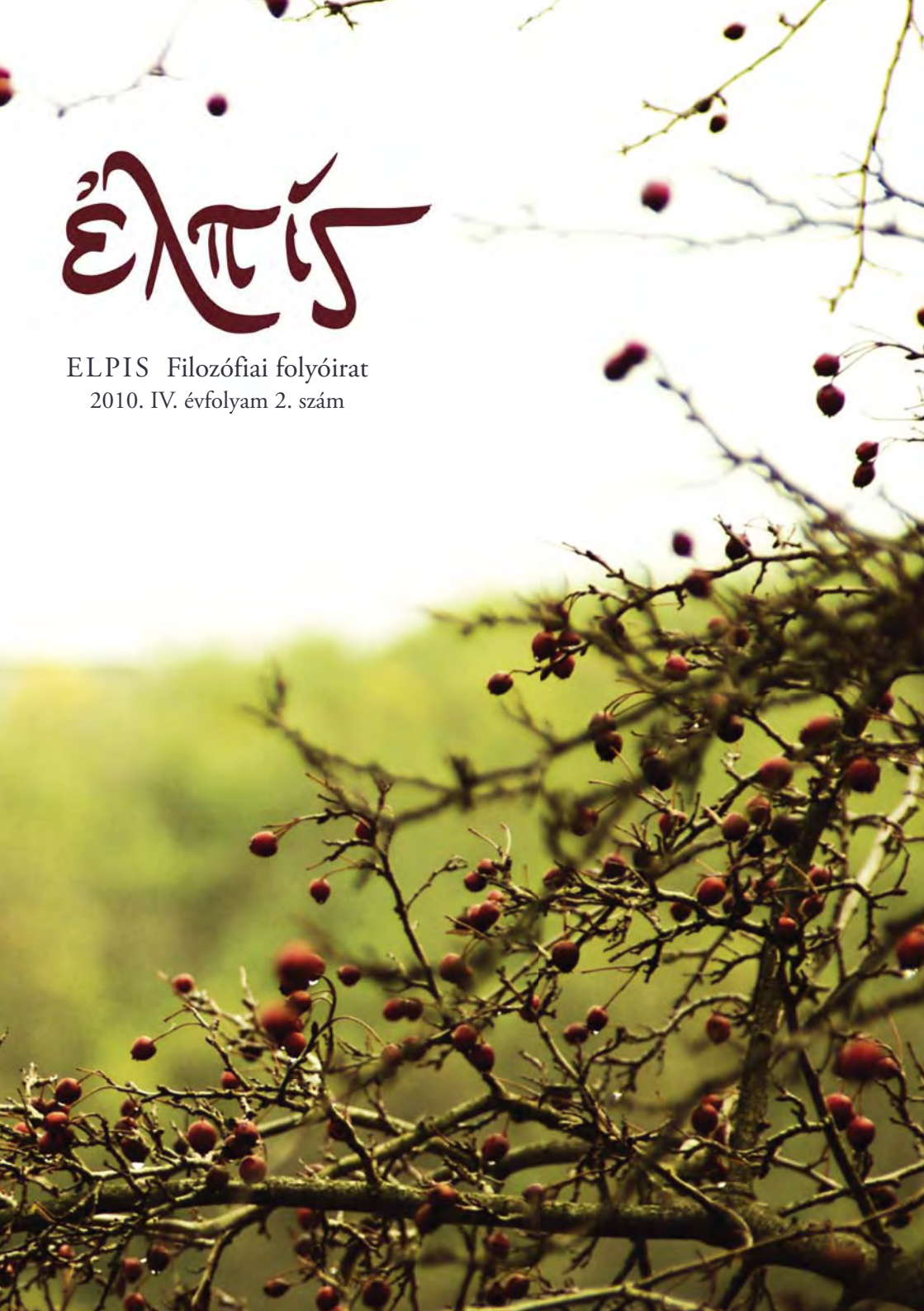


ÉΛΠΙΣ

ELPIS Filozófiai folyóirat
2010. IV. évfolyam 2. szám



ÉLPIΣ

E L P I Σ

2010. IV. évfolyam 2. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.

Szerkesztők:

Galba Zsolt
Krizsán Viktor
Rosta Kosztasz

Szerkesztőbizottság:

Gulyás Péter
Somodi Gergő
Tóth Zita Veronika
Varga Péter

Lektorálta:

Orthmayr Imre

Borító:

Fazekas Réka

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

filoszerk@gmail.com
www.elpis.hu
www.facebook.com/elpis.folyoirat

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

Terjeszti:

ELTE Eötvös Kiadó, Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2010 szeptemberében 200 példányban.

Megjelent az ELTE Rektori Hivatala, az ELTE EHÖK és az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.



TANULMÁNYOK

GÉBERT JUDIT: *Kitalálhattam-e Isten fogalmát?*

A képzelet és Isten fogalmának viszonya Descartes metafizikájában / 5

SZABÓ TAMÁS: *Szabadság és felelősség Descartes filozófiájában / 33*

KOVÁCS GÁBOR: *Lehetséges fiktív világok / 57*

ELŐADÁSOK

EMÓDY ZSOLT: *John Locke és Hannah Arendt a társadalomról / 89*

JANI ANNA: *Az ittlét tapasztalatának kifejeződése*

Heidegger korai gondolkodásában / 113

NYIRKOS TAMÁS: *Az ellenforradalom teológiája / 133*

SIKLÓSI ISTVÁN: *Egy vagy két személyfogalom Boethiusnál?*

Értelmezési nehézségek Boethius teológiai értekezéseiben / 151

RECENZIÓK

KISS CSABA: *A tőkén innen / 175*

SUCH DÁVID: *Fenomenológia analitikusoknak / 185*

Felhívás / 191

TANULMÁNYOK

Gébert Judit

Szekszárdon születtem 1983-ban és ugyanitt a Garay János Gimnáziumban érettségiztem. Középiskola után a Szegedi Tudományegyetemen folytattam tanulmányaimat: először a Gazdaságtudományi Karon, majd filozófia szakon. Érdeklődésem ennek megfelelően kétirányú: egyrészt közgazdasági elméletek filozófiai hátterét, másrészt metafizikai, ismeretelméleti problémákat érint. A jelen tanulmány Pavlovits Tamás témavezetésével készült, és egy korábbi változatával különdíjat szereztem a XXIX. OTDK-n, itt olvasható formájáért Gulyás Péternek tartozom köszönettel.

Gébert Judit

◀ Kitalálhattam-e Isten fogalmát?

A képzelet és Isten fogalmának viszonya Descartes metafizikájában

I. Bevezetés

Isten fogalma mindig is az érdeklődés középpontjában állt a filozófiatörténet során. A gondolkozó, értelemmel rendelkező emberé hasonlóképpen. Rengeteg elmélet született kettejük kapcsolatának magyarázatára, ennek a két összetett fogalomnak a meghatározására. Az Isten–ember viszony mentén, aszerint, hogy az ember által használt Isten-fogalom mögött rejlik-e entitás, a különféle világnézeteket két csoportba lehet osztani anélkül, hogy bármilyen filozófiatörténetileg terhelt terminológiát használnánk: az elsőben a legfőbb létezőnek kitüntetett szerepe van, a léthierarchia csúcán áll, mint az ember és a világ teremtője. A másodikban Isten pusztán elméleti fikcióként jelenik meg, amely az ember találmányai, kitalációi közé tartozik. A kétféle istenkép közötti választás helyett azonban érdemesnek tűnik elvégezni egy gondolatkísérletet: megvizsgálni annak a lehetőségét, hogy milyen viszonyban van az emberi elme és Isten fogalma.

A hétköznapi gondolkodásban végtelennek tartjuk az emberi kreativitást, de legalábbis az emberi képzelet vagy fantázia lehetőségeit. Saját magunk lehetünk a tanúi annak, hogy milyen termékeny az emberi képzelet és mennyi minden született már belőle. Így talán jogosan vetődik fel az a kérdés, hogy ez a fantázia, vagy képzelet képes-e arra, hogy megteremtse Isten ideáját? Vagyis röviden megfogalmazva a kérdést: kitalálhattuk-e Istent?

A modernitás atyjának tekintett René Descartes számtalan érvet vonultat fel annak alátámasztására, hogy az emberi elme nem alkothatta meg Isten fogalmát. Erre vonatkoznak tulajdonképpen a filozófus istenérvei. Az *Elmélkedések az első filozófiáról* című művének is központi gondolata, hogy az emberi elme nem lehet oka Isten ideájának, majd erre a megállapításra építi Descartes a külvilággal kapcsolatos megállapításait, és erre alapozza a tudományos bizonyosság szerzésének az elveit. Alapvetőnek számít, hogy ebből a gondolatmenetből ki kell zárni az érzékszervekkel szereshető ismereteket, így a képzeletet is, amely egyrésztől érzéki benyomások befogadásával foglalkozik, másrésztől pedig a szellemi kreativitásért, új ideák megalkotásáért felelős. Azonban egyes szöveghelyek arra engednek következtetni, hogy a képzeletet mégsem választhatjuk el egyértelműen az Istennel kapcsolatos vizsgálódásoktól. Ennek a lelki fakultásnak a funkciója Descartes különböző műveiben kérdéseket vet föl, amelyek

miatt tisztázásra szorul a képzelet szerepe az ember szellemi tevékenységében. Ezért dolgozatom az emberi elme egy speciális részének, a képzeletnek, és Isten fogalmának a viszonyával foglalkozik.

Dolgozatomnak nem célja, hogy állást foglaljon a karteziánus istenérvek mellett vagy ellen, habár egyes megállapításokból lehetne Descartes-ot alátámasztó, vagy cáfoló érveket konstruálni. Ezzel szemben kizárólag azt vizsgálja, hogy a képzelet használata Descartes műveinek gondolatmenetében, elsősorban az Istennel kapcsolatos érvelésekben konzisztensnek tekinthető-e. A címben szereplő szó, a kitalálni ige nem descartes-i terminus. Azonban dolgozatomban, ahogy a cím is mutatja, fontos szerepe van ennek a fogalomnak a képzelettel kapcsolatos vizsgálódásokban, ezért a továbbiakban az emberi elme aktív, teremtő tevékenységét értem alatta, amelynek segítségével új ideákat alkothat. A képzelet és Isten fogalma közti viszony részletesebb vizsgálatához arra van szükség, hogy újra megvizsgáljuk, mi is az a képzelet, hogyan zajlik egy idea megalkotásának a folyamata Descartes metafizikájában; illetve mit is ért a filozófus Isten fogalma alatt.

II. A képzelet szerepe Descartes műveiben

Vizsgálódásunkban elsőnek járjuk körbe, milyen szerepe van a képzeletnek Descartes műveiben. A filozófus írásaiban a képzeletet az ember öt lelki fakultása között találjuk, ezek: az értelem, az akarat, a képzelet, az érzékelés és az emlékezés. Ezt a témát Descartes legbővebben a *Szabályokban* és az *Elmélkedésekben* fejti ki, ezért ésszerűnek tűnik elsősorban ezek alapján vizsgálni. De a képzelet fontos szerepet kap *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című művében és az *Alapelvekben* is, ezért ezek a szövegek is említésre kerülnek az elemzésben.

Dolgozatomnak nem elsődleges célja, hogy összehasonlítsa, illetve nyomon kövesse Descartes életművében, különböző szövegeiben a képzelet fogalmának változását, ezért az elemzésben nem minden művön van azonos hangsúly. Az *Értekezésben* illetve a jóval később keletkezett *A lélek szenvedélyeiben* szereplő képzelet-fogalom nem szolgáltat számunkra több releváns információt, mint az eddig felsorolt művek, ezért jelen tanulmányban nem kerülnek részletes feldolgozásra. A művek megvizsgálásának sorrendje a keletkezésük időrendjét követi. A *Szabályok az értelem vezetésére* született először, és talán a képzeletről kialakított képe is aprólékosabb, ezért dolgozatomban is ezzel fogom kezdeni a vizsgálódást. Ezt követi majd *A világ, avagy Tanulmány a fényről*, amelyet a *Szabályok* folytatásaként is számon szokás tartani, majd az *Elmélkedések* és végül az *Alapelvek* képzelet-fogalma lesz az elemzés tárgya.

1. A képzelet a *Szabályok az értelem vezetésére* c. műben

A képzelettel először a III. szabályban találkozunk az intuíció meghatározása kapcsán, ahol a karteziánus metafizikában nem túl hízelgőnek számító kifejezéssel jellemzi a filozófus: „helytelenül társító képzelet”.¹ Így már itt megtudjuk erről a lelki fakultásról, hogy az ember hajlamos a hibás alkalmazására. A negatív jellemzés ellenére a későbbiekben annak lehetünk tanúi, hogy a képzeletnek fontos szerepe lesz a megismerésben és a biztos tudás megszerzésében. Ennek kifejtését legteljesebben a XII. szabályban találjuk, ezért elsősorban annak gondolatmenetét fogjuk szemügyre venni.

A megismerésben négy képesség játszik szerepet: az értelem, a képzelet, az érzékelés és az emlékezet. A főszerep az értelemé, de Descartes hangsúlyozza, hogy a másik három lelki fakultásnak is nagy fontossága van. „Egyedül az értelem képes az igazság felfogására, de kell, hogy segítségére legyen a képzelet, az érzékek és az emlékezet, nehogy véletlenül elhagyjunk valamit, ami képességünkben rejlik.”² Descartes összetett megismerési modellt alkot a XII. szabályban, amelyben testi és szellemi funkciók egyaránt részt vesznek. Dolgozatomnak nem célja, hogy pontosan feltérképezze a karteziánus megismerés teljes folyamatát, hanem elsősorban a képzelettel kapcsolatos funkciókra koncentrálok. A külső, testi érzékekről, mint amilyen a szem, legelőször is azt tudjuk meg, hogy passzív módon érzékelnek, ahogy a viasz alakja megváltozik a pecsét alatt. Az alak, amelyet a külső érzékek kapnak, a közös érzékbe jut. Ez a *sensus communis* az, amelynek kapcsán szerepet kap a képzelet. Magyaratzéppen visszatér a viasz-hasonlat, amelyből megtudjuk, hogy a közös érzék a pecsét, amely nyomot hagy a viaszként működő képzeleten. Tehát a fantázia, vagy képzelet, amelyet itt szinonimaként használ Descartes, csak passzív, befogadó szerepet tölt be egyelőre.

Érdeemes felfigyelni arra, hogy a képzelet, amellet, hogy passzív, materiális is, a test igazi része. Emellett említésre kerül az emlékezettel való kapcsolata: ha a közös érzéktől kapott alakokat hosszabb ideig őrzi meg, akkor már emlékezetről beszélhetünk. Ahogy Descartes írja: „ez a képzelet a test igazi része s olyan nagyságú, hogy különböző részei több, egymástól különböző alakot vehetnek fel s ezeket tovább szokták megtartani. Ebben az esetben emlékezetnek nevezik.”³ De amellet, hogy a képzelet testi természetű, és passzív befogadó, van aktív szerepe is: ez a mozgató erő, amellyel valamiképp az állatok is rendelkeznek. Ez az aktív szerep ad magyarázatot az olyan mozgásokra is, amelyeket az értelem segítsége nélkül, nem tudatosan hajt végre az ember. A képzelet aktív szerepéhez tartozik, hogy hatással lehet az értelemre is: „minthogy ugyanis az értelem indítékot kaphat a képzeletől”.⁴ Ugyanakkor habár vannak a megismerésnek

1 Descartes 1980, 102.o.

2 Uo., 128. o.

3 Uo., 130. o.

4 Uo., 131. o.

testi részei is, maga a megismerő erő tisztán szellemi: „az az erő, amelynek segítségével tulajdonképp megismerjük a dolgokat, tisztán szellemi természetű”.⁵ Attól függően, hogy mire irányul, különbözőképp nevezi Descartes ezt az erőt. Ha a közös érzékre irányul, akkor érzékelésnek; ha a képzeletre, akkor emlékezetnek; ha új alakokat hoz létre, akkor teremtő képzeletnek; ha egymagában működik, akkor megértésnek nevezi. Tehát ugyanaz a szellemi erő működik közre a megismerésben, az emlékezésben, a kitalálásban és a megértésben.

A filozófus több helyen használja a „teremtő képzelet”, illetve a „képzeletem teremtényei” kifejezéseket, ezért ebből arra következtethetünk, hogy a képzelet az, amelynek a hatókörébe tartozik a kreativitás, vagyis valami újnak a kigondolása. Számunkra így az új alakokat létrehozó teremtő képzeletnek van fontos szerepe. Úgy tűnik, Descartes nincs túl jó véleménnyel a képzelet kreativitásával, az új dolgok kitalálásával kapcsolatban. Megtudjuk azt is, hogy ha a teremtő képzelet új dolgokat talál ki, akkor az annyira lefoglalja, hogy nem tudja a megismeréshez, illetve a mozgatáshoz tartozó feladatait maradéktalanul teljesíteni: „újakat formál, amelyek annyira elfoglalják a képzeletet, hogy ez gyakran nem elegendő egyúttal a képzeteknek a közös érzéktől való elfogadásához, vagy a mozgató erőre tisztán a test rendelkezése szerint való átviteléhez”.⁶ Azt is szigorúan leszögezi, hogy csak a testi dolgok megismeréséhez van szükség a képzeletre. A tisztán szellemi dolgokhoz el kell határolódnunk az érzékektől, és a képzeletet benyomásmentesen kell tartani. Tehát a képzelet szerepe a *Szabályokban* kétféle: egyrészt passzív, amely befogadja a külvilág képeit; másrészt aktív, amely mozgató erőként működik, teremtő képzeletként új alakokat formál, és hat az értelemre.

2. Intuíció, dedukció és a képzelet a *Szabályokban*

A *Szabályok* képzeletének nem csak a megismerésben van nagy fontossága, hanem a biztos tudás megszerzésében, és ennek eszközeként a descartes-i módszerben is. Annak feltérképezéséhez, mit is jelent a karteziánus képzelet, érdemes szemügyre venni Descartes következtetési szabályait és a képzelet ezekben játszott szerepét. A III. szabályból megtudjuk, hogy az értelemnek kétfajta tevékenysége van, amely által biztos, tévedéstől mentes megismeréshez juthatunk: az intuíció és a dedukció.

Figyelemre méltó, hogy az intuíciót a képzelettel szemben határozza meg Descartes. Tehát ezen a funkción nem a képzelet csalóka ítéletét érti a filozófus, „hanem egy tiszta és figyelmes elmének annyira könnyű és határozott felfogását, hogy ahhoz, amit megértünk, semmiféle további kétely nem fér; vagy ami ugyanaz, egy tiszta és figyelmes el-

5 Uo., 131.o.

6 Uo., 131.o.

mének minden kétségen felül álló felfogását, amely csakis az ész világosságából születik meg”.⁷ Így ismeri fel az evidens dolgokat az emberi elme. Descartes példái ezekre az evidens dolgokra a létezés és gondolkodás, valamint a geometriai igazságok: a háromszöget csak három vonal alkotja, a gömböt egyetlen felszín határolja.

A dedukció az indukció mellett egy következtetési séma. A megismerésnek az a fajtája, amely más biztos ismeretekből szükségszerű következtetést von le: „nagyon sok dologról biztos tudásunk van, noha maguk nem evidensek, de levezethetők igaz, és világosan felismert elvekből egy folytonos, sehol meg nem szakított gondolatmozgás által, amelynek egyes lépéseit világos intuícióval belátjuk”.⁸ Descartes a lánc metaforáját használja a fogalom pontosabb megvilágításához. A lánc két végpontja ugyanúgy összefügg, mint két szomszédos láncszem. Azonban az emberi elme nem képes egyszerre áttekinteni az egész láncot, amely összefüggésbe hozná a két végpontot. De ha egyesével átmegyünk a láncszemekre, amelyeket külön-külön intuícióval láttunk be, ráébredhetünk az első és utolsó láncszem összefüggésére. Habár ez egy szellemi módszer, mégiscsak igénybe veszi az emlékezet segítségét. Ugyanis az emlékezet szükséges ahhoz, hogy átlássuk a láncszemek egymásutánosságát, emlékezzünk az egyes intuíciókra: „jóllehet egyetlen szempillantással nem tudjuk áttekinteni valamennyi közbeesőt, amelyektől ama kapcsolat függ, de ha egymás után átmegyünk rajtuk, emlékezni fogunk, hogy mindegyik láncszem az elsőtől az utolsóig összefügg a szomszédos láncszemmel”.⁹ A dedukcióban tehát nem a jelen evidenciája van, mint az intuitív belátásban, hanem a dedukció az emlékezet bizonyosságára van utalva: „a dedukcióban nincs szükség jelen evidenciára, mint az intuícióban, hanem inkább valamiképp az emlékezettől kölcsönzi bizonyosságát”.¹⁰

Ahogy a filozófus is, mi is könnyűszerrel elismerhetjük, hogy az emlékezet nem mindig megbízható. Harry G. Frankfurt szerint az emlékezet csak azért kerülhet a gondolatmenetbe, mert a filozófus későbbi művei alapján a deduktív következtetés bizonyossága Istentől származik: „biztosak lehetünk benne, hogy az emlékezés pontos, mert a memória használatát Isten hagyta jóvá.”¹¹ Ez a megközelítés azonban csak az *Elmélkedésekre* adott ellenvetések válaszaiban kap hangot, ezért a *Szabályok* kapcsán tekintsünk el tőle.

A memória megbízhatatlansága mellett érvel maga Descartes is, amikor azt állítja, hogy „az emlékezet gyengeségeinek a gondolkodás bizonyos állandó mozgásával kell segítségére mennünk”¹² És ehhez az állandó mozgáshoz hívja segítségül a képzeletet. Ez utóbbinak a feladata, hogy folytonos mozgással végigmenjen az egyes elemeken, egészen addig, amíg az elme egyetlen pillantással nem képes felfogni a lánc két végpontját. „Ezért

7 Uo., 102. o.

8 Uo., 103.o.

9 Uo., 103. o.

10 Uo., 103. o.

11 Frankfurt 1962, 506. o.

12 Descartes 1980, 114. o.

néhányszor átmegyek azokon a mennyiségeken olyképpen, hogy a képzelet bizonyos folytonos mozgással egyszerre lássa az egységeket és menjen át másokra, míg meg nem tanultam oly gyorsan menni át az elsőől az utolsóhoz, hogy alig szorulva az emlékezet segítségével, az egészet egyetlen pillantással tudom áttekinteni.”¹³ Ily módon a képzelet van segítségére az elmének a megismerés kiterjesztésében. Az előbbieket alapján a dedukció folyamatában az emlékezet feladata a két láncszem közötti összefüggés rögzítése; míg a képzeletet egyfajta mozgó belátás, amellyel az összes láncszemet egyszerre látja az elme. Ha sikerül a következtetési lánc két végpontját egyszerre és nem egymásutániségében felfogni, akkor látszólag egyetlen intuíciót hajtottunk végre. Ez egy vég nélkül folytatható folyamat: dedukcióból intuíció lesz az emlékezet és a képzelet segítségével, az intuícióval belátott egyszerű és világos ismeretek ismét dedukció részeivé válhatnak.

Descartes módszert ad arra is, hogy milyen sorrendben kell a dolgokat megismernünk, hogyan kell azt a bizonyos láncot összeállítanunk. A dolgokat kétféle csoportba sorolja. Abszolút dolgok az egyszerű, független és tiszta természetek; ilyenek például azok az elvont fogalmak, mint az ok, az egyenes és az egyenlő. Ezzel szemben a relatív dolgok ugyan tartalmaznak az abszolút természetéből valamit, de ezen kívül más mozzanatokat is. A relatív dolgok levezethetők az abszolút dolgokból. Ilyen például: a függő dolgok, az okozat, a részleges, az összetett és az egyenlőtlen. A VI. szabály szerint mindenben a legmagasabb fokú abszolútot kell keresni, és abból kell kiindulni: „Az egész módszer titka mármost abban van, hogy mindenben gondosan azt a legmagasabb fokban abszolútot keressük. Egyes dolgok ugyanis bizonyos szempontból abszolútabbak másoknál, más szempontból relatívabbak”.¹⁴ Az abszolútnak nevezett tiszta és egyszerű természeteket ragadja meg az értelem intuícióval. Descartes felhívja a figyelmünket, hogy ezekből bizony kevés akad. De mégis ezekkel kell kezdeni a gondolkodást, össze kell gyűjteni az önként kínálkozó igazságokat. Tehát, ahogy láttuk a *Szabályok* alapján, az általában megbízhatatlannak tartott emlékezet és képzelet szerepet kap az emberi elme következtetéseiben. Tehát minden deduktív gondolkodásban és azon keresztül az intuíciókban is megbújik a képzelet, mint a gondolkodásnak egyfajta összegző művelete.

3. A világ, avagy Tanulmány a fényről

Descartes *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című munkája alapvetően a természetfilozófiai fejtegetések közé tartozik. Az első öt fejezete általános előfeltevéseket tartalmaz egy lehetséges természetfilozófia számára. Annak ellenére, hogy ez egy kevésbé ismert szöveg, szorosan illeszkedik a descartes-i életműbe, a filozófus többi, inkább metafizikai

¹³ Uo., 114. o.

¹⁴ Uo., 111. o.

témájú írásaihoz is. Boros Gábor szerint: „Ezek az előfeltevések részben megelőlegeznek olyan gondolatmeneteket, amelyekkel – olykor más hangsúlyokkal – az *Elmélkedések*-ben találkozunk.”¹⁵

Az első öt fejezet alapvetően az anyagról alkotott téziseket tartalmaz. Descartes ír többek között az anyag homogenitásáról, az anyag részecskéinek mozgásáról, és az ezeket irányító természettörvényekről. Ebben a műben három alapelemet jelöl ki: a tüzet, a levegőt és a földet, valamint érvel a vákuum feltételezése ellen. Ezek után a hatodik fejezetben, amely az „Egy új világ leírása, és az anyag, amelyből az felépül”¹⁶ címet viseli, egy rendkívül izgalmas gondolatkíséret következik. Annak ellenére, hogy Descartes a *Szabályokban* nem volt túl jó véleménnyel a kreativitásról és a képzelet teremtményeiről, ennek a fejezetnek a terepe pontosan az emberi fantázia.

A filozófus a teremtésnek egy lehetséges történetét írja le, amely képzeletbeli terekben, vagy ahogy Boros Gábor nevezi: „imaginárius térben”¹⁷ játszódik: „Ezután rövid időre engedjük gondolkodásunkat e világon túlra barangolni, megtekinteni egy másikat, egy teljesen újat, amelyet képzeletbeli terekben fogok feltárni.”¹⁸ Némi utalással a skolasztikus filozófusokra, Descartes felteszi, hogy ezek a terek végtelenek, és nincs bennük üresség, mert az Isten által teremtett homogén anyag teljesen kitölti. Isten ezt az anyagot kisebb, nagyobb, sokféle alakú darabokra osztja, anélkül, hogy két darab között üresség keletkezne. De egy időben ezzel mozgásba is hozza a különféle darabokat, és arra kényszeríti azokat, hogy továbbiakban a természettörvények szerint mozogjanak. Az anyagról azt is megtudjuk, hogy nincsenek minőségei, vagyis nincsenek érzékelhető tulajdonságai, csak amit tisztán, vagyis tulajdonképpen evidensen tulajdonítani lehet neki. Annak ellenére, hogy a képzelet a *Szabályokban* érzéki benyomásokat fogad be, ebben a szövegben mégiscsak ez a lelki fakultás az, amely megragadja ezt az anyagot és nem az értelem, így a képzelet határai kitolódnak az érzékszervekkel szerezhető információkon túlra is.

A második bekezdésben Descartes a képzeletet leszűkíti egy meghatározott helyre, annak érdekében, hogy elkerülje a tévedést. Ugyanis a képzelet lehet végtelen, de ugyanígy ez az anyag sem rendelkezik határokkal. A két végtelen ütköztetése helyett egyszerűbb a gondolkodásnak meghatározott keretet adni, amit Descartes konkrét helyként határoz meg. Ezt a filozófiai manővert a filozófus Isten nagyságával indokolja meg: „sokkal inkább van erőnk a gondolkodás műveleteinek határt szabni, mint

15 Boros 1998, 140. o.

16 „Description d'un nouveau Monde; et des qualités de la matière dont il est composé.”

17 Boros Gábor fordítását az imaginárius számra való utalással indokolja: Descartes nem külsődleges okok miatt használja ezt a kifejezést, hanem módszertani segédkonstrukcióként alkalmazza. Dolgozatomban azonban kifejezőbb a „képzeletbeli tér” fordítás használata. Vö.: Boros 1998, 147. o.

18 „Permettez donc pour un peu de temps à votre pensée de sortir hors de ce Monde pour en venir voir un autre tout nouveau que je ferai naître en sa présence dans les espaces imaginaires.”

Isten műveinek.”¹⁹ A filozófus az anyag tulajdonságainak meghatározásánál a képzelet szabadjára engedéséről beszél, egyetlen megkötést említ, és ez a megismerhetőség. „Most, hogy szabadjára engedjük a képzeletünket ezzel az anyaggal kapcsolatban, tulajdonítsunk neki olyan természetet, amelyben semmi sincs, amit valaki ne ismerhetne meg a lehető legtökéletesebben.”²⁰ Ez a „lehető legtökéletesebb megismerhetőség” lesz a képzelet helyes működésének feltétele, amely már nagyon közel áll a későbbi világos és elkülönített megismerés követelményéhez.

Tehát *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című mű világát teljes egészében a képzelet hozza létre, és ismeri meg. Itt ez a fakultás túlmegy az érzékek határain, a gondolkodásnak egyik művelete lesz. Az itt leírt univerzum nem a valós fizikai világ, hanem az elme találmánya. Ahogy Boros Gábor fogalmaz: „Ez az új világ ugyanis *a priori* konstrukció, melyet nem a tapasztalatra hivatkozás legitimál, hanem egyedül a kiinduló tételek ellentmondásmentessége és a levezetési szabályok betartása.”²¹ A képzelet és az értelem egybemosódik, a képzelet tulajdonképpen átveszi az értelem helyét. Descartes olyan bizonyosság-kritériumot társít a képzelethez, mint későbbi műveiben az értelemhez: a lehető legtökéletesebb megismerhetőséget. Amint azt a fejezet utolsó mondatából megtudjuk, az ember elkülönített elképzelésre is képes: „Ehelyett, ha képesek vagyunk elkülönítetten elképzelni mindent, amit az imént állítottam, biztos, hogy még ha nem is lenne ilyen dolog a régi világban, Isten mindazonáltal megteremthetné egy újban; mert biztosan meg tud teremteni mindent, amit el tudunk képzelni.”²²

Egy rövid kitérőben érdemes megemlíteni, hogy ehhez a fejezethez nagyon hasonló gondolatmenetet találunk az *Értekezés* ötödik részében. Descartes ott is egy képzelt teremben történő teremtésről beszél és a benne lévő anyag tulajdonságairól. Ennek a világnak a leírását így zárja le: „egyáltalán nincs benne semmi, aminek ismerete nem volna olyan természetes a lelkünknek, hogy el sem tudjuk képzelni, hogy nem tudjuk.”²³ Tehát itt a bizonyosság kritériuma egyenesen az elképzelés lehetősége lesz, ezért az számít természetes ismeretnek, amiről nem tudjuk elképzelni, hogy nem tudjuk.

19 „Car il y a bien plus d'apparence et nous avons bien mieux le pouvoir de prescrire des bornes à l'action de notre pensée, que non pas aux œuvres de Dieu.”

20 „Or puisque nous prenons la liberté de feindre cette matière à notre fantaisie, attribuons lui, s'il vous plaît, une nature en laquelle il n'y ait rien du tout que chacun ne puisse connaître aussi parfaitement qu'il est possible.”

21 Boros 1998, 150. o.

22 „[A]u lieu que, pouvant distinctement imaginer tout ce que j'y mets, il est certain qu'encore qu'il n'y eût rien de tel dans l'ancien monde, Dieu le peut toutefois créer dans un nouveau: car il est certain qu'il peut créer toutes les choses que nous pouvons imaginer.”

23 Descartes 1992, 54. o.

4. Képzetet az *Elmélkedések az első filozófiáról* c. műben

Valami újnak a kigondolása már az első elmélkedésben említésre kerül az álom-argumentum kifejtése kapcsán. Itt Descartes álombeli képzelgésekről beszél, ahol különböző dolgok képeiből más dolgokat alakítunk ki az elménkben. A képzetet, mint az ember lelkének egyik fakultása a második elmélkedésben fordul elő először. Miután a gondolkodó én megbizonyosodott a saját létezéséről a „képzetet teremtményeihez” fordul, amelyeknek még bizonytalan a létezése. Ezek alapján a képzetet képes arra, hogy aktívan működjön, teremtzen.

Néhány bekezdéssel lejjebb újabb információ birtokába jutunk a képzetletről. A következő idézet rávilágít arra, hogy az elképzelés a testi dolgokat tudja megragadni: „A képzetem teremtménye kifejezés azonban ráirányítja a figyelmemet egy tévedésemre: hiszen csakugyan kitalálásról volna szó, ha azt, hogy vagyok, valamiképp a képzetet útján közelíteném meg, mivel elképzelni annyit tesz, mint valamely testi dolog alakját, vagy képét szemlélni.”²⁴ Úgy tűnik, a filozófus itt sincs jobb véleményrel a kreatív képzetletről, mint a *Szabályokban*. Descartes a második elmélkedésben határolja el először a műben az elmét a képzetlettől, azért, mert a képzetet a képi dolgokra korlátozódik, nem szolgáltat biztos információkat a gondolkodó énről: „mindabból, amit a képzetet segítségével megragadhatok, semmi sem tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagamról rendelkezem, s az elmét mindentől a lehető leggondosabban távol kell tartanom”.²⁵

Megtudjuk azt is a második elmélkedésből, hogy a képzetet akaratlanul is működik: miközben álmodunk, ez lép működésbe. Annak ellenére, hogy Descartes el akar határolódnival a képzetletről megragadható dolgoktól, még a cogito-érv gondolatmenetét is alkalmazza erre a lelki fakultásra: „De még az is én magam vagyok, aki elképzelek; hiszen még akkor is, ha esetleg – amiként föltételezem – egyetlen elképzelt dolog sem volna valóságos, mégis, maga a képzetőerő valóban létezik, s részét képezi gondolkodásomnak.”²⁶ A második elmélkedésben a viasz-hasonlatban kiderül, hogy a viasz többféle alakot vehet fel, mint amit a képzetet átfogni lenne képes. Az értelem és a képzetet különválasztását ezzel a hasonlattal még jobban kibontva, Descartes számára ebből az következik, hogy nem a képzetletről, hanem az elmével fogjuk fel, mi is a viasz. Ugyanakkor ez a hasonlat arra is rávilágít, hogy a képzetet képessége szerinte nem végtelen, nem tudja átfogni a viasz sokféle alakzatát.

Az *Elmélkedések* gondolatmenetét követve a képzetet fogalma és egy új ideának az alkotása az ötödik elmélkedésben bukkan fel újra, ahol Descartes a materiális dolgokban fellelhető bizonyosságot vizsgálja. Annak ellenére, hogy már a második elmélkedésben elhatárolódott a képzetlettől, itt mégiscsak azzal kezdi: „elkülönítetten képzetem el a

24 Descartes 1994, 37. o.

25 Uo., 37. o.

26 Uo., 38. o.

mennyiséget”.²⁷ Néhány bekezdéssel később pedig egy háromszög lesz a képzelet tárgya, amelyről különböző tulajdonságokat vél bizonyítani a filozófus. Amikor Descartes a háromszög ideájának eredetéről azt állítja, hogy nincs jelentősége annak, hogy ez az idea külső érzékszervek útján jutott az elménkbe, vagy sem, a következőt írja: „hiszen ki tudok találni számtalan más alakzatot, amelyek minden gyanú felett állnak a tekintetben, hogy valaha is az érzékszervek közvetítésével kaphattam volna őket”.²⁸ Ezek alapján úgy tűnik, mintha az ötödik elmélkedés elején újra összerosódna az egyszer már szétválasztott képzelet és értelem határvonala. Hiszen ha el kell határolódnia a képzelettől, akkor miért azzal ragadja meg itt a filozófus a mennyiséget és a háromszöget? Ráadásul elkülönítettség társul az elképzeléshez, amely az értelmi bizonyosság kritériuma.

Az új dolgok alkotásáról, a kitalálásról eddig azt tudtuk, hogy a képzelet képes már meglévő képekből újat alkotni, mint amilyenek a harmadik elmélkedésben az ideák osztályozása kapcsán felsorolt példák: szirének és hippogriffek.²⁹ Az előbb kiemelt idézet alapján azonban az emberi elme képes arra, hogy az érzékek közvetítése nélküli alakzatokat találjon ki, vagyis olyan dolgokat, amelyek függetlenek az érzékeléstől. Azonban a szövegből nem derül ki, hogy ez a fajta kitalálás a lélek melyik fakultásának a hatókörébe tartozik. Ezért nyitva marad a kérdés, hogy vajon az értelem képes-e arra, hogy az érzékektől független dolgokat alkosson, vagy a képzelet? Így az eddigi képekhez kötött szellemi kreativitás hirtelen kikerül az érzékelhető dolgok által behatárolt terület alól.

A hatodik elmélkedés elején Descartes újra visszatér az elképzelés és a tiszta értelmi belátás határozott szétválasztásához. Az elképzelésről újra megtudjuk, hogy a testi dolgok megragadására képes, valamint: „nem más, mint a megismerés képességének egyfajta alkalmazása valamely testre”.³⁰ Az értelmi belátás és elképzelés közötti különbség magyarázatára a filozófus híres példája a háromszög és az ezerszög esete. A képzelet meg tudja jeleníteni a háromszöget, de az ezerszöghöz már kevésnek bizonyul. Mindkét geometriai alakzat tulajdonságai az értelmi belátás segítségével határozható meg. Azonban fontos kiemelni, hogy Descartes nem azt állítja, hogy az ezerszög esetében nem tartozik az ezerszöghöz kép, a képzelet teljes csődöt mond, és nem jelenít meg semmit, hanem azt állítja, hogy amit megjelenít az zavaros: „zavarosan meg is jeleníték a magam számára valamilyen alakzatot”.³¹ Miután az elképzelés tárgyai a testek, az értelem tárgya valami más lesz: „az elme, mikor az értelem útján ismer meg, valamiképp önmagába fordul, s a benne magában lévő ideák valamelyikét szemléli, míg amikor elképzél valamit, egy test felé fordul”.³²

27 Uo., 79. o.

28 Uo., 81. o.

29 Uo., 49. o.

30 Uo., 89. o.

31 Uo., 90. o.

32 Uo., 91. o.

Azt követően, hogy Descartes tisztázta, hogy az értelmi belátásnak, illetve az elképzelésnek mi a tárgya, egy érdekes gondolatmenet következik, amelyben a képzelet segítségével következtet a testi dolgok létezésére, habár csak valószínűségi alapon. Az érvelés a következőképpen rekonstruálható: kiindulási alapja az az állítás, hogy az elképzelés különválasztható a megértéstől, ezért az előbbi nem tartozik a gondolkodó én lényegéhez. Miután nem tartozik a gondolkodó én lényegéhez, valamely attól különböző dologtól kell függnie. Az elképzelés pedig testi dolgokra vonatkozik, ezért külső testi dolgoktól függ: „az elképzelés magyarázatára semmilyen más lehetőség nem jut az eszembe, valószínűségi alapon arra következtetek, hogy létezik test”.³³ Ugyanakkor a filozófus hangsúlyozza, hogy ez nem kielégítő érvelés, mert az elképzelésből nem lehet bizonyosságot nyerni. Azonban erre a valószínűségi alapon feltett állításra szüksége van, hogy a későbbiekben bizonyítani tudja a külvilág létezését. Ehhez teszi hozzá azt a tényt, hogy Isten nem téveszt meg, és így jut a testi dolgok létezésének bizonyításához: „Ha tehát fenn akarjuk tartani azt az állítást, hogy Isten nem téveszt meg, akkor nem látom, mi más bocsáthatná ki ezen ideákat, mint épp a testi dolgok.”³⁴ Ahogy azt ebben a részben láttuk, az *Elmélkedések* képzelete sokkal problémásabb és nehezen értelmezhetőbb, mint a *Szabályok*ban vagy *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című munkában. Descartes sokkal inkább elhatárolódik tőle, mint korábbi műveiben, habár szerepe az *Elmélkedések* gondolatmenetében is van.

5. Összefoglalás a képzelet szerepéről

Mielőtt rátérnénk vizsgálódásunk következő pontjára célszerűnek tűnik összefoglalni a képzeletről szerzett ismereteket. A *Szabályok*ban két folyamatban jut szerep a képzeletnek: a megismerésben és a deduktív következtetésben. A megismerésben ez a lelki fakultás passzív befogadóként vesz részt, amely befogadja a közös érzékből érkező alakokat, testi formákat; ezért itt a képzelet az érzékszervekből származó ismeretekhez kötődik. De emellett van aktív szerepe is a képzeletnek, tud hatni az értelemre, felelős a nem tudatos mozgásokért, és új alakokat létrehozó teremtő képzeletként működik. Már itt megjelenik az érzékekből származó információktól való elhatárolódás, amelynek később az *Elmélkedés*ben lesz nagy jelentősége. De a *Szabályok*ban tanúi lehetünk annak is, hogy a képzeletnek jelentősége van a biztos tudás megszerzésében, a deduktív következtetésben. Az emlékezettel együtt az értelemnek segít abban, hogy az intuitív belátásokból álló következtetési láncot egyszerre lássa az emberi elme. Az emlékezet feladata ebben a folyamatban egyfajta rögzítés, míg a képzeleté a mozgó belátás, amely

33 Uo., 92. o.

34 Uo., 98. o.

összeköti, és egy következtetéssé változtatja az egyébként hosszú intuitív ismeretekből álló láncot. Ezért úgy tűnik, annak ellenére, hogy a megismerésben Descartes hangsúlyozza a képzelet megbízhatatlanságát, mégiscsak feladatot ad neki a biztos tudás megszerzésének módjában.

A *Szabályok* képzelet-fogalmához képest *A világ, avagy Tanulmány a fényről* című írásában Descartes a képzeletnek egészen másfajta szerepet ad. Az írás hatodik fejezetének középpontjában egy képzeletbeli terekben felépített világ áll. Ez a világ teljességgel *a priori* konstrukció, amelyet érzékelhető tulajdonságokkal nem rendelkező anyag tölt ki. Nem az értelem, hanem a képzelet az, amely bejárja és megismeri ezt a világot; bizonyosságának feltételei pedig a lehető legtökéletesebb megismerhetőség, az ellentmondás-mentesség, és az elkülönített elképzelés. Ebben a műben tehát a képzelet teljesen leválik az érzékek által szerezhető ismeretekről, és képes bizonyosság szerzésére.

Az eddig elemzett művekhez képest az *Elmélkedések*ben csökken a képzelet jelentősége. Descartes kijelenti, hogy ez a lelki fakultás a testi dolgokat tudja megragadni, ezért alapvetően el akar határolódni tőle és a képzelet által alkotott alakokkal is csak említésszerűen foglalkozik. Azonban az ötödik elmélkedés fentebb kiemelt szöveghelye arra enged következtetni, hogy a szellemi kreativitás mégiscsak függetlenséget élvez az érzékektől. A háromszög és ezerszög viszonyából pedig megtudtuk, hogy a képzelet még a nehezen megragadható alakzatok – mint amilyen az ezerszög – esetében is működik, habár zavarosan.

Descartes életművén belül a képzelet fogalma nyilvánvalóan változáson ment keresztül, ezért nem lehetséges egységes képet adni róla. De ennek a lelki fakultásnak a funkciói, tulajdonságai néhol még egy művön belül sem ellentmondásmentesek, ezért zavarossá válik a képzelet, az értelem és az érzékek viszonya.

III. Idea

A képzelet és Isten fogalmának vizsgálata során legalább érintőlegesen foglalkoznunk kell egy már nagyon sok vitát kiváltott fogalommal: az ideával. Ezt két dolog indokolja: egyrészt az emberi elmének és így a képzeletnek is a tartalmi az ideák; másrészt maga Isten fogalma is egy – ugyan kitüntetett szerepet élvező – idea.

1. Az idea fogalmának meghatározásai és az ideák eredete

Ez a fogalom is a karteziánus metafizika nehezen meghatározható terminusai közé tartozik. Steven Nadler szerint azért, mert „tulajdonképpen maga a szó [descartes-i]

használata kétértelmű és inkonzisztens”.³⁵ Ezt maga Descartes is elismeri az *Elmélkedések*hez írt előszóban: „az idea szóban kétértelműség lappang. Vehetjük ugyanis egyrészt materiálisan, vagyis az értelmi művelet megjelölésére, [...] másrészt azonban vehetjük objektív értelemben is, amikor azt a dolgot jelöljük vele, amit megjelenít.”³⁶ Az *Elmélkedések* ellenvetéseihez írt válaszokban, a geometriai módon elrendezett észérvekben kapunk az ideáról egy explicit definíciót: „Az idea néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk”.³⁷ Kritériumként hozzáteszi, hogy olyasvalami, ami szóba foglalt és ehhez a szóhoz tartalom is tartozik, tehát tudom, hogy mit jelent egy bizonyos hangsor. Maguk az előbb kiragadott meghatározások is megérdemelnének részletesebb vizsgálatot, de Descartes művein végigjárva, más értelmezési lehetőségeket is találhatunk. Álljon itt példaként egy felsorolás Dominik Perler-től, aki az idea szó karteziánus használatát a következőképp csoportosítja: „Descartes az idea szót sokféle módon használja, mégpedig: (i) testi képekre, (ii) szellemi képességekre és (iii) tartalommal rendelkező szellemi aktusra.”³⁸

Isten fogalmának vizsgálatához fontos megemlíteni, hogy a külvilághoz való viszonyhoz kapcsolódóan Descartes megkülönbözteti egy ideának az objektív és a formális realitását. Az utóbbi fogalom alatt az elmének egy állapota értendő, egy idea objektív realitása pedig az idea fogalmi tartalmát takarja. Boros Gábor meghatározásában: „Az idea »formális realitását« tekintve nem más, mint az elme fogalma, amelynek »objektív realitását«, tehát tárgyra vonatkozását azáltal lehet meghatározni, hogy felsoroljuk azokat az összetevőket, amelyek alkotják.”³⁹ A későbbiekben ezekből a fogalmakból építkezik a harmadik elmélkedés istenérve.

Descartes az *Elmélkedésekben* ír az ideák eredetük szerinti osztályozásáról: „Emez ideák közül, úgy vélem, egyesek velünk születettek, mások külső eredetűek, ismét mások pedig saját tevékenységem eredményei.”⁴⁰ Az új idea létrehozására irányuló saját tevékenység itt szirének és hippogriffek ideájának létrehozását jelenti, vagyis már meglévő képekből új képek alkotását. Wolfgang Röd megfogalmazásában: „Az érzékelésből származó képzetek azáltal jönnek létre, hogy külső dolgokat képezek le a tudatomban, és a fantáziatermékek olyan részekből állnak össze, amelyeket végeredményben a tapasztalatnak köszönhetnek.”⁴¹ Azonban bizonyos szempontból nem beszélhetünk új ideák alkotásáról, mert mint az elme lehetséges tartalmai, képességként megvannak az elménk-

35 Nadler 2006, 87. o.

36 Descartes 1994, 14. o.

37 Uo., 124. o.

38 Perler 1996, 46. o.

39 Boros 1998, 297.o.

40 Descartes 1994, 48. o.

41 Röd 1994, 54. o.

ben: „S ami, úgy vélem, a leginkább figyelemre méltó, fölfedezek magamban számtalan ideát bizonyos dolgokról, amelyek, ha rajtam kívül talán sehol nem is léteznek, mégsem mondhatjuk róluk, hogy semmik. S noha bizonyos értelemben önkényesen gondolom el őket, mégsem az én koholmányaim, hanem éppenséggel megvan a maguk igazi és változatlan természete.”⁴²

Dolgozatomnak nyilvánvalóan lehetetlen, és fölösleges is arra vállalkoznia, hogy teljes képet adjon az idea szó különböző jelentéseiről, és az ahhoz kapcsolódó terminusokról, ezért ezt a fogalmat csak a kitűzött témámhoz szorosan kapcsolódó aspektusból fogom megvizsgálni: az idea és az elmében megjelenő kép viszonyát fogom görcső alá venni, mert eddigiek alapján a képzelet elsősorban képekkel foglalkozik.

2. Idea, mint kép

A filozófus korai műveiben, elsősorban a *Szabályokban* az érzékelés folyamán az agyban leképeződött képet tartja ideának: „a szerző a kognitív funkciókat eredetileg jórészt testieknek tekintette, az »ideák« az agyba bevésődött minták voltak számára”.⁴³ Descartes a későbbi műveiben is több helyen szinonimaként használja az idea és a képmás, illetve egy dolog képe fogalmait; az *Elmélkedésekben* például a következőt írja: „mintegy a dolog képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpeni értelemben az idea elnevezés”.⁴⁴ Ugyanakkor a geometriai módon elrendezett észérvekben a következőt írja: „nemcsak a fantáziában megfestett képeket hívom ideáknak”.⁴⁵ A két idézet ellentmondásossága alapján jogosan merül fel a kérdés, hogy milyen a viszony a képzelet képei, és az ideák között. Csupán két álláspont ismertetésére vállalkozom, amelyeknek szerepe lehet dolgozatom gondolatmenete szempontjából.

Az első álláspont az *Elmélkedésekhez* írt ellenvetések harmadik sorozatához, és így annak szerzőjéhez, Thomas Hobbes-hoz kapcsolódik. Az ő értelmezésében minden ideához kép tartozik: „Midőn emberre gondolok, olyan ideát vagy képmást ismerek föl, mely alakból és színből van összetéve, s kételkedhetem benne, hogy hasonlít-e az emberre vagy nem.”⁴⁶ Habár Hobbes itt nem immateriális képekre gondol, hanem egy agyban fellelhető materiális entitásra, és ezt az értelmezést Descartes maga cáfolja meg, mégis egy olyan problémára tapint rá, amely Boros Gábor szerint a karteziánus filozófia egyik nyitva maradt kérdése, vagyis milyen az idea és a képzeletben megjelenő kép viszonya: „Az igazi nehézséget az jelenti Descartes számára, hogy megmagyarázza, mi a

42 Descartes 1994, 80. o.

43 Szalai 2007, 7. o.

44 Descartes 1994, 47.o.

45 Uo., 124. o.

46 Az ellenvetések harmadik sorozata, Uo., 143. o.

szerepük egyáltalán az agyban az érzékszerveket érő hatás nyomán kirajzolódó képeknek, ha egyszer – mint láttuk – ideáknak nem nevezhetők.”⁴⁷

Egy másik értelmezés szerint az ideáknak nincs köze az érzékszervekből származó képekhez, hiszen az *Elmélkedések* egész gondolatmenete az érzékektől való függetlenségen alapul, és azon, hogy az ideák leválaszthatók a megismerési folyamatról. Az ideák azonban még így is tekinthetők egyfajta mentális képnek, amennyiben leképeznek valamilyen intencionális tudattartalmat. Dominik Perler megfogalmazásában: „Az ideák szellemi aktusok, amelyek valamire irányulnak. És éppúgy, ahogy egy kép (legalábbis egy realiztikusan festett kép) mindig valaminek a képe, függetlenül attól, hogy ez a »valami« létezik-e, egy idea is mindig valaminek az ideája, függetlenül attól, hogy ez a »valami« létezik-e.”⁴⁸ Az ideákról tehát megtudtuk, hogy az elme tartalommal rendelkező állapotai, amelyek, amennyiben elfogadjuk, hogy képek, a képzelet tartalmai is lehetnek.

IV. Isten fogalma

Miután szemügyre vettük, mi is a képzelet vagy kitalálás Descartes emberképében, mit jelentenek az ideák, meg kell vizsgálnunk a kérdés másik felét, a kitüntetett szerepet élvező fogalmat: Isten ideáját. Ezért alaposan körül kell járni, hogy Descartes mit is ért alatta és hogyan határozza meg. Számunkra az a legfontosabb kérdés, hogy ez a kitüntetett idea hogyan jelenik meg az emberi értelemben és mi a viszonya ahhoz. Habár Descartes nagyon sok helyen adja Isten ideájának tartalmi meghatározását, mégis ez egy olyan fogalom, amely rengeteg vitát váltott ki a filozófus értelmezői között. Az alábbi elemzésben elsősorban Edwin M. Curley: „Vissza az ontológiai érvhez!” és a bevezetőben már említett Jean-Marie Beyssade: „The idea of God and the proofs of his existence” című tanulmányára fogok támaszkodni.

1. Tulajdonságok listái

Isten fogalmát Descartes többféleképpen is meghatározza. Minden leírás kétségkívül a keresztény–zsidó vallási tradícióból ered. Elsőnek az *Elmélkedések*ben található Istenfogalmakat veszem sorra. Az egyik ilyen definíció a harmadik elmélkedésben, az ideák csoportosítása után található: „Isten, aki örökkévaló, végtelen, mindentudó, mindenható s valamennyi rajta kívüli dolog teremtője”.⁴⁹ A második definíciót nem sokkal

47 Boros 1998, 299. o.

48 Perler 1996, 77. o.

49 Descartes 1994, 51. o.

később olvashatjuk, az ideák osztályozása során: „Az Isten névvel olyan szubsztanciát jelölök, amely végtelen, független, értelmével mindent átfogó, mindent megtenni képes, és amely engem magamat is, valamint minden mást, ami csak létezik – ha egyáltalán létezik másvalami –, megteremtett.”⁵⁰ Ezekon a meghatározáson kívül a filozófus még sok helyen említi Istent. Figyelemre méltó a negyedik elmélkedésben az én természete után említett jellemzés: „Isten természete pedig fölmérhetetlen, fölfoghatatlan, végtelen, [...] számtalan dologra képes, melyek okát nem ismerem.”⁵¹

Ezen kívül Descartes több helyen a „tökéletes létező” kifejezést használja Isten fogalmának szinonimájaként. A tökéletesség kifejezés bevezetésére azért van szüksége, hogy össze tudja hasonlítani az *én*-t Istennel. A harmadik elmélkedésben arra a megállapításra jut, hogy Isten ideája minden szempontból tökéletesebb, mint én magam. Hiszen magamat Isten ideájával összevetve kiderül, hogy véges, és hiányosságokkal teli vagyok, a tökéletes létező végtelenségével és tökéletességével szemben. További különbség, hogy amíg bennem megvan a fejlődés lehetősége, a fokozatos tökéletesedése, addig Istenben „semmi sincs, ami lehetőség szerint való”.⁵² Figyelemre méltó, hogy a tökéletesség fogalma definíció részeként csak geometriai módon elrendezett észérveiben található, amelyet válaszként írt az egyik ellenvetésre: „Azt a szubsztanciát, amelyről értelmünkkel belátjuk, hogy a legtökéletesebb, s amelyben nem ragadunk meg semmi olyasmit, ami valamilyen hiányosságot vagy határolt tökéletességet foglalna magában, Istennek nevezzük.”⁵³

A *Szabályok*ban is kapunk néhány definíciót: „a gondolkodás gondosan megvizsgálja a benne lévő különféle ideákat vagy fogalmakat, s [...] megtalálja közöttük egy mindentudó, mindenható és végtelenül tökéletes lényét”.⁵⁴ Úgy tűnik, ebben a műben Isten tökéletességének nagy szerep jut. Descartes többször említi, hogy milyen mérhetetlenek, határtalanok Isten tökéletességei: „látjuk, hogy örökkévaló, mindentudó, mindenható, minden jószág és igazság forrása, minden dolog teremtője, és hogy végül mindazzal rendelkezik önmagában, amiben csak valamilyen végtelen tökéletességet ismerhetünk fel, vagy amit semmilyen tökéletlenség sem korlátoz”.⁵⁵

Isten fogalma az *Értekezés*ben is középpontban van, azonban itt egzakt meghatározást nem találunk, csak utalásokat a természetére vonatkozóan. A filozófus itt kifejezetten a gondolkodó én-nel szemben határozza meg Isten tulajdonságait: „Biztos voltam abban, hogy ama dolgok közül, amelyek tökéletlenségre vallanak, egy sincs meg Istenben, de a többi mind megvan benne. Így láttam, hogy kételkedés, állhatatlanság, szomorúság és hasonlók nem lehetnek meg benne, hiszen magam is örültem volna, ha

50 Uo., 56. o.

51 Uo., 69. o.

52 Uo., 59. o.

53 Uo., 125. o.

54 Descartes 1980, 32. o.

55 Uo., 37. o.

mentes lehettem volna tőlük.”⁵⁶ Miután számba vettük Descartes fő műveiben Isten tulajdonságait és definícióit, úgy tűnik, hogy Isten meghatározása Descartes-nál egy olyan katalógus, amely bőségesen tartalmaz különféle tulajdonságokat, és ezek közül a filozófus kiválaszthatja az éppen kedvére valót. Azonban ez a nagyszabású lista maga után vonja a kérdést, hogy miért van szükség egyáltalán erre?

Megfigyelhető, hogy a különböző érvekben használt definíciók nem egyeznek, Descartes különböző műveiben is más-más meghatározásokat találunk, habár ezek jelentősen egybevágók. Az *Elmélkedések* gondolatmenetét követve a listák fokozatosan egyre hosszabbakká válnak és egyre több tulajdonság csatlakozik Isten természetéhez. Edwin M. Curley a „Vissza az ontológiai érvhez!” című munkájában amellet érvel, hogy a tulajdonságokban való tobzódásnak az oka, hogy maga Descartes elégtelennek látja saját definícióit és a későbbiekben arra törekszik, hogy egyetlen predikátumra vezesse vissza az összeset: „Azt hiszem, Descartes végső soron elégtelennek látja ezeket a listákat arra, hogy megmagyarázza Isten ideáját”.⁵⁷ Curley szerint ezekből a listákból kivonathatunk egy általános formulát, amely helyettesítheti az összes előzőt. Ez az elemi tulajdonság szerinte a tökéletesség, ami a továbbiakban kritériumként szolgál Isten meghatározásához. Tehát ahhoz, hogy eldöntsük, valamely tulajdonság felvehető-e az isteni katalógusba, meg kell néznünk, hogy az a tökéletesség egy fajtája-e.

Curley megpróbál módszertant alkotni annak eldöntésére, hogy valami tökéletesség-e. Descartes szövegei alapján precíz definíciót is alkot a tökéletességre, amelyet a geometriai módon elrendezett bizonyításokból és az *Értekezésből* nyert ki: „tökéletesség, amelyre igaz, hogy a) jobb egy individuum számára, ha rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, mint ha nem rendelkezik vele, és b) ha az individuum rendelkezik ezzel a tulajdonsággal, és ha a tulajdonság alkalmas a fokozásra, akkor jobb egy individuum számára magasabb, mint alacsonyabb fokon rendelkezni ezzel a tulajdonsággal.”⁵⁸ Curley maga ezt a meghatározást az ontológiai érv vizsgálata miatt csak a létezésre mint egy lehetséges tökéletességre vonatkoztatja. Saját definíciója alapján arra a következtetésre jut, hogy a létezés nem illik bele ebbe a tökéletesség-fogalomba. Habár a kérdést az író tulajdonképpen nyitva hagyja, ez egy lehetséges vád az ontológiai istenérv ellen. Annak ellenére, hogy ez a tökéletesség-definíció precíz kivonata a descartes-i szövegeknek, mégis problematikus. A gond az vele, hogy üres. Ugyanis a b) pont alapján nem csak a létezésről tagadhatjuk meg a tökéletesség jelzőt, hanem minden mástól is. Így egyetlen vállalkozásnak tűnik tökéletességet találni. Hiszen olyan attribútumokról, mint tudás és hatalom, vagy szépség, amelyeket tökéletességnek szokás tartani, könnyűszerrel belátható, hogy a fokozásuk nem feltétlenül vezet jóra. Maga a tanulmány írója hoz rá

56 Descartes 1992, 47. o.

57 Curley 2000, 238. o.

58 Uo., 230. o.

példát, hogy a túl sok tudás, vagy a túl nagy hatalom miért nem tökéletesség. Az azért mégsem tűnik elfogadhatónak, hogy nem léteznek tökéletességek, ez a módszertan tehát zsákutca. Így a tökéletesség meghatározását Curley szavaival élve: „meghagyom a megérzés szintjén”.⁵⁹

A „Vissza az ontológiai érvhez!” című tanulmány a listák elégtelenségét azzal támasztja alá, hogy Istennek végtelensége folytán végtelen sok attribútuma van: „ha Isten végtelen (abban az értelemben, hogy végtelen sok attribútuma van) akkor az attribútumok semmilyen véges listája nem adhat elégségesen számot Isten természetéről”.⁶⁰ Azonban Descartes sehol nem mondja ki explicit, hogy Istennek végtelen sok attribútuma lenne. Habár állítja, hogy a legfőbb létező természetének egy része felfoghatatlan: „számtalan más dolog van Istenben, amit sem megragadni, sem akár csak gondolkodással érinteni sem tudok. A végtelen természetéből fakad ugyanis, hogy én, aki véges vagyok, nem tudom megragadni”.⁶¹ De ebből nem feltétlenül következik a végtelennel az a fajta mennyiségi felfogása, ami végtelen számú tulajdonságot állítana. A végtelen sok tulajdonság feltételezése Spinoza meghatározására vezethető vissza.⁶² Amely nem feltétlenül tekinthető ekvivalensnek Descartes-éval.

Jean-Marie Beyssade, akire Curley maga is hivatkozik, „The idea of God and the proofs of his existence” című munkájában némileg eltérően foglal állást ezzel kapcsolatban. Egyet ért azzal, hogy a tökéletesség speciális szerepet játszik Isten meghatározásában, hiszen maga Descartes is ezt emelte ki a második sorozat ellenvetésre adott válaszában végén adott definícióban. De Beyssade különbséget tesz Spinoza és Descartes meghatározása között. Az előbbié egy olyan folyamatosan működő mechanizmus, amely véges tökéletességeket fokoz a végtelenségig. Azonban ezt a módszert végtelen sok tulajdonságot generálva vég nélkül lehetne folytatni. Itt visszatérhetünk egy pillanatra a bevezetőben felvetett kérdésre, ugyanis Spinoza definíciója alapján adódik rá egy lehetséges válasz: nem találhattam ki Isten ideáját, mert az értelem nem képes végtelen sok tulajdonságot felsorolni. Azonban ahogy Beyssade is rámutatott, Descartes meghatározása ezzel nem egyezik.

Beyssade álláspontja szerint a tökéletességet nem szabad tulajdonságok fokozásaként felfogni, hanem sokkal inkább szűrőként: „ez egy szita, vagy szűrő, amely bármit átenged, ami a legfőbb tökéletességről alkotott fogalmunkhoz tartozik, és kizár mindent, amit hiánynak, vagy határoltságnak találunk”.⁶³ Curley-vel szemben Beyssade amellet érvel, hogy Istennek nem lehet egy elemi attribútuma. Hiszen ha meg tudnánk fogalmazni egyetlen egy legfontosabb körülhatárolt tulajdonságot benne, már nem len-

59 Uo., 233. o.

60 Uo., 238. o.

61 Descartes 1994, 58. o.

62 Spinoza 2001, 36. o.

63 Beyssade 1994, 187. o.

ne többé Isten. Tehát szükség van a tökéletesség mellett további tulajdonságokra is, ha jellemezni akarjuk Isten ideáját az elménkben; mindenesetre legalább még egy speciális attribútumra, a végtelenségre. Beyssade metaforájával élve a tökéletesség szűrője csak akkor működik rendesen, ha egyedül a végtelen tökéletességeket engedi át.

2. Egység és felfoghatatlanság

Isten tökéletességének a körbejárása után jogosan vetődik fel a következő kérdés: értelmes-e egyáltalán egy olyan fogalom, amely az összes tökéletességet tartalmazza? Ez a kérdés tulajdonképpen a konzisztencia-probléma nevű vitatémát rejti magában. Ha nem csak összeállítjuk Isten tulajdonságainak katalógusát, hanem össze is vetjük egymással a neki tulajdonított attribútumokat, ellentmondásokra fogunk bukkanni. Ezek azok a problémák, amelyek a legfőbb létező kapcsán sokféle környezetben felmerültek már. Ilyen például a tévedés és Isten végtelen jósága közötti ellentmondás, vagy a szabadság és a mindenhatóság összeegyeztethetelensége. Curley Leibniz azon feltevéséből kiindulva, miszerint az Isten-fogalomnak konzisztensnek kell lennie, azt állítja, hogy Descartes istenérvei nem tarthatóak, mert Isten-fogalma inkonzisztens. Két indokot hoz fel ennek alátámasztására. Az egyik érve, hogy az Istennek tulajdonított attribútumokból különböző, egymásnak ellentmondó definíciókat lehetne alkotni, tehát lehetetlen Istennek adekvát meghatározását adni.

A másik érvét az *Elmélkedés* gondolatmenetére alapozza. Sajátosan értelmezi a csaló isten hipotézisét és az ontológiai érv helyét a mű érvelésében. „Az első elmélkedés már megadta az isteni attribútumok egy listáját [...] Sőt, az első elmélkedés már az ezen attribútumok koherenciájában való kételkedést is bevezette”.⁶⁴ Az itt állítólagosan felfedezett ellentmondás Isten jósága és igazsága valamint az ember tévedésének lehetősége között van. Vagyis ha Isten végtelenül jó, hogy lehetséges a tévedésem? Erre az inkonzisztenciára alapozza Curley, hogy Descartes kénytelen elhalasztani az ontológiai istenérvet az ötödik elmélkedésig, mert csak a negyedik elmélkedésben tudja összeegyeztetni az ítéletekben Isten jóságát, igazságát és az emberi szabadságot. „Az ontológiai érv megköveteli Isten világos és elkülönített ideáját, a világosság és elkülönítettség pedig konzisztenciát követel.”⁶⁵ Beyssade véleménye ezzel teljesen ellentétes. Ő megpróbálja feloldani a konzisztencia problémáját. Tanulmányában kifejti, hogy hiba volna ilyesfajta konzisztenciát elvárni Isten fogalmától, mert a létezés kategóriáinak nem azonos a státusza. A kiterjedés, vagyis a testi lét kizárható az isteni attribútumok közül az oszthatóság miatt, ezért Isten számára csak a szellemi létezés maradhat. És ebben a szellemi lé-

64 Curley 2000, 244. o.

65 Uo., 244. o.

tezésben lévő egység meghaladja értelmünket. „Az Istenben és ideájában megpillantott egység abszolút és túl van az értelmünkön.”⁶⁶

Itt egy olyan tulajdonság csatlakozik Isten attribútumaihoz, amelyre maga Descartes is számtalanszor felhívta a figyelmet. Az *Elmélkedések*ben még nincs ezen hangsúly, de az *Alapelvek*ben így fogalmaz: „Világos és elkülönített ideánk lehet egy nem teremtett szubsztanciáról is, amely gondolkodik és független, azaz Istenről, feltéve azonban, hogy nem gondoljuk azt, hogy ez az idea mindent megjelenít számunkra, ami csak őbenne van, és nem keverünk hozzá semmit értelmünk fikciói közül, hanem csak arra figyelünk, ami valóban benne foglaltatik abban az elkülönített fogalomban, amellyel róla rendelkezünk, és amelyről tudjuk, hogy a teljesen tökéletes lény természetéhez tartozik.”⁶⁷ Éppen ezért Beyssade álláspontja tarthatóbbnak tűnik Curley-ével szemben. A „Vissza az ontológiai érvhez!” c. tanulmányban mintha elsikkadna Descartes-nak a felfoghatatlanságról alkotott gondolata. Isten ideája még a felfoghatatlansággal együtt is teljesen világos és elkülönített Descartes szerint, ezért az ontológiai érv alapjául szolgálhat. Tehát Isten ideája tartalmaz egységet, de nem olyat, amelyet elvárnánk tőle. Így az istenérvekhez elegendő egy olyan idea, amelyről tudom, hogy tökéletes és végtelen.

