

ELPIS

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
2019. XII. évfolyam 2. szám

Boros Gábor 60.



ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

Az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola lapja

2019. XII. évfolyam 2. szám

Felelős szerkesztő: Rosta Kószasz

Szerkesztők: Csuka Botond, Forczek Ákos, Hendrik Nikoletta, Kis-Jakab Dóra,
Paár Tamás, Stampler Ábel

A szerkesztőbizottság elnöke: Ullmann Tamás, a doktori iskola vezetője

Szerkesztőbizottság: Bacsó Béla, Bene László, Boros Gábor, Déri Balázs, Faragó-
Szabó István, György Péter, Olay Csaba, Orthmayr Imre,
Rényi András, Ruzsa Ferenc, E. Szabó László, Tózsér János,
Zvolenszky Zsófia

Borító: Gyarmathy Ákos

Lapterv és tipográfia: Krizsán Viktor

Tördelés: Nagy Sándor

Nyelvi lektorálás: Balogh Zsuzsanna

Elérhetőség: elpis.hu
elpis.periodika@gmail.com
www.facebook.com/elpis.folyoirat

Nyomta: Prime Rate Kft.

Terjeszti: ELTE Eötvös Kiadó

ISSN 1788-8298

Készült 2019 novemberében 100 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának támogatásával.

Tartalom

ELŐSZÓ.....	3
BOROS GÁBOR 60.	
GUBA ÁGOSTON: Plótinosz a módszerről (Plótinosz: <i>A dialektikáról</i>).....	7
BOROS BIANKA: Prométheusz mint kritikus (Francis Bacon: <i>Prométheusz, avagy az ember helyzete</i>).....	23
TÓTH OLIVÉR ISTVÁN: Az értelmi önismeret problémája Descartes-nál – Boros Gábor nyomán.....	39
LORENZO VINCIGUERRA: Premisszák nélküli következtetések nyomán. A kép megformálása Spinozánál.....	51
LEHR JÁNOS: A tulajdon és igazságosság viszonya Hume-nál.....	77
FORCZEK ÁKOS: A figyelemről és a szétszórtságról. Az észlelés irányítása a kései német felvilágosodás idején.....	93
PROKK BALÁZS: A cselekvő szeretet világi messianizmusa.....	111
SZEGEDI NÓRA: <i>Ordo amoris</i> és <i>amor inordinatus</i> . A szeretet két fogalma Max Scheler etikájában.....	119
JOÓB KRISTÓF: A történelmi haladás értelmezhetőségének problémája antik görög kontextusban.....	133
KRITÉRIUM	
REMBECZKI ESZTER: Egység és közösség a 17. század „új” filozófiájában.....	145
ROSTA KOSZTASZ: Szókratész nyomában. Hozzászólás a praxis-vitához.....	153
ABSZTRAKTOK.....	165
SUMMARIES.....	169
SZERZŐINK.....	173

Előszó

Az *Elpis* huszonegyedik számát Boros Gábor 60. születésnapja alkalmából, az ünnepelt tiszteletére állítottuk össze. Önálló tanulmányokkal és fordításokkal köszöntjük őt: egykori és jelenlegi tanítványai, doktoranduszok, doktorjelöltek és már fokozatot szerzett, érett kutatók, akik Boros Gábort emberként, filozófiatörténészként és tanárként egyaránt nagyra becsülik és hálával tartoznak neki.

A magyar filozófiai életben mindenki ismeri Boros Gábor gazdag és töretlen lendülettel bővülő életművét, ahogy a nemzetközi filozófiai élet még szélesebb publikuma is találkozhatott vele német, angol és francia nyelven írt könyvei, tanulmányai, külföldi előadásai és kurzusai révén. Mostanra jó néhány filozófusgeneráció számára jelent elsődleges tájékozódási pontot, ahogy olvassa Descartes-ot, Spinozát, Leibnizet, a kora újkor bármely nagy filozófusát vagy éppen a nagy gondolkodók szövegvilágában felbukkanó „kisebb mesterek” műveit. Ugyanilyen iránytű, ahogyan értelmezi a felvilágosodás lezáratlan vagy lezárhatatlan projektjét, a „felvilágosodás dialektikáját”, a személység kibontakozásának és a kibontakozó személyiség elfojtásának tendenciáit egyaránt magába foglaló modernitás korszakát, illetve ahogyan a szeretet európai filozófiatörténetének egészét látja és átlátja. Arról nem is beszélve, hogy meglepően termékeny és szertágazó fordítói munkásságának köszönhetően az általa értelmezett szövegek jelentős részével az ő tolmácsolásában találkozhattunk először: az ő gördülékeny, finoman formált mondatait idézzük, amikor például Spinozáról írunk vagy Heidegger Schelling-könyvével birkózunk. Áttekinthetetlen tudományszervező tevékenységét mi sem példázza jobban, mint folyóiratunk újr alapítása a doktori iskola körelékén belül – már csak ezért sem lehetett számunkra kérdéses az ünnepi kötet összeállítása.

Boros Gábor ugyanakkor nem „csak” filozófiatörténészként és tanárként fontos számunkra. Sokan érezzük úgy, hogy baráti támogatása, pártfogása, biztatása nélkül egészen másként alakult volna utunk, vagy talán bele sem vágtunk volna „igazi” tanulmányainkba. Csak remélni tudjuk, hogy a jelen antológia valamennyire képes lesz viszonzozni odaadását.

Kronologikusan felépülő ünnepi kötetünk két kísérőtanulmánnyal ellátott fordítással veszi kezdetét: Guba Ágoston Plótinosz *A módszerről* című rövid értekezését, míg Boros Bianka Francis Bacon *Prométheusz, avagy az ember helyzete* című írását teszi elérhetővé a magyar olvasó számára. A fordításokat hét, Boros Gábor kutatásaihoz szorosan kapcsolódó cikk követi. Tóth Olivér István Boros Descartes-értelmezése nyomán az én ideáját vizsgálja, és azt a problémát igyekszik felderíteni, hogy milyen ismeretelméleti erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy e kitüntetett ideát megismerjük. Az újkori filo-

zófia bűvkörében maradva, Szakács Evelyn fordításában ismerhető meg Lorenzo Vinciguerra átfogó tanulmánya a kép spinozai koncepciójáról, konkrétan arról a komplex folyamatról, ahogyan a képek láncolata kibontja a kép jelentését a test affekcióinak emlékezet szerinti rendjében. Ezt követően Lehr János foglalja össze Hume tulajdonnal foglalkozó téziseit, illetve érvel amellett, hogy Hume elmélete nem egyszerűen Locke tételeinek cáfolata akart lenni, hanem az eredeti teória egy sajátos, modernizált változata is. Forczek Ákos a normalitás és abnormalitás határait újraszabó elmeditétikák térnyerését elemzi a kései német felvilágosodás korszakának szétszórtsággal (*Zerstreuung*) kapcsolatos diskurzusában Meier, Mendelssohn, Kant és Herz írásain keresztül. Prok Balázs Boros egy Kierkegaard-tanulmányát gondolja tovább: *A szeretet cselekedeteit* boncolgató cikk fő állítása szerint a felebaráti szeretetben rejlő szimmetrikus viszony konfliktusban áll a centralizált kormányzás szükségszerűen hierarchikus és aszimmetrikus viszonyrendszerével. A blokkot végül két olyan tanulmány zárja, mely 20. századi német szerzőkkel foglalkozik: Szegedi Nóra – kapcsolódva Boros szeretetfilozófiai vizsgálódásaihoz – Max Scheler két szeretetfogalmát rekonstruálja (*ordo amoris* és *amor inordinatus*), míg Joób Kristóf Karl Löwith – Boros által fordított – *Világtörténelem és üdvtörténet* című könyvének görög történelemszemléletre vonatkozó állításait teszi kritika tárgyává a ciklikusság és a haladás fogalmait körüljárva.

Kritérion rovatunk keretein belül Rembeczki Eszter recenziója méltatja Boros Gábor legutóbbi, rendhagyó módon digitális kiadásban megjelentetett *Módszer, metafizika, emóciók* című könyvét, amely ambiciózus vállalkozás a 17. század filozófiájának újrakeretezésére, a filozófiatörténetírás megújítására és egyben a bölcsészet fontosságának alátámasztására. Befejezésül pedig Rosta Kosztasz szól hozzá a 2017/2-es számunkban megkezdett praxis-vitához: a Nemes Lászlónak és Cseke Ákosnak címzett válasz Boros egy gondolatának farvizén száll síkra a filozófia sokfélesége, egy folyamatorientált és közösségi Szókratész-kép és magának a praxis-vitának a létjogosultsága mellett.

A szerkesztők

BOROS GÁBOR 60.

Guba Ágoston

Plótinosz a módszerről

„Sokan elhítetik magukkal, hogy nehéz megismerni Istent, sőt, hogy nehéz megismerni azt is, mi a lélek. Ennek oka abban rejlik, hogy elméjüket sohasem emelik túl az érzékelhető dolgokon, s annyira hozzászoktak ahhoz, hogy mindent csak a képzeletükkel fogjanak fel – amely a gondolkodásnak az anyagi dolgokra vonatkozó különös módja –, hogy mindaz, amit nem lehet elképzelni, érthetetlennek látszik előttük.”¹

Descartes

Bevezető

Plótinosz rövid értekezése, amely *A dialektikáról* (I 3 [20]) címmel lett ellátva, Porphüriosz kronológiai listája szerint közvetlenül *Az erényekről* című (I 2 [19]) értekezés után íródott. Ez utóbbiban Plótinosz arra a kiinduló kérdésre válaszolva, hogy miben áll az istenhez való hasonulás,² és milyen szerepet játszik az erény mindebben, bevezeti az erények különböző fokozatait: az alacsonyabb rendű polgári erényeket és magasabb rendű katartikus erényeket. A polgári erények megléte nélkül a katartikus erények nem tudnak megjelenni a lélekben, viszont ez utóbbiak azok, amelyek valójában segítenek az eredeti cél elérésében: abban, hogy az istenhez, vagyis az Értelemhez (*nusz*) hasonlatossá váljunk. Valódi énünket, a racionális lelkünket először a testre visszavezethető káros hatásoktól kell megtisztítanunk, majd pedig az alacsonyabb rendű énunktól, amely a vágyakozástól kezdve a képzetalkotásig (*phantasztia*) öleli fel a lelki képességeket. Az erény a lélek diszpozíciója, amely az Értelemben lévő ideáihoz hasonlít: az erények a nekik megfelelő idea instanciái, azonban maguk az ideák nem erények, így azt sem mondhatjuk, hogy az Értelem rendelkezik erényekkel. Az erények Plótinosz általi tagolása rendkívüli befolyást gyakorolt a neoplatonizmus későbbi nemzedékeire, akik már Porphüriosztól kezdődően elkezdték az erények fokozatainak szisztematikus kidolgozását. A kronológiai közelség mellett a tematikai hasonlóság is összekapcsolja a két értekezést. Az I 3 [20]-ban ugyanúgy arról van szó, hogy miként képes feljutni a lélek az intelligibilis világba, igaz itt nem etikai, hanem inkább ismeretelméleti aspektusból lesz a kérdés megvizsgálva. Ennek a felemelkedésnek a leírása azonban túlmutat egy egyszerű szakfilozófiai kérdésen, Plótinosz szemében ugyanis ennek valódi egzisztenciális jelentősége van, hiszen a racionális lélek visszajutása keletkezésének forrásához: mi magunk visszajutása. Többek között ezzel is magyarázható, hogy az értekezésben a

1 Descartes 2000, 49.

2 *Theiatéosz* 176a–b.

demonstratív jelleget szinte teljesen háttérbe szorítja a protreptikus stílus³ – ami viszont nem jelenti azt, hogy ne találánánk a mondanivaló mögött kidolgozottabb elméleteket.

Az I 3 [20] rövidege ellenére is rendkívül gazdag szöveg, ezért itt csak a legfontosabb pontokat mutatom be, illetve a nehezebben érthető részeket értelmezem. Az értekezés elsődleges fontosságát az adja, hogy az *Enneaszokban* egyedül itt szerepel a dialektika kifejezés. A dialektika filozófiai használata Plótinosz idejére már hosszú tradícióval rendelkezik: Platón követően mind az arisztotelészi, mind a sztoikus filozófiában fontos szerepet játszott, melyeket érdemes igen röviden áttekintenünk. Arisztotelész első sorban a *Tópikában* foglalkozik a dialektikával: a dialektikus érv lehet deduktív vagy induktív.⁴ A dialektikus dedukció a dedukciónak (*szüllogizmosz*) az a fajtája, amely a bevett vélekedésekből indul ki (*ex endoxón*).⁵ Mivel ebből következően a benne szereplő premisszák nem egzaktak, meg kell különböztetni a dialektikus szillogizmust és premisszát a tudományostól.⁶ A dialektika Arisztotelész felfogásában nem önálló tudomány, hanem egy módszer, amire – a jellegének megfelelő – vitában támaszkodhatunk. A sztoikusok a dialektikát a retorika mellett az önálló területet alkotó logika egyik részének tartották,⁷ amely (a szókratészi kiindulópontot követve) a kérdés-felelet formájában elhangzó beszélgetés (*to dialegeszthai*), valamint az igaz, a hamis és a se nem igaz, se nem hamis tudománya; a dialektikát a jelentésekkel (*szémainomena*) és a kifejezéssel (*phóné*) foglalkozó alrészekre osztották tovább.⁸ A jelentésekkel foglalkozó alcsoport pedig ugyanúgy felelt a benyomások, valamint az azok alapján alkotott kijelentések és definíciók körét, mint a helyes következtetés szabályát. Plótinosz sok szálon kapcsolódik az őt megelőző tradícióhoz ebben az értekezésben, azonban egy lényegi ponton szakít vele: a dialektikát mint tudományt élesen különválasztja a logikától.⁹ Amikor ezt teszi, minden bizonnyal úgy gondolja, hogy nem csinál mást, mint visszatér a platóni

3 Úgy vélem, hogy igaza van Kalligasnak, amikor ezt a protreptikus karaktert elsősorban az *Enneaszok* korai darabjainak tulajdonítja (ezek alatt a Porphyriosz Rómába érkezése előtti írásokat kell érteni), lásd Kalligas 2014, 151.

4 *Tóp.* I. 12, 105a10–19.

5 *Tóp.* I. 1, 100a29.

6 *AnPr.* I. 1, 24a19–24b2

7 Egyes források szerint a dialektikát olykor a logika egészével azonosították, lásd *SVF* II. 35.

8 *SVF* II. 48.

9 Plótinosznál, mint oly sokszor, most sem láthatunk komolyabb erőfeszítést sem arra, hogy ellenfeleit pontosan megnevezzék, sem arra, hogy az elméleteiket pontosan rekonstruálja, és csak ezt követően cáfolja őket. Mint ahogy a fentiekből is látható, a sztoikusok által logikának nevezett tudományterület a formális logika mellett ugyanúgy foglalkozott ismeretelméleti és szemantikai kérdésekkel is: a sztoikus logika ugyanis általában a *logosz*, az értelem tudománya volt, lásd Long – Sedley 1987, 188. Másfelől, ahogy erre Kalligas is felhívja a figyelmet (Kalligas 2014, 149, 3j.), még az arisztotelészi dialektikát is nehéz csak a formális logika területéhez sorolni: Arisztotelész szerint ahhoz, hogy a kijelentéseket megfelelően tudjuk kezelni, meg kell állapítanunk, hogy vajon definíció, sajátosság, *genus* (a *differentiát* is idesorolva) vagy akcidencia-e (*Tóp.* I. 4, 101b17–25).

dialektika autentikus formájához. Azt, hogy Plótinosz szerint a dialektika miért nem lehet a logika része, a következő idézet segít megérteni:

„Merthogy [az intelligibilis tárgyak] se nem premisszák, se nem axiómák, se nem lektok: hiszen <így> már ezek is valami másról tennének kijelentést, és nem maguk a Létezők lennének, ahogy például „az igazságos szép” <kijelentésnél>, hiszen az igazságos és a szép más <mint az előbbi kijelentés>.” (Enn. V 5 [32] 1, 38–41)

Ugyan a kontextus más (az érv itt amellet szól, hogy miért kell az Értelemnek tartalmaznia az intelligibilis tárgyakat), a gondolat ugyanaz, mint az I 3 [20]-ban. Plótinosz számára áthidalhatatlan szakadék van maga az intelligibilis tárgy és a róla tett kijelentés között: a kijelentés nem maga a tárgy (Plótinosz itt az ideákra gondol), hanem csupán az adott tárgy reprezentációja. Így az ideákról tett kijelentésekkel való foglalkozás nem tekinthető azonosnak magukkal az ideákkal való foglalkozással. Ez azonban, ahogy azt a következőkben látjuk, nem jelenti azt, hogy a dialektika ne operálna egyes esetekben nyelvi kifejezésekkel. A kettő közötti különbségtétel elsősorban egy hierarchikus viszonyban nyilvánul meg: a logika az a tudomány, amely a dialektika tárgyait nyelvi úton leírja, így nem tekinthető függetlennek tőle, a dialektika viszont *per se* nem függ a logikától, hiszen nem mindig használ nyelvi kifejezést. (Arra a kérdésre, hogy vajon a nyelvi kifejezések hiánya azonosnak tekinthető-e Plótinosznál a propozicionalitás hiányával, alább visszatérek.) A dialektika ugyanakkor az ideákhoz való felemelkedés során – még ha a legfontosabb is – az utolsó lépcsőfok, mely maga is több részre osztható.

Az értekezésben rengeteg Platón-műre történik utalás, melyek közül az *Állam* kiemelt szerepet játszik annak köszönhetően, hogy e dialógus szolgáltatja a platóni dialektika egyik legrészletesebb leírását. A hemzsegő Platón-reminiscenciák mellett – melyek közül a következő kommentár csak a lényegesebbeket említi – a legfontosabbnak véleményem szerint mégis egy olyan szöveget kell tartanunk, amelyre látszólag nem történik egyértelmű utalás: az *Állam* barlanghasonlatát.¹⁰ Az I 3 [20]-ban a barlanghasonlatnak a legfontosabb vonása jelenik meg: a barlangon belüli világ – a maga összetettségével – és a barlangon kívüli világ kettőssége. Plótinosz amikor a lélek felemelkedéséről beszél, a lélek útjánál vagy utazásánál (*poreia*) két szakaszt különít el (1, 12–18). Az első, amikor az érzékelhető világot igyekszünk hátrahagyni, és az Értelem felé törekszünk, ami a barlangból való kijutásnak felel meg. A második, amikor már elértük az intelligibilis világot, és itt járjuk az utat egészen ennek a helynek a végső pontjáig, ami pedig ahhoz kapcsolódik, amikor a barlangból kiérve már magukat a dolgokat van lehetőségünk szemlélni.

10 *Állam* VII. 514a–516b. A barlanghasonlatban szereplő barlang kulturális kontextusához lásd Rosta 2012.

Ha figyelmesen olvassuk a 4. fejezetet, azt láthatjuk, hogy a dialektika ugyanúgy leképezi az utazás két szakaszát.¹¹ A dialektika első formájában (4, 2–9) a különböző dolgok meghatározását és osztályozását végzi el, jobban mondva arra tesz képessé minket, hogy nyelvi kifejezés (*logói*) révén tudjuk ezt megtenni. A dialektika ezen a szinten mintha rokonságot mutatna a szókratészi beszélgetések módszerével és témájával is.¹² Ehhez az osztályozáshoz elengedhetetlen, hogy különbséget tegyünk a valódi és örökkévaló Létezők, illetve a múlandó dolgok között, sőt, bizonyos értelemben a dialektika első formájának az a célja, hogy tudatosítsa ezt a különbséget. Ebben a szakaszban tehát még mindenképpen az érzékelhető világban vagyunk: a dialektika első formája abban segít, hogy megfelelően tájékozódjunk a barlangban.

A dialektika második szakasza (4, 9–18) valamivel több értelmezést igényel. Ha nem is egyértelmű első ránézésre, ez – az utazás második fázisának megfelelően – már teljes egészében az intelligibilis világban zajlik. Ez utóbbit teszi nyilvánvalóvá az, hogy Plótinosz az Ott (*ekei*) kifejezést használja, mely az intelligibilis világra való utalás egyik leggyakoribb kifejezése, valamint a *Phaidrosz*-ból származó idézet is, „az igazság mezeje” (*to alétheiasz pedion*), ahol a lelkek a legnemesebb táplálékkal élhetnek, és amely a dialógusban korábban elhangzott égbolt feletti vidéknek (*hüperuranyiosz toposz*, 247c3), az ideák és szemlélésük költői metaforájának felel meg. A dialektika második szakasza tehát a platóni barlangon kívüli megismerést írja le, amikor elhagyva a barlangot már a valódi dolgokat képes valaki szemügyre venni. A dialektika így azért is a lélek legbecsebb tudása, mert különböző ontológiai szinteken gyakorolható, és így összeköti az érzékelhető és az intelligibilis világot. Ebben a második szakaszban eltűnnek az elsöre jellemző nyelvi kifejezésre utaló megfogalmazások, ami valószínűleg azzal magyarázható, hogy már nem a nyelvi kifejezések révén ismerjük meg az ideákat, hanem közvetlenül:¹³ a dialektika nyugalomban (*hészükhia*) van, más szóval már nem végez kutatást. Ez azonban – filozófiailag paradox módon – nem jelenti azt, hogy a lélek egyszerre lenne képes megragadni az Értelmet egészét, vagy hogy az Értelmen belül megismerésének ne lenne valamilyen szekvenciája. Plótinosz szerint az intelligibilis világban lévő dialektika Plátón *diairesziszét* használja, amely nem csak a formák közötti különbségtételben segít,

11 Meglátásom szerint sem Schiaparelli, sem Kalligas nem veszi észre azt, hogy a szövegben a dialektika működési területét Plótinosz két részre osztja: az egyik az érzékelhető világban, a másik pedig az intelligibilisben működik. Schiaparelli egyszerűen kihagyja a bevezető passzus néhány részét, melyek az intelligibilis világra utalnak (Schiaparelli 2009, 263). Kalligas úgy gondolja, hogy bár az értekezés elején Plótinosz az út két szakaszával a felemelkedés és a dialektika között akar különbséget tenni, ez a különbség azonban a későbbiekben eltűnik (Kalligas 2014, 152–153). Valójában a dialektika az, ami az út két szakaszához tartozik: az érzékelhető világban lévő dialektika a testi világból való felemelkedés csúcsa, míg a másik dialektika azt írja le, ahogy a lélek az intelligibilis világban működik.

12 Ezt hangsúlyozza az is, hogy „... ez a tudomány folytat dialektikus beszélgetést [*dialegetai*]...” (4, 6): a *dialegeszthai* kifejezés ritkán fordul elő Plótinosznál, és akkor a beszélgetésre utal (lásd Sleeman – Pollet 1980, 242).

13 Köszönettel tartozom Filip Karfiknak, aki felhívta a figyelmemet erre a különbségre.

hanem két meghatározott iránya is van. Az első az Értelme legáltalánosabb csoportjaitól, *A szofista* öt legnagyobb nemétől¹⁴ indul ki és egyre differenciáltabb *specie*ket ismer meg: erre utal az, amikor a dialektika szellemi módon összefonja (*noerész szümplekusza*) őket.¹⁵ Az összefonás eredményeképpen a lélek végül megismeri az Értelme egészét. A második iránynál a dialektika folyamatosan a legfelsőbb nemekre bontja vissza (*analüusza*) az így megragadott egészet, ezáltal az egyre egyszerűbb felé halad. Az *Enneaszok* metafizikájának az egyik sarkköve, hogy valami minél egyszerűbb, annál alapvetőbb, és a legalapvetőbb és a legegyszerűbb pedig a Jó, vagyis a plótinoszi Egy.

Az intelligibilis világban folytatott dialektikánál azonban komoly filozófiai problémákba ütközünk. Először is: vajon tulajdonítható-e ennek a megismerési módnak propozicionális karakter? Annak ellenére, hogy ez a kérdés általában az Értelmevel kapcsolatban kerül elő,¹⁶ az I 3 [20]-at vizsgálva ugyanúgy megfogalmazható a dialektika alanyával, az emberi lélekkel kapcsolatban is. Ahogy ugyanis láttuk, a dialektika második szakaszában feltűnő a nyelvi kifejezések hiánya; emellett Plótinosz azt is külön kiemelte, hogy a dialektika nem a premisszákkal és a szillogizmusokkal – általánosságban: nem a kijelentésekkel – foglalkozik, hanem magukkal a tárgyakkal. De ez talán még nem elegendő ahhoz, hogy a propozicionalitás hiányáról beszélhessünk: Kalligas szerint például a dialektikának, mivel meg kell értenie minden intelligibilis tárgy lényegét és az Értelme rendszerében elfoglalt helyüket is, propozicionálisnak kell lennie; véleménye szerint az az állítás, hogy a kijelentésekkel nem foglalkozik a dialektika, a diszkurzív gondolkodásra utal: a dialektika nem tér át egy kijelentésről az előzőtől különböző másikra, hanem – az Értelme szerkezetének megfelelően – csak analitikus kijelentéseket tesz.¹⁷ A propozicionalitás elfogadásával, de a diszkurzivitás tagadásával azonban csupán egy szinttel eltoltuk a problémát. Az Értelme időtlenségben van, így a közvetlenül rá irányuló, nem diszkurzív megismerésnek ugyanúgy atemporálisnak kell lennie. Csakhogy az I 3 [20]-ban a dialektika második szakaszánál egyértelműen külön-

14 Plótinosz számára az Értelme alapvető struktúráját *A szofista* öt legnagyobb neme – létező, nyugalom, mozgás, azonos, különböző (254a–257a) – alkotja, amit legrészletesebben a későbbi VI [43] 2-ben tárgyal.

15 A fónás képe az ideákra alkalmazva ugyancsak *A szofista*-ból származik (259e). A *diaireszisz*nek a dialektikában betöltött szerepéhez *A szofista*-ban lásd Bene 2006, 221–239.

16 A kérdés kiindulópontja az, hogy vajon az *Enneaszok*-ban megjelenő nem diszkurzív gondolkodás rendelkezik-e propozicionális karakterrel vagy sem. Lloyd szerint a diszkurzivitás hiánya Plótinosznál azt jelenti, hogy az Értelmeben nincsen áttérés az alanyról a predikátumra, ennek következtében nem beszélhetünk propozicionalitásról sem – más kérdés szerinte, hogy ez filozófailag mennyire koherens elmélet, lásd: Lloyd 1970, Lloyd 1986. Az előbbivel szemben fogalmazta meg Sorabji álláspontját, mely szerint a diszkurzivitás hiánya mindössze az Értelme atemporális karakterével magyarázható, ami viszont nem jelenti azt, hogy a nem diszkurzív gondolkodás ne lenne ugyanúgy propozicionális; a propozicionalitás hiánya egyedül az Egyvel való misztikus uniónál van jelen, lásd Sorabji 1982, 309–314. A diszkurzív és a nem diszkurzív gondolkodásról, és az utóbbinak a propozicionalitáshoz való viszonyáról lásd még Emilsson 2007, 176–213.

17 Kalligas 2004, 44–45.

böző irányú *folyamatokról* olvashatunk: Plótinosz erre a feszültségre csak egy későbbi értekezésében reflektál (bár erősen kétséges, hogy megnyugtató választ ad rá). A IV 4 [28] 1. fejezetében arról ír, hogy az intelligibilis világban a léleknek nincs emlékezete, hiszen a megismerésének nincs időbeli struktúrája sem: „mintegy rögzített figyelemmel” (*hoion enapereszisz*) látja a tárgyait és a benne lévő – a *genus-species*nek megfelelő – előbbi és későbbi tagolódást nem időben, hanem rend szerint (*taxei*) kell érteni.¹⁸

Amikor tehát az Értelem teljes megragadása utána az intelligibilis szöveget visszabontottuk, egyre elemibb dolgokat ismertünk meg, amíg el nem jutottunk az egész Értelem kezdetéhez. Ez az utolsó lépés azonban több szót érdemel már csak azért is, mert elvezet bennünket a plótinoszi dialektika legkomolyabb belső problémájához. Platónnál a dialektika végső célja a Jó ideája volt, pontosabban az, hogy megismerjük a Jó ideáját.¹⁹ Ahogy ez már az értekezés legelején kiderül (1, 2–5), Plótinosz egyetért mesterével azt illetően, hogy a dialektika a célja a Jó, amely – Platónat idézve – „túl van a létezőn” (*epekeina tész usziasz*).²⁰ Itt azonban a dialektikusnak szintet kell lépnie: a lélek értelemmé válik, hiszen az értelem vonatkozik arra, ami túl van a Létezőn (5, 7–8). Arról, hogy miként alkot láncot a megismerés szóbeli kifejezésektől az Értelemig már az I 2 [19] is foglalkozott.²¹

„A lélekben a megismerés is másmilyen. Az Ottaniak közül az egyikben [ti. az Értelemben] van megismerés, de másmilyen, mint a lélekben, a másikban [ti. az Egyben] pedig egyáltalán nincs. Akkor tehát a megismerést csak homonim értelemben használjuk? Nem, csakhogy <az Értelemben> elsődleges a megismerés, abban viszont, ami tőle ered, nem elsődleges. Amiképpen a kimondott gondolat [*logosz*] az utánzata a lélekben lévőnek, ugyanígy a lélekben lévő gondolat is utánzata annak, ami abban a másikban van. Amiképp tehát [i] a kimondott gondolat tagoltabb, mint [ii] a lélekben lakozó gondolat, ugyanúgy a lélekben lakozó gondolat is, amely annak a másiknak az értelmezője, tagoltabb [iii] annál, ami előtte van [ti. az Értelemnél].” (*Enn.* I 2 [19] 3, 24–30)²²

A szövegben három szintet láthatunk: (i) a nyelvi kifejezést, (ii) a léleknek az Értelemre irányuló értelmezői tevékenységét, amely egyfajta utánzatot (*miméma*) jelenít meg a lélekben, és (iii) az Értelem működését, amely az elsődleges értelemben vett megismerés. Az (i) megfelel a dialektika legalsó fokának, amikor még nyelvi kifejezések-

18 Elsősorban a VI 7 [38] 13 alapján ugyanezt a problémát figyeli meg Armstrong az Értelemmel kapcsolatban, lásd Armstrong 1971.

19 *Állam* VII. 532a–534e.

20 *Állam* VI. 509b6–10.

21 A szöveg elemzéséhez és az I 3 [20]-szal való kapcsolatához még lásd Schiaparelli 2009, 276–277, aki elsősorban az 5. fejezetben megjelenő Értelemről belénk került fogalmak felől értelmezi ezt a passzust.

22 Horváth Judit és Perczel István fordítását módosítottam.

re támaszkodott, a (ii) az intelligibilis világban használt diairetikus módszernek, míg a (iii) a dialektika eredményének, a lélek értelemmé válásának. Plótinosz kiemeli az I 3 [20]-ban, hogy a dialektika miután megragadta az Értelem egészét „eggyé vált” – feltehetően az Értelemmel –, és már „lát”, ami arra utalhat, hogy a nyelvi kifejezés után, már a reprezentációnak az utánzatok jelentette magasabb szintjét is elhagyta, és az Értelem megismerésének megfelelően közvetlen hozzáférése van a tárgyaihoz. De vajon elérkezünk-e valóban a dialektika segítségével utazásunk végpontjához? Feljutni az intelligibilis világba és megismerni annak a szerkezetét elsősorban a lélek intellektuális igyekezetétől függött, az Eggyel való összekapcsolódásra azonban más szabályok vonatkoznak. Az Egynek a már említett transzcendenciája, hogy sem nem az összes dolog együtt, sem nem egy dolog az összes közül,²³ lefegyverezi az Értelemben gyökerező, és így a racionalításra támaszkodó dialektikát; másfelől viszont az Egy – a platóni naphasonlatnak megfelelően²⁴ – mindenütt jelen van.²⁵ Az Egy tőlünk függetlenül, hirtelen (*exaiphnész*) mutatkozik meg, ezért Plótinosz szerint ahhoz, hogy megpillanthassuk, önmagunkat felkészítve a látására és nyugalomban kell várni, ahogy a szem várja a napfelkeltét.²⁶ A léleknek ehhez a felkészült állapotához segít hozzá végső soron a dialektika. A plótinoszi barlangból kiérve tehát az éjszakai égbolt²⁷ fogad, szemünket nem vakítja el semmi, így gond nélkül tudjuk megvizsgálni a valódi dolgokat, miközben arra várunk, hogy felkeljen a Nap.

A fordítás az *editio minor* alapján készült.²⁸ A fontosabb görög kifejezések szögletes zárójelben, a szövegben nem található, saját értelmező kiegészítéseim csúcsos zárójelben találhatóak. Köszönettel tartozom Bene Lászlónak, aki nem csak a fordítást nézte át, hanem számos hasznos tartalmi észrevételt is tett a jegyzeteknél.

23 V 2 [11] 1, 1–4; III 8 [30] 9.

24 *Allam* VI. 506b–509b.

25 VI 5 [23] 4.

26 V 5 [32] 8, 1–7.

27 Kizárólag az érdekesség kedvéért érdemes megjegyezni, hogy az *Allam* barlanghasonlatában (516a8–b2) is olvashatunk éjszakai szemlélésről, amikor Szókratész megállapítja, hogy az, aki kijutott a barlangból, a kinti dolgok közül „[...] az égi jelenségeket és magát az égboltot könnyebben tudná szemlélni éjjelenként, könnyebben tudna a csillagok és a Hold fényébe belenézni, mint nappal a Napba és a napfénybe.”

28 Plótinosz 1964–1982.

Plótinosz: *A dialektikáról*²⁹

1. Micsoda művészet, módszer vagy gyakorlás vezet föl³⁰ minket oda, ahová el kell jutnunk? Abban, hogy hová kell tartanunk, a Jó, vagyis az első kezdet felé, vegyük úgy, hogy teljes az egyetértés, és ez már sok érv segítségével lett bebizonyítva; sőt, már az is [5] egyfajta fölmenetel volt, amikor ez érvekkel bizonyítást nyert. De milyennek kell lennie annak, aki fel akar jutni? Nemde olyannak, aki mindent vagy – mint <Platón> mondja – „a legtöbbet látta, és az első megszületésénél olyan férfimagba kerül, aki majd filozófus, múzsaai vagy szerelmes természetű ember lesz”?³¹ Vagyis a filozófus természetű embert, [10] a zenészt³² és a szerelmes embert föl kell vezetni. Mi hát ennek a módja? Vajon az összes előbbinek egy és ugyanaz, vagy mindegyiküknek külön-külön megvan a maga útja? Nos, az utazásnak mindegyikük számára két szakasza van³³ attól függően, hogy éppen felfele törekszik vagy már feljutott: az első a lenti dolgoktól <indul el>, a második pedig azok osztályrésze, akik már az intelligibilis világba kerültek, [15] és Ott mintegy lábukat megvetve tovább kell haladniuk, amíg meg nem érkeznek ennek a helynek a végső pontjára, amely voltaképpen „az utazás célja”,³⁴ amikor valaki az intelligibilis világ csúcsára jut. De hadd várjon ez az utóbbi, és előbb a fölmenetelről próbáljunk szólni. Először is meg kell határoznunk a különbséget az előbb említett [20] em-

29 *Enn.* I 3 [20].

30 A „fölvezetés” (*anagóge, anagein*) terminológiája, mely az értekezés első, protreptikus részét uralja, a barlanghasonlatból származik, ahogy erre Igal nyomán Kalligas is felhívja a figyelmet (lásd Kalligas 2014, 151): a barlangból kiszabadult rab a többi rabtársát is fel akarja vezetni a napvilágra. Plótinosz a megfogalmazásában feltételezi, hogy a következő embertípusoknak valaki megmutatja az intelligibilis világba való feljutás útját, de ugyanakkor személytelen alakok következetes használata azt jelzi, hogy a tanító személye a háttérben marad.

31 Az első nagyobb egység gondolatmenetét megnyitó idézet a *Phaidrosz*-ból származik (248d1–4): itt Platón azt írja le, hogy miként testesül meg az a legkiválóbb lélek, amely a legtöbbet szemlélte az ideákat. Fontos különbség, hogy míg Platónnál a különböző megnevezéseket lehet úgy is érteni, hogy csak a filozófus aspektusait írják le (lásd Hackforth 1952, 83), addig Plótinosz, ahogy ez a következőkből egyértelműen kiderül, három különböző embertípust ért alattuk. Plótinosz az idézetben kihagyja a „szépet szerető ember” (*philokalosz*) megnevezést, ami talán azzal magyarázható, hogy ez mindhárom típusra igaz. További, kevésbé fontos különbség Platónhoz képest, hogy a „férfimagra” (*gonén androsz*) való utalás a *Phaidrosz*-ban egyúttal azt is jelenti, hogy a lélek férfiként testesül meg, ez viszont itt nem játszik szerepet.

32 Az általam ismert összes fordító a szövegben szereplő *muszikoszt* egyöntetűen zenésznek fordítja. Úgy gondolom, hogy helyesen: a *Phaidrosz*-idézetben ugyan általában a múzsaai dolgokkal foglalkozó ember-ről van szó, Plótinosznál viszont a kifejezés mindig egyértelműen a zenéhez kötődik (I 4 [46] 1, 8; II 3 [52] 13, 46; III 6 [26] 4, 41; IV 4 [28] 40, 24, stb.). Így, bár a ritmus mellett szereplő forma (*szkhéma*) elsősorban testi formákra szokott utalni az *Enneaszok*-ban, ebben az esetben vagy a zenei figuráról van szó, a zenére mozgó táncos mozdulatairól (IV 4 [28] 33, 12–16).

33 Erről részletesebben lásd a bevezetőt.

34 Az „utazás (vagy út) célja” (*telosz tész poreiasz*) kifejezést Plótinosz a szöveggörnyezetéből kiragadva (*Állam* 532e3) a dialektika végső céljára a Jóra, vagyis az Egyre érti.

berek között: kezdjük is a zenésszel, mégpedig annak a meghatározásával, hogy mi is ő természete szerint. Olyannak kell tartanunk ezt az embert, aki könnyedén megindul a szép felé és hevesen vágyik rá, viszont kevésbé képes arra, hogy önmaga határozza meg mozgását,³⁵ hanem fogékonyságának köszönhetően mozgásba jön a véletlenszerűen felbukkanó dologtól, melyek mintegy benyomást tesznek rá: ahogy a félénk emberek a zörejekre, a muzsikusz ember is éppúgy fogékony a hangokra és a bennük megnyilvánuló Szépre, [25] örökké kerüli azt, ami az énekekben és a ritmusokban diszharmonikus és nem egy, és arra törekszik, ami megfelelő ritmusú és alakú. Ezen érzékelhető hangok, ritmusok és alakok <megtapasztalása> után pedig a következő a továbbhaladás módja: elválasztva az anyagot ezektől, melyekhez az arányok és a rendezőelvek [*logoi*] tartoznak, a bennük [30] megmutatkozó szépség felé kell továbbvezetni, és megtanítani arra, hogy ami heves vágyra lobbantotta, az nem volt más, mint az intelligibilis harmónia és az ebben megnyilvánuló szép, egyszerűen a Szép, és nem csupán valami szép. Továbbá filozófiai gondolatokat is el kell ültetni benne: ezeken keresztül jusson el az azokról a dolgokról való szilárd meggyőződésére, melyekről – hiába vannak a birtokában – nem tud.³⁶ Hogy mik [35] ezek a gondolatok, arról később lesz szó.³⁷

2. Az előzővel szemben a szerelmes természetű ember – akivé a muzsikusz ember is változhat, és azután vagy megmarad <ebben az állapotban> vagy fölülmúlja azt – már valamiképpen emlékszik a szépségre; arra viszont már képtelen, hogy ezt különválasztva ismerje meg teljességében, hanem a látás kínálta szépségektől lenyűgözve irántuk lobog benne a vágy. Meg kell tehát neki tanítani, hogy ne egyetlen testre vágyjon meghódolva előtte, [5] hanem tovább kell vezetni a gondolat útján az összes test felé, és meg kell neki mutatni, hogy mindegyikben ugyanaz <a szépség> van, hogy ez különbözik a testektől, hogy <az eredetét> máshova kell visszavezetnünk, és hogy egyéb dolgokban még inkább megtalálható, rámutatva például a szép szokásokra és a szép törvényekre – hiszen embe-rünk már hozzászokott ahhoz, ami a testetlen dolgokban szeretnivaló –, és hogy a mesterségekben, a [10] tudományokban és az erényekben is jelen van. Aztán egyesíteni kell <a szépség összes előbbi megjelenését>, és meg kell ismertetni vele, miként kerülnek bele a dolgokba.³⁸ Az erényektől már feljut az Értelmezhez, a Létezőhöz: Ott a fenti utat kell járnia.

35 A szöveg elliptikus jellege miatt a fenti mellett a következő fordítás is lehetséges: „viszont kevésbé képes arra, hogy egyedül a Szép mozgassa”.

36 Két lehetőség van, hogy mire gondolhat Plótinosz. Utalhat arra, hogy a léleknek rá kell eszmélnie saját isteni eredetétére, mely egyben azt is jelenti, hogy ontológiailag független az anyagi világtól (V 1 [10] 1–2). Valószínűbb azonban ennél, hogy azokra az Értelemtől származó születésünktől bennünk lévő fogalmakra gondol, amelyeket az 5. fejezet elején vizsgál majd részletesebben (részletesebb kifejtéséhez lásd V 3 [49] 3, 5–14).

37 Ezt majd a 4. és az 5. fejezet fejti ki.

38 A fenti rész a *Lakomának* azt a híres részét parafrázálja (210a–d), amelyben Diótima elmondja, hogy milyen szakaszokon keresztül jut el valaki a testi szépségtől a szépség ideájáig.

3. A filozófus természetű ember pedig az, aki kész minderre, mintegy „szárnya van”,³⁹ és minthogy nincs szüksége a <testtől való> különválasztásra, ahogy a másik kettőnek, már eleve mozgásban van a fenti világ felé, és csak arra szorul rá, hogy valaki utat mutasson neki, mivel nem leli azt. Meg kell hát mutatni neki, és meg kell szabadtítani őt, aki természeténél fogva [5] maga is ezt akarja, és aki már korábban szabaddá vált. Lehetőséget kell biztosítani a matematikai tudományok tanulmányozására,⁴⁰ hogy hozzászokjon a testetlen valóság elgondolásához és az abban való szilárd meggyőződéshez – tudásszerető⁴¹ lévén amúgy is könnyedén fogja ezt elsajátítani –, és őt, aki természeténél fogva erényes, egészen az erények tökéletessé válásáig kell vezetni, a matematikai tudományok után pedig a dialektika gondolataival kell ellátni, és teljesen [10] dialektikussá kell tenni.

4. De mi is az a dialektika, amit az előző embertípusoknak is át kell adni? Ez az a habitus [*hexisz*],⁴² amely képes nyelvi kifejezés által [*logóiz*] minden egyes dologról megmondani, hogy micsoda, miben különbözik a többitől, és mi a közös tulajdonsága <azokkal>; az előbbi kérdések közé tartoznak még azok is,⁴³ hogy hol található ezen

39 A kifejezés a *Phaidrosz*ból származik (246c1): a hasonlatban a szárnyas lélek „a magasban jár és az egész világot igazgatja”, míg tollak elvesztése az oka annak, hogy a keletkezés világába kerül.

40 Ez a kijelentés egybevág az *Állam* kurrikulumaival, ahol a filozófusnak a matematikai tudományokban (aritmetika, geometria, sztereometria, csillagászat, zene) kell elmélyülnie ahhoz, hogy utána dialektikával foglalkozhasson (lásd *Állam* 524d–531d).

41 A „tudásszerető” (*philomathész*) gyakran előforduló platóni kifejezés, melyet Plátón egy ponton azonosít is a bölcsességet szerető (*philoszophosz*) emberrel (*Állam* 376b8–10).

42 A furcsának tűnő kifejezés magyarázatában különböző arisztotelészi szövegek segítenek. Egyfelől az az arisztotelészi distinkció állhat (*Cat.* 8, 8b26–9a13) a háttérben, amely a minőségen belül elkülöníti a tulajdonságot (*hexisz*) és az állapotot (*diathesisz*). Az állapottal szemben a tulajdonság tartós és nehezen megváltoztatható: ide sorolja Arisztotelész az erényeket és a különböző fajtájú tudásokat (*episztemai*) is. Plótinosz azért is nevezheti tehát a dialektikát *hexis*nek, mert ez nem más, mint a lélekhez tartozó speciális tudás, amelynek tárgyai az ideák. Ehhez lásd még Schiaparelli 2009, 255–256, 3j. Másfelől az értelmi erények meghatározásának a *Nikomachoszi etika* VI. könyvében található meghatározásai szolgálhatnak magyarázatul: az erkölcsi erények mellett az értelmi erények is ugyanúgy a lelki alkatok, habitusok (*hexeisz*) közé tartoznak. Az értelmi erények teoretikus fajtái a teoretikus bölcsesség (*szophia*), a tudományos tudás (*episztemé*) és az értelem (*nusz*). Ez utóbbi kapcsolatot erősíti meg az is, hogy a 6. fejezetben Plótinosz a bölcsességet (*szophia*, korábban *phronészisz*) és a dialektikát lényegében felcserélhető fogalmakként használja.

43 Ennél a szövegrésznél (*en hoisz eszti kai*) további fordítások is lehetségesek: (i) a központozás megváltoztatásával, ahogy Armstrong teszi, az előzőhöz is tartozhat: „és mi a közös tulajdonsága azokkal, amelyek közé tartozik”; (ii) módhatározóként érve: „miként van az adott dolog” (ez Ficino értelmezése); (iii) az előbbiekre mint feltételek utalva: „ezen feltételek között <képes megmondani azt> is”. Az utóbbi kétót Schiaparelli állapítja meg és elemzi részletesebben, lásd Schiaparelli 2009, 257–258.

dolgok mindegyike, hogy vajon az-e, ami,⁴⁴ [5] és hogy hányan vannak a Létezők, és hányan a nem-létezők, amelyek különböznek a Létezőktől. Ugyancsak ez a tudomány folytat dialektikus beszélgetést [*dialegetai*] a jóról és a nem jóról, és mindarról, ami a jó vagy ennek az ellentéte alá tartozik,⁴⁵ továbbá arról, hogy mi az, ami nyilvánvalóan örökkévaló, és mi az, ami nem – mindenről tudással, nem pedig véleménnyel megnyilatkozva. Miután véget vetett az érzékelhető világban való [10] bolyongásnak, letelepszik az intelligibilis világban és Ott gyakorolja tevékenységét, kizárja azt, ami valótlan, és „az igazság mezején”⁴⁶ táplálja a lelket azáltal, hogy Platón felosztását [*diaireszisz*]⁴⁷ alkalmazza a formák megkülönböztetéséhez. De ezt alkalmazza <annak a kérdésnek a megválaszolásához is,> hogy mi az adott dolog, valamint ahhoz, hogy <eljusson> az első nemekhez, és a belőlük származó dolgokat szellemi [15] módon összefonja, míg végig nem járja az értelemmel felfogható egészét, majd <ezt> megint felbontja, ameddig elér a kezdethez, ekkor pedig nyugalomba kerül – hiszen amíg Ott van, nyugalomban van⁴⁸ – és már nem foglalkozik sok dologgal, hanem eggyé válik <tárgyával>,⁴⁹ és látja <azt>. <A dialektika> a logikának nevezett, premisszákkal és szillogizmusokkal való foglalkozást – mintha csak az írás mestersége volna – egyéb mesterségnek [*tekhnéi*] hagyja meg. A <premisszák és a szillogizmusok> közül egyesekről [20] úgy gondolja, hogy

44 Ahogy Schiaparelli megjegyzi a kérdést (*ei esztin ho eszti*) három lehetséges módon értelmezhetjük attól függően, hogy a létigét egzisztenciálisan vagy kopulatívan értjük: (i) „vajon van-e neki valós létezése”, (ii) „vajon az-e ami(ként van)”. Emellett lehetséges még, hogy (iii) az első kérdésben a létigé egzisztenciális, míg a másodikban a kopulatív értelemben szerepel (ez például Ficino megoldása is). Schiaparelli szerint ez az utóbbi a *Második analitika* elejére utalhatna, ahol Arisztotelész elmondja, hogy csak valaminek a létezése megállapítása után lehet feltenni azt a kérdést, hogy mi is az, lásd Schiaparelli 2009, 258. A főszövegben az általam valószínűbbnek tartott értelmezés van, amely a kérdésben szereplő létigét kopulatívknak érti.

45 Itt minden bizonnyal nem a Jóról (vagyis az Egyről), a dialektika végső céljáról van szó, ugyanis a Jónak nincsen ellentéte, mivel nem minőség és teljesen transzcendens (I 8. [51] 6. 17). Plótinosz különbséget tesz az elsődleges értelemben vett Jó és az ebből származtatott jó között: az Értelennek köszönhetően a dolgok különböző mértékben részesülnek a formából, az életből, az értelemből, stb., és mivel az Értelen a Jónak az a képmása (*eidólon*), amely a legközelebb áll hozzá, ezért ennyiben a belőle részesülő dolgokat is jónak nevezhetjük (I 7 [54] 2, V 5 [32] 13). Mivel azonban – tehetjük hozzá – ezekben az esetekben már minőségekről van szó, beszélhetünk ezek ellentétéről is (például az erény egy jó dolog, az erény hiánya pedig rossz). Ehhez a helyhez lásd Schiaparelli 2009, 261.

46 *Phaidrosz* 248b6; a kifejezésről részletesebben lásd a bevezetőt.

47 A platóni diairetikus módszer legkifejtettebb formáját *A szofistában* találhatjuk (253b–254b; 264c–268d): a különböző formák más formákat is magukba foglalnak, és a keresett dolog definíciója ezeknek a formáknak a bennük lévő további formákra valós szétválasztásával érhető el, mely Platón szerint a dialektikus módszere.

48 A furcsa megfogalmazás mögött az állhat, hogy a nyugalomnak különböző szintjei vannak. Az intelligibilis világban a dialektika időtlenségben, és így már eleve nyugalomban van: azonban amikor elér az intelligibilis világ kezdetéhez, egy nagyobb fokú nyugalomra tesz szert. Ez utóbbi lehet az, amikor a lélek értelemmé vált, erről lásd a bevezetőt.

49 A szövegben ugyan nem szerepel, hogy a dialektika (vagy inkább: a dialektikát gyakorló lélek) mivel válik eggyé, de valószínűleg a megismerésének a tárgyával: az Értellemmel.

szükségesek és a mesterség érdekét szolgálják,⁵⁰ de ezeket úgy ítéli meg, mint az összes többi dolgot, egyeseket hasznosnak tartva közülük, másokat meg feleslegesnek, amelyek <csak> a rájuk irányuló módszerhez tartoznak.

5. De honnan veszi az alapelveit ez a tudomány? Nos, az Értelem nyilvánvaló alapelveket kínál, amennyiben a lélek olyan, hogy képes ezeket megragadni. Aztán az ezt követő dolgokat összeszeti, összefonja, szétválasztja egészen addig, amíg el nem jut a teljessé vált Értelemig. Mert a dialektika „az értelem és a bölcsesség legtisztább része”.⁵¹ Ha tehát [5] ez a bennünk lévő közt legbecesebb habitus, szükségképpen a Létezőre és a legbecesebbre⁵² vonatkozik: a bölcsesség [*phronészisz*] a Létezőre, az értelem arra, ami a Létezőn túl van.⁵³ De hát nem a filozófia a legbecesebb? Vagy a filozófia és a dialektika ugyanaz? Nem, a dialektika a filozófiának az a része, amely becses. Ezt ugyanis nem szabad a filozófus eszközének gondolnunk, hiszen nem egyenlő [10] a pusztá tételekkel és szabályokkal, hanem <magukkal> a dolgokkal foglalkozik, és a Létezők szolgálnak mintegy anyagául; viszont módszeresen eljárva úgy közelít a Létezőkhöz, hogy maguknak a dolgoknak a tételekkel együtt van a birtokában. A hamisat és a szofizmat járulékosan ismeri meg, és mivel más valaki [15] az okozója, a hamisat a benne lévő igazságoktól idegennek ítéli, felismerve, amikor valaki olyasmit vezet be az érvelésbe, ami szemben áll az igazság szabályával. Tudása tehát nem a premissákra vonatkozik –

50 Az „írás mestersége” kifejezés utalás a *Phaidroszra* (269b7–8). Ahogy a *Phaidroszban* olvashatjuk, egyedül a dialektika tudása tesz képessé valakit, hogy valódi szónok legyen, annak köszönhetően, hogy ez tárja fel az igazságot a beszéd tárgyát illetően, míg minden más képesség (például megformáltság, hatás-keltés) csak a hozzá szükséges előismereteket nyújtja. Plótinosz hasonlóra gondol itt: a valódi tartalmat a dialektika biztosítja, míg a logika annak csupán a kifejezések útján történő artikulációja. Valóban vannak szükséges előismeretek Plótinosz szerint (hasonlóan a *Phaidroszban* írtakhoz), ezeknek a birtoklása azonban még nem tesz valakit dialektikussá. Ehhez lásd Schiaparelli 2009, 271–272.

51 Idézet a *Philebosz*-ból (58d 6–7), amely azt a szakaszt zárja le, ahol Szókratész a dialektikát tárgyalta röviden (57e).

52 A „becses” (*timion*) platóni kifejezés, melyet Szlezák eleméz részletesebben a *Phaidrosz* íráskritikájából kiindulva. Mivel a tudás rangja a tárgyahoz igazodik, ezért a „becses” ideákra (*Phaidrosz* 250b2) vonatkozó tudás maga is becsesebb lesz, és ezáltal a hozzá kötődő beszédek is. A tudás becsességét az adja, hogy milyen mértékben irányul minden dolog princípiumára, vagyis a jó ideájára, amely minden érték forrása és feltétel nélküli (*anüpotheton*, *Phaidón* 101d–e, *Állam* 511b). Lásd Szlezák 2000, 64–71.

53 Fontos észben tartani, hogy az *Enneaszokban* a *phronészisz*nek két élesen elkülönülő értelme lehet. Az első a jobban ismert arisztotelianus jelentése (*NE* VI. 5, 1141b8–1142a30): ez a praktikus tudás, amely az ember számára a jó szempontjából folytat megfontolást és hoz ítéletet, és amelynek tárgyai – szemben az elméleti tudással (*sophia*) – egyediek, kontingensek, nem absztrakta és nem egzakta. A másik jelentés a *Phaidónra* megy vissza (64c–69d): a filozófus a *phronészisz* elérésére törekszik, melyre véglegesen csak akkor tehet szert, amikor a halálban megszabadult a testétől; ugyancsak ez a *phronészisz* biztosítja az erények valódi jelenlétét. Plótinosz ezt követve a *phronészisz*t a lélek legmagasabb rendű képességére alkalmazza (sőt, olykor magára az Értelme), amellyel az Értelmet kontemplálja (I 6 [1] 6, 12–17; V 9 [5] 11, 13–17; IV 4 [28] 12–13). Akárcsak az erényekről szóló I 2 [19]–ben, ebben az értekezésben is előfordul a szó mindkét értelmében anélkül, hogy erre bármilyen reflexió történne. A fenti mondat kétfajta megismerési módot ír le, amelyek különböző tárgyakra irányulnak: a lélek a bölcsességen keresztül tudja szemlélni az Értelmet, majd értelemmé válva képes elérni az Egyet.

hiszen ezek írásjelek –, minthogy azonban ismeri az igazságot, ismeri <azt is>, amit a premissának hívnak. Továbbá általánosságban ismeri a lélek mozgásait, mi az, amit <a lélek> [20] elismer, és mi az, amit tagad, és hogy vajon azt tagadja-e, amit elismer vagy mást, és hogy vajon különbözőek-e vagy azonosak;⁵⁴ <a dialektika> úgy irányul mindezekre, amikor megjelennek előtte, ahogy az érzékelés is teszi, az ezekről való pontos beszédet viszont átengedi egy másik <mesterségnek>, amelyik ezt kedveli.

6. <A dialektika> tehát az a rész<e a filozófiának>, amely becses, hiszen más részekkel is rendelkezik a filozófia. A filozófia ugyanis a természettel kapcsolatban is szemlélődik a dialektikától kapva segítséget, miként más mesterségek a számtanra támaszkodnak;⁵⁵ a filozófia mindazonáltal a dialektikához közelebb állva [5] kap tőle segítséget. A filozófia ugyanúgy szemlélődik a jellemvonásokkal kapcsolatban is onnan kapva segítséget, de ehhez még hozzáteszi a habitusokat, valamint a gyakorlatokat, amelyekből a habitusok erednek. De a racionális habitusok is rendelkeznek az Onnan származó dolgokkal úgy, hogy már a nekik megfelelő módon bírnak velük – a legtöbbjük ugyanis az anyaggal együtt jelenik meg a számukra. A többi erény is rendelkezik megfontolással a rájuk jellemző affekciók [10] és cselekedetek esetében, de a gyakorlati tudás [*phroné-szisz*] egyfajta magasabb rendű megfontolás [*epilogiszmosz ti*], és a még általánosabbal foglalkozik: vajon kölcsönösen együtt járnak-e <az erények>,⁵⁶ vajon most vagy később kell-e tartózkodni <a cselekvéstől>, vagy egyáltalában véve valami más lenne-e jobb; a

54 A lélek mozgásai az utána következő tagadásra és elismerésre utalnak. Schiaparelli szerint a passzus két-értelműségét az adja, hogy nem tudjuk, hogy vajon (a) predikátumok vagy (b) propozíciók tagadásáról van-e szó a szövegben, így a két lehetőségnek megfelelően értelmezi végig szöveget. Úgy gondolom, hogy a „vajon azt tagadja-e, amit elismer vagy mást” (*ei tuto airei ho titészín é allo*) a (b) értelmezés felé mutat inkább, mivel nem látom, hogy az (a) értelmezéssel miként lehetne az önellentmondást kiküszöbölni. Így véleményem szerint itt arról van szó, hogy a dialektika tudja, hogy egy *A* állítás tagadása ellentmond-e egy (elfogadott) *B* állításnak, vagy egy másik dolgot tagad, ami nem veszélyezteti az állítások közötti konzisztenciát: ezáltal a dialektika segítségével ki tudjuk kerülni a gondolati rendszerünkben lévő ellentmondásokat. Az utolsó állítást viszont valószínűleg megfelelően értelmezi Schiaparelli, aki szerint ez a valódi Létezőkre utal, és arra, hogy miként részesülnek az Azonos és a Más legnagyobb nemeiből. Ehhez a részhez lásd Schiaparelli 2009, 281–285.

55 Utalás az *Allamnak* arra a gondolatára, hogy minden mesterség és gondolkodásforma a számtanra támaszkodik, melyek közül Szókratész a hadtudományt külön kiemeli (522c–d, 525a–c). Plótinosz szerint hasonlóan támaszkodnak a filozófia egyes részterületei a legbecsebb részére, a dialektikára.

56 Plótinosz *Az erényekről* című értekezésében korábban már írta, hogy az erények – feltehetően mindkét fajtájuk – egymásból következnek (I 2 [19] 7, 1–3). Az a gondolat, hogy az erények elválaszthatatlan egységet alkotnak, eredetileg Plátón *Prótagoraszából* ered, amelyet a sztoikusok is átvettek. Itt a Plótinosz által használt „kölcsönösen együtt járnak” (*antakoluthein*) kifejezés is a sztoikus szóhasználatra utal (*SVF* III. 275, 295, 299). Ahogy láthatjuk nem teljesen egyértelmű, hogy mi Plótinosz hozzáállása az erények egymásból következésének téziséhez. Egyfelől ugyanis az alacsonyabb rendű erények előfeltételei a magasabb rendűeknek (I 2 [19] 7, 10–12), ennyiben tehát nem elválaszthatatlanok, másfelől viszont az alacsonyabb rendűek, melyekre itt a „jellemvonások” utalnak, mégiscsak a magasabb rendűek jelenlétével teljednek ki. (Kalligas ez utóbbi miatt gondolja, hogy Plótinosz etikája intellektualista volna, azonban ez nem teljesen meggyőző, lásd Kalligas 2014, 161). Figyelemreméltó, hogy Plótinosz a fenti szövegben kérdésként fogalmazza meg a tételt.

dialektika és a bölcsesség [*szophia*] pedig a még inkább általános dolgokkal foglalkozik, és minden tárgyát anyagtól mentesen kínálja a gyakorlati tudás [*phronészisz*] használatára. Vajon lehetséges-e, hogy az itteni <erények> fennálljanak a dialektika [15] és a bölcsesség nélkül? Igen, de csupán tökéletlenül és hiányos módon. És az lehetséges-e, hogy valaki bölcs és dialektikus legyen ezen <alacsonyabb rendű erények nélkül>? Ez nem történhet meg: vagy már korábban megvannak, vagy együtt növekszenek <a dialektikával és a bölcsességgel>. Valakinek talán lehetnek természettől való erényei,⁵⁷ amelyekből a bölcsesség megjelenésével a tökéletes erények származhatnak. A bölcsesség tehát a természettől való erényeket követően jelenik meg, [20] és aztán teszi tökéletessé a jellemvonásokat. Vagy mondhatjuk-e azt, hogy a természettől való erények meglétekor már mindkettő együtt növekszik, és együtt válik tökéletessé? Nem, hanem az egyik a másikat megelőzve teszi tökéletessé azt:⁵⁸ mert a természettől való erény szeme és jellemvonása általában tökéletlen, és mindkettő<, a gyakorlati tudás és a bölcsesség> számára a princípiumok a legfontosabbak, amelyek segítségével szert teszünk rájuk.

Bibliográfia

Forrásművek

- Arnim, Hans von, szerk. 1964. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart: B. G. Teubner.
- Descartes. 2000. *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Műszaki.
- Platón. 2014. *Állam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 2005. *Phaidrosz*. Ford. Simon Attila. Budapest: Atlantisz.
- Plótinosz. 1964–1982. *Plotini Opera I–III*. Szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer. Paris: De Brouwer.

57 A természettől való erények (*phüszikai aretai*) arisztotelészi eredetű fogalom: Arisztotelész szerint ezek a születéstől megvannak mindenkinben, így az állatokban és a gyerekekben is, azonban értelem nélkül ezek károsak – valószínűleg azért, mert ez esetben a bonyolultabb, megfontolást igénylő helyzetekben nem tudjuk megfelelően alkalmazni őket. Emiatt szigorú értelemben nem tekinthetők erényeknek, hanem csak előzetes diszpozícióknak (*NE* III. 8, 1117a4–9; VI. 13, 1144b1–14). A fogalom érdekessége, hogy az I 2 [19]-ben Plótinosz egyáltalán nem említi meg, hanem ez az első előfordulása.

