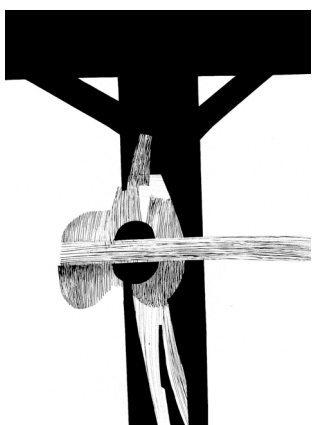


MÁRTON MIKLÓS

A TUDATOSSÁG KORTÁRS ELMÉLETEI



...a tudatosság alapvető fogalma a fenomenális tudatosság: ha valami nem rendelkezik ilyen állapotokkal, akkor hétköznapi értelemben nem neveznénk tudatosnak.

Bevezetés

■ Számtalan különböző értelemben használjuk a 'tudatosság' kifejezést. Mielőtt tehát a tudatosság magyarázatát megcélzó kortárs filozófiai elméleteket vesszük sorra, érdemes elkülönítenünk a tudatosság különböző értelmeit vagy fajtáit, már csak azért is, hogy egyértelmű legyen, pontosan mi is az a jelenség, amelyet a szóban forgó elméletek megvilágítani igyekeznek.

Nos az egyik legfontosabb különbség abban ragadható meg, hogy egy egész személynek tulajdonítunk tudatosságot, vagy a személy valamely állapotának. Könnyen belátható azonban, hogy bár a két fogalom eltér egymástól, egy személy tudatossága voltaképpen abból következik, hogy rendelkezik valamilyen tudatos állapottal, átél valamilyen tudatos eseményt, vagy legalábbis képes erre. Vagyis a tudatos állapotok fennállása garantálja, hogy egy személyt tudatos lénynek tekinthessünk. Az is nyilvánvaló továbbá, hogy e tudatos állapotok, események a szóban forgó személy *mentális állapotai*, vagy a vele kapcsolatos mentális események. Éppen ezért a tudatosság kortárs elméletei alapvetően a mentális állapotok tudatosságának mibenlétét igyekeznek teoretikusan megragadni.

Azonban még a mentális állapotok esetében is további megkülönböztetéseket tehetünk. Ned Block híressé vált elemzése (Block 2002) szerint négy különböző értelemben állíthatjuk egy mentá-

A tanulmány az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00028/13/2 számú ösztöndíjának és az OTKA 109638 azonosítószámú projektjének támogatásával készült.

lis állapotról, hogy az tudatos, és így egy lényről, aki ilyen állapotokkal rendelkezik, hogy tudatos lény. A tudatosság e négy fajtája Block szerint a következő.

Fenomenális tudatosság. Egy állapotot – Thomas Nagel (1974/2004) ismert meghatározása szerint – akkor nevezhetünk fenomenálisan tudatosnak, ha vele kapcsolatban értelmes felvetni, hogy „Milyen is ilyen állapotban lenni?”, „Milyen átélni azt?” A legnyilvánvalóbb módon ilyen állapotok a testi érzetek (fájdalom, viszketés stb.) és az érzéki tapasztalatok (színek látása, formák tapintása stb.). Az ilyen állapotok kétségkívül rendelkeznek bizonyos tulajdonságokkal (fájdalmasak, kellemesek, pirosak), amelyek az adott állapot *minőségét* hivatottak kifejezni.

Hozzáférési tudatosság. Ha egy gondolatomhoz hozzáférék, akkor ez azt jelenti, hogy képes vagyok nyelvileg megfogalmazni, képes vagyok bizonyos cselekvésekre vele kapcsolatban, képes vagyok következtetéseket levonni belőle. Egyszóval egy mentális állapot hozzáférési tudatos akkor, ha a személy képes annak tartalmát racionális cselekvései során felhasználni. A paradigmaticus hozzáférési tudatos állapotok a prozodionális attitűdök (vélekedések, vágyak, gondolatok).

Ön-tudatosság. Ön-tudatosnak nevezhetünk egy lényt akkor, ha rendelkezik saját magáról mint önálló létezőről szóló reprezentációs állapottal, és ezt képes is önmagára alkalmazni.

Átvilágító (vagy monitorozási) tudatosság. Ebben az értelemben akkor nevezünk tudatosnak egy állapotot, ha az képes a személy egyéb mentális állapotait, folyamatait reprezentálni, esetleg azokat kontrollálni.

Block célja e kategóriák felállításával részben az volt, hogy megmutassa: egy állapot vagy egy lény az egyik értelemben lehet tudatos, miközben a másikban nem, így e fajták valóban függetlenek egymástól. Például egy béka jó eséllyel rendelkezik fenomenálisan tudatos állapotokkal (képes például fájdalmat érezni), miközben nem valószínű, hogy van öntudata. Egy számítógép képes lehet saját állapotait monitorozni, de nehezen tudjuk elképzelni, hogy kellemes vagy kellemetlen érzetek átélésére képes volna.

Ez fölveti a kérdést: vajon a tudatosság e független fogalmai egyenrangúak, vagy van közöttük egy, amelyik alapvetőnek, a tudatosság elsődleges fogalmának tekinthető? Nos a kortárs tudatosságelméletek közt teljes az egyetértés abban, hogy a tudatosság alapvető fogalma a *fenomenális tudatosság*: ha valami nem rendelkezik ilyen állapotokkal, akkor hétköznapi értelemben nem neveznénk tudatosnak. Ha ugyanis nem él át fenomenálisan tudatos állapotokat, folyamatokat, akkor az adott lény számára semmilyen értelemben nem jelennek meg ezen állapotok és folyamatok, minden úgyszólván a „sötétben” zajlik le. Így hát az alábbiakban bemutatandó elméletek mind a fenomenális tudatosságot igyekeznek megragadni – vagy legalábbis olyan elméleti modellt nyújtani, amely a fenomenális tudatosság elemzését is magában foglalja. Ez még akkor is így van, ha – mint azt hamarosan látni fogjuk – az egyes elméletek kritikusai gyakran azzal a váddal élnek, hogy a szóban forgó elmélet valójában nem a fenomenális, hanem valamelyik másik fajta tudatosságot ragadja meg.

Nemcsak arról rendelkezünk továbbá hétköznapi intuíciókkal, hogy milyen különböző értelemben beszélhetünk tudatosságról, hanem arról is, hogy milyen alapvető jellemzőkkel rendelkezik egy tudatos mentális állapot. Bár nyilván több ilyen össze lehetne gyűjteni, jómagam három jellemzőt tartok a leglényegesebbnek:

Egy tudatos mentális állapot éppen attól tudatos, hogy a *tudatában vagyunk*. Ha nem vagyunk a tudatában, akkor nem is nagyon nevezhető tudatosnak. Ezt a belátást hívhatjuk a tudatosság *transzitivitásáról* szóló tézisnek.

