

## A test–test probléma

Sok baj van a testtel. Az utóbbi évtizedek filozófiai reflexiójában ez a szó – test – legalább két igen markáns kutatási és elméletképzési tradícióban, az analitikus elmefilozófiában és a fenomenológiában a problémátér egyik leg súlyosabb eleme, ráadásul más és más szempontból. Egyik oldalon egy masszív rejtély megszerkesztését, a másik oldalon egy klasszikus kérdés korántsem megnyugtató elnyelését tapasztaljuk. A maga módján mindkettő tarthatatlan – mégis kitartó.

Kezdjük a rejtéllyel. Amiként az utóbbi időben többen is leszögezték (Kim 2005; Ellis 2000; Hanna–Thompson 2003) – csak hogy olyan szövegeket szemlélzünk, amelyek egyébként nem sokban egyeznek –, az elmefilozófia ágas-bogas témaszövevénye, amely az intencionalitástól a propozicionális attitűdökön át a másik elme kérdéséig hatalmas adag, technikailag művesen kidolgozott filozófiai anyagot fog át, végeredményben két, a test és az elme viszonyát firtató problémába sűrítendő: az egyik a fenomenális minőség ügye, a másik pedig a mentális okozásé. A fenomenális minőség vagy más néven fenomenális tapasztalat (a tapasztalat fenomenológiai karaktere, szubjektív tapasztalat, szubjektív nézőpont, kvália stb.) azért problematikus, mert noha valamennyien rendelkezünk vele, mi több, sajátlagos hozzáférésünk van hozzá, és intuitív pszichológiai reflexiónk szerint kulcsszerepet játszik viselkedésünk motivációs hátterében, sehogy sem tudjuk megmagyarázni, hogy miképpen áll elő testünk neurológiai-fizikai felépítéséből következően. Vagyis noha ténynek gondoljuk, hogy a kávéillat bizonyos gázmolekulák és bizonyos szaglószeri receptorok, továbbá ingerület-átvivő kemikáliák és más anatómiai egységek oksági kapcsolatában áll elő, és ugyancsak ténynek gondoljuk, hogy egy adott helyzetben a kávéillat a kellemes várakozás fenomenális karakterét mutatja fel számunkra, a két tény között nem vagyunk képesek sem oksági, sem funkcionális kapcsolatot teremteni. Hogyan lesz a kémiai folyamatból élvezet, várakozás, undor vagy bármi más szubjektív tapasztalat? Hogyan éri el az agyunk és az idegrendszerünk, hogy affektív minőségeket éljünk át? Hogyan lehetne olyan magyarázati stratégiát találni, amely gördülékenyen, zökkenés- és ugrásmentesen térne át a fizikai-strukturális as-

pektusról (molekulák, afferens idegi huzalozottság, neurotranszmitterek stb.) a megélt-fenomenális aspektusra (illat, vágyódás, kellemes íz-élmény stb.)?

Amennyiben fenomenális tapasztalataink logikailag ráépülnek agyi-idegi állapotainkra, akkor egyrészt egy meghatározott agyi-idegi állapot fennállása szükséges és elégséges feltétele lenne a hozzá tartozó meghatározott mentális állapot fennállásának, másrészt a meghatározott agyi-idegi állapot ismerete elégséges feltétele lenne a hozzá tartozó meghatározott mentális állapot ismeretének. De a dolog úgy áll, hogy bármikor elgondolható olyan helyzet, amelyben fennáll a meghatározott agyi-idegi állapot, ám a hozzá tartozó fenomenális állapot nem áll elő (Putnam 1975; Chalmers 1996). És bármikor elgondolható olyan helyzet, amelyben beható ismereteink vannak egy meghatározott agyi-idegi állapot szerkezetéről, még sincs a leghalványabb fogalmunk sem az – állítólag – hozzá tartozó fenomenális karakterről (Nagel 1974/2004; Jackson 1982). Ebből következően sem ontológiai, sem episztemológiai szinten nem áll, hogy az agyi-idegi állapotok minden további nélkül maguk után vonnának meghatározott fenomenológiai állapotokat. Ha pedig ez nem áll, akkor az sem jelenthető ki, hogy a fenomenológiai állapotok levezethetőek volnának az agyi-idegi állapotokból, fogalmazódjon meg a levezetés akár az azonosság, akár a redukció, akár az okság, akár a realizáció terminusaiban.

A nyolcvanas évek elején volt, aki úgy gondolta, hogy a privát minőségi tapasztalat kérdése mint akadály elhárult a specifikusabb elmefilozófiai problémák megoldása elől (Churchland 1981). Időközben azonban a kérdés sokkal makacsabbnak bizonyult. Ha konszenzus nincs is, erőteljes megfontolások szólnak amellet, hogy a kvália problémája kikényszeríti a következő belátást: a fenomenális mentális állapotok és események minőségileg eltérőek a fizikai állapotoktól és eseményektől, nem vezethetőek vissza azokra, és nem magyarázhatóak a segítségükkel.

A mentális okozás témája csak tovább bonyolítja a helyzetet. Míg ugyanis a tapasztalatok fenomenológiai karakterének problémája elzárta ugyan az utat az egyszerű típusazonossági hipotézis előtt (vagyis az előtt, hogy meghatározott fenomenológiai állapotaink nem egyebek, mint meghatározott fizikai állapotok – a fájdalom nem más, mint a C-rostok tüzelése, szól a fájdalmasan agyonhasznált példamondat), a példányazonosság lehetősége még nyitva maradt (egy kvalitatív állapotot mindig egy fizikai állapot realizál vagy instanciál). A példányazonosság tulajdonságdualizmust implicál: ha egyszer a fenomenális és a fizikai állapot szubsztanciálisan azonos, akkor valamiben mégis különbözniük kell, mégpedig nem egyébben, mint a tulajdonságok dolgában. A létezőknek tehát vannak fizikai és vannak kvalitatív öntapasztalásként megjelenő tulajdonságai. Utóbbiak nyilván mentális tulajdonságok. Abban van ugyan vita, hogy a mentális tulajdonságok mindegyike egyben fenomenális tulajdonság-e, azaz hogy megjelenik-e fenomenális hordozójának, illetve ha megjelenik, feltétlenül kvalitatív jellegű megjelenést kap-e, és noha ez a vita a legkevésbé sem érdektelen, most, az

egyszerűség kedvéért, az általában vett mentális tulajdonságok kapcsán fejtem ki a mentális okozás problémáját – mintha a nevezett vitát fű alatt eldöntöttem volna. Később visszatérek a szűkebb fogalmiságra; egyébként a rekapitulálandó érvet ez a kérdés nem érinti.

A tulajdonságdualizmus elfogadása esetén tehát azzal kell szembenézni, hogy vajon mennyire vagyunk képesek valódi, azaz effektív pozíciót biztosítani a mentális tulajdonságoknak praktikus életünkben. Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy mentális aktusaink okságilag hatékonyak, tehát például, ha kávéét kívánok inni, aztán pedig iszom kávéét, akkor megkívánásom okságilag motiválta cselekvésemet, vagyis egy mentális történés kiváltott egy fizikai történést. Csak-hogy, mint Jaegwon Kim ismétlődően kifejtette (Kim 1993; 2005; 1993/2008), ez az intuitív elgondolás olyan kiegészítő feltevéseket működtet, amelyek együttesen már nehezen tarthatóak. A tulajdonságdualizmus éppen azért az, ami, mert nem kívánja meg a szubsztanciák dualista felosztását, vagyis egy fizikai és egy mentális szubsztancia feltételezését. Szubsztancia-monista álláspont ez, még hozzá egy fizikalista ontológia talaján. Elvileg persze beszélhetnénk tulajdonságdualizmusról egy mentalista monizmus alapján is, tehát egy pánpszichista állásponttól, ám ez nagyon nehézkes metafizikai kereteket igényelne. Van ilyen nézet (lásd Seager 1995/2004), és ambíciói között szerepel is a mentális okozás problémájának megoldása, de megfogalmazásához a matematikai információelmélet és a kvantummechanika nagyon specifikus filozófiai interpretációjára van szükség, ami beláthatatlan messzeségekbe tolja ki a teoretikus elmélkedést. A tulajdonságdualizmusról tehát mint fizikalista állásponttól beszélek, amely szerint a világban csak olyan dolgok (entitások és események) léteznek, amelyeket a fizika (vagy egy idealizáltan *teljes* fizika) tudománya tárgyál. A mentális tulajdonságok (események, aktusok) is fizikailag instanciáltak. Mármost bármi történik, annak – tekintve a fizikalizmus ontológiáját – oksági eredete a fizikai dolgok fizikai törvények szerinti viselkedésében áll, és – mivel a fizikai dolgok fizikai törvények szerinti viselkedése minden fizikai változásra elégséges alapot biztosít (a fizikai világ oksági zártságának elve szerint) – nem áll semmi másban. Az, hogy „semmi másban”, egyben azt is jelenti, hogy nem fogadjuk el a változások oksági túldetermináltságának lehetőségét, azt tehát, hogy egy egyedi eseményt több egymástól független elégséges ok eredményez. A probléma ekkor az, hogy én megkívánom a kávéét, megiszom a kávéét, ám az, hogy megkívántam, fizikailag instanciált esemény, vagyis van egy strukturális (agyi-idegi) hordozója, amely önmagában okságilag hatékony kell legyen a kávéívás fizikai eseményét illetően – különben valamilyen fizikán túli instanciát kellene feltételeznem, amit viszont kizár az elfogadott elméleti alapállás. Ha tehát fizikai struktúrák okozzák a fizikai struktúrák átrendeződését, és egyúttal kizárjuk azt, hogy ugyanilyen hatékonysággal valamilyen más típusú esemény vagy jelenség is oksági szerepet játsszon az ügyben (túldetermináltság), akkor egyszerűen nem tudjuk megmondani, hogy a megkívánásnak mint mentális epizódnak mi a helye a kávéívás történetében.

