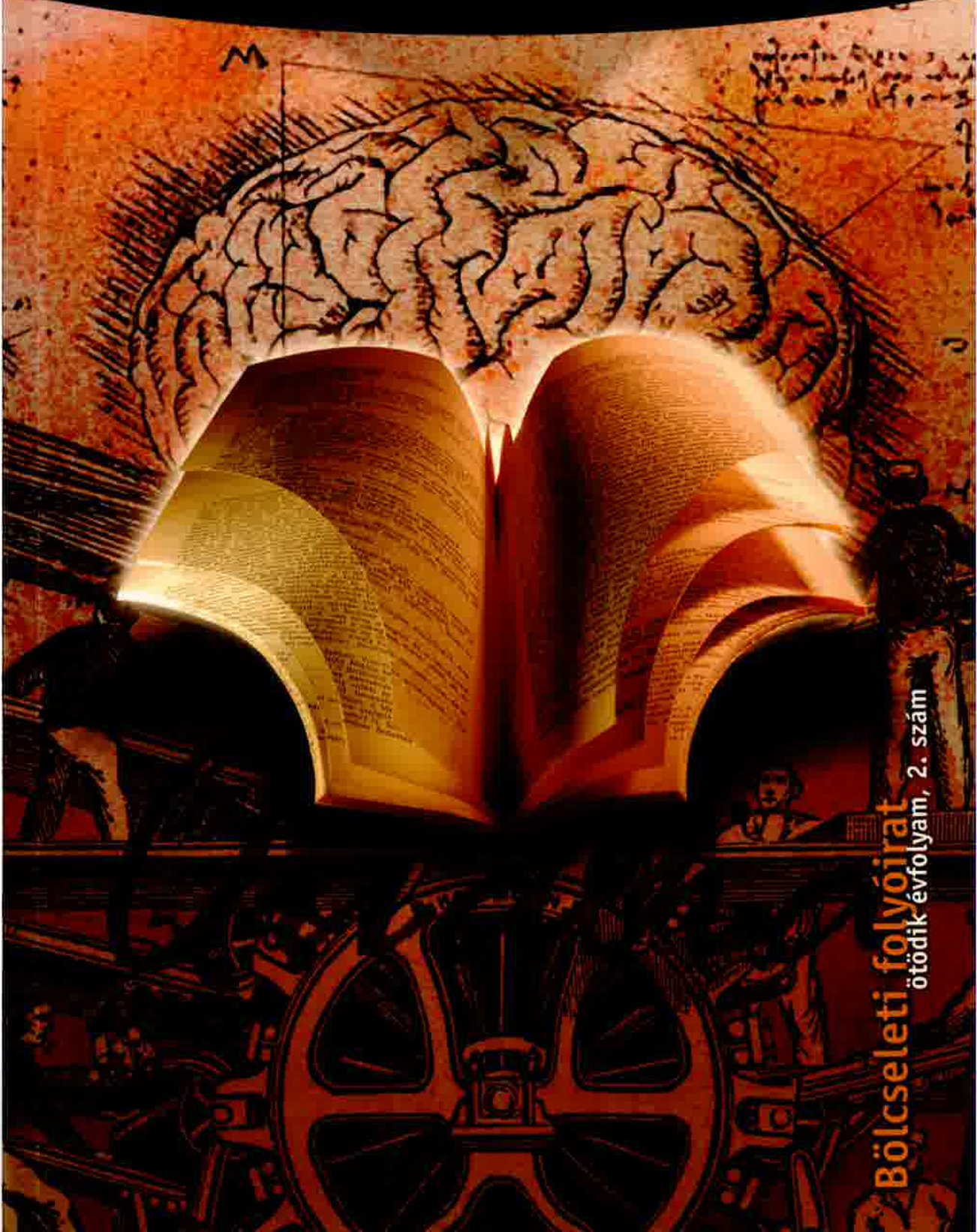


# WUOLGO



**Bölcseleti folyóirat**  
ötödik évfolyam, 2. szám

# Milyen lehet denevérenek lenni?

A tudat kérdése teszi a test–elme-problémát igazán kezelhetetlenné. Talán ezért alakult úgy, hogy a probléma kortársi tárgyalásai kevés figyelmet fordítanak rá, vagy pedig nyilvánvalóan helytelen úton indulnak el. A redukcionista eufória legújabb hulláma a mentális jelenségek és fogalmak témájában jó néhány elemzést közrebocsátott, ezek a materializmus különféle lehetőségeinek, a pszichofizikai identifikációnak vagy a redukciónak a magyarázatára irányulnak.<sup>1</sup> Ám a feldolgozott problémák közősek abban, hogy a redukció ilyen vagy olyan típusain belül mozognak, azt azonban, ami a test-elme kérdését egyedivé teszi és elválasztja a víz és a H<sub>2</sub>O problémájától, a Turing-gép és az IBM-gép problémájától, a villám és az elektromos kisülés problémájától, a gén és a DNS problémájától vagy a tölgyfa és a szénhidrogén problémájától, még csak nem is érintik.

Minden redukcionista megvan a maga kedvenc analógiája a modern tudományból. A legkevésbé sem valószínű, hogy a sikeres redukció ezen össze nem függő példái közül bármelyik is alkalmas lehetne arra, hogy megvilágítsa az elme és a test viszonyát. Csakhogy a filozófusok is részesei annak a magyarázatokkal kapcsolatos általános emberi gyengeségnek, hogy az, ami ismerős és kellően értett, jótállhat azért is, ami felfoghatatlan, még ha nincs is semmi köze hozzá. Ez aztán az elme egészen valószínűtlen megközelítésmódjainak elfogadásához vezetett, jórészt azért, mert e megközelítések a redukció ismert válfajaira támaszkodtak. Megkíséreltem elmagyarázni, hogy a szokásos példák miért nincsenek segítségünkre az elme és a test közötti viszonyok megértésében – miért alakult ki mára az a helyzet, hogy fogalmunk sincs arról, hogy kellene kinéznie egy mentális jelenség fizikai természetéről szóló magyarázatnak. A tudat nélkül a test-elme probléma jóval kevésbé volna érdekes. A tudattal együtt viszont reménytelennek tűnik. A tudatos mentális jelenségek legfontosabb jellemzője alig értett. A legtöbb redukcionista elmélet meg sem próbál magyarázatot keresni rá. És a körültekintő elemzés feltárja, hogy nem is alkalmazható rá a redukció jelenleg hozzáférhető egyetlen fogalma sem. Talán egy merőben új

A fordítás alapjául szolgáló szöveg: *What is it like to be a bat?* The Philosophical Review LXXXIII. (1974.)