58 A fordítás Harder értelmezésén alapul, aki a központosítást megváltoztatva egy kérdésnek, és egy rá adott válaszként érti a fenti mondatokat (ezt fogadja el Plótinosz 1964–1982 is). Így ennek a résznek az a jelentése, hogy a bölcsesség, bár a morális fejlődés során csak később jelenik meg, mégis csak ez tudja tökéletessé tenni az alacsonyabb rendű erényeket. Ha viszont megtartjuk Plótinosz 1951–1973 központosítását – amelynek megfelelően Ficino is fordítja –, akkor a fentieket két egymást követő kijelentésnek, talán pontosításnak kell érteni: „Vagy inkább a természettől való erények meglétekor már mindkettő együtt növekszik, és együtt teljesedik be. Vagy pedig az egyik [ti. a kettő közül] a másikat megelőzve beteljesíti azt [...]”

- Plótinosz. 1951–1973. *Plotini Opera I–III*. Szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer. Oxford: Clarendon Press.
- Plotinus. 1966–1987. *The Enneads*. 7 volumes. Ford. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
- Plótinosz. 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest: Európa.

Másodlagos irodalom

- Armstrong, Arthur H. 1971. „Eternity, Life and Movement in Plotinus’ Account of Νοῦς.” In *Le Néoplatonisme*, szerk. Pierre-Maxime Schuhl – Pierre Hadot, 67–74. Colloques internationaux de Centre de la Recherche Scientifique: Paris.
- Bene László. 2006. Utószó. Megismerés, nyelv és valóság *A szofistában*. *A szofista*, Platón, 133–333. Atlantisz: Budapest.
- Emilsson, Eyjólfur K. 2007. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press.
- Hackforth, Reginald, szerk. 1952. *Plato’s Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalligas, Paul. 2004. „Plotinus on Evidence and Truth.” In *La vérité: Antiquité – Modernité*, szerk. Jean-Francois Aenishanslin – Dominic O’Meara – Ingeborg Schuessler, 65–76. Lausanne: Payot
- Kalligas, Paul. 2014. *The Enneads of Plotinus. A Commentary. Volume I*. Ford. Elizabeth Key Fowden – Nicolas Pilavachi. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Lloyd, Antony C. 1970. „Non-discursive Thought – an Enigma of Greek Philosophy.” *Proceeding of the Aristotelian Society* 70/1: 261–274.
- Lloyd, Antony C. 1988. „Non-propositional Thought in Plotinus.” *Phronesis* 31/1: 258–265.
- Long Anthony A. – Sedley, David N. 1987. *The Hellenistic philosophers. Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosta Kosztasz. 2012. „A platóni barlang eredete.” *Elpis* 6/1: 29–55.
- Schiaparelli, Annamaria. 2009. „Plotinus on Dialectic.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 91/3: 253–287.
- Sleeman, John H. – Pollet, Gilbert. 1980. *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill.
- Sorabji, Richard. 1982. „Myths about Non-Propositional Thought.” In *Language and Logos*, szerk. Martha C. Nussbaum – Malcolm Schofield, 295–314. Cambridge: Cambridge University Press.
- Szlezák, Thomas A. 2000. *Hogyan olvassunk Platón-t?* Ford. Lautner Péter. Budapest: Atlantisz.

Boros Bianka

Prométheusz mint kritikus

Bacon *De sapientia veterum*¹ címen megjelent kötetét sokáig irodalmi műveinek kánonjába sorolták, s csak a 20. század Bacon-kutatói – köztük Paolo Rossi – kezdték Bacon filozófiai írásainak kontextusában olvasni. A mű 31 fejezete Rossi felosztása szerint alapvetően négy téma köré csoportosul: 1. A filozófiai és teológiai diskurzus világos megkülönböztetésének követelménye, hit és tudomány tárgyainak elkülönítése; 2. saját pozíciójának mint naturalista materializmusnak a meghatározása; 3. a tudományos kutatás civilizáló funkciójának vizsgálata és egy új elméleti módszer szükségességének kimutatása; 4. politikai realizmus, Machiavellihez kapcsolódva.²

Az itt elsőként magyar fordításban közölt *Prométheusz, avagy az ember helyzete* című fejezet (a továbbiakban Prométheusz-fejezet) számos szálon kapcsolódik a baconi új módszertan és új tudomány szemlélet témaköréhez, és előlegezi a *Novum Organum* és az *Új Atlantisz* legfontosabb gondolatait. Emellett az első témakör – az isteni és emberi dolgok elválasztásának tudományos igénye – tekintetében is alapvető fontosságú írás. A fejezet többféle értelemben szól a címében megjelölt tárgyról: az ember helyzetéről. A Bacon által megkülönböztetett szempontok: a mesterségek és szellemi képességek, a vallás, a szokások és az élet viszonyai. Ez a sokszínűség egyben azt is jelenti, hogy a mű a filozófia mindhárom (baconi felosztásban értett)³ ágához kapcsolódva tartalmaz megfontolásokat: hozzászól mind a természetbölcselet, mind a teológia, mind az antropológia tudományához.⁴ Prométheusz az előrelátást (*providentia*), a bölcsességet, a teremtettség képviseli, az ember pedig mint a világmindenség középpontja, célja és értelme, illetve mint mikrokozmosz jelenik meg.

1. A dogmatikus elégedettség kritikája

A kritika Baconnál a skolasztikus gondolkodás kritikáját, a tekintélyből vett érv elutasítását és az idolumok bírálatát jelenti, s mindez az elme előítéletektől való megtisztításának ideálján alapul. A gesztus, mellyel elutasítja, hogy aprólékos, elemző módon vitába szálljon az előbbiekkal, a skolasztika által alkalmazott kritika kritikájáról is szól (a

1 A mű megjelenését (1609) rövidesen követi angol fordítása (1619, Sir Arthur Gorges), hisz Bacon már nem pusztán a latinista olvasók számára ír, hanem egy szélesebb közönséget céloz meg. Ehhez mint korszakjellemzőhöz bővebben lásd Boros 2010, 21–22.

2 Ehhez bővebben lásd Rippel, 1990. 117–18.

3 Röd 1999, 22. A tudományok felosztásának problémájához bővebben lásd Dangelmayr 1974.

4 Egész pontosan a *philosophia humaná*hoz, az antropológiának az egyes emberről szóló ágához.

meddő elméleti viták elutasítása); s egyben a felismerésről, hogy a hasznosság és a haladás jegyében eljáró módszeres, rendszeres tapasztalás új kezdetet, új célokat, új módszert jelent, így az nem alapozódhat a korábbi fogalmiságra és szemléletre.

A Prométheusz-fejezet központi témái a tudományos kutatás motivációjának kérdése és módszertani revíziójának szükségessége. Első pillantásra úgy tűnik, hogy az idolumok bírálatának szisztematikus kidolgozása előtt a tudományosság baconi kritikája még pusztán a tudomány fejlődését akadályozó általános emberi gyarlságok bírálatán alapszik. Közelebről megvizsgálva a Prométheusz-fejezetet azonban láthatjuk, hogy a tudományos módszertan kritikája nem szorítkozik pusztán az olyan – a *Novum Organum*-ban is központi helyet elfoglaló – motívumok bírálatára, mint a kezdeti sikerekből táplálkozó önhittség és a túlzott elégedettségből fakadó elkényelmesedés, hanem „a színház ködképei” gyűjtőfogalom alatt megkülönböztetett három tévedéstípus mind-egyikére utal. A következőkben ezeket a párhuzamokat tárgyaljuk.

A tudományos haladást leginkább hátráltató tényezőként Bacon a Prométheusz-fejezetben a dogmatikus elégedettséget azonosítja, mely a megismerés önkritikája és az új módszertan által győzhető le. Ugyanezt a gondolatot találjuk a *Novum Organum* IX. aforizmájában is: „A tudomány minden nyomorúságának egyetlen alapvető oka van: oktanul csodáljuk és magasztaljuk az emberi elme erejét, de nem igyekszünk hatékony segédeszközökkel a segítségére sietni.”⁵ Megrója a hiúságot, mely „a lezárt és kerek tudomány jellegével kérkedik”, s „tökéletesnek és befejezettnek hirdeti a tudományokat”, és levonja a következtetést: „egyáltalán nem csoda hát, ha senki nem törekszik további kutatásra.”⁶ Felhívja a figyelmet arra is, milyen veszélyes az a kicsinyes gondolkodásmód, mely – ha egy tudományos feladat megoldása nem sikerül rögtön – máris lehetetlennek kiáltja ki azt. Az így keltett csüggedés ellenében kívánja a tettvégyat és kísérletező kedvet feléleszteni.⁷

A Prométheusz-fejezet tudományos módszertanról szóló részének zárógondolata hasonlóan lelkesítő hangvételű. Az állandó elégedetlenség itt egyenesen a kutatást előmozdító, pozitív hajtóerőként jelenik meg, amely tapasztalataink folyamatos kritikus vizsgálatára ösztönöz minket. Az emberi képességekkel és megismeréssel kapcsolatos szinte határtalan optimizmus értelmében akár az örök fiatalság sem elérhetetlen.⁸

5 NO IX, 56.

6 NO LXXXVI, 107.

7 „Célunk, hogy felpozítsuk mások igyekezetét, fellobbantsuk bennük a lelkesedést [...]” NO CXXIX, 145.

8 Prométheusz 32.

2. A madár és a számár, a pók és a hangya tévedései

Önmagában sem a racionális, sem az empirikus képesség nem megbízható, valódi ismeretekhez csak a kettő helyes kombinációja által juthatunk.⁹ A tudomány fejlődéséhez kísérletezés és módszertan helyesen megvalósított egysége szükséges. A probléma épp abban rejlik, hogy „a két képességet (*facultates*) – a dogmatikust és az empirikust – ez idáig nem kötötték össze, és nem párosították megfelelően egymással”¹⁰ – azaz egyoldalúan vagy a spekuláció, vagy az empíria oldalára álltak. A Prométheusz-fejezetben az elmélet, a filozófia, a földtől elrugaskodott spekuláció allegóriája a könnyed, légies madár, a tapasztalaté pedig a lassú, nehézkes számár, ezzel párhuzamos a *Novum Organum*ban az eszméit, elméleteit elméje zugából szövögető pók és a szorgosan tapasztalatot gyűjtögető, pusztán felhalmozó hangya. Bacon elmélet és tapasztalat, módszer és kísérlet egyoldalúságát kívánja érzékeltetni, a kettő hatékony fúziójának allegóriája pedig a méh munkamódszere lesz,¹¹ mely a felhalmozott tapasztalatokhoz értelmező módon viszonyul, képes rendezni, átalakítani, feldolgozni, tovább építeni őket.

A tapasztalatnak tehát módszertani vezérfonalra, eligazításra van szüksége. Ahogy a Prométheusz-fejezetben láthattuk, a számár (a nehézkes, lusta tapasztalat) egyedül csődöt mond az örök fiatalság isteni adományának hordozása során, hiszen a „határozatlan és csak önmagára utalt tapasztalás [...] nem egyéb pusztá tapogatózásnál, és inkább megzavarja, mint felvilágosítja az embereket.”¹² Ellenben „ha valaki állhatatosan követne egy meghatározott törvényt és módszert a tapasztalat útján, [...] bizonyára újabb és újabb isteni adományok hordozója volna”.¹³ Vagyis ha „meghatározott törvény igazgatja sorjában és folytonosan a tapasztalást, többet remélhetünk a tudománytól.”¹⁴

Az új módszertan azonban – ahogy majd a *Novum Organum*ból megtudjuk – nem érthető meg pusztán a régi tudományosság kritikájának bázisán. Bár a régi megsemmisítéséből, szétzúzásából fakad, olyannyira radikálisan új, hogy nem írható le a régi fogalmak segítségével, a korábbi kutatási mód nézőpontjából. „Még nézeteinket közölni és kifejtetni sem lesz könnyű feladat, mert ami teljesen új, általában azt is régi analógiák alapján szokták megérteni.”¹⁵ A ködképek bírálatán keresztül felvázolt diagnózis ismeretése bármennyire fontos is, miután tisztáztuk korábbi sikertelenségünk okait, teljesen új útra lépünk, s „[c]áfolatokkal nem vesztegetjük az időt”.¹⁶

9 A témához bővebben lásd Engfer 1996, 33–54.

10 Prométheusz 33.

11 Csak a *Novum Organum*ban, a Prométheusz-fejezetben nincs harmadik állat.

12 NO C, 121.

13 Prométheusz 33.

14 NO C, 121.

15 NO XXXIV, 62.

16 Az idézet így folytatódik: „[...] hiszen nemcsak a régi elveket és fogalmakat, hanem a bizonyítás formáit sem ismerjük el.” NO XXXV, 63.

Mind a régi, mind az új módszertan útja az érzékekből, az egyedi tényekből indul ki, a közvetlen tapasztalatból. A dialektikus, azaz ismeretelméleti, logikai megközelítés útját járó tudósok azonban előrerohannak a legáltalánosabb axiómáig, és csak a harmadik lépésben, visszafelé próbálják rekonstruálni a középső axiómákat, azaz valójában csak futólag érintik a tapasztalatot és az egyes tényeket, ahelyett hogy folyamatosan rájuk építkeznének, és ezért csupán elvont, haszontalan általánosításokhoz jutnak. A Bacon által javasolt új út kezdőpontja szintén a közvetlen tapasztalat, de annak bázisán folyamatosan, lépésenként halad csak a türelmes kutatás az axiómák kikövetkeztetéséig és rajtuk keresztül a legáltalánosabb elvekig. A természet sejtéséből nem következhet tudományos haladás, csak a természet magyarázatából.¹⁷ A tudományos megismerésnek tehát a spekuláció igézetéből vissza kell térnie a tényekhez, de nemcsak mint kiindulóponthoz, hanem a tények útjához. Bacon azt kéri a tudósoktól: „szabaduljanak meg egy időre a fogalmaktól, és szokjanak lassan össze a valósággal.”¹⁸

3. Az isteni és az emberi dolgok

Említettük, hogy már a Prométheusz-fejezetben megtaláljuk a három tévedéstípus (racionális filozófia, empirikus filozófia, babonás filozófia) kritikáját, melyeket majd a *Novum Organum* az idolumok rendszerében a színház ködképeinek kategóriája alatt tárgyal. Eddig racionális és empirikus filozófia egyoldalúságáról esett szó, ideje, hogy áttérjünk a babonás filozófia kritikájára, teológia és filozófia elválasztásának szükségességére. A tévedések harmadik típusa ugyanis a babonában és a vallási elvakultságban gyökerezik, melyek a természetfilozófia ellenfelei, s haladásának béklyójává válnak.¹⁹ Bacon rávilágít, hogy a haladás korlátozása, a vallás óvása az újdonságoktól, a felfedezésektől, a változásoktól valójában nem szolgálja a vallás védelmét, ugyanakkor a hitben való bizalom megrendülése nyilvánul meg benne.²⁰

Az isteni és emberi dolgok elválasztásának követelményét a Prométheusz-fejezetben Bacon Minerva történet szála kapcsán tárgyalja. Ennek konklúziója, hogy ha figyelmen kívül hagyjuk a határt az érzékelés, az értelem, illetve az isteni bölcsesség hatókörébe tartozó dolgok között, az „a szellem szétmancangolásához, valamint szüntelen és végtelen zavarodottságához vezet”,²¹ s így módon *légből kapott* filozófiát és *eretnek* vallást eredményez. Ugyanezek a jelzők térnek vissza a *Novum Organum*-ban is: „[A]z isteni és

17 NO XIX–XXX, 59–62.

18 NO XXXVI, 63.

19 Filozófia és vallás eltávolodásáról mint a XVII. századi filozófia egy fő jellemvonásáról bővebben lásd Boros 2006, 13–14.

20 NO LXXXIX, 110–12.

21 Prométheusz 35.

emberi dolgok esztelen összezagyválásából nem csupán légből kapott filozófia, hanem vallási eretnekség is származik. Nagyon üdvös tehát, ha józan ésszel csak azt adjuk meg a hitnek, ami a hité.”²² A tudományos kutatás haladása érdekében különbséget kell tennünk a hétköznapi, elérhető célok és a nemes, emelkedett, de elérhetetlen célok között, hogy ne istenné próbáljuk tenni az embert, hanem képességeinket gyakorlati célok szolgálatába állítva uralkodhassunk a természetben, és tudásunk ellásson minket azzal, amit emberi mivoltunk követel.

Hozzá kell tennünk, hogy az elválasztással egyúttal egy másik tévedést is elkerülhetünk, mely nem a vallás, hanem a természettudomány oldaláról érkezik, mikor „elvont formákat, cél-okokat, ős-okokat kevernek tételeikbe”,²³ vagy a szent iratokra kívánják alapozni a természetfilozófiát. Bár Bacont alapvetően az ún. „elválasztási tézis” (*Trennungsthese*) képviselőjeként tartják számon, Shi-Hyong Kim rávilágít, hogy természetfilozófia és vallás kapcsolatának tisztázását Bacon legalább olyan fontos feladatnak tekinti, mint a kettő elválasztását.²⁴ Bacon arra a megállapításra jut, hogy a természet kutatása valójában hasznos a vallás és a hit számára, méghozzá a babona ellenszereként. Ezen kívül a vallásnak már csak azért is támogatnia kell a természet kutatását és megismerését, mert a természet is Isten teremtménye. Ennek értelmében tudás és hit együtt szolgálják az emberi élet céljait. Teológia és természetbölcselet egyfajta kettős igazságot jelenítenek meg.²⁵

4. A tudomány fénye és lángja

A Prométheusz-fejezet központi szimbóluma a fáklyafutás, melyben az *Új Atlantiszban* leírt tudós társadalom (és egyben a Royal Society)²⁶ előképe jelenik meg, mivel az új tudományos módszertan esszenciáját fejezi ki. Eszerint az ambiciózus és elszigetelt egyéni teljesítmények, az egyéni dicsőségre való törekvés helyett az átgondolt stratégia szerint megalapozott összefogás és csapatjáték a tudományos haladás kulcsa. A közös cél csupán egy kidolgozott módszertan segítségével érhető el, melynek érdekében az utat részfeladatokra osztják, s mindenki tudja a maga dolgát. Az *Új Atlantiszban* szereplő Salamon házának tudós csoportjai egymás munkáját segítve, kiegészítve működnek, s ezek közül több elnevezése is hordozza a Prométheusz-allegóriát. Akik külföldre hajóznak, és anyagot gyűjtenek: a Fény Kereskedői; akik feladata az új kísérletek indítása,

22 NO LXV, 80–81.

23 NO LXV, 81.

24 Kim 2008, 284–85. Kim további kérdéseket is felvet a tudomány autonómiájának ellentmondani látszó szöveghelyek fényében, melyek arra utalnak, hogy a tudás végső soron a vallás szolgálatában áll.

25 Ennek későbbi történetéhez lásd Schmal 2006.

26 Bacon és a Royal Society kapcsolatához bővebben lásd Gaukroger 2001, 2–5.

irányítása, mélyítése: a Fáklyák; akiknek központi tulajdonságai, feladatai közé tartoznak a természetes jóslás módjai: a Jótevők nevet kapták.²⁷

A futás egyenes vonalú pályája arra is utal, hogy kutatásunk egyben feltételezi a megismerés egyenes irányú, folyamatos előrehaladásának lehetőségét, amennyiben hajlandóak vagyunk „állhatatosan követn[i] egy meghatározott törvényt és módszert a tapasztalat útján.”²⁸ Bacon a *Novum Organum*-ban is hasonló szimbolikával dolgozik:

Ne csodálkozzanak hát az emberek, ha még nem futották meg a tudomány pályáját, mivel egészen téves úton haladnak: faképnél hagyták a tapasztalatot, vagy belegabalyodtak, és most úgy keringenek benne, mint valami útvesztőben, holott ha a helyes rendet követnék, biztos ösvény vezetné őket a tapasztalás erdején át az axiómák tisztásaira.²⁹

A Royal Society tudományfelfogása – Bacon nyomdokain járva – a nyilvános, közös tudomány képét tükrözi, mely egymásra épülő teljesítményekből áll, együttműködés révén jön létre. Legfőbb tulajdonsága mégis interszubjektivitása és progresszivitása, mely az emberiség fejlődésével párhuzamosan, nemzedékek során, a tapasztalatok lassú felhalmozása révén épül és fejlődik. Mindez élesen szembefordul az okkult, titkos tudás középkori eszményével, melynek birtoklása (és gyarapítása) csak kevesek kiváltsága volt.³⁰

A Prométheusz-fejezetben Bacon a tudás és az előrelátás negatív oldalával is foglalkozik, szembeállítva Prométheuszt fivérével, a későn gondolkodó, rövidlátó Epimétheusszal. Bár a tudatlanság rendszerint számos bajt hoz az ember fejére, és kiszolgáltatja a jövő veszélyeinek, egyben gondtalanságot is jelent. Az előrelátás, a megfontoltság, a jövő fürkészése ezzel szemben könnyen szorongó, örömtelen életet eredményez. „[A]ggodalommal, magányossággal és belső félelmekkel kínozzák és sanyargatják magukat, mivel a szükségszerűség oszlopához láncolva számos gondolat gyötöri őket”.³¹ Ahhoz, hogy ettől megszabaduljunk, szinte emberfeletti, herkulesi erények – erős szellem és állhatatos lélek – szükségesek, amelyek csak kevesek számára, „az emberi élet szeszélyességéről és változékonyságáról való” elmélkedés tengerjáró útján, a bölcsesség révén adatnak meg.

27 ÚA 50.

28 Prométheusz 33.

29 NO LXXXII, 100–01.

30 Röd 1999, 38.

31 Prométheusz 34.

Francis Bacon: *Prométheusz, avagy az ember helyzete*³²

A régiek úgy tartják, Prométheusz alkotta meg az embereket, méghozzá agyagból, melybe különböző állatok részeit keverte. Hogy művét pártfogolja, megóvja, és ne pusztán az emberi nem megteremtője legyen, hanem annak fejlődését és gyarapodását is elősegítse, fellopózott az égbe kezében egy köteg nyírfavesszővel, meggyújtotta azt a napfogatton, lehozta a tüzet a földre, és megmutatta használatát az embereknek.

E nagy adományért cserébe az emberek azonban – azt mondják – egyáltalán nem mutattak hálát, hanem összeesküdtek ellene, és találmányával együtt beárultak Jupiternek. Csakhogy a dolog máshogy sült el, mint várták. A vádemelés különösen tetszett Jupiternek, ahogy a többi istennek is, sőt olyannyira el voltak ragadtatva, hogy nemcsak a tűz használatát engedélyezték az embereknek, hanem egy további ajándékot is adtak nekik, amely rendkívül kellemes és kíváncsító volt: az örök fiatalságot. Mértéktelen, balga örömeükben az emberek az istenek ajándékát egy számár hátra rakták, amely a hazaút során a nagy szomjúságtól kínozva egy forráshoz ment, ám a vizet őrző kígyó csak azzal a feltétellel engedte inni, ha fizetségül odaadja neki, amit a hátán visz, bármi legyen is az. A szegény számár beleegyezett, s így szállt át a fiatalság örök megújulása egy korty vízért cserébe az emberekről a kígyókra.

De Prométheusz nem hagyott fel az aljassággal, s bár ismét megbékélt az emberekkel, miután azok ajándékukkal pórul jártak, Jupiterre még mindig annyira mérges volt, hogy az áldozatbemutatáskor elkövetett csalástól sem riadt vissza. Azt mondják, egy alkalommal levágott két bikát, az egyik bőrébe beletöltötte mindkettő húsát és zsíráját, a másikéba pedig a csontokat. Mindkettőt az oltárhoz vitte, ahol jámborságot és nagylelkűséget színelve Jupiterre hagyta a választást. Bár Jupiter megvetette az ilyesféle ármánykodást és álszentséget, meglátta benne a bosszú lehetőségét, s szándékosan a rossz bikát választotta. Amikor aztán a bosszún tűnődött, felismerte, hogy Prométheusz kevélységét csak azzal fékezheti meg, ha az emberi nemet sújtja, melynek megalkotása Prométheuszt oly rendkívül büszkévé és önhitté tette. Ezért megparancsolta Vulcanusnak, hogy alkosson egy szép és bájos nőt. Miután elkészült, a nő minden istentől kapott valamilyen ajándékot, s ezért Pandorának nevezték. Ezután a kezébe adtak egy csinos kis szelencét, mely az összes szörnyűséget és bajt tartalmazta, bár a legalján elrejtették a reményt. Pandora a szelencével először Prométheuszhoz ment, és szerette volna rávenni őt, hogy elfogadja és kinyissa. Prométheusz azonban – óvatos és okos lévén – visszautasította az ajánlatot. Az elutasítás után Pandora Epimétheuszhoz,

32 Bacon 1696, 84–99 (XXVI). A fordítás az 1884-es angol és az 1990-es német fordítás alapján készült. A fordítást az eredeti latin szöveggel Schmal Dániel vetette egybe, akinek segítségért ezúton is szeretnék köszönetet mondani. A lábjegyzetek a saját kiegészítéseim.

Prométheusz testvéréhez ment, aki – minthogy teljesen más vérmérsékletű volt – a szelencét tévovázás nélkül kinyitotta. Mikor azonban látta, hogy mindenféle szörnyűség jön elő belőle, s bár túl későn, de felfogta, hogy mit tett, minden erejével küzdött, hogy a fedelét a lehető leggyorsabban ismét becsukja, de az egyetlen, amit még vissza tudott tartani, a láda alján lévő remény volt. Végül Jupiter megvádolta Prométheuszt számos súlyos vétekkel – hogy egykor ellopta a tüzet az égből, Jupiter fenségét csalárd áldozatával kigúnyolta, ajándékát semmibe vette, és mindezeket még egy további vétekkel tetézte, mikor megpróbálta Pallaszt megbecsteleníteni –, láncra verette, és örök kínszenvedésre ítélte. Jupiter parancsára a Kaukázusba vitték, és egy sziklához láncolták, olyan szorosan, hogy mozdulni sem tudott. Volt vele egy sas, amely napközben szétszaggatta, és megette a máját, de amit nappal megevett, az éjjel visszanőtt, így gyötrelmeinek anyaga soha el nem fogyott.

Azonban azt mondják, hogy büntetése végül véget ért, mikor Herkules egy kis kehelyben, amelyet a napisten ajándékozott neki, az óceánon átvitorlázva a Kaukázushoz ért, a sást lelőtte nyilaival, és kiszabadította Prométheuszt.

Prométheusz tiszteletére néhány népnél játékokat vezettek be, melyet fákllyafutásnak neveztek. A futók égő fákllyákat vittek magukkal, és ha egy fákllya kialudt, hordozójának ki kellett állnia, átadva a helyét a többi futónak. Aki elsőként ért célba égő fákllyával, győzelmet aratott.

Ez a mese számos igaz és komoly gondolatot rejt, melyek közül néhányat már rég felfedeztek, míg mások ez idáig rejtve maradtak. Prométheusz világosan és egyértelműen az előrelátást [*providentia*] képviseli, és az egyetlen dolgot, amit a régiek a gondviselő előrelátás különleges és sajátos művének tekintettek: az emberek megteremtését és megalkotását. Ennek oka kétségtől az, hogy az ember lényegéhez hozzátartozik mind a szellem, mind az intellektus, amely az előrelátás székhelye. Minthogy rideg és hihetetlen is volna az ész és a szellemet állatias, irracionális princípiumokból levezetni, mind ebből majdhogynem szükségszerűen következik, hogy az emberi szellem a magasabb rendű előrelátás mintaképe, szándéka és kezdeményezése nélkül nem alakulhatott ki. De ez nem minden. Az allegória alapvetően arra utal, hogy az ember, ha a cél-okokat nézzük, a világ középpontjának tekinthető. Olyannyira, hogy ha az ember eltűnne a világból, akkor ami megmaradna, az teljesen esetlegesnek, cél és rendeltetés nélkülinek tűnne, és sehová sem vezetne, mert az egész univerzum az embert szolgálja, és semmi sincs, amiből neki ne származna előnye és haszna. A csillagok forgásai és pályái az évszakok megkülönböztetésére és a világ tagolására szolgálnak. Az égi jelenségek az időjárás előrejelzését teszik lehetővé, a szelek a hajóit hajtják, malmait és gépeit mozgatják, a növények és állatok azért teremtettek, hogy őt lakással és hajlékkal, táplálékkal vagy gyógyszerrel lássák el, munkáját megkönnyítsék, vagy megörvendeztessék és fel-

frissítsék, olyannyira, hogy úgy tűnik, minden dolog az ember körül forog, és nem önmagáért létezik.

Nem ok nélkül teszik hozzá, hogy a masszához, melyből az ember készült, különböző állatok részeit keverték össze agyaggal, mivel köztudott, hogy az univerzum minden dolga közül az ember a legösszetettebb és a leginkább elrendezett, s így a régiek okkal nevezték mikrokozmosznak. Bár az alkimisták azzal az állításukkal, miszerint minden emberben minden ásványból és minden növényből stb. található valami (vagy valami ezeknek megfelelő), szó szerint és erőltetett módon értelmezték a mikrokozmosz szót, elhomályosítva ezzel a fogalom finomságát és jelentését, akkor is bizonyos és kétségtelen, amit korábban mondtunk, hogy az emberi test minden dolgok közül a leginkább kevert és organikus, s emiatt csodálatra méltó erők és képességek birtokában van. Hiszen az egyszerű testek erői csekélyek, akkor is, ha biztosak és gyorsak, mert nem forgácsolódnak szét, nem gyengülnek, és nem semlegesülnek keveredés által. Az erő teljessége és kiválósága csak a keverékben és az összetettségben lakozik.

Ugyanakkor látjuk, hogy az ember kezdetben védtelen és csupasz, képtelen önmagán segíteni, és emiatt rászorul számos dologra. Ezért siettette Prométheusz a tűz felalálását, amely majdnem minden emberi szükséglet esetén enyhülést vagy segítséget nyújt. Ugyanis ha a lélek minden formák formája, és a kéz minden eszközök eszköze, akkor a tüzet minden segítő segítőjének és minden erők erejének nevezhetjük, amely változatos módon mindenféle ténykedést, mesterséget támogat, és magukat a tudományokat is előmozdítja.

Annak módja, ahogyan Prométheusz ellopta a tüzet, találón és a dolog természetének megfelelően van leírva: úgy tartják, egy köteg nyírfavesszőt tartott a napfogathoz. Márpedig a vesszőt ütésre használják, ami világosan kifejezi, hogy a tüzet két test erőszakos egymásnak ütközése és súrlódása révén gyújtják meg, mivel ezáltal az anyag, amelyből állnak, elvékonyodik, mozgásba lendül, felkészül, hogy befogadja az égitestek forráságát, és így egy titkos folyamat révén – mintegy lopva – elragadják a napfogat tüzeit.

Ezután következik az allegória figyelemre méltó része. Azt mondják, az emberek ahelyett, hogy hálások lettek volna, kelletlennek és bosszúnak mutatkoztak, és beárulták Prométheuszt tűzével együtt Jupiternek, aki ennek a tettnek annyira megörült, hogy további jótevémenyeket adományozott az emberi nemnek. De hogyan válthatott ki a jötevőjükkal szembeni hálátlanság vétke, mely majdhogynem minden más vétket magában foglal, elismerő fogadtatást és jutalmazást? Nos, úgy tűnik, ez a dolog valami másra utal. Az allegória a következőt jelenti: az, hogy az emberek megvádolják és perbe fogják saját természetüket és mesterségeiket, a szellem nemes természetéből következik, és jó célt szolgál, míg ellentéte gyűlöletes az istenek számára, és semmi haszna nincs. Mivel azok, akik az emberi lényeket vagy az ember elsajátított mesterségeit mértéktele-

nül dicsérik, és belefeledkeznek annak csodálatába, amijük már megvan, és az általuk művelt tudományt tökéletesnek tartják, egyrészt nem tisztelik eléggé az isteni lényeket, melynek tökéletességéhez mérhetőnek vélik magukat. Másrészt hasznavehetetlenek az emberek számára, mert az hiszik, hogy már elérték a csúcsra, és befejezték művüket, ezért nem is töreksenek arra, hogy messzebbre jussanak. Azok azonban, akik panasszal telve vádolják és perbe fogják a természetet és a mesterségeket, nemcsak valóban józanabbul gondolkodnak, hanem mindez állandóan fellobbantja szorgalmukat, és új találmányokra ösztönzi őket.

Ezért annál inkább csodálkozom az emberek tudatlanságán és romlott beállítottságán, akik – némelyek arroganciájától befolyásolva – olyannyira nagy tekintélyt tulajdonítanak a peripatetikuskok filozófiájának, bár az csupán töredéke – és még csak nem is különösen jelentős töredéke – a görög filozófiának, hogy bármiféle kísérlet annak kritizálására nemcsak értelmetlennek, hanem akár gyanúsnak és majdhogynem veszélyesnek tűnik számukra. Az önhitt és dogmatikus arisztotelészi iskolánál véleményem szerint előbbre valóbb mind a haragos Empedoklész, mind a visszafogottabb Démokritosz, akik fájlalják, hogy minden dolog sötétségbe burkolózik, hogy semmit sem tudunk, hogy számunkra nincsenek különbségek, hogy az igazság kutak mélyén rejtőzik, hogy az igaz és hamis különös módon összekapcsolódik és összefonódik egymással (miközben az új akadémia túlzottan gögös volt). Ezért az embereket emlékeztetni kell arra, hogy a természet és a mesterségek perbe fogásával kedvére tesznek az isteneknek, s ezáltal elnyerik az isteni jószág további áldásait és adományait, így Prométheusz beárulása – akkor is, ha teremtőjük és tanítójuk volt – üdvösebb és hasznosabb számukra, mint a határtalan dicsőítés és hála, mivel a szűkölködés elsődleges oka az, ha azt hisszük, dúskálunk valamilyenben.

Ami az adományt illeti, amelyet az embereknek vádaskodásuk jutalmaként kellett volna kapniuk, azaz a fiatalság sohasem hervadó virágzása – úgy tűnik – arra utal, hogy a régiek nem mondtak le a reményről, hogy az öregedés késleltetésének és az élet meghosszabbításának módját megtalálják. Sokkal inkább olyan dologként tartották számon, amelynek az emberek egykor birtokában voltak, restségük és hanyagságuk következtében azonban elveszítették, nem pedig olyan dologként, amelyet az emberektől mindig megtagadtak, és sohasem volt elérhető számukra. Ez azt jelenti, hogy a tűz helyes használatával és a mesterségek tévedéseinek becsületes és buzgó perbe fogásával és leleplezésével az emberek az ilyesféle adományokat tekintve nem szenvedtek volna hiányt az isteni nagylelkűségben. Ellenkezőleg, maguk okozták a hiányosságot azért, hogy az istenek ajándékát egy lusta, nehézkes számár hátrára pakolták fel. Utóbbi, úgy tűnik, a tapasztalatra utal, arra a korlátolt és mindig túl későn érkező valamire, melynek lassú technőjárásáról az antik panasz szól, miszerint az élet rövid, de a tudomány útja hosszú [*vita brevis, ars longa*]. A magam részéről szilárdan meg vagyok győződve arról, hogy ezt

a két képességet [*facultates*] – a dogmatikust és az empirikust – ez idáig nem kötötték össze, és nem párosították megfelelően egymással. Ehhez képest az istenek új ajándékait vagy az absztrakt filozófia, azaz egy légies madár, vagy a lassú és lusta tapasztalat, azaz egy számár hátrára helyezték. A számár védelmében azonban azt kell mondanom, ő talán eleget tett volna a feladatnak, ha szomjúsága nem térítette volna le útvjáról. Ugyanis meg vagyok győződve arról, hogy ha valaki állhatatosan követne egy meghatározott törvényt és módszert a tapasztalat útján, és nem hagyná, hogy útközben a nyereséget és a dicsőséget ígérő tapasztalatok iránti szomjúság rabul ejtse – úgy, hogy ezek kedvéért terhét letegye és elpredálja –, az bizonyára újabb és újabb isteni adományok hordozója volna.

Ami az adomány kigyókra való átruházását illeti, az pusztán díszítő célú betoldásnak tűnik, hacsak nem az emberiség megszégyenítésének céljából fűzték hozzá, amely a tűz és a számos mesterség által sem volt képes azt megszerezni, amit a természet olyan sok teremtménynek megadott.

Az emberek hirtelen békülése Prométheusszal reményeikben való csalódásuk után egy éppoly bölcs, mint amilyen hasznos figyelmeztetést tartalmaz: az emberek új kísérletekkel szembeni könnyelműségét és vakmerőségét kifogásolja, akik – ha egy kísérlet nem sikerül azonnal elvárásaik szerint – fejvesztve rohannak vissza régi kutatásaikhoz, és azokkal ismét megbékélnek.

Miután leírta az ember helyzetét a mesterségekre és a szellemi képességekre [*intellectualia*] vonatkozóan, a példázat áttér a vallásra, mivel a mesterségek kiművelését az istenek tisztelete kísérte, amelyet nyomban áthatott és megrontott az álszentség. A két áldozat nagyon szépen szemlélteti a valóban istenfélő ember és az álszent alakját. Az egyik áldozat a zsírt tartalmazza, amely az égése és édes füstje miatt az istenek osztályrésze, és az istenek tiszteletére fellobbanó és felszálló szeretetet és igyekezetet mutatja. Tartalmazza továbbá a belsőségeket a nagyvonalúság jeleként, és a jó és használható húst is. A másikban semmi más nem volt, csak a száraz és csupasz csontok, melyekkel olyannyira teletöltték a bőrt, hogy szép és tekintélyes áldozatnak tűnt. Utóbbi azokra a látzólagos rítusokra és üres ceremóniákra utal, melyekkel az emberek az istentiszteletet teletömik és felduzzasztják, olyan dolgokra, amelyek inkább a kérkedést, mint a vallásszolgálatot szolgálják. Az emberek nem elégszenek meg azzal, hogy ilyen csalárd dolgot kínálnak fel az istennek, hanem ráerőltetik, és neki tulajdonítják, mintha ő akarta és választotta volna ki magának. Ez minden bizonnyal az a fajta választás, mely ellen a próféta isten nevében [*sub Dei persona*] kikel, mikor azt mondja: „Ilyen az a böjt, amelyet én választottam? Ilyen az a nap, melyen az ember a lelkét gyöttri és fejét lehajtja, mint a káka [...]?”³³

33 Ézs 58, 5. Károli Gáspár Biblia-fordítását módosítottam, hogy közelebb álljon a latin szöveghez. Bacon kiemelését vettem át.

Miután a vallás helyzetét leírta, a mese a szokások [*ad mores*] és az emberi élet viszonyai felé fordul. Pandorát az általános értelmezésnek megfelelően, de találóan az élvezet [*voluptas*] és a vágy [*libido*] megtestesítőjeként írja le, melyek lángja szintén fellobban, miután a tűz adománya által a mesterségek, a kultúra és a luxus a polgári élet [*vita civilis*] részévé váltak. Ezért tulajdonítják az élvezet műveit Vulcanusnak, aki a tüzet jeleníti meg. Mindebből az ember szellemét, testét és sorsát tekintve végtelen számú baj és kései megbánás származott, nemcsak az egyén számára, hanem a monarchiákban és köztársaságokban is, mivel ez a háborúk, felkelések és zsarnokságok forrása is.

Érdemes kicsit annál is elidőzni, milyen szépen és találóan ábrázolja a mese Prométheusz és Epimétheusz alakjában az emberi élet két típusát, képét vagy példáját: Epimétheusz utódai rövidlátóak, és nem törődnek a jövővel, csak a pillanat élvezetével, aminek következtében számos rossztól, nehézségtől és bajtól szenvednek, ezekkel állandóan harcban állnak. Egyúttal azonban megnyugtatják szellemüket [*genius*], és – ahogy tudatlanságuk engedi – üres reményeket táplálnak, s ezeknek mint édes álmoknak örvendeznek, megédesítve ezzel az élet nyomorúságát. Akik Prométheusz iskolájához tartoztak, ezzel szemben bölcssek és előrelátóak, óvatosságuk következtében számos bajt és viszontagságot megakadályoznak és elhárítanak. Ehhez az előnyhöz azonban az a hátrány társul, hogy lemondanak számos élvezetről és az élet különféle örömeiről. Lelküket sokféle megengedett élvezettől és felüdüléstől is távol tartják, és ami még rosszabb, aggodalommal, magányossággal és belső félelmekkel kínozzák és sanyargatják magukat, mivel a szükségszerűség oszlopához láncolva számos gondolat gyöttri őket (ezeket gyors mozgásuk miatt a sas szimbolizálja), melyek szüntelenül a májukat marcangolják, szaggatják és rágják. És még ha időről időre, esetleg éjjel felüdülésre és megnyugvásra találnak is, reggel új félelmek és aggodalmak jönnek. Ezért csak kevesen vannak, akik mindkét oldal előnyeit élvezhetik – ők azok, akik képesek az előrelátás előnyeit hasznosítani, ugyanakkor a magány és a nyugtalanság gondjától megszabadulni. Valójában senki sem érheti el ezt a célt, csakis Herkules segítségével, azaz szellemi erővel és a lélek állhatatosságával, mely mindenféle esetre fel van készítve, és mindenféle végtet higgadtan, félelem nélkül vár, mindent mértékletesen élvez, és türelemmel elvisel. Azt is érdemes megjegyezni, hogy Prométheusznak nincs meg a kellő ereje, a szabadulás kívülről és valaki másnak a segítségével éri el hozzá. Mivel ehhez a feladathoz semmiféle veleszületett, természetes erő sem volna elég, a szabadulás az óceánról túlról éri el, és a nap hozza el nekünk, mivel a bölcsességből ered (amely a naphoz hasonlatos), valamint az emberi élet szeszélyességéről és változékonyságáról való elmélkedésből (amely az óceán átszeléséhez hasonlatos). Vergilius a következő sorokban kapcsolta össze a kettőt:

Mily boldog, ki a dolgok okát ismerni tanulta
és a könnyörtelen elmúlás minden riadalmát
sarka alá veti, sőt a falánk Acherón özönét is!³⁴

Az emberi lélek megnyugtatóására és bátorítására nagyon elegánsan még azt is hozzáfűzik, hogy a hatalmas hős egy serlegben vagy kehelyben vitorlázott, ha esetleg az emberek túlzottan tartanának attól, hogy lényük korlátozottsága és sebezhetősége ilyesféle erőt és állhatatosságot lehetetlenné tenne. Pontosan erre céloz Seneca, mikor azt mondja:

Íme a nagy dolog, egyszerre rendelkezni az ember gyöngeségével és az isten nyugalmával.³⁵

De most szeretnék visszatérni egy olyan szöveghelyre, mely felett eddig, hogy a mondottak összefüggését ne szakítsam meg, szándékosan átsiklottam. Prométheusz utolsó vétkére gondolok: a Minerva tisztasága elleni támadásra. Hiszen ez volt az a vétek – kétségtelenül nagyon nagy és súlyos –, mely miatt májának szétmarcangolásával büntették. Úgy tűnik, itt olyan hibáról van szó, amelybe az emberek gyakran beleesnek, mikor mesterségeik és ismereteik miatt felfuvalkodottá válva megpróbálják magát az isteni bölcsességet is az érzékelés és az értelem uralma alá vetni, ami elkerülhetetlenül a szellem szétmarcangolásához, valamint szüntelen és végtelen zavarodottságához vezet. Ezért az embernek pontosan és szerényen különbséget kell tennie az isteni és az emberi dolgok között, ha nem akarja, hogy vallása eretnek, filozófiája pedig légből kapott legyen.

Hátralévő utolsó pontunk a fáklyafutás, melyet Prométheusz tiszteletére vezettek be. A fáklyafutás, ahogy a tűz is, melynek emlékére és dicsőítésére a játékokat rendezték, bölcs figyelmeztetést tartalmaz, miszerint a tudományok tökéletesítése nem várható egyetlen ember gyorsaságától vagy rátermettségétől, csak sok egymást követő kutatótól. Hisz a legerősebb és leggyorsabb futók nem feltétlenül a legalkalmasabbak arra, hogy fáklyaikat égve tartsák, mivel azokat mind a túl gyors, mind a túl lassú futás kiolthatja. Ámde úgy tűnik, ezek a fáklyafutások és játékok hosszú ideje megszakadtak, mivel még mindig a legkorábbi szerzők – Arisztotelész, Galénosz, Euklidész, Ptolemaiosz – azok, akiknél a különböző tudományok a legnagyobb tökéletességet érték el, míg követőik nemcsak nem értek el semmilyen jelentős eredményt, de ezt valójában meg sem próbálták. Emiatt nagyon is kíváncsok, hogy ezeket a Prométheusz – azaz az emberi természet – tiszteletére játszott játékokat új életre keltsük, hogy a győzelem többé ne az egyes ember fáklyájának ide-oda mozgó, reszkető fényétől függjön, hanem a versengés, a ve-

³⁴ Vergilius, *Georgica* II. 490–93.

³⁵ Seneca, *LIII. levél* 12.

télkedés és a szerencse is segítségükre legyen. Ezért szükséges figyelmeztetni az embereket, hogy induljanak el, tegyék próbára erejüket és szerencséjüket, és ne bízzanak mindent kevesek tehetségére és képességeire.

Úgy tűnik nekem, ezek a meglátások rejlenek ebben a jól ismert, régről ránk maradt mesében. Tagadhatatlan, hogy nem kevés olyan dolog van köztük, amelyek meglepően egybeesnek a keresztény hit misztériumaival. Különösen igaz ez arra, amikor Herkules egy kehelyben utazik a tengeren át, hogy megszabadítsa Prométheuszt. Úgy hangzik, mintha Isten Igéjének ábrázolása volna, amely a hús törékeny edényében közelít, hogy megszabadítsa az embereket. De mégsem engedhetünk meg magunknak ilyesféle spekulációkat, nehogy idegen tüzet szítsunk az Úr oltárán.³⁶

36 3Móz 10, 1: „és vivének az Úr elé idegen tüzet”. (Károli Gáspár fordítása)

Bibliográfia

Forrásművek

- Bacon, Francis. 1696. *De sapientia veterum*. Amstelaedami: Henricum Wetstenium.
- Bacon, Francis. 1884. „The Wisdom of the Ancients.” In *Bacon's Essays and The Wisdom of the Ancients*, szerk. A. Spiers – B. Montagu, 317–425. Boston: Little, Brown and Co.
- Bacon, Francis. 1963. „De sapientia veterum”. In *The Works of Francis Bacon*, szerk. J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath, ford. James Spedding, 6. kötet, 617–86. Stuttgart – Bad Cannstatt: F. Frommann Verlag.
- Bacon, Francis. 1990. *Weisheit der Alten*, szerk. Philipp Rippel, ford. Marina Münkler. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Bacon, Francis. 2001. „Novum Organum.” In *Új Atlantisz. Novum Organum*, ford. Sarkady János – Csatlós János, 53–149. Szeged: Lazi Könyvkiadó. [NO]
- Bacon, Francis. 2001. „Új Atlantisz.” In *Új Atlantisz. Novum Organum*, ford. Sarkady János – Csatlós János, 5–52. Szeged: Lazi Könyvkiadó. [ÚA]
- Seneca. 1943. *Seneca leveleiből*, szerk. és ford. Sárosi Gyula. Budapest: Officina.
- Vergilius. 1984. *Vergilius összes művei*. Ford. Lakatos István. Budapest: Európa.

Másodlagos irodalom

- Boros Gábor. 2006. Bevezető. *A XVII. századi filozófia antológiája*, szerk. Boros Gábor, 11–32. Budapest: Áron Kiadó.
- Boros Gábor. 2010. *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest: Áron Kiadó.
- Dangelmayr, Siegfried. 1974. *Methode und System. Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke*. Meisenheim am Glan: Hain.
- Engfer, Hans-Jürgen. 1996. *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*. Paderborn: Mentis Verlag.
- Gaukroger, Stephen. 2001. *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Shi-Hyong. 2008. *Bacon und Kant. Ein erkenntnistheoretischer Vergleich zwischen dem Novum Organum und der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Rippel, Philip. 1990. Francis Bacons allegorische Revolution des Wissens. *Weisheit der Alten*, Francis Bacon, 93–127. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Röd, Wolfgang. 2003. *Hagyomány és újítás a filozófiában: A XVII. századtól napjainkig*, szerk., ford. Boros Gábor. Budapest: Áron Kiadó.
- Röd, Wolfgang. 1999. *Geschichte der Philosophie VII. Die Philosophie der Neuzeit 1. Von Francis Bacon bis Spinoza*. München: C. H. Beck.
- Schmal Dániel. 2006. *Természettörvény és gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest: L'Harmattan.

Tóth Olivér István

Az értelmi önismeret problémája Descartes-nál – Boros Gábor nyomán¹

Boros Gábor „Descartes és Kant” című cikkében a descartes-i önismeret újszerű értelmezését mutatja be.² A standard értelmezés szerint az elme képes „tekintetét” vagy kifelé, teste és – testén keresztül – a külvilág felé fordítani,³ vagy befelé, önmaga felé, ami által önismeretre tesz szert.⁴ Boros ezzel szemben amellet érvel, hogy minden, a külvilágot reprezentáló idea egyúttal önmagunk ideája is, és önismeret kizárólag ilyen ideák által lehetséges.

A második elmélkedés egyik legismertebb részlete, a viaszdarab ideájának elemzése azt a célt szolgálja, hogy Descartes megmutathassa, önmaga ideája egyáltalán nem *egy* partikuláris idea a többi mellett, hanem *az* a különleges idea, amely benne foglaltatik valameny-nyi többi dolog bármilyen kogitatív aktus révén létrejövő ideájában. Lényegtelen, milyen dolgot jelenítünk meg, s az se számít, a megjelenítés milyen módján jelenítjük meg. Mindettől függetlenül bármely idea mint megjelenítési aktus alkalmas rá, hogy megbizonyosodjunk önmagunknak mint gondolkodó dolognak létezéséről – s csak így bizonyosodhatunk meg róla.⁵

Boros hangsúlyozza azonban, hogy az önismeret korántsem „jár ingyen” a külvilágot reprezentáló ideáink mellé, azért meg kell dolgozni.⁶ Ez a belátás egyúttal kijelöli a kutatás további, az említett cikkben nem követett irányát: hogyan írható le az az ismeretelméleti erőfeszítés, amely szükséges ahhoz, hogy a gondolkodó szubjektum önismeretre tegyen szert? És ez az erőfeszítés milyen viszonyban áll a tudatosságot megalapozó és a karteziánus filozófiában gyakran tanulmányozott reflexióval?⁷

A következőkben három lépésben válaszolok a kérdésre. Először a reflexió és a tudatosság viszonyát elemzem az *Ellenvetések* hetedik sorozatának egy passzusa és Descartes

1 A dolgozat egy korábbi változata elhangzott a 2018. június 8-án Szegeden megrendezett szövegolvasó workshopon, köszönöm a jelenlévők és különösen Schmal Dániel észrevételeit. Szeretném továbbá megköszönni Faragó-Szabó Istvánnak, hogy a szöveg egy korábbi változatát elolvasa és véleményezte.

2 Boros 2004.

3 A kifejezést maga Descartes is használja, azonban a „karteziánus színház” kifejezéssel jelzett problémakör mutatja, hogy nem biztos, hogy ezt a kifejezést szó szerint kell érteni, lásd Dennett 2007, 107.

4 Thomas 2009, 21–30.

5 Boros 2004, 34 (kiemelés az eredetiben).

6 Boros 2004, 33.

7 A reflexió szerepéhez Descartes tudatosságfogalmában lásd Lähteenmäki 2007.

arra adott válasza alapján. Itt Descartes látszólag azt állítja, hogy az idea ismerete egy magasabb rendű idea eredménye, ezzel szemben én azt állítom, hogy ezek a magasabb rendű ideák valójában az eredeti idea intencionális aspektusai, azaz vonatkoztatási módjai. A második részben az értelmi emlékezet példáján keresztül amellet érvelek, hogy nem triviális az értelmi és képzeleti tartalmak első személyű perspektívából történő, azaz ismeretelméleti megkülönböztetése (szemben a metafizikai megkülönböztetéssel). A harmadik részben az első két rész alapján továbbfejleszttem Boros értelmezését, és amellet érvelek, hogy az elme minden idea megformálásához szükséges cselekvése az a kitüntetett idea, amely az összes többi dolog ideájában benne foglaltatik, és amely lehetővé teszi az elme ismeretelméletileg kitüntetett önismeretét.

I. Idea és gondolkodás

Az *Ellenvetések* hetedik sorozatának végén Bourdin – amennyire ez sajátos stílusából fakadóan rekonstruálható – a következő ellenvetést teszi:⁸ Descartes az *Elmélkedések*ben bemutatott érvelésének sarokkövét alkotja, hogy a gondolkodó szubjektum kitüntetett hozzáféréssel rendelkezik önmagához; a Második elmélkedés célkitűzése annak megmutatása, hogy az elme jobban ismeri önmagát, mint a testét. Az elme külső dolgokra irányuló ideái az elme állapotai; az ilyesfajta ideák elsődleges intencionális tárgyukon túl egy második intencionális tárgyra is vonatkoznak, még hozzá az elmére. Vagyis amikor az elme – például – a viaszdarabot észleli, akkor egyúttal önmagát is észleli. Azonban a két reprezentációs viszony között alapvető különbség áll fenn: míg az előbbi esetben a viaszdarab létezése metafizikailag független a megismerő elme létezésétől, addig az idea létezése metafizikailag függ az elme létezésétől, hiszen előbbi utóbbinak módusza. Így tehát az elmével kapcsolatban – szemben a viaszdarabra vonatkozó észleléssel – látszólag nem állhat fenn a tévedés lehetősége: míg előfordulhat, hogy az elme a viaszdarabbal kapcsolatban csalódás áldozata, és a viaszdarab nem vagy nem úgy létezik, ahogyan az elme azt észlelni véli, ez az elme esetében nem fordulhat elő.

Bourdin értelmezése szerint azonban ez a kitüntetettség pusztán látszólagos. Léven hogy az ideák második intencionális tárgya egyáltalán nem magától adódik, hanem ismeretelméleti erőfeszítést kell tennünk annak érdekében, hogy felfedezzük, nem triviális, milyen értelemben állíthatjuk, hogy az elme ugyanolyan értelemben tárgy az ideának, mint a viaszdarab. Bourdin válasza természetesen az, hogy semmilyen értelemben sem állíthatjuk ezt, hiszen maga az állítás is abszurd: az ideákat intencionális tárgyuk

⁸ Nem állítom, hogy Bourdin érvelésének itt ismertetett rekonstrukciója az egyetlen lehetséges rekonstrukció, azonban azt állítom, hogy a jóhiszeműség elve (*charity principle*) alapján a filozófiai szempontból lehető legszerencsésebb rekonstrukciója.

különbözteti meg egymástól, ami egyúttal azt is jelenti, hogy amennyiben rendelkezem egy ideával, tévedhetetlenül tudom, hogy mi az intencionális tárgya; ideáinknak nem lehetnek további „rejtett” intencionális tárgyai, amelyek „felfedezése” ismeretelméleti erőfeszítést igényel. Ideával rendelkezni annyit tesz, mint egy adott intencionális tárgy reprezentációjával bírni, függetlenül attól, hogy az a reprezentáció veridikus-e. Vagyis az idea, amelynek intencionális tárgya az elme vagy az elme egy állapota, nem lehet ugyanaz az idea, mint amelynek révén az elme a viaszdarabot észleli, hiszen ezek intencionális tárgya eltérő. Az elme létezésének és tulajdonságainak megismerését biztosító idea valójában ennek az elsőrendű ideának az ideája. Vagyis a második intencionális tárgy „felfedezése” úgy jön létre, hogy az elme az elsőrendű ideájáról reflexió révén egy másodrendű ideát gondol el. Amennyiben ez így van, akkor viszont a második intencionális tárgyról (az elméről) alkotott ismeret kitüntetettsége veszélybe került, hiszen immár a másodrendű ideához képest metafizikailag ugyanúgy külsődleges a tárgya (az elsőrendű idea), mint ahogy az elsőrendű ideához képest annak tárgya (a viaszdarab). Hiszen egyik idea tartalmában sincsen semmi, ami szükségszerűvé tenné, hogy a két idea ugyanazon szubsztancia módusza legyen, pusztán arról van szó, hogy ugyanazon szubsztancia móduszainak tűnnek.⁹

Bourdin – úgy tűnik – rátapintott Descartes érvelésének gyenge pontjára.¹⁰ Amennyiben Descartes kitartana amellett, hogy az elsőrendű ideának igenis két intencionális tárgya van, nehezen tudná megmagyarázni, hogy miért van szükség ismeretelméleti erőfeszítésre ahhoz, hogy ezt a második tárgyat „felfedezzük”. Amennyiben azonban elfogadja Bourdin javaslatát, és azt állítja, hogy az önismeret egy másodrendű idea révén jön létre, nem világos, mi biztosítaná a második intencionális tárgy megismerésének kitüntetettiségét.

Első látásra Descartes egy nyakatekert megoldással igyekszik elérni, hogy a kecske is jóllakjon, és a káposzta is megmaradjon, amikor válaszában azt állítja, hogy az önismeret, az első rendű idea ismerete egy magasabb rendű idea eredménye, amely azonban az elsőrendű ideával azonos.¹¹ Hiszen ha az első- és a másodrendű ideák intencionális tárgya különböző, és az ember tudatában lehet az elsőrendű ideának anélkül, hogy a másodrendű ideát tudatosan megtapasztalná, nehezen érthető, milyen alapon állíthatja Descartes, hogy a két idea azonos egymással – különösen úgy, hogy majdnem minden tulajdonságukban eltérnek.

Ráadásul az alapvető probléma megoldatlan marad, hiszen ha az elsőrendű idea azonos a másodrendű ideával, elképzelhetetlen, hogy valaki csak az elsőrendű ideával rendelkezék. Descartes-nak meg kellene tudnia magyaráznia, hogy miért csak egyes

9 AT VII 533–34.

10 A megismerő én kitüntetett önismerete a karteziánus hagyomány sokat vitatott pontja volt: Schmal 2012, 155–56.

11 AT VII 559.

elmék számára tudatosan hozzáférhető a másodrendű idea? Amennyiben ezt egy harmadrendű ideával magyarázná, azzal nyilván regresszusba futna.¹²

Burman is beleütközött ebbe a problémába. Megpróbált tudakozódni Descartesnál, hogy amennyiben az elsőrendű idea tartalma a másodrendű idea révén válik hozzáférhetővé, hogyan képes ez a másodrendű idea biztosítani azt az önismereti evidenciát, amely a karteziánus ismeretelméletet megalapozhatná? Hiszen a nem csaló Isten létezésének belátását megelőzően az elmélkedő szubjektum nem rendelkezik információval emlékezte megbízhatóságáról, így pedig előfordulhatna, hogy az első- és másodrendű ideák elgondolása között az elme elfelejti vagy eltorzítja az elsőrendű idea tartalmát, amely ismét az önismeret kitüntetett ismeretelméleti helyzetét veszélyeztetné.

Ha hihetünk Burmannak,¹³ Descartes furcsamód nem azt a választ adja, amelyet az *Ellenvetések* hetedik sorozatára adott válaszok alapján várnánk, tudniillik hogy mivel az első- és másodrendű idea ugyanaz az idea, ezek elgondolása is egyetlen aktusként történik. Ehelyett azt válaszolja, hogy az elme képes egyszerre több mint egy dologra gondolni, például arra, hogy beszél, és hogy eszik.¹⁴ Ez tovább fokozza a Descartes korábbi válaszával kapcsolatos tanácstalanságunkat: ha az első- és másodrendű idea között akkora a különbség, mint az evés és a beszéd ideája között, mégis milyen értelemben azonosak ezek az ideák? Vagy Descartes feladta volna korábbi nézetét? Ebben az esetben azonban milyen módon lenne az *Elmélkedések* ismeretelméleti programja továbbra is tartható?

A választ a gondolkodás és az ideák megkülönböztetése adhatja. Descartes az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszai végén bemutatott geometriai érvelése során külön-külön definiálja a gondolkodást és az ideákat is. Gondolkodáson azt érti, ami az elmében tudatos, míg ideán azt, ami által a gondolkodás tudatossá válik. Az idea definíciójának kifejtéséből úgy tűnik, hogy Descartes megkülönbözteti egyfelől azt az aktust, amely által az elme észleli az életszellemek mozgását az agyban („amikor [az elme] az agy megfelelő része felé fordítja figyelmét”), másfelől azt az ideát, amely ezen észlelés formáját biztosítja.¹⁵

Amennyiben ezt a megkülönböztetést összeolvassuk Descartes Regiusnak adott válaszával, akkor kitűnik, hogy a testi mozgás észlelése adja az alkalmat arra, hogy az elme a már eleve vele született ideát – a szín, a fájdalom vagy éppen a viasz ideáját – elgondolja.¹⁶ Azaz úgy tűnik, hogy a gondolat, illetve az idea megkülönböztetése Descartes

12 A kortárs Spinoza-értelmezők hasonló problémával küzdenek, amikor az „idea ideájának” Spinoza tudatosságfogalmában betöltött szerepét igyekeznek megérteni, lásd Marrama 2017.

13 Nem szabad elfelejteni, hogy itt nem Descartes művével, hanem Descartes és Burman beszélgetésének Burman általi leiratával van dolgunk, így Burman emlékezetének pontatlansága soha nem zárható ki.