Tényleg nagy a baj. Az, hogy kávét kívánok, csak akkor vezethet kávéiváshoz, ha a szóban forgó mentális állapotom *fizikailag* okozza a kielégítő fizikai állapotot, fizikailag viszont csak akkor képes ilyesmit okozni, ha maga is fizikai természetű. Igen ám, de éppen azért fogadtuk el (ideiglenesen) a tulajdonság-dualizmus álláspontját, mert valamiképpen azt igyekeztünk biztosítani, hogy a mentális állapotokat *ne* kelljen fizikai állapotokkal azonosnak (legfeljebb fizikailag realizálnak vagy instanciálnak) gondolni. Valójában felértékeljük a mentális állapotokat azáltal, hogy legalább részleges autonómiát biztosítottunk nekik a fizikai állapotokhoz képest (ezért is szokás ezt az elgondolást „nem reduktív fizikalizmus”-nak becézni, mert hát nem akar reduktív lenni), de, mint kiderült, mindezt annak árán tettük, hogy megfosztottuk őket oksági hatékonyságuktól. Ez az úgynevezett „kizárási érv” összesen két lehetőséget hagy nyitva a mentális okozás ügyében: vagy azt fogadjuk el, hogy a mentális állapotok epifenomenálisak, vagy azt, hogy mégiscsak azonosak fizikai állapotainkkal.

Az első esettel az a gond, hogy a mentális állapotok epifenomenalitása nyitva hagyja ugyan azt a lehetőséget, hogy ezek az állapotok (események, tartalmak) nem vezethetők vissza fizikai állapotokra (eseményekre, struktúrákra), csak éppen édes mindegy, hogy ki, hová és mihez vezet vagy nem vezet őket vissza, ha egyszer *annyira* szánni valóan hatástalanok az életünkre. Afféle paszományai csak a fizikai létezésnek; nem valók arra, hogy összekössenek bármit is. Az epifenomenalizmus azonban egyrészt alapvető intuícióinknak látszik ellentmondani – ha kávét kívánok, iszom kávét, és azért iszom, mert megkívántam (ha minden flottul megy) –, másrészt nyitva hagy egy különös lehetőséget, nevezetesen azt, hogy lehetségesek lennének hozzánk megtevesztően hasonló viselkedésű lények, akik funkcionálisan mindenben olyanok volnának, mint mi, csak éppen nem volnának belső mentális állapotaik. Hiszen ha egyszer a mentális tartomány nem avatkozik bele a világ működésébe, akkor elvileg nélküle is minden ugyanúgy menne a maga útján, és a különbség észrevehetetlen volna. Visszatérünk még ahhoz a kérdéshez, hogy ilyesmi egyáltalán elgondolható-e.

A második eset – hogy mentális és fizikai egyszerűen ugyanaz – viszont a fentebb emlegetett megfontolások miatt kevésbé elfogadható. Ha minden mentális állapot azonos egy megfelelő fizikai állapottal, és a kvalitatív fenomenális tapasztalat mentális állapot, akkor az is azonos egy megfelelő fizikai állapottal. De ha azonos vele, akkor, mint szó volt róla, hogyan lehet különféle fizikai struktúrák révén instanciálható, és hogyan lehetséges az, hogy fizikailag mindent tudunk róla, fenomenális sajátosságaihoz mégsem kerülünk közelebb? A tapasztalat fenomenális karakterének és a mentális okozásnak a kérdése együttesen valódi filozófiai rejtélyt generál, amelyben az egyik szál felgöngyölítése, úgy tűnik, a másik szálat csak jobban összekuszálja.

Szembeszökő, hogy ebben az egész elmefilozófiai kérdéskörben a *test* terminusa valójában az agyi és idegrendszeri struktúrákra korlátozódik. Ez kétségkívül erősen szűkítő fogalomhasználat: a test és a lélek klasszikus problémáját az

agy és az elme kapcsolatának témája már eredendően redukálja. Ennek a redukciónak a magyarázata egyfelől az elmefilozófiai tradíció természettudományos elkötelezettségében keresendő – jelen esetben ez a természettudomány első sorban a neurológiai kutatásokat jelenti. Másfelől ezt a fogalomkezelést erősíti a Kripke és Putnam alapvető szövegeiben körvonalazódó és igen nagy tekintélyre szert tett externalista szemantika (Kripke 1972/2007; Putnam 1975/2010), vagyis az a gondolat, hogy természeti fajtákat jelölő terminusaink jelentését végső soron nem az elme tartalmai, hanem a dolgok fizikai mikrostrukturái rögzítik (na meg az eredendő megnevező aktusok és a mindenkori szakértői konszenzus). A dolgok fenomenális aspektusaiért fizikai összetételük felelős, a víz átlátszósága, viszkozitása, forrás- és fagyáspontja és egyéb ismert sajátosságai a hidrogén- és oxigénatomok kémiai tulajdonságaira vezethetők vissza. A mi világunkban az ezeket a fenomenális sajátosságokat felmutató anyagot a H<sub>2</sub>O mint kémiai struktúra instanciálja, így a „víz” kifejezésünk jelentése ebben a szerkezetben rögzül. Ebből a nézőpontból akár úgy is megközelíthető a kérdés, hogy az ilyen és ilyen fenomenális tulajdonságokat felmutató (kvalitatív tapasztalat, intencionalitás stb.) „elme” a mi világunkban szintén visszavezethető kell legyen valamiféle fizikai mikrostrukturára. A bökkenő az, hogy az elme fenomenális tulajdonságai elsősorban magának az elmének tárulnak fel, tehát a külső megfigyelő nézőpontját (a víz ilyennek látszik, de ha jobban megnézem, kiderül, hogy pontosan miért ilyen) a belső, önátéló szubjektivitás nézőpontjával kell kiegészíteni, sőt valójában ez utóbbinak a tapasztalata képezi az elmefilozófiai rejtély volta-képpeni tartalmát.

Éppen ez a körülmény motiválja a „magyarázati szakadék” vagy „magyarázati rés” meglétét tematizáló megfontolásokat (Nagel 1974/2004; McGinn 1989/1999; Levine 1983). A természettudomány, mondja Nagel, alapvető módszertani beállítottságának megfelelően, eltekint a szubjektív fenomenális tapasztalattól, hogy a jelenségek és események olyan szerkezeti rekonstrukciójához jusson, amely egyrészt minden partikuláris nézőponttól független, másrészt képes arra, hogy oksági magyarázatot adjon bármely partikuláris nézőpont fenomenális tartalmára. A szubjektív tapasztalat ügyében azonban ez a módszertani gyakorlat a tárgy eltüntetését jelenti, hiszen amennyiben eltekintünk a fenomenális aspektustól, miközben vizsgálódásunk tárgya éppen a fenomenális aspektus, vizsgálódásunk egyszeriben azt sem tudja, mit is vizsgáljon. Nem vitás, teszi hozzá McGinn, hogy mentális életünk valamiképpen agyi-idegi életünk szerkezetén múlik, ám a lényeg pontosan az, hogy ezt a „valamiképpen”-t nem vagyunk képesek határozott „így és így”-re váltani egy koherens beszédmódon belül, hiszen a neurológiai megközelítés térbeli lokalitásokat, a fenomenológiai reflexió pedig kvalitatív (azaz: nem térbeli) tartalmakat tárgyal. Ha létezik is a nagy, áthidaló elmélet, az emberi gondolkodás számára – nyelvi és módszertani korlátok miatt – hozzáférhetetlen marad. A mikrostrukturákat azonosító idegtudományos magyarázatot és a belső élmények megragadását nem lehetséges szinkronizálni.

Csakhogya test nem okvetlenül azonosítandó az agyi-idegi mechanizmusokkal, még az elme vagy a tudatos tapasztalat filozófiai problémájának kontextusában sem. A Husserl nyomán kibontakozó fenomenológiai vizsgálgódások a test olyan elgondolása előtt nyitották meg az utat, amely egyrészt soha nem korlátozta az emberi test fizikai fogalmát az agyra vagy az idegrendszerre, hanem egy egészes korporeális fenomént tematizál, csontszerkezettel, izmokkal, morfológiai kényszerekkel; másrészt pedig ettől a fizikai testtől elválasztja a megélt, önmagának megjelenő test tapasztalatát, amelynek konstitutív aktivitása a világban való tájékozódás és boldogulás kulcsa. Mint ismeretes, Husserl a *Körper* és a *Leib* fogalmaival jelölte a szóban forgó distinkciót (Husserl 1989). A test egyfelől megjelenik a világban mint bármely más dolog, aspektusok és szintézisek sorozatában áll össze egységes fenoménné, másfelől viszont önmaga ennek a fenomenalizációnak az alanya, mozgásával, cselekvési lehetőségeinek kamatoztatásával folytonosan újraképi önnön világát, és belső, proprioceptív és kinesztetikus tapasztalata van önmagáról. Ezt az alapvető belátást vette át és radikalizálta Merleau-Ponty, amikor az észlelésről – értsd: a világ megjelenéséről – írott nagyszabású munkájában (Merleau-Ponty 1945) a saját alkata és a környezete kölcsönös egymásra-vonatkoztatottságában szituált testet tette meg a világát feltárva megélt emberi egzisztencia realizációjának. A test ilyképpen előálló kettős tapasztalata – fizikai test egyfelől, megélt testtapasztalat másfelől – nyilvánvalóan nem esik egybe. *Tudásom* arról, hogy a koffein micsoda élénkítő folyamatokat gerjeszt az idegrendszeremben, és *érzésem* arról, ahogy kicsit elfordítom a fejem, hogy a kávéillatot még intenzívebben érezhessem, a harmadik személyű megfigyelés és az első személyű megélt elválása egymástól. A tapasztalatoknak ez a széttartása a test-elme problémán túl (vagy ahelyett) egy test-test problémát generál: miképpen kapcsolódik egymással össze a fizikai és a fenomenális test?