Egy tudatos mentális állapot segítségével, azon keresztül *közvetlenül* tudatában vagyunk *valaminek*. Ha például tudatos érzéki tapasztalatot élek át, akkor ezáltal

közvetlenül – anélkül tehát, hogy valamiféle mentális közvetítőket észlelnék – tudatában leszek a tapasztalat tárgyának. E belátást a tudatos állapotok *transzparen-ciájáról* szóló tézisnek nevezhetjük.

Egy mentális állapot tudatossága *nyers tény*. Legyen bármilyen is az állapot belső biológiai struktúrája vagy funkcionális elrendezése, álljon bármilyen oksági vagy más viszonyokban a személy egyéb állapotaival, a szóban forgó állapot ettől még lehet tudatos, de éppúgy nem tudatos is. Az előbbiek tehát semmilyen értelemben nem magyarázzák a tudatosságot. Ezt nevezhetjük Levine (1993/2008) nyomán a tudatossággal kapcsolatos *magyarázati rés* tézisének.

Az alábbiakban három olyan tudatosságelméletet fogok bemutatni – természetesen a terjedelmi és műfaji korlátokból fakadóan csak igen vázlatosan –, amelyek egyrészt a kortárs szakirodalomban dominánsnak tekinthetők, másrészt mindegyikük a fenti alapvető meggyőződések egyikét hangsúlyozza, és annak megfelelő modellt dolgoz ki. Az úgynevezett *magasabb szintű reprezentációkkal* dolgozó (az angol eredetiből – *higher-order representations* – származó betűszóval: HOR) elméletek a tranzitivitás tézist bontják ki, a *reprezentacionalizmus* a transzparen-ciátézist tűzi zászlajára, míg a *nem redukív* elméletek a magyarázati rés fennállására vonatkozó intu-íciókat hangsúlyozzák.

Még egy utolsó figyelmeztetés: a tudatosság igencsak sokat szerepel az utóbbi évtizedek elmefilozófiai irodalmában. Ez az érdeklődés zömmel annak szól, hogy számos filozófus véli úgy, a fenomenális tudatosság jelensége jelenti a legnagyobb kihívást a kortárs elmefilozófiában dominánsnak mondható fizikalizmus számára. A jelen írásban ezeket a gondolatmeneteket azonban nem tárgyalom. A célom ugyanis nem a fizikalizmus körüli viták bemutatása, hanem a tudatosságot értelmezni kívánó elméletek összevetése.

1. Magasabb szintű reprezentációs elméletek

■ Mint láttuk, a HOR elméletek a tudatosság tranzitivitásának tézisét veszik névértéken. Ennek megfelelően az alapgondolat egyszerű: ha attól tudatos egy állapot, hogy a tudatában vagyunk, akkor a tudatossághoz szükség van egy további, *magasabb szintű* állapotra, amely az alany számára reprezentálja, hogy a szóban forgó állapotban van. Egy első szintű mentális állapot tehát attól lesz tudatos, hogy létezik egy második szintű reprezentáció, amelynek tartama az, hogy az alany az első szintű állapotban van.

Mint e rövid jellemzésből is kiderül, a HOR elméletek szerint egy mentális állapot tudatossága nem az állapot intrinzikus, lényegi jellemzője. Ennek megfelelően e megközelítés elkötelezett amellett, hogy mindenfajta mentális állapot előfordulhat tudatosan és tudattalanul egyaránt. A HOR képviselői szerint egy tudatosságelmélet alapvető feladata éppen abban áll, hogy megmagyarázza e különbséget – és ezen elméletek éppen ezt teszik a magasabb szintű reprezentációs állapot posztulálása révén (Carruthers 2011).

Az elmélet mellett a tranzitivitási tézisre való hivatkozáson túl még több ér- vet szokás felhozni. Az egyik legérdekesebb talán David Rosenthalé, aki az elmélet azon változatát képviseli, amely szerint a magasabb szintű reprezentáció egy fogalmi jellegű *gondolat* (*higher-order thought* – HOT). Érvelése (Rosenthal 2005. 55–56.) szerint mármint az a jelenség, hogy képesek vagyunk bizonyos állapotainkról *nyelvi beszámolót* adni, leírni őket (pl. „Fáj a fejem”), azt mutatja, hogy rendelkezünk egy az eredeti állapotról szóló gondolattal, hiszen minden beszéd- aktus egy megfelelő, ugyanolyan tartalmú propozicionális attitűd, gondolat kife- jeződése.

Egy másik érv – szintén Rosenthaltól (lásd például Rosenthal 2005. 40.) – arra a jól ismert jelenségre hivatkozik, amikor egy területen alapos képzettségre és így finoman tagolt fogalmi repertoárra teszünk szert, aminek révén finomabb felbontású észlelésekre leszünk képesek. Gondoljunk például a zenészekre vagy a borkóstolókra! A HOT jól magyarázza e jelenséget: a magasabb szintű gondolat tartalmában azok a minőségek lesznek jelen, amelyeket az alacsonyabb szintű érzéki állapot minőségeiből fogalmilag meg tudunk ragadni. Minél differenciáltabb tehát e fogalmi készlet, annál több érzéki minőségről lehet tudatos tapasztalatunk.

A HOR elmélet hívei igyekeznek számot adni a két másik alapvető meggyőződésünkről is. Méghozzá hasonló módon: arra hivatkozva, hogy a magasabb szintű reprezentációs állapotnak magának *nem kell tudatosnak lennie*, és az esetek többségében nem is az. A tapasztalat transzparenciájának illúziója éppen azért jön létre, mert a legtöbb esetben nem vagyunk tudatában a magasabb szintű közvetítő állapotnak, csak az első szintűnek, amelynek tartalma (egy külső tényállás) így teljesen kimeríti tudatos tapasztalatunk tartalmát. A reprezentacionalistákkal szemben azonban hangsúlyozzák, hogy egy tudatos állapot esetében igenis tudatában *lehetünk* magunknak, mint akik ezeket az állapotokat átélik, ha nem is érzéki módon – hiszen hiába próbálunk koncentrálni érzéki tapasztalatunkra, észlelni csak a tapasztalat tárgyait és annak minőségeit fogjuk –, de *gondolatilag* mindenképpen. A tudatosság közvetlen, redukálhatatlan mivoltának illúziója ugyanígy magyarázható: mivel legtöbbször nem vagyunk tudatában a magasabb szintű reprezentációnak, ezért az első szintű mentális állapot közvetlenül, intrinzikusan tudatosnak tűnik (Rosenthal 2005. 119–120, 222–223.).