Rövid kitérőben érdemes felhívni rá a figyelmet, hogy a felfoghatatlanság bizony felfoghatatlan. Könnyen olyan metafizikai jolly jokerré válhat, amellyel a nemkívánatos ellentmondásokat ki lehet iktatni. Erre maga Beyssade is felfigyel, tanulmányának elején írja az Istenben lévő ellentmondások kapcsán, hogy ez a fogalom sok problémát és ellentmondást elrejt: „Itt talán súlyos inkonzisztenciát találunk. Úgy tűnik, hogy Isten ideájának felfoghatatlanságáról való beszédet tervezték arra, hogy ezt elrejtse a szemünk elől.”⁶⁸

A tökéletesség mellett másik kiemelkedően fontos isteni attribútumról a végtelenről Descartes az *Alapelvek*ben ír részletesen, ahol megkülönbözteti a végtelent a határtalantól; vagy ahogy Beyssade fogalmaz: a nálam tökéletesebb létezőt a legtökéletesebb létezőtől. Az *Alapelvek* első részében kapunk bővebb magyarázatot a pozitív végtelenről: „Ami pedig bennünket illet, miközben látunk olyan dolgokat, amelyeknél bizonyos értelemben egyáltalán nem veszünk észre határokat, ezért még nem állítjuk róluk, hogy végtelenek, hanem csak határtalanoknak tekintjük majd őket. [...] Ezeket a dolgokat inkább határtalannak nevezük majd, mintsem végtelennek, hogy egyedül Istennek tartsuk fenn a végtelen nevet.”⁶⁹ Tehát az Istenben található végtelen nem alkotható meg úgy, ahogy mennyiségeket adnánk egymáshoz, és haladnánk előre a számegyenesen. Ez a végtelen nincs a számegyenesen, nem adható meg mennyiségileg, mert az egymáshoz adott számokhoz képest minőségi ugrást jelent. Így az Isten ideájában a tökéletesség mellett található végtelen nem mennyiség, hanem minőség jelent.

66 Beyssade 1998, 191. o.

67 Descartes 1996, 53. o.

68 Beyssade 1998, 175. o.

69 Descartes 1996, 39. o.

Az értelem végessége és Isten ideájában a pozitív végtelen az, amely a felfoghatatlanságát okozza anélkül, hogy teljesen érthetlenné válna a gondolkodó én számára. Ahogy Beyssade fogalmazta meg nagyon kifejezően: „A végtelen hat a tökéletességre, felfoghatatlanná téve azt: az értelmünkben nem találunk végtelen tökéletességet. De a tökéletesség szintén hat a végtelenre: felfoghatóvá teszi azt.”⁷⁰ Annak ellenére, hogy ilyen nagy fontossága van a végtelennek a karteziánus metafizikában, Descartes mégiscsak bizonytalannak tűnik ezzel kapcsolatban: „soha nem foglalkoztam a végtelennel, kivéve azért, hogy meghódoljak előtte, de sohasem azért, hogy meghatározzam, mi, vagy mi nem a végtelen.”⁷¹

3. Isten megismerése

Az előzőekben láttuk, hogy Isten ideája egy nagyon különleges idea. Érdekes egy pillantást vetnünk arra, hogy amikor az elme önmaga felé fordulva a saját ideáit vizsgálja, milyen módon ismeri meg Isten fogalmát. Abból a tényből, hogy Isten ideája világos és elkülönített, következik, hogy az emberi értelem intuícióval látja be annak természetét. Sőt Descartes szerint ezt az ideát lehet legvilágosabb és legegkülönítettebbnek megismerni: „nem látok semmit, amit az emberi elme ennél evidensebben és ennél bizonyosabban képes lenne megismerni”.⁷² Fontos megkülönböztetni, hogy Isten ideájának a megismerése nem egyezik meg Istenhez mint entitáshoz tartozó további lételméleti tulajdonságok megismerésével. Descartes a harmadik elmélkedés végén így ír erről: „úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodálja, imádjam.”⁷³

A csodálatról és az isteni szépségről írt kijelentéseit, melyek némileg különböznek az *Elmélkedések* gondolatmenetétől, sokféleképp lehet értelmezni: vehetjük úgy, mint egyfajta engedményt az egyház által képviselt tekintélynek: „úgy, hogy a Sorbonne doktoraihoz címzett levéllel, a katolikus egyház tekintélyét elfogadó megnyilatkozásokkal együtt egy ravasz, ám őszintétlen konformizmus dokumentumait látjuk bennük”⁷⁴. Lehet pusztán retorikai funkciót betöltő szövegrészként elemezni, lehet vallásfenomenológiai aspektusból szemügyre venni,⁷⁵ és az idézet alapján lehet az isteni szépséget, mint Isten egyik attribútumát, és a teremtett világ szépségét értelmezni.⁷⁶

70 Beyssade 1998, 193. o.

71 Idézi: Beyssade 1998, 196. o.

72 Descartes 1994, 67. o.

73 U.o., 65. o.

74 Schmal 2006, 127. o.

75 Ld. Losonczy 1996, 189-193. o.

76 Ld. Losonczy 2006, 115-122 o.

Dolgozatomban az utolsó szempont érdemel figyelmet, ugyanis az *Alapelvek* harmadik részében az isteni szépség és a világ tökéletességének összefüggése kapcsán Descartes a képzeletet nevezi meg a megismerés módjaként. Losonczi Péter így ír erről: „Ha felidézünk az *Alapelvek* harmadik részének már említett passzusait, melyekben Descartes kiemeli, hogy kifejezetten tanácsos az, hogy a teremtett világban *képzeletünk* révén Isten teremtő művének szépségét és nagyszerűségét ismerjük fel.”⁷⁷

4. Isten ideája

Az előbbiek alapján az istenérvekhez elegendő egy olyan idea, amelyről tudom, hogy tökéletes és végtelen, és ez Isten ideája. E két tulajdonság teljesen világosan és elkülönítetten van jelen az emberi elmében. Éppen ezért most már teljesen kizárható a spinozai definíció alapján felhozott érv: „nem konstruálhattam meg Isten ideáját, mert nem tudok végtelen sok tulajdonságot felsorolni”. Hiszen nincs szükség rá, hogy felsoroljam az összeset, elég ha azt tudom róla, hogy tökéletes és pozitív értelemben véve végtelen. Hiába tudjuk Isten ideájáról, hogy tökéletes és végtelen, még nem vagyunk tisztában az eredetével, az emberi értelemmel való viszonyával. Az eddigiek alapján még eldöntetlen, hogy ez az idea velünk született-e, kívülről kaptuk-e, vagy pusztán az emberi képzelet játéka.

V. Képzelet és Isten

A karteziánus metafizika szükséges részeinek elemzése után összerakhatjuk ezeket az eredményeket és rátérhetünk a bevezetőben felvetett kérdés megválaszolására: milyen viszonyban áll az ember egyik kiemelt lelki fakultása, a képzelet és Isten fogalma?

1. Kitalálhattam-e Isten fogalmát?

Érdemes egy rövid időre visszatérni a címben feltett kérdésre: kitalálhattam-e Istent? Vagyis az ember aktív teremtő képzelete, vagy bármelyik másik lelki fakultása megalkothatta-e Isten ideáját? Ahogy dolgozatomban elején is említésre került, a kitalálás nem karteziánus terminus. Az emberi elme aktív, teremtő tevékenységének nincs is explicit meghatározása, egy új idea megalkotásának nem ismerjük a kritériumait, Descartes műveiben csak említésszerűen kaphatunk információt erről. A *Szabályok*ban a kreativitás a

⁷⁷ Losonczi 2006, 51. o.

képzlet hatókörébe esik, azonban nem minden művéről állíthatjuk ezt ilyen határozottan. Az *Elmélkedések*ben pedig a kitalálás két fajtájával találkozhatunk: az egyik esetben a képzlet összerak már meglévő képekből egy új ideát, mint amilyenek – Descartes példáival élve – a szirének és hippogriffek ideái.⁷⁸ Az általam másik fajtának nevezett kitalálásról, amely olyan dolgokat alkot, „amelyek minden gyanú felett állnak a tekintetben, hogy valaha is az érzékszervek közvetítésével kaphattam volna őket”,⁷⁹ még csak azt sem tudjuk meg, hogy melyik lelki fakultás képes rá.

Ennek ellenére a descartes-i válasz a kitalálhattam-e Istent kérdésre tulajdonképpen kézenfekvő: nem! Hiszen ennek a válasznak az alátámasztása pontosan a harmadik elmélkedésben található istenérv. Saját hiányosságaiból kiindulva ugyan ki tud találni tökéletességeket a teremtő emberi elme, azonban Isten ideájának végtelen objektív realitásával nem tud mit kezdeni egyik fakultás sem. A pozitív végtelen fogalma ellenállni látszik a képzlet aktív tevékenységének. Tökéletességek konstruálásához hasonló gondolatkísérletet ír le Descartes a negyedik elmélkedésben: amikor a saját képességeit veti jössze Istennel, megpróbálja egy végtelenül tökéletes képesség ideájának megalkotását: Mert ha, példának okáért, a megértés képességét nézem, rögtön fölismerem, hogy nagyon is fogyatékos és véges formában van meg bennem, ám ugyanakkor megalkotom egy másik ilyen képesség ideáját, amely sokkal nagyobb, sőt amely a legnagyobb, vagyis végtelen, s amelyet – abból kiindulva, hogy képes vagyok megalkotni ennek ideáját – Isten természetéhez tartozóként ragadok meg.⁸⁰ Tehát amennyiben az emberi elme feltétlen tökéletességet alkot, az mindenképpen Istent fogja megilletni: „S ha valamit ilyképp tudok megalkotni, s úgy tudok fölfogni, mint feltétlenül tökéletes tökéletességet, arról már csupán annak alapján is tudom, hogy Isten természetéhez tartozik, hogy meg tudom alkotni.”⁸¹ Azonban az a karteziánus tény, hogy nem találhattam ki Istent, még nem ad választ minden problémára, amely Isten fogalmának és a képzlet viszonyának kapcsán felmerül, ezért a következőkben ezt fogjuk megvizsgálni.

2. Képzlet és Isten fogalmának viszonya

Első megközelítésben a képzlet, ahogy a neve is sugallja, az érzékszervekből származó képekkel foglalkozik, és mint az érzékszervekhez kötődő lelki fakultást, ki kell zárni a biztos tudás szerzésének folyamatából és így Isten fogalmának, illetve mint szellemi természetű entitásnak a megismeréséből. Azonban közelebről szemügyre véve Descartes műveit, ez korántsem ilyen egyértelmű.

78 Descartes 1994, 49. o.

79 Uo., 81. o.

80 Uo., 71. o.

81 Burmannal folytatott beszélgetés, Uo., 71. o.

A *Szabályok*ban tanúi lehetünk, hogy a képzeletnek szerepe van a megismerésben. elsősorban valóban az érzékszervek nyomán az agyba jutó képekkel foglalkozik. Azonban Descartes sehol nem írja, hogy a képzeletet teljesen ki kellene zárni a biztos ismeretek megszerzéséből; sőt számtalan helyen felhívja rá a figyelmet, hogy a képzeletnek az értelem segítségére kell sietnie: „az értelem képes az igazság felfogására, de kell, hogy segítségére legyen a képzelet”,⁸² azonban tagadhatatlan, hogy a képzeletet, miután megbízhatatlan, korlátok közé kell szorítani, benyomásmentesen kell tartani.

A *világ, avagy Tanulmány a fényről* című műben megfigyelhetjük, hogy a képzelet száműzése helyett Descartes ezt a lelki fakultást helyezi a középpontba, hiszen a tanulmány hatodik része teljes egészében képzeletbeli terekben játszódik. Annak is tanúi lehetünk, hogy ez a lelki fakultás itt függetlenedik az érzékelhető alakzatoktól, hiszen a képzeletbeli teremtésben az anyagnak nincsenek érzékszervekhez köthető minőségei. Ugyanakkor a megismerés egyetlen eszköze a képzelet, habár a *Szabályok*hoz hasonlóan itt is korlátok közé kerül. Ahhoz, hogy a képzelet biztos ismerethez juttasson minket, ebben a műben az ellentmondásmentesség és a lehető legtökéletesebb megismerhetőség lesz a kritériuma.

De még az *Elmélkedések*ben is vannak arra utaló szöveghelyek, hogy a képzeletet nem lehet teljesen figyelmen kívül hagyni, ugyanis a hatodik elmélkedés elején a háromszög-ezerszög összehasonlítás során megtudtuk, hogy még az ezerszög esetében is működik ez a lelki fakultás, habár zavarosan. Ezért nem állíthatjuk egyértelműen, hogy a képzelet nem kerülhet szóba Isten megismerése kapcsán, csak azért, mert Isten szellemi természetű. Ugyanis több szöveghely utal arra, hogy Descartes néhol tágabban értelmezi a képzeletet és megengedi, hogy érzékszervektől független tartalmi is legyenek.

A *Szabályok*ban megfigyelhettük, hogy a képzelet szerepet játszik a deduktív gondolkodásmódban: Descartes egyfajta mozgó belátást tulajdonít neki, amely összeköti és együtt látta a következtetés lépéseit. Nyilvánvaló az a megállapítás, hogy Descartes műveiben Isten létezésének bizonyosságára ilyen deduktív gondolatmenetekkel jutott. A *Szabályok* felől értelmezve ehhez a képzelet segítségére volt szüksége. Tehát abban a kifejezésben, hogy „a gondolkodás [...] megalkotja azt az ítéletet, hogy Isten, ez a teljesen tökéletes lény, van vagy létezik”, deduktív bizonyosság rejti, amelyben a képzelet is szerepet kap. Ha ragaszkodunk ahhoz az állásponthoz, hogy a képzelet kizárólag képekkel foglalkozik, akkor felmerül az ideák elemzése kapcsán említett probléma: az elme fogalmi tartalmaihoz mennyiben tartozik kép? Ha arra a nézőpontra helyezkedünk, hogy az ideák tulajdonképpen képek, akkor Isten ideájának is tulajdonítani kellene képi tartalmat, és ismét csak nehezebb dolgunk lenne a képekkel foglalkozó képzelet kizárásakor és az Isten fogalmával való foglalkozásakor. De ez egy nagyon szélsőséges és kiélezett értelmezése az elme tartalmainak, ezért ezt a kérdést, ahogy a fentiekben is, hagyjuk nyitva.

82 Descartes 1980, 128. o.

És végül, de nem utolsósorban érdemes megemlíteni, hogy a képzelet az *Alapelvek* harmadik részében kifejezett szerepet kap Isten és a világ szépségének megismerésében, Isten szemléletéből fakadó gyönyör szerzésében.

VI. Összefoglalás

Dolgozatomban Isten és a képzelet viszonyára szerettem volna részletesen rávilágítani. Habár a címként feltett kérdés: kitalálhattam-e Istent, esetleg azt sugallja, hogy a képzelet kapcsán egy újabb ellenérvet szeretnék konstruálni a karteziánus istenérvekkel szemben, ám dolgozatomnak alapvetően nem ez a célja. Meg vagyok győződve róla, hogy a képzelettel kapcsolatban felmerült problémákkal szemben az istenérveket számtalan módon nagyon jól meg lehet védeni, ahogy azt én magam is érintőlegesen megtettem. Tehát dolgozatomnak, habár egy kérdésből indult ki, kitűzött célja az volt, hogy megvizsgálja, milyen viszonyban van egy speciális emberi képesség vagy lelki fakultás: a képzelet, és egy különleges tartalommal bíró idea: Isten fogalma.

A szükséges szövegrészek vizsgálata után arra a következtetésre jutottam, hogy a képzelet fogalmában nyitva maradt kérdések rejlenek: pontosan milyen szerepe is van ennek a lelki fakultásnak a megismerésben, a következtetésekben; mennyire függetleníthető az érzékszervektől; miben áll aktív, teremtő képessége; mennyiben és milyen korlátozásokkal használható biztos tudás szerzésére? A kérdésekkel kapcsolatos következtetések alapján a képzelet descartes-i szerepe nem mindenhol egyértelmű, használatában néhol inkonzisztencia rejtőzik, ezért Isten fogalmát egyértelműen nem zárhatjuk ki a képzelet tartalmai közül.

Bibliográfia

Primer irodalom

- Descartes, René 1980, *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai, Budapest.
- Descartes, René 1992, *Értekezés a módszerről*. Ikon, Budapest.
- Descartes, René 1994, *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest, Atlantisz.
- Descartes, René 1996, *A filozófia alapelvei*. Osiris, Budapest.
- Spinoza, Benedictus 2001, *Etika*. Osiris, Budapest.

Szekunder irodalom

- Boros Gábor 1998, *René Descartes*. Áron, Budapest.
- Beyssade, Jean-Marie 1998, „The idea of God and the proofs of his existence.” In J. Cottingham (szerk.) *The Cambridge companion to Descartes*, Cambridge University Press, 174-197. o.
- Curley, Edwin M. 2000, „Vissza az ontológiai érvhez!” In Boros G. – Schmal D. (szerk.) *Kortársunk Descartes*, Áron, Budapest, 223-251. o.
- Frankfurt, Harry G. 1962, „Memory and the Cartesian Circle.” *The Philosophical Review* 1962/71. 504-511. o.
- Losonczy Péter 1996, „On Descartes’s concept of God.” In Csejtei D. – Dékány A. – Laczkó S. (szerk.) *Four hundred years of cartesianism*, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, 189-193. o.
- Losonczy Péter 2006, „Természetfilozófia, teleológia, teológia.” *Világosság* 2006/6-7. 41-52. o.
- Nadler, Steven 2006, „The Doctrine of Ideas.” In S. Gaukroger (szerk.) *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, Blackwell Publishing, 86-103. o.
- Perler, Dominik 1996, *Repräsentation bei Descartes*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Röd, Wolfgang 1994, *Descartes és a német felvilágosodás filozófiája*. Debrecen.
- Schmal Dániel 2006, „Descartes és a daimón.” *Világosság* 2006/11-12, 123-129. o.
- Szalai Judit 2007, „A pszichofizikai szféra Descartes-nál.” *Kellék* 2007/32. 7-16. o.

Szabó Tamás

1984-ben születtem Budapesten. Gimnáziumi tanulmányaimat a Zrínyi Miklós Gimnázium és Szakközépiskolában végeztem, ahol 2002-ben érettségiztem. Ugyanazon évben felvételt nyertem a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának magyar szakára, amely mellett 2004. szeptemberétől kezdtem el filozófiát hallgatni. Mára mindkét szakot sikerrel elvégeztem: a magyart a 2007-es, a filozófiát pedig a 2009-es évben.

Kutatási területem René Descartes filozófiája, különös tekintettel annak etikai iránya (kiváltképp a szabad akarat és a felelősség kérdésköre). Jelen tanulmány a *Szabadság és felelősség(tudat) René Descartes és Jean-Paul Sartre filozófiájában* című szakdolgozatom első felének átformált változata, melyben a szabadság és a felelősség közös megnyilvánulását igyekszem felfedni Descartes végső etikájában. A dolgozat jelenlegi formájáért Gulyás Péternek tartozom köszönettel

◀ Szabadság és felelősség Descartes filozófiájában

I. Bevezetés

Descartes filozófiájáról számos tanulmány született eddig, melyek némelyike az ismeretelméleti, metafizikai, némelyike pedig a történeti vonatkozásokat kutatja a filozófus gondolkodásában. Ezek a gyűjteményes kötetek vagy egy bizonyos írására irányítják a figyelmet,¹ vagy pedig a teljes életműre, az említett területek kérdéseit tágabb összefüggésben vizsgálva.² Mégis, Descartes filozófiájának etikai aspektusát ezek a tanulmányok csak érintőlegesen tárgyalják, csak annyira, amennyire azt az ismeretelméleti kutatás megkívánja.

Egyedül John Marshall az, aki könyvében Descartes végleges etikájának elemzésével is foglalkozik, melyet a filozófus metafizikájára alapozva visz végig. Marshall az egyetlen angol kutató, aki úgy látja, hogy Descartes-ot metafizikai alapú fejtegetései vezetik a szenvedélyekről szóló munkájának megírásához, filozófiája mégis a nagylelkűségben (generosité), s a nagylelkűség által nyeri el etikai jellegét. Munkája végén pedig utal arra, hogy épp ezért célszerűbb, ha Descartes filozófiájának egészét az etikája felől közelítjük meg.³ Mégis meg kell jegyezni, és ez az, ami jelen dolgozatot is mozgatja, hogy egy tanulmány sem tér ki az akarat szerepkörének vizsgálatára, s arra, hogy mi jelenti az ember szabadságát a descartes-i etikában. Ez a szenvedélytan áttekintésével a legkézenfekvőbb, hiszen ez a munka Descartes egész filozófiájának szintézise, épp ezért jelen dolgozatban Descartes érényfelfogását vizsgálom. Elemzésem középpontjában az akarat szabadságának szerepköre helyezkedik el, s az azt meghatározó cselekvés, döntés, választás folyamata. Ehhez Descartes-tól *A lélek szenvedélyei* című munkáját használom fel, melyben a morál-filozófiai aspektusok az *Elmélkedések*hez képest végleges formát kapnak.⁴

A kiindulópontot e tekintetben a 147-148. cikkelyek képezik, melyekben a szenvedélyek mellett a belső emóciók kerülnek szóba, és ebből következően az érénytől vezérelt életmód haszna. Ez pedig nem más, mint a lélek folytonos, soha nem szűnő elégedettsége, melyről azt írja Descartes: „hogy a lelkünknek legyen mivel elégedettnek lennie, csak az érény pontos követésére van szüksége.”⁵ Tehát pusztán az érényt követve

1 Vö. pl. Gaukroger 2006. A tanulmánykötet olyan írásokat tartalmaz, melyek legfőképp az elme természetét, a testtel való kapcsolatának mikéntjét elemzik. A tanulmányok közül lesz olyan, amelyre a későbbiekben még hivatkozom.

2 Vö. pl. Cottingham 1992; vagy Gombay 2007.

3 Vö. Marshall 1998, 113-167. o.

4 Vö. Boros 1998, 315-329. o.

5 René Descartes 1994a, CXLVIII.

kell élnünk az életet, és soha nem leszünk elégedetlenek, mert megrendíthetetlen bizonyosságot ad a léleknek. A kérdés az, hogyan jut el, milyen módon kerül a lélek ebbe az állapotba, mi nyújtja számára ezt az elégedettséget?

Az előbb feltett kérdésre Descartes 1645-ös, Erzsébet hercegnőhöz írott levele alapján érdemes válaszolni, annál is inkább, mivel ennek a levelezésnek meghatározó szerepe van *A lélek szenvedélyei* létrejöttében.⁶ Ebben a levélben Descartes a hercegnő tudomására hozza, hogy minden cselekvés irányát a legfőbb jónak kell képeznie: „kétségtelen, hogy a legfőbb jót kell minden cselekedetünk céljává tenni, s a szellem elégedettsége, amely a következmény, e törekvésünk vonzóereje lévén, ugyancsak jogosan tekinthető célunknak”⁷

Világosan látszik a szövegből, hogy a lélek megelégedettségét a legfőbb jó elérése szolgálja, s e megelégedettség a legfőbb jóval együttesen kell, hogy célja legyen az ember cselekedeteinek. De mégis mit takar a legfőbb jó, s milyen megelégedettséget nyújt a léleknek, mit takar ez a megelégedettség? Descartes a legfőbb jóra vonatkozóan antik, vagy másképpen pogány⁸ szerzők követését tartja a leghasznosabbnak, amint ezt a továbbiakban ki is fejti levelében. Arisztotelész, Zénón és Epikurosz téziseit elemzi erre vonatkozóan. Velük szemben a legfőbb jón mint elérendő célon egy olyan megelégedettséget ért, mely egyfajta szellemi boldogság:

A boldogság csakis a szellem elégedettsége, vagyis általában az elégedettség; [...] hogy elégedettségünk tartós legyen, az erényre kell törekedni, vagyis szilárd és állandó akarattal végrehajtani mindent, amit a legjobbnak ítélünk, és értelmünk minden erejét arra fordítani, hogy jól ítéljünk róla.⁹

Az elégedettséget, s így magát a boldogságot tehát csakis a helyes ítélőképesség és a jól irányított értelemhasználat szolgáltatja. Vagyis a megelégedettséghez az értelem által vezérelt erényes életmód vezet, hogy mindig azt cselekszi az ember, amit a legjobbnak ítél. Ily módon *az erény megegyezik a bölcsességgel*.¹⁰ Descartes rendszerében a bölcsesség olyannyira a legfontosabb gyakorlati–erkölcsi kategória, hogy kialakítása, kiművelése, minden ember egyéni feladata kell legyen.¹¹ Az ember tehát az általa legjobbnak ítélteket megcselekedve kerül a jó ismeretének birtokába, mely egyúttal a legtökéletesebb erényeket is biztosítja számára.¹² Arra kell választ találni, miként jut el az ember

6 Vö. Boros 1998, 315-316. o.

7 Descartes 2000, 149-150. o.

8 Ezt az elnevezést Kalocsai Dezső használja Descartes etikáját elemző könyvében. Vö. Kalocsai 1964, 158. o. S maga Descartes is így nevezi az említett filozófusokat Erzsébet hercegnőhöz írott, 1645. augusztus 18-i levelében. Vö. Descartes 2000, 150. o.

9 Descartes 2000, 151. o.

10 Vö. Kalocsai 1964, 157-159. o. (Kiemelés az eredeti szövegben.)

11 Vö. Dékány 2003, 250. o.

12 Vö. Dékány 2003, 251. o.

Descartes szerint a bölcsességhez, hogyan fejlesztheti ki magában azt a tökéletesedésig? Mennyiben segíti hozzá őt az erényes élet gyakorlásához? Mi módon épül bele ebbe a folyamatba a cselekvés, milyen sémák, milyen rendszer szerint működik?

A kérdések megválaszolásához legelőször a Descartes és Erzsébet közti levelezést vizsgálom meg, azokra a levelekre szorítkozva, melyek a test és a lélek kapcsolatát és funkcióit tárgyalják. Majd elemzem *A lélek szenvedélyeinek* néhány cikkelyét – a lélekre, a szenvedélyekre, a belső indulatokra, és a nagylelkűségekre vonatkozóakat. Végül feltárom Descartes etikájának a feltett kérdések mentén megmutatkozó összefüggéseit.

II. Igaz ítéletektől vezérelt élet: szabad cselekvés *A lélek szenvedélyeinek* erényfelfogása szerint

Descartes erénykoncepciójának létrejöttét azok a levelek határozzák meg, melyekben Descartes újraértelmezi az *Értekezés* harmadik részében megfogalmazott etikáját Seneca *A boldog élet* című műve alapján. Mindez Erzsébet, pfalzi hercegnővel folytatott levelezésnek a része, mellyel a hercegnő kérésének kívánt eleget tenni, ami eleinte a test és a lélek együttes működésének magyarázatára vonatkozott. A levélváltás 1643. májusában kezdődött közöttük, s 1649-re készült el a munka, melyben a test és lélek egymásra hatását a korábbi metafizikai és ismeretelméleti szempontokkal szemben morálfilozófiai aspektusból vizsgálja.¹³ A következőkben a levélváltás azon kiemelkedőbb részeit veszem szemügyre, melyekből a hercegnő igénye világosan kibontakozik, megfogalmazást nyer a cselekvés, a szabad választás struktúrájának mechanizmusa, és egy, a szenvedélyekről írt munka szükségessége.

1. Erzsébet hercegnő és Descartes levelezésének etikai foglata

Erzsébet hercegnő és Descartes levelezése igen sajátos és összetett, ami különféle olvasási módozataiban mutatkozik meg. A kor műfaji formáiba beleillő levélregényként is

13 Boros 1998, 315-316. o. Nemegy tanulmány foglalkozik a test–lélek együttthatás morálfilozófián kívüli vonatkozásaival. Tözsér János Descartes erre vonatkozó metafizikai érvét tanulmányozza; elsőként az érvet rekonstruálja, majd rámutat azokra a pontjaira, melyek szerinte hibásak. Ez a tanulmány az *EL-méltóságokban* kifejtett test–lélek kapcsolatot elemzi, mely még tisztán ismeretelméleti vonatkozású. Vö. Tözsér 2002, 231-259. o. Pintér Tibor megpróbálja rekonstruálni a levélváltást, s hogy ennek mentén miként jutott Descartes arra az álláspontra, amit a kérdéses mű tartalmaz. Végeredményképp megállapítja, hogy a hercegnő kérdése megválaszolatlan marad. Vö. Pintér 2001. Ezen felül Boros Gábor Seneca Descartes-ra gyakorolt hatásával foglalkozik. Megvilágítja kettejük gondolkodásának közös pontjait, valamint kiemeli Seneca művének azon elemeit, melyek Descartes gondolkodását és etikáját ösztönözték. Vö. Boros 2006, 73-80. o. Az említett tanulmányok közül lesz, amiket a főszövegben is felhasználok.

olvasható, ugyanakkor folyamatos kommentár kíséri Descartes részéről önmagára, és a nyitva álló kérdésekre vonatkozóan.¹⁴

A hercegnő kérése, mellyel a levelezés kezdetét veszi, így hangzik:

Magyarazza el nekem, hogyan bírja rá az emberi lélek a test életszellemeit az akaratlagos cselekvésre (nem lévén más, mint gondolkodó szubsztancia). [...] kérem hát Öntől a léleknek egy, a Metafizikájában adottnál pontosabb meghatározását, vagyis a lélek szubsztanciájának definícióját, elkülönítve a lélek cselekvésétől, azaz a gondolkodástól.¹⁵

Erzsébet azt szeretné tudni, miként gyakorol egymásra hatást fizikailag a test és a lélek. A kérdés teljes értékűen *A lélek szenvedélyei* című munkában fog végleges válaszra találni, a test mechanikus működését fejtegető írások – *Traité de l'Homme* és *Description du Corps* – magyarázatainak felhasználásával.¹⁶ A *Traité de l'Homme* (Tanulmány az emberről) egy háromrészesre tervezett munka, a *Le monde* második része. Ebben Descartes lényegében az emberben végbemenő testi folyamatokat írja le, ám a test és a lélek kapcsolatának lélektani vonatkozásait illetően még csak tapogatódzik.¹⁷ A munka öt részből áll, az első rész a test szerkezetének működéséről szól, a második a test mozgásának mikéntjéről, a harmadik és a negyedik fejezet az észlelési folyamatokkal, érzetekkel foglalkozik: előbbi a külső, testre irányuló észleleteket határozza meg, utóbbi pedig a belső, lélekre vonatkozóakat. Végül az ötödik fejezet az agy felépítését szemlélteti, valamint részletezi a lélek testre gyakorolt hatását.¹⁸

Jobban a kérdés mélyére tekintve elmondható, hogy a hercegnő kérése a lélek szubsztanciájának, lényegének és tulajdonságának megkülönböztetését is magában foglalja. Világossá teszi ezt, mikor Descartes nekikezd a test és a lélek funkciójának különálló, s mégis együttes elemzéséhez. A hercegnő körültekintő, éber és figyelmes olvasását dicséző sorok után a következőket írja:

Két dolog van, az emberi lélekben, amitől a természetéről szerezhető valamennyi ismeretünk függ: az egyik, hogy gondolkodik, a másik pedig az, hogy egyesítve lévén a testtel, vele együtt képes cselekedni és hatásokat elszenvetni. Én pedig ez utóbbi tulajdonságról, valóban, szinte egyáltalán nem ejtettem szót.¹⁹

A lélek tehát egységben van a testtel, s ezt az egységet a rá gyakorolt, s tőle elszenvedett hatások bizonyítják. A gondolkodó és a cselekvő, testtel egyesített lélek itt egyértelmű

14 Vö. Boros 2006, 73. o.

15 Descartes 2000, 105-106. o.

16 Pintér 2001.

17 Boros 1998, 158-159 o.

18 Vö. Descartes 2004, 99-169 o.

19 Descartes 2000, 107. o.

megkülönböztetést kap: az első a metafizika, a második az etika tárgya.²⁰ Ugyancsak ebben a levélben tovább bontja a test és a lélek jellemzőit: „a testre kizárólag a kiterjedés, s ebből következően az alak és a mozgás fogalmi alkalmazhatók, a lélekre pedig kizárólag a gondolkodás, amelybe ugyanúgy beletartozik az értelmi észrevezés, mint az akarat hajlamai.”²¹ Egységükre vonatkozóan pedig hozzáteszi, hogy ez pusztán attól az erőttől függ: „amellyel egyrészt a lélek mozgatja a testet, másrészt a test hat a lélekre.”²² Az itt mondottak utalnak a Regius-afférnak nevezett vita azon helyére, ahol Descartes Regius megkülönböztetésével szemben, s mintegy bírálva azt, a lélek sajátosságait e két tulajdon-ságban határozza meg: „a lélek valamennyi sajátossága két elsődleges sajátosságra megy vissza: az egyik az észlelő értelem, a másik a meghatározó akarat”.²³ A probléma ott van Regius felosztásában, hogy nincs pozícionálva sem az akarat szerepe, sem az, hogy mi az értelem funkciója.²⁴

Szintén ebben a levélben olvasható Descartes őszinte felajánlkozása, miszerint, ha Erzsébet úgy kívánja, továbbra is a rendelkezésére áll, legyen szó bármiről, ami a hercegnő érdeklődését kielégíti: „ha olyasmit tudnék írni vagy mondani, ami esetleg elnyerné a tetszését, nagy megtiszteltetés lenne a számomra”.²⁵ Ezzel mintegy folyamatos levelezésre is felkéri partnerét Descartes. Erzsébet nem érzi a kapott választ kielégítőnek, s 1643. június 20-i válaszlevelében hangot is ad ennek:

Nem vagyok képes megérteni, [...] miként mozgatja a (kiterjedés nélküli és anyagtalan) lélek a testet [...]. Azt sem értem, hogy ez a hatóképesség, amelyet Ön akkoriban minőség révén – tévesen – a testnek tulajdonított, [...] miért alkalmasabb, hogy meggyőzzön minket róla, hogy egy testet mozgásba hozhat valami anyagtalan.²⁶

A mozgatás hatóképessége, amit Descartes korábban a test minőségének mondott, erre az időre már egy anyagtalan létezőnek, a léleknek tulajdonít.

Erzsébet számára annak elgondolása jelenti a nehézséget, hogyan rendelkezhet ezzel a képességgel egy anyagtalan dolog. Néhány sorral később kifejti a lélekre vonatkozó, ezzel kapcsolatos véleményét: „Számomra sokkal könnyebbnek tűnik megengedni, hogy

20 Pintér 2001.

21 Descartes 2000, 107. o.

22 Descartes 2000, 108. o.

23 A vita teljes egésze: mind a Regius által kiadott nyomtatvány (programma), mind Descartes ehhez írott megjegyzései az Erzsébet-Descartes levelezését is közre adó kötetben lelhető fel, „René Descartes megjegyzései egy nyomtatvánnyal kapcsolatban...” cím alatt, a már idézett *Test és lélek, morál, politika, vallás* című kötetben a 33-63-ig terjedő oldalakon. A megjegyzéseket megelőzi egy, a szöveghez kapcsolódó, Schmal Dániel által írt filológiai és történeti bevezető. Az általam idézett szövegrész az 57-58. oldalakon található.

24 Descartes 2000, 58. o.

25 Descartes 2000, 109. o.

26 Descartes 2000, 111. o.

a léleknek van anyaga és kiterjedése, mint megengedni, hogy egy anyagtalán dolog rendelkezik a testek mozgatásának, s e testek általi mozgatottságnak a képességével.”²⁷ Kérése a lélek anyagtalán voltának tisztázására is kiterjed inentől, aminek Descartes a test–lélek egységének, együttes működésének magyarázatával eleget is tesz. Ezt az 1643. június 28-i levél tartalmazza, melyben a test, a lélek, s e kettő kapcsolatának fogalma is megvilágításra kerül. De mielőtt belefognék ennek értelmezésébe, figyelemre érdemesnek találom azokat a sorokat, melyekben Descartes a hercegnő előbbi gondolataira reagál:

Arra kérem, nyugodtan tulajdonítsa ezt az anyagot és ezt a kiterjedést a léleknek, mert ez éppen olyan, mintha a lelket a testtel való egységében fogná fel. Ezután könnyen megfigyelheti, hogy az anyag, amelyet a gondolkodásnak tulajdonított, nem maga a gondolkodás, és hogy [...] az előbbi, szemben az utóbbival, egy bizonyos helyhez kötött, ahonnan minden más test kiterjedése ki van zárva.²⁸

Itt nincs egyébről szó, mint amit John Cottingham is megfogalmaz „The Mind–Body Relation” című tanulmányában, hogy Descartes azt sugalmazza Erzsébetnek – miként ezt a tanulmány szerint többször is tette –, hogy noha értelmileg az ember képes különbséget tenni a test és a lélek (elme) között, de mégis *érzi* a köztük fennálló egységet.²⁹ S azt, hogy a test és lélek egységének képzetét egy mindenki számára általános adódó érzés kelti, Descartes az alábbiakban fogalmazza meg: „Mindenki egy egységes személynek érzi magát, aki egyszerre testi és lelki gondolkodó, s ezeknek olyan a természetük, hogy a gondolat, miközben képes mozgatni a testet, érzi is az őt érő hatásokat”³⁰ A test–lélek összefüggés megtapasztalása tehát nem egy kitüntetett képesség függvénye, hanem bárki számára hozzáférhető, aki a lélek és a test különálló, mind pedig egységes természetével tisztában van. A kérdés a következő: milyen természetűek ezek a szubsztanciák önmagukban, s mi jellemzi természetüket, ha kölcsönhatásban állnak egymással?

Mielőtt választ kapna a feltett kérdés, az eddigiek összegzéseképp érdemes kiemelni, hogy csakis az anyagi dolgok rendelkezhetnek kiterjedéssel, s megfordítva, azok a testek, melyek kiterjedéssel bírnak, térbeli helyet foglalnak el, anyagi természetű dolgok. S ha Erzsébet a testek ezen természetét a léleknek tulajdonítja, világossá válhat számára, hogy ebben a megközelítésben a lélek és a test között nem lehet egységes kapcsolat, mivel két kiterjedéssel bíró dolog esetén az egyik kizárja magából a másikat. Így ha a lélek a feltételezettek szerint össze van kapcsolva a testtel, akkor nem rendelkezhet annak tulajdonságaival, vagyis nem lehet kiterjedése, ennél fogva anyagtalánnak is kell lennie. A levél

27 Descartes 2000, 111. o.

28 Descartes 2000, 115. o.

29 Vö. Cottingham 2006, 183. o.

30 Descartes 2000, 114. o.

elején szerepel egy lényeges különbségtétel a lélek és a test különálló fogalmai, s egységük fogalma közt. Descartes a következőképp ír erről:

Különbség van e háromféle fogalom között. [Ami] abban rejlik, hogy míg a lelket csak a tiszta értelemre támaszkodva fogjuk fel, a testet [...] jobban megismerhetjük oly módon, hogy az értelmet a képzelőerő is segíti. A test és a lélek egységéhez tartozó dolgokat azonban csak az érzékeken keresztül ismerhetjük meg világosan.³¹

Descartes a képzelőerő és az értelmi belátás közti különbséget világosan meghatározza mind az *Elmélkedésekben*, mind pedig az *Alapelvekben*, azáltal, hogy funkciójuk szerint választja el őket.

A megkülönböztetés tisztázott. A lélek csakis az értelmén mint leginkább hozzá tartozó sajátosságán keresztül érhető és ragadható meg, a test fogalmának megalkotásához ezzel szemben szükség van a képzelőerőre, mely szorosan az értelemhez kapcsolódik, mintegy segítve neki a testről alkotott képi gondolat megelevenítését. E két terület egységes kölcsönhatásának felismeréséhez az érzékek segítenek hozzá. A test–lélek egység megtapasztalását valamely testre irányuló külső hatás eredményezi, mely észleletet vagy a külső tárgyra, vagy a testre, vagy önmagára vonatkoztat a lélek: „Az összes észlelet [...] az idegek közvetítésével érkezik a lélekbe, és a különbség közöttük, hogy egyeseket az érzékeinket érintő külső tárgyakra, másokat a testünkre, vagy annak néhány részére, s megint másokat a lelkünkre vonatkoztatunk.”³² Minden ismeretünket tehát kívülről, az érzékek útján szerezzük, melyeket aztán vagy az inger keltette tárgyra, vagy a saját testünkre, vagy a lelkünkre vonatkoztatunk. S az, hogy ezen észleletek hatását különféle módokon: a fájdalom, éhség, szomjúság által érzékelem önmagamon, megtanít arra, hogy „nem pusztán olyképp vagyok jelen a testemben, mint hajós a hajójában, hanem egészen szorosan összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele, olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk.”³³ John Cottingham a test–lélek egység fogalmát „harmadik kezdetleges fogalom”-nak³⁴ nevezi. Hangsúlyos, hogy a test és a lélek egysége fogalom, nem pedig szubsztancia, mint a test és a lélek. A test fogalma, a lélek fogalma és e két szubsztancia egységének fogalma ily módon egy hármas fogalomcsoportot, vagy ahogy

31 Descartes 2000, 113 o.

32 Descartes 1994a, XXII.

33 Descartes 1994b, 99 o. (Kiemelések tőlem – Sz.T.)

34 Az elnevezés angol kifejezése „third primitive notion”. Vö. Cottingham 2006, 185. o. A tanulmány szerint Descartes 1642. Május 21-i levelében ír erről Erzsébetnek. Ez téves dátumozás, hiszen a levélváltás az 1643. május 16-i levéllel kezdődik köztük. A test–lélek egységének fogalmáról a következőképp ír Descartes a hercegnőnek: „e mozgathatóhoz [ti. a test lélek általi mozgathatóságához] szükség van két felszín valóságos érintkezésére, hiszen önmagunkban tapasztaljuk, hogy van egy külön fogalmunk ennek fölfogásához” (Descartes 2000, 109. o.) Ugyanakkor egyetlen Descartes-szövegben sincs nyoma az említett elnevezésnek, sem annak, hogy a filozófus bármilyen más elnevezést használt volna erre a fogalomra.

Cottingham nevezi, „hármasság”-ot alkot.³⁵ Láthatóan az észleletek elsődleges meghatározói a test–lélek egység felfedezésének, melyeket Descartes a különféle irányultságai szerint nevez el. Azokra a kérdésekre, hogy milyen elnevezésekkel illeti őket, és mi az észleletek pontos meghatározása, a későbbiekben fogok visszatérni.

Ha az eddig megállapítottak, és a korábban mondottak mellé hozzávesszük még Descartes azon gondolatait, mely szerint „csak akkor válunk képessé a lélek és a test egységének felfogására, ha csakis az egyszerű életben és a mindennapi beszélgetések során előforduló dolgokra figyelmeztünk, s tartózkodunk az elmélkedésektől s a képzeletet foglalkoztató dolgok tanulmányozásától”,³⁶ akkor világos, hogy csak akkor adódik a test–lélek egységének tapasztalata az imént vázolt közvetlenségben, ha a figyelmünk csakis a minket körülvevő világra, a közvetlen élményáramokra korlátozódik, mert az ezúton származó észleleteink bizonyosságát adják mind a külső tárgyak, mind önmagunk testi létezésének:

[E] képesség [ti. az észlelés képessége] másik, tőlem különböző szubsztanciában van. [...] ebben a szubsztanciában [...] formális vagy eminens módon benne kell lennie valamenynyirealitásnak, amely a szóban forgó képesség által létrehozott ideákban [ti. az észleléseim révén bennem kialakult ideákban] objektív módon megvan, ez a szubsztancia vagy test, azaz testi természet [...] vagy pedig bizonyára Isten.³⁷

Vagyis ideáink pontos képződményei a külső testi természetnek, magábanvaló megfelelései annak, amennyiben ezeket az érzékelés révén szerezzük, vagy Isten jósága révén birtokoljuk. Nyilvánvaló, hogy a képzelet az érzékeléstől különböző folyamat, hiszen nem adódik általa az egységnek ezen közvetlen észrevétele. A kérdés ennél fogva, hogy mi a különbség az érzékelés és a képzelet között, mihez kapcsolódik a képzelet, mi mozgatja, mi váltja ki, miért nem biztosítja a test–lélek egységének tapasztalatát?

A kérdéses téma az értelmi észlelés és az akarat megkülönböztetését is magában foglalja. Ugyanis, miként Descartes mind az *Elmélkedésekben*, mind az *Alapelvekben* kifejezésre juttatja, a képzelet az értelmi észrevezés, vagyis a gondolkodás egy bizonyos módja, akár bármely más intelligibilis szintű ismeretszerzési mód:

Mert a gondolkodás valamennyi módozata, amelyet önmagunkban észreveszünk, visszavezethető két általános módozatra, melyek közül egyik az értelem észlelésében, a másik pedig az akarat elhatározásában áll. Ily módon az érzékelés, az elképzelés, sőt, a tisztán intelligibilis dolgok megragadása sem más, mint több, különböző észlelési mód; míg a kívánás, valaminek a kerülése, az állítás, a tagadás, a kételkedés az akarás különböző módjai.³⁸

35 Vö. Cottingham 2006, 185. o.

36 Descartes 2000, 113. o.

37 Descartes 1994b, 97. o.

38 Descartes 1996, 32. cikkely.

Világos, hogy a képzelet, akárcsak az érzékelés, az észlelések különféle módja, mely észlelés a gondolkodás, az értelem sajátja, ezzel szemben a különféle cselekvést igénylő képességek pedig az akarathoz tartoznak. Mind a gondolkodás sajátos képességei, melyről, szintén az *Alapelvek*ben, a következőt írja Descartes: „A gondolkodás szón mindazt értem, ami oly módon történik bennünk, hogy közvetlenül észleljük önmagunk révén; ezért nem csupán a megértés, az akarás, az elképzelés, hanem az érzés is ugyanaz itt, mint a gondolkodás.”³⁹ Minden egyes képesség tehát a gondolkodás egy módja, melyekkel a világhoz viszonyulunk, s ezeknek a képességeknek közvetlen tudatában vagyunk, mikor akármilyen módon gondolkodunk. Ugyanakkor minden alkalommal a gondolati aktusokat hallgatólagosan kíséri önmagunk észlelésének aktusa is.⁴⁰ Önmagunk észlelése nélkül tehát nem lennének tudatában gondolkodásunknak, s gondolkodásunk felismerése nélkül nem lennének önmagunk tudatában.

S mikor az értelem útján a bennünk lévő ideákra támaszkodva ismerünk meg, az úgy történik, hogy az elme „valamiképp önmagába fordul, s a benne magában lévő ideák valamelyikét szemléli, míg amikor elképzél valamit, egy test felé fordul, s ebben a testben szemlél valamit, ami megfelel egy önmaga által felfogott, vagy az érzékek által megragadott ideának.”⁴¹ A képzeletet tehát szintén a lélek, az elme működteti, akárcsak az értelmi megragadást, csakhogy míg az értelmi megismerés során a lélek a saját ideáira támaszkodik, melyeknek nincs külső megfelelőjük, addig a képzelet során valami olyan ideákra, amelyeket az őket felmutató külső tárgyak jelenléte nélkül alakít ki magában. Ennélfogva világos, hogy a képzelet különbsége az érzékeléstől az, hogy az előbbi esetében nincs előtte a külső tárgy, amely felmutatná az idea képét, melyet a lélek magában megformál, míg az utóbbi esetben az elmében lévő ideák képeit a külső tárgyak nyújtják, azáltal, hogy hatást gyakorolnak az érzékekre. Előfordulhat a képzelet esetében ugyanakkor az is, hogy a lélek olyan dolgokat képzel el, melyeknek nincsenek a valóságban megfelelői, vagy önmagára irányul, s önmagát gondolja el: „az ezekről a dolgokról [pl. mesebeli szörny, elvarázsolt kastély, önmagam elképzelt tudata] szerzett észleletei [ti. a léleknek] főként az akarattól függnék, s ez az oka annak, hogy a lélek észreveszi őket.”⁴² A lélek tehát önmaga erejéből (akaratából) is megalkothatja saját ideáit, ezek az ideák pedig benne s belőle nyerik el értelmüket. Azonban a képzelet alkotta dolgokat követve könnyen tévedésbe eshetünk, hiszen ekkor elménk, s így önmagunk könnyen az álmodozás csapdájába kerül, s ekkor „gondolkodásunk hanyagul tévelyeg anélkül, hogy önmagától valamivel foglalkozna.”⁴³

39 Descartes 1996, 9. cikkely. A fenti sorok Tamás Gáspár Miklós fordításában így hangzanak: „A gondolat (cogitatio) szón mindazt értem, ami úgy van bennünk, hogy azonnal tudatában legyünk. Tehát akaratumk, elménk, képzeletünk és érzékeink minden művelete.” (Descartes 2002, 163. o.)

40 Boros 1998, 269. o.

41 Descartes 1994b, 91. o.

42 Descartes, 1994a, XX.

43 Descartes 1994a, XXI.

Bár Erzsébet hercegnőben – a képzelet és az érzékelés testi-lelki hatásairól mondottakat továbbgondolva – újabb kérdések fogalmazódnak meg, melyeket 1643. július 1-i levelében fel is tesz Descartes-nak, a test–lélek kapcsolat mint vitatéma nem képezi többet a levelezés részét. Ezt követően hosszabb szünet következik, majd Descartes az 1648. május 18-i levélből, a hercegnő betegségéről való értesülést követően kezd az erényes életvitelről írni. Mivel a betegség okát Descartes a lelki elégedetlenségben látja, így a szokványos orvosi terápiával szemben sajátos, egyfajta pszichoszomatikus orvosi kezelést javasol, mely az etika keretei között vihető végbe.⁴⁴ Az erény nagyságát a magas és alacsony lelkiületű emberek közti különbségtétellel érzékelteti:

[A] különbség éppen abban rejlik, hogy ez utóbbiak [ti. az alacsony röptű, közönséges szellemű emberek] a szenvedélyeiket követve, kizárólag az őket erő kellemes vagy kellemetlen történések szerint érzik magukat boldognak vagy boldogtalannak, míg az emelkedett szellemű emberek olyan erős és határozott ítélőképességgel rendelkeznek, hogy szenvedélyeiken [...] mindig az értelem marad az úr.⁴⁵

Descartes világossá teszi, hogy az emelkedett szellemű embert a tiszta értelemhasználat, és az erre épülő ítéletalkotás képessége helyezi a közönséges szellemű ember fölé. Ennek eredménye a következő: „Ők így elérik, hogy még bánatuk is nekik szolgál, és hozzájárul [...] a tökéletes boldogsághoz.”⁴⁶

Míndezek alapján annyi érthető, hogy az értelmén alapuló ítéletozatal teremti meg a legszilárdabb határozottságot az emberben, hozzásegítve őt ahhoz, hogy az érzéseit önmaga irányítsa, a maga számára megfelelővé tegye, ezáltal minden helyzetet előnyére fordítson és így megteremtse önnön boldogságát. A kérdések, melyeket az előbbiek megfogalmaznak, a következők. Hogyan segíti hozzá az embert a helyes ítéletalkotás a boldogsághoz? Miként tud az érzései felé kerekedni értelme helyes használatával? Hogyan alakíthat egy szenvedélyből az ember azzal ellentéteset, miben nyeri el ez a lényegét? A megállapítottak lényeges támpontot jelentenek a későbbiekre nézve, s az ebből felmerülő kérdések is csak később találnak tényleges, minden szempontból kielégítő válaszra. Egészen pontosan *A lélek szenvedélyei* 147. cikkelyében szereplő belső indulatok magyarázatát megkívánó élethelyzetek felsorolásakor, melyeknek a későbbi gondolatok során átfogó magyarázatát fogom nyújtani.

Míndezek alapján a fejezet le is zárulhatna, de akkor még mindig nem kapnánk választ arra a kérdésre: mi tette szükségessé *A lélek szenvedélyeinek* létrejöttét, a levelezésben felmerülő, etikai irányú gondolatok szintézisét? A kérdés egészen az 1645. augusztus 4-i levélhez vezet, amelyben Descartes, miután egy korábbi, 1645. július

44 Vö. Boros 2006, 73. o.

45 Descartes 2000, 128. o.

46 Descartes 2000, 128. o.

21-i levelében közös olvasásra ajánlja fel a hercegnőnek Seneca *A boldog életről* (De vita beata) című művét, mivel tárgyát tekintve Erzsébet számára hasznos olvasmánynak tartja, majd ennek elemzésébe kezd, de nem találja követésre méltónak sem probléma-kezelését, sem pedig módszertani kifejtését.⁴⁷

Ennek megállapítását követően fel is ajánlja segítségét Erzsébetnek, hogy elősegítse neki a mű elsajátítását: „hogy Fenséged könnyebben ítéljen róla, igyekszem megmagyarázni, hogyan kellett volna ezt az anyagot olyan filozófusnak tárgyalnia, akit nem világít meg a hit, csupán a természetes ész az irányítója.”⁴⁸ Fontos hangsúlyozni, hogy a levelezőtársak vallási beállítottsága különböző volt: Descartes katolikus, míg Erzsébet kálvinista. Descartes javaslata Seneca, egy nem keresztény filozófus művének közös olvasására, Erzsébettel egy olyan közös kiindulópontból való hallgatólagos megegyezést jelent, ahonnan elindulva morális kérdések tárgyalásába kezdhetnek.⁴⁹ Ez a javaslat, miszerint egy olyan filozófus pozíciójába helyezkedve olvassák újra Seneca művét, akinek a gondolkodását a természetes észhasználat határozza meg és nem a hit irányítja, olyan észhasználatot állít szembe a hiten alapulóval, mely a természetfilozófiából ered, s így a belőle felmerülő kérdések „igen szorosan kapcsolódnak a karteziánus természetfogalomhoz”.⁵⁰

Nilvánvalóan, mindebből következően, itt a módszeres észhasználaton alapuló filozófiai gondolkodás pozíciójának felvételét javasolja Erzsébetnek Descartes, melyre támaszkodva aztán olyan életszabályokat lehet felállítani, melyeket jelen levél is, Senecát bírálva, s mintegy az *Értekezés a módszerről* ideiglenes szabályait alapul véve megfogalmaz:

Bárki elégedetté válhat önmaga erejéből is, [...] csak [...] három dologra kell figyelemmel lennie [...] az első [...], [hogy] megismerje, mit kell tennie és mit nem szabad tennie az élet különféle helyzeteiben. A második: a szilárd és állhatatos elhatározás, hogy végre is hajtson mindent, amit értelme tanácsol, [...] az elhatározás e szilárdságát nevezhetjük erénynek, [...] a harmadik pedig az [...], [hogy tekintse] a javakat, hatalmán kívül levőknek, [...] ne vágyódjék utánuk.⁵¹

Descartes egyértelművé teszi ezekben a sorokban az értelem szerepének elsődlegességét. Ennek használatával az ember felismerheti és különválaszthatja, mit tegyen meg, s mitől tartózkodjon. Ezzel Descartes a gyakorlat területére helyezi az addig pusztán elméleti szintű kutatásokat.⁵² A második szabály körvonalazza az akarat szerepkörét

47 Vö. Boros 2006, 73-74. o.

48 Descartes 2000, 141. o.

49 Vö. Boros 2006, 74. o.

50 Vö. Boros 2006, 75. o.

51 Descartes 2000, 142-143. o.

52 Vö. Boros 2006, 75. o., illetve Marshall 1998, 97-98. o. A szerző szerint itt találkozunk először a descartes-i etikai valódi morális tényezőjével, az ember hatalmával önmaga felett.

arra vonatkozóan, hogy amit az értelem világosan elkülönített és belátott, az ember szilárd elhatározást érezzen, hogy végre is hajtsa azt. Jelen esetben a második szabály jelentősége abban nyilvánul meg a korábbi megfogalmazáshoz képest, hogy nem pusztán hangsúlyeltolódásról van szó, mint a két másik szabály esetében. Az *Értekezés* második életszabályához képest, mely akkor is megkövetelte az elhatározást, ha az ész nem volt képes tiszta és világos belátásra, az itteni megfogalmazás formális. Nem tesz említést az elme tartalmairól, amik határozott állítások meghozatalában segítik az embert.⁵³ Vagyis az értelemnek tisztán és elkülönítetten be kell látnia azokat az ismereteket, amikre alapozva döntést hoz. S az erény mibenléte, bár itt Descartes még bizonytalanul határozza meg, vélhetően ebben teljesedik ki. Az erény mikéntje és a szilárd elhatározás morális következményeinek hangsúlya *A lélek szenvedélyein* belül a 148., s még inkább a 153. cikkelyben, a nagylelkűség meghatározásával fog egyértelműen körvonalazódni. A harmadik szabály pedig mindehhez csak annyit tesz hozzá, hogy az ember csak az eképpen megszerzett javakat tekintse a sajátjának, s minden egyébtől tartózkodjon. Ezzel nem mond mást, mint amit a sztoikusok is megfogalmaztak. Descartes nem csupán ezeket az elődeit mulasztja el megemlíteni Erzsébetnek, hanem elfelejti felhívni arra is a figyelmét, hogy Seneca éppen úgy, mint ő, „a legfőbb jó fogalmában benne foglalt constantia [nyugalom] mellett száll síkra.”⁵⁴

A következő, Erzsébethez szóló 1645. augusztus 18-i levelében világos különbséget tesz a boldogság, a legfőbb jó és a végső cél között:

Megjegyzem, hogy különbség van a boldogság, a legfőbb jó és a végső cél között, amely felé minden cselekedetünknek irányulnia kell: mert a *boldogság* nem a legfőbb jó, de feltételezi azt, s *nem más, mint az elégedettség* vagy a *szellem megnyugvása*, amely abból származik, hogy a legfőbb jó birtokában vagyunk.⁵⁵

A bevezetőben feltett kérdésre a lélek megelégedettségét illetően akár választ is adhatunk: legfőbb jó nélkül nincs boldogság, mivel a cselekedetek célja a boldogsággal egyenértékű megelégedettség. A legfőbb jónak ilyenképp a helyes értelemhasználatot és ítélőképességet nevezhetjük, hiszen mindez a lelki megelégedésnek mint boldogságnak az előfeltétele. S ebből ered a levél konzekvenciája, hogy a megelégedettség tartósságához a legjobban ítélték szerint kell cselekedni is, vagy másképp: az akarat által véghezvinni azokat. S az ekképpen élt élet tekinthető a végső célnak.

A szenvedélyek kérdésköre és magyarázatuk kívánalma az 1645. szeptember 13-i levélben merül fel. Erzsébet a következőre kéri Descartes-ot:

53 Vö. Boros 1998, 317. o.

54 Vö. Boros 1998, 76. o.

55 Descartes 2000, 149. o. (Kiemelés tőlem – Sz.T.)

Szeretném, [...] ha meghatározná a szenvedélyeket, hogy jobban meg lehessen érteni őket; [...] biztos vagyok benne, hogy Ön ezt majd jobban megvilágítja [ti. azoknál jobban, akik csupán a lélek zavarainak gondolják a szenvedélyeket], amikor elmagyarázza, hogyan teszi a szenvedélyeket még hasznosabbá erejük, mikor az ész alá vannak rendelve.⁵⁶

A hercegő kérésének alapja annyi, hogy nem ért egyet azzal, miszerint a szenvedélyek lényegük szerint csak az értelem elhomályosítására lennének képesek. A tapasztalat azt mutatja, hogy vannak olyanok is, melyek az értelmet aktivizálják, cselekvésre serkentik.

A szenvedélyek meghatározására Descartes az 1645. október 6-i levélben tesz kísérletet: „szendélynek nevezhetünk általában minden olyan gondolatot, amely az akarat közreműködése nélkül – támad a lélekben, kizárólag az agyban jelen lévő benyomások által – hiszen minden, ami nem cselekvés, szenvedély.⁵⁷ A szenvedély – e megfogalmazás szerint – az akarattal, a cselekvéssel szemben nyeri el az értelmét. Szendély tehát, amit nem az akarat ébreszt a lélekben, s ezáltal nem serkent cselekvésre sem. Ezt a meghatározást *A lélek szenvedélyeiben* pontosítani fogja Descartes, mellyel egyértelművé teszi a lélek saját szenvedélyei és a külsőleg érkező ingerek által keltett szenvedélyek közti különbséget. A véglegesnek tervezett munka korai, kéziratosa formáját vélhetően 1646. március elején kapta kézbe Erzsébet, melyről az 1646. április 25-i levélben tesz említést *Traité des Passions* címen.⁵⁸

Miután a végső munka megírásának körülményei, okai tisztázásra kerültek, az a további kérdés, milyen hatása van a szenvedélyeknek az emberre, s hogyan működtethető az értelemhasználat, vagy másképp: a lélek befolyása felettük?

2. A szenvedélyek feletti uralom: Ítéleteink megfogalmazását követő szabad cselekvés és felelősségvállalás

A Bevezetésben megfogalmazottakra támaszkodva építkezem. A kérdés tehát az előzőek mellett az, hogyan juthat a bölcsesség birtokába az ember, milyen összefüggésben van ez az erénnyel? Ennek megválaszolásához célszerű azt a cikkelyt figyelembe venni, melyben az erény mibenléte mellett a belső indulatok szerepéről is szó van. A következőket mondja ezekről Descartes: „nagyobb hatalmuk van felettünk, mint a velük összeakadó szenvedélyeknek, amelyektől különböznek”.⁵⁹ Világos ebből, hogy a belső indulatok, az emberre gyakorolt hatásukat tekintve, a szenvedélyek felett állnak, kapcsolatban vannak velük, de mégis különböznek tőlük. Fontos ehhez hozzátenni, hogy részben ezek a belső indulatok

56 Descartes 2000, 159-160. o.

57 Descartes 2000, 171. o.

58 Vö. Pintér 2001.

59 Descartes 1994a, CXLIII.

biztosítják a lélek boldogságát, mivel a szenvedélyekkel szemben nem keltenek benne zavart, s ezzel a tökéletesedését szolgálják: „bizonyos, hogy máshonnan érkező [ti. a szenvedélyekből eredő] zavaroknak, [...] nem áll hatalmukban, hogy ártsanak neki; hanem inkább örömeinek fokozására szolgálnak, mivel látva, hogy a zavarok nem bánthatják őt, ráébred saját tökéletességére.”⁶⁰ Az előbb említett különbség ebben ragadható meg. A belső indulatok lehetővé teszik, hogy a szenvedélyek által keltett zavarok ne károsítsák a lelket, hanem ezáltal a nemesbedését segítsék. Ennyiben jelentősebbek a szenvedélyeknél.

Ide kapcsolódnak az erényről írottak is, hiszen mindezt az indulatok csak akkor tudják megteremteni a lélekben, ha annak „mindig van mivel megelégednie a belsejében”.⁶¹ Ezt a megelégedettséget pedig – mint ahogy a Bevezetésben már említettem – az erényes életvitel szolgáltatja. A kérdés világos. Milyen ez az erények által vezérelt életvitel, mi maga az erény, hogyan érhető el, milyen megelégedettséggel szolgál? Ennek megválaszolásához arra kell magyarázatot találni, mi a szenvedélyek, s ebből adódóan a belső indulatok alapja. S elsődlegesen, a szenvedélyek mit szolgáltatnak a léleknek, mi a szerepük, amihez képest az indulatok hatalmasabbak?

Descartes így határozza meg a szenvedélyeket a 27. cikkelyben: „olyan *észleletei, érzései* vagy *felindultságai a léleknek*, melyet különösképpen a lélekre vonatkoztatunk, s amelyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít meg.”⁶² A szenvedélyek tehát három külön területre oszthatók, melyek némelyike a lélekre vonatkozik, s a szellemek mozgásától függ. Ahhoz, hogy világos legyen, milyen hatást váltanak ki a lélekben a szenvedélyek – amelyek alapján az említett elnevezésekkel különböztethetőek meg –, a lélek funkcióinak, és az (élet)szellemek pontos meghatározásának az ismerete szükséges.

A lélek fő funkcióit a testi funkciók meghatározása után nevezi meg:

[K]önnyű felismerni, hogy semmi nem marad bennünk, amit a lelkünknek kéne tulajdonítanunk, hacsak nem a gondolataink, melyeknek [...] két fajtájuk van, [...] egyesek a lélek cselekedetei, mások pedig a lélek szenvedélyei. Azok, melyeket a lélek cselekedeteinek nevezek, mind az akarásaink, mivel [...] közvetlenül a lélekből erednek, s [...] csak tőle függenek. [...] a szenvedélyeinek nevezhetjük az összes bennünk található észlelet- vagy ismeretfeleséget, mivelhogy [...] a lélek mindig azoktól a dolgoktól kapja őket, amelyeket ábrázolnak.⁶³

Amint az már a levelezésben is előkerült, a léleknek mindössze a gondolkodás funkcióját tulajdonítja Descartes. A gondolkodás további két módozataként pedig a cselekvést, valamely dolog végrehajtásának az akarását, és ezúttal a szenvedélyeket jelöli meg az *Alapelvek*ben használt értelmi észlelés helyett. A szenvedélyeket valamely külső

60 Descartes 1994a, CXLIII.

61 Descartes 1994a, CXLIII.

62 Descartes 1994a, XXVII. (Kiemelés tőlem – Sz.T.)

63 Descartes 1994a, XVII.

dolog bizonyos hatása kelti a lélekben, s ennek alapján lehetnek észleletek, érzések vagy felindultságok, azaz indulatok, vagy másképpen emóciók, míg az akarás elnevezés arra vonatkozik, hogy egy szándékolt cselekedet végrehajtása csakis a lélektől függ.⁶⁴ Ezeket meg, mint arról már szó volt, az életszellemelek valamely mozgása gerjeszti, melyeket így határoz meg Descartes: „az idegek [...] apró hálócskákhoz, vagy kis csövecskékhez hasonlítanak, melyek [...] valamiféle levegőt vagy nagyon finom szellőt tartalmaznak, melyet életszellemeleknek nevezünk.”⁶⁵

Kalocsai Dezső a szenvedélyek megnevezéseiről azt állítja, hogy Descartes ezzel el kívánja különíteni egymástól az egyértelmű ismereteket tartalmazó észleleteket, a testre és a külső tárgyakra vonatkozó érzéseket, valamint magukat az indulatokat.⁶⁶ Ez a megállapítás teljesen helyénvaló, s a következő cikkely magyarázza is:

Észleletnek nevezhetjük őket [ti. a szenvedélyeket], amikor [...] az összes olyan gondolatot jelöljük vele, melyek egyáltalán nem a lélek cselekvései vagy nem akarások; de nem amikor csak azért használjuk, hogy nyilvánvaló ismereteket jelöljünk vele. [...] Érzéseknek is lehet őket nevezni, mivelhogy a lélek ugyanazon a módon fogadja őket magába, mint a külső érzékek tárgyait és ugyanúgy ismeri meg őket. [...] lehet őket a lélek felindultságainak nevezni, [...] mert az összes gondolatféleség közül, amellyel a lélek rendelkezhet, nincs más, mely oly erősen rázná meg, mint ezek a szenvedélyek.⁶⁷

Az érezhető különbség abban van, hogy míg a szenvedélyek ezen formái a lelket magát érintik, s a lélek részesül valamilyen módon a hatásaiból, addig a hasonló módon érkező ingerek a testet érintik:

A szenvedélyek különösképp a lélekre vonatkoznak, hogy megkülönböztessem őket az egyéb érzésektől, melyek közül egyeseket a külső tárgyakra vonatkoztatunk, mint például a szagokat, a hangokat, a színeket; másokat a testünkre, mint az éhséget, a szomjúságot, a fájdalmat.⁶⁸

Minden bennünk fellelhető észleletet, vagyis szenvedélyt a külső, tárgyi világból szerzünk, s ezeket vonatkoztatjuk aztán vagy érzékeink tárgyára, vagy testünkre, vagy önmagunkra. Ha az észleletet visszacsatoljuk a tárgyakra, a következő történik: „amikor egy fáklya fényét látjuk, s egy harang hangját halljuk, e hang és e fény [...] két különböző ér-

64 Az emóciók elnevezést Kalocsai Dezső használja a felindultság helyett, az észleletek és az érzések elnevezéssel szemben pedig a képzetek (perceptions) és az érzetek (sentiments) megnevezést alkalmazza. Vö. Kalocsai 1964, 87. o.