14 AT V 149.

15 AT VII 160–61 (Descartes 1994, 124).

16 AT VIIIB 358–59.

számára a „tapasztalatban kívülről jövő”, illetve a „velünk született” megkülönböztetésével vág egybe. Descartes számára alapvető probléma a kívülről jövő–belülről jövő megkülönböztetés, amelyet igyekszik az objektív realitás–formális realitás ellentéttel leírni.¹⁷ Ennek az ellentétnek a megállapítása azonban, mint azt a *Filozófia alapelvei* I. rész 71. cikkében kifejti, az elme ítéletétől függ, amely által az elme különböző mentális tartalmait vagy a testére, vagy önmagára, vagy a külső dolgokra vonatkoztatja.¹⁸

Ebből a három szövegből – az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszokból, a Regiusnak adott válaszból és a *Filozófia alapelvei* I. részének 71. cikkelyéből – a következő kép rajzolódik ki: Descartes megkülönbözteti a gondolkodást magát (amely a tudatos tapasztalat *tárgya*) és a gondolkodás formáját (amely a tudatos tapasztalat *módja*, mai kifejezéssel élve *intencionális aspektusa*). Azaz amint az elme észleli az élet-szellemeknek a viaszdarab által kiváltott és a testben lejátszódó mozgását, ez az észlelés alkalmat szolgáltathat arra, hogy az elme megalkosson egy ideát, amely lehet a viaszdarab egy tulajdonságának az ideája (például „a viasz puha”, amennyiben az elme ítélete a külső tárgyra vonatkoztatja az ideát), vagy a test megváltozásának az ideája (például „a testemet egy puha viaszdarab benyomása érte”, amennyiben az elme ítélete a testére vonatkoztatja az ideát), vagy az elme egy módosulásának ideája (például „az elme egy puha viaszdarabot észlel”, amennyiben az elme önmagára vonatkoztatja az ideát). A fenomenális aspektusa mindhárom ideának azonos,¹⁹ azonban azt, hogy ezt a fenomenális aspektust *miként*, azaz milyen intencionális aspektusból észleli az elme, ez az ítélettől, azaz a gondolkodás formájától függ. Ez a forma pedig egy ideát konstituál.

Természetesen semmi okunk ezt a három intencionális aspektust kizárólagos lehetőségekként felfogni. Sőt ahhoz, hogy az elme teljes ismeretre tegyen szert, valószínűleg mind a három aspektus vonatkoztatási pontjára szüksége van: a teljes igazságot nem adja vissza sem a külső tárgy reprezentációjaként felfogott idea a test és az elme figyelembevétele nélkül, sem a test módosulásának reprezentációjaként felfogott idea a külső tárgytól és az elmétől elvonatkoztatva, sem pedig az elme módosulásának reprezentációjaként felfogott idea minden testi dologtól függetlenül. Ez azonban felveti azt a kérdést, hogy milyen viszonyban állnak egymással ezek az intencionális aspektusok, a gondolkodás e formái. Valamilyen értelemben mindegyik *forma* ugyanannak az ideának a formája, hiszen – mint láttuk – mindegyikük fenomenális aspektusa (másképpen: mindegyiküknek a testtől függő tartalma) azonos. Valamilyen értelemben azonban ezek mégis különböző ideák. Ráadásul ezek az aspektusok egymásra is vonatkozhatnak, amennyiben az elme módosulásaként felfogott idea jobban érthető a test módosulására vonatkoztatott idea figyelembevételével, de megfordítva ez nem igaz.

¹⁷ Boros 2003, 133.

¹⁸ AT VIIIa 35–36 (Descartes 1998, 64–66).

¹⁹ Schmal 2012, 139–41.

Javaslatom a következő: az, amit Descartes az *Ellenvetések* hetedik sorozatára adott válaszában és a Burmannal folytatott beszélgetésben az elsőrendű ideáról mond, úgy értendő, ahogyan a gondolkodást érti az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszaiban, azaz úgy, mint ami a tudatosság tárgya. Azt, amit az előbbi helyen a magasabb rendű ideákról mond, azt pedig értsük úgy, ahogyan az utóbbi helyen az ideát érti, azaz úgy, mint ami a tudatosság módja. E módok összességének ismerete szükséges az idea *teljes ismeretéhez* (*knowledge*), ez azonban nem kell, hogy azt jelentse, hogy az idea *ismertsége* (*acquaintance*) előfeltételezi mindezen módok ismeretét. Az *Ellenvetések* ötödik sorozatára adott válaszaiban Descartes megengedi, hogy a matematikában járatlan személy a háromszög *teljes* ideájával rendelkezék akkor is, amikor a háromszög ideájában benne foglalt számos tulajdonság teljesen ismeretlen előtte.²⁰ Úgy tűnik, hogy a filozófiában járatlan elme hasonlóan rendelkezik a viaszdarab teljes ideájával akkor is, amikor ezen idea számos vonatkoztatási módja ismeretlen számára, és – mai fogalmaink szerint – naiv realista meggyőződésében azt gondolja, hogy az bizony kizárólag a viaszdarab ideája, mit sem tudva arról, hogy az egyúttal a teste és elméje egy-egy módosulásának ideája is. A *Filozófia alapelvei* idézett helye alapján azt állítottam, hogy ezek a vonatkoztatási lehetőségek, a magasabb rendű ideák az értelmi ítélet függvényében válnak tudatosan hozzáférhetővé. Tehát olyan aspektusai az ideának, amelyek bár részét képezik az ideának, és mint ilyenek azonosak vele, azonban mégis különböző tartalommal bírnak, és időben egymást követve válhatnak tudatossá. Mivel pedig ezek az ideák külön-külön ideák, nem volt indokolatlan Descartes azon állítása, hogy a magasabb rendű ideák elgondolása esetén ugyanannyira különböző gondolati aktusokról beszélhetünk, mint amikor arra gondolok, hogy eszem, vagy hogy beszélek. Hiszen amennyiben a kettőt egyszerre csinálom, mint azt Descartes példája sugallja, ugyanazon száj ugyanazon mozgásának két különböző vonatkoztatás szerinti és teljesen különböző értelmezését adom, amelyek azonban végső soron mégis ugyanazon fenomenális tapasztalat, a száj mozgása tapasztalatának ideái.

Mielőtt rátérnék arra, hogyan jön létre pontosan az önismeret ezen értelmezés alapján, az értelmi emlékezet példáján röviden áttekintem az értelmi és képzeleti tartalmak viszonyának problémáját Descartes filozófiájában. Az önismeret egy triviális értelmezése szerint minden tartalom, amely az ideában található, és kívülről jött, az elme elsődleges intencionális tárgyának reprezentációja, míg azon tartalom, amely nem kívülről jött, az elme önismeretét képezi. Azonban – mint arra a következő részben Boros értelmezése nyomán rámutatok – ez az értelmezés tarthatatlan, ami tovább komplikálja az önismeret problémáját. Mivel azt állítom, hogy az értelmi emlékezet döntő szerepet játszik az önismeretben, valamint mivel az értelmi emlékezet működése felől közelítve jobban látható a fentebb idézett értelmezés tarthatatlansága, először az értelmi emlékezet lehet-

20 AT VII 367–68, Schmal 2012, 148.

séges értelmezéseinel veszem fel a fonalat, hogy aztán rátérjek az értelmi és képzeleti tartalmak megkülönböztetésének problémájára.

II. Értelmi és képzeleti tartalmak

Értelmi emlékezetről Descartes filozófiájában két – egymást nem feltétlenül kizáró – értelemben beszélhetünk: egyrészt mint olyan emlékezetről, amely az értelemben van, másrészt mint olyan emlékezetről, amelynek tárgyai értelmileg beláthatók, azaz intelligibilisek. Mind a két definíciós kísérletet komplikálja, hogy távolról sem egyértelmű, hogy mit ért Descartes értelmén és értelmileg belátható (*intelligibilis*) tárgyakon. A továbbiakban előbb vázolom a két kérdésre adott lehetséges válaszokat, majd pedig bemutatom, hogy ezek a válaszok miért teszik problematikussá az értelmi és képzeleti tartalmak ismeretelméleti megkülönböztetését.

Descartes esetében különösen nehéz azt eldönteni, hogy az értelmi emlékezet olyan emlékezetként való definiálásának, amely az értelemben van, egyáltalán van-e értelme. A probléma alapja, hogy Descartes az értelem (*intellectus*) kifejezést három különböző jelentésben is használja: egyrészt a gondolkodó dologra, amelyet a kiterjedt dologgal állít szembe,²¹ másrészt a gondolkodó dolog reprezentatív fakultására, amelyet az akaró fakultással állít szembe,²² harmadrészt a reprezentatív fakultásnak az érzékeléstől és képzelettől megkülönböztetett képességére.²³ Nem állítom, hogy e használati módok ne lennének összebékíthetők, azonban ez az összebékítési kísérlet mindenképpen felveti azt a kérdést, hogy Descartes szerint az értelmi emlékezet abban az értelemben értelmi-e, hogy a gondolkodó dologhoz, vagy abban az értelemben, hogy a reprezentatív fakultáshoz, esetleg abban az értelemben, hogy nem az érzékeléshez és a képzelethez tartozik?

Mivel Descartes elég egyértelműen állítja szembe egymással az értelmi és testi emlékezetet,²⁴ a második lehetőség különösebb nehézség nélkül kizárható, azonban az első és a harmadik egyike sem triviálisan hamis. Érdemes azonban rávilágítani a következményekre. Amennyiben az első értelmezés elfogadása mellett döntünk, akkor ezzel egyúttal azt állítjuk, hogy az emberi elmében megjelenő minden emlékezet valamilyen módon az értelmi emlékezet része,²⁵ és a testi emlékezet egy az állatokkal közös, pusztán fiziológiai működés lenne. Amennyiben a második értelmezés elfogadása mellett döntünk,

21 AT VII 27 (Descartes 1994, 36).

22 AT VII 56–58 (Descartes 1994, 70–72); AT VII 78 (Descartes 1994, 97).

23 AT VII 53 (Descartes 1994, 67); AT VII (Descartes 1994, 90).; AT VII 75 (Descartes 1994, 93); AT VII 79 (Descartes 1994, 97); AT VII 131; AT VII 162–63 (Descartes 1994, 126); AT VII 358 (Descartes 1994, 198); AT VII 439.

24 AT IV 114.

25 Fóti 2002.

akkor ezzel azt állítjuk, hogy azok az emlékezeti epizódok tartoznak az értelmi emlékezethez, amelyek felidézése nem függ a test állapotától és működésétől.²⁶

Az a kísérlet, hogy az értelmi emlékezetet mint olyan emlékezetet definiáljuk, amelynek tárgyai érthetők (intelligibilisek), ugyancsak kétértelmű, hiszen nem magától értetődő, hogy mik lennének pontosan az értelmileg belátható tárgyak. A Hatodik elmélkedés híres példája látszólag egyértelmű válasszal szolgál: az olyan mentális képek, mint amelyekkel a háromszögről és ötszögről rendelkezem, és amelyet viszont képtelen vagyok az ezerszögről megformálni, az elképzelhető tárgyak. Ezzel szemben az olyan fogalmi megragadások, amelyeket éppolyan könnyedséggel tudok a háromszög és az ezerszög kapcsán belátni, az értelmileg belátható tárgyak.²⁷

Azonban a helyzet korántsem ilyen egyértelmű, hiszen – mint láttuk – Descartes szerint a testben csak testi mozgások vannak, a színek és a fájdalom ideája nem kevésbé velünk született, mint a háromszög vagy Isten ideája.²⁸ És úgy tűnik, hogy ezek az előbbi ideák nem kevésbé a természetes fény segítségével jöttek létre, mint az utóbbiak, hiszen az *Igazság keresésében* Eudoxus elmondja: azt, hogy mi a fehér, azáltal ismerjük meg, hogy fehéret látunk, épp úgy, mint ahogyan azt, hogy mi a gondolkodás, azáltal ismerjük meg, hogy gondolkodunk.²⁹ Azaz valamilyen értelemben az idea ismerete önmagában elégséges az idea tárgyának ismeretéhez – függetlenül attól, hogy értelmi vagy képzeleti ideáról beszélünk. Természetesen ennek a szövegnek az életművön belüli státusza vitatott, de a gondolkodás természetére vonatkozó ilyen tiszta szemléleti megismerés lehetőségét Descartes több szövegében is megismétli, többek között az *Ellenvetések* második és hatodik sorozatára adott válaszaiban.³⁰

Az előző szakaszban kifejtett értelmezés fényében ez az állítás nem meglepő. Mint láttuk, ahhoz, hogy az elme ideával rendelkezzen, szükséges, hogy a gondolkodás olyan formára tegyen szert, amely lehetővé teszi a gondolkodás tudatosulását. Ha pedig ez a forma velünk született, és pusztán a formának az ítéleten keresztüli vonatkoztatása lehet a tévedés forrása, akkor világos, hogy azáltal, hogy az elme a gondolkodás e formájával rendelkezik, meg is ismeri ezt a formát. Ezt a tényt az ideának az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszokban megfogalmazott és az előző részben idézett definíciójában Descartes a beszélt nyelv példájával szemlélteti: ha az ember kimond egy szót, és érti ezt a szót, akkor biztos lehet benne, hogy az adott szó jelentésének ideája megvan az elméjében. Tekintetbe véve, hogy – ha hihetünk Burmannak – Descartes szerint a szavakat a jelentésükkel az értelmi emlékezet kapcsolja össze,³¹ úgy tűnik, hogy az idea megalko-

26 Ezt nevezi Schmal a „szűkebb értelemben vett” értelmi emlékezetnek: Schmal 2018, 34.

27 AT VII 72 (Descartes 1994, 89–90).

28 AT VIII B 358–59.

29 AT X 424.

30 AT VII 140 (Descartes 1994, 119); AT VII 422.

31 AT V 150.

tása mindig az értelmi emlékezet egy aktusát foglalja magában. Ezt alkalmazva a „fehér” ideájára: úgy tűnik, az a kognitív aktus, amelynek során az elme az életszellemek egy bizonyos mozgásának érzékelését hozzákapszolja a fehérség ideájához, az értelmi emlékezet egy aktusa. Amennyiben ez így van, valóban nem tűnik nagyon merész állításnak, hogy a fehérséget mint velünk született ideát azáltal ismerem meg, hogy fehéret látok, hiszen a fehérség az elme által előhívott mentális tartalom, amelyet azért és akkor hív elő, amikor fehéret látok.³² Ettől még persze a fehér tárgy megismerése további ismeretelméleti erőfeszítést igényel.

Ennek nyomán azonban egyáltalán nem tűnik magától értetődőnek, hogy mi lenne a különbség a háromszög képe és a háromszög fogalma között, hiszen mind a kettő során az elme egy vele született tartalmat szemlél, amely számára transzparens módon megismerhető. Természetesen ismét kínálkozik egy triviális válasz, jelesül hogy azok a mentális tartalmak tartoznak az értelmileg megragadható tárgyak körébe, amelyeknek az elgondolásához nincsen szükség egy a test működését magában foglaló további erőfeszítésre, mint a háromszög képe esetén. Ezen a ponton azonban a magyarázat körben forgóvá válik: honnan tudjuk, hogy mely tartalmak elgondolásához van szükség további erőfeszítésre, ha nem onnan, hogy az adott mentális tartalom a képzelethez tartozik? Descartes néha a hétköznapi intuíciónkkal ellentétes állításokat fogalmaz meg arról, hogy pontosan mit lehet elgondolni a test nélkül, például amikor a 14. Szabályban azt állítja, hogy a látóképességét veszített ember tisztán értelmi dedukció által képes képi valóságukban megtapasztalni a látó állapotában meg nem ismert színeket.³³ Az pedig nem tűnik teljesen implauzibilis állításnak, hogy az ezerszög fogalmát megalkotni legalább akkora – introspektíve azonosítható – erőfeszítést igényel, mint a háromszöget elképzelni. A probléma onnan fakad, hogy míg azt tudjuk, hogy a kiterjedéssel nem rendelkező dolgok a tiszta értelem hatókörébe esnek,³⁴ egyáltalán nem világos, hogyan osztozik az értelem a képzelettel és az érzékeléssel a kiterjedéssel rendelkező dolgok birodalmán.

III. Az önismeret értelmi konstitúciója

A dolgozat kiinduló kérdése az volt, hogy milyen ismeretelméleti erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy a megismerő szubjektum ideáinak elsődleges intencionális tárgya mellett felismerje ezek szükségszerűen meglévő másodlagos intencionális tárgyát és ezen keresztül az önismeret megszerzésében játszott szerepét. Az első részben bemutattam,

32 Az értelmi emlékezet ehhez hasonló értelmezését adja Simmons 2012.

33 AT X 438–39, AT III 432.

34 AT VIIIA 37 (Descartes 1998, 66–67).

hogy Descartes hivatalos álláspontja – hogy ez az ismeret magasabb rendű ideák segítségével szerezhető meg – értelmezésre szorul. A bemutatott értelmezés szerint a magasabb rendű ideák az idea olyan vonatkoztatási módjai, amelyeken keresztül a fenomenális tapasztalat tudatossá válik. Ez azonban felvetette a kérdést, hogy pontosan milyen viszony áll fenn a fenomenális aspektus és ezen vonatkoztatási módok között. A második részben bemutattam az értelmi és képzeleti tartalom megkülönböztetésének problémáját az értelmi emlékezet viszonyában, és arra jutottam, hogy Descartes számára mind a két típusú tartalom velünk született; az idea definíciójában használt példa értelmezése nyomán azt állítottam, hogy mindkét tartalom az értelemből származik, az értelmi emlékezet által jön létre.

Ezen megállapítások után a kérdés az általam vázolt értelmezési keretben újrafogalmazható. Mint láttuk, Descartes azt állítja, hogy „kívülről” az elmét csak a mozgás éri el, amely alkalmat biztosít az elmének, hogy bizonyos ideákat elgondoljon. Ezt az alkalmat a gondolkodásnak az *Ellenvetések* második sorozatára adott válaszokban megfogalmazott definíciója nyomán a gondolkodás primer aktusával azonosíthatjuk. Világos, hogy amikor Descartes a háromszög és az ezerszög példáján keresztül a mentális állapotok fenomenális aspektusát a testi működéshez köti, akkor erre gondol: meghatározott testi működések az ideák egy meghatározott körének elgondolására teremtenek alkalmat. Amikor az életszellemek egy bizonyos módon mozognak, akkor az elme mindig puhaságot fog érzékelni.³⁵

Ahhoz, hogy ez a puhaság tudatossá váljon, szükséges, hogy az elme az értelmi emlékezet segítségével formát adjon ennek a gondolatnak. Ez a forma kettős szerepet játszik. Egyfelől meghatározza az idea intencionális aspektusát és ezáltal a jelentését, másfelől lehetővé teszi a gondolat, a fenomenális aspektus tudatossá válását az elmében. Az elme minden esetben társít egy-egy gondolathoz egy-egy formát, hiszen az elmében nem lehetnek jelen formátlan gondolatok, intencionális tárgy nélküli reprezentációs tartalmak,³⁶ azonban az elme nem minden esetben társítja a gondolathoz az összes lehetséges formát. Mint láttuk, azonos fenomenális tartalom különböző viszonyítási kontextusokban különböző jelentésekre tehet szert. Ezek a különböző jelentések pedig nemcsak azokról a dolgokról szolgáltatnak ismeretet, amelyekre az elme az ideát vonatkoztatja, hanem magáról az ideáról, és ezen keresztül a megismerőképességről is.

Descartes „fejlődépszichológiája” szerint tehát a csecsemő a fenomenális tartalmakat csak mint elméje tulajdonságait azonosítja. Amikor a gyermek növekedni kezd, akkor ezeket a tartalmakat az elméje helyett a világra kezdi vonatkoztatni. Míg azt gondolta, hogy a puhaság az elméje tulajdonsága, most a viaszdarab tulajdonságának tekintette. Amikor azonban nagyobbacska lett, és kitanulta az emberi fiziológia titkait,

35 Ehhez a kapcsolathoz és ennek problematikus voltához lásd Schmal 2012, különösen 139–46.

36 Lähteenmäki 2007, 181.

akkor magasabb szintű és reflektált tudásra tett szert, ezáltal ugyanazt a fenomenális tartalmat immár ismét az elméjére kezdte vonatkoztatni. Azonban nemcsak arra, hanem mind az elméjére, mind a testére mint a külső dologra. Hiszen megtanulta, hogy egyazon jelenség mást jelent a viaszdarab vonatkozásában (tudniillik hogy puha), a teste vonatkozásában (tudniillik hogy az érzékszerveire a viaszdarab felülete egy bizonyos hatást gyakorol) és az elméje vonatkozásában (tudniillik hogy az elméje a puhaságot egy bizonyos módon észleli).

Ezek a vonatkoztatások az idea más-más jelentését adták, más-más másodrendű idea révén. Ahogyan a „vár” szót hallva vagy olvasva azonos fenomenális tartalmat észlelünk, azonban ehhez a tartalomhoz más-más jelentést kapcsolunk aszerint, hogy a mondatban igei vagy főnévi jelentésben áll, úgy kapcsol az elme egyazon fenomenális aspektushoz más-más jelentést aszerint, hogy mire vonatkoztatja az adott ideát. Ez pedig értelmezésem szerint megmutatja az értelmi és képzeleti tartalom ismeretelméleti megkülönböztetésének módját. Az idea azon tartalma, amely a vonatkoztatástól függ, az értelmi tartalom, míg ezzel szemben a vonatkoztatási kereteken átívelően azonos maradó tartalom a képzeleti tartalom. Az értelmi tartalom tehát nem az, ami az értelemről jön, hiszen minden érzékelt tartalom az értelemről származik, hanem az, ami az értelemről függ: hiszen a fenomenális tartalom megváltozása a testi mozgás megváltozását előfeltételezi, míg a vonatkoztatás egy tisztán az elmétől függő aktus.

Éppen ez, a fenomenális tartalmak különböző értelmezési kontextusba ágyazásának képessége az, amelyre az *Elmélkedések* végére az elbeszélő szubjektum szert tesz, amikor azt állítja, hogy immár tudja, hogy ha a tapasztalatai egységes élettörténetbe integrálhatók, akkor tapasztalatról, míg ellenkező esetben álmokképekről van szó.³⁷ Azaz ha feltételezzük, hogy a szubjektum ugyanazt tapasztalja egyszer álmában, egyszer ébren, akkor ugyanazt a fenomenális tartalmat fogja két különböző viszonyítási kontextusban két különböző jelentéssel ellátni. Az egyik esetben a veridikus észlelés jelentésével, amelynek során a tapasztalt érzetminőséget a külső tárgyra (is) vonatkoztatja, míg a másik esetben az álmokkép jelentésével, amelynek során azt elméjére és életszellemeinek mozgására vonatkoztatja.

Állításom szerint tehát az elme cselekvőképességének ezen tapasztalata az, ami az elme önismeretét biztosítja. Amikor tehát az elme érzékeli, hogy képes meghatározni ideáinak jelentését, ennek a képességnek a gyakorlása lesz az az ismeretelméleti erőfeszítés, amelynek segítségével önismeretre tesz szert. Hiszen ezáltal tapasztalja meg, hogy ideáihoz mint intencionális tárgyakhoz kitüntetett viszony fűzi, amely különbözik a többi intencionális tárgyhöz való viszonyától. Míg ugyanis a többi dolog megváltoztatása egy hosszas folyamat eredménye lehet csak, amelynek kiindulópontja egy akarati aktus, addig az ideákra közvetlen hatást gyakorolhat azáltal, hogy vonatkoztatja őket, és

37 AT VII 89–90 (Descartes 1994, 107).

jelentést ad nekik. Azaz amikor az elme észleli, hogy az ideák jelentése nem adott, hanem értelmezésének függvénye, akkor egyszerre két dologra lesz figyelmes: az idea jelen-tésére és az ideához fűződő kitüntetett viszonyára.

Bibliográfia

Forrásművek

- Descartes, René. 1996. *Oeuvres de Descartes*, szerk. Charles Adam – Paul Tannery. Paris: Vrin.
[AT]
- Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 1998. *A filozófia alapelvei*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Osiris.

Másodlagos irodalom

- Boros Gábor. 2003. „Interioritás, szubjektivitás és interszubjektivitás Descartes-nál.” *Világosság* 44/7–8: 129–36.
- Boros Gábor. 2004. „Descartes és Kant.” *Világosság* 45/10–12: 27–36.
- Dennett, Daniel C. 2007. *Consciousness explained*. New York: Little, Brown, and Company.
- Fóti, Veronique M. 2002. „Descartes’ Intellectual and Corporeal Memories.” In *Descartes’s Natural Philosophy*, szerk. Stephen Gaukroger – John Schuster – John Sutton, 591–603. London – New York: Routledge.
- Lähteenmäki, Vili. 2007. „Orders of Consciousness and Forms of Reflexivity in Descartes.” In *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, szerk. Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Pauliina Remes, 177–202. Dordrecht: Springer.
- Marrama, Oberto. 2017. „Consciousness, Ideas of Ideas and Animation in Spinoza’s Ethics.” *British Journal for the History of Philosophy* 25/3: 506–25.
- Schmal Dániel. 2012. *A kezdet nélküli kezdet: Descartes és a karteizianizmus problémái*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Schmal Dániel. 2018. „Intellectual Memory and Consciousness in Descartes’s Philosophy of Mind.” *Society and Politics* 12/2: 28–49.
- Simmons, Alison. 2012. „Cartesian Consciousness Reconsidered.” *Philosophers’ Imprint* 12/2: 1–21.
- Thomas, Janice. 2009. *The Minds of the Moderns: Rationalism, Empiricism and Philosophy of Mind*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.

Lorenzo Vinciguerra

Premisszák nélküli következtetések nyomán A kép megformálása Spinozánál¹

Azok a tanulmányok, amelyek a reprezentáció klasszikus kori elméletére, a kép természetére, valamint arra reflektálnak, ahogy a kép valamit reprezentál, jelöl, nemigen időztek el Spinozánál. Talán mert besorolhatatlannak tűnt, vagy épp ellenkezőleg, mert igen gyorsan arra jutottak, hogy megegyezik valamely kortársának elméletével, az amszterdami zsidó gondolkodó reprezentációra vonatkozó filozófiai álláspontjáról sokáig olyan olvasatok születtek, amelyek alábecsülték a saját korában, illetve – tágabb perspektívában – a reprezentáció egész történetén belül játszott szerepét.² Ennek az érdektelenségnek az indokait legelőször is magánál Spinozánál kell keresnünk. A *Tanulmány az értelem megjavításáról* című műben a képzeletről alkotott elmélet – amennyiben itt a képzelet pusztán „passzívnak” minősül – alig vázaltszerű. E legkorábbi, végül befejezetlenül hagyott írásban Spinoza főként módszertani kérdésekkel foglalkozott, s igyekezett elhatárolódni a karteziánus és baconiánus megközelítésektől. Így e mű nem alkot elméletet a testről. Egy ilyen elmélet csak később, nevezetesen az *Etikában* jelenik meg, ahol a testnek újszerű és koherens, az egész rendszerrel összhangban álló elméletét kapjuk. E sajátos testfelfogás a kiterjedésnek az egyetlen, oszthatatlan, végtelen és örökkévaló szubsztancia attribútumaként való mélyreható újragondolása által formálódik ki, és veti meg a képzelet elméletének alapjait. Ezekre épül majd az affektusok új tudománya, a valláskritika addig példa nélküli változata s végül a politika eredeti elgondolása. Ellentétben tehát azzal, ami a *Tanulmány az értelem megjavításáról* írott művet jellemzi, elmondhatjuk, hogy az *Etika* tökéletesen kidolgozza a képek általi megismerés elméletét. Sőt az erről szóló tételek száma meghaladja a többi megismerési mód tételeinek számát is: a közismerten rövidre fogott fejtegetést a közös fogalmak általi megismerésről és az intuitív tudományról, amellyel a mű utolsó része foglalkozik.

A hagyományosan inkább e végső perspektívára összpontosító kommentátoroknak a képzelet iránt tanúsított figyelme gyakran fordított arányban állt a neki szentelt szövegek mennyiségével. Olyannyira, hogy a három megismerési mód közül az első úgy ér-

1 A tanulmány „Autour de quelques conséquences sans prémisses. Tracer l'image selon Spinoza” címmel jelent meg 2014-ben az Augustin Dumont és Aline Wiame által szerkesztett *Image et philosophie. Les usages conceptuels de l'image* című kötetben (Bruxelles: Peter Lang). A fordítást Boros Gábornak ajánlom sok szeretettel. (Sz. E.)

2 Ezt látjuk például Michel Foucault esetében is, *A szavak és a dolgok* harmadik, reprezentációról szóló fejezetében, ahol a szerző a 17. század reprezentációelméletét értelmezve nem különíti el a spinozai pozíciót: Foucault 2000, 65–98.

telmezték, mintha a gondolkodás első stádiumának pusztán arra hivatott alakzatáról volna szó, hogy az elme felszabadulása felé vezető s boldogságának ígéretét nyújtó úton mihamarabb meghaladottá váljon. Megváltozott a perspektíva, amikor a képeket már nem a tekintetben vizsgálták, aminek híján vannak, hanem pozitív módon kezdték értelmezni őket, ama hatóképesség kifejeződéseiként, amely hatóképességből adódóan

az elme elképzelései, magukban tekintve, nem tartalmaznak semminemű tévedést; vagyis az elme azért, mert elképzel valamit, még nem téved. Csak akkor téved, amennyiben úgy tekintjük, hogy híjával van oly ideának, amely kizárja azoknak a dolgoknak a létezését, amelyeket jelenvalóként képzel el.³

A képzelet ilyen újraértelmezése számára Andrei Robinet készítette elő a talajt, amikor rámutatott a karteizianizmus által nagymértékben kifejtetlenül hagyott kérdések egyikére, a nyelv által közvetített képek és jelek által felvetett problematikára.⁴ Mivel a tudomány modellje hagyományosan a természettudomány, az emberi cselekvések kiszámíthatatlan szeszélyeinek [*aléa*] alávetett emlékezet és történelem – képtelenek lévén megszüntetni minden bizonytalanságot – egyre inkább kívül rekedtek a tudomány területén. Az *Értekezés a módszerről* végül nem csupán a korábbi filozófiai teóriák összességét vonta a kétely hatókörébe, hanem a test és a világ közös, mindennapi tapasztalatát is. E szerint e dolgok legfeljebb ahhoz járulnak hozzá, hogy relativizálják, s még bizonytalanabbá tegyék ismereteinket. A *tabula rasa* és a világ akaratlagos felfüggesztésének fikciói, a test zárójelbe tétele egyöntetűen arra irányultak, hogy eltöröljék a képeket és a jeleket, amelyeken keresztül a gondolkodás nyomot hagy magáról, és megérteti magát még a tudat belső elszigeteltségében is. Ennek következménye, hogy az *Elmélkedések* gondolatkísérlete – mely abban áll, hogy a *cogitót* szubjektív magányába visszaűzve megfossa a testtel való minden érintkezéstől – végül elhomályosította a képzeletnek az elme tevékenységében játszott lényegi szerepét. Ezt a modellt Descartes a neoplatonikus

3 *Etika* II, 17. tétel, megjegyzés. Az első jelentős képzeletről szóló tanulmány Cornelis de Deugd *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge* című műve (Deugd 1966), majd a későbbiekben új lendületet adott Filippo Mignini *Ars imaginandi: Apparenza e rappresentazione in Spinoza* című írása (Mignini 1981). Lásd még Laux 1993, Bostrenghi 1996. Ez a perspektívaváltás feltételez egy másikat, tudniillik Spinoza fizikájának az 1960-as évek végén született újfajta szemléletét, mely Alexandre Matheron tanulmányának köszönhetően bontakozott ki: Matheron 1969. A fizika mindaddig egy marginálisnak tekintett aspektusa volt a rendszernek, néhány olyan kivételtől eltekintve, mint például Rivaud 1924–26, 24–57.

4 Lásd Robinet 1978. Bár a modern gondolkodás szemiotikai és nyelvészeti fordulatai kevésbé érintették Spinoza filozófiáját, a nyelv kérdése a spinozizmus belső vitáinak tárgyát alkotta. Lásd: Sava 1973, Parkinson 1973. Lásd még: Chiereghin 1976; Dascal 1977; Zac 1977; Dominguez 1978; Vinti 1984; Bove 1991; Moreau 1994, 307–78; Diodato 1995; Hervet 2012; Vinciguerra 2006. Más megközelítés végett lásd: Meschonnic 2002, Zourabichvili 2012.

és az augusztiniánus hagyománytól örökölte, hogy tömörítve a maga módján továbbvigye, s metafizikájának szolgálatába állítsa.

A dualizmusa révén radikalizálódott karteziánus koncepció sokat köszönhet még Arisztotelész *De interpretatione*jának is,⁵ amely Boethius, majd főként Szent Ágoston munkásságának hatására a középkoron átívelve válik a 17. század racionalizmusának egyik forrásává. A *De Magistro* és a *De Doctrina christiana* nélkül nem született volna meg a Port-Royal *Grammatikája* és *Logikája* sem. A *Logika* ugyanis már az első – az ideák természetét és eredetét tematizáló – fejezettől arra emlékezteti az olvasót, hogy az ideák természete voltaképpen nem evilági, eredetét tekintve pedig elválik az emberi tapasztalattól és történeti valóságtól. Tehát kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, s Isten volt az Ige. János szavai, melyek Szent Ágostont meghihlették, még ott visszhangoznak a Port-Royal karteziánus gondolkodói körében. E szerzők szerint az eredendő bűn elkövetése óta az ember hozzászokhatott ahhoz, hogy a gondolkodást úgy tekintse, mint ami csak az érzékekből származó anyagi mivoltú képek formájában történhet. A képek – minthogy dolgok közt dolgok – a gondolkodástól alapjában idegen benyomások és nyomok kénye-kedve szerint, önkényesen kapcsolódnak össze és bomlanak fel. A *cogitatio* ellenben olyan ige marad, mely épp annyira nyelv nélkül való, pusztán belső, mint amennyire külsők számára a jelek.⁶ Jelölő és jelölt e kényes és problematikus szembenállása, mely a nyelvi reflexiókat kíséri a Port-Royaltól Saussure-ig, magával hozza a test és lélek közötti kapcsolat nem kevésbé rejtélyes problémáját. Descartes oly radikálisan akarta elkülöníteni egymástól a testet és a lelket, hogy még interakciójuk magyarázata során se tudta, hogyan kellene egyesíteni őket.

Mégsem utal arra semmi – hacsak nem az újszolasztikától és Descartes-től kölcsönzött nyelvhasználat és terminológia –, hogy Spinoza gondolkodása ebbe a hagyományba illeszkednék, vagy hogy hallgatólagosan átvette volna előfeltevéseit. Amikor az arisztotelészi világkép összeomlását követően a modern gondolkodás új metafizikát keresett magának, Spinoza azon ritka gondolkodók egyike volt, akik radikálisabbnál radikálisabb ellenvetések sorozatát hozták fel ellene. Spinoza elutasította a szubsztanciák pluralitását, mely egyben a dualizmus, valamint a test és elme elválasztásának tagadását is jelenti, ideértve azt a tézist is, mely szerint a lélek fakultások székhelye. Tagadta továbbá az ember szubsztancialitását, az állítólagos szabad akaratot, az előfeltételezett szabad ítélőképeséget, ideértve azt az elgondolást is, hogy az embernek hatalmában áll gondolkodni vagy nem gondolkodni, beszélni vagy nem beszélni. Spinoza számára épp annyira vagyunk szellemi automaták, mint testiek. Végül elutasította egy olyan pszichológiai belső világ gondolatát, mely független volna a test affekcióitól. Épp az így felfogott

5 Nevezetesen a *Hermeneutika* jól ismert 16a 4–6 passzusának, ahol Arisztotelész azt írja, hogy „amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei”.

6 Robinet 1978, 9–56.

tudatból, valamint a cselekvéseink és gondolataink okait illetően velünk született tudatlanságunkból ered a magunknak tulajdonított szabadságnak az illúziója.

Az első veszélyforrás, amellyel tehát szembe kell néznie annak, aki Spinozát a saját korában vagy akár azon túlmenően egy szélesebb perspektívában is el kívánja helyezni, nem más, mint a fenti előítéletek öntudatlan rávetítése a filozófus gondolkodására, jóllehet ő gondosan igyekezett megszabadulni tőlük. Ahhoz hasonlóan nehéz észrevenni a spinozai álláspont eredetiségét a reprezentáció történetében, mint amilyen nehéz volt hosszú időn keresztül kritikai elemzés tárgyává tenni politikai gondolkodását. Ez utóbbit akkor kezdték el az őt megillető módon értelmezni, amikor világosan kezdték látni elkülönülését a hobbes-i és a grotiusi természetjogi hagyománytól.⁷ Emellett azt is érdemes felidézni, hogy a spinozai ismeretelmélet közvetlenül következik az „ontológiából”, mely maga is igen kritikus mindenfajta filozófiai teológiával szemben. Nehezen hihető, hogy ezek a premisszák pusztán marginális hatást gyakoroltak a képzelet belőlük levezetett koncepciójára. Elegendő, ha az *Etika* második könyvének híres 7. tételére gondolunk, vagyis arra, amit feltételez, és amit magában foglal: „az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata.”⁸ Ez a rend és kapcsolat ugyanis nincs alárendelve egyetlen egyedi elme tevékenységének sem, az ember mint szubjektum csak a 10. tételben jelenik meg pontosan annak kimondása végett, hogy „az ember lényegéhez nem tartozik hozzá a szubsztancia léte”.⁹ A 7. tétel az ontológia és az ismeretelmélet határán helyezkedik el. Döntő fontosságú szöveghely, ha teljességében meg akarjuk érteni az elme természetének és eredetének szentelt II. könyv tárgyát úgy, hogy lássuk különbségét a descartes-i vagy a Port-Royal gondolkodóitól származó, e tárgyra vonatkozó nézetektől. Spinoza számára ugyanis a *mens*, vagyis az elme, amennyiben modusz, nem ideáinak székhelye, hanem maga is idea, méghozzá olyan idea, amelynek tárgya a test (*idea corporis*). Ennélfogva már nincs lehetőség arra, hogy az ideákat úgy értelmezzük, mint amelyek egy abszolút gondolkodó egóból erednek. Az individuumnak le kell tehát mondania a magának követelt szubsztancialitásról és szuverenitásról. Az elmének, mint ideának ugyanis csak modális lét jut osztályrészül, s épp annyira összetett, mint az a dolog, amellyel egységet alkot, azaz a test.

7 Alexandre Matheron-t illeti meg az érdem, hogy kimutatta a mélyben meghúzódó különbségeket Spinoza, illetve korának olyan politikai gondolkodói, mint Thomas Hobbes vagy Grotius filozófiája között. Ez lehetővé tette, hogy az 1970-es évek második felétől megnyíljon az út a Spinoza politikai gondolkodásának eredetiségét vizsgáló kutatások előtt. Az ezt megalapozó íráskor fellelhetők Alexandre Matheron *Etudes sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* című kötetében (Matheron 2011), különös tekintettel a következő fejezetekre: „Spinoza et le pouvoir” (67–79); „Spinoza et la problématique juridique de Grotius” (113–30); „Le «droit du plus fort»: Hobbes contre Spinoza” (131–54); „Politique et religion chez Hobbes et Spinoza” (325–55). E kötet első ízben mutatta be a szerző munkásságának jelentőségét. Lásd: Suhamy 2011, Bove 2011; lásd még saját recenziómat erről a könyvről.

8 *Etika* II, 7. tétel.

9 *Etika* II, 10. tétel.

A fentiek értelmében az egész antropocentrikus, dualista és internalista hagyomány – amelynek a karteziánus egológia tulajdonképpen csak egy modern változata – alapjaiban történő felforgatásának vagyunk szemtanúi. A modell, amely a gondolkodást lényegileg olyan szubjektív jelenségként fogja fel, mely „az agyban megy végbe”, nagyrészt még mindig a miénk. Márpedig az, hogy Spinoza más utat kívánt járni, már a *Rövid tanulmányban* is világosan látszik: „sohasem mi állítunk vagy tagadunk valamit a dologról, hanem maga a dolog állít vagy tagad bennünk valamit magáról.”¹⁰ Ez a mondat önmagában elegendő volna ahhoz, hogy megingassa azokat a sémákat, amelyek alapján elgondoljuk az ideáknak és a dolgoknak, a gondolkodás szubjektumának és tárgyának, valamint az ideáknak és a képeknek a kapcsolatát. Az *Etikában* Spinoza elmélyíti és geometriai módon részletesen kidolgozza az elme természetének és eredetének e megfordított perspektíváját, s definíciók és teoreémák által kimutatja, miképpen nyilvánul meg bennünk valami, és főképp hogy az, ami bennünk megnyilvánul, önmagában nem tartalmaz hamisságot, hanem inkább „részlegesnek” vagy „inadekvátnak” kell tekintelnünk, amennyiben éppenséggel *képekben gondolkodunk*.

A megfordított perspektíva

A gondolkodás mibenlétének újszerű elgondolása új perspektívát nyit meg, melyet már az *Etika* első könyve is előkészít. Nem a gondolkodás van bennünk, koponyánk valamely rejtett helyén, elveszetten az univerzum egy félreeső zugában, ahogy Hume fogja később mondani. Sokkal inkább mi vagyunk a gondolkodásban ideaként, ahogy minden más elme is, a gondolkodás módozataként. Az ideákat más ideák hozzák létre, ahogy utóbbiak is további ideákból erednek, s így a végtelenig. Ennélfogva gondolataink eredetét elménken kívül kell keresnünk. Az, hogy e rend és kapcsolódás nagy részben ismeretlen számunkra – azon egyszerű oknál fogva, hogy pusztán láncszemei vagy kapcsolódási pontjai (*nexus*) vagyunk – semmit sem változtat azon, hogy egy test a testek rendjén belül soha nem lehet oka ideának, és fordítva, hogy egy idea az ideák rendjén belül soha nem lehet oka testnek vagy testi affekciónak.¹¹ Ugyanis – amint Spinoza határozottan állítja – ugyanazon oknál fogva, mely szerint kiterjedés és gondolkodás, test és elme valóságosan egyetlen, identikus dolgot alkot, nincs két különböző rend, hanem csak egyetlen egy van.

Elménk a gondolkodás moduszaként nem saját gondolatainak szubjektuma, hanem olyan gondolatoké, melyek okát nagyrészt nem ismeri. Ugyanígy testünk a kiterjedés

10 Spinoza 1981, 70 (a magyar fordítást módosítottam – Sz. E.).

11 „Egy gondolatot egy másik gondolat határol. Ellenben gondolat nem határol testet, sem test gondolatot.” *Etika* I, 2. definíció.

modusza, s ahogy elménk nem forrása gondolatainak, a test mozgásai sem belőle magából erednek. Ebből kiindulva érthetővé válik, hogy az emberi elmét többé már nem tekinthetjük olyan instanciának, amely jelentést ad a dolgoknak. Legfeljebb módosíthatja a már meglévő jelentést, de nem teremtheti meg teljes egészében. Ebből következik a történetileg létrejött elme reformjának, megjavításának gondolata. Az, hogy a dolgokat néha teljesen képzeletbeli jelentéssel ruházzuk fel, nem jelenti azt, hogy a dolgok meg vannak fosztva minden jelentéstől. Illúzió azt gondolni, hogy az emberi elmét megilleti a mindent kétségbevonás efféle hatalma. Az univerzum jelentés nélkülsége, a végtelen terek csendje, mely a 17. század legáthatóbb szellemeit is nyugtalanította, s amelynek felerősödött visszhangját halljuk a romantikusok akozmikus rémületében – gondolhatunk itt Friedrich tájképeire, Leopardi *interminati spazi e sovrumani silenzi* (végtelen terek és emberfeletti csendek) sorára vagy a kierkegaardi szorongásra –,¹² egy tőről fakad azzal a nyomasztó – s olykor lelkesítő – hiedelemmel, hogy magunkat magányos szubsztanciáknak tekintjük egy tőlünk idegen univerzummal szemben.

Ha elménk nem szubsztancia, hanem modusz, vagyis egy olyan folyamat ideáinak az ideája, amely az elmét magában foglalja, túllép rajta, s meghaladja, akkor már nem gondolhatja el magát gondolatainak szerzőjeként, hanem inkább egy jelentés értelmezőjeként, mely – mivel csak részlegesen közli magát – kívül reked a megértésen. Ezért – írja Spinoza – „az emberi elme természetét alkotó idea egymagában tekintve nem világos és elkülönített.”¹³ Ugyanis „az affekciók ideái, amennyiben egyedül az emberi elmére vonatkoznak, olyanok, mint az *előtételek nélküli zárótételek*”,¹⁴ azaz ideák, amelyeknek az elme nem ismeri az okait. Önmagában tekintve tehát minden percepció konklúzió, vagyis más ideákból levont következtetés. Amennyiben elképzelünk, e premisszákat kívül vannak az elmén. Ebből következően a *mens* minden percepciója következtetés, amelynek premisszáit vagy okait ismeretlenek.¹⁵

Mivel az emberi elme nem más, mint a testnek egy bizonyos ideája, s a test csak afficiálóként és afficiáltként létezhet, minden egyes elme gondolkodóképessége a test affekcióinak kapcsolódásait és rendjét követve működik. Ebben az értelemben gondolkodni nem más, mint elképzelni. E filozófia pánpszichizmusából következően a megismerés első neme nem csak az ember kiváltsága. A képzelet a test hatóképességétől függ, tudniillik attól a módtól, ahogyan a test afficiálva van, s ahogyan láncolatát szervezi

12 Olyan visszhang, amely még a heideggeri Dasein-analízisben is azon is túl, a sartré-i egzisztencializmusban is fellelhető. Lásd Eynde 1993.

13 *Etika* II, 28. tétel, megjegyzés.

14 „*Veluti consequentiae absque praemissis*.” *Etika* II, 28. tétel, bizonyítás (saját kiemelés – L. V.).

15 A fiatal Peirce is ugyanerre a konklúzióra jutott, tudniillik hogy valójában minden észlelési aktus egy következtetési folyamat eredménye: Peirce 1868a/1974a és Peirce 1868b/1974b. Francia fordítása: Peirce 1984, 173–229. Lásd még Vinciguerra 2009.

affekcióit. Márpedig elképzelni nem más – pontosítja Spinoza –, mint „jelek által megismerni” (*cognitio ex signis*), azaz a test affekcióin keresztül. Az ember tehát természetből fogva jelek értelmezője, de nem lelki fakultásának értelmében, hanem inkább testként, amely kifejezi Isten lényegét, amennyiben kiterjedt dologként s más testek által afficiálként fogjuk fel. Az ember mint elképzelő test a dolgokat jelek által fogja fel, mivel teste általános törvényeknek engedelmeskedik, melyekben osztozik a természet többi individuumával. Ez a testi expresszivitás a testek természetes szemioízisát feltételezi, s nem korlátozódik az emberre, hanem közös a kiterjedt univerzum minden modulusában, az emberi testben és elmében s a természet többi individuumában. Ezt a *jelentés általános fizikájának* is nevezhetjük.¹⁶

A kép spinozai koncepciójának helyes olvasata érdekében tennünk kell egy lépést hátrafelé. Nem mi határozzuk meg abszolút hatalommal a dolgok jelentését, hanem csupán részt veszünk benne a magunk módján. Hogy az emberiség történetében ez a jelentés leggyakrabban a célokság felől értelmeződött, az inkább az ember létezésének körülményeiről, képzeletének formálódásáról árulkodik, mintsem a dolgok valóságos természetéről. Ez azonban mégsem jelenti azt, hogy a dolgok önmagukban meg volnának fosztva a jelentéstől. Épp ellenkezőleg, teljes mértékben megérthetők. Ez az alapja annak, hogy a spinozai antropológia és episztemológia fizikát és ontológiát feltételez, amelyek körvonalait Spinoza gondosan fel is vázolja, mielőtt rátér a képzelet természetének és működésének leírására. A filozofálás teljességgel lényegi rendje jelenik itt meg, amelyet Spinoza először Descartes ellenében léptet fel, de amely ugyanígy áll szemben Baconnel, Hobbes-szal és az empiristákkal is. Ahogy a filozófia nem horgonyozhatja le magát az első alapját képező *cogit*óban, úgy nem kezdődhet a külső dolgok érzékelésével vagy észlelésével sem. Ennek inkább az ellenkezője igaz: azért vagyunk képesek jelentéssel felruházni a dolgokat, mert először a dolgok ruháznak fel jelentéssel minket, amennyiben a végtelen rend ideáját alkotjuk.¹⁷ Megfelelkezvén ezekről a premissákról, végül olyan hatalmat tulajdonítunk magunknak, amellyel nem rendelkezünk, s ugyanígy hajlamosak vagyunk illuzórikus szabadságot is tulajdonítani magunknak, mivel bár egyformán tudatában vagyunk gondolatainknak és vágyainknak, okaikat azonban nem ismerjük.¹⁸

16 Ehhez az általános perspektívához: Vinciguerra 2012a.

17 Ezzel a fajta megfordított perspektívával nemcsak olyan szerzőknél találkozunk, mint Peirce, hanem későbbi szerzőknél is, mint például Merleau-Ponty utolsó írásában, ahol a művészek s különösképp a festők tapasztalatát használja fel. „A látható és a festő között a szerepek elkerülhetetlenül felcserélődnek. Ezért mondta megannyi festő, hogy a dolgok nézik őket”. Merleau-Ponty 2002. A Munkajegyzetekben Merleau-Ponty Max Ernstről veszi át ezt a gondolatot: „a festő szerepe abban áll, hogy megrajzolja és kivetítse azt, ami benne látható”. Merleau-Ponty 2006, 233.

18 *Etika* I, Függelék.

A kép premisszái

A kép kérdésének megközelítéséhez tennünk kell egy lépést hátrafelé, és fel kell idézni a következő, jól ismert teorémát: „*Az isteni természet szükségyszerűségéből végtelenül sok módon végtelenül sok dolognak kell következnie (azaz mindennek, ami a végtelen értelem köréhez tartozhat).*”¹⁹ Az attribútumokról szóló tanítás értelmében ez a következőt is jelenti: „A gondolkodó természetből végtelenül sok módon végtelenül sok ideának kell következnie (azaz minden ideának, ami a végtelen Elme köréhez tartozhat).” „Elmét” mondok, mivel ez magában foglal minden elmét és ez elmék minden ideáját, melyek együttesen az *Anima mundi* alkotják, ideértve az inadekvát ideákat is.²⁰ Ennek a kiterjedés attribútumára vonatkozóan is szükségképpen érvényesnek kell lennie: „A kiterjedt természetből végtelenül sok módon végtelenül sok testnek kell következnie (azaz minden testnek, amelyet csak a mozgás és a nyugalom el tud különíteni és modusszá alakíthat).” E testek között az emberi test – minden tulajdonságával és specifikumával együtt – egy modusz a többi között. Ha komolyan követjük ezt a perspektívát, sem az értelem (mely azonos minden emberben), sem a képzelet (mely egyedi minden ember számára) nem tekinthető a *mens humana* egymást kizáró fakultásainak. Amit adekvát és igaz módon megértünk, annyiban értjük, amennyiben „az emberi elme Isten végtelen értelmének része”.²¹ Még sincs semmilyen alap, hacsak nem egy berögződött antropocentrikus előítélet, amely megakadályozná, hogy ehhez a kozmikus perspektívához a képzelet is hozzátartozzon. Amit ugyanis az emberek elképzelnek, azt a kiterjedt természet közös rendje szerint teszik, amelyben mozognak, és amelynek törvényei meghatározzák mozgásaikat. A *mens* ugyanúgy nem a gondolatok székhelye, ahogy a test sem képes önmagát mozgásra vagy nyugalomra determinálni.

A test affekcióit, vagysis módosulásait Spinoza „alakoknak” (*figurae*) vagy pontosabban „nyomoknak” (*vestigia*) nevezi: „Ha az emberi test cseppfolyós részét egy külső test úgy determinálja, hogy sűrűn nyomást gyakoroljon egy másik, lágy részre, akkor megváltoztatja e lágy rész síkját, s mintegy ott hagyja a nyomást okozó külső test bizonyos

19 *Etika* I, 16. tétel.

20 Mindamellett meg kell jegyezni, hogy Spinoza semmit sem mond az egész természet e végtelen elméjéről. Az erre vonatkozó kritikák megoszlanak, egyesek azt állítják, hogy a *Mens universi* nem vezette be a rendszerbe, mivel Spinoza, noha Tschirnhaus kérdezte őt, nem válaszolt erre a kérdésre. Mások épp ellenkezőleg, nem kételkednek a gondolkodás attribútuma végtelen közvetett moduszának szükségességében, mely parallel a *facies totius universi*, azaz a kiterjedés attribútumának végtelen közvetett moduszával. Ezen a ponton – többek között Filippo Migninivel egyetértésben – ez utóbbi értelmezést tartom helyesnek. E hézag elfogadása ugyanis a rendszer megértését ingataggyá teszi, míg annak kiegészítése által a spinozai kozmológia érthetőbbé válik. Véleményem szerint a probléma nem az *Anima mundi* hipotézisének elfogadásában vagy elutasításában áll, hanem inkább a spinozai kozmológia pánpszichizmus felőli megértésében.

21 *Etika* II, 11. tétel, következtetett tétel.

nyomait.”²² Ebből következően a testek képzeletének hatóképessége attól függ, hogy a test milyen mértékben alkalmas arra, hogy más testek afficiálják, vagyis hogy azok rajtahagyják nyomaikat, s hogy ezáltal maga is ott hagyja nyomait más testeken. Bár eltérő mértékben, de a testek természetének valamelyes lágyságából következően e tulajdonság minden testhez hozzátartozik. Ez nem más, mint a jellemző jegyek megőrzésének s az ezekből kiinduló cselekvésnek a képessége. A fiziológiai determináció – amelynél, úgy tűnik, Spinoza nem kívánt hosszasan elidőzni – ezen a ponton kevésbé fontos. Az lényeges, hogy a test e jegyeken keresztül határozza meg és individualizálja önmagát. A spinozai pánp pszichizmus valójában lehetetlenné teszi, hogy fogalmat alkossunk egy olyan test létezéséről, amely meg van fosztva a testi konstitúciójával egyenértékű mentális kifejezéstől. Az elme gondolkodó tevékenysége kíséri a test érzőképességét, s ez egyidejűleg megy végbe a nyomok befogadásával és előidézésével, miáltal a test megjelölhetővé és felfoghatóvá, tehát jelentéssel bíróvá és az emlékezetben felidézhetővé válik. Röviden: elképzelhetővé és elképzelhetővé. Ez az alapja annak, hogy amikor és ahol egy nyom bevésődik a kiterjedés rendjén belül, akkor és ott szimultán módon a gondolkodás rendjén belül is van egy elme, amely gondolkodik. Amiképp ugyanis az afficiált testen hagyott nyom elárul valamit az őt afficiáló testről, úgy utal vissza az ennek megfelelő modusz a gondolkodás attribútumában is az egyik ideáról a másikra.

A test mint a kiterjedés affekciója és a nyom mint a test affekciója alkotja a kép elméletének alapját. Minden test – ama képessége által, mely lehetővé teszi, hogy más testek rajtahagyják nyomaikat, s hogy maga is bevésse nyomait más testekbe, azaz a jelek megőrzésén és bepecsételésén keresztül – magán hordoz valamit az őt afficiáló testek természetéből, még akkor is, amikor e testek már nincsenek jelen. Márpedig ha ezt a tulajdonságot kiterjesztjük – ahogy ki is kell terjesztenünk – a kiterjedés végtelen közvetlen moduszát alkotó mozgás és nyugalom által végtelenül sokféleképpen módosított testek összességére, amelyek a minden individuumot magában foglaló individuumot, magát az egész univerzumot alkotják, akkor a *kiterjedés közvetett végtelen modusza* meghatározható a *nyomok bevésődésének, illetve bevésésének végtelen képességével* [*traçabilité infinie*].²³ A testek ugyanis nem a szubsztancia, hanem a mozgás és nyugalom, gyorsaság és lassúság tekintetében különböznek egymástól.²⁴ Ez a legegyszerűbb testek (*de corporibus simplicissimis*) szingularizációjának alapelve, mely a kiterjedés attribútumának közvetlen végtelen moduszára utal. Az összetett testek esetében (*individua*) ez utóbbi kiegészül az individuáció alapelvével, amely a nyomok megőrzésének képességén alapul, s amely a kiterjedés attribútumának közvetett végtelen moduszára utal. Ebből fakadóan az összetett testek nemcsak a mozgás, nyugalom, gyorsaság és lassúság tekintetében

22 *Etika* II, 5. posztulátum.

23 Lásd *Etika* II, 7. segédétel, megjegyzés. E kozmológiai perspektíva elmélyítéséhez lásd Vinciguerra 2012a, 67–82.

24 *Etika* II, 1. segédétel.

különböznek egymástól, hanem az alakok és a jegyek tekintetében is. Ez utóbbiak kiteljesítik az individuumok felépítésének meghatározását.

A kiterjedés közvetlen és közvetett végtelen moduszainak e perspektívája új színben tünteti fel a II. könyv híres 8. tételét is, mely oly sok problémát okozott még a leghozzáértőbb értelmezők számára is, s melyről Spinoza mégis azt állítja, hogy magától értetődik a 7. tétel, de még inkább a hozzá fűzött megjegyzés alapján: „A nem létező egyedi dolgok, vagyis moduszok ideáinak éppúgy benne kell foglaltatniuk Isten végtelen ideájában, mint ahogy az egyedi dolgok, vagyis moduszok formális lényegei benne foglaltatnak Isten attribútumaiban.”²⁵ Az ezt követő következtetett tétel pontosítja, hogy

ameddig az egyedi dolgok csupán annyiban léteznek, amennyiben benne foglaltatnak Isten attribútumaiban, objektív létük, vagyis ideáik is csak annyiban léteznek, amennyiben Isten végtelen ideája létezik. Amikor pedig az egyedi dolgokról azt mondják, hogy nemcsak annyiban léteznek, amennyiben benne foglaltatnak Isten attribútumaiban, hanem annyiban is, amennyiben azt mondják róluk, hogy tartamuk van, ideáik is magukban foglalják azt a létezőt, amelynél fogva azt mondják róluk, hogy tartamuk van.

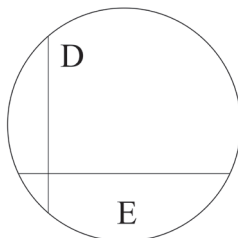
Azt, hogy a fenti tétel az *Etika* egyik legnehezebb – vagy leghomályosabb – szöveg-helye, a hozzáfűzött megjegyzés megerősíti.²⁶ Spinoza kivételesen egy ábrával szemléltetett geometriai példához folyamodik, hogy érthetővé tegye azt, amit paradox módon nem lehet példán keresztül megmagyarázni, mert a dolog, ahogy ő mondja, „egyedi” (*unica*):

A körnek az a természete, hogy a benne egymást metsző összes egyenes vonalak részeiből alkotott téglalapok egyenlők egymással. A körben tehát végtelen sok, egymással egyenlő téglalap foglaltatik. De bármelyikükről is csak akkor mondhatjuk, hogy létezik, ha a kör létezik, s éppúgy bármelyik téglalap ideájáról is csak annyiban mondhatjuk, hogy létezik, amennyiben a kör ideájában foglaltatik. Gondoljuk el mármost, hogy a végtelen sok téglalap közül kettő létezik, ugyanis az *E* és *D* egyenesek részeiből alakulók. Akkor bizo-

²⁵ *Etika* II, 8. tétel.

²⁶ Egyes értelmezők, mint jelesül Giovanni Gentile, nem riadtak vissza annak kijelentésétől sem, hogy a 8. tétel „kibékíthatetlen a spinozai panteizmussal”. Lásd Spinoza 1963, 735. Napjainkban Vittorio Morfino helyezkedett arra az álláspontra, hogy a tétel nem összeegyeztethető a rendszerrel. A tétel nehézségeinek magaslátán felidézhetjük Deleuze spekulatív törekvéseit is a kérdés tisztázása végett: Deleuze 2000, 12. fejezet. „A modusz lényege: átmenet a végtelenből a végesbe”, és ezek újrafogalmazásaihoz: Deleuze 1981, 98–100. A nehézségek ellenére nem értek egyet azzal a tézissel, amely szerint a tétel értelmetlen vagy inkompatibilis volna a rendszerrel. Ellenkezőleg, a „nem létező dolgok” nyitott perspektívája bizonyos értelemben összefügg az *Etika* utolsó részével, jelesül az elmének a test halála utáni mibenlétével.

nyára ideáik sem csak annyiban léteznek, amennyiben pusztán a kör ideájában foglaltatnak, hanem annyiban is, amennyiben azoknak a téglalapoknak a létezését magukban foglalják. S épp ezáltal különböznek a többi téglalap többi ideájától.²⁷



1. ábra

A körben – amelyet Spinoza az 1. ábrával szemléltet – végtelen sok egymással egyenlő téglalap foglaltatik, mivel bármely két egymást metsző egyenes részei egyenlő nagyságú téglalapokat fognak közre. A téglalapok e végtelensége csak annyiban létezik, amennyiben a kör létezik, s annyiban foglaltatnak benne, amennyiben a kör természetéhez tartoznak. Mindez az örökkévalóságtól fogva. Ha mármost a feltevés értelmében behúzzuk az *E* és *D* egyeneseket, az így meghatározott téglalapok már nemcsak annyiban léteznek, amennyiben a körben foglaltatnak, hanem annyiban is, amennyiben azt mondjuk róluk, hogy tartamuk van. Az attribútumok elméletére támaszkodva ugyanez vonatkozik a gondolkodásra is: a végtelen sok téglalap bármelyikének ideájáról csak akkor mondhatjuk, hogy létezik, amennyiben benne foglaltatik a kör ideájában. A két egyenes behúzása után azonban e téglalapok ideái már nemcsak annyiban léteznek, amennyiben a kör ideájában vannak, hanem annyiban is, amennyiben magukban foglalják ezeknek a téglalapoknak a létezését. Ezáltal különböznek a többi téglalap többi ideájától. A lényegi pont az, hogy a tartambeli létezéshez az egyeneseknek *be kell lenniük húzva* a körbe. Az a cselekvés, amely által ez végbemegy, nem kevésbé *egyedi*.

A megjegyzés példája a következtetett tétel analógiájára épül fel, egybevág ennek két aspektusával, az Istenben való örökkévaló létezéssel és a tartambeli létezéssel. A következőképpen fejezhetjük ezt ki: egy kör végtelen sok egyenlő téglalapot foglal magában, melyek azonban csak akkor létezhetnek, ha a kör is létezik. Ugyanígy az egyes dolgok csak akkor létezhetnek, ha benne foglaltatnak Isten attribútumaiban. E téglalapok bármelyikének ideájáról is csak akkor mondhatjuk, hogy létezik, ha benne foglaltatik a kör ideájában, vagyis az egyedi dolgok ideái csak akkor léteznek, ha Isten végtelen ideája létezik. Amint *E* és *D* adottak, azaz *beíródtak*, az általuk alkotott téglalapok már nemcsak annyiban léteznek, amennyiben a kör ideájában foglaltatnak, hanem különbözővé válnak a többi végtelen sok téglalaptól, mint ahogy ideáik is elkülönülnek a többi tég-

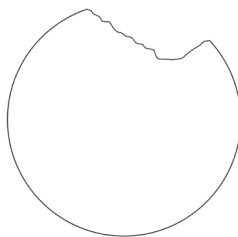
²⁷ *Etika* II, 8. tétel, megjegyzés.

alap többi ideájától, amennyiben e téglalapok létezését magukban foglalják. Ugyanígy amikor az egyedi dolgokról azt mondjuk, hogy tartamuk van, akkor már nemcsak annyiban léteznek, amennyiben benne vannak Isten attribútumaiban, hanem annyiban is, amennyiben ideáik magukban foglalják a létezést, amelynek révén állítjuk, hogy tartamuk van.