A HOR elméleteknek több különböző változata létezik attól függően, hogy pontosan milyen természetűnek tartják a magasabb szintű reprezentációs állapotot, illetve a magasabb és alacsonyabb szintű mentális állapotok közti viszonyt. Így – ahogy már láttuk – léteznek magasabb szintű gondolatokkal (HOT) és észlelési reprezentációkkal vagy *belső érzékkel* (*higher-order perception* – HOP) operáló elméletek. A HOT-elméletek közül van, amelyik *aktuálisan* fennálló gondolatokat posztulál, de van olyan is, amelyik szerint a tudatossághoz elég a magasabb szintű gondolat előidézésének *diszpozicionális* tulajdonsága. Végül létezik olyan verziója is a HOR elméleteknek, amelyik szerint nem két független állapotról kell beszélnünk, hanem magának az első szintű állapotnak (vagy ezen állapot egy részének) van magasabb szintű reprezentációs tartalma is, amely az alacsonyabb szintű tartalomról szól. Vagyis e reprezentációk nem állhatnak fenn önállóan.¹

1.1. A HOR elméletek kritikái

1.1.1. Ez valójában introspekció

■ Ha felidézünk a mentális állapotok tudatosságának fentebb vázolt, különböző fajtáit, akkor könnyen az a benyomásunk támadhat, hogy a HOR-modell valójában nem a fenomenális, hanem a hozzáférési vagy még inkább az átvilágító tudatosságot ragadja meg. Hiszen a magasabb szintű reprezentációk éppen azt biztosítják, hogy az alacsonyabb szintű állapotok tartalma az alany számára hozzáférhető legyen, vagyis az alany ilyenkor reprezentációval rendelkezik saját mentális állapotairól. Ez a fajta tudatosság azonban – hangzik az ellenvetés – nem a tudatos állapotok egyszerű tudatossága – amelyet a fenomenális tudatosság biztosítani hivatott –, hanem egy ennél speciálisabb, fókuszált figyelmet involváló, inkább az *introspekció* kategóriája alá tartozó tudatosság.

Az ilyesfajta ellenvetésekre adott válaszában Rosenthal (2005. 190–191.) ismét arra a tényre hívja föl a figyelmet, hogy a magasabb szintű reprezentáció maga nem kell hogy tudatos legyen az elmélet szerint. A Block-féle monitorozási tudatosság fogalma álláspontja szerint magában foglalja azt is, hogy az alany számára ilyen esetekben „intuitíve nyilvánvaló”, hogy mentális állapota egy másik, magasabb szintű állapotának intencionális tárgya. Ez viszont csak akkor áll fenn, ha a magasabb szintű állapot is szükségképpen tudatos – ami nem része a HOR-elméleteknek, mint láttuk.

1.1.2. Az elmélet végtelen regresszust eredményez

■ A HOR-elméletekkel szembeni talán legegyszerűbb ellenvetés az, hogy ha egy mentális állapot tudatosságához egy újabb, magasabb szintű mentális állapot szükséges, akkor ez végtelen regresszushoz vezet – hiszen mi biztosítja e második állapot tudatosságát?! Ha egy újabb, immár harmadik szintű mentális állapot, akkor úgy tűnik, semmi nem állja útját az újabb és újabb, egyre magasabb szintű állapotok végtelen-ségig nyúló sorozatának.

Természetesen az Olvasó az eddigiek alapján már nyilván csípőből mondja a viszontválaszt: a magasabb szintű állapotnak nem kell tudatosnak lennie. Időnként az – ilyenkor nem egyszerű, első szintű tudatossággal, hanem fókuszált figyelmet igénylő introspekcióval van dolgunk. Ezekben az esetekben valóban jelen van egy harmadik szintű állapot, ám ennek már végképp nem kell tudatosnak lennie. Semmi nem kényszerít tehát arra, hogy további magasabb szintű reprezentációkat posztuláljunk (Rosenthal 2005. 27. skk.).

Bármennyire is tetszetős azonban ez a válasz, nem mindenkit győz meg. A tudatos állapotok transzparenciájának tézise éppen annak köszönheti meggyőző erejét, hogy hajlamosak vagyunk úgy vélni: csak egy tudatos állapot révén kerülhetünk valaminek a tudatába. Nem kerülők a tudatába például annak, hogy késésben vagyok, ha nem gondolok erre tudatosan – a késés tudattalan reprezentációja ehhez nem elég. Ha ezt az elvet elfogadjuk, akkor a magasabb szintű állapotnak mégis tudatosnak kell lennie, s így a regresszus fennáll (Lycan 2004. 95–99.; Siewart 2013).

1.1.3. A milyenség kihagyása

A HOR-elméletekkel szembeni talán legfontosabb ellenvetés szerint önmagában egy magasabb szintű reprezentáció jelenléte nem idézi elő fenomenális minőségek megjelenését. Ha például egy sziklára gondolok, az nem lesz ettől fenomenálisan tudatos, nem lesz ezáltal *valamilyen* sziklának lenni.

A HOR-elmélet hívei erre persze általában azt válaszolják, hogy egy szikla nem mentális állapot, és az ő modelljükben csak az első szintű mentális állapotokra igaz, hogy tudatos vagy nem tudatos mivoltuk a megfelelő második szintű reprezentáció jelenlététől függ. Csakhogy számos elmélet szerint a kognitív állapotokat értelmezhetjük valamilyen funkcionális-komputációs modell keretében, így akár egy megfelelően programozott gép (egy Turing-gép) is rendelkezhet ilyenekkel. Az azonban még az e tézist elfogadók számára is sokkal kevésbé plauzibilis, hogy egy ilyen gépnek tudatos állapotai legyenek pusztán annak köszönhetően, hogy képes az első szintű állapotait reprezentáló magasabb szintű állapotok birtoklására. Hasonló konklúzióra juthatunk a sokat emlegetett (filozófiai) zombik vagy a vaklátók példájából is (lásd Block 2002. 214–215.). A fenomenális tulajdonságok megjelenéséről tehát, úgy tűnik, nem tud számot adni az elmélet: reprezentációs állapotok bármilyen többszintű rendszerét gondoljuk is el, az nem fogja önmagában garantálni, hogy az alany számára *valamilyen* lesz ilyen állapotban lenni.

A HOR képviselői – például Rosenthal és Lycan – mindezen ellenvetésekre úgy válaszolnak, hogy elválasztják egymástól a tudatosság kérdését és a mentális állapotok, tapasztalatok minőségi aspektusának problémáját. Ahogy Rosenthal több helyen is kifejti (62, 108–109, 136. skk., 154–55, 172.) a nem tudatos propozicionális attitűdökön (vélekedéseken, szándékokon) kívül vannak nem tudatos észlelési állapotok és testi érzetek is. Álláspontja szerint egy hosszan tartó fejfájásról vagy enyhe diszkomfortérzésről hajlamosak vagyunk időnként megfeledkezni, nem észrevenni azt, józan ésszel mégis azt mondanánk, hogy nemcsak szakaszosan rendelkezünk ezekkel az érzetekkel, hanem folyamatosan fennállt a fájdalom, még ha nem is mindig éreztük azt. Rosenthal szerint nem igaz tehát az a jól ismert tézis, miszerint érezni a fájdalmat azonos azzal, hogy rendelkezünk a fájdalommal.

Érzéki kvalitatív állapotok tehát akkor is előfordulhatnak, ha egyáltalán nem vagyunk tudatában nekik, egyáltalán semmilyen átélni őket. A nem tudatos érzéki tapasztalatok minőségi tulajdonságokkal rendelkeznek, vagyis az érzéki minőségek tehát nem implikálnak tudatosságot: felelősek persze azért, hogy milyen az adott tudatos érzéki állapotban lenni, de nem azonosak ez utóbbival. Ha kíséri őket egy magasabb szintű állapot, amely reprezentálja kvalitatív minőségeiket, ez előidézi, hogy az alany számára valamilyenként jelenjenek meg. Vagyis ez a válasz arra, hogyan képes önmagában egy magasabb szintű intencionális állapot létrehozni a tapasztalat milyenségét: egyszerűen hozzáférhetővé teszi az alany számára a kvalitatív állapotokat, kvalitatív tulajdonságaikkal együtt, melyek azonban már ettől függetlenül jelen vannak (Rosenthal 2005. 193.).