65 Descartes 1994a, VII.

66 Vö. Kalocsai 1964, 87. o.

67 Descartes 1994a, XXVIII.

68 Descartes 1994a, XXIX.

zést nyújtana a léleknek, melyeket oly módon vonatkoztatunk az okaiknak vélt tárgyakra, hogy magát a fátylát gondoljuk látni, és a harangot hallani, nem pedig csupán a belőlük érkező mozgásokat gondoljuk érezni.⁶⁹ Ha a testünkre vonatkoztatjuk, akkor „mivel e cselekvések [ti. melyek önnön testünk, és az ingert szolgáltató külső tárgyak észleletét szolgáltatják nekünk] egyike utólag csatlakozik a másikhoz, az előbbit már bennünk lévőnek, a később csatlakozót pedig [...] a tevékenységet okozó tárgyban lévőnek ítéljük.”⁷⁰ De a valódi szenvedélyek, melyeket Descartes magyarázni kíván e könyvben, az alábbiak: „Ilyenek az öröm, a harag és más hasonló érzések, melyeket néha az idegeinket mozgató tárgyak, néha pedig más okok is előidézhetnek bennünk. [...] A] szót [ti. a szenvedély szót] csupán azon észleletek jelölésére szoktuk korlátozni, melyek magára a lélekre vonatkoznak. S ez utóbbiak magyarázatára vállalkoztam itt a lélek szenvedélyei elnevezés alatt.”⁷¹ A szenvedélyek tehát különféle észleletek, melyeket ezen a néven nevezünk, ha azok észleletünk tárgyaira vonatkoznak, érzéseknek, ha a testünkre vonatkoztatjuk őket és felindulásoknak, ha a lelkünkre vannak hatással. Descartes egy későbbi cikkelyben megvilágítja a lélek test feletti hatalmát, ám ezt célszerű akkor szemügyre venni, miután a szenvedélyek lélekre gyakorolt hatásai tisztázást nyertek.

Előtte azonban figyelmet érdemel jelen cikkely második fele, ahol először történik meg az indulatok vagy felindulások megkülönböztetése a szenvedélyek többi megnevezésétől: „Hozzáteszem azt is, hogy a szellemek valamilyen mozgása okozza, tartja fenn és erősíti meg őket [ti. a szenvedélyeket], hogy megkülönböztessem az akarásainktól, amelyeket a lélek olyan felindultságainak nevezhetünk, amelyek a lélekre vonatkoznak ugyan, de okuk maga a lélek.”⁷² Világos, hogy a felindultságok abban különböznek az észleletektől és az érzésektől, hogy, bár hatásuk szintén a lélekre vonatkozik, de nem a szellemek okozzák őket, hanem a lélek maga. Ebben a megfogalmazásban láthatóan kirajzolódik az indulatoknak a szenvedélyektől való eredeztetése, és a tőlük való különbségük is. Nem mások tehát, mint a lélekben végbemenő akarások. A kérdés csak az, hogyan jutnak érvényre a lélekben, és mi jellemzi őket?

Az akarást valamely szándékolt dolognak a véghezvitelére a szenvedély kelti fel a lélekben: „Valamennyi szenvedély fő hatása az emberekre az, hogy ösztönzi és ráveszi a lelküket azoknak a dolgoknak az akarására, amelyekre a szenvedélyek testünket készítik elő: úgyhogy a félelem érzése a lelket a menekülés akarására ösztönzi.”⁷³ Vagyis a szenvedélyek kihatnak a testre és a lélekre egyaránt. A legfontosabb szerepkörük mégis az, hogy a lelket akaratlagos cselekvésre sarkallják, ily módon a lélek hatalmat élvez a test felett. Erről a 41. cikkelyben így fogalmaz Descartes: „[A]z első [ti. a lélek akarásai]

69 Descartes 1994a, XXIII.

70 Descartes 1994a, XXIV.

71 Descartes 1994a, XXV.

72 Descartes 1994a, XXIX.

73 Descartes 1994a, XL.

feltétlenül a hatalmában vannak [a léleknek], és csak közvetve módosítja őket a test [...] az utóbbiak [ti. a szenvedélyek, mint észleletek] feltétlenül az őket létrehozó cselekvéstől függenek, és csak közvetve módosítja őket a lélek, kivéve, amikor ő maga az okuk. [...] a lélek egész cselekvése abban áll, hogy [...] előidézi, hogy a kis mirigy [...] létrehozza az ezzel az akarással kapcsolatos hatást.⁷⁴

Az akarás tehát minden esetben a lélek befolyása alatt áll, és mindig aktív. Az előző idézet tartalmát idekapcsolva elmondható, hogy valamely szenvedély serkenti cselekvésre a lelket, melynek hatására a tobozmirigy segítségével a test mozgásba jön, s véghezviszi a szenvedély okozta hatást. Az akarat ezen sajátos funkcióinak felvázolását korábban már megtette Descartes az *Elmélkedések*ben, bár ott még pusztán ismeretelméleti vonatkozásban, ahol az értelem passzivitásával szemben hangsúlyozta az akarat aktivitását. Ennek morálfilozófiai vonatkozásai – mint azt a Bevezetés már szóba hozta – ebben a munkában kerülnek először részletes kifejtésre. A descartes-i morálfilozófia kettőségének része az a lényeges összetevő, mely „az akarat szilárdságának feltételeit tartalmazza”.⁷⁵

A lélek hatalma értéktelen, ha nem képes különbséget tenni a hamis és az igaz ítéletek között:

A lelkek aszerint erősebbek, vagy gyengébbek, hogy többé vagy kevésbé képesek-e követni [...] az ítéleteket, és ellenállni a velük ellentétes pillanatnyi szenvedélyeknek. [...] nagy különbség van a hamis vélekedésből származó elhatározások, és azok között, melyek az igazság ismeretére támaszkodnak: [...] [ha az] utóbbiakat követjük, [...] soha nem érzünk sajnálkozást, sem megbánást miattuk; míg ha az előbbieket [...] mindig ezt érezzük, amikor felfedezzük a tévedést bennük.⁷⁶

Az itt megfogalmazottak az erényes életvitel magvát hordozzák. Értelemszerűen a lélekben megvan a képesség, hogy hamis vagy igaz ítéleteket alkosson. A helyes ítéletalkotás annak függvénye, hogy abban a szenvedélyek ne befolyásolják. Ha a lélek az igaz ítéletekre alapozva hoz döntést, az illető személy életét folytonos elégedettség kíséri, míg ha pusztá vélekedések szerint éli az életét, akkor állandó megbánást fog érezni minden cselekvése után. Világos, hogy itt már nemcsak etikai szempontokról, hanem az azt meghatározó ismeretelméleti vonatkozásokról is szó van. S ahogy Dékány András fogalmaz ezzel kapcsolatosan, a lélek megelégedettségében „az egyéni erkölcsi betelje-

74 Descartes 1994a, XLI.

75 Vö. Boros 1998, 322. o. A másik összetevő az a test–lélek együttes működését hordozó ismeret, melyet Descartes ennek a munkának az első részében szolgáltat. A szerző másutt kimondottan a Descartes etikájában fellelhető kettőségeket ismerteti. Vö. Boros 2000, 275–297. o. John Marshall könyvében az akarat szerepköre kiemelkedő hangsúlyt kap a szenvedélyek etikai elméletét boncolgató fejtegetéseken belül. Vö. Marshall, 1998, 96–114. o.

76 Descartes 1994a, XLIX.

sedés jellemző formáját kell látnunk.⁷⁷ S érdemes e gondolatokhoz hozzátenni, hogy Descartes számára a fennálló külső körülmények az ember beteljesedésére nézve nem determinatívak, jóllehet, lehetőségeinek kereteit a társadalom szabályozza.⁷⁸ De milyen is akkor egészen pontosan ez a megelégedettség, s milyen összetevők határozzák meg?

A szenvedélyekre alapozott döntéshozatal tehát hamis ítéletekhez, s ezzel együtt örökös elégedetlenséghez vezet. Ennélfogva, hogy a lélek, s ezáltal maga az ember állandó megelégedettséget érezzen, egyrészt a szenvedélyekkel szemben a belső indulataira kell hallgasson, mert azok sosem tévesztik meg. S most már bizonyos az is, hogy a korábban felindultságoknak nevezett szenvedélyek a belső indulatok: „a jó és a rossz számunkra főként a belső felindultságoktól függ, melyeket csak maga a lélek kelt a lélekben, ebben különböznek azoktól a Szenvedélyektől, melyek mindig a szellemek valamilyen mozgásától függenek.”⁷⁹ Világos, hogy a megelégedettség nem pusztán a belső indulatokon alapszik, hanem elsődlegesen megalapozásul szolgál a szenvedélyekkel szemben, mentesít az azoktól származó kényelmetlenségektől.⁸⁰

A belső indulatok másik lényeges sajátossága, hogy a velük ellentétes szenvedélyekből is szülehetnek:

Gyakran össze vannak kapcsolva a hozzájuk hasonló szenvedélyekkel, [...] sőt a velük ellentétesekből is megszülehetnek. Például amikor egy férj halott feleségét siratja, akinek feltámadása [...] felbosszantaná: megtörténhetik, hogy a szívét fojtogatja a Bánat, amit a gyógyszerartás kelt benne, és [...] a személynek a hiánya, [...] s megtörténhetik, hogy [...] eközben a lelke legmélyén titkos Örömet érez; amely indulatnak akkora hatalma van, hogy a Bánat és az őt kísérő könnyek semmit sem vehetnek el az erejéből.⁸¹

A belső indulatok tehát a szenvedélyek keltette érzésekkel ellentétesen is megszülehetnek. Így magyarázható, hogy ha egy esemény a bánat szenvedélyét kelti az emberben, ugyanaz az esemény mégis örömet ébreszt benne. Ezt az indulatot Kalocsa Dezső szerint a visszaemlékezés hozza létre, mely visszaemlékezés a vele ébresztett indulattal együtt a lélek tevékenysége. S azért nem több annál, mert nem megy el az indulat tárgyi alapjához.⁸² De ez a magyarázat helytelen. Szó sincs ugyanis visszaemlékezésről, sokkal inkább arról, hogy az indulatok mögött szilárd ítéletek vannak. A felindultságokat, csak mint szenvedélyeket kelti fel a lélek önmagában, de már mint akarások mennek végbe benne. Mint akarás vonatkozik már rá, épp azért, mert az ember a benne fellelhető szenvedélyekre támaszkodik, mikor

77 Vö. Dékány 2003, 251. o.

78 Vö. Dékány 2003, 252. o.

79 Descartes 1994a, CXLVII.

80 Vö. Kalocsa 1964, 109. o.

81 Descartes 1994a, CXLVII.

82 Vö. Kalocsa 1964, 110. o.

megítél egy helyzetet. Így átalakíthatja őket, ítélet által megalapozott formát adhat a szenvedélyeinek, s minden esemény a befolyása, irányítása alá kerülhet. Ezért érezhet örömet a gyászoló férfi, mert a szertartás keltette szenvedélyt önmagában örömmé redukálja.

Dékány András ezzel szemben úgy látja, hogy az említett példában a feleség halála egy olyan körülmény, aminek meghatározó szerepe van a lélek „titkos” örömének létrejöttében és állandóságában. Ha a feleség visszatérne, az öröm már nem tudna a férjben tartóssá válni, épp azért, mert a valóság, mint a szenvedélyt kiváltó alap változna meg. A világnak tehát elhanyagolhatatlan hatása van a titkosan érzett öröm megszilárdulásában a szenvedélyek befolyása mellett.⁸³ A lélek csak így tud olyan felszabadulttá válni, mint abban az esztétikai szférában, ahová Dékány András szerint a következő példa „intellektuális” öröme sorolható:

Amikor különös kalandokról olvasunk egy könyvből, vagy színpadon látjuk őket előadva, akkor ez [...] általában az összes szenvedélyt felkelti bennünk, a képzeletünknek kínáló tárgyak különfélesége szerint; ám eközben örömet szerez nekünk, hogy felkeltve érezzük őket magunkban, ez az öröm pedig intellektuális Öröm, mely éppúgy születhet a Bánatból, mint az összes többi Szendvedélyből.⁸⁴

A szerző továbbá úgy véli, hogy a képzeletnek zavaró szerepe van abban, hogy sajátunkként fogjuk föl a jót mindabból, amit az értelem észrevesz. Majd mindehhez hozzáteszi: „A lélek tiszta öröme [...], úgy tűnik, hogy csak a lélek önmagából merített, kellő nagyságú erejéből fakadhat, amellyel képes a képzelet e zavaró hatásainak ellenállni.”⁸⁵ Mindezek alapján, úgy tűnik, csak a titkos örömet felmutató első példa élethelyzetére igaz, hogy a lélek a szenvedélyeiről ítéletet alkotva képes átalakítani azokat a neki megfelelővé, mert az utóbbi példa esetében a képzelet túl erős befolyást gyakorol az emberre. A belső indulatok a lelket önnön tökéletességére ébresztik rá, mely felismerést az erényes életvitel teremti meg benne:

Mert aki úgy élt, hogy a lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte), olyan meglepésben részesült, [...] hogy a Szendvedélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég erejük ahhoz, hogy lelkének nyugalalmát megzavarják.⁸⁶

83 Dékány 2002, 136. o.

84 Descartes 1994a, CXLVII. Dékány András két szférát különböztet meg tanulmányában: egy esztétikait és egy etikai, s úgy véli, mind az intellektuális, mind a titkos öröm más szférán belül valósul meg. Az intellektuális öröm az esztétikai szférában, ahol a műalkotások élvezete teremt különféle érzéseket a lélekben, melyet az képes fenntartani akkor is, ha az esztétikai élmény már nincs jelen. Ellenben az etikai szférában fontos, hogy a valóság állapota változatlanok maradjanak a szenvedélyek hosszantartó élvezetéhez. Vagyis ebben az élményközegben már nem elég a lélek pusztá akarata a szenvedélyek fenntartásához. Dékány András erre vonatkozó fejtegetéseit ld. Dékány 2002, 125-136. o.

85 Vö. Dékány 2002, 135. o.

86 Descartes 1994a, CXLVIII.

A lélek mindenkori megelégedettségét tehát az nyújtja, ha az ember mindig az erénytől vezérelve, vagyis az általa leginkább helyesnek ítélték szerint él és cselekszik. Az egyéni ítélet szerinti cselekvést hangsúlyozza tehát Descartes. Mindez tágabb értelmet és összefüggést nyer, ha szemrevételezzük, az előbbieket miként ágyazódnak bele a nagylelkűség fogalmába:

Az igazi Nagylelkűség, mely ahhoz vezet, hogy az ember a legnagyobb mértékben becsüli önmagát, amennyire csak jogosan becsülheti, részben csupán abban áll, hogy felismeri, nincs semmi, ami valóban hozzá tartozna, csak ez a szabad rendelkezés az akarásaival, és nincs más, amiért dicsérni vagy gáncsolni kellene, csak az, hogy jól vagy rosszul él-e vele; részben pedig abban áll, hogy szilárd és állandó elhatározást érez magában arra, hogy jól éljen vele, azaz, hogy soha ne mulassa el akarni mindazoknak a dolgoknak a vállalását és végrehajtását, amelyeket a legjobbnak ítél. Ez pedig az erény tökéletes követése.⁸⁷

A nagylelkűség meghatározásával az erényes életvitel is megállapításra került. Az erényes életvitelű ember egyben nemeslelkű is. E kettőhöz pedig nem szükséges más, mint hogy az ember egyrészt tudatában legyen annak, hogy akaratának szabadsága, vagy másképp a szabad rendelkezés a saját döntése felett a legsajátabb képessége, mellyel élhet jól és rosszul is, s pont ez indukálja a nagylelkűség másik sajátosságát, hogy ha mindezt felismeri, akkor jól kell alkalmaznia önmagában; vagyis megcselekednie és felvállalnia mindazt, amit önmaga a leghelyesebbnek ítél. Descartes éppen a megismerő képesség és az akarat e helyességre irányuló diszponáltsága okán nevezi a józan észhez hasonlóan az akaratot is jónak. A jó Isten révén van meg a mindenségben, s a matematikai leírások ezt az Istentől eredő jóságot nem képesek felmutatni.⁸⁸ Isten ekképpen meghatározott tökéletessége a nagylelkűség elsajátításához előírt szilárd és állandó elhatározás relatív tartalmát hordozza. Az ember, minél jobban megismeri a világot, annál nagyobb összefüggésekben képes azt szemlélni és átlátni, de sosem oly abszolút és mindenre kiterjedő módon, mint ahogy Isten, végtelen hatóerejénél fogva.⁸⁹ Az, ami a lényegi újdonságot hordozza a korábbi gondolatokhoz képest, hogy az akarat által az ember hozhat döntést a világosan be nem látott helyzetekben, s megvonhatja ítéletét, ha szilárd és jól elkülönített ideákat állít fel. Bár a nagylelkűség azok sajátja, akik jól élnek az akaratukkal, rosszul is élhetnek vele, s a döntő nehézséget ez esetben éppen ez adja.⁹⁰ Ez teljesen világos, hiszen ha az ember szabadon rendelkezhet ily módon az akaratával, milyen szempont szerint tehet különbséget aközött, hogy ezt jól vagy rosszul tette-e?

87 Descartes 1994a, CLIII.

88 Vö. Boros 1998, 326. o.

89 Vö. Kalocsai 1964, 130. o.

90 Vö. Boros 1998, 324-325. o.

A választ a nagylelkűség második összetevőjének meghatározásában foglaltak hordozzák. Hiszen a hangsúly mégiscsak az egyéni választás szerinti cselekvésen és a választás következményeinek felvállalásán van. Arra a kérdésre, hogy a szabad akaratával jól, vagy rosszul él-e az ember, és hogy helyes ítéleteket állított-e fel, majd a cselekedeteivel járó következmények adják meg a választ. S a hangsúly e következmények felvállalásán van, hiszen a nagylelkűség „kinek-kinek saját kezébe adja a felelősséget is”⁹¹ A nagylelkűséget, noha kiváltképp az előkelő születés biztosítja az ember számára, de megfelelő neveléssel is megszerezhető: „noha úgy tűnik, nincs erény, amelyhez az előkelő születés annyira hozzájárulna, mint ahhoz, amelynek következtében csak jogos értékünkön becsüljük magunkat; [...] azért mégis bizonyos, hogy a jó nevelés sokat segíthet a születés fogyatékosságainak helyrehozásában”⁹² Eszerint az előkelő születés erényes lélekkel, a nagylelkűség birtoklásával jár, melynek következtében nem minden lélek egyformán erős. A helyes nevelés ellenben megszüntetheti ezt a különbséget azzal, hogy az ilyenformán rendellenességben szenvedő embert a nagylelkűség birtokába juttatja. Ekképpen egy szilárd értékrendű élet alapjait biztosítja a számára. Mindebben a „jó születés” és „jó nevelés” kérdése feszül egymással szemben. Ha a nagylelkűség születési előjog, akkor a nevelés aligha játszik szerepet a kimunkálásában, ellenben, ha a helyes nevelés lehetőséget teremt a nagylelkűség elsajátítására, akkor minden ember lényegévé válhat, így a születési előjog szerepe hangsúlytalan e kérdésben.⁹³

Ahhoz, hogy az ember mindig helyesen felállított igaz ítéletek szerint cselekedhesen, a helyzetekben adódó szenvedélyek felülvizsgálatát kell megtennie:

Amit itt [ti. ha a fantáziát erősen megragadja a szenvedély valamelyikének tárgya] a legáltalánosabb és legkönnyebben alkalmazható orvossággként szeretnék kínálni az összes túlzott Szenvedéllyel szemben, az az, hogy [az ilyen esetekben] emlékeznünk kell arra, hogy mindaz, ami a képzeletnek megmutatkozik, igyekszik megteveszteni a lelket, [...] az akaratnak [azonnali döntést igénylő helyzeteknél] főként azon érvek szemügyre vételére és követésére kell irányulnia, melyek ellentétesek azokkal, melyeket a Szenvedély képvisel⁹⁴

Az adott cikkely különféle élethelyzeteket hoz példaként, s noha a legáltalánosabb orvosságnak a képzelet veszélyeire való visszaemlékezést ajánlja, mégis az értelmével élő ember legkézenfekvőbb fegyvere a szenvedélyek ellen, ha visszatartja az ítéletét az adott pillanatban addig, míg felülvizsgálja az öt érő szenvedélyt és lehetséges hatásait. Vagyis fontoljuk meg a cselekvés okát és esetleges eredményét, s azok mindig ellen-

91 Vö. Guenancia 2002, 75. o.

92 Descartes 1994a, CLXI.

93 Vö. Boros 1998, 328-329. o.

94 Descartes 1994a, CCXI.

tétesek legyenek azzal szemben, amit a pillanatnyi szenvedélyek az adott helyzetben kínálnak. S ezt felmérve hozzunk ítéletet és cselekedjünk.

S a bölcsesség az, ami segít úrrá lenni az egyébként nem kártékony szenvedélyek felett: „a Bölcsesség van a leginkább hasznunkra ezzel kapcsolatban [ti. hogy jól használjuk fel a szenvedélyeinket], azzal, hogy megtanít annyira úrrá lenni felettük és olyan ügyesen kezelni őket, hogy az általuk okozott bajok teljesen elviselhetőek, sőt, hogy mindegyikből Örömet merítünk.”⁹⁵ A bölcsesség tehát abban segít, hogy azokat a szenvedélyeket, melyekről úgy ítélünk, hogy károsak számunkra, hasznossá tegyük, vagyis az erény követésével, az értelemmel ítélve a szenvedélyek felől, átalakítsuk őket számunkra örömtelivé. Épp ezért a bölcsesség és az erény is a lélek gyógyulását szolgáló eszközök, melyek segítségével az ember öngyógyítást végezhet. Így *A lélek szenvedélyei* pszichoterápiai szempontból azért lesz példaértékű, mert olyan hálózatot épít ki az emberi természet, az orvoslás és az erkölcs között, melyek kölcsönösen megalapozzák egymást.⁹⁶ Bármelyik szenvedélyéből örömet meríthet az ember, ha előzetesen felülvizsgálja azt, hogy miként érinti őt, milyen hatást kelt benne, és eszerint dönt felőle. Mindegy hogy jól vagy rosszul dönt-e az adott pillanatban, hisz a szabad döntési képesség nem volna a választás képessége, ha az ember mindig jól élne vele.⁹⁷

Descartes filozófiája abban nyeri el lényegét, hogy, ha az ember el akarja kerülni, hogy a szenvedélyek kihassanak a mindennapjaira, és befolyásolják a természetét, minden esetben értékelnie kell az őt érő szenvedélyeket, a különféle élethelyzeteit, ha nem is mindig a józan észre támaszkodva. Hiszen „el kell ismernünk, hogy az emberi élet az egyes dolgokat illetően ki van téve a tévedés veszélyének, s végül is be kell látnunk, hogy természetünk erőtlén.”⁹⁸

95 Descartes 1994a, CCXII.

96 Vö. Barcza 2002, 54. o.

97 Vö. Guenancia 2002, 75. o.

98 Descartes 1994b, 108. o.

Felhasznált irodalom

- Barcza Katalin 2002, „Pszichoterápiái-koncepció Descartes A lélek szenvedélyei című művében.” In Boros Gábor (szerk.), *Ész és szenvedély: Filozófiai tanulmányok a XVII-XVIII. századról*. Áron Kiadó, Budapest, 31-55. o.
- Boros Gábor 1998, *René Descartes*. Áron Kiadó, Budapest.
- Boros Gábor 2000, „Etika az automaták korszakában. Kettősségek Descartes etikájában.” In Boros Gábor–Schmal Dániel (szerk.), *Kortársunk, Descartes*. Áron Kiadó, Budapest, 275-297. o.
- Boros Gábor 2006, „Descartes és Seneca Erzsébet hercegnő udvarában.” *Világosság* 11-12, 73-80. o. [<http://vilagosság.hu/pdf/20070522093633.pdf>] (2008.09.03).
- Cottingham, John 1992, *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cottingham, John 2006, „The Mind-Body Relation.” In Stephen Gaukroger (szerk.), *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Blackwell Publishing Ltd, Oxford, 181-192. o.
- Descartes, René 1994a, *A lélek szenvedélyei*. Ictus, Szeged.
- Descartes, René 1994b, *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest.
- Descartes, René 1996, *A filozófia alapelvei*. Osiris, Budapest.
- Descartes, René 2000, *Test és lélek, morál, politika, vallás: Válogatás a kései írásokból*. Boros Gábor–Schmal Dániel (szerk.), Osiris, Budapest.
- Descartes, René 2002, *A módszerről*. Kriterion, Kolozsvár.
- Dékány András 2002, „A karteziánus lélek »titkos« és »intellektuális« öröméről.” In Boros Gábor (szerk.), *Ész és szenvedély: Filozófiai tanulmányok a XVII-XVIII. századról*. Áron Kiadó, Budapest, 125-136. o.
- Dékány András 2003, „René Descartes és az igazi erény(ek) dicsérete” In Dékány András–Laczkó Sándor (szerk.), *Lábjegyzetek Platónhoz 1.: Az erény*. Librarius, Szeged, 258-253. o.
- Gaukroger, Stephen 2006, *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations*. Blackwell Publishing Ltd, Oxford.
- Gombay, André 2007, *Descartes*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Guenancia, Pierre 2002, „Szenvedély és szabadság Descartes-nál.” In Boros Gábor (szerk.), *Ész és szenvedély: Filozófiai tanulmányok a XVII-XVIII. Századról*. Áron Kiadó, Budapest, 57-75. o.
- Kalocsai Dezső 1964, *Descartes etikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Marshall, John 1998, *Descartes' moral theory*. Cornell University Press, Ithaca & London.
- Pintér Tibor 2001, 2004. „A hercegnő kérdése: Descartes és a lélek szenvedélyei.” In Bárdos Judit (szerk.), *Dombormű. Esszék, tanulmányok Poszler György 70. születésnapjára*. Liget Műhely Alapítvány, Budapest. [<http://emc.elte.hu/~pinter/tanulmany/hercegno.htm>] (2008.12.19).
- Tözsér János 2002, „Descartes a test és lélek reális különbségéről” In Schmal Dániel (szerk.), *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger: Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Atlantisz, Budapest, 231-259. o.

Kovács Gábor

1982-ben születtem Budapesten. Egyetemi tanulmányaimat 2005-ben kezdtem meg az ELTE filozófia szakán, ahol most végzős hallgató vagyok. Elsősorban nyelvfilozófiával, metafizikával és ismeretelmélettel foglalkozom, különösen a fiktív, a lehetséges és az aktuális határterületein található problémák érdekelnek, szakdolgozatomat is ilyen témában írom. Ezen kívül foglalkoztat még a politikai filozófia, leginkább a legitim hatalom kérdése. Jelen dolgozat megírásában konzulensként Zvolenszky Zsófia volt nagy segítségemre.

Kovács Gábor

◀ Lehetséges fiktív világok

Régi mottóm, hogy ha a lehetetlent kizártuk, ami marad, az az igazság, akármilyen valószínűtlen legyen is.

Sherlock Holmes

1. Lehetséges fiktív entitások: Előszó

Alapvető intuíciónk a megfigyelhető világgal kapcsolatban, hogy a benne található dolgok lehetnének másmilyenek is, mint amilyenek valójában. Nem szoktuk azt gondolni, hogy minden eleve meghatározott; a dolgok állhatnak másképpen, az események megtörténhetnek volna máshogyan. Például Barack Obama elveszthette volna a 2008-as választásokat, sőt, az is lehetséges lett volna, hogy el sem indul. Ha ez így történik, Obama most nem lenne az Egyesült Államok elnöke. Vannak azonban a világnak olyan részei, melyek nem érzékelhetőek, talán nem is léteznek. Annyi mindenestre biztos, hogy a nyelv egyes kifejezései olyan dolgokat látszanak jelölni, melyeket nem találhatunk meg a világban, ilyenek például a fiktív nevek. Sherlock Holmes nem létezik, és sohasem létezett abban az értelemben, amelyben Barack Obama.

Fel kell tennem a kérdést: vajon az ilyen entitásokra is igaz-e az, ami a tényleges létezőkre? Állhatnak-e a dolgok másképpen Sherlock Holmeszal kapcsolatban? Úgy tűnik a válasz egyértelműen igen. Nézzük csak az alábbi példát:

(1) Sherlock Holmes magas.

Ez a mondat igaz (már amilyen értelemben a fiktív entitásokra vonatkozó kijelentések igazak lehetnek), és könnyen ellenőrizhető Arthur Conan Doyle novelláinak és regényeinek fellapozásával. Ugyanakkor a

(2) Sherlock Holmes alacsony.

mondat hamis (ugyanabban az értelemben, amelyben az első igaz), és szintén könnyen ellenőrizhető Doyle művei alapján.

Vizsont igaznak tűnik (szintén a fenti értelemben) a következő modális kijelentés:

(3) Lehetséges, hogy Sherlock Holmes alacsony.

Tehát van legalább egy olyan lehetséges világ, amelyben megtalálható a Sherlock Holmes nevű fikatív entitás, viszont az aktuális világtól eltérően ebben a világban alacsony. Ebben a világban úgy alakultak a dolgok, hogy Arthur Conan Doyle a Holmes-történetekben alacsonyként ábrázolta hősét. Ez a világ egyébként akár tökéletesen megegyezhet a miénkkel, az is lehet, hogy Doyle írásai is az első betűtől az utolsóig megegyeznek a miénkben találhatóakkal, azzal a kivétellel, hogy ahol a miénkben az áll, hogy Holmes magas, ott a lehetséges történetekben azt találjuk, hogy alacsony.

A fikatív neveket tartalmazó modális kijelentések kérdése háromszorosan összetett probléma. Először is számot kell adnunk arról, hogy miféle kifejezések a fikatív nevek, hogy hogyan működnek, hogy jelölnek-e valamit, ha pedig üresek, akkor az ilyeneket tartalmazó állítások miképpen lehetnek értelmese, illetve, hogy lehetnek-e igazak vagy hamisak. Másodsorban értelmeznünk kell a modalitás fogalmát, meg kell mondanunk, hogy léteznek-e lehetséges világok, és ha léteznek, miképpen léteznek, illetve ezzel összefüggésben, hogy miképpen beszélhetünk róluk, hogyan vagyunk képesek modális kijelentéseket tenni. Végül arra is választ kell adnunk, hogyan jelenhetnek meg fikatív entitások lehetséges világokban, vagy másképpen megfogalmazva, a modális kijelentések értelmezését miként befolyásolja az, ha fikatív neveket tartalmaznak.

Mind a lehetséges világok, mind a fikatív nevek kutatása a kortárs filozófia központi kérdései közé tartozik, mindkét területen számos elmélet létezik az adott probléma magyarázatára. A lehetséges világok elméletei három nagy csoportba sorolhatóak:¹ antirealizmus (melynek értelmében a lehetséges világok nem léteznek), ersatzrealizmus (a lehetséges világok léteznek, de másképpen, mint az aktuális) és genuin realizmus (mely szerint a lehetséges világok éppolyan léteznek, mint a miénk). A fikatív entitások elméleteit két csoportra oszthatjuk: antirealista elméletekre és realistákra (melyek szerint a fikatív entitások bár nem téridőbeli, anyagi létezők, de ténylegesen léteznek). A fikatív neveket tartalmazó modális kijelentések elemzése során tehát az alábbi táblázat szerint kombinálhatjuk meglévő elméleteinket (az oszlopokban a modális elméletek, a sorokban a fikatív entitások elméletei):

		Lehetséges világok (LV)		
		<i>Antirealizmus</i>	<i>Ersatzrealizmus</i>	<i>Genuin realizmus</i>
Fikatív entitások (FE)	<i>Antirealizmus</i>			
	Realizmus			

A továbbiakban a fikatív entitások elméleteit FE jelöléssel, a lehetséges világokéit pedig LV-vel fogom azonosítani.

¹ Tózsér 2009, 175-202. o.

Írásom első felében vázlatosan bemutatom a két nagy terület elméleteit, először a fiktív nevek elméleteit, majd a lehetséges világokéit, és kitérek arra is, hogy kombinációikkal (a fenti táblázat alapján LV/FE párosításban) hogyan magyarázható a lehetséges fiktív entitások problémája. Ezt követően egy másféle, némileg radikális megközelítésre teszek javaslatot. Ennek lényege, hogy a fiktív entitásokat kezelhetjük pusztán lehetséges entitásokként is. Vagy másként, azokat a dolgokat, melyeket hagyományosan fiktív entitásoknak szoktunk nevezni, tekinthetjük a lehetséges entitások aleseteinek; nincsen szó tehát a maguk jogán létező (vagy nemlétező) fiktív entitásokról, azok csupán pusztán lehetségesek, olyan dolgok, melyek kizárólag lehetséges világokban léteznek, modális entitások. Vagyis Sherlock Holmes például semmilyen módon nem létezik az aktuális világban, megtalálható viszont lehetséges világokban, és amikor Holmesról beszélünk, akkor valójában erről a modális entitásról beszélünk. Ezen szemlélet bemutatásán kívül megvizsgálom majd, hogy egyáltalán felvethető-e értelmesen ez a megközelítés, illetve kitérek arra is, hogy miféle ellenvetésekkel és problémákkal kellene megküzdenie egy ilyen elméletnek.

2. Alternatív fiktív entitások

Mielőtt rátérnék a fiktív entitások és a lehetséges világok elméleteinek felvázolására be kell ismernem, hogy kicsit csaltam, mikor fentebb kijelentéseket tettem Sherlock Holmesról, illetve felelőtlenül igazságértékeket társítottam ezekhez a kijelentésekhez.

Az a helyzet ugyanis, hogy egyáltalán nem olyan könnyű eldönteni, mi is igaz a fiktív entitásokra vonatkozóan. Doyle valóban úgy írta le Holmest, mint magas, szikár figurát; viszont a 2009-es Holmes-filmben alacsony emberként ábrázolják (az őt meg személyesítő színész, Robert Downey, Jr. mindössze 174 cm magas, tehát semmiképpen sem mondható magasnak). Szeretném kihangsúlyozni, hogy *nem* lehetséges fiktív entitásokról van szó, tehát nem fiktív entitások lehetséges világokban való megjelenéséről, hanem a tényleges, az aktuális világban található fiktív entitásnak, ha úgy tetszik, változatairól. Ez nem jelenti, hogy a fiktív entitások valóban, a szó szoros értelmében léteznének az aktuális világban; viszont valamilyen értelemben megtalálhatóak az aktuális világban: például a Sherlock Holmes-történeteket, melyekben ezek a változatok szerepelnek levehetjük a polcra, ugyanez nem mondható el a lehetséges entitásokról (legyenek anyagiak vagy fiktívek). Az ilyen változatokat a továbbiakban alternatív fiktív entitásoknak fogom nevezni.

Tehát (1) és (2) egyszerre, egyformán igaz itt, az aktuális világban. Első pillantásra úgy tűnik, komoly paradoxonról van szó, mintha a fiktív entitások egymást kizáró tulajdonságokkal rendelkeznenek.

A probléma megoldásának legkézenfekvőbb, ugyanakkor legbrutálisabb módja a fikatív entitások önazonosságának tagadása. Ha feltételezzük például, hogy a Doyle történeteiben szereplő Holmes nem azonos a 2009-es filmben megjelenővel, akkor nem kell választ adnunk arra a kérdésre, hogy miért tűnik úgy, mintha egymást kizáró tulajdonságokkal rendelkezne. Azt hiszem, ez erősen ellentmond megérzéseinknek. Ha elfogadnánk ezt a megoldást, akkor nem beszélhetnénk Holmes-történetekről; pusztán annyit mondhatnánk, hogy vannak bizonyos történetek, melyekben egymásra nagyon hasonlító entitások jelennek meg, amelyeknek esetleg még a neve is megegyezik. Ezzel szemben az az intuíciónk (talán nem általánosított hibásan), hogy a Holmes-történetekben ugyanaz az entitás szerepel, éppen ettől Holmes-történetek.

Az alternatív fikatív entitások problémájának másik, szintén kevésbé szimpatikus megoldása a kizárt harmadik elvének feladása. Az elv értelmében semmi sem rendelkezhet egyidőben egymást kizáró tulajdonságokkal, tehát semmi sem lehet egyszerre mondjuk magas és alacsony. Ezt az elvet azt hiszem nem szívesen adnánk fel akár a fikatív entitásokkal kapcsolatban sem, különösen, hogy intuíciónk szerint helytálló. Legalábbis egy fikatív világban belül általában elvárjuk, hogy egy entitás ne rendelkezzen ellentétes tulajdonságokkal. Nagyon csodálkozunk, ha olyasmit olvasnánk *A pettyes pánt*-ban, hogy „És akkor megláttam a kandalló előtt Holmes pipafüstbe burkolózó magas alacsony alakját”. Úgy vélem éppen itt található a probléma egyik lehetséges megoldása. Mint említettem, a kizárt harmadik elve azt mondja ki, hogy semmi sem rendelkezhet *egyidőben* egymást kizáró tulajdonságokkal. Az alternatív fikatív entitásokkal kapcsolatban egyidejűségről beszélni meglehetősen értelmetlen, mert bár Doyle régen meghalt, *A pettyes pánt* vagy *A Rőt Liga* világa nem a múltban helyezkedik el; a fikatív entitások nem köthetőek időpontokhoz úgy, ahogyan a téridőbeli létezők. Az alternatív fikatív entitás-változatok köthetőek viszont fikatív világokhoz, jól elhatárolt szövegekhez, vagy legalábbis elhatárolt beszédaktusokhoz, és ilyen módon lehetséges indexálni őket, ahogy a téridőbeli létezőket időpontok alapján. Vegyük az alábbi mondatokat:

- (4) Michael Jordan magas.
- (5) Michael Jordan alacsony.

Mindkettő igaz, az egyik Jordan gyerekkorában (t_1 időpontban), a másik felnőttkorában (t_2 időpontban).

- (1) Sherlock Holmes magas.
- (2) Sherlock Holmes alacsony.

Szintén mindkét kijelentés igaz, de az egyik w_1 , a másik pedig w_2 fikatív világban.

Az önazonosság kérdése régi és nehéz probléma a filozófiában; az anyagi létezők tulajdonságainak időbeli változása kapcsán éppen úgy felvethető, mint a fiktív entitásoknak alternatív változatokban való inkarnálódása kapcsán. A probléma részletes elemzésébe most nincs lehetőségem mélyebben belemerülni. Egyelőre fogadjuk el, hogy ha az anyagi létezők önazonosságát képesek lehetünk meghatározni, és képesek lehetünk temporálisan indexálni őket, akkor ugyanerre a fiktív entitások esetében is képesek lehetünk.

A másik lehetséges megoldás az antirealista megközelítés. Az antirealista ugyanis tagadja, hogy a fiktív entitások léteznének; így nem rendelkezhetnek tulajdonságokkal sem (ezért egymást kizáró tulajdonságaik sem lehetnek), és általában véve a fiktív neveket tartalmazó kijelentéseknek nincsen igazságértékük vagy mind hamisak. A fiktív neveket vizsgáló elméletek számbavételénél és a fiktív neveket tartalmazó modális kijelentések elemzésénél még visszatérek az alternatív fiktív entitások problémájára. Viszont mivel mindkét kérdés megítélését befolyásolja, szükségesnek tartottam, hogy rámutassak, és hogy felvázoljam a lehetséges megoldásokat.

3. Fiktív entitások

Az antirealista és realista elméletek bemutatása előtt szeretném meghatározni, milyen megközelítésben is fogok fiktív entitásokról beszélni. Azt hiszem, senki sem tagadja, hogy fiktív entitások valamilyen értelemben „vannak”, és hogy valamilyen értelemben tehetünk róluk kijelentéseket. Sherlock Holmes bizonyos értelemben „létezik” a Holmes-történeteken belül, és ezekben a történetekben vannak rá vonatkozó kijelentések, melyek bizonyos értelemben igazak vagy hamisak. A kérdés az, hogy ezeken a történeteken kívül van-e értelme Holmes létezéséről beszélni, és hogy az ezeken a történeteken kívül róla tett kijelentéseknek van-e igazságértékük, vagy hogy egyáltalán értelmeseke-e.

A fiktív szövegeket szokás úgy tekinteni, mint amelyek valamiféle fikciós operátor hatókörében állnak, mely operátor felfüggeszti a létezésre, az igazságra és a hamisságra vonatkozó szokványos nézeteinket. Mikor ebben az írásban a fiktív entitások létezéséről és a fiktív neveket tartalmazó kijelentések igazságértékeiről beszélek, akkor ezzel szemben a szokványos felfogás szerint beszélek. Tehát ha azt mondom, hogy „Sherlock Holmes nem létezik” akkor ezt pontosan abban az értelemben gondolom, amiben azt, hogy „Barack Obama létezik”. És ha azt mondom, hogy „Sherlock Holmes létezik”, akkor ezt úgy értem, hogy valóban létezik (bár nem térben és időben).

3.1. Az antirealista FE megközelítés

A fiktív entitások létezését tagadó elméletek alapvetően a két nagy nyelvfilozófiai irányzathoz köthetők, a John Stuart Mill² elképzeléseire alapozott direkt referencialmélethez és a Frege valamint Russell elképzelésein alapuló leíróelméletekhez.

A milliánus elmélet értelmében a nevek közvetlen kapcsolatban állnak jelölletükkel, és ezen a közvetlen kapcsolaton keresztül referálnak rájuk. A neveknek nincsen jelentésük, egyetlen funkciójuk a nyelvben az, hogy kijelölik referensüket. Ezért a direkt referencialmélet értelmében a nevek közvetlenül jelölletükkel járulnak hozzá azokhoz a proposíciókhoz, amelyeket azok a mondatok fejeznek ki, amikben ezek a nevek szerepelnek (a proposíciók absztrakt létezők, az őket kifejező mondatok információtartalmi). Tehát például a

(4) Michael Jordan magas.

mondat által kifejezett proposícióhoz a *Michael Jordan* név közvetlenül Michael Jordannel, a létező személlyel járul hozzá. A mondat által kifejezett proposíció absztrakt entitás, melyet a Michael Jordanból és a „magasnak lenni” tulajdonságból álló rendezett páros alkot. Éppen ezért amennyiben a direkt referencialmélet hívei úgy gondolják, hogy a fiktív nevek üresek, tehát a fiktív entitások nem léteznek, akkor el kell ismerniük, hogy az üres neveket tartalmazó mondatok nem fejeznek ki teljes proposíciót, de legalábbis a kifejezett proposíciónak nincsen igazságértéke.³

Ezzel szemben a Frege és Russell⁴ nevéhez köthető elmélet szerint a neveknek nem csupán jelölletük, de jelentésük is van. Russell szerint a nevek álcázott határozott leírások, tehát például a *Barack Obama* nevet valamiféle határozott leírással kell azonosítanunk, mondjuk azzal, hogy „A 2008-as választások győztese”. Egy nevet akkor tekintünk üresnek, ha nincsen olyan létező, mely kielégítené a névhez asszociált leírást. A *Sherlock Holmes* név így azért üres, mert nincsen olyan entitás, mely megfelelné például a „Baker Street 221B szám alatt lakó zseniális detektív” leírásnak. A russelli elmélet értelmében ezért a fiktív neveket tartalmazó kijelentések értelmetlenek, és proposíciót fejeznek ki, ugyanakkor egytől egyig hamisak.

A két elmélet előnyeire és hátrányaira most nincs lehetőségem kitérni, ráadásul kezdeti kidolgozásuk óta több változatra bomlottak szét, és egymástól is vettek át elemeket. Ami számunkra fontos, hogy Frege és Russell követői szerint a fiktív nevek minden esetben üresek, tehát fiktív entitások nem léteznek (ez a kérdés metafizikai, ontológiai

2 Mill 1974, 24-46. o.

3 Caplan 2005, 134. o.

4 Russell 1985, 143-150. o.

oldala); a fiktív neveket tartalmazó kijelentések pedig mind hamisak. A direkt referencialméletből nem következik, hogy a fiktív nevek üresek volnának, az elmélet követői közt találhatóak antirealisták és realisták is. Ha azonban egy milliánus a fiktív entitások nemlétezését állítja, akkor el kell fogadnia, hogy a fiktív neveket tartalmazó kijelentések értelmetlenek, de legalábbis nincsen igazságértékük.

Egy harmadik antirealista megközelítést dolgozott ki a közelmúltban R. M. Sainsbury.⁵ Elképzelése szerint a fiktív nevek szemantikai tulajdonságait tekintve pontosan olyanok, mint a referáló tulajdonnevek. Így a fiktív nevek a nyelv működésében pontosan úgy vesznek részt, akár a többi név, azzal a különbséggel, hogy nem jelölnek semmit. Sainsbury szerint egy név akkor üres, ha a név nyelvhasználatba történő bevezetésekor (egy keresztelési aktus során), a bevezető személynek nincsenek tárgyirányú intenciói, tehát nincs olyan tárgy, amit meg kíván nevezni, és nem létezik olyan tárgy, amely kielégítené a kereszteléshez felhasznált leírást. Vagyis a keresztelést végrehajtó egyén egy bizonyos tulajdonsággal rendelkező valaminek akar nevet adni, de nem áll szándékában egy konkrét dolgot megnevezni, például az „A vihar istenét elnevezem Thornak” mondat kimondásával, de anélkül, hogy az aktus egy konkrét személyre irányulna (és nem létezik olyan személy, aki a vihar istene volna). Üres lehet egy név akkor is, ha a név bevezetésére használt leírás fontosabb a keresztelő számára, mint a tárgy, amire az aktus irányul, és nincsen olyan létező, amely kielégítené a leírást. Például, ha valaki a mennydörgés istenére kívánja bevezetni a *Thor* nevet, ugyanakkor egy olyan személyre mutat, aki történetesen nem a vihar istene; a *Thor* név ebben az esetben a vihar istenének a neve lesz, nem pedig annak a személynek a neve, akire a keresztelő tévedésből mutatott.⁶ Sainsbury ezzel pontos definíciót ad arra, hogy mikor tekintünk egy nevet üresnek, és pontosan magyarázza, hogy miként lehetséges, hogy bizonyos nevek nem jelölnek semmit. Elmélete annyiban egyezik a russelli felfogással, hogy a fiktív neveket tartalmazó kijelentések szerinte is hamisak.⁷

Az antirealisták számára ezért az alternatív fiktív entitások problémája könnyen megoldódik. Egyrészt metafizikailag nem jelent gondot, mivel a fiktív entitások nem léteznek, ezért nem is lehetnek tulajdonságaik. Másrészt mivel elméleteinkben a fiktív neveket tartalmazó kijelentések vagy hamisak, vagy nincs igazságértékük, vagy értelmetlenek, nem kell számot adniuk a például (1) és (2) együttes igaz voltából fakadó ellentmondásra.

5 Sainsbury 2005, 44-46. o.

6 Sainsbury 2005, 110-111. o.

7 Sainsbury elmélete előfeltételezi a negatív szabad logika elfogadását, ezért előfordulhat, hogy fiktív neveket tartalmazó kijelentések igazak; mindenestre ezek kivételes esetek, így most nem szükséges őket figyelembe vennünk.

3.2. A realista FE megközelítés

A fiktív entitások realista elméleteinek egyik ismert képviselője Nathan Salmon⁸. Elmélete milliánus alapokon nyugszik, és erősen épít Saul Kripke munkásságára, így a nevek szerinte is közvetlenül jelölik referensüket, a mondatok által kifejezett proposíciókhoz pedig jelöletükkel járulnak hozzá. Salmon azonban el szeretné kerülni, hogy a fiktív neveket tartalmazó mondatok értelmetlenek, de legalábbis igazságérték nélküliek legyenek, ezért feltételezi, hogy a fiktív nevek is jelölnek, csak nem téridőbeli létezőket, hanem absztrakt entitásokat. Ezek nem anyagi, és nem mentális entitások, hanem a fiktív név szerzője által létrehozott absztrakt létezők.⁹

Felmerül a kérdés, hogy Salmon elmélete hogyan képes kezelni az alternatív fiktív entitásokat. Sainsbury értelmezése szerint¹⁰ a fiktív neveket tartalmazó kijelentések Salmon elméletében is mind hamisak, ugyanis az absztrakt entitások nem lehetnek például magasak vagy alacsonyak, nem hegedülnek, és nem repülnek. Azt hiszem, Salmon nem értene egyet ezzel az interpretációval. Válasza talán olyasmi lenne, hogy az absztrakt létezők természetesen nem hegedülnek, ahogyan egy anyagi létező; ugyanakkor rendelkezhetnek a hegedülés tulajdonságával (mely tulajdonság maga is absztrakt létező). Ha elfogadjuk ezt az értelmezést, akkor viszont Salmon számára nem marad más lehetőség, mint hogy az alternatív fiktív entitások problémáját kontextus alapján világindexálással oldja meg. Minthogy elméletében a fiktív entitások rendelkezhetnek tulajdonságokkal, egymást kizáró tulajdonságokat is feltételezhetünk esetükben. Meg kell tehát tudnia mondani, hogy Holmes mely fiktív világokban magas és melyekben alacsony, illetve, hogy ezeket a világokat hogyan, milyen kontextus alapján lehet meghatározni.

A fiktív nevek elméleteinek vázlatos bemutatása után most rátérek a lehetséges világok elméleteinek rövid bemutatására, illetve annak szemügyre vételére, hogy miként képesek kezelni a lehetséges fiktív entitások problémáját.

4. Antirealizmus (LV)

Napjaink legnépszerűbb és legkidolgozottabb antirealista modális elmélete a fikcionalizmus.¹¹ A modális fikcionalizmus (ahogy minden fikcionalista elmélet) erősen instrumentalista: esetünkben arra kíván magyarázatot adni, hogy hogyan használhatunk és értelmezhetünk modális kijelentéseket anélkül, hogy a lehetséges világok létezése mellett bármilyen módon elköteleznénk magunkat. A fikcionalizmus értelmében a lehetséges

8 Salmon 1998, 285-291. o.

9 Salmon 1998, 293. o.

10 Sainsbury 2005, 211. o.

11 Bevezetésül ld. például Kalderon 2005, 1-3. o. és Kim 2005, 116-130. o.

világok csupán eszközüül szolgálnak arra, hogy modális kijelentéseket tehesünk; viszont ezek a kijelentések nem igazak vagy hamisak a hagyományos, erős értelemben, és nem reprezentálják a valóságot. A fikcionalisták szerint a lehetséges világokat úgy kell felfognunk, mint a fiktív történeteket. Például a *Moby Dick* olvasása közben elfogadjuk, sőt, bizonyos értelemben igaznak tekintjük, hogy Ahab kapitány örületében senkit és semmit nem kímélve vadászott az őt megnyomorító fehér bálnára; ugyanakkor nem hisszük, hogy ez valóban megtörtént volna, hogy a történet valóban igaz kijelentéseket tartalmazna. Ugyanígy járunk el, amikor olyan modális kijelentéseket teszünk, mint például, hogy „Barack Obama elveszthette volna a 2008-as választásokat”; a lehetséges világok fikcióján belül elhisszük és igaznak tekintjük ezt a mondatot, ugyanakkor nem feltételezzük, hogy valóban igaz lenne, vagy hogy bármiféle létező dologra utalna. Más szóval a lehetséges világok csupán eszközök a számunkra, hogy általuk modális kijelentéseket tehesünk, ahogyan a fiktív világok is eszközök, hogy általuk kitalált dolgokról beszélhessünk. Viszont ez semmilyen módon nem feltételezi, hogy a fiktív vagy a lehetséges világok léteznének. Ezért a fikcionalisták (a genuin realistákkal ellentétben) elfogadhatják azt az intuíciónkat, mely szerint a mi világunk, az aktuális világ ontológiailag kitüntetett helyzetű (olyannyira, hogy szerintük csak és kizárólag az aktuális világ létezik); ugyanakkor sem minőségileg, sem mennyiségileg nem kell bőkezűeknek lenniük, tehát sem absztrakt létezőket, sem a mi világunkkal azonos természetű létezőket nem kell feltételezniük.

A következőkben rátérek a lehetséges fiktív entitások problémájának, vagyis a lehetséges világok és a fiktív entitások elméleteinek kombinálásának vizsgálatára. A bevezetésben található táblázat alapján az első bemutatásra kerülő kombináció az antirealizmus (LV) / antirealizmus (FE).

4.1. Antirealizmus (LV) / antirealizmus (FE)

Azt hiszem a lehetséges fiktív entitásokról való számadás tekintetében az antirealista/antirealista megközelítés a legegyszerűbb. Mert hogyan értelmezné egy mindkét területen antirealista személy a következő mondatot?

(3) Lehetséges, hogy Sherlock Holmes alacsony.

Először is a fikcionalista (LV) nem feltételezi, hogy egy ilyen modális kijelentés igazságot fejezzen ki a szó szokványos értelmében. A fikcionalista számára teljesen mindegy, hogy a „Lehetséges, hogy” kifejezés után (melyet amolyan fikciós operátornak tekint) üres vagy referáló név található; maga a modális kijelentés nem rendelkezik igazságértékkel a hagyományos értelemben. A fikcionalista számára az a lehetséges világ, melyben Sher-

lock Holmes alacsony, pontosan olyan fiktív világ, mint *A pettyes pánt* világa, melyben magas. Éppen ezért a fikcionalista számára az sem jelent gondot, hogy az antirealista FE-elméletek miatt bármely fiktív nevet tartalmazó kijelentés automatikusan hamis (vagy igazságérték nélküli, vagy értelmetlen). Egyrészt a fikcionalista nem várja el, hogy a modális kijelentések igazságértékkel rendelkezzenek, másrészt mivel a fiktív név a „Lehetséges, hogy” kifejezés hatókörében áll, a mondat, mely tartalmazza megszűnik igaznak vagy hamisnak lenni.

Ami gondot okozhat a fikcionalista számára, az a lehetséges világ fikció, és a tényleges fikció megkülönböztetése. Illetve, még ha ez lehetséges is számára, az antirealizmus (LV) / antirealizmus (FE) kombináció mindenképpen redundánsnak tűnik. A 2. részben rámutattam, hogy vannak alternatív fiktív entitások. Van tehát egy olyan Sherlock Holmes, aki alacsony, vagyis jelen értelmezésben, van olyan fiktív történet, melyben Sherlock Holmes alacsony (de Holmes nem létezik ténylegesen). A fikcionalista szerint pedig létezik olyan lehetséges világ, amelyben Sherlock Holmes alacsony, vagyis jelen értelmezésben, van olyan fiktív történet (a fikcionalisták szerint a lehetséges világok fiktív világok), melyben Sherlock Holmes alacsony. Mármost az a kérdés, hogyan különböztetjük meg ezt a két Holmest? A fikcionalista válasza az lehet, hogy nem kell őket megkülönböztetni, illetve nincsen mit megkülönböztetni. Van olyan fikció, melyben Sherlock Holmes alacsony; a modális kijelentés pedig pontosan erre a fikcióra utal. Azt hiszem, ez némileg ellenkezik intuíciónkkal. Az, hogy 2009-ben forgattak egy filmet, mely Holmest alacsonynak ábrázolja, nem tűnik ugyanazon feltételezésnek, mint hogy a dolgok állhatnának úgy is, hogy Holmes alacsony, vagyis a mozifilm fikciója más, mint a lehetséges világok fikciója. Az aktuális világban található fikciók ugyanis az aktuális világ tényei (még ha ez nem is implikál létezés). Tény, hogy Arthur Conan Doyle írt Holmes-történeteket, és ezekben bizonyos módon ábrázolta hőst. Az is tény, hogy forgattak egy Holmes-filmet, melyben a címszereplőt másképpen ábrázolják. Ez azonban nem egyenértékű azzal, hogy Holmes lehetne másmilyen, vagyis, hogy tehetünk róla modális kijelentéseket, vagy megint másképp, hogy lehetséges világokban is megtalálható. Ahogy az aktuális világ ténye az is, hogy volt olyan időpont, amelyben Michael Jordan alacsony volt, ugyanakkor elmondható róla az is, hogy lehetne alacsony (abban az időpontban, amelyben valójában magas).

Azt hiszem, intuitív helyesnek tűnik megkülönböztetnünk a világ valóban fennálló tényeit azoktól, melyek csupán lehetségesek, még ha ezek néha egybe is esnek. A lehetséges fiktív entitások kapcsán, mint már korábban jeleztem, ez azért jelent komolyabb problémát, mint az anyagi létezők esetében, mert a lehetséges entitások nem ugyanazon (ha úgy tetszik) dimenzió mentén rendelkeznek változó tulajdonságaikkal, mint amazok. Ez a dimenzió az anyagi létezők esetében temporális, a fiktív entitások esetében azonban sokkal nehezebben meghatározható (semmiképpen nem időbeli a

hagyományos értelemben). Természetesen az sem jelent végzetes csapást az antirealista (LV) / antirealista (FE) kombinációra, ha az alternatív fiktív világ mellett külön, azzal megegyező fikciót tartunk fenn a lehetséges világ számára; viszont mint már említettem, az elmélet így némileg redundánsnak tűnik.

4.2. Antirealizmus (LV) / realizmus (FE)

Ahogy fentebb utaltam rá, a fikcionalista antirealista (LV) számára teljesen mindegy, hogy egy modális kijelentésben üres vagy referáló név található-e; a „Lehetséges, hogy” kifejezés minden igazságértéket, illetve minden létezésre vonatkozó elvárást felszámol. Ezért a fikcionalista LV-elméletben mindegy, hogy Salmon realista FE-elméletének Sainsbury-féle értelmezését fogadjuk el (mely szerint a fiktív neveket tartalmazó kijelentések mind hamisak), vagy a Salmonnak tulajdonítottat (melynek értelmében lehetnek igazak és hamisak is). A fikcionalista szerint a fiktív neveket tartalmazó modális kijelentések semmiképpen nem rendelkeznek igazságértékkel. Amiben az antirealizmus (LV) / realizmus (FE) kombináció előnyösebbnek tűnik az antirealizmus (LV) / antirealizmus (FE) megközelítésnél, az az, hogy nem jelentkezik benne a fiktív világoknak az a redundanciája, amelyre az előbbinél felhívtam a figyelmet. Ebben az elméletben ugyanis léteznek fiktív entitások mint absztrakt létezők, és tulajdonságaik is lehetnek (ha elfogadjuk Salmon interpretációját), emellett vannak fiktív történetek (lehetséges világok) ezekről az absztrakt létezőkről. Vagyis Sherlock Holmes ténylegesen létezik, mint absztrakt entitás, és bizonyos kontextusban rendelkezik az „alacsonynak lenni” tulajdonsággal; ugyanakkor van olyan fiktív történet (lehetséges világ), melyben Holmes alacsony. Ahogyan Michael Jordan is létezik ténylegesen, mint téridőbeli, anyagi entitás, és bizonyos időpontban rendelkezik az „alacsonynak lenni” tulajdonsággal; ugyanakkor van olyan fiktív történet (lehetséges világ), amelyben Jordan alacsony. Az antirealista/realista elmélet így meggyőzően képes különbséget tenni az alternatív és a lehetséges fiktív entitások közt, illetve magyarázni a köztük fennálló kapcsolatot.

5. Ersatzrealizmus (LV)

A lehetséges világoknak azokat az elméleteit, melyek szerint azok ténylegesen léteznek, de téridőn kívüli absztrakt entitások, ersatzrealizmusnak szokás nevezni. Adams meghatározása szerint¹² a lehetséges világok olyan absztrakt entitások, melyeket az aktuális világ elemeiből konstruálunk. A lehetséges világok ténylegesen léteznek, de nem téridő-

12 Adams 1975, 202-203. o.

beli entitások, hanem absztraktak. Ezzel az ersatzrealista elméletek nem redukálják a lehetséges világokat pusztán nyelvi jelenségekre, modális beszédre, ahogyan a fikcionalista elmélet, ugyanakkor megfelelnek annak az intuitív elvárásunknak, mely szerint a mi világunk, az aktuális világ ontológiai értelemben kitüntetett helyzetű (a genuin realizmus ennek ellentétét vallja). Az ersatzista elméleteknek sok válfaja létezik.¹³ Egy ilyen elmélet a körülményersatzizmus (képviselője például Alvin Plantinga), melynek értelmében a lehetséges világok körülményekből épülnek fel, vagyis olyan összességek, melyeket partikuláris dolgok és tulajdonságok összekapcsolásaiból hozunk létre. Más ersatzista elmélet a strukturálisuniverzálé-ersatzizmus (képviselője többek közt Robert Stalnaker), mely szerint a lehetséges világok az aktuális világ nem aktualizált tulajdonságai, más szóval a lehetséges világok olyan tulajdonságok, melyekkel az aktuális világ rendelkezhetne, de valójában nem rendelkezik. A következőkben az ersatzista elméletek képviselőjének a propozícióerstzizmust fogom tekinteni. Ennek értelmében a lehetséges világok propozíciók (melyek a mondatok által kifejezett információtartalmak) konzisztens és teljes sorozata; amolyan teljes világtörténetek, melyek azt írják le, hogy milyen lenne az aktuális világ, ha a dolgok másképpen állnának, mint ahogy.

5.1. Ersatzizmus (LV) / antirealizmus (FE)

Nos, hogyan értelmezhetjük a fiktív neveket tartalmazó modális kijelentéseket, ha a lehetséges világok tekintetében ersatzisták, a fiktív entitások tekintetében pedig antirealisták vagyunk? Ha a propozíciósorozatokként értelmezett lehetséges világokban fiktív entitások is megjelennek, akkor ez azt jelenti, hogy ezekben a propozíciókban üres neveket is találunk (vagyis üres „helyeket”, melyekkel az üres nevek a propozíciókhoz járulnak). A kérdés, hogy hogyan befolyásolják ezek a propozíciókat, melyekben megjelennek?

Amennyiben olyan antirealista FE-elméletet választunk, mely szerint az üres nevek minden kijelentést (tehát minden propozíciót, melyet ezek a kijelentések kifejeznek) hamissá tesznek, az elmélet úgy tűnik konzisztens és jól működik. Feltételezhetően minden propozíciósorozatban (lehetséges világban) vannak olyan propozíciók, melyek hamisak; ha a lehetséges világokban találhatóak fiktív entitások, akkor ezek üres nevei hamissá teszik azokat a propozíciókat, melyek rájuk utalnak. Ez azonban nem probléma, hiszen az antirealista (FE) felfogás szerint az aktuális világban nem – és így a lehetséges világokban sem – léteznek fiktív entitások, így minden rájuk vonatkozó kijelentés hamis. Akkor is megállja a helyét az elmélet, ha a létrehozásához felhasznált FE-elmélet következtében az üres neveket tartalmazó propozícióknak nincsen igazságértékük. Ez azt jelenti, hogy egy lehetséges világot alkotó propozíciók közt vannak igazak és hami-

¹³ Tózsér 2009, 192-202. o.

sak is, valamint olyanok, melyeknek nincsen igazságértékük (ezekben találhatóak fiktív nevek). Ettől a propozíciósorozat megmarad teljesnek és ellentmondásmentesnek, amit a lehetséges világoktól elvárunk.

Probléma mindössze akkor keletkezik, ha olyan antirealista FE-elméletet választunk (a legegyszerűbb direkt referencialméletet, a hagyományos millianizmust), melynek értelmében a fiktív neveket tartalmazó kijelentések értelmetlenek, vagyis nem fejeznek ki propozíciót. Ezzel a fiktív entitások ugyanis kihullanak a lehetséges világokból (propozíciósorozatokból), tehát a fiktív entitásokkal kapcsolatban fel sem vehető a modalitás kérdése, és valójában fiktív nevek nem jelenhetnek meg lehetséges világokban (propozíciósorozatokban). Vagyis a modális kijelentésekben felbukkanó üres nevek nem értelmezhetőek, sőt, üres nevek meg sem jelenhetnének lehetséges világokban, holott úgy tűnik, hogy például

(3) Lehetséges, hogy Sherlock Holmes alacsony.

értelmes modális kijelentés és elemzésre szorul. Tehát az egyszerű millianizmus híveinek meg kell küzdeniük azzal a problémával, hogy elméletüket a propozícióersatzizmussal kombinálva úgy tűnik nem képesek számot adni a lehetséges fiktív entitásokról (ami azt illeti, a fiktív entitásokról, és a róluk való értelmes beszédről általában nehezen képesek csak számot adni). Szerencsére az elméletet ilyen egyszerű formájában már szinte senki sem képviseli, a neo-millianista elméletben pedig az üres neveket tartalmazó kijelentések nem értelmetlenek, csupán hiányos propozíciót fejeznek ki,¹⁴ így a lehetséges világokat alkotó propozíciósorozatok építésében is részt vehetnek.

5.2. Ersatzizmus (LV) / realizmus (FE)

Az imént említett ellentmondás az ersatzista (LV) / realista (FE) kombinációban (vagyis ha a lehetséges világokat illetően propozícióersatzisták, a fiktív entitásokat illetően pedig Salmon elméletének megfelelően realisták vagyunk) nem fordulhat elő. Salmon szerint a fiktív entitások ténylegesen léteznek (bár absztrakt entitások), és különféle tulajdonságaik lehetnek; így a rájuk vonatkozó kijelentések kifejezhetnek igaz és hamis propozíciókat is (az alternatív fiktív entitások miatt kontextusfüggően, vagyis indexálva). Ha emellett a lehetséges világokat konzisztens propozíciósorozatoknak tekintjük, akkor ezekben meg fognak jelenni olyan igaz és hamis propozíciók is, melyek fiktív neveket tartalmaznak, vagyis absztrakt fiktív entitásokat. Egy név ugyanis Salmon szerint jelölétével járul hozzá a nevet tartalmazó kijelentés által kifejezett propozícióhoz, tehát fiktív nevek esetén azzal az absztrakt entitással, melyet a fiktív név jelöl.

