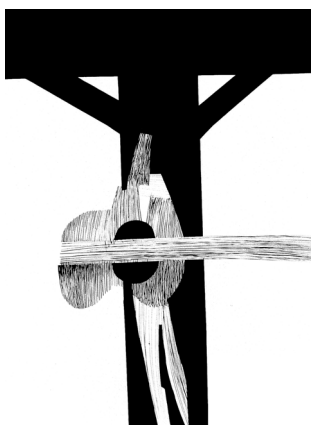


HORVÁTH LAJOS

A SZELLEM A GÉPBN ÉS AZ ÁTLELKESÍTETT TEST



Talán azzal a különös
esettel állunk szemben,
hogy a tudatosság
metafizikai
és fenomenológiai
szempontból is
redukálhatatlan?

50

1. Bevezetés: a fenomenológiai fordulat

■ A fordulat és forradalom kifejezésekkel élni meglehetősen veszélyes vállalkozás, különösen igen heterogén és összetett filozófiai hagyományok esetében. A következőkben mégis arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az analitikus elemfilozófia és a fenomenológia között kialakulóban lévő *fenomenológiai fordulat* számos együttműködési zónát jelöl ki a gyakran elmérgesedett vitáktól terhes analitikus és kontinentális tradíció között. Az angolszász és a kontinentális filozófia nézeteltérése hosszú múltra tekint vissza, amelynek talán egyik kiindulópontjaként Frege Husserl-kritikája nevezhető meg. További adalékuul szolgálhat a kudarcba fulladó 1958-as találkozó Royamount-ban, ahol olyan emblematikus személyek is megjelentek, mint Gilbert Ryle, Peter Strawson és Maurice Merleau-Ponty. Az akkori kölcsönös félreértések, mint például a vád, miszerint az analitikus nyelvfilozófia egyfajta filológia, vagy a fenomenológia az introspekcióval rokon, egészen napjainkig éreztetik hatásukat (Zahavi 2016). Bár a szélsőséges szembenállás csillapodni látszik, olykor mégis magasra csapnak a már-már ideológiai harcok hullámai. Tom Sparrow könyvében (2014) szinte kivégzi a fenomenológiát, egy realista metafizikai koncepció oltárán áldozva fel azt; merényletét azonban egy olyan idejétmúlt olvasatra alapozza, mely szerint a fenomenológia az idealizmus egyik formája.¹ Zahavi (2007) szinte megismétli Dummett klasszikus elemzését

(Dummett 1993), amikor megállapítja, hogy az angolszász és kontinentális tradíciót nem tekinthetjük két összemérhetetlen, monolitszerű építménynek, habár a módszertani és stílusbeli különbségek Zahavi szerint is megnehezítik a kooperáció lehetőségét – sőt a kitüntetett filozófiai tradíciókon belül is komoly viták folynak a filozófia státuszát és a filozofálás módját illetően.