Nem világos azonban, hogy pontosan mit is értsünk ebben az érvelésben 'kvalitatív tulajdonságon'. Ahogy Joseph Levine (idézi Lycan 2004. 97.) kritikájában megjegyzi: a mentális állapotok minőségi vonásait jól értjük, ha abból eredeztetjük, hogy *milyen* átélni azokat; azonban ha kvalitatív jellemzőkkel a nem tudatos első szintű állapotok is rendelkezhetnek, akkor jóval kevésbé világos, milyen értelemben kvalitatívak ezek. Nos erre a kérdésre a HOR-elmélet képviselője vagy a kválék valamilyen *externalista* reprezentációs elméletével válaszol (pl. Lycan 2004 – lásd a következő alfejezetet!), vagy valamilyen sajátos modellt dolgoz ki a kvália magyarázatára. Ezt utóbbit teszi Rosenthal (2005. 137. skk., 165–168, 202.), aki érvelésében abból indul ki, hogy az érzéki minőségek (mondjuk a szinttapasztalatok) olyan tulajdonságok, melyeknek bizonyos egymás közti hasonlóságviszonyai megegyeznek bizonyos fizikai tulajdonságok (mondjuk a reflektanciatulajdonságok) egymás közti viszonyaival. A kétfajta tulajdonságcsoporthoz belső viszonyai tehát izomorfak, és az egyes kvalitatív tulajdonságot az adott homomorf tulajdonságcsoporthoz, kvalitatív téren belüli pozíciója alapján határozhatjuk meg.

Talán még ennél a számadásnál is különösebb, hogy a HOR-elméletek alapján lehetséges kell legyen, hogy az alannak úgy tűnjön, *ilyen* átélni egy mentális állapotot, miközben az adott minőségű állapot nincs is jelen! Rosenthal (2005. 172–173.) értelmezése szerint ilyen eset az, amikor fájdalmat konfabulálunk – mondjuk a fogorvosi székben a fúró hangja és a félelem hatására fájdalmat kezdünk érezni –, miközben valójában nincs is jelen fájdalom. Olyasminek vagyunk tehát tudatában, ami nem is fordul elő. Ilyenkor természetesen egy üres magasabb szintű állapottal van dolgunk, amely egy nem létező tárgyat reprezentál, jelen esetben a nem létező első szintű fájdalmat. Nem világos azonban, hogyan keletkezhetne ezen a módon fenomenális tudatosság, hiszen nincsenek sehol azok a kvalitatív tulajdonságok, amelyeknek a tudatában valamilyenné válik az alany számára az adott első szintű állapotban lenni. Attól, hogy azt gondolom, fáj a fogam, miért lennék borzasztóan kellemetlen és intenzív állapotban? Úgy tűnik tehát, hogy összességében annyit minden-

képpen elmondhatunk: a HOR-elméletnek meglehetősen konstraintív következményei vannak.

2. Reprerentacionalizmus

■ A reprerentacionalista tudatosságelméletek legfontosabb vonása, hogy egy állapot tudatosságát nem az hozza létre, hogy tudatában vagyunk az adott állapotnak, hanem az, hogy általa tudatába kerülünk valamilyen tárgynak vagy ténynek. Ez az adott állapot reprerentációs tulajdonságainak köszönhető, így a fenomenális tudatosság a szóban forgó mentális állapot reprerentációs tulajdonságaiból eredeztethető. Más szavakkal: a reprerentacionalista felfogás szerint a fenomenális tudatosság úgy jön létre, hogy a külső érzéki minőségek valamilyen megfelelő reprerentációja létrehozza a tapasztalat fenomenális tulajdonságait, és az e tulajdonságokkal rendelkező tapasztalat egyben az alany tudomására hozza a reprerentált érzéki minőséget – így azok megtapasztalása valamilyen lesz az alany számára (Lycan 2015). Egy állapot tudatosságához e megközelítés szerint nincs tehát szükség egy másik reprerentációs állapot jelenlétére – az magának az első szintű állapotnak a reprerentációs tulajdonságain múlik. Ez a modell megengedi, hogy olyan tudatos állapottal rendelkezünk, amelynek nem vagyunk tudatában.²

Nyilvánvaló továbbá, hogy a reprerentacionalistának nem elég annyit állítania, hogy a tapasztalatok érzéki tulajdonságai, a kválék reprerentációs tulajdonságok, hiszen – mondjuk – a piros színt reprerentálhatom számtalan módon – például leírom azt a német szót, hogy „rot” –, ám ettől még nyilvánvalóan nem lesz *semmilyen* e reprerentációval rendelkezni. Valamiképpen specifikálni kell, milyen reprerentációs tulajdonságok eredményeznek minőségi tulajdonságokat. A fenomenalitást implikáló és az egyéb reprerentációk közti különbséget a legtöbb reprerentacionalista *funkcionalista* módon igyekszik megragadni: valamiképpen a reprerentációk funkcionális szerepe, az emberi elme funkcionális rendszerében betöltött pozíciója határozza meg, hogy keletkeztet-e, és ha igen, milyen minőséget keletkeztet. Így tesz például a legismertebb és talán legalaposabban kidolgozott reprerentacionalista elmélet Michael Tye úgynevezett PANIC-elmélete (Tye 1995. 137. skk.; 2002. 455).

Ha a fenomenális tulajdonságok reprerentációs tulajdonságok – vagy legalábbis azok által egyértelműen meghatározottak, azokra *ráépülnek* –, akkor ebből következik a reprerentacionalizmus legfontosabb tézise, jelesül, hogy „metafizikailag szükségszerű, hogy a fenomenális karakter együtt változzon a reprerentációs tartalommal” (Kriegel 2002. 193.). Vagyis két mentális állapot, amely különbözik fenomenális karakterében, szükségszerűen különbözik reprerentációs tartalmában is, és viszont: két állapot, amely tartalmában megegyezik, teljesen meg fog egyezni abban is, hogy milyen azt átélni az alany számára. Nem létezhetnek továbbá abban az értelemben kválék, amelyben ezek a tapasztalat nem reprerentációs, intrinzikus tulajdonságai, úgynevezett nyers érzetek (*raw feelings*) lennének.

