

A tudat egysége és mély természete

I. BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Dörzspapírt húzok végig a karomon. Milyen viszony áll fenn a fenomenális tartalom (a keletkezett érzet) és a tartalom tudata között?¹ Alapvetően két lehetőség áll nyitva számunkra: vagy azt mondjuk, hogy tudat és tartalom két ontológiailag külön entitás, vagy azt, hogy inkább egy megbonthatatlan ontológiai egységet alkotó két aspektusról van szó.² Ebben az esetben a köztük lévő viszony azonoság vagy konstitúció. Ha ilyen viszony áll fenn köztük, akkor az egyik lehetséges értelmezés egy alapvetően karteziánus típusú megközelítés, miszerint a tartalmak a tudat módosulásai.³ Természetesen eszerint a tudat ontológiailag alapvetőbb, mint a tartalom. Dainton, úgy tűnik, ennek az utóbbi tézisnek az inverzét vallja (Dainton 2000). Legalábbis ezt sugallja az, hogy tagadja, hogy tudat és tartalom két külön entitás lenne, és a karteziánus értelmezést is elveti (Dainton 2000. 48–57). Saját „egyszerűnek” nevezett koncepcióját azonban nem fejt ki kellően adekvát módon. Azt állítja, hogy a tapasztalat nem más, mint „önmegvilágító” tartalmak (vagy „fenomenális tárgyak”) realizálódása (Dainton 2000. 57). Ez viszont erősen azt sugallja, hogy Dainton a tartalmat tekinti ontológiailag alapvetőbbnek.

¹ A tartalmat két feltételen keresztül definiálom: (1) kvalitatív módon jellemezhető és/ vagy (2) az introspektív figyelem potenciális tárgya.

² Az általam tárgyaltak függetlennek tűnnek az olyan kortárs tudatelméletektől, mint a magasabb rendű (Rosenthal 1986; Lycan 1995) és az azonos rendű monitorozó (Kriegel 2009) elméletek vagy a reprezentacionalizmus (Tye 1995; 2000). Utóbbi a tudattal kapcsolatban arra a kérdésre válaszol, hogy mit „láttatnak” velünk a tudatos állapotok (külsődleges tárgyakat), míg az előbbieket arra, hogy eleve miben áll a tudatos állapotok tudatos volta (a magasabb rendű elméletek esetében abban, hogy tárgyául veszi őket egy metaállapot, míg az azonos rendű elméletek esetében abban, hogy az állapot tárgyául veszi önmagát). Első ránézésre azonban ezek a kérdések függetlenek attól, hogy milyen viszony áll fenn tudat és tartalom között. Más szavakkal, bármit is gondolunk az utóbbiról, az logikailag kompatibilisnek tűnik bármelyik tudatelmélettel. Persze lehetnek „természetes szövetségek”, mint amilyen a magasabb rendű elméleteké és a tudatot a tartalomtól ontológiailag elválasztó nézeté (Rosenthal 1991; Coleman 2014).

³ Ez önmagában nem szükségszerűen jár együtt azzal az elköteleződéssel, miszerint a tudat olyan értelemben szubsztanciális, ahogyan azt Descartes értette (Strawson 2009). Így én sem fogok itt amellet érvelni, hogy a tudat egy *perzisztens* szubsztancia volna.

Az alábbiakban a karteziánus megközelítés mellett igyekszem érvelni. Egyfelől ezért azt törekszem megmutatni, hogy a tudat ontológiailag elsődleges a tartalomhoz képest, másfelől pedig azt, hogy itt mégsem két ontológiailag külön entitásról van szó, hanem egy egység két aspektusáról. Vizsgálódásaimban hangsúlyt kap a tudat egysége, mely kifejezés szimplán arra utal, hogy egy adott pillanatban egyszerre jellemzően számos tartalom van jelen a tudatban. Úgy vélem, hogy a tudat egységének legelegánsabb magyarázatát a karteziánus olvasat nyújtja. Utóbbi megértéséhez hasznos lehet a newtoni értelemben vett tér analógiájához folyamodnunk. A tudat eszerint tehát olyan, mint a tér, a tartalmak pedig a fizikai tárgyaknak feleltethetők meg. Ugyanakkor ezt könnyű úgy elképzelnünk, mintha a tér egy tartály lenne a tárgyak számára, és ez az olvasat a teret és a fizikai tárgyakat két külön létezőként festi le. Ezért nekünk egészen pontosan a tér szuper-szubsztancialista értelmezésére kell gondolnunk, miszerint az anyagi tárgyak a tér módosulásai, vagyis „nem mások, mint a tér egyes, meghatározott tulajdonságokkal felruházott régiói” (Dainton 2000. 73). Ebből kifolyólag a tudatkonceptió, amit javasolok, a tér és a tárgyak viszonyának monista szubsztancialista képével analóg. A tudat eszerint olyan, mint a szubsztancialis tér, a tapasztalati tartalmak pedig ennek a „térnek” a módosulásai.

II. A TAPASZTALAT SZUBJEKTUMA

Elsőként azt igyekszem megmutatni, hogy ha nem hagyatkozunk semmi másra, mint hogy van tudat és van tartalom, akkor is levezethető már pusztán enniből, hogy a tartalom nem lehet alapvetőbb, mint a tudat. Vegyük azt az állítást, miszerint a tapasztalat tapasztalót/szubjektumot implikál. Ez konceptuális igazság. Ahogyan például az is az, hogy a hajlás fogalma implikál valamit, ami hajlik. Ahogy én látom, eredeti állításunkat érdemes a tapasztalati vagy megtapasztalt tartalom fogalmán keresztül vizsgálnunk. Hiszen a tapasztalatra mégiscsak úgy gondolunk, mint valamilyen fenomenális tartalom tapasztalati instanciálódására. Ebből kifolyólag az állításunk az lesz, hogy ha van egy tapasztalati tartalom, akkor annak szükségszerűen van egy szubjektuma. Ezt az állítást kétféleképpen lehet értelmezni, és mindkét értelmezésből levezethető, hogy a tartalom nem lehet elsődleges annak tudatához képest. Az egyik értelmezés szerint az eredeti állítás azt jelenti, hogy ha van egy tapasztalati tartalom, akkor azt valaminek szükségszerűen instanciálnia kell (és ebben az esetben a tartalom szubjektuma a tartalmat instanciáló dolog; lásd Dainton 2008. 45–46). A második értelmezés szerint az eredeti állítás azt jelenti, hogy ha van egy megtapasztalt tartalom, akkor szükségszerűen van egy *tudat* is, amely tapasztalja ezt a tartalmat. Hiszen ami *biztos*, hogy létezik, ha létezik tapasztalati tartalom, akkor az a tudat, amely tapasztalja ezt a tartalmat. A tapasztalati tartalom attól tapasztalati, hogy átélt, azaz *jelen van valami számára*. És ez a valami minimálisan értelmezve a tudat.

Hiszen, ha feltesszük, hogy csak tapasztalatok léteznek, akkor is igaz, hogy a tapasztalat tartalma megjelenik valaminek, és ez a valami ebben az esetben csak a tartalom tudata lehet.

Mielőtt rátérek annak igazolására, hogy a tartalom nem lehet alapvetőbb a tudatnál, először is szeretnék amellet érvelni, hogy tarthatatlan, ha a kettőre két ontológiailag külön entitásként gondolunk. Ha ugyanis ez lenne a helyzet, akkor a kettő létezése logikailag függetleníthető lenne egymástól, azaz elméletileg létezhetnének egymás nélkül is. Létezhetnének tehát fenomenális tartalmak úgy, hogy nem egy tapasztalat keretei között instanciálódnak, és létezhetne tartalom nélküli tudat. A két implikált lehetőség közül itt most az előbbi cáfolatára fogok koncentrálni, mégpedig egyszerűen azért, mert véleményem szerint erről könnyebben belátható, hogy lehetetlen.⁴ Ennek belátása pedig elég ahhoz, hogy elveszük azt az olvasatot, miszerint tudat és tartalom két külön dolog. Azt is mondhatná ugyanakkor valaki, hogy az ontológiai distinkció nem feltétlenül implikálja a *kölcsönös* függetleníthetőséget. Vegyük a tér és a fizikai tárgyak, mint külön szubsztanciák gondolatát. A koncepcióból nemesak, hogy nem következik a kölcsönös függetleníthetőség, hanem nem is lehetséges. A fizikai tárgyak annak ellenére, hogy a tértől különálló szubsztanciák, nem létezhetnének tér nélkül, hiszen annál fogva, hogy kiterjedéssel bírnak, eleve csak térbelileg képesek létezni. Ennek mintájára, a gondolatmenet szerint, mondhatnánk azt, hogy a fenomenális tartalmak, bár a tudattól külön entitások, mégsem létezhetnének nélküle. Az érv azonban ebben az esetben rossz analógiára épülne. A fizikai tárgyakról beláthatjuk, hogy miért van a létezésük a tér létéhez kötve. Azért, mert kiterjedéssel bírnak, és a kiterjedés előfeltételezi a teret. Ugyanezt azonban nem tudjuk eljátszani a tartalmakkal. Itt a kiterjedés analógiája a fenomenalitás lenne, ám ha a tartalmat elválasztjuk a tudattól, akkor a fenomenalitást is elválasztjuk tőle, ugyanis az állítás az, hogy a tartalmak mint *fenomenális* tartalmak különböznek a tudattól. Ha azonban a fenomenalitást elválasztjuk a tudattól, semmi okunk azt gondolni, hogy az előbbinek feltétlenül szüksége lenne az utóbbira. Így tehát ha a tartalom a tudattól külön entitás, nincs okunk azt gondolni, hogy ne létezhetne a hiányában. Nagyon is jó okunk van azonban azt gondolni, hogy a szcenárió inkohereus.