Thomas Nagel

<sup>1</sup> Az alább felsorolt példák a következő művekből származnak: J. J. C. Smart: *Philosophy and Scientific Realism*. Routledge and Kegan Paul, London, 1963.; David K. Lewis: *An Argument for the Identity Theory*. Journal of Philosophy LXIII. (1966.); Hilary Putnam: *Psychological Predicates*. In: W. H. Capitan – D. D. Merrill (szerk.): *Art, Mind and Religion*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1967.; D. M. Armstrong: *A Materialist Theory of Mind*. Routledge and Kegan Paul, London, 1968.; D. C. Dennett: *Content and Consciousness*. Routledge and Kegan Paul, London, 1969. Korábban már kifejtettem kételyeimet egyrészt az *Armstrong on the Mind* című szövegemben (Philosophical Review LXXIX., 1970. 394-403.), másrészt egy Dennett-ről írt recenzióban a *Journal of Philosophy* LXIX. számában (1972.). A témához lásd még: Saul Kripke: *Naming and Necessity*. In: D. Davidson – G. Harman: *Semantics of Natural Language*. Reidel, Dordrecht, 1972. és M. T. Thornton: *Ostensive Terms and Materialism*. The Monist LVI. (1972.)



teoretikus formát még kieszelhetünk e célból, de egy ilyen megoldás, ha egyáltalán létezik, valahol a távoli intellektuális jövőben található.

A tudatos tapasztalat messze ható jelenség. Az állati élet számos szintjén megjelenik, noha az egyszerűbb organizmusoknál nem vehetjük biztosra meglétét, és igencsak nehéz általánosságban meghatározni, miről ismerszik fel. (Némely szélsőséges elméletalkotó arra is kapható, hogy tagadja jelenlétét az emberen kívüli emlősök körében is.) Kétségkívül előfordul számtalan olyan formában is, amely teljesen hozzáférhetetlen a számunkra, más bolygókon, más naprendszerekben, szerte a világegyetemben. De nem számít, hányféle alakot ölt, az a tény, hogy egy organizmus *egyáltalán* rendelkezik tudatos tapasztalattal, alapvetően azt jelenti, hogy van olyan, hogy valamilyen az illető organizmusnak *lenni*. Ebből származhatnak további következtetések a tapasztalat formájára vagy akár (habár ezt kétlem) az organizmus viselkedésére nézve. Ám alapvetően egy organizmusnak akkor és csakis akkor vannak tudatos mentális állapotai, ha az illető organizmusnak *lenni* valamilyen – és pedig az organizmus *számára* valamilyen.

Nevezhetjük ezt a tapasztalat szubjektív karakterének. Márpedig ezt nem keríti hatalmába a mentális tartalmak egyetlen ismert, újabban kimódolt reduktív elemzése sem, hiszen bármelyikük összefér logikailag ennek hiányával. Nem elemezhető a funkcionális vagy intencionális állapotok magyarázati rendszereinek terminusaiban, hiszen ilyesféle állapotok tulajdoníthatók robotoknak vagy automatáknak is, amelyek az

emberekhez hasonlóan viselkednek, holott nem tapasztalnak semmit.<sup>2</sup> Nem elemezhető a tapasztalatoknak a tipikus emberi viselkedésben betöltött oksági szerepe mentén sem – hasonló okokból.<sup>3</sup> Nem tagadom, hogy a tudatos mentális állapotok okoznak viselkedést, és azt sem, hogy megadható funkcionális jellemzésük. Csupán azt tagadom, hogy ennyiben kimerülnének. Bármely redukcionista programnak annak elemzésén kell alapulnia, amit redukálni kíván. Amennyiben az elemzés figyelmen kívül hagy valamit, a probléma megfogalmazása hamissá lesz. Haszontalan a materializmus védelmét a mentális jelenségek olyan elemzésére bízni, amely nem tud számot vetni azok szubjektív jellegével. Nincs okunk azt

hinni, hogy az a redukció, amely megbízhatóan működött ott, ahol a tudat nem került szóba, kiterjeszhető a tudat témájára is. Anélkül tehát, hogy bármiféle elképzelésünk lenne arról, hogy miben áll a tapasztalat szubjektív jellege, még azt sem tudhatjuk, mit várjunk el egy fizikalista elmélettől.

Noha az elme fizikai bázisának kutatása sok mindent feltárhat, ezúttal a legsúlyosabb nehézségekkel kell szembenéznie. Nem lehetséges a tapasztalat fenomenológiai sajátosságait kizárni a redukcióból ugyanazon a módon, ahogy valamely közönséges anyag fenomenális jegyeit kizárjuk annak fizikai vagy kémiai redukciójából – tudniillik az emberi megfigyelő elméjében keletkező hatásokként.<sup>4</sup> Ha a fizikalizmus védhető, akkor a fenomenológiai sajátosságok is fizikai magyarázatot kell hogy kapjanak. Viszont ha ezek szubjektív jellegét tekintjük, efféle eredmény kizártnak tetszik. Ennek oka az, hogy minden szubjektív jelenség szükségképpen egy egyedi nézőponthoz kötődik, márpedig egy objektív, fizikai elmélet feltétlenül fel kell adja e nézőpontot.

<sup>2</sup> Meglehet, ilyen robotok valójában nem építhetők. Meglehet, bármi, ami elég összetett ahhoz, hogy egy emberi személyhez hasonló viselkedést produkáljon, tapasztalatokkal is rendelkezik. De még ha mindez igaz is, akkor sem olyasmiről, amit pusztán a tapasztalat fogalmi analízise révén felfedezhetnénk.

<sup>3</sup> Ez nem azonos azzal, ami megrogzított hiteinkről elmondható, egyrészt mert azok nem vonatkoznak a tapasztalatokra, másrészt mert a tapasztalat jelen van olyan állapotoknál is, amelyeknek nincs nyelvük és gondolkodásuk, következésképpen hitekkel sem rendelkeznek tapasztalataikról.

