

---

**Mentofaktúra folyóirat**  
**-filozófia és Coaching**

<http://www.mentofaktura.hu>

A „lélek fogalma a 20. századi filozófiában

Tózsér János-Ullmann Tamás

---

**Coach képzés**

<http://www.szervezetepites.hu>

**Boldogságotréning**

<http://www.acoach.hu>

---



---

## A „LÉLEK” FOGALMA A 20. SZÁZADI FILOZÓFIÁBAN

TÓZSÉR JÁNOS- ULLMANN TAMÁS

### Bevezetés

A 20. század elején a filozófia két filozófiára szakadt: analitikus és kontinentális filozófiára. Mindkét filozófia saját jellegzetességei szerint fejlődik, és lényegében nincsen közöttük párbeszéd. Sem az analitikus, sem a kontinentális filozófia nem egységes – egyik sem rendelkezik a művelői többsége által elfogadott metafizikával, ismeretelmélettel vagy módszertannal. Mindkettő rendkívül szerteágazó képződmény, és mindkettő élénk belső viták színtere. E széttagoltság és párbeszéd-nélküliség példátlan a filozófia történetében (lásd erről Eszes-Tózsér 2005: 66-71).

Tehát ha a 20. századi filozófusok lélekkonceptióinak közös vonásait keressük, akkor elég reménytelen helyzetben vagyunk. Ám mégis van egy mozzanat, ami talán mindegyik 20. századi filozófus lélekkonceptióját jellemzi – tekintet nélkül arra, hogy melyik filozófiát műveli. Nevezetesen: szinte mindegyikük szakít a karteziánus (descartes-i) lélekkonceptióval, és álláspontját azzal szemben határozza meg.

Először az analitikus, majd a kontinentális filozófia különböző lélekkonceptiót mutatjuk be, ezt megelőzően pedig röviden összefoglaljuk Descartes lélekkonceptiójának fő téziseit.

### 1. Karteziánus lélekkonceptió

A karteziánus lélekkonceptió szerint (Descartes 1642/1994, 1644/1996) a világban két különböző típusú dolog létezik. Egyrészt léteznek lelkek (elmék) és ezek tartalmi, másrészt léteznek testek. Míg a testek valamennyi tulajdonságát és változását a fizikai törvényei határozzák meg, addig a lelkek szabadok, nem vonatkoznak rájuk a fizika törvényei. Továbbá: míg a testek publikusak, mindenki által megfigyelhető entitások, addig a lelkek privátok, mások által megfigyelhetetlen entitások:

lelki életünk mások számára közvetlenül hozzáférhetetlen szférában zajlik.

Hogyan ismerhető meg a lélek? Descartes szerint belső érzékünk (introspekciónk) segítségével, mely képességünk tévedhetetlen forrása a megismerésünknek. Ha például introspekciónk tanúsága szerint fájdalmaink vannak, akkor egészen bizonyosan fájdalmaink vannak; nem lehetséges az, hogy azt hisszük, fájdalmaink vannak, pedig valójában nincsenek. Egyszóval: a lélek közvetlen és tökéletes tudással rendelkezik saját belső állapotai felől. Ezzel szemben a testek megismerése nem tévedhetetlen. Észleleteink gyakran megtévesztenek bennünket – elég a különböző érzékszervi illúziók eseteire gondolni. De más emberek lelkiállapotainak megítélésében is tévedhetünk; ezekre ugyanis csak következtethetünk azok viselkedéséből.

Descartes szerint tehát a lélek és a test különböző dolgok. A léleknek nincsenek fizikai tulajdonságai, a testeknek pedig nincsenek mentális/lelki tulajdonságai. Minden lélek egy-egy szubsztancia, olyan dolog, amely képes minden más dolog létezése nélkül létezni. A lélek mint szubsztancia képes függetlenül létezni minden testtől (így ama testtől is, amellyel ideiglenesen összekapcsolódott), és minden más elmétől is. Mi egy lelkiállapot (mentális állapot)? Mi egy gondolat, egy észlelet, egy érzet vagy egy érzelm? Descartes szerint a lelkiállapotok (mentális állapotok) a lelki (mentális) szubsztancia állapotai; olyan szubsztanciáé, amely maga nem rendelkezik fizikai tulajdonságokkal.

Descartes elméletét *szubsztanciadualizmus*nak nevezzük, mely a *szubsztanciamonizmus*sal áll szemben. Ez utóbbi szerint a világban csak egyetlen típusú dolog létezik. Kétféle szubsztanciamonizmust kell megkülönböztetnünk. Az *idealizmus* szerint a világban kizárólag mentális természetű dolgok léteznek (ezt az álláspontot képviselte Berkeley 1710/1985, 1713/1985, és a kortárs filozófiában Foster 1982, 2000, Robinson 1994), a *materializmus* vagy *fizikalizmus* szerint pedig kizárólag anyagi/fizikai természetű dolgok.

Milyen viszony van a test és a lélek között? Descartes szerint oksági viszony. A test okságilag hat a lélekre: például testünk sérülése (testi állapot) fájdalmat (mentális állapotot) idéz elő. A lélek pedig hat a testre: például valakinek a félelme (mentális állapota) azt okozza, hogy az illető elszalad (testi állapot/esemény). Ez utóbbit *mentális okozásnak* nevezzük. A karteziánus szubsztanciadualizmus tehát interakcionista szubsztanciadualizmus, szemben a szubsztanciadualizmus pszichofizikai paralellista változatával, mely szerint a lelki és anyagi folyamatok egymással párhuzamosan futnak anélkül, hogy közöttük egyetlen oksági interakció is volna. (Ez utóbbit tartalmazza Leibniz híres *prestabilita harmonia* elve, lásd Leibniz 1673/1986, 1695/1986.)

## 2. Az analitikus filozófia lélekkonceptió

Az analitikus filozófiát két nagyobb korszakra oszthatjuk, melyek közül mindkettő szembenáll a karteziánus lélekfelfogással. (Természetesen vannak még kortárs hívei a szubsztanciadualizmusnak, lásd Foster 1991, Swinburne1997). Az első korszak filozófusainak többsége (körülbelül az 1930-as évektől az 1950-es évek végéig) *behaviorista* színezetű lélekfilozófiát képviselt. A második korszak filozófusainak többsége pedig (az 1950-es évektől napjainkig) a lelket (elmét) *természeti (fizikai)* entitásnak tekinti, és annak jelenségeit egy tisztán fizikalista/materialista ontológián belül igyekszik magyarázni.

## 2.1. Behaviorisztikus elméletek

Amikor behaviorista beállítottságúnak nevezzük az analitikus filozófia első korszakát, akkor ezen – megkülönböztetve a pszichológiai behaviorizmustól – a következőt értjük: e korszak filozófusainak döntő többsége úgy gondolta, hogy *fogalmi kapcsolat áll fenn a lelkiállapotokat kifejező mondatok és az emberi viselkedést leíró mondatok között.*

E megközelítés gyökerei a logikai pozitivizmus kezdeti időszakára nyúlnak vissza. A logikai pozitivisták (például: Schlick 1930-31/1972, 1934/1972, Carnap 1931/1972, 1934/1972) nem foglalkoztak szisztematikusan lélekfilozófiai kérdésekkel. Inkább olyan tudományfilozófiai/ismeretelméleti kérdéseket vizsgáltak, mint „milyen módon épül fel a tudományos tudás?”, „mi a tudásunk alapja?”, illetve olyan nyelvfilozófiai kérdésekre keresték a választ, mint hogy „mi a jelentés?”, vagy „milyen feltételeknek kell teljesülnie ahhoz, hogy egy kijelentés értelmes legyen?”.

A továbbiak szempontjából az utolsó kérdés a fontos. A logikai pozitivisták azt állították, hogy egy kijelentés csak akkor értelmes, ha egyértelműen igazolható vagy verifikálható. (E tézisüket *verifikációs elvnek* nevezték.) Mi a verifikáció? A verifikáció egy kijelentés igazságának vagy hamisságának empirikus tapasztalatok alapján való eldöntése. Azaz egy kijelentés csak akkor értelmes, ha azt valamilyen empirikus tapasztalat vagy egyértelműen igazolni, vagy egyértelműen cáfolni tudja. (Tekintsünk most el az ún. analitikus kijelentések verifikációjának problémájától, az olyanokétól, melyek a bennük szereplő kifejezések jelentésénél fogva igazak (például: „minden agglegény nőtlen férfi” vagy „ $a = a$ ”).

Mi köze a verifikációs elvnek a logikai pozitivizmus lélekfelfogásához? A következő: ha elfogadjuk a verifikációs elvet, akkor felmerül a kérdés: milyen alapon tekintjük értelmesnek az olyan mentális predikátumokat tartalmazó kijelentéseket, mint hogy „Tamás szomorú”, „Imrének

*fájdalmi* vannak”, „Géza nem érti a Pythagorasz tételt”? Vajon milyen empirikus tapasztalat képes verifikálni az efféle kijelentéseket?

E kérdés megválaszolásához a logikai pozitivizmus hívének szembe kellett fordulnia a karteziánus lélekfelfogással. Ha ugyanis igaz lenne a karteziánus lélekfilozófia azon tézise, mely szerint mások lelki/mentális élete egy számunkra hozzáférhetetlen szférában történik, akkor a mentális predikátumokat tartalmazó kijelentéseket még elviekben *sem* lenne lehetséges verifikálni – nem volna lehetséges olyan empirikus tapasztalat, amely alapján igaznak fogadhatnánk el egy mentális predikátumot tartalmazó kijelentést. A logikai pozitivizmus megoldása: csak akkor tarthatunk ki konzisztensen egyrészt a verifikációs elv mellett, másrészt amellet, hogy a mentális predikátumokat tartalmazó kijelentéseink értelmesek, ha azt állítjuk, hogy – ellentétben a karteziánus lélekfelfogással – azok valójában a megfelelő mentális állapottal rendelkező személy *megfigyelhető viselkedését* írják le (lásd Carnap 1932, Hempel 1949).

A logikai pozitivizmus filozófusai nem dolgoztak ki részletes elméletet arra nézvést, hogy milyen viszony van a mentális predikátumokat tartalmazó kijelentések, és a személyek viselkedését leíró kijelentések között. A logikai pozitivizmus tehát inkább csak *protobehaviorista* elmélet. A logikai pozitivizmus szellemében a legnagyobb hatású elméletet Gilbert Ryle dolgozta ki *A szellem fogalma* című művében (Ryle 1949/1999). Elméletét *logikai behaviorizmus*nak nevezzük. (Logikai behavioristák még: Paul Ziff 1957-58, 1958-59, B. A. Farrell 1950/1981, és Norman Malcolm 1959.)

A logikai behaviorizmus lényege a következő: azok a mondataink, melyek tartalmaznak mentális predikátumokat – olyanokat, mint „hiszi”, „akarja”, „érzi”, „gondolja”, „észleli”, „reméli” stb. –, *jelentésüket tekintve megegyeznek* olyan mondatokkal, melyek nem tartalmaznak mentális predikátumokat, vagyis amelyekben kizárólag fizikai entitásokra történik utalás. Az elmélet szerint a mentális predikátumokat tartalmazó mondatok jelentését ún. *szubjunktív kondicionálisokkal* (hipotetikus „*ha...*, *akkor...*” típusú mondatokkal) lehet visszaadni, amelyek arra vonatkoznak, hogy az adott (mentális állapottal rendelkező) személy hogyan viselkedne bizonyos körülmények között.

Vegyük példának azt a mondatot, hogy „Tamás *akar* inni egy sört”. Nézzük, hogyan elemzi a logikai behaviorista e mentális predikátumot tartalmazó mondat jelentését:

A „Tamás egy sört *akar* inni” mondat azt jelenti, hogy:

ha Tamás egy kocsmában *volna*, akkor *rendelne* magának egy korsó sört,

ha Tamás otthon *volna*, akkor *kivenne* magának egy üveg sört a hűtőszekrényből,

ha Tamás vendégségben *volna*, akkor *kérne* egy üveg sört a házigazdától,

ha Tamás kirándulni *volna*, akkor *sietne* a legközelebbi falu első kocsmájába rendelni egy üveg sört,

stb. stb. stb.

A logikai behaviorista nem azt állítja, hogy ki kellene küszöbölünk a mindennapi nyelvünkől a mentális terminusokat. Csak annyit állít: minden egyes mentális predikátumot tartalmazó mondat esetében *módunkban áll* egy, az iméntihez *hasonló* elemzést végezni. Mindazonáltal nem volna gazdaságos lecserélni a mentális kifejezéseinket, azok ugyanis számos szubjektív kondicionális kényelmes rövidítései.

Az analitikus behaviorizmus szemantikai elmélet, de metafizikai elméletként is felfogható. E szerint egy mentális állapot nem más, mint *viselkedési diszpozíció*. Másképpen: egy adott mentális állapottal rendelkezni nem más, mint *ilyen és ilyen körülmények között így és így viselkedni*.

A logikai behaviorizmus szemantikai és metafizikai tanítása szervesen összefügg egymással: csak azért lehetséges a mentális predikátumok jelentésének visszaadása kizárólag fizikai tárgyakra és eseményekre referáló mondatokkal, mert – szemben azzal, amit Descartes állít – a mentális állapotaink *nem* az elménkben levő (mások számára megfigyelhetetlen) entitások, hanem (mások számára megfigyelhető) viselkedési diszpozíciók. Gilbert Ryle híres megfogalmazásában:

[A]mikor az embereket szellemi predikátumokkal jellemezzük, akkor nem ellenőrizhetetlen következtetéseket vonunk le valamiféle kísérteties folyamatokra nézve, amelyek a számunkra hozzáférhetetlen tudatfolyamban zajlanak, hanem azt a módot írjuk le, ahogy az emberek túlnyomórészt nyilvános viselkedésük egy részét lefolytatják. (1949/1999: 65)

Amikor a logikai behaviorista azt állítja, hogy a mentális állapotok viselkedési diszpozíciók, akkor ez nem összetévesztendő azzal a természetes meggyőződésünkkel, hogy más személyek mentális állapotaira annak alapján következtetünk, hogy megfigyeljük mind a verbális, mind a nem verbális viselkedésüket. A logikai behaviorista ugyanis nem azt állítja, hogy a viselkedési diszpozíciókból jogosan következtethetünk a mások elméjében végbemenő mentális állapotokra, hanem azt, hogy *maguk* a viselkedési diszpozíciók a mentális állapotok.

Felmerülhet a kérdés: a logikai behaviorista rejtetten ugyan, de nem vitatja-e a mentális állapotok létezését? Az analitikus behaviorista abban, és csakis abban az értelemben vitatja a mentális állapotok létezését, hogy tagadja, hogy a mentális állapotok *önálló* tartományt alkotnak. Vitatja az elme karteziánus képét, hogy tudniillik az elménkben mint egy sajátos, mások számára hozzáférhetetlen szférában ilyen és ilyen sajátos állapotok vannak, és ilyen és ilyen sajátos események mennek végbe. A behaviorista azonban nem tagadja a mentális állapotaink létezését. Egyszerűen azonosnak tekinti ezeket a viselkedési diszpozícióinkkal.