14 Caplan 2005, 135. o.

A helyzet tehát körülbelül a következőképpen fest. Léteznek az aktuális világban absztrakt entitásokként fiktív létezők, pontosabban alternatív fiktív létezők, mert a fiktív entitások kontextustól függően egymást kizáró tulajdonságokkal is rendelkezhetnek. És léteznek absztrakt entitásokként (propozíciósorozatokként) lehetséges világok, melyekben találhatóak fiktív entitások (szintén absztrakt létezők). Az ersatzista (LV) / realista (FE) megközelítés tehát legalább annyira redundánsnak tűnik, mint az antirealista (LV) / antirealista (FE) kombináció (bár ez nem jelenti, hogy ellentmondásos volna). Hiszen az aktuális világban, önállóan létezik például a *Sherlock Holmes* nevű fiktív entitás, és kontextustól függően igaz rá a

(2) Sherlock Holmes alacsony.

kijelentés, illetve igaz a proposíció, amit ez a kijelentés kifejez. Ugyanakkor létezik legalább egy proposíciósorozat (lehetséges világ), melyben megtalálható Sherlock Holmes, és igaz rá, hogy alacsony. Erre a lehetséges világra igaz a

(3) Lehetséges, hogy Sherlock Holmes alacsony.

kijelentés, vagyis a sorozatnak része az az igaz proposíció, mely szerint Sherlock Holmes alacsony. Tehát az elmélet szerint létezik az aktuális világban egy absztrakt entitás, és ugyanez az absztrakt entitás létezik legalább egy lehetséges világban is, tehát fellép ugyanaz a redundancia, ami az antirealista/antirealista kombinációnál, vagyis, hogy az elmélet egyazon entitás, például az alacsony Sherlock Holmes létét kétféleképpen magyarázza.

De talán a helyzet még ennél is komplikáltabb. Előfordulhat, hogy a lehetséges világokban is több változatban találhatóak fiktív entitások. Hiszen az aktuális világban ez a helyzet; a lehetséges világok pedig olyan proposíciósorozatok, melyek azt reprezentálják, hogy milyen lenne az aktuális világ, ha a dolgok másképpen állnának. És miért ne állhatnának úgy, hogy léteznek alternatív fiktív entitások, ahogy az aktuális világban? Egy ilyen proposíciósorozatként értelmezett lehetséges világnak része volna mindkét proposíció, melyeket az alábbi két mondat kifejez:

(1) Sherlock Holmes magas.

(2) Sherlock Holmes alacsony.

Természetesen indexálva, ahogy az aktuális világban is, ezért nem sérül a proposíciósorozat ellentmondásmentességével szemben támasztott követelmény sem. Ezzel most már ott tartunk, ha nem tévedek nagyot, hogy Sherlock Holmes létezik az aktuális világban alternatív változatokként mint absztrakt entitás, és létezik számtalan proposíciósorozatként értelmezett

lehetséges világban, szintén alternatív változatokként, mint e sorozatok része. Amennyire látom, ez következik az erszazista (LV) / realista (FE) párosításból; a végeredmény, bár rendkívül bonyolult, és nagyon redundánsnak tűnik, azt hiszem nem tartalmaz ellentmondást. Ez a végeredmény tehát nem használható fel az ilyen kombináció elleni érvként, mindenestre úgy gondolom, hogy mivel léteznek a lehetséges fiktív entitásoknak ennél egyszerűbb elmélete (az összes eddigi párosítás ilyen), az egyéb szempontok figyelembe vétele mellett az elméletek közti választásban ezt is tekintetbe kell vennünk.

6. Genuin realizmus (LV)

A genuin realizmus kidolgozója és leghíresebb képviselője David Lewis.¹⁵ Lewis elképzelése szerint a lehetséges világok nem csak hogy léteznek, de pontosan olyan világok, mint a miénk. Az elmélet értelmében az „aktuális” kifejezés ugyanolyan indexikus, mint az „én”, az „itt” és a „most”. Vagyis az aktuális világ, a mi világunk mindössze annyiban különleges, hogy mi történetesen benne élünk. Más világok lakói számára a saját világuk az aktuális, a saját világukra utalnak az „aktuális” kifejezéssel, mikor kimondják, ahogy az „én” kifejezés is mindig a beszélőt jelöli. A modális kijelentések, illetve azok a referáló kifejezések, melyeket tartalmaznak ezért különálló létezőket jelölnek, mivel a lehetséges világok ontológiailag egyező státuszú, egymástól elkülönült világok, melyek közt semmiféle kapcsolat nem lehetséges, melyeknek nincsenek közös részeik. Tehát például a

(6) Barack Obama elveszthette volna a 2008-as választásokat.

modális kijelentésben szereplő név nem a mi Obamánkat jelöli, hanem neki egy lehetséges világban található hasonmását. A kijelentés pedig valójában nem arról mond valamit, hogy a mi világunkban hogyan állhatnának a dolgok, hanem egy a miénktől különböző világban fennálló tényellentétes helyzetet ír le.

Tehát a genuin realizmus értelmében a lehetséges világok valóban léteznek, vagyis nem csupán nyelvi jelenségek, beszédmódok, ahogyan a fikcionalisták gondolják. Ugyanakkor a genuin realizmus nem feltételezi, illetve nem követeli meg olyan téridőn kívüli, nem anyagi, extrém absztrakt létezők elfogadását, mint az erszazizmus. Így az elmélet minőségileg takarékos, ugyanakkor mennyiségileg bőkezű, mivel számtalan, a mi világunkkal megegyező státuszú világ létezését posztulálja. Éppen ezért kevésbé népszerű elmélet a genuin realizmus; egyrészt problémás benne magyarázni a világokon átvélő azonosság fogalmát (vagyis például, hogy én és lehetséges világokban élő hasonmásaim hogyan és mennyiben vagyunk egymással azonosíthatóak), mivel az elmélet szerint a

15 Lewis 1973, 84-87. o.

lehetséges világoknak nincsenek közös részeik. Sok filozófus szerint ezért a genuin realizmus nem is modális elmélet, sokkal inkább science fiction.¹⁶

6.1. Genuin realizmus (LV) / antirealizmus (FE)

Meglehetősen egyszerű dolgunk van, ha a lehetséges fiktív entitások problémáját a genuin realista elméletben akarjuk magyarázni. Ezen elmélet szerint a lehetséges világok ugyanis pontosan olyan világok, mint a sajátunk. Tehát bármit gondolunk is a fiktív entitásokról, üres nevekről, az ugyanúgy igaz lesz a lehetséges világokban is, ahogy a sajátunkban. Emellett a lehetséges világokról alkotott elképzelésünket sem befolyásolhatja, ha feltételezzük, hogy tartalmaznak fiktív létezőket is, hiszen miért ne tartalmazhatnának, ha ilyen entitások a mi világunkban is vannak?

Aki antirealista a fiktív entitások tekintetében, úgy gondolja, hogy az aktuális világban nem léteznek fiktív entitások, és az üres neveket tartalmazó kijelentések mind hamisak (vagy nincs igazságértékük vagy értelmetlenek). Mivel a lehetséges világok pontosan olyan világok, mint a miénk, ugyanez igaz azokban is. Ezért az üres neveket tartalmazó modális kijelentések értelmezése semmivel sem jelent nagyobb problémát, mint az üres neveket tartalmazó egyszerű kijelentések értelmezése.

(3) Lehetséges, hogy Sherlock Holmes alacsony.

Ez a mondat tehát úgy értelmezendő, hogy létezik legalább egy lehetséges világ, melyben megtalálható a *Sherlock Holmes* név, és abban a világban, ahogy a miénkben, nem jelöl semmit sem. És ahogy ebben a világban, az üres neveket tartalmazó kijelentések minden lehetséges világban is hamisak, ezért az alternatív fiktív entitások problémája a genuin realista (LV) / antirealista (FE) párosításban éppolyan könnyedén megoldódik, mint az önmagában álló FE-antirealizmusban.

6.2. Genuin realizmus (LV) / realizmus (FE)

Ha a fiktív entitásokat ténylegesen létező, de absztrakt entitásoknak gondoljuk el, és emellett genuin realisták vagyunk, akkor el kell fogadnunk, hogy léteznek lehetséges világok, amelyekben szintén találhatóak fiktív entitások, mint absztrakt létezők. Sőt, azt is el kell fogadnunk, hogy vannak olyan világok (nem feltétlenül minden olyan világ, melyben fiktív entitások léteznek), melyek a fiktív létezőket több változatban, alternatív

¹⁶ Tózsér 2009, 180-190. o.

fiktív entitásokként tartalmazzák, ahogy a mi világunk. A *Sherlock Holmes* név így például (3)-ban a mi Sherlock Holmesunk egy lehetséges világban létező hasonmását jelöli, mely szintén absztrakt entitás. (3) igaz akkor és csak akkor, ha létezik olyan lehetséges világ, melyben Holmes hasonmása rendelkezik az „alacsonyynak lenni” tulajdonsággal.

Nem okoz gondot a genuin realista (LV) / realista (FE) kombináció számára az alternatív fiktív entítások problémája sem, feltételezve, hogy az az aktuális világban megoldható. Ha az aktuális világban számot tudunk adni arról, hogy miképpen létezhetnek fiktív entítások alternatív változatokban, akkor ez a magyarázat minden további nélkül alkalmazható a lehetséges világokban is (mivel azok metafizikai természete a miénkkel megegyezik). Ezért a

(3) Lehetséges, hogy Sherlock Holmes alacsony.

kijelentés az alternatív fiktív entításokat is beleszámolva az elméletbe úgy értelmezhető, hogy létezik olyan lehetséges világ, melyben létezik a Sherlock Holmes nevű fiktív entitás és van olyan kontextus (fiktív világ), melyben rendelkezik az „alacsonyynak lenni” tulajdonsággal.

7. Kőjjáték

Az eddigiekben megkíséreltem vázolni, hogy miképpen adhatunk számot a lehetséges fiktív entításokról FE és LV elméleteink felhasználásával. Az elméletek bemutatása során nem törekedtem teljességre, és nem beszéltem arról, hogy ezen elméletek egyébként milyen előnyökkel és hátrányokkal rendelkeznek. Igyekeztem arra koncentrálni, hogy ezek az elképzelések hogyan képesek értelmezni az üres neveket tartalmazó modális kijelentéseket, illetve milyen nehézségekkel kell szembenézni a különféle elmélet-kombinációk alkalmazása során. Minthogy ezen párosítások egyike sem vezet ellentmondáshoz, a köztük való választás leginkább részeik meggyőző volta alapján lehetséges. Ezek a kombinációk megegyeznek annyiban, hogy a fiktív entításokat (akár léteznek, akár nem) önálló metafizikai osztálynak tekintik, mint például a téridőbeli anyagi létezőket, a tulajdonságokat, az eseményeket, a propozíciókat. A lehetséges fiktív entítások problémája éppen ezért válik háromszorosán összetetté, ahogy már a bevezetésben jeleztem: külön-külön elméletekre van szükség a fiktív entítások és a lehetséges világok fogalmának magyarázatához, illetve arról is számot kell adni, hogy ezek az elméletek miként hathatnak egymásra.

A következőkben egy olyan elképzelést szeretnék bemutatni, mely ezt a problémát leegyszerűsíti. Ha ugyanis a fiktív entításokat lehetséges entításoknak tekintjük, tehát olyan létezőknek, melyek csak és kizárólag lehetséges világokban léteznek, az aktuálisban nem (vagyis modális entításoknak), akkor nincsen szükségünk külön elméletre a fiktív

entitások számára; azokról a dolgokról, melyeket hagyományosan fiktív entitásoknak nevezünk egy ilyen szemléletben a lehetséges világok elméleteinek kell számot adniuk. Így arra sincsen szükség, hogy a két terület elméleteinek egymásra hatását vizsgáljuk. Egy ilyen elképzelésnek természetesen más problémákkal kell szembenéznie, mindenekelőtt azzal, hogy egyáltalán értelmesen felvethető-e. Ezért mielőtt az elmélet bemutatásába kezdenék, vagy szemügyre venném, milyen ellenvetésekkel kellene megküzdenie, egy olyan érvvel szeretnék foglalkozni, mely az efféle szemlélet létjogosultságát kérdőjelezi meg.

8. A merev jelölésből vett érv

Egyszerűen megfogalmazva, merev jelölőnek tekintünk egy nyelvi kifejezést, ha minden lehetséges világban, amelyben az adott dolog létezik, minden tényellentétes helyzetben ugyanazt a dolgot jelöli. Merev jelölők a tulajdonnevek, a természetes fajták nevei (például a *víz*), de az üres nevek is. Vannak olyan kifejezések, melyek nem merev jelölők, ilyen például az „Amerikai Egyesült Államok elnöke” leírás. Teljesen esetleges, kontingens ténye a világnak, hogy kicsoda az Egyesült Államok elnöke; jelenleg történetesen Barack Obama az, de lehetne más is (például Hillary Clinton). Ugyanakkor a *Barack Obama* név merev jelölő, mert minden lehetséges világban ugyanazt az individuumot jelöli, Barack Obamát. Lehetséges, hogy Barack Obama más tulajdonságokkal rendelkezzen, mint amelyekkel valójában; lehetséges, hogy más események történjenek meg vele, mint amelyek megtörténtek; ugyanakkor úgy gondoljuk, hogy ezekkel a másféle tulajdonságokkal ugyanaz a Barack Obama rendelkezhet, akit az aktuális világban jelöl a név. Barack Obamának tehát vannak esetleges, kontingens tulajdonságai (az, hogy megnyerte a 2008-as választásokat, az, hogy van egy kutyája, hogy rövid a haja, hogy támogatja a nyílt forráskódú szoftverek használatát). Ugyanakkor vannak esszenciális, szükségszerű tulajdonságai, melyekkel minden lehetséges világban rendelkezik, amelyekben megtalálható (például, hogy ember, vagy hogy kicsodák a szülei).

A merev jelölés elméletét Saul Kripke¹⁷ vetette fel és dolgozta ki először, az elképzelés szemléltetésére azonban Putnam Ikerföld¹⁸ gondolatkísérletét fogom használni. Putnam példája a természetes fajtanevek merev jelölésére és a természetes fajták esszenciális tulajdonságaira vonatkozik, de a természetes fajtanevek ugyanolyan merev jelölők, mint például a tulajdonnevek.

Tehát képzeljük el, hogy létezik valahol az univerzumban egy Ikerföld nevű bolygó. Az Ikerföld rendkívüli módon hasonlít a Földre: ugyanolyan a kontinensek szerkezete, ugyanolyan városok vannak rajta és ugyanott, sőt, minden Földön élő embernek talál-

¹⁷ Kripke 2007, 30-51. o.

¹⁸ Putnam 1973, 700-703. o.

ható hasonmása az Ikerföldön. Egyetlen különbség van csupán. Annak a folyadéknak, mely a tengerekben és a folyókban található, amely a felhőkből esik, amelyre az élőlényeknek szükségük van az életbenmaradáshoz más a kémiai szerkezete, mint a Földön található víznek. A földi víz képlete H_2O ; az ikerföldi folyadék (mely egyébként minden tulajdonságában megegyezik a földi vízzel) képlete XYZ.

Mármost a kérdés az, hogy milyen jelentést küldenének haza az Ikerföldre érkező földi űrhajósok ennek a folyadéknak a megvizsgálása után? Azt, hogy az Ikerföldön a víz valami más anyag, mint a Földön, vagy azt, hogy az Ikerföldön található víznek tűnő folyadék nem víz, hanem valami más? Putnam és Kripke válasza (és ezt manapság csak kevesen kérdőjelezik meg), hogy az Ikerföldön található folyadék nem víz, hanem valami más anyag, melynek ugyanazok a felszíni tulajdonságai, mint a víznek. Ugyanígy azt is elképzelhetjük, hogy itt, a Földön kiderül, hogy a víznek valójában teljesen másmilyenek a tulajdonságai, mint azt eddig hittük (mondjuk mert eddig a bolygó teljes népessége földönkívüliek által végrehajtott tömeghipnózis áldozata volt). Kiderülhet a vízről, hogy nem színtelen és nem szagtalan (hanem hupilila és grillcsirke-szaga van), mégsem mondanánk, hogy kiderült, nem létezik víz. Mindössze az derült ki, hogy a víznek mások a felszíni tulajdonságai, mint hittük. A víz fajtanév tehát merev jelölő, minden világban ugyanazt az anyagot, a H_2O kémiai szerkezetű folyadékot jelöli. Ezt fejezi ki a

$$(7) V_{\text{íz}} = H_2O.$$

azonosságállítás, mely szükségszerű, de a posteriori (mivel csak a víz vizsgálata által, a tapasztalatból tudható). Vagyis ami víz, annak szükségszerűen H_2O a szerkezete. Ennek az azonosságnak a szükségszerű volta független attól, hogy mi tudunk-e róla. Amennyiben e kijelentés igaz, akkor szükségszerűen igaz. Például 1750-ben még nem tudták, hogy a víz szerkezete H_2O ; ettől függetlenül az állítás igaz és szükségszerű volt akkor is (mivel a víz kémiai szerkezete valóban H_2O).

Namármost, milyen következményei vannak a merev jelölés és a szükségszerű tulajdonságok elfogadásának az általam védelmezni kívánt elképzelésre – vagyis, hogy a fiktív entitások valójában pusztán lehetséges entitások – nézve? Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a merev jelölés kizárja ennek a szemléletnek az elfogadását. Hogy Kripkét idézzem: „Továbbá azt a metafizikai tételt is érvényesnek tartom, hogy ha Sherlock Holmes nem létezik, egyetlen lehetséges személyről sem mondhatjuk, hogy ő *lett volna* Sherlock Holmes, ha létezett volna.”¹⁹ Az ellentmondás azonban csupán látszólagos, hiszen én nem állítom, hogy Sherlock Holmes fiktív entitás (nemlétező) az aktuális világban, és hogy emellett személyként megtalálható lehetséges világokban. Úgy gondolom, hogy Sherlock Holmes *nem* fiktív entitás, mivel egyáltalán semmilyen értelemben *nincsenek* olyan dolgok, mint

19 Kripke 2007, 125. o.

fiktív entitások. Sherlock Holmes olyan létező, olyan személy, mely kizárólag lehetséges világokban létezik (ha léteznek lehetséges világok), tehát modális entitás.

Hadd szemléltessem a különbséget két másik állítással. Ezek nem azonosságállítások, mint (7), hanem kondicionálisok: „Ha valami kriptonit, akkor az a valami fiktív létező” illetve „Ha valami kriptonit, akkor az a valami modális létező”. Amennyiben ezen kondicionálisok valamelyike igaz, akkor ugyanúgy szükségszerűen igaz, ahogy (9), mivel egy dolog létezése vagy nemlétezése legalább annyira esszenciális jellemzője, mint a mélyszerkezete. Tehát a két kondicionális egyszerű formában:

(8) Kriptonit = fiktív létező.

(9) Kriptonit = modális létező.

Kripke igaznak (ezért szükségszerűnek) tartaná (8)-at; szerintem ugyanakkor (9) igaz (ezért szükségszerű). Az egyik állítás szükségszerűen igaz, a másik szükségszerűen hamis. De hogyan dönthetjük el, hogy melyik melyik?

Térjünk vissza kicsit a víz kémiai szerkezetéhez. Képzeld el, hogy 1750-ben, mikor a víz szerkezete még nem volt ismert, nézeteltérés támadt két tudóscsoport közt. Az egyik csoport úgy gondolta, hogy a víz összetétele H_2O , míg a másik azt vallotta, hogy XYZ. Az első csoport azzal érvelt, hogy mivel a víz fajtanév merev jelölő, és a víz mélyszerkezete H_2O , tehát ez szükségszerű igazság, és ellenfeleik tévednek. A másik tudóscsoport ezzel szemben úgy érvelt, hogy mivel a víz fajtanév merev jelölő, és a víz mélyszerkezete XYZ, tehát ez szükségszerű igazság, és ellenfeleik tévednek. Ma már persze tudjuk, hogy a víz összetétele H_2O , így tudjuk, hogy (7) igaz, szükségszerű, és mindig is az volt, 1750-ben is. Viszont 1750-ben ezt nem tudták, tehát mindkét elképzelést egyformán jogosan állították. Ez a képzelte szituáció alkalmazható a fiktív létezők általam felvetett kérdésére is. Természetesen elismerem, hogy vagy (8) vagy (9) igaz,²⁰ és amelyik igaz, az szükségszerűen igaz. Én személy szerint úgy vélem, hogy a kriptonit (és minden fiktívnek nevezett dolog) lehetséges létező, és nekem szükségszerűen igazam van; amennyiben a jövőben bebizonyosodik, hogy a kriptonit valójában fiktív létező, akkor készségesen el fogom ismerni, hogy szükségszerűen tévedtem, és mindig is szükségszerűen tévedtem.

Tehát a merev jelölés és a szükségszerű, esszenciális tulajdonságok tételének elfogadása nem alkalmas semmiféle filozófiai vagy tudományos vita eldöntésére, sőt, önmagában semmiféle vita eldöntésére sem. A merev jelölőket tartalmazó azonosságállítások és kondicionálisok szükségszerű igazságokat fejeznek ki; szükségszerűségükből azonban nem következik sem igazságuk, sem hamisságuk. Természetesen ha igazak, akkor szükségszerűen azok, ha pedig hamisak, akkor szükségszerűen hamisak; ennek eldöntése azonban csak valamiféle vizsgálódás útján történhet, pusztán az ilyen állítások szükségszerűségének felismerése által nem.

²⁰ Vagy esetleg valamilyen harmadik, eddig fel nem vetett elképzelés, de ez most mellékes.

9. A fiktív entitások mint lehetséges entitások

Mint már említettem, ha elfogadjuk, hogy a fiktív entitások valójában lehetséges entitások (az elképzelést a továbbiakban $F=L$ szemléletnek fogom nevezni, a dolgozatom első felében tárgyalt hagyományos nézetet pedig $F=F$ -nek), a lehetséges fiktív entitások kérdése nagyban leegyszerűsödik. Először is bármely $F=L$ szemléletű elméletből eltűnnek az alternatív fiktív entitások. Ha ugyanis a fiktív neveket lehetséges entitások neveinek tekintjük, vagyis úgymond álcázott modális kifejezéseknek, akkor a fiktív entitás-változatokról, melyeket alternatív fiktív entitásoknak neveztem, kiderül, hogy valójában egyetlen létezőnek a lehetséges világokban való megjelenései. Ahogy a 2. részben kifejtettem, minden $F=F$ szemléletű elméletnek számot kell tudnia adni arról, hogy miképpen lehetséges például, hogy Sherlock Holmes egymást kizáró tulajdonságokkal rendelkezik az aktuális világban, mikor megjelenik mondjuk *A pettyes pánt*-ban és a 2009-es mozifilmben (erre ezek az elméletek egyébként képesek is). A probléma viszont az $F=L$ szemléletű elméletekben fel sem merül; az ilyen elméletekben ugyanis *A pettyes pánt* és a 2009-es film *lehetséges világok*, vagy legalábbis lehetséges világokat reprezentálnak. Éppen ezért az $F=L$ szemlélet feleslegessé teszi, hogy egyáltalán különálló FE-elméleteket dolgozzunk ki. Minthogy a fiktív entitások lehetséges entitások, az LV-elméletekre hárul a feladat, hogy számot adjanak a fiktív nevekkal kapcsolatban felmerülő problémákról. Mielőtt szemügyre venném, hogy képesek-e erre, röviden vázolólok, hogy milyen módon tudja a három modális elmélet kezelni a lehetséges fiktív entitások problémáját $F=L$ szemléletben.

Az antirealista fikcionalista (LV) ugye úgy véli, hogy nem léteznek lehetséges világok, azokat a kitalált történetek módjára kell elgondolnunk, melyek pusztán lehetővé teszik a modális beszédet, de nem fejeznek ki igazságokat, és nem követelnek meg léte-zést. Így a fikcionalista, ha elfogadja az $F=L$ szemléletet, azt kell, hogy állítsa, nem létez-nek a maguk jogán fiktív történetek; minden fiktív történet valójában lehetséges világ. Az $F=L$ szemléletű fikcionalista ezért ugyanúgy kezelheti a következő két kijelentést:

- (2) Sherlock Holmes alacsony.
- (3) Lehetséges, hogy Sherlock Holmes alacsony.

Mivel a *Sherlock Holmes* név álcázott modális kifejezés, (2) éppolyan modális kijelen-tés, mint (3). Nincsen tehát különbség a lehetséges világok fikciója, és a hétköznapi fikció közt: minden fikció a lehetséges világok fikciója. Éppen ezért fel sem merülhet az igény arra, hogy megkülönböztessük a köznapi fikciót (például a 2009-es Holmes-filmet) a lehetséges világok fikciójától, ahogy ez az $F=F$ szemléletben felmerülhet. Ezzel a fikcionalista elkerülheti azt a redundanciát is, melyre az antirealista (LV) / antirealista (FE) $F=F$ elmélet esetében rámutattam.

Az ersatzrealista (LV) számára, ha elfogadja az F=L szemléletet, annyiban egyszerűsödik a lehetséges fiktív entitásokról való számadás, hogy nem kell megvizsgálnia, hogyan befolyásolja a propozíciósorozatokat (lehetséges világokat) az, ha üres neveket tartalmaznak. Az ersatzista F=L értelmében a fiktív entitások olyan létezők, melyek csak a lehetséges világokban léteznek, tehát az ilyen propozíciósorozatok részei (maguk is absztrakt létezők), és állhatnak igaz és hamis propozíciókból, de nem fordulhat elő, hogy ne legyen igazságértékük, értelmetlenek vagy mind hamisak legyenek. Nem kell az F=L szemléletű ersatzizmusnak sem számolnia azzal a redundanciával, amellyel az ersatzista (LV) / realista (FE) kombinációnak. Nincsenek ugyanis a maguk jogán absztrakt entitásokként létező fiktív entitások; a fiktív entitások csakis lehetséges világokban léteznek, és egy propozíciósorozatban csakis egy változatban.

A genuin realista F=L értelmében a fiktív entitások egyszerűen olyan létezők, melyeknek nincsen hasonmásuk az aktuális világban. A genuin realizmusból azt hiszem egyértelműen következik, hogy létezniük kell olyan dolgoknak, melyeknek nincs hasonmásuk a mi világunkban. A genuin realista nem tesz különbséget a lehetséges világok közt, a mi világunk csupán attól különleges, csupán attól aktuális, hogy történetesen benne élünk. Feltételezhetően létezniük kell mindenféle lehetséges világoknak, melyekben például nekem nincsen hasonmásom; és feltételezhetően léteznek más világokban olyan dolgok, melyeknek a mi világunkban nincsen hasonmása.²¹ Az F=L szemléletű genuin realizmus ezeket a dolgokat a fiktív entitásokkal azonosítja. Tehát Sherlock Holmes olyan létező, melynek a mi világunkban nincsen hasonmása; ezért adódik számunkra nemlétezőként.

10. A modális elméletek mint a fiktív entitások elméletei

Fentebb említettem, hogy amennyiben elfogadjuk az F=L szemléletet, és a fiktív entitásokat lehetséges entitásokként kezeljük, akkor a modális elméletekre hárul a felelősség, hogy megoldják a fiktív nevekkal kapcsolatban felmerülő problémákat. Kérdéses, hogy képesek-e erre. A kortárs filozófiában a fiktív nevekkal kapcsolatban tárgyalt két legkomolyabb probléma a referencia kérdése (vagyis hogy mire referálnak a fiktív nevek, illetve ha nem referálnak, akkor ez hogyan magyarázható) és a negatív egzisztenciaállítások kérdése (tehát hogy hogyan állíthatjuk bizonyos dolgokról, a fiktív létezőkről, hogy nem léteznek). Az első probléma az egyszerűbb, ezért ezzel kezdem.

Tehát, miféle választ adhat az F=L szemléletű fikcionalista arra a kérdésre, hogy mire referálnak a fiktív nevek? Válasza (antirealista lévén) az volna, hogy semmire sem. Számára azonban ez nem jelent problémát: a fikcionalista nem feltételez semmiféle létezőt

²¹ Kripke szerint is létezniük kell pusztán lehetséges entitásoknak. Kripke 2007, 126. o.

a modális kifejezések kapcsán (és ebben a szemléletben a fiktív nevek álcázott modális kifejezések), éppen ez elméletének lényege. Ahogy azt sem várja el, hogy a modális kijelentések igazságokat fejezzenek ki. A fikcionalista számára a lehetséges világok csupán eszközök arra, hogy értelmezni és használni tudjuk a modális kijelentéseket (és a fiktív neveket tartalmazó kijelentéseket). Ez pedig teljesül akkor is, ha a fiktív nevek nem referálnak, és az ilyeneket tartalmazó kijelentések nem fejeznek ki semmiféle igazságot sem.

Ugyanerre a kérdésre az F=L szemléletű ersatzrealista válasza megegyezik Salmon 3.2.-ben vázolt válaszával. A fiktív nevek referálnak, és tényleges létezőket jelölnek: a lehetséges világok bizonyos részeit, absztrakt entitásokat.

A genuin realista válasza némileg science-fictionbe illőnek tűnhet (egyések szerint a genuin realista elmélet alapvetően science-fictionre emlékeztet). A fiktív nevek szerinte ugyanis pontosan olyan létezőket jelölnek, mint az összes többi név. Például a *Barack Obama* név egy hús-vér embert jelöl, a mi világunkban az Egyesült Államok elnökét. Ugyanígy a *Sherlock Holmes* név is egy hús-vér embert jelöl, aki egy lehetséges világban él, és az ottani Londonban található Baker Street 221B számú házban lakik. Ahogy a kriptonit is egy lehetséges világban ténylegesen létező természetes fajta, ahogy a víz a miénkben.

Ami a negatív egzisztenciaállítások, például:

(10) Pegazus nem létezik.

kérdését illeti, a fikcionalista számára ez sem jelent különösebb problémát. Az F=L szemléletű fikcionalista szerint ez ugyanis modális állítás. És mint ilyentől, nem várja el, hogy igaz legyen, illetve azt sem várja el, hogy a benne található név referáljon. A fikcionalista nem gondolja, hogy az ilyen kijelentések *valamiről* állítanának, sőt, azt sem gondolja, hogy ezek a szó szoros értelmében véve állításokat fejeznének ki. Nem merül fel tehát számára az a paradoxon, hogy az ilyen kijelentések eltagadni látszanak a létezését *valamitől*.

Azt hiszem F=L szemléletben az ersatzrealista és a genuin realista nagyon hasonlóan elemeznék (10)-et: tekintve, hogy a benne található *Pegazus* név álcázott modális kifejezés, a negatív egzisztenciaállítást modális kijelentésre fordítanák:

(11) Lehetséges-Pegazus nem-létezik-aktuálisan.

Ami triviális igazságnak tűnik: ami lehetséges entitás, az lehetséges világokban létezik, de az aktuálisban nem. Ebben a két elméletben a negatív egzisztenciaállításokat tehát úgy kell értelmezni, hogy azt állítják tárgyukról, pusztán lehetséges entitások, az aktuális világban nem léteznek (lehetséges világokban viszont igen, az ersatzrealista szerint absztrakt entitásokként, a genuin realista szerint pedig téridőbeli anyagi entitásokként).

11. Miként beszélhetünk modális entitásokról?

Az $F=L$ szemlélettel szemben felvethető egyik legkomolyabb kérdés, hogy ha a fiktív entitások valójában modális létezők, tehát csak és kizárólag lehetséges világokban léteznek, akkor hogyan vagyunk képesek beszélni róluk, hogyan tehetünk róluk állításokat, egyáltalán, hogyan ragadhatjuk meg őket? Vagy, hogy az elején fogjuk meg a kérdést, egyáltalán hogyan vagyunk képesek megnevezni a modális entitásokat?

A dolgok megnevezése keresztelési aktus során történik. Ennek legegyszerűbb formájában a megnevezni kívánt dologra a keresztelő személy képes rámutatni, ekkor a keresztelés aktusa közvetlenül történik: „Ezt a valamit most elnevezem x-nek”. Előfordulhat azonban, hogy a megnevezendő dologra nem lehet rámutatni; ilyenkor a keresztelés határozott leírások segítségével is történhet, a megnevezendő dolog valamely tulajdonsága alapján: „Az ilyen és ilyen valamit most elnevezem x-nek”. A keresztelés két módját egy íjászversenyhez hasonlíthatjuk. Az első esetben az íjász (nevezzük esetleg *Robin Hood*-nak) látja a célt, felajzza íját, céloz, lő, és talál. A második esetben Robin egy rendkívül modern, GPS-vezérlésű nyílvevőt használ. Nem látja a célt, de tudja (vagy legalábbis feltételezi), hogy az hol van, a koordinátáit betáplálja a nyílvevőbe, majd kilövi a vesszőt, mely önállóan befordul a sarkon, megkerüli az erdőt, és eltalálja a megadott koordinátáknál található célt.

Nézzünk csak egy tudománytörténeti példát erre az esetre. Mengyelejev 1869-ben hozta létre a periódusos táblázatot. Ekkor, a táblázat segítségével megjósolta egy olyan elem létét, amit addig még nem fedeztek fel, és bizonyos tulajdonságait is leírta, majd ezen tulajdonságok alapján, mondjuk, „a 31-es rendszámú elem” *gallium*-nak nevezte el az anyagot. Ezt követően 1875-ben Paul Emile Lecoq de Boisbaudran valóban felfedezte a *gallium* nevű elemet, melynek tulajdonságai megegyeztek a Mengyelejev által leírtakkal. Vagy egy másik példa: 1859-ben Urbain Jean Joseph Le Verrier a Merkúr pályájának bizonyos szabálytalanságaiból arra következtetésre jutott, hogy léteznie kell egy bolygónak, mely a Merkúrnál közelebb kering a Naphoz. A bolygónak a *Vulkán* nevet adta, mondjuk az „a Merkúr pályáján belül található bolygó” leírás segítségével. A Vulkánt egészen mostanáig nem sikerült megfigyelni; a Merkúr pályájában észlelhető szabálytalanságokat a relativitáselmélet viszont képes kielégítően magyarázni; Le Verrier 1877-ben abban a tudatban halt meg, hogy újabb bolygót fedezett fel.

A két fenti helyzet között egyetlen különbség van. A gallium valóban létezik, és kielégíti Mengyelejev leírását, míg a Vulkán nem létezik, ezért nem igaz rá a Le Verrier által használt leírás, így Le Verrier valójában nem nevezett meg semmit. Az íjászos példával élve Mengyelejev nyíla eltalálta a célt, mert a megadott koordinátáknál volt valami, a *gallium*-nak nevezett anyag. Ezzel szemben Le Verrier nyíla nem talált el semmit, mert a vesszőbe táplált koordináták üresek voltak. De valóban így van ez? Tényleg nem

kering bolygó a Merkúr pályáján belül? Úgy tűnik, az aktuális világban nem. De mi a helyzet a lehetséges világokkal? Igaz lehet-e a

(12) Lehetséges, hogy a Merkúr pályáján belül kering egy bolygó.

kijelentés? És Le Verrier megnevezhette-e ezt a bolygót? Vagyis elképzelhető-e, hogy a Vulkan valójában modális entitás, mely kizárólag lehetséges világokban létezik?

Kripkének a *Megnevezés és szükségszerűség* függelékében²² adott válasza szerint a Vulkan nem lehet modális entitás. Az ilyeneket ugyanis rámutatással nem, csakis leírásokkal, felszíni tulajdonságaik alapján volnánk képesek megnevezni. Márpedig a dolgok felszíni tulajdonságai kontingensek, így lehetnek olyan lehetséges világok, melyekben nem rendelkeznek velük. Például lehet olyan lehetséges világ, melyben úgy alakultak a dolgok, hogy valamiféle kozmikus katasztrófa hatására a Föld letért Nap körüli pályájáról, majd mozgása a Merkúr pályáján belül stabilizálódott újra. Ugyanez lehetséges a Vénusszal és a Marssal kapcsolatban is. Ha ez igaz, és a Vulkan modális létezőnek tekintjük, akkor hogyan tudnánk megkülönböztetni a lehetséges Földtől, lehetséges Marstól, lehetséges Vénusztól? Nyilvánvalónak tűnik, hogy Le Verrier nem akarhatott egy lehetséges Földet megnevezni; ő a Vulkan bolygót kívánta elkeresztelni. Az íjászversenyes hasonlatban megfogalmazva ez azt jelenti, hogy a GPS-vezérlésű nyílveszű hatótávolsága az aktuális világ. Ha az aktuális világban a megadott koordinátáknál nincsen semmi, akkor a nyíl leesek és nem ér célba.

De nem lehetne-e a nyíl hatótávolságát megnövelni? Nem lehetne-e eltalálni a modális entitásokat is? Véleményem szerint ez lehetséges. Egész egyszerűen az intelligens nyílveszű programjába egyetlen újabb sort kell beilleszteni, mely valahogy így nézne ki: „Ha a megadott koordináták az aktuális világban üresek, akkor találj el egy lehetséges világban a koordinátáknál található *modális* entitást”. Vagyis egyszerűen kizárhatjuk a nyíl célpontjai közül az olyan létezőket, melyek az aktuális világban (is) léteznek. Ez a kizárás akkor lehetséges, ha a dolgoknak vannak szükségszerű tulajdonságaik, melyekkel minden világban rendelkeznek, amelyben megtalálhatóak (az esszenciális és felszíni tulajdonságokról a következő részben bővebben szólok). Ez a feltétel Kripke merev jelölés-elképzeléséből ered, és ha igaz, és beépítjük az intelligens, GPS-vezérelt, tranzmodális nyílveszűbe az általam javasolt módosítást, akkor az képessé válik a modális entitások eltalálására. Ha elfogadjuk a merev jelölés tézisé, akkor azt is el kell fogadnunk, hogy a dolgoknak vannak esszenciális tulajdonságaik, melyek egyértelműen azonosítják őket minden lehetséges világban, amelyben megtalálhatóak. Ha a *Föld* név merev jelölő, akkor a Földnek is vannak ilyen tulajdonságai. Így az általam feltalált intelligens tranzmodális nyílveszű képes lehet kizárni célpontjai közül a Föl-

22 Kripke 2007, 126. o.

det attól függetlenül, hogy az miféle felszíni tulajdonságokkal rendelkezik a különböző lehetséges világokban. A nyilvánsszó egész egyszerűen addig keres a lehetséges világokban a Merkúr pályáján belül keringő bolygókat, amíg nem talál egyet, amely nem létezik az aktuális világban, vagyis még nem foglalt, nincs lekötte az aktuális világban.

Úgy gondolom, az általam eddig vázolt transzmodális megnevezés intuitíve is motívált. Mengyelejev és Le Verrier esete csak abban látszik különbözni, hogy Mengyelejev Le Verrierrel szemben nem tévedett, és az általa megnevezni kívánt dolog történetesen valóban létezett az aktuális világban. Viszont ami megnevezéseik aktusait és szándékait illeti, a két esett között semmi különbség nincsen.

Sainsbury szerint²³ vannak olyan esetek, melyekben a keresztelést végző egyénnek nincsenek tárgyirányú intenciói, vagyis nincsen olyan konkrét dolog, amelyet meg kíván nevezni; egyszerűen mondjuk a „vihar istene” tulajdonsággal rendelkező valamire bevezeti a *Thor* nevet, de nem akar megnevezni semmiféle konkrét, meghatározott létezőt. Amennyire én látom, ilyen helyzet nincsen. Mindig, minden keresztelés esetén vannak tárgyirányú intencióink. Mindig *valamit, és pontosan egyvalamit* akarunk megnevezni. Előfordulhat, hogy valójában az a dolog nem létezik. Előfordulhat, hogy ezzel tisztában is vagyunk. Ezek az intenciók tehát amolyan hiányos intenciók, mivel nincsen tárgy, amire irányulnának; de ettől függetlenül intenciók (bármilyen paradoxul is hangozzék ez). A valamit-megnevezés szándéka minden keresztelésben közös. Le Verrier éppen úgy egy dolgot (és csakis egyetlen, meghatározott dolgot, a Vulkán bolygót) akart megnevezni, mint Mengyelejev. A galliummal ellentétben a Vulkán nem létezik az aktuális világban, de véleményem szerint létezik lehetséges világokban, mint modális entitás. És Le Verrier keresztelési aktusa (jobb híján) erre a modális entításra irányult. Ez a mindig meglévő tárgyirányú intenció a megfelelője annak a plusz utasításnak, mellyel az elképzelt transzmodális nyilvánsszó rendelkezik. Úgy vélem ilyen módon lehetséges a transzmodális megnevezés. Az elképzelés bővebb kidolgozásra szorul, azonban ha működőképes, akkor általa megmagyarázhatjuk, hogyan lehetünk képesek megragadni a modális entításokat, és ezzel komoly akadály hárulhat el az F=L szemlélet útjából.

12. Szükségszerű és esetleges tulajdonságok

Amennyiben elfogadjuk a fenti magyarázatot, vagyis, hogy a transzmodális megnevezés működőképes lehet, akkor a modális entításokat kezelhetjük pontosan úgy, mint az aktuális létezőket. Tehát például a *Sherlock Holmes* név éppolyan merev jelölő, akár mondjuk a *Barack Obama*, egyetlen entításra referál, méghozzá minden világban, amelyben az adott entitás létezik. Ezzel együtt el kell fogadnunk azt a nézetet is, mely szerint Sherlock Holmesnak és

23 Sainsbury 2005, 110-111. o.

minden modális létezőnek vannak szükségszerű és esetleges tulajdonságai, akárcsak az aktuális létezőknek. Esetleges tény, hogy Sherlock Holmes a Baker Street 221B szám alatt lakik, ahogyan az is, hogy Obama támogatja a nyílt forráskódú szoftverek használatát; azonban mindkettejük szükségszerű tulajdonsága, hogy emberek, vagy hogy kicsodák a szülei. Nagyon sok Obamával kapcsolatos tény esetleges, eredete azonban szükségszerű. Lehetségesnek tartjuk, hogy teljesen másként alakulhatott volna az élete, teljesen más tulajdonságokra tehetett volna szert, de csak addig beszélhetünk Barack Obamáról, ugyanarról a személyről, akit ismerünk, amíg elfogadjuk, hogy eredete (így szüleinek személye) szükségszerű. Ha Holmest modális entitásnak tekintjük, akkor ugyanezt el kell fogadnunk vele kapcsolatban is. Nem tudjuk, hogy kicsodák Holmes szülei; de amennyiben Holmes létezik egy lehetséges világban, akkor abban a világban szüleinek kiléte szükségszerű.

Ez nem jelenti azt, hogy el kellene köteleznünk magunkat Lewis genuin realizmusa mellett. Az elképzelés az ersatzizmussal is összeegyeztethető (és bizonyos értelemben a fikcionalizmussal is), mert ahogy az absztrakt entitások nem képesek hegedülni úgy szülei sem lehetnek a hagyományos értelemben, de rendelkezhetnek a „tud hegedülni” vagy az „x és y gyermeke” tulajdonságokkal. Így elkerülhetjük, hogy Holmest felszíni tulajdonságai vagy az általa végrehajtott cselekedetek alapján kelljen meghatározni; ezek ugyanis esetlegesek, lehetnek olyan lehetséges világok, amelyekben Holmes nem rendelkezik velük (ahogy lehetnek olyan világok is, melyekben Obama nem rendelkezik saját kontingens tulajdonságaival), és előfordulhat, hogy más individuum rendelkezik velük (ahogy lehetnek olyan világok, amelyekben másvalaki rendelkezik Obama esetleges tulajdonságaival). Vagyis nem kell feltétlenül követnünk Kripkét, aki pontosan azért vetette el a fiktív entitások pusztán modális entitásokkal történő azonosítását, mert úgy gondolta, hogy az ilyenekre nem alkalmazható a merev jelölés elve. Kripkével ellentétben úgy gondolom, az, hogy nem tudhatjuk, melyek Holmes szükségszerű tulajdonságai, még nem jelenti azt, hogy nincsenek neki. Nagyon valószínű, hogy sohasem fogjuk megtudni, kicsodák Szókratész szülei (és ezt valójában nem is szükséges tudnunk), de a merev jelölés elfogadásából következik, hogy minden lehetséges világban, amelyben Szókratész létezik szükségszerűen léteznek a szülei is, és szükségszerűen szülő-gyerek relációban állnak Szókratésszel. Ugyanez igaz Holmesra is, attól függetlenül, hogy nem vagyunk, és soha nem is voltunk képesek rámutatni a szüleire. A szükségszerű igazságok nem attól szükségszerűek, hogy mi ismerjük-e (vagy ismerhetjük-e) őket, hanem hogy minden világban igazak.

Az egész érvelés persze azon a feltételezésen nyugszik, hogy valamilyen módon (esetleg a transzmodális megnevezés általam feltételezett útján) képesek vagyunk beszélni a modális entításokról. Amennyiben ez a feltétel nem teljesül, az elképzelés is összeomlik; mindenesetre úgy vélem, a galliumos/Vulkános példa azt jelzi, képesek lehetünk megragadni modális entitásokat is.

13. Lehetséges fiktív entitások: Utószó

Dolgozatomban arra a kérdésre kerestem a választ, hogy miképpen adhatunk számot a lehetséges fiktív entitások létéről, illetve miképpen értelmezhetjük a fiktív neveket tartalmazó modális kijelentéseket. Először azt vizsgáltam, hogy mi a helyzet akkor, ha a bevett szokásnak megfelelően a fiktív entitásokat önálló ontológiai osztálynak tekintjük (mint például a tulajdonságokat). Ebben az esetben meglévő fiktív név elméleteink (melyeket antirealista és relista csoportokba soroltam), valamint modális elméleteink (amiket antirealista, ersatzrealista és genuin realista felosztásban vizsgáltam) felhasználásával, ezek kombinációival magyarázhatóak a lehetséges fiktív entitások. A párosítások számbavételénél nem törekedhettem teljességre; egyrészt minden kiindulási elmélet-csoportba sok, gyakran meglehetősen különböző elmélet tartozik (például több ersatzrealista elképzelés is van), másrészt ezek részletes bemutatása messze túlmutatott volna a dolgozat keretein. Ezért igyekeztem a legfontosabb, az itt tárgyalt kérdés szempontjából legmeghatározóbb jellemzőkre koncentrálni, és arról számot adni, hogy az elméletek kombinálása esetén ezek miként hatnak egymásra. Úgy hiszem azonban a probléma ezen a szinten is sokkal részletesebb kifejtést igényelne, az összes párosítás elemzésére és bemutatására teljes tanulmányokat kellene szentelni.

Írásom második felében egy másfajta megközelítésre tettem javaslatot, melynek lényege, hogy a fiktív entitásokat kezelhetjük pusztán lehetséges entitásokként. Egy ilyen elmélet szerint fiktív entitások semmilyen értelemben nem léteznek a maguk jogán, a fiktív entitások valójában modális entitások, csak és kizárólag lehetséges világokban léteznek, a fiktív nevek pedig valójában modális nevek. Kitértem arra, hogy a merev jelölés elfogadása mellett egyáltalán értelmesen állítható-e ez az elképzelés (igen), hogy az ilyen elméletek képesek-e kezelni a lehetséges fiktív entitások problémáját (igen), hogy a modális elméletek képesek-e fiktív név elméletekként működni (igen). Ezen kívül számba vettem néhány, az elképzeléssel szemben felhozható ellenérvet, és igyekeztem rájuk választ is adni. A fiktív entitásoknak modális entitásokként történő leírása során bizonyos kérdéseket nyitva hagytam, másokat fel sem vettem. Úgy gondolom, ezek a kérdések megválaszolhatóak, és a jövőben meg is kell őket válaszolni.

A modális entitások elméletei értelmesen állíthatóak, és azt hiszem, mind a fiktív entitások, mind a lehetséges fiktív entitások vizsgálatában rendelkeznek nem elhanyagolható előnyökkel, ráadásul a hagyományos szemléletű lehetséges fiktív entitás elméleteknél összehasonlíthatatlanul egyszerűbbek. Ezért ezek az elméletek mindenképpen bővebb kifejtést, és részletesebb elemzést érdemelnek és igényelnek.

Felhasznált irodalom

- Adams, Robert Merrihew 1975, „Theories of actuality.” *Noús*, Vol. 8, No. 3, 211-231. o.
- Caplan, Ben 2005 „Empty Names.” In Keith Brown (szerk.), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*. Elsevier, Oxford, 132-136. o.
- Donellan, Keith S. 1974, „Speaking of nothing.” In *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 1, 3-31. o.
- Farkas Katalin – Kelemen János 2002, *Nyelvfilozófia. Aron, Budapest*.
- Kalderon, Mark Eli 2005 „Introduction.” In *Fictionalism in metaphysics*. Clarendon Press, Oxford, 1-14. o.
- Kim, Seahwa 2005, „Modal fictionalism and analysis.” In *Fictionalism in metaphysics*. Clarendon Press, Oxford, 116-134. o.
- Kripke, Saul 2007, *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai, Budapest.
- Lewis, David 1973, „Possible worlds.” In *Counterfactuals*. Harvard University Press, 84-91. o.
- Mill, John Stuart 1974, „A system of Logic.” In J. M. Robson (szerk.), *The Collected Works of John Stuart Mill, Vol. 7*. University of Toronto Press.
- Putnam, Hilary 1973, „Meaning and reference.” In *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 19, 699-711. o.
- Russell, Bertrand 1985, „A denotálásról.” In J. M. Copi – J. A. Gould (szerk), *Kortárs-tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Gondolat, Budapest, 143-166. o.
- Sainsbury, R. M. 2005, *Reference without referents*. Oxford University Press.
- Salmon, Nathan 1998, „Nonexistence.” In *Noús*, Vol. 32, No. 3, 277-319. o.
- Tözsér János 2009, *Metafizika*. Akadémiai, Budapest.

ELŐADÁSOK*

* Az itt közölt dolgozatok az ELTE filozófia szakán, 2010. április 16-án rendezett doktorandusz konferencia előadásainak írott változatai.

Emődý Zsolt

1964-ben születtem Budapesten. 1982-ben érettségiztem, majd 1988-ban diplomát szereztem az ELTE TTK fizikus szakán. 1993-ig doktori ösztöndíjasként majd tudományos munkatársként dolgoztam a BME Fizikai Intézet Kvantumelméleti Kutatócsoportjában. 2006-ban filozófia szakos bölcsész diplomát szereztem az ELTE BTK-n majd a Politikai filozófia doktoriskola hallgatója lettem. Témavezetőm Dr. Ludassy Mária. Vizsgálódásaim középpontjában a „szabad vita” értékészlete, illetve ennek az értékészletnek a szerződéselméletekkel való viszonyrendszere áll, amit mindenekelőtt Hannah Arendt munkásságából kiindulva igyekszem feldolgozni. További kutatási területem az 1960-as évektől körvonalazódó „alternatív” szabadságértelmezések vizsgálata.

Emődy Zsolt

◀ John Locke és Hannah Arendt a társadalomról

John Locke és Hannah Arendt az európai szabadelvű hagyomány két meghatározó reprezentánsa. Bár az 1960-as évek alternatívákat kereső gondolkodásában otthont találó Arendtnek talán éppen John Locke a legfontosabb vitapartner, ez az intenzív és gyakran kritikus „párbeszéd” azáltal válik lehetővé, hogy értékészletük alapvető pontokon találkozik egymással: pluralizmus, szabad vita, a „szubsztantív” közösségek helyett a véleményközösségek szerepének hangsúlyozása, az emberi ügyekben a szükségszerűsége és evidenciára alapozó gondolkodás radikális elutasítása.

A „társadalom” vagy a „civil társadalom” megítélése azonban valódi választóvonal lehet közöttük. Arendt számára már pusztán a „társadalom” szó is alapjaiban problematikus. Nem olyasmiről, amit – mint valamiféle „adottságot” – reflektálatlan evidenciaként vehetünk fel a szókészletünkbe (ez Locke-tól is idegen lenne), de nem is olyasmiről, amit tovább nem vitatható értékek hordozójaként kellene felfognunk (pozitív ellenpólusként szembeállítva példának okáért a „politikaival”). A '60-as évekre jellemző kortűnet, hogy a „társadalom” szó egyre inkább a „fogyasztói társadalom” vagy „tömegtársadalom” negatív kontextusában jelenik meg. De ennél is fontosabb, hogy a társadalom-hivatkozások Arendt felfogásában az eredendő szabadság-élményt teszik kétségessé: az életfolyamat szükségszerűség-vezérelt örök körforgásából – a „privátból” – a nyilvános térbe való átlépést (a szabad vita, illetve a személyiség megjelenésének terébe való átlépést). A „társadalom” különös hibridje e két szférának, amiben mindkét szféra – a magán és a publikus – megsemmisül és feloldódik.

Azt szeretném körüljárni, hogy milyen jelentéstartományban használja a két szerző a „társadalom” kifejezést, és valóban olyan határozott-e az eltérés a kétféle jelentéstartomány között, mint az elsőre sejtethető.

A két szerző viszonya a szabadelvű hagyományhoz

John Locke és a „liberalizmus” kifejezés csaknem elválaszthatatlan egymástól. Ha valaki meg akarja érteni, hogy mit jelent a „liberalizmus” szó, akkor jórészt éppen Locke írásaira kell támaszkodnia. Ha másért nem, azért, mert a „Második értekezés a polgári kormányzatról” megírása óta eltelt három évszázadban a politikai filozófia szinte minden művelője ezt tette.¹

¹ Maga a „liberalizmus” kifejezés később válik elkülönült fogalommal, de már a XVIII. század elejétől kezdve jelen vannak a közel hasonló jelentéstartományban mozgó körülírásai, amelyek – ha áttéteken keresztül is – hivatkoznak Locke-ra.

Sokkal vitatottabb Hannah Arendt és a szabadelvű gondolat kapcsolata. Sokan impresszívebbnek találják a „republikánus” jelző alkalmazását, hiszen a köztársaság fogalma valóban kulcsszerepet játszik gondolataiban. Rögtön tegyük azonban hozzá, hogy az arendti alapkategória, az „elemi köztársaságok hálózata” alapvető pontokon tér el a „republikánizmus” tradicionális értékészletétől.

Nyilván nem feladatom ennek a vitának az eldöntése. A magam részéről abból indulok ki, hogy Hannah Arendt liberalizmus-kritikája – ami kétségtelenül jelen van az írásaiban – a szabadelvű gondolon belüli fejlemény. Pusztán a „liberalizmus” szóval hivatkozni rá azonban félrevezető lenne, ezért szükség van valamilyen jelzőre: erre a célra – minden homályossága ellenére – az „alternatív liberalizmus” szófordulat látszik a leginkább találónak. Az alternatív szó hivatkozásképe viszonylag kézenfekvő: a '60-as évek polgárjogi mozgalmi, 1968 diák- és életmód mozgalmi, majd az ezt szellemi elődnek tekintő zöld-alternatív és bázisdemokrata mozgalmaknak, illetve az „alternatív kultúra”.² Ha az említett gondolati kör nem is hivatkozik túlzottan intenzíven Arendtre, szó- és képészletük feltűnő közösséget mutat. És éppen abban az értelemben problematikus a viszonya a szabadelvű hagyományhoz az egyiknek, mint a másiknak.

Elsőként megpróbálom úgy összevetni és megfeleltetni Locke és Arendt politikai alapkategóriáit, hogy az azonosságokat, vagy legalább a közel azonos értelmezési lehetőségeket keresem bennük. Azt várom ettől az eljárástól, hogy ha van érdemi ütközés a két koncepcionális keret között, akkor ez éppen az azonosságokat kereső elemzés során válhat világosabbá.

A két életmű közötti párhuzamok felmutatása semmi esetre sem kézenfekvő vállalkozás. Arendt sokszor hivatkozik Locke-ra – talán minden más szerzőnél többször merül fel Locke neve az írásaiban –, de az esetek meglehetősen nagy hányadában kritikus vagy részben kritikus kontextusban. A leginkább jellemző példa erre, hogy Arendt szerint Locke szabadság-értelmezését is a megszokott – és Arendt által elutasított – sé mába sorolhatjuk. Eszerint a szabadság helye a társadalom szférája, a kormányzat pedig az erőszak monopóliumát képviseli.³

Az említett példa azt is jelzi, hogy Locke és Arendt vitájának rekonstruálásához mindenekelőtt a „társadalom” kifejezéshez való viszonyukat kell vizsgálnunk (ideértve a „civil társadalom” és a „társadalmi szerződés” szófordulatokat is). Ezen a gondolati szálon végighaladva juthatunk el a forradalom fogalmához, aminek eredetét Arendt a megszokottnál lényegesen határozottabban köti Locke-hoz, és amihez távolról sem kizárólag elutasító a viszonya. A forradalom arendti koncepciója jelzi a legvilágosabban, hogy Arendt mit akar megőrizni, és mit akar elutasítani Locke hagyatékából.

2 Viszonylag széles körben használatos az „ellenkultúra” kifejezés is, de ez a szófordulat még az „alternatív” jelzőnél is kevesebb kapaszkodót kínál a tárgyalni kívánt érték-észlet értelmezésére. Az „ellenkultúra” kifejezés lényegesen több kérdést hagy homályban, mint amennyit megvilágít.

3 Arendt 1958, 5. fejezet.

A természeti állapot és a „politikai” pozíciója Locke fogalmi keretében

Arendt Locke-ot is azok közé sorolja, akik szerint a szabadság pre-politikai jelenség, amit éppen a politika fenyeget, illetve korlátoz. Arendt ezzel szemben egymástól elválaszthatatlannak tartja a „politikai” és a „szabadság” fogalmát.

Locke valóban támaszkodik a „politikai” szó széles körben elterjedt használatára, ami élesen különbözik az arendti terminológiától. A „politikai hatalom”-ra adott induló meghatározása: pallosjoggal – a halálbüntetés jogával – alátámasztott jogosultság a törvényalkotásra, illetve a törvények betartására, a közjó érdekében.⁴

Locke azonban nem áll meg ennél a kissé sematikus meghatározásnál, hanem némiképp szokatlan eredetet jelöl meg ezen jogosítványok számára: a forrás a természeti állapot, amit a tökéletes szabadság állapotaként jellemez.⁵ Ahol minden hatalom és ítélethozatal kölcsönös, ahol mindenki szabadon dönt cselekedeteiről, ahol senki sem függ mások önkényes és változékony akaratától – de mindez a természeti törvény keretei között történik. Az igazi eredeti elem mindebben az, hogy Locke az önvédelmén túlmenő büntetés jogát is a természeti állapothoz sorolja.⁶ A természeti állapotban elgondolt emberiséget semmi más nem tartja össze, mint a természeti törvény által fémjelzett morális közösség. Ez azonban hangsúlyozottan nem társadalom, azaz nem olyan közösség, amit bármiféle célképzet vagy akarat fogna össze, és amely bármilyen értelemben egy testként viselkedne.⁷

Annak, hogy az emberek egy politikai társadalom tagjaivá váljanak, feltétele, hogy lemondjanak szabadságuk bizonyos elemeiről – mindenekelőtt a büntetés jogáról. De nem mondanak le a tulajdonukról – életükről és az anyagi javaik feletti rendelkezésről – és ami ennél is fontosabb, nem mondanak le a felhatalmazás momentumát nélkülöző személyes kötelezettségvállalási jogukról,⁸ illetve a természeti törvényt szem előtt tartó morális ítélkezési praxisukról (az adott szó erejéről és az „üdvkeresésről”). Márpedig a természeti törvény nem pusztán – sőt nem is elsősorban – a kormányzati intézkedések és az írott törvények összhangját számon kérő kritikának ad teret, hanem örök mércéje marad minden pozitív törvénynek.⁹

A természeti törvény a mindenkori törvénykritika nyelvezete. Ez az egyetlen megfogható ismérve ennek a különös konstrukciónak, ami ellenáll minden végső érvényű, a természeti törvényt dogmává merevítő megfogalmazási kísérletnek. Bár-

4 Locke 1999, 3. szakasz.

5 Locke 1999, 4. szakasz.

6 Locke 1999, 7., 8., 11., 87., 128., 130., 171. szakasz.

7 Locke 1999, 128. szakasz.

8 Locke 1999, 14. szakasz.

9 Locke 1999, 135. szakasz.

mely megfogalmazása éppúgy vita tárgyává tehető, mint minden korábbi hasonló kísérlet.¹⁰

A természeti állapotot tehát nem foghatjuk fel úgy, mint amit nyomtalanul magunk mögött hagyunk a politikai társadalomba való belépésünkkor. A politikai társadalom, illetve a döntőbírói ténykedés nem a szabadságszféraként felfogott természeti állapotot, hanem a hadiállapotot rekeszti ki.¹¹ Nincs alapunk arra, hogy – Leo Strauss-hoz hasonlóan – azt feltételezzük, hogy a locke-i természeti állapot nem más, mint hadiállapot (ami persze igen közel vinné Locke konstrukcióját Hobbes-hoz és explicit módon utközik Locke szavaival¹²).

Locke eleve fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy a társadalmi szerződésből bárki kimaradhat¹³ – önmagában a kimaradás még nem eredeztet semmiféle alapot a kimaradókkal szembeni fellépésre (bár az állam által garantált tulajdonuk nem lehet). Egyetlen felnőtte váló gyermeket sem kötelez az apja korábbi esküje arra, hogy lemondjon a természeti állapot szabadságáról. Az örökség elfogadása ugyan a lemondással – a büntetés jogáról való lemondással – egyenértékű, de ez a lemondás mindenkinek saját belátásán és személyes döntésén múlik és mindig jogfenntartást foglal magában.¹⁴

A természeti állapot tehát nem tekinthető minden további nélkül „pre-politikainak”. A természeti törvényt körülíró kitételek egy része – távolról sem mindegyik – feltűnően emlékeztet arra az értékészletre, amit szabad vitának nevezhetünk (hozzávetőleg az arendti „pluralitás” jelentéstartományában). Ezen értékészlet pozícionálása lehet az a közös vonás, amiben a locke-i természeti állapot és az arendti „politikai” találkoznak egymással.

A „politikai” értelmezése Arendt-nél

A „politikai” értelmezését keresve Arendt az antik görögökhöz fordul, és nem annyira a „politika” szó meglehetősen kacsaringós etimológiájára, hanem inkább egy életmódra, a polisz életmódjára támaszkodik (mondván: ez az életmód, amiben a „politikai” szó gyökerezik).¹⁵ Ennek legfontosabb eleme, hogy a „politikai” a háztartással szemben, éppen a háztartásból való kilépés aktusában fogalmazódik meg. Arendtnek bár igen kevésbé „fenn-

10 Erre két fontos momentumból következtethetünk: 1. A természeti törvény hangsúlyozottan „íratlan”. Ez nem egyszerűen egy ténymegállapításként jelenik meg – miszerint „eddig még nem írták meg” –, hiszen ennek hiányában elmosódna a szembeállítás a „pozitív”, azaz „írott” törvényekkel. 2. A *Tanulmány az emberi értelemről* írásában Locke újra és újra visszatér arra a tézisére, miszerint nincsenek ön-evidens erkölcsi elvek.

11 Locke 1999, 212. szakasz.

12 Locke 1999, 19. szakasz. Locke itt kifejezetten jelzi a hobbesi koncepció elutasítását.

13 Locke 1999, 95. szakasz.

14 Locke 1999, 116. szakasz.

15 Olay Csaba erre alapozva utal Arendt politikai filozófiájára a „politikai egzisztencializmus” kifejezéssel. Olay 2008.

költ” a mondanivalója a háztartásról, mégsem minden tekintetben elutasító. Érdeemes már itt megemlíteni, hogy Arendt a legkevésbé sem csak a családi együttélés viszonyrendszerére gondol, amikor a háztartást említi. Éppígy ide sorolja az ázsiai despotizmusokat, amelyeket szerinte a görögök mindig is háztartási szerveződésként írtak le¹⁶ (dacára annak, hogy a köznyelvi szóhasználatban ezeket is politikai képződményként jellemeznénk). De a feudalizmus egész szekuláris szférája is kiváló példa Arendt számára. Ide kell értenünk továbbá a tisztán cél-eszköz viszonylatokban mozgó, hatékonyság-orientált munkahelyi, üzleti társulásokat vagy az adminisztratív-bürokratikus szervezeteket is (piac és államigazgatás).¹⁷

A háztartás legfőbb ismérvei:¹⁸

1. Az emberek vágyaik és életszükségleteik révén részesei. Olyan szféra, amit szükség-szerűségek és determinációk urálnak, ahol az erőszak igazolt. Nyilvánvalóan nem a szabadság a kulcsmomentuma és maga a családfő sem tekinthető szabadnak.
2. Hajtóereje az életfolyamat. Az ember itt csupán egy faj példánya.
3. Védettséget, védernyőt nyújt, szemben a polisszal, ami a kitérttség világa.¹⁹
4. Bensőségeség, rejtettség, a kimondhatatlan dolgok misztériuma jellemzi (eredetet tekintve a születés és a halál helyszíné).
5. Mindezekén túl, a legszigorúbb egyenlőtlenség színhelye.

Az arendti terminológiában eszerint nem a szabadság, hanem a háztartás a pre-politikai jelenség. A szabadság kizárólag a „politikai” tartományában van. És emberi viszonylataink abban a mértékben „politikaiak”, amilyen mértékben képesek vagyunk kilépni a háztartás élményvilágából. Arendt nem azt kívánja előírni számunkra, hogy tisztán „politikaivá” kell válnunk – hiszen éppen az átlépés aktusa a döntő, és nem a folytonos „politikai” lét –, de helyreigazítást követel mind a „szabadság”, mind a „politikai” szó használatával kapcsolatban.

A „politikai” ismérveit elsősorban a poliszról mondottakból tudhatjuk meg:²⁰

1. A polisz először is a publikus teret jelenti a görögök számára. A legtökéletesebben emberi alkotás maga a publikus tér.
2. Poliszban élni – mindent szavak és meggyőzés, és nem erőszak révén eldönteni. Az erőszakkal kényszerítés pre-politikai. Olyasmi, ami kívül van a poliszon.
3. A poliszt szokás a leginkább „szóalapú” (*talkative*) politikai testületnek nevezni. A poliszban a cselekvés és a beszéd egybeesik. Egyúttal a polisz az a közeg, amelyben

16 Arendt 1958, 4. fejezet.

17 Érdekes adalék ehhez, hogy a '68-as megmozdulások egyik legnyilvánvalóbban negatív konnotációjú kifejezése az „establishment”, ami éppúgy utal az uralkodó osztályra, vezető rétegre, bevett intézményekre, mint a „háztartásra”. A marxi és az arendti szóhasználat találkozik ebben a kifejezésben.

18 Arendt 1958, 5. fejezet.

19 Ha másra nem, a morális ítélezésnek való kitértségre gondolhatunk.

20 Arendt 1958, 4., 27-29. fejezet.

megszületik a „politikai filozófia” (ami aztán messze maga mögött hagyja a poliszt, és Arendt ebben nem kívánja követni).