A megjegyzés és a következtetett tétel egyesíti az attribútumok doktrínáját a közvetlen és közvetett végtelen moduszokról szóló tanítással. Isten végtelen ideája nem más, mint a gondolkodás közvetlen végtelen modusza, azaz Isten végtelen értelme. Ennek kifejeződése a kiterjedés attribútumában a mozgás és a nyugalom. Az Isten attribútumaiban foglaltatott egyedi dolgok végtelen sokasága pedig a közvetett végtelen moduszt alkotja minden attribútumban. A tétel megértését kétségkívül a közvetlen és közvetett végtelen moduszoknak ez az összetartozása teszi nehezzé, s e nehézséget még fokozza is a Spinoza által segítségül hívott példa megbízhatatlansága: egyetlen példa, azaz egyetlen *kép* sem magyarázhatja meg azt, amit *egyediként* kell felfognunk. Mi az tehát, ami *egyedi*, végtelen és örökkévaló? Éppenséggel az alakoknak a bevésettsége [*traçage des figures*] az, ami Istenben nem mehet végbe annak örökkévalósága *előtt, után* vagy rajta *kívül*, hanem örökkévalóan benne foglaltatnak az attribútumaiban. A nyomok bevéződése és bevéése már mindig is megvolt a tartam szférájában, mivel szükségszerűen következik a kiterjedés attribútumának természetéből, a közvetlen végtelen moduszának módosulása által. A nyomok bevéződésének és bevéésének végtelensége [*traçabilité infinie*] a testek valamennyi alakjának összessége, vagyis a *facies totius universi* az, ami egyedi, végtelen és örökkévaló, miközben teret ad az összes individuum végtelen differenciálódásának. A nyomok bevéződése és bevéése épp annyira szükségszerű, mint a formák örökkévalósága Istenben, mivel ha ez nem ment volna végbe már mindig is, soha semmi nem jöhetett volna létre, s nem különülhetett volna el az attribútumokban. A nyomok bevéződése és bevéése – bár a mozgás és a nyugalom, azaz a közvetlen végtelen modusz végtelen módosulásának következménye – nem kevésbé végtelen és örökkévaló. A végeesség kérdése erre mint végső alapra vezetendő vissza. A nyomok más testekbe vévésének képessége nélkül ugyanis maga a véges semmisülne meg a szubsztancia abszolút meghatározatlanságában és elkülönítetlenségében. Ha a tartam és az örökkévalóság egymást kizárni látszanak számunkra, ez abból származik, hogy a tartamot végesként *képzeljük el*, noha csak annyiban véges, amennyiben más, azzal összeférhetetlen tartamok határozzák meg.

Térjünk vissza a nyomhoz. A legszigorúbb értelemben a nyom a testben az a *hely*, amely egy másik testet helyettesít, s amelynek helyeként van. Amennyiben helyet adó, egy bizonyos természetet implikál vagy foglal magában (*involvit*) egy más természettel rendelkező dologban. A nyom az afficiáló test afficiált testre gyakorolt hatásának eredménye. Ez azt jelenti, hogy a jelek a legegyszerűbb testi módosulások, amelyek csak el-

gondolhatók a természetben. Ebben az értelemben a nyom az affekció más elnevezése. A nyomok a *legegyszerűbb testekkel* ily módon a minden test által közösen birtokolt közös fogalmakhoz tartoznak. A nyom teljes mértékben testszerű – hiszen mindenét a testtől kapja – anélkül azonban, hogy maga test volna. A testek vagy a testek részeinek felszínén elhelyezkedve a nyomok együttesen alakítják a testek határait. Nélkülük sem kép, sem affekció nem jöhetne létre. Mivel a test – modális realitásából következően – nem fogható fel úgy, hogy affekciók nélkül is fennáll, a más testekkel való kapcsolatok – melyek nélkül nem állíthatjuk egy individuumról, hogy létezik – megkövetelik a nyomok számításba vételét, hogy fogalmat alkothassunk a testek tartambeli létezéséről. Éppen ezért az afficiált test a következő ábra sémája szerint szemléltethető (2. ábra):



2. ábra

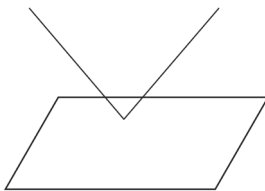
A valóságosan létező test ugyanis mindig bemetszett, benyomott. Nem kerülheti el, hogy a többi testből származóan jegyeket hordozzon magán. Amit a test megformál, soha nem teljes. Konkrét létezéséből következően felszíne folyamatosan módosul a szomszédságában lévő testek hatására. A testen lévő nyomok a tartam jelei, s a test e jelek által marad fenn, nem pedig ezek ellenére.

Az *Etika* fizikájában, a testek egyesüléseként meghatározott individuum definícióját megelőző 2. axiómát egy másik ábra (3. ábra) illusztrálja:

Ha egy mozgásban lévő test beleütközik egy nyugvó testbe, amelyet nem tud helyéből kimozdítani, akkor visszaverődik, hogy folytassa mozgását, s a szög, amelyet a visszaverődő mozgás vonala alkot a nyugvó test síkjával, amelybe ütközött, egyenlő lesz azzal a szöggel, amelyet a beeső mozgás vonala alkot ugyanazzal a síkkal.²⁸

Spinoza ekképp pontosítja: „Ennyit a legegyszerűbb testekről, azokról tudniillik, amelyek csupán mozgás és nyugalom, gyorsaság és lassúság tekintetében különböznek egymástól.”

28 *Etika* II, 2. axióma.



3. ábra

A legegyszerűbb testek esetében ugyanis a visszaverődés felszínét ideálisnak tekintjük, azaz keménynek és tökéletesen simának. Ily módon alkalmas az olyan gondolati létezők geometriai ábrázolására, mint amilyenek a geometriai alakzatok. Ennek ellenére a két ábra (2. és 3. ábra) nem két különböző dolgot szemléltet. Utóbbi, vagyis az *Etika* ábrája inkább az előző ábra szabályát adja meg annak *legegyszerűbb* módosulása formájában. Az afficiált test felszínét leegyszerűsíti, azaz *kiegyenesíti*. Ebből a nézőpontból a 2. ábra – számításba véve annak szükségyszerűségét, hogy a véges testet nyomok által megjelöltként fogjuk fel – nem más, mint a 3. ábra által megjelenített szabály alkalmazása a lágy testekre, amilyen minden tartamban létező test. Ezek ugyanis eltérő mértékben szenvednek el módosulásokat a más testekkel való találkozás során. A két ábra tehát nagyon is ugyanazt mutatja, két esetét egyazon törvénynek, tudniillik hogy a test felszíne visszaverő felszín, ahogy Spinoza maga mondja, egy és ugyanazon dolog két névvel is megjelölhető: „síkon azt értem, ami valamennyi fénysugarat minden változtatás nélkül ver vissza; ugyanazt értem a fehéren is, csakhogy fehéret mondunk a síkot szemlélő emberre való tekintettel.”²⁹

Összefoglalva: a nyomokat – amelyek nélkül egyetlen kép sem jönne létre – *jelölő különbségeknek* [*différences significantes*] kell neveznünk. „Különbség”, mert a nyom a testi elkülönülés jele, érintkezés vagy különválás helye; „jelölő”, mivel mentális aspektusa, az idea egy másik dologra utal, amelyet természetétől fogva a jegy *részlegesen* magában foglal. Ahogy a 8. tétel megjegyzésének példája mutatja, a különbözőség és a jelölés módja magában foglalja a nyomok bevéődését és bevéését az egész univerzum vonatkozásában. Ebből következően a nyom az, ami lehetővé teszi, hogy a test egyszerre állítsa saját jelenvalóságát és ezzel egy időben mindazon dolgokét is, amelyek afficiálják: „Bármilyen módon afficiálják is külső testek az emberi testet, e mód ideájának magában kell foglalnia az emberi test és egyúttal a külső test természetét.”³⁰ Az elme – miközben saját testének létezését állítja – egyszersmind „a külső testet [is szemléli] valósággal létezőként, vagy számára jelenvalóként”.

²⁹ Spinoza 1980, 131 (9. levél, Spinoza De Vrieshez).

³⁰ *Etika* II, 16. tétel.

A képek következményei

Spinoza pontosan ehelyütt vezeti be a képek definícióját: „az emberi testnek azokat az affekcióit, amelyeknek ideái úgy jelenítik meg a külső testeket, mintha számunkra jelenvalók volnának, a dolgok képeinek fogjuk nevezni, noha a dolgok alakját nem mutatják.”³¹ Pontosán a testnek ezek az affekciói a nyomok. Hogy a képek a dolgok alakját nem mutatják, könnyen megérthető abból, hogy a képek csak részlegesen utalnak a külső testekre, sokkal inkább az elképzelt test természetét foglalván magukba, mintsem az elképzelt test alkatát.

A kép nyomokban való keletkezéséből következik, hogy amennyiben a test magán hordja más testek nyomait, s maga is nyomokat hagy más testeken, minden individuum azzal egy időben, hogy saját szenzuális létezését állítja, egyszerre elképzeltő tevékenységként is megnyilvánul. Az első állítás nem különbözik tehát a másodiktól, hanem egységet alkot vele, mivel

mindazt, ami az emberi elmét alkotó idea tárgyában végbemegy, az emberi elmének észre kell vennie, vagyis a dolog ideája szükségszerűen meglesz az elmében: azaz ha az emberi elmét alkotó idea tárgya egy test, akkor *a testben nem lehet végbe semmi, amit az elme észre nem vesz.*³²

Ebből következően megértjük, hogy Spinoza miért nem különíti el sem a *képzeletet* az *emlékezettől*, sem pedig a reprezentációt a jelentéstől. Az elme tevékenységében ugyanis nincs előbb reprezentáció, majd pedig az, amit jelent. A kép nincs elválasztva attól az állítástól, amit magában foglal. A külső testet jelenvalóként jeleníti meg, amennyiben az a test affekciójának (a nyomnak) és ezen affekció ideájának (a képnek) egységet fejez ki. A test affekciójának ideája ugyanis ugyanúgy alkot egységet a nyommal, ahogy az elme a testtel, vagyis egy és ugyanazon dolog két különböző módon kifejezve: a nyom a kiterjedés attribútumában, a nyom ideája pedig a gondolkodás attribútumában. Az idea tehát nem fogható fel egy falon lévő néma festményként, mivel természete szerint valaminek a létezését állítja, és jelentést hordoz magában. Ahogy láttuk, minden percepció egy következtetés konklúziója, vagyis nincs olyan percepció, amely ne volna következtetés, s ez nem különbözik attól az állítástól, hogy nincs premisszák nélküli percepció. Ezért mondja azt Spinoza, hogy az elmének nem áll hatalmában szabadon felfüggeszteni ítéletét, vagy másképp fogalmazva, nem hozzájárulni reprezentációihoz. Az ítélet felfüggesztése csak egymásnak ellentmondó és egymást kizáró percepciókból származhat (amit kételkedésnek neveznek), vagy a gondolkodó tevékenység pillanatnyi

31 *Etika* II, 17, megjegyzés. A képzelet terminusának 17. századi jelentéséhez: Canone 1988.

32 *Etika* II, 12. tétel (saját kiemelés – L. V.).

megállásából, amikor az elme valamely különös és új dolgot képzel el (amit csodálatnak hívnak).³³ Nem helyes tehát az észlelést elválasztani a jelentéstől, ahogy a reprezentációt sem az ideától.

Innentől kezdve világossá válik, hogy a képzelet, amely a test affekcióinak rendje szerint megy végbe, nem gondolható el a lélek fakultásaként, hanem inkább az észlelésben és a jelölésben megnyilvánuló hatóképességként. Ha Spinoza először a képzeletet passzívnak minősítette is, nem azért tette, mert ok-okozati kapcsolatot feltételezett a testi affekció és annak ideája között. Egyetlen nyom sem lehet idea oka, mivel nem lehetséges interakció sem a test és az elme, sem fordítva, az elme és a test között. A fizikailag érzékelt dolog tehát nem lehet *oka* a lélekben létrejövő ideának. Így ugyanis Spinoza szerint soha nem tudnánk megmagyarázni, mit jelent az észlelés. Egy ilyen séma elfogadása ahhoz vezetne, hogy a látás szubjektumát meghátrálásra készítjük, és visszaűzzük az árnyékba, amennyiben a test affekciói előrenyomulnak, s folyamatosan képződnek a test mélyen fekvő finom részében, s megkövetelné a látó szubjektum és a látott dolog közötti találkozás vagy interakció feltételezését a test valamely elrejtett részében, ahogy Descartes állította: az a „kis mirigy [...], amely ezen üregeknek körülbelül a közepén található [...] a közös érzék székhelye”.³⁴ Azaz egyrészt a test affekcióinak, másrészt pedig a léleknek, vagyis a látás egyetlen valódi szubjektumának találkozásáról van szó. Mivel ahogy Descartes írja, „a természet a festett képet alkotó mozgásokat rendszerezítette arra, hogy amikor közvetlenül hatnak a lelkünkre – amennyiben az egyesítve van a testünkkel –, előidézzék, hogy ilyen és ilyen érzetei legyenek.”³⁵

Ez a *hely* Spinoza számára ugyanúgy, ahogy a hozzá kapcsolódó egység karteziánus koncepciója, természettől fogva lehetetlen, és teljességgel képzeletbeli.³⁶ Mivel „az akarat nem áll semmiféle vonatkozásban a mozgással, nem is lehetséges semmiféle összehasonlítás az elmének és a testnek hatalma, vagyis ereje között, s következésképpen az egyik ereje semmiképpen nem határozható meg a másik erejével.”³⁷ Elevenítsük fel a *Dioptri*ka illusztrációját (4. ábra):³⁸

33 Az *admiratio* fogalmáról, amely Spinozánál nem affektus, lásd Vinciguerra 2005, 43–56; más megközelítés végett pedig Sévérac 2005.

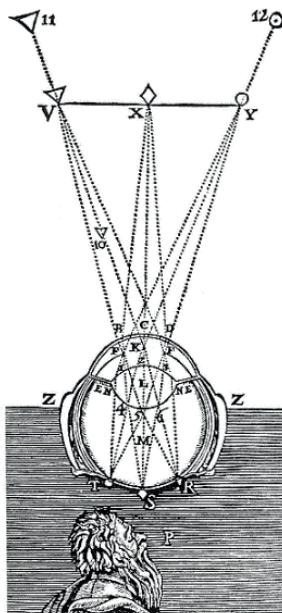
34 Descartes 2016, 38 (V. értekezés, AT V 129).

35 Descartes 2016, 39 (VI. értekezés, AT VI 130). A *Dioptri*kában található illusztrációról és a karteziánus sémáról lásd Fichant 1998.

36 „Ő annyira különbözönek gondolta az elmét a testtől, hogy sem a kettő kapcsolatának, sem magának az elmének nem tudta valamely egyes okát megadni, hanem kénytelen volt az egész világegyetem okához, azaz Istenhez folyamodni.” *Etika* V, Előszó, 354.

37 *Etika* V, Előszó, 354.

38 Descartes 2016, 33, 45 (V. és VI. értekezés, AT VI 116).



4. ábra

Merleau-Ponty, miközben szemügyre vette ezt az ábrát – talán az *Etika* V. könyvének előszavára gondolva – a következő kérdést tette fel: „Ki látja a szemben vagy az agyban megjelenő képet?”³⁹ Majd hozzáteszi, hogy

szükség van végül egy ezt a képet felismerő *gondolatra* – ahogy már Descartes is észrevette, mindig *egy pici embert csempészünk az emberbe*, hogy a saját testünkre vonatkozó eltárgyasító szemléletünk miatt egyre beljebb és beljebb keressük az embert, aki végül is lát bennünket, és akiről józan ésszel azt hihetnénk, hogy itt van az orrunk előtt.⁴⁰

Márpedig Spinoza éppenséggel a kép ily módon történő karteziánus felfogását írja át annak első alapelveitől kezdve teljes egészében. Descartes számára a látó szubjektum „belül” helyezkedik el, mintha be lenne zárva egy a világtól és a testtől különválasztott sötét szobába.⁴¹ Ebből következően a szem és a látás tárgya között leküzdhetetlen távolság leledzik, amelynek két oldalán található egyrészt a szem és az agy mint a látás eszközei, másrészt pedig a látás szubjektuma, a lélek. Ahogy Merleau-Ponty hozzáteszi: az, aki

³⁹ Merleau-Ponty 2006, 235.

⁴⁰ Merleau-Ponty 2006, 235 (saját kiemelés – L. V.).

⁴¹ „Az emberbe csempészett pici ember” egy rejtőző ember, a keresztény hagyomány rejtőzködő Istenének analógiája. Lásd Robinet 1978, 54–56.

gondolkodik és lát, nem más, mint „a pici ember az emberben, de ezúttal egy metafizikai ponttá zsugorodva”.⁴²

A nyom két természetet foglal magában (az afficiáló testét az afficiált testben), mely a testet létezőként és jelenvalóként tünteti fel. Ugyanígy a képek a dolgokat jelenvalóként mutatják, még akkor is, ha ezek a dolgok nem léteznek, vagy már nincsenek jelen. Ugyanis

ha külső testek olyképpen determinálják az emberi test folyékony részeit, hogy sűrűn ütődnek a lágyabbakhoz, akkor megváltoztatják e lágy részek felszínét (az 5. posztulátum szerint). Ezért van (lásd a 3. segédítélet köv. tétele után a 2. axiómát), hogy innen másképp verődnek vissza, mint azelőtt, s hogy később is, ha önálló mozgásukkal ezekhez az új felületekhez ütődnek, éppúgy verődnek vissza, mint akkor, amikor külső testek hajtották őket ama felületek felé, s következőleg, hogy az emberi testet, miközben így visszaverődve folytatják mozgásukat, ugyanazon a módon afficiálják. Ennek az affekciónak a gondolata pedig ismét meglesz az elmében (e rész 12. tétele szerint), azaz (e rész 17. tétele szerint) az elme a külső testet ismét jelenvalóként fogja szemlélni, mégpedig annyiszor, ahányszor az emberi test folyékony részei önálló mozgásukkal ugyanazokhoz a felületekhez ütődnek. Ezért, még ha a külső testek, amelyek az emberi testet egyszer afficiálták, már nem léteznek is, az elme mindannyiszor jelenvalóként szemléli majd őket, valahányszor megismétlődik a testnek ez a cselekvése.⁴³

A megjelenítő természet [*la nature représentative*] nem a nyomokhoz, hanem ideáikhoz, azaz a képekhez tartozik. Spinoza elutasítja azt a felfogást, mely szerint az idea falon lévő néma kép, s ama másik elgondolást is, hogy a kép a dolgok alakját mutatja.

42 Merleau-Ponty 2006, 235. Ha közelebbről, alaposan szemügyre vesszük, kétségkívül logikusnak találjuk, hogy az emberben lévő pici ember egy másik, még kisebb embert foglal magában, s ő is egy még kisebbet, és így a végtelenig. Mindez jól mutatja, hogy nem téves az a gondolat, miszerint a látás elmélete egyszersmind egyfajta metafizikát is magában foglal és feltár. A kép helyének kérdése tehát összetetté válik: a képek a retinán keletkeznek? Az életszellemekben? Az agy üregeiben? Az elmében? És még hol máshol?

43 *Etika* II, 17. tétel.

Ismételten eltávolodik tehát Descartes-tól a reprezentáció olyan elméletét nyújtva,⁴⁴ amely már nem a dolog és a kép alak szerinti hasonlóságán alapul. A kép lényege a nyomban áll, mivel nincs semmi a képben, ami ne lett volna előbb a nyomban. Minden elegendő mértékben összetett, azaz a nyomok megőrzésére alkalmas lágy és folyékony részekből álló test egyben *elképzelő* test is, azaz képes a külső testeket jelenvalóként megjeleníteni, létezésüket saját létezésével egyidejűleg állítani. Nem számít, hogy a testek ténylegesen jelen vannak-e vagy sem, a képzelet természete ugyanis nem különbözik a „képzeletbeliétől”. Pierre Macherey ki is emeli az elképzelés „tisztán hallucinációs jellegét”.⁴⁵ Mindaz ugyanis, ami elképzelt, jelenvalóként mutatkozik meg az azt állító ideával alkotott egységből következően. A létezés állítása és a megjelenítés egy és ugyanazon állítás, melyből következően a képzelet egyben a megjelenített dolog létezésének affirmációja is mindaddig, amíg egy másik, ellentétes idea ki nem zárja e létezést és az ebbe vetett hitet.

Mi a különbség nyom és kép között? A kép a testek közötti mozgás eredménye, tulajdonképpen nem más, mint visszapattanás egy test benyomott mélyedéséből. Bármilyen is Spinoza álláspontja a kép karteziánus elméletét illetően, annyi bizonyos, hogy számára a képek nem hűtlen másolatok, melyeknek a külső tárgyak szolgálnak modellként. Nem másodlagos realitások egy elsődlegeshez, eredetihez képest. A testen lévő benyomódások ugyanis, ahol a képek kirajzolódnak, és ahonnan erednek, nem későbbiek a test kialakulásánál, hanem folyamatosan részt vesznek abban. A nyomok az individuumok formálódásának kísérői, ami miatt az emlékezet hozzátartozik definíciójukhoz. A képek tehát nem közvetítők a megismerő szubjektum és az önmagukban lévő dolgok között. Létezésük nem másodlagos jelenlét, hanem épp ellenkezőleg: az a mód,

44 Egyes szövegekben Descartes a képet az alakra igyekszik visszavezetni, mellyel a kép ábrázoló, utánzó elméletét kívánja kidolgozni: „Elképzelni annyit tesz, mint valamely testi dolog alakját vagy képét szemlélni [*figuram, seu imaginem*]” (*Elmélkedések* AT IX 22–23; Descartes 1994, 37); vagy: „Nem tartozik a kép lényegéhez, hogy mindenben egyezzen a dologgal, aminek a képe, hanem elégséges, hogy bizonyos dolgokban hasonlít arra” (*Válasz az ellenvetések ötödik sorozatára*, AT VII 373, 1–3); vagy: „észre kell vennünk, hogy nincs olyan kép, amely tökéletesen hasonlítana az általa ábrázolt dologra – különben nem volna különbség a tárgy és képe között –, hanem elég, ha csak néhány vonatkozásban hasonlít rá, és a képek sokszor éppen attól tökéletesek, hogy nem hasonlítanak a dolgokra annyira, mint amennyire lehetséges volna.” (Descartes 2016, 27; IV. értekezés, AT VI 113, 1–8.) A *Dioptrikában* azonban úgy tűnik, hogy Descartes egy szemiotikai modell felé fordult, amely a jelek kódoltságára támaszkodik, s beismeri, hogy semmilyen hasonlóság nincs a képek és a dolgok között. A VI. értekezésben található példa szerint egy rézmetszet inkább bizonyos szabályok által meghatározott kapcsolatok jele vagy mintázata, mint képi festmény. Így „az alakjuk annak az ismeretnek vagy vélekedésnek az alapján ítélhető meg, amellyel a tárgyak különböző részeinek az elhelyezkedésével kapcsolatban rendelkezünk, nem pedig a szemben megfestett képek hasonlósága alapján [...]” (Descartes 2016, 46; AT VI 140, 27–30.) Utánzás vagy szemiotika: a kommentátorok között nincs egyetértés a kép karteziánus elméletét illetően. E vita részletesebb bemutatásához lásd Vinciguerra 2005, 185–95.

45 Macherey 1997, 179.

ahogy valamely dolog megnyilvánul bennünk. Részlegesen, inadekvátan, de kétségkívül valóságosan.

Ezért igyekszik Spinoza helyesbíteni egy olyan koncepciót, amelyben a képeknek csupán hamisságuk vagy tévedésük folytán van helyük. A képek zavarosságuk (*vagae*) ellenére nem tévesek. Ha meg is téveszthetnek, nem hamisak. Önmagukban tekintve pozitívak, létezését és jelenvalóságot állítanak, és semmilyen tévedést nem hordoznak magukban. Másképp fogalmazva: az elme azért, mert elképzel, még nem téved. A kép önmagában nem hiányos vagy hibás egy olyan modellhez viszonyítva, amelynek természetét tévesen fedi fel, hanem épp ellenkezőleg, önmagában tökéletes. Az ábrázolás és a hiányosság, az utánzás elméletének két aspektusa – amelyek jóval Descartes-ot megelőzően, a távoli filozófiai hagyományban gyökereznek – a legfőbb akadályát képezi annak, hogy helyesen megértsük, amit Spinoza a terminológiát megőrizve képeknek (*imagines*) nevez. Az, hogy a képek a mozgás által meghatározott testi kapcsolatokból származó realitások, nem jelenti azt, hogy csekélyebb jelentőségű, pusztán közvetítő valóságok volnának. A képzelet ugyanis meghatározza a testi emlékezetet, ennek következtében pedig azok lét- és működésmódját is. Amennyiben a test elképzelő tevékenység, úgy a képek a testi mozgások módosulásai, melyeknek ideái e cselekvéseket mint jelentéssel bírókat állítják. A kép jelentése tehát nem egy állítólagos külső testhez való hasonlóságból származik, hanem valami másból. Egyrészt az határozza meg, hogy amit a kép a külső testből megőriz, nagymértékben függ a nyomokat befogadó test természetétől, másrészt pedig az, hogy a kép azon láncolat alapján jelöl valamit, amelyben ideája benne foglaltatik. Kétségkívül ez az egyik oka annak, hogy Spinoza többes számban beszél a képekről.

A képek mindezen feltételeinek több következménye is van. Ha a kép és a hozzá tartozó idea csak más képek ideáival való összefüggésben nyer meghatározott jelentést, akkor egyetlen elszigetelt kép – ha jelenvalóként megjelenít is „valamit” – tulajdonképpen nem hordoz magában semmilyen partikuláris jelentést. Ahogy nincsenek testi atomok, nem lehetnek abszolút értelemben vett első képek sem. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy egy kép önmagában jelentés nélküli. Az, hogy nem jelöl egyetlen partikuláris dolgot sem, nem azonos azzal, hogy egyáltalán nem jelöl semmit. Inkább azt jelenti, hogy nem lehetséges olyan kép, amely magában hordozná tulajdon jelentését. Ha a kép megmutat valamit, az bizonyosan nem saját maga. Önmagában tekintve (*in se spectata*) a kép nem haladja meg a pusztá benyomást, ideája pedig nem több pusztá érzésnél, egyszerű *jelenvalóságnál*. Minden kép „angyali” lényegének nevezhetnénk azt, hogy valami olyan dolgot közöl, amire csak utalni képes. Ebben az értelemben a kép pusztán előre jelzi a tárgy jelentését. Ha kizárólag az önmagában vett képre és a hozzá kapcsolódó gondolkodásbeli tevékenységre figyelünk, akkor az, ami bennünk megmutatkozik, meghatározatlan marad. S éppen ezért egy kép, mivel más képektől teljesen elkülönítve,

önmagában nem képes meghatározni saját tartalmát, nem hordoz magában partikuláris jelentést. *Jelölő anélkül, hogy jelentése volna*, mely utóbbi úgymond további meghatározásra vár. A *Rövid tanulmányból* már idézett kifejezéssel élve a kép az a mód, ahogy a dolog (részlegesen) megmutatkozik bennünk. A kép ideája pusztán a gondolkodásbéli kifejezése annak a módnak, ahogy a test már meglévő jegyei szerint helyet enged más testek bevésoódésének. A dolgok képei ugyanis abban a mértékben jelölik a külső testeket, amely mértékben a testen lévő nyomok helyet adnak azoknak a testeknek, amelyek rajtahagyták őket.

Az, hogy gondolataink jelentése ilyen szorosan összekapcsolódik az emlékezettel, azzal magyarázható, hogy a kép jelentését az a láncolat határozza meg, amelynek részét képezi. Az emlékezet ugyanis nem más, mint „olyan ideák bizonyos kapcsolata, amelyek az emberi testen kívül levő dolgok természetét foglalják magukban”,⁴⁶ anélkül azonban, hogy e természeteket az ideák kibontanák. Ahhoz ugyanis, hogy a dolgokat jelentéssel ruházzuk fel, és hogy vágyainkat kövessük, nincs szükségünk a dolgok rendjének ismeretére. Épp ellenkezőleg, azért vagyunk képesek a dolgoknak jelentést tulajdonítani és szokásainkat követni, mert a dolgok megnyilvánulnak bennünk képekben.

Ez megmagyarázza – s nem is marad más hátra, mint ennek megértése –, hogy *hogyan*, mely folyamat által jelölik számunkra a képek a dolgokat. Spinoza hosszú megjegyzést szentel ennek a kérdésnek, melyben ismételten egy példa segítségével kívánja szemléltetni álláspontját:

egy ókori római ember a *pomus* szót hallván rögtön egy gyümölcsre gondol, holott a gyümölcsnek semmi hasonlatossága nincs a *pomus* szó hangzásával, s nincs is más közösségük, csak az, hogy ez a két dolog gyakran afficiálta ugyanannak az embernek a részét, azaz, hogy az az ember gyakran hallotta a *pomus* szót, amikor a gyümölcsöt is látta. Így mindenki az egyik gondolatról a másikra jut aszerint, amint kinek-kinek megszokása a dolgok képeit elrendezte testében. Mert, például, a katona, ha lónyomokat lát a homokban, a ló gondolatáról rögtön a lovasnak, majd a háborúnak s hasonlóknak a gondolatára jut. A paraszt ellenben a ló gondolatáról az ekének, a szántóföldnek stb. gondolatára fog jutni. S így mindenki aszerint, amint a dolgok képét egyik vagy másik módon szokta összekötni és egybekapcsolni, egy bizonyos gondolatról hol erre, hol arra a gondolatára jut.⁴⁷

A dolgok képei (*imagines rerum*) többes számban való használatának szerepe azon nyomban világossá válik, amint megértjük, hogy a kép egy vele összekapcsolt másik képre utal. Ugyanis nem az önmagukban vett képek, hanem azok láncolata bontja ki a

⁴⁶ *Etika* II, 18. tétel, megjegyzés.

⁴⁷ *Etika* II, 18. tétel, megjegyzés.

jelentést a test affekcióinak emlékezet szerinti rendjében. A jelentés maga az ideák kapcsolata, amelyet sajátos láncolat határoz meg. Így az mindig feltételez egy aktív emlékezetet, vagyis egy szokásokkal bíró testet, amely nem más, mint ama mód, ahogy a test képeit saját affekcióinak rendje szerint elrendezi. Röviden: a jelentés a dolgok értelmezésének egyfajta hatóképessége. Ahhoz, hogy a képek valaminek a képeivé váljanak, össze kell kapcsolódniuk egy következtetési láncolat formájában, amellyel felvértezve a test kialakítja szokásait. A test semmiféleképpen sem létezhetne e jelentést tulajdonító szokások nélkül. Legfeljebb megváltoztathatja azokat, de nem szabadulhat meg tőlük teljes mértékben, ebben az esetben ugyanis megszűnne annak lenni, ami, hiszen e be-rögződései benne foglaltatnak testi formájának definíciójában.⁴⁸ Az elképzelő test élete nem más, mint képeinek láncolattá rendezése.

E feltétel által határozódik meg a dolgok jelentése elképzeltként. Különböző életformák (vidéki, katonai stb.) alakítják ki, amelyek mind értelemmel bíró világot alakítanak ki maguk körül. A jelentést tulajdonító folyamat, amelynek során képzelete által minden individuum értelmezővé válik, a testi nyomok bevéődésének szintjén zajlik. Ez a folyamat az élet megszokásai által hozzájárul az individualizációhoz. A „jelentés fizikájának” vagy a természet szemiozísának rendjében, amely szerint a nyomok bevéődnek, van valami, ami a képek reprezentációjának rendszerét irányítja. Tudniillik minden individuum a maga módján határozza meg a jelentést ennek értelmezőjeként. Mert az a cél, amelytől vezérelve összekapcsolja képeit, sohasem más, mint saját kívánsága.

Fordította: Szakács Evelyn

⁴⁸ Az emlékezet által meghatározott testet leginkább azon spanyol költő példája illusztrálja, amelyet Spinoza az *Etika* IV. könyv, 39. tételének megjegyzésben említ meg: az a tevékenység, amely meghatározza a spanyol költő életét és identitását, a költészet. Mármost midőn a költő már nem ismeri fel saját költeményeit a maga szerzeményeként, az annak a jele, hogy teste a költő formájában egyszerűen nem létezik többé.

Bibliográfia

Forrásművek

- Arisztotelész. 1994. *Hermeneutika*. Ford. Rónafalvi Ödön. Budapest: Kossuth.
- Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 2016. *Dioptrika*. Ford. Kékedi Bálint – Schmal Dániel – Tóth Zita Veronika. Budapest: Gondolat.
- Spinoza, Benedictus de. 1980. *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Spinoza, Benedictus de. 1981. „Rövid tanulmány Istenről, az emberről és boldogságról.” Ford. Szemere Samu. In *Ifjúkori művek*, 15–98. Budapest: Akadémiai Kiadó. [*Rövid tanulmány*]
- Spinoza, Benedictus de. 1997. *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest: Atlantisz. [*Etika*]
- Spinoza, Benedictus de. 1963. *Ethica*. Ford. Gaetano Durante, szerk. Giovanni Gentile – Giorgio Radetti. Firenze: Sansoni.

Másodlagos irodalom

- Bostrenghi, Daniela. 1996. *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*. Napoli: Bibliopolis.
- Bove, Laurent. 1991. „La théorie du langage chez Spinoza.” *L'enseignement philosophique* 4: 16–33.
- Bove, Laurent 2011. „À propos de Alexandre Matheron.” *La Revue des Livres* 2: 53–57.
- Canone, Eugenio. 1988. „Phantasia/imaginatio come problema terminologico nella lessicografia filosofica tra sei-settecento.” In *Phantasia/Imaginatio. V colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9–11 gennaio 1986)*, szerk. Marta Fattori – Massimo Luigi Bianchi, 221–257. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Chiereghin, Franco. 1976. „Introduzione à Spinoza. La critica del sapere matematico e le aporie del linguaggio.” *Verifiche* 5/1: 3–23.
- Dascal, Marcelo. 1977. „Spinoza: pensamento e linguagem.” *Revista Latinoamericana de Filosofia* 3: 223–36.
- Deleuze, Gilles. 1981. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 2000. *Spinoza és a kifejezés problémája*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest: Osiris.
- Deugd, Cornelis de. 1966. *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*. Assen: Van Gorcum.
- Diodato, Roberto. 1995. „Note sul linguaggio in Spinoza.” *Philo-Logica* 4/7: 77–92.
- Dominguez, Atilano. 1978. „Lenguaje y hermeneutica en Spinoza.” *Miscellanea Comillas* 36/1: 301–25.
- Eynde, Laurent Van. 1993. *L'ontologie acosmique. La crise de la modernité chez Pascal et Heidegger*. Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint Louis.

- Fichant, Michel. 1998. „La géométrisation du regard. Réflexions sur la *Dioptrique* de Descartes.” In *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, 29–57. Paris: PUF.
- Foucault, Michel. 2000. *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Osiris.
- Hervet, Céline. 2012. *De l'imagination à l'entendement. La puissance du langage chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier.
- Laux, Henri. 1993. *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*. Paris: Vrin.
- Macherey, Pierre. 1997. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie. La réalité mentale*. Paris: PUF.
- Matheron, Alexandre 1969. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Matheron, Alexandre. 2011. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Paris: ENS éditions.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2002. „A szem és a szellem.” Ford. Vajdovich Györgyi – Moldvay Tamás. In *Fenomen és mű*, szerk. Bacsó Béla, 53–77. Budapest: Kijártat.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest: L'Harmattan.
- Meschonnic, Henri. 2002. *Spinoza. Poème de la pensée*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- Mignini, Filippo. 1981. *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Moreau, Pierre-François. 1994. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- Parkinson, G. H. R. 1973. „Language and Knowledge in Spinoza.” In *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, szerk. Marjorie Grene, 73–100. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Peirce, Charles S. 1868a. „Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man.” *Speculative Philosophy* 2: 103–14. = Peirce, Charles S. 1974a. „Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man.” In *Collected Papers*, 5. kötet: *Pragmatism and Pragmaticism*, szerk. Charles Hartshorne – Paul Weiss, 135–55 [213–63. §§]. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles S. 1868b. „Some Consequences of Four Incapacities.” *Speculative Philosophy* 2: 140–57. = Peirce, Charles S. 1974b. „Some Consequences of Four Incapacities.” In *Collected Papers*, 5. kötet: *Pragmatism and Pragmaticism*, szerk. Charles Hartshorne – Paul Weiss, 156–89 [264–317. §§]. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce, Charles S. 1984. *Textes anticartésiens*. Ford. Joseph Chenu. Paris: Aubier.
- Rivaud, Albert. 1924–26. „La physique de Spinoza”. *Chronicon Spinozanum* 4: 24–57.
- Robinet, André. 1978. *Le langage à l'âge classique*. Paris: Klincksieck.
- Savan, David. 1973. „Spinoza and Language.” In *Spinoza. A Collection of Critical Essays*, szerk. Marjorie Grene, 60–72. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Sévérac, Pascal. 2005. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion.
- Suhamy, Ariel. 2011. „L'historien de la vérité. Matheron ou la maturation des idées.” *La vie des idées*. [http://www.laviedesidees.fr/L-historien-de-la-verite.html] (2019.09.24.)
- Vinciguerra, Lorenzo. 2005. *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*. Paris: Vrin.

-
- Vinciguerra, Lorenzo. 2006. „Spinoza et le problème du langage.” In *Spinoza. Lectures*, szerk. P.-F. Moreau – Ch. Ramond, 257–70. Paris: Ellipses.
- Vinciguerra, Lorenzo. 2009. „Sensation et abstraction. Peirce critique de l’associationnisme.” *Ligeia* 22/1: 196–203.
- Vinciguerra, Lorenzo. 2012a. *La semiotica di Spinoza*. Pisa: ETS.
- Vinti, Carlo. 1984. „Pensiero e linguaggio in Spinoza.” In *Linguaggio, persuasione, verità*, szerk. Società Filosofia Italiana, 483–92. Padova: Cedam.
- Zac, Sylvain. 1977. „Spinoza et le langage.” *Giornale critico della Filosofia italiana* 56: 612–33.
- Zourabichvili, François. 2012. „La langue de l’entendement infini.” In *Les lectures contemporaines de Spinoza*, szerk. Claude Cohen-Boulakia – Mireille Delbraccio – Pierre-François Moreau, 249–59. Paris: PUPS.

A tulajdon és az igazságosság viszonya Hume-nál¹

Hume az *Értekezés az emberi természetről* harmadik könyve II. részének 2. szakaszában kijelenti, „hogyan az a megállapodás, amelynek révén elkülönítjük a tulajdont és biztosítjuk a birtoklás állandóságát, minden más körülménynél szükségesebb feltétele az emberi társadalom megalapításának [...]”.² Ez az állítás igen problematikus. Először, Hume mintha akarva-akaratlan a tulajdont tenné meg a társadalom alapfeltételének, ugyanis a szakasz korábbi oldalain részletesen ecseteli, mik *nem* lehetnek a társadalom létrejöttének zálogai. Másodszor, Hume analógiát lát a tulajdon szabályai és az igazságosság közt,³ ami azt sugallja, hogy az igazságosság is nagyon fontos eleme a társadalom megszületésének. Harmadszor, amennyiben a tulajdon elismerése és az igazságosság alkalmazása a társadalom megteremtésének szükséges előfeltétele, olybá tűnik, Hume locke-iánus, hiszen a tulajdon és a független ítéletalkotás voltak Locke számára a polgári társadalom sarokkövei. Bár mindenki az egyik legelszántabb Locke-kritikusnak tartja, és episztemológiai, metafizikai, valamint nagyrészt társadalomfilozófiai síkon ez helytálló is, mégis van néhány olyan tényező Hume tulajdonelméletében, mely inkább tűnik revideálásnak, továbbfejlesztésnek, új ismeretek birtokában történő megreformálásnak, semmint a szkeptikus pálcatorésének egy tarthatatlan elképzelés fölött. Ugyan Hume a tulajdon társadalmi legitimitását nem univerzális természettörvényekre alapozza, egyes elgondolásai mintha Locke koncepciójának toldalékai lennének. A következőkben részletebben is megvilágítom az összefüggéseket, és ezt kiegészítem annak az érvek a vizsgálatával, amely döntő szerepet játszott abban, hogy Hume miért a tulajdont tette meg a társadalom fundamentumának. Ez valami olyasmi, amire Locke soha nem gondolt.

A tulajdon hume-i társadalomban betöltött szerepének felvázolása előtt szót kell ejtenem azokról a szenvedélyekről, melyek a tulajdon vonatkozásában fontosak: a büszkeségről és a szegénységről. Ezek a szenvedélyek reflexiós benyomások, vagyis az eredeti benyomásoktól eltérően megelőzi őket valamilyen más észlelet, többnyire más eredeti benyomás, és e szenvedélyek vagy az eredeti benyomások révén kialakított ideák segítségével, vagy ezekre közvetlenül ráépülve alakulnak ki. Továbbá a büszkeség és a szegénység heves szenvedélyek; akit elragadnak, nem maradhat higgadt. Higgadtnak csak a szépséget, illetve a rúttságot, pontosabban az ilyen cselekvéseket, tárgyakat kísérő, jellemző szenvedélyeket tartjuk. Egyszerűen fogalmazva: az esztétikai ítéleteink mind higgadt,

1 E tanulmány megírásában hatalmas segítséget nyújtott Boros Gábor Hume és Smith érzelemelméleteiről tartott doktori szemináriuma.

2 Hume 2006, 487.

3 Hume 2006, 486.

reflexiós benyomások. A büszkeség és a szégyen azonban heves benyomások, az általuk kiváltott érzelmek intenzívek, működésük és hatásaik dinamikusak. Az utolsó megkülönböztetés az, hogy míg egyes szenvedélyek közvetlenek, és direkt módon alakulnak ki valamiféle jóból vagy rosszból (ilyenek a vágy, a gyönyör, a remény, a biztonságérzet és ellentétei), addig a büszkeség és a szégyen közvetett érzelmek, azaz egy bizonyos jó vagy rossz megléte mellett még egyéb minőségeknek, viszonyoknak és ideáknak is fenn kell állniuk a kialakulásukhoz. Utóbbiak például a szeretet-gyűlölet, a hiúság-alázatoság, a káröröm-szálnalom érzelempárok.⁴

1. A szenvedélyfundamentum

A fenti szenvedélyeket az jellemzi – állítja Hume –, hogy létezik egy meghatározott tárgy, melyre irányulnak, nevezetesen mi magunk: a saját énünkről kialakított kép, önnön személyiségünket éri hatás ezektől az érzelmektől. Kialakulásuk okai rendkívül változatosak és szerteágazóak. Egy és ugyanaz a *dolog* az emberek egy csoportjából büszkeséget, másokból pedig szégyenérzetet válthat ki. De egy tárgy akár minden emberből is kiválthat büszke vagy szégyenteljes érzést. Ilyenkor abban mutatkozik eltérés, mennyire áll valaki kapcsolatban az érzelmet kiváltó tárggyal, fenoménnel, cselekvéssel, vagyis mi a szenvedélyt kiváltó *minőség*. Egy általánosan elismert, nívós és jelentős műalkotás a szépsége és kifejező ereje okán sokakban kiválthat büszkeséget, ám mint említettük, ez inkább a tárgy minőségéből fakadó esztétikai örömet jelent, mintsem büszkeséget. A műtárgy tulajdonosát azonban sajátos, rá jellemző büszkeséggel tölti el, ha egy ilyen egyedi kincs van a birtokában, mert ez mint dolog is az övé. Magának a műtárgynak az alkotója szintén büszkének érzi magát, az ő büszkeségének az oka a mesterségbeli tudásából, látásmódjának és érzékenységének ízléses kifejeződéséből, ennek elismeréséből és díjazásából származik. Másképp vagyunk büszkéek magunkra, ha birtokában vagyunk egy erénynek, mint akkor, ha olyan személyekkel ápolunk barátságot, akik rendelkeznek ezzel az erénnyel. Az okok sokfélesége az, ami bonyolítja a helyzetet a közvetlen, heves, reflexiós érzelmeink kapcsán.⁵

E szenvedélyek természetünkből adódnak, mindig mi magunk vagyunk a tárgyai, az okok, melyek keltik őket, a külső tárgyak, a testi és jellembéli vonások. Ám az ezekre vonatkozó egyetértés hiába természetes, mégis mesterséges eredetű. Mindig egyfajta divat vagy szeszély határozza meg, mely tulajdonságok és jellemzők okoznak tetszést, ugyanakkor ezeket vissza lehet vezetni néhány általános, az emberi szellemet meghatározó alapelvre, mely más és más partikuláris tárgyakat ugyanazon univerzális szépérzék

⁴ Hume 2006, 271–72; Glathe 1950, 30.

⁵ Hume 2006, 273–75.

szerint bírál el.⁶ Ez az egyetemes elv az ideák asszociációjából vezethető le. Elménk képtelen hosszabb ideig egy ideánál időzni, ezért folyamatosan az ahhoz hasonló ideákhoz lép tovább, a képzettársítások állandóan működnek. Ezen felül nemcsak ideáinkat, hanem a benyomásainkat is ugyanilyen asszociációs hálózat köti össze, az egyes érzelmeinket más érzelmeik követik megállás nélkül. Végül: ez a két hálózat egymással párhuzamosan működik, abban az esetben pedig, amikor a két képzettársítási rendszer egyszerre irányul ugyanarra, a szenvedélyeink felfokozódnak.⁷ A szenvedélyeinket a minőségek folyton befolyásolják, a dolgok azonban csak akkor, ha már kapcsolatban állnak a személyiségünkkel. A büszkeség, illetve a szegény tárgya mindig az eredendő és természetes emberi ösztönből keletkezik, és szoros összefüggésben áll a személyiségünkkel, mindig örömmel, illetve fájdalommal jár együtt. Amikor tehát a természet felszít bennünk egy érzelmet, minduntalan gerjeszt még egy az énünkkel kapcsolatos érzést is.

Vajon ezt a természet rendezte így el, vagy léteznek más ebben közreműködő, külső okok is? Hume szerint igen: a büszkeség, illetve a szegény nem olyan eredendő szenvedély, mint az éhség, tehát nem egyszerűen belülről tör elő. Nem a természet hívja életre, hiszen akkor örökké büszkéké lennénk, vagy szegénykezelnénk. A testi ingereink állapotváltozásával sem jár együtt. Valamint vagy az egyik, vagy a másik jellemez minket, egyszerre mindkettő nem. Egy szó, mint száz, mindig is van tárgyuk is és okuk is. Ami közvetlen okukat illeti, olyan dolgokat tekinthetünk azoknak, melyek eleve képesek a büszkeség, illetve a szegény benyomását kialakítani, azon felül olyasmihéz kapcsolódnak, amelyek relációban vannak egy általunk érzett szenvedély tárgyával.⁸

Hume egy újabb distinkciót vezet be a tulajdonnal kapcsolatban: érzelmi alapon is megkülönbözteti a társadalmi vonatkozásain túl. Minél inkább kiváltja belőlünk a külső ok a büszkeséget vagy a szegényt, az ezt előidéző tárgy annál inkább áll velünk személyes kapcsolatban. Saját képességeink, tulajdonságaink és javaink erősebb érzelmeiket generálnak bennünk, mint másokéi. Antropológiai jellemzőnk, hogy egyes természetes késztetések hatására büszkének érezzük, vagy elszégyelljük magunkat.⁹ Ez az impulzus pedig erősebb, ha olyan dolog kapcsán támad fel, amellyel rendelkezünk (például a fizikai tulajdonságaink), vagy amelyek befolyásolják a cselekedeteinket és társas kapcsolatainkat (mint a jellemünk és véleményeink), vagy amelyeket a másokkal történő érintkezés során alkalmazunk (mint amilyenek az anyagi javaink). Locke számára az érzelmeik – bár szintén az elmében játszódnak le – nem kapcsolódnak ilyen közvetlenül a tulajdonhoz. Féltethetünk attól, hogy a jövőben anyagi kár ér minket, ezt a félelmet azonban semmi nem különbözteti meg a betegségtől való félelemtől, mert

6 Hume 2006, 275–77. Hume ebben a fejezetben rokon értelemben használja a „szellem” és a „lélek” fogalmakat.

7 Hume 2006, 278–79; Glathe 1950, 31–34.

8 Hume 2006, 280–84.

9 A személyes kapcsolatok pedig befolyásolják az adott érzelmet (Hume 2006, 284–88).

maga a félelem (mint minden egyéb érzélem) Locke filozófiájában mentális diszpozíció, a közvetlen okainak és tárgyainak nincs különösebb szerepük.¹⁰ Locke a tulajdonról kizárólag jogi kontextusban beszél.

A másik fogalom, melyet érdemes tüzetesen megvizsgálni Hume tulajdonelmélete kapcsán, a szimpátia. Hume leszögezi:

Nincs olyan tulajdonsága természetünknek, mely akár önmagában véve, akár következ-ményeit tekintve fontosabb volna, mint az a hajlamunk, hogy szimpátiát érzünk mások iránt, s az érintkezés során magunkévá tesszük másoknak az érzelmeit és nézeteit, legye-nek ezek bár mégoly különbözőek, vagy akár ellentétesek velük.¹¹

Vagyis a szimpátia az egyes ember jellemzője; ez a szenvedély teszi lehetővé, hogy egyáltalán képesek vagyunk társas interakciókra lépni másokkal, ezt a feladatot még abban az esetben is ellátja, ha nem értünk egyet a barátainkkal, vagy szóváltásba keveredünk vitapartnerünkkel, esetleg viszályban állunk egy ismeretlennel, de nem stabil, hanem erősen befolyásolják a körülmények, a kedélyállapotunk és mások hozzáállása. A szimpátia valójában az emberbaráti szeretet eszköze és képessége; relevanciáját jól mutatja, hogy Hume még legfőbb ismeretelméleti elvét („minden ideát meg kell, hogy előzzön egy benyomás”) is hajlandó az érdekében feláldozni: ugyanis a szimpátia előbb idea, mint benyomás, már hallomások alapján eldöntjük, hogyan fogunk viselkedni valakivel szemben, mielőtt tényleg bemutatkoznánk neki. Ez abból származik, hogy fogalmunk van önmagunkról, és mivel az elménk minden fogalmat a hasonlóság és a kapcsolatos relációk révén rendszerez, minden más embert egy ilyen reláció által igyekszünk megfigyelni, megismerni. Minél több hasonlóságot fedezünk fel egy ember alkata, jelleme, modora és a sajátunk között, annál szimpatikusabbnak, emberileg hozzánk közelebbinek tartjuk, és emiatt keressük társaságát.¹² Az az elgondolás, hogy előbb szerzünk ideát, mint benyomást mások megismerése során, abból ered, hogy kezdetben mindenki magához hasonló mentalitást, lelkiállapotot, hangulatot feltételez a másikról, akit épp bemutatnak neki, és hatványozottan várja el ezt egy régi baráttól. Amennyiben előzetes elvárásaink egybevágóak barátunk érzelmeivel, úgy az idea benyomássá alakul, és igazol vagy cáfol bennünket abban az elgondolásban, hogy kivel miről érdemes beszélgetnünk.

Hume szerint a szimpátia akkor ébreszt büszkeséget, ha az emberek előnyös tulajdonságainkat hangsúlyozzák. A minket érő méltatás növeli a büszkeségünket, és ez a hatás erősebben érvényesül, ha általunk becsült és tisztelt emberek cselekednek így. A

¹⁰ Locke 2003, 250–52.

¹¹ Hume 2006, 308.

¹² Hume 2006, 309.

szimpátia kapcsán saját tekintélyünk is szenvedélyeink tárgyát képezi, nemcsak önmagunk, hanem az önmagunkról kialakított eszme is szerepet játszik abban, kivel vagyunk jóban. Ez az önmagunkról kialakított eszme nagymértékben függ saját preferenciáinktól; azokról fogadunk el inkább vállveregetést vagy rosszallást, akik közvetlen társaságunkhoz tartoznak, és azok feddését vagy elismerését tartjuk kevesebbre, akik nem állnak közel hozzánk. A szimpátia egyrészt a magunkról, önnön perszonalitásunkról létrehozott nézeteken múlik: mértéke és intenzitása attól függ, mennyire állunk kapcsolatban azzal a dologgal, mely embertársaink megbecsülését vagy becsmélését kíváltja. Másrészt a szimpátia kialakulása során a mások érzelmeinek saját érzelmeinkre történő hatását is figyelembe vesszük, toleranciával és megértéssel viseltetve mások rólunk formált képe, véleménye iránt. Harmadrészt a természetszerű vagy kiiktathatatlan kapcsolatok – mint a rokonság vagy a szomszédság – erősen módosítják ugyan a szimpátia intenzitását, de gyorsan elenyésznek, ha ezek a kötelek nem nyilvánvalók vagy távoliak. Negyedrész mi magunk – egyéni hozzáállásunk révén – képesek vagyunk a szimpátiát megváltoztatni (akár magunkét mások iránt, akár másokét magunk iránt).¹³ Összegezve: az emberek közt létezik egy szimpátiahálózat, amely bár rendkívül rugalmas, és minden embernek az összes többi emberhez való viszonyát a rá jellemző módon határozza meg, mégis általános elvek szerint működik, és viselkedésünk egyik módját a tulajdonunk határozza meg, azt a magatartást, melyet a nálunk gazdagabb vagy szegényebb emberek körében tanúsítunk.

2. A társadalmi vonatkozások

Hume elveti a „természeti állapot” koncepcióját, mind szélsőséges antropológiai és morális leírásai, mind túl zordnak vagy túl idillinek ábrázolt földrajzi-éghajlati tulajdonságai, mind világtörténelmi abszurditása miatt.¹⁴ Bár megjegyzi: „az *igazságosság csupán abból ered, hogy egyrészt az emberek önzők és nem határtalanul nagylelkűek, másrészt a természet nem gondoskodik elég bőkezűen a szükségletekről.*”¹⁵ Elismeri, hogy volt egy olyan periódus, amikor az emberek még nem éltek társadalmakban, és ebben az időszakban az emberek viselkedésének, az időjárási-környezeti viszonyok végletektől mentes jellemzőinek volt köszönhető, hogy az igazságosság egyet jelentett az enyém-tied elv tiszteletben tartásával. Ám tulajdonszerzés módja azóta sem változott, hiszen „a világon mindent munkával szerezhetünk meg; s munkánk egyedüli indítóokát szenvedélyeink képezik.”¹⁶ Hume nem részletezi a munka jellegzetességeit, nem definiálja újra

¹³ Hume 2006, 311–14.

¹⁴ Hume 2006, 488; Hume 2003, 23; Panichas 1983, 393.

¹⁵ Hume 2006, 490 (kiemelés az eredetiben).

¹⁶ Hume 1992, II/21.

a folyamatát. Számára a munka teljesen triviális tulajdonszerzési mechanizmus. Locke viszont nem így véli, hiszen komoly erőfeszítéseket tett e processzus tulajdonteremtő, értéknövelő, egyáltalán mind privát, mind szociális módon üdvös és hasznos voltának igazolására.¹⁷ Locke a munka fenoménjét és procedúrájának mibenlétét szubsztantív módon akarta meghatározni, vagy legalábbis leírást adni a legfontosabb jellemzőiről, a hatásairól és az eredményeiről, melyek kizárólag pozitívak lehetnek. Ráadásul meggyőző érveket is fel kellett sorakoztatnia amellett, hogy a munka az optimális módszer a tulajdon akvirálására, azaz hogy magában foglalja és felülmúlja a többi lehetőséget. Egy tárgy kiemelése a természeti állapotából nem növeli a tárgy értékét, és haszna is rövidtávú. A személyes viszony kezdete a tulajdonnak tekintett tárggyal tisztázhatatlan és törékeny. A kiérdeklés (mint az erőfeszítéseinken felül magunkénak gondolt jutalom) szintén kétséges, ugyanis túl szubjektív. Végezetül az előállítás mint tulajdonszerzési folyamat is bizonytalan, ha csak perszonális érdekeket szolgál.

Hume szemében ezek a megkülönböztetések – legyenek akár az univerzális természeti törvény származékai, akár nem – érdektelenek. A munka jellegzetességei viszont nem azok. Szkeptikus érvekkel lehet cáfolni egy általános, teológiára épülő, a tulajdont a naturális környezethez való alkalmazkodásból eredeztető rendszert, ám a munka sajátosságait – nevezetesen, hogy nyersanyagból terméket hoz létre, ennek haszna sok embert érint, ez a haszon kiszámítható és mérhető – már nem. Locke munkakoncepciója igen csekély hatással volt Hume tulajdonelméletére. Ismerte és reflektált is rá,¹⁸ de csak a személy összekapcsolását a tulajdonnal fogadta el belőle. Egyetértett a locke-i tézissel, hogy a munka értéknövelő tevékenység, és azért nem fecsértelt időt annak újradefiniálására.¹⁹ Hume-nak Locke tulajdonszerzésre irányuló egyéb cselekvéstípusaival szemben sincs valódi ellenvetése. Azonban a két teória közt több szembeötlő nézetkülönbség is van.

Az első számottevő differencia kettejük tulajdonról alkotott tézisei közt az, hogy Locke-ot a társadalom *előtti* tulajdonviszonyok érdeklik, hogy bizonyosságot találjon azok sérthetetlenségére, miután a társadalom megszületik, ám Hume arra kíváncsi, milyen módon fog működni a tulajdon a társadalom létrehozatala *után*. Míg Locke szerint az embereknek már a társadalom előtt is van tulajdonuk, amit embertársaik a természetjog alapján el is ismernek, és azért alakítanak társadalmat, hogy e tulajdont megvédjék, addig Hume úgy véli, az embereknek társadalom nélkül nem létezhet jogilag elismert tulajdonuk.²⁰ Hume nem azt állítja, hogy a társadalom előtti állapotban nincsenek dolgok az emberek birtokában, hanem azt, hogy ezeket a dolgokat nem lehet jogilag tulajdonként felfogni. Jogilag elfogadott tulajdon csak társadalomban létezhet.

¹⁷ Locke 1986, 58–59; 63–64; 67–69.

¹⁸ Hume 2006, 499, 2j.

¹⁹ Gazdaságtani és nem morális szempontból, lásd Hardin 2007, 211.

²⁰ Ebben Hume teljesen egyetért Hobbes-szal.

Hume-ban az vetődik föl, hogy értelmetlen lenne továbbra is a régi szabályokat követni, ha ezek az új berendezkedésben célszerűtlenek, és kizárják értelmesebb előírások megalakítását.

Ezek Hume-nak a tulajdon használatára vonatkozó új kategóriái: a foglalás vagy az első birtoklás (1), amely arra sarkall minket, hogy belépünk a társadalomba, és normának vessük alá magunkat, mert meg akarjuk szüntetni a tulajdonlás bizonytalanságából fakadó kellemetlenségeket. A foglalás a legegyszerűbb módja annak, hogy azonosítani lehessen a tárgyat a birtokosával: jele a tulajdonlásnak.²¹ Csakhogy ennek a határai rugalmasak, éppen ezért hasonlít a személy és a tulajdon locke-iánus kapcsolatához. Mivel nehéz megállapítani, pontosan mi is kerül a tulajdonunkba ilyenkor (egy földterület elfoglalásakor miénk lesz-e a madárfészek az ott növe fán?), nem meglepő, hogy sérülékeny relációról van szó, mely idővel elhomályosul. Ekkor beszélünk a másodikként létrejövő tulajdonviszonyról: az elbirtoklásról (2). Az idő múlása elfeledtetheti velünk az első birtokló kilétét, tulajdonának mértékét, ráadásul hosszabb ideig történő birtoklás révén jogcímet formálhatunk arra, ami korábban nem volt a tulajdonunk. Ebben az esetben a tulajdon azon a reláción alapul, amelyet az elmúlt vagy az eltelte idő vált ki belőlünk, és felejtést, nemtörődömséget, illetve megszokást vagy ragaszkodást kell érteni rajta. A harmadik tulajdonviszony, a gyarapodás (3) a már birtokunkban lévő javak mértékének növekedéséből következik. A reláció, mely köztünk és egy bizonyos objektum közt fennáll, áterjed az objektum természetéből származó dolgokra is, ahogy a méheink méze is a mienk. Ide sorolható a kisebb dolgok részesedése a nagyobbakból és fordítva. Ezek pontos viszonya csakis az adott helyzet mérlegeléséből deríthető ki, hiszen egy kisebb föld feletti uralom is jelenthet fennhatóságot nagyobb fölött (ahogy Anglia elfoglalta Indiát), de egy visszafelé működő reláció sem elképzelhetetlen (amikor egy ház ablakairól beszélünk).²²

Az öröklés (4) tulajdonviszonya nyilvánvaló, hiszen a szeretteink iránt érzett vonzalom alapul. A tulajdon beleegyezéssel történő átruházása (5) kapcsán a helyzet zavarosabb. Hume ugyanis nemcsak arról beszél, hogy a javak közmegegyezésen alapuló, egyik kézről a másikba történő áramlása lehetséges. A hangsúly azon van, hogy a mereven értelmezett tulajdonjog megbénítaná a társadalom és a közjó virágzását, ellehetetlenítené a kereskedelmet, az ezt megteremtő észszerű és hatékony munkamegosztást. Magát a tulajdont felesleges mindenféle metafizikai köntösbe öltöztetni, lényege és funkciói világosak, konszenzusnak örvendenek. A tulajdon bármilyen átruházása kapcsán felébred bennünk egy az emberi pszichológiából fakadó párhuzamkeresési igény, vágy egy magyarázatként szolgáló analógia iránt, mindazonáltal magát az átruházási aktust oda

21 Hume 2006, 499.

22 Hume 2006, 502, 5j.

nem tartozó, földtől elrugaskodott interpretációval felruházni misztifikáció.²³ Mindig a felek döntenek el, mi cserél gazdát az üzlet során.²⁴

Kézenfekvő, hogy a Hume által fontosnak tartott tulajdonrelációk a társadalomban betöltött szerepük, konkrét működésük révén nyerik el értelmüket. Maga a foglалás, az elbirtoklás és a gyarapodás Locke elméleteivel is magyarázható, az öröklés és az átruházás a társadalom megalapítása után engedélyezhető. A második eltérés az, hogy Locke egyetemes érvényű, kivételt nem ismerő törvényekből metafizikai érveket alkalmazva akarja a tulajdon viszonyait és jellegzetességeit levezetni. E törvények megszegése magát a természet rendjét bolygatja meg, vagyis mindenféle társadalmi berendezkedéstől függetlenül kötelező erejű törvényekről van szó.