Hogyan is fejezhetne ki ugyanis értelmes lehetőséget az az állítás, hogy a fenomenalitás elválasztható a tudattól? Ha megfigyeljük aktuális tapasztalatainkat, abban valószínűleg jelen van mindenféle perceptuális tartalom, érzés és gondolat. A distinkciós tézisből az látszik következni, hogy ezek a tartalmak (fenomenális karakterüket tekintve) létezhetnének pontosan ugyanígy anélkül, hogy egy tudatban mutatkoznának meg. Ez azonban világosan önellentmondásnak tűnik. Ha létezhetnének pontosan ugyanígy, akkor egyszerűen nem lenne

⁴ A tartalom nélküli tudat lehetőségét kétségbevonó érvekhez lásd Dainton 2002; Klawonn 2009.

különbség a két szituáció között. Ahogy Dainton megjegyzi, „milyen különbség állhatna is fenn, tekintve, hogy a két esetben egymástól intrinzikusan megkülönböztethetetlen fenomenális tartalmak valósulnak meg?” (Dainton 2002. 39). Ha a tartalmak megtartják fenomenális tulajdonságaikat és karakterüket, felfoghatatlan, hogy mit jelent az, hogy nem egy tudat tartalmaiként léteznek. Mivel a hipotézis szerint megmarad a fenomenális karakterük, rendelkeznek milyenségi (*what-it's-like*) karakterrel. Ugyanakkor nincs egy tudat, melynek valamilyen lenne részesülnie belőlük. Ez azonban önellentmondás, mert a milyenség szükségszerűen valaki/valami számára való milyenség.⁵ Értelmetlen azt mondani, hogy lehet valamilyen rendelkezni bizonyos nem tudatos fenomenális tartalmakkal, ám nem valaki számára valamilyen.

Meg kell azonban azt is vizsgálnunk, hogy mi motivál eleve egyeseket arra, hogy vallják: lehetségesek nem megtapasztalt fenomenális tartalmak. Az elsődleges megfontolás itt egyfelől azokra az esetekre támaszkodik, ahol olyan viselkedésekkel találkozunk, amelyek valamilyen fenomenális tartalom létre utalnak, ám úgy gondoljuk, hogy az adott személy számára nem feltétlenül adódik tapasztalatilag ez a tartalom, másfelől azokra az esetekre, ahol intuitíve feltételezzük a fenomenális tartalom meglétét attól függetlenül, hogy az alanya nem mindig van tudatában. Itt olyan példákra kell gondolnunk, mint „a sporttevékenység közben elszenvedett, ám csak később, addig pedig alig (vagy egyáltalán nem) érzett fájdalom, vagy a napokig tartó migrének, melyek a mély alvásból is felébresztik az embert” (Coleman 2020. 70). Az utóbbi esetben olyan viselkedéssel van például dolgunk, mely látszólag a fájdalom funkcionális szerepéhez köthető, és ebből arra következtethetünk, hogy valóban jelen van a fájdalom. Szintén idetartozik a járművezető esete, aki miközben vezet, teljesen másra figyel, mégis sikerül úgy hazaérnie, hogy semmilyen balesetet nem szenved el. Ennek az egyik értelmezése lehetne az, hogy jelen voltak a megfelelő vizuális fenomenális tartalmak, melyeknek a vezető ugyan nem volt a tudatában, ám azok mégis irányították a viselkedését (Lockwood 1989).

A fentebbi megfontolások fényében azt kell tehát mérlegelnünk, hogy az említett példatípusok erősebb okot szolgáltatnak-e arra, hogy elfogadjuk a nem

⁵ Ez pontosításra szorul. Nem minden kvalitatív módon jellemezhető jelenség esetében igaz az, hogy konceptuálisan szükségszerű, hogy a milyensége szubjektumhoz van kötve. Paradigmatikus példánkat a színnek jelentik. Abból, hogy valami rendelkezik a szín minőségével, fogalmilag nem következik, hogy ez a valami tapasztalati entitás. Ugyanakkor bizonyos tartalmak esetében egyértelműen következni látszik. Ilyen az érzések, az érzelmek és a hangulatok kategóriája, de ilyennek tűnik például a gondolatoké és az ízé is. (Hogy a gondolatokat a fenomenális tartalmak közé számítom, természetesen azt mutatja, hogy fenomenológiát tulajdonítok nekik. Az emellett való érvelés azonban nem szükséges a gondolatmenetem szempontjából. Azonban lásd például: Strawson 2008)

Írásomban az egyszerűség kedvéért úgy veszem, hogy a fenomenális tartalmak ugyanazon a természetben osztoznak. Ugyanakkor, ha valaki ezzel nem ért egyet, a tanulmányt úgy is olvashatja, hogy csak azokról a tartalmakról beszélek, melyek kapcsán állni látszik fenomenalitásuk megtapasztaláshoz kötött voltának fogalmi szükségszerűsége.

tudatos fenomenális tartalmak lehetőségét, mint a velük szembeni elméleti megfontolás. A válasz szerintem erre az, hogy a legkevésbé sem. A mélyen alvó személy esetében, akit a fájdalom „felébreszt”, két semmivel sem kevésbé plauzibilis értelmezés is kínálja magát. Egyfelől mondhatjuk azt, hogy a fájdalom *tudatos* érzékelése keltette fel; másfelől pedig azt, hogy a fájdalommal kapcsolatba hozható fizikai állapot olyan módon befolyásolja a test biokémiai információáramlását, hogy az agy nem tud alvó állapotban maradni. Ez azonban lehet egy tisztán mechanikai folyamat is, amihez egyáltalán nem szükséges feltételeznünk nem érzékelt fájdalmat. A gondolatban elkalandozó járművezető esetében sem kényszerít minket semmi arra, hogy nem tudatos fenomenális tartalmakat feltételezzünk. Az illető nem figyelt oda arra, amit éppen csinált, ám ez nem jelent egyet azzal, hogy nem volt a tudatában annak, hogy mit csinált. Erősen plauzibilis azt mondani, hogy több dolognak vagyok a tudatában, mint amennyire odafigyelek. Mondjuk, hogy a vizuális mezőm egy adott pontjára fókuszálok. Azt jelenti ez, hogy a vizuális mező többi része nincs jelen számomra tapasztalatilag? Nyilvánvalóan nem. Ahogy írom ezt a szöveget, ugyan a Word-dokumentum fehér felületén megjelenő fekete betűsorra fókuszálok, mégsem csak ennyiből áll a számomra tapasztalatilag jelenlévő vizuális mező. Végül pedig, ami azokat az eseteket illeti, ahol is intuitívnek tűnhet azt gondolni, hogy jelen van valamilyen nem mindig tapasztalt fenomenális tartalom (például amikor bizonyos tevékenység közben a személy elfeledkezik a fájdalomáról), ezekre minden további nélkül válaszolhatunk azzal, hogy az intuíciónak nem tulajdoníthatunk argumentatív erőt abban az esetben, ha amúgy nyomós érvek szólnak a vitatott dolog ellen. Márpedig nyomós érvek tűnik az, hogy nem lehet intelligibilisen leválasztani a fenomenalitást a tudatról. A fentebbi példatípusokat ezért, meglátásom szerint, nem kell úgy kezelnünk, mint amik jó okot szolgáltatnak nekünk arra, hogy feltegyük, hogy lehetségesek nem tudatos fenomenális tartalmak.