4. A publikus tér – a „politikai” – egyúttal a személyes megjelenésnek, a „kicsodaság” feltárulkozásának a tere is. Ami nem jelenik meg, az úgy múlik el, mint egy álom – intim és kizárólagos módon a mienk, de nélküli a realitást.

Arendt és a társadalom

Arendt szerint a modernitás által képviselt legfontosabb változás éppen a – távolról sem csak leíró kategóriaként alkalmazott – „társadalom”, vagy „társadalmi” fogalmának megjelenése, ami éppúgy merít a háztartás élményvilágából, mint a politikai szférából.²¹ A köztük lévő határok elmosódása az eredendő szabadságélményt teszi semmissé: a háztartásból a politikaiba való átlépés méltóságát, emelkedettségét. A háztartások élményvilágában megtapasztalt egymásrautaltság publikus jelentőségre tesz szert, az addig autonóm politikai szférának pedig egyszerre csak feladata támad: a társadalom megvédése. A politikai elvek társadalmi „értékké” silányulnak,²² a „politikai” fogalma – ami eredetileg a szabadság otthona volt – alárendelődik a szükségszerűségnek.²³ A társadalom a családoknak egyetlen ember-feletti családba való szerveződésékként fogható fel, amit jól jeleznek az „államháztartás” vagy a „politikai gazdaságtan” kifejezések.

Arendtnek szinte kizárólag elmarasztaló jelzői vannak a társadalmiról: monolitikus, konformitást kikényszerítő, anonim. A társadalmi a „dolgok adminisztrációja” és a „láthatatlan kéz” a legfontosabb kategóriái, ami hitelteleníti a „cselekvés” eredetileg publicitáshoz kötött kategóriáit, és a privát szférába szorítja vissza azt.

Bár Arendt a társadalmi olyan evidenciakészletnek tekinti, ami mintegy észrevétlenül és jórészt reflektálatlanul lopózik a közbeszédbe, mégis említ egy olyan gondolkodói kört, amelynek másoknál nagyobb szerepe vannak ebben: a liberális közgazdászokat.²⁴ Ha Locke-ot nem is sorolja közvetlenül ehhez a körhöz – mindenekelőtt Adam Smith-re kell gondolnunk –, Locke sem mentesül teljesen a vád alól. A „társadalmi” diadalmenetének betetőzéseként Marx teóriáját jelöli meg.

21 Arendt történelem-értelmezésében a modern kor nem csak negatívan értékelt változásokat hoz. A forradalom joga vagy az „alkotás” – a cserepiac, a művészetek, a tudományok – értékteremtő voltának elismerése kifejezetten a modernitás fejleménye.

22 Arendt szerint az „érték” elválaszthatatlanul a cserepiac, a cél-eszköz viszonylatok szókészletét involválja, és ezen az sem segít, ha önmagában vett értékekről, vagy önmagában megálló célokról beszélünk. A cserepiac semmi esetre sem olyasmí, amit elmarasztalhatnánk – a cserepiac valóban „értékfordozó” –, de a cserepiac és a „politikai” két lényegesen különböző szabadság-szférát jelöl.

23 Az utalás címzettje mindenekelőtt Hegel.

24 Arendt 1958, 6. fejezet.

A liberális közgazdászok csaknem egyértelmű elmarasztalása kétségtelenül nem erősíti azt az álláspontot, hogy Arendtet liberálisnak kellene neveznünk, de nem is feltétlenül cáfolja azt. Jól jelzi ezt, hogy Arendt másrészt a „nemzetállami” gondolatkörhöz köti a társadalom képzetét.²⁵ Locke-nak azonban nincs sok mondanivalója a nemzetállam száz évvel későbbi fogalmáról.

Locke és a társadalom

Visszatérve Locke-ra, az elsődleges kérdésünk változatlanul az, hogy megtalálható-e Locke írásaiban az a részben preskriptív evidenciakészlet, amire Arendt a „társadalmi” szóval utal?

Az első észrevétel az lehet, hogy Locke a „társadalom” szóhoz társítja a „politikait”, és ezzel mintha éppen azt tenné, amit Arendt elutasít – a társadalomnak rendeli alá a politikai szférát.²⁶

Ezt az érvet viszonylag könnyen elutasíthatjuk. A locke-i terminológiában a „politikai” semmi esetre sem állandó jelzője a „társadalomnak”, nem olyasmi, ami mintegy adottságszerűen megilleti a társadalmakat, hanem egy jól körülírható kritériumrendszer áll mögötte. A társadalomnak a „politikaitól” független meghatározása is jelen van Locke-nál: egy testként cselekvő közösség.²⁷ Ez pedig nem annyira a politikaira, hanem sokkal inkább az arendti értelemben vett háztartásra emlékeztet.

Locke többféle meghatározást is ad arra, hogy mi tesz „politikáivá” egy társadalmat. Minden ilyen kritérium közül kiemelkedik az a megszorítás, hogy a politikai társadalom létrehozása és fennállása az emberek beleegyezését feltételezi. Belegyezést azonban csak akkor feltételezhetünk, ha az emberek helyzete a társadalomba lépve nem romlik a mindig nyitva álló emberi opcióhoz, a természeti állapothoz képest.²⁸ A „politikai” jelző kiérdemlésének tehát elválaszthatatlan feltétele a természeti állapotra való hivatkozás. A „politikai” végső viszonyítási alapja a természeti állapot, és nem az egy testként cselekvő közösségként értelmezett társadalom.

Ugyanezt mondhatjuk a „politikai” hatalomról is, ami közel sem minden hatalom jelzője (lásd apai hatalom, úr és szolga viszonylata). A „politikai” hatalom az a megkülönböztetett hatalom, amelynek eredete nem egyszerűen a társulás tényében van, hanem abban, hogy képesek vagyunk szavunkat, illetve beleegyezésünket adni és képesek vagyunk minden pozitív törvényt megelőzően követni és kialakítani szabályokat.

²⁵ Arendt, 1958, 5. fejezet.

²⁶ Locke a „politikai társadalom” kifejezés mellett időnként a „polgári (civil) társadalom” szófordulatot is használja, de a két kifejezés használatában nem látszik szisztematikus különbség.

²⁷ Locke 1999, 14., 87., 89., 211., 212. szakasz.

²⁸ Locke 1999, 137. szakasz.

A fenti értelmezéssel rekonstruálható az Arendt által említett eredendő szabadságélmény is, aminek a „háztartásból” a „politikaiba” való átlépés a kulcsmomentuma. Ha meg akarjuk ítélni, hogy egy társadalom – pontosabban egy konkrét kormányzat egy konkrét helyzetben – helyesen cselekszik-e, akkor mintegy ki kell lépünk az adott társadalomból – legalább gondolatban – és meg kell vizsgálnunk, hogy adhattuk-e személyes beleegyezésünket akár explicit, akár implicit módon az adott döntéshez vagy intézkedéshez. Köti-e ítélkésünket eddigi életünkben kinyilvánított valamilyen korábbi ítélkési aktusunk, adott szavunk. Azt a viszonyítási pontot és érvelési alapot nevezi Locke természeti állapotnak, ahová ilyenkor át kell lépünk (az örök emberi menedék a zsarnokággal szemben).

Locke és az üdvkeresés

Hasonlóan Arendt-hoz – Locke is sűrűn alkalmazza az éles elhatárolások módszerét. Az apai és a politikai hatalom jól ismert elhatárolása mellett a *Tolerancialevélben* felbukkan egy másik fontos demarkáció is: „Az egyház abszolút értelemben elkülönült és függetlenül az államtól.”²⁹ „Mindennél fontosabb különbséget tenni a polgári kormányzat ügyei és a vallás között.”³⁰ „Hit és tulajdon egészen eltérő ügyek.”³¹

Első látásra ismét úgy tűnhet, hogy ebben az esetben is az államot illeti meg a „politikai” jelző. Csakhogy a Locke által körülírt egyház(ak) vagy disszenter („máskéntgondolkodó”) gyülekezetek szerveződési elveiket tekintve igen távol állnak a tradicionális egyházak normáitól. Locke szabad, nyilvános és spontán vélemény-közösségekként írja le az egyházakat, amelyek sok tekintetben emlékeztetnek a „lelkismereti” közösségként – és nem szavazatmaximalizáló részvénytársaságként – elgondolt „politikai” társulásokra. Abban a mértékben jogosult autonómiára – tehát abban a mértékben tart(hat) igényt a toleranciára³² – egy ilyen közösség, amilyen mértékben képes távol tartani magát a jóléti érvelésektől, és – ami még fontosabb – az „evilági” büntetésekre való hivatkozásoktól.³³

A szembeállítás másik oldalán álló „magisztrátus” vagy „polgári hatalom” kifejezéssel Locke hangsúlyozottan az adminisztrációként felfogott politikai hatalomra, a bünte-

29 Locke 1998, 18/53.

30 Locke 1998, 7/53.

31 Locke 1998, 10/53.

32 A „tolerancia” ebben a kontextusban nem annyira a büntethetőség elutasítására, hanem a vélemények kölcsönös tiszteletére utal. Nyilván nem tartoznak a büntethetőség hatálya alá az olyan megnyilvánulások, amelyek az érvek mögött álló „társadalmi támogatottságot” hangsúlyozzák, de az ilyen megnyilvánulások nem is nagyon tartanak igényt a tolerancia védernyőjére vagy az autonómia méltóságára.

33 „Az egyháznak kizárólag a lélek üdvével van dolga. [...] Nem lehet részese semmiféle olyan tranzakciónak, amely polgári és világi javak tulajdonlása körül forog, és nem alkalmazhat erőt, mert ezek a polgári magisztrátus ítélethozatala alá tartoznak.” (Locke 1998, 13/53.)

tés-végrehajtásra és az üzleti-tulajdonosi szférára utal, aminek eredete, célja és hatóköre kizárólag a jólét biztosítása. Az arendti terminológiában ezek kivétel nélkül a háztartás – vagy a háztartásként felfogott publikus szféra – részei.

A kulcsmomentum annak megítélésében, hogy Locke üdvkereső szférája megfeleltethető-e az arendti „politikainak”, a nyilvánosság. Bár Locke terminológiája nem teljesen egyértelmű, azt meglehetősen határozottsággal kijelenthetjük, hogy nem a lelkiismereti szabadság hobbesi értelemben vett „in foro interno” koncepciójáról van szó. Hobbes szerint a természeti törvény csak vágyainkat és szándékainkat kötelezi, cselekedeteinket vagy nyilvánosan kimondott véleményünket semmi esetre sem. Locke ezzel szemben az egyházak legfontosabb funkciójaként a hit – amit Locke szóhasználatában leginkább „vélemény”-ként fordíthatunk – nyilvános vállalását jelöli meg³⁴ és kifejezetten említi azt a szembeszegülési lehetőséget – sőt bizonyos esetekben kötelmet –, amit ma „polgári engedetlenségnek” szokás hívni.³⁵

Felmerül azonban egy fontos ellenérv: ha a „vallás” kifejezés Locke fogalmi apparátusában a kereszténység tradicionálisan apolitikus attitűdjét jelezni – nevezetesen a szabadságnak a „politikától való szabadságként” való értelmezését –, akkor nyilván nem állna meg a locke-i üdvkereső szféra és a „politikai” megfeleltetése. Kissé sarkítva a kérdést: egy vallási gyülekezet tagjaként mondhat-e valaki elmarasztaló „morális” ítéletet a magisztrátus valamely intézkedéséről (netán tisztségviselőjéről), illetve kritizálhatja-e a fennálló törvényeket?

Ha Locke nem is ad közvetlen választ, annyi bizonyos, hogy nem zárja ki a nyilvános kritikát. Számtalan olyan szöveghely van a *Tolerancialevélben*, amit csak úgy értelmezhetünk, ha igenlő választ adunk a kérdésre. Erre utal az egyházak véleményközösségként való értelmezése, a véleménynyilvánítás szabadságának természetes jogként való kezelése és az a felfogás, amely az üdvkeresést a természeti törvény interpretációját célzó tevékenységként értelmezi (a természeti törvény nyelvezete egyúttal a törvénykritika nyelvezete). Ennél is fontosabb azonban, hogy amikor Locke a polgári kormányzat és a vallás elválasztásáról beszél, akkor ezt jellemzően nem abban az értelemben mondja, hogy a két szféra eltérő személyi kört érint – ez legfeljebb az állam és az egyház tisztségviselőire igaz – vagy egészen más ügyekkel foglalkozik (jóléti avagy lelkiismereti ügyekkel). Nem annyira alanyában és tárgyában különül el a két szféra, hanem érv- és szókészletében. Két élesen különböző kommunikációs szabványról van szó. Az egyikben az evilági cél-eszköz narratívák dominálnak, kulcsszó a biztonság, és legitím a büntetésre való hivatkozás. A másikban tiltott a kényszerre való utalás minden formája – „a hit nem kényszeríthető” –, illegitim a személyes akaratra vagy az érdekekre való hivatkozás – „az hogy igaznak hiszünk-e valamit vagy sem, nem az akaratunkon múlik” –, és

34 Locke 1998, 10/54.

35 Locke 1998, 39/54.

meghatározó szerephez jutnak a koherencia érvek, amelyeknek végső támasza a beszélő „hitelessége” (elméleti tételeinek és morális ítélkezéseinek folytonossága). Mindez feltűnően emlékeztet az arendti „háztartás” és „politikai” elhatárolására.

Kételyt ébreszthet még, hogy Locke gyakran hivatkozik a szeretetre, ami eredetét tekintve nem a nyilvánosság kategóriája. Locke azonban a „szeretet” szót szinte minden esetben a „tolerancia” jelentéstartományában használja.

Locke üdvkereső szférája tehát messzemenő párhuzamokat mutat az arendti „politikaival”. Nem látszik megalapozatlannak a *Tolerancialevél*nek az az interpretációja, hogy a politikai társadalmat konstituáló polgári beleegyezés a hangsúlyozottan plurális, üdvkereső szférából ered. Ha ez a kijelentés légiesebbnek tűnne a kellenél, akkor visszakoehatunk ahhoz a megállapításhoz, hogy a locke-i koncepcionális keretben a társadalom szóhoz járuló „politikai” vagy „polgári” jelző kiérdemlésének talán legfontosabb kritériuma az üdvkereső szférában megfogalmazódó vélemények és morális ítéletek tolerálása, továbbá a véleményközösségek szerveződésének maradéktalan szabadsága (szemben a rousseau-i modellel, ahol a véleményközösségek az elképzelhető legnagyobb kártéményt jelentik a közakaratra nézve, és mintegy hivatalból üldözendők).

Civil társadalom és privát szféra

A „civil társadalom” és a „privát szféra” modern fogalma nem fedi pontosan sem Locke, sem Arendt elhatárolását. A „civil társadalom” éppúgy utalhat a lelkiismereti- vagy vélemény-közösségekre, mint az üzleti szférára, vagy a nem kormányzati érdekérvényesítő társulásokra. A „civil” jelző csak annyit ad hozzá – pontosabban vesz el – a „társadalom” modern fogalmából, hogy kivonja belőle a kormányzati szférát (az utóbbit kizárólag adminisztrációként, cél-eszköz viszonylatokkal leírható vállalkozásként felfogva). A kiindulópont azonban ebben az esetben is ugyanaz a bizonytalan köztes, amit Arendt elutasít.

A „privát szféra” modern fogalmát – ami közel áll a „civil társadalom” képzetéhez – szintén hiába keresnénk Locke-nál. Amikor a privát szféra védelmét az emberi jogok közé soroljuk, akkor a „privát szféra” alatt két meglehetősen távoli képzetet kapcsolunk össze:

1. a locke-i értelemben vett magántulajdon (élet, egészség, anyagi javak), a kizárólagos használat, a háztartás, a szuverenitás képzetét;
2. a „privát vélemény”, illetve a „privát ítélet” képzetét (szembeállítva a kormányzati, hivatalos vagy bírósági ítélettel, és szoros rokonságban a „morális ítélet” kifejezéssel, ami eleve elvonatkoztat a felhatalmazott büntetés gondolatától).

Locke fogalmi keretében távolról sem egyértelmű ez a jellemzően XIX. századi összekapcsolás, Arendt pedig kifejezetten tiltakozik ellene. A tiltakozás indíttatása kézenfekvő: ha a véleményalkotást a privát szférához soroljuk, egyúttal határt vonunk közte

és a „politikai” között, hiszen a „politikai” fogalmának talán egyetlen biztos pontja, hogy a nyilvánossághoz és nem a priváthoz van köze.

A tulajdonhoz fűződő emberi tevékenységek – amit Arendt az „alkotás”, „előállítás” kategóriája alá sorol – nem feltételezik mások jelenlétét, a vélemény-nyilvánítás viszont elgondolhatatlan a más emberekre való utalás és a „nyilvánosság fénye” nélkül. És ami még fontosabb: az arendti értelemben vett „politikai” elgondolhatatlan a „cselekvés-ként”, önfeltárulkozásként értelmezhető, szabad vélemény-nyilvánítás nélkül.

Ha a szabad vélemény-nyilvánítást a privát szféra részeként értelmezzük, és a privát szférát mintegy védelemben kívánjuk részesíteni a politikával szemben, akkor ezzel eleve kizárjuk, hogy a „politikainak” bármi köze legyen az emberek hozzájárulásához vagy a mellérendelő emberi vitához. Pedig mind Locke, mind Arendt szerint, a polgári hozzájárulás és a szabad véleményalkotás konstitutív a politikaira nézve. Nem azért kell védeni a vélemény-nyilvánítás szabadságát, mert a vélemények a privát szférához tartoznak, hanem azért, mert a szó valódi jelentésében nincs „politikai” e nélkül. A zsarnokságnak – amitől Locke és Arendt is megvonja a „politikai” jelzöt – éppen az a kitűntető jegye, hogy kikényszeríti a vélemények priváttá válását, amelyeknek a zsarnokság végső stádiumában már csak „in foro interno” van „publicitása”. A pusztán lelkiismereti vélemény legfeljebb egyfajta sztoikus monologizmust vagy a kontemplációt teszi lehetővé, és radikálisan kiiktatja a „koherencia”, „jelentés”, „hitelesség” pusztá lehetőségét, sőt igényét is (a vallásos hitnek a megtérés a preferált emberi kategóriája és nem a szabad vitában megmértett személyes önfolytonosság). A privát jogként értelmezett vélemény nem nyújt menedéket a zsarnokság ellen.³⁶

Locke és Arendt álláspontja abban is közös, hogy semmiféle kötelezettséget nem társítanak a vélemény-nyilvánítás képzetéhez. Ilyen hajlama jellemzően a republikánus hagyománynak van, de Arendt e tekintetben sem tartozik a köztársasági gondolat fővonalához (Rousseau *Társadalmi szerződése* annál inkább). A polisz példázata ugyan szolgáltatathatna alapot ilyen elvárásokhoz is, de Arendt újra és újra a hangsúlyozott kényszermentesség mentén értelmezi a polisz hagyatékát.

Arendt legfeljebb azt említi meg, hogy a „ne ítélj, hogy ne ítéltess” defenzív bölcseséget jellemzően „társadalmi” tünetnek tartja,³⁷ és vélhetően nem is túlzottan hitelesnek. Elgondolhatatlan az az emberi viszonyulás a világhoz, amelyből szisztematikusan kiküszöbölhetőek az ítéletek. Az ítélezési mező ugyan összehúzható egy biztonságos, egészen testközeli, ismeretségalapú viszonyrendszerre, de ez nem változtat azon, hogy mindannyian ítélezünk. Nem az ítélezések felfüggesztése a tolerancia záloga – mondjuk egy univerzalisztikus ihletettséggű szeretet-eszmény mentén –, hanem az ítélezési aktusok személyes koherenciája, illetve az ítéletek és parancsok szigorú elhatárolása.

36 „A sztoicizmus a szabadság olyan illúzióján alapul, aminek az ára a szolgaság.” (Arendt 1958, 32. fejezet.)

37 Young–Bruehl 2004, 8. fejezet.

Ha van jelentése és érvénye a „privát vélemény” szófordulatnak, akkor az éppen a vélemény kikényszerítésének tilalma. De teljesen félrevezető lenne ennek alapján párhuzamot vonni vélemény és tulajdon között, és mindkettőt a privát szférába utalni. A „tulajdonlás kikényszerítésének tilalma” kellőképpen abszurd ahhoz, hogy jelezze, homlokegyenest más értelemben privát az egyik, mint a másik.

Természeti állapot versus „politikai”

Ha Locke természeti állapota néhány fontos vonásában emlékeztet is Arendt „politikai” szférájára, szembeötlőek az eltérések is.

1. Locke természeti állapota nem ember-alkotta tér, hanem természetes adottság. Arendt publikus terében ellenben semmi természetes sincs, a létrehozása és a fenntartása is emberi aktivitást – cselekvést – igényel. Szorosan kapcsolódik ehhez, hogy Arendt kifejezetten elmarasztalja az emberi jogi hagyományt abban, hogy természeti adottságként igyekszik feltűntetni „az ember jogait”.³⁸ A XX. század őrző diktatúráinak kortársaként – részben elszenvedőjeként – Arendt sokkal hitelesebb alapot szeretne annak az értékészletnek, ami saját politika-értelmezésének is kiindulópontja. Bár elismerhető, hogy ez fontos különbség a két koncepcionális keret között, érdemes megemlíteni, hogy Locke „természeti” állapota nem túlzottan hűen követi a „természetes” jelző köznyelvi használatát (Hobbes és Rousseau sokkal simulékonyabb ebben a tekintetben).

2. Arendt szisztematikusan kerüli a büntetés tárgyalását. Ebből – és érintőleges megjegyzéseiből – arra következtethetünk, hogy a „politikainak” nem sok érintkezési pontja van a büntetésekkel. Feltehető, hogy Arendt a büntetést a „háztartás” szférájába tartozó jelenségként, erőszak-megnyilvánulásként fogja fel, ami kívül esik a politikaelmélet hatókörén. A kormányzatnak csak mint nem-politikai jelenségként – adminisztrációként, igazságszolgáltatásként – van köze a büntetésekhez. A politikai párbeszédben természetesen van helye az ítékezésnek, de az ítélezések nem foglalhatnak magukban büntetéssel való fenyegetést (a másik fél kriminalizálását), és nem érinthetik az igazságszolgáltatás konkrét döntéseit (nincs igazságosztó funkciójuk). Igazságszolgáltatás és politikai Arendtnél élesen szétválik.

Locke természeti állapota ezzel szemben eleve magában foglalja a büntetés jogát. Bár a természeti állapot konstrukciója sok tekintetben emlékeztet arra a viszonyrendszerre, amit szabad vitának nevezhetünk, ez egy olyan vita, amelyben minden vitapartner fel van szerelve a büntetés – akár a halálbüntetés – jogosítványával is. Van némi feszültség ebben a konstrukcióban, ami mindig is értelmezési nehézséget okozott az interpretátoroknak (egyúttal azonban tág értelmezési teret is adott).

³⁸ Arendt 1963, 2. fejezet.

A locke-i természeti állapot és az arendti „politikai” közvetlen megfeleltetése tehát félvezető lenne. A természeti állapot fogalmának alapos korrekciójára van szükség ahhoz, hogy mind a konstruált jelleg, mind az igazságszolgáltatástól való mentesség értelmezhetővé váljon. Ezt a korrekciót azonban végrehajthatjuk úgy, hogy közben Locke fogalmi keretének más elemeire támaszkodunk: a politikai társadalom létrejöttével nem tűnik el nyomtalanul a természeti állapot, bár lényeges átalakuláson megy keresztül – eltűnik belőle a büntetések végrehajtására vonatkozó jog és konstruált – emberalkotta – mivolta is kézenfekvővé válik.

Az arendti politikainak eszerint a legközelebbi megfelelője a politikai társadalommal koegzisztens természeti állapot. A fentiekben több érvel is igyekeztem alátámasztani, hogy Locke-tól egyáltalán nem idegen a társadalom és a természeti állapot koegzisztenciájának képzete. A koegzisztens természeti állapot képzete olyasmiről joggal feltételezhetjük, hogy jelen van Locke fogalmi keretében.

Ha ezt el is fogadjuk, ezzel még nem kaptunk választ arra a kérdésre, hogy mi a szerepe a locke-i fogalmi apparátusban a természeti állapot eredeti konstrukciójának. Annyit mindenesetre tudunk, hogy az eredeti értelemben vett – tehát büntetési jogszabványokkal is felszerelt – természeti állapotra fontos szerep hárul a forradalom idején. A Locke által a *Két értekezés*ben többször is említett „éghez való fellebbezés”, illetve a döntőbíróként felfogott népet az interpretátorok egy része úgy értelmezi, hogy ezzel Locke a természeti állapotot egyfajta kollektív ítélkezési fórumként, egy társadalomnak ugyan nem nevezhető, mégis a társulások – sőt a „háztartások” – bizonyos vonásaival felszerelt képződményként gondolja el.

Egyelőre tegyük félre a „rendkívüli” helyzetekre vonatkozó kérdőjeleket, és tegyük fel, hogy a természeti állapot koegzisztens a politikai társadalommal (sőt nem is értelmezhető az egymásra való hivatkozás nélkül). Ebben az esetben is nyitva marad egy Arendt számára kiemelten fontos kérdés: magában foglalja-e az így értelmezett természeti állapot a háztartás szférájának megfelelő emberi viszony-szövedéket?

Ezzel újra visszajutottunk a „civil társadalom” korábban már említett problematikájához. Annál is inkább fontos ez a kérdés, mert a szabadelvű hagyomány legalább a XIX. századtól kezdve valamilyen formában mindig hivatkozott a „civil társadalom”-ban – vagy a privát szférában – sejtett értéktételezésekre.³⁹ A fentiekben már kitértünk rá, hogy ez a koncepció nem Locke-tól származik, amit az is alátámaszt, hogy Locke váltakozva, és mindenféle jelentésmódosulás nélkül alkalmazza a „civil” és a „politikai” jelzőt a társadalomra. Mindamellet a koegzisztens természeti állapot interpretációs modellje mintha megnyitná az utat egy olyan közösségi entitás előtt, amelynek nincsenek

39 A „civil társadalom” kifejezésnek hírhedten szerzeágazó a használata, és ráadásul erősen nyelvfüggő az értelmezése. Jelen esetben a Tocqueville írásaiban, a '60-as évek Új Bal mozgalmában, illetve a '80-as évek kelet-közép-európai demokratikus ellenzéki megnyilvánulásaiban megjelenő jelentéstartományról beszélek.

ugyan explicit igazságosító jogosítványai, de minden érvényes értekhivatkozás végső alapját itt kell keresnünk (a szabadság szférája).

Arendtnek nemcsak a természeti állapot hobbesiánus vagy rousseau-i értelmezésével szemben vannak fenntartásai, hanem a „civil társadalom” imént említett koncepciójával is. Legalábbis abban a formájában, amely ugyanahhoz a szabadságszférához sorolja a tulajdonszerzés és a tulajdonlás szabadságát, mint az ígéretadásét és a véleménynyilvánítását. A háztartás szférája és a locke-i értelemben vett „üdvkereső” szféra – ami rendkívül közeli megfelelésben áll Arendt „politikai” szférájával – ebben a modellben nem válik szét élesen. Ez az összemosódás ahhoz vezethet, hogy együttesen kerülnek szembe a „politikai” fogalmával, vagy – ami talán még rosszabb – a „politikai” értelmezése átveszi a cél-eszköz viszonylatok vagy az alkotás terminusait.

Arendt ezzel szemben szeretné megszabadítani – vagy legalább elhatárolni – a szabadság-gondolatot a magántulajdon vagy az alkotás képzetéből kibontott szabadság-értelmezésektől. Szerinte ez a képzet a gyökere a szabadság szuverenitásként való értelmezésének, amit kategorikusan elutasít (mind az egyéni, mind a nemzetállami szuverenitás formájában).⁴⁰ A szuverenitás szó bármely kontextusban való használata határozott szembenállást jelez a pluralitással, márpedig Arendt számára szabadság és pluralitás elválaszthatatlanok. A tulajdont Arendt a „hely az ember-alkotta világban” szóképpel írja le, és a „háztartás”, illetve az „alkotás” kategóriái alá sorolja (szembeállítva a „cselekvéssel”).⁴¹ Vitálisan és mélyen emberinek tartja, de nem olyasminnek, aminek érdemi mondanivalója lenne a szabadságról. Az alkotás – ideértve a művészetet is – vagy a cserekereskedelem szabadsága semmi esetre sem jelent egyúttal politikai szabadságot is. A mesterségek és a művészetek akár virágozhatnak is a zsarnokság körülményei között, feltéve hogy a zsarnok kellően jóindulatú ahhoz, hogy békén hagyja őket izoláltságukban.⁴²

Locke koncepcionális kerete valóban nem zárja ki teljességgel a szabadság szuverenitásként való értelmezését, mindamelltt távolról sem ez a vezérszólama. Az üdvkereső szféra és a tulajdon korábban már említett és meglehetősen határozott demarkációja a legjobb példa erre. Ezzel szemben a *Két értekezés*nek az a néhány szöveghelye, ahol Locke a politikai társadalmon belüli legfőbb hatalmat (szuverént) igyekszik pozicionálni – rendszerint a parlament, néha a nép környékén –, nyelvezetét tekintve látványosan emlékeztet Rousseau későbbi szókészletére (itt és csak itt jelennek meg organikus analógiák és kollektív akarathivatkozások).⁴³

40 Arendt 1958, 32. fejezet; Arendt 1963, 1. fejezet; Arendt 1970, 1. fejezet.

41 Arendt 1958, 8. fejezet.

42 Arendt 1958, 28. fejezet.

43 Locke 1999, 134., 149., 212. szakasz.

A társadalmi szerződés

Ha Locke és Arendt társadalommal kapcsolatos nézeteit akarjuk egybevetni, elkerülhetetlen a társadalmi szerződés képzetére vonatkozó álláspontjuk összehasonlítása. Annál is inkább, mert itt egy viszonylag határozott véleményütközés sejthető. Locke *Második értekezését* rendszerint a társadalmi szerződés gondolkörét megalapozó művek közé szokás sorolni, Arendt ezzel szemben fenntartásokat hangoztat a társadalmi szerződés gondolati hagyományával szemben.

A társadalmi szerződés gondolatából három viszonylag jól elkülöníthető momentumot emelhetünk ki:

1. A politikai hatalom az emberek beleegyezésén nyugszik.
2. A társadalmi szerződést egyszeri és visszavonhatatlan kollektív aktusként, „jogátruházásként” kell felfognunk (hobbesi momentum).
3. A társadalmi szerződés megelőz minden kormányzatot, illetve alkotmányos berendezkedést. A szerződés egy kormányzat nélküli társadalmat – egy testként cselekvő közösséget – konstituál, ami aztán minden további értéknylvánítás alapjává válik (rousseau-i momentum, „népszuverenitás”).

Az első momentum elengedhetetlen kelléke a társadalmi szerződés bármely koncepciójának. A második momentum forrása Hobbes, de éppúgy nélkülözhetetlen Rousseau számára is. A harmadik momentum egyértelműen Rousseau-hoz köthető, bár – mint arra még visszatérünk – Locke-tól sem teljesen idegen. Azt is megállapíthatjuk, hogy a második és a harmadik momentum nem hogy nem következik az elsőből, de inkább nehezen értelmezhető feszültségeket teremt a fogalmi keret egészét tekintve.

Ha csak az elsőként említett momentumot tekinthetnénk a társadalmi szerződés tartalmának, akkor Arendtet fenntartás nélkül a társadalmi szerződés gondolati hagyománynak örököseként foghatnánk fel. Éppen Arendtnél jelenik meg a leghatározottabban a politikai hatalom és a beleegyezés összekapcsolása. Olyannyira, hogy Arendt szinte semmi mást nem ért politikai hatalmon, mint az emberek hozzájárulását és beleegyezését.⁴⁴

Gyakran tekintünk úgy a társadalmi szerződés koncepciójára, mint aminek csak az első momentum az érdemi kelléke. A másik két momentum inkább csak egyfajta veretességet, ünnepélyes méltóságot kölcsönöz ugyanennek a gondolatnak, illetve körülír egy olyan szorosan kapcsolódó értékészletet, amit általában a „demokrácia” szóval szokás illetni, és ami kellőképpen rugalmas ahhoz, hogy mindenki kifejtse belőle a számára fontos érték-tételezéseket.

Arendt azonban egyáltalán nem tartja ártatlannak, vagy pusztán az emelkedettség kellékének a második és a harmadik momentumot. A beleegyezés elvi értelemben

⁴⁴ Arendt 1970, 2. fejezet.

vett visszavonhatatlansága egy olyan nyelvezetet vezet be, aminek nem sok köze van a „beleegyezés” és a „hozzájárulás” szavak eredeti jelentéséhez. Bár az adott szó visszavonásának súlyos feltételei vannak – ami egyfajta „elszámolást” igényel a felek között, és a visszavonó fél „kicsodaságának”, ítélkezési kompetenciájának lényeges hanyatlásával járhat –, a visszavonás sohasem elvi értelemben kizárt. Locke terminológiájával: a természeti törvénytől, illetve a természeti állapottól idegen az adott szó visszavonhatatlansága. Locke kifejezetten említi is, hogy csak egy pozitív törvény – és nem a természeti törvény – minősíthet egy szerződést visszavonhatatlannak.⁴⁵ Erre utal az is, hogy élesen megkülönbözteti a természeti állapotban és a társadalomban kötött megállapodásokat.⁴⁶ Az eredeti szerződés azonban – értelemszerűen – nem lehet olyan típusú megállapodás, amit csak az ekkor még nem létező politikai társadalom kontextusában lehetne értelmezni.

Ennél is nagyobb fenntartásai vannak azonban Arendtnek a társadalmi szerződés rousseau-i momentumával. Arendt szerint a társadalomra (népre) való hivatkozás egy olyan élményvilágot kever a „politikai” képzetébe, amelynek semmi köze az emberek beleegyezéséhez. A „háztartásban” – és itt hangsúlyozottan nem a társadalmi konvenciókból kirajzolódó vagy naturáliákban pontosan körülírható háztartásról van szó – való részvételünk alapja nem a beleegyezés. Ha a háztartásban és a politikaiban való részvételünk alapján egyaránt a szerződést tekintjük, akkor ezzel olyan analógiás érvelések előtt nyitjuk meg az utat, amelyek tendencia-jelleggel kétségbe vonják mind a politikai, mind a privát szféra autonómiáját.

Az arendti szabadság-képzet a háztartással szemben fogalmazódik meg, tehát kifejezetten igényt tart egy olyan szférára, amely nem „szabad” és nem beleegyezés-alapú. Arendt azonban nem „legitimálni” akarja az ilyen emberi viszonylatokat. Legitimációra és polgári beleegyezésre soha nem a privát szféra szorul, hanem mindig a publikus szféra. Létezhetnek és léteznek alkotmány nélküli, informális „közösségek” – pontosabban emberi viszonylatok –, de semmiféle szerződés nem áll mögöttük. Az a fiktív társadalmi szerződés, ami alkotmány nélküli közösségeket – például a rousseau-i értelemben vett népet – legitimál, Arendt szerint jogosulatlan hivatkozási alap. Egy eredetét tekintve szabadságközpontú szókészlet jogosulatlan kiterjesztése.

Locke és a társadalmi szerződés

Váratlan eredményre jutunk, ha megvizsgáljuk a „társadalmi szerződés” szó előfordulásait Locke írásaiban. Locke egyáltalán nem használja ezt a kifejezést – nem csak a *Két értekezésben*, de a *Tolerancialevélben* és a *Tanulmány az emberi értelemrőlben* sem fordul

⁴⁵ Locke 1999, 82. szakasz.

⁴⁶ Locke 1999, 14. szakasz.

elő (ugyanaz mondható egyébként Hobbes írásairól is). Azt tehát kellő alappal mondhatjuk, hogy a „társadalmi szerződés” elkülönült fogalma nem Locke írásaiban jelenik meg, hanem Rousseau műveiben. A szónak mind a keletkezése, mind a közvetlen jelentése elválaszthatatlannak látszik Rousseau hagyatékától.

Kézenfekvő ellenérv, hogy bár maga a „társadalmi szerződés” szófordulat nem jelenik meg Locke-nál, körülírások formájában mégis fellelhető. Ha el is fogadjuk azonban, hogy Locke elbeszélése mögött áll valamiféle képzet, ami a társadalmi szerződésre emlékeztet, erre a képzetre semmi esetre sem megfelelő elnevezés a „társadalmi szerződés” kifejezés. Ha ráerőltetjük Locke-ra a „társadalmi szerződés” rousseau-i fogalmát – és Rousseau óta az interpretátorok hajlamosak erre –, akkor ezzel nem Locke-hoz, hanem legfeljebb Locke rousseau-i olvasatához jutunk.

Mindennek egyáltalán nem pusztán filológiai jelentősége van, hiszen a liberális önértelmezés egyik fordulópontja a „társadalmi szerződés” gondolatkörének megítélése. Ha Arendt kritikusan viszonyul a társadalmi szerződés gondolatához – fenntartva, sőt megerősítve a politikai hatalom és a polgári beleegyezés összekötöttségét –, akkor ez egyáltalán nem feltétlenül jelenti azt, hogy a szabadelvű hagyományt utasítja el. Egyszerűen jelentheti azt, hogy a rousseau-i koncepcionális kerettel szemben jelzi alapos fenntartásait.

Bár reménytelen vállalkozás, hogy mintegy mérhetővé tegyük Locke és a társadalmi szerződés rousseau-i koncepciójának viszonyát, mégis figyelemre méltó lehet a hobbesi, illetve a rousseau-i momentumhoz kapcsolódó néhány szó-előfordulási vizsgálat.

Locke lényegesen gyakrabban használja a „beleegyezés”, mint a „szerződés” szó szinonimáit, az eskü szó pedig kifejezetten ritkán és többnyire negatív kontextusban jelenik meg az írásaiban (pl. „hűbéreskü”).⁴⁷ A polgári beleegyezés locke-i vagy arendti fogalma a mindig jogfenntartásosként értelmezett állampolgári lojalitással rokon, nem az eskütétellel. A rousseau-i társadalmi szerződésnek ezzel szemben elengedhetetlen kelléke az eskü szentsége és visszavonhatatlansága, és Rousseau jórészt erre alapozza a politikai hatalom ellenállhatatlanságát igazoló kitételeit.

A *Két értekezés*ben – a kormányzat felbomlásáról szóló utolsó fejezetet leszámítva – a „politikai társadalom”, „társadalom” és a „kormányzat” kifejezések közötti különbségtételre nem fordít különösebb figyelmet Locke. Nem találunk egyetlen olyan utalást sem, ami arra engedne következtetni, hogy Locke egy olyan emberi közösséget (társadalmat) feltételez, ami az értéknilyvánítások végső forrásának tekintendő, és előtte áll mindenfajta kormányzatnak vagy alkotmányos berendezkedésnek. A természeti állapotban nincs kormányzat, de társadalomnak nem tekinthető. A *politikai* kormányzattal nem

⁴⁷ A *Második értekezés*ben a „beleegyezés” és szinonimái (consent, agree, join) hozzávetőleg 130 helyen fordulnak elő a politikai hatalom kontextusában, a szerződés szó szinonimái ezzel szemben mindössze 20 helyen.

rendelkező zsarnokságot ugyan joggal nevezhetjük társadalomnak, de semmi esetre sem minősül az értékenyilvánítások végső hivatkozási alapjának.

A *Két értekezés* utolsó fejezetének értelmezése már nem ennyire egyértelmű (a rousseau-i Locke-interpretáció szinte minden esetben az ebben a fejezetben előforduló kitételekre hivatkozik). A leginkább kétségeket ébresztő mondat a mű zárószakaszában található:

Az a hatalom, amit minden egyes egyén átadott a társadalomnak, amikor csatlakozott hozzá, sohasem szállhat vissza az egyénekre addig, amíg a társadalom fennáll, hanem mindig a közösség marad; mert e nélkül nem létezhet sem közösség, sem állam, ez pedig ellenkezik az eredeti megállapodással.⁴⁸

Első olvasatra ez a mondat megerősíti a társadalmi szerződésnek mind a hobbesi, mind a rousseau-i momentumát. Miután a fenti idézetet tartalmazó fejezet „A kormányzat felbomlásáról” címet viseli, okkal feltételezhetnénk, hogy a „társadalom” itt hangsúlyozottan a kormányzat nélküli – tehát nem-politikai – társadalomra utal. Ha így lenne, akkor ezzel előttünk állna az a köztes képződmény természeti állapot és politikai társadalom között, ami alkotmányos berendezkedés hiányában is szerződéses legitimitációt élvez és amivel szemben semmiféle jogfenntartásnak nincs helye (a rousseau-i népszuverén).

Locke azonban úgy folytatja, hogy eszerint a törvényhozó hatalom nem szállhat vissza az emberekre mindaddig, amíg a kormány – jelen kontextusban a parlament – fennáll. Ez viszont kellő bizonyossággal jelzi, hogy Locke a fent idézett mondatában nem a kormányzat nélküli társadalomról, hanem a *politikai* társadalomról beszél. Mindaddig, amíg a *politikai* társadalom eleget tesz azoknak a követelményeknek, amelyek alapján *politikainak* nevezhetjük, senkinek sincs jogalapja a kormányzat megdöntésére. Miután a *politikai* jelző kiérdeklését meglehetősen sokféleképpen el lehet játszani – és ennek megítélése mindenkinek személyes kompetenciája –, Locke ezzel nem tér el a polgári beleegyezés jogfenntartásos mivoltáról korábban mondottaktól sem.

A forradalom

A forradalom képzete a modern szabadság-gondolat eliminálhatatlan részének látszik. Arendt kifejezetten Locke-ot tekinti ezen gondolati konstrukció forrásának vagy legalább első megfogalmazójának (a görög polisban nem találja nyomát a forradalom eszméjének).⁴⁹ Bár a forradalmak újkori története igen kevés bizakodásra adhat okot, a forradalom fogalmában rejlő értéktételezésekről Arendt nem akar lemondani.

⁴⁸ Locke 1999, 243. szakasz.

⁴⁹ Arendt 1963, 1. fejezet.

Arendt éles határt húz az újkori forradalmak kétféle típusa között.

1. Az első – pozitívan értékelt – kategóriába az amerikai és az 1956-os magyar forradalmat sorolja.⁵⁰
2. A másik kategória ősmintája a francia forradalom. Arendt szerint ez az a mintázat, ami meghatározza az egész XIX. és XX. század domináns forradalom-értelmezését.

Az egyszerűség kedvéért nevezzük az első mintázatot „arendti mintázatú forradalomnak”, a másodikat „rousseau-i mintázatúnak”. A kétféle forradalom-értelmezés közötti különbségtétel kulcskérdése éppen a „társadalom” fogalma. Egyúttal a két értelmezés, Locke két olvasataként is felfogható.

Az egyik értelmezési szálát Rousseau-hoz köthetjük. A kormányzat nélküli vagy kormányzat előtti társadalom mögött is fel kell tételeznünk egyfajta összetartó köteléket és legitimációs bázist, nevezetesen a társadalmi szerződést („népszuverént”, „általános akaratot”). Mint társadalom, rendelkezik az egy testként cselekvés, illetve a többségi döntés mindenkit kötelező hatályának kritériumaival, de nélkülözi a legitim módon hozott törvényeket és a közösen elfogadott bírót. Ha ehhez még azt is hozzáteszük, hogy egy olyan közösségről van szó, amelyből nincs lehetőségünk a távozásra, és amely a büntetés – akár a halálbüntetés – jogával is fel van ruházva, akkor elég jól érzékeltethetjük, hogy ez a koncepcionális keret kissé érzéketlen a „zsarnokság” fogalmára (különösen, ha figyelembe vesszük a „permanens forradalom” XIX-XX. századi ötletét). Az sem segít ezen, ha – Rousseau-hoz hasonlóan – előírjuk ugyan, hogy a társadalomban törvényeknek és nem egy másik ember személyes akaratának kell engedelmeskednünk, de semmi mást nem fűzünk a törvény eszméjéhez, mint a többség akaratát – vagy ami még jobb: az „általános akaratot” – és az ellenállhatatlanságot.

A *Két értekezés*nek a forradalomról szóló, utolsó fejezetében Locke maga is ad egy halvány fogódzót ehhez az értelmezéshez, amikor azt mondja, hogy a kormányzat felbomlásakor is beszélhetünk közös bíróról, mégpedig a „népről”. És bár Locke a *Két értekezés* túlnyomó részében kifejezetten elzárkózik az „akarat” és a „politikai” szavak közös szövegösszefüggésben való használatától, a forradalom kapcsán kétszer is előfordul a „public will” (közakarat) kifejezés,⁵¹ ami aztán – némi „szellemiesítésen” átesve – Rousseau elméletének tartóoszlopává válik. Rousseau tehát nem feltétlenül rossz olvasója Locke-nak, de azt egészen biztosan kijelenthetjük, hogy Locke-nak nem ez az egyetlen olvasata.

A másik értelmezési szálát az amerikai forradalom hagyománya képviseli (az amerikai alapítók jellemzően nem Rousseau-n keresztül olvassák Locke-ot). Ebben az értelmezésben lényegesen mérsékeltebb a „társadalomra”, „népre” vagy „nemzetre” hivatkozás szerepe (elsősorban leíró, és nem értékhardozó kontextusban jelenik meg).

50 Arendt néha ide sorolja Rosa Luxemburg hagyatékát és az 1918-as német forradalom bizonyos eseményeit is, de ezt már csak erős fenntartásokkal. Némi elfogultsággal ugyan, de itt említhetjük az 1990 körüli kelet-európai rendszerváltozások mintázatát is.

51 Locke 1999, 151., 212. szakasz.

A forradalom – vagy a „társadalmi szerződés” – eseménysorozata nem feltételez már előzetesen egy népet, hanem egy olyan rend-kívüli és eufórikus időszakra utal, amikor kifejezetten a konszenzus-kereső szabad vita értelmezési tartománya válik dominánssá. Arendt az „elemi köztársaságok hálózatának” szóképével érzékelteti a forradalom lázas állapotát⁵², de legalább ennyire jól írható le a legkülönbözőbb szintű és fajtájú „alkotmányozó gyűlések” (Amerika), a „népi társaságok” (Párizs, 1790), a „munkás- és értelmiségi tanácsok” (Budapest, 1956), a „szabad városok” (San Francisco, 1966), az „ellenzéki kerekasztalok” (Közép-Kelet-Európa, 1989) szóképekkel.

A forradalomnak ilyen kondíciók között csak olyan célja lehet, ami nem külsődleges a szabad vitához képest. Az arendti terminológiában éppen ez az ideális feltétele a „politikainak”. A konszenzus-orientáltság nem a tényleges konszenzust célozza, hiszen a pluralizmus (a vita) kondíciói között nem tételezhetjük fel a vélemények egyöntetűségét. A konszenzus-orientáltság egyedül abban nyilvánulhat meg, hogy magát a szabad vitaként elgondolt „politikait” tekintjük olyasminek, ami mögött egyfajta implicit konszenzust sejtünk. Arendt megfogalmazásában: a forradalom egyedüli célja a szabadság tereinek megteremtése.⁵³

Széles körben elterjedt vélekedés, hogy a szó valódi értelmében csak a rousseau-i mintázatot nevezhetjük forradalomnak. Kétségtelen, hogy a rousseau-i mintázat sokkal nagyobb megrázkódtatással jár, mint az arendti, de hatását tekintve többnyire az utóbbinak igazán tartósak a következményei. Az arendti típusú forradalom nem feltételezi sem a „háztartás” szférájának (a privát szférának) teljes újjáépítését, sem az egyéni élet-történetek teljes újraértékelését. Bár az ilyen forradalmaknak nincsenek vezéralakjai, a szereplői mégsem névtelenek: olyan hiteles emberek, akiknek nincs szükségük arra, hogy „megtérjenek” és egy a korábitól lényegesen különböző tisztesség-értelmezés mentén értékeljék át minden korábbi cselekedetüket és morális ítéletüket. Nem annyira az emberek változnak meg – és végképp nem egy új „embertípus” létrejöttének lehetünk tanúi –, hanem a köztük lévő publikus tér. És ha forradalmuk „sikerrel” jár – ami a szabad vita kondíciói között legjobb esetben is csak félsikerként jelenhet meg –, akkor a szabadság tereinek létrejöttével sokkal mélyebb és hosszabban tartó változásoknak lehetnek elindítói, mint amiről egy rousseau-i forradalom hivatásos forradalmárai valaha is álmodhattak.

Bár Arendt egy új típusú köztársaságról beszél, az általa kialakított nyelvezet nem annyira a tartós emberi együttéléshez – mondjuk a köztársasági éthoszhoz –, hanem az „arendti mintázatú” forradalomhoz szolgáltat szókészletet. Joggal feltételezhetjük, hogy a konszenzus-kereső szabad vita kollektív mintázatának permanensként való elgondolása éppen úgy szétfésítené saját koncepcionális keretét, mint a forradalom rousseau-i mintázata.

52 Arendt 1963, 6. fejezet.

53 Arendt 1963, 6. fejezet.

Ez a szó- és élménykészlet – mintegy lappangva – mindig is ott volt a modernitás forradalmaiban, amelyek azonban menetrendszerűen „meghaladták” azt. Arendt mégis azt mondja, hogy semmiféle szükségszerűség nincs abban, hogy a forradalmaknak a rousseau-i mintázat mellett kell kikötniük.⁵⁴ Éppen ellenkezőleg: a történelmi kontingencia szembeötlő megnyilvánulása, hogy a francia forradalom kapcsán megélt megrázkódtatásszerű csalódás válik a történelmi szükségszerűség nagyívű koncepcióinak alapélményévé. Minden ilyen XIX. századi koncepció – legyen az jobb vagy baloldali, a forradalmat elutasító vagy támogató – a francia forradalom, tehát egy esetleges történelmi eseményhalmaz, élménykészletéből táplálkozik. A történelmi szükségszerűség csaknem reflektálatlan evidenciájává válik az egész XIX. századnak, és ez alól a szabadelvű hagyomány sem képes kivonni magát. Ez különösen annak fényében figyelemre méltó, hogy Locke-tól még mennyire távol állt mindenfajta determinisztikus vízió.

A történelmi szükségszerűség fenséges teóriáiból, a láthatatlan kollektív aktorok narratíváiból nem könnyű kilépni, hiszen az ilyen típusú érvelések módszeresen fel vannak vértvezve az (ön)kritikával szemben. Mégis az 1950-es évektől határozott jelei mutatkoznak annak, hogy egyre inkább a forradalom arendti mintázata lép a rousseau-i mintázat helyébe (ezt azzal együtt is megállapíthatjuk, ha mindez semmiféle jóslatra nem ad alapot). Bár maga Arendt határozatlan abban, hogy forradalomnak minősíthető-e a kortárs amerikai hippimozgalom és a ’68-as diáklázadások,⁵⁵ megalapozottnak látszik az a vélekedés, hogy ezt a történelmi eseményhalmazt is az arendti mintázatú forradalmak szókészletével írhatjuk le a legjobban.⁵⁶ Az pedig, hogy az ilyen mintázatú forradalmakban feltűnően nagy szerep hárul a fiatal korosztályra, meglehetősen jól magyarázható az arendti natalitás (születettség) fogalmából vagy a locke-i innatizmus-kritikából (sokkal hitelesebben, mint az „ellenkultúra” vagy a „posztmodern” értelmezési keretét követő, jellegzetesen „szociológiai” hangvételű eszmefuttatásokból).

Összegezve: Arendt nem annyira Locke-kal, hanem Locke rousseau-i olvasatával és a XIX. századi „szabadelvű determinizmussal” száll vitába. Arendt szembenállása megalapozottan értelmezhető úgy, mint a szabadelvű hagyományon belüli, e hagyomány koherenciájának növelését célzó fejlemény.

54 Arendt 1963, 1. fejezet.

55 Arendt 1970, 2. fejezet.

56 A ’68-as események értelmezése körül zajló mai viták egyik leginkább neuralgikus pontja a Rousseau-val való kapcsolat. A jobboldali ’68-kritika többnyire a rousseau-i mintázathoz sorolja a diáklázadások eseményeit, és eközben gyakran éppen Arendt Rousseau-kritikájára támaszkodik (pl. Roger Kimball: *What the Sixties Brought*). Arendt Rousseau-kritikája azonban a legkevésbé sem jár együtt a diákmegmozdulások kritikájával (éppen ellenkezőleg).

Felhasznált irodalom

- Arendt, Hannah 1958, *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, Hannah 1963, *On Revolution*. Viking, New York.
- Arendt, Hannah 1970, *On Violence*. Harvest Books, Harcourt, Brace and World, New York.
- Locke, John 1999, *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Polis, Kolozsvár.
- Locke, John 1998, *A letter concerning toleration*. The Pennsylvania State University, [www2. hn.psu.edu/faculty/jmanis/locke.htm] (209.04.24)
- Olay Csaba 2008, *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan, Budapest
- Young-Bruehl, Elisabeth 2004, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Second Edition. Yale University Press

Jani Anna

1980-ban születtem Budapesten. 2006-ban végeztem a PPKE BTK magyar és esztétika szakán. 2006-tól doktorálok az ELTE Filozófiatörténeti Doktori Iskola Hermeneutika Programján, 2009-ben abszolutóriumot szereztem. 2007-2008-ban KAAD, majd 2009-ben DAAD kutatói ösztöndíjjal Kölnben folytattam kutatásokat. 2006-tól megszakításokkal óraadó vagyok a PPKE BTK Esztétika Tanszékén.

Jani Anna

◀ **Az ittlét tapasztalatának kifejeződése Heidegger korai gondolkodásában**

„A fenomenológiának az eredeti tudományát az életből, tehát nem az életvilágnak ebből vagy abból a faktikus szeletéből, hanem magából az életből kell vennie. Hogyan állhat erre készen az a tapasztalati alap, ahol a faktikus életnek mindig csak meghatározott szeletei, meghatározott fázisai, és mindez csak meghatározott faktikus aspektusokban tapasztalható meg?”¹

Heidegger odafordulása a husserli fenomenológiához, és annak értelmezése szinte egyazon időben megy végbe a fenomenológia újraértelmezésével és feladatának újra-definiálásával. Tanulmányomban négy részre tagolva annak a gondolati útnak egy szálát szeretném végigkövetni, amelyet Heidegger 1919 és 1928 között az ittlét fenomenológiai értelmezésének szentelt. Ez az időbeli lehatárolás az ittlét fenomenológiai interpretációjának kialakulásától az ittlét és a semmi viszonyának értelmezéséig terjed. Az első rész: „A formális rámutatás és annak ontológiai vonatkozása” arra tesz kísérletet, hogy megmutassa, Heidegger a husserli fenomén fogalmát a létező fogalmával azonosította, ezzel ontológia és fenomenológia közötti viszony kérdésén keresztül közelítve meg az ittlét tapasztalatának kérdését. A *formális rámutatás* fogalma jelen van már Heidegger korábbi 1919-es *Zur Bestimmung der Philosophie* című előadásában, ahol ez a fogalom Heidegger logikai-matematikai tanulmányaira vezethető vissza. Vizsgálatunk itt arra irányul, hogy kimutassuk, miként hozható összefüggésbe a formális rámutatás fogalma az ittlét fenomenológiai analízisével.

A második rész: „Fakticitás és történetiség – ontológia és logika alapvető összetartozása” címen Heidegger szoros Arisztotelész-értelmezését mutatja be olyan formán, hogy ezen az értelmezésen keresztül világít rá Heidegger ittlét-analízisének első tényleges alaptéziseire.

A harmadik rész: „Ontológia – A fakticitás hermeneutikája” valójában az előbbi kérdést folytatja és tökéletesíti, de emellett ontológia, fakticitás és hermeneutika lényegi összetartozására mutat rá a heideggeri gondolkodásban.

A negyedik rész: „A szorongás helye a heideggeri ontológia-értelmezésben” egy konkrét fenoménen, a szorongáson keresztül közelíti meg a gondra hanyatló ittlét tényleges egzisztálásának kérdését.

E négy részen keresztül megkíséreljük nyomon követni azokat a szempontokat, amelyek Heidegger számára az „ittlét analitikájának fundamentálonológiai megalapozásához” vezetnek, illetve ennek a megalapozásnak a részei.

1 Heidegger 1992, 79. o. [Fordítás minden esetben tőlem, hacsak az külön jelölve nincs. – J.A.]

A formális rámutatás és annak ontológiai vonatkozása

Heidegger abban az 1920/21-es korai előadásorozatában, melynek *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* címet adta, azt a kérdést veti fel, hogy miként adódik számunkra a vallási élet, hogyan konstituálódik az élet mint alapvetően vallásos élet fenomenológiai appercepciója. Heideggernek ebben a korai előadásorozatában megmutatkozik, hogy a szerző a husserli gondolatmenettel küszködve olyan filozófiai irányvonal kialakítására törekszik, mely nem a tárgy-észlelés tudati aktusára hívja fel a figyelmet, hanem az a kérdés foglalkoztatja, hogy mi az a lényegi mag, amelyen keresztül az ittlét tapasztalata megmutatkozik a számunkra.² Már maga a cím is, mely a három egymást követő előadásorozatot egymással összekapcsolta, eredetileg „A vallási tudat fenomenológiája”³ lett volna, majd a „vallási élet”-re változott. Heidegger értelmezésében a fenomenológiai tapasztalat nem a tudat immanensében végbemenő akus-folyamatoknak köszönhető, a fenomenológiai aktust végigvivő én tehát nem külső szemlélője a jelenségnek, hanem együtt jelen-lévő.⁴ Heidegger célja az előadásai során annak bizonyítása, hogy a „történetiség”, a „fakticitás” és a „formális rámutatás” fogalma a vallási életre, mint alapvető ontológiai tapasztalatra vezethető vissza. A „faktikus” fogalma itt nem meghatározott ismeretelméleti előfeltételezésből mutatkozik meg; ez itt csak a „történeti” fogalmából érthető meg.⁵ A lényegi fenomén tehát, amely a cím szavait is összekapcsolja, Heidegger értelmezésében a „történeti”. Míg azonban a tudomány értelmezésében a történetiség „időtlenül érvényes mondatok összefüggését jelenti”,⁶ addig a fenomenológia értelmezésében „a történeti az a fenomén, amelyik a fenomenológia önértelmezéséhez való hozzáférést biztosítja. A fenomenológiai módszer kérdése ezért nem egy rendszer módszerének a kérdése, hanem a faktikus élettapasztalaton keresztül vezető hozzáférés kérdése”⁷ A történetiség itt nem a történelemtudományban meghatározott időben való lefolyást jelenti tehát, melyhez egy tárgyösszefüggés járul, hanem azt, ami számunkra az életben megjelenik. A fenomenológia vizsgálódásának a tárgya éppen ez a „történeti tudat”, amely a közvetlen eleveenségben, a fakticitás fenoménjében határozza meg a kultúránkat. „A gondolkodásnak ezt a módszeres használatát, mely a fenomenológiai explikáció számára vezető, formális rámutatásnak [formale Anzeige] ne-

2 Theodore Kisiel a „Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie” című tanulmányában Heidegger legkorábbi előadásain, illetve a doktori disszertációján keresztül mutatja be a heideggeri gondolkodás husserli fenomenológiától való elhatárolódásnak legkorábbi jeleit, és egyben egyik legalapvetőbb lépéséért emeli ki a korai Heideggernél a fenomenológiai tudat helyett a fenomenológiai élet iránti érdeklődést.

3 Ld. Heidegger 1995, 339. o.

4 „A magától értetődőség problémáját mindig túl könnyen vették. Ha radikálisan fogjuk fel ezt a kérdést, akkor láthatóvá válik, hogy a filozófia a faktikus élettapasztalattól ered. És azután magába a faktikus élettapasztalatba szökik vissza.” (Heidegger 1995, 8. o.)

5 Heidegger 1995, 9. o.

6 Heidegger 1995, 31. o.

7 Heidegger 1995, 34. o.

vezzük. Hogy a formálisan rámutató értelem mit rejt magában, ahhoz a fenoménnek kell megvizsgálunk.”⁸ A „formale Anzeige” nem egy fogalom, amely bekapcsolódik az életbe, azután pedig kilép onnét,⁹ hanem a legáltalánosabb, hogy minden más értelem tőle meghatározottnak tűnik. Maga ez az általános az általánosításon keresztül válik hozzáférhetővé.¹⁰ Tehodore Kisiel kiemeli, hogy a „formális rámutatás” a korai Heideggernél két lényegi összetevőre vezethető vissza: a husserli tárgyintencionalitáson keresztül a kategóriaelméletre, illetve Heidegger skolasztikus interpretációjában az transzcendentálé fogalmára.¹¹ Az ittlét egzisztenciális tapasztalatának nyelvi kifejeződését a húszas években Heidegger maga is transzcendentáléként határozta meg.¹²

Heidegger *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* című előadása a formális rámutatás értelmezésének eredményével zárul. Ez volt az előadássorozat eredeti célja, annak az alap-fenoménnek a kimutatása, amelyen keresztül egy konkrét vallási fenomén megközelíthetővé válik, tehát a maga történetiségében és fakticitásában jelenik meg. Ennek következtében az előadás második részében Heidegger egy konkrét vallási fenomén – az őskereszténység – fenomenológiai explikációjával foglalkozik, már az előadássorozat elején kijelentve: „Először a fenomenológiai megértés által tárul fel egy új út a teológia számára. A formális rámutatás lemond a végső megértésről, amely csak az eredeti vallásos élményben adódhat. Csak az a szándéka, hogy hozzáférést biztosítson az Újszövetséghez.”¹³ Fenomenológia és teológia egymáshoz való viszonyának későbbi kérdése részlegesen itt is megfogalmazódik Heidegger számára. Nem a kinyilatkoztatás tapasztalatai nyújtanak alapot a filozófia számára, hanem a teológia az, amely a hit igazságainak kérdéseiben rászorul a filozófiára. A filozófiának nem lehet célja a kinyilatkoztatás tartalmainak belátása, mivel a kinyilatkoztatás csak a kinyilatkoztatott személy számára tárul fel, azaz bír igazságalappal, tehát a formális rámutatás csak arra szolgálhat, hogy a kinyilatkoztatás tartalmát fenomenológiailag feltárja.

Az 1921-es nyári szemeszterben Heidegger *Ágoston és a neoplatonizmus* címen tartja előadássorozatát. Az előadás bevezető részében Dilthey, Harnack és Troeltsch Ágoston-értelmezését kritika alá vonva kiemeli, hogy Harnack fedezte fel Ágostonban a reformátort,

8 Heidegger 1995, 55. o.

9 Kisiel 1997, 28. o.

10 Heidegger, 1995, 57. o.

11 „Ez Heidegger tulajdonképpeni, az élet intencionális struktúrájáról leolvasott, nem tárgyiasító formalizálása. Ami a régi tárgyiasításból megmaradt, az az, Amire [irányulás] [Worauf] indifferens, intencionális folytonossága. A formális rámutatás a maga motivációját már korábban el akarja nyerni az élettől, mint a formális tárgyiasulás, az életnek már egy kezdeti szemléletéből, »motivált célzatosságában, illetve célzó motivációjában«. (Heidegger: Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesungen KNS 1919 és SS 1919. GA 56/57. 117. o.)” (Kisiel 1992, 114. o.)

12 „Erre a saját, tulajdonképpeni létre vonatkozóan válik előfeltételezetté a hermeneutikai kérdésfeltevésen keresztül a fakticitás, amelyből kiindulva, és amelyre vonatkozóan értelmeződik; az ebből eredő fogalmi explikátumokat egzisztenciáléknak nevezzük.” (Heidegger 1988, 16. o.)

13 Heidegger 1995, 67. o.

aki „a vallást a közösségi és kultuszformából a szív adományába és feladatához vetette.”¹⁴ Adolf von Harnack értelmezése, amelyben Ágostonnak reformátori szerepet tulajdonít, egybevág Heideggernek a vallási élet lényegére irányuló kérdésével. Harnacknak az 1899/1900 téli szemeszterében tartott előadássorozata – *A kereszténység lényege* – éppen azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy a történeti Jézus alakja miként kapcsolható össze a hit Megváltójával, hol található az az időpont, amikor az őskereszténység elszakadva Jézus jelenlétének közvetlen közelségétől, a hit vallásává válik.¹⁵ A kereszténységnek a keresztény egyházakhoz való viszonya Heidegger számára az 1919-ben Engelbert Krebshez írt levelében a következő módon fogalmazódik meg: „A történeti megismerés elméletére kiterjedő ismeretelméleti belátások a katolicizmus *rendszerét* problémássá és elfogadhatatlanná tették a számomra – de nem a kereszténységet és a metafizikát (ezeket persze új értelemben véve).”¹⁶ Mondhatnánk, hogy Heideggernek a kereszténység lényegére irányuló kérdése körülbelül a husserli fenomenológiával való megismerkedéssel egy időben fogalmazódik meg. A kereszténység lényegét a vallásos élet kérdésén keresztül megközelítve az a kérdés fogalmazódik meg, hogy a vallásos életben megmutakozó hit-aktus hogyan kapcsolható össze a hit történetiségével, hogyan jeleníthető meg tehát fenomenológiailag, a maga lényegiségében az (alapvetően vallásos) élet.¹⁷

A formális rámutatás definíciója körülhatárolatlanul, általában véve a fenoménre vonatkozik, mely nem egy végső megértésre irányul, abban egy meghatározott fogalmat rögzítve, hanem lemondva erről a megértésről, célja a fenoménhez való hozzáférés biztosítása. „A formális rámutatásnak a fenomenológiai explikációra vonatkozóan van értelme. A kérdés az, hogy a filozófiának a tárgyiség általános meghatározásaként feltételezett feladatát megtartja-e – hogy ez a feladattételezés a filozofálás eredeti motívumának felel-e meg.”¹⁸ A formális rámutatásnak és a fakticitás fogalmának ebben az

14 Heidegger 1995, 163. o.

15 „Jézus messiásként való elismerésében minden hívő zsidó számára Jézus törvényének Jézus személyével való összekapcsolódása adódott; a messiás működésében Isten maga jött a néphez; a messiást, aki Isten művét sürgeti, és aki Isten jobbán az égben ül, megilleti az imádat. De hogyan mutatkozik meg Jézus az Evangéliuma számára; foglal valamilyen álláspontot benne? Egy negatív és egy pozitív választ adhatunk erre.” (Harnack 2007, 84. o.)

16 Caspar 1980, 541. o.

17 „Az élet (éppen úgy, mint az egzisztencia a *Lét és időben*) már mindig is faktikus – faktikus élet vagy fakticitás. Ezzel jól összefügg, hogy Heidegger vizsgálódásai éppen Pál leveleire irányulnak, azaz a legkorábbi keresztény, illetve őskeresztény közösségekre, és közelebről arra a belső dinamikára, amelyet az (ilyenfajta) életvonatkozásában a hozzátartozó hívők megélnék. A mozgalom, amely akkoriban szerepet játszott, kettős ellenmozgalom, vagy – Gadamerrel szólva – a horizont-összeolvadás egy módja. A vallásos élet Heidegger számára egyrésztől általában véve az élet paradigmája, másrészt ugyanez csak a faktikus élet, fakticitása tekintetében, vagy – ha jobban tetszik, „világiasságában” – az élet kitüntetett eseteként, a „túlvilág” minden vonatkozásától szabadon van jelen. Az evilági élet és hit megvalósítása, valamilyen módon kereszténnyé válni és kereszténynek lenni, a hitet a maga hogyanjában megélni, az, ami iránt Heidegger érdeklődik, és amire a figyelme leginkább irányul.” (Fehér 2008, 126. o.)