Peter Hacker (2007) tanulmányában továbbra is kitart a filozófia *terápiás* alkalmazása mellett, és a nyelvi fordulat jelentőségét támogatja az elmefilozófiai tendenciákkal szemben. Hacker tagadja a naturalizmus által propagált folytonosságot a természettudomány és a filozófia között, mivel nézete szerint a filozófia nem a tudomány toldaléka, és nem is a tudomány fogalmi apparátusának elemzője; a filozofálás lényege a fogalmi zavarok, az értelmetlenségek megszüntetése (Hacker 2007. 19). A magyar filozófiai életben szintén heves vita zajlott le (Eszes-Tózsér 2005a; 2005b; Schwendtner 2006; Ullmann 2006; 2011), melynek eredménye konstruktív együttműködés és a közös eredet további kutatása lett.² A közeledés az elmefilozófiában érezteti leginkább hatását, melyre kiváló példa Zahavi és Kriegel társszerzős tanulmánya (Zahavi–Kriegel 2015), melyben az analitikus filozófiai *fenomenális tudatosság* és a fenomenológiai *prereflektív öntudat* szintetizálására vállalkoznak.³ Szintén Zahavi egy Parnasszal közös írásában (1998) arra a megállapításra jutott, hogy Rosenthal (1) introspektív és (2) nem introspektív tudatállapotok közötti megkülönböztetése a (1) reflektív és (2) prereflektív tudat közötti fenomenológiai differenciát tükrözi. Mivel nem beszélhetünk teljes tematikus átfedésről, a „tükrözés” fogalommal fejezhető ki legpontosabban a szóban forgó analógia, amely nem mentes a feszültségektől. A szerzőpáros hevesen tiltakozik a fenomenológia – mely a tapasztalat genezisének transzcendentális feltételeit kutatja – és az introspekció rokonsága ellen (Zahavi–Parnas 1998. 703.). De akkor mégis milyen alapon mérhető össze például a reflexió az introspekcióval? Erre a nyitott kérdésre még nem kapunk adekvát választ, a „tükrözés” és „rezonancia” fogalmi egyelőre még elég homályosan hatnak. Ráadásul Zahavi Rosenthallal szemben úgy érvel, hogy a tudatosság nem egy metamentális állapot, hanem intrinzikus tulajdonság. Tehát a kezdetleges tematikus átfedések mellett számtalan divergenciát is felfedezhetünk ebben a kezdeti dialógusban. Ennek ellenére Zahavi (2016) „váratlan konvergenciákról” és egy elmefilozófiai fordulatról beszél az analitikus filozófián belül, mely leginkább a test és az öntudat témái körül összpontosul.

Ullmann Tamás 2006-ban napvilágot látott tanulmányában a következő prognózissal él az analitikus-kontinentális vita kapcsán: „A filozófia két fő irányzata újra egyesülni fog, éppen azért, mert konkrét kulturális és életproblémákkal kell szembenéznünk: az analitikus filozófia fel fogja adni merev naturalizmusát és skolasztikus életidegenségét, a »kontinentális irányzatok« pedig a többszörösen metafizikai spekulációkból kénytelenek visszatérni a tárgyszerű és konkrét vizsgálódásokhoz.” (Ullmann 2006. 249.). Az Ullmann által igényelt mindennapi praxissal való szembenézés egyelőre várat magára, hiszen az elmefilozófiai fordulat inkább egy újabb metafizikai törekvésnek tekinthető.

Zahavi a Strawson, Kriegel, Bermudez és Husserl, Merleau-Ponty, Sartre közötti tematikus konvergenciákra fekteti a hangsúlyt. A jelen tendenciákat figyelve az öntudat (*self*) problémája egy olyan olvasztótégellyé válik, amelyben a prereflektív öntudat és a fenomenális tudatosság problémája eggyé forr. Az öntudat pedig elválaszthatatlan a fenomenális test szerepétől, mondhatni az öntudat a testi prereflektív öntudatban fundált, mely a tudat nem tematikus altalaja. Az igazi konvergencia nem is kifejezetten elmefilozófiai fordulatot, hanem inkább egy *testfenomenológiai forradalmat* jelent mindkét filozófiai táborban. Ha a kortárs diszkussziókban nem lenne jelentős szerepe a testies elmének (*embodied mind*), akkor továbbra is a karteziánus dualizmussal folytatott szélmalomharc dominálna az öntudatról szőtt fejtegetéseket.

Jelen írás célja, hogy a fenomenális test jellemzésén keresztül bemutassuk a testiesült elme és testi öntudat (*embodied self*) azon koncepcióit, melyek újabb alternatívát kínálnak a test-lélek dualizmussal szemben, és talán visszavezetik a filozófiai gondolkodást az Ullmann által is igényelt egzisztenciális terepre.