Tudat és tartalom különválasztása nem tűnik tehát tarthatónak. A következő lépés azt megmutatni, hogy a tartalom, ami valamilyen értelemben egységet alkot a tudattal, nem lehet ontológiai alapvetőbb aspektusa ennek az egységnek. Mi több, a tudatot kell a tapasztalat ontológiai alapjaként elismernünk. De hogy is kellene elképzelnünk pontosan a tartalmat favorizáló tézist? Idézzük fel, hogy Dainton a tartalmakról mint „önmegvilágító” entitásokról, illetve mint „fenomenális tárgyakról” beszél. Ez azt sugallja, hogy van a tartalom, amelynek esszenciális tulajdonsága, hogy tapasztalatilag manifestálja önmagát. A „fenomenális tárgy” megnevezés szintén azt a benyomást kelti, hogy a tartalmak saját jogon létező tárgyak/partikulárek a világot benépesítő többi tárggyal egy halmozban, azzal az extra tulajdonsággal, hogy tapasztalatilag manifestálják magukat. Ezzel szemben, ha a tudat az alapvetőbb, akkor ehelyett inkább azt kell mondanunk, hogy van a tudat, melynek (talán) esszenciális tulajdonsága, hogy tartalmat manifestál/konstituál. Ebben az esetben a tartalmak nem tárgyak saját jogon, hanem a tudat állapotai vagy módosulásai.

Szerintem az első nézet nem intelligibilis. Hogy miért nem az, ahhoz térjünk vissza a „tapasztalat szubjektumot implikál” állításhoz! Ha ez úgy értendő, hogy a tapasztalati tartalmat instanciálnia kell valaminek, akkor ezzel oda lyukadunk ki, hogy a tudat alapvetőbb. Tegyük fel, hogy csak tapasztalatok léteznek. Tegyük fel azt is, hogy a tapasztalatok nem rendeződnek tudatfolyamokba. Csak egymástól teljesen elszeparált tapasztalatfelvillanások léteznek. Ha a tapasztalón a tartalmat instanciózó entitást értjük, akkor ebben az esetben csak az a pillanatnyi tudat lehet az, amely számára a tartalom megjelenik. Ha pedig ebben a világban a tudat alapvetőbb a tartalomnál, akkor minden más világban is az, hiszen a tapasztalat alapszerkezete független attól, hogy a tapasztalaton kívül mi más létezik még.

Az állítás második értelmezéséből ugyancsak a tudat alapvetőbb státusát vezethetjük le. Eszerint, ha van tapasztalati tartalom, akkor szükségszerűen van tudat is. Szerintem ez helyesen úgy értendő, hogy ha van tartalom, akkor szükségszerűen van tudat is, *mert* a tudat a tartalom *előfeltétele*. Mivel elvetettük tudat és tartalom ontológiai distinkcióját, a tartalmat úgy kell felfognunk, mint ami kizárólag tudatbéli létmóddal bír. Hangsúlyos, hogy ez nem pusztán annyit jelent, hogy csak addig létezik, ameddig egy szubjektum a tudatában van. Sokkal inkább azt jelenti, hogy a tartalomnak nincs olyan aspektusa, amely ontológiailag kívül esne az őt manifesztáló tudati aktuson. Úgy is mondhatnánk, hogy a tartalmat a tudat „húsa” alkotja, valahogy úgy, ahogyan a szobor is az anyagául szolgáló márványból van. És ahogyan a szobornak is a márvány, úgy a tartalomnak is a tudat az előfeltétele. Ahhoz, hogy a tartalom jelenvalóvá tudjon válni, szükséges az, amiben jelenvalóvá tud válni, mert a tartalom létezése nem más, mint az ebben a közegben való jelenléte. Vegyük észre, hogy a reláció megfordítva nem működik. Nem lenne értelme azt mondani, hogy a tartalom a tudat előfeltétele, mégpedig azért, mert nem lenne értelme azt mondani, hogy a tudat a tartalom „anyagából” van. (Ugyanúgy, ahogy nem lenne értelme azt mondani, hogy a márvány a szoborból van.) Mert mi a tartalom „anyaga”? Vegyük a fájdalmat. A fájdalom alkotója a fájdalomosság fenomenális tulajdonsága. A fájdalomosság azonban – ha nincs ontológiai distinkció tudat és tartalom között – nem más, mint a fájdalomosság érzése vagy *tapasztalása*. A fájdalomosság a fájdalomosság tapasztalásából áll. Azaz, a fájdalom *tudatából* áll. Így tehát oda jutunk vissza, hogy a tartalom „anyaga”, amiből a tartalom van, az a tudat. Ezért tehát, akármelyik értelmezését is vesszük a „tapasztalat szubjektumot implikál” állításnak, abból levezethető, hogy a tudat ontológiailag alapvetőbb, mint a tartalom.

III. A TUDAT EGYSÉGE, ATOMIZMUS ÉS DANTON KONCEPCIÓJA

A következőkben a tudat egységének atomisztikus értelmezését vizsgálom meg a Dainton-féle nézet szerint érve. Amellett fogok érvelni, hogy ha az egyes tartalmakat atomisztikusan és Dainton koncepciója szerint értenénk, nem létezhetne komplex tapasztalat. Az atomizmus ugyan a komplex tapasztalatnak csak az egyik elmélete, de Dainton koncepciójával való párosításával szembeni érvelésem, ha helyes, szintén megmutatja azt is, hogy Dainton koncepciója eleve tarthatatlan. A tudat egysége legáltalánosabban arra a tényre utal, hogy bármely pillanatban jellemzően számos tartalom van jelen a számomra adódó tapasztalati mezőben.⁶ Látom magam előtt a laptopot (vizuális tartalom), regisztrálom, ahogy az ujjaim találkoznak a billentyűkkel (taktilis tartalom), hallom a billentyűk leütésének hangjait (auditív tartalom), érzem a számban az elfogyasztott sütemény utóízeit (ízlelési tartalom) és megértem az általam írottakat (kognitív tartalom). A komplex tapasztalat természetét illetően két értelmezés lehetséges: az atomisztikus és a holisztikus. Az atomisztikus felfogás szerint a tapasztalati mezőben megjelenő tartalmak saját jogon és egymástól függetlenül is tudatos állapotok. A tartalmak tapasztalatisága nem annak tudható tehát be, hogy részesülnek az őket inkorporáló tapasztalati mezőből, hanem egyenként is tudatos állapotok, amelyek *összeadódnak* a komplex tapasztalattá, annak „építőköveiként” (Searle 2002. 50–51). Ezzel szemben a holizmus értelmében a komplex tapasztalat tartalmai *éppen azáltal* tapasztalatiak, hogy részesülnek a tapasztalati mezőből (Searle 2002; Bayne 2010). Nem emelhetőek ki tehát belőle, mint saját jogon is tudatos állapotok.

Vizsgáljuk meg tehát az atomizmus és Dainton koncepciójának párosítását. Dainton koncepciója szerint vannak a tartalmak, amelyek „önmegvilágítóak”, azaz tapasztalatilag megmutatják *önmagukat*. Az atomisztikus kép értelmében ezek az esszenciálisan *önmegvilágító* tartalmak valahogy összeadódnak úgy, hogy aztán már egyszerre és együtt legyenek „megvilágítva”. Szerintem itt azonban valamilyen ellentmondásfésülés van. Ha a tartalom úgy van definiálva, mint ami önmagát világítja meg, mint ami önmagát teszi tapasztalativá, akkor, ha több ilyen tartalom is realizálódik, ezek mindegyike ugyanúgy csak önmagát világítja meg. Azaz, lesz több tartalmunk egyszerre realizálva, de nem együtt, egy komplex tapasztalatban adódva. Ez látszik következni az atomizmus és Dainton koncepciója párosításának logikájából. Itt alkalmazva mindenképpen érvényesnek tűnnek tehát William James sokat idézett sorai:

⁶ A tudatos állapotok többféle és specifikusabb értelméről is beszélhetünk azonban (Bayne 2010. 9–11).

Vegyél száz érzést! Keverd meg őket, és pakold őket olyan közel egymáshoz, amennyire csak tudod (bármit is jelentsen ez)! Mindegyik érzés ugyanaz maradt, ami mindig is volt, saját bőrébe zárva, ablaktalanul, a többi érzésről nem tudva [...] Vegyél egy mondatot egy tucat szóval, vegyél tizenkét embert, és adj mindegyiküknek egy szót! Állítsd sorba őket, és gondoljon mindegyikük a neki választott szóra olyan intenzíven, amennyire csak akar. Nem fogod megtalálni a tudatot, melyben ott az egész mondat. (James 1890/1950. 160.)