Szubsztancia-dualizmusról nyilván ezúttal szó sem lehet. Husserl és Merleau-Ponty közösen osztott és mindkettejük által alaposan elemzett észrevétele, amely szerint a saját test olyan kitüntetett tárgyi létező, amely nem távolítható el tőlem, nem sokszorozhatom meg körüljárással észlelt aspektusait, mind a reális, fizikai testre, mind a tapasztalásban átélt *Leibra* érvényes. A testem mint a világ része és a testem mint a világ énpólusa ugyanaz a test, ám megnyilatkozásaik különbözőek. De vajon a fizikai testem realizálja-e mindazt, ami testi önátélésemben előkerül, vagy fordítva, megjelenő testem egyik, speciálisan modifikált fenomenális aspektusa volna strukturális felépítem? Esetleg két egymásra visszavezethetetlen tulajdonságszféra megnyilvánulása egyik és másik? És ráadásul: hogyan kapcsolódik ehhez a kétarcú jelenséghez, a testemhez az, amit elmének vagy tudatnak neveznek?

Ezek a kérdések úgyszólván maguktól adódnak. Annak az okai, hogy a fenomenológiai tradíció klasszikusainál mégsem találunk pontos és határozott választ rájuk, magában a beállítottságban és a módszerben lephetők fel.

Husserl számára a test fenoménje egyfajta „fenomenológiai anomália” módjára tematizálódott, hiszen nem illeszkedett sem az immanens tudatfolyam és a transzcendens tárgyiaságok, sem a reális dolgok és az ideális lények megkülönböztetéséhez (Carman 1999). Közbülső és közvetítő elemként az anyagi világ és a szubjektív szféra között a test a szubjektumhoz tartozó lokalizációs mezőként értelmeződik. Az érzéki modalitások fenomenológiai aszimmetriájának vizsgálata a taktilis modalitás sajátosan önreflexív karakterének feltárásához vezetett – a látó szem nem látja magát, miközben lát, a halló fül nem hallja magát, de a tapintó kéz önmagát is érzi a felület megérintésekor –, és ez az önreflexivitás a testi mozgásos konstitutivitás analízisét eredményezte, ám mindez alárendelődött a transzcendentális ego spontaneitása faktumának. Husserl álláspontja a hagyományos test-lélek kérdésben a *Leib* kapcsán sem mond búcsút annak az esszenciadualizmusnak vagy kétaspektus-elméletnek, amely szerint ez ügyben egy azonos hordozó (az én, a szubjektum) két lényegeszerű mozzanatáról van szó. Egyik oldalon van a *természet*, azaz a téridőbeli realitások oksági viszonyok szerint működő sokasága, a másik oldalon pedig a *tudat*, a maga nem térbeli, de időbeli tartalmaival, amelyek nem az okság, hanem a motívum és az intencionalitás szerint szerveződnek. David Woodruff Smith a test és az elme viszonyának husserli megközelítését Davidson anomáliás monizmusához hasonlította (Smith 1995), ami vitatható megközelítés ugyan (Husserl soha nem fogadta volna el a nomologikusan kauzális fizikai szféra episztemológiai elsőbbségét), de kifejező: mindenképpen egy ontológiai monista, ám módszertanilag nem reduktív elmélet az, ami egyáltalán szóba jöhet egy efféle rekonstrukcióban.

Merleau-Ponty az egész elmefilozófiai problémakört egy teoretikus hagyomány származtatott termékének tartotta. Ahogy *A viselkedés szerkezete* zárófejezetében írja (Merleau-Ponty 1942), a természetes tapasztalat nem osztja fel az emberi egységet lélekre és testre, a test nem érzéketlen gép, és a lélek sem cselekvésünk és gondolkodásunk kísértetszerű parancsnoka. A fenomenológiai leírásnak oda kell utat találnia, ahol a közvetlen és prereflexív testi tapasztalat részt vesz a világ születőfélben lévő logoszának kialakításában, vagyis a testileg megvalósuló értelemképzéshez. Innen nézve pedig (már ha sikeresen reflektálunk a prereflexívre – ez a kérdés Merleau-Ponty egész filozófiai életművének fókuszában áll) a test és az elme különbsége, a kettejük között lévő oksági hatékonyság kérdése mesterséges fogalmi oppozíciók létesítéséből ered. Nem azt kell kérdezni, hogy egy tisztán mentális aktus (fel akarom emelni a kezem) hogyan képes kiváltani a fizikai mozgást (felemelem a kezem), hiszen a testerről szerzett eredendő tapasztalatomban eleve benne van az, hogy képes vagyok felemelni a kezem. A testi önmegélés alaptapasztalatai más státusúak, mint az úgynevezett népi pszichológia úgynevezett elméletei, amelyek, ha hamisnak bizonyulnak, ugyanúgy elvethetőek, mint az égés flogisztionelmélete vagy az élet vitalista koncepciója. Nem is elméletek ezek, hanem a világban élő emberi lény

inkarnált lehetőségei. Minden teória már csak ezek *után* és ezek *eredményeképpen* képződhet meg.

Csakhogy az, hogy egy probléma származékos, kontingens, esendő gondolati tradíciók fogalmképzése nyomán motivált, még nem jelenti okvetlenül azt, hogy egyben irreleváns is. Elfogadva azt a pozíciót, amit a testnek a röviden szemlézett fenomenológiai belátások tulajdonítanak, hogy tehát nem egyenlő az aggyal és az idegrendszerrel, hogy maga is két elkülöníthető aspektusra – egy fizikai-strukturális és egy megélt-fenomenális aspektusra – bomlik, a csavaros rejtély továbbra is fennáll: miképpen áll elő ez a bizonyos fenomenális aspektus, mi köze van a fizikaihoz, és miképpen hatnak egymásra életünkben?

Körülbelül két évtizede került forgalomba – vagy legalábbis vált gyakran használatossá – egy kifejezés, amely egyben Francisco Varela, Evan Thompson és Eleanor Rosch programadó könyvének (Varela–Thompson–Rosch 1991) is a címe: *embodied mind*, azaz „megtestesült elme” vagy „testet öltött elme”. A szóösszetétel hamar meglehetősen nagy karriert futott be, és olyan, egymással csak laza kapcsolatban álló kutatások címkéjévé vált, mint amilyen George Lakoff és Mark Johnson munkái a kognitív szemantika területén, illetve ennek kiterjesztése a filozófiai elmélkedés területére (Lakoff–Johnson 1999; Johnson 2007); Andy Clark elgondolásai a technikai környezet és az intelligencia viszonyáról (Clark 1997; Clark–Chalmers 1998); Rodney Brooks hasonló témájú vizsgálódásai a mesterséges intelligencia ügyében (Brooks 1991; 1999); Hubert Dreyfus és Shaun Gallagher filozófiai reflexiói a fenomenológia és a modern viselkedéstudomány eredményeinek összekapcsolhatóságáról (Dreyfus 1992; 2002; Gallagher 1995; 2005; 2007). Természetesen megszülettek az ilyenkor szokásos gyűjteményes kötetek (például Bermúdez–Marcel–Eilan 1995) és összefoglalók (Gibbs 2005; Anderson 2003). Magyarul is napvilágot látott néhány olyan szöveg, amely áttekinti az irányzat főbb tematikus egységeit, eszmetörténeti kötődéseit és perspektíváit (Kampis 2001; 2002; Szigeti 2002). Ám, ahogy az gyakorta előfordul, a szövegbőség nem feltétlenül segít a teoretikus rend fenntartásban. Érdeemes néhány fogalmi észrevétellel előhozakodni, azután pedig tisztázni, hogy miért került itt most elő ez az irányzat, mi köze az elmondottakhoz, és mit lehet kezdeni vele.

Először is: a „testi elme” kifejezést fogom használni az *embodied mind* megfelelőjeként, és a „testiség”-et az *embodiment* magyarítására. Azért nem a szó szerinti „megtestesült elme” és „megtestesülés” vagy „testet öltött elme” alakok mellett döntöttem, mert egyfelől tanácsosnak gondolom kizárni ezeknek a formuláknak a teológiai konnotációját (amit egyébként az angol verzió, sőt az annak alapjául szolgáló francia *incarnation* sem zár ki teljesen, de ez legyen az ő gondjuk); másfelől a „megtestesülés” azt sugallja, hogy az elme mintegy *utóbb* költözött volna a testbe, tehát, hogy volna egy önmagában álló, testetlen elme, amely aztán valamiképpen bekerül egy testbe. Ezzel szemben a testi elme kon-



cepciója éppen azt tartalmazza, hogy az elme eredendően és lényegileg testi természetű, működése testileg kondicionált, és nem lehet róla másmilyen, mint testi tapasztalatunk.

