határok nem mindig lokalizálhatók egyértelműen, és nem mindig esnek egybe az individuunk testének határaival: lehetnek azon belül, és lehetnek azon kívül is. Az emberek például elpusztulnának a gyomrukban – tehát a testükön belül – tenyésző baktériumok nélkül; a hangyák vagy a hódok viszont csak csoportokban tudnak fennmaradni, védőmechanizmusuk részben testükön kívül esik.

Az emberi ént egyedülállóvá teszi a biológiai fajok körében, hogy önmaga és mások megkülönböztetésére egy különleges eszközzel is rendelkezik: a nyelvvel. Az emberek – ellentétben a többi biológiai fajjal – önmaguk meghatározása során *reprezentálják magukat* mások és önmaguk számára – és elsősorban nyelvi eszközökkel teszik ezt. Az emberi éneket a mélyebb, rögzült biológiai önfelismerő mechanizmusokon túl *történetek határozzák meg*. Önmagunk azonosításának, irányításának, védelmének alapvető eszköze, hogy történeteket mondunk el másoknak – és magunknak – arról, hogy kik vagyunk. Ez a történetmesélés többnyire nem tudatos, azaz többnyire nem határozzuk el tudatosan, hogy milyen történeteket meséljünk magunkról. A történeteink szövegdnek, de nagyjából nem mi szövjük őket, hanem a történetek szönek minket. Az emberi tudatosság és a narratív én a történetek produktuma, nem szerzője.

Az én tehát absztraktként, Dennett megfogalmazásában *a narratív gravitáció központja*. Ez az absztrakció azonban másfajta, mint a pontszerű gravitációs középpont:

[Az ént] a neki tulajdonított vonások és értelmezések milliói azonosítják be (beleértve az önmagunk által tulajdonított vonásokat és önértelmezéseket), [...] [és ezek a vonások] meghatározzák annak az élő testnek az életrajzát, amelynek a narratív gravitációs központjáról van szó. [...] [Az így értelmezett] én kitüntetetten fontos szerepet játszik az illető élőlény kognitív működésében... (Dennett 1991: 427).

Persze az így meghatározott emberi ének határai elmosódtak, változékonyak – hasonlóképpen a biológiai ének határaihoz. Sokan úgy vélik, hogy ez ellentétben az énnel természetére vonatkozó intuícióikkal. Mindig egyértelműnek tűnhet ugyanis, hogy valami én vagyok-e vagy sem. Ez az ellenvetés részben a határozatlan objektumok (*vague object*) létezésének a kérdéséhez kapcsolódik, ami a metafizika egyik alapvető problémája. Dennett a határozatlan entitások létezése mellett foglalt állást. Mint állítja, az élőlényfajok jó része ilyen határozatlan típus, amelyek egyedei között legfeljebb egy hasonlósági raszter teremt kapcsolatot.

Sokan elfogadják ugyan ezt a határozatlanságot a biológiai fajok, kategóriák esetében, például elfogadják, hogy vannak köztes esetek az emlősök és nem emlősök vagy élő és élettelen lények között, de úgy vélik, hogy az emberi én más, a személyes azonosság kérdése

egyértelmű. Dennett érvelése szerint abból, hogy az ének természete nem egyértelműen meghatározott, nem következik az, hogy a különböző ének nem különböztethetők meg – és ez az, ami az énekkel kapcsolatban fontos. A különböző biológiai fajok is elkülönülnek egymástól, noha az egy fajhoz tartozó egyedek között csak hasonlósági raszterek teremtenek kapcsolatot. A hasonlósági raszterek által meghatározott fajok között azonban hatalmas úr van. Hasonlóképpen egy ént narratívája egyértelműen megkülönböztet minden más éntől. Ének tehát vannak,<sup>13</sup> azonban absztraktumok; nem észlelhető létezők, hanem szerveződési elvek, amelyek az emberek életét döntően meghatározzák.<sup>14</sup>

## VI.

Végül még egy izgalmas kérdést érintünk, a mesterséges tudatosság kérdését. Vajon lehetnek-e tudatos robotok? Mit mond erről a *kartéziánus színház*, illetve Dennett alternatívája, a *többszörös vázlatok* elmélet?