De hogy miért van ez így pontosan, ahhoz érdemes szemléznünk a lehetséges javaslatípusokat arra nézve, hogy hogyan is valósulhatna meg az atomokként értelmezett tartalmak egységbe szerveződése. Az egyik ilyen javaslatlehetőség az lenne, hogy azt mondjuk, hogy valamilyen szubperszonális (azaz a tapasztalaton kívül eső) tényező végzi el a munkát. Ilyen magyarázatot kínál például Masrid Farour.⁷ Farour javaslata szerint a komplex tapasztalat egységét a komponens tapasztalatok közötti kapcsolatok hozzák létre. A tapasztalatokat kötések fogják egybe, melyek bizonyos viszonyok tapasztalatai a tartalmakban prezentálódó tárgyak és tulajdonságok között. Farour egyik példája az, hogy a madáréneket úgy tapasztalja, mint jókedvének okát. A kötés az oksági kapcsolat tapasztalata. Nem minden együtt jelenlévő tartalomnak kell azonban kötésben lennie egymással, jóllehet az együtt jelenlévő, de egymással kötésben nem lévő tartalmak együtt jelenvalósága nem létezhetne, ha nem lennének kötésben egy másik tartalommal, mely egységesíti őket. Mondjuk, hogy van három tartalmunk: *c1*, *c2* és *c3*. Kötés áll fenn *c1* és *c3*, illetve *c2* és *c3* között, ám nincs kötés *c1* és *c2* között. Mégis *c1* és *c2* is egyszerre és együtt prezentálódnak azáltal, hogy kötésben vannak *c3*-mal. Egy példával megvilágítva: Egyfelől hallom a madáréneket, és látom magam előtt a laptopot, a kettő közötti kötés pedig a térbeli viszony tapasztalata. Másfelől jókedvem van, ami a madárénekekkel az oksági viszony kapcsolatán keresztül van kötésben. A jókedvem és a laptop észlelése nincsenek kötésben, de mind a ketten kötésben vannak a madárénekekkel, és ezért mind a kettő helyet kap a tapasztalati mezőmben.

Most úgy tűnik, hogy ezzel azt mondjuk: a fenomenális egységesség feltételei meghatározott tapasztalati tartalmak. Ez azonban nem fog működni, hiszen felmerül a kérdés, hogy mi egységesíti magát az egységesítő tartalmat az egységesített tartalmakkal és így tovább. Éppen ezért, ha tartalmak közötti fenomenális viszonyokról beszélünk, az előfeltételezi a tartalmak együtt jelenvalóságát, azaz a magyarázandó jelenséget (lásd Hurley 1998). Erre – Farour válasza alapján – azt lehetne mondani, hogy a kapcsolati nézet nem azt állítja, hogy a kötési tartalom puszta fennállása elégséges feltétele az összekötendő tartalmak fenome-

⁷ Farour maga nem foglal állást tudat és tartalom viszonyát illetően. Így tézisét csak úgy alkalmazom, mint egy tézist, amely megfogalmazható *lenne* Dainton koncepciójának a keretei között.

nális egységességének.⁸ Ha ezt állítaná, érvényes lenne a fentebbi ellenvetés. Sokkal inkább arról van szó, hogy a kötési tartalom hozzá is kell, hogy legyen „csatolva” az összekötendő tartalmakhoz (Farour 2014. 337). Mit jelent ez? Tegyük fel, hogy van egy két, külön tudatfolyamot implementáló organizmusunk. Vegyünk három tartalmat az egyik tudatfolyamból: *d1*-et, *d2*-t és *d3*-at, ahol is *d3* a kötési tartalom. A másik tudatfolyam egyik eleme *d4*, ami típusazonos *d2*-vel. Mi a magyarázata annak, hogy *d3* nem köti össze *d1*-et *d4*-gyel is? Az, hogy *d3* *d1*-hez hozzá van csatolva, de *d4*-hez nincs. Ahhoz, hogy ez ne csak a jelenség újra-leírása, hanem magyarázata is legyen, a csatoltságot valamilyen szubperszonális viszonyként kell értenünk. Farour ezt látszik megerősíteni, amikor úgy ír, hogy a csatoltságot semmilyen „további személyi szintű tény” nem magyarázza (Farour 2014. 337). Ha *d3* hozzá van csatolva (szubperszonális módon) *d1*-hez és *d2*-höz, akkor összeköti őket.

Mi a probléma ezzel a tézissel, ha Dainton koncepciójának tükrében fogalmazzuk meg? Adott bizonyos számú tartalom, amelyek önmegvilágítóak. Egyszerűen azáltal, hogy realizálódnak, egyúttal tapasztalatilag manifesztálják is magukat. De hogy jutunk el onnan, hogy a tartalmak megvilágítják magukat, oda, hogy egyszerre és együtt világítódnak meg? Hogyan képes együtt megvilágítottá tenni önmagukat megvilágító tartalmakat valamilyen szubperszonális mechanizmus? Ha a tartalmak tapasztalatisága abban áll, hogy *önmagukat* fedik fel, akkor hogyan juthatnánk el oda, hogy immár együtt fedődnek fel? Nyelvtanilag nézve, első ránézésre értelmesnek tűnhet a felvetés: Adott bizonyos számú tartalom, amelyek először egymástól függetlenül, azután pedig egymással együtt is felfedik önmagukat. Második ránézésre azonban felszínre bukkan valami. Alapul véve Dainton koncepcióját, mi az, aminek a tartalmak felfedik magukat? Az egyes tartalmak esetében erre tudunk felelni: A tartalom önmagát fedi fel *önmagának*. Ennek megfelelően pedig, ha egy rendszer több atomisztikus tartalmat realizál, mondhatjuk azt, hogy a tartalmak felfedik magukat önmaguknak. Ez viszont nem jelent és nem is jelenthet egyet azzal, hogy együtt és egyszerre fedődnek fel. Mert megint csak, mi az, amin számára egyszerre és együtt fedődnének fel? Nem mondhatjuk, hogy a tartalmak önmaguk, mint *egységbe rendezett tartalomegyüttes számára* fedődnek fel. Ennek igazolásához meg kell néznünk, hogy individuális elemek hogyan szerveződhetnek egységekké. Seagert követve azt mondhatjuk, hogy a rendszerbe szerveződésnek alapvetően két típusa létezik: a mechanikai kombináció, és egy másik, amit ő kombinatorikus infúzióknak nevez (Seager 2017). A mechanikai kombináció lényege, hogy a rendszerbe szerveződő elemek a kombináció ellenére „megőrzik identitásukat és oksági erejüket” (Seager 2017. 236). Ezzel szemben a Seager által kombinatorikus infúzióknak nevezett folyamat során a létrejövő jelenség „elnyeli” konstituens elemeit olyan „holisztikus tulajdonságokra” szert téve ezzel, melyek nem

⁸ „A kapcsolati nézet nem tartalomra akarja alapozni az egységet” (Farour 2014. 336).

redukálhatók az elnyelt konstituensek „elkülöníthető tulajdonságaira” (Seager 2010. 179). Ennek fényében, ha úgy gondolkodunk a komplex tapasztalatról, mint ami az egészeztől lecsatolható, saját jogon is tudatos állapotokból áll, akkor természetesen a mechanikai kombináció koncepciójával dolgozunk. Az így rendelkezésünkre álló források viszont nem teszik lehetővé, hogy a rendszer által realizált tartalmakra úgy gondolhassunk, mint amelyek képesek egyszerre és együtt adódni. Miért? Mert a tartalmak a kombináció során megőrzik az identitásukat, az identitásuknak pedig konstitutív eleme, hogy önmagukat és *csakis* önmagukat világítják meg. Ha van két külön tartalmunk, *c1* és *c2*, akkor ezek épp azáltal külön tartalmak, hogy *c1* csak *c1*-nek adódik, *c2* pedig csak *c2*-nek. Identitásuknak részét képezi, hogy nem adódnak a másik számára (akármit is jelentene az, hogy az egyik tartalom adódhat a másik számára, mondhatnánk James után). Az egyik tartalom azáltal az, ami, hogy önmagát a másik tartalom nélkül fedi fel. Más szavakkal, az egyes atomisztikusan felfogott tartalmak identitását az önmegvilágítás által kijelölt határ adja. Így *c1* attól *c1*, hogy *c1*-nek csak *c1* adódik, és *c2* attól *c2*, hogy *c2*-nek csak *c2* adódik. Ha viszont a tartalmak az egységbe szerveződés után is megőrzik identitásukat, akkor ez az egység legfeljebb csak kívülről lesz egység (tehát *egyszerre* világítódhatnak meg), belülről, azaz tapasztalatilag, azonban semmiképpen (tehát egymással *együtt* nem világítódhatnak meg). Változatlanul az lesz ugyanis érvényes, hogy az egyes tartalmak *csakis* önmagukat világítják meg.