<sup>4</sup> Vö. Richard Rorty: *Mind-Body Identity, Privacy and Categories. Review of Metaphysics* XIX. (1965.), különösen 37-38.

Hadd fejtsem ki a szóban forgó témát kissé részletesebben annál, hogy egyszerűen a szubjektív és az objektív vagy a *pour-soi* és az *en-soi* közötti viszonyra utalok. Ez távolról sem könnyű. Az azzal kapcsolatos tények, hogy milyen is X-nek lenni, módfelett különlegesek, olyannyira, hogy némelyek hajlamosak kétségbe vonni e tények realitását vagy a rájuk vonatkozó állítások jelentését. A szubjektivitás és a nézőpont közötti kapcsolat, valamint a szubjektív jellemzők fontosságának szemléltetése céljából segítségül hívunk egy példát, ami megvilágíthatja a szóban forgó kérdést, felszínre hozva a kétfajta felfogásmód, a szubjektív és az objektív közötti szétágazást.

Felteszem, mindannyian elismerjük, hogy a denevérnek vannak tapasztalatai. A denevér, végül is, emlős, és nem férhet több kétely ahhoz, hogy rendelkezik tapasztalattal, mint ahhoz, hogy az egér, a galamb vagy a bálna esetében így áll a helyzet. A denevért választottam a darázs vagy a lepényhal helyett, mivel ha túl mélyre ereszkedünk alá a filogenetikus fán, az ember hajlamos elveszíteni a hitét, hogy ott még beszélhetünk egyáltalán tapasztalatról. A denevér azonban közelebb áll hozzánk, mint amazok, mégis a tevékenységek és érzékelő-apparátus tekintetében olyan élesen különbözik tőlünk, hogy az általam előtárni kívánt probléma különösen élénk színekben jelenhet meg (ettől persze még más fajokkal kapcsolatban is felvethető). Nem kell ide avatott filozófiai eszmélkedés: bárki, aki töltött már el némi időt zárt térben egy izgatott denevér társaságában, jól tudja, mit jelent találkozni egy alapvetően *idegen* életformával.

Mint mondtam, a hitnek, amely szerint a denevér rendelkezik tapasztalattal, az a lényege, hogy denevérnek lenni valamilyen. Mármost tudjuk, hogy a legtöbb denevér (a microchiropterák, hogy pontos legyek) a külvilágot elsősorban afféle hangradar, ekholokáció révén érzékeli, vagyis saját, finoman modulált, magas frekvencián kibocsátott sikolyainak a tárgyról való visszaverődését detektálja. Agya arra van beállítva, hogy összevesse egymással a kibocsátott jeleket és visszaverődéseiket, és az így nyert információ lehetővé teszi, hogy a denevér pontos megkülönböztetéseket tegyen a távolság, a méret, az alak, a mozgás és a felület szerkezetének vonatkozásában, ahhoz hasonlóan, ahogyan mi a látás segítségével eljárunk. Ugyanakkor ez a hangradar, noha nyilvánvalóan az észlelés egyik formája, működésében egyáltalán nem emlékeztet egyetlen ránk jellemző érzékszervre sem, és nincs okunk azt feltételezni, hogy szubjektíve hasonlíthat bármihez, amit mi tapasztalunk vagy elképzelünk. Mindez szembeszökő nehézségeket okoz annak felfogásában, hogy milyen lehet denevérnek lenni. Fontolóra kell vennünk, van-e bármiféle módszerünk arra, hogy saját magunkból kiindulva<sup>5</sup> ismeretet nyerjünk a denevér belső életéről, ha pedig nincs, milyen egyéb eszközök állhatnak rendelkezésünkre ehhez.

Önnön tapasztalatunk alkotja képzeletünk alapanyagát, kiterjedése ezért behatárolt. Nem segít abban, hogy elképzeljük, amint valaminek hártya veszi körül végtagjait, és ennek révén alkonyattól pirkadatig röpköd, rovarok után kapdosva szájával, látása igen fejletlen, a környezetet magas frekvenciájú hangjelek visszaverődése útján érzékeli, a nappalokat pedig azzal tölti, hogy fejével lefelé csüng a lábaival megfogózva a padlástér egyik gerendáján. Amennyire egyáltalán el tudok képzelni ilyesmit (nem jutok messzire), az is csak arról szól, hogy milyen lenne *nekem* úgy viselkedni, mint egy denevérnek. Csakhogy a kérdés nem ez. Azt szeretném tudni, hogy

<sup>5</sup> A „saját magunkból kiindulva” kifejezésen nem pusztán kinek-kinek a saját esetét értem, hanem azokat a mentális eszméket, amelyeket problémamentesen alkalmazunk magunkra és más emberi lényekre.

milyen denevérnek lenni *a denevérnek*. És ha ezt próbálom elképzelni, rá vagyok szorítva saját elmém erőforrásaira, azok viszont nem elégségesek a feladathoz. Nem tudom végrehajtani, akkor sem, ha képzeletben hozzáadok valamit jelenlegi tapasztalataimhoz, akkor sem, ha képzeletben fokozatosan leválasztok róla egyes részeket, akkor sem, ha képzeletben kombinálom a hozzáadásokat, levonásokat és modifikációkat.

Valamennyire saját felépítésem gyökeres megváltozása nélkül is képes vagyok utánozni egy darázs vagy egy denevér viselkedését, de tapasztalatom eközben egy cseppet sem olyan, mint az említett lényeké. Másfelől kétséges, lehet-e értelme annak a feltételezésnek, hogy én is rendelkezhetnék a denevér neurofiziológiai felépítésével. Még ha lépésről lépésre denevérré változnék is, jelenlegi szerveződési szintemben nincs semmi, ami lehetővé tenné számomra annak elképzelését, hogy saját jövőbeni, átváltozott állapotomban milyen tapasztalataim lesznek. Leginkább a denevérek tapasztalatából nyerhetnék erről evidenciát, ha ugyan tudnám, milyen nekik lenni.