A logikai behaviorizmus tárgyalása kapcsán feltétlenül említést kell tennünk Ludwig Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódásokban* (Wittgenstein 1951/1992) kifejtett lélekfilozófiájáról is. Bár a legtöbb Wittgenstein-értelmező nem tekinti Wittgensteint behavioristának, lélekfilozófiája mégis alapvetően behaviorista beállítottságú. Azt például egészen bizonyosan állítja, hogy fogalmi kapcsolat áll fenn a mentális állapotokat és a viselkedéseket leíró kijelentések között. Továbbá kétségbevonja azt a karteziánus gondolatot, miszerint azt mindenki tudhatja, hogy ő maga milyen mentális állapotban van, azt azonban senki sem tudhatja (legfeljebb sejtethi), hogy a másik ember milyen mentális állapotban van. Azt a karteziánus gondolatot is tagadja, miszerint a testi érzeteinkre referáló szavaink abban az értelemben privátak, hogy csak az ismeri ezeknek a szavaknak a jelentését, aki saját érzetének megnevezésére használja őket. (Ez utóbbi két állítás a szándékolt konklúziója Wittgenstein ún. *privátnyelv-érvének* (lásd: *Filozófiai vizsgálódások* 243-315.§.)).

## 2.2. A lélek fizikalista elméletei

Az 1950-es évek végén, az 1960-as évek elején a kritikák hatására (lásd: Chisholm 1957: 11. fejezet, Geach 1957: 8, Putnam 1963/1975) az analitikus filozófiában alapvető változás következett be – szinte minden filozófus elfordult a behaviorizmustól. Az első posztbehaviorista elmélet az ún. *azonosságelmélet* (lásd: Place 1956/1981, Feigl 1958, Smart 1959/1981, Lewis 1966, Armstrong 1968, Quinton 1973, újabban Macdonald 1989, Hill 1991, Papineau 1996). E szerint: a lélek azonos a testtel. Pontosabban: a mentális állapotok neurofiziológiai állapotokkal azonosak. Az azonosságelmélet hívei egyrészt azt állítják – a logikai behaviorizmus tanításával ellentétben –, hogy a mentális predikátumokat tartalmazó és a neurofiziológiai állapotokra referáló mondataink között nincs és nem is lehet jelentésazonosság, másrészt viszont azt állítják, hogy a mentális predikátumokat tartalmazó mondataink és a neurofiziológiai állapotokat kifejező mondataink valójában egy és ugyanazon dologra referálnak, tudniillik a megfelelő agyállapotra. Másképp kifejezve: ahogy a „víz” és a „H<sub>2</sub>O” kifejezések jelentése (értelme, intenziója) eltér, de referenciájuk (jelöletük, extenziójuk) ugyanaz, éppen úgy a mentális állapotok és a neurofiziológiai állapotokat kifejező mondataink jelentése is különbözik, de a referenciájuk azonos.

Az azonosságelmélet mellett több érv is felhozható, amelyek közül a legfontosabb a karteziánus szubsztanciadualizmus sikertelensége felől mutatható be. A kortárs filozófusok döntő többsége (de már maga Descartes és Leibniz is) elfogad egy metafizikai tézist a fizikai világ természetével kapcsolatban, amelyet a *fizikai világ oksági zártsága elvének* vagy a *fizika teljességének szokás* nevezni. A tézis azt mondja ki, hogy a fizikai események okai és okozatai nem „vezetnek ki” a fizikai események köréből. Precízebben fogalmazva: minden egyes *e* fizikai eseményt (beleértve az emberi cselekedeteket is) az azt megelőző *e'* fizikai esemény okozza olyan módon, hogy *e'* – a megfelelő fizikai törvényekkel összhangban – *önmagában elégséges e* előidézéséhez. Mármost – és ez a fő probléma a karteziánus szubsztanciadualizmussal – ha elfogadjuk a fizikai világ oksági zártságának elvét, akkor úgy tűnik, a karteziánus (interakcionista) szubsztanciadualista tagadni kényszerül a mentális okozást, vagyis inkonzisztens elmélet. Íme a vonatkozó tézisek:

- (1) *A szubsztanciadualizmus tézise:* A mentális állapotok nem fizikai állapotok.
- (2) *A mentális okozás tézise:* A mentális állapotok a fizikai világban okságilag hatékonyak, azaz mentális állapotok okozhatnak fizikai eseményeket.
- (3) *A fizikai világ oksági zártságának tézise:* Minden *e* fizikai eseménynek van *e'* fizikai oka úgy, hogy *e'* – a megfelelő fizikai törvényekkel összhangban – *önmagában elégséges* ahhoz, hogy *e*-t létrehozza.

E három kijelentés együttesen inkonzisztens. Ha ugyanis egy cselekedetnek mint fizikai eseménynek van elégséges fizikai oka (lásd 3), akkor a cselekedet mint fizikai esemény létrejöttéhez *nincsen szükség* mentális okra. Az illető cselekedet akkor is bekövetkezik, ha a kérdéses mentális állapot *nem létezik*, és csak a megfelelő fizikai állapot *létezik*. Egyszóval: ha azt állítjuk, hogy a mentális állapotok nem fizikai állapotok (lásd 1), és ha elfogadjuk, hogy a fizikai világ okságilag zárt (lásd 3), akkor azt kell állítanunk, hogy mentális állapotaink okságilag nem hatékonyak, azaz szembekerülünk a (2)-vel.

Az azonosságelmélet mellett az a legfőbb érv, hogy egyszerű és kézenfekvő magyarázatot ad a mentális okozás jelenségére. Íme a vonatkozó tézisek:

- (i) A mentális állapotok fizikai eseményeket okozhatnak.
- (ii) Minden fizikai eseménynek van elégséges fizikai oka.

Következésképpen:

- (iii) Mentális okok = fizikai okok.

Azaz:

(iv) A mentális állapotok = fizikai (neurofiziológiai) állapotok.

Az azonosságelmélet híve tehát azt állítja: ha egy mentális állapotnak van fizikai hatása, akkor az a mentális állapot valójában fizikai (neurofiziológiai) állapot. Vagyis egy cselekedet mentális oka nem más, mint a kérdéses cselekedet fizikai oka.

Az azonosságelméletnek két változatát kell megkülönböztetnünk egymástól. Az egyik (erősebb) változat szerint a mentális állapotok *típusai* neurofiziológiai állapotok *típusaival* azonosak. Ezt állítja a típusazonosság-elmélet. A sztenderd példával élve: a fájdalom mint mentális tulajdonságtípus azonos a C-rostok tüzelésével mint neurofiziológiai tulajdonságtípussal. Ezt az álláspontot képviseli például Lewis 1966, 1972, 2004, 1980/1991, 1994 és Armstrong 1968. A másik (gyengébb) változat szerint a mentális állapotoknak csak a *példányai* azonosak neurofiziológiai állapotok *példányaival*. Ezt állítja a példányazonosság-elmélet. Ezt az álláspontot képviseli például Davidson 1970/1980, 1973/1980, 1974/1980, 1993, akinek elméletét *anomáliás monizmusnak* nevezzük. (Az azonosságelmélet e két típusáról és Davidson álláspontjáról lásd Tózsér 2008: 34-56, 2009: 7. fejezet.)

A második elmélet a funkcionalizmus, amely az azonosságelmélet vélt kudarca következtében jött létre. A funkcionalisták szerint (lásd például: Putnam (1960/1974), (1963/1975), (1967/1991), Fodor (1968), Harman (1973), Shoemaker (1975/1984), (1981/1984), Lycan (1981), (1987), Haugeland (1985) az azonosságelmélet empirikusan implauzibilis elmélet. Empirikusan implauzibilis azt állítani, hogy például fájdalma kizárólag olyan lényeknek lehet, amelyek neurofiziológiai felépítése nagymértékben hasonlít a mienkéhez, emberekéhez. A különböző élőlények idegrendszere közötti nagy különbségek ismeretében nehéz elhinni, hogy egy alacsonyrendű állat fájdalmául és egy ember fájdalmául szolgáló neurofiziológiai állapotok ugyanolyan típusúak. Hilary Putnam sokat idézett szavaival:

[A]mennyiben találunk egyetlen olyan pszichológiai predikátumot, amelyet egyaránt alkalmazhatunk egy emlősállatra, és egy polipra (például azt, hogy [fájdalma van]), ám melyeknek a két esetben különböznek a fizikai-kémiai korrelátumai, akkor az azonosságelmélet összeomlik. Roppant valószínűnek tűnik számomra, hogy találhatunk ilyet. (1967/1991: 201)

Putnam ellenvetése úgy is megfogalmazható, hogy a mentális állapotok azért nem lehetnek azonosak neurofiziológiai állapotokkal, mert a mentális állapotok különbözőképpen

realizálódnak a különböző lényekben. Pontosabban: minden partikuláris mentális állapotot valamilyen neurofiziológiai állapot realizál, de egy mentális tulajdonságtípust *különböző típusú* neurofiziológiai állapotok is realizálhatnak. E nézetet *többszörös megvalósíthatósági* tézisnek nevezzük (lásd erről részletesen Fodor 1975: pp. 9-26).

Mik a mentális állapotok? A funkcionalizmus szerint a mentális állapotaink funkcionális állapotok. Mentális állapotainkat az határozza meg, hogy milyen funkciót vagy szerepet töltenek be a mentális életünkben, és nem az, hogy milyen fizikai (neurofiziológiai) állapotokkal azonosak. Nézzük előbb e meghatározás pozitív, majd a negatív aspektusát.

A mentális állapotok funkcionális szerepe három fogalom segítségével ragadható meg: (1) *érzékszervi bemenetek*, (2) *belső kapcsolatok*, és (3) *viselkedési kimenetek*. Vegyük például a fájdalmat mint meghatározott típusú mentális állapotot. (1) Egy személy fájdalmát okozhatja az, hogy elvágja a kezét (érzékszervi bemenet: a környezet okoz mentális állapotot). (2) A fájdalom okozhatja azt, hogy félni kezdjen, mert esetleg nem tudja elállítani a vérzést, vagy azt a vágyát, hogy állítsa el végre a vérzést (belső kapcsolatok: mentális állapot okoz mentális állapotot). (3) A fájdalom okozhatja azt, hogy azt kiáltja: „segítség, jaj, de fáj!”, vagy azt, hogy elinduljon valahová kötszert szerezni (viselkedési kimenetek: a mentális állapot okoz fizikai eseményt).

Természetesen a fenti leírás nem fedi tökéletesen a fájdalom teljes oksági/funkcionális viszonyrendszerét (lásd egy részletes elemzést Heil 2004: 96-104). A lényeg: minden mentális állapot oksági viszonyban áll a környezettel, valamint más mentális állapotokkal, és ez az oksági szerep vagy oksági mintázat határozza meg a kérdéses mentális állapot típusát, vagyis a kérdéses mentális tulajdonságot. Más szavakkal: mentális állapotaink mentális életünk, valamint viselkedési hálózatunk integráns elemei, és típusukat oksági viszonyaik alapján individuáljuk.

A negatív aspektus: mit jelent az, hogy nem a fizikai tulajdonságok határozzák meg a mentális tulajdonságokat? A funkcionalista szerint két dolgot kell egymástól megkülönböztetni: egyrészt *a mentális tulajdonságot*, másrészt azt a belső állapotot, *amely megvalósítja a* kérdéses mentális tulajdonságot. Például: az ember esetében *de facto* egy bizonyos agyállapot-típus, nevezetesen a C-rostok tüzelése valósítja meg a fájdalommal rendelkezés mentális tulajdonságát. Tegyük fel, hogy a macskák esetében pedig a macskaagy D-rostjainak a tüzelése. A funkcionalista azt állítja: a C-rostok tüzelése az emberben és a D-rostok tüzelése a macskában *ugyanazt a munkát végzi*. A munkájuk, szerepük, funkciójuk azonos. Ha veszünk egy organizmust, amely rendelkezik olyan belső állapottal, amely ugyanazt a munkát végzi, mint az emberek esetében a C-rostok és a macskák esetében a D-rostok tüzelése, akkor az illető organizmusnak fájdalmai vannak. Tehát nem a fizikai tulajdonságok határozzák meg a fájdalmat: annak feltétele, hogy egy organizmusnak fájdalmai legyenek, nem az, hogy ugyanolyan anyagból legyen, mint mi, emberek. Kizárólag az számít, hogy rendelkezzen olyan belső állapottal, amely ugyanazt az oksági/funkcionális szerepet képes realizálni, mint amelyet bennünk emberekben a C-rostjaink tüzelése realizál.

A funkcionalizmus tehát nyitva hagyja a kérdést, hogy milyen természetű dolgok realizálják a mentális állapotokat – nem kötelezi el magát a tekintetben, hogy a mentális állapotokat realizáló állapotoknak milyen intrinzikus (vagyis: nem relációs) tulajdonságokkal kell rendelkezniük. Mindebből az következik, hogy a funkcionalista nem zár(hat)ja ki eleve azt, hogy az emberi agytól nagyon különböző rendszerek realizáljanak mentális állapotokat. Például azt, hogy egy marslakó szilikonalapú anyagon, egy robot (android) anorganikus anyagon realizáljon mentális állapotokat. Vagy hogy még különösebbet mondjunk: például azt, hogy egy kupac kavics (lásd: Lowe 2000: 48-51), vagy például Kína nagyszámú lakossága (lásd: Block 1978/1991) realizáljon mentális állapotokat. Egyszóval: amennyiben egy rendszer képes ugyanazt az oksági/funkcionális mintázatot megvalósítani, mint amelyet a mi agyunk, akkor nem vitathatjuk el attól a rendszertől, hogy rendelkezik a megfelelő mentális állapotokkal, legyen az a dolog számítógép, marslakó, egy kupac kavics, avagy Kína népe.

A mesterséges intelligencia hívei tehát nyilvánvalóan funkcionalisták. Ugyanis csak akkor hihetünk mesterséges értelem létrehozásában, ha a mentális állapotokat olyan funkcionális állapotoknak tekintjük, melyet különböző anyagú rendszerek képesek realizálni, akár egy számítógép hardvere is. A mesterséges intelligencia törekvések legismertebb bírálata John Searle *kínai szoba érve* (lásd: Searle 1980), amellyel Searle azt próbálja megmutatni, hogy a sikeres szimbólummanipulációból önmagában véve nem következik, hogy a rendszer szemantikai tartalmakkal is rendelkezik, vagyis hogy *érti*, amit csinál.

A test-lélek probléma eddig bemutatott mindkét fizikalista elmélete realista a mentális állapotok vonatkozásában. Mindkettő szerint léteznek mentális állapotok. Létezik azonban egy antirealista elmélet is, amely szerint *nem léteznek* mentális állapotok. Ezt a következőképpen kell elképzelni: ahogy ezer évvel ezelőtt Európában az emberek legnagyobb része hitt a boszorkányok létezésében, ma azonban bizonyosra vesszük, hogy nem léteznek boszorkányok, ugyanúgy a legtöbb ma élő ember hisz a mentális állapotok létezésében annak ellenére, hogy nem léteznek mentális állapotok. E nézet az *eliminativizmus* (lásd például: Feyerabend (1963), Rorty (1965), (1970), (1979: 2. fejezet), Churchland (1981/1991), Stich (1983), Rey (1983), (1988), Churchland (1986), Ramsey (1991), amelynek ismert, provokatív megfogalmazása:

Az eliminatív materializmus az a nézet, amely szerint a pszichológiai jelenségekre vonatkozó józan ész fogalmaink alapvetően hamis elméletet alkotnak, amely elmélet oly mértékben hibás, hogy mind az elvei, mind pedig az ontológiája ki fog küszöbölni, ahelyett hogy redukálna a befejezett idegtudományokra. (Churchland 1981/1991: 601)

Két dolgot kell tisztáznunk, hogy az eliminativizmus álláspontja világosan kirajzolódjon. Az első: az elmélet kiindulópontja az a Wilfrid Sellarstól (1956/2000) származó nézet, amely szerint az elmével kapcsolatos természetes meggyőződéseink összessége, az ún. a *népi* vagy *józan ész pszichológia* nem elménk közvetlen introspekcijából ered, hanem elménk működésére

vonatkozó *elmélet*. Tehát a népi pszichológia fő fogalmait (hit, vágy stb.) nem úgy kell tekintenünk, mint amelyek mentális életünk tapasztalatából származnak, hanem mint egy elmélet által posztulált entitások neveit. E megközelítést *elmélet-elmélet*nek nevezzük.