2. A szellem a gépben és a fragmentált személy

■ A fentebb vázolt testfenomenológiai fordulat a szubjektíven megélt fenomenális test (*Leib*) és az objektív, organikus test (*Körper*) husserli megkülönböztetésére alapul.⁴ A fenomenológiai ihletésű elmefilozófiák a karteziánus dualizmus és a tudat nehéz problémájának (Chalmers 2004) pragmatikus megoldását várják ettől a fenoméntól: „a *Leib/Körper* kettőssége radikálisan eltér test és elme karteziánus dualizmusától: a test az a – szó szoros értelemben – határfenomén, ahol a szubjektív és az objektív oldal, a megélt test és az objektív fizikai test egymásba fonódik.” (Szigeti 2011. 62.) A fenomenális test mint a mentális működés altalaja mintha leszámolna a „gépben lakozó kísértet dogmájával”, mely Gilbert Ryle szerint kategóriahibaként uralkodott a filozófiában. Bár Ryle a természetes nyelv oxfordi filozófusai közé sorolandó, mégis hozzá köthető a fenomenológia egyik angolszász recepciója. Ryle 1929-ben találkozik Husserlrel, és világos különbséget lát a *fenomenalizmus* és a *fenomenológia* között. Szimpatikus számára Husserl azon törekvése, hogy a fenomenológia független legyen az empirikus pszichológiától és egyéb tudományoktól, továbbá egy olyan *a priori* tudományt lát benne, amely az általa nagyra becsült fogalmi analízisre is alkalmas (Moran 2010. 256.). Ryle azonban hamarosan kiábrándul a fenomenológiából. Nem tudja elfogadni Husserl transzcendentális ego-koncepcióját, valamint az intencionalitás kérdését is átértelmezi az analitikus nyelvfilozófia perspektívájából. A mentális aktusok lényege valóban az intencionalitás, de nem arról kellene beszélnünk, hogy a mentális aktus „valaminek a tudata”, hanem csupán arról, hogy „valaminek az ismerete” (Moran 2010. 258–259.). A *szellem fogalmában* visszaköszön a fenomenológiai tudatfolyam koncepciója, de egy olyan kontextusban, amely a karteziánus tudatosságfogalom mellé állítja azt: „A belső élet olyasfajta tudatfolyam, hogy abszurd lenne az az ötlet, mely szerint a szellem, amelynek élete éppen ez a folyam, esetleg nincs tudatában annak, ami benne végbemegy.” (Ryle 1999. 20.) Ryle kritikája értelmében az önmegfigyelés nem kétségbevonhatatlan, és a karteziánus elme „abszolút magányosságra” van ítélve privát tapasztalataira vetett pillantásai közben, melynek további következménye, hogy *csak testek találkozhatnak*. Továbbá a karteziánus dualizmus két párhuzamos oksági rendszert követel meg: „mivel az emberi test az anyag bármilyen más részéhez hasonlóan az okok és okozatok területe, ezért a szellem szükségképpen az okok és okozatok valamilyen másik területe, bár (hála az égnek) nem a mechanikai okok és okozatok területe” (Ryle 1999. 25.). A gépben lakozó kísértet téveszméje éppen ebből a párhuzamosság-tézisből ered. Descartes feldarabolja a személyt, annak ellenére értekezik vagy testi-mechanikai, vagy szellemi folyamatokról, hogy testi és szellemi állapotaink leírására azonos logikai típusú terminusokat használunk. Sőt a mindennapi életben nem igazán reflektálunk szellem és anyag kettősségére, hanem inkább képességeket (*tudni, hogyan* típusú tudást) alkalmazunk.⁵

A kortárs naturalizált fenomenológiákban (Varela et al. 1993; Varela 1996; Thompson 2007) szintén egy hasonló gondolat köszön vissza a *szenzomotoros kölcsönhatás* kapcsán. A tudat nem kiterjedés nélküli, absztrakt pontból tekint le a világra, hanem megtestesült és mélyen beágyazódott a környezetbe és az életvilágba. Az igazán érdekesítő kérdés, hogy vajon a *Leib-Körper* kétaspektusos koncepció valóban bezárja-e a kaput a szubsztancia- és episztemológiai dualizmusok előtt. A