Márpedig ha saját tapasztalatom kiterjesztésének kényszere benne foglaltatik annak eszméjében, hogy milyen denevérnek lenni, ez a kiterjesztés szükségképpen tökéletlen. Annak felfogásában, hogy ez a valami *ténylegesen* milyen, legfeljebb sematikus álláspontokat alakíthatunk ki. Tulajdoníthatunk például általános tapasztalati *típusokat* az állatok alkati szerkezete vagy viselkedése alapján. Ily módon a denevér hangradarját háromdimenziós, előre irányuló érzékelésformaként írjuk le; úgy hisszük, hogy a denevér érzi a fájdalom, a félelem, az éhség és az öröm valamely válfaját, és rendelkezik a hangradar mellett egyéb, ismerősebb érzékszervekkel is. Ám azt is hisszük, hogy e tapasztalatoknak minden esetben megvan a maguk specifikus szubjektív karaktere, ami túl van azon, amit mi felfoghatnánk. Amiként az is valószínű, hogy amennyiben létezik a világegyetemben másutt is értelmes élet, az nem feltétlenül írható le a számunkra hozzáférhető tapasztalat terminusaiban.<sup>6</sup> (A probléma mindazonáltal nem korlátozódik egzotikus esetekre, hiszen felléphet két személy között is. Egy születésétől vak és süket ember tapasztalatának szubjektív karaktere például nem hozzáférhető a számomra, ahogy feltehetőleg az enyém sem az ő számára. Ugyanakkor ez nem veszi elejét annak a hitünknek, hogy a másik tapasztalata *ténylegesen* rendelkezik ilyen szubjektív jelleggel.)

Ha valaki késztetést érezne azzal visszavágni, hogy nem hihetünk olyan tények létezésében, amelyeknek pontos természetét képtelenek vagyunk átlátni, az gondoljon bele, hogy a denevéreken tűnődve éppen olyan helyzetben vagyunk, mint amilyenben egy értelmes denevér vagy marslakó<sup>7</sup> volna, ha arról kellene fogalmat alkotnia, hogy milyen lehet nekünk lenni. Saját elméjük szerkezete lehetetlenné tenné számukra, hogy célba érjenek, mi viszont tudnánk, hogy nincs igazuk, ha ezért arra jutnának, hogy semmi olyasmi nincs, ami éppen olyan, mint nekünk lenni, s csupán néhány általános típusú mentális állapot tulajdonítható nekünk (talán az észlelés és a vágyakozás lehetnének közös fogalmak, de az is lehet, hogy nem). Mi tehát tudnánk, hogy tévesen jutottak ilyen szkeptikus következtetésre, mert mi tudjuk, milyen nekünk lenni. Mint ahogy azt is, hogy noha elképesztő számú variációt és komplexitást foglal magában, és noha szótárunk szegényes ahhoz, hogy megfelelően leírja, tapasztalatunk szubjektív karaktere nagyon is specifikus, és bizonyos mértékig leírható olyan kifejezések segítségével, amelyeket csak a hozzánk hasonló lények érthetnek meg. Attól, hogy várhatóan soha nem

<sup>6</sup> Vagyis az angol „what it is like” kifejezés hasonlító értelme félrevezető. Nem arról van szó, hogy valami „mire hasonlít” (az én tapasztalatomban), hanem arról, hogy „hogyan is van ez az adott szubjektum számára”.

<sup>7</sup> Vagy bármilyen földön kívüli értelmes lény, amely teljesen más, mint mi.



tudunk nyelvünkben helyet biztosítani a marslakók vagy a denevérek részletes fenomenológiájának, még nem kell értelmetlenné tartanunk azt az állítást, hogy a denevéreknek és a marslakóknak igenis vannak tapasztalataik, amik részletgazdagság terén nem maradnak el a mieink mögött. Szép volna, ha valaki egyszer nekiállna, hogy kialakítsa azokat a fogalmakat és azt az elméletet, ami lehetővé tenné, hogy elgondoljuk mindezeket; ám az efféle megértés elől természetünk határai alighanem mindörökké elzárnak minket. Viszont megtagadni a realitást vagy a logikai jelentést attól, amit soha nem írhatunk le és érthetünk meg, ez a kognitív diszsonancia legdurvább formája.

Mindez elvezet egy olyan témához, ami jóval részletesebb tárgyalást érdemelne annál, amit e helyt biztosítani tudok: ahhoz a kérdéshez, hogy mi a viszony egyfelől a tények, másfelől a konceptuális sémák vagy reprezentációs rendszerek között. Realista felfogásom a szubjektív terület minden formáját illetően ahhoz a hithez vezet, hogy léteznek tények az emberi fogalmak hatótávolságán túl is. Végül is lehetséges, hogy egy emberi lény higgyen olyan tények létében, amelyek reprezentálásához vagy megragadásához *sohasem fog* elégséges fogalmakkal bírni. Sőt, ostobaság lenne kétségbe vonni ezt, tekintve az emberi kilátások végességét. Elvégre akkor is volnának transzfinit számok, ha a Fekete Halál mindenkit eltörölt volna a föld színéről, mielőtt még Cantor felfedezte őket. De lehet hinni olyan tények létében is, amelyeket az emberi lények akkor sem lehetnek *képesek* reprezentálni vagy felfogni, ha fajunk örökké fennmarad – éspedig egyszerűen azért, mert felépítésünk nem teszi lehetővé, hogy a megkívánt fogalmakkal operáljunk. Lehet, hogy ezeket másfajta lények figyelik meg, de nem világos, hogy ilyen lények létezése vagy létezésük lehetősége előfeltétele-e az emberileg hozzáférhetetlen tények hipotézisének. (Különben is, az olyan lények természete, amelyek hozzáférnek az emberileg hozzáférhetetlen tényekhez, minden bizonnyal maga is egy emberileg hozzáférhetetlen tény.) Tűnődésünk, hogy milyen lehet denevérnek lenni, arra a következtetésre juttatott minket, hogy vannak tények, amelyek nem az emberi nyelven kifejezhető proposíciók igazságában állnak. Kénytelenek vagyunk ilyen tények létezését elismerni anélkül, hogy állításokat tudnánk tenni róluk vagy felfoghatnánk őket.

Most azonban nem folytatom e téma boncolgatását. Annyi fontos a szóban forgó kérdés (a test–elme-probléma) szempontjából, hogy ez a belátás előrébb vihet minket a tapasztalat szubjektív karakterének általános vizsgálatában. Bármilyen legyen is az arra vonatkozó tényeknek a státusza, hogy milyen emberi lénynek, denevérnek vagy marslakónak lenni, e tények mindenesetre egy sajátos nézőpontot jelenítenek meg.