Ha nem tűnik rögtön problematikusnak az atomisztikus és Dainton koncepciója alapján értett tartalmak mechanikai kombinációja, az csak úgy lehetséges, ha a tartalmakat a fizikai tárgyak mintájára képzeljük el (ahogyan azt a „fenomenális tárgy” kifejezés is sugallja). Evidens módon értem, hogy mit jelent, hogy fizikai tárgyak egységet alkotnak. És ha az egyes tartalmakat a fizikai tárgyak mintájára képzelem el, akkor itt sem okoz gondot elgondolni, hogy egységbe szerveződhetnek. Csakhogy hiba lenne a tartalmakat a fizikai tárgyak mintájára elképzelni, ezt ugyanis csak akkor tudjuk megtenni, ha úgy képzeljük el őket, mint objektív (tudattól függetleníthető) létmóddal bíró entitásokat. Dainton koncepciójának védelmezője azonban természetesen nem így képzelem el a tartalmakat. Ehelyett azt mondhatná, hogy akkor is felfogható a tartalomegységessítés gondolata, ha a tartalom tapasztalásának aktusát – Dainton koncepciójával összhangban – redukáljuk a tartalomra. Az így felfogott tartalmak pedig ugyanúgy egységbe szervezhetőek, mint a fizikai tárgyak. Azonban korántsem. Nincs értelme azt mondani, hogy az aktust redukálhatjuk a tartalomra. Ekkor ugyanis a tartalomnak valami másnak kellene lennie, mint a tapasztalati aktusnak (hiszen erre redukálnánk a tapasztalati aktust). A tartalom Dainton koncepciója szerint azonban nem lehet más, mint a tapasztalati aktus, hiszen a tartalmat esszenciálisan tapasztalati létezőként fogja fel. Ha viszont esszenciálisan tapasztalati, akkor az azt jelenti, hogy csak annyiban létezik, amennyiben meg van tapasztalva. Ez pedig úgy értendő, hogy csakis a megtapasztalás aktusában létezik, azaz a

tartalom *a megtapasztalásának aktusából* konstituálódik. Ilyenformán tehát a tartalmak semmi esetre sem képzelhetők el a fizikai tárgyak mintájára, ugyanis nincs értelme azt mondani, hogy egymástól független tapasztalati *aktusok* összeadódnak egy nagyobb tapasztalati aktussá. Ezt a tapasztalati perspektíva fogalmát használva is megfogalmazhatnánk. Külön tapasztalati perspektívák nem alkothatnak egy nagyobb perspektívát. Ezt a későbbiekben igazolom majd az elmfúzió gondolat kíséretével.

Itt két dolgot akartam tehát megmutatni: Egyfelől azt, hogy akármilyen szubperszonális tényezőhöz is fordulunk, az atomisztikusan és Dainton koncepciója szerint értett tartalmak logikája kizárja az együtt adódásukat. Másfelől azt, hogy eleve ahhoz, hogy el tudjuk képzelni: az így felfogott tartalmak mechanikai kombináció révén komplex tapasztalati egységgé szerveződhetnek, el kell feledkeznünk arról, hogy esszenciálisan tapasztalati jelenségekkel van dolgunk. Ha azonban a szubperszonális magyarázat nem működik, milyen egyéb módon próbálkozhat az atomizmus és Dainton koncepciója párosának híve?

Szubperszonális tényezők helyett (melyeken téridőbeli vagy kauzális viszonyokat kell értenünk), vegyük fontolóra a fenomenális viszony fogalmát. A fenomenális viszony vagy valamilyen, a téridőbelihez és kauzálisához képest további viszony, vagy ezen viszonyok kategorikus alapja (Chalmers 2017. 200), és nevéből adódóan fenomenális természetű. Chalmers az „együtt tudatosság” viszonyát említi, mint a fenomenális viszony „természetes jelöltjét” (uott). Eszerint, amikor „ez a viszony összekapcsol két fenomenális állapotot, akkor utóbbiak együttesen tapasztalhatók” (uott). Ez azonban nem magyarázat. Ha az együtt-tudatosság viszonyán azt értjük, hogy a tartalmak úgy viszonyulnak egymáshoz, hogy együtt vannak jelen tapasztalatilag, akkor az maga a magyarázandó jelenség, nem pedig magyarázat. Ha viszont mást értünk alatta, akkor egyszerűen nem világos, hogy mit. Csak annyit mondtunk, hogy ha ez a nem specifikált viszony fennáll, a tartalmak együtt adódnak. Daintonnál ezzel szemben, első látásra, vannak utalások arra, hogy hogyan is lehet ez a viszony magyarázó erejű. Vegyük megint a két tartalmat, *c1*-et és *c2*-t. Ezek együtt vannak jelen, vagyis fennáll közöttük az együtt-tudatosság viszonya. Dainton szerint ez a viszony – amit ő maga primitívnek tart – magukban az egyes tartalmakban gyökerezik (Dainton 2000. 215). Ez még mindig elég homályos, de talán a következő sorok megvilágítják, hogy miről is van szó. Az, hogy az együttes jelenlét magukban az egyes tartalmakban gyökerezik, azt jelenti, hogy az együtt-tudatosság

ugyan viszony, de nem olyan viszony, aminek magának is lenne egy független fenomenális karaktere, melyet introspektálni lehetne [...]. Az együtt-tudatosság ugyan tapasztalatok között áll fenn, és ilyen szempontból externális az egyes tapasztalatokhoz képest, de amikor a tapasztalatok együtt-tudatosak, nem is valamilyen külső tényező köti össze őket. (Dainton 2000. 217–218.)

„Külső tényezőn” itt Dainton valamilyen „introspektálható” fenomenális elemet ért. Ez már csak azért sem lenne működőképes, mert felmerülne a korábban már említett ellenvetés, hogy mi egységesíti fenomenálisan ezt az elemet az általa összekötött tartalmakkal. A tárgyalt viszony azonban nem is valamilyen szubperszonális viszony, hiszen Dainton a tapasztalat egységét úgy szeretné magyarázni, hogy nem hivatkozik a tapasztalati szférán kívül eső tényezőkre.

Nem könnyű azonban látni, hogy mit is értsünk az együtt-tudatosság viszonyán, ha nem valamilyen szubperszonális tényezőt, és nem is valamilyen tartalmat vagy fenomenális vonást szándékozik jelölni. Azt találjuk, hogy Dainton az együtt-tudatosságról, mint az egyes tartalmak „önegységesítő” viszonyáról beszél (Dainton 2008. 48).

Az Egyszerű Koncepció szerint [...] a komplex tudatos állapot nem áll másból, mint tapasztalatokból, és ezen tapasztalatok egysége a konstituens részek közötti együtt-tudatosság viszonyának eredménye. A tapasztalat ilyen módon önmagát egységesíti anélkül, hogy bármilyen tapasztalaton kívüli entitásra vagy ágensre támaszkodna. (Dainton 2008. 48.)

Ha azt mondjuk, hogy „a tapasztalat egysége a konstituens részek közötti együtt-tudatosság viszonyának eredménye”, ezt – ahogy én látom – csak úgy lehet értelmezni, hogy az együtt-tudatosság azt fejezi ki, hogy ha bizonyos tartalmak egyszerre realizálódnak, akkor együtt is adódnak. A tartalmak önegységesítő képessége pedig, úgy tűnik, nem jelent mást, mint képességet arra, hogy a többi tartalommal együtt adódjanak. Ezt támasztja alá Daintonnak azon sora, miszerint az együtt-tudatosság az, ami miatt „felfogható számunkra, hogy tudat-állapotaink miért *tűnnek* egységesnek” (Dainton 2008. 48; kiemelés az eredeti szövegben). Más szavakkal, tapasztalatunk azért tűnik egységesnek, mert a tartalmak képesek tapasztalatilag együtt jelen lenni. Ennek azonban természetesen semmiféle informatív tartalma sincs. Ugyanakkor, ha arról beszélünk, hogy miért *tűnik* a tapasztalat olyannak, amilyennek, akkor talán arról is gondolunk valamit, hogy miért olyan a tapasztalat, amilyen. Itt a magyarázat vagy egybeesik azzal, hogy miért tűnik a tapasztalat olyannak, amilyennek, vagy nem. Ha egybeesik, akkor, *ebben az esetben*, valójában nem szolgáltunk magyarázattal. Azt mondani, hogy azért tud egységes lenni a tapasztalat, mert a tartalmak képesek együtt adódní, tautológia. Ha azt mondjuk, hogy a tapasztalat egységének más az oka, mint annak, hogy miért tűnik egységesnek, akkor jó eséllyel elhagytuk a tapasztalat körét, és átléptünk a szubperszonális dimenzióba. Ennek tapasztalati felszínén azonban a mechanikai kombináció és Dainton koncepciója párosának keretei között nem jöhet létre egységes tapasztalat.