A tudatosság reprerentacionalista elméletei közt több megkülönböztetést tehetünk. Így beszélhetünk *erős reprerentacionalizmusról*, amely *azonosítja* a fenomenális tulajdonságokat a megfelelő fajta reprerentációs tulajdonságokkal („a fenomenális karakter egy és ugyanaz, mint egy bizonyos fajta intencionális tartalom” – Tye 1995. 137.), így az előbbieket az utóbbiakra *redukálja*. A *gyenge reprerentacionalizmus* ezzel szemben nem reduktív, csupán a fenomenális karakternek a reprerentációs tulajdonságokra történő metafizikailag szükségszerű ráépülését vallja. Egy másik megkülönböztetés szerint létezik *homogén és heterogén*, vagy más megnevezések

szerint *tiszta és nem tiszta (impure)* reprezentacionalizmus. Az előbbi elképzelés szerint a fenomenális karaktert egyedül az intencionális *tartalom* határozza meg, míg az utóbbi amellett köteleződik el, hogy a fenomenális karaktert nem egyedül az intencionális tartalom, hanem az intencionális mód is individuálja (Crane 2007). Az intencionális mód különbségére jó példát szolgáltatnak az ugyanarra a tárgyra irányuló, különböző érzéki modalitású észlelési tapasztalatok.

A reprezentacionalizmus mellett számos kisebb-nagyobb jelentőségű érv hozható föl (ezek részleteihez lásd Lycan 2015-öt). A legfontosabb érv azonban megítélés szerint mindenképpen a tudatos tapasztalatok transzparenciájából származik. A transzparencia tézise szerint sosem maguknak a tapasztalati állapotoknak vagyunk tudatában, hanem mindig az észlelt dolognak vagy minőségnek. Ahogy Tye egy helyen (Tye 2002. 448.) plasztikusan fogalmaz: az óceán végtelen kékje nyűgöz le, nem a vizuális tapasztalatomé, ami reprezentálja ezt. Mindez még akkor is így van, amikor magára a tapasztalatra próbáljuk irányítani a figyelmünket: az észlelési állapotok olyan festményekre hasonlítanak, amelyeknél képtelenek vagyunk a festékre mint a képi reprezentáció közegére irányítani a figyelmünket. A tapasztalat tartalmában mindig csak a reprezentált minőségek vannak jelen, és így csakis ezen, vagyis a reprezentációs tulajdonságokon múlik, milyen átélni a tapasztalati állapotot.

2.1. A reprezentacionalizmus kritikái

2.1.1. Vannak nem reprezentáló állapotok

■ A reprezentacionalisták legtöbb példája a tudatos érzékszervi tapasztalatok köréből származik, ahol is egyértelmű, hogy egyszerre rendelkeznek reprezentációs és fenomenális tulajdonságokkal. De mi a helyzet az olyan nyilvánvalóan fenomenálisan tudatos mentális állapotokkal, amelyek nem tűnnek reprezentáló jellegűnek? Mi a helyzet a testi érzetekkel, az érzelmekkel, hangulatokkal? Ezek többsége esetében könnyen tűnik úgy, hogy nem irányulnak semmire – és ha ez így van, akkor fenomenális minőségeik nem eredhetnek reprezentációs tulajdonságaikból, lévén nem rendelkeznek az utóbbiakkal.

Nos a reprezentacionalisták egyik célkitűzése éppen az, hogy kimutassák: voltaképpen minden mentális állapot rendelkezik reprezentációs tulajdonságokkal, így az elméletet kiterjeszhetjük valamennyi fenomenálisan tudatos mentális állapotra. Más szóval igazolhatjuk a híres Brentano-tézist: a mentális jelenségek lényegi megkülönböztető jegye intencionalitásukban rejlik. Ezt az elképzelést időnként a reprezentacionalizmustól megkülönböztetendő, *intencionalizmusnak* szokás nevezni. Ennek megfelelően a testi érzetek intencionalitása mellett például arra alapozva érvelhetünk, hogy ezek az érzetek mindig *lokalizáltak* – habár időnként nagyobb testi régiók (hányinger) vagy akár az egész test (kimerültség) is lehet a látszólagos helye az érzeteknek. Így az intencionális tárgy az a testrész lesz, ahol lokalizáljuk az érzetet, az intencionális mód pedig az érzet fajtájával (fáj, viszket, stb.) lesz azonos (lásd például Crane 2001. 79–80; Byrne 2001. 227. skk.; Balogh–Tózsér 2013. 50–53.). És éppúgy, ahogy az észlelések esetében, a testi érzetek tapasztalata során sem találunk a reprezentációs tulajdonságokon túli, nyers érzetként létező kválékát. Ahogyan az adott testrészt érezzük, az a testrész tulajdonságának tűnik, nem pedig a tapasztalati állapoténak. Vagyis a testi érzetek az észlelési állapotokhoz hasonlóan transzparenssek. Az érzelmek, hangulatok intencionális tartalmát éppígy elemezhetjük, azzal a különbséggel, hogy ezeknél nem a lokalizáció, hanem a konkrét vagy általános *kiváltó ok* képezi intencionalitásuk tárgyát (a részleteket illetően lásd Crane 2007. 28. skk.).

2.1.2. A milyenség függetlensége és kihagyása

■ A reprezentacionalizmussal szembeni legfontosabb érvek a HOR-elméletekkel szembeniekhez hasonlóan a *magyarázati rés* tézisében megfogalmazott intuíciónkon alapulnak. Mivel e tézis szerint egy mentális állapot fenomenális tudatossága tovább nem elemezhető nyers tény, ezért az, hogy az állapot rendelkezik-e fenomenális minőségekkel, és ha igen, milyenekkel, nem múlhat bizonyos reprezentációs tulajdonságok jelenlétén. A kritikusok ennek megfelelően olyan ellenpéldákat igyekeznek fölmutatni, amelyek arról tanúskodnak, hogy nem igaz a reprezentacionalisták ráépülési tézise: előfordulhatnak olyan esetek, amikor: 1) két egyforma reprezentációs tulajdonságokkal rendelkező állapot különböző kválékkal bír; 2) két különböző reprezentációs tulajdonságokkal rendelkező állapot ugyanolyan kválékkal bír; 3) úgy jelenik meg kválé, hogy nincs is jelen reprezentációs tartalom (vagy az nem a megfelelő típusú); illetve 4) a megfelelő reprezentációs tulajdonságok jelen vannak, mégsem rendelkezik a kérdéses állapot kválékkal.

Az első két eset lehetősége melletti érvek kisebb részben valóságos, nagyobbbrészt fiktív esetekre támaszkodnak. A valós példák olyan tapasztalatok, amelyeknél kvalitatív tulajdonságok kétségkívül megjelennek, tehát *valamilyen* átélni őket, azonban első látásra nem tűnnek olyan állapotoknak, amelyek során valamilyen *tapasztalat-független* tárgy jelenne meg a számunkra, vagyis úgy vannak jelen a tapasztalatban kvalitatív tulajdonságok, hogy hiányoznak a reprezentációiak. Ilyen feltételezett ellenpéldák a kettős látás vagy az utóképek érzéki tapasztalatai. Habár talán fenomenológiailag meggyőző lehet a tapasztalatfüggetlen tárgy hiánya ezen esetről, mindazonáltal a reprezentacionalisták elég meggyőzően érvelnek, hogy ilyenkor is jelen van *valamilyen* intencionális tárgy a tapasztalatban (lásd Tye 1995. 105. skk.; Crane 2001. 141. skk.).