18 Heidegger 1995, 64. o.

előadásorozatban történő bevezetése és ezeknek a vallási életre történő vonatkoztatása első jeleit mutatják annak a gondolkodói útnak, amelyet Heidegger a husserli fenomenológiától elszakadva, mégis arra alapozva a későbbiekben bejár. A fenomenológia a heideggeri értelmezésben a filozófia alapvető módszereként kérdez rá az élet, az alapvetően vallásos élet „hogyan”-jára, s ez a rákérdés, a fenomenológiai explikáció, az a formális rámutatás, mely az ontológiai tapasztalat struktúráját hordozza.

Fakticitás és történetiség – ontológia és logika alapvető összetartozása

A faktikus ittlét tényleges hermeneutikai megalapozása Heidegger 1922-es nyári és téli szemeszterében tartott *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációkban*¹⁹ megy végbe. Heidegger eredeti célja, egy komplett Arisztotelész-könyv megalkotása, melyet 1924-ben Husserl évente megjelenő filozófiai és fenomenológiai évkönyvében²⁰ jelentetett volna meg.²¹ Az előadásorozatok válogatott Arisztotelész-szövegek alapján kísérlék meg az arisztotelészi ontológia és logika fenomenológiai értelmezését, majd pedig ezen interpretáción keresztül a hermeneutikai szituáció kimutatását. Heidegger Arisztotelész-interpretációi „a történelemnek a filozófiához (azaz a filozófiai áthagyományozódáshoz) való egészen új álláspontját foglalják magukban; ennek az új álláspontnak a filozófia (azaz szisztematikus filozófia) és történelem (azaz filozófiatörténet) között akkoriban gyakori szétválasztás felülvizsgálata szolgált alapul.”²² 1922-ben, érdekes módon szinte egy időben, Göttingenből Georg Misch, Marburgból pedig Paul Natorp fordult Husserlhez azzal a kéréssel, hogy akkori asszisztenséről, Heideggerről referenciát adva támogassa őt tudományos pályájának folytatásában. A már említett Arisztotelész-könyv bevezetőjeként szolgált volna Heidegger Göttingenbe és Marburgba megküldött Arisztotelész-tanulmánya, a Heidegger által „Aristoteles-Einleitung”²³-nak nevezett tanulmány, mely Heidegger Arisztotelész-tanulmányainak módszertani szempontjairól, álláspontjáról és irányultságáról tudósítanak. Az első rész, *A hermeneutikai szituáció megmutatkozása*, Heidegger további filozófiai irányultságának programadó vezérfonala, mely később a *Lét és idő* „Vorhabe”, „Vorsicht” és „Vorgriff” fogalmaiban koncentrálódik.²⁴

Hans-Georg Gadamer visszaemlékezései szerint Heidegger röviddel Marburgba hívása után egy teológiai előadást követő diskusszióban magához ragadva a szót mondta,

19 Heidegger 1994, és 2005.

20 *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*.

21 Ld. Heidegger 2005, 421-451. o.

22 Fehér 1997, 51. o.

23 A szöveg először a *Dilthey-Jahrbuch* 6. számában (1989) jelent meg „Natorp-Bericht” címen. Az első kritikai kiadás Hans-Georg Gadamer esszéjével 2003-ban következett be. Bővebben ld. Heidegger 2005, 421-451. o.

24 Vetter 2007, 80. o.

hogy „ez a teológia tényleges feladata, amelyet újra meg kell találnia, hogy megkeresi a szót, mely képes a hitre hívni és a hitben megtartani.”²⁵ Gadamer „Natorp-Bericht”-hez írt bevezetőjének címe – „Heidegger korai »teológiai« műve”²⁶ – e bevezető szerzője szerint is „éppannyira nem találó, mint amennyire találó”.²⁷ A „teológiai” szó Gadamer esszéjében gondolatjellel ellátott, mely tükrözi azt a kettősséget, amelyben a szöveg tartalmilag a gadameri bevezetőhöz illeszkedik: egyfelől relevánsan utal Heidegger teológiai hátterére, melynek különböző vonatkozásai filozófiájának egészét átszövik: ilyen értelemben az idézőjel, de egészében a teológiai jelző is fölöslegessé válik. Másfelől a „Natorp-Bericht”-ben Heidegger éppen nem az eddigiekben megmutatkozó vallási fenomént emeli ki, hanem a vizsgálódása ontológia és logika fogalmának történetiségén keresztül kísérel meg bizonyítani Arisztotelész jelentőségének újraértelmezési szükségességét. Fehér M. István értelmezésében Heidegger lét-interpretációja szoros összefüggésben áll filozófia-értelmezésével, amely nem csupán teológiai motívumokat hordoz magán, hanem teológiai és vallási motívumok radikalizálódása által jött létre.²⁸ Heidegger célja ugyanis nem csupán egy meglévő fogalmi rendszer újraértelmezése, hanem ennek a fogalmi rendszernek a kritika alá vonása, majd újraértelmezése. Gadamer értelmezésében Heidegger alapvető végkövetkeztetése, hogy „az egész új filozófia, és a kereszténység és annak teológiája is valójában olyan kölcsönzött eszközzel segített magán, mely a görög gondolkodás eredeti kérdésirányából ered.”²⁹

A problémafelvetés alapja a történeti jelenre való rákérdezés, mely olyan alaptapasztalatként áll előttünk, mely éppen ez által nélkülözi a rákérdezést. A történetire történő rákérdezés már mindig is egy előre meghatározott rálátást („Blickstand”) feltételez. „Mert ott is, ahol az »interpretáció« szokott jelentése tanácsolja, a megértés olyan dimenzióra fut ki, amelyben a faktikus élet a tulajdonképpeni létértelme alapján mozog – olyan módon, amelyben önmagával és önmagához beszél.”³⁰ A szöveg bevezető részében Heidegger a szituáció fogalmán keresztül kísérel meg a történeti ittlét kérdésre választ adni. „Az értelmezés szituációja, mint a múlt megértő elsajátítása, mint olyan, mindig egy eleven jelennek az elsajátítása. A történelem maga, mint a megértésben elsajátított múlt, érthetősége tekintetében a döntő választás eredetiségével és a hermeneutikai szituáció kialakításával növekszik. A múlt csak az elszántság mértékének megfelelően és a feltárás lehetőségének erejében tárul fel, melyről a jelen rendelkezik.”³¹ Annak a filozófiának, melyet a hermeneutikai szituáció teremt meg, történeti horizontjánál fogva alapja az idő, tárgy

25 Gadamer 1999, 117. o.

26 Gadamer 2003, 76. o.

27 Uo.

28 Fehér 1997, 138. o.

29 Gadamer 2003, 83. o.

30 Vetter 2007, 81.

31 Heidegger 2005, 347.

pedig az emberi ittlét. A filozófiai kérdésfeltevés alapirányultsága ez, hogy a faktikus élet alapmozgalmasságát annak konkrét időbeliségében megértse. Ez a faktikus ittlét nem az általában vett emberiséget jelenti a maga történetiségében, hanem a faktikus emberi ittlétet a maga történetiségében. A faktikus élet adta hermeneutikai szituációban nem az élet konkrét struktúrái mutatkoznak meg, hanem a fakticitás legfontosabb alkotóelemei. A fakticitás ilyen konstitutív elemeként jelöli meg Heidegger az ágostoni vonatkozású gondgondoskodás fogalmát, melynek a *Lét és idő*ben szintén fontos egzisztenciál-ontológiai vonatkozást tulajdonít. E szövegben Heidegger a gondgondoskodás (*Sorge*) szó első említésekor is utal a latin *curare* szóra, melyhez az eredeti gépiratban kézzel hozzátoldja a lap alján: „*recuratio*: a történeti! – ebben a legfőbb létmegőrzés.”³² Úgy tűnik, nem véletlen Heideggernek ez a nyelvi-ontológiai egyeztetése.

A *Lét és idő* bevezető részében Heidegger megmagyarázza azt az összefüggést, amely logikát és ontológiát lényegileg összekapcsolja: nyelv és ontológia összekapcsolódását a görög filozófiára vezeti vissza, amelyben az ontológia kiemelt pozícióban további formális ontológiákhoz képest, az ittlét filozófiai definícióját adja.³³ Ez a „definíció” a továbbiakban az emberi létet a beszéd képessége által határozza meg.³⁴ A beszéd válik vezérfonallá a megszólításban és megszólítottágban lévő létező létstruktúráinak elemzésében. Ennek az ontológiai vezérfonalnak a kidolgozásával – mondja ugyanitt Heidegger³⁵ – azaz a *logosz* hermeneutikájának kidolgozásával terem lehetőség a létprobléma radikális megragadására.³⁶ A hermeneutikai fogalma, mely a *Lét és idő*ben már egy meghatározott értelemben használatos, a „Natorp-Bericht”-ben éppen bevezetésre kerül. A *recuratio*, mely szó szerint újragondozást jelent, a jelen szituációjából kiindulva a múlt nyelven keresztül történő újraértelmezése. „A világ mindig a megszólítottág és igény egy meghatározott módján fordul elő. [...] A világ kitétsége faktikusan az, amelyben az élet áll.”³⁷ A világ ittlétből eredő értelmeztségéből következik ennek ontológiai-logikai kettőssége: a hermeneutikai szituáció tárja fel a múlt horizontját, de ez a horizont nem létezik a beszéd, a kimondás ereje nélkül. Az ittlét hermeneutikai szituációja és a szituációban kimondott formális rámutatás – a jelen szituáció fenomenológiai analízise – kettősségének összekapcsolódása

32 Heidegger 2005, 352. o., 15. lábjegyzet.

33 „A lét kérdésének célja ennél fogva nem csupán az, hogy tisztázza azon tudományok lehetőségeinek a priorikus feltételeit, melyek a létezőt mint így- vagy úgy-létezőt eleve egyfajta létmegértésen belül kutatják, hanem tisztázni kívánja mindazon ontológiák lehetőségének feltételeit is, amelyek megelőzik és megalapozzák az ontikus tudományokat. Minden ontológia, rendelkezék akár a leggazdagabb és a legszilárdabban felépített kategória-rendszerrel, alapjában vak és a legsajátabb szándékában fonákja, ha nem a lét értelmének kielégítő megvilágosításán kezd, és nem ezt fogja fel alapvető feladatánaként.” (Heidegger 2001, 3. §. 27. o.)

34 Vö. Heidegger 2001, 6. §. 36-44. o. [Ford. Vajda M. et al.]

35 Heidegger 2001, 6. §. 42. o. [Ford. Vajda M. et al.]

36 „Csak az ontológiai hagyomány destrukciójának véghezvitele vezet el a létkérdés igazi konkrétációjához. Csak itt bizonyosodik be teljes mértékben a lét értelmére irányuló kérdés megkerülhetetlensége, és igazolódik e kérdés »megismétléséről« mondottak értelme.” (Heidegger 2001, 6. §. 43. o.)

37 Heidegger 2005, 355. o.

alkotja a jelen filozófiai interpretációját. Éppen ezért, a hermeneutikai szituációból eredő filozófia feladata nem az, hogy valamely irányzatnak behódolva képviseljen egy szemléletmódot. Ahhoz, hogy a filozófia a maga számára megtartsa a tárgyat, azaz a faktikus életet, nem csupán valamely általánosságot meghatározó princípium értelmezését kell véghezvinnie, hanem módszere az ittléten alapuló kérdező megismerés. „Amennyiben tehát a filozófia elszánta magát arra, hogy a faktikus életet döntő lételemében ragadja meg, tehát, hogy a faktikus életet önmagából, saját faktikus lehetőségeiből önmaga számára tételezi, annyiban a filozófia alapvetően ateista.”³⁸ Heidegger ehhez az erős kifejezéséhez egy lábjegyzetet fűz: „»Ateista« nem egy olyan elmélet értelmében, mint például materialista, vagy ehhez hasonló. Minden filozófiának, ami abban, amiben önmagát érti, az életértelmezés faktikus hogyanjaként éppen akkor kell tudnia, amikor még valamiféle »sejtése« van Istenről, hogy az általa végrehajtott az életnek önmagát önmagához való visszaragadása vallásosan szólva Isten elleni kézremlés.”³⁹ Ez a rövid, de annál tömörebb állítás sokféle szempontból magyarázható. Láthatóan azonban Heideggernek a teológiaiától való elszakadása nem a teológiai ellen szól, hanem a teológiai mellett, elkülönítve azt a filozófia feladatkörétől. Egy 1927-ben Bultmannnak írt levélben Heidegger kifejti, hogy a Bultmannal való közös munkamegosztásban – Bultmann részéről az ontikus azaz teológiai képviselőjében, Heidegger részéről ontológiai–filozófiai képviselőjében – termékeny előrehaladás születhet meg mind teológiai, mind filozófiai oldalról.⁴⁰ A levélnek a Marburgban tartott *Fenomenológia és teológia* című előadáshoz való kapcsolódását mutatja, hogy ismételten kitér teológia és filozófia módszertani összeegyeztethetőségének kérdésére. A két tudomány nem úgy szorul rá egymásra, hogy egyik a másikat kiszorítja, vagy egyik a másik helyébe lép. A kettő egymással teljességgel összeegyeztethetetlen. És éppen ez a módszertani különbözőség és tárgyi azonosság – mindkét részről az ittlétre való rákérdezés – teszi a kettőt egymástól függővé. Fehér M. István „Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu Sein und Zeit”⁴¹ című tanulmányában kifejti, hogy Heidegger gondolkodói útján „a hermeneutika »tárgyához éppen úgy valamiképpen hozzátartozik a kitérttség«, mint ahogyan a keresztény élethez a fejlődés által, a fakticitás és tudás belső összefüggéseként.”⁴²

38 Heidegger 1994, 363. o.

39 Uo.

40 Heideggernek a *Fenomenológia és teológiáról* tartott első marburgi előadásához kapcsolódik a következő 1927. márciusában Bultmannhoz írt levélrészlet: „Csak akkor mozdítjuk előre a dolgokat, ha radikálisan a legszélsőségesebb pozíciókból dolgozunk. Ön teológiai oldalról, pozitív-ontikusan, ahol az ontológiai ugyan nem tűnik el, de tematikátlan, és mindenkor csak kérdőjelekkel ellátva tárgyalt – én filozófiai oldalról, kritikai-ontológiaiilag –, ahol az ontikus a keresztényi pozitív értelemben tematikátlan marad és kérdőjelei vannak. A köztes területen áttörkedve, anélkül, hogy ott és itt szilárd legyen és konkrét, átfogó nézetekkel bírjon, ha egyáltalán valamit is, egyedül zavart hoz.” (Bultmann–Heidegger 2009, 25. o.)

41 Fehér 2008, 103–144. o.

42 Fehér 2008, 130. o.

A filozófiai probléma a faktikus életet az értelmezés és kifejezés meghatározott „hogyan”-jában találja, ami annyit jelent, hogy a filozófia mint a fakticitás ontológiája a kifejezés és értelmezés kategoriális interpretációja is egyben, azaz logika. „Az ontológiát és a logikát vissza kell vennünk a fakticitásprobléma eredeti egységébe és az elvi kutatás alapvonalaként kell vennünk, amelyet a *fakticitás fenomenológiái* hermeneutikájának nevezünk.”⁴³

Ontológia – a fakticitás hermeneutikája

Az 1923-as nyári előadás Heidegger Marburgba kerülése előtti utolsó tizenhárom alkalomból álló freiburgi előadássorozata. A szerkesztői utószó szerint⁴⁴ a megadott „Ontológia” cím határozatlan és esetleges. A nyilvántartás szerint az előadást Heidegger „Logika” címen hirdette meg, abban az értelemben, ahogyan ő maga ezt a szót használta: a filozófiai szövegek interpretációjához kapcsolódó szisztematikus bevezetőként. Ezt a címet azonban meg kellett változtatnia, mert az egyik egyetemi tanár szintén „Logika” címen hirdette meg előadását. „Hát akkor ontológia!” – válaszolta Heidegger, az eddigi értelmezéseink alapján talán érthető módon. Az előadássorozat ugyanis az Arisztotelész-interpretációk esszenciájaként az ontológiának, mint elsődleges filozófiai diszciplínának a formális megmutatkozását értelmezi a fakticitás hermeneutikáján keresztül.

Az előadását Heidegger az ontológia fogalmának értelmezésével kezdi azzal a céllal, hogy ebben a bevezető részben az ontológia fogalmát összekapcsolja a fakticitás hermeneutikájával. Az előadássorozat bevezető része az ontológia-fogalmat tisztázza, s eközben minden esetleges definíciót elvet erre vonatkozóan. Az elvetett definíciók mellett parallel megoldásként jelenik meg a fenomenológiai értelemben vett ontológia-értelmezés, melyet vezérfonalként használva építi ki Heidegger saját ontológiai rendszerét. „A modern ontológia azonban nem egy izolált tudomány marad, hanem sajátos kapcsolatban áll azzal, amit szorosabb értelemben a fenomenológia alatt értünk.”⁴⁵ Heidegger értelmezése szerint az ontológia terminust itt „ontológiailag”, csak a már említett üres értelemben, egy nem kötelező rámutatásként (*Anzeige*) használjuk.

Az előadás címének második felét Heidegger az Előszóban csak egy rövid mondatban magyarázza meg: A következő témából és az eljárás módból eredően a cím sokkal inkább így hangzik: *A fakticitás hermeneutikája*.⁴⁶ Hogy ez a rövid zárómondat az előbbieket tekintetében mit jelenthet, egyenlőre nem érthetjük. Rövid utalást ad azonban számunkra egy megelőző mondat, melyet Heidegger zárójelben jegyez meg: Éppen az „időben” mutat-

43 Heidegger 1994, 364. o.

44 Heidegger 1988, 113. o.

45 Heidegger 1988, 2. o.

46 Heidegger 1988, 3. o.

kozik meg, hogy az ontológiában szintén lényegi feladatok nyugszanak.⁴⁷ Az előadás alcíme tehát: *A fakticitás hermeneutikája*. Heidegger a fakticitás fogalmának tisztázása után a hermeneutika fogalomtörténeti értelmezésébe kezd. Célkitűzése láthatóan tehát nem a hagyományos ontológia fogalmán keresztül, azzal polemizálva kifejezni a metafizika területének tevékenységi körét, hanem éppen ennek a fogalomnak az elvesztésével találni rá az élet ontológiai horizontjára. Az élet fogalmának már a bevezető előadásban történő bevezetése mutatja, itt nem egy teoretikus szemlélet tudományos struktúrájának kiépítéséről van szó, hanem a fakticitás hermeneutikája, mely az ontológia alcímeként szerepel, a mindennapi praktikus élethez kötött. Ha a vallást vallásos életnek, azaz alapjában véve életnek értelmezzük, akkor a vallás többé már nem csupán egy praxis, sok más lehetséges praxis között, hanem a *par excellence* praxis; és már nem áll meg az az elmélet, hogy a vallás mellett a praxis más formái is lennének.⁴⁸

Az előadássorozat első részének előszavában Heidegger a következőképpen határozza meg a fakticitás fogalmát: „A *fakticitás* a »mi« »saját« ittlétünk létkarakteréhez való viszony. Pontosabban ez a kifejezés ennek az ittlétnek a *mindenkoriságát* jelenti (a »mindenkoriság« fenomenéje; elidőzni, nem elszaladni, *mellette*-, itt-lenni), amennyiben az [ittlét] *létszerűen* »itt« van a saját létkarakterében. *Létszerűen* itt lenni annyit jelent, hogy nem és sohasem elsődlegesen a szemlélet *tárgyaként* és szemléleti meghatározásként, a tárgy pusztá tudomásulvételeként, hanem az ittlét önmaga számára a legsajátabb létének hogyanjaként van *itt*. A lét hogyanja felnyitja és körülhatárolja a mindenkor lehetséges »itt«-et.”⁴⁹ A *faktikus* eszerint olyasmit jelent, ami az így létező létkarakterre általa artikulált és ilyenképpen van.⁵⁰ A hermeneutika feladata, hogy a fakticitás explikációjának és rákérdezésének egységes módját megmutassa. Mint azonban a harmadik paragrafus, a *Hermeneutika mint a fakticitás önértelmezése* kifejezi, itt nem a modern értelmezést, egy már régóta értelmezett tant használunk, hanem a magyarázás végrehajtásának meghatározott egységét, azaz a hermeneutikának a *fakticitás* bánásmódjához, szemléletéhez, megragadásához és fogalmához vezető értelmezését.⁵¹ A hermeneutika és a fakticitás összefüggésére vonatkozóan itt találkozunk az első értelmezéssel: A fakticitás hermeneutikája a saját létkarakterünkhöz való viszony explikációja.⁵² Az ittlét, mely „saját létének hogyanjaként” faktikusan van jelen, erre a „hogyan”-ra reflektálva alakítja ki fakticitásának hermeneutikáját. „A hermeneutika feladata, hogy a mindenkori saját ittlétet létkarakterében ennek az ittlétnek a számára hozzáférhetővé tegye, tudassa, és utána menjen annak az elidegenedésnek, amellyel az ittlét sújtott. A hermeneutikában egy lehetőség képződik az ittlét számára, hogy önmaga számára érthetővé váljon és érthető le-

47 Uo.

48 Fehér 2008, 129. o.

49 Heidegger 1988, 7. o.

50 Uo.

51 Vö. Heidegger 1988, 14. o.

52 Uo., 15. o.

gyen.”⁵³ Ez a megértés nem azonos a másik életére irányuló megértő viszonyulással, nem az intencionalitás értelmében vett valamihez való viszonyulás, hanem az *ittlét hogyanja*.⁵⁴ „A faktikus élet léte abban mutatkozik meg, hogy ő maga *van* a *lehetőségi lét* hogyanjában. Ön-maga *legsajátabb* lehetőségét, amely az ittlét (fakticitás), méghozzá anélkül, hogy „itt” lenne, egzisztenciának nevezzük.”⁵⁵ A heideggeri értelemben vett egzisztálás a faktikus ittlét megértésére irányuló hermeneutikai aktus, a már nem lehetőségében, hanem ténylegességében meglévő értelmezett jelenlét, melynek fogalmi explikátumait Heidegger egzisztenciáléknak⁵⁶ nevezi. Az egzisztenciálék a *Lét és idő* értelmezése szerint azon kategoriális kijelentések, melyek nyomán az ittlét saját egzisztenciális jelenvalóságára reflektál.⁵⁷

A „hermeneutikai”, amelyre „mint egy kártyára, mindent felteszünk”,⁵⁸ Heidegger értelmezésében nem valami kitalálható, és mint bevált módszer már rutinból alkalmazható, hanem egy alaptapasztalatból, abból a filozófiai éberségből ered és növekszik, amelyben az ittlét önmagával találkozik. Az éberség mint evangéliumi fogalom,⁵⁹ itt nem egy eljövendő apokalipszisre utal, mindamelllett, hogy ennek a fogalomnak a bevezetése keresztény teológiai szemléletmódot eredményez, hanem egy olyan filozófiai látásmódra, mely az ittlét egzisztenciális megnyilvánulását eredményezi. Hogy ez az éberség valami filozófiai, annyit jelent Heidegger számára, hogy „egy eredeti *önértelmezésben* eleven, mely által maga a filozófia adatik meg, olyanformán, hogy megteremti az ittlét önértelmezésének döntő lehetőségét és módját.”⁶⁰ Minthogy a filozofálás az ittlét éberségből eredő önértelmezés lehetőségeként van jelen, filozófiáról annyiban beszélhetünk, mint „egy kor filozófiája, mint múlandóság.”⁶¹ Természetesen felvethető a kérdés, hogy a filozófia feladatkörén belül ez a hermeneutika hová tartozik, de ez a kérdés – Heidegger értelmezésében – „egy nagyon előnytelen, alapvetően jelentéktelen, ha nem teljesen hibásan feltett kérdés.”⁶² A hermeneutika ugyanis nem filozófia vagy filozófiai irányzat, hanem valami „ideiglenes”, és ebben az ideiglenességben jelöli ki a saját területét. A hermeneutika „csupán a mai filozófusok »szíves figyelmébe« ajánlana egy eddig feledésbe merült tárgyat.”⁶³ A hermeneutika

53 Heidegger 1988, 15. o.

54 Uo.

55 Heidegger 1988, 16. o.

56 Uo.

57 „Ha a megértés és az értelmezés a jelenvalóság létének egzisztenciális szerkezetét alkotja, akkor az értelmet a megértéshez hozzátartozó feltárultság formál-egzisztenciális vázaként kell felfognunk. Az értelem a jelenvalólét egzisztenciáléja, nem egy tulajdonság, mely a létezőhöz tapad, »mögötte« rejlik, vagy valahol »köztes világként« lebeg. Csak a jelenvalólétnek »van« értelme, amennyiben a világban-benne-lét feltárultsága a benne felfedhető létező által »betölthető«. Ezért csak a jelenvalólét lehet értelmes vagy értelmetlen.” (Heidegger 2001, 32. §. 181. o.)

58 Heidegger 1988, 18. o.

59 Mt. 13:33: „Legyetek éberek, mert nem tudhatjátok mikor jön el a ház Ura!”

60 Heidegger 1988, 18. o.

61 Uo.

62 Heidegger 1988, 19. o.

63 Heidegger 1988, 20. o.

tehát az ittlét analízisének olyan nyelvi kifejeződése, mely Heidegger értelmezésében a jelen filozófia tárgyát kell hogy képezze. A fakticitás hermeneutikájának ontológiai eredete, mely az ittlét hogyan-jára vezethető vissza, és a hermeneutika erre a hogyan-ra kérdez rá, az ittlét ébersége által nyeri el filozófiai meghatározottságát. A formális rámutatással szemben a hermeneutika nem valami általánosan keresztül mutat rá a megismerés fenomenéjére, hanem ő maga is ennek a fenomenének – a megismerő ittlétnek – a része.⁶⁴

A szorongás helye a heideggeri ontológia-értelmezésben.

Első olvasásra úgy tűnhet, hogy a heideggeri szorongás kérdése nem kapcsolódik szorosan az eddig elhangzottakhoz. A szorongás kérdését azért tekintjük tematikailag és gondolatmenetében mégis idetartozónak, mert úgy tűnik, Heidegger elsősorban a szorongás fenomenéjében találta meg azt a kitüntetettséget, amelyen keresztül a létezőnek az eddigi értelemben vett léthez való viszonya kifejezésre jut. A szorongás tehát a jelen értelmezésben magába foglalja az ittlét léthez való viszonyának végső explikációját. A *Lét és idő* bevezető részében (4. §) Heidegger a saját feladatát „az ittlét egzisztenciális analitikájának fundamentálonológiai megalapozásában”⁶⁵ tekinti. Heidegger az ittlét egzisztenciális analitikáját a mű első részében, az ittléteket világban-benne-lévőként értelmezve olyan fogalmakon keresztül mutatja be a számunkra, melyek az emberi élet legalapvetőbb jellemvonásaihoz tartoznak: világban együtt lévő, beszél, fecseg, kíváncsi stb. Heidegger értelmezésében minden filozófiai, ontológiai megismeréshez hozzátartozik egy ontológiai előtti, ontikus alap, amelyen keresztül maga az ontológiai megmutatkozik.⁶⁶ A mű hatodik fejezete, „A gond mint az ittlét léte”, több szempontból kiemelt helyet foglal el. Heidegger itt összefoglalja az eddigi eredményeit, másrészt pedig a gondstruktúra az ittlét időszerkezetének későbbi vizsgálódásait is meghatá-

64 „A hermeneutikai megértésnek a formálisból levezethető »általánosságáról« nem beszélhetünk; ha lenne is ilyesmi, minden hermeneutika, amely önmagát és a feladatát érti, azon lenne, hogy távolságot tartson tőle, és figyelmében a mindenkor faktikus ittléthez térjen vissza. A »formális« soha sem önálló, hanem csak világi alapvonal és segítség. A hermeneutika nem ismertetőjelet céloz meg, hanem az egzisztenciális megismerést, azaz a *létet*. Az értelmezésből beszél, és annak számára.” (Heidegger 1988, 18. o.)

65 „A *fundamentálonológia* – az egyetlen, amelyből az összes többi ontológia eredhet – a *jelenvalólét egzisztenciális analitikájában* keresendő.” (Heidegger 2001, 4. §. 29. o. [Ford. Vajda M. et al.])

66 „A jelenvalólét olyan létező, amely nem egyszerűen csak előfordul a többi létező között. Ontikusan kitüntetett, minthogy létében önnön létére megy ki a játék. A jelenvalólét ilyen létszerkezetéhez hozzátartozik tehát, hogy létében létviszonya van e léthez. Ez pedig annyit jelent, hogy a jelenvalólét valamilyen módon és valamennyire kifejezetten megérti magát létében. E létezőt az jellemzi, hogy létevel és léte által az utóbbi feltárul előtte. A *létmegértés a jelenvalólét egyik létmeghatározottsága*. A jelenvalólét ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben *van*.” (Heidegger 2001, 4. §. 27. o. [Ford. Vajda M. et al.]) „A jelenvalólét egyik létehetőségének kell tehát ontikusan »felvilágosítást« kell adnia önmagáról mint létezőről. A felvilágosítás csupán a jelenvalóléthez tartozó feltárultságban lehetséges, amely a diszpozíción és a megértésen alapul.” (Heidegger 2001, 40. §. 217. o. [Ford. Vajda M. et al.])

rozsa.⁶⁷ A 40. §-ban („A szorongás alaphangoltsága mint a jelenvalólét kitüntetett feltárultsága”) a félelem és a szorongás két nem-intencionális fenoménjét vezeti be az értelmezésbe a szerző a világba való belevettség intencionális fenoménjén keresztül.⁶⁸ A belevettség nem úgy jelenik meg a számunkra, mint végességünk következménye, hanem sokkal inkább úgy, mint a szorongást megalapozó, önmagunk elől és a végességünk elől való menekülés, és ezzel mintegy számunkra a szabályaiban nem tudatos, intencionális viszony.⁶⁹ Az inautentikus lét tapasztalatában, a „das Man” személytelenségében tárul fel az ittlét számára az önmaga elől való menekülése, belevettségének állapota. A belevettség ontológiai tapasztalatának ontikus kifejeződése a szorongás attól, ami az ittlétet lehatárolja.

„A szorongás mitől-je az ittlét mint olyan. Miben különbözik fenomenológiailag az, amitől a szorongás szorong, attól, amitől a félelem fél? A szorongás mitől-je nem világon belüli létező.”⁷⁰ A kettőjük közötti fenomenológiai azonosság, a valami elől való menekülés, egy ontológiai különbséget hordoz magában. „Amitől a szorongás szorong, teljességgel meghatározatlan.”⁷¹ Az ittlét szorongása nem egy a világban lévő létezővel szembeni félelem, hanem éppen ennek a létezőnek a hiánya nyomán alakul ki. A létező szorongásában a legsajátabb lenni-tudása, a világban-benne-lét gondja tárul fel. „A szorongás mitől-je a világba való belevettség; amitől a szorongás szorong, a világban lenni tudás.”⁷² A szorongásban az ittlét számára saját léte mint önmaga számára adódó lehetőség van jelen. Az ittlét egzisztenciális analitikája, mely az ittlét tapasztalatának, az egzisztálás aktusának folyamatában megy végbe, a szorongás fenomenológiai tapasztalatán keresztül a létező lényegi ontológiai tapasztalatával bővül. A létezőnek önnön létezése lehetőségeként való megtapasztalása lerövidítése annak a hermeneutikai megismerési folyamatnak, amelyben a létező léte tudatában egzisztálva saját időbelisége ontológiáját teremti meg. Merker tanulmánya szerint Heidegger a 40. §-ban „világossá teszi, hogy az ittlét minden létmódja, az ittlét struktúrájára pillantva, elviekben interpretálható ontológiailag. Azután azonban egyetlen létmódra koncentrál, amelyet igazán alkalmasnak tart arra, hogy az ittlét létét gondként határozza meg.”⁷³ A létező a szorongásban saját egzisztálásának – létezése tudatának – kiszolgáltatottan áll a lehetségségi léte előtt: a létezés lehetőségének felismerése, saját létének megismerése is egyben. A szorongás tehát egy olyan kitüntetett hangoltság, amely „az egzisztenciális analitika számára egy alapvető módszertani funkciót”⁷⁴ nyújt, és a belevettség fenoménjének analízisével szemben módszertani előnye van.

67 Vö. Merker 2007, 117. o.

68 „Azzal a céllal, hogy a struktúraegész egész-voltának léteig hatoljunk előre, a hanyatlás imént elvégzett konkrét analíziséből indulunk ki.” (Heidegger 2001, 40. §. 217. o. [Ford. Vajda M. et al.]

69 Merker 2007, 120. o.

70 Heidegger 2001, 40. §. 220. o. [Ford. Vajda M. et al.]

71 Uo.

72 Heidegger 2001, 41. §. 225. o. [Ford. Vajda M. et al.]

73 Merker 2007, 121. o.

74 Heidegger 2001, 40. §. 220. o. és 224. o. [Ford. Vajda M. et al.]

Heidegger 1928-as freiburgi székfoglaló előadása tematikailag folytatja azt a kérdést, hogy az ittlét analízisébe miképpen illeszthető be a szorongás kérdése. A szorongásnak mint egy nem világon belüli létezőnek a megtapasztalásával feltáruul számunkra a semmi fenomenje. A kérdés ezért itt egy további szempontból érdekes számunkra: miként viszonyul a lét maga a semmihez, az ittlét számára hogyan tárul fel a semmi tapasztalatában a saját létehez való viszony. Ahogyan azt az előadáshoz 1943-ban írt utószó is kimondja, a metafizikára irányuló kérdés megmarad a maga kérdésességében, mégpedig azért, mert maga a kérdés túlmutat a metafizika által felmutatható kérdések lehetőségén.⁷⁵ Heidegger székfoglaló előadásában kifejti, hogy az egyes létezőkkel foglalkozó tudományok mellett a metafizika tárgya a létező maga, ennek a létezőnek a saját létehez való viszonya. Az ittlét rákérdezésének iránya, folytatja Heidegger a gondolatmenetet, a tudományok által meghatározott. „Minden tudományban, amikor annak legsajátabb célját követjük, magához a létezőhöz viszonyulunk [...]. A tudományokban – elvileg – az adott dolgokban rejlő lényegihez kerülünk közel.”⁷⁶ A dolgok lényegéhez való közelkerülés, „maga ez a létezőre irányuló kitüntetett világvonlatkozás az emberi egzisztencia szabadon választott magatartásán nyugszik, ez a magatartás vezérli.”⁷⁷ „Amire a világra vonatkozás irányul, a létező maga – és más semmi. Amiből az irányultság az irányzatát veszi, a létező maga – és más semmi. [...] Hogyan állunk ezzel a semmivel?”⁷⁸ A létező és lét viszonyát vizsgáló metafizika tárgykörébe a létezőnek egy másik létezőhöz való viszonya mellett hozzátartozik a létezőnek a semmihez való viszonya is. „A semmit éppen a tudomány tagadja le, és semmisként szolgáltatja ki. [...] A tudomány a semmiről semmit nem akar tudni. De éppoly bizonyosan fennáll: hogy ott, ahol megkísérelti a saját lényegét kifejezni, a semmit hívja segítségül.”⁷⁹ Mivel a metafizika a létezőnek a létehez való viszonyát, a legáltalánosabb viszonyt vizsgálja, ezért a metafizika mibenléte nem jellemezhető egy, ezt a viszonyt átfogó fogalommal. Már maga a székfoglaló előadás is kifejezi ennek a kérdésvetetésnek a képtelenségét.⁸⁰ A kérdés megválaszolása helyett, minthogy „minden metafizikai kérdés a kérdező ittlét által feltett kérdés”,⁸¹ azt a kérdést vizsgáljuk meg, hogy miként viszonyul a létező a semmihez, hogyan látja Heidegger a semminek a létező létehez való viszonyába történő beilleszthetőségének lehetőségét.

75 Heidegger 2003b, 283-293. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

76 Heidegger 2003a, 106. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

77 Uo.

78 Heidegger 2003a, 107. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

79 Uo.

80 „A kérdés olyan várákozást kelt, hogy a metafizikáról lesz szó. Mi lemondunk erről.” (Heidegger 2003a, 105. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.])

81 „Először: minden egyes metafizikai kérdés mindig átfogja a metafizika problémájának egészét. A kérdés maga az egész. Azután: minden metafizikai kérdés csak úgy kérdezhető, hogy a kérdező – mint olyan – maga is jelen van a kérdésben, azaz kérdésessé lesz téve. Ebből adódik a következő útmutatás: a metafizikai kérdést az egészen belül és a kérdező jelenvaló lét lényegi helyzetéből kiindulva kell föltenni.” (Heidegger 2003a, 105. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.])

A kérdés, amelyen keresztül a címben szereplő kérdésre – mi a metafizika? – a választ meg szeretnénk kapni, a világra vonatkozó kérdéseinkben már mindenkor adott. A fenomenológiai tapasztalatnak azt az állapotát, melyben a létező ontikusan tapasztalható létezőként elveszíti a maga kitüntettségét, ezzel az ittlét létére való rákérdezés lehetőségét kérdőjelezve meg, Heidegger *semmi-nek* nevezi. Ez a semmi, mely nem az ittlét negációja, eredetibb mint a nincs és a tagadás. „A semmi a létező mindenségének teljes tagadása. Vajon a semminek ez a jellemzése nem mutat-e végül is olyan irányba, amelyből és csakis ebből utunkba kerülhet?”⁸² A létező egyetemességének tagadása nem a létezők egésze tagadásának tapasztalatán keresztül nyilvánul meg, hanem a létezők között tartózkodásban, és mint ilyennek a tagadásában. A létező a szorongás hangoltságában kerül a semmi elé. »Lebegünk« a szorongásban. Érthetőbben: a szorongás lebegtet bennünket, mert a létezőt egészében kisiklásba viszi. Ebben rejlik, hogy a létezővel együtt mi magunk is – ezek a létező emberek – elsiklunk. Ezért alapjában véve nem »te« vagy »én« érezzük magunkat otthontalannak, hanem »akárki«.⁸³ A szorongás alaphangoltságában az ember végül felfedezi a semmit, ami a lét ellentéte.⁸⁴

Nem véletlen, hogy Heidegger itt ismét a szorongás tapasztalatát hozza fel az ember ontológiai tapasztalatának legalapvetőbbjeként. „A szorongásban benne rejlik egy (valami)-től való visszariadás, amely persze már nem menekülés, hanem megigéző nyugalom. Ez a (valamit)-től való vissza a semmiből indul ki. A semmi nem vonz magához, minthogy lényege szerint elutasító. A magától való elutasítás mint olyan, nem más azonban, mint az egészében vett sülyedőben való – azt elsiklani hagyó utalás. Ez az egészében vett elsikló létezőre történő egészséges elutasító utalás, melynek formájában a semmi a jelenvalóletet körülveszi, a semmi létezése, a semmités.”⁸⁵ Az *Utószó*ban a semmit a „lét fátylaként”⁸⁶ jellemzi Heidegger, a lét az, amely először semmiként lepleződik le. A semminek ebben a már eredeti nyitottságában érkezhethet el az ittlét ahhoz a létezőhöz, akihez már mindig is viszonyul. Az ittlét létezőhöz való elérkezése, a létezésnek, saját létének a megtapasztalása a semmi nyitottságán keresztül történik. Heidegger értelmezésében az „itt-lét annyit jelent, mint a semmibe való beletartottság.”⁸⁷ „A semmibe való beletartottságban az ittlét már egészében túl van a létezőn. Ezt a létezőn való túl-létet transzcendensnek nevezzük.”⁸⁸ A semmi állapota a szavak nélküli állapot⁸⁹ – mondja Heidegger. Nem csak azért, mert

82 Heidegger 2003a, 110. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

83 Heidegger 2003a, 112. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

84 Vosicky 2001, 251. o.

85 Heidegger 2003a, 114. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

86 Heidegger 2003b, 291. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

87 Vö. Heidegger 2003a, 114. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

88 Vö. Heidegger 2003a, 114-115. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

89 „A nyelvtelenség egyik lényegi helye a szorongás a rettenet értelmében, amire a semmi szakadéka ráhangolja az embert. A semmi – mint a létezőhöz képest más – a lét fátyla. Kezdetien minden létező sorsa beteljesült már a létben.” (Heidegger 2003b, 291. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

a szorongás pszichikai állapotában az ember nem képes a „van” kimondására akár mert túl közel, túlságosan megfoghatóvá válik a kimondandó, akár mert elérhetetlennek tűnik a távolsága, hanem azért is, mert a semmi állapota éppen úgy „van” jelen, hogy az ittlét maga válik a létezők és önnön létezésének viszonylatában esetlegesnek. A transzcendencia fogalma itt nem csak az ember teológiai értelemben vett transzcendens voltára utal, hanem a fenomenológiai értelemben vett transzcendens tárgyra is, amely a külső szemlélet számára intencionálisan adott. „Az ittlét semmijében érkezik a létező először a legsajátabb lehetőségéhez, azaz véges formában önmagához.”⁹⁰ Heidegger célja nem az, hogy a metafizika tradicionális fogalmain keresztül értelmezze lét és létező viszonyát, hanem hogy a létező egzisztenciál ontológiai vonatkozását fenomenológiailag igazolja. „A semmire vonatkozó kérdésben túlmegyünk a létezőn mint egészében vett létezőn. S ezzel ez a kérdés »metafizikai« kérdésnek bizonyul.”⁹¹ A metafizikának mint első filozófiának, legfőbb tudománynak nem a létezőre kell irányulnia, hanem e kérdés mögé kerülve a létező hiányát kell kérésként tételeznie.⁹² A szorongás, amelyben a lét maga tárul fel a létezőnek a semmibe való beletartottsága tapasztalatában, olyan kiemelt fenomén a heideggeri gondolkodásban, amelyben az ittlét egzisztálása a semmire nyílik meg, tehát az ittlét létre irányuló megértése válik semmissé.

Összegzés

Az ittlétre irányuló kérdés analitikája, mely a korai Heidegger értelmezésében lehetővé teszi az ittlétre vonatkozó fundamentálonológia megalapozását, fenomenológiai analízis. A tradicionális metafizikát megkerülve, a fenomenológiai módszer segítségével Heidegger megkísérel megválaszolni az ittlét tapasztalatában megfogalmazódó létkérdés dilemmáit. Első lépésként az ittlét történeti értelmezésén keresztül érkezik el a létezőnek mint történeti fenoménnek a fogalmához, amely a történeti eredete a formális rámutatásban mutatkozik meg. Heidegger a *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* című előadásának további részében rámutat arra a konkrét fenoménre, ahogyan a tanítványi kör, majd később az öskereszténység viszonyult a feltámadt Krisztushoz, ahogyan Krisztus alakja a „szó” által „formálisan” továbböröklődött.

90 Heidegger 2003a, 116. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

91 Heidegger 2003a, 117. o. [Ford. Ábrahám Z. et al.]

92 „A szorongás alaphangoltságában, a semmiben, a lét a létező másaként mutatkozik meg. Felfakad a létkérdés. A létkérdés a semmire irányuló kérdésként azonban minket magunkat is kérdéssé tesz, ebben az így értett transzcendenciában már mindig is egészében túl vagyunk a létezőn. Önmagunkat kérdéssé téve a lét alapjára kérdezzük rá. Lét és alap azonban ugyanaz. A létkérdés a lét szakadékába nyúlik. A lét mélységes, ha alapít.” (Vosicky 2001, 264. o.)

Második lépésként Heidegger elszakad a konkrét teológiai vonatkoztatástól, és az Arisztotelész-interpretációkon keresztül a filozófia feladatát a faktikus élet analízisében jelöli ki. A filozófia tárgyának és módszerének alapul szolgáló faktikus élet, melynek értelmi explikációja az ittlét hermeneutikája, elveti az általában vett filozófia lehetőségét, és csak egy korszak hermeneutikai interpretációjáról, egy korszak filozófiájáról lehet szó.

Ehhez kapcsolódott harmadik lépésként Heidegger 1923-as előadássorozata, mely az ittlét ontológiájának kérdését összekapcsolta a fakticitás hermeneutikájával. Heidegger ezen a ponton kiemeli: a hermeneutika nem azonos a filozófiával, vagy annak valamely ágazatával, még csak módszerként sem tekinthető, hanem a hermeneutika az ittlét egzisztálásának végességéhez kötött. Olyan aktus, mely az ittlét filozófiai ébersége által jön létre, és a saját faktikus létkarakterünkhöz való viszonyt fejezi ki.

Negyedik lépésként egy olyan létkarakterre, a szorongásra mutattunk rá, amelyen keresztül az ittlét saját ittlétének egzisztálásával szembesül. A szorongás tapasztalatával, amely nem egy világon belüli létezőre irányul, a létező a saját létére, a létre irányuló kérdésben önmaga is résztvevővé válik. A szorongás az ittlétet alapvető világban-benlétéből ragadja ki olyan módon, hogy eddigi lenni tudását kérdőjelezi meg. A semmi tapasztalata, amely a létezőn túl mutató kérdésben megfogalmazódik, amellel hogy lehetetlenné teszi a további kérdésfeltevést, a létre irányuló kérdés alapjává válik.

Felhasznált irodalom

Heidegger szövegkiadások

Martin Heidegger művei az Összkiadás alapján

- 1978, *Wegmarken*. (GA 9.) Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- 1987, *Zur Bestimmung der Philosophie*. (GA 56/57.) Bernd Heimbüchel (szerk.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- 1988, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität)*. (GA 63.) K. Bröcker-Oltmans (szerk.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- 1992, *Grundprobleme der Phänomenologie*. (GA 58.) Hans-Helmut Gander (szerk.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- 1994, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. (GA 61.) W. Bröcker – K. Bröcker-Oltmans (szerk.) Vittorio Klostermann Frankfurt a. M.

- 1995, *Phänomenologie des religiösen Lebens*. (GA 60.) Mattias Jung – Thomas Regehly – Claudius Strube (szerk.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- 2005, *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. (GA 62.) Günther Neumann (szerk.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

További Heidegger írások

- 1993, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen.
- Bultmann, Rudolf – Heidegger, Martin 2009, *Briefwechsel 1925-1975*. Andreas Großmann – Christof Landmesser (szerk.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

Felhasznált Heidegger-fordítások

- 2001, *Lét és idő*. (Ford. Vajda M., Angyalosy G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I.) Osiris, Budapest.
- 2003a, „Mi a metafizika?” In. *Útjelzők*. (Ford. Ábrahám Z., Bacsó B., Czeglédi A., Kocziszky É., Korcsog B., Pongrácz T., Tözsér E., Vajda K., Vajda M.) Osiris, Budapest. 105-123. o.
- 2003b, „Utószó a Mi a metafiziká?-hoz” In. *Útjelzők*. (Ford. Ábrahám Z., Bacsó B., Czeglédi A., Kocziszky É., Korcsog B., Pongrácz T., Tözsér E., Vajda K., Vajda M.) Osiris, Budapest. 283-293. o

Egyéb hivatkozások:

- Caspar, Bernard 1980, „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg.” *Freiburger Diözesan-Archiv* Bd. 100. 534-541. o.
- Fehér M. István 1997, „Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Zu Heideggers und Gadamers Kritik des Problembegriffes.” *Heidegger Studies* 13 (1997). 47-68. o.
- Fehér M. István 2008, „Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu *Sein und Zeit*. Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum.” *Heidegger Studies* 24. 103-144. o.
- Gadamer, Hans-Georg 1999. „Die Marburger Theologie.” In *Gesammelte Werke*. Bd. 3. Mohr Siebeck, Tübingen, 197-209. o.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. „Heideggers »theologische« Jugendschrift.” In Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Reklam, Stuttgart, 76-87. o.
- Harnack, Adolf von 2007. *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studuerenden aller Fakultäten im Wintersemester 1889/1900 an der Universität Berlin gehalten von Adolf v. Harnack*. Claus-Dieter Osthövener (szerk.), Mohr Siebeck, Tübingen.
- Kisiel, Theodore 1992. „Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie.” *Philosophisches Jahrbuch* 99, Karl Alber Freiburg, 105-122. o.

- Kisiel, Theodore 1997. „Die formale Anzeige: Die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers. Heidegger als Lehrer: Begriffsskitzen an der Wandtafel”. In Markus Happel (szerk.), *Heidegger – neu gelesen*. Königshausen u. Neumann, Würzburg. 22-41. o.
- Merker, Barbara 2007, „Die Sorge als Sein des Daseins (§ 39-44)”. In Thomas Rentsch (szerk.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*. Akademie, Berlin. 117-133. o.
- Vetter, Helmuth 2007. „Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles”. Alfred Denker et al. (szerk.) *Heidegger-Jahrbuch 3. Heidegger und Aristoteles*. Karl Alver, Freiburg. 77-95. o.
- Vosicky, Lucas Marcel 2001. „Vom Sprung in den Ab-Grund des Nichts. Zu einer entvernten Annäherung an die Frage nach Gott”. *Studia Phaenomenologica* I. 2001/1-2. 247-272. o.

Nyirkos Tamás

2007-ben végeztem az ELTE filozófia szakán. Jelenleg doktori disszertációt írom a politikai filozófiai doktori programon. Az itt közölt írás a tavaszi doktorandusz-konferencián elhangzott előadásom hosszabb, készülő disszertációm rövidebb változata.

Nyirkos Tamás

◀ Az ellenforradalom teológiája

A teológia kudarctörténete

Az újkor kezdetén a filozófusok többségében fel sem merült, hogy az, amit ma modernitásnak nevezünk, a vallás ellensége volna: inkább úgy tekintettek rá, mint ami elvezet az isteni igazságok mélyebb megértéséhez is. Az sem volt nyilvánvaló, hogy ennek teológiai konzekvenciáit a létező egyházi kereteken kívül kellene levonni: emlékezzünk akár Galilei, akár Descartes kitartó küzdelmére azért, hogy saját filozófiáját hivatalosként ismertesse el különböző egyházi autoritásokkal. Valójában még a tizenharmadik században is csak a felvilágosodás radikálisabb képviselői értették meg, hogy a vallás, amely szükségképpen tekintélyen alapul, nem kontingens vagy akcidentális módon áll feszültségben az önálló tudományos vizsgálódással csakúgy, mint az egyéni autonómián alapuló morállal vagy a politikai rend szerződéselméleti megalapozásával, és a tizenkilencedik, vagy inkább a huszadik századig kellett várni, hogy a modern haladásban óhatatlanul benne rejlő szekularizációs tendenciák nyilvánvalóvá váljanak. Ma, a huszonegyedik században a helyzet kevésbé látszik egyértelműnek, ugyanakkor az sem tagadható, hogy a vallásosság jól megragadható jellemzői tekintetében kevés jel mutat arra, hogy a trend látványosan megfordult volna. Egyes jelenségek, a vallás „deprivatizációjára” irányuló törekvések,¹ a vallás újbóli megjelenése a köztéren,² egyes kultúrharcos tendenciák, vagy akár a vallásos erőszak terjedése arra utalnak ugyan, hogy a kérdés messze nem megoldott, de egyáltalán nem zárható ki az az értelmezés sem – például Fukuyamáé³ vagy Gilles Kepelé⁴ –, mely szerint mindez éppen a modernitás következtében visszaszorulóban lévő vallások kétségbeesett ellenreakciója, ha nem egyenesen végvonaglása.

Az erről folyó vitában a magam részéről nem kívánok közvetlenül állást foglalni. Általános előrejelzéseket sem szeretnék tenni a modernitás (posztmodernitás?) és a vallás viszonyának jövőbeli alakulásáról. Céлом szerényebb: azt kívánom megvizsgálni, hogy – az úgynevezett nyugati világban maradván – miért bizonyultak a modernitás egy területén, nevezetesen a politika szférájában a vallás szerepét visszaállítani óhajtó törekvések mindez idáig rendszeresen sikerteleneknek. A történet egyik legfontosabb szála az ellenforradalmi – és különösen a francia ellenforradalmi – gondolkodás kudarca, amely a leghatározottabb kísérletet tette arra, hogy a felvilágosodás és a forradalom örökségével szemben a politikai szférának újból vallásos megalapozást adjon.

1 Casanova 1994, 5. o.

2 Neuhaus 1984, ix. o.

3 Fukuyama 2003, 7. o.

4 Kepel még 2001. szeptember 11-ét is a szekularizációs tézist *igazoló* eseménynek tekinti, ld. Kepel 2007, 34-35. o.

Az ellenforradalom teológiájának kudarca két szinten jelentkezik. Az egyik az, hogy az állam és az egyház, a politikai és a vallási szféra elválasztásának liberális elveivel szemben végső soron alulmaradt. A másik, ennél sokkal fontosabb – bár az előző következményének is tekinthető – fejlemény, hogy a vallás magán a konzervativizmuson belül is egyre inkább háttérbe szorult, egészen odáig, hogy a konzervativizmus kortárs definíciókísérleteinek nagyobbik részében már nem is szerepel,⁵ vagy ha szerepel is, inkább járulékos elemként.⁶ Ennek a jelenségnek a magyarázata a jelen vizsgálódás tárgya.

Politica perennis?

Az ellenforradalmi teológia kudarcának okát sokan abban látják, hogy valamiféle menthetetlenül idejétmúlt, anakronisztikus, „középkori” szemléletet kívánt újraéleszteni a modernitás által egyszer s mindenkorra megváltoztatott viszonyok közepette. Ebben a megközelítésben az ellenforradalom olyan filozófusai, mint Maistre és Bonald, egyenesen az „utolsó skolasztikusokként”, a „múlt prófétáiként” jelennek meg, nemcsak a mai szemlélő, de már saját koruk számára is. Ahogy Isaiah Berlin írja:

A történészek általában a konzervatívok közé sorolják Maistre-t. Mint mondják, ő és Bonald képviselik a katolikus reakció szélsőséges formáját: mindketten tradicionalisták, monarchisták, obskurantisták, mereven kötődnek egy középkori skolasztikus hagyományhoz, ellenségesek mindennel szemben, ami új és eleven a forradalom utáni Európában, egy ősi, nacionalizmus előtti, demokrácia előtti, nagyrészt képzeletbeli középkori teokráciát próbálnak hiábavalóan restaurálni. Bonald esetében ez alapjában igaz. Ő szinte mindenben megfelel az ultramontán teokrata sztereotíp képének. Értelmes és szűk látókörű ember volt, akinek látóköre egyre szűkebbé és intenzívebbé vált hosszú élete során. Hivatalnok volt és úriember a szó legjobb és legrosszabb értelmében. Aquinói Szent Tamástól származó erkölcsi és politikai szabályokat próbált őszintén alkalmazni saját korának ügyeire.⁷

Az idézet több szempontból is figyelemre méltó. Egyrészt implicite elismeri, hogy a sztereotípiák már Maistre esetében sem feltétlenül igaz, vagyis még az ún. „teokraták” (a katolikus reakció „kétfejű sasa”,⁸ vagy más megfogalmazásban „Castora és Polluxa”⁹) sem kezelhetők egységes módon. Másrészt viszont némi ellentmondást tartalmaz a

5 „Legfőbb törekvésem az, hogy a konzervatív álláspontot elválasszam állítólagos vallási alapjaitól.” Quinton 1995, 13. o. Vö. a John Kekes által a konzervatív szkepticizmusról írottakkal, Kekes 2001, 331-340. o.

6 Scruton 2002, 210-216. o.

7 Berlin 1996, 145. o.

8 I.m., 147. o.

9 Godechot 1984, 93. o.

tekintetben, hogy a skolasztikus hagyományhoz való merev kötődést egy *képzeltbeli* teokrácia restaurációs kísérletéhez társítja, ami legalábbis felveti a gyanút, hogy a kötődés talán mégsem volt olyan szoros, mint ahogy a felületes szemlélő – vagy inkább a „középkorit”, a „skolasztikus” és a „teokratát” egyaránt szitokszóként használó vitázó – vélné. Arra, hogy Maistre és Bonald valóban ultramontánok voltak-e (ami Bonald esetében legalábbis kétséges), akik egy „nacionalizmus előtti” kort óhajtottak feleleveníteni (ami mindkettejük esetében kizárt), illetve mennyi közülük volt Aquinói Szent Tamáshoz, még lesz alkalmunk bővebben visszatérni.

Érdekesebb ennél, hogy azok, akik jóval megértőbbek a restauráció teoretikusai iránt, sokszor ugyanilyen kritikátlanul illesztik az ellenforradalmi teológiát a premodern hagyományba, bár természetesen arra hívják fel a figyelmet, hogy ez akár sikerük záloga is lehetett volna, amennyiben egyfajta *philosophia* vagy inkább *politica perennis* részesevé avatta őket. Nem kétséges, hogy maguk az ellenforradalmárok is így gondoltak önmagukra. Ezzel kapcsolatban két – a leírást tekintve hasonló, de az értékelésben nagyon is eltérő – szöveget érdemes idézni. Mannheim Károly *Konzervativizmus* c. műve szerint „Franciaországban az ellenforradalom metafizikai dogmatikája a katolicizmus alakjában önmagától volt adva”¹⁰, Molnár Tamás *Az ellenforradalom* című művében pedig, valamivel részletesebben, így fogalmaz:

Egy Pádúai Marsilius, egy William Ockham, egy Machiavelli, sőt egy Montesquieu is kénytelen volt számos gondolatát álcázni vagy elrejtteni, ami végső soron segített nekik egy új doktrína, egy új politikai elmélet kidolgozásban. Az ellenforradalmároknak nem voltak ilyen gondjaik, mert a politikai irodalom legnagyobb részéből meríthettek: a görög-római gondolkodásból, és abból a politikaelméletből, amelyet a Szentírás alapján dolgoztak ki különböző szerzők, Szent Páltól Bossuet püspökig.¹¹

A megfogalmazásnak máris gyanút kell ébresztenie, két okból is. Egyrészt olyan, kétségkívül jelentős középkori szerzők szerepelnek a „legnagyobb anyagon”, tehát az antik–keresztény hagyományon kívül, mint Ockham és Marsilius; másrészt a „legnagyobb anyag” szemmel láthatólag Bossuet-vel ér véget, azaz csaknem a teljes tizennyolcadik század kimarad belőle. (Maistre és Bonald első nagy művei, a *Considérations* és a *Théorie de pouvoir* 1796-97-ben születtek.¹²) Vagy másképpen fogalmazva: csaknem egy teljes évszázad hiányzik az ókori–középkori gondolkodás és annak közvetlen örö-

10 Mannheim 1994, 121. o.

11 Molnár 2005, 81. o.

12 Mindkét műből részletek olvashatók a *Konzervativizmus* c. szöveggyűjteményben: Kontler 2000. E részletek, különösen Bonald esetében, gyakorta érthetetlenek, mivel a fordítás nem Bonald eredeti művéből készült, hanem Colette Capitan zanzásított válogatásából, nem feltüntetve azokat a kihagyásokat (olykor bekezdésen vagy mondaton belül is), melyeket Capitan eszközölt. Vö. Bonald 1966.

kösei, illetve az ellenforradalmi elmélet megjelenése között, ami legalábbis fölvethetővé teszi az állítólag szakadatlan kontinuitásra vonatkozó kérdést. Ez a kérdés – a történeti áthagyományozásra vonatkozó – azonban nyilvánvalóan másodlagos ahhoz képest, hogy milyen párhuzamok vannak a premodern, és ami ebből bennünket legjobban érdekel, a keresztény, sőt katolikus teológiai és politikai filozófiai hagyomány, illetve az ellenforradalmi teológia és politikai filozófia néhány alapvető tétele között.

Mindenkinek a maga teológiája

Módszertani szempontból a helyzet korántsem egyszerű. Középkorászok számára nyilvánvaló, de mások számára talán nem árt elismételni, hogy sommásan „a” középkorra hivatkozni ugyanolyan semmitmondó, mint „az” ókorra vagy „az” újkorra, és nemcsak a teológiai, metafizikai, ismeretelméleti, morálfilozófiai nézetek sokszínűsége miatt, hanem legalább ennyire a politikai filozófia különböző, olykor homlokegyenest ellenkező iskolái miatt is. Hogy mást ne mondjunk, az egész középkoron végighúzódik a világi és az egyházi hatalom, a *regnum* és a *sacerdotium* feszültsége, amelyet mindkét oldalon – ha ugyan két oldalról beszélhetünk, figyelmen kívül hagyva számos köztes álláspontot – teológusok, tehát ha úgy tetszik, az egyház képviselői fogalmaznak meg; ami azonban legfeljebb annyit bizonyít, hogy „az” egyházzal beszélni pontosan ugyanolyan semmitmondó, mint „a” középkorról.¹³ Ugyanígy érdemes szem előtt tartani azt is, hogy a két szféra viszonyának a világi történelem és az üdvtörténet viszonyaként való interpretációja sem volt annyira egységes, mint azt Szent Ágoston és a *De civitate* alapján gondolnánk: a világi történelem augusztinianus lebecsülése mellett nemcsak a fejlődés gondolatának valamilyen korlátozott értelme maradt az ortodoxia határain belül,¹⁴ hanem hosszabb-rövidebb ideig olyan is (mint például Fiorei Joachimé), ami a világi történelemnek önértéket tulajdonított. A középkor esetében azonban még így sem reménytelen a helyzet, ha felvesszük azt a segédítelt, hogy csupán a „hivatalos”, tehát valamilyen egyházi tekintély által szentesített nézetekre hivatkozunk, annál is inkább, mivel az ellenforradalmárokat is inkább azzal szokás vádolni, hogy a „dogmatizmus bajnokai” vagy a „Vatikán testőrei”, mintsem hogy eretnekek volnának.¹⁵

13 Lásd pl. Alexander Murray leírását arról, hogy a pápán, a püspökökön és a nagy szerzetesrendeken kívül hogyan váltak önálló hatalmi centrumokká az egyházon belül maguk az egyetemek is: Murray 2002, 282-287. o.

14 Ennek tomista interpretációját ld. Gilson 2000, 358-370. o.

15 Faguet jellemzését ld. Berlin 1996, 137. o. A kérdés persze ezzel sincs lezárva: Bossuet ortodoxiája a pápai szupremácia mai felfogásának fényében akár eretnekségnek is tekinthető.

Kínosabb ennél, hogy – mint láttuk, ezt már Berlin is elismerte – az ellenforradalom esetében sem beszélhetünk sem egységes teológiáról, sem egységes, ebből származó politikai elvekről. A helyzet az, hogy az ellenforradalmi szerzők esetében pontosan annyiféle teológiával találkozunk, ahány szerzővel. Chateaubriand, Maistre, Bonald, Ballanche vagy Lamennais legalább ötféle teológiát képvisel, és akkor – heurisztikus értelemben – még ügyesen is válogattuk ki a szerzőket.¹⁶ Az alábbi felsorolás persze menthetetlenül elnagyolt, de talán orientációként szolgálhat egy későbbi, részletesebb tárgyaláshoz, amely azonban meghaladná a jelen írás kereteit.

Chateaubriand

Jóllehet Chateaubriand-t sokan nem tekintik teológiai értelemben relevánsnak, hiszen „alapjában véve nem érdeklí más, mint a vallásos érzés [...], az én fájdalmainak, elragadtatásainak, kétségeinek kifejeződése”,¹⁷ én a magam részéről szívesebben nevezném egyfajta gótikus Rousseau-nak vagy akár Schleiermachernek, utalva arra, hogy – ha csupán ennyiről lenne szó – már az is teológiai álláspont volna. Kétségtelen, hogy *A kereszténység szelleme* bővelkedik olyan passzusokban, amelyeket akár Rousseau is írhatott volna:

Az Evangéliumot lelki szegényeknek hirdették és lelki szegények hallgatták; ez minden létező könyvek között a legvilágosabb: tanának székhelye nem az ész, hanem a szív; nem vitatkozni tanít, hanem jól élni.¹⁸

Rousseau később személyesen is felbukkan:

A keresztény vallás [...] maga is egy neme a szenvedélynek, melynek megvannak a maga elragadtatásai, lángja, sóhajai és örömei, könnyei és szerelme úgy a világ, mint a magány iránt. Tudjuk, hogy a világ ezt *rajongásnak* nevezi; de mi Rousseau szavaival felelhetjük: „A *rajongás*, habár *vérengző* és *kegyetlen*, mindazáltal nagy és erős szenvedély, mely felemeli az emberi szívet egész a halál megvetéséig...”¹⁹

Arról nem is beszélve, hogy a könyv utolsó lapjain leghosszabban hivatkozott autoritás ismét csak Rousseau, egészen pontosan az *Emil* dörgedelmei a filozófusok lélekölő okos-

16 „Autant choisir, pour narrer les aventures conceptuelles de Dieu, les bons auteurs.” Gengembre 1989, 122. o.

17 Uo.

18 Chateaubriand 1881, I, 23. o.

19 I.m., I, 270. o.

kodásai ellen.²⁰ Talán nem felesleges megjegyezni, hogy a Rousseau mellett felsorolt egyéb tekintélyek Francis Bacon, Montesquieu és Pascal; egyéb helyeken a nagy keresztény filozófusok között szerepel még Newton, Bayle, Clark, Leibniz, Grotius, Arnauld, Malebranche és La Bruyere;²¹ az egyházatyák közül Ágoston, Jeromos, Ambrus, Tertullianus, Lactantius, Nazianzoszi Gergely és mások.²² A „gótikus” jelzővel tehát érdemes óvatosan bánni: középkori filozófus vagy teológus az egyetlen Clairvaux-i Bernáton kívül nem szerepel a mű több száz oldalán, és ő sem biztos, hogy örülne a róla adott jellemzésnek:

Végre Szent Bernát, kit Bossuet megjelenése előtt az utolsó szent atyának neveztek, sok szellemmel nagy tudományosságot egyesít. Erkölcsi képei különösen sikerültek. Volt benne valami Theoprast és La Bruyere lángeszéből.²³

A középkor iránti vonzódás tehát igen kevésbé filozófiai jellegű, és kimerül abban a „borzongásban”, az „Istenség titokszerű jelenlétének érzetében”, amely egy gótikus templomba belépve „elfogja az ember keblét”, miközben a századok „kikelnek sírjaikból, fölemelik őszavataikat a hideg kövek méhéből, és fohászaik belevegyülnek a tágas bazilika visszhangjaiba.”²⁴ Nem véletlen, hogy a kereszténységnek ezt a dogmátlanított, esztétizáló formáját még a saját táborban sem mindenkinek vette be a gyomra, és a *Journal des Débats*, a *Mercure de France*, vagy a *Le Publiciste* hasábjain hosszas vita folyt Chateaubriand kereszténységének autentikus voltáról.²⁵

Maistre

Maistre katolikus intranzigenciáját saját korában jóval kevesebben vonták kétségbe; annál inkább keveredett gyanúba későbbi korokban. Ha Chateaubriand-t gótikus Rousseau-ként aposztrofáltuk, akkor Maistre-re sok mai olvasója szerint egy manicheus Luther (ha nem Kálvin) leírása illenék, aki a történelmet jó és rossz örök harcának, a bűnbeesett, szabad akaratát és józan belátását teljesen elveszített ember szenvedéstörténetének látta, amelyet az egyén sem irányítani, sem megérteni nem képes.