Hume szerint ez haszontalan túldefiníálás.²⁵ A tulajdont abból a szempontból kell elemeznünk, milyen összefüggésekben találkozhatunk vele, milyen mechanizmusok jellemzik a mindennapokban. Továbbá a társadalmi berendezkedés dönti el, hogy a tulajdonjogok milyen típusúak. Locke szerint egyedül az adó mértékét szabhatja meg az állam, Hume azonban úgy véli, a tulajdon valamennyi aspektusát lehetséges szabályozni, amit annak függvényében tartunk helyénvalónak, hogy milyen társadalomban élünk. Egy alkotmányos monarchia más tulajdonviszonyokat ismer el, mint egy elnöki rendszerű reprezentatív demokrácia vagy az ókori Róma köztársasága. A legtöbb társadalom elismeri a tulajdont, ahogy (egy hasonlattal élve) számos játék akad, melyet labdával játszanak. De ahogy más szabályok vonatkoznak a teniszre, a kriketre és a lovaspólóra, úgy az egyes társadalmak tulajdonviszonyai is eltérnek egymástól.

Megfontolandó, hogy maguk a tulajdonnak tekinthető fogalmak, tárgyak hasonló kategóriákba sorolhatóak mindkettejükénél. Locke szerint tulajdonunkban áll a testünk, a szabadságunk, a képességeink, a gondolataink és természetesen a megszerzett külsőlegességeink. Hume három tulajdontípust határoz meg: a szellemi elégedettséget, amelyet nem lehet elvenni tőlünk, azaz a gondolatokat; a test külső előnyeit, amelyeket hiába vesznek el tőlünk, semmi haszna nincs belőlük másoknak, hiszen senki nem lesz gyorsabb valaki lesántításától; végül az iparkodás vagy a szerencse révén szerzett tulajdont, mely nincs biztonságban a külső erőszakkal szemben.²⁶

Locke természetjogi kategóriának tartja a tulajdont. Hume ellenben olyan relációt,²⁷ amely csak interperszonális síkon, kölcsönös igazságosságot és méltányosságot feltételezve, szociális viszonyok felismerése és kialakítása által nyeri el az értelmét, kü-

23 Lásd a példát a magtár kulcsairól: Hume 2006, 508.

24 Persze az ilyen megállapodások sem szavatolnak semmit. A tulajdonra vonatkozó szabályok áthághatóak, ha a társadalom fennmaradása forog kockán, lásd: Hume 2003, 22; Venning 1976, 81.

25 Hume 1992, I/43 (idézi: Venning 1976, 81).

26 Hume 2006, 483; Hursthouse 1991, 232.

27 Locke 1986, 58; Hume 2006, 302 (idézi: Cottle 1979, 459).

lönben nem beszélhetünk róla.²⁸ A társadalom előtti ember ugyan relációban van a birtokában lévő tárggyal, ám az nem minősül tulajdonnak. A tulajdon megszerzését, használatát, élvezetét szenvedélyeknek, büszkeségnek vagy szégyenkezésnek kell kísérnie. A társadalom előtti állapotban egyedül szántó ember nem büszkélkedhet a munkájával, mert magányos. Csak az után van oka bármilyen elégedettségre, hogy elismerik: ez a föld az övé, munkája dicséretes. Az ő elismerése pedig mások tulajdonának garanciája. Itt érdemes megemlíteni, hogy míg Locke a természeti állapotból hoz példákat, amikor a tulajdonról beszél (a földről felszedett makkal vagy a lekaszált szénával példálózik), addig Hume példái kifinomult, fényűző környezetet feltételeznek (a hiú ember fogata, bútorai, borai a pincéjében, műtárgyai az otthonában).²⁹ Ilyen tárgyak kizárólag hosszas emberi együttélés után terjedhetnek el, rengeteg munka kell az előteremtésükhöz, egy fiktív természeti állapotban nem létezhetnének. A lényegüket pedig a bennünk feltörő büszkeség és kellemes érzés, valamint a másokban kiváltott megbecsülés, jóindulat adja. Szintén jelentős különbség, hogy míg Locke társadalmában a tulajdon a politikai hatalom mértékét vagy legalábbis valaki politikai hatalmának meglétét hivatott igazolni (szavazati jog, törvény előtti egyenlőség), Hume fenntartásokkal fogadja ezt az elképzelést. Szerinte az, hogy mekkora vagyonnal és miféle anyagi javakkal rendelkezik valaki, független esetleges politikai szerepétől.³⁰ Ez magának az államszervezetnek a függvénye még abban a helyzetben is, amelyben módja van valakinek arra, hogy részt vegyen a politikában, azaz nem az államformának, a hivatali és törvényhozási struktúráknak tudható be.

A gazdagok és a hatalmasok megbecsültsége a szimpátián nyugszik, mely mások szerencséje kapcsán örömet okoz nekünk, továbbá azon, hogy elképzeljük: mi is részesedhetünk egy nap ekkora vagyonban. A szép dolgok önmagukban nem keltenek olyan mértékű érzelmeket belőlünk, mint az általunk birtokolt szép dolgok. A szép dolgok azonban képesek büszkeséget előidézni akkor is, ha nem mi birtokoljuk őket, hanem általunk ismert és csodált gazdag emberek tulajdonában vannak. A tehetősök társaságában akkor vagyunk büszkéek, ha tanúi vagyunk együttérzésüknek, ugyanis feltételezzük a jómódú emberekről, hogy segítenek a rászorulókon. Sőt, ez valójában kötelességük is.³¹ Mint érző lényeket, a társaság iránti vágy motivál minket. Még a gazdag is rosszul érzi magát, ha nem lehet együtt másokkal, helyesebb hát, ha filantróp módon viselkedik. A bőkezűség mellett fontos szempont, hogy az illető ipariális legyen, azaz ne csak számolgassa vagyonát, hanem használja is azt. A vagyon az elsődleges értékmérője

28 Hardin 2007, 138.

29 Locke 1986, 59; Hume 2006, 302.

30 Hume 1992, 1/57–58 (idézi: Plamenatz 1992, 73). Bár a gazdagság olyan képesség, „melynek révén bármit megszerezhetünk magunknak, amire kedvünk támad” (Hume 2006, 303, 346), nem valószínű, hogy ez hivatal is jelent.

31 Hume 2006, 479.

annak is, mekkora tiszteletet kell tanúsítanunk az idegenekkel szemben. Legalábbis ez lenne a gyakorlat lényege: a gazdagok mindig jóindulattal viseltetnek mások iránt, és ezért cserébe kivívják odaadásunkat. Csak akkor esik jól a gazdag helyébe képzelünk magunkat, ha tudjuk róla, hogy nagyvonalú, és részvétet tanúsít.

De miért törődnének a gazdagok a szegényekkel, ha egymás között is megtalálhatják a tiszteletet és a megbecsülést, és miért lenne ildomos a szegényeknek a gazdagok kegyeit keresni, ha nagy az esélye, hogy ügyet sem vetnek rájuk, míg egymástól több segítséget remélhetnek? Azért – mondja Hume –, hogy a szimpátiahálózat, mely anyagi helyzetűtől függetlenül is létezik az emberek között, állandóan működésben legyen, és ne csak azonos vagyoni helyzetű személyek között ébresszen jószívűséget egymás iránt, hanem a gazdagot se nézze le a többi gazdag, ha esetleg – önhibáján kívül – elszegényedik, és a szegény ne felejtse el, honnan jött, ha meggazdagszik.³²

3. A monetáris realizálódás

A gazdagság és a vagyon fokmérőjének számító eszköz(ök)ről Locke és Hume szintén másként gondolkodtak. Locke szerint az arany és a drágakövek azért alkalmasak érték-mérésre, mert ritka és tartós anyagok. Önmagukban semmiféle értékük nincs, viszont a képzelet és a konvenció felruhazza őket azzal a jellegzetességgel, amelynek révén ki lehet őket cserélni romlandó dolgokra, amilyen az élelem.³³ Hume azzal is megelégszik, hogy a pénz létezése kizárólag szokáson alapul, teljesen mellékes, mi képezi e megállapodás alapját. Az arany és a briliánsok azért okozzák bennünk a tulajdonszerzés örömeivel kapcsolatos szenvedélyeket, mert olyan társadalomban élünk, amelyben növelhetik a gazdagságunkat.³⁴ Hume a papírpénzt is fizetőeszköznek tartja, mert megegyeztünk abban, hogy elfogadjuk az alkalmazását, és az indifferens, mennyire tartós egy aranyrúdhoz képest. A pénz „nem tartozik a kereskedelem tárgyai közé, hanem csak az az eszköz, amelyben az emberek javaik kölcsönös kicserélésének előmozdítása végett megállapodtak.”³⁵ Akármiről eldönthetjük, hogy elfogadjuk ellenérték gyanánt.³⁶

Hume-ot olyasmi érdekelte, ami Locke-ot nem: a pénzgazdálkodás. Felismerte, hogy a nagy pénzmennyiség egy állam gazdaságán belül csak bizonyos mértékig hajt

32 Hume 2006, 344–51.

33 Locke 1986, 46. Locke számára a pénz mint fogalom a kevert moduszok közé tartozik: Locke 2003, 314.

34 Hume 2006, 303.

35 A pénz „[n]em a kereskedelem lendítőkereke, hanem az olaj, amely a kerek mozgását simává és zökkenőmentessé teszi.” Hume 1992, II/43.

36 „Ha Angliában egyszer csak minden arany megsemmisülne és minden guinea huszonegy shillinget érne, vajon több volna-e a pénz, vagy alacsonyabb volna-e a kamat? Hát persze, hogy nem, hiszen egyszerűen ezüstöt használnánk arany helyett.” Hume 1992, II/57.

hasznát, egy bizonyos szint után ártalmas. Rájött arra a mai napig érvényes szabályra, hogy a fejlett ipar, miután egy országban már kiaknázza a lehetőségeit, áttelepül oda, ahol a munkaerő olcsó, mert bár a nagy tőketartalékú országokban kicsiny haszonnal is tovább működhetne, addig az olcsó munkaerő alkalmazásával nagyobb bevételre tehet szert. Tisztában volt vele, hogy a gazdag kínálat a kereslet kárára van. Az értékpapírok és kötvények kibocsátása csak látszólagosan növeli egy állam belső piacának erejét és gazdasági kompetenciáját, ezek mögött nincs tényleges gazdasági mozgás, beruházások, adásvétel – ezek csak reprezentálni akarnak egy ökonómiai potenciált. Célszerű tehát egy állami bank és hitelintézet létrehozása, hogy kontrollálni lehessen a kölcsönök forgalmát, nehogy magánspekulációk nyomán megroppanjon az iparba és a kereskedelembe vetett bizalom. Egy ország lakóinak privát befektetéseit ugyanis nem szabad összekeverni magának az országnak a belkereskedelmi szabályrendszerével.³⁷ Amíg Locke a pénzt a csere eszközeként vezeti be, mely nem terjed tovább a nem tartósítható cikkek tartós tárgyakra váltásánál, és a majorsági gazdálkodás körein sem fejlődhetne túl, addig Hume – bár ugyanúgy eszköznek tartja a pénzt – nagyobb szereppel ruházza fel. Elveti az elképzelést, hogy a pénz mennyiségétől függ egy állam jóléte, inkább alkalmazása hogyanjában és mikéntjében látja a politikai társulások és nemzetek gazdasági boldogulásának kulcsát. A pénzt forgatni kell, investálni, kellő mértékig ösztönözni a termelékenységét és elfogadni a luxuscikkek jelenlétét.

Mi pontosan az igazságosság és a tulajdon viszonya? Miért a külső enyém-tiéd biztosításáért alapítunk társadalmat? A második kérdésre egyszerűbb a válasz. Annak eldöntése, hogy mi jogos és bűnös, nem datálódhat a társadalom megszületése előtről, mert meghatározásukhoz konkrét, általunk hozott törvények szükségeltetnek, nem pedig univerzális természettörvények, amelyek léte amúgy is kérdéses. Szintén konszenzusos alapon állapítjuk meg, mely cselekedetek érinyesek, és melyek vétkesek, még azelőtt, mielőtt bármilyen aktust ezek alapján osztályozni tudunk. Továbbá – állítja Hume – a kérdéses tettek etikai besorolása, hasonlóságuk szerinti csoportosításuk teljesen egyéni, mivel ezek kapcsán sem beszélhetünk semmilyen naturalista vezérfonálról. Ugyanezért nem vagyunk képesek eldönteni, mely cselekedetek vagy dolgok minősülnek önmagukban jóknak vagy rosszaknak. Ezek teljesen az emberek személyiségétől, az aktuális helyzetétől, valamint e kettő kombinációjától függenek.³⁸ Konkrétan ugyan nem fejt ki, de Hobbes álláspontját, az emberi élet védelméért megalakuló társadalom elméletét is ezért tekinti tarthatatlannak. Egyrészt erre vonatkozóan sem létezik univerzális törvény, másrészt semmi olyan tény vagy körülmény nem áll rendelkezésünkre,

37 Hume 1992, II/44–46.

38 Hume 2006, 476–78.

amely alapján definiálnánk a bűn fogalmát, legyen az bármilyen súlyos, ugyanis a bűn mint fogalom kizárólag személyes érzeteinkből épül föl.³⁹

Az igazságosság és a tulajdon összefüggése kapcsán „a tyúk és a tojás” problémájával állunk szemben. Amennyiben az emberek a tulajdon védelmét, mások javainak tiszteltetését tartásuk fogják az igazság zsinórmértékének tekinteni, annyiban nyilvánvalóan van előzetes koncepciójuk arról, hogy mi minősül az övének, és mi nem, hogy mindezt miképp lehet békében élvezni. De az igazságosságról is kell, hogy legyen ideájuk, hiszen tudniuk kell, hogy mit minősítsenek sérelemnek, mit nyilvánítsanak erkölcsstelennek, mit tiltsanak, hogy elvárható legyen a biztonság és a törvények garantálta jogrend. A tulajdonviszonyok elismerése ugyanolyan szubjektív, mint az erőnyesség vagy a jó meghatározása, hiszen a tulajdonosi viszony sem involválva valamilyen természetjogi, voluntarista vagy deista háttérelméletet, és nincs semmiféle garancia, amely a társadalom előtti állapotban egyértelművé tenné másoknak, mi a miénk, hiszen alapjában véve önzőek vagyunk. Ha az emberek nem tudnák, mi igazságos, nem lennének képesek eldönteni, mi érdemel jutalmazást, mi von maga után büntetést. Az igazságosság ugyan mesterséges erőny, amely megelőzi a tulajdon ideáját,⁴⁰ az enyém-tié jelenség létezését viszont nem.⁴¹

Miután kialakultak az igazságosság szabályai, nem változhatnak meg, nem lehet senki erőnyére, vagyonára, posztjára tekintettel lenni a betartásuk során, különben nem minősülnének szabálynak.⁴² Az igazságosság előírásait mesterséges voltuk miatt tartjuk be, míg az emberi természet sugallta utasítások engedékenyek, és inkább a viselkedésre irányulnak. Hume ezzel az elképzeléssel ki akarta küszöbölni azokat a helyzeteket, melyek az univerzalista természetjogból fakadhatnak, és szélsőséges önbíráskodáshoz vezethetnek. Olyan esetekhez, amelyeket Locke említ, aki szerint a természeti állapotban a természeti törvények előírásait bárki végrehajthatja, azaz minden egyén a saját preferenciái alapján büntethet. Itt nem az *Értekezés az emberi értelemről* etikai intellektualizmusáról, nem a személy jó és rossz, kellemes és kellemetlen közti döntési képességéről van szó, hanem az ítélkezés természeti jogáról.

Hume a tulajdon gyakorlati dimenziójára koncentrál. Ha az emberek szabadon interpretálják a természeti törvényt, akkor az egész elmélet egyetemes volta és általános érvényessége kérdőjeleződik meg. Nehezen jöhet létre bármilyen törvényre épülő társadalom, ha mindenki a privát nézetei szerint képzeleli el legalitását és törvényeinek végrehajtását. De ha meg is alakulna egy a locke-i természeti törvényekre épülő társadalom, rendeletei rendkívüli anomáliákat is tartalmazhatnának, például az almalopást halállal büntetnék, miközben a gyilkosságért öt botütés járna. Hume szerint jobban járunk, ha

39 Hume 2006, 465–67; Norton 1993, 155–57.

40 Hume 2006, 486; Cottle 1979, 460.

41 Hume 2003, 132.

42 Hume 2003, 126; Cottle, 461–63.

nincsenek előzetes koncepcióink a törvényekről a társadalom megalakulása előtt. A társadalom megalakulása után közösen alkotjuk meg őket, felhasználva az együttműködésből és önzésből származó korábbi tapasztalatainkat, valamint szem előtt tartva azt a vezérelvet, melynek védelmében és betartásáért hozzuk létre a társadalmat, mely elv működése biztosítja a társadalom fennmaradását. Ez az elv a mások tulajdonának tisztelete.

Hume nem véletlenül érvelt egy a tulajdont és az igazságosságot szorosan együtt kezelő társadalom mellett. Valamennyi társadalom konvencionális igazságokra épül, a szabályait szigorúan be kell tartani. Ám a tulajdon biztonságát, a kereskedelem szabad működését, a pénz aktív használatát előtérbe helyező társadalmak sikeresebbek. Nem pusztán anyagi gazdagságuk okán, hanem mert tagjaiknak érzelmi jólétet is nyújtanak. A racionalizált ipar, a bőséges áruforgalom, azt ezt védő politika a lakosság összboldogságát, büszkeségét és szimpátiáját növeli.⁴³ Hume filozófiailag akarta megindokolni a *korai kapitalista, piaci, szabad versenyre épülő társadalmak előnyösségét, az általuk folytatott gazdasági szisztéma értelmét*.⁴⁴ Ezért kardoskodott amellett, hogy a pénz mindig arányos az adott nemzet munkakultúrájával.⁴⁵ A felhasználhatatlan árutöbblet nem vezet pénzgazdálkodáshoz, hanem ellustítja az ország lakosságát.⁴⁶ A működő tőkére épülő kereskedelem ott jelenik meg, ahol a mezőgazdaság és az ipar kiegyensúlyozottan vesz részt a gazdaságban (lehetőleg az utóbbi javára), s ahol nyersanyagokat importálnak, melyekből termékeket állítanak elő exportra.⁴⁷ A kizárólag a belső piac igényeit kielégítő termelés és a védővámok alkalmazása elmaradott gyakorlat, és még rengeteg példát lehetne felsorolni. A közgazdaságtan gyakorlati tudomány, melyben az elvárások kiszámíthatóak, az összefüggések állandóak. Mindezeknek hasznát veheti a tulajdon védelmére irányuló politikai-jogi igazságosság az adózás mértékének, az áraknak és a béreknek a megállapításakor. Az ezt nem alkalmazó államok szükségszerűen kezdetlegesek és – mivel nem a tulajdon ilyen definícióján alapuló megóvására épülnek – talán nem is igazságosak.

43 Hume 2006, 299.

44 Panichas 1983, 400.

45 Hume 1992, II/71.

46 Hume 1992, II/20.

47 Hume 1992, II/23, II/92.

4. Összefoglalás

Világos, hogy Locke nem vehette figyelembe azokat a gazdasági faktorokat, amelyeket Hume a robbanásszerűen fejlődő ökönömia megfigyelésével, gyakorlatilag a világpiac megszületésének tanújaként igen. Ezért is tekinthető az elmélete bizonyos mértékig vérfrissítésnek a locke-iánus teóriához képest. Ugyan az univerzális természetjog episztemológiai megalapozása ellen meggyőző érveket hozott fel, de a tulajdon fundamentális értelmét és célját nem vitatta, csupán más kontextusban tárgyalta. A társadalom tagjait még mindig tulajdonuk határozza meg, mely azonban már nem egy stagnáló vagyont, hanem buzgó iparúzt és éleslátást igénylő tőkét jelent. A pénz pedig nem kizárólag a személyes érdekből eredő csere eszköze, hanem egy egész ország jólétének és gazdasági hatalmának ismertetője. Hume tulajdonfogalma szűkebb, mint Locke-é. Locke mindent tulajdonnak tartott, ami segíthet bennünket a természeti törvény betartásában és emberi mivoltunk teljessé tételében. Hume is tulajdonnak tartja a testi képességeket és a gondolatokat, de a társadalmi kötelékeken belül hasznos, a társadalom működését elősegítő, azon belül céllal rendelkező és gyarapítható külső instanciákat fontosabbnak tekinti, mert ezek járulnak hozzá azokhoz a folyamatokhoz, amelyek a társadalom fenntartására, megvédésére, fejlesztésére törekednek.

Bibliográfia

Forrásművek

- Hume, David. 1992. *David Hume összes esszéi I–II.* Ford. Takács Péter. Budapest: Atlantisz.
- Hume, David. 2003. *Tanulmány az erkölcs alapelveiről.* Ford. Babarczy Eszter – Miklósi Zoltán. Budapest: Osiris.
- Hume, David. 2006. *Értekezés az emberi természetről.* Ford. Bence György. Budapest: Akadémiai.
- Locke, John. 1986. *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról.* Ford. Endreffy Zoltán. Budapest: Gondolat.
- Locke, John. 2003. *Értekezés az emberi értelemről.* Ford. Csordás Dávid – Vassányi Miklós. Budapest: Osiris.

Másodlagos irodalom

- Berry, Christopher J. 1980. „Property and Possession: Two Replies to Locke – Hume and Hegel.” *Nomos* 22: 89–100.
- Cottle, Charles E. 1979. „Justice as Artificial Virtue in Hume’s Treatise.” *Journal of the History of Ideas* 40/3: 457–66.
- Glathe, Alfred B. 1950. *Hume’s Theory of the Passions and Morals.* Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Hardin, Russell. 2007. *David Hume – Moral and Political Theorist.* Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, Rosalind. 1991. „After Hume’s Justice.” *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 91: 229–45.
- Norton, David F. 1993. „Hume, Human Nature, and the Foundations of Morality.” *The Cambridge Companion to Hume*, szerk. David Fate Norton – Jacqueline Taylor, 148–81. Cambridge: Cambridge University Press.
- Panichas, George E. 1983. „Hume’s Theory of Property.” *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* 69/3: 391–405.
- Plamenatz, John. 1992. *Man & Society: Political and Social Theories from Machiavelli to Marx. Volume II: From Montesquieu to the Early Socialists.* London: Longman.
- Venning, Corey. 1976. „Hume on Property, Commerce, and Empire in the Good Society: The Role of Historical Necessity.” *Journal of the History of Ideas* 37/1: 79–92.
- Whelan, Frederick J. 1980. „Property as Artifice: Hume and Blackstone.” *Nomos* 22: 101–29.

Forczek Ákos

A figyelemről és a szétszórtságról Az észlelés irányítása a kései német felvilágosodás idején¹

Boros Gábornak, halálával figyelméért

Johann Joachim Spalding, a berlini Nicolaikirche lelkésze 1772. január 31-én délelőtt asztalához ült, hogy kiállítson egy kamatnyugtát, ám a második szó után „elfelejtett” írni; látta, hogy nem azokat a betűket formálja meg, amelyeket papírra akar vetni, mégis megfoghatatlan volt számára, „mi hibádzik bennük”. Egész erejével a feladatra összpontosított, de képzelein zűrzavar lett úrrá, már beszélni sem tudott.² Ugyanakkor „a vallás, a lelkiismeret és a jövőbeli reménység” fogalmi tartományában változatlan rendet tapasztalt – ide menekült tehát, s az „alaptételeken” töprengett, amíg az „idegen megjelenítések” vihara alábbhagyott. Fél óra múlva elméje tisztulni kezdett, s lassan visszanyerte a képességei fölötti hatalmát. Mi történt? – tette föl a kérdést a tudós olvasóközönségnek, amikor bő tíz évvel később megosztotta szorongató élményét a *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* hasábjain.³

A lelkész cikke azért is emlékezetes, mert a kataplexiás (bénulásos) rohamokkal küzdő Moses Mendelssohn is hozzászólásra sarkallta.⁴ Mendelssohn ragyogó tanulmányban fejtette ki „szétszórtságelméletét”, amely szerint Spalding esetét is megvilágítja. A szétszórtságra koncentrálo gondolatmenetemnek ez a szöveg lesz a kiindulópontja. Mielőtt azonban megtudhatnánk, mi a szétszórtság, meg kell ismerkednünk ellenfogalmával, a figyelemmel. Mendelssohn mindvégig a wolffiánus örökség védelmezője maradt,⁵ vessünk tehát egy pillantást a figyelem „érett” wolffiánus koncepciójára.

1  Írásom az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

2 A „megjelenítés” és a „képzet” szavakat felváltva használom a *Vorstellung* fordításaként (amikor a megjelenítés *aktusára* esik a hangsúly, értelemszerűen az előbbit részesítem előnyben).

3 Spalding 1783; Schmaus 2009, 47–50.

4 Mendelssohn különös bénulásos rohamairól lásd orvosának esetleírását: Bloch 1774, 60–71.

5 Ez persze távolról sem jelenti, hogy Wolff feltétlen követője volna: Mendelssohn (mondjuk így) „neowolffiánus” (Kühn 1995, 198; Wunderlich 2005, 49), akinek „esztétikai érzékenysége messze meghaladja” Wolffét és Baumgartenét (Beiser 2009, 196).

1. Figyelem

E koncepció annyiban „érett”, amennyiben nem Wolff, hanem a Baumgarten-növendék Georg Friedrich Meier tanítása alapján körvonalazom. Meier csak „megkötésekkel” mondható Wolff hívének,⁶ *Metafizikájának* a figyelemmel kapcsolatos passzusai azonban nem módosítják a mester nézeteit, csupán részletekkel gazdagítják őket (a figyelemről szóló filozófiai diskurzus korabeli tendenciájának megfelelően – ugyanis nőttön-nő a figyelemre irányuló figyelem).⁷ Ám nem azért választom Meier művét, hogy elidőzhessem a részleteknél, hanem mert a baumgarteni *fundus animae* tannal összefüggésben kívánom elővezetni a figyelem és a szétszóródás problémáját. Ezzel a tannal (legalábbis így, a német pietista misztikából kölcsönzött terminológiával) Wolffnál még nem találkozhattunk, Baumgartennél pedig sokkal olvasmányosabb az őt tolmácsoló Meier *Metafizikája*: ezért tűnik kézenfekvőnek, hogy utóbbit részesítsem előnyben.

1.1. Világos és sötét megjelenítések⁸

A wolffianus modell értelmében a figyelem a megjelenítőerő (*Vorstellungskraft*) irányításának képessége;⁹ az a fakultás, amelynek segítségével a lélek „ön maga elé állítja” a megismerés és a vágy mindenkori tárgyát, a tárgy elhomályosuló hátterében, az észlelés horizontján pedig a világegyetemet. Amint a *Metafizika* harmadik kötetében olvassuk, akkor észlelünk valamit világosan (helyesebben szólva: más képzeteknél világosabban),

ha figyelmünk segítségével sötét megjelenítéseink végtelen tömegéből annyit jelenítünk meg együtt egy egész megjelenítésként, hogy a lélek által annak érdekében kifejtendő erő mértéke, hogy ezeket együtt egy egészként jelenítse meg, nagyobb, mint a többi megjelenítésre fordítandó erő mértéke. Akkor a lélek fölfigyel megismerőerejének erre az élelnekebb tevékenységére,¹⁰ észleli ezt, és így tudatossá lesz számára ama megjelenítés.¹¹

6 Itt pedig Max Dessoir „címkéjére” utalok, aki Meier munkásságát a „Bedingte Anhänger Wolffs” c. alfejezetben tárgyalja: Dessoir 1902, 85.

7 Adler 2003, 43.

8 A *dunk(e)le Vorstellung* kifejezést nem „homályos megjelenítésnek” fordítom (mint szokás), hanem „sötét megjelenítésnek”.

9 Meier 1765, 65 (512. §).

10 Nem külön erőről, hanem a megismerőerőként aktualizálódott megjelenítőerőről van szó: „Minthogy a lélek megjelenítőerő, avagy megjelenítőerővel rendelkezik, így megismerőerő is, mivel a megjelenítések és a megismerés egy és ugyanaz.” Meier 1765, 30 (489. §).

11 Meier 1765, 58 (507. §).

Meier számos tantételt zsúfol e szakaszba (ezért is olyan körülményes a megfogalmazás), s itt nem érinthetem mindet. Csupán három rövid megjegyzést teszek.

(A) A megjelenítések az „iskolafilozófiai” előfeltevések szerint végtelenül finom különbségekkel tudatosulnak,¹² azaz a megismerőerő végtelenül finom különbségekkel fejt ki rajtuk élénkebb és kevésbé élénk tevékenységeit; így (talán a legmélyebb öntudatlanság állapotaitól eltekintve) az emberi figyelemnek többé-kevésbé mindig ébernek kell lennie.¹³ Abszolút hiánya egyet jelentene azzal, hogy az elme elveszíti nézőpontját, azaz a testét: a nézőpont kiesésével ugyanis a percepció olyannyira besűrűsödne, hogy a lélek egyetlen, örök pillantása valóban áthatolhatatlan sötétségbe meredne.¹⁴

(B) A figyelem fényének elmozdulásával természetesen eltolódnak a sötétség határai is, azaz a figyelem elválaszthatatlan az elvonatkoztatás aktusától. Ha a lélek (Meier metaforáival élve) „napvilágra hozza” valamely képzetét, azaz növeli ennek különféle tökéletességeit („tágasságát”, „nagyságát”, „erejét” stb.), akkor más képzetei óhatatlanul árnyékba húzódnak, tökéletességeik megfogyatkoznak (szegényessé, kicsinnyé, erőtlenné stb. válnak).¹⁵ S éppen ebben áll az absztrakció: „a lélek ismét visszahúzza kezét, hagyja, hogy a megjelenítés újra aláhulljon az alapjába, és így elhomályosodjék.”¹⁶ A képességpáros együttműködésére még utalni fogok, előbb azonban tisztáznom kell az „alap” jelentését.

(C) Mivel bármely képzet annyi részképzetet tartalmaz, amennyi meghatározottságot (*Bestimmung*) a megjelenített létező, s mivel bármely dologi létező meghatározottságainak száma végtelen,¹⁷ továbbá mivel minden percepció megjeleníti az egész világ-egyetemet, ezért a lélek valamennyi megjelenítése – a pillanatnyi konkrét totalitás – végtelenül sok részképzetet rejt magában. Az észleletet telítő észlel(het)etlen mozzanatok, amelyek végtelenül felülmúlják a tudatosult fenomenális jegyek tömegét, a wolffianus filozófusok Leibniz nyomán „sötét megjelenítéseknek” (*perceptiones obscurae, dunkle Vorstellungen*) nevezik.

12 A fenti idézetből ez aligha derül ki, de Meier másutt egyértelművé teszi, pl.: „Figyelmet fordítunk egy bizonyos megjelenítésre és tárgyára, amennyiben ezeket világosan jelenítjük meg, vagy világosabban, mint másokat; azaz amennyiben vagy tudatos számunkra egy megjelenítés és a tárgya, vagy tudatosabb, mint mások.” Meier 1765, 56 (506. §).

13 Az okfejtésben a tömörség kedvéért leegyszerűsítetek, kihagyok néhány közbülső logikai lépést.

14 Meier 1765, 30 (488. §).

15 Meier 1765, 32–39 (490–94. §§).

16 Meier 1765, 74 (518. §).

17 A dologi létezőkkel ellentétben például egy háromszög meghatározottságainak száma természetesen véges; azonban ne feledjük, hogy a lélek egy háromszög elgondolása közben is percipálja a dologi létezők totalitását (tudniillik a világegyetemet).

De nemcsak az észlelhető felől közelíthető meg az észlel(het)etlen – az utat az ellenkező irányban is bejárhatjuk. Sötét képzeink alkotják azt a kaotikus ősmatériát,

amelyből a lélek teremtő ereje sorjában összeállítja e világra vonatkozó összes világos és kifejtett ismeretét.¹⁸ Ha mármost nem volnának sötét megjelenítéseink, egyáltalán semmiféle világos ismeretünk sem volna. Előbbiek tehát nemcsak hogy nem haszontalanok, hanem teljességgel nélkülözhetetlenek a lélek számára.¹⁹

Valamennyi ismeret ebből a (végtelenül differenciált) ismeretlenből, e mindenütt jelenvaló tudattalanból születik, amint az elme szakadatlan egymásutánban kibontja önmagából világosabb percepcióit. Ezt a „termékeny káoszt” hívja Baumgarten a „lélek alapjának” (*fundus animae, der Grund der Seele*).²⁰

1.2. Eleven és holt megjelenítések

A „lélek alapján” van valami fenyegető, nyugtalanító, ami állandó, megfeszített figyelmet igényel. Bár a megismerőképeség és a vágyóképeség (a megismerés és a cselekvés) közötti közvetítés kérdésében a wolffianus tradíció korántsem egységes – tudniillik az átmenet idővel problematizálódik, a bináris szerkezet triadikussá bővül (a meglévő kettő közé beékelődik egy harmadik képeség) –,²¹ abban e gondolkodók természetesen valamennyien egyetértenek, hogy „a vágyóképeség vak, és a megismerőképeség vezeti.”²² Az alsóbb vágyóképeség érzéki vágyait az alsóbb megismerőképeség érzéki megjelenítései „mozgatják”, a felsőbb vágyóképeség (az akarat) ésszerű vágyait pedig a felsőbb megismerőképeség (az értelem) ismeretei.

Mármost egy megjelenítés annál „erősebb”, azaz annál erélyesebben stimulálja a vágyóképeséget, minél több részképzetből áll, azaz minél több ismertetőjegye, meghatározottsága van.²³ Az „erős megjelenítés” (vagy másképpen: a megindító, eleven vagy gyakorlati ismeret) „hatékony vágyakat” ébreszt, cselekvésre sarkall. A „gyenge megjele-

18 Wolff és tanítványai a *distinctus deulich*nek fordítják; utóbbi szót általában „kifejtett”-ként ültetem át magyarra, mert pontosabbnak érzem a bevett „tagolt”-nál.

19 Meier 1765, 28 (486. §); Meier 1762, 195 (185. §).

20 Baumgarten 1779, 176 (511. §); Meier 1765, 26 (485. §). A német terminus is Baumgartentól származik, tudniillik latin nyelvű *Metafizikája* negyedik kiadásának (1757) lábjegyzeteiben a kulcsfogalmakat németül is megadta. A „termékeny káosz” kifejezést Hans Adlertől kölcsönözöm: Adler 1988, 207.

21 Ehhez Pollok 2010, 333–53.

22 Meier 1765, 307 (664. §).

23 Meier 1765, 36–39 (493–94. §§).

nítés” (azaz a holt, avagy spekulatív ismeret)²⁴ viszont csak tehetetlen vágyakat tud előcsalni, vagy egyáltalán semmilyen.²⁵ A probléma nyilvánvaló: a „szorongás öröme” oly fogékony filozófusokat fölöttébb aggasztja,²⁶ hogy érzéki megjelenítéseink, e végtelenül rétegzett, zavaros képzetek – s a mélyükben természetesen sötét megjelenítéseink – jóval erőteljesebbek, mint az értelem maroknyi meghatározottságot magában foglaló, világos és elkülönített (*deutlich*) ismeretei. Meier rezignált szavait idézve:

Igen, így történik minálunk, embereknel, ha nem is mindig, de többnyire. Minthogy értelmünk oly gyöngé, ezért nagyon keveset szabad egyszerre megjelenítenünk számára, ha tagoltan [*deutlich*] kell gondolkodnia, és ennél fogva kifejtett [*deutlich*] megjelenítéseink – amennyiben kifejtettek – mindig nagyon keveset foglalnak magukban. Ezért erősebb az érzéki megismerés minálunk, legalábbis szokás szerint, mint a kifejtett [...]. És ebből ered egész romlásunk: hogy az érzékiség uralkodik az értelem fölött.²⁷

A léleknek le kell mondania a „nagy észlelések” gazdagságáról, ha nem akarja többé kiszolgáltatni magát cselekvésre bíró tudattalan képzeteinek (Meier biblikus metaforáival: „a sötétség birodalmának”, ahol „a sötétség fiai” élnek).²⁸ Szűkítenie kell figyelmének fókuszát, és földerítenie a részleteket, hogy gondosan kifejtett megjelenítései ésszerű vágyakat tápláljanak (amint ez „a világosság birodalmához” és „a világosság fiaihoz” illő). De ahogy előrebocsátottam: ha egy képzet ezáltal világosabbá és elevenebbé válik is (feltéve, ha az értelem a szemlélet fogalmi „lezárásával”, az ismertetőjegyek diszkurzív rögzítésével erejét nem veszti), annál több merül el a sötétségben, a parancsolóan eleven tudattalanban a figyelem képességpárja, az absztrakció műveletei révén – ami persze fokozott figyelmet, ez pedig fokozott absztrakciót követel.

A figyelemnek valójában egyszerre kellene lokálisnak (koncentráltnak) és globálisnak (átfogónak) lennie. Meier a fakultás tökéletességeinek rendszerezésével aligha lel kiutat a *circulus vitiosus*ból.²⁹ Ebből csupán egy mindent átvilágító isteni figyelem „szabadulhatna”, ha ez egyáltalán még figyelem volna – ám definíció szerint nem az (Isten nem figyelmez, nem absztrahál).

24 A pontosság kedvéért: nem minden holt ismeret spekulatív; a holt ismeret csak akkor méltó erre a címre, „ha egyébként igen tökéletes”.

25 Meier 1765, 311–13 (667. §), 315–17 (669. §).

26 Petra Bahr utal a devianciajelenségekkel kapcsolatos aufklärerista *Angstlust*ra, a kifejezést tőle kölcsönzöm: Bahr 2004, 154.

27 Meier 1765, 86 (526. §).

28 A baumgarteni *campus obscuritatis* (Baumgarten 1779, 176 [514. §]) nyomán Meier 1765, 39–41 (495. §).

29 Meier 1765, 63–65 (511. §); 65–73 (513–17. §§).

2. Szétszórtság

Miután a figyelem wolffíanus fogalmának körvonalai kirajzolódtak, rátérhetünk arra, mi a szétszórtság. A *Metafizika* itt szűkszavú, s Meier kevésbé érzékeny a problémákra. Mint írja, az elme szétszórtsága az az állapot, „amelyben figyelmünket egyszerre vagy egymás után oly sok különféle megjelenítésre” irányítjuk, hogy a fakultás „elfárad”, s már nem tudjuk „egy bizonyos fokon egy bizonyos tárgyra” összpontosítani.³⁰ Ilyenkor mindenekelőtt az elvonatkoztatási képességünk vall kudarcot: nem sötétíti el „a lélek nézőterét” (*Schauplatz*), hogy az osztatlan figyelem éles sugarat vethessen objektumára, s így a szórt, tompa fényben semmi sem látszik jól.³¹

De miért vall kudarcot e képesség? Kielégítő-e Meier válasza, amennyiben egyszerűen a figyelem végességére emlékeztet:³² Vagy ahogyan Lessing véli: könnyelműség a lélek veleszületett fogyatékoságára hivatkozni? A *Hamburgi dramaturgia* szigorú szavai nemigen tűnnek ellenvetést:

Nem vagyunk-e urai figyelmünknek? Nincs-e hatalmunkban, hogy megfeszítsük vagy elvonjuk, ahogy akarjuk? S mi más a szétszórtság, mint figyelmünk helytelen használata? A szétszórt ember gondolkodik, csak nem azt gondolja, amit a jelen pillanat érzi benyomásai következtében gondolnia kellene. Lelke nem szunnyadt el, nincs elkábulva, tevékenysége nem szűnt meg; csak épp nincs jelen, valahol másutt tevékeny. De amennyire ott lehet, éppannyira lehet itt is [...].³³

Ha a lélek „éppannyira lehet itt is”, akkor nincs mentsége, ha máshol van. S ha már képtelen „itt” időzni, ehhez előbb „le kellett szoknia természetes hivatásáról”, az aktív jelenlétről, s „fáradtsággal” beleszoknia a patológias távollétbe;³⁴ de az önfegyelem felvilágosult pszichotechnikáinak elsajátításával hazatalálhat természetéhez.³⁵

Az alábbiakban három pozíció fölvezetésével szemléltetem, miképpen nő a kései német felvilágosodás idején a figyelemért, a szétszóródás elleni küzdelem sikeréért – az elme teljesítőképességének megőrzéséért – viselendő személyes felelősség. Mint látni fogjuk, a változás a legszorosabban összefügg az észlelés „iskolafilozófiai” paradigmájának „meghaladásával”, konkrétabban azzal a folyamattal, ahogyan az új modellekben a

30 Meier 1765, 77–78 (521. §).

31 Meier 1765, 79 (522. §), 78 (521. §).

32 „Minthogy abbéli képességünk, hogy figyeljünk valamire, behatárolt, ezért nagyon gyakran megtörténik, hogy egy bizonyos tárgyra fordított figyelmünk alábbhagy” stb. – így Meier magyarázata. Meier 1765, 77 (521. §).

33 Lessing 1963, 316. A fordítást módosítottam.

34 Lessing 1963, 316. A szakaszt nem pontosan idézem, hozzáigazítottam a mondat szerkezetéhez.

35 A felvilágosult elmedietetikai koncepciókkal összefüggésben Barbara Thums használja az „önfegyelmzés pszichotechnikája” kifejezést; a fordulatot tőle kölcsönzöm: Thums 2003, 59.

fundus animae fogalom kioldódik monadológiai kontextusából. A „lélek alapja” úgyszólván metafizikai alapját veszti, a percepció telítettsége csökken, s így a megjelenítés ökonomikusabbá válik. A wolffiánus Mendelssohn, a wolffiánus hagyománnyal félig-meddig szakító Kant és e hagyományon túllépő Marcus Herz szétszóródáselméleteiről lesz szó.³⁶

2.1. Mendelssohn

Hosszas igazolásra szorulna, hogy Mendelssohn *Pszichológiai vizsgálódásaiban*³⁷ előadott koncepciója még wolffiánus keretek közé illeszkedik. Az ugyanis, ahogyan az elme és a test kapcsolatát tárgyalja – a szellemi és az anyagi világ közötti átmenetről, lelki okokról és testi okozatokról írva –, távolról sem emlékeztet a leibnizi okságelméletre. A hosszas igazolás abban állna, ha nyomon követnénk a leibnizi metafizika „iskolafilozófiai” utóéletét, ám erre itt nincs lehetőség, így csupán leszögezem: a *harmonia praestabilita* tanításának baumgarteni-meieri variánsa könnyen magába fogadja az okság hétköznapi frazeológiáját.³⁸ Mendelssohn, aki ugyancsak kései („puha”) „harmonista”, minden további nélkül kommentálhatja Spalding metafizikai szempontból közömbösnek tetsző rosszulletét úgy, ahogyan az a spekulációkra kevésbé fogékony első német pszichológiai folyóirat profiljához illik: a „puszta tapasztalat” szintjére szorítkozva.³⁹ Az elme és a test kapcsolata ezen a szinten a szubsztanciák közvetlen interakciójára utaló, keresetlen fordulatokkal is elbeszélhető.

Mendelssohn Spalding cikkére felel, így tanulmányában a lélek *testi* funkciókiesésekkel járó teljesítményzavaraival foglalkozik; súlyosabb tünetcsoportokkal, amelyek (álláspontja szerint) az ideák „természetellenes” kapcsolódásaiból – nem szervi fogyatékosságból – erednek: a saját dadogása, bénulásos rohamai érdeklik, és persze a lelkész agrafiás „összeomlása”. Az elmélet azonban nem csupán efféle jelenségekre, hanem általában a szétszórtságra kíván magyarázatot nyújtani: arra az állapotra, amikor az embert „idegen” (tudniillik a szituációból, a feladatból kizökkentő) megjelenítések hátráltatják abban, hogy „egy máskülönben szokásos cselekvést kellő rendben végrehajtson.”⁴⁰ De hogyan történhet ilyesmi?

36 Amit itt Kant wolffiánus kötődéséről és ezzel szemben Herz függetlenségéről állítok, kizárólag ennek a vizsgálódásnak a tárgyával kapcsolatban jelenthető ki. Herz máskülönben „neowolffiánus” (Wunderlich 2005, 60–62).

37 Teljes címén: „Spalding konzisztóriumai főtanácsos úr önmagával kapcsolatban alkotott tapasztalatától ösztönzött pszichológiai vizsgálódások”. JubA VI/1, 163–80.

38 Ehhez lásd Wunderlich 2015. Mendelssohnnek a versengő okságelméletekhez való viszonyáról: Kühn 1995.

39 JubA VI/1, 165.

40 JubA VI/1, 169.

A lélek általában megosztja erőit képzeleteinek párhuzamosan kibomló, homályos és világos szekvenciái között. Elindítja és (ha szükséges) szabályozza például a mozgásimpulzusokat közvetítő – rutinszerű cselekvések esetén tudattalan – ideák egymásutánját, miközben élénk figyelemmel kíséri a mozgási aktivitást nem befolyásoló spekulatív ideáit („egyszerre sétálhatunk, énekelhetünk, s elmélkedhetünk is”).⁴¹ Többnyire könnyedén összehangolja őket úgy, hogy a komplex folyamat a mindenkori célt szolgálja, ahogyan jól szervezett birodalmában az uralkodó teszi, aki a kiemelt ügyet személyesen tartja szemmel, miközben a beidegzett irányítási gyakorlatok révén arra is gondja van, ami el sem éri az észlelési küszöbét.

Csakhogyné [a lélek] e belső államában nem uralkodik ám korlátlanul, s nem minden parancsát hajtják végre vonakodás nélkül. Egyáltalán, erejének határai vannak. Olykor egy képzet nagyobb hatalomhoz jut, megtagadja az engedelmisséget, ott akar tevékenyvé válni, ahol nem szabad neki; kiteszt helyéből egy célszerű ideát, vagy legalábbis gátolja működésében; így óhatatlanul fejtelenség és torlódás támad a nyilvános ügyekben. Az uralkodó odasiet, hogy megfékezze a felfordulást. [...] Megpróbálja tehát a figyelmet, amelyet részint a kezében tart, jobban rászegezni a célszerű ideára, hogy ezáltal hatékonyabbá tegye ezt. Érthető azonban, hogy az ellenszegülő képzet nem mindig visszakozik azonnal, hanem időnként még győzelmet is arat az első csatában, s egy organikus lökést idéz elő, amelyet az én uralkodó része sehonnan sem ismer, s végcéljával ellentétesnek talál.⁴²

Az óvatos megfogalmazásból is kitűnhet, hogy az egyensúlyi helyzet igen labilis. Minden nyelvbottlásunk, elbizonytalanodó mozdulatunk arról tanúskodik, hogy a világos megjelenítéseink mélyén húzódó „sötét alap” egységes tónusa megtörik, s a lélek „idegen képzeteket” hoz napvilágra, amelyek feltartóztatják a céljainkat követő szekvenciákat.⁴³ Ahogyan erről tanúskodnak önkéntelenül elágazó, megszaladó, széthulló gondolatmeneteink is. A lélek azon „hajlama” (avagy szenvedélye), hogy az „elmeél” korrespondenciáinak és a képzelőerő asszociációinak sodrására bízva magát (azaz szétszóródjék),⁴⁴ valójában oly hatalmas Mendelssohn szerint, hogy az én sohasem szabadulhatna a „szubjektív ideakapcsolódások” áramából, ha az „itt és most” makacs tudata, a jelenlét intenzitása nem igézné vissza újra és újra a valóságba. Csak az óvja meg az „elragadtatástól” (a rajongástól és az örülettől), hogy a külvilág *visszaragadja* őt ma-

⁴¹ JubA VI/1, 168.

⁴² JubA VI/1, 180.

⁴³ Mendelssohn ezt az ideák/idealáncolatok kollíziójaként ragadja meg. JubA VI/1, 170–71.

⁴⁴ A wolffianus „elmeél” (*Witz*) az azonos ismertetőjegyek, hasonlóságok, megfelelések feltárásának képessége, lásd Meier 1765, 152–57 (567–69. §§).

gához az érzéki benyomások roppant erejével, amint a *Morgenstunden* lapjain olvassuk.⁴⁵ S csak akkor és addig képes fogalmakban gondolkodni, amikor és amíg „a jelenlét homályos tudata” benne tartja a szituációban. Vagyis amíg a jelenvaló derengő háttere – amely nem lehet „se túl eleven” (így a lélek elveszne a külső szemléletben), „se túl halovány” (így a belső szemléletben veszne el) – szüntelenül „emlékezteti őt valóságos állapotára” s ezáltal aktuális szándékaira.⁴⁶ Mendelssohn úgy véli, hogy sem a világot, sem a tudatot nem hangolhatjuk kedvünkre, hogy a lélek bármikor egybegyűjthesse magát a szétszóródásból.⁴⁷

A mendelssohni modell tehát értelemesemények bonyolult szövedékét tárja elénk: a „gyakorlati” és „spekulatív” megjelenítések egyidejűleg futó, igen heterogén s differenciáltan tudatosuló (parancs)sorait állandóan keresztezik az alsóbb megismerőerők (mindenekelőtt a képzelőerő) önkéntelen műveletei nyomán meginduló értelemképződések. Az irányított sorok minden megjelenítése új, „szabálytalan” sorok (potenciális) kiindulópontja, olyan szekvenciáké, amelyek kontrollálatlanul bomlanak ki a lélek alapjából az alsóbb megismerőképességek belső törvényei szerint. Avagy fordított (Mendelssohntól idegen) perspektívából: egy célirányos sor nem is más, mint ami a szabálytalan soroknak „tartást” adó, „húzó” szekvenciaként rajzolódik ki utólag. A lélek nem ura saját alapjának: az „összhatásra” ügyel,⁴⁸ finoman tagolja, elsődleges intencióihoz igazítja az önmagában is tagolt s a lélek intencióit folytonosan módosító nagy egészet. E modellt vizsgálva arra a belátásra juthatunk, hogy az ember – szigorú értelemben – mindig szétszóró,⁴⁹ jöllehet nem *viselkedik* mindig szétszóróan, a *fundus animae* sötét tömegéből előlépő „idegen képzetek” nem mindig akadályozzák az öntevékenységből.

Ezzel egy kulcsszót említettem. A megjelenítések idegensége éppen az öntevékenység fogalmának bevonásával érthető meg: a *saját* annyiban saját, amennyiben öntevékenység eredménye – az *idegen* pedig az a fölismerhetetlen saját, amelyet a lélek csupán elszenved.⁵⁰ Mármost ezzel kétségkívül olyan fogalmi konstellációk jönnek létre (öntevékenységre valló/saját/természetes – passzivitásra valló/idegen/természetellenes), amelyek az elmeerők bizonyos működésmódjaival szemben *represszív* egészségtanokat („lelki dietétikákat”) kidolgozó antropológiák szolgálatába állíthatók (s a Mendelssohn-tanulmány keletkezése idején már efféle antropológiák szolgálatában is állnak). Úgy

45 JubA III/2, 47–48.

46 JubA III/2, 48.

47 JubA III/2, 49.

48 JubA VI/1, 180.

49 Ez azzal párhuzamos megállapítás, hogy „az emberi figyelem többé-kevésbé mindig éber”.

50 Amint ezt Spalding szép és paradox beszámolójában is látjuk, aki képzeleteinek zűrzavaráról így ír: „legbensőbb érzésem szerint mindvégig valami idegen volt, ami rajtam [a tulajdonképpeni gondolkodó lényen] kívül zajlott.” Spalding 1783, 39–40.

gondolom azonban, hogy a „dogmatikus metafizika” utolsó mesterműveit író⁵¹ Mendelssohn elmélete mégsem engedi, hogy a szétszórtságot eleve az abnormalitás tartományában érzékeljük. Metafizikailag szükségszerű, hogy a lélek alapja, a sötét megjelenítések végtelen sokasága közvetlenül befolyásolhatóan „életet él”, s úgy látszik, metafizikailag szükségszerű a szétszórtságunk is.

Távolról sem az a helyzet tehát, hogy az elme akkor „egészséges”, ha megőrzi fölényes kezdeményezőképességét, és képzetei „közösségében” semmi sem történik akarata ellenére. Ellenkezőleg: állapota akkor kielégítő, ha eredendő szétszórtságát mederbe tudja terelni; a fenti Mendelssohn-idézet metaforikájához visszacsatolva: ha befolyásolási mechanizmusai és rendvédelmi erői segítségével elejét veszi annak, hogy az ideák szabálytalan önszerveződése bénító méreteket öltjön.

2.2. Kant

Az 1770-es évek közepén Kant elhagyja a *fundus animae* tan monadológiai kereteit, hogy sajátos érzékelés- és észleléselemléttel meglepő kísérletet tegyen a fogalom újraértelmezésére.⁵² A wolffianus hagyományhoz ezer szállal kötődő és Kant hátralevő életében már változatlan koncepció „kísérleti” jellegét (bizonytalan státuszát) azért hangsúlyozom, mert korántsem egyértelmű, hogy össze lehet-e egyeztetni a tapasztalatszerveződés transzcendentálfilozófiai modelljével, ahogyan azt a *TÉK* dedukció-fejezeteiből ismerjük – ettől a problémától azonban itt elvonatkoztatok. A ’98-as *Antropológia* sorait idézem:

Hogy azoknak az érzéki szemléleteknek és érzeteknek a birodalma, amelyeknek nem vagyunk tudatában [...], vagyis a *sötét* megjelenítések birodalma [...] fölmérhetetlenül tágas, ellenben a világos megjelenítések e szemléleteknek és érzeteknek csupán végtelenül kevés pontját tartalmazták, amelyekhez a tudat hozzáfér [...]: ez csodálkozást kelthet bennünk tulajdon lényünk fölött; mert ha egy magasabb hatalom csak annyit mondana: legyen világosság!, akkor – ha például egy írástudót veszünk mindazzal együtt, amit emlékezete rejt – [...] jóformán egy fél világ a szeme elé tárulna.⁵³

51 A „dogmatizáló metafizika végső hagyatéka és egyszersmind legtokéletesebb alkotása”, „értékét sohasem veszítő emlékmű” – Kant ismert szavai ezek a *Morgenstunden*-ről (AA X 428–29).

52 Kant a ’72/73 telén tartott antropológiai előadásában még a monadológiai *fundus animae* tant oktatta (AA XXV/1, 20 [Col 8]); a ’75/76. téli szemeszter előadásaitól kezdve a ’98-ban publikált *Antropológiáig* már következetesen az új, sajátosan kanti koncepciót: AA XXV/1, 479–82 (Ms. 399/400, 35–45); AA XXV/2, 867–74 (Men 18–26); AA XXV/2, 1221–24 (Mro 10–12’); AA XXV/2, 1439–41 (Bus 9–12); AA VII 135–37. Erről összefoglalóan: Oberhausen 2002.

53 Antr 32 (AA VII 135). A fordítást módosítottam.

A „fél világ” nyilvánvaló célzás az „egész világra” igényt tartó baumgarteni *fundus animaera*. A kanti *campus obscuritatis* nem tartalmaz semmit, ami eredendően ott termett volna, de mindent megőriz, amit valaha befogadott.⁵⁴ S *csaknem* mindent befogad, mivel Kant sajátos módon a monadológiával szakítva is osztja azt a monadológiai tézist,⁵⁵ hogy „a tárgyak, amelyek távolságuk növekedésével egyre gyengébben hatnak az érzékszervekre, mégsem veszítik el soha, a legnagyobb távolságból sem teljesen az érzékekre gyakorolt hatásukat.”⁵⁶ Szabad szemmel is látjuk mindazt, amit teleszkóppal vagy mikroszkóppal – állítja Kant –: használatuk révén nem éri több fénysugár a szemet, „nem tárul föl semmi új”, csupán tudatosul, ami amúgy sötét megjelenítésként az „elme mélyén” maradna.⁵⁷

A tudatosság e felfogás szerint is végtelenül árnyalt, az észlelet roppant sűrű, a sötét itt is rejtélyes és eleven alapja mindannak, ami világos,⁵⁸ s Kant éppúgy érzékeli, hogy az uralhatatlan értelemképződések állandóan veszélyeztetik a tapasztalatalkotás teleologikus rendjét, mint Mendelssohn.⁵⁹ Mégis: ha az elme „megnyílik” (azaz már nem zárt rendszer, amely teremtésétől fogva magában hordja megjelenítéseinek összességét), egyszersmind felelős lesz azért, amit beenged, s azért is, hogy miképpen gazdálkodik vele.

Úgy gondolom, Kant egyedülállóan élesen láttatja – mivel meg sem próbálja föloldani – azt az ellentmondást, amely az elme önmagával (és a másikkal) szembeni „egészségügyi kötelességeit” előíró századvégi antropológiákat feszíti: tudniillik hogy az önkéntelen értelemeseményeket is abszolút felügyelet alá kell vonni. Egyfelől következetesen elhatárolja egymástól a munkában megfáradt elmeerők reprodukcióját (felüldülését) elősegítő, nyilvános és ellenőrzött, „eleven szétszóródást” (társalgás és játék), valamint az elmeerőket bénító, „nem-nyilvános” és kontrollálatlan, „holt szétszóródást” (ez a

54 Számomra itt tűnik igazán találónak Hegel (egyébként más összefüggésben használt) gunyoros metaforája: a kanti „lélekzsák”. Hegel 1986, 351.

55 Ahogy Max Dessoir írja: „még Kant is visszaesik” erre az álláspontra (Dessoir 1902, 39) – valójában nem „visszaesésről” van szó, hiszen Kant sohasem lépett túl rajta, ahogy fentebb már utaltam rá. Azt a kérdést, hogy miért vélekedhet így Kant, megítélésem szerint az *Opus postumum* éter-dedukciói felől lehetne szisztematikus igénnyel megválaszolni. A kanti világ is *plenum*, akár Leibnizé. Az érzékelést végső soron az éter, ez a mindent kitöltő, mindent átható, állandó mozgásban lévő és így mindent mozgásban tartó, „eredendő anyag” (a vonzó- és taszítóerők *plenuma*) teszi lehetővé, amennyiben stimulálja az érzékszerveket is. (Kant éter-elmélete „poszt-kritikai korszakáig” persze sokat változik: Hall 2015, 71–92).

56 Itt Mendelssohn megfogalmazását választottam: JubA VI/1, 167.

57 Antr 32; AA XXV/2, 868–69 (Men 20). Az „elme mélye” kifejezéssel a Parow-féle jegyzetben találkozunk: AA XXV/1, 252 (Par 15).

58 AA XXV/2, 1221 (Mro 10); AA XXV/2, 1440 (Bus 10).

59 Forczek 2017.

„patológiásan” individuális értelemképződések köre),⁶⁰ s utóbbit a rendellenességek tartományába utasítja, ahol megkülönböztethetetlené válik a szintén patologizált fantáziatvékenységtől.⁶¹ Másfelől ugyanezeket a patologizált működésmódokat mégis visszafogadja a normalitás tartományába, amennyiben az érzékiség megnyilvánulásainak tekinti őket. Hiszen (állati) természetünkéből fakad, hogy fantáziánk sohasem nyugszik: érzéki benyomásaink csupán elhomályosíthatják – de egy pillanatra sem fojtják el – az önkéntelen szekvenciákat (s ha nem homályosítanak el őket, most éppúgy elmerülnénk „az északi fény vagy a tengeri vihar” látványában, mint amikor álmodunk, ami meglehetősen szétszórtságról árulkodna – fejtegeti hallgatóinak Kant).⁶² A helyzetet a legkevésbé sem tisztázza az újabb – voltaképp kezelhetetlen – distinkciók bevezetése (például habituális/nem-habituális),⁶³ a kitüntetetten emberi vonás ugyanis változatlanul a totális önuralom:

A legnagyobb emberi tökéletesség abban áll, ha az ember minden tevékenységét hatalmában tartja. [...] Az a legboldogabb, aki a figyelmét és absztrakció[s képességét] tetszése szerint kormányozni tudja [...].

Valahányszor figyelünk és elvonatkoztatunk, ennek olyannak kell lennie, hogy hatalmunkban tartjuk, s egyáltalán az embernek nagy előnye, hogy lelke minden erejének mindig hatalmában lehet, mert így azután önnönmaga hatalmában van.⁶⁴

A kanti pozíció tehát igencsak egyéni a szétszórtságelméletek történetében. Jóllehet a *fundus animae* metafizikai környezete jelentősen átalakul, az „elme mélye” ettől még éppoly kifürkészhetetlen és csaknem olyan gazdag marad, mint a wolffianus modellben (tulajdonképpen nehezen magyarázható, hogy csak a „fél világ” raktározza, s nem az egész).⁶⁵ A megjelenítések különféle szukcesszív sorai szükségképpen egymásba futnak és széttöredeznek – a szétszóródó elme mégis abnormális, s a megfelelő pszichotechnikák elhanyagolása miatt elmarasztalásban részesül. Bizonyára más utak is kínálkoztak arra, hogy *szembetűnő* ellentmondások nélkül felelősségre vonható legyen, de itt szándékaim szerint csupán egyet mutatok be, a *fundus animae* kiüresítésének és az észlelés megtisztításának útját. Ennek (önkényesen kijelölt) végpontja Marcus Herz főműve.

60 *Dissipatio* vs. *distraction*: AA XXV/1, 539–41 (Ms. 399/400, 222–25); AA XXV/2, 741 (Pil 10); AA XXV/2, 1045–46 (Men 220–22); AA XXV/2, 1239–41 (Mro 21–23); 1448–49 (Bus 23–25); Antr 131–33. A „lebhaftes Zerstreuung” és a „tote Zerstreuung” kifejezésekben a hasonló wolffianus megkülönböztetések visszhangoznak (*cognitio viva* és *cognitio mortua* stb.).

