

böző művészeti formák keverésének varázslatáról tanúskodik. Meredith Monk még radikálisabban fogalmazza meg célját: „olyan művészetet alkotni, amely ledönti a határokat a művészeti ágak között, olyan művészetet, amely ennek megfelelően a gondolat, az érzékelés és a tapasztalás megnyitásának metaforája lesz.” (211. old.) A kötetet záró naplóbejegyzés és két interjú – már műfajából adódóan is – szinte személyes közelségbe hozza az olvasót a koreográfusok munkamódszerével, motivációival. Így mintegy a szövegek elrendezésében is megjelenik az a folyamat, amelynek végén a táncművész már „kitekint” a nézőre – ahogy azt az Anne Teresa de Keersmaeckerrel készült interjújában olvashatjuk –, és a „névtelenségéből” kilépő néző az előadás aktív részesévé válik.

A *Táncpoétikák*ban közölt szövegek többségének ez az első magyar nyelvű megjelenése. Az írások szerzőivel, illetve az interjúalanyokkal kapcsolatos tájékozódásban segítenek a kislexikon rövid leírásai az egyes alkotók pályájáról a kötet függelékében. Ha teljesebb képet szeretnénk kapni az egyes koreográfusokról, akkor a kötetet mindenképpen Fuchs Livia *Száz év tánc* című tánc történeti munkájával együtt érdemes forgatni. Összességében e szöveggyűjtemény maradéktalanul teljesíti az előszóban kitűzött célt, hogy az olvasó olyan szövegtestet kapjon, „amely – egy-egy autentikus személyiség szűrőjén keresztül – végül rávilágít a táncművészet majd minden alapkérdésére, s képet ad a színpadi tánc történetét végigkísérő legjellegzetesebb táncfelfogásokról” (7. old.). Talán az egyetlen hiányosság, hogy – a *Száz év tánc*cal ellentétben – ebben a kötetben a hazai alkotókat egyedül Lábán Rudolf *Utak a jövőbe* című írása képviseli.

Ambrus Gergely: A tudat metafizikája

ANALITIKUS FILOZÓFIAI
MEGKÖZELÍTÉSEK

Gondolat, Budapest, 2007. 160 old., 2780 Ft (Kognitív szeminárium sorozat, sorozatszerkesztő Pléh Csaba, Lukács Ágnes, Racsomány Mihály)

I. Ambrus Gergely kiváló munkája a kortárs elmefilozófia egyik legfontosabb vitáját tekinti át, mégpedig a test és elme viszonyáról folytatott eszmecsere egyik aspektusát. Az elme tevékenységein most mindazt értjük, amit szokásosan „lelki”, „pszichológiai” vagy „mentális” sajátosságnak tekintünk: az észlelést, gondolkodást, érzelmeket, érzéseket, szándékokat, vágyakat és így tovább. A test és az elme viszonyának kérdése a nyugati filozófiai hagyomány kezdetétől foglalkoztatta a filozófusokat, és a legfontosabb ellentétek már a kezdetekben megfogalmazódtak. A materialista gondolkodók szerint az elme valamennyi tevékenysége nem más, mint testünk egy részének szervezett működése; ezzel szemben a dualisták szerint az elme – vagy legalábbis egy része – az emberi testtől elkülönülten, attól függetlenül létezik. A XX–XXI. században ennek a vitának egy speciális vonatkozása különösen nagy figyelmet kapott.

Egyfelől kétségtelennek látszik, hogy az agy a testnek az elme működése szempontjából kulcsfontosságú része. Az agy működéséről a különböző természettudományok – a biológia, kémia, fizika, fiziológia – nyújtanak ismereteket, és ezen ismeretek így részei a természettudományos, vagy más szóval „naturalista” világképnek. Másfelől az elme tevékenységei közül ez idáig a tudatos tapasztalat magyarázata jelentette a legnagyobb nehézséget. A tudatos tapasztalatok olyan lelkiállapotok, amelyeknek van valamilyen élményszerű minősége, amelyekkel kapcsolatban feltehetjük a kérdést, milyen is átélni ezt az állapotot. Milyen például fájdalmat érezni, valamit megízlelni, egy dallamot meghallgatni – ezek élmények, amelyeknek természetét épp ez