Vegyük például a következő hétköznapi népi pszichológiai magyarázati sémát: „*S* erre és erre *vágyik*, és azt *hiszi*, hogy vágya kielégítése céljából ezt és ezt célszerű tennie, és ezért *S* ezt és ezt teszi”. Az elmélet-elmélet híve szerint ez az általános cselekvésmagyarázati séma úgy működik, hogy a népi pszichológia mint elmélet érzékileg nem észlelhető entitások létezését posztulálja (ezek a vágyak és a hitek), és e posztulált létezők segítségével magyarázza (illetve jelzi előre) *S* viselkedését. Vagyis a népi pszichológiában a vágyak és hitek posztulálása analóg azzal, ahogyan a különböző tudományos elméletek (például a fizika) posztulálják nem megfigyelhető entitások (erő, energia, gravitáció stb.) létezését, hogy magyarázni tudják az anyag viselkedését.

Az eliminativistának két okból kell azt állítania, hogy a népi pszichológia elmélet. Egyrészt azért, mert a népi pszichológia csak mint elmélet bizonyulhat hamisnak. Másrészt – ezzel összefüggésben – azért, mert csak akkor állítható, hogy nem léteznek mentális állapotok (hitek, vágyak stb.), ha ezeket egy hamis elmélet által posztulált entitásoknak tekintjük.

A második dolog, amit tisztázni kell: hogyan fest az elméletek és a valóság viszonya? Legyen a kérdés a következő: miért gondoljuk azt, hogy léteznek atomok? (Hadd emlékeztessünk rá: régebben gondoljuk, hogy léteznek atomok, mint hogy megfigyeltük volna őket elektronmikroszkóppal.) Azért hittünk, illetve hiszünk az atomok létezésében, mert (1) az anyag legjobb elmélete az atomelmélet, vagyis az atomelmélet magyarázza meg valamennyi elmélet közül a legjobban a különféle anyagok különböző tulajdonságait és viselkedését, és (2) az atomelmélet kvantifikál atomok felett, vagyis az atomelmélet szerint léteznek atomok. Általánosan fogalmazva: azért hiszünk bizonyos nem megfigyelhető entitások létezésében, mert adva van egy sikeres (tudományos) elmélet, amely kvantifikál felettük.

Mindez fordítva is igaz. Jó okunk van arra, hogy higgyünk az olyan entitások létezésében, amelyeket egy sikeres elmélet posztulál, ám nincsen jó okunk arra, hogy olyan entitások létezésében higgyünk, amelyeket egy rossz, hamis elmélet posztulál. Pontosabban kifejezve: ha (1) egy bizonyos entitástípus létezésének feltételezése mellett kizárólag az szól, hogy azt valamilyen elmélet posztulálja, és ha (2) az adott elméletről kiderül, hogy az hamis, akkor a továbbiakban nincsen okunk hinni a kérdéses entitástípus létezésében. Azt mondhatjuk: sokáig hittük, hogy léteznek efféle entitások, de kiderült, hogy tévedtünk, mert valójában nem léteznek, és ebből következően eliminálhatjuk a beszédünkben a kérdéses entitásokra vonatkozó kifejezéseket.

Az eliminativisták leggyakrabban felhozott példája a hamis elmélet által posztulált entitások eliminálására a 18. századi *flogiszonelmélet* által posztulált *flogiszon*. (A flogiszonelmélet

szerint valamennyi éghető anyag tartalmaz flogisztont, amely égés során távozik az anyagból.) A flogiszonelmélet mellett ugyanakkor létrejött az égés alternatív elmélete, az oxigénelmélet, amely szerint az égő anyag oxigénnel egyesül. A két elmélet kizárja egymást: míg a flogiszonelmélet szerint az égés során flogiszton távozik, és emiatt az elégett anyag tömege csökken, addig az oxigénelmélet szerint az égő anyag oxigénnel egyesül, és emiatt az elégett anyag tömege nő. Antoine Lavoisier kísérletileg megmutatta, hogy az utóbbi az igaz, aminek következtében a hamisnak bizonyult flogiszonelmélet által posztulált flogisztont egyszer és mindenkorra eliminálták.

Ezek után kanyarodjunk vissza az eliminativizmushoz. Az eliminativisták abból indulnak ki, hogy a népi pszichológia mellett rendelkezésünkre áll a mentális/kognitív folyamatok működő és ígéretes tudománya, az idegtudomány. Az állításuk pedig az, hogy a népi pszichológia és az idegtudomány viszonya a flogiszonelmélet és az oxigénelmélet viszonyával analóg. Ezen analógia mellett úgy érvelnek, hogy igyekeznek megmutatni: összeegyeztethetetlen az a mód, ahogyan a népi pszichológia és az idegtudomány fogalmai tagolják a viselkedésünket meghatározó, okságilag hatékony entitásokat (lásd: Stich 1983, Churchland 1986). Ebből pedig arra következtetnek, hogy mivel a népi pszichológia fő fogalmait nem lehet redukálni idegtudományi fogalmakra, ezért eliminálni kell azokat az idegtudomány javára éppúgy, ahogy a flogiszonelméletet elimináltuk az oxigénelmélet javára.

Az eliminativizmus kapcsán mindenképpen meg kell említenünk Daniel C. Dennett az eliminativizmussal bizonyos tekintetben rokon elméletét, az ún. *fikcionalizmust* vagy *instrumentalizmust* (Dennett 1971/1998), (1987/1998a, (1987/1998b). Dennett szerint nem léteznek mentális állapotok (ennyiben álláspontja hasonlít az eliminativizmushoz), ennek ellenére úgy tartja, hogy nem szabad eliminálni a róluk való beszédet, érdemes úgy tennünk, vagy úgy színlelnünk, *mintha* volnának (ennyiben viszont különbözik attól). Az emberi viselkedés hitekre és vágyakra épülő magyarázatai ugyanis annak ellenére sikeresek, hogy valójában nem léteznek hitek és vágyak.

### 2.3. Kurrens témák az analitikus lélekfilozófiában

A 2.1. és 2.2. pontban a lélek legfontosabb analitikus filozófiai elméleteit tárgyaltuk. A továbbiakban a kortárs analitikus filozófia két legintenzívebben vizsgált, leginkább meghatározó problémáját mutatjuk be.

Az első probléma a mentális reprezentáció természetével kapcsolatos. A kérdés: hogyan individuálhatóak a reprezentációs tartalommal rendelkező mentális állapotok, azok az állapotok, amelyek az elmefüggetlen valóságot reprezentálják valamilyen módon (például: az érzéki

tapasztalatok, világra irányuló gondolatok stb.). Az 1970-es évek közepéig az volt az általános és egyben megkérdőjelezetlen nézet, hogy a mentális állapotok reprezentációs tartalma *független* a külvilágtól: azt, hogy egy mentális állapot milyen reprezentációs tartalommal rendelkezik, kizárólag a szubjektum *belső (internális) tulajdonságai* határozzák meg. Az állítás nem az, hogy a mentális tartalmak okságilag függetlenek a környezettől. Nyilván a mentális tartalmak okságilag függenek a környezettől: valakinek az a vélekedése például, hogy esik az eső, az illető érzéki tapasztalatából származik, érzéki tapasztalatát pedig a külvilág azon ténye vagy eseménye okozza, hogy történetesen esik az eső. Az állítás inkább az, hogy a mentális tartalmak *metafizikailag függetlenek* a környezettől, vagyis abban az értelemben függetlenek, hogy a szubjektum mentális tartalmait a külvilág tárgyaira, eseményeire, tényeire való hivatkozás nélkül határozzuk meg. E megközelítést *internalizmusnak* vagy *individualizmusnak* nevezzük.

Az 1970-es évek közepén többen kikezdték az addig megkérdőjelezhetetlennek hitt álláspontot. Különösen Hilary Putnam (1975, 1988/2000) és Tyler Burge (1979, 1986) munkásságának köszönhetően a fenti (internalista) megközelítés fokozatosan háttérbe szorult. Putnam és Burge amellet érveltek, hogy egy szubjektum mentális tartalma a kérdéses szubjektumhoz képest *külső (externális) tényektől* is függ, következésképpen a szubjektum mentális tartalmát nem kizárólag a szubjektum belső állapotai határozzák meg. Másképpen fogalmazva: a mentális tartalmakat nem a szubjektum intrinzikus fizikai tulajdonságai határozzák meg, hanem a szubjektum környezettel való *relációjában* individuálódnak, ennél fogva abból, hogy két szubjektum molekuláról molekulára azonos, nem következik, hogy ugyanolyan mentális tartalommal rendelkeznek. Ha ugyanis különböző természetű tárgyakkal állnak relációban, akkor mentális tartalmuk különböző, annak ellenére, hogy nem-relációs fizikai tulajdonságaik azonosak. E megközelítést *externalizmusnak* nevezzük.

Az externalizmus mellett felhozott legismertebb érv Putnam ún. *Ikerföld-érve*. Tétélezzük fel, hogy a világban létezik egy bolygó, amely pontosan ugyanolyan, mint a Föld. Nevezzük Ikerföldnek. Ikerföld ugyanakkora, ugyanúgy néz ki, ugyanúgy jött létre, mint a Föld, ugyanolyan földrészek, országok és városok található rajta, mint a Földön, s mindannyiunknak van egy ikerföldi hasonmása vagy ikre, amely pontosan ugyanolyan belső, azaz intrinzikus fizikai tulajdonságokkal rendelkezik, mint mi. Csak egyetlen dolog más az Ikerföldön, mint a Földön: a víz kémiai összetétele. A Földön a víz kémiai összetétele  $H_2O$ , az Ikerföldön egy XYZ összetételű vegyület.

Tegyük fel, hogy *S* szubjektum és annak ikre (*IkerS*) azt gondolják: „a víz szagtalan folyadék”. Az externalista szerint annak ellenére, hogy *S* és *IkerS* valamennyi intrinzikus tulajdonságukban megegyeznek, gondolataik tartalma különbözik egymástól. Mégpedig azért különbözik, mert (1) *S* és *IkerS* különböző fajtájú dolgokkal áll relációban, különböző fajtájú dolgokra gondol, és mert (2) általánosan igaz az, hogy a gondolataink tartalma meghatározza azt, amire gondolunk. *S* gondolatának valódi tartalma: „a  $H_2O$  szagtalan folyadék”, *IkerS* gondolatáé: „az XYZ szagtalan folyadék”. Az érv szándékolt konklúziója: az internalizmus hamis, ugyanis egy szubjektum mentális tartalmát nem pusztán a szubjektum belső tulajdonságai alapján individuáljuk, hanem

relációsan, külső tényekre hivatkozva. Nevezetesen ama tárgyra, amelyre a kérdéses mentális tartalom irányul.

Az internalizmus-externalizmus vitának nagy hatása van a lélekfilozófia más területeire. Ha ugyanis externalistaként azt állítjuk: a mentális állapotainkat részben az határozza meg, hogy milyen környezetben élünk, milyen természetű entitásokkal állunk relációban, és nem pusztán a belső állapotaink, akkor ez összeegyeztethetetlennek tűnik a tézissel, hogy a mentális állapotaink agyállapotainkkal azonosak, ez utóbbiak ugyanis belső állapotaink. (Az összeegyeztethetlenség mellett érvel például McGinn 1989a, Burge 1993, egy esetleges összeegyeztethetőség mellett érvel például Gibbons 1993, Frances 2007).

Továbbá: ha externalisták vagyunk, akkor újra kell gondolnunk a saját mentális állapotainkhoz való hozzáférésünk természetét. Első pillantásra ugyanis úgy tűnik: az externalizmus elfogadása szembenáll azzal az alapvető meggyőződésünkkel, hogy saját mentális állapotainkhoz privilegizált módon (egyes szám, *első személyű* autoritással) férünk hozzá. Ha ugyanis egy szubjektum mentális tartalma ama külső tárgy természetétől is függ, amelyre az adott mentális állapot irányul, ahogy az externalisták állítják, akkor ez azt jelenti, hogy egy olyan tárgy természetétől is függ, amelyhez más személy éppen olyan módon fér hozzá, mint a kérdéses szubjektum – egyes szám, *harmadik személyű* perspektívából, empirikusan. (Az összeegyeztethetlenség mellett érvel például McKinsey 1991, Boghossian 1989, 1997, Farkas 2003, 2008: 71-100), egy esetleges összeegyeztethetőség mellett érvel például Burge 1988, Davidson 1987/2008.)

A második probléma a *fenomenális tudattal* (vagy: tudatossággal) kapcsolatos. A fenomenális tudatosság fogalmát példák segítségével célszerű meghatározni. Tegyük fel, hogy Tamás és Tamara együtt nézik a Balaton partján a naplementét. Tegyük fel, hogy Tamás észlelésével minden rendben van, Tamara azonban színvak. Kevesen vitatnák, hogy kettejük érzéki tapasztalata különbözik egymástól; Tamásnak *másmilyen* érzés nézni a naplementét, mint Tamarának, és fordítva. Mi a fenomenális tudatosság? Az a valami, amelyben kettejük érzéki tapasztalata különbözik egymástól. Vagy vegyünk egy másik példát! Tegyük fel, hogy Tamás és Tamara fogorvoshoz mennek, és a fogorvos mindkettejüknek kihúzza az egyik fogát. Tegyük fel, hogy Tamás kér, Tamara ellenben nem kér érzéstelenítést. Nyilvánvaló, hogy Tamás és Tamara *másképpen éli át* a foghúzást. Mi a fenomenális tudatosság? Az a valami, amelyben kettejük foghúzás-tapasztalata különbözik egymástól.

Thomas Nagel klasszikus „Milyen denevérnek lenni?” című tanulmánya (Nagel 1974/1997) nyomán úgy szokás jellemezni a fenomenális tudatosságot, hogy akkor vagyunk fenomenális tudatos mentális állapotban, amikor *van olyan*, mint abban a mentális állapotban lenni. Van olyan, mint átélni egy foghúzást. Van olyan, mint nézni egy naplementét. Van olyan, mint a kezünket végighúzni a csiszolópapíron. Van olyan, mint fájni. Van olyan, mint szomszjasnak lenni. Van olyan, mint lehangoltnak lenni. E felsorolt mentális állapotok mindegyike fenomenális

tudatos mentális állapot; e mentális állapotok mindegyike rendelkezik fenomenális tulajdonságokkal, fenomenális karakterrel, vagy – ahogy a gyakran nevezik – kválékkal.

A fenomenális tudatosság fogalmát meg kell különböztetnünk mentális állapotaink másik alapvető tulajdonságától, az *intencionalitástól*. Intencionalitáson mentális állapotainknak azon tulajdonságát értjük, hogy azok valamire irányulnak, valamit reprezentálnak. Például valakinek az a vélekedése, hogy Kaszparov a legnagyobb élő sakkozó, Kaszparovra *irányul*, és Kaszparovot *reprezentálja* számára a legnagyobb élő sakkozóként. Természetesen nem csak a vélekedéseink, gondolataink stb. intencionálisak, hanem az érzéki tapasztalataink is. Ezek is az elmefüggetlen valóságra irányulnak és azt reprezentálják.