Összegezve, azt mondhatjuk, hogy nem világos: a fenomenális viszony megfogalmazható-e egyáltalán koherens módon. Érdekes azonban talán magunk mögött hagynunk a mechanikai kombináció gondolatát, és valamilyen radikálisabb

megoldást keresnünk. Ilyen lenne például Seager már említett „kombinatorikus infúzió” koncepciója. Itt olyan folyamatokra kell gondolnunk, ahol is a rendszerbe szerveződő elemek a folyamat során elveszítik identitásukat, feloldódnak a rendszerben, olyan tulajdonságokat eredményezve, melyek nem redukálhatók az elnyelt elemek „elkülöníthető tulajdonságaira”. Seager egyik példája, amely ezt a mechanizmust aknázza ki, a kvantum-összefonódás, ahol is az összefonódott rendszer állapota nem írható le pusztán az őt létrehozó elemek állapotainak meghatározásával. Ennek mintájára képzelhetjük el az egységes tapasztalatot, ahol is az integrált tapasztalati tartalmakat legfeljebb konceptuálisan lehet elkülöníteni egymástól (Seager 2010).⁹ Seager ezt ugyan nem részletezi pontosan, de valószínűleg arra gondol, hogy az együtt megjelenő tartalmak kölcsönösen meghatározzák egymás fenomenális karakterét, azaz egymástól *függenek*.

A második példát a klasszikus fekete lyuk szolgáltatja, melynek konstituen-se mindaz az anyag, melyet a fekete lyuk elnyel (Seager 2010). A konstituen-sek egyedi jellemzői törölődnek, a fekete lyuk maga pedig kimerítően leírható a tömeg, a perdület és a töltés tulajdonságaival. Felmerülhetnek kételyek, hogy a kvantum-összefonódás ugyanazt a mechanizmust példázza-e, mint a fekete lyuk, hiszen a fekete lyuk esetével ellentétben nem tűnik úgy, hogy az összefonódás során valóban feloldódnak a konstituens elemek (Roelofs 2019). Továbbá kérdéses, hogy egy fekete lyuk a maga homogén természetével mennyire lehet jó modellje a komplex tapasztalatnak? Erősen úgy tűnik, hogy leginkább semennyire sem. Ez azonban ahhoz a dilemmához vezet, hogy ugyan a fekete lyuk megfelelő példája a fúzióknak, de rossz modellje a komplex tapasztalatnak, míg a kvantum-összefonódott rendszer ugyan jó modellje lehet az utóbbinak, de nem tűnik fúzióknak (Roelofs 2019). Ugyanakkor, a kvantumrendszer is *csak egy bizonyos vonatkozásban* szolgálhat jó modellül, mégpedig abból a szempontból, hogy az együtt megjelenő tartalmak hasonlóan hathatják át egymást, mint az összefonódott rendszer részecskéi. A kvantumrendszer itt azonban elsősorban az *egységesülés* modelljéül hivatott szolgálni, és ilyen szempontból alkalmazhatatlan. Alkalmazhatatlan, mert a komplex tapasztalat (tehát, hogy tartalmak egyszerre és együtt vannak jelen) nem egységesülés eredménye.

Úgy fogok tenni, mintha Seager két modellje összeegyeztethető lenne. Ennek az az oka, hogy a fúzió koncepciója szükséges eszköz ahhoz, hogy megmutassam, atomisztikusan értelmezett tartalmak nem fonódhatnak össze (a kvantumrendszerhez hasonlóan) *úgy, hogy abból együtt-jelenvalóság következzen*. Érvelésem úgy fog kinézni, hogy „Lejátszom” első személyű nézőpontból a tudatfúzió fiktív (illetve inkább imaginárius) szcenárióját. Úgy fogom venni, hogy a tudatfúzió a tartalmak összefonódásával jár. Az első személyű leírással azt szándékozom meg-

⁹ Seager alapvetően a pánpszichizmus kombinációs problémájára kínálja megoldásként a kombinatorikus infúzió mechanizmusát, de 2010-es tanulmányában megemlíti: adja magát, hogy a tudat egysége mögött is ezt a mechanizmust feltételezzük.

mutatni, hogy a tudatfúzió gondolata inkohérens, és ezért, mivel nem lehetséges tudatfúzió, nem lehetséges tartalom-összefonódás sem (sem külön makroszintű elmék, sem az egyes atomisztikusan értett tartalmak között).

Tegyük fel tehát, hogy fuzionálni akarjuk az én elmémet \mathcal{S} elméjével. A kombinatorikus infúzió konstitúciós mechanizmus, tehát a létrejövő jelenség az elnyelt elemek tulajdonságaiból táplálkozik, és nem egy ontológiailag új jelenség azokhoz képest, ahogyan az erős *emergenica* esetén az például az *emergens* jelenség (Seager 2017). Ha csak a tartalmakat nézzük, akkor az összefonódás modellje remekül alkalmazható. Ahogy a másik személy tartalmai elkezdnek belépni a tudatomba, valószínűleg módosítják az én tartalmaim karakterét (és ezáltal összefonódnak velük). Tegyük fel, hogy hang nélkül nézem egy képernyőn, ahogyan valaki mozgatja a száját, \mathcal{S} pedig hallgatja, ahogyan valaki azt mondogatja, hogy *ba-ba-ba*. Az általam nézett alak máshogy mozgatja a száját, ezért, amikor az \mathcal{S} által meghallottak belépnek a tudatomba, a McGurk-effektusnak megfelelően \mathcal{S} -sel együtt, aki már szintén látja az általam látottakat, azt fogjuk hallani, hogy *da-da-da*. Eddig rendben vagyunk. A probléma akkor jelentkezik, amikor észrevesszük, hogy a fúziós scénáriót *első személyűleg* csak úgy tudom leírni, hogy a másik személy tartalmai elkezdnek prezentálódni *nekem*. \mathcal{S} az ő szempontjából pedig ugyancsak kizárólag így tudja leírni. Ez azonban természetesen nem fúzió, hiszen én – tapasztalati értelemben – továbbra is itt vagyok, \mathcal{S} pedig továbbra is ott van. Egyikünk sem veszítette el az identitását. Ezt nem nagyon lehet tagadni, ugyanis két külön történésről beszélünk. Az, hogy \mathcal{S} tartalmai hozzáadódnak az én tartalmaimhoz, és az, hogy az én tartalmaim hozzáadódnak \mathcal{S} tartalmaihoz, nem ugyanaz az esemény, ugyanis a két esetben mások a már meglévő tartalmak, és mások azok, amik hozzáadódnak. Az egyik esetben van, mondjuk $c1$ és $c2$, és hozzáadódik $s1$ és $s2$. A másik esetben van $s1$ és $s2$, és hozzáadódik $c1$ és $c2$. Van tehát két külön perspektíva, amelyek nem fuzionálnak. Kérdés, hogy összefonódhatnak-e a külön perspektívákhoz tartozó tartalmak, ha a perspektívák nem fuzionálhatnak. A válasz az, hogy nem, mégpedig azért nem, mert ez azt jelentené, hogy tudat és tartalom két külön entitás. Ha az egyik tudat tartalmainak fenomenális tulajdonságai megjelenhetnének egy másik tudatban, akkor ezek a fenomenális tulajdonságok leválaszthatók lennének az első tudatról, és így eleve bármilyen tudatról.¹⁰ Így tehát, ha az egyes perspek-

¹⁰ Goff és Roelofs szerint tagadhatjuk, hogy a tartalommegosztás azt implikálná, hogy a tartalom *lényegileg* a megosztásban résztvevő szubjektumok egyikéhez sem tartozik. Azonnal világossá válik azonban, hogy a szubjektum szó alatt nem feltétlenül tudatot értenek, hiszen olyasmiket mondanak, mint hogy egy tartalom tartozhat lényegileg a vele kapcsolatban lévő „agyrégiónak”, ám nem feltétlenül az egész „agyhoz”, „fejhez” vagy „organizmushoz”, mint „további szubjektumokhoz” (Goff–Roelofs). Mivel azonban a szubjektum szót nem a tudat szinonimájaként használják, a gondolatmenet irreleváns a számunkra. Ha egy tartalom adódik egy tudatnak, akkor lényegileg tartozik ahhoz a tudathoz, amennyiben elutasítjuk az ontológiai distinkciót. Itt a lényegi tudathoz tartozás azt jelenti, hogy a tartalom mint a tartalom *tapasztalása* létezik. Ha azt akarnánk mondani, hogy tudatok oszthatóak tartalomra, akkor

tívák nem fuzionálhatnak, az azokhoz tartozó tartalmak sem fonódhatnak össze. Vagy másképpen, a tartalmak azért nem fonódhatnak össze, mert a tapasztalati perspektívák nem fuzionálhatnak. Ez pedig azt mutatja meg, hogy a tudat alapvetőbb, mint a tartalom.