szubsztanciadualizmus Descartes öröksége, mely szerint valós különbség tételezhető a kiterjedt test és a nem fizikai lélek/szellem között. A kortárs interdiszciplináris tudatkutatás (*consciousness studies*) szerint nincs homunkulusz – szellem a gépben – az elmében. Damasio a sokat citált *Descartes tévedése* című könyvében neurobiológiai és evolúciós szempontból állítja, hogy az elme „elképzelhetetlen megtestesülés nélkül”; kétségtelen, hogy a test reprezentációja fontos szerepet játszik a tudatműködésekben. Egyszerű szervezeteknél szinte az egész testhatár reagál a környezeti ingerekre, és az ember esetében is a tudat háta mögött morajlik a szomatikus-affektív reakciók gazdagsága (Damasio 1996. 225–227.). Bár az immateriális és oszthatatlan elme nézete a dualizmus atyjaként tünteti fel Descartes-ot, a test-lélek interakció és a szenvedélyek gyakorlati aspektusai arra ösztönzik, hogy a test-lélek pszichofizikai egységét is megfogalmazzuk.⁶ A test-lélek szubsztanciadualizmusát nemcsak a modern fiziológiai kutatások, hanem a mindennapi praxis is megkérdőjelezi. A 20. századi és a kortárs elmefilozófiát azonban egy episztemológiai dualizmus is erőteljesen meghatározza. Az első személyű és harmadik személyű leírások közötti *magyarázati szakadék* (Levine 1983), illetve a könnyű és nehéz probléma megkülönböztetése⁷ már komolyabb kihívásokat állít egy szintetikus tudat- és öntudat-konceptió elé. A következőkben nézzük meg, hogy a személy feldarabolását kiküszöbölheti-e a fenomenális test kutatási programja!

3. A fenomenális test és a nehéz probléma

■ A fentebb említett *könnyű* és *nehéz probléma* közötti megkülönböztetés nem csupán egy episztemológiai szakadékra hívja fel a figyelmet, hanem fenomenológiai szempontból is releváns. A fizikai tudományok, az evolúcióelmélet és az agykutatás magyarázóerejének köszönhetően a fizikalizmus és a naturalizmus rendkívül domináns az elmefilozófiában. Armstrong megállapítja, hogy a központi idegrendszer fizikai-kémiai folyamatai determinálják a főemlősök és az ember viselkedését. Ontológiailag ökonomikus egy azonosságrelációt feltételezni a mentális folyamatok (beleértve akár a művészi kreativitást is) és az agyi folyamatok között. A fizikalizmus és a naturalizmus szoros kapcsolata pedig azzal a sommás megállapítással foglalható össze, hogy: „A megismerő csupán a bonyolultabb fizikai komplexitás tekintetében különbözik a megismert világtól. Az ember egy a természettel” (Armstrong 1993. 366.). A fenomenológia antinaturalista paradigmáiban azonban a megismerő, illetve a tudat nem integrálható a természetbe, hiszen maga a természet fogalma és a fizika tudománya is a tudat értelemadó tevékenységének eredménye; azaz a megismerő szubjektum episztemológiai elsőbbséget élvez minden ontológiai beállítódással szemben (legyen az materializmus vagy éppen dualizmus). Moran (2013) meglátása szerint a konstituáló szubjektivitás nem illeszthető teljes mértékben a természetbe, mivel a fenomenológia, miközben a tapasztalat geneziséét és struktúráját kutatja, állandóan szubjektív attitűdökbe ütközik, amelyek nem objektiválhatók maradéktalanul. Ezzel szemben, husserli nyelven fogalmazva, a naturalizmus eltárgyasítja a (konstituáló) egót (Moran 2013a. 90, 103.). A szubjektivitás fenomenológiai paradoxona értelmében a tudat egyszerre értelemadó és természeti képződmény.