a „milyen-is-az” karakter adja meg. Ezzel szemben például az absztrakt gondolkodás természetét első látásra nem az élményszerűsége, hanem a tárgya határozza meg: az egyik gondolatot a másiktól nem az különbözteti meg, hogy milyen is átélni – például ugyanazt a gondolatot többféleképpen is át lehet élni, hangulatunktól függően –, hanem az, hogy mire vonatkozik, mi a tartalma. A kérdés az, hogyan lehet számot adni az agy működése és a tapasztalat szubjektív élményszerűsége közötti kapcsolatáról. Be lehet-e illeszteni a tudatos tapasztalat jelenlétét a naturalista világképbe? A test-elme problémának talán legfogósabb és napjainkban leginkább vitatott kérdése az agy–tudat probléma. (E vita más vonatkozásairól hasznos tájékoztatást nyújt például az Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor és Tózsér János által szerkesztett *Elmefilozófia* című válogatás [L’Harmattan, Bp., 2008.], különösen annak a test-elme problémáról szóló első része, Tózsér János részletes bevezetőjével.)

Ambrus Gergely könyve több oldalról vizsgálja meg az agy–tudat problémát. Az első rész II–V. és VIII. fejezete azokat a nehézségeket tekinti át, amelyekkel a materialista elméleteknek kell szembenézniük. Ezen elméletek szerint a fizikai világ létezőin kívül mást nem kell feltételeznünk az elme magyarázatához, azaz a tudatos tapasztalatot vagy azonosítjuk az agy működésével – mint a II–III. és a VIII. fejezetben tárgyalt redukcionista elméletek –, vagy pedig a IV. és V. fejezet eliminativista elméleteit követve tagadjuk, hogy egyáltalán léteznek tudatos tapasztalatok. A kérdés másik oldalát jelenítik meg a VI–VII. fejezetben bemutatott nagy hatású XX. századi érvek a tudatos tapasztalatokkal kapcsolatos dualizmus mellett. Az első részben ismertetett álláspontok abból indulnak ki, hogy a tudat naturalizálása első látásra problematikus vállalkozás, de míg a materialisták szerint végül is sikerre vihető, a dualisták szerint kudarcra van ítélve. A második rész IX–XI. fejezete viszont olyan „terápiás” megközelítéseket mutat be, amelyek a problémának nem annyira megoldását, mint inkább az eltüntetését javasolják. Azt állítják, hogy a kezdeti benyomás, amely szerint a tudat jelenségének beillesztése a természet-

tudományos világképbe problematikus, valójában hibás kérdésfeltevésen alapszik.

A *tudat metafizikája* ismertető, áttekintő jellegű könyv. Célja a tárgyalt kérdésekkel kapcsolatos legfontosabb filozófiai álláspontok és érvek bemutatása. Ebben a műfajban alapvetően két kívánalomnak kell megfelelni: a relevanciának és a világosságnak, és Ambrus könyve mindkét szempontból elsőrangúan teljesít. Ha bárki tájékozódni kíván az agy–tudat probléma XX. századi filozófiai vitáiban, ehhez itt egészen biztosan remek kiindulópontot talál, méghozzá kristálytisza előadásban. Ez különösen ott feltűnő, ahol az eredeti szövegek nem túl könnyen fogyaszthatók, mint például John McDowell írásai. Ambrus Gergely összefoglalója McDowell témába vágó nézeteiről talán a legjobban követhető ismertetés ebben a kérdésben, amit valaha bármely nyelven olvastam.

Meg kell még említenem, hogy a könyv nem enciklopédikus vállalkozás: mindössze 160 oldal, tehát nyilván nem tartalmazza valamennyi kérdés kimerítő taglalását. Én magam ezt kifejezett előnyének tartom, ugyanis áttekintő célját így sokkal hatékonyabban valósítja meg, mint ha rendre elveszne a sokszor barokkos filozófiai viták parttalan részleteiben. Ezzel együtt külön érdekesség, hogy a könyvben helyet kapott egy fejezet a strukturális materializmusról és egy Carnap terápiás megközelítéséről, ugyanis egyik téma sem szokásos szereplője a standard tudatelméleti összefoglalásoknak.