A testi elme gondolata számos elméleti törekvésre támaszkodik. Hivatkozásai között gyakran megtalálhatóak Husserl és Merleau-Ponty testfenomenológiai belátásai, valamint Heidegger tanítása az önmagát megértő emberi egzisztencia világ-involváltságáról – a fenomenológiai hagyomány mint filozófiai erőforrás jelenik meg, kisebb részben konkrét megoldások átvételével, nagyobb részben a beállítottság kiaknázására intő programként. Explicit célkitűzése, hogy megoldást találjon az elmefilozófiai rejtélyre, méghozzá általában az eredeti elmefilozófiai problematika fogalmi átrendezésével, kimutatván a hagyományos megközelítés homogenizáló tendenciáinak merevségét (Clark–Chalmers 1998; Gelder 2005). Ugyanakkor a tisztán filozófiai elmélkedés mellett az irányzat empirikusan elkötelezett: rengeteget merít a kognitív viselkedéstudomány kísérleti beszámolóiból, pszichopatológiai esetleírásokból, és erőteljesen támaszkodik a kortárs neurológiai kutatások eredményeire. Látható, hogy a testi elme szintetikus koncepció: jóindulatú megfogalmazásban interdiszciplináris kötődésű, rosszhiszeműbben megközelítve eklektikus teoretikus talapzaton áll.

Ez a szintetikus (vagy szinkretikus) elméleti alapállás már a középponti fogalom, a *test* használati módjaiban is megnyilatkozik. A „test” fogalma ugyanis egyaránt kiterjed az agyi-idegi huzalozottság neurofiziológiájára, a világban tájékozódó és cselekvő, anatómiai lehetőségei által (is) meghatározott alkat viselkedésére, illetve az önmagát affektív módon megtapasztaló emberi test önfenomenalizációjára. Ez a háromrétegű testfogalom némely szerzőnél kissé zavaros egységkonceptióként működik (Lakoff–Johnson 1999), másoknál azonban önálló problémafelvetés és magas szinten reflektált kontribúciók forrása (Hanna–Thompson 2003).

És ha már a fogalomhasználat ügyénél járunk: ahhoz, hogy higgadt mérleget készítsünk a testi elme gondolatában rejlő filozófiai lehetőségekről, el kell tekintenünk az elmélet kifejtésében hangot kapó mozgalmár, túlfűtött, időnként prófétikus retorikától. Ez magától értetődőnek tűnik, de aki beleolvasta magát az irányzat alapszövegeibe, azt hiszem, egyet fog érteni abban, hogy a megszövegezés módja két ellentétes veszélyt is megjelenít. Félő, hogy az olvasó vagy túlságosan komolyan vesz bizonyos hiperbolikus elméleti kirohanásokat (hogy minek az ideje járt le, mivel kell holnaptól felhagyni, és hogyan változik meg rövidesen úgyszólván minden a reflexióban), vagy ezek miatt éppenséggel semmit sem fog komolyan venni a mondottakból. A józan befogadói disztingváltság e helyt feltétlenül gyümölcsöző.

A testi elme gondolatának bemutatásakor szót kell ejteni (1) a reprezentáció-kritikáról; (2) a szituatív kogníció teorémájáról; (3) a mozgásos konstitúció témájáról és (4) az affektivitás kezeléséről.

1. *Reprezentáció-kritika.* Az észlelés és a cselekvés viszonyának hagyományos rekonstrukciója (amit a klasszikus kognitívizmus is átvett) a mentális képek vagy tartalmak központi, koordináló szerepére épített. Az elképzelés szerint a külvilág tárgyairól és eseményeiről az érzékelés révén mentális képzetek (ideák) formálódnak az elmében, a gondolkodás ezeket a képzeteket manipulálja, majd utasítást ad a legmegfelelőbbnek ítélt cselekvés végrehajtására. Ezt az egy-az-egyben leképezést a kognitív tudományban egy olyan szimbólum-feldolgozás koncepciója váltotta fel, amelyben a mentális (előhuzalozott vagy integrált) szimbólumoknak nem kell morfológiailag a külvilág tárgyaira hasonlítaniuk, ugyanakkor a meghatározott szimbólumok továbbra is meghatározott dolgok, tények helyén állnak. A gondolkodás a szimbólumok szabályszerű transzformációját jelenti, majd a kiválasztott megoldás visszakódolódik efferens cselekvési utasítások formájába. A folyamat tehát a következő fázisokból áll: érzékelés, modellalkotás, tervezés, majd kivitelezés. Csakhogy ez az egész processzus, mondják (Brooks 1991; Gelder 1995; Clark–Chalmers 1998), túlságosan nehézkes; egyszerűen lekésik a valós idejű problémamegoldásról. A legtöbb habituális cselekvésünk esetében nincs is fenomenológiai fedezete a modellalkotás és tervezés fázisának, más szóval semmi nem támasztja alá a reprezentációs alapú mentális mechanizmust. Ahogyan Brooks fogalmaz híressé vált tanulmányában (Brooks 1991), célravezetőbb a világot használni önnön modellje gyanánt, vagyis helyesebb egy olyan rekonstrukció, amely szerint a sztereotíp cselekvésekkor maga a test, a végtagok, az izmok és ízületek végzik el a feladatot, nincs szükség központi feldolgozásra. Ez nem jelent visszatérést a behaviorizmus programjához, nem arról van szó, hogy kiiktatnánk az elme „fekete dobozát” a viselkedésből, inkább arról, hogy a „fekete doboz” nem kizárólag az agyban, hanem a kézben, a lábban, a derékban, az egész testben lokalizálendő. A kezem megtanulja, hogyan fogja meg a kávéscsésze fülét, és ezt könnyen meg is teszi anélkül, hogy akár a csészét, akár a kezemet reprezentálni vagy modellezni kellene az elmében – a test diszpozicionális viselkedési begyakorlásáról beszélünk tehát.

Másrészt a reprezentációval kapcsolatban egy elvi probléma is felbukkan. Ha egy gyakorlati helyzet észlelési alapú modellezése folyik, akkor ennek a folyamatnak valamiképpen ki kell szűrnie a környezetből a szituáció szempontjából releváns paramétereket, és el kell azokat választania az irrelevánsaktól. Ám azt, hogy mi releváns és mi nem, csak akkor értékelhetem megfelelően, ha már felismertem, hogy mi az, amit a helyzet megkíván tőlem – viszont a helyzet felismeréséhez már el kellett választanom a relevánsat attól, ami nem az. Mindez nyilván nem jelent igazi problémát a helyzet *utólagos* mentális értékelésekor, de a valós időben gyakran irgalmatlanul gyorsan lefolyó akciók és reakciók áramában bénító hatású praktikus paradoxonként áll elő. Ezt a paradoxont tünteti el a testiség gondolatának pragmatikus hermeneutikája: mindig már benne vagyok egy helyzetben, csinálom azt, amit csinállok, és cselekvésem is már elkezdődött a számomra. Ennek a beágyazottságnak köszönhetően a testem ismeri fel azt, ami

számít – annyira fókuszálok a szememmel, annyira emelem fel a fejem, annyira zárom az ujjaimat, amennyire az éppen adott szituáció megkívánja.

Persze ez nem jelentheti a reprezentáció *teljes* kiiktatását a problémamegoldás folyamatából. Például ha elakad a cselekvéssor, ha korrekcióra van szükség, ha reflexíve át kell gondolni, mi is volna a helyesebb alternatíva, akkor explicit reprezentációkra, köztük a saját testről alkotott reprezentációkra és azok feldolgozására van szükség. De ezek is csak akkor működhetnek sikeresen, ha előzőleg már behelyezkedtem a szituációba, és ez a behelyezkedés mindig testi.

2. *Szituáltság.* A reprezentáció kritikája közvetlenül a szituáltság belátásához vezet át. Ez a filozófiailag Heidegger-től és Merleau-Ponty-tól származó gondolat azt mondja ki, hogy minden egyes, még a legimmanensebbnek felfogott mentális folyamat is mindig valamilyen konkrét, feladatként is értelmezhető helyzetben bomlik ki. Ha felkapom a fejem valamire, ha szórakozottan dudorászom, ha logikai problémákkal kínlódom, ha kávéra vágyakozom, minden esetben egy praktikus, elemeit tekintve egymással örökösen keresztutalások hálózatában álló világ mint környezet orientálja a magatartásomat, és magatartásom e hálózat nélkül nem is értelmezhető. Márpedig ez a szituáltság elsődlegesen és eredendően testi: testem pozíciója határozza meg, hogy éppen mit jelent az, hogy *itt* vagyok, hogy valaminek a *közepette* vagyok itt. Az észlelés azért nem lehet pusztán a külvilág belső reprezentációja, immateriális és passzív recepció, mert az, hogy éppen milyen a testtartásom, merre fordulok, *hol áll a fejem*, eleve megmunkálja, preformálja az alakuló észlelési tartalmat. A világ perspektivikus és dinamikusan változó vázlatok formájában adódik, és a mindenkori perspektíva nem más, mint saját testem látószöge. Gibson ökológiai észleléseleméletét integrálva (Gibson 1979) a testi elme gondolata az észlelést olyan kontextuális eseménysorként fogja fel, amely nem tétlen befogadóként, hanem exploratív operátorként éri tetten az észlelőt. Az elme, amely észlel, nem a *gondolkodó dolog* elszigeteltségében, hanem a testben való jelenlét aktivitásában működik. Ne hagyjuk félrevezetni magunkat a banális példamondatoktól („ez itt egy asztal”, „az ott egy fűszál”), amit észlelünk, az nagyon ritkán egy természeti fajta példánya, az észlelés nagyon ritkán egyszerű tárgyfelismerés. Például a legkevésbé sem közömbös, hogy mekkora az észlelő test az észlelt tárgy viszonylatában. Egy fűszál az embernek valami, amit átlép vagy letapos, a hangyának ellenben lehetséges útvonal, amit végigjár vagy nem (Johnson 2007). A sajáttest az észlelésben afféle kiterjedt elemként funkcionál; mindent a saját léptéke szerint tekint, a környezetét a maga igényeinek megfelelően konkretizálja. Még az is kérdéses, hogy hol ér véget ez a test. Észlelő-feltáró tevékenységében a test integrálja azokat a kiegészítőket, amelyeket szokásosan használ (szemüveg, görbebot, művégtag, kézizserszám). Miért tekintjük az elme részének az emlékezetet egy átlagosan működő személy esetében, és miért nem a jegyzetfüzetet olyan valakinél, aki elveszítette középtávú memóriáját, de a jegyzeteiből remekül eltájékozódik a világban? Elvégre funkcionálisan és az eredmény szempontjából mindkettő ugyanoda vezet:

adatokra van szükség, ezeket rutinszerűen elő lehet hívni egy memóriatárból, és azonmód fel lehet őket használni (Clark–Chalmers 1998).