Míg a fenomenológia a tudatot határfogalomnak tekinti, és mind a metafizikai, mind a naturalista elméletektől óvakodik, addig Chalmers egy párhuzamosság-tézisé variálja a paradoxont. A *naturalista dualizmus* értelmében, ha a tudatosság nem redukálható neurofiziológiai folyamatokra, akkor talán a természet irreducibilis sajátosságának tekinthető; olyan sajátosságának azonban, amelynek megjelenése – a még ismeretlen – természeti törvényeknek köszönhető (Chalmers 2004). De vajon a tudat és a tapasztalat elemi tényének felmagasztalása nem vezet-e vissza a szellem a

gépben doktrínához? Chalmers szerint a tudat a világ egyik jellemzője, és nem elkülönült, független szubsztancia. Elfogadja a fizikalizmus alaptézisét, mely szerint a fizikai világ okságilag zárt, sőt úgy érvel, hogy a tudatos tapasztalat *szisztematikusan függ* a fizikai szerkezettől, habár vannak olyan fenomenális tények/információk az egyénben, amelyek nem *következnek* az egyén fizikai tulajdonságaiból (Chalmers 2008. 387–388.). Chalmers naturalista dualizmusa ugyan összeegyeztethetőnek ígérkezik a tudományos eredményekkel, mégis szinte sugárzik belőle, hogy a tudat és az agy közötti kapcsolat végső soron kontingens kapcsolat, így az a kihívás áll Chalmers előtt, hogy áthidaló (pszichofizikai) törvényeket illesszen a fenomenális és a neurofiziológiai/fizikai tulajdonságok közé. Bár Chalmers spekulációi igen messze állnak a fenomenológiai gondolkodástól, végső soron a tudat (és a tapasztalat) itt is redukálhatatlan határfogalomként jelentkezik be. A redukálhatatlanságból azonban nem következik a naturalista világnépfelszámolása, hiszen a szerző ráépülési viszonyt (*supervencia*) feltételez a fizikai és a fenomenális tények között, de egy „nem materialista monizmus” lehetőségét is elképzelhetőnek tartja (Chalmers 2008. 392.). A „természeti ráépülés logikai ráépülés nélkül” ugyan kiküszöböli a gépben lakozó szellem képét, de megmarad egy erőteljes ismeretelméleti-fogalmi szakadék a fenomenális (vagy akár protofenomenális) tulajdonságok és a fizikai tények között.

Talán azzal a különös esettel állunk szemben, hogy a tudatosság metafizikai és fenomenológiai szempontból is redukálhatatlan? Számptalan olyan filozófiai fejleményre bukkanhatunk, mely megkérdőjelezi ezt az elképzelést. Bár úgy tűnhet, hogy a pszichologizmus csapdájába esünk, ha például a tudat genezisére próbálunk rákérdezni, ettől eltekintve Husserl maga is tisztában volt a megismerő tudatot alakító tényezőkkel. Elszórt megjegyzései a *figyelem* tudatot fenntartó és moduláló szerepére utalnak (Deprez 2004), és a *Leib/Körper* distinkció megjelenése egyben a tudat szituatív és testiesült fundáltságát is magával vonja (Husserl 1978; 1998; 2000). Kicsák Lóránt nagyszabású tanulmányában rámutat, hogy a test szinte bejelentkezik, betör a tiszta tudatba: „A megismerés termékei ugyanis nem az öntudat a priori formáiban találják meg eredeti forrásukat, hanem a konkrét megismerő tevékenységet végző émben. Az észlelés alapját jelentő érzéki észleletek utalnak a keletkezésük módjára is. Olyan érzetekről van szó, melyek értelméhez szükségképpen hozzátartozik a mozgás, ami viszont testet feltételez.” (Kicsák 2010. 40–41.) Kicsák kimutatja, hogy Husserl genetikus fenomenológiai elemzései nagyon közel kerülnek az evolúciós biológia kérdéseire, mivel az érző, lélegző, mozgó, szenvedő fenomenális test egyben biológiai-fiziológiai test is. Véleménye szerint éppen a testiség válik a fenomenológia „teherhordozójává”, hiszen a testfenomenológiai elemzések teszik lehetővé Husserl számára, hogy eldobja a transzcendentális fenomenológia karteziánus maradványait, és a leibnizi monadikus szubjektum felfogásához közeledjen (Kicsák 2010. 38.). A monadikus szubjektum mondhatni saját fenomenális testiségének rabja. Saját testérzeteimet csak én élhetem át, a másik monász pedig akkor is saját affektív megindultságának alanya, amikor éppen az én fájdalomaimra rezonál. De nem szabad megfeledkeznünk a Merleau-Ponty által is hangsúlyozott tényről, miszerint az önvonatkozás és önmozgás egyben kivételül a világba, a létbe. A kései Merleau-Ponty a „hús” és a „világhús” fogalmaival érzékelteti, hogy a fenomenális test a világ egy önérzékelésre képes darabja, a szellem pedig a – nem gépként funkcionáló – test talajában vert gyökeret (Merleau-Ponty 2006. 278–291.). Husserl és Merleau-Ponty, a fogalmi és módszertani összemérhetetlenség dacára, mintha egyetértene Chalmersszel abban, hogy a tapasztalat elválaszthatatlan a természettől, még akkor is, ha a fenomenális tudat nem redukálható a biológiai és fizikai létrégióra. Bár úgy tűnik, hogy a tudat/szellem nem *következik* (logikailag) a fizikumból, de észlelési és