Nem a tapasztalat birtokosának állítólagosan privát élményeire akarok ezzel hivatkozni. Az említett nézőpont nem olyasmi, ami csupán egy egyedi személy számára hozzáférhető. Sokkal inkább egy *típusról* beszélünk. Gyakorta módunk van felvenni egy sajátunktól eltérő nézőpontot is, így az efféle tények felfogása nem korlátozódik egyetlen egyén saját esetére. Egy bizonyos értelemben a fenomenológiai tények teljességgel objektívek: az egyik személy tudhatja vagy kimondhatja a másiktól, hogy annak tapasztalata miféle minőséggel bír. A tapasztalat ettől még szubjektív, abban az értelemben, hogy az imént emlegetett objektív tapasztalattulajdonítás csak annak lehetséges, aki eléggé hasonlít a tulajdonítás tárgyához ahhoz, hogy annak nézőpontját képes legyen felvenni – hogy a tulajdonított tapasztalat ne csak harmadik személyben, hanem első személyben érthető legyen. Minél inkább különbözik valaki a másik tapasztalótól, annál kevésbé lehet sikeres a nézőpont-felvétel. Saját

magunk ügyében a megfelelő nézőponttal rendelkezünk, de épp olyan nehéz lenne igazán megérteni saját tapasztalatainkat egy másik nézőpontból, mint megérteni egy másik faj tapasztalatát anélkül, hogy az ő nézőpontját tennénk a magunkévá.<sup>8</sup>

Míndez közvetlenül a test-elme-problémára vonatkozik. Hiszen ha a tapasztalat tényei – az arra vonatkozó tények, hogy a tapasztaló organizmus számára milyen valami – kizárólag valamely nézőpontból hozzáférhető, akkor rejtély, hogyan tudnánk feltárni a tapasztalat valódi természetét az illető organizmus fizikai vizsgálatára támaszkodva. Utóbbi a *par excellence* objektív tények birodalma – olyan tényeké, amelyeket számos különböző nézőponttal és perceptuális rendszerrel rendelkező egyedek vizsgálhatnak és megérthetnek. Nincs az előbbiekkal összevethető imaginatív akadályja annak, hogy emberi tudósok tudást szerezzenek a denevér neurofiziológiájáról, ahogy az értelmes denevérek vagy a marslakók is megtudhatnak bármit az emberi agyról, akár többet is, mint mi.

Ez önmagában nem a redukcionizmus elleni érv. Egy marsbéli tudós, anélkül, hogy rendelkezne vizuális észleléssel, megértheti a szivárvány, a villám vagy a felhők mint fizikai jelenségek természetét,

mint ahogy akármiét, ami a mi fenomenális világunkban előfordul. Az e fogalmakkal jelölt dolgok objektív természete felfogható lesz számára, mert jóllehet maguk a fogalmak egy sajátos nézőponthoz és vizuális fenomenológiához kötődnek, az e nézőpontból felfogott dolgok maguk nem vizsgálhatók ugyan egy bizonyos nézőpontból, ám nem tartoznak abba bele, ezért más nézőpontokból is megragadhatók, akár ugyanazon, akár más organizmusok által. A villámlásnak megvan az objektív karaktere, amelyet nem merít ki vizuális megjelenése, így a látás nélküli marslakó is kutathatja. Pontosabban van egy annál objektívebb karaktere, mint ami vizuális megjelenésében feltárul. Miközben a szubjektív jellemzésről az objektív felé való elmozdulásról beszélek, igyekszem diplomatikus maradni a kutatási végpont létezését illetően, vagyis abban a kérdésben, hogy elérhető-e a dolgok teljesen objektív, belső természete. Helyénvalóbb volna az objektivitást úgy elgondolni, mint egy irányt, amely felé a megértés útra kel. És egy olyan jelenség megértésekor, amilyen a villám,

jogos, ha a szűken vett emberi nézőponttól olyan messze távolodunk el, amennyire csak lehetséges.<sup>9</sup>

A tapasztalat esetében viszont a sajátos nézőponthoz való kapcsolódás szorosabbnak látszik. Nehezen érthető, mit jelenthetne egy tapasztalat objektív karaktere, leválasztva arról a sajátos nézőpontról, amelyből a szubjektum felfogja.

Ugyan mi marad abból, hogy milyen denevérnek lenni, ha eltávolítjuk a denevér nézőpontját? Ám ha a tapasztalat, szubjektív karakterén kívül, nem rendelkezik objektív természettel, amelyet különféle nézőpontokból

<sup>8</sup> Talán könnyebb a fajokat elválasztó korlátokat a képzelet segítségével áttörni, mint feltételezem. Például a vakok egyfajta hangradar segítségével derítik fel a tárgyakat, amikor a botjukkal ütött hangok segítségével tájékozódnak. Ha valaki tudja, milyen ez, az esetleg ennek kiterjesztésével nagyjából el tudja képzelni, milyen lehet a denevér jóval kifinomultabb hangradarjával rendelkezni. Az a távolság, ami köztem, a másik ember és a másik faj között van, folytonos közvetítésekben tűnik el. Ugyanakkor azt is csak részben értem, milyen másoknak, más embereknek lenni, és minél távolabbi fajokról van szó, megértésem annál kisebb határfokú. A képzelet szerfelett képlékeny. Álláspontom azonban nem az, hogy nem tudhatjuk, milyen denevérnek lenni. Nem egy ismeretelméleti problémát fürkészek. Azt állítom, hogy ahhoz, hogy *fogalmat* alkossak arról, milyen denevérnek lenni (és kiváltképp, hogy tudjam, milyen is az), fel kell vennem a denevér nézőpontját. Ha ez csak elnagyoltan és részlegesen sikerülhet, akkor fogalmam szintén elnagyolt és részleges lesz. Legalábbis megértésünk jelenlegi állapotában így látom a helyzetet.