Érdeemes azt is megvizsgáljunk, hogy miért tűnhet elsőre elképzelhetőnek a tartalmak fúziója személyek között? Erre két lehetséges magyarázatot látok. Az egyik az, hogy a tartalmak fúzióját a saját elménkben felmerülő tartalmak kölcsönhatásának mintájára képzeljük el. Így például, mivel a McGurk-hatást meg tudom ragadni a saját elmémen belül, megragadhatónak tűnik egy másik elme tartalmainak bevonásával is. Mindenesetre hangsúlyos, hogy a másik elme tartalmait ilyenkor is úgy képezem el, mint amik az én elmében jelennek meg. A másik, és a Dainton koncepciója szempontjából relevánsabb, magyarázat az, hogy azért tűnik elképzelhetőnek a tartalmak fúziója, mert csak fenomenális tulajdonságaik kvalitatív aspektusára koncentrálnak. Ha így teszünk, és elfeledkezünk arról, hogy a fenomenális tulajdonságok a tapasztalás aktusából konstituálódnak, akkor elképzelhetőnek tűnhet, hogy ezek a tulajdonságok mindenféle érdekes módon átjárhatják egymást (mint például a McGurk-hatás esetében). Ha azonban rájövünk, hogy a tartalom a tartalom tapasztalásából van, akkor arra is rájövünk, hogy valójában a tartalmak fúziója sem lehetséges külön elmék között, hiszen, ahogyan azt az elmefúziós szcenárió első személyű leírása is megmutatja, a tapasztalás aktusának külön szférái (értsd: külön tudatok) nem eshetnek át fúzió.

A szcenáriórekonstrukció természetesen azt hivatott megmutatni, hogy az egyes atomisztikusan és Dainton koncepciója szerint értett tartalmak nem lennének képesek összefonódni. Helyezkedjünk bele az egyes, egységbe szervezendő tartalom helyébe. Ekkor van egy szubjektív perspektívánk, ami azonban nem különbözik a tartalomtól. Ez ugyanis önmegvilágító. Ami számára tehát adódik, ami adódik, az nem más, mint az, ami adódik. Adott tehát az adódó tartalom. Ezt a tartalmat „át akarjuk itatni” egy másikkal. Hogyan tudjuk elképzelni ezt a tartalom szemszögéből? Ahogyan elkezdek összefonódni a másik tartalommal, azt veszem észre, hogy új fenomenális tulajdonság vagy tulajdonságok jelennek meg számomra. A másik tartalom szemszögéből szintén ez tapasztalható, pusztán fordítva. Megint csak két külön eseményről van szó, ami pedig azt jelenti, hogy két külön perspektíváról/tudatról. Mivel azonban ezek nem tudnak egybeolvadni, a tartalmak sem fonódhatnak össze. Más szóval, a tartalmak nem fonódhatnak össze, mert a hozzájuk tartozó perspektívák nem tudnak összeolvadni. Ez azt látszik megmutatni, hogy a tudat alapvetőbb, mint

abból az következne, hogy a szóban forgó tudatok azonosak egymással. Ha adott $t1$ és $t2$ tudat, és c tartalom c tapasztalásaként létezik, akkor, ha azt mondjuk, hogy a két tudat c -n osztozik, akkor c azonos $t1$ -gyel és $t2$ -vel is, ami azt jelenti, hogy $t1$ és $t2$ is azonosak. Tehát az állítás, miszerint külön tudatok osztozhatnak ugyanazon a tartalom, inkoherens.

a tartalom. Miért vonja maga után ugyanis az, hogy az egyes perspektívákat nem lehet fuzionálni, azt, hogy az atomisztikusan értett tartalmakat sem lehet? Azért, mert a tartalmak a tudatból konstituált fenomének. Ez tökéletesen magyarázza a kondicionálist.

Ha a gondolatmenetem helyes, akkor nemcsak azt mutattam meg, hogy Dainton koncepciójának és az atomizmusnak a párosítása nem tartható, hanem azt is, hogy Dainton koncepciója semmiképpen sem lehet helyes. Ebből kifolyólag a tudat egységének holisztikus értelmezését már nem szükséges megvizsgálnom avégett, hogy kompatibilis lehet-e Dainton koncepciójával. Nem lehet, mert Dainton koncepciója eleve tarthatatlan. Ez azonban azt jelenti, hogy a komplex tapasztalat tartalmainak együtt adódása abban áll, hogy az adott tartalmak ugyanazon tudat módosulásai. Daintonnak vannak azonban érvei az általam favorizált képpel szemben is, így most ezeket szemrevételezem.

IV. DAINTON ELLENVETÉSEI

Úgy látom, hogy Dainton két fontosabb ellenvetését kell kiemelnünk az én nézetemmel szemben. Az egyik ilyen ellenvetés az, hogy ha azt állítjuk, hogy a tudat ontológiailag megelőzi a tartalmakat, és ha ez belátható pusztán fenomenológiai vizsgálódás alapján, úgy értelemszerűen a következőnek igaznak kell lennie: minden tartalom rendelkezik F („introspekció útján felfedhető”) tulajdonsággal, mely tulajdonság vagy azonos a tudatossággal, vagy világosan belátható róla, hogy a tudatosságtól függ (Dainton 2002. 37). Dainton szerint azonban ez nem teljesül. Egy lehetséges javaslat az lenne, hogy minden tapasztalati tartalom bír a „világosság” vagy a „jelenlét” tulajdonságával, ő azonban ezt gyorsan elveti, mondván, hogy ha ez a tulajdonság jelen is van a tartalmakban, az csak a tartalmak specifikus tulajdonságainak függvénye (Dainton 2002. 37). Így például a színek és a hangok „jelenléte” „betudható kizárólagosan azoknak a vizuális és auditív tulajdonságoknak”, melyeket instanciálnak ezek a tartalmak, nem pedig valamilyen „további kvalitatív adalék” (Dainton 2002. 38).

Az előbbi megfontoláson alapul egy további, a „fenomenális tér” fogalmát felhasználó ellenérve is. Az állítás az, hogy a tapasztalatunk térjellegű közege sem olyan, ami indokolná, hogy a tartalmakra módozatokként gondoljunk (önálló partikuláris helyett). A tapasztalati tér fogalma a tartalmak integrált jelenlétét kívánja megragadni: Így például, amikor leütöm a billentyűzet gombjait, a leütések hangja *akkor* jön, amikor *látom* és *érezem*, hogy leütöm a billentyűket stb. Dainton kétféle teret különböztet meg: P- és V-teret.¹¹ A P-tér olyan tér, mely „intrinzikus fenomenális jellemzővel bír”, míg a V-tér ezzel szemben üres tér (Dainton 2000. 73–78). A P-tér fogalmát olyan vizuális tapasztalatra lehet-

¹¹ P mint *presence* (jelenlét) vagy *plenum* (telítettség) és V mint *void* (űr).

ne alkalmazni például, ahol is a vizuális tartalmak közötti tér is „telítve” lenne valamilyen minőséggel (pl. „sápadt fehér” derengés töltené ki). Ekkor lehetne úgy gondolni, hogy a tartalmak ennek a fenomenálisan telített közegnek („fenomenális szubsztanciának”) a módosulásai (Dainton 2000. 80). Dainton ellenérve úgy néz ki, hogy ha a teljes tapasztalati szféránk jellemezhető lenne P-térként, úgy indokolt lenne a tartalmakat úgy felfogni, mint a tudatosság módozatait; csak hogy tapasztalati szféránk egyáltalán nem jellemezhető P-térként (Dainton 2000. 80). Bármelyik érzékszervi modalitást vesszük is szemügyre, a tartalmak között üres tereket találunk. Maradjunk a vizuális észlelésnél. Látom például, hogy a pohár víz a laptopom mögött és attól balra helyezkedik el, ám a köztük lévő teret üresnek tapasztalom, nem pedig úgy, mint ami valamilyen intrinzikus fenomenális minőséggel bír. Tapasztalásunkat alapvetően tehát V-terek jellemzik, így semmi okunk a tartalmakra, mint módosulásokra gondolni.