A hétköznapi intuíciók erősen megoszlanak a kérdésben. Van, aki számára a válasz egyértelműen igen. Hiszen, mondják (Dennett-tel együtt), az ember is csak egy bonyolult gépezet, mégpedig tudatos gépezet. Miért ne lehetnének akkor másfajta gépek, amelyeknek van tudatuk? Mások viszont azt állítják, tudatos robotok teljességgel elképzelhetetlenek. Ezért az, hogy Dennett elmélete megengedi létezésüket, elméletének *reductio ad absurdum*a.

Dennett szerint az utóbbi álláspont megfogalmazása félrevezető. Hiszen egyszerűen nem igaz, hogy tudatos robotokat nem tudunk elképzelni. Aki olvasott *sci-fit*t, vagy látta, mondjuk, a *Csillagok Háborúját*, az tudja, hogy hemzsegnek bennük az olyan robotok, amelyekről igen könnyű elképzelni, hogy tudatosak. Mi több, más dolgokról is könnyű elképzelni ezt. A gyerekek például tudatosnak tekintik a mackójukat, az animisták pedig szinte minden tárgyat.

Persze világos, hogy éppen itt van a kutya eltemetve. Hiszen úgy tűnik, mindez illúzió. Nyilvánvaló, hogy Fülesmackó vagy a számítógémem, amelyen ezt a tanulmányt írtam, nem tudatos. Azonban: az már korántsem nyilvánvaló, hogy semmilyen robot sem lehet tudatos. Annyi bizonyos, nehéz elképzelni, *hogyan* lehetne az. A második állítás tehát ennyiben megtévesztő. Nem azt nehéz elképzelni, hogy egy robot tudatos, hanem azt, *hogyan* lehet tudatos. Nem világos, hogy azok a szilíciumchipek és áramkörök, amelyekből fölépül, hogyan hozhatnak létre tudatosságot. Az első nézet képviselőinek azonban van egy konzerv válaszuk erre: éppilyen nehéz elképzelni, mondják, *hogyan* hoz létre tudatosságot az agy! Semmivel sem könnyebb elképzelni, hogy abból a szürke masszából hogyan jön létre észlelés és érzet, szín, szag, hang, fájdalom és öröm, hogy fennköltebb dolgokat ne is említünk.

A materializmus és a tudatos robotok lehetősége tehát együtt áll vagy bukik. Az álláspontok aszerint válnak szét, hogy mi a véleményünk arról, vajon lehetségesek-e tudatos gépek. Ha ezt elfogadjuk, akkor el kell fogadnunk a tudatos robotok elvi lehetőségét is. Ha

---

13 Többnyire minden emberi testnek egy jut belőlük, de nem szükségszerűen. A többszörös személyiség jelensége (amikor egy testben több személy „lakik”), illetve a fraktált személyiség (amikor egy személy több testben valósul meg) jól értelmezhető Dennett ént-fogalmával. Ti. egy testhez több narratív gravitációs központ is tartozhat, illetve több testnek is lehet egy közös narratív gravitációs központja (bár az utóbbi lehetőséget kicsit nehezebb elfogadni) (Dennett 1991: 426).

14 E felfogás érdekessége, hogy noha összefér a materializmussal, nem zárja ki a személyes halhatatlanság elvi lehetőségét. Sőt, állítja Dennett, kézenfekvőbb értelmezést ad róla, mint a dualizmus, amelynek fel kell tennie a halhatatlan lélek igazolhatatlan doktrínáját.

nem, akkor vagy azt kell mondanunk, hogy az emberek nem tudatosak, vagy azt, hogy nem gépek. Az előbbi álláspontot tudtommal nem képviseli senki,<sup>15</sup> az utóbbi a kartézianus dualizmus.

Dennett természetesen a materialista állásponton van. Így a feladat szerinte annak elősegítése, hogy könnyebben el tudjuk képzelni, *hogyan lehetséges*, hogy egy anyagi rendszer, egy agy vagy egy számítógép tudatos. A képzeleterősítő tréning menete a következő. Kimutatjuk, hogy azok a jelenségek, amelyek eddig gátolták képzeletünket abban, hogy elképzeljük, miként lehetnek tudatosak anyagi rendszerek, vagy nem is léteznek, vagy adható róluk olyan magyarázat, amely nem áll a képzelőerő útjában; azaz kimutatjuk, hogy a tudatosság bevett modellje téves. A második lépés, hogy olyan elméletet dolgozzunk ki, amely nem állít akadályt a képzelőerő elé (sőt, erősíti azt). Konkrétan: mutassuk ki a *kartézianus színház* téves voltát, és dolgozzuk ki helyette a *többszörös vázlatok* elméletet. Azaz: nincs én,<sup>16</sup> nincs fenomenális világ, és nincsenek érzetminőségek, kizárólag bonyolult, tartalomrögzítő folyamatok vannak az agyban. Ilyen folyamatok azonban elvileg robotokban, számítógépekben is lejátszódhatnak. Mi több, a számítógépek mintájára képzeljük el az agyi folyamatokat is. Íme, az edzés eredménnyel járt: most már nemcsak érvelni tudunk a materializmus igazsága mellett, hanem *el is tudjuk képzelni* azt.