A valós eseteknél komolyabb kihívást jelentenek a ráépülési tézissel szemben a nem valós, hanem logikailag lehetséges fiktív esetekre alapozó ellenvetések, mint például a fordított kvália és a fordított Föld argumentumok. Az első esetében arról van szó, hogy egy fiktív személyt kell elképzelnünk, aki minden fizikai és funkcionális szempontból olyan, mint mi, ám két kvália – mondjuk a piros és a sárga színtapasztalat minősége – tekintetében tapasztalatai a mieinknek éppen a fordítottja: ő olyannak látja a banánt, amilyennek mi a paradicsomot, és fordítva. Az érvelés lényege szerint ilyen esetekben a fordított kváliás személy minden reprezentációs tulajdonságában meg fog egyezni velünk, lévén a reprezentációs tulajdonságok alapvetően fizikai, de legalábbis funkcionális tulajdonságok. Ha ez tényleg így van, akkor a két személy ugyanolyan reprezentációs tulajdonságokkal rendelkező állapotban lehet, miközben ennek kvalitatív karaktere különbözni fog. A reprezentacionalisták válaszukban természetesen tagadják, hogy a két személy tapasztalatának reprezentációs tartalmai megegyeznének (Crane 2001. 145. skk.; Tye 2002. 450–451.). Az ő elemzésük szerint a ráépülési tézis szempontjából releváns nem fogalmi reprezentációs tartalom a kváléhoz igazodik, így a két tapasztalat esetében is más lesz. A fölcserélt kváléval rendelkező személy vizuális tapasztalata a paradicsomot sárgaként reprezentálja, a banánt pedig pirosként.

Még keményebb dió talán a fordított Föld érv. Itt az előző forgatókönyvnek éppen az ellentéte kerül színre: egy olyan Ikerföldet kell elképzelnünk, amelyben a fizikai színek a nálunk megszokotthoz képest föl vannak cserélve (a paradicsom sárga, a banán piros), ám az ottani emberek színtapasztalatai is, így ugyanolyan fenomenális minőségű vizuális tapasztalatot élnek át, mint mi, amikor banánt látnak. Mármost ha egy földi embert odavinnének, ámde egy a színkválékat ugyanilyen módon fölcserélő lensét kap, akkor bizonyos idő után vizuális tapasztalatainak intencionális tartalma megváltozik (ahogy beilleszkedik az ottani környezetbe), miközben a színta-

pasztalat minőségei nem (a fordító lencsék miatt).³ Itt tehát ugyanaz a reprezentációs tartalom különböző tapasztalati érzetminőségekkel jár. A példa plauzibilitása azon alapszik, hogy míg a reprezentációs tartalmakat „tágan”, vagyis a kielégítési feltételeikben szereplő környezeti tulajdonságokra támaszkodva szoktuk individuálni, addig a fenomenális tulajdonságokat „szűken”, azaz kizárólag az alany belső tulajdonságait számításba véve. Ebből fakadóan az külső körülmények változása végbe-mehet a belső tulajdonságok állandósága mellett, lehetetlenné téve, hogy a fenomenális minőségeket a reprezentációs tartalom tulajdonságaival azonosítsuk (Lycan 2015; Chalmers 2004. 165. skk.).

Ebben a helyzetben a reprezentacionalista természetesen két dolgot tehet: vagy tagadja, hogy a reprezentációs tartalmat mindig tágan kell individuálnunk, vagy pedig a fenomenális minőségeket gondolja el „tágnak”. Az előbbi utat járja például Tim Crane és David Chalmers, akik szerint az érzéki tapasztalatoknak *szűk* tartalmat (is) tulajdoníthatunk, és e szűk tartalom a kváléhoz igazodik. Így a fenti scenárió esetében a földi személy szűk tapasztalati tartalma nem fog változni az idő múlásával, csak a tág, ami lehetővé teszi az e stratégiát követő *internalista* reprezentacionalistának, hogy a fenomenális minőséget a szűk reprezentációs tartalom bizonyos tulajdonságaival azonosítsa (Crane 2001. 148. skk.).

A másik népszerű lehetőség, hogy a kválékat tágan, a külső reprezentált tárgy vagy tény tulajdonságaként gondoljuk el. E javaslatot nevezzük *fenomenális externalizmusnak*. Az e stratégiát követő filozófusok (Lycan, Tye, Dretske) a HOR-elméletek képviselőihez hasonlóan elválasztják a kvalitatív tulajdonságokat a tudatos tapasztalat átélésének minőségétől. Míg az első a világ objektív tulajdonsága, amely a rá irányuló reprezentáció révén kerül kapcsolatba a tapasztalatokkal, addig a második kizárólag a saját mentális állapotunk szubjektív jellemzője. Földi emberünk tapasztalatának objektív minőségei így a reprezentált fizikai minőségek változással együtt megváltoznak, így nem kell a reprezentacionalistának elválasztani a kétfajta tulajdonságot egymástól (Byrne – Tye 2006, Tye 2002. 453–454.).

Mindkét reprezentacionalista stratégiának vannak nehezen hihető elemei, következők. Ám még ha el is tekintünk ezektől, akkor is megmarad a tudatosság reprezentációs elméleteivel szembeni legerősebb ellenvetés, nevezetesen hogy bármilyen reprezentációs tulajdonságok legyenek is jelen, ez önmagában nem garantálja, nem vonja maga után, hogy az adott tapasztalati állapot rendelkezni fog valamilyen fenomenális minőséggel. Ez a hiányzó kválékra alapozó ellenvetés. A magyarázati rés híve ezen a ponton – akárcsak a HOR elméletekkel szemben – ugyanúgy hivatkozhat a gépekre, robotokra, zombikra vagy a vaklátókra: ezek mindegyikénél koherensen el tudjuk gondolni, hogy rendelkeznek bármilyen, a reprezentacionalista által javasolt és funkcionális terminusokban definiált reprezentációs tulajdonságokkal, mégsem tartjuk hihetőnek, hogy fenomenálisan tudatos állapotaik lennének. Jónéhány filozófus szerint ez azt mutatja, hogy semmilyen pusztán fizikai vagy funkcionális tulajdonságainál fogva azonosított jelenség fennállása nem magyarázhatja a tudatosság megjelenését (így érvel például Block 1978/2002 és Chalmers 1996).

3. A nem reduktív elmélet

■ A nem reduktív elmélet a magyarázati rés intuíciójára alapoz, vagyis arra a meggyőződésünkre, hogy a fenomenális tudatosság jelenléte bizonyos mentális állapotokban egyszerű, továbbbelemehetetlen *nyers tény*. Voltaképpen ez az elmélet igazán új megközelítést nem hoz, pusztán kimondja az előzőekben taglalt elméletekkel szembeni legerősebb ellenvetések tanulságát: semmilyen funkcionális-kauzális

struktúra nem képes garantálni, hogy az ilyen tulajdonsággal rendelkező állapot tényleg tudatos legyen. Mindig el lehet koherensen gondolni, hogy a valamely elméletalkotó által a tudatosság elemzésére javasolt strukturális tulajdonság fennáll egy állapotnál, és az mindennek ellenére mégsem tudatos.