tudományos tapasztalataink alapján felettébb konstraintív lenne azt képzelnünk, hogy a tudat nem a fizikaiból-biológiaiból *keletkezik*.

E felismerés után Chalmers spekulatív úton halad tovább a pánpszichizmus Kharübdiszé és a materializmus Szköllája között navigálva, a fenomenológusok viszont a fenomenális testben találják meg azt a köztes létrégiót, mely fellazíthatja a test-lélek közötti dualizmus és parallelizmus apóriáit. Milyen következtetést vonhatunk le a testfenomenológiai fordulatból a szubjektivitás paradoxonára vonatkozólag? A naturalista tudatelméletek beleütköztek a tudat irreducibilitásába, melynek következtében *a gépben lakozó szellem doktrínáját felváltotta az önnön kognitív korlátaival vívódó testiesült elme*. A fenomenológia alapító gesztusa valójában egy *tabu*: nem szabad visszakérdezni a tudat biológiai-fizikai gyökereire, figyelmünket a fenomenológiai redukciók sokaságában csak az értelem genezisére fókuszáljuk, kiküszöbölve a tudományok kontingens eredményeit. Ugyanakkor Merleau-Ponty és Husserl sem tagadja doktriner módon, hogy a tudat leválasztható lenne a biológiai alapokról vagy az evolúciós eredettől. A naturalizmus pedig az ellenérveket szinte negligálva robban be a fenomenológiába, a testfenomenológiai kérdésekkel vívódó megtestesült elme mozgalmain keresztül (Thompson 2007).

Az érző-akaró-elszenvedő saját test (*Leib*) egyben organikus képződmény (*Körper*) is, melynek materiális léte sokkhatásként éri a megfigyelőt egy fájdalmas élmény közepette. Miközben a kortárs elmefilozófiát egy határozott testfenomenológiai fordulat motiválja, vegyük észre újra, hogy Descartes-ról egy pozitív képet is alkothatunk, ha nem pusztán a dualizmus archetipikus alakjának tekintjük. Galilei matematikai univerzumában „az érzékiségnek nincs tudománya” – állapítja meg Michael Henry (Henry 2003. 4.). Descartes érdekes módon egy ellenredukciót végez, és nem „szimbólumruhába öltözteti a gondolatot”, hanem felfedezi az affektivitásban felfénylő fenomenális testet, annak szenvedélyeivel és szenvedéseivel egyetemben. Sőt a testi érzések olyan *cogitatio*k, melyek bizonyosságához nem férhet kétség, a világ bizonyossága fölött állnak (Henry 2003. 5.). A *cogito* szférájának fogalmi logikája alatt ott a hallgatólagos *cogito* csendes szférája, mely a kései Merleau-Ponty számára már-már a kimondhatatlan státuszára emelkedik, újabb ismeretelméleti kihívást adva a fenomenológusnak. A testi én még önmaga számára is rejtett marad (Merleau-Ponty 2006. 279.). A fenomenológusok által újrafelfedezett *Leib* az észlelési és kategoriális bizonyosságok meg nem pillantható, de intuitív módon megragadható szomatikus-kinesztetikus altalaja. A szubjektivitás paradoxona csak a transzcendentális ego és a fizikai matéria fölött lebegő fenomenális tudat számára episztemológiai kihívás. A fenomenalist test mint prereflektív öntudat önmagát tudja és érzi, illetve az önátérés révén tud önmaga organikus és fenomenális kiazmusáról – minden pillanatban eredendő egységként átélve a *Leib/Körper* látszólagos dualitását. A megismerő tudat nem csupán a reflexió vagy introspekció kezdőpontja, hanem a testi affektivitással átítatott fenomenalizáció nullpontja is egyben. A fenomenális testben fundált prereflektív öntudat dimenziója azonban újabb paradoxonnal nehezíti mindennapjainkat: a fenomenális test a fenomenalizáció forrása, de egyben a fenomenológiai vizsgálódás homályos zónája is. Az analitikus és fenomenológiai perspektívák metszéspontjában a *fenomenológiai tudattalan* problémájához érkezünk, melynek tárgyalása már nem képezheti e tanulmány részét.