Megjegyezték, s joggal, hogy inkább a francia forradalom irányítja az embereket, mintsem az emberek a francia forradalmat. E megfigyelés nagyon is igaz; s noha többé-kevés-

20 I.m., II, 337-338. o.

21 I.m., II, 39. o.

22 I.m., II, 77-83. o.

23 I.m., II, 82. o.

24 I.m., II, 21. o.

25 A vita részleteit ld. Klinck 1996, 131-132. o.

bé minden nagy forradalomra alkalmazható volna, e tény sosem volt nyilvánvalóbb, mint éppen korunkban. Még azon gazemberek is, akik e forradalmat látszólag vezetik, csak egyszerű eszközként vesznek részt benne, s mivel uralmuk alá akarják hajtani, szükségképpen csúfos véget érnek. Akik létrehozták a köztársaságot, anélkül tették, hogy tudták volna, mit cselekszenek, s akarták volna azt...²⁶

Maistre teológiája persze jóval összetettebb, mint Chateaubriand-é, és nem is teszék kísérletet arra, hogy akár csak vázlatosan összefoglaljam, de néhány dolgot érdemes megjegyezni, már csak azért is, hogy egyes, gyakran hangoztatott nézeteket némileg korrigáljunk. Maistre a *Considérations*-ban nem azt mondja, hogy az ember normális állapota (már amennyiben a bűnbeesés utáni állapot normális lehet) a teljes tudatlanság és akaratnélküliség, hanem azt, hogy a forradalom kivételes állapot a történelemben, Isten közvetlen beavatkozása, magyarán szólva: csoda.

A csoda oly hatás, melyet valami isteni vagy emberfeletti ok vált ki, amely hatástalanít vagy visszajára fordít valamely köznapit okot. Ha télvíz idején valaki ezernyi szemtanú előtt azt parancsolja egy fának, hogy hajtson leveleket és teremjen gyümölcsöt, s a fa engedelmeskedik, akkor mindenki csodát kiált, és meghajol a csodatévő előtt. A francia forradalom azonban, s mindaz, ami ma Európában lejátszódik, éppolyan csodálatos a maga nemében...²⁷

Talán felesleges mondani, hogy mennyit köszönhet Carl Schmitt *Politikai teológiája* Maistre-nek, főleg a „kivételes állapot” és a „csoda” analógiája tekintetében. A mi száunkra azonban érdekesebb, hogy Maistre teológiai nézetei itt még nem lépik át a katolikus ortodoxia határát, csak később kezdik feszegetni, amikor a korábbiakon túllépve mintha az egész történelem (a fenti értelemben vett) csodák sorozatává válna.

A történetírók s mindazok, akik kik elmélyedtek a történelemben, megcsodálták e titkos erőt, amely csak játszadozik az emberi tervekkel. Közülük való az ókor ama nagy hadvezére, aki ezt az erőt intelligens és szabad hatalomként tisztelte, s semmibe sem kezdett anélkül, hogy figyelmébe ne ajánlotta volna magát. Mindenekelőtt azonban a szuverenitások létrehozásában és megdöntésében ragyog a Gondviselés működése a legfényesebben. Az emberek tömegei nemcsak hogy nem játszanak más szerepet e nagy eseményekben, mint a fa és a kötél egy mesterember munkájában; de még vezetőik is csak az idegen számarra tűnhetnek annak; voltaképpen éppúgy irányítják őket, ahogy ők irányítják a népet.²⁸

26 Kontler 2000, 254. o.

27 I.m., 253. o.

28 I.m., 281. o.

Ami igazán problematikus, az a többször ismételt, és erősen protestáns ízű szembeállítás a sem tudással, sem akarattal nem rendelkező ember („mindenről a körülmények tehetnek – vele vagy nélküle -, amelyeket sem előre látni, sem előidézni nem képes”), és a – mint olvashattuk – egyedül intelligens és szabad Isten gondviselése között. A politikai történelem csupán Isten oldaláról szabad cselekvés eredménye, emberi szemszögből nézve pusztá mechanizmus:

A politikában, ahogy a mechanikában is, az elméletek megtévesztőek, ha nem vesszük figyelembe a gépeket alkotó anyagok különféle tulajdonságait.²⁹

A gondviselést központi témául választó *Szentpétervári esté*kben a történelemnek már nem is mechanikai, hanem még modernebb, a szociáldarwinizmust megelőlegező biológiai analógiájával találkozunk, ahol „a háború rettenetes törvénye” csak része a világmindenségre nehezedő általános törvénynek, amely a növény- és állatvilág egyes egyedeit arra rendelte, hogy mások elpusztítói legyenek. „De megszűnik-e ez a törvény az embernél? Kétségtelen, hogy nem. De ki pusztítja el azt, aki minden mást elpusztít? Ő maga.”³⁰ Ezek, és a hóhérről írott, talán még népszerűbb sorai ugyan inkább karikatúráját adják Maistre gondolkodásának, mint valós képét³¹ (a *Szentpétervári esté*ket sokan szemrebbenés nélkül úgy olvassák, mintha a dialógus mindhárom szereplője egyetlen személy volna, nevezetesen maga Maistre), de a történelem mechanizálása-biologizálása, az emberi rációval szembeni szkepszis és a szabadság merő illúzióvá silányítása még akkor is igen sajátos teológiai felfogást sejtet, ha a szerző saját bevallása szerint rendíthetetlen katolikus.

Bonald

Míg Maistre elsősorban a *Páparól* írt könyvének köszönheti, hogy katolicizmusában mégiscsak kevesen kételkedtek,³² Bonald-ról még ez sem mondható el. Bár rendszerint őt is az ultramontánok közé szokás sorolni, első nagy művében, *A politikai és vallási hatalom elméletében* igen sajátos teóriát vázol fel a Szentháromság mintájára három részre osztott hatalmakról, amit – tájékozatlansága okán – magától értetődő

29 I.m., 279. o.

30 Maistre 1884-86, V, 22-23. o.

31 A karikatúrák számát szaporítandó, a Penguin Books-nak 2009-ben sikerült kiadnia Maistre „sötét írásait” *A hóhér* címmel. Ld. Maistre, 2009.

32 A *Du Pape*-ra nincs helyünk kitérni, de azért jegyezzük meg, hogy a lelki és a világi hatalom egybemosása, ami már a *Considerations*-ban is szerepelt, illetve a tévedhetetlenség némileg decizionista ízű igazolása ez esetben sem tesz problémátlanná Maistre kereszténységét.

keresztény tanításnak gondol, holott a kereszténység történetében csak elvétve történtek kísérletek a trinitológia politikai kiaknázására, és ezek is (ld. a már említett Fiorei Joachimot) az eretnesség határán mozogtak. Ami még különösebb, hogy a politikai elméletében magától értetődő módon monarchista Bonald ekleziológiája teljes egészében gallikán, sőt konciliarista: az egyház feje – az állammal ellentétben – nem egy személy, hanem a papi testület. Az egyház egésze – helyesebben szólva ez a papi arisztokrácia – tévedhetetlen, és nem a pápa, sőt, ez utóbbi az egyes országokon belül semmilyen konkrét hatalmat nem gyakorol:

Franciaországban az egyház általános hatalmát inkább elismerik és tiszteletben tartják, mivel a pápa a királyság törvényei szerint nem gyakorolhat partikuláris hatalmat; miközben más európai országokban, különösen Németországban a Szentzsék igazságos jogait kevésbé tisztelik, lévén, hogy a pápa partikuláris hatalmának határai kevésbé precízek és rögzítettek.³³

Ennél is távolabb áll az ultramontanizmustól az az utópikus vízió, amely a művet zárja: a Gondviselés ökumenikus temploma Franciaország közepén, amely gigantikus egyiptomi piramisként egyesíti magában Sion ősi templomának szentségét és a római Capitolium nemzetet összetartó erejét, amiből egyfajta, inkább Rousseau-ra hajazó polgári vallás látszik kikerekedni, a nemzet nagyjainak obligát szoborcsarnokával:

Ez a templom lesz a nemzet fohászainak és hódolatának tárgya; ide siet minden francia a királyság minden széléből, hogy imádjja Franciaország Istenét, s aztán jobb és boldogabb emberként térjen haza.³⁴

A gondviselés emlegetése, ahogy Maistre-nél, itt sem véletlen, hanem nagyon is hozzátartozik a teológiai konstrukcióhoz. Ahogy a *Théorie de pouvoir* utolsó mondata összefoglalja a mű programját: adjuk vissza a királyt Franciaországnak, a békét a világmindenségnek, és Istent a társadalomnak. Istennek a társadalommal, a gondviselésnek a történelmi fejlődés mechanizmusával való azonosítása teszi világossá, hogy a felvilágosodás és a forradalom kritikája nem a fejlődéselvet helyezi hatályon kívül, hanem a felvilágosodást és a forradalmat iktatja ki a történelem törvényszerű – Bonald, mint amolyan fiziokrata Bossuet által tökéletesen kiszámíthatónak gondolt – menetéből.³⁵

33 Bonald 1859, I, 615. o.

34 I.m., I, 962. o.

35 Az *Essai analytique* a társadalom és a történelem törvényeit egyenesen a fizikai világ mennyiségi törvényeivel tekinti analógnak, ld. Bonald 1859, I, 957-958. o.

Ballanche

Hogy valóban erről van szó, az még egyértelműbb Ballanche esetében, aki a fejlődés- elvét a forradalommal szemben kijátszva már legismertebb műve címéül is biológiai terminust választ. A „palingeneszisz”, az újjászületés Charles Bonnet-től származó kifejezése³⁶ a fejlődés és a tökéletesedés természeti – de végső fokon Istentől származó – elvét természetesen az önkényes és istentelen forradalmi erőszakkal szemben alkalmazza, de egyúttal törvényszerűen túl is lép a restauráció logikáján. Ahogy a középkori joachimizmus is mintegy akaratlanul jutott el odáig, hogy Istennek egy intézményszerű klerikális egyházon túli, az egész hívő népet magában foglaló evilági uralmát hirdesse, úgy újjászületett Joachimunk is hajlik arra, hogy a társadalmat a vallásos egyéneknek keresztül szellemítse át:

A vallásnak az egyéneket kell irányítania, nem a társadalmat; de ahhoz, hogy a társadalom megszabadulhasson a vallási irányítástól, az kell, hogy kellőképpen átítassa a vallásos elv, minden morál alapja, s ez nem érhető el másként, mint a kereszténység által.³⁷

Ezek után nem csoda, hogy a társadalomban kibontakozó istenihez képest az egyházzal értelemben vett vallásinak inkább járulékos szerepe van:

A társadalom csakis az igazságban haladhat előre [... A] kollektív ember, a társadalmi lény fejleszti értelmét, jobba teszi száműzetése napjait; az individuális ember, akinek ezen az életen túli jövője van, tökéletesíti morális képességeit, beteljesítve célját a próbatétel idején, amelyet ezen a földön töltünk. A társadalom és a vallás, mindkettő a dolgok saját rendjében, egyaránt valóra váltja ígéreteit.³⁸

Lamennais

Lamennais – Ballanche-hoz hasonlóan – már az ellenforradalom második nemzedékéhez tartozik, és talán ezzel is magyarázható, hogy a forradalommal szembeni radikalizmusa maga is forradalmi vonásokat mutat. Az ő esetében egységes teológiáról beszélni nyilvánvaló képtelenség: nemcsak azért, mert hektikusan változó világnézete 1830 után a katolikus gondolkodás minden komolyan vehető irányzatán kívül helyezi, hanem azért is, mert saját bevallása szerint sohasem rendelkezett azzal a teológiai képzettséggel,

36 Ballanche 1827-29, vö. Bonnet 1770.

37 Ballanche 1830, II, 463. o.

38 Ballanche 1830, II, 473-474. o.

amelyet hivatása megkövetelt volna.³⁹ Az egyetlen, ami némi koherenciát teremt az életművön belül, és összeköti nézeteit előbb az ellenforradalommal, később a forradalommal, hogy mindvégig olyan teokráciát képzel maga elé, amely a szó szoros értelmében *teo-krácia*: Isten uralma a társadalomban, függetlenül minden intézményes hatalomtól. A kérdés persze az, hogy hogyan ismerhető fel Isten uralma, és ezen a látszólag mellékes, episztemológiai szálon botlik meg az egész lamennais-i teológia.

Ha az egyéni értelem gyengeségét hangsúlyozzuk, ezt csupán az általános értelem megalapozása érdekében tesszük, bebizonyítva, hogy azok az eredeti igazságok, melyek az általános értelem alapját alkotják, végtelen bizonyossággal bírnak, sőt a belőlük közvetlenül származó igazságok is biztosak, s ebből következik, hogy az individuális értelemnek is biztos szabálya van, amennyiben gondolatai alapját önmagán kívül keresi, és csak akkor téved, ha elbizakodott gögijében kizárólag önmagára támaszkodik.⁴⁰

A külső instancia az idézett szöveget tartalmazó *Essai sur l'indifférence*-ban még azonos a pápai tanítóhivatallal, amely viszont azonos az emberi nem általános értelmével. Az efféle azonosítások ritkán szoktak jóra vezetni, és ahogy már sejthető, az intézményes állami hatalomtól független vallás könnyen válik függetlenné az intézményes egyházi hatalomtól is. Persze továbbra is áll a kérdés, hogy honnan ismerhető meg az isteni értelemmel azonosított általános emberi értelem (Lamennais gyanús alternatívája szerint: „hiszek önmagamban, avagy hiszek az emberi nembem?”⁴¹), és erre az a válasz, hogy a társadalom vélekedéseiből: „az ő értelmük lesz a tiednek a szabálya”.⁴² Az egyház felett gyámkodó állam elleni minden ágálás ugyanoda vezet, mint Ballanche-nál: ha nem az állami, akkor a társadalmi konformitás válik a vallás szabályává; ha nem a jelen, akkor a jövő.

És mi ebben a közös?

Ha azt kérdezzük, van-e bármi közös az említett teológiákban, akkor lényegében két dolgot mondhatunk. Szembetűnő, és nyilván a legkevésbé sem meglepő, hogy a vallás mindegyikük a politika felől, a politika eszközeként szemléli. Ne tévesszen meg bennünket se Maistre, se Lamennais: ez még akkor is így van, ha a pápáé, vagy a papságé a

39 „Lamennais, akinek filozófiai és teológiai műveltsége felületes és rendszertelen volt, maga is panaszkodott a megfelelő intellektuális felkészültség hiányára, amely akadályozta nemzedéke papjait apostoli munkájukban.” McCool 1996, 28. o.

40 Ludassy 1989, 35. o.

41 I.m., 36. o.

42 Uo.

vezető szerep,⁴³ sőt, ekkor válik igazán instrumentálissá az elsődlegesen politikai intézménynek tekintett egyház. Bonald és Ballanche szekularizált ekleziológiája esetén még egyértelműbb a helyzet.

A másik közös vonás a hangsúlyozottan historikus jelleg. Historikus abban az értelemben, ahogy az emberi világ, és benne az egyház történetét szemléli (nem véletlen, hogy Henri de Lubacnak a joachimizmus utóéletéről írt könyvében Maistre-nek és Ballanche-nak saját fejezete van, s Bonald-nak is csak azért nincs, mert még ennyire sem találja eredetinek⁴⁴), és historikus abban az értelemben is, ahogy a történelemben működő Isten óhatatlan immanentizációjára hajlik. Ez egy joachimita felfogásban nem is meglepő, de akik más oldalról, teszem azt Hegel felől olvassák szerzőnket (mint például David Klinck Bonald-t⁴⁵), azoknak is szembeötlő, hogyan hajlik már-már panteizmusba a történelmet állítólag irányító, de valójában azzal egygőz olvadó ellenforradalmi Isten.

A fentiek alapján egyre jobban körvonalazódik, hogy ez a politikai gondolkodás a legfontosabb vonásaiban alig más, mint a forradalmi gondolkodás tükörképe. Ha viszont azt a kérdést vizsgáljuk, hogy miként viszonyul a középkori, vagy ha úgy tesszük, skolasztikus keresztény hagyományhoz, akkor jóformán nem találunk fogózót. Az egyházi és a világi hatalom viszonyát illetően ugyan a középkorban többféle elképzelés létezett, a politika iránti közönytől a hatalmak kiegyensúlyozásán keresztül a világi vagy az egyházi hatalom elsőbbségének téziséig, ám a vallásnak, mint a politikai stabilitás pusztá fenntartójának az ötlete – ennyit nyugodtan leszögezhetünk – az újkor előtt blaszfémia-számba ment volna (és ez még azokra is igaz, akik a vallási hatalmat a világi uralkodó kezébe kívánták helyezni). Az újkor az, amikor a helyzet megváltozik, és ebben a tekintetben az ellenforradalom csak azt folytatja, amit a forradalom elkezdett az egyház polgári alkotmányával, ahogy a forradalom sem tett mást, mint azt folytatta, amit a francia egyház kezdett a maga gallikán cikkelyeivel. Aminek ugyan meglehettek a középkori előzményei – Szép Fülöp kontra VIII. Bonifác – de ebben az esetben épp a középkoriság nem szolgálhat differenciáló kritériumként.

Ami a történetiséget illeti, arról megint csak azt mondhatjuk, hogy a középkorban (de már Ágoston óta) minden olyan értelmezés, amely az isteni rend időbeli változása-ként értelmezte a történelmet, előbb-utóbb eretnenségként ítéltetett el.⁴⁶ Az a fejlődés, amit az Ágostonnál optimistább szerzők esetleg hajlandóak voltak elismerni, pusztán az isteni tanítás mélyebb megértésére, explikációjára vonatkozott, de semmi esetre sem magának a világnak a megváltozására, nem is beszélve az isteni tanítás változásáról. Ebben a kérdésben még az is vitatott – de ennek taglalása már valóban túl messzire

43 Vö. Lamennais 1836-37, VIII, 99. o.: „Egy ismeretlen pap, aki Isten nevében erényt parancsol, ezerszer hasznosabb az állam számára, mint az összes törvényfaragó.”

44 Lubac 1979, 310. o.

45 Klinck 1996, 59. o.

46 Vö. Reeves 1976.

vezetne – hogy a már említett Bossuet *Histoire universelle*-je például valódi, újkori történelemfilozófia-e, vagy még annak illusztrációja, ahogyan a középkor a világ lényegi állandóságát szemlélte minden változás közepette.⁴⁷

Mindenesetre, ha egyszer eljutunk a történelem általi legitimáció oly jellegzetesen konzervatív gondolatáig, akkor ennek számos következménye van, amelyek szinte mind-egyike ellentétes azzal a bizonyos sokat emlegetett „nagyszerű” hagyománnyal. Legalább kettőt említsünk meg. Az egyik az, hogy szembekerülünk a kereszténység univerzalizmusával, amely a nemzetek bábeli szétszaggatását mindig is bukásként élte meg, és amely a konzervatív partikularizmussal, Maistre nem létező „általános emberével”, vagy a mai „nemzeti keresztény” szóösszetétellel aligha tudna mit kezdeni. De ami politikai filozófiai szempontból még meghatározóbb vonása a középkori gondolkodásnak az ellenforradalmival szemben, az a politikai rend pusztán történeti legitimációjának az elutasítása. Az újkor előtt a nagygyeházi hagyományban nemigen találánk olyan szerzőt, aki ne ismerne igazságot és igazságtalan, az isteni vagy a természeti törvénynek megfelelő vagy azzal ellenkező uralmat, a zsarnokölés elmélete pedig végigkíséri még az olyan, szelidebb szerzők műveit is, mint Szent Tamás.⁴⁸ Az persze merész állítás volna, hogy ha nem az ellenforradalmi, akkor a forradalmi hagyomány a középkori politikai tradíció hiteles folytatója, de egyes vonások esetében ez az állítás nem is olyan abszurd.

A katolikus hiányzás

Azt már csak röviden szeretném vázolni, hogy hol keresendő az oka ezen furcsa, heterogén, és sok tekintetben egyáltalán nem tradicionális ellenforradalmi teológia kialakulásának. A bevezetőben jeleztem, hogy a nagyszerű hagyomány emlegetésekor az ellenforradalom egyes apologétái nagyvonalúan elsiklanak egy csaknem teljes évszázad fölött, ami hiányzik pl. Bossuet és Bonald között. Nem feledékenységről van szó. Anélkül, hogy belemennénk a katolikus teológia- és filozófiatörténet részleteibe, csak annyit szögezzünk le, hogy azt a nem is egy, hanem valójában másfél évszázadot, ami durván 1700-tól 1850-ig tart, nem véletlenül nevezi Alasdair MacIntyre „a filozófiából való katolikus hiányzás” korszakának.⁴⁹ Ugyanerre a durván százötven évre utal Owen Chadwick tanfejldésről írt klasszikusának már a címe is: „Bossuet-től Newmanig.”⁵⁰ Hosszasan sorolhatnánk a műveket, amelyeknek közös állítása, hogy a katolikus gondolkodásban, amelyet már a tizenhetedik században is a skolasztikától való elfordulás, a protestantizmus elleni polémia eredményeként az egyre erőteljesebb patrisztikus érdek-

47 Löwith 1996, 193. o.

48 Ld. Aquinói 2000, II Sent 44,2,2,5; Reg I,9; ST II-II,42,2,3; ST II-II, 66,8,3.

49 MacIntyre 2009, 131. o.

50 Chadwick 1957, főleg 49-73. o.

lődés, majd ennek ellenreakciójaként a patrisztikus hagyománynak is a megkérdőjelezése jellemzett, a vitákban kimerülve a tizenharmadik századra egyfajta filozófia iránti bizalmatlanságot, ha nem egyenesen közönyt fejlesztett ki magában.⁵¹

A katekizmusok kiadása és bebiflázása nyilván ez idő alatt sem szünetelt, ám ezekre is a moralizálás túlsúlya volt jellemző a dogmatikai szempont kárára, és ugyanez áll a korszak egyházi irodalmának túlnyomó részére.⁵² Vagyis egészen egyszerűen nem létezik az a szilárd, jól karban tartott dogmatikai alapzat, amelyre Mannheim vagy Molnár (de sokszor az ellenforradalmárok ellenfelei is, mint merevre és középkorira) hivatkozhatnak. Az ellenforradalmároknak valójában a semmiből kellett hirtelen politikai teológiát alkotniuk, és épp a kísérletek szerzteágazó volta a legjobb bizonyítéka annak, hogy, ha öntudatlanul is, de valami újat sikerült létrehozniuk. Ez azonban csupán a hagyományos teológiához képest volt új, a felvilágosodás és a forradalom filozófiájához inkább mint annak negatív lenyomata viszonyult.

Ellenforradalmárok iskolája

Zárásul hadd említsek néhány példát arra, hogy – tekintetbe véve az imént vázolt intellektuális miliőt – milyen műveltséget szerezhettek szerzőink a keresztény teológiai hagyományból. Chateaubriand esetében a helyzet nem egyértelmű: bár a rennes-i kollégium korábban a jezsuitáké volt, itteni tanulmányai idején a rendet már feloszlatták.⁵³ Maistre ezzel szemben a jezsuiták még létező chambéry-i kollégiumában tanult, így a korban érvényes *Ratio studiorum* alapján joggal vélhetjük, hogy a tananyag gerincét a latin, a grammatika és a retorika adta, maga a hitoktatás pedig mindössze a katekizmus hétvégi kikérdezésére szorítkozott.⁵⁴ Chateaubriand-hoz hasonlóan Maistre-re is érvényes, hogy műveiben később sem sűrűn találunk skolasztikus szerzőket, inkább egyházatyákat, főleg Órigenészt, illetve újkori teológusokat (Bellarminótól Orsi bíboroson és Huet püspökön át a jezsuita Zaccariáig), azt pedig mondanom sem kell, milyen mértékben befolyásolta a Saint-Martin-féle miszticizmus vagy a szabadkőművesség.⁵⁵

Bonald esetében jobb helyzetben vagyunk. Pontosán tudjuk, hogy az oratorianusok juilly-i kollégiumában a logika, a fizika és a matematika (Leibniz, Newton) állt az oktatás középpontjában. A kötelező antik auktorok mellett a filozófiai művek közül Bayle

51 Leinsle 2007, 319-322. o.

52 A tárgyalt időszakra nézve számos példával szolgál Chadwick 2003, 133-138, 155-156 és 167-169. o.

53 Godechot ennek ellenére állítja, hogy Chateaubriand a jezsuiták növendéke volt, ld. Godechot 1984, 132. o.

54 Vö. Bangha 1940, 190. o.

55 Lubac 1979, 289-302. o., vö. Dermenghem 1946. Egyesek mindazonáltal kétségbe vonják, hogy a misztika valóban komoly hatást gyakorolt Maistre-re, ld. Greifer 1961, 591-592. o.

Szótárát és az *Enciklopédiát* (!), valamint a szintén oratoriánus Malebranche-t olvasták, esetleg Fénelont, akit megint csak nehéz lenne a középkori dogmatikus tradícióhoz sorolni.⁵⁶ Arról sincs tudomásunk, hogy Bonald később mélyedt volna el a skolasztikus irodalomban: emigrációja idején – saját bevallása szerint – Bossuet *Egyetemes története*, Tacitus néhány kötete, Montesquieu-tól *A törvények szelleme* és Rousseau *Társadalmi szerződése* volt a keze ügyében.⁵⁷ Ami megint csak nem véletlen, lévén, hogy atyai mentora, a juilly-i kollégium későbbi igazgatója, Mandar, akivel ennek haláláig levelezett, Rousseau személyes jóbarátja volt, a *Vallomásokban* is szerepel.⁵⁸ Ezek után nem meglepő, hogy ahol Bonald egyáltalán említi műveiben Arisztotelészt⁵⁹ vagy a skolasztikát,⁶⁰ ezt többnyire negatív értelemben teszi.

A második generáció, Ballanche vagy Lamennais esetében természetesen még egyértelműbb, hogy fiatal korukban (Ballanche tizenhárom, Lamennais hét esztendő volt a forradalom kitörésekor) nem részesülhettek rendszeres teológiai képzésben, aminek – mint láttuk – Lamennais tudatában is volt, sőt egész generációja alapvető hiányosságai között tartotta számon. Mindez több mint valószínűvé teszi, hogy a felvetett tézis, tehát a középkori és az ellenforradalmi teológia markáns különbsége, illetve a magyarázó javaslat, tehát a teológiai kontinuitás megszakadása között a tárgyalt szerzők esetében tényleges, életrajzi kapcsolat is kimutatható.

Konklúzió

Akár elfogadjuk azt az állítást, hogy a modernitás szükségképpen vezet a vallási szférának a politikaitól való elkülönítéséhez, akár azt valljuk, hogy csupán kontingens történelmi eseményről van szó, a forradalom utáni restauráció sikertelensége mindenképp magyarázatra érdemes. A magyarázatoknak az a része, amely a restauráció sikertelenségét egyfajta teológiai anakronizmusnak, terméketlen múltba fordulásnak tulajdonítja, az eddig elmondottak fényében nehezen tartható. Az ellenforradalmi teológiák kiemelten politikai jellege, történeti (egyes esetekben már-már utópikus) volta élesen elkülöníti őket a középkor meghatározó elméleteitől, melyekből ekkorra egyébként sem sok maradt fenn. A középkori teológia nem egyszerűen halott volt, amikor a felélesztésére irányuló kísérletek történtek, hanem azonosítatlan tetem, amelyben az ellenforradalmárok mindegyike a saját őset vélte felismerni. Azok számára, akik hisznek a feltámadásban, megnyugtató érzés, hogy – részben a restauráció sikertelenségének következtében is – a

56 Klinck 1996, 14-15. o.

57 Moulinié 1916, 27. o.

58 I.m., 4. o.

59 Bonald 1859, III, 10. o.

60 I.m., I, 1058. o.

tizenkilencedik század második felétől kezdve megindult, és ma is tart a középkori gondolkodás valódi testének azonosítása. Attól persze még messze állunk, hogy a vallás politikai szerepére nézve világos elképzelésünk legyen, de bármely életképes elképzelésnek a hagyomány valódi tartalmán kell nyugodnia. Ha a teológiai kudarc történet, amely valószínűleg úgyis csak politikai zombikat eredményezett volna, negatív példájával hozzásegít ehhez, akkor ebből a szempontból akár sikertörténetnek is nevezhető.

Felhasznált irodalom

- Aquinói Szent Tamás 2000, *Corpus Thomisticum*. [http://www.corpusthomisticum.org]
- Ballanche, Pierre-Simon 1827-29, *Essais de palingénésie social*. Imprimerie de Jules Didot Ainé, Paris.
- Ballanche, Pierre-Simon 1830, *Oeuvres de M. Ballanche*. Libraire de J. Barbezat, Genève.
- Bangha Béla 1940, *A négy százéves Jézustársaság*. Pázmány Péter Irodalmi Társaság, Budapest.
- Berlin, Isaiah 1996, *Az emberiség göcsörtös fája: fejezetek az eszmék történetéből*. (Ford. Pap Mária) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Bonald, Louis Gabriel Ambroise de 1859, *Oeuvres complètes*. J.-P. Migne, Paris.
- Bonald, Louis Gabriel Ambroise de 1966, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire: textes choisis par Colette Capitan*. Union Générale d'Éditions, Paris.
- Bonnet, Charles 1770, *La palingénésie philosophique*. Claude Philibert et Barthelemi Chirol, Genève.
- Bradley, Owen 1999, *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*. University of Nebraska Press, Lincoln.
- Casanova, José 1994, *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, Chicago and London.
- Chadwick, Owen 1957, *From Bossuet to Newman: The Idea of Doctrinal Development*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Chadwick, Owen 2003, *The Popes and European Revolution*. Clarendon Press, Oxford.
- Chateaubriand, Francois-René de 1881, *A kereszténység szelleme*. (Ford. Gubicza István) Hunyadi Mátyás Intézet, Budapest.
- Dermenghem, Émile 1946, *Joseph de Maistre mystique. Ses rapports avec le martinisme, l'illumination et la franc-maçonnerie, l'influence des doctrines mystiques et occultes sur sa pensée religieuse*. La Colombe, Paris.
- Fukuyama, Francis 2003, *Poszthumán jövődünk: a biotechnológiai forradalom következményei*. (Ford. Tomori Gábor) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Gengembre, Gerard 1989, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante*. Éditions Imago, Paris.

- Gilson, Étienne 2000, *A középkori filozófia szelleme*. (Ford. Turgonyi Zoltán) Paulus Hungarus / Kairosz Kiadó, Budapest.
- Godechot, Jacques 1984, *La contre-révolution: doctrine et action 1789-1804*. Quadrige / PUF, Paris.
- Greifer, Elisha 1961, „Joseph de Maistre and the Reaction Against the Eighteenth Century.” *The American Political Science Review*, Vol. 55, No. 3 (Sep., 1961), 591-598. o.
- Kekes, John 2001, *A konzervativizmus ésszerűsége*. (Ford. Balázs Zoltán) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Kepel, Gilles 2007, *Dzsihád*. (Ford. Sajó Tamás) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Klinck, David 1996, *The French Counterrevolutionary Theorist Louis de Bonald*. Peter Lang Publishing, New York.
- Kontler László 2000, *Konzervativizmus, 1593-1872*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Lamennais, Hugues Félicité Robert de 1836-37, *Oeuvres complètes*. Paul Daubrée et Cailleur, Paris.
- Leinsle, Ulrich G. 2007, *A skolasztikus teológia története*. (Ford. Görföl Tibor) Osiris Kiadó, Budapest.
- Löwith, Karl 1996, *Világtörténelem és üdvtörténet*. (Ford. Boros Gábor és Miklós Tamás) Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Lubac, Henri de 1979, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*. Éditions Lethielleux, Paris.
- Ludassy Mária 1989, „Isten és szabadság”: *Lamennais a liberális katolicizmustól a szabadelvű szocializmusig*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- MacIntyre, Alasdair 2009, *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Rowman and Littlefield Publishers, Plymouth.
- Maistre, Joseph de 1884-86, *Oeuvres complètes*. Librairie Générale Catholique et Classique, Vitte et Perrussel, Lyon.
- Maistre, Joseph de 2009, *The Executioner*. Penguin Books, London.
- Mannheim Károly 1994, *A konzervativizmus: tanulmány a tudás szociológiájáról*. (Ford. Kiss Endre) Cserépfalvi Könyvkiadó, Budapest.
- McCool, Gerald A. 1996, *Nineteenth Century Scholasticism*. Fordham University Press, New York.
- Molnár Tamás 2005, *Az ellenforradalom*. (Ford. Turgonyi Zoltán) Kairosz Kiadó, Budapest.
- Moulinié, Henri 1916, *De Bonald: la vie, la carrière politique, la doctrine*. Librairie Felix Alcan, Paris.
- Murray, Alexander 2002, *Reason and Society in the Middle Ages*. Oxford University Press, Oxford.
- Neuhaus, Richard John 1984, *The Naked Public Square*. Eerdmans, Grand Rapids.
- Quinton, Anthony 1995, *A tökéletlenség politikája*. (Ford. Beck András) Tanulmány Kiadó, Pécs.
- Reeves, Marjorie 1976, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*. SPCK, London.
- Scruton, Roger 2002, *A konzervativizmus jelentése*. (Ford. Szabó Péter) Novissima Kiadó, Budapest.

Siklósi István

2007-ben végeztem az ELTE BTK filozófia szakán. Jelenleg ezen intézmény Doktor Iskolájának antik filozófia programján vagyok hallgató Bene László témavezetésével. Kutatási területem a kései patrisztika, kiemelten Boethius filozófiája és teológiai értekezései. Az itt szereplő dolgozat az ELTE BTK Filozófia Intézetének Doktori Konferenciáján, 2010. április 16-án elhangzott előadásom írásos, kibővített változata.

Siklósi István

◀ Egy vagy két személyfogalom Boethiusnál? Értelmezési nehézségek Boethius teológiai értekezéseiben

I.

A kereszténység és a görög–latin filozófia találkozása során a keresztény teológusok–filozófusok rákényszerültek arra, hogy nézetüket a filozófia nyelvén fejezzék ki. Ezen folyamatba illeszkednek a 4–5. század során lezajlott teológiai viták, amiknek során a keresztény gondolkodók a trinitológia, majd a krisztológia kérdéseit igyekeztek megoldani a sikeres terminológia megválasztása által. A viták során olyan, a filozófiában is használt terminusok kerültek kidolgozásra és felhasználásra a keresztény tanítás kifejtése terén, amilyen a természet (*phüszisz/natura*), a fennállás (*hüposztaszisz/szubsztancia*), a lényeg (*ouszia*) fogalma. Ezek mellett egy olyan terminus kialakítása is kezdetét vette, aminek filozófiai kontextusban történő használata nem volt elterjedt, nevezetesen a személy (*proszópon/persona*) fogalmáé.¹ A *proszópon* és a *persona* fogalmakat többnyire a színészek maszkjának megjelölésére használták, majd a keresztény teológusok egy része ebben a jelentésben a Szentháromság egyes személyeire alkalmazta,² azonban ez nem volt elégséges az ortodoxia számára annak megfogalmazásához, hogy a Szentháromság egy Isten. A személy fogalom viszont nem vesztett ki a teológiai szóhasználatból, hanem újabb jelentést felvéve egyedi, individuális létező értelemben jelent meg a krisztológiai nézetek kifejtésében.³

Az egyes teológusok krisztológiai nézeteinek megfogalmazására eltérő terminológiát alkalmaztak, ami jelentős konfliktusokhoz vezetett. Az alexandriai iskolához tartozó teológusok a természet kifejezést használták annak az egyes, egyedi létezőnek a kifejezésére, amit az antiokhiai teológusok a személy terminussal fejeztek ki.⁴ Az egyes kifejezésekkel kapcsolatos nézeteltérések során az eltérő szóhasználatból származó zavar nem mérséklődött, hanem a trinitológiai kontextust követően a krisztológia terén fokozódott egészen a khalkédóni zsinatig. A zsinat hosszabb–rövidebb időre megoldást kínált az által, hogy – bár a khalkédóni hitvallás Krisztusban két természetet vallott és egy személyt – hangsúlyozta, hogy a személy szóval egy egyedi létezőt fejez ki. Boethius 512-ben írt krisztológiai értekezésében abban látja a megoldást az 5. század során fel-

1 Koterski 2004, 209–213. o., Meyendorff 2003, 34. o.

2 Többek között ilyen volt Szabelliosz álláspontja, Pelikan 1971, 200–206. o.

3 Koterski 2004, 218. o.

4 Meyendorff 2003, 33–34., 39. o.

merült viták rendezésére, hogy tisztázni kell a természet (*natura*) és a személy (*persona*) fogalom lehetséges jelentéseit, és rögzíteni kell a krisztológiában használt értelmét.⁵

Jelen írásban egy, Boethius személyfogalmával kapcsolatos felvetéssel szeretnék vitába szállni és azt megvizsgálni, amit Joseph Koterski nyomán Andrew Arlig a következőképpen fogalmazott meg:

A keresztény filozófusok, amilyen Boethius, a neoplatonikus filozófusok hatása alatt álltak és kitartottak Isten egyszerűsége mellett. De más monoteista hittől eltérően, a keresztények egyaránt elfogadják azt, hogy Isten három személy, és azt, hogy egy eme három személy közül, Krisztus, két természetből és két természetben áll.⁶

Arlig látszólag úgy kezeli a Boethius által meghatározott személyfogalmat, hogy az nem csupán a krisztológia területén érvényes, hanem a trinitológiai megfogalmazásokban is használható, mert a Szentháromság egyik személyét Krisztusnak nevezi, aki két természetből állt. Koterski feltételezése pedig az, hogy a Boethius által adott személyfogalomnak olyannak kell lennie, ami nem csupán a trinitológiában használható, hanem a krisztológiában is.⁷ Boethius krisztológiai megközelítése a mellett foglal állást, hogy Krisztus két természetből állt, de arra vonatkozó utalás nem olvasható írásaiban, hogy a Krisztus mivoltának leírása során használt személyfogalom azonos lenne a Szentháromság mivoltának meghatározására alkalmazott személyfogalommal. Ez az azonosítás – mint Arlig utal rá – súlyos problémákat vet fel, és azt a látszatot kelti, hogy Boethius nem volt következetes koncepciójának megfogalmazása kapcsán. Boethius szerint a személy „az értelmes természet individuális szubsztanciája (*naturae rationalis individua substantia*)”.⁸ Boethius *A személyről és a két természetről Eutükhész és Nesztoriosz* ellen című írásában az egyes görög filozófiai–teológiai terminusokat megpróbálja megfeleltetni egymásnak, aminek során úgy nyilatkozik, hogy a személy nem csupán szubsztancia, hanem szubszisztencia is. A szubszisztenciát pedig azonosítja a lényeggel. Boethius azt állítja, hogy a személy lényeggel és individuális szubsztanciával rendelkező értelmes természet.⁹ Az isteni Háromságot viszont úgy írja le, hogy Isten egy lényeg és három szubsztancia, azaz három személy.¹⁰ Csakhogy minden személy rendelkezik lényeggel, így Arlig szerint

5 OSV 55-58 [58-61]. (Az *Opuscula Sacra* értekezéseire történő hivatkozásnál azt a gyakorlatot követem, ami szerint az *Opuscula Sacra* kezdőbetűinek megjelölését követően az értekezés száma szerepel római számmal, majd arab számmal az értekezés egyes fejezeteinek a száma, amit a Moreschini-féle kiadás sorszáma követ, és e mögött, szögletes zárójelben, szerepel a Stewart-féle kiadás arab számmal megadott fejezetében szereplő sorszáma.)

6 Arlig 2009, 145. o.

7 Koterski 2004, 203. o.

8 OSV 3.171-172 [4-5].

9 OSV 3.226-232 [62-68].

10 OSV 3.257-258 [93-95].

Istenben három lényeg lenne, és nem egy.¹¹ Boethiusnál az individuális szubsztanciát vagy járulékos tulajdonságai, vagy az elfoglalt hely és idő, vagy pedig az egyes szubsztanciák anyaga teszi individuálissá.¹² Azonban Istennek nincsen járulékos tulajdonsága, sem anyaga, és nem egy bizonyos helyen és időben létezik, ezért az isteni személyek nem különböztethetőek meg egymástól. Arlig és Koterski ezen következmények miatt úgy véli, hogy ellentmondás áll fenn Boethius *Opuscula Sacra*nak nevezett teológiai értekezései között, és a boethiusi személyfogalom nem teljesíti célját.¹³ Feltételezésem szerint viszont ez a következmény nem Boethius megközelítéséből származik, hanem abból, hogy Koterski és Arlig egy krisztológiai kontextusban meghatározott fogalmat alkalmaz egy trinitológiai álláspont megfogalmazása kapcsán, noha a trinitológiai és krisztológiai nézetekben használt személy terminus csupán a szóalakot tekintve azonos, jelentésében viszont eltérő. Boethius követni látszik a „bevett” egyházi szóhasználatot és megfogalmazást, mind a trinitológia, mind pedig a krisztológia terén, és látszólag nem keveri a két terület terminológiáját, mint ahogy az egyházi szóhasználat sem. Jelen írásban követem Arlig elemzésének főbb gondolatmenetét és azzal vitázva teszek kísérletet feltételezésem alátámasztására olyan módon, hogy igyekszem kimutatni a személyfogalmak különbözőségét.

II.

Boethius *A személyről és a két természetről Eutíkhész és Nesztoriosz ellen* írt művében először megadja a természet kifejezés lehetséges jelentéseit, majd ugyanígy jár el a személy terminussal és ezt követően tér rá a szöveg a címében megjelölt két teológus tanításának cáfolatára.

Boethius a természet fogalma kapcsán első megközelítésben azt mondja, hogy minden olyan dolog természetnek nevezhető, amiket, minthogy léteznek, az értelem képes megragadni.¹⁴ Ez a meghatározás minden dologra vonatkozik, de ha azt mondjuk, hogy a természet az, ami hatni, vagy hatást elszenvedni képes,¹⁵ akkor a meghatározás a szubsztanciákra irányul, amik lehetnek testiek, vagy testetlenek. Boethius, Arisztotelészt követve, azon az állásponton van, hogy a természet fogalma csak a testi szubsztanciákra vonatkozik, ezért a szerző a természet egy másik arisztotelészi meghatározást¹⁶ is idéz, amely szerint: „a természet a mozgás elve önmagában és nem járuléék szerint (*natura est motus principium secundum se, non per accidens*)”.¹⁷ Ez a definíció azt mondja, hogy egy dolog mozgásának oka nem külső,

11 Arlig 2009, 150. o.

12 Arlig 2009, 139. o.

13 Arlig 2009, 151. o., Koterski 2004. 222. o.

14 OSV 1.66-67 [8-10].

15 OSV 1.81-82 [25-26].

16 Phys. 192b20.

17 OSV 1.96-98 [41-42].

vagy az adott tárgyhoz esetlegesen kapcsolódó tulajdonság, hanem a dolog meghatározása foglalja magában a dolog mozgásának okát. A dolgok definíciója pedig meghatározza a dolgok természetét, ami miatt különbözik például az arany természete az ezüst természetétől, így a természetnek van egy, az eddiektől eltérő definíciója is, amely szerint a természet az egyes dolgokat megformázó fajalkotó különbség (*differentia specifica*).¹⁸

Miben különbözik egymástól a természet és a személy fogalma? Minden személy természet, de nem minden természet személy, viszont minden személy szubsztancia. A személy a szubsztanciákon belül testi, azon belül élő, azon belül érzékelő, azon belül értelmes. Van, amit több dologról és van, amit egy dologról állítunk. Az általános, ami több dologról állítható, nem mondható személynek, ellenben az egyesről már állítható, hogy személy, amilyen Ciceró vagy Ádám. Ciceró és Ádám általánosként tekintve nem személy, hanem ember, de egyesként tekintve személy. A személy „az értelmes természet individuális szubsztanciája (*naturae rationabilis individua substantia*)”.¹⁹

Mit kell értenünk individuális szubsztancián? Az individuális létezőt tekinthetjük úgy, hogy (1.) olyan egység, ami formából és anyagból áll, de ez a két tényező nem választható el egymástól, összetett egységet alkot, vagy (2.) olyan egység, ami nem forma és anyag elválaszthatatlan egysége, hanem egyszerű, és nem összetett egység. Bármelyik értelemben vett individuális szubsztancia felfogható egyrészt az általánossal szemben álló individuális létezőként, egyesként, másrészt pedig olyan értelemben is individuálisnak tekinthető, hogy egyedi létező, aminek megnevezése nem vonatkozhat más egyedi létezőre.²⁰ Az első értelemben például az emberi faj minden egyede individuális létező, a második értelemben viszont az emberi faj egyes egyedét tekintjük individuálisnak. Például Ádám az emberi faj egyik egyede, és egyedként különbözik Évától és Andrásától, akik szintén az emberi faj egyedei és különböznek egymástól és Ádámától is. Mi az, ami Ádámot az emberi faj egyedévé teszi? Minek alapján sorolható be Ádám az ember faj alá?

Boethius a filozófiát három részre osztja, és három különböző csoportját különíti el a létezőknek. Megkülönbözteti a fizikát, ami az anyagtól el nem különült és mozgó dolgokkal foglalkozik, a matematikát, ami az anyagtól el nem különült, mozdulatlan dolgokat tárgyalja, valamint a teológiát, ami az anyagtól elkülönített, mozdulatlan dolgokkal foglalkozik.²¹ A fenti példában szereplő Ádám ember, fizikai létező, ezért az anyag és a forma egymástól elválaszthatatlan egysége, arisztotelészi értelemben vett elsődleges szubsztancia.²² Boethius megközelítésében Ádám szubsztanciája alanya

18 OSV 1.111-112 [57-48].

19 OSV 3.171-172 [4-5].

20 Arlig 2009. 130. o., Chadwick 1981, 192-193. o.

21 OSI 1.68-78 [5-17].

22 Cat. 2a15.

és hordozója a járulékos tulajdonságoknak,²³ amelyek Ádámot jellemzik. Minek az alapján lehetséges Ádámot az emberi fajba sorolni? A szubsztancia által hordozott járulékos tulajdonságok alapján nem lehetséges, mert ezek esetlegesen járulnak hozzá a szubsztanciához, ha nincsenek jelen Ádámban, akkor Ádám nem tartozna az emberi fajba. A szubsztanciához tartozó anyag szerint szintén nem lehetséges Ádámot az emberi fajba sorolni, mert az anyag önmagában nem rendelkezik meghatározottsággal, sem tulajdonsággal, ezért a besorolásnak nem lenne semmilyen alapja. Úgy tűnik, hogy egyedül a forma az, aminek alapján Ádám az emberi fajhoz tartozhat.²⁴ Mit értünk formán? Látszólag Boethius két jelentésben használja a forma kifejezést, néhol platóni, néhol arisztotelészi értelemben beszél formáról.

A *Szentháromság*ról írt művében Boethius azt mondja, hogy a forma a Forma²⁵ képe, képmása (*imago*).²⁶ Ha platóni jelentésben értjük a Forma kifejezést, akkor Boethius megközelítése szerint a létrejövő Ádám részesedik Isten elméjében lévő emberi Formából, az emberségből, és ez határozza meg Ádám mivoltát. Ennek az az oka, hogy minden dolog létezését az Istenből, a létből történő részesedés okozza.²⁷ Az emberség formájából részesedő Ádám, részesedik a magasság, a vékonyság, és a sápadtság formájából is. Így: Ádám (Á) ember (e), ha Ádám részesedik az emberi nem formájából (E), ami mellett Ádám rendelkezik járulékos tulajdonságokkal (T) is:

$$(I.) \text{Áe} = \text{Á részesedik E-ből} + T$$

Ha viszont arisztotelészi értelemben használjuk a forma kifejezést, akkor nincs szó részesedésről, hanem arról, hogy a forma az, ami meghatározza az anyagot, mind alak, mind pedig működés tekintetében. Szintén a forma lenne az, ami révén a formából és anyagból álló szubsztancia a létezők valamelyik nemébe sorolható, mert az anyag nem rendelkezik semmilyen meghatározással, az anyag az, ami befogadja a formát, és aláveti magát a formának. A forma hordozza a szubsztancia meghatározását, és egyben megadja a nemhez, vagy fajhoz tartozás kritériumát is. A forma az arisztotelészi másodlagos szubsztanciaként²⁸ tekintve, nem-, vagy fajfogalomként, tartalmazza a legközelebbi nem-fogalmat, valamint a forma által megjelölt, fajra vonatkozó fajalkotó különbséget. Ilyen módon Ádám nem írható le (I.) formulával. Ádám leírása úgy módosul, hogy Ádám (Á) ember (e), mert az emberi nem formájának (f) és az

23 OSV 3.210-213 [45-49].

24 Arlig 2009, 138. o., Marenbon 2003, 80-81. o.

25 Jelen írásban nagy és kis kezdőbetűs megjelöléssel különítem el a platóni értelemben vett Formát, az arisztotelészi jelentésben használt formától.

26 OSI 2.110-117 [48-56].

27 Marenbon 2003, 81. o., Arlig 2009, 138. o.

28 Cat. 2a18.

anyagának (a) az egysége, és ezért tartozik az emberi nemhez (E), valamint Ádám rendelkezik járulékos tulajdonságokkal is (T):

$$(II.) \text{Áe} = f+a+T$$

Arlig megjegyzi, hogy Boethius nem ad elegendő alapot arra, hogy eldöntsük, melyik értelemben kell vennünk a formát.²⁹ Az bizonyos, hogy Boethius a filozófia részéről és eme részek által vizsgált tárgyakról szólva kifejti, hogy a fizikai dolgok a forma és az anyag elválaszthatatlan egységeként foghatóak fel, ezzel szemben viszont a teológiához tartozó dolgok csupán formából állnak, nem rendelkeznek anyaggal. Ez a felosztás megtalálható Arisztotelész Metafizikájában is,³⁰ ezért Marenbon úgy érvel, hogy a Boethius által használt forma fogalmát arisztotelészi értelemben kell használnunk.³¹ Chadwick viszont a platóni és az arisztotelészi hagyomány neoplatonikus terminológiai „keverékét” látja Boethius szóhasználatában.³² A problémára megoldást kínálhat az a lehetőség, ami a kettő kombinációjából származik. Arlig szerint az arisztotelészi és a platóni értelemben vett forma is jelen van Ádámban, méghozzá úgy, hogy az arisztotelészi jelentésben használt forma részesedik a platóni Formából, az Isten elméjében lévő Formából.³³ Ádám leírása ennek megfelelően úgy változik, hogy Ádám (Á) ember (e), mert abból a formából (f) és anyagból (a) álló szubsztancia (fa), amelynek formája részesedik az Istenben jelenlévő emberség platóni Formájából (E), és szubsztanciaként járulékos tulajdonságok (T) hordozója:

$$(III.) \text{Áe} = \text{ha } \text{Á}=\text{fa} \text{ és } f \text{ részesedik E-ben} + T$$

Úgy látszik, hogy ez a leírás eleget tesz a boethiusi terminológia követelményeinek, mert Boethius szerint a személy – így a példában szereplő Ádám is – egyrészt szubsztancia, mert „alá áll” (*substare*) a járulékoknak, másrészt szubsztancia, mert létezik. A kétfajta forma fogalommal operáló interpretáció egyrészt az arisztotelészi formát használja, mikor szubsztanciaként kezeli az individuális szubsztanciát, másrészt a platóni Formát használja, mikor arról tesz említést, hogy ez a formából és anyagból álló szubsztancia létezik. Az biztosra vehető, hogy Ádám emberi fajhoz tartozását, Boethius elképzelésében, az emberi faj formája biztosítja. Ádám individuális szubsztancia, aminek két lehetséges jelentése közül eddig csupán az elsőt vizsgáltuk meg, azt, hogy Ádám nem általános, hanem egy faj egyede. De Ádám mi alapján különíthető el a faj többi egyedétől?

29 Arlig 2009, 138. o.

30 Met. 1026a6-19.

31 Marenbon 2003, 81. o.

32 Chadwick 1981, 214-215. o.

33 Arlig 2009, 138. o.

III.

Boethius szerint két létező különbözhet egymástól a nem, a faj, vagy a számasság tekintetében.³⁴ Arlig elemzésében három lehetséges módot ad meg arra, hogy Ádám miért tekinthető individuálisnak,³⁵ illetve mi az, ami Ádám individualitását adja és Boethius is három javaslattal tesz említést. Ezek: (1) a járulékos tulajdonságok különítik el egymástól az individuumokat, (2) az individuumok által elfoglalt hely és idő, vagy (3) az individuum anyaga teszi az egyes létezőket individuálissá.³⁶ Vegyük sorra ezeket a javaslatokat és vizsgáljuk meg, hogy sikeresen írják-e körül azt a létezőt, amit individuálisnak nevezünk.

Ádámban és más emberekben, például Évában és Andrásban, ugyanaz az emberi forma van jelen, amely forma által tartozhatnak az emberi fajhoz. Az egyedi emberek minek alapján különböznek egymástól? A fentebbi elemzés rámutat arra, hogy individuális létezők csupán a járulékos tulajdonságok tekintetében különbözhetnek egymástól, mivel a forma és anyag egységként tekintett szubsztancia azonos minden ember esetében, ugyanis az anyagnak nincsen olyan tulajdonsága, amely a megkülönböztetés alapjául szolgálna, a forma pedig az emberi faj formája és nem egyetlen emberi egyedé. A járulékos tulajdonságok tekintetében lehetséges eltérés. Ádám az által tekinthető olyan individuális létezőnek, aminek megnevezése csak rá vonatkozik, hogy magas (m), vékony testalkatú (v) és sápadt (s).

Felvethető, hogy mi lesz, ha Ádám megváltozik, és más járulékos tulajdonságokat hordoz az a szubsztancia, ami Ádám. A vázolt elgondolás szerint, mivel járulékos tulajdonságok teszik Ádámot individuálissá, Ádám továbbra is individuális marad, csak például nem vékony testalkatú lesz, hanem telt testalkatúvá válik. A probléma egy ilyen megközelítéssel szemben abban áll, hogy egyszerre több Ádám nevű, magas, vékony testalkatú és sápadt személy lehet, ezért nem elégséges a járulékos tulajdonság egy egyedi létező leírására. A járulékos tulajdonságok csupán az Ádám nevűek egy adott állapotát jellemző kifejezések, más funkciót nem töltenek be. E mellett az a kérdés is felvethető, hogy Ádám továbbra is ugyanannak az Ádámnak tartható, aki a változások előtt volt. Ez egy olyan nehézség, amely az önazonosság kérdését tekintve jelentős, de nincs kihatással arra a kérdésre, hogy Ádám individuális maradt-e, vagy sem, mert a feltevés szerint a járulékos tulajdonságok teszik individuálissá az individuumot, és a járulékok továbbra is jelen lesznek abban a szubsztanciában, akit a változás után is Ádámnak nevezünk.

34 OSI 1.51-55 [18-23].

35 Arlig 2009, 139. o.

36 Az első két kritérium OSI 1.57-63 [25-31] szöveghelyén olvasható. A harmadik kritériumot Arlig vezeti le OSV3.210-220 [45-55] sorokban olvasható azon elképzelésből, hogy a személy nem csupán létezik (subsistere), hanem alá áll (substare) azon járulékoknak, amiknek az alanya, és az individuális létezőt sajátosságai, valamint fajalkotó különbségeik formálják meg. Arlig szerint egyedül az anyag az, amit a forma megformálhat, ezért az anyag az, ami az individualitás kritériumának tekinthető. Arlig 2009, 141. o.

A másik lehetséges megközelítés szerint az individuális létezőt az teszi individuálissá, hogy egy adott helyen és egy adott időben létezik. Így Ádám azért különböztethető meg az emberi faj többi tagjától, mert az Ádám formából és anyagból álló szubsztanciája, amely járulékos tulajdonságok alanyaként szolgál, egy adott helyen és időben létezik, és nem létezhet más helyen és időben. Ádám (Á) individuális szubsztancia (I), ha anyagból és formából álló szubsztanciaként (fa) egy adott helyen és időben létezik (h és t) és Ádámra jellemző járulékos tulajdonságok (T) hordozója:

$$(i) \text{ÁI} = (\text{fa, h-ban és t-ben})+T$$

Ez a koncepció azt mondja, hogy Ádám amiatt különbözik az emberi faj többi egyedétől, mert a forma által felvett anyag egy bizonyos helyet tölt be, és egy bizonyos időpontban áll fenn. Ezen megközelítés előnye a korábbival szemben, hogy a járulékos tulajdonságok megjelenését helyhez és időhöz köti, például földrajzi koordinátapontok, és az időpont megadásával Ádám elkülöníthető az emberi faj olyan Ádámnak nevezett egyedeitől, akik szintén magasak, vékony testalkatúak és sápadtak. Ez a leírás azonban csak akkor fogadható el, ha Ádámra, egy individuális létezőre nem csupán egy adott helyen és időben igaz, hanem igaz h_1 , h_2 , h_3 és h_n helyen, valamint t_1 , t_2 , t_3 és t_n időpontban. Ilyen módon az egyes individuális létezők szám szerint, valamint egyéni jellemzőjüket tekintve is megkülönböztethetőek egymástól. Ha viszont a megközelítés csupán azt mondja, hogy Ádám akkor individuális létező, ha az összetett szubsztanciája rá jellemző járulékos tulajdonságokat hordoz és egy adott helyen és időpontban létezik, ellenben ha máshol és máskor van jelen, akkor már nem individuális szubsztancia, akkor az a probléma vethető fel, hogy Ádám individuális szubsztancia marad-e akkor is, ha helyet változtat, vagy ha megöregszik. A kérdést nehezíti az, hogy Boethius nem mond semmit arról, hogy maga a hely és az idő micsoda, forma vagy járulék. Látszólag nincs alapunk a kérdés eldöntéséhez.³⁷

Boethius ezt írja:

A nem, vagy a faj csupán fennáll (subsistere), mert a járulék nem járul hozzá sem a nemhez, sem a fajhoz. Az egyedi (individuum) viszont nem csak fennáll, hanem alá áll (substare), ugyanis nem szükséges járulék ahhoz, hogy ők maguk létezzenek, mert megformáltak a sajátosságok, a fajalkotó különbségek által, és biztosítják a járulékoknak a létezés lehetőségét, mivel tudniillik alapul szolgálnak (substare) számukra.³⁸

³⁷ Arlig 2009, 140. o.

³⁸ OSV 3.210-220 [45-55].

Itt Boethius két fontos megállapítást tesz. Egyrészt azt, hogy az általános létező, a nem, vagy a faj létezik, de nem rendelkezik szubsztanciával, míg az individuum létezik és szubsztanciaként létezik. Másrészt azt mondja Boethius, hogy az individuumokat a fajalkotó különbségek (*differentia specifica*) és a sajátosságok (*proprius*) formálják ugyan, de azért szubsztanciák, mert járulékoknak szolgálnak alapul, a járulékok alanyai. Az individuális szubsztanciák összetettek, vagy egyszerűek. Az egyszerű szubsztanciáknak nincsen anyaguk és nincs járulékuuk sem. Boethius a *Szentháromságról* című értekezésében azt mondja, hogy a forma a Forma képe,³⁹ és mivel az összetett szubsztancia forma és anyag elválaszthatatlan egysége, az összetett szubsztanciában jelen lévő forma a Forma képe az anyagban.⁴⁰ Az, ami miatt Ádám különbözik az emberi faj bármely másik egyedétől, az az anyag, amivel Ádám rendelkezik. Ádám anyaga más, mint András anyaga, mert az emberi faj formája Ádám esetében egy bizonyos anyaggal alkot egységet, míg András esetében szintén egy bizonyos anyaggal alkot egységet, azonban Ádám és András szám szerint különböző fizikai létezők, nem lehet közös az anyaguk, mert ha azonos lenne, szám szerint nem különböznenének egymástól. Az emberi nem Formájának képe, az anyaggal egyesülő forma, az anyaggal egyesülve individuumot hoz létre. Ha Ádám megöregszik, vagy túlsúlyossá válik, nem sérül individualitása, mert a forma ugyan nem képes változásra, de az anyag igen. Egy adott helyen és egy adott időben létező Ádám, Ádám marad h_2 , h_3 és h_n helyen, t_2 , t_3 és t_n időben is. A folyamatosságot az egyes helyeken és időközökben Ádám anyaga biztosítja, míg Ádám szubsztanciája képes akármilyen járulékos tulajdonság alanyává válni. Ádám (Á) individuális létező (I), mert az emberi faj Formájában (F) részesedő forma (F[†]) és saját anyagának (a) egysége, mely szubsztanciális egység alanya a járulékos tulajdonságoknak (T) bármely helyen és bármely időben (h_n és t_n):

(ii) $\text{ÁI} = \text{F-ben részesedő F}^\dagger + \text{a} + \text{T}$, h_n -ben és t_n -ben

Arlig a mellett érvel, hogy ez a harmadik lehetőség állhat a legközelebb Boethius gondolataihoz és ennek alátámasztásául a neoplatonikus megfogalmazásokra hivatkozik.⁴¹ Jelen írásban nincs mód ezen felvetések vázolására és vizsgálatára. Megvizsgáltunk három lehetséges módot arra vonatkozólag, hogy hogyan érthető az individuális szubsztancia kifejezés az ember esetében. Eddig azonban nem vizsgáltunk egy speciális esetet, nevezetesen Krisztus esetét, aki két természetből, két természetben és egy személyben volt jelen köztünk. Krisztus nem csupán tökéletes ember volt, hanem tökéletes Isten is. Ezt kell megvizsgálnunk a következőkben, hogy tovább haladva tisztázhatóvá váljon, vajon érvényes-e a Krisztusra alkalmazott személyfogalom a Szentháromság egyes isteni személyeire, vagy sem.

39 OSI 1.110-112 [48-51].

40 Arlig 2009, 141. o.

41 Arlig 2009, 143. o.

IV.

„Az Ige testté vált”⁴² – írja János, evangéliumának prológusában. Mit jelent ez? Hogyan válhat testté a változatlan Isten-Ige? Hogyan gondolható el az Isten és a test egysége? Boethius, Krisztus mivoltának elgondolása és leírása során követi az egyház által, a khalkédóni zsinaton elfogadott krisztológiai határozatot, amely azt mondja ki, hogy Krisztus két természetben és egy személyben létezett, mely személyben a két természet összekeveretlenül (*aszünkhütósz*), változatlanul (*atreptósz*), elválaszthatatlanul (*adiairetósz*), és elkülöníthetetlenül (*akhórisztósz*) egyesült egymással, úgy, hogy az egyesülés nem szüntette meg a két természet sajátosságait.⁴³ A két természet egyesült egymással, eggyé vált, nem csupán egymás mellett volt jelen Krisztusban, hanem Krisztus személyében volt jelen a két természet, mint ahogy a korona aranyból és drágakövekből áll.⁴⁴ A drágakövek és az arany egy dologgá, koronává állnak össze, mely dologból, ha eltűnik a drágakő, vagy az arany, a korona nem korona. Ehhez hasonlóan Krisztusban mindkét természet megmarad annak, ami volt, és a két természet nem választható el egymástól. Krisztus Isten és a felvett test egysége, teljesen Isten és teljesen ember. Az Isten-Ige az emberi fajt vette fel, pontosabban az emberi természetet az isteni természete mellé és egy személyt alkotott vele.

Krisztus egy személy. Mit jelent ez, mit kellene értenünk Krisztus személyén? Ugyanolyan értelemben személy, amilyen jelentéssel Ádámot személynek neveztük? Ádámmal ellentétben Krisztus nem csupán az emberi faj egyik egysége, hanem Isten is volt, aki, az emberrel ellentétben, nem sorolható valamely nem, vagy faj alá. Korábban azt mondtuk Ádám példájával élve, hogy Ádám az emberi faj platóni Formájában részesedő forma és anyag egymástól elválaszthatatlan, szubsztanciális egysége, ami a járulékos tulajdonságok alanyául szolgál egy adott helyen és időben. Ez a megállapítás igaz lehet Krisztus emberi természetére, bár a Biblia szövege csupán arról tájékoztat minket, hogy Krisztus evett és ivott,⁴⁵ valamint hogy voltak csontjai és húsa,⁴⁶ de több mint valószínű, hogy Krisztus emberként tekintve, nem volt más a többi embernél, anyaggal és járulékos tulajdonságokkal rendelkező létező volt. A problémát nem Krisztus anyagi vonatkozásai okozzák, hanem a formai, mert teljesen Isten volt és teljesen ember. Látszólag Krisztusban két forma volt jelen, egyrészt az isteni, másrészt az emberi. Krisztus teljes emberi mivoltát Ádám individuális szubsztanciájának leírása prezentálja, a kérdés az, hogy mi teszi Krisztust teljes Istenné. A válasz erre a kérdésre az, hogy a Fiú, a Szentháromság egyik személye, ami jelen volt Krisztusban az em-

⁴² Jn. 1:14.

⁴³ ACO II., 1., 1., Meyendorff 2003, 48. o.

⁴⁴ OSV 7.595-605 [12-24].

⁴⁵ Mt. 15:18.

⁴⁶ Lk. 24:39.

ber mellett. Csakhogy Istenben és az isteni személyekben nincs anyag, sem járulékos tulajdonság, mert egyrészt Isten nem fizikai, anyagai létező, másrészt pedig az Istenben minden aktuálisan van jelen, és Isten változhatatlan. A járulékos tulajdonságok esetlegesen járulnak hozzá a szubsztanciához, Isten viszont változhatatlanul az, ami, és nem történhet meg, hogy valami nem szükségszerűen, hanem esetlegesen járuljon hozzá. Isten forma, és az isteni szubsztanciák, azaz a Szentháromság személyei sem lehetnek mások, mint formák, egyszerű és nem összetett szubsztanciák. Boethius azt írja, hogy minden létezés a formából ered.⁴⁷ Isten esetében az a forma, ami Isten mivoltát meghatározza, és a létezés egybeesik, azonos, Isten forma és az isteni személyek is formák.⁴⁸ Az isteni formák nem részesednek semmiben, mert csupán önmagukban részesedhetnének, ugyanis a többi forma is Istenből részesedve nyer létet. Krisztusban (K) két szubsztancia volt jelen egymással egy egységben (E), egy isteni (i) és egy emberi (e), valamint a formából és anyagból álló emberi szubsztancia által felvett járulékok (T) egy adott helyen és időben (t_n és h_n):

$$K = Eie+T \quad t_n\text{-ben és } h_n\text{-ben}$$

Ez a formula látszólag eleget tesz Krisztus mivoltának leírására. Egyrészt elkerüli azokat a krisztológiai szélsőségeket, hogy Krisztus vagy csupán ember, vagy csupán Isten volt, de nem mind a kettő egy személyben. Egyrésztől az által teszi ezt, hogy mind az isteni (i), mind az emberi (e) szubsztancia jelenlétét hangsúlyozza Krisztusban. Másrésztől pedig elkerüli azt a véglétet, ami szerint Krisztus két, egymás mellé helyezett természetből áll, mert Krisztust egy egységben állítja, mely egység az isteni és az emberi természet egymástól elválaszthatatlan egysége.

V.