61 A fantázia patologizálásához lásd Forczek 2017, Forczek 2019.

62 AA XXV/1, 78 (Col 60–61).

63 Pl. AA XXV/1, 539 (Ms. 399/400, 223); Antr 133.

64 AA XXV/1, 38 (Col 25); AA XXV/2, 900 (Men 54).

65 Elsősorban persze csak a distanciálódás gesztusának tekintendő. A „fél világ” fordulat a ’98-as publikált *Antropológián* kívül másutt nem szerepel.

2.3. Herz

A 18. század közepén születő – és a kor antropológiai fordulatóban fontos szerepet játszó – „filozófiai orvostudomány” hallei tradíciójának elismert képviselője,⁶⁶ a Mendelssohnnal és Kanttal egyaránt szoros kapcsolatot ápoló Marcus Herz főműve nem a figyelemről és nem is a szétszórtságról szól, hanem genuin orvostudományi szakmunka a szédülésméletek köréből. A szédülés azonban (amint kiderül majd) szétszórtság. S egyáltalán: éppen a szétszórt elmével szembeni felvilágosult bizalmatlanságnak köszönhetően ébred tudományos érdeklődés iránta.⁶⁷

Herz végleg elszakad a *fundus animae*et illető wolffianus (és kanti) spekulációktól, mindazon koncepcióktól, amelyek szerint a lélek

afféle térbeli tartály, benne minden valaha birtokolt idea lerakatával, amelyek jelenlétéhez csupán a tudat fénye hiányzik [...]; úgyhogy ha e fény egyszer szétáradna fölöttük, szemléletileg a lélek elé kellene tárulnia az élete összes megjelenítését tartalmazó, egész szörnyű készletnek. [...] [De a megjelenítések] csak annyiban vannak jelen, amennyiben a lélek rendelkezik velük, vagyis amennyiben gyakorolja rajtuk erőinek tevékenységét: márpedig akkor azt kellene állítanunk (amivel nehéz egyetérteni), hogy a lélek folyamatosan, minden pillanatban tudattalanul gyakorolja erőit a megjelenítések egész végtelen tömegén; mert ha csak egyet is elereszt egy pillanatra [...], ez [...] örökre eltűnik az összkészletből.⁶⁸

Mégsem arról van szó, hogy Herz egyszerűen elveti a „lélek alapjáról” szóló tanítást (bár e szakaszt olvasva aligha gondolnánk mást), hanem inkább új értelmet kíván kölcsönözni neki. Arról ugyanis (mint írja) „senki sem lehet nálam mélyebben meggyőződve”, hogy a lelki tevékenységek „legnagyobb részének forrása a *sötétség állapota*.”⁶⁹ Csakhogy Herz szerint e sötétség nem az elraktározott képzetek, hanem az elsajátított készségek tudattalanja:⁷⁰ minden képzet kialakít a lélekben valamiféle készséget – igen differenciált módon –, hogy az elme ezután „könnyebben” megjeleníthesse ugyanazt (avagy valami hasonlót); s minél „könnyebb” megjeleníteni egy ideát, annál homályo-

66 A hallei „filozófus orvosok” munkássága és a korai német felvilágosodás „antropológiai fordulata” közötti összefüggésekről lásd: Zelle 2001, Zelle 2003; Herz orvostudományi pályáivéről újabban: Leder 2018, 195–219.

67 De az legalábbis biztos, hogy a szédülédiskurzus is a 18. század végén bontakozik ki: Ladewig 2016, 145–46.

68 Herz 1791, 217, 229–30 (kiemelések az eredetiben).

69 Herz 1791, 228 (kiemelés az eredetiben). Herz félreérthetetlenül a *fundus animae* hagyományával száll vitába, de magát a fogalmat már nem használja.

70 Ennek is vannak leibnizi-wolffi előzményei: a leibnizi *habitus* fogalmához lásd Boros 2015. Az, hogy Herz „új értelmet” kíván kölcsönözni a *fundus animae* tannak, leginkább azt jelenti, hogy egy aspektust kiemel, egy másikat pedig elhagy, ezt azonban itt nem fejthetem ki részletesebben.

sabb, hiszen annál csekélyebb figyelmet követel. A megjelenítés (csaknem) tudattalanná válhat, ha az említett készség kiművelt.⁷¹ Például a sokszor ismételt mozdulatsorokat vezérlő „tevékeny ideákat” általában nem észleljük: sötét megjelenítések. A „sötét alap” azonban nem az efféle képzetek tömege, hanem azon készségek napról napra fejlődő-gyarapodó komplexuma,⁷² amelyek révén a lélek megalkotja az efféle képzeteket. A *fundus animae*, amely korábban reprezentálta és magába zárta a világegyetemet, nem tárol semmit, „üres”.

Mi történik a tudatosság felszíni rétegében? Herz „tapintható” üzemi atmoszférát teremtő tapasztalatelméleti modellje szerint a sokféleség egybekapcsolásának,⁷³ azaz a képzetek előállításának a (tudás)termelés körülményeitől és a létrehozandó produktum sajátosságaitól, de végső soron – Herz szavával – az értékétől (éspedig az előállításához szükséges munkamennyiség által meghatározott értékétől) egyaránt függő,⁷⁴ optimális ritmusban kell zajlania. Az egészséges lélek (megismerőképességei rendszerét irányítva) addig formálja megjelenítését, amíg az „világos és elkülönített” nem lesz, majd elhelyezi a megfelelő „rekeszben” (*in ein gewisses Fach bringen*), s ezután erőit a következő megjelenítésre fordítja.⁷⁵ Nem időzhet se túl röviden, se túl hosszan egyazon képzetnél. Előbbi esetben nem munkálja meg kellőképp az anyagát, utóbbi esetben pedig túlfut a „tökéletes felfogás pontján” (*Punkt der vollständigen Fassung*), s a megjelenítés ismét homályosulni kezd, „idővel odavész bennünk”, vagyis az elme összességében kevesebb értéket termel.⁷⁶

Minden fázis kétütemű. Az első ütem a szintézisfolyamat elindításától a „tökéletes felfogás pontjáig” tagolja a műveleteket (ez a *Verweilung* üteme), a második ettől a ponttól az új szintézisfolyamat kezdetéig (ez a *Weile*).⁷⁷ Az első nem foglalható általános érvényű szabályok alá, mert a döntő tényezők – az elmeerők kapacitása, a felfogóképesség nagysága, a produktum „fontossága” és az elme aktuális állapota – nagyon változékonyak. Ellenben a *Weile*, azaz a fogalmi rögzítés és az újabb szintézisaktus közötti „lélegzetvételnyi” pihenőidő – az erőgyűjtés ideje – bizonyos törvényszerűségeket mutat.⁷⁸ Ha a kellenél hosszabb, azaz a „tökéletesedés ösztönétől” hajtott – a tudástermelés

71 Herz 1791, 230–31. Ez igen jóindulatú interpretáció. Herz nem fogalmaz kellő körültekintéssel, és olykor ellentmondásba keveredik önmagával.

72 Leder 2007, 173.

73 „Verbindung der Mannichfaltigkeit zur Einheit” (Herz 1791, 40) – Herz érdekes módon Reinholdra hivatkozik, nem Kantra.

74 Herz 1791, 50. A „megjelenítések értékéről” lásd még: 51, 171–72.

75 Herz 1791, 46. A „rekesz”, amelyet a termelési metaforikába belefedkező Herz nem magyaráz meg, természetesen a fogalom, amelynek a szemléletet alá kell foglalni.

76 Herz 1791, 43; 122–23.

77 Herz 1791, 47–48.

78 Herzet itt Locke inspirálja (*Értekezés*, 2.14.7–11). A lélek „fellelegzése” Max Dessoir kifejezése (Dessoir 1902, 236); ám e fellelegzés nem semmittevés, hanem energikus odafordulás a feldolgozásra váró újabb nyersanyagmennyiséghez (Herz 1791, 123).

állandó bővítésén fáradozó – lélek nem jut elég nyersanyaghoz, amelyen erőit gyakorolhatná, akkor „szorongó sóvárgással”, önmegvetéssel, az értéktelenség érzésével vegyes üresség fogja gyötörni: vagyis unalom (*Langeweile*).⁷⁹ Ha viszont a szünet „természetlenesen” rövid, azaz a munkaintenzitás olyannyira megnő, hogy az új érzéki benyomások földolgozására készülő figyelmes odafordulás üteme kimarad, s „az új tevékenység egybeesik a még befejezetlen megelőzővel”, akkor a megjelenítések elmosódnak, majd fékezhetetlen áramlásuk felkavarja magát a lelket is: ilyenkor az ember szédül.⁸⁰

A szédülés súlyos figyelemzavar, súlyos (akár halálos) szétszórtság: az egymásba olvadó képzetek káoszából semmit sem lehet kiemelni, semmitől sem lehet elvonatkoztatni. A „lélek betegsége”, „a tudat támoltyága”, a *sensus communis* rendellenessége, éspedig nemcsak észleléseleméleti, hanem morális-politikai értelmében is, hiszen hibás életvezetés, ideggyengeség, hisztéria, hypochondria stb. lappanghat a háttérében.⁸¹ Az egészséges lélek nem unatkozik, és nem szédül: van mire ügyelnie, és nem szóródik szét. S már nem túlzó elvárás, hogy „egészséges” legyen: hiszen a tudattalanba csupán a legkevésbé munkaigényes (a legértéktelenebb) megjelenítéseit bocsátja le, és nem raktározza őket. Észleletei „sekélyek” (ökonómikusak), egyetlen szukcesszív sorba rendeződnek, tapasztalatainak szerkezete áttekinthető. Kiismerheti, tarthatja, illetve a szituációhoz igazíthatja saját ütemét; számításba veheti a tudástermelés hatékonyságát negatívan befolyásoló diszpozícióit, s a szükséges ellenimpulzusokkal kiegyensúlyozhatja a kedvezőtlen hatásokat, ahogyan azt az „orvosfilozófus” javasolja.⁸²

Az értekezés nem *magyarázó ereje* miatt figyelemre méltó számomra (az elmélet leginkább izgalmasan sikerületlennek mondható), hanem elsősorban azért, mert szembeötlővé teszi az iskolafilozófiai hagyománytól való távolodás irányát. Jól láthatjuk: már nem az az elme hivatása, hogy struktúrát vigyen uralhatatlan értelemképződéseinek rengetegébe, hanem hogy teljes mértékben kontrollált értelemeseményeit semmilyen uralhatatlan mozzanattal ne engedje megzavarni.

3. Összegzés

Megítélésem szerint a „szabályos öntevékenységben” kifejeződő totális önuralom antropológiai eszményének térhódítása elválaszthatatlan a századvégi metafizikai átrendeződés folyamatától. A normalitás és abnormalitás határainak újraszabására irányuló erőfeszítések elősegítik a leibnizi-wolffi monadológiai rendszer bomlását, a monadológia

79 Herz 1791, 154–58.

80 Herz 1791, 123.

81 Herz 1791, 173–76; 36; 175; 183; 315.

82 Herz a kúrajavaslatoknak szentelt negyedik könyvet – a nagy érdeklődést kielégítendő – jelentősen kibővítette a második kiadásban (Herz 1791, xi–xii).

bomlása pedig visszaigazolja az új határok legitimitását. Ezt igyekeztem szemléltetni az általam (re)konstruált történeti szállal, amennyiben egyfelől a szétszórta elmére nehezedő dietétikai nyomás növekedése, a szétszórtság patológiázása, másfelől az értelemszerveződés modelljeinek és közvetlen metafizikai kontextusuknak (*fundus animae*) az átalakulása közötti összefüggésre mutattam rá. Persze az összefüggések rendszere így még nagyon is hiányos, de a komplexum újabb rétegét már nem vonhattam a vizsgálódás látókörébe, csupán Herz szédülélméletének szándékoltan hangsúlyos tropológiai olvasatával érzékeltettem intenzív jelenlétét: a kora kapitalista termelési formák századvégi meghonosodásának rétegéről, egy új munka- és társadalomszervezési stílus robosztus érvényességi igényének szerepéről van szó. Csak e termelési formák általánossá válása, a munkaetikailag orientált elmedietetikák, a dietétikai normákat keretező „orvosfilozófiai” és „pragmatikus” antropológiák, az antropológiai koncepciók metafizikai közege és a metafizikailag beágyazott észlelés- és tapasztalatelméletek közötti bonyolult kölcsönkapcsolatok feltérképezésével lehetne teljessé a kép – de a mi figyelmünk fénye is mindig csak egy részletet világíthat meg.

Bibliográfia

Forrásművek

- Baumgarten, Alexander G. 1779. *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae: Impensis Carol Herman Hemmerde.
- Bloch, Marcus E. 1774. *Medicinische Bemerkungen nebst einer Abhandlung vom Pyrmonter-Augenbrunnen*. Berlin: Himburg.
- Hegel, Georg W. F. 1986. „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III.” In *Werke in 20 Bänden*, Band 20., szerk. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Herz, Marcus. 1791. *Versuch über den Schwindel*. Berlin: Vossische Buchhandlung.
- Kant, Immanuel. 1900 –. *Gesammelte Schriften*. 1–22. kötet. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften; 23. kötet. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; 24. kötettől Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. [AA/kötetszám/oldalszám]
- Kant, Immanuel 2005. „Pragmatikus érdekű antropológia.” In *Antropológiai írások*, szerk., ford., jegyz. Mesterházi Miklós, 7–306. Budapest: Osiris. [Antr]
- Lessing, Gotthold E. 1963. „Hamburgi dramaturgia.” In *Laokoón. Hamburgi dramaturgia*, szerk. Vajda György Mihály, ford. Timár Ilona, 205–616. Budapest: Akadémiai.
- Meier, Georg F. 1765. *Metaphysik. Dritter Theil: Die Psychologie*. Halle: Gebauer.
- Mendelssohn, Moses. 1974. „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes.” In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe. Schriften zur Philosophie und Ästhetik*, Bd. III/2,

- szerk. Leo Strauss, 1–175. Stuttgart–Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [JubA III/2]
- Mendelssohn, Moses. 1981. „Psychologische Betrachtungen auf Veranlassung einer von dem Herrn Oberkonsistorialrath Spalding an sich selbst gemachten Erfahrung.” In *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe. Kleinere Schriften*, Bd. VI/1, szerk. Alexander Altmann, 163–80. Stuttgart–Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog. [JubA VI/1]
- Spalding, Johann J. 1783. „An Sulzer.” ΓΝΩΘΙΣΑΥΤΟΝ oder *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* 1/2: 38–43.

Másodlagos irodalom

- Adler, Hans. 1988. „Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung.” *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62/2: 197–220.
- Adler, Hans. 2003. „Bändigung des (Un)Möglichen: Die ambivalente Beziehung zwischen Aufmerksamkeit und Aufklärung.” In *Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830)*, szerk. Jörn Steigerwald – Daniela Watzke, 41–54. Würzburg: Königshausen–Neumann.
- Bahr, Petra. 2004. *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A. G. Baumgarten und I. Kant*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Beiser, Frederick C. 2009. *Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford: Oxford University Press.
- Boros Gábor. 2015. „Habitudo és perspektíva. Descartes, More, Leibniz.” In *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*, szerk. Pavlovits Tamás – Schmal Dániel, 153–68. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Dessoir, Max. 1902. *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. Berlin: Carl Duncker.
- Forczek Ákos. 2017. „Képzeloerő és fantázia Kantnál. A tapasztalati megismerés és a kritikailag hiteltelen értelemképződések viszonyáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 61/3: 128–47.
- Forczek Ákos. 2019. „Munkaiszony, öntevékenység, elme-dietétika. A kései német felvilágosodás Schwärmerei-vitájához.” *Magyar Filozófiai Szemle* (megjelenés előtt).
- Hall, Bryan W. 2015. *The Post-Critical Kant. Understanding the Critical Philosophy through the Opus postumum*. New York–London: Routledge.
- Kuehn (Kühn), Manfred. 1995. „David Hume and Moses Mendelssohn.” *Hume Studies* 21/2: 197–220.
- Ladewig, Rebekka. 2016. *Schwindel. Eine Epistemologie der Orientierung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Leder, Christoph. 2007. *Die Grenzgänge des Marcus Herz: Beruf, Haltung und Identität eines jüdischen Arztes gegen Ende des 18. Jahrhunderts*. Münster: Waxmann.
- Leder, Christoph. 2018. „Zwischen Wissenschaft und Halacha – Die Berufsgeschäfte von Marcus Herz und Elcan Isaac Wolf.” In *Karrierestrategien jüdischer Ärzte im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, szerk. Gerhard Aumüller – Irmtraut Sahmland, 195–234. Berlin: Peter Lang.

- Oberhausen, Michael. 2002. „Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie.“ In *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. Bd. 14. Themenschwerpunkt: Aufklärung und Anthropologie*, szerk. Karl Eibl et al., 123–46. München: Felix Meiner.
- Pollok, Anne. 2010. *Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns*. Hamburg: Felix Meiner.
- Schmaus, Marion. 2009. *Psychosomatik. Literarische, philosophische und medizinische Geschichten zur Entstehung eines Diskurses (1778–1936)*. Tübingen: May Niemeyer.
- Thums, Barbara. 2003. „Aufmerksamkeit: Zur Ästhetisierung eines anthropologischen Paradigmas im 18. Jahrhundert.“ In *Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830)*, szerk. Jörn Steigerwald – Daniela Watzke, 55–74. Würzburg: Königshausen–Neumann.
- Wunderlich, Falk. 2005. *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Wunderlich, Falk. 2015. „Meiers Verteidigung der prästabilierten Harmonie.“ In *Georg Friedrich Meier (1718–1777). Philosophie als „wahre Weltweisheit“*, szerk. Gideon Stiening – Frank Grunert, 113–122. Berlin–Boston: Walter de Gruyter.
- Zelle, Carsten. 2001. „Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750.“ In *„Vernünftige Ärzte.“ Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, szerk. Carsten Zelle, 5–24. Tübingen: Niemeyer.
- Zelle, Carsten. 2003. „Erfahrung, Ästhetik und mittleres Maß: Die Stellung von Unzer, Krüger und E. A. Nicolai in der anthropologischen Wende um 1750 (mit einem Exkurs über ein Lehrgedichtfragment Moses Mendelssohns).“ In *Reiz, Imagination, Aufmerksamkeit. Erregung und Steuerung von Einbildungskraft im klassischen Zeitalter (1680–1830)*, szerk. Jörn Steigerwald–Daniela Watzke, 203–224. Würzburg: Königshausen–Neumann.

Prokk Balázs

A cselekvő szeretet világi messianizmusa

[A] „megváltás testi valóságának” figyelembevétele nagyon is elgondolható olyan társadalmi viszonyok megteremtéseként, amelyek közegében Kierkegaard nem látná szükségesnek, hogy kilépjen a polgári világból, amelyet az eredeti kereszténységtől folyamatosan eltávolodó, hanyatló kereszténység, egyszerűen mind a transzfiguráció lehetetlenségének világaként értelmez. Így aztán a vallási megújulás élcspatára vonatkozó korábbi megfontolások egy érdekes csavarral akár világi-messianisztikus értelmet is kaphatnak.¹

Boros Gábor

Aki nem ismeri *A szeretet cselekedeteit*, könnyen egyetérthet olyan kritikákkal, miszerint a kierkegaard-i életmű súlyos hiányossága, hogy csak az egyedi egyesről ad hírt, s nem ismeri a Másikat, így nemcsak filozófiai problémák sorát kerüli meg, de filozófiájának individualizmusa szolipszizmusba záródik. Theodor W. Adorno írása éppen ezért is egy kiemelkedő tanulmánya a korai Kierkegaard-recepciónak, ugyanis ő az első filozófus, aki felhívja a szélesebb közönség figyelmét a szerető Kierkegaard-ra. Írása bevezetésében Adorno *A szeretet cselekedeteit* a kierkegaard-i *oeuvre* helyesbítésének nevezi.²

1. *A szeretet cselekedetei*

Kierkegaard legfontosabb filozófiai fogalmait kifejtő írások már az életmű első felében publikálásra kerültek. Az egzisztencializmus recepciójában alapműnek tekintett *Félelem és reszketés*, vagy éppen *A szorongás fogalma* ugyanúgy a korai művek közé sorolandó, mint az időbeliség problémáját tárgyaló *Az ismétlés*, valamint a *Filozófiai morzsák*. Ezekben az írásokban csakugyan egyetlen másik van: Isten, a Teremtő vagy a Megváltó személye. Szerzőiségének korai szakaszában Kierkegaard tántoríthatatlan alkotó volt, s így a filozófiailag is jelentős fogalmakat kifejtő könyvek közzététele kevesebb, mint öt évébe került. Ezek után Kierkegaard lendülete elfogyott; egy 1847-es naplőbejegyzéséből tudjuk, hogy ezt a rövid alkotói szorongást éppen *A szeretet cselekedetei* oldja föl: „Az emberek számára [...] előző *Épületes Beszédeim*ből üvölt az, hogy nem tudom, mi következik, s hogy nem tudok semmit a társadalomról. [...] Most már megvan az új könyvem témája. *A szeretet cselekedeteinek* nevezem el.”³ A mű gyors tempóban, március közepétől augusztus elejéig elkészült, és publikálásra került. Jelen írásomban igyekszem re-

1 Boros 2014, 254. Kierkegaard és Adorno műveire Boros Gábor hívta föl a figyelmünket a Kortársunk Kierkegaard konferencián. A konferencia teljes anyaga olvasható a *Laokoön* 9. számában.

2 Adorno 1951, 24.

3 Hong – Hong 2000, 277.

konstruálni *A szeretet cselekedeteinek* filozófiai-teológiai forrását, valamint ennek a társas létünkre kifejtendő hatását.

1.1. Szeretet és természet

A szeretet cselekedetei megkülönböztet két szeretetet. Az egyik az *Elskov*, a vágyvezérelt nemi, erotikus szeretetet, amit Kierkegaard gyakran költői szeretetnek nevez, ezzel is visszautalva *Az ismétlésben* felbukkanó fiatal poétára. Azonban a mű igazi tárgya a keresztényi, felebaráti szeretet, a *Kjerlighed*. Ennél a fogalmi szétválasztásnál Adorno kritikája eléri a csúcspontját, s a buberi, lévinasi kritikától egy egészen különböző támadási felületet talál Kierkegaard gondolkodásában. Amint azt Boros Gábor is kiemeli, Adorno két komplementer megfontolás miatt veti el a kierkegaard-i szeretet értelmezését:

Adorno számára ez a felebaráti szeretet két, egymást kiegészítő okból elfogadhatatlan: egyrészt mert tiszta bensőségességgé válik, másrészt mert e szeretet tárgya közömbössé, sőt semmissé lesz: „a szeretet szubsztancialitása elvesztette objektumát”. Ez a kierkegaard-i kereszténység „a természet megtörése” [*Brechung der Natur*], amennyiben megtöri a közvetlen szeretetimpulzust, megtör mindenfajta önérdeket, kiváltképp a boldogságra való minden reális igényt: amo quia absurdum est összegzi Adorno.⁴

Elemzésem további részében szeretnék Boros Gábor olvasatánál egy árnyalatnyival szigorúbb lenni Adornóhoz, ugyanis a felebaráti szeretet és az erotikus szeretet megkülönböztetése etikai jelentőséggel bír, míg e differenciáltság negligálása alapvető félreértésből fakad.

A két szeretet radikális szétválasztására tanítói szempontból kerül sor, ugyanis valahogyan érzékeltetni kell a hallgatósággal a tanításnak azon részét is, mely szerint olyan legközelebbinek is segítenünk kell, akihez sem preferenciális szeretetünk, sem erotikus vágyunk nem köt. Így a bibliai segítségnyújtás vagy irgalom: önérdektagadás. A felebaráti szeretet, csakugyan nem az individualizációról szól, ugyanis a másik megsegítése mindig egy alávetett magatartásból fakad, a reciprocitás feltételezése nélkül.⁵ Továbbá, a szeretet és így az emberi természet nem-homogenitásáról a Biblia is tud, azonban ezt sosem a törés, hanem a beoltás metaforájával ábrázolja. Vagy az ember oltatott be a jó közösségbe, az egyházba, vagy az emberbe oltatott be a jó, az Ige.⁶ Végezetül tisztázan-

⁴ Boros 2014, 248.

⁵ Lk 6, 36: „Szeressétek inkább ellenségeiteket: tegyetek jót, adjatok kölcsön, és semmi viszonzást ne várjatok.”

⁶ Jak 1, 21: „Elvetvén azért minden undokságot és a gonoszságnak sokaságát, szelídséggel fogadjátok a beoltott ígét, a mely megtarthatja a ti lelkeiteket.”

dó, a felebaráti szeretet és az erotikus szeretet, noha könnyedén megkülönböztethető, de mégsem szükségszerűen válik külön. Kierkegaard szerint mindkét szeretetre való igényünk az emberi természetben gyökerezik, azaz „emberi szükséglet.”⁷

1.2. Az isteni és a felebaráti szeretet: az aszimmetrikus és a szimmetrikus viszony

Kierkegaard elhatárolja a két szeretetparancsot. Az istenszeretetet előíró bibliai parancs⁸ Kierkegaard szerint csak az egyedi egyesre vonatkozik, mivel a szeretet nyelvén feltétlen engedelmisséget és imádást ír elő.⁹ A Biblia világa felől nézve a próbatétel és a küzdelem individualitást formáló határhelyzet. A Kierkegaard számára oly fontos ószövetségi személyek, mint Ábrahám és Jób, mind egy próbatétel során nyerték el önmagukat, s nem egy szeretetből, közösségi együttélésben. A próbatétel, mint személyes istenviszony feltétlen engedelmisséget követel, tehát aszimmetrikus. S kétségtelenül hasonló logikájú a *Vagy-Vagy* ultimátuma is, ezúttal Boros Gábor szavaival:

De a *haud illaudabilis* jelleg itt is megőrződik: nem megfontoláson alapuló felismerés juttat el a bizonyossághoz, hogy soha nincs igazunk, hanem a kényszerszótól mentes szabadságból fakadó szeretet „ama egyetlen és legfőbb kívánságából, hogy sohasem lehet igazad, jutottál el a felismeréshez, hogy Istennek mindig igaza van”.¹⁰

Az istenszeretetben rejlő aszimmetrikus viszony a hit, ami bensőségessége felől nézve kényszerszótól mentes és szabadságból fakadó szeretet, melynek megnyilatkozása: feltétlen engedelmisség.

A felebarát szeretetét előíró parancs: „Szeresd felebarátodat, mint magadat.”¹¹ Kierkegaard számára a helyes közösségi lét alapja a felebaráti szeretet, parancsa azonban nem egy feltétlen, aszimmetrikus viszony, hanem szimmetrián alapul: „Szeresd önmagadat, miként felebarátodat szereted, amikor őt úgy szereted, mint magadat.”¹² Másként szólva, Kierkegaard értelmezésében ez a törvény a helyes önszeretet mértékét is megszabja. Érdeemes hangsúlyozni, hogy e szimmetrikus viszony nem enged meg semmiféle hierarchiát, ezen az eredeti egyenlőségen alapul közösségformáló ereje is. Vagyis a felebaráti szeretet egyetemessége nem a központosított, világi hatalom aláren-

⁷ Kierkegaard 1995, 146.

⁸ Mt 22, 37: „Szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből.”

⁹ Kierkegaard 1995, 19.

¹⁰ Boros 2014, 244.

¹¹ Mk 12, 31.

¹² Kierkegaard 1995, 23.

delő viszonyának folytatása, s nem is felülről lefelé kormányoz, mint a világi hatalom, hanem föld(alatt)i mozgalmként cselekszik az egyenlőség nevében.¹³

1.3. *Idő: Törvény és pillanat*

A dán eredetit követve a német és az angol fordítások könnyedén visszaadják a felebaráti szeretetparancs Kierkegaard által bemutatott értelmezését. A „Thou shall love”, illetve „Du sollst lieben” imperatívuszában a segédige (*shall, sollen*) az a kapocs, ami összeköti az istenszeretetet a felebaráti szeretet felszólító módjával. Ugyanis a segédigei nyomatékosság révén, amennyiben az individuum már elfogadta az istenszeretettől fakadó feltétlen viszonyt, a „Szeretned kell!” felszólításában az isteni autoritás imperatívuszát hallja. Ekképpen az istenszeretet teszi kötelességgé a felebarát szeretetét.¹⁴ Ugyanakkor a felebaráti szeretet kötelessége örökérvényűvé válik, s így könnyedén szembeállításra kerül a múlandóság által kiváltott kétségbeeséssel.¹⁵ E hosszú gondolatmenet végén Kierkegaard a következőket írja: „Abban a pillanatban, amint a személy rádöbben, hogy cselekednie kell, a kereszténnyé válás útjára lépett.”¹⁶ Így a személyes próbatétel mellett, amely szűk értelemben véve a bensőséges istenviszonyra korlátozódik, megjelenik egy másik individualizációs folyamat is, amely ezúttal már a társas létben *kell*, hogy kibontakozzon, a világi messianizmus pillanatában. A cselekvő szeretet dinamikájából érthetjük meg, hogy Kierkegaard számára miért a kereszténység az „eljövendő jelenvalósága”,¹⁷ vagyis a jelen pillanat nem a múlt hordaléka, hanem a jövő építőköve.

1.4. *Térbeliség: a legközelebbi személy és a tömeg*

Adorno fönt említett kritikájában felrója Kierkegaard-nak, hogy a felebaráti szeretet pusztá bensőségességgé válik, valamint elveszíti objektumát. Noha érteni vélem Adorno kritikáját, mégis fordítva látom a szeretetparancsok dinamikáját: pont azért *kell* a felebaráti szeretetnek kifejeződnie, mert ez a tiszta lelkiismeret dolga, *cselekednie kell*. Amennyiben a szeretet nem kerül kifejezésre, a lelkiismeret összezavarodik, s egyúttal megtöri a feltétlen istenviszonyt is.¹⁸ Érdekes a legközelebbi Másikról, a felebarátról szóló kierkegaard-i elemzéseket is átgondolnunk. Kierkegaard leszögezi, hogy ha nem

¹³ Gyenge 2017, 5–9.

¹⁴ Kierkegaard 1995, 24–29.

¹⁵ Kierkegaard 1995, 29–40.

¹⁶ Kierkegaard 1995, 90. (Saját fordítás.)

¹⁷ Kierkegaard 1995, 472.

¹⁸ Ez egybevág az áttetsző megalapozottság metaforájával, lásd Prokk 2014, 269–84.

volna kötelességünk szeretni, akkor a felebarát kategóriája sem létezne. Továbbá, mindenki a felebarátunk, mert az Istennel való közvetlen viszony mindenki mást is éppúgy megillet, ahogy minket is.¹⁹ Fontos azt is kiemelnünk, hogy a felebarát kifejezés a legtöbb nyelven *a legközelebbi* kifejezésből származik, s a Leviticus felől értelmezve ez a térbeli, legközelebbi *a szomszéd* bárki lehet, akit meglátunk.

Végy pár lapot, írdál mindegyikre valami különbözőt, hogy egyik se hasonlítson a másikra. Majd vedd őket egyesével, – úgy, hogy ne engedd magad összezavarni a különböző feliratok láttán –, emeld őket a fény felé, majd meglátod mindegyiken a közös vízjelet. Ekképpen a legközelebbi a közös vízjegy, de ezt csak akkor látod az örökkévalóság fényének révén, amikor az átragyog a különbözősége.²⁰

A *legközelebbi* szeretetéből származik az a belátás, hogy mindenki mást is szerethetnek, vagyis a felebaráti szeretet az egyesből formál egy általános kategóriát. S megfordítva, *a legközelebbihez* fűződő felebaráti viszonyomban rajzolódik ki az a tény, hogy a tömeg is egyesekből áll.²¹ Ezt az adott pillanatban beálló értelmi belátást éppen a szeretetparancsok kötelező ereje emeli örökérvényűvé.

2. A felebaráti szeretet teológiai politikája

Adorno és Boros Gábor Kierkegaard értelmezését még egy szempontból bátorítokom gazdagítani. Mindketten egyetértének abban, hogy Kierkegaard a világi hatalommal szembeni engedelmisséget ír elő:

A kereszténység nem akart s nem is akar kormányzatokat letaszítani trónról, hogy önmagát ültesse a trónra; külsődleges értelemben sohasem küzdött a világban elfoglalt helyért, mert hiszen tudjuk, nem e világról való (mert ha helyet talál a szív termében, attól meg nem foglal el egyetlen helyet sem a világban); s mégis, végtelenül megváltoztatta és megváltoztatja mindazt, aminek fennállását meghagyta s meghagyja.²²

Amennyiben e fönti idézet mindkét felét komolyan vesszük, akkor elénk áll az egyik legfontosabb politikai része *A szeretet cselekedeteinek*. Arra gondolok, hogy a felebaráti szeretet szimmetrikus viszonya nem enged meg semmiféle hierarchiát, s így megkülön-

¹⁹ Kierkegaard 1995, 60.

²⁰ Kierkegaard 1995, 69. (Saját fordítás.)

²¹ Amennyiben Kierkegaard elengedné a felebaráti szeretet egyetemességet implikáló jelentésmezőt, úgy szeretete már nem etikai volna.

²² Boros 2013, 248. Boros idézi Kierkegaard-t (Kierkegaard 1995, 135).

bözteti magát a világi hatalomtól.²³ Azonban van egy másik missziója is a cselekvő szeretetnek, mégpedig a közösség növekedése.

Csak keressétek az Isten országát, és ezek mind megadatnak néktek. Ne félj te kicsiny nyáj; mert tetszett a ti Atyátoknak, hogy néktek adja az országot. Adjátok el a mitek van, és adjatok alamizsnát; szerezzetek magatoknak oly erszényeket, melyek meg nem avúlnak, elfogyhatatlan kincset a mennyországban, a hol a tolvaj hozzá nem fér, sem a moly meg nem emészti. Mert a hol van a ti kincsetek, ott van a ti szívetek is.²⁴

A szeretet egyetemessége nem a központosított hatalom alárendelő viszonyából fakad, hanem csak organikusan, lokális csoportokból nőhet ki. Nem felülről lefelé kormányoz, mint a központosított, világi hatalom aszimmetrikus viszonyrendszere, hanem föld(alatt)i mozgalomként cselekszik az egyenlőség nevében. A korai egyház mint politikai mozgalom újdonsága éppen az a szociális érzékenység, amely hamar alámosta a világi hatalom legitimitását. A fönti Kierkegaard idézet éppen arról szól, hogy a korai egyház szeretetközössége egy valóban új viselkedésformával lett népszerű, amelyet a világi hatalom kénytelen volt integrálni saját birodalmába.²⁵ Így a különböző Kierkegaard-olvasatok a kritikai gondolkodás különböző szerepkörei közötti feszültséget is feltárják. E szerepkörök közötti fontossági sorrend mindenképpen vitatható. Adorno álláspontja a következő:

„A társadalmi egyenlőtlenség kritikájának helyébe az egyenlőségről szóló fiktív, pusztán a bensőségre szorító tanítás lép.” Az Isten előtti egyenlőség eszméjéről szóló emfatiskus beszéd lehetetlenné teszi a reális társadalmi egyenlőtlenség kritikáját.²⁶

Ha a következményeket tekintve igaza is volna Adornónak, akkor is érdemes feltennünk azt a történeti kérdést, hogy mi szorította vissza a cselekvő szeretet gyakorlását, s miért redukálta azt pusztán bensőségességre szorító tanítássá a világi hatalom. Úgy látom, hogy a cselekvő szeretetben kiteljesedő önérdektagadó, feltétlen szabadság minden totalitáriánus hatalom egyik legfőbb ellensége. Talán éppen azért, mert a cselekvő szeretet aktuusa mind mentálisan, mind a maga teljes valóságában megkérdőjelezi az elnyomásra épülő, centralizált világi hatalom legitimitását. Figyelemre méltó, hogy amíg

²³ Lk 20, 25: „Adjátok meg azért a mi a császáré, a császárnak, és a mi az Istené, az Istennek.”

²⁴ Lk 12, 31–34.

²⁵ Chadwick 2003, 53: „A cselekvő szeretet volt a kereszténység sikerének talán legnyomósabb oka.” Henry Chadwick olyan új viselkedésformákat említ meg, mint a szegények, özvegyek, árvák gondozása. A bebörtönzöttek és a bányákban dolgoztatott testvérek meglátogatása. A szegény testvérek temetése, valamint az átutazó keresztény testvérek vendéglátása.

²⁶ Boros 2014, 248. Boros idézi Adornót (Adorno 1951, 30).

a szisztematikus, kritikai gondolkodás elsősorban a kormányzás kritikája marad, addig a felebaráti szeretet cselekvő gyakorlata akkor is hathat, amikor az távol áll a kormányzói bársonyszéktől. A megváltás testi valóságát csak a cselekvő szeretet közössége hozhatja el.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W. 1951. „Kierkegaards Lehre von der Liebe.” *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3/1: 23–38.
- Biblia. Ford. Károli Gáspár. [http://www.biblia.hu/biblia_k/k_1_1.htm] (2019.08.05.)
- Boros Gábor. 2014. *A szeretet / szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest: Eötvös Kiadó.
- Boros Gábor. 2017. „A tevékeny szeretet Kierkegaardja.” *Laokoón Művészetfilozófiai Folyóirat* 9. [http://laokoon.c3.hu/dok/kierkegaard/boros.pdf] (2019.05.04.)
- Chadwick, Henry. 2003. *A korai egyház*. Ford. Ertsey Krisztina – Tornai Szabolcs. Budapest: Osiris.
- Gyenge Zoltán. 2017. „Kierkegaard – egy szubjektív olvasat.” In *Laokoón Művészetfilozófiai Folyóirat* 9. [http://laokoon.c3.hu/dok/kierkegaard/gyenge.pdf] (2019.05.04.)
- Hong, Howard V. – Edna H. Hong, szerk. 2000. *The Essential Kierkegaard*. Princeton, New Jersey: Princeton.
- Kierkegaard, Sören. 1995. *Works of Love*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton, New Jersey: Princeton.
- Prokk Balázs. 2014. „Áttetsző megalapozottság: A hit és az etika viszonya a Másik fényében.” In *Első Század* 12/1: 271–84.
- Prokk Balázs. 2017. „Életre váltani a halált – Kierkegaard szeretet-filozófiái.” In *Laokoón Művészetfilozófiai Folyóirat* 9. [http://laokoon.c3.hu/dok/kierkegaard/prokk.pdf] (2019.05.04.)

Szegedi Nóra

Ordo amoris és amor inordinatus A szeretet két fogalma Max Scheler etikájában

A szeretet mibenlétével számot vető filozófusok között minden bizonnyal kiemelkedő helyet foglal el Max Scheler, aki a szeretetet antropológiája egyik központi fogalmává emelte. A szeretet nem egyike az emberi érzéseknek, hanem – a hagyatékban maradt *Ordo Amoris* megfogalmazása szerint – az ember nem más, mint *ens amans*.¹ A szeretet olyan alapvető és másból (például az együttérzésből) levezethetetlen világviszonyulása az embernek, amely a megismerésnek és az akarati megnyilvánulásoknak egyaránt feltétele.² Sőt, az isteni szeretettel való kapcsolata révén egyfajta metafizikai princípium is.³

Tanulmányomban nem vállalkozom Scheler igencsak sokszínű szeretetfogalmának áttekintésére,⁴ csupán etikájával összefüggésben vizsgálom azt. Mindenekelőtt az érdekel, hogy miben áll a szeretet erkölcsi relevanciája. Scheler ugyanis a *Formalizmus*-könyvben – Kanttal vitába szállva – egyértelműen etikai jelentőséggel ruházza fel ezt az érzést.⁵ Írásom első felében tehát vázolom Scheler materiális értéketikájának alapvonalait és benne a szeretet helyét, illetve megvizsgálom e szeretetfogalom etikai relevanciáját. Ki fog derülni, hogy a scheleri etika alapját képező szeretetfogalom mintegy szubjektív képmása annak az *a priori* értékvilágnak, amelyet megragad, s mint ilyen, rendezett szeretet. Etikai értéke pedig akkor van, ha „jól rendezett”.

Céлом azonban nemcsak az, hogy rekonstruáljam a szeretet helyét Scheler etikájában, és megmutassam, miben áll erkölcsi értéke, hanem ezen túlmenően egyfajta „fenomenológiai kritikát” is érvényesíteni szeretnék. Ez a megközelítés azért kézenfekvő, mert a szerző maga fenomenológus, s ekként megpróbálja etikáját „fenomenológiai bázisra” építeni.⁶ Azaz elkötelezi magát amellett, hogy állításai „magukon a dolgokon”, vagyis a tapasztalatban igazolódhatnak be. Mindenképpen legitim tehát az erkölcsileg értékes szeretet mint „jól rendezett szeretet” elképzelését tapasztalati hitelessége tekintet-

1 GW 10, 356.

2 GW 6, 77–98; GW 10, 356; GW 5, 82–83; Scheler 2008; 44–45; GW 11, 242–44. A naturalista elemletek kritikájához, amelyek a szeretetet valami másra vezetnek vissza, lásd GW 7, 175–208.

3 GW 10, 355–56; GW 6, 90. A. R. Luther szerint a szeretet fenoménjének elemzése révén egyenesen „a lét (*Being*) dinamikai struktúráját lehet feltárni”, Luther 1972, 17.

4 Ilyen áttekintést nyújt Vacek 1982, illetve Heinz Leonardy Scheler-monográfiájának a szeretetről szóló fejezetében (Leonardy 1976, 69–114).

5 GW 2, 228–33; GW 7, 146. Némileg sarkítva azt mondhatjuk, hogy Kant a szeretet két fogalmát különbözteti meg, a szenvedélyből fakadót (*pathologische Liebe*) és a gyakorlatit (*praktische Liebe*), azonban az előbbi etikailag irreleváns, utóbbinak pedig valójában nincs köze a szeretethez: AA 5, 82–83; Kant 2004, 101–02.

6 GW 7, 9.

ben is mérlegelni. Talán nem meglepő, ha ebből a szempontból a koncepció nem tűnik igazán meggyőzőnek, aminek az oka – mint látni fogjuk – elsősorban Scheler axiológiai előfeltevései és a fenomen közvetett megközelítésmódja.

Ám a scheleri szeretetfogalom nem merül ki az *ordo amoris* elképzelésében: írásaiban megjelenik egy olyan etikailag releváns szeretetfogalom is, amelyik egy másik, egyes szám első személyű perspektívából adódik, és ennek köszönhetően tapasztalatközelebb, azonban nem hozható összhangba sem az előbbivel, sem magával az értéketikával. „A rendezetlenség”, a spontaneitás és a kreativitás jellemzi ugyanis. A dolgozat második felében ezt az alternatív szeretetelképzelést rekonstruálom, és egy erre alapozható etika kezdeményeire mutatok rá Schelernél.

1. *Ordo amoris* – értéketika és szeretet

Scheler etikai alapvetésének – mint az közismert – az érték a centrális fogalma.⁷ Fő művében, amely *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* címet viseli, Kant deontikus etikájával egy *a priori* értéketikát állít szembe. Ezzel kapcsolatban fontos leszögezni, hogy a scheleri axiológia tágabb, mint az etika, hiszen az etikai vagy erkölcsi érték csak egy a sokféle érték (például használati, esztétikai) mellett. Igaz, a legmagasabb rendű abban a hierarchiában, amely a különféle szempontok alapján strukturált rendszert jellemzi.

Alapvető vonása Scheler koncepciójának, hogy az értékek *a priori*ak. Ez azért lehetséges, mert Scheler megkülönbözteti az értéket annak konkrét megjelenésétől valamely dologban (vagy emberben), és azt állítja, hogy az előbbi független az utóbbtól, és megalapozza azt. A különböző értékek eme megtestesüléseit, az „értékdolgokat” (*Wertdinge*) egyébként Scheler „javaknak” (*Güter*) nevezi.⁸ Az értékek tehát önálló, *a priori* szférát alkotnak, egyfajta „ideális tárgyak” rendszerét.⁹ Az értékminőségeknek ez a rendje mintegy áthatja dolgokat, amelyek ily módon nem pusztán a dolgok világát alkotják, hanem egyúttal a javak világának (*Güterwelt*) is hordozói. A kettő azonban független egymástól: ugyanaz az értékvilág teljesen különböző dolgokban is testet ölthet.

Ezzel a bonyolult hármas rendszerrel (dolgok, javak, értékek) Scheler kettős célt valósít meg: egyrészt tagadja, hogy az értékek közvetlenül a dolgok tulajdonságai lenné-

⁷ Az itt következő, Scheler értéketikájáról adott áttekintésben több ponton is támaszkodtam Eiichi Shimomissé kiváló könyvére: Shimomissé 1971.

⁸ Értékek és javak megkülönböztetéséhez és viszonyához: GW 2, 35–45; Scheler 1979b, 35–52. A „javak” (*die Güter*) terminus annyiban megtevésztő, amennyiben a német és a magyar mindennapi szóhasználatban a valakinek a java (*das Gut*) kifejezést magára az értékekkel bíró dologra használjuk, nem „az értékminőségek dologszerű egységére” (GW 2, 43; Scheler 1979b, 48, a fordítást módosítottam).

⁹ GW 2, 37, 43; Scheler 1979b, 40, 49.

nek, vagy e dologi tulajdonságoknak az érzéseinkre gyakorolt hatásaként magyarázhatnánk őket. Másrészt azáltal, hogy az értékeket a konkrét megvalósulásuktól, a javaktól is elválasztja, úgy tud fenntartani egy *a priori*, változatlan értékvilágot, hogy közben képes magyarázatot adni az értékek sokféle megjelenési formájára, azok koronkénti, illetve társadalmankénti, kultúránkénti változására is.

Egyrészt ugyanis egy adott korszak uralkodó értékrendje nem határozza meg egyértelműen, hogy milyen formában (milyen javakban) testesülnek meg az értékek, csupán a lehetséges játéktérrel jelöli ki. Tényleges megvalósulásuk számos más tényezőtől, például a ráfordított energiától, az emberek tehetségétől stb. függ.¹⁰ Ugyanakkor minden létrejött érték magán hordozza ennek a meghatározott korszakban vagy kultúrában uralkodó értékrendnek a nyomát, s ennek alapján beszélhetünk az esztétikai értékek esetében stílusról, a gyakorlati szférában pedig morálról.¹¹ Másrészt viszont a morálok, vagyis „az intézmények, javak és cselekedetek egységének típusai” nem azért mutatnak kultúránkénti és korszakonkénti változatosságot, mert maga a bennük megtestesülő érték változna.¹² Ahogyan Scheler a gyilkosság (*Mord*) példáján bemutatja: ha pontosan meghatározzuk e cselekvéstípus erkölcsi lényegét, vagyis hogy egy személy értéke ellen irányul, és ezen érték megtestesítőjét akarja megsemmisíteni, akkor nem esünk az értékrelativizmus hibájába azzal érvelve, hogy a gyilkosság nem mindig és mindenhol számított bűnnek. Világos ugyanis, hogy az emberölésnek azok a különböző példái (emberáldozat, háborús öldöklés, halálbüntetés stb.), amelyeket bizonyos korszakokban és társadalmakban nem tartottak bűnnek, valójában nem gyilkosságok a fenti értelemben. Vagyis nem ellenpéldái Scheler azon meggyőződésének, hogy a személy értéke (és az egész értékvilág) *a priori*, s mint ilyen változhatatlan.

Scheler mint fenomenológus számára lényegbevágó feladat annak a tapasztalatnak a meghatározása és leírása, amelyben ezt az értékvilágot megragadjuk. Ő ebben a kérdésben is markáns és önálló álláspontot alakít ki: az értékek emocionális intenciókban tárnak fel, ahhoz hasonlóan, ahogyan Husserlnél a fenomének lényegi vonásai a lényegszemléletben.¹³ Ezek az emocionális intenciók sajátos, ám a logikához hasonlóan szigorú törvényeknek engedelmeskednek: Scheler – Pascalra utalva – egyenesen „a szív

10 GW 2, 44–45; Scheler 1979b, 51.

11 GW 2, 45; Scheler 1979b, 52.

12 GW 2, 303; Scheler 1979b, 456 (a fordítást módosítottam). Az alábbi, a morálok sokféleségével kapcsolatos fejtegetésekhez lásd: GW 2, 313–21; Scheler 1979b, 471–84.

13 GW 2, 262–67; Scheler 1979b, 393–400. A Husserl és Scheler közti módszertani párhuzamhoz és eltéréshez lásd Shimomissé könyvének II. fejezetét, Shimomissé 1971, 41–89. Scheler maga Brentanót tartja legfontosabb előzményének: GW 1, 385, 400; GW 7, 151.

logikájáról” (*logique du coeur*) beszél.¹⁴ Ezt a különféle érzésekből, az előnyben részesítés (*Vorziehen*), a szeretet és a gyűlölet aktusaiból álló emocionális rendszert nevezi Scheler éthosznak, melynek magját a szeretet és a gyűlölet rendje, az *ordo amoris* alkotja.¹⁵

Egy éthosznak a szubjektuma nem csupán individuum lehet, hanem egy nép vagy egy történeti korszak is, s a morálhoz hasonlóan ennek is különféle variációi léteztek és léteznek. Scheler ezt a *Formalizmus*-könyben részben azzal magyarázza, hogy az értékek teljességét egyik történetileg létező éthosz sem képes visszaadni, csak különböző perspektívákból és időben kibontakozó egymásutánjukban tudják azt megragadni.¹⁶ Részben viszont az értékekkel kapcsolatos tévedésre, az objektív értékrendnek megfelelőbb éthoszok felforgatására (*Umsturz*) vezet vissza bizonyos uralkodó éthoszokat – ezek közül egyet részletesen elemez is a *ressentiment*-ről szóló tanulmányában.¹⁷

Ha most közelebbről megvizsgáljuk Schelernek azt a hagyatékából kiadott szövegét, amelyben az éthoszok centrumát képező *ordo amoris* elemzi, akkor még világosabbá válik, hogyan függ össze az etikával a szeretet fogalma.¹⁸ Döntő ebből a szempontból az a megkülönböztetés, amelyet Scheler mindjárt a tanulmány elején megtesz: elválasztja egymástól az *ordo amoris* normatív és deskriptív értelmét. Előbbi az értékek objektív rendjének megfelelő szeretet parancsa: a dolgokat az *a priori* értékrendben adott he-

14 GW 2, 82, 260; Scheler 1979b, 110, 389; GW 10, 361–62; Scheler 2014, 160–61. Pascal gondolatához („le coeur a ses raisons...”) lásd Pascal 2000, 679 (397. töredék), 573–74 (101. töredék); Pascal 1983, 138 (277. töredék), 139–40 (282. töredék). A „szív rendjéhez” magyarul lásd Pavlovits 2010, 298–301.

15 GW 2, 303; Scheler 1979b, 455; GW 10, 347; Scheler 2014, 144. A gyűlölettel, amely másodlagos a szeretethez képest, e tanulmányban nem foglalkozunk. Gyűlölet és szeretet viszonyához lásd: GW 7, 155–56; GW 10, 368–70; Scheler 2014, 167–69.

16 GW 2, 305–09; Scheler 1979b, 458–65. Scheler azt a hegelianus gondolatot is megfogalmazza, hogy a későbbi, fejlettebb éthosz nem megsemmisíti, hanem csak relativizálja, mintegy megszüntetve-megőrzi a korábbi.

17 GW 2, 310; Scheler 1979b, 466–67; GW 3, 33–147. Itt nincs módunk e fontos írás részletekre menő elemzésére, azonban a *ressentiment* három jellegzetességét mindenképpen ki kell emelni. 1. A *ressentiment* szerkezete: a valódi értékek is jelen vannak, csak elfedik őket a hamisak (GW 3, 51). 2. A *ressentiment* legkárosabb következménye az értékrend eltorzulása (GW 3, 66–67). 3. A *ressentiment* eredménye nem a keresztény morál (Nietzsche), hanem „a modern polgári morál” (*die moderne bürgerliche Moral*, GW 3, 70).

18 Scheler etikának az emocionális intenciókban adott értékek és értékviszonyok, illetve az ezen alapuló elvek (részben a megítélés, részben a normaképzés elveinek) nyelvi kifejezését, vagyis az értékekkel és normákkal kapcsolatos ítéletek rendszerét nevezi, lásd: GW 2, 311; Scheler 1979b, 468. Azaz – némileg leegyszerűsítve – az etika az éthosz nyelvi kifejezése. Scheler egyébként (ugyanitt) megkülönbözteti az etika szokásos két jelentését is: az erkölcsi szubjektumok alkalmazta etikát, illetve az erre való reflexiót: az etikát mint (filozófiai vagy teológiai) diszciplínát. A magam részéről – etika és éthosz szoros kapcsolata miatt – a szóhasználatban nem mindig különböztetem meg a kettőt.

lyüknek megfelelően, azaz úgy szeretni, ahogy Isten szereti őket.¹⁹ Utóbbi pedig az individuum tényleges „szeretetszerkezete”, „érzésstruktúrája”, amely egyfajta „erkölcsi alapképletként” megadja a kulcsot első látásra kaotikus morálisan releváns cselekvései, akaratí megnyilvánulásai, szokásai értelmezéséhez.

Tehát mindent, amit morálisan jelentőségteljesként ismerünk föl egy emberben vagy egy csoportban – bármilyen közvetett formában is, de – a szeretet- és gyűlöletaktusainak és szeretet- és gyűlöletpotenciáinak sajátos fajtájú fölépítésére kell visszavezetni: a fölöttük uralkodó, minden rezdülésben kifejezésre jutó *ordo amoris*ra.²⁰

Az *ordo amoris* leíró értelmében tehát az egyén vagy közösség érvényes éthoszának és etikájának centruma, normatív értelemben viszont mint elérendő cél, az értékek *a priori* rendjének tökéletesen megfelelő „abszolút éthosz” (vagy etika) alapstruktúrája, a szeretetnek és a gyűlöletnek olyan rendje, amelyben azt és úgy szeretjük (akár egyénként, akár egy társadalom tagjaként), amit és ahogyan kell. A kettő közti eltérés magyarázataként utalhatunk a *Formalizmus*-könyvben adott, imént felidézett magyarázatra az éthoszok variációit illetően.²¹

2. A szeretet etikai relevanciája

Mindeddig a szeretet etikában játszott szerepét vizsgáltuk Schelernél, ez azonban nem azonos a szeretet etikai relevanciájával. A kettő különbségét könnyen megvilágíthatjuk a kanti hajlamok példáján: a hajlamok természetesen fontos szerepet töltenek be Kant etikájában, ám erkölcsi relevanciájuk, értékük nincs, hiszen önmagunkban se nem jók, se nem rosszak. A szeretet etikai relevanciája tehát azon múlik, hogy van-e erkölcsi érték-

19 GW 10, 347; Scheler 2014, 145. Ahogy egy lábjegyzetben (uo.) Scheler leszögezi, ez nem jelenti azt, hogy az objektív *ordo amoris* ideája Isten létezésétől függne. Etika (pontosabban axiológia) és istenismeret viszonyához lásd GW 10, 179–253, különösen 184. Az *ordo amoris* filozófiatörténeti előzményeihez lásd Boros 2014, 49–65, különösen Exkurzus: Ágoston és Tamás az *ordo amoris*ról. Ágostont egyébként Scheler is etikája fontos előzményeként tartja számon, lásd: GW 2, 260; Scheler 1979b, 389; GW 6, 93–96; GW 7, 166.

20 GW 10, 348; Scheler 2014, 145.

21 *Ordo amoris*, érték-etika és *ressentiment* viszonyának részletes elemzését lásd Manfred S. Frings (a Scheler összkiadás egyik szerkesztője) kitűnő tanulmányában: Frings 1966. *Ordo amoris* és *ressentiment* kapcsolatához lásd különösen 63–66. A *ressentiment* mint speciális értékrendtorzulás mellett persze más fajtájú értékrendtorzulások is lehetnek (és vannak) az abszolút *ordo amoris*hoz képest. Ennek az általános szerkezetét írja le Frings (66–73), aki a *Wert – Vorzugsakt – Zustandsgefühl* hármasának konstellációjában értelmezi ezt, és a *ressentiment*-hoz is hozzákapcsolja. Az érzések bevonásával Frings máshová helyezi a hangsúlyokat: nem annyira érték-, mint inkább érzéstorzulással magyarázza a *désordre du coeur*-t (a pascali kifejezéshez lásd GW 10, 350; Scheler 2014, 148).

ke, mondható-e róla, hogy jó vagy rossz. Schelernél ez azért tűnik furcsa kérdésfeltevésnek, mert a szeretet (más emocionális intenciókkal egyetemben) éppen az értékek felfedésének eszköze. Ám ettől függetlenül rákérdezhetünk a szeretet etikai (aktus)értékére is.

Mivel – mint arra az előző rész elején már utaltunk – Schelernél az axiológia tágabb, mint az etika, először azt kell megnéznünk, hogyan különíthető el az értékek sokaságában az etikai (erkölcsi) érték, és miben áll sajátossága. Ahogyan erre Eiichi Shimomissé rámutat, erre a kérdésre Schelernél két választ is találunk.²² Az egyik, hogy

erkölcsileg jó az az értékmegvalósító cselekedet, amely intencionált értékanyagát tekintve összhangban van az „előnyben részesített” [*vorgezogen*] értékkel, és szemben áll a „hátrulra helyezett” [*nachgesetzt*]; rossz viszont az a cselekedet, amely intencionált értékanyaga tekintetében ellentétes az előnyben részesített értékkel, és összhangban van a hátrulra helyezetttel.²³

Ezzel a – kissé bonyolultnak tetsző – definícióval kapcsolatban három dologra hívnám fel a figyelmet. Az első, hogy eszerint az erkölcsi érték hordozója a cselekedet (*Akt*). A második, hogy a cselekedet erkölcsi értéke – Kanthoz hasonlóan – nem a végül ténylegesen realizált, hanem a szándékolt értéktől függ. Végül, hogy a cselekedet erkölcsi értékét csak a cselekvő számára adott erkölcsi tudás szintjéhez lehet mérni, amelynek alapján bizonyos értékeket „előnybe részesít”, másokat „hátrulra helyez”.

Ezzel a meghatározással első látásra ellentétesnek tűnik Scheler azon meggyőződése, hogy a legmagasabb értékkel, az erkölcsivel alapján véve csak a személy rendelkezik: tulajdonképpen értelemben csak a személy nevezhető jónak (vagy gonosznak), és a személy cselekedete attól jó vagy rossz, hogy milyen maga a személy.²⁴ Az ellentét a két definíció között azonban feloldható, ha összekapcsoljuk az etikai értéket az *ordo amoris* koncepciójával. Mivel a személy erkölcsi mivoltát aktuális *ordo amoris*a adja meg, ezért azt mondhatjuk, hogy akkor nevezhető jónak, ha ez a lehető legjobban megközelíti az „abszolút”, a normatív értelemben vett *ordo amoris*t. A „lehető legjobban” itt azt jelenti,

22 Lásd Shimomissé 1971, 97–99. Shimomissé úgy véli, a kettő nem hozható összhangba egymással, ám remélem, az alábbiakban sikerül megmutatnom, hogy mégis.

23 GW 2, 47; Scheler 1979b, 56.

24 GW 2, 49–50, 103; Scheler 1979b, 59–60, 142. Éppen emiatt tartja Scheler a *Formalizmus*-könyvet – ahogyan azt az alcímmel kifejezésre is juttatja (a magyar kiadásban sajnos ez lemaradt) – az etikai perszonalizmus alapvetésének, lásd: GW 2, 14; Scheler 1979b, 11.

hogy a számára lehetséges éthoszon és etikán (erkölcsi tudáson) belül a leginkább.²⁵ A szeretet erkölcsi értéke tehát a szeretet rendezettsége, a lehető legszorosabb megfelelés az abszolút értelemben vett (normatív) *ordo amoris*nak, amelyből az erkölcsileg helyes cselekvés származik. Ebben az értelemben az erkölcs végső forrása valóban a személy, a benne levő *ordo amoris*, cselekedetei pedig éppen azért lesznek jók vagy rosszak, mert az aktuális *ordo amoris*tól függnék.²⁶

Ha most a fentebb vázolt szeretetelképzelést fenomenológiai szempontból, azaz a tapasztalati fedezetét tekintve közelítjük meg, akkor azt mondhatjuk, hogy Scheler eleve nem a szeretettapasztalat leírására törekszik, hanem egy olyan etika keretei közé sorítja be a fogalmat, amely maga is problematikus.²⁷ Hiszen a szeretet itt egy olyan *a priori* értékvilág noétikus korrelátuma, amelynek a létezése maga is kérdéses (még akkor is, ha a fenomenológus állítása szerint az emocionális intenciókban evidens módon adott). Ráadásul ezen értékvilág mögött Scheler Istent sejteti, ily módon a „rendetlen szeretet” szándéka szerint egyenesen „az isteni világrend” „romba döntése”.²⁸ Egyfelől tehát maga az értéketika, amelyen belül a szeretet helyet kap, súlyos előfeltevésekkel terhelt, másrészt Scheler a szeretetet nem mint a szubjektum saját tapasztalatát elemzi, hanem olyan struktúraként (*ordo amoris*), amelyet a fenomenológus külső nézőpontból egy másik ember megnyilvánulásai mögött fedez fel.

Természetesen ezzel a rövidre zárt bírálattal semmiképpen sem szeretném lekicsinyelni Scheler zseniális intuícióját az embert mozgató érzelmekről, amelyek mögött egy strukturált értékvilág vonzása és taszítása rejtőzik, és arról, hogy ez az emocionális struktúra – hol rejtve, hol nyíltan – miként befolyásolja sorsát, világnézetét, törekvéseit, választásait és kognitív működését. Csak egyrészt kételkedem abban, hogy ez a világ *a priori* lenne, másrészt azt állítom, hogy az erkölcsi tapasztalatnak és az ebben szerepet játszó szeretetnek a forrását nem itt kell keresnünk, végül pedig úgy gondolom, hogy egy fenomenológiai leírásnak a szeretet egyes szám első személyű tapasztalatából kell kiindulnia.

25 Egyértelműnek látszik itt, hogy a konkrét *ordo amoris*nak (legyen az egy individuumé vagy egy közösségé) a „fejletlenségéből” adódó eltérése az abszolút *ordo amoris*tól nem róható fel etikailag. Kérdéses azonban, hogy vajon az *ordo amoris*nak a *ressentiment*-ből (vagy más hasonlóból) fakadó torzulásával mi a helyzet. Véleményem szerint az ilyesfajta torzulás azért róható fel a személynek, mert – ahogy Scheler megmutatja – a valódi értékrend mindig átsejlik a torzon, tehát egyfajta sartre-i *movaise foi*-ról van szó.