■ JEGYZETEK

1. Az analitikus filozófia sem mentesül a kritikáktól. Zabala és Davies (2015) az analitikusok argumentatív stílusát egy vitriolos megjegyzéssel „analízis fixációnak” bélyegzi.
2. Ez utóbbira jó példa a K-112542 számú OTKA kutatási projekt.
3. A Zahavi-Kriegel-modell vizsgálatát lásd Horváth 2016.
4. Részletes testfenomenológiai elemzések nem képezik e tanulmány tárgyát. Husserl, Merleau-Ponty, Sartre fejtegetéseinek nagyszerű összefoglalóját nyújtja e témában Moran 2009 és 2013b.

5. „A mindennapi életben viszont, akárcsak a tanítás sajátos teendői során, jóval inkább az emberek képességeivel foglalkozunk, mintsem ismeretek repertoárjával, jóval inkább a tevékenységekkel, mint azokkal az igazságokkal, amelyeket megtanulnak.” (Ryle 1999. 38.)
6. „S végezetül, csak akkor válunk képessé a lélek és a test egységének felfogására, ha csakis az egyszerű életben és mindennapi beszélgetések során előforduló dolgokra figyelmeztünk, s tartózkodunk az elmékedésektől s a képzeletet foglalkoztató dolgok tanulmányozásától.” (Descartes 1989/2000. 113.)
7. Chalmers konklúziója szerint a *könnnyű problémák* (a kognitív tudomány és neurobiológia által kezelhető kérdések) megoldása nem vonja maga után a *nehéz probléma* megoldását. Dennettel szemben azt állítja, hogy a tudat rejtélyét nem fogja orvosolni a szubperszonális szintek komplexitásának feltérképezése, mert a tudat esetében nemcsak egy új rendszertulajdonsággal állunk szemben, hanem magának az első személyű perspektívának és a kvalitatív tartalmaknak a genezisééről van szó – fenomenológiai nyelven szólva a tudat mint a *fenomenalizáció* forráspontja nem tárgyasítható (Chalmers 1996).