<sup>9</sup> Az általam felvetett probléma akkor is felvethető, ha a szubjektívebb és objektívebb leírások vagy nézőpontok közötti megkülönböztetés csupán az általában vett emberi nézőponton belül tehető meg. Nem fogadom el ezt a fajta konceptuális relativizmust, de nem szükséges cáfolnom ahhoz, hogy leszögezhessem: a pszichofizikai redukcionizmusra nem alkalmazható a szubjektívtől-az-objektív-felé más területekről átvett modellje.

vehetünk szemügyre, akkor hogyan feltételezhetnénk, hogy egy agyamat vizsgáló marslakó olyan fizikai folyamatokra bukkan, amelyek az én mentális folyamataimmal azonosak (ahogy rábukkanhat a villámcsapással azonos fizikai folyamatokra), csak éppen más nézőpontból teszi ezt? És ha már itt tartunk, hogyan vizsgálhatja őket más nézőpontból egy emberi fiziológus?<sup>10</sup>

Olybá tűnik, a pszichofizikai redukció egy általános nehézségével kerültünk szembe. Más területeken a redukció folyamata a nagyobb objektivitás felé való elmozdulást jelenti, lépést a dolgok természetének szabatosabb feltárása felé. Ez azáltal lehet sikeres, hogy redukáljuk függésünket az egyéni vagy fajspecifikus nézőponttól a tárgy vizsgálata érdekében. Nem aszerint írjuk le a dolgokat, hogy milyen benyomást gyakoroltak érzékszerveinkre, hanem azoknak az általánosabb hatásoknak vagy tulajdonságoknak a terminusaiban, amelyek nem az érzékszervek útján, hanem más eszközökkel deríthetők fel. Leírásunk minél kevésbé függ a specifikusan emberi nézőponttól, annál objektívebb lesz. Lehetséges ennek az ösvénynek a követése, hiszen noha a külvilág elgondolásában általunk alkalmazott fogalmak és megközelítések eredetileg egy nézőponthoz tartoznak, amely észlelési apparátusunkat is magában foglalja, mindezt fel tudjuk használni arra is, hogy rajtunk kívüli dolgokra vonatkoztassuk őket – arra, amiről a fenomenális nézőponttal rendelkezünk. Szóval feladjuk a nézőpontot, és mégis ugyanarról a dologról gondolkodunk.

A tapasztalat maga azonban nem illik bele ebbe a mintázatba. Annak az eszmének, hogy a látszattól a valóság irányába mozduljunk el, e vonatkozásban nincs semmi értelme. Mi lehetne itt analóg azzal, hogy egy jelenség objektívebb megértése kedvéért feladjuk a szubjektív nézőpontot egy másik kedvéért, amely objektívebb, mégis ugyanarról a dologról szól? Igencsak valószínűtlennek tűnik, hogy közelebb jutnánk az emberi tapasztalat valódi természetéhez azáltal, hogy magunk mögött hagyjuk az emberi nézőpont sajátosságait, s olyan leírásra törekszünk, aminek terminusai azok számára hozzáférhetőek, akik vagy amik el sem tudják képzelni, milyen lehet nekünk lenni. Amennyiben a tapasztalat szubjektív karaktere csupán valamely nézőpontból fogható fel egészen, akkor bármilyen elmozdulás a nagyobb objektivitás – azaz a sajátos nézőponthoz való gyengébb kötődés – irányába nemhogy közelebb vinne minket a jelenség valódi természetéhez, egyenesen eltávolít tőle.

A redukálhatósággal szembeni fentebbi ellenérv magva, bizonyos értelemben, a redukció sikeres eseteinél is fellelhető; például amikor felfedeztük, hogy a hang valójában egy levegőben vagy más közegben terjedő hullámjelenség, elhagytunk egy nézőpontot, hogy másikat vehessünk fel, miközben a hallással kapcsolatos emberi vagy állati nézőpont redukálatlan maradt. Gyökeresen eltérő fajok képviselői egyaránt megérthetik ugyanazokat az objektív terminusokban megragadott fizikai eseményeket, és ez nem kívánja meg, hogy azokat a fenomenális formákat is megértsék, amelyekben a kérdéses események a másik faj képviselője számára megjelennek. Annak, hogy közös realitásra referáljanak, feltétele az, hogy sajátosabb nézőpontjaik ne képezzék részét a mindőjük által megragadott közös realitásnak. A redukció sikerességének záloga az, hogy a fajspecifikus nézőpont kimaradjon a redukció tárgyából.

Csakhogy míg helyesen járunk el, ha félretesszük nézőpontunkat a külső világ teljesebb megértésére törekedve, örökösen nem tehetjük ezt, hiszen a belső világnak ez a lényege, s nem csak holmi nézőpont róla.

<sup>10</sup> Ez nem teljesen ugyanaz a probléma, mint amikor a *Mona Lisát* nézve rendelkezem egy vizuális tapasztalattal, amelyet senki nem találhat meg attól, hogy belenéz az agyamba. Hiszen még ha fel is fedezné ott a *Mona Lisa* kicsinyített képét, akkor sem azonosíthatná azt megélt tapasztalatommal.



A kortárs filozófiai lélektan neobehaviorizmusának legtöbb eredménye abból származik, hogy megkísérlik a valóságot az elme objektív fogalmával helyettesíteni, hogy végül ne maradjon semmi redukátlanul. Ha belátjuk, hogy az elme fizikai elméletének el kell számolnia a tapasztalat szubjektív karakterével, mindjárt hozzá is tehetjük, hogy jelenleg egyetlen hozzáférhető koncepcióban se leljük meg annak nyitját, hogy vajon miképpen kellene végrehajtani ezt. A probléma egyedülálló. Ha a

<sup>11</sup> A viszony tehát nem lehet kontingens, mint az ok és annak különálló okozata esetében. Szükségszerűen igaznak kell lenni, hogy egy fizikai állapot valamiképpen érződik. Saul Kripke a *Semantics of Natural Language*-ben (szerk. Davidson and Harman) amellett érvel, hogy a mentális tartalmak oksági behaviorista vagy más hasonló értelmezései kudarcot vallanak, mert például a *fájdalom* fogalmát a fájdalom merőben kontingens nevéként konstruálják meg. A tapasztalat szubjektív karaktere („közvetlen fenomenológiai minősége”, ahogy Kripke nevezi – *i. m.* 340.) az a lényegi tulajdonság, amit az ilyen elemzések figyelmen kívül hagynak, holott a tapasztalat éppen ettől *szükségszerűen* az, ami. Az én álláspontom szorosan illeszkedik a mondottakhoz. Akárcsak Kripke, én is úgy találom, hogy a hipotézis, miszerint egy bizonyos agyi állapot szükségszerűen rendelkezik egy bizonyos szubjektív karakterrel, bővebb magyarázat nélkül érthetetlen. Azokból az elméletekből azonban, amelyek kontingensnek látják az agy–elme–viszonyt, semmiféle ilyen magyarázat nem következik – bár talán léteznek egyéb, még fel nem fedezett alternatívák.