Nos: elfogadjuk-e ezt az álláspontot? Véleményem szerint a helyzet továbbra sem egyértelmű. Az érzetminőségek létezésének tagadásával Dennett ugyanis nem azt állítja, hogy nincsenek szubjektív érzetek, hanem „csak” azt, hogy ezek nem képeznek önálló természeti típusokat (ahogy vélhetően az energia, a töltés, a spin stb. igen). Így az alapvető kérdés – nekem úgy tűnik – Dennett képzeleterősítő tréningje után is megmarad. Mégpedig az, hogyan lehet „érző” egy darab anyag. Ha egy kő nem érez semmit, hogyan érezhet az agy? Hiába, hogy bonyolultabb anyagi rendszer az agy, mégiscsak „puszta” anyag. „Több ugyanabból” pedig, úgy tűnhet, nem okozhat változást.

Dennett (és általában a funkcionalisták) ezzel ellentétes válasza az, hogy a tudatosság az anyagi rendszerek szerkezetének bonyolultságától függ. Azaz a *komplexitás számít*; avagy, egy manapság kevésbé népszerű szerző megfogalmazásában, a mennyiség átcsap minőségbe. Nos, az intuíció – az enyém legalábbis – itt megfeneklik. Valószínűnek tűnik, hogy akik nem tartják meggyőzőnek a komplexitásra való hivatkozást, a komplexitást mechanisztikusan vagy morfológiailag képzelik el. Hiszen ha egy órának nincs tudata, miért lenne egy számítógépnek? Vagy: semmivel sem könnyebb elképzelni, hogy egy csomó összegubancolódott drót fájdalmat vagy örömet érez, mint egyetlen szál huzal. Másfelől vélhetjük úgy, hogy tanácstalanságunk oka beágyazódott fogalmi sémánk szerkezetéből is fakadhat – és ezzel rögtön egy másik patinás filozófiai hagyomány táborában találjuk magunkat.<sup>17</sup> Hiszen az anyag a mindennapi (és a filozófiai) használatban a szellem ellenpárja. Az anyag, mondhatni, *per definitionem* nem szellem; anyag az, ami érzéketlen, mindenféle értelemben. Ez az értelmezés pedig tudatosan és tudatlanul átjárja gondolkodásunkat, és igen nehéz – sőt egyesek szerint lehetetlen – megszabadulnunk tőle. Én mindenesetre nem ezen az állásponton vagyok. A materializmus avagy dualizmus kérdése szerintem nem álprobléma; nem nyelvi kérdés, amit fogalmaink újradefiniálásával esetleg fölszámolhatunk. Igazi metafizikai prob-

---

15 A tudatosság valamilyen objektív „önletapogató”, belső állapot regisztráló értelmezését (*awareness*) a *qualia* eliminativisták is elismerik.

16 A kartézianus értelemben, mint oszthatatlan egység.

17 Amely a logikai pozitivistáktól a köznyelvfilozófusokon át Wittgensteinig ível és tovább.

lémáról van szó, amelyről Daniel Dennett nagy ívű és kifinomult tudatosságelmélete igen karakteres álláspontot fogalmaz meg.

## Hivatkozott irodalom

---

Armstrong, David M. (1973): *Belief, Truth, and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dennett, Daniel (1991): *Consciousness Explained*. Boston: Little-Brown.

Dennett, Daniel (1997): Quining Qualia. In *The Nature of Consciousness*. N. Block, O. Flanagan és G. Güzeldere szerk. Cambridge, MA: MIT Press.

Dennett, Daniel (1998): *Az intencionalitás filozófiája*. Pap Mária, Pléh Csaba és Thuma Orsolya ford. Budapest: Osiris–Gond.

Hardin, C. L. (1989): *Color for Philosophers*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kolers, I. (1961): Experiments with Goggles. In *Scientific American*, 206: 62–86.

Welch, R. B. (1978): *Perceptual Modification: Adapting to Altered Sensory Environment*. New York: Academic Press.