Az elmeként működő szituált test folytonos előre- és visszacsatolási viszonyban áll környezetével. Az exploratív észlelési szituáció nem egy kimerevített pillanat megjelenítése, hanem a viselkedés közvetlen jövőjének anticipációja és hatékonyságának korrekciója. Bateson példájával élve (Bateson 1972), a favágó minden egyes fejszecsapása erejében és ívében igazodik a megelőző csapások által hasított formához; a favágás önkorrekciós folyamat, amelyben a test mozgása és a környezet változása egyetlen, dinamikusan módosuló rendszert képez. Ahogy Bateson leszögezi, ez az egész fa–szem–agy–izom–fejsze–sújtás–fa kör egy önszervező struktúra, amely „az immanens elme jellemzőivel rendelkezik” (Bateson 1972. 317).

Ez a hús-vér elme a maga szituált, szituációfeltáró és adottságmódosító dinamikájában, azaz a test önmaga számára is megjelenik. A testem mint afficiált/afficiáló ágens része a perceptív tapasztalatnak. Ám ez az önmegjelenés nem homogén; különbséget kell tenni testkép és testséma között (Gallagher 1995; 2007) – mindkettőnek megvan a maga szerepe a szituált testi tapasztalatban. A testkép nem más, mint a saját test intencionális tárgyként való megjelenése az önátélésben, amely tartalmazza a szubjektum perceptuális tapasztalatát önnön testéről, konceptuális megértését e testről és emocionális attitűdjét a teste felé. A testkép úgy jelenik meg, mint ami a tapasztaló szubjektumhoz tartozik, irányulhat adott testrészeire vagy testrészekre, de az egész alkatra is. A testkép a szándékolt és tervszerű cselekvésben játszik szerepet, a tudatos figyelemben és a viselkedés önkontrolljában. Ugyanakkor a testkép hajlamos eltűnni a reflexió elől: a sztereotip cselekvésekben felszívódik, egészen egyszerűen nem figyelünk rá. A testséma ellenben a test nem tudatos alanyiséga mozgásai vonatkozásában; ő hajtja végre a cselekvéseket, amelyekkel a test mértéket vesz környezetéről és eligazodik benne. Szubperszonális és prenoétikus aktor. Még a tudatosan felügyelt, eltervezett mozgások esetében is a háttérben működik, hiszen minden gesztusunknak megvannak a tudattalan, készségszintű mozzanatai, kicsiny korrekciók a testtartásban, taglejtések, izomfeszítések. A testséma teljesítményei azok az apró, visszatérő megnyilatkozásformák, amelyek kinek-kinek egyedi megjelenési stílusát adják – egy-egy jellegzetes fejtartás, a gesztusok és pózok sorozata –, s amelyek anélkül egyénítenek, hogy szándékoltan kimunkáltak volnának. Testséma és testkép általában gördülékenyen együttműködik, a séma „alájátszik” a képnek, a kép besegít az új vagy bonyolult viselkedések begyakorlásában. Szétválásukról (és fogalmi elválasztásuk szükségességéről) bizonyos klinikai tapasztalatok révén szerezhetünk bizonyosságot. Híressé vált például Ian Waterman esete, aki egy idegrendszeri megbetegedés nyomán teljes egészében elveszítette proprioceptív tapasztalatát, vagyis a testséma tacit és megbízható működését, és a testképre támaszkodva kénytelen volt úgy megtanulni újra mozogni, hogy a legcsekélyebb mozgását is aprólékosan előre el kellett ter-

veznie (Cole 1995). A testséma által biztosított nyugalom és önbizalom affektív értékei ezek felbolydulása vagy elvesztése után reflektálódnak. A már Merleau-Ponty által is tanulmányozott fantomvégtag-jelenség a testi öntapasztalás e két komponensének lehetséges összeütközésére világít rá. Amputált kezű vagy lábú személyek gyakran számolnak be elveszített végtagjaikban érzett fájdalomról vagy viszketésről, akár évekkel az operáció után is, amikor testképük már régen igazodott új életformájukhoz. Még érdekesebb, hogy az elvesztett kézben egyesek olyan görcsöt éreznek, ami mintha valamilyen tárgy túlságosan erős megmarkolásából származna, és ettől az érzéstől semmilyen módon nem képesek megszabadulni. Amikor viszont egy olyan szerkezetbe helyezik ép karjukat, amely középen egy tükörlapot tartalmaz, és így saját látószögükből úgy látják, mintha két egészséges karjuk volna (noha persze reflektáltan pontosan tudják, hogy erről szó sincs), akkor az ép kar ellazítása a fantomkar görcsében is enyhülést okoz, legalábbis amíg a procedúra tart (Ramachandran–Blakeslee 1998). Itt egy szimulált testkép vesztegeti meg a testséma spontaneitását (mindenki hazudik – még a testképek is).

A testséma és a testkép megkülönböztetése fogalmi kulcsot adhat annak a furcsa fenomenális kettősségnek az értelmezéséhez is, ahogy a cselekvő én önmaga számára prezentálódik a testi tapasztalatban. Hiszen egyfelől kétségtelenül a szituációk sajáttest felőli koncentráltága adja meg az alanyiség elemi evidenciáját (én vagyok ez a test, velem történik mindez, én iszom kávé tüstént). Másfelől azonban a testfenomén hajlamos a „fokális eltűnés” defenomenalizációjába hanyatlani, azaz a test mintegy kiveszi magát önnön tapasztalatából, a tárgyra és cselekvésre irányultság forgatagában az irányuló és cselekvő test visszahúzódik az állandó önmegjelenítésből, és testsémája csendjébe burkolózva tesz-vesz (mindaddig, amíg proprioceptív tapasztalata ép).

3. *Mozgásos konstitúció.* Szorosan a szituáltság gondolatához kapcsolódik, hogy a környezet felmérése, a tárgyak és események azonosítása, a világ és a világ dolgainak kvalitatív megjelenése a testi szubjektum saját mozgási lehetőségeinek megfelelően bontakozik ki. Odalépek a dolgokhoz, lehajolok hozzájuk, arrébb teszem őket (ha bírom), változásait saját mozgásom függvényében értelmezem (így szabom meg, például, mi számít gyorsnak vagy lassúnak, nehéznek vagy könnyűnek, közelinek vagy távolinak). A mozgás révén szerzem meg az erő kifejtés és a térbeliség fundamentális tapasztalatait; előbbi a testemnek ellenszegülő tömegek és ezek elrendezésének változtathatósága vagy változtathatatatlansága nyomán az okozás kategoriális absztrakciójához vezet, utóbbi pedig az irány, a pálya, az előrehaladás és a tartalmazás kulcsmetaforáival kognitív sémákat generál, amelyek a reflexió számára mindvégig (tudattalanul) irányadók maradnak (Johnson 2007). Voltaképpen a fogalmi gondolkodás terminusait szerzem ilyen módon meg, amely terminusok, noha a testi szubjektivitás öntapasztalatából származnak, mégis típusosak, így interszubjektíve működtethetőek lesznek. Valamennyiünk teste nagyjából egyforma, valamennyien nagyjából azonos

exploratív aktivitást fejtünk ki környezetünkben. A világba való értelmes behelyezkedés érdekében minden újszülöttnak meg kell tanulnia működtetni gesztusait, végtagjait, ujjait, hangképzését, hiszen mindez nélkülözhetetlen a kommunikáció, a tárgymanipulálás és a koordinált testmozgás szempontjából. Fontos, hogy mindezek nem nyelvi (részben nyelven kívüli, részben nyelv előtti) készségek, mégis az értelemkonstitúció feltételei.

A tárgykonstitúció is testléptékű, ám ez nem jelenti azt, hogy a testi elme elmélete valamiféle testfenomén-központú idealizmust építene fel, amely szerint az létezik, és úgy létezik, amit és ahogy a test megjelenít önmaga számára önnön alkati és önmegjelenítő képességei szerint. Az, hogy egy tárgy mi és miként jelenik meg, függ először is az élő test kifejlődő, önmozgató és önaffektív képességeitől, másodjára függ magától a tárgytól (hogy milyen szerkezetű, anyagú, állagú stb.), és függ a környezettől, a szituációtól, amelyben előkerül (Gibson 1979). Az a nem éppen új keletű filozófiai belátás, hogy a tárgy nem elmefüggetlen, ekképp új tónust kap: nem elmefüggetlen, értsd: nem test- és mozgásfüggetlen.

4. *Affektivitás.* Az affektusok (érzelmek, indulatok, hangulatok) nem a funkcionális kognícióként felfogott problémamegoldó aktivitás merő kísérőjelenségei. A mindenkori szituációk értékeléséhez (tehát a kompetens és releváns viselkedéshez) az affektusok nélkülözhetetlenek. Félelmet érzek egy nagy és ronda állat megjelenésekor, vonzalmat és nemi vágyat a potenciális partner láttán, unat, ha megint azt kell csinálnom, amit akkor szoktam csinálni, ha unatkozom, harci kedv támad bennem a vetélytárs jelenlétében, majd meghalok egy csésze kávéért – az élethelyzetek adta feladatok megoldásának az affektusok az elsőrendű motivációs tényezői. Nincs affektusmentes, azaz antikvalitatív helyzet; a közömbösség is csak érzelmi modalitás.