Viszont nagyon hiányzik egy tárgymutató. Ez, gondolom, a szerkesztők vagy a kiadó felelőssége is, és nem is értem, hogyan maradhatott ki: egy ilyen típusú könyvnél különösen fontos, hogy egy-egy fogalom vagy téma különböző előfordulásait könnyen vissza lehessen keresni. Olvasáskor többször is azon kaptam magam, hogy automatikusan hátralapozok, hogy valamilyen kérdés további referenciáit az indexben megtaláljam, de persze mindannyiszor csalódnom kellett.

II. A II–V. fejezet az agy–tudat probléma egyes materialista megoldásait mutatja be. A materialisták szerint

világunk valamennyi létezője anyagi létező. A „materializmus” helyett gyakran a „fizikalizmus” kifejezést is használják a kortárs vitákban; ez arra utal, hogy a fizikalisták szerint a világ természetét legjobban a fizika (és alkalmasint a többi természettudomány) írja le. A II. és III. fejezet redukcionista materialistái, J. J. C. Smart és David Armstrong szerint a tudatos tapasztalatok típusai azonosak bizonyos agyállapot-típusokkal: például fájdalmat érezni nem más, mint egy bizonyos fajta agyállapotban lenni. A IV. és V. fejezet eliminatív materialistái, Paul Feyerabend és Richard Rorty szerint viszont a mentális típusoknak nem feleltethetők meg fizikai típusok. Valahányszor azt állítjuk, hogy valamilyen tudatos tapasztalatban van részünk, mindaz, ami létezik, csupán fizikai állapotunk, ámde azoknak a fizikai állapotoknak, amelyeket hasonló tapasztalat megéléseként jellemezünk, valójában nincs megragadható közös fizikai jellemzőjük. A mentális fogalmaknak így nem felel meg semmi: ugyanis ha megfelelne, az csakis valami közös fizikai tulajdonság lehetne, de ilyen nincs.

A különböző materialista elméletek összehasonlítását megkönnyíti, ha szemügyre vesszük, hogyan válaszolnak bizonyos ellenvetésekre. Az ellenvetések egyik csoportjának kiindulópontját Ambrus a tapasztalatok „hétköznapi” elméletének nevezi. Mint mondja, ez az elmélet egy konstrukció: nem biztos, hogy akár a filozófián belül, akár kívül számosan elköteleznék magukat az elmélet minden eleme mellett, éppen ebben a formában. Mégis hasznos kiindulópont, mert figyelmünket azokra a jellemzőkre irányítja, amelyek problémát okozhatnak a materialista elméleteknek, jelesül: a hétköznapi elmélet szerint a tudatos tapasztalatok *privátak*, vagyis csak a tapasztalat alanya számára megismerhetők, méghozzá *közvetlenül* és *tévedhetetlenül*. Első látásra úgy tűnik, hogy ilyen sajátosságokkal felruházott létezők nem illeszthetők be abba a világba, amelyet a természettudományok írnak le. A fizika további fejlődése során talán felfedeznek majd újabb fajta részecskéket vagy erőket, de egyáltalán semmi nem mutat arra, hogy privát és tévedhetetlenül megis-

merhető entitások is helyet kapnának elméleteiben. A hétköznapi elmélet szerint viszont a tapasztalatok ugyanúgy részei a világ bútorzatának, mint minden más létező; például a többi konkrét létezőhöz hasonlóan a tapasztalatok léte befolyásolja a világ eseményeit, azaz a tapasztalatok okságilag hatékonyak.

Ambrus maga is figyelmeztet arra, hogy a hétköznapi elmélet egyfajta idealizáció, és főleg didaktikai célokat szolgál. Mégis érdekes kérdés, hogy a tapasztalat intuitív fogalma alapján el kell-e fogadnunk ebben a meglehetősen erős formában.

Szerintem ugyanis nem kell. Például itt van a privátság kérdése. Vegyük a következő esetet: a szülő a játszótéren látja, hogy gyermeke elesik a betonon, alaposan vérzik a térde, a gyerek keservesen sír. Ha a tapasztalatok csak az alanyuk számára megismerhetők, akkor itt a szülő nem tudhatja, hogy gyermekének fáj valami. Vannak olyan tudásfelfogások, ahol a tudáshoz abszolút bizonyosság kell, és ezzel a szülő talán tényleg nem rendelkezik, de egy megengedőbb felfogásban kézenfekvő elfogadni, hogy olykor tudhatjuk, hogy mások fájdalmat éreznek, vagy más tudatos tapasztalatban van részük. Az továbbra is igaz lesz, hogy az alany *másképp* szereztudomást saját tapasztalatairól, mint másokéről; ezt szokás „privilegizált” hozzáférésnek nevezni. Ám abból, hogy az alany hozzáférése kitüntetett, nem következik, hogy másnak egyáltalán nincs hozzáférése.