Válasz: Először is, mit érdemes a jelenlét fogalmán értenünk? Ránézek a laptopom fekete felszínére: a vizuális tartalom *jelenléte* nem további kvalitatív adalék a vizuális tulajdonságok mellett, hanem ezeknek a tulajdonságoknak a számomra való, első személyű *prezentálódása*. A tartalom tapasztalati prezentálódása a tartalom tapasztalása (azaz tudata). Ha elutasítjuk tudat és tartalom ontológiai distinkcióját, akkor vagy azt mondjuk, hogy a tartalom csak mint jelenlét létezik (azaz a jelenlétből/tapasztalásból/tudatból konstituálódik), vagy Daintonnal együtt azt, hogy a jelenlét (a tapasztalás) redukálható a tartalmak fenomenális tulajdonságaira. Ez utóbbi azonban tarthatatlan. Ezzel ugyanis valami olyasmit mondanánk, hogy a tartalom tapasztalati voltát az adja, hogy rendelkezik bizonyos *fenomenális* tulajdonságokkal. Más szavakkal a tudat mint a tartalom tapasztalása úgy van megragadva, mint ami nem más, mint bizonyos fenomenális tulajdonságok fennállása. Ennek megfelelően Dainton szerint a tartalom tapasztalatisága egyszerűen a tartalom „realizálódását” vagy „létrejövését” jelenti (Dainton 2000. 57). Ez azonban szerintem inkohereus. Értelmes azt mondani, hogy van tartalom, mert van tudat, de nem értelmes azt mondani, hogy van tudat, mert van tartalom.¹² A tartalom nem lehet a tudat előfeltétele, mert eleve a fenomenális tulajdonságok – amennyiben elutasítjuk tudat és tartalom distinkcióját – csakis *tapasztalati* entitásokként jöhetnek létre. Tehát lehetőségek, mert lehetséges tapasztalás. Értelmetlen lenne azonban azt mondani, hogy lehetséges tapasztalatiság, *mert* lehetőségek tartalmak. Itt is hasznosnak bizonyulhat a tér analógiája. Szintén értelmetlen ugyanis azt mondani, hogy van tér, mert vannak tárgyak. A kiterjedéssel bíró tárgyak léte eleve előfeltételezi a tér létét, melyben létezni tudnak, mint kiterjedt tárgyak. A tér így a fizikai tárgyak létének előfeltétele. Ehhez hasonlóan pedig a tartalom realizációjához szüksé-

¹² Pontosabban értelmes abban az értelemben, hogy feltehetjük: nem lehetséges tartalom nélküli tudat. Csak hogy ebben az esetben nem erről van szó, hanem az ontológiai előfeltétel viszonyáról.

ges az a közeg, amelyben manifesztálni tudja tapasztalati tulajdonságait, és ez a közeg vagy „dimenzió” a tudatosság. Ebből kifolyólag azonban irreleváns az is, hogy leírható-e P-térként tapasztalati szféránk. Ha tapasztalati mezőm valamilyen P-térre is épülne, ez a tér (a maga fenomenális minőségével) maga is tartalom lenne. A tudat ontológiai elsődlegességét azonban nem a tartalmak kvalitatív karakteréből vezethetjük le, hanem tapasztalati *jelenlétiük* tényéből.

V. KONKLÚZIÓ

Gondolatmenetem a következőképpen nézett ki. Egyfelől amellet érveltem, hogy – tudat és fenomenális tartalom ontológiai distinkcióját elvetvén – ha megértjük, hogy mit is jelent a tartalom fenomenalitása, akkor azt kell mondanunk, hogy a tudat elsődleges a tartalomhoz képest. Másfelől, a tudat egységének atomisztikus értelmezését használtam eszközként arra, hogy eljussak ugyanahhoz a konklúzióhoz. Itt amellet érveltem, hogy ha külön partikulárékként kezelnénk az egyes tartalmakat, nem lenne lehetséges komplex tapasztalat, ahol is több tartalom adódik egyszerre és együtt. A tartalomegységesülés két lehetséges formáját vizsgáltam meg: a mechanikai kombinációt és a fúziót. A két keret két eltérő problémába ütközött. Az előbbi esetében Dainton koncepciójának tartalommeghatározása eleve inkompatibilissé teszi önmagát a mechanikai kombinációval. A fúzió esetében ellenben azt szándékoztam megmutatni, hogy nem lehetséges egymással átítatni *atomisztikusan értett* tartalmakat úgy, hogy az a tartalmak együttes adódását eredményezze. Ez azért nem lehetséges, mert a tartalmakhoz tartozó tudatok/tapasztalati perspektívák nem fuzionálhatók. Márpedig ez lenne a feltétele annak, hogy eredetileg külön perspektívákhoz tartozó tartalmak megjelenhessenek ugyanabban a tapasztalati térben. Az, hogy a tartalmak *amiatt* nem jelenhetnek meg egy térben, mert a hozzájuk tartozó tudatok nem fuzionálhatók, szintén azt látszik alátámasztani, hogy a tudat ontológiailag alapvetőbb. Ennek fényében a komplex tapasztalat tartalmai azért adódhatnak együtt, mert ugyanannak a tudatnak a módosulásai.

IRODALOM

- Bayne, Timothy 2010. *The Unity of Consciousness*. New York, Oxford University Press.
- Chalmers, David 2017. The Combination Problem for Panpsychism. In Godehard Brüntrup – Ludwig Jaskolla (szerk.) *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. New York, Oxford University Press. 179–214.
- Coleman, Sam 2014. The Real Combination Problem: Panpsychism, Micro-Subjects and Emergence. *Erkenntnis*. 79/1. 19–44.
- Coleman, Sam 2020. Painfulness, Suffering and Consciousness. In David Bain – Michael Brady – Jennifer Corns (szerk.) *Philosophy of Suffering: Metaphysics, Value and Normativity*. New York, Routledge. 55–74.

- Dainton, Barry 2000. *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. London, Routledge.
- Dainton, Barry 2008. *The Phenomenal Self*. New York, Oxford University Press.
- Dainton, Barry 2002. The Gaze of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 9/2. 31–48.
- Farour, Masrid 2014. Unity of Consciousness: Advertisement for a Leibnizian View. In David Bennett – Christopher Hill (szerk.) *Sensory Integration and the Unity of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press. 323–346.
- Goff, Philip – Luke Roelofs. In Defence of Phenomenal Sharing. In Julien Bugnon – Martine Nida-Rümelin (szerk.) *The Phenomenology of Self-Awareness and the Nature of Conscious Subjects*. Routledge. (Előkészületben.)
- Hurley, Susan 1998. *Consciousness in Action*. Cambridge/MA–London, Harvard University Press.
- James, William 1890/1950. *The Principles of Psychology*. 1. köt. New York, Henry Holt & Co.
- Klawonn, Erich 2009. *Mind and Death: A Metaphysical Investigation*. Odense, University Press of Southern Denmark.
- Kriegel, Uriah 2009. *Subjective Consciousness*. New York, Oxford University Press.
- Lockwood, Michael 1989. *Mind, Brain and the Quantum*. Oxford, Oxford University Press.
- Lycan, William 1995. Consciousness as Internal Monitoring, I: The Third *Philosophical Perspectives* Lecture. *Philosophical Perspectives*. 9. 1–14.
- Roelofs, Luke 2019. Can We Sum Subjects? Evaluating Panpsychism’s Hard Problem. In William Seager (szerk.) *The Routledge Handbook of Panpsychism*. New York, Routledge. 245–258.
- Rosenthal, David 1986. Two Concepts of Consciousness. *Philosophical Studies*. 49/3. 329–359.
- Rosenthal, David 1991. The Independence of Consciousness and Sensory Quality. *Philosophical Issues*. 1. 15–36.
- Seager, William 2010. Panpsychism, Aggregation and Combinatorial Infusion. *Mind and Matter*. 8/2. 167–184.
- Seager, William 2017. Panpsychist Infusion. In: Godehard Brüntrup – Ludwig Jaskolla (szerk.) *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. New York, Oxford University Press. 229–248.
- Searle, John 2002. *Consciousness and Language*. New York, Cambridge University Press.
- Strawson, Galen 2008. Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries. In uő: *Real Materialism and Other Essays*. New York, Oxford University Press. 255–280.
- Strawson, Galen 2009. *Seves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. New York, Oxford University Press.
- Tye, Michael 1995. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Tye, Michael 2000. *Consciousness, Color and Content*. Cambridge/MA, MIT Press.