26 Érdekes, hogy Schelernél ezen a ponton hasonlóképpen felvethető az etika megalapozásának problémája, mint Kantnál: vajon az erkölcsi értelemben vett jó az ember mint személy feltétlen értékén alapul-e, vagy azon, hogy képes a helyes *ordo amoris* megvalósítására. Kantnál a személlyel mint feltétlen értékkel az autonómia hordozójaként értett ember áll szemben, lásd Tengelyi 1984, 81–88, különösen 83, 87.

27 A scheleri etika, illetve bármely értéketika alapproblémájához lásd Inga Römer könyvének 3.1.2 fejezetét (*Die materiale Wertethik und ihr Grundproblem*), Römer 2018, 220–35.

28 GW 10, 357; Scheler 2014, 156.

3. *Amor inordinatus* – az (érték)teremtő szeretet

A fentebb – eleve sarkítva – bemutatott „rendezett szeretet” koncepciója azonban korántsem fedi le Scheler szeretettel kapcsolatos gondolatait. A továbbiakban megpróbálók egy olyan – a korábbival nem kompatibilis – szeretetfogalmat rekonstruálni a *Formalizmus*-könyv környékén keletkezett művek (elsősorban a *Wesen und Formen der Sympathie* és a *Ressentiment*-tanulmány) alapján, amely ugyan véleményem szerint nem illeszkedik a Scheler megalkotta *a priori* értéketikához, mégis van erkölcsi relevanciája, és talán a tapasztalatainkkal is jobban egybevág.²⁹ Ez utóbbi jórészt annak köszönhető, hogy bár végső soron ennek a szeretetnek is az érték a noématis korrelátuma, Scheler ezekben a szövegekben nem az érték fogalmából indul ki, hanem magának a szeretetaktusnak a vizsgálatát végzi el. Eközben az is magától értetődik, hogy – elsősorban – személyek személyek iránti szeretetéről van szó.

Ennek a szeretetnek a legfontosabb jellegzetessége dinamikus mivolta: olyan mozgás, amelynek a tárgyában adott érték csak a kiindulópontja, amely azonban egy lehetséges magasabb értékre irányul.³⁰ Mint arra Arthur R. Luther is felhívja a figyelmet, nem könnyű megérteni, pontosan mire gondol Scheler, amikor az előbbi kijelentést pontosítva azt írja, hogy a valódi szeretet tulajdonképpen nem „magasabb értékre” (*höherer Wert*), hanem az érték felfokozására törekszik, arra, hogy az még nagyobb legyen (*Höhersein des Wertes*).³¹ Mindenesetre abból kell kiindulnunk, hogy Scheler szerint „a szeretet és gyűlölet nem definiálható, csak *láthatóvá* tehető”,³² ily módon a kijelentések ellentmondásait és nehézségeit nem a meghatározás hibájának, hanem a tárgy természetének kell tulajdonítanunk. A következőkben azért megpróbáljuk Scheler megfigyeléseit úgy tolmácsolni, hogy azzal ne a homályt fokozzuk, hanem amennyire lehet, fényt vessünk a szeretet misztériumára.

Scheler egyértelműen leszögezi, hogy a szeretet teremtő (*schöpferisch*) volta ellenére nem hoz létre abszolút értelemben új értékeket, hanem csupán az érzés, értékelés, aka-

29 A scheleri szeretetfogalom sokszínűségét szinte minden általam ismert értelmező megemlíti. Ennek ellentmondásosságával kapcsolatban azonban megoszlanak a vélemények. Edward V. Vacek például összegezzethetőnek tartja a különböző aspektusokat, lásd Vacek 1982, 162. Ezzel szemben Heinz Leonardy úgy fogalmaz könyvében, hogy Scheler szeretettel kapcsolatos kijelentései „nem hozhatók *egyetlen* közös nevezőre” (Leonardy 1976, 69). Frings is utal a szeretet „ellentmondó” (*antithetisch*) fogalmára (Frings 1966, 59–60). Az általam vizsgált két szeretetfogalom esetében felvehető, hogy vajon a második, amelynek a szubjektuma és az objektuma is a személy, nem speciális esete-e az *Ordo amoris*-ban bemutatott szeretetfogalomnak. Ebben az esetben a kettő összhangban lenne. Mint látni fogjuk, nem ez a helyzet: az alábbiakban elemzendő szeretet nem simul bele az *ordo amoris*-ba.

30 GW 7, 156.

31 GW 7, 157, 161; Luther 1972, 111–15.

32 GW 7, 155. Scheler egyébként magára a fenomenológiai módszerre tartja jellemzőnek, hogy az ítéletei, fogalmai, definíciói segítségével mintegy becserkészti (*einkreist*) a fenomént, hogy ezáltal tegye azt láthatóvá: GW 10, 391–92.

rás, választás és cselekvés számára teszi azokat létezővé, hozzáférhetővé.³³ Ugyanakkor nem arról van szó, hogy belehelyezne, belevetítene a tárgyába olyan értékeket, amelyek abban soha nem voltak benne.³⁴ A szeretet „az értékeknek egyfajta ideális képét” (*ideales Wertbild*) rajzolja meg a szeretett személyről, ám ezt nem valamiféle külső követelményként, amelyhez annak még fel kell nőnie, hanem mint olyasvalamit, ami potenciálisan megvan benne, csak még nem adott az érzésben a maga valójában.³⁵ A szeretet számára közömbös, hogy a magasabb érték ténylegesen létezik a másikban, csak még fel kell fedezni, vagy pedig csupán egy ilyen ideális kép (*Wertbild*) részeként.

A szeretet vakságáról szóló közkeletű bölcsességnak tehát Scheler szerint pontosan az ellenkezője igaz: a másik ember lényét, személyiségét, az *individuum ineffabile*-t, „értékmagját” (*Wertkern*), „szellemi magját” (*der geistige Kern*) az látja igazán, aki szereti őt.³⁶ Aki szeret, az a másikat nem különféle tulajdonságok, szociális viszonyok, még csak nem is értékek megtestesítőjeként érzékeli, hanem valamiképpen a személyiség magjához és az ebben rejlő lehetőségekhez van közvetlen hozzáférése.³⁷ Teremtő erővel pedig azáltal van felruházva a szeretet, hogy ezeket a lehetőségeket, a másikban rejlő értékeket, mozgásával képes a felszínre hozni, mégpedig úgy, mintha azok a tárgyából magából, mintegy maguktól fakadnának fel.³⁸ A szeretet egyszerűen hagyja, hogy a másik azzá legyen, ami.³⁹

Scheler a szeretet e működésére többek között Jézus és Mária Magdolna példáját hozza fel. Jézus nem azt mondja a bűnös nők: „ha megígéred, hogy megjavulsz, akkor szeretni foglak”, hanem megmutatja szeretetét iránta, és utána parancsolja meg neki: „Menj, és ne vétkezz többé!”⁴⁰ A szeretetnek tehát (és nem csak az isteninek) hatalma van arra, hogy másokat jobbá tegyen, s ebből fakad erkölcsi értéke. A korábbiakkal ellentétben itt azt látjuk, hogy a szeretet önmagában értékes (nem csupán jól rendezettség okán), attól függetlenül, hogy mire vagy kire irányul. Pontosabban nem minden szeretetaktus rendelkezik etikai értékkel, hanem csak az, amelynek az ember mint személy, mint szellemi lény (*Geisteswesen*) a forrása, tárgya pedig egy másik személy.⁴¹ Jól lehet más szeretetaktusok (a szépségre, a megismerésre, a művészetre irányulók) is erkölcsileg tökéletesebbé teszik a hordozójukat, közvetlen etikai értéke csak a személyek közötti erkölcsi szeretetnek van.⁴²

33 GW 7, 157; GW 2, 266–67; Scheler 1979b, 399–400.

34 GW 7, 162–63.

35 GW 7, 156–57, 159–60.

36 GW 7, 152, 160, 162–63; GW 3, 91.

37 GW 7, 163.

38 GW 7, 160.

39 GW 7, 162.

40 GW 7, 161–62.

41 GW 7, 167. A szeretet különböző formáihoz: GW 7, 170.

42 GW 7, 167.

Az eddigieket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Schelernél két etikai szempontból releváns szeretetfogalmat találtunk, s mindkettőnek az érték a korrelátuma. Ezt a közös vonást leszámítva azonban a kétféle szeretet teljesen eltérő sajátosságokat mutat. Az első passzív, amennyiben az *a priori* értékvilág vonzásainak és taszításainak engedelmeskedik, sajátos logikának van alávetve, s mint ilyen, rendezett. Erkölcsi értéke pedig e rendezettségétől függ. A másik aktív, s ha nem is abszolút módon, de (érték)teremtő. Spontaneitása révén nem illeszkedik semmiféle rendbe, és önmagában jó, eltekintve attól, hogy milyen értékre irányul. Ez utóbbi miatt független Scheler materiális értéketikájának egészétől. A továbbiakban röviden azt szeretném megmutatni, hogy ez a második szeretetfogalom ugyanakkor egy olyan etika csíráit rejtí magában, amelyben ugyan az érték is szerepet játszik, ám alapja inkább a szeretet és a felelősség.

Ez utóbbi a következőképpen kerül a képbe. A szeretet képessége által az ember jobbra tudja tenni a másikat, mégpedig két módon is. Egyrészt a fentebb leírt dinamizmus révén a szeretet „kihozza” a másiktól az értéket, vagyis segíti őt értékei kibontakoztatásában. Másrészt a szeretet viszonszeretetet szül, ily módon is növelve az erkölcsi jót a világban. Ez a lehetőség azonban azt jelenti, hogy minden ember felelőssé tehető a másikért (*mitverantworten*).⁴³ Hiszen amikor mások gyalázatosságával szembesülök, mindig meg kell kérdeznem magamtól: „Vajon ez a rossz ember akkor is rossz lenne, ha eléggé szeretted volna?”⁴⁴

A szeretet tehát Scheler szerint alapul szolgál „minden erkölcsi lény szolidaritása elvének”, amiből az következik, hogy „mindenki »részes« (*mitschuldig*) mindenki más »bűnében«, és mindenki *eredendően részesül* mindenki más pozitív erkölcsi értékeiben”.⁴⁵ A szeretet képessége révén tehát személyünkben felelősek vagyunk minden más személyért.

Ha most közelebbről megvizsgáljuk a szeretet forrását, akkor azt látjuk, hogy Scheler végső soron a szubjektum erejére és szabadságára vezeti vissza azt. Nietzschevel vitába szállva amellet tör lándzsát, hogy a keresztény szeretet nem a *ressentiment* megnyilvánulása, azaz nem a hitványak és gyengék lázadása a nemesek és erősek ellen, hanem éppen hogy a jó és szent leereszkedése a rosszhoz és közönségeshez.⁴⁶ Ennek a mozgásnak a motorja pedig „az erők spontán túláradása”, „a szellemi szabadság és a szeretet

43 GW 7, 166–67.

44 GW 3, 74.

45 GW 7, 166.

46 GW 3, 72.

teljessége (*Liebesfülle*)”.⁴⁷ Jóllehet Scheler itt egyértelműen a Krisztusban megnyilvánuló isteni szeretetet tartja szem előtt, a *ressentiment*-t maga mögött hagyó emberi szeretet jellemzésére is alkalmasnak tartja a paradigmát. Hiszen a kilépés önmagunkból, a felülemelkedés az egoizmuson, amit a szeretet valósít meg, számunkra is lehetőség.⁴⁸

Egy olyan etika körvonalai bontakoznak itt ki, amely a szeretet felfedező és teremtményének tapasztalatára épül: arra az élményre, amikor önmagunkon túllépve, önmagunktól mintegy megszabadulva képesek vagyunk a másik embernél lenni, megérteni őt, felfedezni az értékeit és ezáltal inspirálni.⁴⁹ Mindezt saját magunktól, a saját erőnk-ből. A szeretet ugyanakkor felelősségünk forrása, hiszen általa képesek vagyunk másokat és a világot is jobbá tenni. Ebben az „etikakezdeményben” tehát szerepet játszik ugyan az érték, ám a kiindulópont nem az érték, hanem a szeretet tapasztalata, amely magával hozza a felelősség és a másokkal való közösség élményét is.

Az értékek *a priori*, isteni rendjére épített etika azért tűnt ingatagnak, mert alapja metafizikai előfeltevésnek bizonyult. Kérdés azonban, hogy az emberi szeretet képes-e megtartani az etika súlyát. Vajon nem becsüljük-e túl lehetőségeinket, ha erre a spontán, önmagából táplálkozó érzésre próbáljuk alapozni az etikát? Vajon nem inkább a fenomenológiai hagyomány másik nagy „etikusának”, Lévinasnak van-e igaza, aki szerint az elemi etikai tapasztalat a minden szabad és spontán mozzanatot megelőző felelősség kényszere, amelyet a másik ember jelenléte vált ki? Hogy a szeretetnek itt is lehet és van helye, az már egy másik történet.⁵⁰

47 GW 3, 75, 79. Scheler a szeretet dinamikájának bemutatására tulajdonképpen két egymással ellentétes képet alkalmaz: az egyik a platóni felemelkedés az egyre magasabb értékekhez, a másik az isteni szeretet leereszkedése az emberhez a logosz megtestesülése révén. Scheler a *Ressentiment*-tanulmányban szembeállítja ezeket egymással: az antikvitásra jellemző mozgásirány megfordításáról (*Bewegungsumkehr*) beszél, amelyet a kereszténység hajtott végre (GW 3, 72, lásd még GW 6, 88). A *Wesen und Formen der Sympathie* fentebb idézett leírásának a szeretet „értékfokozó” voltáról ugyan a platóni modellel a kiindulópontja, ám ezt Scheler úgy alakítja át, hogy eltűnjön ellentéte a keresztény szeretetfogalommal: a felemelkedés nem a kevésbé tökéletes törekvése a tökéletesebb felé, hanem a szeretet tárgyában meglevő értékek felszínre hozása és fokozása. Így a *Sympathie* és a *Ressentiment* ugyanannak a szeretetnek a két oldala: a szeretetben bővelkedő szubjektum szempontjából a szeretet kiáradás, amely egyúttal fokozza a szeretett személy értékeit.

48 A szeretethez mint transzcenzushoz lásd: GW 10, 356; Scheler 2014, 154; GW 7, 168.

49 Scheler ezt a „másiknál levést” úgy jellemzi, hogy az aktusait vele együtt hajtjuk végre (*mitvollziehen*), személyes értékét (*Personwert*) pedig úgy fedezzük fel, ha a szeretetaktusait hajtjuk végre vele együtt, lásd GW 7, 168–69.

50 Noha Schelert és Lévinast első látásra csak az köti össze, hogy a fenomenológusok közül csak ők dolgoztak ki részletes etikát, véleményem szerint – elismerve megközelítésmódjuk lényegi eltérését – figyelemre méltó hasonlóságokat fedezhetünk fel: például mindketten elsőbbséget tulajdonítanak az etikának az ismeretelmélettel és az ontológiával szemben. A kettejükert összevető szűkös szakirodalom – összesen két tanulmányt találtam – egyike interszubjektivitás-fogalmuk (Vandenberghé 2008, 18), a másik (Surber 1992) személykonceptiójuk közös vonásait emeli ki.

Bibliográfia

Forrásművek

- Kant, Immanuel. 1908. „Kritik der praktischen Vernunft.” In *Kritik der praktischen Vernunft – Kritik der Urtheilskraft*, szerk. Preussische Akademie der Wissenschaften, 1–163. Gesammelte Schriften 5. kötet. Berlin: G. Reimer. [AA 5]
- Kant, Immanuel. 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány.
- Pascal, Blaise. 1983. *Gondolatok*. Ford. Pödör László. Budapest: Gondolat.
- Pascal, Blaise. 2000. „Pensées.” In *Oeuvres complètes* 2. kötet, szerk. Michel Le Guern, 541–900. Paris: Gallimard
- Scheler, Max. 1954. „Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens.” In *Vom Ewigen im Menschen*, szerk. Maria Scheler, 61–99. Gesammelte Werke 5. kötet. Bern: Franke. [GW 5]
- Scheler, Max. 1955. „Das Ressentiment im Aufbau der Moralen.” In *Vom Umsturz der Werte: Abhandlungen und Aufsätze*, szerk. Maria Scheler, 33–147. Gesammelte Werke 3. kötet. Bern: Franke. [GW 3]
- Scheler, Max. 1957a. „Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee.” In *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, szerk. Maria Scheler, 179–253. Gesammelte Werke 10. kötet. Bern: Franke. [GW 10]
- Scheler, Max. 1957b. „Ordo Amoris.” In *Schriften aus dem Nachlass: Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, szerk. Maria Scheler, 345–76. Gesammelte Werke 10. kötet. Bern: Franke. [GW 10]
- Scheler, Max. 1957c. „Phänomenologie und Erkenntnistheorie.” In *Schriften aus dem Nachlass, Band I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, szerk. Maria Scheler, 377–430. Gesammelte Werke 10. kötet. Bern: Franke. [GW 10]
- Scheler, Max. 1963. „Liebe und Erkenntnis.” In *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, szerk. Maria Scheler, 77–98. Gesammelte Werke 6. kötet. Bern: Franke. [GW 6]
- Scheler, Max. 1966. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, szerk. Maria Scheler. Gesammelte Werke 2. kötet. Bern: Franke. [GW 2]
- Scheler, Max. 1971. „Ethik: Eine kritische Übersicht der Ethik der Gegenwart.” In *Frühe Schriften*, szerk. Maria Scheler–Manfred S. Frings, 371–409. Gesammelte Werke 1. kötet. Bern: Franke. [GW 1]
- Scheler, Max. 1973. „Wesen und Formen der Sympathie.” In *Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, szerk. Manfred S. Frings, 7–258. Gesammelte Werke 7. kötet. Bern: Franke. [GW 7]
- Scheler, Max. 1979a. „Liebe.” In: *Schriften aus dem Nachlass, Band. II. Erkenntnislehre und Metaphysik*, szerk. Manfred S. Frings, 242–44. Gesammelte Werke 11. kötet. Bern: Franke. [GW 11]

- Scheler, Max. 1979b. *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat.
- Scheler, Max. 2008. *A filozófia lényegéről*. Ford. Zuh Deodáth. Budapest: Szent István Társulat.
- Scheler, Max. 2014. „Ordo Amoris.” Ford. Mesterházi Miklós. In *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg: Érzelmfilozófia a realista fenomenológiában: Kolnai Aurél és Max Scheler írásai*, szerk. Boros Gábor, 144–76. Budapest: Eötvös Kiadó.

Másodlagos irodalom

- Boros Gábor. 2014. „A keresztény felvilágosítás polifóniája (Andreas Capellanus és az *ordo amoris*).” In *A szeretet / szerelem filozófiája*, 49–65. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Frings, Manfred S. 1966. „Der Ordo Amoris bei Max Scheler: Seine Beziehungen zur materialen Werthetik und zum Ressentimentbegriff.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20/1: 57–76.
- Leonardy, Heinz. 1976. *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines „phänomenologischen“ Personalismus*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Luther, Arthur R. 1972. *Persons in Love: A Study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Römer, Inga. 2018. *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft: Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*. Hamburg: Felix Meiner.
- Shimomissé, Eiichi. 1971. *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik: An Hand des Versuchs von Max Scheler*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Surber, Jere Paul. 1992. „The Priority of the Personal: An »Other« Tradition in Modern Continental Philosophy.” *The Personalist Forum* 8 Suppl.: 225–31.
- Pavlovits Tamás. 2010. *Blaise Pascal: A természettudománytól a vallási apológiáig*. Máriabesnyő–Gödöllő: Attraktor.
- Tengelyi László. 1984. „Autonómia és világrend (Kant az etika fundamentumáról).” *Medvetánc* 1984/4 Melléklet.
- Vacek, Edward V. 1982. „Scheler's Phenomenology of Love.” *The Journal of Religion* 62/2: 156–77.
- Vandenbergh, Frédéric. 2008. „Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love.” *Theory, Culture & Society* 25/3: 17–51.

Joób Kristóf

A történelmi haladás értelmezhetőségének problémája antik görög kontextusban

„Közös végcél nem következik belőlük.”

Arisztotelész, *Poétika* 59a

Bevezetés

Világtörténelem és üdvtörténet című művében Karl Löwith az újkori történelemfilozófiai gondolkodás teológiai gyökereit kutatja, a modern haladáshitét a lineáris zsidó-keresztény történelemszemlélet szekularizált örököseként feltüntetve. Ennek az úgynevezett szekularizációelméletnek az egyik lényegi eleme, hogy éles különbséget tesz az ó- és újszövetségi, egyszóval a bibliai, illetve az „antik” történelemfelfogás között. Ez a gondolat nemcsak Löwithnél található meg a szekularizációelmélettel dolgozó gondolkodók közül, hanem többek között Rudolf Bultmann-nál és Reinhart Kosellecknél is előkerül, de Löwithnél fogalmazódik meg a legmarkánsabban.

Az „antik” történelemszemlélet elemzése kapcsán Löwith görög példákat vesz sorba. Szerinte miközben a zsidó és keresztény történelemfelfogás szerint „a múlt a jövő ígérete”, a görög filozófusok és történészek meggyőződése az, hogy a jövőbeni események ugyanazon logosz szerint következnek majd be, mint a múlt- és a jelenbeli történések.¹ Hérodotoszal, Thuküdidésszel és Polübiosszal igyekszik illusztrálni, hogy mit is jelent a „ciklikus” antik történelemkép.

Ezt állítja szembe a jövőre irányuló, lineáris, teleologikus, folyamatos isteni beavatkozásból kiinduló bibliai történelemképpel: „Úgy tűnik, mintha a két nagy koncepció, az antik és a keresztény, a ciklikus mozgás és az eszkatologikus irányultság kimerítette volna a történelemértelmezés alapvető lehetőségeit. A történelem interpretációjának legújabb kísérletei sem mások, csupán e két elv alapvető variációi vagy keverékei.”²

Löwith e meglehetősen sommás ítélete kapcsán ugyanakkor érdemes közelebbről is megvizsgálni, hogy hogyan is jelenik meg a haladás és ciklikusság viszonya a görög történelemszemléletben. A probléma természetesen korántsem korlátozódik Hérodotosz, Thuküdidész, Polübiosz vagy más történetírók munkáira. Hésziodosz, Xenophanész, Empedoklész, Anaxagorasz, Platón és Arisztotelész esetében is lehet azonosítani olyan szöveghelyeket, amelyek direkt vagy kevésbé direkt módon utalnak arra,

1 Löwith 1996, 44–45.

2 Löwith 1996, 57.

hogy mit gondoltak a történelmi fejlődésről. Ugyanakkor a jelen vizsgálódás terjedelmi kereteit szétfeszítené, ha azt valamennyi említett szerzőre kiterjesztenénk. Így dolgozatomban igyekszem a Löwith által példaként felhozott szerzők történelemszemléletét közelebbről szemügyre venni úgy, hogy közben bizonyos pontokon egy-egy utalás erejéig Hésziodosz, Xenophanész, Platón és Arisztotelész releváns gondolatait is érintem. Óvatosságra van szükség azonban az olyan fogalmak használatakor, mint „történelem” vagy „haladás”. Ezek ugyanis mára olyan jelentéstartalmakkal és előfeltevésekkel terheltek, amelyek ókori szövegkörnyezetben nehezen vagy egyáltalán nem értelmezhetők. Emiatt egy ilyen témájú írásban nehezen elkerülhető a kifejezések fogalomtörténeti kontextusát is röviden áttekinteni.

A szekularizáció és a történelemfilozófiai gondolkodás kialakulásával foglalkozó disszertációm témavezetője, Boros Gábor a *Világtörténelem és üdvtörténet* egyik fordítójaként személyesen is kapcsolódik ahhoz a kötethez, amely kutatásaim szempontjából meghatározó jelentőséggel bír. Ezért is ajánlom neki, illetve a témáról folytatott izgalmas beszélgetéseink emlékének ezt az írást.

„Történelem”

A pánhellén identitás és ezzel együtt a közös görög történeti tudat kialakulásában kulcsszerepet játszott az *Iliász* és az *Odüsszeia*, mint meghatározó eredettörténeti alap. Ugyanakkor az archaikus idők történeti tudata még hármas tagolású volt, amelyben az eredetmítoszokból ismert régmúlt és a kommunikatív emlékezetből ismert közelmúlt közötti harmadik rész egy kitöltetlen, homályos hézagot képezett.³ Ráadásul az archaikus történeti tudat valójában számtalan lokális istenhez és hőséhez kötődött. Jóllehet már Hésziodosz is kísérletet tett rá, hogy egységes rendszerbe foglalja az istenek átláthatatlan származási és rokoni rendszerét, ez a sokféleség alapvetően sokáig elfogadott volt.

A mitikus és a saját kor közötti rést először a milétoszi Hekataiosz próbálta meg áthidalni úgy, hogy megszerkesztette pontosan azonosított nemzedékek egymást követő, hiánytalan sorát.⁴ Hérodotosz volt azonban az első, aki a közelmúlt eseményeinek szisztematikus ábrázolására törekedett, és nem csak lokális szinten. Ezt az a változás tette lehetővé, amelyet a perzsa támadások sikeres visszaverése idézett elő a görög történeti tudatban.⁵ E győzelmek idézték elő az arra vonatkozó igényt, hogy az eseményeket írásban rögzítsék. Hérodotosz munkája azonban messze túllépett a háború ábrázolásának keretén, mivel azt az óperzsa birodalom részletes bemutatásába ágyazta. Munkájához

³ Wiemer 2008, 53.

⁴ Breisach 2004, 20.

⁵ Wiemer 2008, 56.

a görög poliszok közelmúltbeli háborús emlékei mellett olyan keleti, több száz vagy akár több ezer éves, írott forrásokat is felhasznált, amelyek messze túlnyúltak időben a kommunikatív emlékezet határain. Soha korábban nem volt példa rá, hogy ilyen sokféle néptől származó emléket integráljon magába egyetlen szöveg. Miközben a Hérodotosz által feldolgozott szövegek részben keleti eredetűek, az általa használt ábrázolási eszközök tisztán görög ihletésűek voltak.⁶ Hérodotosz és minden utóda számára a meghatározó példaképet Homérosz testesítette meg a trójai háború ábrázolásmódjával. Az *Iliás*ból Hérodotosz vette át először azt a szokást is, hogy különböző beszédekot adott a résztvevők szájába. Ezeknek a beszédeknek közös jellegzetessége, hogy nem tanúk által verifikált tartalommal rendelkeztek. Funkciójuk korántsem forrás jellegű volt, hanem sokkal inkább azt a cél szolgálták, hogy közvetett módon jellemezzenek egy-egy történeti szereplőt, vagy segítsenek az általuk leírt helyzet elemzésében.⁷ Ezen felül a beszédeknek és párbeszédnek különösen nagy szerepe volt egy-egy szituáció lehetséges jövőbeni kimeneteleinek az elővételezésében. A mélosziak és athéniaiak közötti tárgyalás ábrázolása Thuküdidésznel jól mutatja, hogyan lehet beszéddel vázolni és ezzel részben meghatározni elkövetkező lehetséges eseménysorokat.⁸ Itt egyszeri cselekvésekről és azok következményeiről, nevezetesen a mélosziak számára túlélést biztosító megadásról, illetve a teljes pusztulás kockázatával járó ellenállásról van szó. Egy másik, Koselleck által idézett Hérodotosz-szöveghely⁹ viszont strukturális különbségeket magában hordozó lehetséges jövőképek szóbeli ábrázolását hozza fel példaként. Ez egy a perzsa udvarban lezajlott – valószínűleg képzelt – dialógusról szól, amelyben arról próbálnak meg dönteni, hogy monarchikus, arisztokratikus vagy demokratikus legyen-e az államforma a jövőben. Kíváncsi és kevésbé kíváncsi opciókat villantanak fel szóban, de nem csak azt az egy bizonyosat, amely ténylegesen megvalósul majd. A beszéd a felmutatott lehetőségek által egyben „dönt” is az elkövetkező események felől, vagyis a benne található, valóságot megragadó fogalmakból [*Begriffe*] elővételezések vagy előrenyúlások [*Vorgriffe*] lesznek.¹⁰

Ugyanakkor a történelemfogalom evidensnek tekintett mai használatát alapul venni félrevezető lehet, ha rekonstruálni szeretnénk, mit értettek „történelem” alatt a görögök, illetve ebből fakadóan milyen történelemfelfogásokkal rendelkezettek. A *hisztoria* kifejezés a Kr. e. 5. század óta fellelhető szövegekben, először pedig éppen *A görög-perzsa háborúban*. Eredeti jelentéstartománya magában foglalja a tudást, felfedezést, kutatást,

6 Wiemer 2008, 58.

7 Wiemer 2008, 58.

8 Thuküdidész V. 84–116.

9 Hérodotosz III. 80–82. Hérodotosz leírása a hét perzsa előkelő vitájáról a jövőendő államformával kapcsolatban egyébként szofista eredetű. Ehhez lásd Kerferd 2003, 186–87.

10 Koselleck 2006, 37.

illetve a kutatás eredményét is.¹¹ A fogalom későbbi használatának szempontjából döntő fontosságú volt, hogy Hérodotosz a *hisztoriót* általános gyűjtőfogalomként használta a művében szereplő szerteágazó, eredendően egyáltalán nem történeti jellegű, hanem inkább földrajzi és etnográfiai kutatási tevékenység lefedésére. Hérodotosz ugyanakkor nem használt külön szót arra, amit ma „történelem” vagy „történelmi” alatt értünk, vagyis a több generáción átívelő esemény-összefüggések rekonstruálására és ábrázolására.¹² Thuküdidész, amikor *A peloponnészoszi háború* bevezetőjében „a háború történetét” említi, nem használja a *hisztoría* kifejezést.¹³

A *hisztoría* szót először speciálisan történetírássra Arisztotelész használja a *Poétikában*, amikor a költészetet és a történetírást hasonlítja össze.¹⁴ A *Poétikában* azonban még e megkülönböztetés részét képezi, hogy míg a „verses utánzásnak” „eleje, közepe és vége van”, és „mint egy egésznek alkotó lény, a rá jellemző gyönyörűséget adja meg”, addig a történeti művekben az „egyes történetek csak esetlegesen kapcsolódnak egymáshoz”, viszont „közös végcél nem következik belőlük”.¹⁵

Újabb nagy változást jelentett ezzel kapcsolatban az, ahogy Polübiosz használta a *hisztoría* kifejezést a *Hisztoríáiban*. Nála referál a szó első ízben magára a történésre, és nem annak rögzítésére, és az ő felfogásában vált először egy összefüggő egésszé a történeti események Kr. e. 220-at megelőző korban még szerteágazó sokasága.¹⁶ Ráadásul nem elég, hogy egységes egésszé fonódtak össze, de ez események mind ugyanazon célra, vagyis a Római Birodalom felemelkedésére irányulnak.¹⁷

Jóllehet Polübiosz óta a „történelem” mint az elbeszélt eseményekre vonatkozó gyűjtőfogalom használata elterjedt, a görögök nem rendelkeztek a 18-19. századi történelemfilozófiai gondolkodás hatása alatt kiforrott modern történelemfogalomhoz hasonlóval. A modern történelemfogalom egyes számú gyűjtőfogalomként (*Kollektivsingular*) több előfeltevést és jövőre vonatkozó várakozást integrált magába, mintegy permanens változási folyamat önálló cselekvő alanya.¹⁸ Ehhez képest az ókori görög történeti felfogás kezdetektől fogva csakis multiszubjektív lehetett, és a keretek meglehetősen állandóak voltak, összehasonlítva az újkori európai történelem változásával. A politikai történések folyamatos sorát leszámítva az intellektuális, gazdasági, technikai és társadalmi viszonyok hosszú távon sem, vagy csak kis mértékben változtak. Ezenfelül szintén számottevő különbség, hogy az eseményekkel foglalkozó történetírói művek és a szociogóniával vagy kozmogóniával kapcsolatos spekulációk, mint

11 51b, lásd Meier 1975, 595.

12 Meier 1975, 597.

13 Meier 1975, 597.

14 Meier 1975, 598.

15 *Poétika* 59a.

16 Meier 1975, 599.

17 Polübiosz I. 3. 3, I. 4. 1.

18 Koselleck 2003, 55–56.

Hésziodosz világkorszakokról szóló elmélete,¹⁹ vagy a Platón által leírt világciklus-koncepciók²⁰ között sosem jött létre olyan kapcsolat, amely ezeket egységes rendszerbe fűzte volna.²¹ A görög történelemképben nem létezett egy a fentebb említetthez fogható átfogó egység, és főleg nem létezett egy mindent egybefogó absztrakt szubjektum, amelynek változásait „a történelemként” lehetett volna megragadni. Hérodotosznál az emberi tettek és sorsok közötti kapcsolat mindig egyénekre, dinasztiákra vagy birodalmakra vonatkoztak, de nem mindezek egyiségére.²²

Haladás és hanyatlás

A haladás körülírására vonatkozóan több kifejezést is használtak a klasszikus és későbbi korban a görögök, de a modernhez hasonló, általános érvényű főfogalom nem létezett. A két legfontosabb kifejezés a szó szerint inkább „növekedést”, „gyarapodást” jelölő *epidoszisz*, illetve az „előretörést”, „előretolást” jelölő *prokopé* (Cicero ez utóbbit fordította aztán *progressionak* vagy *progressusnak*).²³ Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy a haladás fogalmának mai „hatóköre” egyaránt tartalmazza a múlt és a jövő spekulatív szemléletét. Ezzel szemben az ókori görög gyakorlatban ez jobbra a múlton történő töprengésre korlátozódott, miközben a jövőről való spekulációra meglepően kevés példa akad. Ezek leginkább a tudósok előrejelzéseire korlátozódnak, és többnyire csak azon szűk területen belül mozognak, amelyeken a prognózis felállítója szakembernek számít. A többi esetben az alapján próbálkozhatunk következtetni egy-egy szerző jövővel kapcsolatos elképzeléseire, hogy miképpen viszonyul a múlthoz és a jelenhez.²⁴

További problémát okoz a fogalomban rejlő kétértelműség: a haladás előfeltételez valamilyen célt, de legalábbis egy irányt, és ezek nehezen megfogalmazhatók valamilyen értékmérés vagy értékdöntés nélkül. Itt merül fel a kérdés, hogy mi is lehetne a haladás mértékegysége? Az emberi boldogság (kérdés, hogy ez mennyire kvantifikálható), a technikai fejlődés vagy mondjuk a nemzeti vagyon gyarapodása?²⁵ Annyi bizonyos, hogy a fentebb említett haladásfogalmak ókori használatuk során minden esetben parciálisak és időben nagymértékben korlátozottak voltak, vagyis nem hasonlíthatók a 18. század óta használatos, folyamatos és általános történelmi változást tételező modern „haladás” fogalmához. Lehetett szó birodalmak vagy országok növekedéséről, anyagi

19 *Munkák és napok* 106–201.

20 *Törvények* 676a–677d, *Államférfi* 269e–274e.

21 Meier 1975, 604.

22 Meier 1975, 604–605.

23 Dodds 1973, 1.

24 Dodds 1973, 2.

25 Dodds 1973, 2.

gyarapodásról vagy tudományos előrelépésekről, de az antikvitásban senki nem feltételezte a dolgok általános és folyamatos időbeni javulását. Nem létezett egy általános társadalmi és etikai fejlődési folyamatra vonatkozó elképzelés, még kevésbé egy olyan történelemfogalom, amely ezt a processzust magába ágyazta volna. A figyelem sokkal inkább változó dolgokra, mint önmagában a változás folyamatára irányult. A haladás észlelése vagy említése valamilyen kontextusban mindig a múltra és a jelenre fókuszál az antik görög szerzőknél, soha nem húzódik meg benne egy jövőre vonatkozó ígéret.²⁶

Az első haladásra, fejlődésre utaló szöveghely Xenophanészról származik, amely szerint „[n]em tártak fel az istenek ám mindent elejében: csak kutatás által lel idővel jobbra az ember”.²⁷ A szövegösszefüggés ismeretlen, de feltételezhető, hogy a Kr. e. 7. század óta feltárulkozó kereskedelmi és gazdasági lehetőségeknek köszönhetően a technikai és politikai fejlődés új perspektívái nyíltak meg a görögség előtt. Az aranykort követő hanyatlásról szóló elképzelések helyett az életkörülmények javulásának hatására a gondolkodásban is megjelent annak lehetősége, hogy a természeti, politikai és egyéb kihívásokra a civilizálódás folyamata lehet a megfelelő válasz. Ez a gondolat rendkívül nagy szerepet játszott a Kr. e. 5. század görög gondolkodásában, különösen Athénban. Ez a tan azonban a messzi ősidőkre vonatkozott, és nem rangsorolta e tekintetben az egyes népeket. A gondolkodókat nem a „történelem” érdekelte, hanem annak megragadása, hogyan jött létre kultúra az ember tevékenységének eredményeként.²⁸ Azonban, ahogy már korábban említettük, ezek a fejlődésleírások mindig csak parciálisak, egyes területeket érintenek, és igazából magyarázó jellegűek, annak a megértését szolgálják, hogy a pillanatnyi állapotokat milyen előzmények tették lehetővé.

Jó példa erre Thuküdidész archeológiája,²⁹ amely alapvetően nem a civilizáció egészének létrejöttével foglalkozik, csupán az egyes alrendszerekben, így a technika, a gazdaság vagy a jogrend terén elért eredményekkel. Ez a fejlődéskép azonban csalóka. Egyrészt retrospektív, nem egy jövőbe vezető képet tár elénk. Másfelől a végeredmény értékét erőteljesen kétségbe vonja, hogy Thuküdidész felfogásának értelmében éppen ez a fejlettségi szint tette lehetővé, hogy a peloponnészoszi háború soha korábban nem látott intenzitású polgárháborúvá fajult, addig ismeretlen mértékű szenvedést okozva ezzel a lakosságnak.³⁰ Az archeológia fő funkciója, hogy éppen görögök kiemelkedő fejlettségi szintjének ecsetelésével támassza alá azt az állítást, hogy ez a konfliktus példa nélküli a korábbi történelemben.³¹ Vagyis a technikai-gazdasági-jogi fejlettség korántsem valami megkérdőjelezhetetlenül pozitív vívmányként jelenik meg.

26 Meier 1975, 353–54.

27 Fr. 18 (KRS 188).

28 Meier 1975, 354.

29 Thuküdidész I. 2–21.

30 Koselleck 2006, 163–164.

31 Wiemer 2008, 67.

Ugyanez a haladáshoz fűződő ambivalens viszony jelenik meg a Prométheusz-mítoszban.³² Ezzel kapcsolatban érdemes mindjárt megjegyezni, hogy nem minden technikai vívmány vagy szaktudás megszerzése jelentett automatikusan olyan konfliktushelyzetet, mint ahogyan az a tűz esetében történt. Több esetben az istenek mint a „jó dolgok adományozói” játszanak főszerepet az ilyen történetekben. Démétér adta a gabonát, Dionüszosztól származik a borkészítés titka, Athéné mutatta meg, hogyan kell lovat szelídíteni és kocsit készíteni, és a nimfák tanították meg Arisztaioszt a fémmegmunkálásra és a sajtkészítésre. Kultikus ünnepeken emlékeztek meg arról a különbségről, ami a korábbi tudatlanság és az isteni beavatkozásnak köszönhető fejlettebb állapot között van.³³ Ehhez képest miközben a tűz ismerete, ha lehet, a fenti találmányoknál még fontosabb alapja az ember civilizálódásának, a tűz titkának megszerzése mégis súlyos következményeket vont maga után. Ez a mítosz ugyanakkor sokkal kevésbé naiv, mert kettős perspektívát alkalmaz: tisztában van a változás kettősségének jellegével, ami egyaránt hathat jó és rossz irányba. Ráadásul a korábban említett vívmányoktól eltérően a tüzet nem ajándékba kapja az ember, hanem el kell lopnia, és e tettéért isteni büntetésben részesül. Prométheusz mítosza testesíti meg az emberi kultúra problémáját, azt, hogy a változásnak vagy fejlődésnek súlyos ára van.³⁴

Mindestre a fentiek fényében nehéz lenne Thuküdidész esetében kifejezetten ciklikus történelemszemléletről beszélni, hiszen egy lineáris fejlődési vonalat feltételez egy korábban példátlan háború előtt, ami biztosan nem tekinthető ciklikusan visszatérő eseménynek. Ugyanakkor az emberi természet állandóságáról, illetve ebből fakadóan a jövőbeni események előre jelezhetőségéről tett megállapításai³⁵ alapján feltételezhető, hogy számított bizonyos körülmények újból és újból történő visszatérésre. Ez a visszatérés azonban nem az *Államférfi* mítoszának kozmikus törvényszerűségeihez hasonló okok miatt következik be, hanem az emberi természet javíthatatlan irracionálisának és okulásra képtelenségének az eredményeként. Thuküdidészt ezenfelül szemmel láthatóan az is lenyűgözte, hogy a pusztá véletlen vagy szerencse mekkora szerepet játszott és fog játszani a jövőben is a történeti események alakulásában.³⁶

Érdekes kérdés Polübiosz esetében is annak a vizsgálata, hogy valójában mennyire dominál a *Hisztoriai*-ban a ciklikus történelemszemlélet. Ezzel kapcsolatban sokaknak nyilván az államformák körforgását leíró *anaküklószisz*-elmélet³⁷ jut eszébe mint amelletti nyilvánvaló érv, hogy a szerzőnél a ciklikus történelemfelfogás dominált. Ez a megközelítés azonban több okból kifolyólag is leegyszerűsítő és félrevezető lenne.

32 *Teogónia* 535–616, *Munkák és napok* 42–105.

33 Burkert 1997, 22.

34 Burkert 1997, 23.

35 Thuküdidész 1. 23, 2. 62.

36 Dodds 1973, 12.

37 Polübiosz VI. 5–9.

Polübiosz művében három tényezőt érdemes figyelembe venni e kérdés vizsgálatakor. A prognózishoz való viszonyát, az államformák körforgásáról szóló elmélet és a mű többi része közötti kapcsolatot, valamint azt a kérdésfeltevést, ami a *Hisztóriai* egészének alapját képezi.

Ami a prognózist illeti, Polübiosz felfogása részben hasonlóságot mutat Thuküdidészével. Eszerint a múlt megfelelő tanulmányozása és a megfelelő következtések levonása révén a jövő is előre jelezhetővé válik a számunkra, ahogyan azt éppen az államformák körforgását taglaló 6. könyv elején kifejti.³⁸ Miközben azonban Thuküdidész ezt az emberi természet állandósága miatt általános érvényűnek gondolja, Polübiosz ezen a szöveghelyen korlátozza a tapasztalatok érvényességének hatókörét. A gondolatmenet folytatásából ugyanis kiderül, hogy mindez igaz ugyan a görög poliszok esetében, de ha a római állam képezi a vizsgálat tárgyát, nemhogy a jövő, de még a jelen leírása is nehézségekbe ütközik.³⁹ És itt kapcsolódunk a harmadik aspektushoz, vagyis a mű alapkérdéséhez: hogyan sikerült a rómaiaknak ötvenhárom esztendő alatt az egész lakott világot uralmuk alá hajtani? Ez egy olyan fejlemény Polübiosz szerint, amire korábban nem volt példa.⁴⁰ Ez a korábban már említett egyszeri és kitüntetett cél, ami felé minden esemény tart, itt tehát elég nehéz lenne ciklikus történelemképből kiindulni.

Az államformák körforgásának elmélete kissé idegen testként hat a műben a fentiek fényében, igaz a VI. 1. 3. szakaszban tett megszorítás utalhat akár arra is, hogy ez a körforgás vegytisztán csak a poliszok esetében működik, és így csak ott rendelkezik prognosztikus érvénnyel. Ennek ellenére van, aki továbbra is általános érvényű összefüggésként tekint az *anaküklószis*ra, amely teljesen más időben és körülmények között is kiindulópontként szolgálhat egy prognózishoz. Koselleck szerint például Diderot részben éppen a körforgáselmélet alapján tudta 1772-ben megdöbbenő pontossággal előre jelezni, hogyan vezet a francia forradalom útja a társadalom polgárháborús megosztottságán keresztül egy egyszemélyes diktatúrához.⁴¹ Ugyanakkor a Polübiosz-kutatók felhívják rá a figyelmet, hogy a 6. könyvben található körforgáselmélet nem kapcsolódik a mű többi részének történelemszemléletéhez, és a szerző semmilyen későbbi szöveghelyen nem tesz utalást arra, hogy a ciklikus szemlélet híve lenne.⁴² Ugyanakkor az is igaz, hogy sehol nem dolgoz ki egy konzisztensen lineáris hanyatláselméletet sem, jöllehet a hanyatlás gondolata átitatja politikaelméletét, még a kevert államformákba vetett hite ellenére is.⁴³ Az emberi törekvések és az ideálisnak tekintett államforma ellenére is bekövetkező hanyatlásra részben a szerencse forgandóságát jelké-

38 Polübiosz VI. 1. 1–2.

39 Polübiosz VI. 1. 3.

40 Polübiosz I. 1. 4–5.

41 Koselleck 2000, 210–11.

42 Walbank 2002, 208.

43 Walbank 2002, 210.

pező Tükhé szerepével magyarázható Polübiosz szerint. Tükhé hozza el a változást, és ez a változás sok esetben negatív irányba történik, vagyis hanyatlással egyenértékű. Ugyanakkor annak ellenére, hogy könyve tisztán empirikus-történeti részeiben több pontos megfigyelést is megfogalmaz az államok hanyatlásával kapcsolatban, ezek mégsem állnak össze egy egységes hanyatláselméletté.⁴⁴

Összegzés

A néhány fentebb kiragadott példa is jól illusztrálja, hogy a linearitás és ciklikusság sok esetben nehezen szétválasztható a klasszikus vagy hellenisztikus kori történelmi felfogásokban. Mindkettőre találhatunk további példákat, többek között a most részletesen nem tárgyalt szerzők világmagyarázataiban is. Hésziodosz esetében például sok kommentátor eldöntött tényként kezeli a hanyatlóan lineáris történelempép meglétét. A *Munkák és napokban* bemutatott öt világkorszak eszerint egy megszakítatlan hanyatlási vonalat ábrázol, amely egészen a jelenig elér, és még a jövőre is kivetül. Hésziodosz története egy borús jóslatban végződik, amely egy minden korábbinál korruptabb és keserűbb jövőt vetít elénk, egy inkább a keleti mitológiákra jellemző apokaliptikus képben.⁴⁵ Ez a linearitás Hésziodosznál ugyanakkor nem teljesen folyamatos, hanem diszkrét szakaszokra bomlik, amelyek önmagukban zárt egységeket képeznek, ami szintén e struktúrák összetettségét mutatja. De Hésziodosz mellett utalhatunk Empedoklész örök visszatérésre vonatkozó, olykor „ kozmikus ciklusnak ” is nevezett elgondolására,⁴⁶ az Anaxagorasz által folyamatosan kiterjedő körkörös mozgásra,⁴⁷ vagy az *Államférfi* kozmikus ciklusokat leíró mítoszára. A linearitás és ciklikusság együttes jelenléte nehezen lenne tagadható már az antik görög történelempépen belül is, és ez a megállapítás némileg árnyalja a bibliai és az antik történelempépek azt a fajta sarkosabb szembeállítását, ami Löwith felfogására inkább jellemző. Mindez azonban egyáltalán nem kérdőjelezi meg az alapvető különbség meglétét a kétféle történelempép között: az a fajta integráns jövőre vonatkoztatottság, amely a bibliai és a modern kori történelemszemléletnek egyaránt sajátja, valóban nehezen tetten érhető az antik görög gondolkodásban.

44 Walbank 2002, 211.

45 Dodds 1973, 3.

46 Kirk – Raven – Schofield 2002, 417–18.

47 Kirk – Raven – Schofield 2002, 518.

Bibliográfia

- Arisztotelész. 2004. *Poétika*. Ford. Ritoók Zsigmond. Szeged: Lazi.
- Breisach, Ernst. 2004. *Historiográfia*. Ford. Baics Gergely. Budapest: Osiris.
- Burkert, Walter. 1997. „Impact and Limits of the Idea of Progress in Antiquity.” In *The Idea of Progress*, szerk. Arnold Burgen – Peter McLaughlin – Jürgen Mittelstraß, 19–41. Berlin – New York: Walter de Gruyter,
- Dodds, E. R. 1973. *The Ancient Concept of Progress*. Oxford: Clarendon Press,
- Hérodotosz. 2007. *A görög-perzsa háború*. Ford. Muraközi Gyula. Budapest: Osiris.
- Hésziódosz. 2005. *Munkák és napok. Teogónia*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest: Európa.
- Kerferd, G. B. 2003. *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Budapest: Osiris.
- Kirk, G. S. – J. E. Raven – M. Schofield. 2002. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Koselleck, Reinhart. 2000. *Zeitschichten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart. 2003. *Elmúlt jövő*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest: Atlantisz.
- Koselleck, Reinhart. 2006- *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Löwith, Karl. 1996 *Világtörténelem és üdvtörténet*. Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Meier, Christian. 1975. „Fortschritt.” In *Geschichtliche Grundbegriffe*, szerk. Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck, Band 2. 351–423. Stuttgart: Klett–Cotta.
- Meier, Christian. 1975. „Geschichte.” In *Geschichtliche Grundbegriffe*, szerk. Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck, Band 2. 593–717. Stuttgart: Klett–Cotta.
- Polybios. 2010. *Historien*. Ford. Lenelotte Möller. Wiesbaden: Marix.
- Thuküdidész. 1999. *A peloponnészoszi háború*. Ford. Muraközi Gyula. Budapest: Osiris.
- Walbank, Frank W. 2002. *Polybius, Rome, and the Hellenistic World*. Cambridge: CUP.
- Wiemer, Hans-Ulrich. 2008. „Thukydides und die griechische Sicht der Vergangenheit.” In *Historiographie in der Antike*, szerk. Klaus-Peter Adam, 49–88. Berlin – New York: Walter de Gruyter.

KRITÉRION

Rembeczki Eszter

Egység és közösség a 17. század „új” filozófiájában¹

Boros Gábor. 2018. *Módszer, metafizika, emóciók. Megújuló alapvetés, affektív közösségalkotás a 17. századi filozófiában*. Akadémiai Kiadó. [<https://mersz.hu/boros-modszer-metafizika-emociok>]

Mindig nagy öröm olyan filozófiai művet olvasni, amely a tudomány nyitottságára és dinamizmusára helyezi a hangsúlyt. Épp ebben a szellemben keletkezett Boros Gábor előző év végén megjelent *Módszer, metafizika, emóciók* című könyve is. Joggal tekinthetjük e művet a becsontosodott értelmezési és módszertani sémák elleni küzdelem, valamint a bölcsészet megmentésére irányuló törekvés zászlóvivőjének. Miért van erre szükség? Ahogy az előszóban megfogalmazott rövid kordiagnózis utal rá: „A filozófia- és bölcsészellenesség nagyobb távlatból szemlélve a társadalom egészének kritikus állapotáról tanúskodik. Válsághelyzetben vagyunk, olyan helyzetben, amely kikényszeríti a hagyományos értelemben vett filozófiai (ön)reflexiót.”² Egy nagyon is aktuális és sürgető probléma áll tehát a filozófia önvizsgálatának, s ha kell, önmaga átalakításának szükségessége mögött. A filozófia szemére vetett egyik szokásos vád, hogy pusztán elméleti síkon mozog. A szerző ezért olyan tág keretbe helyezve vizsgálja a választott műveket és kérdésköröket, amelyben az elemzések integráns részét képezik az adott filozófusok viszonyulásai konkrét világukhoz (iskolai tanulmányaikhoz, kapcsolati rendszereikhez, körülöttük zajló, világnézetet formáló eseményekhez), s amelyekből kiderül, hogy e gondolkodók valóban a korukban élő emberekhez kívánnak szólni együttélésük problémáiról.

A tartalom bővebb ismertetése előtt érdemes megjegyezni, hogy a könyv az Akadémiai Kiadó jóvoltából a MeRSZ adatbázisán keresztül olvasható. A kötet így magán viseli az e-világ ebben a formában biztosított előnyeit és nehézségeit egyaránt. Amit a papíralapú könyvekhez képest nélkülöznünk kell, az többek közt az egyedien megtervezett borító, valamint a kötet vastagsága és az oldalak számozása (vagyis terjedelmének vizuális és taktilis felmérhetősége). Amit azonban az e-formátum nyújtani tud, az például a könnyű kezelhetőség, áttekinthetőség, lapozgatás helyett a fejezetek vagy épp a lábjegyzetek és a szövegtörzs közti egy-két kattintással megoldható váltás. A korszerűen kialakított rendszer segítségével egyszerűen tudunk megjegyzéseket fűzni az adott szövegrészhez, vagy kivonatokat készíteni.³ További segítség, hogy a könyv bármely pontjánál megnyithatjuk a javasolt (Harvard, Chicago és APA stílus szerinti) hivatkozási formákat, melyek egy az adott bekezdésre mutató URL linkkel vannak kiegészítve.

1 Jelen írás az OTKA/NKFIH K 125012 számú pályázat támogatása alatt készült.

2 Boros 2018, Előszó 5. (A hivatkozások végén nem oldal, hanem szakaszszámok szerepelnek.)

3 Ezeket azonban csak akkor tudjuk később is visszakeresni, ha van (pl. valamely intézményen keresztül, vagy saját előfizetés általi) személyes hozzáférési lehetőségünk.

szítve. Összességében tehát az adatbázis sikeresen küszöböli ki a megrögzötten „könyvpárti” olvasók esetlegesen felmerülő aggályait, mindemellett pedig olyan hétköznapi jótevékenységeket is magáénak tudhat, mint a helyspórolás, vagy épp a környezetvédelem.

Ahogy az Előszóban olvashatjuk, annak a hosszú tanulmánynak a megszületése, amely a kötet alapjául szolgált, 2011-re datálható. A gondolatmenet egyes részei azonban, mivel akkoriban végül mégsem kerültek kiadásra összefüggő monográfiaként, elkezdtek önálló életre kelni (publikációk és előadások formájában), mígnem újra összeálltak – ezúttal szervezesebben egymásba kapcsolódva. A könyv három fő fejezete három, a 17. századot nagymértékben meghatározó, s a rá következő korszakokat is jelentősen befolyásoló gondolkodók, Descartes, Spinoza és Leibniz köré csoportosul. Az értelmezési keretet a „filozófia hosszú és tágas 17. százada” jelenti. E koncepció bevezetése egyrészt leszűkíti „a konkrét vizsgálódás horizontját az »új« filozófia reprezentatív gondolkodóira anélkül, hogy közben megfelelkezni a körülöttük működő további filozófusokról és az általuk írt művekről.”⁴ Másrészt viszont kitágítja a perspektívát: felhívja a figyelmet arra a (különben nem századspecifikus) filozófiatörténeti-módszertani „szokásra”, amelyben a valamilyen szempontok szerint kanonizálódott szövegek és bevett értelmezéseik nem, vagy csak nehezen engednek teret újabb, korszerűbb elemzéseknek, terminológiai pontosításoknak, kevésbé ismert gondolkodók érvényesülésének.⁵ Az „új” filozófia Boros szerint annak eredetiségében érhető tetten, amely révén a magukat újnak valló gondolkodók „filozófusként próbálták meg fogalmilag megragadni az akkoriban újdonságnak számító eredményeket a különböző, részben új, részben megújított tudományok, tudományos eszközök és tudományos módszerek terén”.⁶ Ennek két fő jellemzője volt: az új tudományok tartalmának és módszerének matematizálása – ami által az új filozófiát *egységes* tudományként lehetett előadni –, valamint az egységes fókuszpont szerepébe állított emberi lény metafizikai konstrukcióként történő felfogása, mely megfelelő alapot nyújthatott a filozófia minden területén. Boros értelmezése szerint ebben a programban Spinoza volt az, aki a legtovább jutott, nem véletlen tehát, hogy őt állítja a gondolati ív csúcspontjába. Ennek megfelelően a Descartes-tal és Leibniz-cel foglalkozó részek javarészt Spinozával való relációjukban fognak az elemzésbe illeszkedni. A *Függelék* három része további eligazításokat nyújt Spinoza olvasásához, melyek utolsó eleme egyrészt a bevezetésben megnyitott elemzési keretet tetőzi be, másrészt kitarja azokat a kapukat, melyek a „felvilágosodás” névvel illetett korszak felé, vagy azon túlra vezetnek.

⁴ Boros 2018, Bevezetés 2. 1.

⁵ Boros 2018, Függelék 3. 45.

⁶ Boros 2018, Bevezetés 2. 27.

Mik tehát a fő kiinduló gondolatok és megfogalmazott célkitűzések a könyv teoretikus terében? A bevezetés 1. részéhez fordulhatunk e kérdést illetően. Boros alapvetően az olyan „hivatalos nézeteket” kívánja helyesbíteni, amelyek nem, vagy nem feltétlenül abban a formában érvényesek, ahogy a filozófiatörténeti felfogásba beépültek. Álláspontja szerint a kora újkort jellemző szisztematikus megalapozó törekvések vizsgálatakor nem szabad megállni az individuális elme, illetve az individuum kiemelésénél (ahogy az a korábbi kutatói gyakorlatban volt megfigyelhető). Ehelyett, ahogy Boros javasolja, ahhoz a strukturálatlan ontológiai egységhez, nevezetesen a legáltalánosabb értelemben vett „lét” vagy „létezés” fogalmához kell eljutni, amely mindhárom gondolkodó munkásságát átfogja. Ez a fogalom pedig megalapozó kell, hogy legyen a metafizikában, a megismerés- és affektuselméletben, az etikai, vallási és teológiai, valamint a politikai kérdések területén, s amely nem szűkíti le a vizsgálódást a racionális szellemmel rendelkező emberek világára, kirekesztve ezzel a többi, ésszel nem rendelkező teremtményt, csakúgy mint az életteleneket az egységes világfelfogásból. Ez pedig Spinoza gondolkodásában áll össze legkoherensebben. Boros ezen kiindulópontok alapján igyekszik a 17. századi filozófia „ideáltipikus” rendszerének koncepcióját „működése közben” feltárni.

Az első és legterjedelmesebb fejezet („Széttartó tendenciák és egységtörekvés Descartes-nál”) a filozófus műveiben fellelhető egységkonceptiót járja körül. Boros ebben a fejezetben az individuum szokásos (és véleménye szerint túlzott) kiemelésével szemben az egyén közösségbe ágyazottságának aspektusaira koncentrál Descartes filozófiájában. Az emberi mivolt belső lényegéhez vezető jól ismert metafizikai gondolatmenet bemutatása helyett inkább afelé a tudatosan felépített pedagógiai módszer felé fordul, amellyel Descartes igyekszik átadni olvasói számára az „én-mag” létezésének elméletét. Ennek tükrében az elemzések jelentős hányadát teszik ki a másikhöz vezető descartes-i utak elemzései. Ennek kiindulópontja az a feltevés, mely szerint a descartes-i filozófia egésze alapvetően morális irányultsággal bír (lásd Descartes fa-hasonlatát, amely szerint a filozófia egyik gyümölcse az etika).⁷ Ezen a ponton kapcsolódik össze a bölcsesség értelmében kiművelt megismerés, az erény tökéletes követésének eszményképe, valamint a nemeslelkűség attitűdje. Két fontos dolog körvonalazódik itt Boros szerint. Az egyik Descartes metafizikájának platonikus jellege, a másik pedig gondolkodásának az „új” filozófia azon ideáltipikus rendszeréhez tartozása, amelyet egy Descartes-hoz hasonlóan, de lényegi pontokban eltérően Spinoza fog jobban megközelíteni.⁸ Arra a kérdésre, hogy pontosan mit ért Boros az 17. századi „új”, „ideáltipikus filozófia” rendszerén, a második fő fejezet végén kapunk választ. E rendszer gondolkodói eszerint „az olyan diszparátnak tűnő jelenségeket, mint a matematika, az égi jelenségek fizikája, a

7 Lásd Descartes 1996a, 16 (AT IX-2. 14).

8 Boros 2018, I. 2. 13.

morál, illetve a teológiával összefonódó politika”, egy „mechanikai alapú egységes modellben, egységes fogalomalkotási mechanizmusok segítségével”, „metafizikai-termeszteteológiai alapon és célkitűzéssel” igyekeznek értelmezni.⁹

Az egység és a széttartás kérdését együttesen bontja ki a fejezet leghosszabb, 3. része. Elemzésében legfontosabb annak az ívnek a felépítése, amelyen keresztül a metafizikától az etikához lehet eljutni (illetve kérdés, hogy lehet-e ezt az ívet egységben látni), vagyis az individuális egótól és Istentől a másik emberekkel értelmet nyerő szenvedélyekig, szeretetig, együttélésig. Minthogy az öntudatos én, elme, vagy lélek nem tudja magát független, szilárd alapelveként felfogni, csak valami mástól függő „adottságként”, az elemzés további részeiben *A lélek szenvedélyei* és Descartes levelezései alapján e függőségnek, illetve a másik tőlünk független jelenlétének már nem metafizikai vonulatait vizsgálja a csodálkozás, a szeretet, és a nemeslelkűség kérdésein és összefüggésein keresztül. Utóbbi kettő Boros meglátása szerint az a két fő összetartó elv, amely egy társadalom jól működését alapozza, alapozhatná meg. Ez a fajta eredeti közösség, valamint a természetes teológia koncepciója mindazonáltal nem válik explicit tanítássá Descartes-nál. Spinoza lesz az, aki kiteljesíti ennek rendszerét. Éppen ezért beszél Boros a következő (I.4.) alfejezetben „tapogatózó közösségkoncepciókról” Descartes esetében.

Az első nagy fejezetben két exkurzus vezet át Descartes-tól a könyv következő részeihez. Ezekben a kitekintésekben Hobbes, Spinoza és Leibniz elgondolásai kerülnek kontrasztba Descartes nézeteivel. Az egyik döntő különbség a szellemi és az anyagi mi volt dualizmusának áthidalásában mutatkozik meg. Míg Descartes-nál az ember és az állat vagy más tárgyak között az ésszel rendelkezés kritériuma mentén szakadék keletkezik, addig a többi szerzőnél inkább egyfajta fokozatosságról, átmenetről beszélhetünk. Ennek megértésében kulcsszerepet játszik a *conatus* fogalma, amely mind lelki, mind pedig testi szinten érvényesül.