A fenomenális tudatosság jelensége azért vált a kortárs analitikus filozófia egyik legintenzívebben tárgyalt területévé, mert számos filozófus szerint nem magyarázható meg az (amúgy általánosan elfogadott) fizikalista ontológián belül. A nehézséget érdemes Nagel már említett tanulmánya alapján rekonstruálni. Vegyük a denevéreket! A legtöbben egyetértünk abban, hogy a denevéreknek vannak fenomenális tudatos tapasztalatai. Továbbá: ismerjük a denevérek érzékelését, tudjuk, hogy a denevérek igen különleges (az embertől és más fajoktól lényegileg eltérő) módon, ún. ekholokátorokkal érzékelik a külvilágot. Tegyük fel, hogy *mindent* tudunk a denevérek érzékeléséről. Vajon ebben az esetben azt is tudjuk, milyen a denevér érzéki tapasztalataival rendelkezni? Nagel szerint nem, ugyanis – annak ellenére, hogy minden releváns neurofiziológiai információval rendelkezünk a denevérek észlelésével kapcsolatban – fogalmunk sincs róla, *milyenek* a denevérek fenomenális tudatos tapasztalatai, *milyen módon* adódik számukra a világ.

Fordítsunk a dolgon! Tegyük fel, hogy léteznek rendkívül értelmes denevérek, „akik” *minden* releváns neurofiziológiai információval rendelkeznek az emberi agyról és az emberi érzékelésről. Tegyük fel, hogy e denevérek szeretnék megtudni, *milyen* az embernek színeket észlelni, belekortyolni egy csésze kávéba stb. Vajon e rendkívül értelmes denevérek *tudnák*, hogy milyen az embernek észlelni? Nagel szerint éppen úgy nem tudnának semmit arról, milyen az embernek észlelni, mint ahogyan mi sem tudunk semmit arról, milyenek a denevérek fenomenális mentális állapotai.

Nagel e denevéres példázattal arra mutat rá, hogy hiába rendelkezünk egy organizmus (denevér, ember, vagy más magasabbrendű faj) *teljes* neurofiziológiai leírásával, ezzel még nem tudjuk megmagyarázni az adott organizmus fenomenális tudatos állapotait (azt, hogy *milyen* neki, amikor bizonyos fenomenális mentális állapotokban van). Egy tapodtat sem kerülünk közelebb ahhoz, hogy tudjuk, *milyen* ennek az organizmusnak lenni. Mégpedig azért nem – és ez az antifizikalista intuíció magja, amelyet valamennyi antifizikalista filozófus oszt! –, mert a fenomenális tapasztalat *lényegileg szubjektív* természetű. Olyan, hogy csak *meghatározott perspektívából*, jelesül *egyes szám, első személyű* (azaz: *szubjektív*) perspektívából létezik.

Következésképpen harmadik személyű (azaz: objektív) perspektívából nem férhetünk hozzá. Ahogy Nagel fogalmaz:

Ha a tapasztalat tényei – az arra vonatkozó tények, hogy valami milyen a tapasztaló organizmus *számára* – csak egy meghatározott nézőpontból hozzáférhetők, akkor rejtély, hogyan tudná feltárni a tapasztalat valódi természetét a kérdéses organizmus fizikai vizsgálata. (Nagel 1974/1997: 522)

Az antifizikalista filozófusokat két csoportra oszthatjuk aszerint, hogy mennyire radikálisak. Nagel mellett egyesek (például: Levine 1983, 1993/2008, 2001, McGinn 1989b) pusztán annyit állítanak, hogy a fenomenális tudat magyarázatának episztemikus korlátai vannak. E nézet hívei szerint a fenomenális tudat az agyunk terméke, és mint ilyen, fizikai természetű entitás, de soha nem leszünk képesek a fenomenális tudatot neurofiziológiai fogalmakkal megmagyarázni. Mások (például: Kripke 1972/2007, Jackson 1982, 1986/2008, Chalmers 1995, 1996) – radikálisabban – azt állítják, hogy nem pusztán magyarázati, hanem metafizikai szakadék húzódik a fenomenális tudat és a fizikai világ között. Jackson az ún. *tudásérvével*, Chalmers pedig az ún. *elgondolhatósági érvével* azt igyekszik megmutatni, hogy a mentális állapotaink fenomenális tulajdonságai valójában az agy *nem-fizikai* tulajdonságaival azonosak. Amellett érvelnek tehát, hogy a fizikalizmus hamis, mert léteznek nem-fizikai entitások, jelesül a fenomenális tulajdonságok. (Az antifizikalista érvekről lásd részletesen Tózsér 2009: 7. fejezet.)

Természetesen nem minden analitikus filozófus fogadja el az antifizikalisták érveit. Egyesek úgy érvelnek, hogy a magyarázati szakadék létezése pusztán illúzió, amelyet az kelt, hogy nincsen jelentésazonosság a fizikai és a fenomenális fogalmaink között (lásd például: Loar 1990/1997, 1999, Shear 1997).

Mások közvetlenül a fenomenális tudat fizikalista/naturalista magyarázatára tesznek kísérletet. Talán a legígéretesebb ilyen irányú próbálkozás a tudat ún. *reprezentációs elmélete* (Dretske 1995, Tye 1995, 2000). Az elmélet lényege: valamennyi fenomenális tudatos mentális állapot egyúttal reprezentációs/intencionális állapot is, azaz nem léteznek pusztán fenomenális, de nem reprezentációs tulajdonságok. A mentális állapotaink fenomenális tulajdonságait azok reprezentációs tulajdonságai határozzák meg (Kirk 1994, Byrne 2001, Thau 2002, Crane 2003). A mentális állapotaink reprezentációs tulajdonságainak viszont már lehetséges fizikalista/naturalista magyarázata – legalábbis több elmélet forgalomban van, amely erre tesz kísérletet. Az egyik ezek közül Fodor *oksági elmélete* (Fodor 1987), amely oksági fogalmakkal, a másik pedig Millikan *evolúciós elmélete* (Millikan 1984), amely evolúciós fogalmakkal próbálja magyarázni a reprezentációs tulajdonságokat.

### 3. Kontinentális filozófia

A 19. század utolsó harmadában a lélek vizsgálata, vagyis a pszichológia megszűnt a filozófia része lenni és önálló tudománnyá vált. A pszichológia önálló tudománnyá válásának kettős következménye volt: egyfelől a lélekkel kapcsolatos bizonyos problémák a filozófia területéről átkerültek egy új tudomány területére, másfelől azonban a filozófiának új módon kellett szembenéznie a lélek problémájával. Immár nem a lélek szubsztanciális egysége vagy sokasága, a lélek halandósága vagy halhatatlansága, és nem is a lélek erkölcsi természete foglalkoztatta a filozófiát, hanem a tudat és a psziché viszonya, a lelki élet és a kultúra viszonya, a tudat és a test viszonya, stb. A psziché problémája levált a filozófiáról, de a lélekkel kapcsolatos új kérdések egész sokasága jelent meg a 20. századi filozófiában. Ezekre a kérdésekre az ún. kontinentális filozófia más irányban kereste a válaszokat, mint az eddig tárgyalt analitikus filozófia, noha kiindulópontja az analitikus filozófiához hasonlóan a karteziánus örökség elutasítása. A különféle kontinentális irányzatok más és más irányból kritizálták a descartes-i hagyományt, egy mozzanat azonban, úgy tűnik, közös: mindegyik gondolkodó valamilyen formában elutasítja az ember testből és lélekből való összetettségeinek gondolatát, vagyis mindnyájan igyekeznek meghaladni a karteziánus dualizmust. Céljuk tehát nem a lélek jelenségeinek visszavezetése a testi, fizikai valóságra és nem is a testi lét visszavezetése valamiféle lelki, szellemi létre. A 20. századi kontinentális filozófia a test-lélek hibás elválasztása ellen küzd és ennek az elválasztásnak az eredetére és értelmére kérdez rá a tudat, a nyelv, a kultúra és a társadalom vizsgálatával.

#### 3.1. Harc a pszichologizmussal

A 20. századi filozófia egyik legfontosabb kísérlete saját új útjainak meghatározásában a pszichologizmussal való szembeszállás volt. A 19. század végén a pszichológia nem csupán egy sikeres és ígéretes új tudomány volt, hanem a kor általános meggyőződésévé vált, hogy a gondolkodással kapcsolatos minden kérdésre a pszichológia fogja megadni a végső választ. Edmund Husserl, a fenomenológia alapítója az egyik első, aki ezt az elképzelést éles kritikával illette. *Logikai vizsgálódások* című művének első kötete, a *Prolegomena egy tiszta logikához* (1900/1971) gondolatmenete a pszichologizmus előfeltevéseinek cáfolatára vállalkozik. Husserl elsősorban a naturalizáló pszichológiai felfogással száll szembe. A korabeli pszichológusok a következőképpen gondolkodtak: mivel a logika a gondolkodás szabályait vizsgálja, ezért tulajdonképpen a gondolkodás, illetve a pszichés működés egészével foglalkozó pszichológia részének kell tekinteni. Az, hogy milyennek kell lennie a gondolkodásnak, csupán egy alete annak, hogy milyen a gondolkodás ténylegesen: a pszichologizmus alapfeltevése szerint tehát a logikát vissza kell vezetni a pszichológiára. Husserl nem egyszerűen elutasítja, hanem részletekbe menően cáfolja a pszichologizmus nagyhatású érvelését. A logikával mint a „gondolkodás technikájával” Husserl szembe állítja a logikát, mint „tiszta teoretikus tudományt”, és azt állítja, hogy csak az előbbinek van köze a pszichológiához, az utóbbinak nincs. A logika

mint tiszta, teoretikus tudomány ugyanis *a priori* és formális jellegű, vagyis független minden faktikus, pszichés eseménytől.

A kérdés tehát az, hogy a logika lényegi teoretikus alapját vajon a pszichológia szolgáltatja-e, ahogy Husserl kortársainak jó része állította, vagyis hogy a logikai összefüggések levezethetők-e pszichikai aktusokból? A szám fogalma levezethető-e a számolás pszichikai aktusából, az ítélet fogalma levezethető-e az ítélet pszichikai aktusából, stb.? A logikában ideálisnak tekintett egységek és összefüggések vajon levezethetők-e a konkrét téridőben zajló pszichofizikai történésekből? A pszichológisták érvelése azon alapul, hogy minden logikai összefüggés és ítélet feltételez egy elmét, amelyik az adott összefüggést elgondolja, vagyis végrehajtja az ítélet pszichikai aktusát. Husserl elismeri, hogy szoros az összefüggés a két szféra között, viszont azt állítja, hogy a faktikus, reális történet nem alapozhatja meg az ideális összefüggéseket. A pszichologizmus hibája a logikai törvények és a pszichikai ítéletaktusok összetévesztése. Az *ítélet aktusa* valóban a pszichológia tárgya, amennyiben a pszichológia az az empirikus ténytudomány, ami az elme pszichofizikai törvényeit kutatja, az *ítélet tartalma* (például:  $2 + 2 = 4$ ) azonban független attól, aki elgondolja és semmilyen módon nem illeszkedik a téridőbeli kauzális összefüggések rendjébe. Élesen meg kell tehát különböztetni az ítéletet és az ítélet tartalmát: az előbbi pszichikai, az utóbbi ideális. Az előbbire egy empirikus ténytudomány irányul, az utóbbi viszont visszavezethetetlen bármiféle tapasztalattól nyert általánosításra. A pszichologizmus legnagyobb veszélye abban áll Husserl szerint, hogy szkeptikus relativizmushoz vezet, hiszen a logika és a matematika törvényeit vissza akarja vezetni az ember pszichofizikai létmódjának adottságaira, vagyis az ideális igazságok mögött valamilyen relatív és esetleges háttérrel feltételez.

Más irányból, de nagyon hasonló gondolatokat fogalmaz meg Gottlob Frege matematikus, a modern logika megalapítója. Úgy vélte: a pszichologista megközelítés, amely a matematika fogalmait a lélek pszichofizikai vizsgálatában igyekszik megalapozni, nem csupán félreértéshez vezet, de a gondolkodás legkárosabb tendenciáját jelenti (1918/2000). Fregét a gondolkodásnak az az oldala foglalkoztatta, amely leválasztható mindenféle pszichés tevékenységről: a gondolat ideális tartalma és a gondolat logikai szerkezete. Azt a hagyományos elképzelést is elutasította, amely szerint a filozófiának a képzetekkel, az elmében rejlő ideákkal lenne dolga: gondolkodása tehát nem a lelki tartalmakból indul ki, hanem a mondatokból és a nyelv szerkezetéből. Az ő nevéhez köthető az a – később egyfajta „nyelvi fordulatba” torkolló – gondolat, hogy a filozófiai elemzésnek nem képzeteink természetét kell vizsgálnia, hanem azoknak a mondatoknak a jelentését és logikai szerkezetét, amelyek képzeteinket kifejezik.

### 3.2. Fenomenológia

Husserl felfogása szerint a fenomenológia mind a logika, mind a pszichológia számára megalapozó tudomány lesz, a fenomenológia ugyanis a tudat élményeinek vizsgálata. A logika

csak a tudat működése során felmerülő ítéletek ideális tartalmát vizsgálja, a pszichológia ezzel szemben csupán ezen ítéletaktusok pszichofizikai lezajlását. A husserli fenomenológia kiindulópontja az a feltevés, hogy a tudat élményei vizsgálhatók e mesterséges elválasztást megelőzően is – ennek az alapvető fenomenológiai szintnek a kulcsa pedig az *intencionalitás* fogalma. A lélek fenomenológiai elmélete tehát az intencionalitás fogalmára támaszkodik.

Az újkori tudatfilozófiák reprezentáció fogalma alapvetően a következő sémára épült: a tudat az önmaga számára adott immanens és evidens bizonyosságok szférája, a tárgyak ehhez képest transzcendens létezők, amelyek nem közvetlenül adódnak a tudat számára, hanem közvetve, az ideán, illetve képzetten keresztül. A tudat belső szférájában található reprezentációk *leképezik* a valóságos tárgyakat. Husserl elveti a hagyományos elképzelést, és egy új sémát állít a helyébe. Az intencionalitás közvetlen viszony a tudat és a tárgy között, a tudat ugyanis mindig valaminek a tudata, vagyis a tudat soha sincs tárgy nélkül, ahogy a tárgy sem értelmezhető a rá irányuló tudataktustól függetlenül. Az intencionális viszony ugyanakkor nem leképezés, vagyis a külső tárgyról alkotott képpel való mentális műveletek végrehajtása a belsőben, hanem közvetlen viszony. Ez a közvetlen, intencionális viszony nem a képre, hanem az értelem fogalmára épül, más szóval nem leképezés, hanem *értelemadás* (lásd Husserl 1900/1984, 1913/1971, 1930/2000).

A tudat működésének másik alapvető jellegzetessége a konstitúció tevékenysége. Husserl szerint a fenomenológiai redukció, vagyis a dolog létre vonatkozó ítélet módszeres felfüggesztése láthatóvá teszi az intencionális aktus és az intencionális tárgy szigorú korrelációját, másrészt láthatóvá teszi azt a konstitúciós tevékenységet, amelynek révén egy tárgyra vonatkozás és a hozzá tartozó értelem létrejön a tudatban. A fenomenológia feltárja a tudat működésének ezeket az alapvető összetevőit, a tudat fenomenológiájának alaptudományára pedig ráépülnek a különféle ontológiai régiók tudományai. Husserl három ilyen ontológiai régiót különböztet meg: a fizikai természetet, az animális létezők régióját, valamint a szellemi, kulturális tárgyak világát. A lélek a második régióba tartozik. Husserl szerint tehát a lélek levezetett létmód a tiszta, transzcendentális tudathoz képest. Mégsem olyan értelemben külsődleges a tudathoz képest, mint a fizikai létezők. Sőt, a tudat fenomenológiai vizsgálata párhuzamot mutat a transzcendentális pszichológia megközelítésével. Ugyanazt a szubjektív, tudati mozgást vizsgálják, csak épp két irányból: a tiszta tudat működése felől, vagy pedig a pszichikai aktusok felől. A lélek transzcendentális tudománya szoros kapcsolatban áll a fenomenológiával, a lélek empirikus, pszichofizikai vizsgálata azonban teljes mértékben idegen tőle. Husserl számára a lélektan alapvetően transzcendentális tudományként jön számításba, vagy pedig feloldódik a tudat fenomenológiai kutatásában (lásd Husserl 1900/1984, 1913/1971, 1931/2000).