Ha a tapasztalatok intuitív felfogása megengedi ezt az enyhébb álláspontot, akkor ennek fontos következményei vannak. Például a X. fejezetben Wittgenstein szavait idézve Ambrus a következőképpen jellemzi a privát nyelvet: „E nyelv szavainak arra kell vonatkozniuk, amiről csak a beszélő tudhat, az ő közvetlen, privát érzeteire.” (123. old.) Amennyiben az értekről nem csak tulajdonosuk tudhat, az egész érvet újra kell gondolni. Kétségtelen, hogy a privát nyelvről folytatott vita számos résztvevője elfogadta ezt a meghatározást, és így Ambrus teljesen korrekten jár el, amikor a vita fejleményeit ennek fényében mutatja meg. Ha azonban magunk is tovább akarjuk gondolni a kérdést, szerintem

hasznos lehet a kiindulópontot felülvizsgálni.

Például Smart és Rorty tagadta az érzelmek privát jellegét. Smart szerint a magánjelleg csak esetleges körülmény: ha a tudomány a jövőben azonosítja az egyes tapasztalatfajtáknak megfelelő agyállapot-típusokat, akkor harmadik személyű nézőpontból is meg tudjuk majd állapítani, milyen tapasztalatot él át valaki. Rorty szerint pedig az agyállapotokra hivatkozással kell majd helyettesíteni az érzetekre hivatkozó beszédmódot.

Itt egy érdekes gondolat következik. Ambrus bemutat egy érvet, amely a magánjellegűség esetlegessége ellen szól, és a tapasztalatok hétköznapi elméletének azon a másik tézisének alapul, hogy tapasztalatainkat tévedhetetlenül ismerjük meg. Az érv a következő: ha mások érzeteit valóban lehet agyállapotaik alapján azonosítani, akkor előfordulhat, hogy bár valaki őszintén állítja, hogy ő fájdalmat érez, mi az agyállapot ismerete alapján felülbíráhatjuk az ítéletét. De ez helytelen, hiszen ő maga nem tévedhet ebben a kérdésben. Nekem ez az érv nem tűnik túl meggyőzőnek. Először is megkérdezhetjük, hogy mi okunk van feltenni, hogy valóban előállhat egy ilyen helyzet – mármint hogy az alany és mások véleménye eltér arról, hogy neki fáj valami. Másodszor pedig, ha előáll, az lehet a mérés vagy az elmélet hibája, de nem jelentené azt, hogy egyetlen mérés vagy elmélet sem eredményezhet tudást.

Ha már itt tartunk, akkor a „hétköznapi” elmélet ezen másik elemével kapcsolatban is szeretnék bizonyos kétélyeket kifejezni. Ambrus a Feyrabendről szóló fejezetben ismertett egy érvet a tapasztalatok első személyű tudásának tévedhetetlensége mellett. A külvilág észlelésére igaz, hogy a dolgok olykor másmilyennek tűnnek, mint amilyenek, például a vízbe merülő evező töröttnek látszik, holott egyenes. Ez általában a külvilággal kapcsolatos tévedések forrása. A tapasztalatokkal azonban más a helyzet. Egy ismerősöm mesélte (ez jó régen volt), hogy a katonaságnál egy téli hadgyakorlat alatt egy őrmester a következőt mondta nekik: „Maguk nem fájznak, csak úgy érzik.” Ez azért hangzik képtelenül, mert a fázás

tapasztalata maga az érzés. Az lehet, hogy valami hidegnek érződik, holott valójában nem az; de annak nincs sok értelme, hogy valami csak hideg érzésnek érződik, ám valójában egy másik érzés. Általánosságban, a tapasztalatok világában nincs helye látszat és valóság megkülönböztetésének, mivel a tapasztalat maga az, ahogy a dolgok tűnnek. Ebből pedig az érv szerint az következik, hogy a tévedés itt nem lehetséges, hiszen minden éppen olyan, ahogyan nekem tűnik.