■ IRODALOM

- Chalmers, D. J.: *Szemközt a tudat problémájával*. (Ford. Sutyák Tibor.) Vulgo 2004. 5 (2). 14–36.
- Chalmers, D. J.: *Naturalista dualizmus*. In: Ambrus G. és mtsai. (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Bp., 2008. 386–410.
- Depraz, N.: *Where is the phenomenology of attention that Husserl intended to perform? A transcendental pragmatic-oriented description of attention*. *Continental Philosophy Review* 2004. 37. 5–20.
- Descartes, R.: *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás a kései írásokból*. (Ford. Barcza Katalin és mtsai.) Osiris, Bp., 1989/2000.
- Dummett, M.: *Origins of Analytical Philosophy*. Duckworth, London, 1993.
- Eszes B. – Tózsér J.: *Analitikus filozófia és fenomenológia*. Magyar Filozófiai Szemle 2005a. 2. 133–156.
- Eszes B. – Tózsér J.: *Mi az analitikus filozófia?* Kellék 2005b. 27–28. 45–71.
- Henry, M.: *Az élő test*. Vulgo 2003. 4–3. 3–20.
- Horváth L.: *A minimális öntudat és a szkizofrénia ipszeitás-hiperreflexió modellje*. LAM (Lege Artis Medicinae) 2016. február
- Husserl, E.: *A fenomenológia ideája*. (Ford. Baránszky J. Z.). In: Vajda Mihály (szerk.): *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Gondolat, Bp., 1972. 27–110.
- Husserl, E.: *Az európai tudományok válsága I–II*. (Ford. Berényi G. és mtsai.) Atlantisz, Bp., 1998.
- Husserl, E.: *Kartezianus elmékedések*. (Ford. Mezei Balázs.) Atlantisz, Bp., 2000.
- Kicsák L.: *Transzcendentális és testiség a husserli fenomenológiában*. Magyar Filozófiai Szemle 2010. 2. 32–50.
- Levine, J.: *Materialism and Qualia: The Explanatory Gap*. *Pacific Philosophical Quarterly* 1983. 64. 354–361.
- Merleau-Ponty, M.: *A látható és láthatatlan*. (Ford. Farkas H. – Szabó Zs.) L' Harmattan, Bp., 2006.
- Moran, D.: *Husserl, Sartre and Merleau-Ponty on embodiment, touch and the 'double sensation'*. In: Morris, K. J. (ed.): *Sartre on the Body*. Palgrave-Macmillan, Oxford, 2009. 41–66.
- Moran, D.: *Analytic Philosophy and Continental Philosophy: Four Confrontations*. In: Lawlor, L. (ed.): *Responses to Phenomenology (1930-1967)*. *Acumen History of Continental Philosophy*. General Editor: Alan Schrift. Volume 4. Acumen, Chesham, 2010. 235–265.
- Moran, D.: *'Let's Look at It Objectively': Why Phenomenology Cannot be Naturalized*. *Royal Institute of Philosophy Supplement* 2013a. 72. 89–115.
- Moran, D.: *The phenomenology of embodiment: Interweaving and reflexivity*. In: Jensen, R. T. – Moran, D. (eds.): *Contributions to Phenomenology: The Phenomenology of Embodied Subjectivity* 2013b. 71. 285–233.
- Ryle, G.: *A szellem fogalma*. Osiris, Bp. 1999.
- Schwendtner T.: *Analitikus versus kontinentális filozófia*. Magyar Filozófiai Szemle 2006. 1–2. 1–15.
- Sparrow, T.: *The End of Phenomenology*. Edinburgh University Press Ltd., Edinburgh, 2014.
- Szigeti A.: *A tudatosság: rejtély vagy képesség? Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával*. In: Szigeti Attila: *A testet öltött másik. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Pro Philosophia, Kvár, 2011. 7–71.
- Thompson, E.: *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Science of Mind*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007.
- Ullmann T.: *Analitikus és kontinentális filozófia*. Magyar Filozófiai Szemle 2006. 3–4. 227–251.
- Ullmann T.: *Tudatosság, intencionalitás és jelentés*. In: Bács G. – Forrai G. – Molnár G. – Tózsér J. (szerk.): *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. L'Harmattan, Bp., 2011. 69–82.
- Varela, F.: *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*. *Journal of Consciousness Studies* 1996. 3 (4). 330–49.
- Varela, F. – Thompson, E. – Rosch, E.: *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. The MIT Press, Cambridge, 1993.
- Zabala, S. – Davis, C.: *Which philosophy is dead?* <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/06/201361082357860647.html> (2013). Hozzáférés ideje: 2016. január 10.
- Zahavi, D.: *Analytic and continental philosophy: From duality through plurality to (some kind of) unity*. In: S. Rinofner – Kreidl – H. A. Wiltsche (eds.): *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives*. Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium. De Gruyter, 2016.