Egy olyan elmélet, amely számot ad az agy–elme–viszony szükségszerűségéről, még mindig nyitva hagyja Kripke másik problémáját, hogy tudniillik akkor miért tűnik mégis kontingensnek. E nehézség szerintem áthidalható, éspedig a következőképpen. Elképzelhetünk valamit azáltal, hogy reprezentáljuk magunknak vagy perceptuálisan, vagy beleérzés révén, vagy szimbolikusan. Meg sem próbálom kifejteni, hogyan működik a szimbolikus képzelet, de a másik két esetről adok egy részleges bemutatást. Amikor valamit perceptuálisan képzelünk el, akkor olyan tudatállapotba hozzuk magunkat, ami hasonlít ahhoz, amilyenben akkor lennénk, ha észlelnénk az illető dolgot. Ha beleérzés révén képzelünk el valamit, akkor olyan tudatállapotba hozzuk magunkat, amely magához a dologhoz hasonlít (e módszer csak akkor használható, ha mentális eseményeket kell elképzelnünk – magunkét vagy másokét). Amikor megpróbálunk elképzelni egy mentális eseményt a vele összefüggő agyi állapot nélkül, először is beleérzően elképzeljük a mentális állapot bekövetkezését: vagyis olyan állapotba hozzuk magunkat, amely mentálisan hasonló ahhoz. Ezzel egy időben megkíséreljük perceptuálisan elképzelni a megfelelő fizikai állapotot be nem következését, ezáltal pedig egy másik mentális állapotba hozzuk magunkat, amely nem kötődik az előzőhöz, olyanba, amelyben akkor lennénk, ha észlelnénk a fizikai állapotot be nem következését. Mivel a fizikai jellemzők elképzelése perceptuális, a mentális jellemzőké pedig beleérző, úgy tűnik fel, hogy bármely tapasztalatot elképzelhetünk a vele járó agyi esemény nélkül és *vice versa*. A kettő közötti viszony, a kétféle típusú képzeleti működés függetlensége miatt, akkor is kontingensnek tűnik, ha egyébként szükségszerű.

(Mellesleg a beleérző képzelet összekeverése a perceptuális képzelettel szolipszizmust eredményez: úgy tűnik, mintha lehetetlen volna elképzelni olyan tapasztalatot, ami nem az enyém.)

mentális folyamatok egyben fizikai folyamatok, akkor fennáll, hogy átesni bizonyos fizikai folyamatokon, az belsőleg<sup>11</sup> valamilyen. De hogy ez miként valósul meg, rejtély marad.

Milyen tanulság vonható le ezekből a megfontolásokból, és mi maradt még hátra? Hiba lenne arra következtetni, hogy a fizikalizmus hamis. A fizikalista hipotézisek elégtelensége, amelyek az elme hibásan objektív analizisét irányítják, nem bizonyít semmit. Helyénvalóbb úgy fogalmazni, hogy a fizikalizmus olyan álláspont, amelyet nem érthetünk, mert jelenleg nem tudjuk felfogni, miként lehetne igaz. Talán sokan ésszerűtlennek gondolják, hogy a megértés feltételének tesszük meg egy ilyen felfogás lehetőségét. Végző soron, mondhatják, a fizikalizmus értelme kelően világos: a mentális állapotok a test állapotai; a mentális események fizikai események. Nem tudjuk ugyan, *mely* fizikai állapotok és események ezek, ám ettől még megérthetjük a hipotézist. Mi lehetne világosabb annál, mint hogy ez „azonos” azzal?

Ám én úgy hiszem, hogy éppen az „azonos” szó látszólagos világossága csalóka. Általában amikor azt mondjuk, hogy X azonos Y-nal, tudjuk, *miként* lehet az azonosság igaz, csak hogy ez már a konceptuális és elméleti háttérén múlik, nem egyedül az „azonos” kifejezésen. Tudjuk, hogyan referál „X” és „Y”, ismerjük a dolgokat, amire referálnak, van arról egy nagyvonalú eszménk, hogy a két referenciális útvonal hogyan ér össze egyetlen dologban, legyen az tárgy, személy, folyamat, esemény vagy bármi. De amikor az azonosítás két terminusa nagyon távol áll egymástól, korántsem ennyire világos, hogyan lehet igaz az állítás. Még nagyvonalú elképzelésünk sincs arról, hogyan ér össze a két referenciális útvonal, miféle dologban kellene összeérniük, és milyen elméleti ke-

retet kívánna meg mindezek megértése. E keret nélkül az azonosságot a miszticizmus levegője lengi körül.

Ez magyarázza az alapvető tudományos felfedezések népszerű bemutatásaiból áradó varázslatosságot, amikor olyan kijelentéseket ráncigálnak elő, amelyeket anélkül kell elfogadnunk, hogy valóban értenénk. Példának okáért manapság azt mondogatják, hogy eredetileg minden anyag energia volt. De annak ellenére, hogy az olvasók tudják, mit jelent az „azonos”, a legtöbbször soha nem alakít ki arról semmilyen koncepciót, hogy mitől igaz ez az állítás, mert nincs meg ehhez a kellő elméleti hátterük.

Manapság a fizikalizmus státusza olyan, mint az anyag és az energia azonosságát bejelentő állításé lett volna egy preszókratikus filozófus szájából. Elemi felfogásunk sincs arról, miként lehetne az állítás igaz. Ahhoz, hogy megértsük azt a hipotézist, hogy egy mentális esemény azonos egy fizikai eseménnyel, jóval többre volna szükségünk, mint az „azonos” szó megértése. Hiányzik annak elgondolása, hogy egy mentális és egy fizikai terminus hogyan referál ugyanarra a dologra, és az elméleti azonosság más területekről származó szokásos analógiái nem pótolják ezt. Kudarcot vallanak, mert ha a szokott modell alapján konstruáljuk meg a mentális terminusok fizikai eseményekre való referenciáját, akkor vagy elkülönült szubjektív eseményeket kapunk a referencia biztosítékaként, vagy tévesen adunk számot arról, miként referálnak a mentális terminusok (mint az oksági behaviorizmus esetében).