Max Scheler a fenomenológiai mozgalom első generációjának legfontosabb figurája volt. Elsősorban etikai kérdésekkel foglalkozott, a filozófiát az érzések sajátos, a priori törvényszerűségeinek vizsgálatával igyekezett az ismeretelméleten túlra is kiterjeszteni. Kései korszakában egy filozófiai antropológiát dolgozott ki *Az ember helye a kozmoszban* (1928) című művében. Scheler az ember mibenlétén elmélkedve arra a belátásra jut: ha az embert a pragmatizmus mintájára csupán *homo faber*-nek tartanánk, akkor aligha tudnánk az állatoktól

megkülönböztetni. Az ember megkülönböztető jegye az a képessége, hogy metafizikai eszméket alakít ki és a világ egészét teszi szemlélete tárgyává. Ez a képesség nem vezethető le az evolúcióból, hanem valamilyen mélyebb alap megnyilvánulása. Az az állatokhoz képest új, ami az embert emberré teszi, nem valamilyen vitális vagy pszichés funkció magasabb fokú működése, hanem valami radikálisan értelemben vett új. Az emberben fellelhető különbségek test és lélek, agy és gondolkodás között egy sokkal alapvetőbb ellentétre vezethetők vissza, ami nem más mint *szellem* és *élet* különbsége. A szellemet ebben az összefüggésben Scheler az idealitások megpillantásának képességeként, vagyis a tényektől való eloldódás képességeként határozza meg. A szellem tehát nem csupán a primitív késztetésekkel, de – az egyébként rendkívül bonyolult – praktikus intelligenciával is szemben áll. A szellemnek ugyan szüksége van az élet egyéb princípiumaira, hogy működni tudjon, mégsem vezethető le az életből. Az az aktuscentrum pedig, ahol a szellem megjelenik a véges létszférákban nem más, mint a személy. Ahogy a szellem szemben áll az étellel, úgy áll szemben a személy a pszichével: a személy etikai, a lélek azonban csak pszichológiai valóság. A 20. századi filozófiai antropológia legfontosabb képviselői (például Helmuth Plessner 1928 és Arnold Gehlen 1940/1976) egyöntetűen Schelerben látják az új filozófiai antropológia megteremtőjét.

### 3.3. Kísérletek a lélek természetének megragadására

A századfordulón Husserl fenomenológiája mellett még két nagyszabású kísérlet történt a tudat, a szellem és a lélek természetének újfajta filozófiai megközelítésére. Az egyik Wilhelm Dilthey, a másik Henri Bergson nevéhez fűzhető.

Wilhelm Dilthey azt a feladatot tűzte maga elé, hogy kidolgozza a szellemtudományok filozófiai és módszertani alapját, és ennek a megalapozási kísérletnek a során egy sajátos leíró pszichológiát hozott létre. Úgy vélte, hogy a szellemtudományok ugyanúgy általános érvényű igazságokat és ismereteket szolgáltatnak, mint a természettudományok, noha ezek az igazságok más természetűek és más módszertani eljárásokon nyugszanak. A *Bevezetés a szellemtudományokba* (1883) című műben Dilthey a szellemtudományok ismeretelméleti megalapozását egy olyan pszichológia kidolgozásával igyekezett végre hajtani, amely az embert egészében, mint tevékeny, akaró, eleven lényt írja le. A természettudományos pszichológia által kínált ismereteket Dilthey nem vonta kétségbe, ám meg volt arról győződve, hogy a természettudományok mintájára működő laboratóriumi pszichológia nem képes alapot biztosítani a szellemtudományok működése számára. Az életfolyamat ugyanis összehasonlíthatatlan a determinisztikus természeti folyamatokkal: a természetet kauzalitás és determináció, az emberi életet viszont célkitűzés és szabadság jellemzi. Ugyanazt a folyamatot kétféleképpen tudjuk leírni: magyarázhatjuk mint fizikai-természeti összefüggést és megérthetjük mint szellemi jelenséget. Ez az alapja „magyarázat” és „megértés”, mint két, alapvetően különböző tudományos attitűd különbségének. A történelmi megismerés alapja a megértés, a megértés pedig *élmények átéléseként* valósul meg. Dilthey új, megértő pszichológiájának kulcsszava az átélés: a szubjektum a saját életét, lelki működését közvetlenül,

belülről éli át, és ezen az alapon képes a többi szubjektum lelki eseményeit is átélni. Minden ember lelki életében fellelhető három nagy terület, amelyhez egy-egy sajátos összefüggésrendszer tartozik: az intelligencia, az ösztön és érzelmi élet, valamint az akarati cselekvések szférája. A *Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról* (1894) című műben Dilthey e három terület kidolgozásával igyekszik a leíró pszichológiát elkülöníteni és megalapozni a magyarázó pszichológiával szemben.

Henri Bergson első könyve, az *Idő és szabadság. Tanulmány a tudat közvetlen adottságairól* (1889) a pozitivistá tudományfilozófia és a pszichologizmus diadalmenetének éveiben jelent meg és mélyrehatóan kritizálta az uralkodó elképzelést a tudat és a lélek természetéről. Két alapfeltevéssel száll szembe: az első szerint a tudat egymástól független elemek gyűjteménye, amelyek csak úgyszólván kívülről, az asszociáció révén kerülnek egymással kapcsolatba, a másik szerint a pszichikai fenomének, az érzések és érzetek mérhető erővel, illetve intenzitással rendelkeznek. Bergson szerint mindkét tétel mögött az a meggyőződés húzódik meg, hogy a tudati események, vagyis a pszichikai fenomének fiziológiai folyamatokra és állapotokra vezethetők vissza. A pszichofizikai megközelítés mennyiséggé redukálja a lelki fenoméneket. A közvetlen tapasztalat azonban azt mutatja Bergson szerint, hogy a tudatot csak minőségi meghatározottságokkal lehet jellemezni. A tudat tisztán minőségi jellegét a *tartam* fogalma fejezi ki. A tartam az a fogalom, amelynek segítségével Bergson új módon közelíti meg a tudat és a lélek fogalmait. Az idő Bergson szerint két aspektusában mutatkozik a számunkra: részben egynemű, fizikai idő, részben pedig minőségi változásoknak alávetett élményidő. Ez utóbbi, vagyis a tartam legfontosabb meghatározása az, hogy *nem mérhető*: hiszen minden mérés az elemek elkülönítését és térben való kiterítését jelenti. A mérhetőség feltevése az időből valamilyen térszerűt csinál, minden mérés a szám fogalmát implikálja, számokat viszont csak elkülönített és egymás mellé helyezett részekre lehet alkalmazni, vagyis nincs mérés extenzív meghatározás nélkül. A közvetlenül megélt idő nem homogén közeg és nem is lineáris idősor, hanem minőségi sokaság. A tartam nem pillanatok monoton egymásutánja, hanem olyan egymást kölcsönösen átható elemek egymásutánja, amelyek mindegyike összefügg a többivel és reprezentálja az egész tudatot.

A belső és a külső, a tartam és a homogén idő alapján különböztethetjük meg Bergson szerint a lelki életben a mély-ént és felszíni ént. A felszíni nem pejoratív jelző, hanem az én egyik rétegét jelenti, ez a réteg az én „felszíne”, vagyis a világgal és másokkal való kapcsolatának szintje. A mély-ént ezzel szemben a tartam jellemzi, a mély-én a tiszta interioritás szférája, énünknek az az önmagunk számára közvetlenül hozzáférhető rétege, ami nem a homogén, szociális időben él és nem nyelvi-értelmi eszközökkel érti meg önmagát. A mély-én a folyamatos, egészleges élményáram énje. A pszichológia hibája az, hogy csak a felszíni én működését ismeri el, ezáltal a pszichikai fenomének sokasága esik ki vizsgálódásainak köréből. A felszíni én eredete ugyanis a társas élet és a társas tapasztalatot tükröző nyelvhasználat, amely rátelepül az élményfolyam énjére (lásd Bergson 1907/1987).

A tartam mellett Bergson talán legfontosabb alapfogalma az intuíció. Miközben az intellektus (az ész és az értelem) a valóság statikus és szilárd oldalának felfogását végzi, az intuíció olyan

közvetlen felfogás, amely nem egyszerűen közel kerül a tárgyához, hanem egybeesik vele. Az intuíció révén ragadjuk meg a tartamot, a lélek minőségi, konkrét oldalát, azt az oszthatatlan és kreatív áramot, ami hordozza minden működésünket. Az intuíció azonban nem csupán egy homályos funkció Bergsonnál, hanem valóságos filozófiai módszerré válik: az igazság ugyanis nem levezetés eredménye, nem is a fogalmakból és a nyelvből nyerhető eredmény, hanem a lélek tartamos természetének feltárulása az intuíción keresztül (lásd Bergson 1907/1987).

### 3.4. Hermeneutikai és egzisztencialista filozófiák

Martin Heidegger részben a fenomenológiai, részben a hermeneutikai hagyományra támaszkodik. *Lét és idő* (1927) című művében az ember hétköznapi létmódjainak elemzésén keresztül igyekszik a lét értelmének kérdésére választ adni. Heidegger kiindulópontja szerint a létre vonatkozó kérdés tulajdonképpen annak a létezőnek a létmódjára és létmegértésére vonatkozó kérdés, aki egyáltalán kérdéseket tud feltenni. A létre vonatkozó kérdés kidolgozása tehát az ember sajátos létezésének elemzésén keresztül bontakozhat ki. Azt a létet, amelyhez az ember mint saját létéhez viszonyul, Heidegger egzisztenciának nevezi. Ezt az elemzést nagyon megnehezíti az ember általános fogalmához tapadó antik és keresztény meggyőződések sokasága: ezek szerint az ember eszes állat, vagyis testi-érzéki létezéséhez a lélek és a gondolkodás képessége kapcsolódik. Az embernek erre a fogalmára épül a pszichológia, a szociológia, az antropológia, a történettudomány, stb. Heidegger ezért az ember (test-lélek együttese) fogalma helyett bevezeti a jelenvalólét fogalmát, amely lehetővé teszi, hogy az „ember” lényegének megfogalmazása helyett az ember *léte* felé forduljon a filozófia. Ahogy azt egy későbbi előadásban kifejti, egyedül az emberi jelenvalólétet jellemzi az, hogy világa van. Az állat világszegény, vagyis csak környezeti világa van, a kő pedig világ nélküli. Az ember azonban állandóan a világban él, számára egy világ tárul fel: világképző lény. Nem véletlen tehát, hogy a jelenvalólét alapvető jellemzője a „világban-benne-lét”.

Ugyanúgy, ahogy nincs puszta, világ nélküli szubjektum, ugyanúgy nincs elszigetelt, mások nélküli jelenvalólét. Az életünk egy közös és otthonos világ megosztása másokkal, vagyis együtt-lét. Az együttlétéhez és az önmaga-léthez ugyanakkor hozzátartozik az, hogy ez tulajdonképpen és nem tulajdonképpen, vagyis *autentikus* és *inautentikus* módon is lehetséges. A mindennapi lét alapvető módusza az „akárki” létezmódja. Az egymással létben ugyanis feloldódik önmagaságunk és egy átlagos, semleges állapotba jutva az mondjuk, amit akárki mond, úgy gondolkozunk és ítélkezünk, ahogy akárki gondolkozik és ítélkezik, úgy szórakozunk, ahogy akárki szórakozik, stb. Ennek a hanyatló, inautentikus létnek azonban van egy természetes alapzata: másokkal úgy vagyunk együtt, hogy a világ otthonos belakásában megosztjuk a vélekedéseket és gondolatokat.

A világban-benne-lét értelme nem valamiféle térbeliség és nem is ontológiai meghatározottság: a benne-lét egzisztenciális jelentése az, hogy a jelenvalólét számára már mindig is feltárulkozik a

világ. E feltárulkozás alapmódjai a diszpozíció, a megértés és a beszéd. A lélek hagyományos funkcióihoz tartozó fogalmakat Heidegger ebben az összefüggésben tárgyalja. A *diszpozíció* vagy *hangoltság* fogalmát a korábbi filozófiák affektus és érzés fogalma helyett vezeti be. A hagyomány az érzésnek és az affektusnak csak másodlagos, kiegészítő szerepet adott, Heidegger ezzel szemben abból indul ki, hogy a világ feltárulásának alapfenoménje a hangoltság. A jelenvaló lét ugyanis sohasem semleges módon van benne a világban, hanem mindig a viszony egy meghatározott minősége, vagyis hangoltság jellemzi. A diszpozíció ugyanakkor sajátos *megértéssel* rendelkezik: a megértés mindig hangolt. Heidegger szerint már mindennapi életünket is egy előzetes megértés jellemzi, amit azután az értelmezésben kifejezetté teszünk. Az értelmezésnek ez az előstruktúrája sajátos körköröséget mutat: ezt nevezi Heidegger „hermeneutikai körnek”. Azt, amit értelmezünk, már valamilyen módon értjük, hiszen különben nem viszonyulhatnánk hozzá.

Annak a szerkezetnek, ami ezeknek a különféle létjellemzőknek az egységét megteremti, Heidegger a *gond* elnevezést adja. Ez a fogalom fejezi ki legjobban törekvését arra, hogy szakítson egyrészt az ember eszes lényként való metafizikai meghatározásával, másrészt a 19. században megjelenő biológiai-életfilozófiai, valamint pszichofizikai megközelítésekkel is. Ezek mindegyike abból indul ki, hogy az ember egy lelki és egy biológiai részből álló összetett lény. Heidegger ezzel szemben az emberi jelenvaló lét egységét hangsúlyozza és ennek alapfenoménjét a gondban látja meg. Az emberi létezés egységes alapfenoménje a gond: az akarat, óhaj, hajlam, vágy fogalmai mind a másra már vissza nem vezethető gondon alapulnak. A világban-benne-lét mint gond szerkezetének egészlegessége egy sajátos hangoltságban, a szorongásban tárul fel. Ez a legeredendőbb azok között a lehetőségek között, amelyekben a jelenvaló lét és világhoz való viszonya feltárul. A félelem a világon belüli egyes létezőktől fél, a szorongásban azonban elfordulunk a világon belüli létezőktől, amelyek semmisnek és jelentéktelennek tűnnek, ezáltal pedig maga a világ mint olyan válik hozzáférhetővé. A szorongás hátborzongató idegenségének értelme az, hogy visszarántja a jelenvaló létet a világban való inautentikus szétszóródásból: a szorongás eltávolít a létezőktől, de közelebb hoz önmagamhoz, legsajátabb létlehetőségeimhez.