Az affektusok egyszerre kognitív, neurális és fenomenális testi folyamatok. Használjuk, működtetjük és érezzük őket, de ez utóbbi, az érzés, nem egy testetlen lélek intim birtoka, hanem azoknak a testi változásoknak a megtapasztalása, amelyek az affektusokat kinyilvánítják. A rémület esetében az izmok összehúzódása, a mimika elmerevedése, a gyomortáji feszülés, a szívdobogás, az egész testes lefagyás nem csupán a félelem velejárója, hanem *maga* a félelem mint érzés. Ez a fenomenális tapasztalat ízig-vérig a test tapasztalata (a kifejezés mindkét értelmében), és egyben annak tapasztalata, ahogyan a test reagál a helyzetre és módosítja azt. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy az affektus a szituáció egészét jellemzi (a félelem azt jelenti, hogy félelmetes helyzetben vagyunk); alkotója és része a szituáció értelmének, és értelme végül is csak egy szituációnak lehet. A testi elme teoretikusai előszeretettel hivatkoznak Dewey megfontolásaira, aki az affektív élményekben előálló fenomenológiai minőségekben, a kvalitatív tapasztalatban azt a szintézisreemlő elemet fedezte fel, amely mintegy átfogja és lehatárolja az egyes szituációkat, elválasztja őket a többitől, és egyfajta koherenciát biztosít nekik (Dewey 1930/1988). Minthogy minden emberi

élethelyzet rendkívül komplex, heterogén – fizikai, társadalmi, kulturális, egyéni – összetevőkből álló struktúra, az, hogy egységes szituációként fenomenalizálódnak, korántsem triviális ügy. Az affektív kvalitás, amely velük jár, egyben egységteremtő erővel rendelkezik.

Az affektív szintézis a verbális kifejezésben is megnyilatkozik (Johnson 2007). Beszéd- vagy írásfolyamatainkat gyakran kíséri a siker vagy a sikertelenség érzése, az, hogy most végre fején találtuk a szöveget, vagy éppen az, hogy nem igazán azt mondtuk el, amit mondani szándékoztunk. A kifejezéskeresés – valamint az elégedettség vagy elégedetlenség – forrása a kvalitatíve egységes szituáció és a kifejezésmintázatok között *érzett* feszültség. A nyelvben készen álló panelek, sztereotip fordulatok, vagyis a kész formák dolga az, hogy feldolgozzanak és kommunikálhatóvá tegyenek egy olyan helyzetet, ami még nem kész, nem zárult körülírható mintává – hiszen éppen benne vagyunk –, kvalitatíve azonban határozott arculattal bír. De a tapasztalati minőségek sokat hangoztatott kifejezhetetlensége elhamarkodott diagnózis. A megélt affektus és a kifejezési adekvátság elcsúszása adja a verbális közlés dinamikáját, stilisztikai és retorikai exploratív potenciálját. A kvalitatív tapasztalat nem szétfolyó, hanem nagyon is precíz: éppen ezért utasíthat el kifejezésformákat, ezért érezhetjük határozottan, hogy most valamit rosszul fejeztünk ki. A kijelentés az értelmet igyekszik megragadni; az értelem nem más, mint kvalitatíve egybefogott szituáció, a szituáció mindig egy test beágyazódása a világba – és ha az értelem testi, akkor a kijelentés értelme is testi eredetű (Johnson 2007).

A testi elme gondolata értelmében az, hogy történetesen éppen ilyen testtel rendelkezünk, és azt ilyen módon tapasztaljuk meg (és persze azért ilyen módon tapasztaljuk meg, mert ilyen testtel rendelkezünk), meghatározza mindazt, amit mentális tartalomnak, mentális állapotnak, tudatnak vagy elmének nevezünk. Sőt, a viszony valójában nem is a meghatározásé. A testi elme tétele szerint a test, a megjelenő test önmegjelenítési módjaiban kimeríti az elme fogalmát, annak minden tulajdonságával együtt. Még az elvont racionális gondolkodás is visszavezethető a fenomenális testtapasztalat kínálta kognitív metaforikára (Lakoff–Johnson 1999; Johnson 2007), mi több, a logikai formalizmusok sem képesek maguk mögött hagyni a testi tapasztalattal terhelt származásukat. Nincsen tehát test–elme probléma, egyedül test–test probléma van, nevezetesen az, hogy a fizikai mikrostruktúrákkal (is) jellemezhető és szaktudományosan kutatható test milyen viszonyban áll a magát holisztikusan és szituáltan megjelenítő fenomenális testtel. (Persze ez nem egyeduralkodó álláspont, Robert Hanna és Evan Thompson például egy elme–test–test problémát szerkeszt, amelyben a fenomenális test az, ami egyfelől mentális, másfelől fizikai aspektusokat hordoz (Hanna–Thompson 2003). A kvália kérdése azzal nyer megoldást, hogy mivel a fenomenalitás testi, a testtapasztalat pedig kvalitatív, a test egyszerű megjelenéséből következik, hogy *legyen neki valamilyennek lenni*, azaz hogy rendelkezzen minőségi élményekkel. A mentális okozás kizárási problémájára a testi elme eszméje azzal felel,

hogy mivel nincs miért azt gondolni, hogy az elme és a mentális tulajdonságok mások volnának, mint a test, ezért magától értetődő, hogy testi tulajdonságok és események oksági hatással lehetnek testi tulajdonságokra és eseményekre.

Nem biztos, hogy ennyire egyszerű a helyzet. Ám a további értékelés előtt tanácsos lesz röviden átgondolni azt, hogy a testi elme központi tétele, nevezetesen az, hogy amennyiben ilyen és ilyen testtel rendelkezünk (jobban mondva: ilyen és ilyen test *vagyunk*), akkor okvetlenül rendelkezünk kell belső fenomenális tapasztalattal, megállja-e a helyét. Vagyis zombikra kell vadásznunk.

A filozófiai zombik olyan lények, amelyek fizikai és funkcionális felépítésüket tekintve a megtévesztésig olyanok, mint mi, csak éppen nincs fenomenális tapasztalatuk. Biológiai értelemben élnek, reagálnak a környezetükre, észlelnek, tanulnak, emlékeznek, vagyis kognitív működéseik rendben vannak, sőt, még arra is képesek, hogy veszekedjenek, szerelmet valljanak, és verseket írjanak, de mindehhez nem járul az a többlet, hogy nekik ez az egész *valamilyen* volna, kvalitatíve üresek.

A zombik témáját eredetileg Robert Kirk dobta be a köztudatba a hetvenes években (Kirk 1974/a; 1974/b), később David Chalmers elevenítette fel az ötletet (Chalmers 1996). A gondolat kísérlet célja egy antifizikalista érv kidolgozása: amennyiben zombik lehetségesek, a fizikai és funkcionális felépítés nem hordoz (okoz) szükségszerűen tudatos mentális tapasztalatot, következésképpen a tudatos tapasztalat valami plusz minőséget képvisel az agyi-idegi-kognitív infrastruktúrához képest, magyarázatához tehát, ahogyan Chalmers mondja, valamiféle „extra tartozék” kívánatik meg. Egyébként Chalmers előadásában az érv lefegyverzően egyszerű – ha valami elgondolható, akkor lehetséges, a zombik elgondolhatóak, tehát a zombik lehetségesek, ha pedig a zombik lehetségesek, a fizikalizmus bukott elmélet. Hozzá kell tenni, hogy ez az egész jóval több merő teoretikus tréfánál; Chalmers jórészt erre az évrre alapozza a maga naturalista tulajdonságdualizmusának tézisének, amelyben a tudatos tapasztalat a világ olyan alapvető jellemzője, amilyen a tömeg, a töltés vagy a tér-idő, ám nem fizikai jellemző. Ennél most fontosabb azonban, hogy a zombik lehetősége a testi elme gondolatával szemben is ellenérvként működik. Hiszen ha egyszer zombik lehetségesek, akkor lehetséges az, hogy ilyen és ilyen testi felépítés és szituáltság nem implicál óhatatlanul fenomenális öntapasztalatot, márpedig, ismétlem, ez a testi elme tézisének központi magva.

A zombik lehetőségét sokan és sokféleképpen vitatták. Robert Kirk, aki időközben feladta saját korábbi álláspontját a zombik lehetőségességéről, és szenvedélyes zombi-ellenes harcosná vált, egyik újabb könyvében (Kirk 2005) összefoglalja a zombivilág lehetetlenségével kapcsolatos megfontolásokat, és maga is előterjeszt egy ellenérvet. Nézzünk egy hozzávetőleges listát:

1. Chalmers helytelenül használja a modális fogalmakat. Abból, hogy a zombik elgondolhatóak, még nem következik, hogy lehetségesek, mert egy-



részt az elgondolhatóság nem implikál lehetségeséget, vagy ha igen, akkor is legfeljebb *logikai* lehetségeséget, nem pedig *metafizikai*t, holott itt erről volna szó.

Messzire vezetne, ha most beleártanánk magunkat a modális szemantikába, ezért inkább csak jelzem, hogy ezt az ellenvetést maga Chalmers is felveti könyvében, és saját kétdimenziós szemantikája segítségével elhárítja.