Ahogy a második nagy fejezet címe is utal rá („Egységfilozófia Spinozánál”), ez a rész a spinozai rendszert mint a Descartes által megkezdett koncepció kiteljesítését tárja elénk. Spinoza kitüntettségét Boros szerint az indokolja, hogy míg elődei és más 17. századi gondolkodók a különböző teoretikus „részegységeket” (például Isten megalapozó jellegének kérdése, a korporealizmus problémája, politikai filozófia) más egységek rovására próbálták kidolgozni, addig Spinoza éppen, hogy összekapcsolja s igen jelentős filozófiai mélységű vizsgálatok révén viszi el őket végső határukig.¹⁰ Hogy is válik ez láthatóvá Boros elemzésében? Az itt szereplő négy alfejezet közül az első a metafizikai megfontolások köré összpontosul, a második pedig ennek fizikai szinten, az affektuselméletben lecsapódó összefüggéseit mutatja fel az *Etikában*. A harmadik és a negyedik alfejezet ezek után a konkrét működésben, politikai, társadalmi, s a Descartes-nál már

⁹ A mondatban szereplő idézeteket lásd Boros 2018, II. 4. 18. (Kiemelés tőlem).

¹⁰ Boros 2018, II. 2. 1.

csírájában megmutatkozó együttélési szinteken (például a tudatos döntések által meghatározott descartes-i nemeslelkűséget az észközösség irányába terelve) mozgósítja a korábbiakból nyert tanulságokat, főként a *Teológiai-politikai tanulmányra*, illetve a *Politikai tanulmányra* támaszkodva.

Az első, metafizikai alfejezet egyik célkitűzése, ennek megfelelően, utánajárni, hogyan különbözteti el Spinoza az ész (mint véges, törvényt adó *ratio*) és az értelem (mint a végtelen isteni tudásnak megfeleltethető intellektus) adekvát ideákat megismerő funkcióit, valamint az ezektől elkülönülő, inadekvátan működő képzeletet. Másik célja pedig az előbbi két megismerési módot működés közben bemutatni – a geometriai módszer, valamint a különleges „filozófiai műnyelv” és változó hangvétel spinozai alkalmazásának részletes magyarázatával.

A második alfejezet Spinoza azon próbálkozásait járja körül, amelyekkel affektuselméletét igyekszik „belegyökereztetni a létről szóló általános elméletbe”,¹¹ s egyúttal a nem emberi létezőkre is kiterjesztetni, miközben az embert a boldogsághoz kívánja elvezetni. Boros ennek felvázolása során bemutatja Spinoza hangsúlyeltolódásait Descartes elméletéhez képest például az alapszenvedélyek vagy alapaffektusok kijelölésében, hierarchizálásában, vagy az ember jogos önbecsülésének alapján,¹² és ami még fontosabb: a nemeslelkűség értelmezésének kiteljesítésében is. A nemeslelkű típusú ember Spinozánál az ész parancsa szerint (tehát nem az imagináció megismerési módja szerint) kívánja, hogy a többi emberhez segítő szándékkal és barátsággal forduljon. Ez a típus a „tökéletes ember” ideális karaktereként csúcsosodik ki a fő fejezet (ismét közepén álló) exkursionusában. A „tökéletes ember” az a kép, amelynek megközelítésére magunknak is törekednünk kell, s amely elérésére legjobb, ha másokat is ösztökélünk. A következő, politikát és társadalmi kérdéseket vizsgáló alfejezetekhez a lelkiismeret és a bűn hobbis-i redukcionista megközelítésének felvázolása vezet át.

A fejezet 3. és 4. része Spinoza (*Etikája* által megelőlegezett) társadalomfilozófiáját járja körül, melynek alapzatát a *conatus* mint a mindenkit megillető természeti jog képezi. A „természeti állapotban” az emberek (szenvedélyeiknek való alávetettségüknek s az isteni hatóképességben részesülésnek megfelelően) egymás ellenében törekszenek. Az emberek azonban csak együttműködve, egymást segítve képesek megmaradni létükben – így külső kényszerrel szükséges kivívni az egyetértést köztük. Boros itt két lényegileg eltérő társadalmi berendezkedés (a büntető-jutalmazó, és a harmonikus „észközösség”) viszonyát, összeegyeztethetőségét, átmenetét tárgyalja. A *Politikai tanulmány* kapcsán Boros azt a változást mutatja be Spinozánál, amelynek folyamán átkerül a hangsúly a bölcs ember etikai ideáljáról az ember természetben elfoglalt helyére. Ennek mentén a

11 Boros 2018, II. 2. 2.

12 Descartes-nál ez a kordában tartott és jó akarat, Spinozánál pedig az adekvát ideák kiművelése, és az azon alapuló cselekvőképesség.

legharmonikusabb és legtartósabb közösség kialakításának lehetőségei kerülnek Spinoza fókuszpontjába – a szokásos módon sterilen, utópisztikusan bemutatott államelméletek helyett azt a tényleges helyzetet szem előtt tartva, amikor a közösséget valóban szenvedélyek irányította hús-vér emberek képezik.

A Függelék előtti utolsó, „Egy és minden Leibniznél” című nagy fejezet lényegesen rövidebb az előző részeknél, s egyúttal a legtömörebben kifejtett is. Boros itt azt a momentumot igyekszik megragadni, amikor Leibniz rendszere, miközben univerzális tudománnyá próbálja tágítani a filozófiát, szétfeszíti az „új” filozófia kereteit. Ezt a pillanatot Boros előbb Leibniz Zsófia Sarolta hercegnőnek írt levelének két változatában kutatja, majd pedig filozófiájának összefoglalójaként tekintett művében, a *Monadológiában*. Leibniz célja műveiben alapvetően nem a descartes-i filozófia meghaladása, hanem inkább annak sokkal meggyőzőbb bemutatása és kiterjesztése. Leibniz azonban Descartes-nál nagyobb terhet helyez az én elgondolására (s kevesebbet az „Istenben rögzített, feltétlen bizonyosságra”),¹³ ami gondolatmenetében meglepő túlzással, egyfajta apoteózis elképzelésévé duzzad. Az értelemként felfogott én két alapvető vonása szerint egyrészt ezt az ént is jellemzi a törekvés, erő kifejtés (az észlelések egyik állapotából ártutni az újabb állapotokba), másrészt jellemzik azok a törvények, amelyek ezen kognitív állapotok „láncolódásait” vezetik. Ha pedig a bennünk is meglevő erőt az észlelet mellett természetes világosság is kíséri, Istenhez hasonlatossá, „kicsiny Istenekké” fog tenni bennünket. Istenhez hasonlatossá válni pedig Isten világegyetemnek adott rendjének megismerésén és utánzásán keresztül lehetséges, boldogságunk pedig az ebben talált gyönyörűség révén fog előállni.

A *Monadológia* elemzése a monászok definíciójának korábbi magyar fordításának¹⁴ korrekciójából indul ki. Nem arról van szó ugyanis, hogy az egyszerű monászok az összetettebbek „részévé” válnának, hanem „belépnek” az összetettbe. A monászokon belül nem fedezhetők fel tagoltságok úgy, mint egy testben. A dolgok közti különbségek ezért az „anyagba »belépő egyszerű« szubsztanciákból »jönnek«.”¹⁵ Az összetett „gépezetek” e részei mind olyan sajátos percepcióval, „működési elvvel” vagy lélekkel bírnak, amelyek, mivel egy másik, magasabb szintű explicációk rendhez tartoznak, az ember számára nem detektálhatók. Ez a monászokat meghatározó lelkeség, illetve a percepció mértékének fokozatossága egy Spinozáénál, még ugrásmentesebb elméletet tár elénk a teremtmények közti átmenet kérdését illetően. Boros szerint mindez ahhoz is vezet, hogy az embert kitüntető ész sem válik „ugrássá” a leibnizi rendszerben. E tanulság

13 Boros 2018, III. 1. 28.

14 „A *monasz*, amelyről itt beszélni fogunk, nem más, mint egyszerű szubsztancia, amely az összetettek alkotórésze; az *egyszerű* pedig az, amelynek nincsenek részei.” Leibniz, 1986, 307 (idézi Boros 2018, III. 2. 6).

15 Amelyhez Boros hozzászól, „bármit jelentsenek is ezek a kifejezések”, utalva ezzel a megfogalmazás nehezen érthető voltára (Boros 2018, III. 2. 13).

mutatja, hogyan sikerült összehangolnia a descartes-i „eszes lélek” elvet a spinozai ugrásmentesség elgondolásával, ezzel mintegy betetőzve mindkét filozófus programját. Mindez azonban Leibniznél egy olyan fejlődéselvhez, vagyis egy olyan optimista perfekcionizmushoz vezetett, amely időközben épp elveszteni látszott „általános elfogadottságát világrendet konstituáló princípiumként”¹⁶ – mint ahogy ezt Voltaire *Candide*-ja is jelzi.

Boros Gábor könyvét végig olvasva egy olyan művel találkozhatunk, amely a 17. század „új” filozófiájának különböző irányvonalait a maga komplexitásában képes a bevezetésben megelőlegezett ideáltipikus egység- és rendszerteremtő igény fedele alá hozni. A művet a filozófiai írások közt egyedivé teszi a szerző személyes hangvétele és a téma iránti érzékenysége. Nemcsak a téma iránti elköteleződésről van azonban szó, hanem a filozófia(történet) művelésének új, létjogosultságot biztosító mederbe terelésének célkitűzéséről is.

Bibliográfia

Descartes, René. 1996a. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest: Osiris.

Descartes, René. 1996b. *Œuvres de Descartes*, szerk. Charles Adam – Paul Tannery, Paris: Vrin. [AT]

Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest: Európa.

16 Boros 2018, III. 2. 35.

Rosta Kosztasz

Szókratész nyomában Hozzászólás a praxis-vitához

„Szétszalazódott tehát a filozófia régebben egységesnek tekintett szövege
[...] *ma e sokféleségként van a filozófia.*”¹

Boros Gábor

Legalább három pontot tartok figyelemre méltónak abban a vitában, ami Cseke Ákos és Nemes László között alakult ki. (1) Az első Nemes azon önbeteljesítő jóslatával cseng össze, mely szerint kollégái szemében az általa művelt és kifejtett filozófiai gyakorlat, nem (igazi) filozófia (191).² S valóban, Cseke a filozófia egy igen határozott, de nem újszerű felfogása felől helyezkedik szembe Nemessel, akinek a megközelítése főleg azért nem emelkedhet a filozófia „rangjára”, mivel eliminálja azt a filozófiai tudást, melyből minden filozofálás vagy filozófiai praxis táplálkozik. (2) A második maga Szókratész személye: nem meglepő módon mindkét hozzászóló gondolatmenete támaszkodik valamilyen formában a gyakorlati filozófia ősatyjára, ám Cseke szerint Nemes helytelenül érvel.³ A probléma magva az – ahogy az antikvitás különböző iskolái kapcsán is megfigyelhetjük –, hogy mindenki kedve szerint igyekszik felhasználni Szókratész alakját feltehetőleg azért, hogy igazolja mondandóját. Ez azonban a mi esetünkben nagy szerencse, ugyanis Szókratész alakjának megértése komoly segítséget nyújthat a vita eldöntésében. (3) A harmadik pont már nem csak a vitaindítót, hanem a praxis-vita értelmességét is megkérdőjelezi: Cseke szerint kiindulópontunk egy olyan hamis emberkép, mely kettéhasítja az embert gondolkodó és cselekvő lénné, miközben ezek a kategóriák feloldhatók egy eredetibb, magasabb fogalomban, a kommemorációban (117).

Ezzel szemben úgy gondolom, hogy kikerülhetetlen a filozófia elméleti és gyakorlati oldalairól, ezek egymáshoz való viszonyáról, újfajta kombinációról és problémáiról beszélni. Ez az írás azt igyekszik igazolni, hogy a filozófia feszültsége elmélet és gyakorlat között nem egy téves premisszán alapuló álprobléma, hanem a filozófia egyik legeredetibb sajátossága. Érvelésem éppen ezért főleg történeti alapokon nyugszik.

1 Boros 2017, 160 (kiemelés az eredetiben).

2 Zárójelben a vita korábbi hozzászólásaira hivatkozom: Nemes 2018, Cseke 2019.

3 Cseke vonatkozó kérdéseire (115) igyekszem majd válaszolni: „Lehet vagy érdemes-e úgy értelmezni Szókratész alakját, hogy »számára nem a tudás, hanem a filozofálás folyamata, napi gyakorlása volt fontos«? Magyarázhatjuk-e úgy Szókratész döntését – amellyel elfogadta a bírák ítéletét, és inkább a halált választotta, mint hogy lemondjon a filozofálásról –, hogy azt állítjuk: ha Szókratész választhatott volna a folytonos vizsgálódás és a mindentudás között, akkor a folytonos vizsgálódást választotta volna?»

1. *A filozófia mibenléte.* Cseke írása legelején rögtön félreérti Nemes vitaindítóját (111), amennyiben abból a filozófia valamilyen meghatározását kívánja kiolvasni. Ezzel szemben Nemes állításai kifejezetten metafizikaiaknak mondhatóak, melyek jól ismert filozófiatörténeti tényekre támaszkodva nem kívánnak túl sokat markolni, épp ezért fogadhatóak el (182–3): (i) a filozófia olyan, mint egy kaméleon: a környezeti kihívásokhoz alkalmazkodva változtatja „kinézetét”; (ii) a filozófia nem kerülhet válságba, viszont különböző formái és intézményei igen; (iii) a filozófia különböző felfogásai léteznek attól függően, hogy azt (inkább) tudásnak vagy folyamatnak fogjuk fel: az előbbi tudományos kutatás, míg az utóbbi életforma. Abból is jól látszik, hogy Nemes nem kívánja számunka meghatározni a filozófia mibenlétét, hogy a filozófiai tudás és gyakorlat viszonyrendszerében számtalan alakzatot tart elképzelhetőnek. Valójában Cseke az, aki a vitába a filozófia meghatározásának igényét beemeli, megteremtve ezzel azt az alapot, amely felől a hamis alakzatok kirekeszthetővé válnak.

Nem hiszem, hogy létezik nagyobb hiba egy filozófiai eszmecserében, mint a „mi a filozófia” kérdésének előráncigálása. A disszenzus ezen a területen olyan nagy, hogy minimális esély sem marad arra, hogy az adott filozófiai kérdés kapcsán valami érdemrit tudjunk meg. Cseke szerint a filozófia platóni-ágostoni módon gondolandó el: menthetetlenül magányos kaland, amely a visszaemlékezés által a saját szívünk mélyén rejlő igazsághoz vagy Krisztushoz vezet el (112). Cseke természetesen elgondolhatja ilyen módon a filozófiát, ám ez a vita szempontjából *irreleváns*. Hiszen bármelyik filozófiai irányzat képviselője előadhatná, hogy szerinte mi is a filozófia és ez milyen hozadékokkal jár a praxis-vita szempontjából, ám ezzel nyilvánvalóan nem tudnak mit kezdeni azok, akik a filozófiáról máshogy gondolkodnak. Értelemszerűen ez a vita csak akkor folytatható le produktív módon, ha résztvevői vagy metafizikai vagy más irányzatokat ki nem rekesztő attitűdöt vesznek fel.

Rátérve a vitaindítóra, Nemes a mai gyakorlati filozófia következő tipológiáját nyújtja: (a) alkalmazott filozófia, (b) életvezetési filozófia,⁴ (c) a filozofálás folyamata. E három alakzat az elmélet és a gyakorlat különböző viszonyai alapján különíthető el egymástól. Az alkalmazott filozófia kifejezetten az akadémiai világ része: művelői filozófiai szaktudásukat alkalmazzák különböző aktuális gyakorlati filozófiai problémák (például klónozás, eutanázia) megvitatásához, tehát a cselekvés világához legfeljebb csak áttételesen kapcsolódnak. Épp ezért számomra kérdéses – hiszen a filozófiai praxis esetében elengedhetetlen a konkrét cselekvés –, hogy ezt a típust egyáltalán ide lehet-e sorolni.

Az életvezetési filozófia keretein belül a cselekvő személy már meglévő filozófiai elméleteket (például vegetarianizmus vagy sztoicizmus) alkalmaz életvitele során. Nemes szerint itt már ténylegesen praxisról beszélhetünk, ám az elméletorientált: az elmélet

⁴ Ez az elnevezés a sajátom.

megismerése és elfogadása után – ami egy jól elhatárolható, különálló fázis – alkalmazzuk azt életvitelünkre. Két megjegyzést kívánok fűzni ehhez a változathoz a modern kori sztoicizmus példája kapcsán.⁵ Habár a vonatkozó kézikönyvek átfogó elmélettel kecsegtetnek,⁶ szembetűnő, hogy az alkalmazott elmélet többnyire a gyakorlati élet valamilyen *szegmensére* ajánl recepteket: például a sztoikus gyakorlatokat alkalmazhatjuk abból a célból, hogy bizonyos stresszes, kompetitív szakmákat megkönnyítsünk vagy kiheverjünk egy szakítást;⁷ szintén elterjedt a sztoicizmus applikálása a katonai pályán.⁸ Itt azonban nehezen érhető tetten a *teljes* életre való vonatkozás, ami összefügg a szegmentáltság másik oldalával. A sztoicizmus mai újrafelfedezése tulajdonképpen „mazsolázgatás”: a sztoikus rendszerből rendszerint csak az etikát hasznosítják, rokonítva azt bizonyos modern pszichológiai irányzatokkal és azok funkcióival (kognitív viselkedésterápia),⁹ míg a másik két ágat (logika, fizika) többnyire kizárják, hiszen felfogásukban ezek csak elavult, ódon gondolatokat tudnak kínálni. Persze így kérdéssé válik, hogy a „természet szerinti élet” hogyan érthető meg a természet átfogó fogalma nélkül. A modern sztoicizmus tehát nem alkot koherens gondolati rendszert, bármilyen (világ)nézetrel szabadon kombinálható, azaz eredeti, holisztikus racionalitásigénye korlátok közé szorul – így e második változat kapcsán a filozófia kevésbé szigorú, puhább fogalmát tartom elfogadhatónak.¹⁰

A harmadik forma, a filozofálás folyamata a leggyakorlatibb: itt már nem a cselekvés követi az elméletet, hanem a filozófiai gyakorlatban születik meg a tudás. Cseke azonban joggal vitatja Nemes azon állítását, mely szerint statikus filozófiai tudás ebben a

5 A sztoicizmust azért választom Nemes példái közül, mivel egyrészt ez áll a legközelebb a klasszikus filozófiához (azaz ez a legjobb példa), másrészt a többi kapcsán (pl. vegetarianizmus, vásárlói tudatosság, környezetvédelmi aktivizmus stb.) erőfeszítés nélkül belátható a szegmentáltság és a holisztikus megközelítés hiánya.

6 Lásd Robertson 2013, Seddon 2006.

7 Két cikk a sztoicizmust aktualizálni próbáló vezető honlapokról: „Applying Stoicism: Stoicism in Retail by Travis Hume” (Modern Stoicism); „How To Recover From A Breakup (Timeless Lessons from The Stoics)” (Daily Stoic).

8 Sherman 2005, Stockdale 1995.

9 Lásd Robertson 2010.

10 Érdemes azt is megjegyezni, hogy elmélet és gyakorlat viszonya jóval komplexebb volt a sztoikus filozófiában, mint ahogy azt Nemes modern megfelelője kapcsán rögzíti. Sellars összefoglalója így hangzik (Sellars 2003, 118): „Stoic philosophy should be understood as an art (τέχνη) grounded upon rational principles (λόγος) which are only expressed in one's behaviour (ἔργα, βίος) after a period of practical training (ᾗσκησις).” Az első fázis bizonyos alapelvek megismerése, a második a lélek habituációja ezen elvek cselekedetekké és életformává transzformálásával. Az elvek akkor „emésztődnek meg”, ha azok teljességgel összhangban vannak a cselekvéssel, ellenkező esetben a tanultak pusztán „visszaöklendezéséről” van szó (ehhez lásd Sellars 2013, 118–23). A gyakorlat azonban ebben a folyamatban nem csupán következmény, hanem előfeltétel is: amint a tanítvány rendszeren megemésztett egy részt, tovább haladhat stúdiumaival, az új, egyre komplexebb logoszokat pedig megint csak a megfelelő gyakorlás tudja habituálni, és így tovább. Tudás és gyakorlat ilyen összefonódásában értelmetlen bármelyik primátusát keresni.

folyamatban előzetesen nem áll fenn. Azon túl, hogy Cseke érvelése magától értetődően igaz (116) – hiszen lennie kell a beszélgetésben egy olyan személynek vagy komponensnek, aki vagy ami által az filozófiai lesz –, úgy látom, Nemes önmagának mond ellent: a filozofálás folyamatának jellemzése során ugyanis úgy ír, hogy a beszélgetés „a fogalomelemzés hagyományos módszerén alapul” (118). Sajnos nem kerül kifejtésre, hogy ez pontosan mit jelent, ám evidensnek tűnik, hogy éppen ez a *módszer* az a filozófiai alap, ami az egész filozófiai folyamatot konstituálja és amit Cseke hiányol.¹¹ Persze ez nem keverendő össze azzal a dinamikus tudással, ami a beszélgetés folyamata során emergens módon áll elő: az egyik nyilvánvalóan a beszélgetést vezető személy által alkalmazott módszer, míg a másik az együtt gondolkodás eredményeként születő, filozófiai kérdésre adott válasz. A kettő világos megkülönböztetése, úgy vélem, kulcsfontosságú lett volna.

Nemes és Cseke elképzelése a filozofálás folyamatának működéséről radikálisan eltér, amennyiben előbbi szerint végső válaszok hiányában szabadon képződhet dinamikus, közösségi tudás, míg utóbbi felfogásában az egyetlen lehetőség a már fennálló, végső Igazságok felé vezető út megmutatása.¹² Érvelésük sarokköve azonban meglepő módon ugyanaz: Szókratész személye. Érdekes ezt a szakaszt a nem-tudás mítoszával zárni: a platóni dialógusokban rendszerint azt olvashatjuk, hogy Szókratész nem tud semmit, ám a beszélgetések folyamán rendszerint ugyanazt a módszert vagy *filozófiai tudást* láthatjuk működésben. Gregory Vlastos ebben a módszerben, a cáfolatban (*elenkhosz*) próbálta megragadni a Szókratész-kérdést,¹³ azaz azt rögzítette, hogy van egy olyan logikai apparátus a beszélgetésvezetés és a tudatlanság álcája mögött, mely meghatározza Szókratészt. Megkockáztathatjuk tehát, hogy egy ilyen típusú tudásra minden filozófiai beszélgetésben szükség van.

11 Sajnos Nemes hivatkozott írásaiban sem találtam részletes ismertetőt erről a módszerről. Egy hasonló vállalkozás, a Szókratész-kávéház módszerének leírásához lásd Phillips 2009, 24–30, 194–211, 231–37.

12 A tudás kérdésköre kapcsán joggal lehet az olvasónak hiányérzete. Egyrészt Nemes adós marad a dinamikus, közösségi tudás episztemológiai kritériumaival, másrészt Cseke bár jelzi (115), hogy kardinális problémái vannak ezzel a tudásformával és nem tekinti azt valódi tudásnak, érvelést nem nyújt ennek alátámasztása érdekében. A tudás dinamikus és statikus felfogásának szembenállása azonban klasszikus probléma: először akkor láthatjuk kibontakozni, amikor Platón a filozofálás folyamatát az eleve adott Igazság megtalálásaként állította szembe a szofisták azon gyakorlatával, melyben az igazság egy agónikus szituációban elnyerhető győzelmi díj vagy dísz (*koszmosz*). Ehhez lásd Rosta 2014.

13 Ehhez lásd: Vlastos 1994, 1–28; Steiger 2003, 172–75. Fontos megjegyezni, hogy a beszélgetőpartner különböző álláspontjai között feszülő inkonzisztenciát kimutató *elenkhosz* egyértelműen egy logikai módszer, nem pedig valamilyen pozitív filozófiai állítást magában foglaló tan. Sőt, egyesek úgy értelmezik ezt a módszert, hogy annak igazi szándéka magának az igazságnak az ellehetetlenítése. Vlastos törekvése a Szókratész-kérdés tisztázására annyiban tekinthető kudarcnak, amennyiben Xenophónnál az *elenkhosz* pusztán egyszer kerül említésre (*Mem.* I. 4. 1.), ám a beszélgetésekben Szókratész egyszer sem alkalmazza (Dorion 2006, 96).

2. Szókratész. A vitaindító legfontosabb kérdése így szól: „a filozófia inkább tudás vagy a teljes életmódra kiható folyamat?” (181) Átfogalmazva: Szókratész vajon bevette volna-e azt a tablettát, amely minden filozófia tudást rendelkezésére bocsátott volna, vagy az egész életen át tartó vizsgálódást választotta volna? A kérdés izgalmas, a vita pedig tetőfokára hág e ponton a vitapartnerek között, hiszen Nemes arra építi egész folyamatpárti érvelését, hogy Szókratésznek esze ágában sem lett volna bevennie a tablettát, míg Cseke olvasatában a bölcs tudás- és ideorientáltsága miatt a legrosszabb példa a fentiek igazolására. De kinek adhatunk igazat?¹⁴

Véleményem szerint a *Védőbeszéd* határozottan Nemest igazolja. Több, rövid kiszólás is az egész életen át zajló filozofálás folyamatát hivatott kifejezni („míg csak élek és képes vagyok rá, meg nem szűnök filozofálni”, „egy pillanatra meg nem szűnök benneteket ostorozni”),¹⁵ de mindenki számára jól ismert a következő szakasz is:

Ha pedig azt mondom, hogy történetesen épp ez a legnagyobb jó az ember számára, ha minden egyes nap az erényről beszélgethet, és más olyan dolgokról, amelyekről engem hallotok társalogni, amikor magamat és másokat vizsgálok, s hogy a vizsgálódás nélküli élet nem emberhez méltó élet. (38a)

A vizsgálódás nélküli élet (*anexetasztosz biosz*) – ahogy Mogyoródi Emese kommentárjában megjegyzi – kettős értelemben szerepel: jelenti egyrészt azt az életet, amelyet nem vizsgáltak meg, másrészt pedig azt – és számunkra most ez a fontosabb –, amelyik vizsgálódás nélkül zajlik.¹⁶ Kézenfekvőnek tűnik tehát ez alapján azt feltételeznünk, hogy Szókratész számára a filozofálás folyamata volt a legfontosabb. De továbbra is kérdéses, hogy miben áll Szókratész viszonya a tudáshoz: Cseke értelmezése szerint ugyanis ennek a filozófiai misszióknak a célja mások ráébresztése arra a tudásra, amin az erény és a jó élet alapul, azaz a folyamat alá van rendelve a tudásnak.

Cseke itt véleményem szerint két dolgot kever össze: Szókratész tudását és a vizsgálódásnak kitett athéni polgárok potenciális tudását. A szókratészi küldetés célját valóban felfoghatjuk egy „tudás reményének” (115), a tudatlanságát belátó beszélgetőtárs

14 Sok esetben nem teljesen világos, hogy az érvelésekben feltűnő Szókratész kicsoda: Platón Szókratésze, a történeti Szókratész, vagy ami a legrosszabb: valamilyen tisztázatlan alak. Mivel Nemes és Cseke egyaránt életrajzi elemekre utal – például Szókratész perére (182) vagy a méreg kiívására a börtönben (115) –, azaz olyan határhelyzetekre, melyekben a *cselekvés* kardinális, gondolatmenetüket csak úgy tudom értelmezni, hogy az a történeti, hús-vér Szókratészre vonatkozik, de döntően a platóni olvasaton keresztül. Ez természetesen összhangban van azzal a szakmai konszenzussal, mely szerint a Szókratész-kérdés megoldhatatlan, azaz a fennmaradt szövegek széttartó jellege miatt a történeti Szókratész tanítása rekonstruálhatatlan. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a platóni ábrázolást kritikátlanul kéne elfogadnunk, hiszen a dialógusok inkonzisztenciái zavarba ejtőek.

15 *Védőbeszéd* 29d, 31a.

16 Ráadásul mások vizsgálata mindig magában foglalja az önvizsgálatot is, lásd Mogyoródi 2019, 32.

ugyanis lehetőséget kap arra, hogy az *eudaimonia* rögzös útjára lépjen. Ezzel azonban két súlyos probléma van: egyrészt ez *nem* annak a tudása, aki Nemes gondolatkísérletében szerepelt, hiszen a kérdés valójában Szókratész tudására vonatkozott, másrészt a tudatlanságától megszabadított athéni polgár Szókratésztól *nem is tanulhat semmit*, hiszen Szókratész saját bevallása szerint nem tud semmit, csupán tudatlanságával van tisztában – épp ezért hívja magát bögölynek vagy rájának. Szókratész saját tudásához való viszonya a következőképp foglalható össze.

- (1) A Püthia kijelentése értelmében senki se bölcsebb Szókratésznél (21a).
- (2) Szókratész a kinyilatkoztatást úgy értelmezi, hogy annyiban ő a legbölcsebb ember, amennyiben belátta, hogy semmit se tud az istenhez képest. Az isten csak felhasználta a nevét arra, hogy kimondja: az emberi bölcsesség semmit se ér (23a).¹⁷
- (3) Szókratész ennek megfelelően az isten eszközeként tekint magára, küldetése során pedig az isteni útmutatás szerint azt vizsgálja, hogy van-e bölcs ember, azaz hozzá hasonlóan felismerte-e valaki az emberi bölcsesség semmisségét (23b).¹⁸

A tudás és a folyamat viszonya a fentiek szerint egyszerűnek mondható: Szókratész kézhez kapta a tudást isteni kinyilatkoztatás formájában, életét pedig annak szentelte, hogy az emberek szemét ennek szellemében nyissa fel. Szókratész tudása tehát lezárt, nincs hova gyarapodnia vagy fejlődnie, viszont élete értelme az, hogy mások vizsgálgatása, azaz a filozofálás folyamata révén ezt a tudást újra és újra átadja.¹⁹ Ha egy pillanatra kilépünk a platóni keretek közül és megnézzük Xenophón Szókratészét, a számtalan differencia ellenére megint csak egy folyamatorientált életfelfogást láthatunk:²⁰ „Szerintem ugyanis azok élnek a legkiválóbban, akik a legtöbbet teszik azért, hogy minél jobbá váljanak, a legkellemesebben pedig azok, aki tudatában vannak, hogy kiválóbbá váltak.” Itt az erény platónitól teljesen eltérő, hagyományos felfogásával van dolgunk (*kalokagathia*), mely főleg az önuralom (*enkrateia*) és az önelegedőség (*autarkeia*)

17 Jogos ellenvetésnek tűnik, hogy Szókratész legalább két dolgot tud: az isteni kinyilatkoztatást és saját módszerét. Ám ahogy rögzítettük, az *elenkhosz* nem pozitív filozófia tan, sőt rendszerint Szókratész tudatlanságát támasztja alá azzal, hogy semmilyen állítást nem enged elfogadni.

18 Ez azt jelenti, hogy ha Szókratész bevette volna az összes filozófiai tudást tartalmazó tablettát, akkor a platóni definíció értelmében (miszerint csak az isten bölcs) istenné vált volna. Tekintettel arra, hogy Szókratész az isten eszközeként ismerte fel magát, akinek emlékeztetnie kell polgártársait emberi státuszukra, aligha hihetjük, hogy misziójáról lemondott volna.

19 Talán nem túlzás, hogy ezt parodizálja Platón, amikor Szókratész szájába a következőt adja (*Védöbeszéd* 41b): „a legnagyobb dolog: azzal tölteni az időt, hogy megvizsgálhatom és kikérdezhetem az ottaniakat [Hádész] úgy, amint az itteniekkel tettem”. Szókratész a halál után sem tudott volna leállni küldetésével.

20 *Mem.* IV. 8. 6. A fordítást módosítottam.

gyakorlatában valósul meg. Cseke gondolatmenete ott bicsaklik meg, amikor a *Védőbeszéd* és az *Állam* Szókratészeit összemossa és a szókratészi módszer egyértelmű céljának az ideát, a „mindenség kiindulópontját” (115) nevezi meg. Természetesen a kettő alak, ahogy módszerük is, inkonzisztens egymással, az ideaelmélet pedig olyan, kifejezetten platóni újítás (egyesek szerint épp a szókratészi apóriára adott válasz), amely semmilyen szín alatt nem tulajdonítható a történeti Szókratésznek.²¹ Megjegyzem, Cseke állítása a tudás primátusáról akkor sem lenne teljesen plauzibilis, ha a platonizmus kapcsán fogalmazta volna meg. Érdemes felidézni a *Hetedik levél* híres passzusát: „az érte [az ideáért] szakadatlanul végzett közös munka és életközösség eredményeként villan fel a lélekben”.²² Tehát a végső tudás sem szakítható el az érte folytatott közösségi filozofálástól.

A platóni és szókratészi elemek ugyanilyen összekeverésének tartom azt a Csekénél szereplő foucault-i meghatározást, mely szerint a filozófia „járulékos értelemben igen, lényegénél fogva azonban nem közösségi jellegű” (114).²³ Természetesen ezt az állítást is annyiban tartom tárgyalásra érdemesnek, amennyiben Szókratész kapcsán hangzik el: a demokrácia, a hamis közvélekedés veszélyes az igazmondásra és a filozófiára, Szókratész elítélése pedig igazolja, hogy a demokrácia és a filozófia feloldhatatlan konfliktusban áll egymással. Két megjegyzést kívánok ehhez fűzni. Az első triviális: nem keverendő össze az a mikroközösség, mely a filozofálásnak ad otthont (Szókratész köre),²⁴ azzal a politikai makroközösséggel, amely adott esetben törvénykezik (Athén). Habár az utóbbi valóban halálba küldte Szókratészt, ez nem zárójelezi azt a tényt, hogy Szókratész elképzelhetetlen a rá nyitott és vele filozofáló polgártársai közössége nélkül – hiszen akkor hogyan is teljesíthette volna küldetését? A második radikálisan áll szemben a foucault-i olvasattal: véleményem szerint Szókratész nem az athéni demokrácia ellenében fejtette ki hatását, hanem *annak köszönhetően*. Erre utal egyrészt a *Kritón*, melyben Szókratész már a börtönben, az ítéletre várva fejt ki, hogy tulajdonképpen mindent szülővárosának köszönhet. De ugyanezre enged következtetni a *Védőbeszéd* azon passzusa is, melyben Szókratész azt meséli el, hogy a harminc zsarnok alatt (véltetően nyolc hónap) ki-

21 Hadot meghatározása, úgy vélem, pontosan megszabja meddig tart a szókratészi (Hadot 2010, 113): „A szókratészi filozófia nem egy magányos elme által megálmodott rendszer, hanem öntudatra ébredés, olyan létmód, amely csak a személyek közötti kapcsolatok rendszerében válhat valóra. Erős, csakúgy mint az ironikus Szókratész, semmire nem tanít meg, hiszen tudatlan: nem bölcsőbbé, hanem mássá tesz. Hozzásegíti a lelket ahhoz, hogy megszüljön, világra hozza magát.” A Püthia által átadott tudás (*Védőbeszéd*) mint kezdett „szókratészi”, az ideára törő tudásvágy (*Állam*) mint beteljesedés platóni, tehát a kettő jellegében teljesen más.

22 341c. Saját kiemelés.

23 Érdemes ebből a szempontból az előbbi Hadot-idézetet újraolvasni.

24 Hadot 2010, 276. „[A] filozófiát az ókorban mindig csoportosan gyakorolták. Gondoljunk a püthagoreus közösségekre, a platonikus szerelemre, az epikureus barátságra vagy a sztoikus lelkiezésre. Az antik filozófia közös erőfeszítésen és kutatáson, kölcsönös segítségnyújtáson, lelki támaszon alapul.”

végezték volna, ha az államcsíny nem vetett volna véget e berendezkedésnek.²⁵ Érdeemes tehát a kérdést megfordítva megfogalmazni: milyen államforma vagy polisz tudta volna Szókratészt világra hozni, felnevelni, működni hagyni és végül öregkoráig elviselni?²⁶ A demokráciaellenesség jól azonosíthatóan platóni fejlemény, a tanítvány szomorú dühe a mestert halálba küldő politikai berendezkedéssel szemben, ugyanakkor a nem közösségi Szókratész számomra paradoxonként hat.²⁷

Végül érdemes néhány szót ejteni az őrzöngő Szókratészről, azaz Diogenészről, akit Cseke – mint az egyik leggyakorlatibb filozófust – szintén azért idéz fel, hogy a tudás primátusát igazolja: a cinikus viselkedése által nem valamilyen praktikát kívánt közvetíteni, hanem *másokat* valamilyen filozófiai tudásra vagy igazságra próbált emlékeztetni. Csekének teljesen igaza van abban, hogy Diogenész éthosza nem független filozófiai tanításaitól, ám újra csak összekeveri a cselekvő saját tudását (erre vonatkozott az a bizonyos tabletta), a küldetésben másoknak közvetített tudással mint céllal. Diogenész tanításai – mint például a természet szerinti élet, a hamis konvenciók elutasítása, a szabadság kulcsfontossága – nem jelentettek olyan rejtélyt, melyet viselkedése alapján kellett volna megfejtetni, ugyanis Diogenész Laertiosz szerint a cinikus számos művet írt és ezeket tanításra is használta.²⁸ Diogenész számára tehát nem a filozófiai tudás megszerzése a tét, hanem az a radikális cselekvés, melyet a maga egyedüli módján abból kibontott. Mások arcába köpni, köztéren maszturbálni, Alexandroszra fittyet hányni, Platón iskolájában „trollkodni” – ezek ugyanannak a tudásnak a különböző alakzatai, melyek mintegy egymást felülmúlva versengenek az első helyért. Vajon Diogenész abahagyta volna-e őrzöngését? Aligha. Számtalanszor megalázták („a kutya”), megütöttek, eladták rabszolgának, halállal fenyegették. Cinizmusa értelme, hasonlóan Szókratészhez, közösségi-filozófiai küldetésének folytatása *bármilyen áron*.

3. *A praxis-vita értelmessége.* Cseke a tudás primátusa mellett konklúziójában a praxis-vita értelmességét is vitatja, felfogásában ugyanis az ember kettévágása gondolkodó és

25 Kritón 50d–51c, Védöbeszéd 32c–d.

26 Nietzsche értelmezésében egyedül Arisztophanész ábrázolta Szókratészt hitelesen és ismerte fel, hogy Szókratész mint megrontó valós veszélyt jelentett a közösségre (Nietzsche 2007, 316): „Athén meg az athéni demokrácia liberalizmusának ékes bizonyítéka, hogy ilyen sokáig eltűrte ezt a [szókratészi] misz-sziót! Ott csakugyan szentnek és sérthetetlennek tekintették a szólás szabadságát.” Azok az értelmezések, melyek szerint Szókratész a bíróságon kiprovokálta a halálos ítéletet, szintén árnyalják a platóni-xenophóni olvasatot.

27 A Nemes által hivatkozott Nussbaum úgy érvel, hogy a „szókratészi nevelés”, mely a kritikus rákérdézés és racionális (ön)vizsgálat értékeit közvetíti, hasznos eszköz lehet a demokrácia veszélyeivel szemben (Nussbaum 2010, 47–78). Ez azt jelenti, hogy Nussbaum szerint a „szókratészi” és a „demokratikus” között nincs kibékíthetetlen ellentét, azaz a demokrácia nem valami önmagában való rossz, mint Platón gondolta, sőt a szókratészi elvek tanulóközösségekben való alkalmazása teheti a demokratikus berendezkedést igazán működőképpé.

28 DL VI. 31, 80.

cselekvő lénnyé lényegében hamis, míg a „visszaemlékezés” aktusában a filozófia egyszerre teoretikus-kontemplatív és praktikus (117). Ebben a kontextusban tehát aligha lehet a filozófia gyakorlati vagy akár elméleti fordulatról beszélni. Ha jól értem, a fenti aszketikus ideál megvalósítója valóban *teljes* ember, amennyiben gondolatai és cselekvései, mivel ugyanabból az Egyből származnak, szerves egészet alkotnak. Ez azonban nem jelenti azt – hiszen ez is csak *egy* filozófiai alakzat a többi közül –,²⁹ hogy efelől tudás és gyakorlat szétválasztása, illetve a róluk szóló diskurzus vagy vita elvesztené értelmét. A filozófiának jól dokumentált fordulópontjai voltak ebben a tekintetben: például Hadot hívja fel a figyelmet arra a filozófustípusra, aki nem írt semmilyen elméletet és nem is tanított, pusztán cselekedetei által volt példakép mások számára³⁰ – hogyan is hagyhatnánk figyelmen kívül a folyamat ilyen primátusát és nyilvánvaló feszültségét például a modern filozófiaprofesszorral?

Amennyiben a filozófia tényleg egy kaméleon, mely változtatja formáját, az egyik feladatunk az, hogy ezt a folyamatot megértsük. Hadot például úgy próbálta vázolni a filozófia történetét, hogy az antik filozófiát egységesen mint életvitelt fogta fel, azaz nem látott változást a filozófia fogalmában az antikvitáson belül egészen a skolasztikáig.³¹ Véleményem szerint ez az álláspont aligha tartható, hiszen éppen a filozófia képviselői adtak annak hangot, hogy ez a változás beállt: főleg sztoikus gondolkodókról olvashatjuk, hogy sokan csak az elmélettel és annak felmondásával foglalkoznak, míg életmódjukban semmilyen nyoma sincs a „tanultaknak”.³² Epiktétosz ennek adja a „visszaökleendezés” nevet: a tanultak nem emésztődnek meg és válnak cselekvéssé, hanem pusztán szavakban jelennek meg.³³ Azaz a gyakorlat és elmélet közötti feszültség jól kitapintható volt már az antikvitáson belül is – ez tehát a filozófia *eredeti*, belső feszültsége. Egy példa, ami ezt jól szemlélteti: még Pürrhón a szkepticizmust olyan radikális módon hajtotta

29 Ahogy korábban lefektettem, a filozófia mibenlétére vonatkozó normatív állítások irrelevánsak.

30 Hadot 2010, 273.

31 Hadot 2010, 270–71.

32 Seneca *CVIII. levél* 6, 23, 38: „A hallgatóság nagy részéről látható, hogy számára a filozófia iskolája a télettség tanyája. Nem arra törekszenek, hogy ott levessék valami hibájukat, hogy valamilyen életszabályt kapjanak, amelynek alapján jellemüket alakíthatják, hanem hogy teljesen kiélvezzék a fül mulatságát. [...] De aztán hiba csúszik be, részben a mesterek hibája, akik vitatkozni tanítanak, nem élni, részben a tanulóké, akik azzal a szándékkal jönnek oktatóikhoz, hogy ne a lelküket műveljék meg, csak a szellemüket. Így lesz a filozófiából filológia. [...] Hogyan lehet bebizonyítani a gondolatokról, hogy eredetiek? Megmondom: úgy kell cselekedned, ahogy beszélsz.” *Diss.* III. 21. 1–6: „Aki pusztán a tételeket tanulják meg, azok hajlamosak rá, hogy nyomban visszaökleendezzék ezeket, mint a gyöngye gyomrú ember az ételt. [...] Miután megemésztetted a tételeket, mutass nekünk némi változást, ami a vezérlő lélekreszedben végbement. [...] Ezt mutasd be nekünk, hogy lássuk: tényleg magtanultál valamit a filozófusoktól! De nem! Te azzal jössz, hogy »Gyertek, hallgassátok meg, ahogy kommentálok a szöveget!« Ugyan, eredj már, keress magadnak mást, akit leökleendezhetsz.” Marcus Aurelius is feleleveníti Rusticius azon intelmét, hogy az erkölcsről nem filozofálni kell, hanem erkölcsösen kell élni (*Med.* I. 7. 1–2, I. 17. 22).

33 *Ench.* 46. Ehhez lásd Sellars magyarázatát a 10. lábjegyzetben.

vége, hogy a közeledő kocsik elől nem ugrott el, barátait pedig faképnél hagyta fuldoklás közben, addig az újpürrhonizmus – a szkeptikus rendszer teoretikus védhetősége érdekében – már a szokásokra és törvényekre hagyatkozott az élethelyzeteket illetőleg (ebben az esetben értelemszerűen elugrunk a kocsik elől és segítünk embertársainknak).³⁴ A hangsúlyeltolódás tehát nehezen vitatható.

Kétségtelen, hogy az az ideál, melyben tudás és gyakorlat szétválaszthatatlan *egzisztenciális egységet*³⁵ alkotott, odaveszett.³⁶ Ennek az egzisztenciális egységnek a kényszerére figyelmeztet minket Szókratész vádlói előtt,³⁷ illetve ez nyer kifejezést az elveket helyesen megemésztő stoikusban vagy a „visszaemlékező ember” képében. Ez azonban nem jelenti azt, hogy azok az útkeresések, melyek a filozófiát ismét gyakorlativá vagy gyakorlatibbá kívánják tenni (mint például Nemesé), e kihunyt ideál felől elutasíthatóak volnának – hiszen a cél éppen ennek az ideálnak, ha nem is feltámasztása, de megközelítése.

34 DL IX. 62–63, PH I. 23–24.

35 Az egység ilyen eredeti fogalma Nietzsche-nél is felbukkan, aki a második korszerűtlen elmélkedésében annak széthullását diagnosztizálja „bensővé” és a „külsővé”, „tartalomma” és „formává” (Nietzsche 2004, 121). Ebből vezethető le az írás goethe-i mottójának (Nietzsche 2014, 95) distinkciója: létezik tudás, ami pusztán oktat, illetve tudás, ami viszont a cselekvőképességet gyarapítja.

36 Az egzisztenciális egység régi kíváncsi merül fel például akkor, amikor morálfilozófusok kapcsán azt feszegetik, hogy vajon erkölcsösebbek-e másoknál, lásd Paár 2019. Az eredmény lehangelő.

37 *Védőbeszéd* 28d: „Mert valójában így áll a dolog athéni férfiak: aminek egyszer az ember odaszenteli magát, mert meggyőződése szerint az a leghelyesebb, vagy mert parancsnoka odarendelte, úgy hiszem, minden veszély ellenére szilárdan ki kell tartania mellette, és nem szabad törődnie sem halállal, sem semmi mással, csak azzal, hogy elkerülje a gyalázatot.” Szókratész arra a felvetésre válaszolja a fentieket, melyben *másmilyen viselkedést* javasolnak neki. Az elutasítás lényege abban áll, hogy az a küldetés vagy tudás, amely az istentől származik, egyértelműen megszabja cselekedeteit, így képtelen egzisztenciális egységét feladni. Ez az, ami később példaképpé teszi (Seneca VI. levél 6): „Kleanthész se lett volna második Zénón, ha csak hallgatta volna: de részt vett az életében, átlátott titkain, megfigyelte, vajon alapelvei szerint él-e; Platón, Arisztotelész és a bölcsek különféle utakon járó egész hada többet nyert Szókratész erkölcséből, mint szavaiból.” (A nevek átírását módosítottam.)

Bibliográfia

- Boros Gábor. 2017. „Mire kötelez a szabadság? A filozófiai etika újkori perspektívája.” *Többlét* 23: 155–181.
- Cseke Ákos. 2019. „A filozófia »gyakorlati fordulatáról«. Válasz Nemes László vitaindító írására.” *Elpis* 12/1: 111–119.
- Dorion, Louis-André. 2006. „Xenophon’s Socrates.” In *A Companion to Socrates*, szerk. Sara Ahbel-Rappe – Rachana Kamtekar, 93–109. Malden: Blackwell.
- Epiktétosz. 2014. *Epiktétosz összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Gondolat.
- Hadot, Pierre. 2010. *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest: Kairosz.
- Mogyoródi Emese. 2019. „Szókratész, a »visszhangkamra« és a demokrácia.” In *Lábjegyzetek Platónhoz 17. A polis*, szerk. Laczkó Sándor, 11–33. Szeged: MFT.
- Nemes László. 2017. „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.” *Elpis* 10/2: 181–193.
- Nietzsche, Friedrich. 2004. *Korszerűtlen elmélkedések*. Ford. Tatár György et al. Budapest: Atlantisz.
- Nietzsche, Friedrich. 2007. *Platón és elődei*. Ford. Kurdi Imre – Molnár Anna. Budapest: Gond–Cura.
- Nussbaum, Martha C. 2010. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Paár Tamás. 2019. „Az érveimet nézzék, ne a tetteimet!” *Qubit*. [https://qubit.hu/2019/08/04/az-erveimet-nezzek-ne-a-tetteimet] (2019.08.20.)
- Phillips, Christopher. 2009. *Szókratész-kávéház. Egy friss csésze filozófia*. Ford. Gyárfás Vera. Győr: Laurus.
- Platón. 2005. *Eutüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*. Ford. Gelenczey-Mihály Alirán – Mogyoródi Emese. Budapest: Atlantisz.
- Robertson, Donald. 2010. *The Philosophy of Cognitive-Behavioural Therapy (CBT)*. London: Karnac.
- Robertson, Donald. 2013. *Stoicism and the Art of Happiness*. London: John Murray Press.
- Rosta Kosztasz. 2014. „Gorgiasz dicsérete.” *Magyar Filozófiai Szemle* 58/3: 85–98.
- Seddon, Keith. 2016. *Stoic Serenity: A Practical Course on Finding Inner Peace*. Morrisville, NC: Lulu.
- Sellars, John. 2003. *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London: Bloomsbury.
- Seneca. 2002. *Seneca prózai művei I*. Ford. Révay József et al. Budapest: Szentár.
- Sherman, Nancy. 2005. *Stoic Warriors: The Ancient Philosophy Behind the Military Mind*. Oxford: OUP.
- Steiger Kornél. 2003. Utószó. *Nagyobbik Hippiász. Kisebbik Hippiász. Lakhész. Lüsizis*, Platón, 163–192. Budapest: Atlantisz.

- Stockdale, James Bond. 1995. *Thoughts of a Philosophical Fighter Pilot*. Stanford: Hoover Institution.
- Vlastos, Gregory. 1999. „The Socratic elenchus: method is all.” In *Socratic Studies*, szerk. Myles Burnyeat, 1–28. Cambridge: CUP.
- Xenophón. 2003. *Filozófiai és egyéb írásai*. Ford. Németh György et al. Budapest: Osiris.

Absztraktok

Forczek Ákos. A figyelemről és a szétszórtságról. Az észlelés irányítása a kései német felvilágosodás idején

Írásomban a normalitás és abnormalitás határait újraszabó elmedietetikák térnyerését vizsgálom a kései német felvilágosodás korszakának szétszórtsággal (*Zerstreuung*) kapcsolatos diskurzusára összpontosítva. A 18. század második felében kidolgozott figyelemkoncepciók áttekintése után négy pozíciót elemzek: egy tipikusnak mondható wolffianus elméletet (G. F. Meier), a neowolffianus Moses Mendelssohn „populárfilozófiai” pozícióját, továbbá Kantét, valamint Marcus Herzét. Nyomon követem, miképpen nő a vizsgált időszakban a koncentrált figyelem megőrzéséért – az elme teljesítőképességének fokozásáért – viselendő személyes felelősség, illetve miképpen patologizálódik a szétszórtság. Rámutatok, hogy a szétszórtság patologizálásában kulcsszerepet játszik a „totális önuralom” antropológiai eszményének a kora kapitalista termelési formák meghonosodásával összefüggésben feltartóztathatatlanul növekvő érvényességi igénye.

Joób Kristóf: A történelmi haladás értelmezhetőségének problémája antik görög kontextusban

Világtörténelem és üdvtörténet című művében Karl Löwith az újkori történelemfilozófiai gondolkodás bibliai gyökereit kutatja. Ennek az úgynevezett szekularizációelméletnek az egyik lényegi eleme, hogy éles különbséget tesz az ó- és újszövetségi, illetve az „antik” történelemfelfogás között. Az „antik” történelemszemlélet elemzése kapcsán Löwith görög példákat vesz sorba. Elsősorban Hérodotoszt, Thuküdidészt és Polübioszt, és az ő szövegeikkel igyekszik illusztrálni, hogy mit is jelent a „ciklikus” antik történelemkép. Löwith e meglehetősen sommás ítélete kapcsán ugyanakkor érdemes közelebbről is megvizsgálni, hogy hogyan is jelenik meg a haladás és ciklikusság viszonya a görög történelemszemléletben. A probléma természetesen korántsem korlátozódik a kifejezetten történetírói munkákra. Hésziodosz, Xenophanész, Empedoklész, Anaxagorasz, Platón és Arisztotelész esetében is lehet azonosítani olyan szöveghelyeket, amelyek direkt vagy kevésbé direkt módon utalnak arra, hogy mit gondoltak a történelmi fejlődésről.

Lehr János: A tulajdon és az igazságosság viszonya Hume-nál

Tanulmányomban David Hume tulajdonnal foglalkozó téziseit elemzem, különös tekintettel a John Locke-kal szemben megfogalmazott kritikájára. Amellett érvelek, hogy Hume elmélete nem egyszerűen Locke tételeinek cáfolata akart lenni, hanem az eredeti teória egy sajátos, modernizált változata is. Írásom első részében bemutatom, miért nyújtanak szignifikáns segítséget Hume érzelmekről szóló fejtegetései társadalomfilozófiájának alaposabb megértésében. A második részében ismertetem Locke és Hume tulajdonelméleteinek legfontosabb hasonlóságait és ellentéteit. A harmadik részében pedig felvázolom Hume gazdaságfilozófiai teóriájának azon alapvetéseit, melyek kora úttörő elképzelései voltak.

Prokk Balázs: A cselekvő szeretet világi messianizmusa

A cikk kiindulópontja Kierkegaard egy kevésbé ismert írása, *A szeretet cselekedetei*, valamint Theodor Adorno és Boros Gábor kapcsolódó tanulmányai. Elemzésemben a felebaráti szeretet mint világi messianizmus témáját bontom ki. A dolgozat fő állítása szerint a felebaráti szeretetben rejlő szimmetrikus viszony konfliktusban áll a centralizált kormányzás szükségszerűen hierarchikus és aszimmetrikus viszonyrendszerével, noha hallgatólagosan a felebaráti szeretet gyakorlata magában foglalja a központosított kormányzás kritikáját is.

Szegedi Nóra: *Ordo amoris* és *amor inordinatus*. A szeretet két fogalma Max Scheler etikájában

Tanulmányomban a scheleri filozófia egyik sokszínű és centrális fogalmát, a szeretetet vizsgálom, mégpedig etikai összefüggésben. Mindenekelőtt az érdekel, hogy miben áll a szeretet erkölcsi relevanciája. Az írás első részében tehát vázolom Scheler materiális értéketikájának alapvonalait és benne a szeretet helyét. Arra a következtetésre jutok, hogy a scheleri etika alapját képező szeretetfogalom mintegy szubjektív képmása annak az *a priori* értékvilágnak, amelyet megragad, s mint ilyen, rendezett szeretet. Etikai értéke pedig akkor van, ha „jól rendezett”. Ám a scheleri szeretetfogalom nem merül ki az *ordo amoris* elképzelésében: írásaiban megjelenik egy olyan etikailag releváns szeretetfogalom is, amelyik egy másik, egyes szám első személyű perspektívából adódik, és ennek köszönhetően tapasztalatközelibb, azonban nem hozható összhangba sem az előbbivel, sem magával az értéketikával. „A rendezetlenség”, a spontaneitás és a kreativitás jellemzi

ugyanis. A dolgozat második felében ezt az alternatív szeretetelképzelést rekonstruálom, és egy erre alapozható etika kezdeményeire mutatok rá Schelernél.

Tóth Olivér István: Az értelmi önismeret problémája Descartes-nál – Boros Gábor nyomán

Boros Gábor „Descartes és Kant” című cikkében a descartes-i önismeret újszerű értelmezését adja, amely szerint az én ideája nem egy idea a sok közül, hanem egy olyan kitüntetett idea, amely minden más ideában benne foglaltatik. A dolgozat azt a – Boros által ki nem fejtett – problémát igyekszik felderíteni, hogy milyen ismeretelméleti erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy e kitüntetett ideát megismerjük. A cikk első részében Bourdin az *Ellenvetések* hetedik sorozatában megfogalmazott ellenvetése alapján ameltt érvelek, hogy a magasabb rendű ideák – amelyek révén az elme önismeretre tesz szert – az idea vonatkoztatási módjai. A második részben az értelmi emlékezet bemutatásán keresztül ameltt érvelek, hogy a képzeleti és értelmi tartalmak megkülönböztetése ismeretelméleti szempontból korántsem olyan problémamentes, mint metafizikai szempontból. Végül a cikk harmadik részében azt állítom, hogy az elme önismeretét önmaga cselekvésének tapasztalata konstituálja.

Summaries

Ákos Forczek: Attention and distraction. Controlling perception in the age of the late German Enlightenment

In my paper, I will focus on the shifting boundaries between normality and abnormality in the age of the late German Enlightenment by analysing four different theories of distraction (*Zerstreuung*): (a) Georg Friedrich Meier's Wolffian theory, (b) a popular philosophical position elaborated by "neo-Wolffian" Moses Mendelssohn, (c) Immanuel Kant's conception, (d) and Marcus Herz' theory. I will outline the process of pathologizing distraction, clarifying how the person's responsibility for preserving her concentrated attention and in general for her own mental health was growing at the end of the 18th century. I will point out the connection between the increasingly strong validity claim of the anthropological norm of total self-control, on the one hand, and the expansion of the early capitalist mode of production, on the other.

Kristóf Joób: The problem of historical progress in the ancient Greek context

In his book, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Karl Löwith explores the biblical roots of modern philosophy of history. One of the essential elements of this so-called secularization theory is that it makes a sharp distinction between the Old and the New Testament and "antique" conceptions of history. In his analysis of the "antique" view of history, Löwith goes on to list Greek examples, in particular, Herodotus, Thucydides, and Polybius, and with their texts attempts to illustrate what is meant by "cyclical" antique history. However, in the context of this rather succinct judgment by Löwith, it is worth examining how the relationship between progress and cyclicity appears in the ancient Greek concept of history in more detail. The problem, of course, is not limited to the work of historians. In the texts of Hesiod, Xenophanes, Empedocles, Anaxagoras, Plato, and Aristotle one can also identify passages that directly or less directly refer to what these authors thought of historical development.

János Lehr: The relation of property and justice in Hume

In this paper, I analyse the theories of David Hume concerning property, concentrating on the criticism conceived against John Locke. I shall argue that Hume's concept was not simply a refutation of Locke, but also a unique, modernized version of the original doctrines. In the first part of my essay, I demonstrate why Hume's theory of passions provides significant help in understanding his political philosophy. In the second part, I review the most important similarities and differences between their ideas of property. In the third part, I draw out the groundings of Hume's economic theses, which were ahead of their time.

Balázs Prok: The worldly messianism of charity

The framework of this paper is a lesser known book by Kierkegaard – the *Works of Love* – and two related articles by Theodor Adorno and Gábor Boros. I analyse the concept of neighbour-love (charity) and re-conceptualise it as worldly Messianism. The main claim of this paper is the following: neighbour-love's symmetrical relation conflicts the necessarily hierarchical and asymmetrical relation-system of the centralized worldly governance. Silently, though charity always entails the critical praxis of worldly governance as well.

Nóra Szegedi: *Ordo amoris* and *amor inordinatus*. The two concepts of love in the ethics of Max Scheler

In my paper, I examine one of the central notions of Scheler's philosophy, the concept of love. Focusing on its ethical context, I attempt to disclose the significance of love for ethics. Accordingly, in the first part, I outline Scheler's material ethics of value and situate love in its context. I conclude that the structure of love corresponds to the objective world of values and is arranged according to it. Morally justified love is equivalent to well-ordered love. Nevertheless, in Scheler's writings, another idea of love occurs that is different from the one mentioned above. This alternative concept seems to be better grounded in experience and more phenomenological, yet incompatible with the other notion and Scheler's value theory. In the second part, I reconstruct this other conception of love characterized by spontaneity, creativity, and „unorderedness” and discover the beginning of an alternative ethics based thereon.

Olivér István Tóth: The problem of intellectual self-knowledge in Descartes – following Gábor Boros

Gábor Boros in his article „Descartes and Kant” gives a novel interpretation of Descartes’s self-knowledge, according to which the idea of the self is not one of many, but rather a special idea, which is involved in all the other ideas. In this article, I investigate the problem not covered by Boros’s article, namely what epistemic conditions have to be met in order to know this special idea of the self. In the first part of the article, I argue – based on Bourdin’s objection formulated in the Seventh set of objections – that higher order ideas – based on which the mind acquires self-knowledge – are modes of referring the idea. In the second part, I argue by presenting the intellectual memory that distinguishing intellectual and imaginative content is far less easy from an epistemic point of view than from a metaphysical one. Finally, in the third part, I argue that self-knowledge of the mind is constituted by its experience of its own actions.

Szerzőink

Boros Bianka, PhD, tudományos munkatárs (MTA–PTE)

Elérhetőség: borosbianka@gmail.com

MTMT azonosító: 10049752

Forczek Ákos, doktorandusz, ELTE BTK FDI

Elérhetőség: akos.forczek@gmail.com

MTMT azonosító: 10055069

Guba Ágoston, doktorjelölt, ELTE BTK FDI

Elérhetőség: gubaagoston@gmail.com

Joób Kristóf, abszolvált doktorandusz, ELTE BTK FDI

Elérhetőség: joob.kristof@gmail.com

Lehr János, doktorjelölt, ELTE BTK FDI

Elérhetőség: lehr.jnos@gmail.com

Prokk Balázs, filozófia MA (ELTE BTK), MSc-hallgató (Universität Hamburg)

Elérhetőség: prokkbalazs@hotmail.com

Rembeczki Eszter, PhD, tudományos segédmunkatárs (SZTE BTK),
szerkesztő (*SZTElozófia*)

Elérhetőség: rembeczki.eszter@gmail.com

MTMT azonosító: 10053438

Rosta Kosztasz, doktorjelölt (ELTE BTK FDI), felelős szerkesztő (*Elpis*)

Elérhetőség: rosta.kosztasz@gmail.com

Szakács Evelyn, filozófia MA (ELTE BTK), fordító

Elérhetőség: szakacsevelyn@gmail.com

Szegedi Nóra, PhD, filozófiatörténész, könyvtáros (MTA KIK)

Elérhetőség: noraszegedi5@gmail.com

MTMT azonosító: 10040274

Tóth Olivér István, doktorandusz (ELTE BTK FDI,
Alpen-Adria Universität Klagenfurt)

Elérhetőség: oliver.istvan.toth@gmail.com / elte.academia.edu/OliverIstvanToth



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298

19002



9 771788 829008