Karl Jaspers eredetileg pszichiáter volt, filozófusként a *Világnézetek pszichológiájával* (1919) lépett a nagyközönség elé. Az olyan fenomének elemzésével, mint bűn, halál, véletlen, küzdelem, stb. meg akarta mutatni, hogy az ember élete során szükségképpen jut olyan határhelyzetekbe, amelyekben nem tud az elméleti észre hagyatkozni. 1932-ben látott napvilágot három kötetes *Philosophie* című nagy, összefoglaló műve, amelyben tisztázni igyekszik a filozófia és a tudományok kapcsolatát. Tulajdonképpen csak a filozófia képes arra Jaspers szerint, hogy túllépjen az eltárgyasító hétköznapi tapasztalaton és a tudományos megismerésen, a filozófiának tehát nem tudományos, hanem egzisztenciális jelentősége van. Az én nem egy puszta tárgy a többi között, hanem olyan lét, ami saját egzisztenciájával és saját lehetőségeivel áll kapcsolatban. Az egzisztencia nem olyasmi, ami kívülről történik meg az énnel, mint egy elháríthatatlan esemény, hanem sors, amit ő maga formál a választásain keresztül. A választás természetesen mindig egzisztencia-lehetőségekre vonatkozik, tehát nem tökéletes kötetlenségben és szabadságban történik meg, mégis sorsot és egzisztenciát alkot. A filozófia nem szolgálhat objektív elmélettel arra vonatkozóan, hogy mi a szabad ember lényege, pusztán elvezetheti egy pontig az embert, ahol már neki magának kell megtapasztalnia saját lehetőségeit.

Az egzisztencia-megvilágítás módszere csak közvetett lehet ennek következtében: Jaspers előszeretettel utal az ún. *határhelyzetekre*. A normális, hétköznapi szituációk átláthatóak és kezelhetőek, a határhelyzetről akkor beszélünk, amikor olyan szituációban találja magát az ember, amelyben a tervezés és az eltárgyasító hozzáállás csődöt mond. A halál, a szenvedés, a bűn, a szerelem élményeiben radikális módon szembesülünk az emberi egzisztencia határaival, de egyszersmind az emberi egzisztencia szabadságával is. Az egzisztencia Jaspers szerint az ilyen határhelyzetekben valósítja meg önmagát, amennyiben a határhelyzetben tudatosul önmaga számára és vállalja önmagát.

### 3.5. Francia fenomenológia

Jean-Paul Sartre lélekre vonatkozó filozófiai tanítása a fenomenológia intencionalitás fogalmára támaszkodik. Sartre átvette a tudat intencionalitásának husserli felfogását, de erősen elutasító volt például azzal a feltevéssel szemben, hogy a tudat konstitúciós tevékenységének lenne egy végső középpontja, a transzcendentális ego. Ez a kritika *Az ego transzcendenciája* (1936) című korai írás legfontosabb hozadéka. Sartre úgy vélte, hogy csak a közvetlen tudati élményeink adódnak a számunkra, ezek mögött semmiféle rögzített én és semmiféle végső értelemstruktúra nem található. A transzcendentális ego valójában egy kivetítés eredménye, nem pedig az élményeink valóságos alapzata. A husserli fenomenológiai módszer alkalmazásával feltárul a tudat sajátos szerkezete: a tudatot az intencionalitás, a spontaneitás és az öntudat jellemzi, de sehol sem található a tudat mezején belül az a bizonyos valami, amit transzcendentális egonak lehetne nevezni. A tudatot két jellemzővel lehet leírni: egyrészt mindig valaminek a tudata, vagyis intencionális, másrészt mindig öntudat is. Ám az, hogy a tudat önmagának tudata, nem jelent feltétlenül reflektált tudatosságot. Miközben a tudat egy tárgyra irányul, nincs teljesen tudatában önmagának, csak hallgatólagosan, vagyis ilyenkor tetikus (tétélező) tárgyudatról és nem-tetikus (nem tétélező) öntudatról beszélhetünk. Egy következő aktusban, a reflexív aktusban a korábbi nem-tetikus öntudat tetikus öntudattá válik, vagyis ekkor a tudat tényleges tárgya önmaga. A reflexív aktus azonban mindig másodlagos Sartre szerint. Az idealista filozófiák nagy hibája abból ered, hogy minden tudati működés alapjába odavetítik a reflexív öntudatot: mintha a tudat először önmagára vonatkozna és csak azután lennének tárgyai. Ezzel szemben Sartre azt állítja, hogy a reflektálatlan aktusoknak ontológiai elsőbbségük van a reflektált aktusokhoz képest és a tudat elsődlegesen mindig tárgyudat. A tudat transzcendentális mezeje valójában egy személytelen, én nélküli, tiszta spontaneitás. Sartre nem csak metafizikai értelemben tesz különbséget tudat és ego között, hanem a pszichét is megkülönbözteti a tudattól. A lélek tehát Sartre szerint a tudathoz képest külső valóság.

A lélek működésének filozófiai leírását adja *Egy emóció-elmélet vázlat*a (1939) című művében. Az olyan emóciók elemzésénél, mint például a harag, a félelem, az öröm, be kell látnunk Sartre szerint, hogy nem ösztönről, nem egyszerű pszichofizikai reakcióról, de nem is szokásról vagy akár átgondolt számításról van szó. A lélek emócióinak vizsgálatakor is a tudat intencionalitására támaszkodhatunk: a félelem eredetileg nem a félelem reflexív tudata, hanem

egy félelmetes dologra vagy helyzetre irányuló tudat. Az emocionális tudat elsődlegesen nem reflexív tudat, hanem mindenek előtt a világnak a tudata. Vagyis az emóciót is tudat és tárgy, még inkább tudat és világ viszonyában kell megragadnunk. Az emóció Sartre meghatározása szerint a világ mágikus átformálása. Ha a világban a cselekvési lehetőségek túl nehéznek, vagy túl szűknek bizonyulnak, ha bizonyos problémákra nem látjuk a jó megoldást, ugyanakkor mégis cselekedni kell, akkor következnek az emocionális viselkedésformák. A problémákra adott hatékony megoldásban a tudat elfogadja a világ adottságait és valóságos összefüggéseit és megkeresi a megoldást. Ám ha képtelen jó megoldást találni a problémára, ugyanakkor fennáll a reagálás kényszere, akkor következik a nem hatékony megoldás: mágikusan megváltoztatja a világot. A világot azonban csak úgy tudja megváltoztatni, ha a tudat világhoz való viszonyát változtatja meg, azaz a világgal együtt saját magát is megváltoztatja: a tudat átalakítja magát annak érdekében, hogy átalakítsa a tárgyat. Az emóció Sartre szerint a tudat hirtelen belezuhanása a mágikusba. A vadállat közeledtére a passzív félelmem átschap ájulásba. Az ájulás ez esetben Sartre szerint menekülési magatartás, menedék. A tudat meg akarja szüntetni a félelmetes dolgot, de erre valóságos és hatékony eszközei nincsenek: csak úgy tudja megszüntetni a tudat félelmetes tárgyát, ha magát a tudatot szünteteti meg, vagyis elájul.

*A lét és a semmi* (1943) című főművének középpontjában az önmagában-való és az önmagáért-való megkülönböztetése áll. A két fogalom a dolog és a tudat hagyományos kategóriáit helyettesíti: a lét egyik régiója áthatolhatatlan, zárt és megáll magában, vagyis önmagában-való, változatlan, dologi létezés, a lét másik régiója ezzel szemben változó és tünékeny, állandó átalakulásban, időbeli változásban van: önmagáért-való. A tudatban nincs semmiféle önazonos Én, a tudat, ez a tünékeny, illékony, esetleges lét Sartre szerint végül is csak a léttel szembeni nemlétként, vagyis semmiként értelmezhető. Így jutunk el a lét és a semmi szembeállításáig. A semmi nem egy dolog, ami valamilyen különleges módon létezne, de nem is a lét teljes tagadása, hiszen akkor csak negatív meghatározásként tudhatnánk róla. A semmi nem más, mint az a dinamikus, idői hasadás a létben, amit tudatnak hívunk. Az ember az a sajátos létező, aki által a semmi felbukkan a létben. Az emberi tudat alapvető jellegzetessége az, hogy semmit: a semmítő tevékenység változatai a fantázia, a tagadás és a szabadság. A tudat mindhárom esetben megsemmisíti a közvetlenül adódó valóságot. A semmítés legfontosabb aspektusa azonban a szabadság: a tudat a semmítő tevékenység révén elszakad a közvetlen meghatározottságoztól és képessé válik szabad döntésekre, vagyis öntudatra ébred.

Sartre szerint az ember teljesen szabad, nincs olyan emberi lényeg, amely előzetesen adott lenne és amelyhez igazodnia kellene: az ember önmagát teszi azzá, ami. Ez a gondolat lett az egzisztencialista mozgalom alaptézise (lásd Sartre 1946/1947). Az ember tehát egyrészt állandóan elszakad a világtól, másrészt ugyancsak állandóan elszakad önmagától az időbeli létezésben. A szabadság ebben az elszakadásban, a léttől (a világtól) és önmagunk megszilárduló létezésétől (a múlttól) való elszakadásban áll. Önnön szabadságunk azonban egyszersmind szorongást ébreszt: a saját lehetőségeinktől és a szabadság semmijétől való szorongás a tulajdonképpeni metafizikai élmény. A szorongás, csakúgy mint Heideggernél, tárgyaltalan, ám Sartre arra hívja fel a figyelmet, hogy a szorongásban nem a semmi mint olyan tárul fel, hanem

önnön szabadságunk. A szorongásban nem valamitől fél az ember, hanem önmagától, saját tökéletes szabadságától szorong.

Maurice Merleau-Ponty elsősorban a tapasztalat reflexivitás előtti összetevőinek feltárását tartotta feladatának, filozófiájának ezért kiemelt fontosságú témája a testiség kérdése. Merleau-Ponty úgy látta, hogy a karteziánus örökség még mindig uralja a gondolkodást, ezért a filozófia legfőbb feladata megszabadulni hagyományt uraló szembeállítástól: az objektív tudományokra támaszkodó naturalizmus és a reflexív tudatfilozófia ellentététől. Merleau-Ponty elutasította test és lélek szembeállítását, a léleknek tulajdonított funkciókat is alapvetően a testi létezés felől igyekezett megérteni. *A viselkedés struktúrája* (1942) című könyv a testi viselkedés, az organizmus környezethez való viszonya és az organikus viselkedés különféle szintjeinek leírásán keresztül mutatja meg a testi létezés sajátosságait. Itt tehát a korabeli pszichológia, fiziológia, etológia és biológia eredményei alapján közelít meg egy olyan szférát, a test és a viselkedés szféráját, amelyet – a könyv alaptétele szerint - nem lehet kimerítően jellemezni a hagyományos, naturalisztikus tudomány tárgyisító szemléletével. A másik mű, *Az észlelés fenomenológiája* (1945) ugyanezt a feladatot fenomenológiai eszközökkel, vagyis a nem empirikus fenomének gondos leírásával teljesíti. A testi viselkedéssel szemben itt már a *testi észlelés* részletes vizsgálata a cél. A tapasztalás folyamata és az észlelés elemei nem írhatóak le a hagyományos reflexív filozófia kategóriáiban, ami minden jelenséget világos és artikulált, vagyis logikailag rendezett tudati jelenséggként fog fel. A keresett harmadik dimenziót, ami természet és szellem, valamint test és lélek elválasztásait képes meghaladni Merleau-Ponty szerint a *struktúra* és a *Gestalt* (alakzat) fogalmi teszik sajátosan megragadható kutatási területté. Mindkettő azt a szférát jellemzi, ami nem tisztán szubjektív és a nem is tisztán objektív, azt a köztes szférát, amihez az utat egyfelől az organizmus és a környezet strukturális összefüggései, másfelől a tapasztalást jellemző és a tudatos elhatározást megelőző egészlegesség nyitja meg.

Merleau-Ponty második főműve, *A látható és a láthatatlan* (1964/2006) befejezetlenül maradt gondolatmenetében egy nagyszabású ontológia körvonalai rajzolódnak ki. A gondolkodás itt is a működő struktúrák leírását célozza meg, ám a korábbi korszak álláspontjával szemben Merleau-Ponty egyre kevésbé tartja a kialakuló struktúrákat olyan teljesítményeknek, amelyek valamiféle szubjektumhoz kapcsolódnának vagy abból erednének. A testi létezés problémája továbbra is középponti szerepet játszik, most azonban nagyobb hangsúly esik a világra, ami maga is egyfajta eleven testként értelmeződik. Testünk húsa és a világ húsa (*chair*) ugyanannak az eleven létnek a mozzanatai. Nem szemben állunk tehát a világgal, hanem magunk is ugyanabból az anyagból vagyunk mint a világ. Nincsenek eleve adott és rögzített jelentések, amelyek irányítanák a tapasztalásunkat, hanem csak olyan „vad lényegekről” beszélhetünk, amelyek az észlelés mindenkori alapzatát, de ideális tartalommal nem rögzíthető háttérét jelentik. Észlelésünk szerveződése egy nálunk sokkal nagyobb szerveződésbe való illeszkedés. Ez a nálunk nagyobb szerveződés pedig nem valamiféle misztikus hatalom, hanem az eleven lét, vagy ha úgy tetszik a (nem naturalista módon felfogott) *eleven természet*. A tudat, a gondolkodás és a lélek fogalmi egyaránt a hús ontológiája felől érhetőek meg.

Emmanuel Lévinas a francia fenomenológia egyik legradikálisabb gondolkodója. Filozófiájának középpontjában az alteritás fogalma áll. Számára nem az én, vagy a tudat jelenti a tapasztalás és a gondolkodás kiindulópontját, hanem a Másik. Az én öntudata, önmagára vonatkozó ismerete is valójában a másik emberrel való találkozásból származik. Mindaz, amit a lélek funkciói közé szoktunk sorolni, valójában nem eredeti adottság, hanem a levezethető a másikkal való találkozás transzcendentális eseményéből. A *Teljesség és végtelen* (1961/1999) című mű radikális szakítást jelent az európai filozófia görögökkel kezdődő hagyományával, amelynek rejtett alap gondolata a totalitás eszméje: az, hogy a teoretikus gondolkodás végül mindent a tárgyává tehet és mindent megérthet. A megértés ugyanis nem más, mint egy alapra, vagyis végső elvre való visszavezetés, amelynek következtében azután a gondolkodás uralma alá hajthatja a számára megmutatkozó dolgokat. Ezzel a totalizáló gondolkodással szemben Lévinas azt szegezi szembe, hogy az emberi és isteni Másik sohasem vezethető vissza valamilyen totalitásra mint annak eleme, vagy pedig az értelemadás valamilyen szubjektív forrására mint annak tárgya. Az igazi gondolkodás ezért tiszteletben tartja a Másik elgondolhatatlan és radikális másságát. Az Ugyanaz (Soi) kétségtelenül a szubjektivitás, az ego és a tudat fogalmaival áll kapcsolatban, ezzel szemben a Más (Autre) a végtelen fogalmával. A Másikkal való találkozás leírásához nem megfelelő az ontológia vagy a fenomenológia nyelve: az alteritás csak az etika nyelvén írható le. A Másikkal való találkozás nem egyenlő felek találkozása: az Én és a Másik nem egy szinten van, a Másik mindig egy felszólítást intéz hozzám, ami elől nincs módom kitérni. Sohasem vagyok teljesen szabad és kötetlen, bármi, amit teszek, egy eredeti felszólításra adott feleletként értelmezhető. Felelős vagyok tehát a Másiknak és a Másikért. Lévinas filozófiájának ezért a *felelősség* áll a középpontjában. Gondolkodása az intencionalitás fenomenológiájával szemben a „reszponzivitás” (felelősség, feleletadás) fenomenológiájaként is meghatározható.