2. A fenomenális tapasztalat nem olyan, mint valami zakó, amit az ember ledob vagy elhagy, de attól még ugyanaz marad. A fenomenális tapasztalat az ember lényegi jellemzője, nélküle nem lenne az, ami, következésképpen a zombi nem is lehetne pontosan ugyanolyan, mint egy ember.

Ez nem jó érv, hiszen azt ugyan megtehetjük, hogy az ember definíciójába beemeljük a fenomenális tudatosságot, illetve hogy azt megtesszük lényegi tulajdonságának, de nem az a lényeg, hogy a zombik emberek-e, hanem hogy összetéveszthetőek-e az emberekkel. Nem emberek, nem is *pontosan* ugyanolyanok – ha pontosan ugyanolyanok volnának, akkor emberek volnának, nem pedig zombik –, hanem olyanok, *mintha*. És ez elég.

3. A zombi-hipotézis megkívánja a belső szubjektív tapasztalat teljes epifenomenalitását. Ha ugyanis a tapasztalat nem volna epifenomenális, akkor valamiképpen módosítaná a fizikai világot, ha pedig módosítaná, akkor ezen módosulatok hiányában a zombik nem lehetnének a megszólalásig hasonlóak hozzánk. Csakhogy ha zombikról beszélünk, akkor a kvalitatív tapasztalat hiányáról beszélünk, azaz – tagadólag – a kvalitatív tapasztalatra referálunk. Márpedig a referencia oksági felfogásából következően csak olyasmire tudunk sikeresen referálni, amivel oksági kapcsolatban állunk. Tehát ha sikeresen referálunk a kvalitatív tapasztalatra, akkor az nem lehet okságilag hatástalan, nem lehet merőben epifenomenális, és ha a kvalitatív tapasztalat nem epifenomenális, hanem okságilag hatékony, akkor a zombik elgondolhatatlanok. Szóval, ha elgondoljuk őket, nem gondolhatjuk el őket.

Ez nagyon szép formájú érv, csak sajnos megköveteli a sikeres referálás oksági elméletének szigorú elfogadását. Amennyiben ezt nem tesszük (mert például az első fejezetnél tovább olvassuk Putnam *Reason, Truth, and History* című könyvét), az ellenérv elveszíti erejét.

4. Kirk saját érve: A zombivilág tehát a kvalitatív tapasztalatra vonatkozó epifenomenalizmust implikál. Mármint az emberek nemcsak abban különböznek a zombiktól, hogy rendelkeznek kvalitatív tapasztalatokkal, de abban is, hogy ezeket a tapasztalataikat képesek észrevenni, figyelnek rájuk, gondolkodnak rajtuk, összevetik őket egymással (ki tagadná, hogy naphosszat ezt tesszük?). A figyelem, a gondolkodás, az összetevés kognitív funkciók, amelyek részei az oksági univerzumnak. Ám oksági funkciókat csak olyasmire képes beindítani, ami maga is rendelkezik oksági kapacitással, márpedig ha a fenomenális tapasztalat rendelkezik vele, akkor

nem epifenomenális – és ekkor, egy egyszerű *modus tollens* segítségével oda jutunk, hogy a zombivilág ki van zárva.

Ez az ellenvetés azon alapul, hogy a kvalitatív tapasztalatok észrevése, végiggondolása és egymással való összevetése valami *más* dolog, mint maga a tapasztalat. Azonban ez fenomenológiailag egyáltalán nem magától értetődő. Külön mentális aktus volna az, hogy élvezem a kávé ízét, és hogy észreveszem, hogy élvezem a kávé ízét? Aligha. A tapasztalatoknak ezzel a kognitív arzenállal való megkettőzése hiteltelenné teszi Kirk érvének intuitív alapját, és ez az infláció az érv egészét elértékteleníti.

Megközelíthető a kérdés egyszerűbben is. Ha elfogadjuk a zombik lehetőségét, akkor ezzel azt is elfogadjuk, hogy gyakorlatilag megkülönböztethetetlenek tőlünk – elvégre ezt már a zombi fogalma is tartalmazza. Amennyiben ténylegesen ez a helyzet, akkor nem lehetséges olyan eljárás, amellyel pusztán külsődleges megfigyelés – tehát nem valamiféle misztikus beleélés (bele? mibe?) – útján meg lehetne mondani, hogy egy adott helyen egybegyűlt, embernek tűnő lények közül melyik zombi és melyik nem. Röviden: nem lehetséges zombi-teszt. Amennyiben ugyanis elvileg lehetséges ilyesmi, akkor máris elesett a zombik legfőbb ismérve, hogy tudniillik külsőleg és funkcionálisan összetéveszthetők velünk. Ha van zombi-teszt, akkor zombik nincsenek, és nem is lehetségesek (és nincs szükség a tesztre). Márpedig egy efféle teszt könnyedén megkonstruálható: adjunk oda a jelenlevőknek, mondjuk, két-két pohár teljesen egyforma hatóanyagú, de eltérő ízesítésű köhögés elleni szirupot, egy citromízűt és egy málnaízűt, és mondjuk nekik azt, hogy igyák meg azt, amelyik jobban ízlik nekik. Egy ilyen döntést nyilván csakis kvalitatív tapasztalás függvényében lehet meghozni. Aki belekóstol ebbe, majd abba, azután kiissza az egyiket, ember, aki csak kortyolgat és áll tanácstalanul, az zombi. Persze erre bárki mondhatná, hogy egyrészt a zombi képes lehet arra, hogy véletlenszerűen válasszon a két lehetőség közül, és az esetleges ellenőrző kérdésre („ízlett?”) válaszolhatná azt, hogy „fincsi volt” – habár hogy egy zombi miért hazudna (úgy értem, mi volna abban a *jó* neki), külön kérdés –, másrészt pedig az emberi lények is gyakran annyira elesettek az ízlésbeli ügyekben. Jó, a teszt kiterjeszthető. Ne egy feladat legyen, hanem olyan feladatsor, amelynek minden eleme valamilyen ízlésre, érzésre, minőségre vonatkozó választást irányoz elő, és amely alkalmas arra, hogy egy ízlésprofil rajzoljon fel. Mindannyian kissé kapkodók és szeszélyesek vagyunk ugyan, de ízekben, illatokban, színekben, arcvonásokban valamennyien tesztelhetők vagyunk vonzalmaink szerint, és ezek a vonzalmak nem teljesen inkoherensek. Márpedig vonzalmainkat igenis belső, szubjektív fenomenális tapasztalataink realizálják, és mivel a zombinak ilyen nincs, lebukik. Még akkor is, ha valamilyen evolúciós funkció a megtévesztést sugallja neki, mert még hazudni sem képes koherens ízlésprofil, hiszen annak koherenciája nem értelmezhető a kvalitatív tapasztalaton kívül. A zombi soha nem volna képes eldönteni, hogy

Bach vagy Beethoven, Fichte vagy Schelling, Chandler vagy Hammett, Angelina vagy Scarlett, hamburger vagy hot-dog. A zombi lebukik, ami pedig azt jelenti, hogy nem is létezett soha, mert az igazi zombi nem tesztelhető. Zombik nem léteznek, a priori tehát nincs kizárva, hogy a testi elme gondolata érvényes legyen, az élőhalottak éjszakája véget ért.

A testi elme teóriája az elmefilozófiai rejtélyt egy kétaspektusos, erősen emergens fogalmiságban véli megoldani. A kétaspektusosság azonosságelmélet, de különbözik annak hagyományos alternatíváitól. Nem típusazonosság, hiszen nem azt állítja, hogy az egyes testi-mentális állapotok típusai volnának azonosak egyes fizikai állapotok típusaival, hanem azt, hogy a hordozó (a test) ugyanaz, és ennek vannak eltérő – fizikai és fenomenális – aspektusai. Nem is példányazonosság, mert nem azt állítja, hogy egyedi fenomenális állapotokat egyedi fizikai állapotok realizálnak, hanem azt, hogy kettős realizálás megy végbe: a fizikai állapotok ténylegesen megvalósítanak fenomenális állapotokat, de visszafelé is igaz ez, a fenomenális állapotok megvalósítanak fizikai állapotokat. Sejtek, szövetek, kémiai reakciók nélkül nem létezhetne semmi olyasmi, ami a világban megjelenik, ugyanakkor azt, hogy a világ olyan, amilyennek megjelenik, hogy a fizikai entitások éppen olyan struktúrákba szerveződnek, amilyenekbe, a fenomenális szféra valósítja meg a maga exploratív aktivitásával. Ez a kétaspektusosság az erős emergencia magyarázati kategóriájával egészül ki. Az erős emergencia azt jelenti, hogy egy bizonyos szerveződési komplexitás szintje fölött egyszerű elemek vagy szerkezetek olyan új jelenségcsoportot hoznak létre, amelynek működése elvben sem vezethető le az alkotóelemek működéséből. A testi fenomenalitás ilyen komplex és autonóm működéssel bíró jelenség volna, amely a fizikai entitások és események magasán szervezett összekapcsolódásából állna elő.