Bizonyos értelemben nem is csodálkozhatunk ezen az eredményen. John Searle (1992. 119. skk.) elemzése szerint, amikor redukálunk egy jelenséget egy másikra, akkor voltaképpen felismerjük, hogy egy felszíni jelenség (mondjuk a hő) valamennyi tulajdonságát és kauzális potenciálját meg tudjuk magyarázni mélyebben fekvő mikrojelenségek (mondjuk kinetikai jelenségek) tulajdonságaival és kauzális potenciáljával. Ilyen esetekben a felszíni jelenséget „elhagyhatjuk”, hiszen semmit nem veszünk, ha azonosítjuk a mélyebben fekvő jelenséggel, és inkább arról beszélünk. A fenomenálisan tudatos tapasztalatok esetében azonban pont a felszíni jelenség, a „látszat” maga a *tárgy*, amivel foglalkozunk. A fenomenális tulajdonságok épp azt határozzák meg, hogy milyennek *látszik, tűnik* egy adott dolog a tapasztalatban, és éppen ezért bizonyos értelemben értelmetlen továbbkutatnunk az után, hogy de mik is ezek a tulajdonságok a dolgok mélyén, a *valóságban*. Látszat és valóság közt a fenomenális minőségek esetében nem tehetünk különbséget, hiszen értelmetlen arról beszélni, vajon egy dolog csak ilyennek és ilyennek látszik látszani, vagy valójában ilyennek látszik.

A nem reduktív elmélet szerint tehát a fenomenális minőségek reduktívan nem magyarázható, egyszerű intrinzikus tulajdonságai a tudatos tapasztalatoknak, nem pedig relációs tulajdonságai, mint a másik két elméletben. Bizonyos fajta mentális állapotok *lényegileg* tudatosak ezért, hiszen a tudatosságért felelős fenomenális tulajdonságaik elválaszthatatlanok tőlük. Ez azt jelenti, hogy – szemben a HOR-elmélet képviselőivel – a nem reduktív elmélet képviselői szerint nem mindenfajta mentális állapot fordulhat elő nem tudatos formában: a tudatos mentális állapotok, éppen mert lényegileg ilyenek, nem válhatnak nem tudatossá, hiszen akkor már másfajta állapotok lennének. Továbbá a minőségi tulajdonságok, a kválék sem választhatók el attól, hogy az alany számára milyen az ilyen minőségekkel rendelkező állapotokban lenni. Szemben tehát a másik két elmélettel a nem reduktív megközelítés az érzéki állapotok minőségét magából a tudatos tapasztalatból származtatja. Csakis azért rendelkeznek ezen állapotok minőséggel, mert az alany számára *valamilyen* megtapasztalni őket. Egy tudattalan állapot semmilyen értelemben nem rendelkezhet kválékkal.

A tudatos tapasztalatok köre tehát egy valódi önálló jelenségcsoport, akár természeti fajtának is nevezhetnénk. E gondolat érthetővé teszi, miért hajlik a nem reduktív elmélet sok képviselője arra, hogy – Descartes koncepciójához visszatérve – voltaképpen a mentális jelenségek teljes körét azonosítsa a fenomenálisan tudatos állapotokkal. Ekkor azonban valahogyan el kell számolni a hétköznapi mentálisnak tekintett nem tudatos, főként propozicionális attitűd állapotokkal (nem tudatos vélekedésekkel, vágyakkal, félelmekkel). Több megoldási javaslat is forgalomban van a szakirodalomban. Galen Strawson szerint például mentális tulajdonságai csak „mentális lényeknek” lehetnek, ilyeneknek viszont csak azokat a létezőket tekinti, amelyek képesek a tudatos tapasztalatra, értelmes velük kapcsolatban azt mondani, hogy *valamilyen nekik lenni* (Strawson 1994/2010. 153–157.). Egy mentális lénynek ugyanakkor nem tudatos mentális állapotai is lehetnek. Vagyis itt egy olyan kép tárul elénk, amelyben egy nem tudatos állapot attól lesz mentális, hogy fenomenálisan tudatos állapotok hálózatában, rendszerében szerepel. Ennél szűkebben vonja meg a mentális állapotok körét Searle, aki szerint a tudatosság az elme központi fogalma: minden más

csak erre tekintettel, a tudatossághoz fűződő viszonya miatt nevezhető mentálisnak (Searle 1992. 84.). Híres „kapcsoltsági tézise” (Searle 1992. 162. skk.) értelmében minden mentális állapot tudatos vagy olyan fajtájú állapot, amely *potenciálisan, latensen* tudatos.

3.1. A nem reduktív elmélet problémái

3.1.1. Léteznek nem kvalitatív tudatos állapotok

Mivel a nem reduktív elmélet nem választja el a kválékat a tudatos tapasztalatban megjelenő fenomenális tulajdonságoktól, így problémát jelentenek számára azok a tudatos állapotok, amelyek első ránézésre egyáltalán nem rendelkeznek minőségi aspektussal. Természetesen főként a kognitív állapotok jelentenek itt problémát, hiszen egy gondolat nem rendelkezik olyan érzéki tulajdonságokkal, mint mondjuk egy fájdalom vagy egy szintapaszta.

Nos a nem reduktív elmélet hívei szerint, bár érzéki-kvalitatív minőségekkel a kognitív állapotok tényleg nem rendelkeznek, ez nem jelenti azt, hogy ne volna *valamilyen* ilyen állapotokban lenni, vagyis hogy ne volna fenomenológiájuk. A tárgyalt megközelítés híveinek többsége éppen ezért elkötelezett a *kognitív fenomenológia* létezése mellett. Két fő érvelési stratégia létezik, amellyel ezt igyekeznek a szerzők alátámasztani. Az első ezek közül azokra a jelenségekre alapoz, ahol határozott fenomenális különbség van két mentális állapot közt, melyet nem tudunk érzéki minőségekkel magyarázni. Ilyen például az az eset, amikor ugyanazt a kimondott mondatot két személy hallja, ám közülük csak az egyik ért azon a nyelven, amin a mondat elhangzott. Intuíciónk szerint egészen más minőségű – Strawson kifejezésével: *megértési – tapasztalata* lesz az első személynek, mint a másodiknak. E fenomenális kontraszt jelenségeket sokak szerint csak a kognitív fenomenológia feltételezésével tudjuk magyarázni (Strawson 1994. 5. skk.).

A másik érvelés arra alapoz, hogy éppúgy közvetlen és speciális hozzáférésünk van kognitív állapotainkhoz, mint érzéki mentális állapotainkhoz. Nem kell külső evidenciához vagy bonyolult következtetési eljáráshoz folyamodnom, ha meg szeretném tudni, milyen gondolatokkal rendelkezem éppen. Márpedig csakis a fenomenális tulajdonságok jelenléte biztosít ilyesfajta közvetlen hozzáférést, tehát mindenképpen rendelkeznek a kognitív állapotok is fenomenális minőségekkel (Pitt 2004).