Paul Ricoeur a fenomenológia és a hermeneutika hagyományának ötvözésére törekedett. Úgy vélte, hogy a tudat minden fenoménnal egy közvetítő mozzanaton, az értelmén keresztül van kapcsolatban, vagyis a fizikai, társadalmi, szellemi és lelki valóság egyaránt rászorul az értelmezés munkájára. Az értelmezés fogalmát gyakorlatilag nem csak a szimbólumok, metaforák és szövegek világára, hanem a tapasztalat és létezés minden formájára kiterjeszti. Így jut el kései filozófiájában az én, illetve az önazonosság problémájának egy új megközelítéséhez, a narratív identitás elméletéhez. Az *önmaga mint másik* (1990) című könyvben Ricoeur azt állítja, hogy az önmagaság és az állandó változás, vagyis a mássá levés dialektikájának labirintusából csak a személyes azonosságnak egy olyan felfogása vezet ki, amely nem egy feltételezett én-szubsztanciára, de nem is egyszerűen a test azonosságára épül. Ricoeur szerint az azonosságot csak az önmagunkról elmesélt, majd újra elmesélt történeteken keresztül ragadhatjuk meg, vagyis az azonosság egy olyan értelemképződmény, amelynek narratív szerkezete van. Ricoeur kétfajta identitásról beszél: az ugyanaz értelmében vett azonosságról és az ipszeitás azonosságáról. A tárgyak időben való megmaradása valamiféle szubsztanciális megmaradást jelent és statikus szerkezete van. A személy azonossága ezzel szemben dinamikus jellegű és nem írható le a tárgyi azonosság fogalmaival. Egy személy állandóságát például sokkal jobban jeleníti meg a jellem állandósága vagy az adott szó megtartása. Mégis azonosságról beszélünk mindkét esetben. Ricoeur szerint ez csak úgy lehetséges, hogy a kétfajta azonosság között közvetít valami: ez pedig nem más, mint a narratív identitás fogalma. Az énnel mint elmesélt énnel a felfogása az önmagaság problémáját végképp leválasztja a cogito karteziánus, szubsztancialista értelmezéséről, de ugyanúgy leválasztja az értelemadó tudat husserli felfogásáról is. Az én tehát

az, akinek a történetét újra és újra elmesélem (másoknak és önmagamnak), miközben ez az én nem marad érintetlen ezektől a különféle elbeszélésektől. Az én maga is változik az elbeszélés és átélés történetek függvényében, amelyeknek minden változása ellenére mégiscsak ő marad a főszereplője. A narratív identitás elmélete azonban nem csupán spekulatív belátásokkal szolgál az én létmódjára nézve: az elméletnek etikai következményei is vannak. Az én azonossága ugyanis elsősorban a tetteiért viselt felelősségben ragadható meg. Nem csak egy történet főszereplőjeként, hanem tetteiért és másokért felelős személyként konstituálódik az én.

### 3.6. Strukturális és posztstrukturális

A strukturális mozgalma, amely a filozófiában és a társadalomtudományokban jutott érvényre az 50-es években, sajátos módon ötvözi a pszichoanalízis tudattalan fogalmát és a tapasztalatot meghatározó a priori fogalmiság kanti gondolatát. Kiindulópontjuk az, hogy a kultúrát nem az egyes tudatok működése határozza meg, hanem fordítva: egy olyan közös tudattalan működik mindenkiben, amely minden tudatos tevékenységet meghatároz. Ez a tudattalan egy mélystruktúráként gondolható el, szimbolikusan kódolt és a strukturális nyelvészet módszereivel elemezhető. A strukturális módszer bevezetése a társadalomtudományokba Claude Lévi-Strauss antropológus nevéhez köthető. A világban Lévi-Strauss szerint rend uralkodik: nem csak a fizikai és a biológiai létezés szintjén, hanem a társadalmi és kulturális formák szintjén is fellelhetők elemi egységek és az őket irányító univerzális szabályok. A lélek funkciói és működésmódja csak ezeknek az univerzális és tudattalanul kódolt szabályoknak a feltárása után értelmezhető. Jacques Lacan pszichiáter a strukturális elgondolásokat a pszichoanalízis elméletében alkalmazta és úgy gondolta, hogy a tudattalan úgy van strukturálva mint egy nyelv, vagyis nem képzetek és fantáziák népesítik be, hanem szimbolikusan kódolt és szabályozott vágytartalmak (Lacan 1971). A strukturális gondolkodók (Barthes 1973/1996, Althusser 1965/1968) közös kiindulópontja a tudatfilozófiai és a humanista hagyomány elutasítása. Az ember fogalma, és a tudat fogalma nem végső alap, hanem sajátos kulturális képződmény. Ezért minden olyan gondolkodási formát elutasítanak, amely valamiként az ember, a tudat, vagy a lélek fogalmából indul ki. Ez nem csak a filozófiára, de a pszichológiára és a társadalomtudományokra is igaz.

A strukturálismozgalmából induló, és azt bíráló, ún. posztstrukturális gondolkodók számára fontos kiindulópont Nietzsche filozófiája, különösen az a nietzschei gondolat, amely szerint nem létezik lélek (Nietzsche 1985/2000: 41). A lélek Nietzsche értelmezésében nem más, mint bizonyos testi funkciók hibás, elsősorban morális és vallási értelmezésének eredménye.

Michel Foucault azokat a történeti és kulturális formákat vizsgálja, amelyekben a normalitás meghatározza saját viszonyát az abnormálshoz, vagyis a betegséghez, az örülethez és a bűnhöz. Gondolkodása radikális perspektívaváltást hozott számos területen. Az újkort nem a szabadság megvalósulásaként és az öntudat kibontakozásaként értelmezte, hanem az intézményi uralom

soha nem látott kiterjedéseként a mindennapi életben. Foucault szerint nem autonóm lények vagyunk, hanem olyan „kulturális termékek”, akiknek a gondolkodását és cselekvését öntudatlanul követett, anonim szabályok határozzák meg. A racionális, öntudatos és autonóm szubjektum helyett sokkal inkább engedelmes, passzív és normalizált egyedekről kell beszélnünk. A felvilágosodás racionalizmusa és individualizmusa tévedésnek bizonyult, az embert sokkal inkább meghatározzák azok a szociális intézmények, amelyek kontrollálják és megfigyelik, mint saját lelke vagy öntudata. Ebből következik Foucault talán legnagyobb hatású belátása, amely a humán tudományok szerepére és önértelmezésére vonatkozik. A humán tudományok nem pusztán semleges megfigyelői a társadalom és az egyén működésének, hanem tudományos gyakorlatokat és ebből következő intézményeket (elmeegógyintézet, börtön, klinika) hoznak létre. Az együttérzés maszkja alatt tulajdonképpen a népesség kontrolljának hatékony módszereit szolgáltatják.

*Felügyelet és büntetés* (1975) című művében Foucault a hatalom működését mutatja be az ítélvégrehajtás és az elzárás történetén keresztül. A 18. század közepéig a büntetés alapvetően nyilvános volt és számunkra már nehezen elképzelhető kegyetlenségű rituális kínzásokból állt. Ezt követte egy humanista reform, amely embertelennek minősítette és eltörölte az „atrocitás színházát”. A humanista felfogás értelmében az igazságtevés már nem bosszúállás, hanem csak büntetés. A szerződészegésként értett bűn már nem bosszút követel, hanem javító intézkedéseket. Megszületik a börtön intézménye, ahol már nem az uralkodói önkénytől függ az elzárás és a szabadulás, hanem az elkövetett bűn mértékétől. A büntetés moralizálódik és javító funkciót kap: a büntetés célja tulajdonképpen a lélek reformja. Foucault számára az tűnik rejtélyesnek, hogy a 19. század első harmadára a nagyszabású és bizakodó reformtervek dacára a büntetés több lehetséges modellje közül a börtön válik a végső megoldássá, noha a börtön költséges, morálisan elítélendő és egyáltalán túl durva és konzervatív intézmény. Foucault szerint ez csakis akkor magyarázható, ha beillesztjük az emberi test ellenőrzésének tágabb kontextusába. A harmadik vizsgált korszakban ugyanis egy új konstelláció áll elő: a büntetés normalizáló elzárássá válik. Ez a viselkedés módosítását jelenti a test és a lélek szintjén.

Foucault könyvének igazi témája azonban nem a börtön és a büntetés mikéntje, hanem a modern „lélek” kialakulásának története. Foucault szerint azokban a gyakorlatokban, amelyek a 18. századtól a büntetésben kialakulnak, tulajdonképpen a lélek „létrehozásának” alapmintái figyelhetők meg. A testre vonatkozó megtorlás helyett a lélek nevelése és normalizálása kerül előtérbe. A hóhér helyett szakemberek egész sora foglalkozik az elítéltek lelkével: orvosok, lelkészek, pszichiáterek, nevelők. A szakemberek pillantása a lélek mélyét kutatja, de ez az intézményes pillantás egyszersmind meg is teremti a lelket. A fegyelmező hatalom által megteremtett lelket azután különbözőképpen tagolják és az így létrejövő fogalmakra (psziché, személyiség, tudat, szubjektivitás, stb.) különböző tudományos diskurzusok és hatalmi technikák épülnek. A hatalom mindenhová behatol, még a testünket sem hagyja érintetlenül. Ezért szimbolizálja a Panopticon a modern hatalom működését: az ellenőrzés szubjektuma láthatatlan, ugyanakkor ez a személytelen ellenőrzés életünk minden szintjén, még testi valóságunkban is jelen van. A hatalom azonban nem valamilyen démoni erő, ami mindent maga alá gyűr és minden szabadságot elnyom. Ez a hatalom naiv, humanista értelmezése, amely a hatalom represszív, elnyomó hipotézisében csúcsosodik ki. Foucault ábrázolásában a hatalom

nem csak elnyom, hanem teremt is: intézményeket, beszédmódokat, tudományokat hoz létre, és ezáltal például létrehozza azokat a legsajátábbnak, legszemélyesebbnek vélt létmódokat is, amelyeket hagyományos értelemben testnek és léleknek nevezünk.

Gilles Deleuze gondolkodása ugyancsak a lélek és a tudat humanista felfogásának elutasításából indult ki. A lélek félrevezető, metafizikai fogalma helyett a vágy fogalmából indul ki. *Az anti-Ödipusz* (1972) című, Félix Guattarival közösen írt mű a vágy problémáját járja körül. Visszautasítják azt a felfogást, ami szerint a vágy a hiány terminusaiban ragadható meg, és telítődésre, fogyasztásra, cselekedetre lenne szüksége. A vágy szerintük olyasmi mint egy gép, vagy egy üzem, amely állandóan termel. A vágy nem hiányban szenved, hanem állandóan produkál, produktivitása pedig abban áll, hogy új és új kapcsolatokat hoz létre. A vágy áramlása azonban rutinná válhat és kanalizálódhat a megszokások, a szabályok, a hatalom, a halott nyelvi metaforák nyomására. A szerzők célja egy olyan gondolkodás megteremtése, amely eloldja a vágyat ezektől a határoktól és kötöttségektől és szabadjára engedi a vágyban rejlő, szükségképpen felforgató, forradalmi energiákat. Platónnal és a platóni hagyománnyal szemben, amely a vágyat a megszerzés és elsajátítás aktivitásához köti, Deleuze és Guattari sokkal inkább Spinoza *conatus* fogalmához kapcsolódik, amely a létben való megmaradás vágyaként sohasem jelent negativitást vagy hiányt: a *conatus* nem sóvárgás, hanem cselekvés, új és új életlehetőségek teremtése. Ha a vágyat nem úgy gondoljuk el, mint ami el van vágva a valóságtól, hiány járja át és fantazmák kísértik, akkor a vágy végre akként jelenik meg, ami: produkció, létrehozás, termelés.

Sokan úgy vélik, hogy a vágyat a pszichoanalízis ragadta meg először igazi formájában, Deleuze és Guattari azonban megmutatják, hogy pszichoanalízis épp ellenkezőleg működik: a tudattalan pszichoanalitikus értelmezése valójában elnyomja a vágyat. A pszichoanalitikus felfogás középpontjában az Ödipusz-komplexus áll, amely a vágyat egy meghatározott, jól kezelhető keretbe illeszti. A szerzők szerint a tudattalan nem egy színház, ahol örök darabokat (Hamlet, Ödipusz király) játszanak örök szereplők (ösztönén, én, felettes én). Úgy vélik, hogy a pszichoanalízis tudattalanja idealizált reprezentáció, amely a tudattalan produktumokat egy családregegy terminusaiba fordítja át és ezáltal a veszélyes energiákat ártalmatlanná teszi és megszelídíti. A vágy közvetlen viszonyban áll a szociális szférával (nem a család közvetítésén keresztül) és immanens része a valóságnak (nem pedig valósághiány). A pszichoanalízis alapvető tendenciája, vagyis a tudattalan Ödipusz-komplexumként való dekódolása, valójában nem a polgári társadalom neurózisait mutatja meg, hanem része a kapitalizmus elnyomó rendszerének. A tudattalan és a vágy ödipalizálása ugyanis nagyon hasznos a vágy felforgató és forradalmi energiáinak az elnyomására: a *páciens* azt hiszi, hogy az apjával és a családjával van baja, holott a benne működő vágyat a társadalmi és hétköznapi elnyomások bonyolult rendszere torzítja. A pszichoanalízis intézményes működése így nem szembefordulásból nő ki. A nevéhez fűzhető dekonstrukciós módszer azt a célt tűzi ki, hogy „leépítse” a tapasztalatot elfedő rétegeket, a hétköznapi és metafizikai fogalmiságot. Derrida szerint azonban nincs olyan eredeti, közvetlen tapasztalat, amely ne szorulna további dekonstrukcióra. Derrida szembe száll a végső, vagyis ideális jelentés gondolatával és megmutatja, hogy a nyelv, a jel és különösen az írás valójában nem külsődlegesek a jelentéshez képest, hanem konstitutív módon részt vesznek minden tapasztalat kialakulásában. Nincs olyan tudati, lelki vagy szellemi valóság, amely

független lenne a nyelvi jelölők játékatól. A tudat és a lélek nem előzik meg a nyelvet, hiszen a tudatra és nyelvre vonatkozó tapasztalat és gondolkodás is csak a nyelvi jelölők működtetésén keresztül lehetséges. A tudat, a lélek és a szellem fogalmait ezért ugyanúgy dekonstruálni kell, ahogy más metafizikai fogalmakat.

#### 4. Irodalom

Althusser, Louis (1965/1968) *Marx, az elmélet forradalma* (fordította: Gerő Ernő), Budapest: Kossuth Kiadó.

Armstrong, David M. (1968) *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge.

Barther, Roland (1973/1996) *A szöveg öröme* (fordította Babarczy Eszter), Budapest: Osiris Kiadó.

Bergson, Henri (1889/1990) *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól* (fordította Dienes Valéria), Szeged: Univerzum Kiadó.

Bergson, Henri (1907/1987) *Teremtő fejlődés* (fordította Dienes Valéria), Budapest: Akadémiai Kiadó.

Berkeley, George (1710/1985) Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről (fordította Fehér Márta), in George Berkeley *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, Budapest: Gondolat Kiadó, 147–272.

Berkeley, George (1713/1985) Hülasz és Philonusz három párbeszéde (fordította Vámosi Pál), in George Berkeley *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*, Budapest: Gondolat Kiadó, 273–412.

Block, Ned (1978/1991) Troubles with Functionalism, in David M. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*, New York, Oxford: Oxford University Press, 211-28.

Boghossian, Paul (1989) Content and Self-Knowledge, *Philosophical Topics* 17, 5-26.

Boghossian, Paul (1997) What the Externalist Can Know A Priori, *Proceedings of the Aristotelian Society* 97, 161-175.

Burge, Tyler (1979) Individualism and the Mental, *Midwest Studies in Philosophy* IV, 73–121.

Burge, Tyler (1986) Individualism and Psychology, *Philosophical Review* 95, 3-45.

Burge, Tyler (1988) Individualism and Self-Knowledge, *Journal of Philosophy* 85, 649-663.

Burge, Tyler (1993) Mind-Body Causation and Explanatory Practice, in John Heil and Alfred Mele (eds.) *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press, 97-120..

Byrne, Alex (2001) Intentionalism Defended, *Philosophical Review* 110, 199-240.