Csak hogy az emergencia fogalma oksági aszimmetriát hordoz. Az alacsonyabb szintű jelenségek viselkedése okságilag felelős a magasabb szint megjelenéséért (ha tulajdonságaiért közvetlenül nem is), de a magasabb szintű folyamatok önmagukban nem képesek oksági hatást előidézni az alacsonyabbakon – ez a lefelé okozás problémája. A lefelé okozást pedig éppen az oksági zártság elve miatt kell problematikusnak minősíteni. Ha az alacsonyabb szintű folyamatok okságilag nem zártak, azaz viselkedésük teljes magyarázata nem alkotható meg a saját szintjükön, akkor azt kellene feltételezni, hogy oksági nyitottságuk valamilyen előkészület a magasabb szint hatásainak befogadására – ez pedig a legcsúfosabb teleológiához vezet. Konkretizálva ezt a fenomenális tapasztalat és a fizikai mikrostruktúrák esetére, ha a fizikai entitások és események viselkedésébe az emergens fenomenális események beavatkozhatnának oly módon, hogy ez a beavatkozás nem volna visszavezethető magukra a tisztán fizikai jelenségekre, akkor oksági rést kellene feltételeznünk a fizikai világban, méghozzá specifikus oksági rést, amely éppen a fenomenálisan öntapasztaló makrotest hatásaira van szabva. Ez pedig kevésbé plauzibilis feltételezés. Az emergencia magyarázó ka-

tegoriáját tehát – bármennyire kézenfekvőnek mutatkozik is első látásra – alaposan felül kell vizsgálni.

Ám ugyanez a megfontolás a kétaspektusosság tanát is fenyegeti. Nem elég annyit mondani, hogy a fizikai mikrostruktúra a világ *egyik* aspektusa, a fenomenológiai makrostruktúra pedig a *másik*. Hiszen kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy a fizikai mikrostruktúra viselkedése okozza azt, hogy a makrostruktúra (a testléptékű, szituatív konstelláció) éppen olyan, amilyen, fordítva viszont ez sem áll. De pontosan itt lehet hasznosítani a kettős realizálás elvét. Amikor azt mondjuk, hogy a fizikai mikrostruktúra viselkedése okozza, hogy a makrostruktúra ilyen és ilyen, ebbe beleértjük, hogy ez a bizonyos makrostruktúra, a dolgok világa, hogy egyszerűbb legyen a képlet, valami entitás vagy állapot, ami önmagában fennáll. Mikrostrukturális szempontból (ha volna ilyen szempont, és ez a lényeg) azonban a makrodolog (test, szituáció) értelmezhetetlen. Nem áll elő, nem válik le szintén mikrostrukturális környezetéről. A szigorúan vett oksági folyamatok nem testléptékű közegben zajlanak. A fizikai magyarázat, az egész fizikai és fizikalista megközelítés eleve a fenomenális szintről indul, abba ágyazódik bele, annak miértjeit kutatja. Ez nemcsak abban a banális értelemben igaz, hogy ha nem volna fenomenális tapasztalat, akkor semmiféle kutatás nem volna, hanem abban is, hogy az okság kategóriája kiküszöbölhetetlenül a testléptékű jelenségek körében ragad.

Akkor tehát a testi elme gondolata megoldotta az elmefilozófiai rejtélyt? Azt állítom, hogy nem, de azt is állítom, hogy beállítottságának módja és konkrét kutatási eredményei megfelelő *nyersanyagot* szállíthatnak ahhoz, hogy a megoldáshoz nekiláthassunk. Alkalmas lehet arra, hogy a reprezentációról, pozicionális attitűdökről, intencionalitásról szóló beszédmód helyett módot adjon e fogalmi háló átrendezésére – a test-test probléma végiggondolása kulcsmozanat lehet. Nyersanyagról és beállítottságmódról beszélek, mert a testi elme mindenekelőtt egy kutatási program, amelynek eredményei hármass valorizációs procedúrán méretnek le. Megállapításainak először is fenomenológiai értelemben genuin tapasztalatot kell megragadniuk, vagyis találkozniuk kell a tapasztalatra vonatkozó intuíció evidenciájával. Azután e megállapításokból következő hipotéziseket a kognitív viselkedéskutatás kísérleti eszközeivel kell ellenőrizni, vagy klinikai esetleírásokkal kell visszaigazolni. Végül képalkotó eljárások (vagy más, a fiziológiai folyamatokat monitorozó technikák, például számítógépes modellalkotás) segítségével fel kell tárnunk a megállapításokban jellemzett tapasztalat és viselkedés strukturális hátterét. Bármelyik marad is el ezek közül, a megállapítások érvényessége nem számít biztosítottnak.

Nem feladatokat osztok, hanem egy ígéretet értékelek. És ha jobban megfontoljuk, a huszadik század negyvenes–ötvenes éveiben Merleau-Ponty tényleg valami nagyon hasonlóban látta a testtel kapcsolatos filozófia esélyeit.

## IRODALOM

- Anderson, Michael L. 2003. Embodied Cognition: A Field Guide. *Artificial Intelligence*. 149/1. 91–130.
- Bateson, Gregory 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bermúdez, José Luis – Antony Marcel – Naomi Eilan (szerk.) 1995. *The Body and the Self*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Brooks, Rodney A. 1991. Intelligence without Representation. *Artificial Intelligence*. 47/1–2. 139–159.
- Brooks, Rodney A. 1999. *Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Carman, Taylor 1999. The Body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics*. 27/2. 205–226.
- Chalmers, David J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Churchland, Paul M. 1981. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *Journal of Philosophy*. 78/2. 67–90.
- Clark, Andy 1997. *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Clark, Andy – David J. Chalmers 1998. The Extended Mind. *Analysis*. 58/1. 7–19.
- Cole, Jonathan 1995. *Pride and a Daily Marathon*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Dewey, John 1930/1988. Qualitative Thought In uó *The Later Works, 1925–1953* (5. köt., 1929–1930). Carbondale/IL, Southern Illinois University Press. 243–263.
- Dreyfus, Hubert L. 1992. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Dreyfus, Hubert L. 2002. Intelligence without Representation: Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation. *Phenomenology and Cognitive Sciences*. 1/4. 367–383.
- Ellis, Ralph 2000. Efferent Brain Processes and the Enactive Approach to Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 7/4. 40–50.
- Gallagher, Shaun 1995. Body Schema and Intentionality. In José Luis Bermúdez – Antony Marcel – Naomi Eilan (szerk.) 1995. *The Body and the Self*. Cambridge/MA, MIT Press, 225–244.
- Gallagher, Shaun 2005. *How the Body Shapes the Mind?* New York, Oxford University Press.
- Gallagher, Shaun 2007. Phenomenological and Experimental Contributions to Understanding Embodied Experience. In Tom Ziemke – Jordan Zlatev – Roslyn M. Frank (szerk.) *Body, Language and Mind. Volume 1: Embodiment*. Berlin, Mouton de Gruyter. 271–294.
- Gelder, Timothy van. 2005. Beyond the Mind–Body Problem. In Christina E. Erneling – David Martel Johnson (szerk.) *The Mind as a Scientific Object: Between Brain and Culture*. Oxford, Oxford University Press. 457–470.
- Gibbs, Raymond W. Jr. 2005. *Embodiment and Cognitive Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gibson, James J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin.
- Hanna, Robert – Thompson, Evan 2003. The Mind-Body-Body Problem. *Theoria et Historia Scieniarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*. 7/1. 23–42.
- Husserl, Edmund 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Ford. Richard Rojcewicz, André Schuwer. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Jackson, Frank 1982. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*. 32. évf. 127. sz. 127–136.

- Johnson, Mark 2007. *The Meaning of the Body. Aesthetics of Human Understanding*. Chicago, University of Chicago Press.
- Kampis Gy. 2002. A gondolkodó test. *Magyar Tudomány*. 109 (új folyam 47)/1. 33–40.
- Kampis Gy. 2002. Közelíthető-e egymáshoz a test és a tudat? In Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk.) *Agy és tudat*. Budapest, Books in Print. 106–118.
- Kim, Jaegwon 1993. The Myth of Nonreductive Materialism. In uő *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 265–284.
- Kim, Jaegwon 2005. *Physicalism, Or Something Near Enough*. Princeton, Princeton University Press.
- Kim, Jaegwon 1993/2008. A non-reduktivista gondjai a mentális okozással. Ford. Eszes Boldizsár. In Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.) *Elmefilozófia*. Budapest, L'Harmattan. 112–134.
- Kirk, Robert 1974/a. Sentience and Behaviour. *Mind*. 83. évf. 329. sz. 43–60.
- Kirk, Robert 1974/b. Zombies v. Materialists. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary vol. 48. 135–152.
- Kirk, Robert 2005. *Zombies and Consciousness*. Oxford, Clarendon Press.
- Kripke, Saul 1972/2007. *Megnevezés és szükségyszerűség*. Szerk., bevez. Zvolenszky Zsófia; ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lakoff, George – Mark Johnson 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York, Basic Books.
- Levine, Joseph 1983. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophy Quarterly*. 64. 354–361.
- McGinn, C. 1989/1999. Megoldható-e a test-lélek dualitásának rejtélye? Bevez., ford. Reke Lajos. *Gond*. 20. 185–204.
- Merleau-Ponty, Maurice 1942. *La structure du comportement*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Nagel, Thomas 1974/2004. Milyen lehet denevérnek lenni? Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*. 5/2. 3–12.
- Putnam, Hilary 1975. The Nature of Mental States. In uő *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press. 429–440.
- Putnam, Hilary 1975/2010. A 'jelentés' jelentése. Ford. Kovács János és Polgárdi Ákos. *Különbség*. 10/1. 13–74.
- Ramachandran, Vilayanur S. – Sandra Blakeslee 1998. *Phantoms in the Brain*. London, Fourth Estate.
- Seager, William 1995/2004. Tudat, információ és pánpszichizmus. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*. 5/2. 47–62.
- Smith, David Woodruff 1995. Mind and Body. In Barry Smith – David Woodruff Smith (szerk.) *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, Cambridge University Press. 323–393.
- Szigeti Attila 2002. A tudatosság: rejtély vagy képesség? Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával. *Kellék*. 22. 81–122.
- Varela, Francisco J. – Evan Thompson – Eleanor Rosch 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge/MA, MIT Press.