Csak hogy ez ellen felhozható az a megfontolás, amelyet Ambrus maga is megemlít egy másik fejezetben, a privát nyelv-érv tárgyalásakor (2. 3. 1. szakasz): hogy ez a gondolatmenet a „tűnni” kifejezés kétféle értelmének összemosásán alapul. Az egyik a „fenomenális” értelem, amely kifejezetten a tapasztalatok szubjektív, élményszerű jellegére utal: egy tapasztalat maga az, ahogy a dolgok tűnnek. Ezt a „tűnést” talán valóban nem lehet iterálni. Csak hogy a „tűnni” kifejezést egy sokkal általánosabb értelemben is szokás használni, egyszerűen annak óvatos kifejezésére, hogy mi a véleményünk valamiről, például ha azt mondom, hogy „úgy tűnik, jövőre magasabb lesz a munkanélküliség”. Ez nyilván nem valami élményszerű minőségre utal. És az éppenséggel logikailag lehetséges, hogy akkor tévedjünk, amikor a fenomenális tűnést kombináljuk ezzel az ítélet jellegű tűnéssel – „szerintem így és így tűnnek nekem a dolgok fenomenálisan”.

Nem világos tehát, valóban jó érvek szólnak-e amellet, hogy a tudatos tapasztalatok csak átélőiknek és tévedhetetlenül megismerhetők. Hozzá tartozik még a kérdéshez az is, hogy bár a dualizmus melletti érvek általában azon alapszanak, amit a tapasztalat „lényegi szubjektivitásának” nevezhetünk, a szubjektívitásnak a kizárólagos magánjellegnél és a tévedhetetlenség-nél gyengébb felfogása is elegendő lehet ezeknek az érveknek a megfogalmazásához. Amennyire meg tudom ítélni, az Ambrus által ismertett dualista érvek – Kripke és Chalmers modális érvei, a tudásérv, a magyarázati szakadékon alapuló érv – nem tételezik fel, hogy csak mi magunk ismerjük meg tapasztalatainkat, még-

hozzá tévedhetetlenül. Például a tudásérv azon az állításon alapul, hogy csak akkor tudhatjuk, milyen is a piros szín látásának élménye, ha ezt magunk is megtapasztaltuk. Ebből nem következik a tévedhetetlenség, és az állítás azt is megengedi, hogy ha már egyszer részünk volt ebben a tapasztalatban, akkor másokról is joggal megállapíthatjuk, hogy alkalmanként ugyanebben a tapasztalatban van részük.

Persze Ambrusnak igaza van abban, hogy voltak filozófusok, akik elfogadták a hétköznapi elméletet (vagy egyes elemeit), és hogy több materialista gondolkodó is erre való tekintettel fejlesztette ki saját elméletét. Az elméletek fejlődésének, logikájának megértéséhez tehát valóban hasznos támpont a hétköznapi elmélet. A fenti eszmefuttatásokkal csak azt akartam jelezni, hogy az agy-tudat problémával kapcsolatos további megfontolásokban érdemes lehet ezt az elméletet vizsgálat alá venni. Ha azonban valaki most fogna bele az agy-tudat probléma tanulmányozásába, ehhez Ambrus Gergely könyve kiváló kiindulópontot fog nyújtani.

FARKAS KATALIN

Transzcendencia és megértés

LÉVINAS ETIKÁJA ÉS METAFIZIKÁJA

Szerkesztette: Bokody Péter, Szege-di Nóra, Kenéz László. L'Harmattan, Budapest, 2008. 281 old., 2600 Ft

Emmanuel Lévinas (1906–1995) litván származású francia fenomenológus és talmudista munkássága a filozófia számos területén, emellett a társadalomelméletben és az irodalomelméletben is jelentős hatást gyakorolt. Az utóbbi évtizedben Magyarországon is egyre ismertebbé váltak művei, habár eddig csupán két kötete jelent meg nálunk: első főműve, a *Teljesség és végtelen* (Jelenkor, Pécs, 1999.), valamint a *Nyelv és közelség* (Tanulmány-Jelenkor, Pécs, 1997.) című válogatás. Továbbá magyarul olvasható még egy korai írás, *Az idő és a Másik* (Világosság, 2007. 10. szám), illetve Paul de Man fontos kritikái