Carnap, Rudolf (1931/1972) A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül (fordította Altrichter Ferenc), in Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest: Gondolat Kiadó, 61-92.

Carnap, Rudolf (1932) Psychologie in physikalischer Sprache, *Erkenntnis* 3., 107-142.

Carnap, Rudolf (1934) Ellenőrizhetőség és jelentés (fordította Altrichter Ferenc), in Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest: Gondolat Kiadó, 377-504.

Chalmers, David (1995) Facing Up to the Problem of Consciousness, *Journal of Consciousness Studies* 2, 200-219.

Chalmers, David (1996) *Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press.

Chisholm, Roderick (1957) *Perceiving: A Philosophical Study*, Ithaca: Cornell University Press.

Churchland, Paul M. (1981/1991) Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, in David M. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*, New York, Oxford: Oxford University Press, 601-12.

Churchland, Patricia S. (1986) *Neurophilosophy*, Cambridge, Mass.: MIT Press/Bradford Books.

Crane, Tim (2003) The Intentional Structure of Consciousness, in A. Jokic and Q. Smitn (eds.) *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford/New York: Oxford University Press, 33-56.

Davidson, Donald (1970/1980) Mental Events, in Donald Davidson *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 207-27.

Davidson, Donald (1973/1980) The Material Mind, in Donald Davidson *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 245-59.

Davidson, Donald (1974/1980) Psychology as Philosophy, in Donald Davidson *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 229-44.

Davidson, Donald (1987/2008) Saját elménk ismerete (fordította Eszes Boldizsár), in Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor és Tózsér János (szerk.) *Elmefilozófia*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 271-294.

Davidson, Donald (1993) Thinking Causes, in John Heil and Alfred Mele (eds.) *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press, 3-18.

Deleuze, Gilles – Félix Guattari (1972) *L'anti-oedipe*, Paris: Minuit.

Dennett, Daniel C. (1971/1998) Az intencionális rendszerek (fordította Pléh Csaba), in Daniel C. Dennett *Az intencionalitás filozófiája*, Budapest: Osiris Kiadó, 7-38.

Dennett, Daniel C. (1987/1998a) Újfent az instrumentalizmusról (fordította Pléh Csaba), in Daniel C. Dennett *Az intencionalitás filozófiája*, Budapest: Osiris Kiadó, 78-96.

Dennett, Daniel (1987/1998b) Az igazhívők: az intencionális stratégia és sikerének forrásai (fordította Thuma Orsolya), in Daniel C. Dennett *Az intencionalitás filozófiája*, Budapest: Osiris Kiadó, 265-96.

Derrida, Jacques (1972/1998) *A disszemináció* (fordította Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán), Pécs: Jelenkor Kiadó.

Descartes, René (1642/1994) *Elmélkedések az első filozófiáról* (fordította Boros Gábor) Budapest: Atlantisz Kiadó.

Descartes, René (1644/1996) *A filozófia alapelvei* (fordította Dékány András) Budapest: Osiris Kiadó.

Dilthey, Wilhelm (1883/1974) Bevezetés a szellemtudományokban (fordította Erdélyi Ágnes), in Wilhelm Dilthey *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* Budapest: Gondolat Kiadó, 57-248.

Dilthey, Wilhelm (1894/1974) Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról (fordította Erdélyi Ágnes), in Wilhelm Dilthey *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Budapest: Gondolat Kiadó, 321-468.

Dretske, Fred (1995) *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Eszes Boldizsár – Tőzsér János (2005) Mi az analitikus filozófia?, *Kellék* 27-28, 45-71.

Farkas, Katalin (2008) *The Subject's Point of View*, Oxford: Oxford University Press.

Farkas, Katalin (2003) What is Externalism?, *Philosophical Studies* 112, 187-208.

Farrell, B. A. (1950/1981) Experiences, in V. C. Chappell (ed.) *The Philosophy of Mind*, New York: Dover Publications, Inc., 23-48.

Feigl, Herbert (1958) The „Mental” and the „Physical”, in H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell (eds.) *Concepts, Theories and Mind-Body Problem*, Minneapolis: Minnesota Studies in the Philosophy of Sciences, Volume 2, 370-497.

Feyerabend, Paul (1963) Mental Events and the Brain, *Journal of Philosophy* 40, 295-96.

Fodor, Jerry (1968) *Psychological Explanation*. New York: Random House.

Fodor, Jerry (1975) *The Language of Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press,

Fodor, Jerry (1987) *Psychosemantics*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Foster, John (1982) *The Case for Idealism*, London: Routledge & Kegan Paul.

Foster, John (1991) *The Immaterial Self*, London: Routledge.

Foster, John (2000) *The Nature of Perception*, Oxford: Oxford University Press.

Foucault, Michel (1966/2000) *A szavak és a dolgok* (fordította Romhányi Török Gábor), Budapest: Osiris Kiadó.

Foucault, Michel (1975/1990) *Felügyelet és büntetés: A börtön története*, Budapest: Gondolat Kiadó.

Frances, B. (2007) Externalism, Physicalism, Statues, and Hunks, *Philosophical Studies* 93, 45-75.

Frege, Gottlob (1918/2000) A gondolat (fordította Máté András), in Gottlob Frege *Logikai vizsgálódások*, Budapest: Osiris Kiadó, 191-217.

Geach, Peter (1957) *Mental Acts: Their Content and their Objects*, London: Routledge.

Gehlen, Arnold (1940/1976) *Az ember* (fordította Kis János), Budapest: Gondolat Kiadó.

Gibbons, John (1993) Identity Without Supervenience, *Philosophical Studies* 70, 59-80.

Harman, Gilbert (1973) *Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Haugeland, John (1985) *Artificial Intelligence: The Very Idea*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Heidegger, Martin (1927/2001) *Lét és idő* (fordította Vajda Mihály et al.), Budapest: Osiris.

Heil, John (2004) *Philosophy of Mind*, New York, London: Routledge.

Hempel, Carl Gustav (1949) The Logical Analysis of Psychology, in H. Feigl and W. Sellars (eds.) *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts.

Hill, Christopher (1991) *Sensations: A Defense of Type Materialism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Husserl, Edmund (1900/2002) *Logikai vizsgálódások I. Kifejezés és jelentés* (fordította Seregi Tamás, Ullmann Tamás), in *Passim* IV. 1, 1-69.

Husserl, Edmund (1900/1984) *Logische Untersuchungen*, *Husserliana* 18 – 19 (Hrsg. Ursula Pauser), The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1913/1971) *Ideen zu einer Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie*, *Husserliana* 3 (Hrsg. Karl Schuhmann), The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund (1931/2000) *Karteziánus elmékedések* (fordította Mezei Balázs), Budapest: Atlantisz Kiadó.

Husserl, Edmund (1936/1998) *Az európai tudományok válsága* (fordította Berényi Gábor, Mezei Balázs), Budapest: Atlantisz Kiadó.

Jackson, Frank (1982) Epiphenomenal Qualia, *Philosophical Quarterly* 32, 127-136.

Jackson, Frank (1986/2008) Amit Mary nem tudott (fordította Boldizsár), in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.) *Elmefilozófia*, Budapest: L'Harmattan,

Jaspers, Karl (1950/1987) *Bevezetés a filozófiába* (fordította Szathmáry Lajos), Budapest: Európa Kiadó.

Kirk, R. (1994) *Raw Feeling*, New York: Oxford University Press.

Kripke, Saul (1972/2007) *Megnevezés és szükségszerűség* (fordította Bárány Tibor) Budapest: Akadémiai Kiadó.

Lacan, Jacques (1971) *Écrits* 1-2, Paris: Seuil.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1673/1986) Metafizikai értekezés (fordította Endreffy Zoltán), in Gottfried Wilhelm Leibniz *Válogatott filozófiai írások*, Budapest: Európa Kiadó, 7-56.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1695/1986) Monadológia (fordította Endreffy Zoltán), in Gottfried Wilhelm Leibniz *Válogatott filozófiai írások*, Budapest: Európa Kiadó, 305-326.

Levine, Joseph (1983) Materialism and Qualia: The Explanatory Gap, *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-361.

Levine, Joseph (1993/2008) A milyenség kihagyásáról (fordította Eszes Boldizsár), in Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.) *Elmefilozófia*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 354–373.

Levine, Joseph (2001) *Purple Haze: The Puzzle of Conscious Experience*, Oxford: Oxford University Press.

Lewis, David (1966) An Argument for the Identity Theory, *Journal of Philosophy*, 63, pp. 17-25.

Lewis, David (1972/2004) Psychophysical and Theoretical Identifications, in Tim Crane and Farkas, Katalin (eds.) *Metaphysics, A Guide and Anthology*, Oxford: Oxford University Press, 629-38.

Lewis, David (1980/1991) Mad Pain and Martian Pain, in David M. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*, New York, Oxford: Oxford University Press, 229-34.

Lewis, David (1994) Lewis, David: Reduction of Mind, in (ed.) Samuel Guttemplan *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 412-31.

Lévinas, Emmanuel (1961/1999) *Teljesség és végtelen* (fordította Tarnay László), Pécs: Jelenkor Kiadó.

Loar, Brian (1990/1997) Phenomenal States, in Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 597–615.

Loar, Brian (1999) David Chalmers's The Conscious Mind, *Philosophy and Phenomenological Research* 59, 465–472.

Lowe, Jonathan E. (2000) *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lycan, William (1981) Form, Function, and Feel, *Journal of Philosophy* 78, 24-50.

Lycan, William (1987) *Consciousness*, Cambridge-Mass.: MIT Press.

Macdonald, Cynthia (1989) *Mind-Body Identity Theories*, London: Routledge.

Malcolm, Norman (1959) *Dreaming*, London: Routledge and Kegan Paul.

McGinn, Colin (1989a) *Mental Content*, Oxford: Blackwell.

McGinn, Colin (1989b) Can We Solve the Mind-Body Problem, *Mind* 96, 349-366.

McKinsey, M. (1991) Anti-Individualism and Privileged Access, *Analysis* 51, 9-16.

Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice (1964/2006) *A látható és a láthatatlan* (fordította Farkas Henrik, Szabó Zsigmond), Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Millikan, Ruth Garrett (1984) *Language, Thought and Other Biological Categories*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Nagel, Thomas (1974/1997) What It Is Like To Be a Bat?, in Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 519–527.

Nietzsche, Friedrich (1885/2000) *Így szólott Zarathustra* (fordította Kurdi Imre), Budapest: Osiris Kiadó.

Papineau, David (1996) *Philosophical Naturalism*, Oxford: Blackwell.

Place, U.T. (1956/1981) Is Consciousness a Brain Process?, in V. C. Chappell (ed.) *The Philosophy of Mind*, New York: Dover Publications, Inc., 101-09.

Plessner, Helmut (1928) *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin: Walter de Gruyter.

Putnam, Hilary (1960/1975) Minds and Machines, in Hilary Putnam *Mind, Language, and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 362-85.

Putnam, Hilary (1963/1975) Brains and Behavior, Hilary Putnam *Mind, Language, and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, 325-41.

Putnam, Hilary (1967/1991) The Nature of Mental States, in David M. Rosenthal (ed.) *The Nature of Mind*, New York, Oxford: Oxford University Press, 197-203.

Putnam, Hilary (1975) The Meaning of „Meaning”, in K. Gunderson (szerk.): *Language, Mind and Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 131–93. old.

Putnam, Hilary (1988/2000) *Reprezentáció és valóság* (fordította Imre Anna) Budapest: Osiris Kiadó.

Quinton, Anthony (1973) *The Nature of Things*, London: Routledge.

Ramsey, William (1991) Where Does the Self-Refutation Objection Take Us?, *Inquiry* 33, 453-65.

Rey, Georges (1983) A Reason for Doubting the Existence of Consciousness, in R. Davidson, G. Schwartz and D. Shapiro (eds.) *Consciousness and Self-Regulation* Volume 3, New York: Plenum, 1-39.

Rey, Georges (1988) A Question About Consciousness, in H. Otto and J. Tuedio (eds.) *Perspectives on Mind*, Dordrecht: Reidel, 5-24.

Ricoeur, Paul (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.

Robinson, Howard (1994) *Perception*, London: Routledge.

Rorty, Richard (1965) Mind-Body Identity, Privacy and Categories, *Review of Metaphysics* 19, 24-54.

Rorty, Richard (1970) In Defense of Eliminative Materialism, *Review of Metaphysics* 24, 112-21.

Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

Ryle, Gilbert (1949/1999) *A szellem fogalma* (fordította Altrichter Ferenc), Budapest: Osiris Kiadó.

Sartre, Jean-Paul (1936/1997) *Az ego transzcendenciája* (fordította Sándor Péter), Debrecen: Latin Betűk Kiadó.

Sartre, Jean-Paul (1939/1976) Egy emócióelmélet vázlatja (fordította Nagy Géza), in Jean-Paul Sartre *Módszer, egyén, történelem*, Budapest: Gondolat Kiadó, 25-94.

Sartre, Jean-Paul (1943/2006) *A lét és a semmi* (fordította Seregi Tamás), Budapest: L'Harmattan Kiadó.

Sartre, Jean-Paul (1946/1947) *Egzisztencializmus* (fordította Köpeczi Béla), Budapest: Studio Kiadó.

Scheler, Max (1916/1979) *A formalizmus az etikában és a materiális étiketika* (fordította Berényi Gábor), Budapest: Gondolat.

Scheler, Max (1928/1995) *Az ember helye a kozmoszban* (fordította Csátár Péter), Budapest: Osiris Kiadó.

Schlick, Moritz (1930-31/1972) A filozófia fordulata (fordította Fehér Márta), in Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest: Gondolat Kiadó, 51-60.

Schlick, Moritz (1934/1972) Az ismeret fundamentumáról (fordította Fehér Márta), in Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*, Budapest: Gondolat Kiadó, 260-287.

Searle, John (1980) Minds, Brains and Programs, *Behavioural and Brain Science* 3, 417-424.

Sellars, Wilfrid (1956/2000) *Empiricism and the Philosophy of Mind* (With an Introduction by Richard Rorty and a Study by Robert Brandom) Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Shear, J. (1997) *Explaining Consciousness: The Hard Problem*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Shoemaker, Sydney (1975/1984) Functionalism and Qualia, in Sydney Shoemaker *Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 184-205.

Shoemaker, Sydney (1981/1984) Some Varieties of Functionalism, in Sydney Shoemaker *Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 261-86.

Smart, J.J.C. (1959/1981) Sensations and Brain Processes, in V. C. Chappell (ed.) *The Philosophy of Mind*, New York: Dover Publications, Inc., 160-72.

Spiegelberg, Herbert (1982) *The Phenomenological Movement*. Hága/Boston/London: Martinus Nijhoff.

Stich, Stephen P. (1983) *From Folk Psychology to Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Swinburne, Richard (1997) *The Evolution of the Soul, Revised Edition*, Oxford: Clarendon Press.

Thau, M. (2002) *Consciousness and Cognition*, Oxford: Oxford University Press.

Tózsér, János (2008) Általános bevezetés: a test-lélek probléma, in Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor és Tózsér János (szerk.) *Elmefilozófia*, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 9-85.

Tózsér, János (2009) *Metafizika*, Budapest: Akadémiai Kiadó.

Tye, Michael (1995) *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Tye, Michael (2000) *Consciousness, Color and Content*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wittgenstein, Ludwig (1951/1992) *Filozófiai vizsgálódások* (fordította Neumer Katalin), Budapest: Atlantisz Kiadó.

Ziff, Paul (1957-58/1991) About Behaviorism, in V. C. Chappell (ed.) *The Philosophy of Mind*, New York: Dover Publications, Inc., 147-50.

Ziff, Paul (1958-59) The Feelings of Robots, *Analysis* 19, 64-8.