Meglehetősen különös, de lehet evidenciánk olyasvalami igazságáról is, amit nem értünk. Tegyük fel, hogy valaki, aki előtt a rovarok átváltozása ismeretlen, bezár egy biztonságos széfbe egy hernyót, majd hetekkel később, kinyitva a páncélszekrény ajtaját, egy pillangó röppen elő. Amennyiben az illető biztos benne, hogy a páncélszekrény mindvégig zárva volt, van oka azt hinni, hogy a pillangó azonos vagy azonos volt a hernyóval, annak ellenére, hogy fogalma sincs róla, hogy ez milyen értelemben lehet így. (Az is egy lehetőség, hogy a hernyó egy kicsiny, szárnyas parazitát tartalmazott, amely időközben felfalta és pillangóvá cseperedett.)

Elképzelhető, hogy a fizikalizmussal kapcsolatban hasonló helyzetben vagyunk. Donald Davidson amellet érvelt, hogy amennyiben a mentális eseményeknek fizikai okaik és okozataik vannak, akkor kell lenni fizikai leírásaiknak is. Úgy tartja, okunk van hinni, hogy ez a helyzet, noha nem rendelkezünk – mi több, nem is rendelkezhetünk – általános pszichofizikai elmélettel.<sup>12</sup> Érve az intencionális mentális eseményekre vonatkozik, de úgy vélem, ugyanígy okunk van azt gondolni, hogy az érzékelés is fizikai folyamat, habár a hogyanját nem értjük. Davidson álláspontja szerint bizonyos fizikai események redukálhatatlan mentális tulajdonságokkal rendelkeznek, és az ilyképp leírt nézetek tarthatóak. Viszont azok közül, amiket ma ismerünk, egyik sem felel meg a kívánalmaknak, és arról sincs elképzelésünk, milyen lenne az az elmélet, amely hozzásegít a folyamat megértéséhez.<sup>13</sup>

Módfelett keveset foglalkoztak a központi kérdéssel (amelyben az agy említve sincs), vagyis azzal, hogy a tapasztalatnak adható-e bármiféle értelemben objektív karakter. Más szóval, van-e értelme azt kérdezni, hogy tapasztalataim *valójában* milyenek, szemben azzal, ahogy megjelennek nekem? Voltaképpen még azt a hipotézist sem érthetjük igazán, hogy természetük fizikai leírás alá vonható, ha azt az alapvetőbb

<sup>12</sup> D. Davidson: *Mental Events*. In: Lawrence Foster – J. W. Swanson (szerk.): *Experience and Theory*. University of Massachusetts Press, Amherst, 1970. – habár nem egészen értem a pszichofizikai törvényekkel szemben felhozott érvét.

<sup>13</sup> Hasonló megjegyzések fűzhetők korábbi, *Fizikalizmus* című tanulmányomhoz (*Philosophical Review* LXXIV. 1965.).



elgondolást nem értjük, hogy *van* objektív természetük (illetve, hogy az objektív folyamatoknak lehet szubjektív természetük).<sup>14</sup>

Végezetül előállok egy spekulatív indítvánnyal. A szubjektív és az objektív közötti szakadék megközelítése egy másik irányból is lehetséges. Időlegesen félretéve az elme és az agy közötti viszony kérdését, törekedhetünk a mentális tartalmak saját jogú, objektívebb megértésére. Jelen pillanatban teljesen felkészületlenek vagyunk a tapasztalat

<sup>14</sup> Ez a kérdés áll a más elmék problémájának középpontjában is, amelynek közeli kapcsolatán a test-elme-problémával, gyakorta átsiklanak. Ha megértem, hogyan lehet a szubjektív tapasztalatnak objektív természete, akkor megértem a hozzám képest más szubjektumok létezését is.

szubjektív karakterének nem a képzeletre – a tapasztaló szubjektum nézőpontjának felvételére – támaszkodó elgondolására. Felhívás volna ez új fogalmak kialakítására és új módszer kimunkálására – egy objektív fenomenológia kidolgozására, amely nem a beleérzésre vagy a képzeletre támaszkodik. Noha feltehetőleg ez sem tartalmazhatna mindent, az lehetne a célja, hogy legalább részben leírja a tapasztalat szubjektív karakterét úgy, hogy az felfogható legyen olyan lények számára is, amelyek nem rendelkeznek ugyan

ezzel a tapasztalattal.

Ki kellene majd fejleszteni egy ilyen fenomenológiát a denevérek hangradaros tapasztalatára is, de lehetséges, hogy inkább az emberi lényekkel kezdjük. Megkísérelhetnénk például olyan fogalmak kifejlesztését, amelyekkel egy születésétől vak embernek elmagyarázható, milyen érzés látni. Lehet, hogy falba ütközünk, de lehetséges kell, hogy legyen egy olyan kifejezési módszer kialakítása, amelynek terminusai jóval objektívebbek és pontosabbak, mint a jelenlegiek. Azok a laza intermodális analógiák – például: „a piros olyan, mint a trombitahang” –, amelyek a téma körül burjánzanak, kevés haszonnal bírnak. Az ilyesmi annak világos, aki hallott már trombitát és látott már pirosat. Az észlelés szerkezeti jellemzői viszont jóval hozzáférhetőbbek az objektív leírás számára, még ha egy és más kimarad is. Azoknak a fogalmaknak az alternatívái, amelyeket egyes szám első személyben elsajátítunk, arra is módot adhatnak, hogy saját tapasztalatainkról is olyan megértést szerezzünk, amely a leírás kényelme és a szubjektív fogalmak által megengedett távolsághiány miatt megtagadtatott tőlünk.

Önérdéken kívül az ebben az értelemben objektív fenomenológia azt is lehetővé tenné, hogy a tapasztalat fizikai alapjáról szóló kérdéseket érthetőbb formában tehesük fel. A szubjektív tapasztalat azon aspektusai, amelyek megengednek egy efféle objektív leírást, nagyobb reményekre jogosítanak a közérthetőbb objektív magyarázatokat illetően. De függetlenül attól, hogy ez a sejtés helyes-e, nem tűnik valószínűnek, hogy az elme bármilyen fizikai elmélete kialakítható, amíg nem fordítunk több figyelmet a szubjektív és objektív általános problémájára. Másként a test-elme problémáját kezelésbe sem tudjuk venni anélkül, hogy egyben el ne táncolnánk az útjából.

*Sutyák Tibor fordítása*