3.1.2. Nehezen kezeli a tranzitivitást

Mivel a nem reduktív elmélet szerint a fenomenális tudatosság az intrinzikus fenomenális tulajdonságok jelenlétén alapul, ez utóbbiak pedig nem mások, mint hogy az alany számára milyen egy adott állapotban lenni, ezért nem világos, hogy minek is vagyunk tudatában akkor, amikor egy tudatos állapotban vagyunk. Az állapot tudatossága ugyanis e megközelítés szerint maga az alany számára való megjelenés, és így egybeesik az, aminek a tudatában vagyunk és maga a „tudatában levés”. Éppen ebből származik a fenomenálisan tudatos tapasztalatok sokat emlegetett *szubjektivitása*: a megjelenés mindig egy szubjektum számára történik, és ha e megjelenés alkotja a tudatosság lényegét, akkor, ha elveszük belőle e szubjektív jelleget, nem marad semmi (lásd pl. Searle 1992. 96–97.). Ugyanakkor az is igaz, hogy van valami ta- utologikus és éppen ezért semmitmondó abban, ha azt mondjuk: fenomenálisan tudatosak számunkra bizonyos állapotok, és ezen állapotok éppen a fenomenális megjelenés állapotai. Ebben a tekintetben a másik két elmélet előnyben van, hiszen mindkettőnél egy tudatos állapot fennállása esetében van valami, aminek a tudatában vagyunk, és ez nem pusztán a tudatosság maga.

3.1.3. Nem magyaráz

■ Egyik ismert írásában Rosenthal a mentális jelenségek két képét állítja szembe egymással. Az egyik, amely a nem reduktív elméletnek felel meg, a tudatos mentális jelenségek központi szerepét hangsúlyozza, és a magyarázat során a tudatossággal magyarázza a mentalitást, addig a második a mentalitásnak valami független kritériumot keres, és utána ennek birtokában lát neki a tudatosság meghatározásának. Mivel azonban a tudatosság magyarázatánál semmi nem mentális nem lehet segítségünkre, ezért az első út Rosenthal szerint ahhoz vezet, hogy a tudatosságot nem tudjuk informatív módon magyarázni – alapvető, megmagyarázhatatlan tény lesz. Ez azonban elfogadhatatlan szerinte, voltaképpen fegyverletételt jelent a tudatosság rejtélye előtt (Rosenthal 2005. 21–22.).

Igazat kell adnunk Rosenthalnak: a nem reduktív elemzés nem rendelkezik túlságosan nagy magyarázó erővel. Nem teszi semmilyen módon jobban érthetővé a tudatosság jelenségét számunkra, egyszerűen csak arra szólít fel: fogadjuk el, hogy létezik. Különösen aggasztó ez annak fényében, hogy e redukálhatatlan jellegénél fogva a fenomenálisan tudatos tapasztalatok nehezen illeszthetők egy amúgy minden egyéb tekintetben megalapozottnak tűnő *fizikalista-materialista* világgépbe. A közeljövő egyik nagy kérdése – azt hiszem – éppen az, vajon adható-e olyan fizikalista szellemű magyarázat a fenomenális tudatosságról, amely elismeri annak redukálhatatlan, nyers tény jellegét.

■ JEGYZETEK

1. E változatok részletes ismertetéséhez lásd Carruthers 2011. A HOP- és HOT-elméletek közti vita érveireh lásd Lycan 2004. 101 skk.
2. E tétel melletti érveléshez lásd: Dretske 1993/2002. 428. skk.
3. A részleteket illetően lásd: Block 1997.

■ IRODALOM

- Balogh, Zs. – Tózsér, J.: *Much Ado about Nothing: The Discarded Representations Revisited*. In Kondor, Zs. (ed.): *Enacting Images. Representation Revisited*. Herbert von Halem Verlag, Köln, 2013. 47–66.
- Block, N.: *Troubles with Functionalism*. In: D. Chalmers (ed.): *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, Oxford, 1978/2002. 94–99.
- Block, N.: *Inverted Earth*. In: Block, N. – Flanagan, O. – Güzeldere, G. (eds.). *The Nature of Consciousness*. MIT Press, Cambridge, MA, 1997. 643–663.
- Block, N.: *Concepts of Consciousness*. In: Chalmers, D. (ed.): *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, Oxford, 2002. 206–219.
- Byrne, A. – Tye, M.: *Qualia ain't in the Head*. *Nous* 2006. 40. 241–255.
- Byrne, A.: *Intentionalism Defended*. *Philosophical Review* 2001. 110. 199–239.
- Carruthers, P.: *Higher-Order Theories of Consciousness*. In: Zalta, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/consciousness-higher>
- Chalmers, D.: *The Conscious Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Chalmers, D.: *The Representational Character of Experience*. In: B. Leiter (ed.): *The Future for Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 2004. 153–181.
- Crane, T.: *Elements of Mind*. Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Crane, T.: *Intentionalism*. In: Beckermann, A. – McLaughlin, B. P. (eds.): *Oxford Handbook to the Philosophy of Mind*. Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Dretske, F.: *Conscious Experience*. In: Chalmers, D. (ed.): *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, Oxford, 1993/2002. 422–434.
- Kriegel, U.: *Phenomenal Content*. *Erkenntnis* 2002. 57. 175–198.
- Levine, J.: *A milyenség kihagyásról*. (Ford. Eszes Boldizsár) In: Ambrus G. – Demeter T. – Forrai G. – Tózsér J. (szerk.): *Elmefilozófia. Szövegyűjtemény*. L'Harmattan, Bp., 1993/2008. 354–373.
- Lycan, W.: *The superiority of HOP to HOT*. In: R. Gennaro (ed.): *Higher-Order Theories of Consciousness*. John Benjamins, Amsterdam and Philadelphia, 2004. 93–113.
- Lycan, W. 2015.: *Representational Theories of Consciousness*. In: Zalta, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/consciousness-representational>
- Nagel, T.: *Milyen lehet denevérek lenni?* (Ford. Sutyák Tibor) *Vulgo* 2004. 2. 3–12.
- Pitt, D.: *The Phenomenology of Cognition, or, What is it Like to Think that P?* *Philosophy and Phenomenological Research* 2004. 69. 1–36.
- Rosenthal, D.: *Explaining Consciousness*. In: Chalmers, D. (ed.): *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford University Press, Oxford, 2002. 406–422.
- Rosenthal, D.: *Consciousness and Mind*. Oxford University Press, Oxford, 2005.

Searle, J.: *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge, MA, 1992.
Siewart, Ch.: Phenomenality and Self-Consciousness. In: Kriegel, U. (ed.): *Phenomenal intentionality*. Oxford University Press, Oxford, 2013. 235–258.
Strawson, G.: *Mental Reality*. Bradford Books/MIT Press, Cambridge, MA, 1994.
Tye, M.: *Ten Problems of Consciousness*. Bradford Books/MIT Press, Cambridge, MA, 1995.
Tye, M.: Visual Qualia and Visual Content Revisited. In: D. Chalmers (ed.): *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* Oxford University Press, Oxford, 2002. 447–457.