Boethius szerint a személy fogalma azokból a maszkokból származik, amiket komédiákban és tragédiákban használnak, és ami mögött telten zeng a hang. A személy, a persona szó zengésből, illetve valamilyen hang hangzásából (*per-sonare*) ered, és maszkot jelent. A görög megfelelője, a proszópon terminus is maszkot, álarcot jelent, mert a proszópon az, ami az arc előtt (*pros* *ópon*) van.⁴⁹

Boethius hosszasan elemzi az egyes görög és latin filozófiai–teológiai kifejezéseket, amivel az a célja, hogy sikeresen megfeleltetve a görög és a latin terminológiát,

47 OSI 2.83-91 [21-29].

48 Marenbon 2003, 80.o.

49 OSV 3.173-182 [7-16], Koterski 2004, 210. o.

fel tudja oldani azon nehézségeket, amik a terminusok többértelműségéből származhatnak és az évszázadok során kialakult trinitológiai és krisztológiai viták okává váltak. Boethius azt mondja, hogy a görögök *hüposztaszisz*nek mondják, amit a latinok egyedi létezőnek (*subsistentia*), de a szokásos szóhasználat szerint viszont, amit a görögök fennállásnak (*hüposztaszisz*) neveznek, azt a latinok személynek (*persona*).⁵⁰ Miket neveznek a görögök fennállásnak Boethius szerint? Azokat, amik azért állnak fenn, mert az általános szubsztanciák, a nem és faj fogalom miatt, ezek által és ezekben fennállva nyernek létet, állnak fenn.⁵¹ Ami a görög szóhasználat szerint létezik (*ousziószisz*), vagy léttel felruházott (*ousziószthai*), az a latin terminológia szerint létező (*subsistentia*), vagy létezik (*subsistere*). Ellenben, amit a görögök fennállónak (*hüposztaszisz*), vagy fennállnának (*hüposztaszthai*) neveznek, a latinok vagy a szubsztancia, vagy a szubszisztencia kifejezéssel adnak vissza.⁵² Boethius a két kifejezéspár szétválasztását úgy kísérli meg, hogy azt mondja, ami fennáll, a szubsztancia, a járulékok által áll fenn, a járulékok pedig nem állhatnak fenn nélküle, mert a szubsztancia a járulékok alanya. Azonban az általános szubsztanciáknak nincsenek járulékos tulajdonságaik, ezért ezek csupán léteznek, de nem állnak fenn, ezzel szemben az egyedi létezők nem csupán léteznek, hanem a járulékok alanyaként állnak fenn, szubszisztenciák és szubsztanciák is.⁵³

Boethius azt mondja, hogy ugyanaz *ousziának* lenni – vagyis lényegnek, vagy az arisztotelési értelemben másodlagos szubsztanciának lenni –, mint esszenciának, azaz lényegnek lenni. Ugyanaz *ousziószisz*nek, mint szubszisztenciának, létezőnek lenni. Ugyanaz *hüposztaszisz*nek lenni, mint szubsztanciának és ugyanaz *proszópon*nak, személynek lenni, mint personának.⁵⁴ Így a következő sémát kapjuk:

<i>ouszia</i>	<i>ousziószisz</i>	<i>hüposztaszisz</i>	<i>proszópon</i>
<i>essentia</i>	<i>subsistentia</i>	<i>substantia</i>	<i>persona</i>
lényeg	létező	fennállás	személy

Az embernek van lényege (*ouszia/essentia*), van léte (*ousziószisz/subsistentia*), és fennállása (*hüposztaszisz/substantia*), ami a személye (*proszópon/persona*), mert a személy az értelmes természet individuális szubsztanciája. Isten ezzel szemben létező (*ousziószisz*) és fennálló (*hüposztaszisz*), mert szubsztanciaként áll fenn, Is-

50 OSV 3.226-232 [63-68].

51 OSV 3.200-204 [35-40].

52 OSV 3.206-210 [42-45].

53 OSV 3.210.220 [46-55].

54 OSV 3.243-245 [79-81].

ten ugyanis egy lényeg és három szubsztancia,⁵⁵ mert – ahogy Boethius fogalmaz – „úgy mondják, hogy egy a Háromság lényege, de három szubsztancia és három személy”.⁵⁶ Fontos megjegyezni, hogy Boethius szerint, amit a görögök *ouszia* terminussal fejeztek ki, azt a latinok esszenciával, és amit a görögök a *hüposztaszisszal*, azt a latinok szubsztanciával.⁵⁷

Mit jelentene ez a korábban vázolt, Arlig elemzésére épülő interpretáció tekintetében? Arlig fentebb idézett megállapítása szerint, a keresztény szerzők – köztük Boethius –, elfogadják, hogy Isten három személy, és egy eme három személy közül, Krisztus, két természetben áll fenn. Arlig szerint ugyanaz a személyfogalom érvényes a trinitológiában, mint ami a krisztológiában, mert azt mondja, hogy a három isteni személy közül egy isteni személy Krisztus volt, Krisztus személye és az isteni személy, vagyis a Fiú-istenség személye, ugyanaz. Ezt az isteni személyt a fentebbi, Krisztus mivoltának leírására adott formulában „i”-betűvel jelöltük, ez alkot egységet az emberi szubsztanciával. A személy individuális szubsztancia. Fentebb arra a megállapításra jutottunk, hogy egy adott helyen és időben létező, járulékos tulajdonságokkal rendelkező anyag az, ami individuálissá teszi az individuális szubsztanciát.

Isten nem anyagi létező, nem tölt be fizikai teret, létezése időtlen és Istennek nincsenek járulékos tulajdonságai. Az isteni személyek ezért nem lehetnek individuális szubsztanciák, az isteni személyek nem személyek, sőt mivel az isteni személyeknek nincs sem anyaguk, sem járulékos tulajdonságuk, nem lehetséges megkülönböztetni őket egymástól.⁵⁸ Boethius azt állítja, hogy az isteni személyek nem különböznek egymástól sem nem, sem faj, sem pedig szám tekintetében. Az isteni szubsztanciáknak szubszisztenciáknak is kell lennie, mert a személy szubszisztencia és szubsztancia is, így három szubszisztencia lesz Istenben, Isten nem egy létező, hanem három létező, három Isten van. Ezek olyan következmények, amit egy ortodoxiához ragaszkodó keresztény gondolkodó nem fogad el. Látszólag eme állítások következnek a korábban mondottakból. Arlig ebből arra következtet, hogy Boethius gondolatainak megfogalmazása nem lehet sikeres.⁵⁹ Feltételezésem szerint viszont a probléma oka nem Boethius munkáiban van, hanem abban a megközelítésben, ami a krisztológiai kontextusban megfogalmazódó személyfogalmat alkalmazhatónak véli a trinitológia területén is.

55 OSV 3.243-254 [79-90].

56 OSV 3.254-258 [91-95].

57 OSV 3.254-256 [91-93].

58 Arlig 2009, 150. o.

59 Arlig 2009, 151. o.

VI.

Boethius úgy fogalmazza meg a Szentháromságot, hogy Isten egy lényeg (*essentia*) és három szubsztancia, avagy személy, mely megfogalmazás Boethius szerint a görög egy *ouszia* és három *hüposztaszisz* latin megfelelője.⁶⁰ Boethius forrása Ágoston *Szentháromságról* írt munkája,⁶¹ amiben Ágoston is egy, már létező hagyományt követ. Látszólag ezt támasztja alá maga Ágoston is, mikor arról ír, hogy a Háromságról egyes számban tehetünk állítást, mert az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy egységet alkot, magát a Háromságot.⁶² Istenben egybeesik, azonos a nagysága, a létezése és a lényege. Ágoston szerint, ha a három isteni személy nem alkotna egységet, akkor három lényeget kellene állítanunk, három Istent, majd hozzátesszi:

[...] arról a lényegről beszélek, amelyet görögül *ousziának* mondanak, latinul pedig szubsztanciának. A görögök a *hüposztaszisz* szót is használják, de nem mindig látjuk a különbséget az *ouszia* és a *hüposztaszisz* között. Akik ezt a kérdést görögül tárgyalják „*mia ouszia kai treisz hüposztaszisz*”-ről beszélnek, ami latinul egy esszencia és három szubsztancia.⁶³

Itt Ágoston a mellett foglal állást, hogy Isten egy *ouszia*, egy esszencia, és három *hüposztaszisz*, három szubsztancia. Az idézett szöveg első részében azonosítja az *ouszia* és a *szubsztancia* terminusokat, míg a szöveg második felében a *hüposztaszisz* latin megfelelőjének a szubsztanciát tartja. Ezt a hibát Ágoston is látja, ezért hozzátesszi, hogy lemond a három szubsztancia használatáról és a mellett foglal állást, hogy Isten egy esszencia és három személy.⁶⁴

Ágoston szerint Isten egysége nem bontható fel három létezőre, Isten egy létező, egy lényeg, aki három, egymástól megkülönböztethető isteni személy. Amit Istenről állítunk azt mindhárom isteni személyről is állítjuk, ellenben, amit az Atyáról, vagy a Fiúról, vagy a Szentlélekről állítunk, azt csupán valamelyik isteni személyről, de nem magáról Istenről állítjuk. Amit Istenről általánosan állítunk, az mindhárom isteni személyre vonatkozik, mert az isteni lényegről állítjuk.⁶⁵ A három isteni személy esetében a különbség csupán egymáshoz való viszonyuk szerint áll fenn, isteni mivoltukban azonosak.⁶⁶ Egyes predi-

60 Jelen írásban nincs lehetőség az egyes terminusok jelentésének hosszabb, történeti áttekintésére, azonban meg kell említeni, hogy a Boethius által alkalmazott terminológia voltaképpen már Tertullianus óta használt és kedvelt volt a latin nyelvű területeken. A Római Birodalom keleti felében viszont nem volt ennyire könnyű megtalálni azokat a kifejezéseket, amik révén lehetséges sikeres leírást adni a Szentháromság mivoltáról. Többek között a római Hippolitosz, Órigenész, és Szabelliosz is előállt a saját koncepciójával.

61 OSI 28-32 [29-33], Marenbon 2003, 76-77. o.

62 De trin. V. 8. 10. (A magyar nyelvű fordításban: 188. o.)

63 De trin. V. 8. 10. (188. o.)

64 Uo. V. 9. 10. (189. o.)

65 Uo. VII. 4. 7. (226-231. o.)

66 Uo. V. 11. 12. (191. o.)

kátumok hozzá tartoznak az isteni mivolthoz, és szubsztanciálisan állíthatóak Istenről, míg mások nem tartoznak hozzá, és csupán járulékosan állíthatóak Istenről. Istenről szubsztanciálisan állítható például a bölcsesség, vagy a mindenhatóság, mert hozzá tartozik Isten lényegéhez, nem választható el tőle, jelen van az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben is, a Fiú és a Szentlélek egylényegű az Atyával.⁶⁷ Az Atya atyasága, valamint a Fiú fiúsága csupán relatív módon állíthatóak Istenről, mert nem tartoznak Isten lényegéhez, csupán az egyes isteni személyekhez.⁶⁸

Ágoston álláspontja és terminológiája hosszú előtörténetre tekint vissza, ami különösen a negyedik század folyamán lezajlott viták során nyerte el az Ágoston által használt formáját, amely nem csupán a Háromság mivoltának kérdését vitatta, hanem leírásának módját is. A probléma egy sikeres terminológia megalkotása volt, aminek révén leírható a Szentháromság mivolta. Erre a problémára a kappadókiiai atyák, kaiszareiai Baszileiosz, nüsszai Gergely és nazianzoszi Gergely felől érkezett válasz, amit ők úgy fogalmaztak meg, hogy Isten egy *ouszia* és három *hüposztaszisz*. A problémát Baszileiosz úgy fogalmazza meg, hogy: „sokan nem különböztetik meg a lényeg (*ouszia*) és a fennállás (*hüposztaszisz*) jelentését, így arra az eredményre jutnak, hogy nincs különbség lényeg és fennállás között.”⁶⁹ A vita az *ouszia* és a *hüposztaszisz* terminusok jelentéséről szólt, ugyanis az *ouszia* szót egyaránt használták az arisztotelészi elsődleges szubsztancia és a másodlagos szubsztancia értelmében is, első esetben egyedi létező, a másodikban pedig általános létező, nem, vagy faj fogalom jelentésben. Hogyan történt az *ouszia* és a *hüposztaszisz* kifejezés elkülönítése?

Baszileiosz nüsszai Gergelyhez írt 38. levelében a Szentháromság mivoltának leírására szolgáló terminológiát igyekszik megvilágítani. Baszileiosz azt mondja, hogy Pál, Péter és András emberek, az emberi lényeg határozza meg őket, egyes létezőként viszont különböznek egymástól. Ha Pálról olyan állítást teszünk, ami Pál emberi természetére vonatkozik, akkor állításunk igaz lesz Péterre és Andrásra is, bár mindhárom személy különböző. Amit általánosan állíthatunk egy nem, vagy faj minden egyedéről, az az állítás minden egyed lényegére vonatkozik. Pálról, vagy Péterről, vagy Andrásról adhatunk olyan leírást, ami nem az emberi természetre utal és nem az emberi lényegre vonatkozik, hanem egy egyedi létezőt ír le sajátosságai által.⁷⁰ A sajátosságai által leírt létező a fennállás (*hüposztaszisz*), mely olyan tényezővel is rendelkezik, ami összekapcsolja az ugyanazon nemhez, vagy fajhoz tartozó többi fennállással, ez pedig a lényeg (*ouszia*). A lényeg közös minden fennállásban, de a fennállások sajátos leírásuk révén megkülönböztethetőek egymástól. Ez az a séma, amit Baszileiosz a Szentháromságra alkalmaz, és ez jelenik meg Ágoston trinitológiai megközelítésében is.

67 Uo. V. 10. 11. (189-190. o.), VII. Marenbon 2003, 78. o.

68 Uo. VII. 6. 11. (234.235. o.)

69 Ep. 38. Baszileiosz 1924, 196. o.

70 Ep. 38. Baszileiosz 1924, 198-200. o.

Baszileiosz azt írja, hogy Isten úgy egy és három, ahogy a szivárvány egy, bár több színből áll. Mint ahogy a szivárvány színei megkülönböztethetőek, de nem választhatóak el egymástól, úgy a Szentháromság személyei is elkülöníthetőek egymástól, azonban egy létezőt alkotnak. A szivárvány több színből áll, de az egyes színeket csupán az értelem képes elválasztani egymástól, a szivárványt látó érzékszerv, a szem erre képtelen, mert az egyes színeknek nincsenek éles határai, egymásba mosódva, átmenettel alkotnak egy egészet, csupán az értelem képes az egyes színeket a saját jellegzetességeik révén elkülöníteni egymástól. A szivárvány egészére vonatkozó állítás a szivárvány összes színére vonatkozik, mert azt jelöli meg, ami közös minden egyes színben, míg az egyes színekre vonatkozó állítások csupán egy színt írnak le a szivárvány színei közül.⁷¹

Az Isten olyan módon három isteni fennállás, mint ahogy a szivárvány több olyan színből áll, amiket csupán az értelem képes elkülöníteni egymástól. Isten egy egység, melyben az értelem három isteni fennállást képes elkülöníteni az egyes fennállások sajátossága szerint.⁷² Amit általánosan állítunk Istenről, az mindhárom isteni létezőre vonatkozik, mert az isteni lényegét jelöli, az viszont, amit az egyes isteni fennállásokra vonatkozóan állítunk, azt nem általánosan, hanem sajátosságok szerint állítjuk, és csak azt az isteni fennállást jelöljük meg, amire állításunk irányul. Isten egy lényeg (*ouszia*) és három fennállás (*hüposztaszisz*), azonban ez nem jelenti azt, hogy három individuális létező lenne, egy létező van, egy Isten, aki három létezőként létezik, ugyanis Isten három létező a sajátosságok felől tekintve. Isten szám szerint egy egység, mely egységet az elemző értelem képes három isteni fennállásra osztani. Azok az állítások, amiknek az alanya maga Isten, szubsztanciális állításokként, az isteni lényegre vonatkozva, mindhárom személyről állíthatóak, ami viszont nem az isteni természetre, lényegre irányul, hanem csupán valamelyik fennállásra, csak arról a fennállásról állítható, amelyre vonatkozik.

Boethius mind megfogalmazásában, mind megközelítésében követni látszik ezeket az álláspontokat. Boethius többször is említi, hogy az egyetemes hit úgy tartja, hogy Isten egy lényeg és három személy, azaz szubsztancia. Hogyan kell ezt elképzelnünk Boethius szerint? Azt mondja, hogy az Atya Isten, a Fiú Isten, és a Szentlélek Isten; az Atya, a Fiú, és a Szentlélek nem különbözik egymástól, sem nemben, sem fajban, sem számban. Az Isten nem alanya a rá vonatkozó predikátumoknak – mint amilyen például az, hogy Isten bölcs, mindenható, változatlan, örök, igazságos –, hanem Istent azonosítják ezek a predikátumok, mert szubsztanciálisan állíthatóak Istenről, Isten lényegéhez tartoznak. Isten lényege és szubsztanciális formája azonos egymással, Isten ezért nem lehet szám szerint több, mert akkor több formája lenne, amely szám szerint különböző isteneket határozná meg. Amikor azt mondjuk, hogy az Atya Isten, a Fiú Isten, és a Szentlélek Isten, akkor a három isteni személyt azonosítottuk Istennel és nem

71 Ep. 38. Baszileiosz 1924, 212-214. o.

72 Ep. 38. Baszileiosz 1924, 210. o.

három istenséget állítunk. Az atya és a fiú relatív megnevezések. Például Pál Péter apja, és Péter Pál fia, ha Pál meghal, akkor már nem Péter apja, ellenben, ha Péternek születik egy gyermeke, akkor Péter a gyermeke apja lesz, az apa-fiú viszony esetleges. Boethius azt mondja, hogy az isteni személyek viszonya nem ilyen, mert viszonyuk nem relatív, hanem abszolút, esszenciálisan állítható Istenről, és nem esetlegesen járul hozzá.

Az isteni személyek valós, reális létezők, azonban csak akkor tekinthetők önálló létezőnek, ha mint isteni személyekre tekintünk, és nem magára Istenre. Míg három ember szám szerint különbözik egymástól, az isteni személyek nem különülnek el egymástól és Istentől, mert Isten magával azonosként létezik. Boethius megközelítésében Isten lényege és Isten formája azonos, az egyes személyekre vonatkozó kijelentésekben, tulajdonságokban megkülönböztethető a három isteni személy relatív, sajátos jellegzetességei alapján, de nem különböztethető meg isteni mivoltuk alapján.

VII.

Miben követi Boethius elődei megközelítésmódját? Egyrészt abban, hogy több szöveghelyen kijelenti, az általa használt megfogalmazás az egyetemes egyház szóhasználata és megközelítése,⁷³ másrészt pedig trinitológiai nézete illeszkedni látszik az őt megelőző teológusok megközelítéséhez. Boethius csatlakozik azon trinitológiai állásponthoz, ami elválasztja egymástól a lényeg (*ouszia*) és a fennállás (*hüposztaszisz*) fogalmát és azt állítja, hogy Isten olyan egység, amiben, sajátosságai szerint, három fennállás különíthető el, amit a latin nyelvű hagyomány szubsztanciának, illetve személynek nevez. Isten egy egység, és olyan egység, ami három szubsztanciára választható szét az egyes szubsztanciák sajátosságai szerint. Azonban ez a szétválasztás nem érinti magát Istent, aki továbbra is megtartja egységét annak köszönhetően, hogy az egyes szubsztanciák közti sajátos különbségek nem abszolút, hanem relatív viszonyban vannak az isteni lényeggel, magával Istennel. Az isteni lényegre vonatkozó állítások esszenciális állítások. Például a bölcsesség, vagy a mindenhatóság Istenről történő állításával magát Istent írjuk le, nem pedig Isten járulékos tulajdonságát nevezzük meg.

Isten egy lényeg és három személy. Arlig szerint eme három személy közül az egyik, nevezetesen a Fiú volt az, aki megtestesülve Krisztus személyét alkotta. A kérdés abban állna, hogy egybeesik-e a trinitológiai és a krisztológiai személyfogalom, hogy ugyanolyan személyt kell-e értenünk a Fiú személyén, mint amelyet Krisztus személyén.

Boethius *A személyről és a két természetről* címet viselő értekezésében úgy határozza meg a személy fogalmát, hogy az „az értelmes természet individuális szubsztanciája”.⁷⁴ Arlig felvetése szerint ez az a fogalom, amit alkalmazni kell a Szentháromság leírása

73 Például: OSV 3.258-264 [95-101], OSI 6.360-363 [30-34].

74 OSV 3.171-172 [4-5].

során használt személyfogalomra is. Boethius teológiai írásaiban azonban nincs olyan szöveghely, amely alapot adhatna ennek alátámasztására. Boethius *A személyről és a két természetről* írt művében két helyen tesz említést a Szentháromságról. A mű harmadik fejezetében, miközben annak elemzését végzi, hogy az egyes görög terminusok melyik latin kifejezésnek feleltethetőek meg, annak ad hangot, hogy Isten egy lényeg és három szubsztancia, vagy három személy.⁷⁵ A másik szöveghelyen, a hetedik fejezetben pedig arról beszél, hogy az által, hogy Krisztust teljes istensége mellett teljes embernek tartjuk, nem teszünk hozzá egy negyedik személyt a Szentháromság személyeihez.⁷⁶ Boethius a *Szentháromságról* írt értekezésében nem foglalkozik krisztológiai kérdésekkel. Az említett szöveghelyek látszólag nem adnak alapot ahhoz, hogy a két személyfogalmat azonosnak gondoljuk, azonban ennek ellenkezőjéről sem tudósítanak. Koterski úgy véli, hogy mivel Boethius nem adja meg *A személyről és a két természetről* írt írásában szereplő személyfogalom hatókörét, a fogalom nem csupán a krisztológiában alkalmazható, hanem más területeken, így a trinitológiában is.⁷⁷ Azonban eme feltevés jelentős kérdést vet fel a trinitológiában használt személyfogalmat illetően.

A fentebbi elemzés során arra jutottunk, hogy Krisztus az Isten és az ember egyesülése miatt, az isteni forma és az emberi forma és a járulékos tulajdonságokkal rendelkező anyag együttese. Boethius szerint Krisztus egy személy, egy individuális szubsztancia. Mi teszi individuálissá Krisztust? Boethius írásaiból három modell olvasható ki: vagy a járulékos tulajdonságok teszik individuálissá az individuumot, vagy az individuum által betöltött hely és idő, vagy pedig az individuum szubsztanciális formája által meghatározott anyag. Isten és az isteni forma ezek egyikével sem rendelkezik, ezért Krisztust nem teheti individuálissá az isteni forma. Sőt, az emberi forma sem, mivel az az emberi faj általános meghatározottságát kölcsönzi az anyagnak, és nem egyetlen egyed formáját. Krisztust az emberi formája által felvett, egy adott helyet és időt betöltő, járulékos tulajdonságokkal rendelkező anyag teheti individuálissá. Ettől a személyfogalomtól lényegesen különbözik a trinitológiában használt fogalom, mert az isteni személyek nem anyagiak, és szám szerint nem különülnek el egymástól, míg Krisztus emberi mivolta alapján szám szerint is elkülönül a többi embertől.

Mi teheti individuálissá az isteni személyeket? Az anyag nem, mert Istennek és az isteni személyeknek nincs anyaga, csupán az isteni forma alkotja őket. Az egyes isteni személyek nem különböznek egymástól isteni mivoltukat tekintve, a különbség csupán relatív módon jelenik meg az egyes személyek kapcsán, a rájuk vonatkozó állítások tekintetében. Az a hely és idő sem teheti individuálissá az isteni személyeket, ahol és amikor fennállnak, mert egyrészt nem fizikai létezők, nem foglalják el a tér egy adott pontját, másrészt pedig időtlen, örök létezők, nem lehetséges arról beszélni, hogy

75 OSV 3.256-258 [93-95].

76 OSV 7.630-638 [48-56].

77 Koterski 2004, 203. o.

az idő egy pontján fennállnak, vagy sem. A járulékos tulajdonság sem teheti az isteni személyeket individuálissá, mert Istennek és az isteni személyeknek nincs járulékos tulajdonsága. Látszólag nem lehetséges individuális létezőknek tartani a Szentháromság isteni személyeit, azonban az isteni személyek egymástól megkülönböztethetőek.

Minek alapján lehetséges megkülönböztetni az egyes isteni személyeket? Az egymással fennálló viszonyuk alapján, mely nem tartozik az isteni lényeghez, de hozzá tartozik az egyes isteni személyekhez. Az isteni személyek egymáshoz való viszonya azonban nem járulékos tulajdonságok szerinti viszony, mert például a szolga lehet úr, míg az úr lehet szolga is, de az Atya nem lehet a Fiú és a Fiú nem lehet az Atya. Az egyes isteni személyek a rájuk vonatkozó állítások tekintetében különülnek el egymástól, másban nincs különbség a három isteni személy között. Az isteni személyek egy egységet alkotva, a másik személlyel szemben fennálló viszonyuk tekintetében önálló létezők, szubsztanciák. Boethius Istent magát is szubsztanciának tartja, azért, mert alapul szolgál, de nem a járulékos tulajdonságoknak, hanem a dolgok létezésének, a dolgoknak létezését szolgáltató alapként tekintve helyezkedik el a dolgok alatt.

VIII.

Boethius mikor a Szentháromság személyeit személynek nevezi, látszólag egy olyan hagyományt követ, amely Istent egy lényegnek és három szubsztanciának, vagy személynek tarja. Eme megfogalmazásban Boethius a személy fogalmán nem olyan létezőt ért, amely individuális szubsztanciaként áll fenn, mert egyrészt a Boethius által követett hagyomány ezt nem fogadja el, másrészt nincs olyan szöveghely, aminek alapján kijelenthető lenne, hogy Boethius, a hagyománytól eltérően, individuális szubsztanciának tartaná az isteni személyeket, harmadrészt pedig az individualitás boethiusi kritériumai nem alkalmazhatóak a Szentháromság személyeire. Koterski és Arlig is úgy látják, hogy nem alkalmazható az individualitás boethiusi kritériuma az isteni személyekre, de ebből arra következtettek, hogy Boethius következtelen írásaiban. Látszólag ez a következtetés nem áll fenn, mert Boethius trinitológiai megfogalmazása terén követi a hagyományos értelmezést és nem a krisztológiában használt, saját definícióját alkalmazva, hanem az egyházi szóhasználat szerint nevezi személynek a Szentháromság isteni szubsztanciáit, aminek értekezései több szöveghelyén hangot ad.

A trinitológiában használt személyfogalom nem lehet azonos a krisztológiában használt személyfogalommal, mert míg a krisztológiában a személy olyan egyedi létezőt fejez ki, aki abban az értelemben is individuális, hogy nem általános, hanem egyedi és abban a jelentésben is individuális, hogy egyedüli, nem lehet belőle több. A trinitológiában használt személyfogalom viszont olyan létezőt jelent, amely egyes ugyan, de nem individuális, mert hiányoznak azok a tényezők, amik az individuumot individuálissá teszik.

Bibliográfia

Felhasznált szövegkiadások és műfordítások

- Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*, Vol. I-II. 1912, E. Schwartz – J. Straub. (szerk.), Berlin.
- Augustinus, Aurelius 1985, *A Szentháromságról*, Ókeresztény Írók, X. kötet, Szent István Társulat, Budapest
- Baszileiosz 1924, *Saint Basil, The letters, Vol. I*, W. Heinemann – G. P. Putnam Sons, London–New York
- 1983, „38. levél” (ford. Vanyó László). In: *Ókeresztény Írók, VI. kötet*, Szent István Társulat, Budapest, 242-253. o.
- Biblia, Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás* 2006, (ford.: Gál, F., Gál, J., Gyürki, L., Kosztolányi I., Rosta F., Szénási S., Tarjányi B.), Szent István Társulat, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest
- Magee, J. 1998, *Anicii Manlii Severini Boethii De Divisione Liber*, Brill, Leiden–Boston–Köln
- Moreschini, C. 2000, *Boethius: De consolatione Philosophiae; Opuscula Sacra*, Munich–Leipzig, K. G. Saur
- Novum testamentum, Graece et Latine* 2008, E. Nestle – K. Alnad (szerk.) 27. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
- Ross, W. D. 1924, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford
- 1936, *Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford
- Stewart, H. F. – Rand, E. K. – Tester, S. J. 1973, *Boethius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press
- The Acts of the Council of Chalcedon* 2005, Price, R. – Gaddis, M. (ford., szerk.), Liverpool University Press, Liverpool

Felhasznált és idézett irodalom

- Allen, N. J. 1985, „The Category of the Person: a Reading of Mauss' Last Essay.” In: M. Charrithers – S. Collins – S. Lukes, *The Category of the Person, Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge University Press, Cambridge
- Arlig, A. 2009, „The Metaphysics of Individuals in the Opuscula Sacra.” In: J. Marenbon (szerk.), *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge University Press, Cambridge
- Ayres L. 2000, „The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology.” In: R. Dodaro – G. Lawless (szerk.), *Augustine and his Critics*. Routledge, London and New York
- Bradshaw, D. 2009, „The Opuscula Sacra: Boethius and Theology.” In: J. Marenbon (szerk.), *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge University Press, Cambridge

- Buzzard, A. F. – Hunting Ch. F. 1998, *The Doctrine of Trinity*. International Scholars Publication, Lanham – New York – Oxford
- Chadwick, H. 1981, *Boethius, The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Clarendon Press, Oxford
- 2003, *A korai egyház*. Osiris Kiadó, Budapest
- Clarke W. N. 1993, *Person and Being*. Marquette University Press, Milwaukee
- Crosby, J. 1996, *The Selfhood of the Human Person*. The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- Grillmier, A. 1975, *Christ in the Christian Tradition, Vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon. (451)*, John Knox Press, Richmond
- Kelly, J. N. D. 1968, *Early Christian Doctrines*. Adam and Charles Black, London
- Koterski, J. 2004, „Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 78. 203-24. o.
- Marenbon, J. 2003, *Boethius*. Oxford University Press, Oxford
- Meyendorff, J. 2001, *Birodalmi egység és keresztény szakadások, Az egyház 450 és 680 között*. Bizantológiai Intézeti Alapítvány, Budapest
- 2003, *Krisztus a keresztény ortodox teológiában*. Odigitria-Osiris, Budapest
- Momigliano, A. 1985, „Marcel Mauss and the Quest for the Person in Greek Biography and Autobiography.” In: M. Charrithers – S. Collins – S. Lukes (szerk.) *The Category of the Person, Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge University Press, Cambridge
- Pelikan J. 1971, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine, Vol.I: The Emergence of the Catholic Tradition*. The University of Chicago Press, Chicago and London
- Stead, Ch. 1977, *Divine Substance*. Clarendon Press, Oxford
- 2002, *Filozófia a keresztény ókorban*. Osiris Kiadó, Budapest
- Thatcher, A. 1987, „Christian Theism and the Concept of a Person.” In: A. Peacocke – G. Gillett (szerk.), *Person and Personality*. Basil Blackwell, Oxford
- Ware, K. 1987, „The Unity of the Human Person According to the Greek Fathers.” In: A. Peacocke – G. Gillett (szerk.), *Person and Personality*. Basil Blackwell, Oxford
- Zizioulas, J. D. 1997, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*. St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY

RECENZIÓK

Kiss Csaba

2005 óta vagyok az ELTE BTK esztétika-filozófia szakos hallgatója. Mostanában leginkább Marx és Pasolini munkássága iránt érdeklődöm. Az itt olvasható recenzió Faragó-Szabó István szemináriumára íródott; végső változatának elkészülésében nagy segítséget jelentettek az ő, a szeminárium többi hallgatója, valamint Szalai Miklós észrevételei, megjegyzései.

Kiss Csaba

◀ A tőkén innen

Mészáros István: *A tőkén túl. Közelítések az átmenet elméletéhez: Első rész. Az ellenőrizhetetlenség árnya.* L'Harmattan Kiadó – Eszmélet Alapítvány, Budapest, 2008. Fordította: Csala Károly. 401 oldal, 3650 Ft.

Mi van a tőkén túl? – ezt a kérdést teszi fel a ma élő egyik legismertebb marxista filozófus, aki nem melleleg magyar: Mészáros István. Ugyan 1956-ban emigrált, s Nagy-Britanniában futott be tudományos karriert, műveit pedig angolul írta, de ma már kezdik itthon is (újra) megismerni; egyre több művét fordítják le magyarra. Mindazonáltal szélesebb körű ismertségről még aligha beszélhetünk, nincs például lefordítva máig legismertebb műve, az 1970-ben megjelent *Marx's Theory of Alienation*¹, mely egy csapásra hírneves filozófussá tette. Abban a körülményben, hogy Mészáros – aki Lukács kétségtelenül egyik legtehetségesebb tanítványa volt – külföldön jóval ismertebb, mint idehaza, számos tényező játszott szerepet, amelyeknek (részletes) elemzése nem lehet e recenzió feladata. Mindenesetre annyit mindenképpen érdemes megemlíteni, hogy a rendszerváltás előtt azért nem volt ildomos emlegetni, mert – marxizmus ide vagy oda – az itthoni ortodoxióának nem volt ínyére sem az általa képviselt szemlélet, sem az, hogy „disszidensként” igen jelentős sikereket ért el a nyugati baloldal körében. Hogy pedig a rendszerváltás után sem nagyon emlegették, az egyértelműen a marxizmus radikális periferizálódásával magyarázható.

Mészáros a nyugati radikális baloldali mozgalmak körében töretlen népszerűségnek örvend a kapitalizmust és Amerikát bíráló írásai miatt; Latin-Amerikában tízezres példányszámokban jelennek meg (és fogynak el) művei, Hugo Chávez venezuelai elnök pedig barátsága mellett nemrég magas állami díjjal is kitüntette. Persze épp ez a népszerűség, és Chávez szimpátiája itthon egy teljesen másfajta reakciót váltott ki (gyakran az egykori marxisták körében).

A tőkén túl. Közelítések az átmenet elméletéhez című, csaknem ezer oldalas műve mintegy összefoglalása több évtizedes gondolkodói munkásságának. Nagy-Britanniában 1995-ben jelent meg, hozzánk jellemző módon csak 2008-ban jutott el, és ebből is egyelőre csak az első két részt jelentette meg két külön kötetben a L'Harmattan Kiadó az Eszmélet Alapítvány támogatásával. A kiadás azonban így is fontos esemény.

A tőkén túl Mészáros már említett nevezetes művének, a *Marx's Theory of Alienation*nek egyfajta továbbgondolása. Mészáros maga azt írja, hogy „a munka egész terve Marxnak az elidegenedésről adott bírálata elemzéséből származott, szembefordulva azzal a mind Keleten, mind Nyugaton [...] hangoztatott állítással, miszerint tizenkilencedik századi ügy,

1 Mészáros István: *Marx's Theory of Alienation*; Merlin Press, London, 1970

hogy Marxot a tőke uralma alól való emancipáció foglalkoztatta” (20. o.). Az 1995-ben befejezett nagyszabású munka arra a történelmi korra reflektál, amelyben íródott: az úgynevezett „szocialista” rendszerek bukása utáni évekre, bár – mint említettem – a munka kezdete jóval a rendszerváltások előttre datálódik. Természetesen a 89-90-es események rendkívül fontos és alaposan átgondolandó konzekvenciákkal jártak Mészáros számára, hiszen e rendszereknek „a történelem szemétdombjára” kerülése után sokakban alakult ki az a vélekedés, hogy a szocializmus-kommunizmus mint olyan mindig is megvalósíthatatlan volt, és az is maradt, és miután csak a marxi gondolatokon alapuló berendezkedés kínálta egyfajta alternatívát a tőkés rendszerrel szemben, ezért valójában „*nincs alternatíva*”.

Mészáros szerint már csak azért is hibás ez az érvelés, merthogy az úgynevezett „szocializmus” valójában nem volt szocializmus, hanem egyfajta állami önkénnyel irányított kapitalizmus, egy „posztkapitalista tőkerendszer”, mely tehát nem csak a tőkés berendezkedés összes negatívumát hordozta, hanem mindezeket még az intézményesített terrorral is megfejelte. Vagyis a Mészáros által igazinak gondolt szocializmus még nem jött el. A könyv szándéka éppen az, hogy ezt az alternatívát kidolgozza, hiszen – figyelmeztet Mészáros – a tőkerendszer pusztá tagadása önmagában még nem jelent alternatívát. A mű alcíme – „Közelítések az átmenet elméletéhez” – azt kívánja kifejezni, hogy ennek kidolgozása még épp hogy csak elkezdődött. Az elmélet kialakításának igazi aktualitását az adja Mészáros szerint, hogy ma lényegében nincs olyan mozgalom és teória, amely megtenné ezt vagy bármi ehhez hasonló alternatívát kínálva: a kelet-európai „szocializmusok” elbuktak, a nyugat-európai szociáldemokrácia viszont maga is behódolt a tőkerrendszernek. Mivel a rendszer részben alkalmazkodott a szociáldemokrácia felől érkező kritikához, ez úgy látta, hogy elérte céljait, és feladata már csak annyi, hogy öröködjön a reformok eredményei felett. Csakhogy mindez legfeljebb tüneti kezelés, a problémák ugyanis, melyekkel a szociáldemokrácia szembenézett (munkanélküliség, nyomor stb.) a tőkerrendszer lényegéből származnak, s csak ennek megszüntetésével együtt törölhetők el véglegesen, addig pedig jól vagy kevésbé jól láthatóan fenn fognak maradni.

Tegyük fel, hogy az „első világ”-ban megoldódnak a problémák. De megszűnhetnek-e a „harmadik világ” rendkívül súlyos problémái is? Mészáros szerint nem, mert megítélése szerint a nyugati jólét valójában a fejlődő országok nyomorából táplálkozik, a globális kizsákmányolásból, mely immár nem a gyarmatok kiszipolyozásának, hanem a nyugati nagytőkések harmadik világbeli rablógazdálkodásának formájában jelentkezik. Az áthidalhatatlan különbségeket jól illusztrálja az az 1995-ös adat, hogy míg az Egyesült Államok lakossága a föld összlakosságának mindössze 5%-át teszi ki, addig elérhető energiakészletének 25%-át fogyasztja el.²

2 Az adatok lényegében azóta sem változtak. (ld.: http://hu.wikipedia.org/wiki/Országok_népesség_szerinti_listája, ill.: http://energy-conservation.suite101.com/article.cfm/american_energy_sources_and_uses_of_energy)

Mészáros definíciója szerint a tőke az ellenőrzés társadalmi-gazdasági anyagcsere-rendszere. Fő jellemzője, hogy az emberi munkát aláveti hatalmának, élőködik a munkán, ami a gyakorlatban azt jelenti, hogy a munkás a terméket a tőkés (helyesebben a „tőke megszemélyesítő”) számára termeli, és ő cserébe ezért csak bért, még hozzá a tőkésnek a termékből származó hasznához képest minimális bért kap. A tőke a szüntelen felhalmozás imperatívuszát hordozza, az öncélú felhalmozását, mely nincs tekintettel az emberek pénzben nem mérhető szükségleteire és az emberi önmegvalósítás igényére. Ez a felhalmozási imperatívusz hozza létre a „tőke megszemélyesítő” privilegizált csoportját, amely ezt a társadalomra kényszeríti, a társadalom tagjainak tevékenységét ennek alárendeli.

A szerző szüntelenül hangsúlyozza: a tőke maga *megelőzi* a kapitalizmus létrejöttét, hiszen már a középkorban is létezett, és túl is élheti ezt a társadalmi-gazdasági berendezkedést. Ahogy már szó volt róla: a „létezett szocializmus” például egy posztkapitalista tőke rendszer volt. Diktatórikus intézkedésekkel ugyan később is meg lehet szüntetni a *kapitalizmust*, de ez nem fogja érinteni a tőke rendszer lényegét, sem azt, hogy a munka alá van vetve a tőkének. Ezért a tőke rendszer alternatívája nem lehet egy olyan szocializmus, amely pusztán a tulajdonviszonyok szintjén más, mint a kapitalizmus, hanem csak egy olyan rendszer, melyet az emberek önmegvalósítási igényei és a közösen meghatározott közösségi szükségletek határoznak meg.

A négyrészes mű felépítése a következőképpen néz ki. Az első – itt tárgyalandó – részben Mészáros a tőke rendszer ellenőrizhetetlenségét állítja középpontba. A másodikban a szocialista kritika történelmi örökségével foglalkozik, és a „szocialista” rendszerek összeomlásának tapasztalataiból kiindulva vizsgálja a marxista gondolkodók, elsősorban Lukács nézeteit, de ebben a kötetben kerül sor Marx nézeteinek behatóbb elemzésére is. A harmadik rész a tőke rendszer strukturális válságát mutatja be, a negyedikben pedig hat, a témához kapcsolódó, még nem publikált tanulmányát közli Mészáros.

A recenzió az első – itthon különálló kötetben megjelent – részre korlátozódik, melynek mottójául a szerző egy József Attila-idézetet választott, az *Ős patkány terjeszt kört...* kezdetű vers első két versszakát, jóllehet hangvételéhez a költő *Favágó* című versének harmadik versszaka („– Ejh, döntsd a tőkét, ne siránkozz...”) talán jobban illett volna. A könyv maga öt fejezetre, s azon belül alfejezetekre oszlik.

Az első fejezet egy – meglehetősen elnagyolt és szűk intervallumra korlátozott – filozófiatörténeti áttekintést nyújt, ennek középpontjában Hegel és Marx áll, előbbi a tőke rendszer maradandóságát, utóbbi szükségszerű megszűnését állította. Mészáros szerint Hegellel minden tőkeellenes gondolkodónak szembe kell néznie, mert ő volt az, aki a filozófusok közül a legkövetkezetesebben állt ki a tőke állandósága és maradandósága mellett, s ezt történelemfilozófiailag is rögzítette. Hegel ugyanis a modern polgári társadalmat a világtörténelem utolsó társadalmi formációjának tartotta; ebből az következne, hogy egész

egyszerűen nincs lehetőség egy új berendezkedés kialakítására. Mivel pont ez az álláspont Mészáros bírálatának elsődleges céltáblája, ezért először is Hegellel kell „leszámolni”.³

Hegellel szemben Marx mutatott valóságos alternatívát. Nagy vívmánya nem pusztán az, hogy kimutatta a tőkerrendszer múlandóságát, igazi erényét az jelenti, hogy a történelem belső mozgásának elemzésére támaszkodva szükségszerűnek gondolta, hogy – mivel belső antagonizmusai egyszerűen szétfeszítik – egyszer mindenképp véget fog érni. Mészáros szerint azonban Marx nem számolt az imperializmussal és a monopóliumokkal, melyek az ő korában még csak kialakulófélben voltak, a 20. századra viszont épp ezek lettek a kapitalizmus alapvető jellemzői. A mai globális kapitalizmus szerinte úgy néz ki, hogy néhány mamutvállalat uralja az egész világpiacot, lényegében nincsen konkurenciájuk, így a fennen hangoztatott „verseny” valójában nem is létezik. Ráadásul Marx Európára korlátozta elképzeléseit, mára viszont globálissá vált a kapitalizmus, ennek következtében még óriási tartalékai vannak (csak hogy a jól ismert példákra utaljak: Kína vagy India), ezért várható összeomlásának ideje is kitolódott.

Fontos kitérni annak a kérdésnek a vizsgálatára, hogy mit ért Mészáros az első kötetben alaposan körbejárt kulcsfogalmon, a tőke ellenőrizhetetlenségén. Ennek alapja szerinte az, hogy a tőkés berendezkedésben a termelés és annak ellenőrzése radikálisan szétválasztódik. Még a feudalizmusban is birtokolta a jobbágy a termelőeszközök egy részét, a kapitalizmusban viszont ezek már a tőkések tulajdonában vannak. Ők persze azt mondják, hogy ez a gazdasági rendszer sokkal több szabadságot biztosít, mint a jobbágyi kötöttségeken alapuló feudalizmus, Mészáros szerint viszont ez az érvelés álszent, hiszen a munkásoknak gyakorlatilag nincs is más lehetőségük az életben maradásra, mint az, hogy a kizsákmányoló-elidegenítő tőkés rendszerben munkát végezzenek. Az igazi csavar azonban mégis csak abban rejlik, hogy már a tőkések sem gyakorolnak hatalmat a tőke fölött, kikerül ellenőrzésük alól, csak – ahogy a szerző nem kevés iróniával nevezi őket – „tőkemegszemélyesítők” lesznek. Eme totális ellenőrizhetetlenség kialakulását egy ismert szófordulat kicsavarásával szemlélteti Mészáros: míg a feudalizmusra a „*nulle terre sans maître*” (nincs föld hűbérúr nélkül) mondás alkalmazható, a kapitalizmust helyesebb lenne a „*l'argent n'a pas de maître*” (a pénznek nincs ura) fordulattal jellemezni. (90. o.)

A tőkerrendszer ellenőrizhetetlenségének legfőbb oka Mészáros szerint a következő: „[...] az, hogy maga úgy jött létre a történelem folyamán, mint roppant hatalmú – a mi korunkig csakugyan messze a leghatalmasabb – »totalizáló« kerete az ellenőrzésnek, amelybe minden egyebeknek, ideértve az emberi lényeket is, bele kell illeszkedniük, így bizonyítva »termelői alkalmasságukat«, vagy ha ez nem sikerül, veszniük kell.” (84. o.) Tehát a tőkerrendszer ellenőrizhetetlenségének oka végül is a rendszer totalizáló jellege, ugyanis, ha mindent „magába vonz”, akkor nem marad semmi rajta kívül, ami az ellenőrző funkciót betölthetné.

3 Mészáros egy kissé nagyvonalúan értelmezi Hegel felfogását a történelem végpontjáról, Hegel ugyanis nem a polgári társadalmat, hanem a 19. század első felében létező porosz monarchiát tartotta ennek.

De nem csak a termelés és annak ellenőrzése, hanem a termelés és a fogyasztás valamint a termelés és a forgalom között is antagonisztikus ellentmondás van. Az előbbi következménye az, hogy míg a világ gazdagabbik felén mértéktelen túlfogyasztás van, addig szegényebbik felén százmilliók éheznek és tízmilliók halnak éhen. A termelés és forgalom közt fennálló ellentmondás következménye pedig az, hogy az egész világ alárendelődik a tőke parancsolatainak, vagyis mindenhol létrejön az antagonisztikus berendezkedés. Csakhogy míg ez a fejlett világban elviselhető a dolgozók számára, addig a harmadik világ országaiban valóban éhbérért dolgoztatnak a nemzetközi mamutvállalatok.

A legfőbb kérdés persze épp az, hogy miért nem feszítik szét ezek az antagonizmusok a tőke struktúráját. Nos, Mészáros szerint a magyarázat abban keresendő, hogy a tőke kitermeli saját „hibajavító parancsolatait”; az állam tulajdonképpeni legfőbb funkciója épp ez (ld. a 2.2-es alfejezet elemzéseit). A tőkerendszer valójában nem létezhet állam nélkül, vagyis nem is egyszerűen egy lineáris ok-okozatiság, hanem egy összetett kölcsönviszony áll fenn a kettő között. Más szóval, az állam nem „felépítmény”, hanem maga is involválódik a gazdaság működésébe. Ezért gondolhatja úgy Mészáros, hogy akár jól működő demokrácia van, akár totális diktatúra, az állam és a tőkerendszer lényegi jellemzői ugyanazok maradnak, mindössze a jogi-politikai felépítmény változik. A különböző felépítmények pedig a szilárd alapon, akadálytalanul, minden további következmény nélkül átalakulhatnak egymásba. Ezzel azonban Mészáros túlságosan is relativizálja a demokrácia és a diktatúra közötti – például az egyéni szabadságigények kielégítése tekintetében fennálló – óriási különbségeket. Egy demokráciában a munkásoknak – ha korlátozottan is – lehetőségük van arra, hogy béremelést kényszerítsenek ki, vagy elérjék életkörülményeik jobbra fordulását, nem is említve az egyén számára fontos szabadságjogokat, egy diktatúrában viszont minden ehhez hasonló változás elől el van zárva az út. Tőkerendszer ide, állam oda, ez azért meglehetősen lényeges különbség. A szocialista alternatíva számára ugyanakkor Mészáros nem lát más lehetőséget, mint az állam elhalását; ez volt Marx eredeti intenciója is.

Mészáros többször hangsúlyozza, hogy a tőkerendszer „*terjeszkedés orientálta és főlhalmozás hajtott*” rendszer (pl.: 88. o.). Összefoglaló névvel ezt a tőke fékezhetetlenségének nevezhetjük. A terjeszkedés és a főlhalmozás imperatívusza következtében vált a tőkerendszer globálissá. Csakhogy miközben a tőke globalizálódott, nem jött létre saját külön állama: megmaradt a nemzetállamokra való tagoltság, sőt a 20. században eme nemzetállamok antagonizmusa két világháborúhoz is vezetett. A két világegést Mészáros úgy mutatja be, mint kísérleteket, „pótmegoldásokat” arra, hogy egy partikuláris tőkés nemzetállam legyen az a bizonyos állam, a „tőke állama”, amely teljes hegemoniát gyakorol a globális tőkerendszer felett. Akárhogy is nézzük, ez a manapság divatos érvelés túlzottan leegyszerűsítő, hogy ne mondjam, kezdetleges olyan bonyolult és összetett folyamatok magyarázatára, mint a 20. század világháborúi. Csak hogy egy olyan ellen-

vetést említsek, ami önmagában is elégséges lenne Mészáros koncepciójának megingatásához: az első világháború két fontos résztvevője, Törökország és Oroszország bizony még a közelében sem járt a kapitalizmusnak, más szóval nem volt tőkés berendezkedésű államnak nevezhető. Mindazonáltal ezt az értelmezési vitát nem egy recenzió keretein belül kell lefolytatnunk.

Mindenesetre Mészáros a két világháborút amellet szóló evidenciaként sorakoztatja fel, hogy a ténylegesen létező államok, és a tőke anyagi újratermelési strukturái között alapvető strukturális meg nem felelés van, hiszen az állam képtelen kiszolgálni a tőke fékezhetetlenségét. A tőkerendszer tehát lényegileg instabil, stabilizálni pedig csak egy tökéletes önkényuralommal lehetne, „amelyhez képest Hitler náci Németországa a demokrácia mintájaként tündökölné” – ez a 2.3-as alfejezet, egyben a 2. fejezet konklúziója. (183. o.)

A 3. fejezetben azoknak a közgazdászoknak az elméleteit tárgyalja és bírálja Mészáros, akik a tőkét maradandónak tartották, így hát annak álláspontjáról próbáltak egyfajta megoldást kínálni a tőke ellenőrizhetetlenségére. Ezek a következők: 1. Adam Smith elképzelése a „láthatatlan kéz”-ről; 2. a határhaszon-elméletek; 3. a Burnham-féle menedzserforradalomtól Talcott Parsons elméletén át a Galbraith-féle „technostruktúráig”. Ezek az elképzelések azonban csak részleges megoldásokat hoznak, azt pedig sehogyan sem tudják bizonyítani, hogy a tőke bármilyen formában is ellenőrizhető lenne.

Mészáros szerint a tőke lényegi fékezhetetlensége miatt gyakorlatilag feléli a jövőt, sőt, nincs is számára jövő, csak jelen. Ezt mi sem fejezi ki jobban, mint a keynesi mondat: „Hosszú távon mindannyian halottak vagyunk” (185-186. o.). Eme lényegi fékezhetetlenség fel nem ismerése miatt tévednek zsákutcába a zöld mozgalmak, amelyek azt hiszik, hogy egy-két-sok környezetvédelmi intézkedéssel orvosolhatók azok a bajok, amelyek a tőkerendszer lényegéből keletkeznek, ezért folyamatosan újratermelődnék. A természetnek a tőke általi kisajátítását nem lehet semmiféle „szabályozgatásokkal” megakadályozni. Mészáros konklúziója az, hogy végleges megoldást csak a tőkerendszerrel szembeni valódi alternatíva, a szocialista alternatíva hozhat.

A 4. fejezet második alfejezetében a tőkerendszer úgynevezett másodrendű közvetítéseinek (second order mediation) tárgyalására tér rá. Ezt a fogalmat Mészáros híres 1970-es művében, a már említett *Marx's Theory of Alienation*ben fejtette ki részletesen. Annak megértéséhez, hogy mit is jelent a másodrendű közvetítés, némileg el kell mélyednünk annak vizsgálatában, hogy miképp értelmezi Mészáros a fiatal Marx antropológiáját és az elidegenedésről vallott nézeteit.⁴

Marx szerint az ember nem közvetítés nélküli viszonyban áll a természettel, hanem közvetítetten kapcsolódik hozzá. Ez azt jelenti, hogy az ember nem úgy él a természetben, mint az állat, hanem egyszersmind alakítja is azt, nem csak fogyaszt, hanem termel is. Az ember és a természet közötti eme közvetítő kapocs, elsőrendű közvetítés (first

⁴ Mészáros István: *Marx's Theory of Alienation*; 76-84. o.

order mediation) tehát maga a termelő tevékenység, ami nem más, mint a munka. Ez a munka azonban elidegenedik az embertől magától azáltal, hogy ebbe a közvetítésbe belépnek a másodrendű közvetítések, a magántulajdon, a munkamegosztás és a csere, melyek a termelő tevékenységét, vagyis a munkát, mint az ember lényegi meghatározottságát bérmunkává transzformálják, s ezzel máris megteremtik a munkások és a tőkések közötti társadalmi antagonizmust.

A másodrendű közvetítések *A tőkén túlban* a következők: a nukleáris család, az elidegenült termelőeszközök és „tőkemegszemélyesítőik”, a pénz, a fetisizta termelési célok, a bérmunka, a tőke államalakulatának változatai valamint az ellenőrizhetetlen világpiac. Ezek a közvetítések összekapcsolódnak, egyfajta „ördögi kört” képeznek, és így konzerválják a tőkerendszert. Sőt, Mészáros szerint a „tőkerendszer kialakulása azonos a másodrendű közvetítéseinek létrejöttével” (202. o.). Ebből pedig azt a következtetést vonja le, hogy „a gyökeres szocialista átalakulás csak akkor reális célkitűzés, ha a tőkerendszerre mint olyanra irányul, ennek *minden másodrendű közvetítésével együtt*, nem pedig pusztán a tőke magánkapitalista megszemélyesítéseinek jogi kisajátítására” (192. o.).

Ezek után tér rá Mészáros a tőke hayeki apológiájának bírálatára. Hayek személyében megtalálta megfelelő ellenfelét, hiszen ő volt a kapitalista berendezkedés egyik legfőbb teoretikusa. Bírálatá nem mentes – az Angliában persze nem is oly szokatlan – éles hangú gúnyolódásoktól, például Hayeket „Margaret Thatcher bárónő Companion of Honourja”-ként emlegeti, közgazdasági Nobel-díját pedig a tőke politikai képviselői által adott jutalomnak tartja, melyet a tőkés berendezkedés hathatós elméleti védelméért kapott. Szerinte Hayek tőkeapológiáját semmi más nem motiválta, mint „a szocialista projektum beteges gyűlölete” (210. o.), ezzel azonban érveit már eleve diszkreditálja: szerinte Hayek „nem észérvekkel, hanem *körben forgó definíciókkal* védelmezi” (206. o.) a tőkerendszert.⁵ Így valódi párbeszéd nem is alakulhat ki a két szerző között, hiszen semmiféle közös platform nem lehetséges ott, ahol egymás jóhiszeműségét kétségbe vonják. (Egész pontosan Mészáros vonja kétségbe Hayek jóhiszeműségét.) Ezért éppen azt nem találhatjuk meg e fejezetekben, amit látni szeretnénk: valódi érvek és ellenérvek harcát. De még ha fel is tesszük, hogy Hayeket valóban a szocializmus iránti gyűlölete motiválta, attól még érvei lehetnek megfontolandók, hiszen más az, hogy miért érvel valaki valami ellen, és más, hogy hogyan érvel. Csak olyasvalakivel nem lehet vitatkozni, aki nem érvel, de aki akár csak belelapoz a *Végzetes önhietségbe*, láthatja, hogy Hayekre ez nem vonatkozik (jóllehet Mészáros éppen ezt vonja kétségbe). Persze nem Mészáros az egyetlen marxista gondolkodó, aki szembenézett a hayeki nézetekkel. Mások, például Cockshott és Cottrell, komolyan vették a hayeki érveket, s így bocsátkoztak vitába velük.

5 Bírálatában Mészáros Hayek egyetlen könyvére: *A végzetes önhietség. A szocializmus tévedései* című műre hivatkozik (Tankönyvkiadó, Budapest, 1992).

A 4. fejezet végén végre megjelenik a tőkerendszer alternatívája is. Mészáros két dologra hívja fel a szocialisták figyelmét. Először is, a másodrendű közvetítések hosszú időn keresztül alakultak ki, például a pénz már az ókorban is létezett. Ezért nem lehet őket egyik pillanatról a másikra megszüntetni, s mivel együtt egy megszakíthatatlan láncot képeznek, egyesével nem lehet felszámolni őket. Másodsor, csak akkor szüntethetők meg, ha új másodrendű közvetítéseket állítunk a helyükbe. A szocialisták feladata az, hogy az elsőrendű közvetítésekből kiindulva létrehozzák ezeket az új közvetítéseket. Az elsőrendű közvetítések: a népesség méretének spontán szabályozása, a megfelelő csereviszonyok kialakítása, a sokféle társadalmi tevékenység szervezése és ellenőrzése, az anyagi és az emberi erőforrások ésszerű elosztása és a jogszabályok meghozatala. Majd hozzáfűzi: „Tetszik vagy sem, az elsődleges közvetítés csakis a történelmileg változó társadalmi rendszerek másodrendű közvetítéseiben és ezek révén létezhet.” (235. o.) Ezért van hát szükség az új másodrendű közvetítések kialakítására, melyek lényegében különböznek a tőkerendszer hasonló összetevőitől, miután nem ellenőrizhetetlenek, hanem valóságos egyének gyakorolnak ellenőrzést felettük. „Ebben az értelemben a szocialista alternatíva úgy határozza meg magát, mint olyan praxisok összességét, amelyek teljesítik a társadalmi anyagcsere-újratermelés elsődleges közvetítési funkcióit egy racionálisan kialakított és – a történelmileg változó emberi szükségletekkel összhangban – változtatható strukturális bázison anélkül, hogy az egyéneket alávetnének, mondhatni, a »dolgozók hatalmának«. Csakugyan ezen a sarkalatos ponton múlik, hogy lehetséges-e a *tőkén túlra* jutni.” (235. o.)

A kötet ötödik, utolsó fejezetében azt mutatja be Mészáros, hogy hol húzódnak a tőkerendszer határai. Már a 2. fejezetben szó volt róla, hogy strukturális meg nem felelés áll fenn a tőkerendszer mint olyan és a nemzetállamok között. Utóbbiak a diszkrpanciát úgy kívánják meg kiküszöbölni, hogy magukat kísérlik megtenni a tőkerendszer kizárólagos államává. E törekvések persze ma leginkább az Egyesült Államokat jellemzik, de korábban ilyen lehetett a vilmosi és a hitleri Németország, a Brit Birodalom vagy a Szovjetunió is. Az USA multinacionális vállalataival jelenleg szinte az egész világot uralja, hiszen a mamutcégeken keresztül maga az állam gyakorol hatalmat, mert – mint már láthattuk – tőkerendszer és állam lényegileg összetartoznak. Ezért helyesebb inkább *transznacionális*nak nevezni ezeket a vállalatokat Mészáros szerint. Ahova pedig az amerikai tőke békés úton nem tud behatolni, oda behatol erőszakosan, miközben azt állítja, hogy csak a demokráciát akarja elterjeszteni. Bár az afganisztáni és az iraki háború a könyv megírását követően robbant ki, mégis jól illusztrálják Mészáros mondandóját.

A másik határ saját felhalmozási és terjeszkedési imperatívuszából következő korlátozhatatlanságának és a földön rendelkezésünkre álló készletek korlátozottságának ellentéte. A tőkerendszer nem képes önkorlátozásra, de a természeti és természetes akadályok szükségképpen útját állják, ez pedig utat nyit a tőkerendszer megszűnése felé, hiszen a korlátok éppen a lényegétől fosztják meg.

A harmadik abszolút határ az, hogy a tőke nem tud mit kezdeni a „lényegi egyenlőség kihívásával”, ami a gyakorlatban a nők teljes felszabadítását, emancipációját jelentené. A negyedik határ az, hogy képtelen kezelni a népességrobbanást és az ebből (is) fakadó krónikus munkanélküliséget. Erre a problémára a tőke apologetáinak – meglehetősen abszurd – válasza az, hogy az embereket okolják azért, mert nem képesek ellenállni az utódnemzés kényszerének.

Ezek a határok Mészáros szerint egyértelműen bizonyítják, hogy védelmezőinek apologetikus érvei ellenére a tőkerendszer nem örökkévaló, alternatíva nemhogy van, hanem a jövőben ténylegesen is fel fogja váltani az egész tőkerendszert mint olyat. Ez az idő már nincs is annyira messze, mert a tőke immár elért az előbb említett határokhoz, az egész világon elterjedt, a föld tartalékait pedig hamarosan kimeríti. Ezért is sürgető a tőkén túli korszak felvázolása. „Így aztán minden kudarc és csalódás ellenére a történelem napirendjén marad, hogy szükséges az áttérés egy ellenőrizhető és az egyének által tudatosan ellenőrzött társadalmi rendre, amelyet a szocialista projektum szorgalmaz. Ez az áttérés olyan *korszakos* elmozdulást igényel [...], amellyel nem lehet számolni a társadalmi anyagcsere-ellenőrzés létező formáinak radikális strukturális átszervezése nélkül, ellentétben azzal, ahogyan a múltban történt, vagyis az eredeti szocialista célok hozzáigazításával az öröklött feltételek bénító anyagi kényszereihez.” (400-401. o.)

A L'Harmattan Kiadó és az Eszmélet Alapítvány kiadványára nem lehet sok panasz, sajtóhibát gyakorlatilag nem találunk, a fűzés jó minőségű, nem esnek ki lapok. Mindössze egyetlen dolgot tudok felróni a kiadónak, ez azonban egyeseket igencsak zavarhat: a papír minősége „túl” jó, kissé fénylik, ezért mesterséges megvilágítás mellett a fény visszaverődik róla, s ez rendkívül megnehezíti a nem természetes fény melletti olvasást, hamar elfárad a szem.

Nagyon fontos és örömdetes dolog, hogy a külföldön egyik leg(el)ismertebb, ma is élő magyar filozófus nagyszabású művének első két része végre magyarul is megjelent, és csak remélhetjük, hogy a másik kettőre sem kell már sokat várunk.

Such Dávid

1986-ban születtem Budapesten. 2005-óta vagyok az ELTE Bölcsészettudományi Karának filozófia, 2007-óta pedig emellett elméleti nyelvészet szakos hallgatója. A filozófia terén az érdeklődésem főleg az analitikus elme- és nyelvfilozófia felé irányul, de közel áll hozzám a fenomenológia és a német idealizmus is. Jelenleg a szakdolgozatomat készítem Tőzsér János témavezetésével.

Such Dávid

◀ Fenomenológia analitikusoknak

Shaun Gallagher és Dan Zahavi: *A fenomenológiai elme – Bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba.* (fordította: Váradai Péter), Lélekben Otthon kiadó, Budapest 2009. 246 oldal, 3900 Ft.

Semmi sem jellemzi jobban napjaink filozófiai kultúráját, mint az a roppant szakadék, amely az analitikus és kontinentális filozófia között húzódik. Bár mindkét irányzat a nyugat-európai filozófiai hagyomány örököse (tehát még csak kulturális különbség sem jöhet szóba magyarázatként), mégsem tudnak szót érteni, sőt, sokszor szóba elegendni sem egymással.

A két hagyományt elválasztó tematikus, módszertani és kiindulópontbeli ellentétek pusztá felsorolása által aligha érthetnénk meg egymástól való elzárkózásukat. Mindkét táboron belül oly nagy a változatosság és oly sok a belső ellentét, hogy nehéz olyan jellemzőket találni, melyekkel egy kalap alá vehetnénk a két irányzat képviselőit. Épp ezért egyik fél sem tudna a másik tábor filozófusainak munkáiban olyan specifikus, csak a szóban forgó iskolára jellemző sajátosságot felmutatni, ami az irányzat egészét az alapjaitól kezdve hiteltelenítené, már csak azért sem, mert egyikük sem épül egyetlen, kizárólagos alaptézisre, vagy egyetlen, kizárólagos módszertanra. Sokkal inkább arról van szó – és emiatt olyan aggasztó a helyzet –, hogy ha egy filozófus egyszer felvételt nyert az egyik társaságba, többé már nem igazán hajlandó tudomást venni a másik irányzat filozófusainak tevékenységéről.

Magyarországon mindkét nagy hagyománynak vannak követői, és mindezidáig – a nemzetközi filozófiai élethez hasonlóan – nemigen hatottak egymásra. Néhány évvel ezelőtt viszont idehaza is lejátszódott egy, a Searle–Derrida vitához hasonló összeütközés.¹ Bár elsőre úgy tűnt, itt is csak elbeszéltek egymás mellett a felek, mégis ennek hatására napjainkban mintha óvatos közeledés kezdene kibontakozni,² és e tekintetben a magyar filozófiai élet szinte együtt mozdult az európaival és észak-amerikaival.³

Shaun Gallagher és Dan Zahavi munkája is ehhez a tendenciához tartozik. Arra vállalkoznak, hogy az analitikus elmefilozófiában klasszikusnak számító témákat – mint

1 A vitához kapcsolódó cikkek: Eszes Boldizsár – Tözsér János 2005, „Mi az analitikus filozófia?” *Kellék* 45-71 o.; Schwendtner Tibor 2006, „Analitikus versus kontinentális filozófia.” *Magyar Filozófiai Szemle* 2006/1-2., 1-15 o.; Ullmann Tamás 2006, „Analitikus és kontinentális filozófia. Válasz az Eszes-Tözsér cikkre.” *Magyar Filozófiai Szemle* 2006/3-4. 227-251. o.; Faragó-Szabó István 2007, „És hova álljanak a belgák? – Válasz Schwendtner és Ullmann cikkére.” *Magyar Filozófiai Szemle* 2007/1-2. 109-127. o.; Eszes Boldizsár – Tözsér János 2007, „Mi és mi nem az analitikus filozófia?” *Magyar Filozófiai Szemle* 2007/1-2. 75- 109. o.

2 Ezt jelzi például a 2007-ben „Intencionalitás” címmel megtartott konferencia, vagy például Kenéz László és Tözsér János legújabb munkái.

3 Ld. pl. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* „Phenomenology” szócikkét, illetve: Smith, D. W., and Thomasson, Amie L. (szerk.), 2005, *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford University Press.

például a fenomenális tudatosság, az intencionalitás, a személy fogalma vagy a szabad akarat – úgy tekintsek át, hogy a fenomenológiából merítsenek hozzájuk új szempontokat vagy megoldási javaslatokat. Hovatovább egy másik szintézisre is töreksenek: úgy vélik, a tudat tudománya manapság azért is olyan roppantul izgalmas kutatási terep, mert ahogy nem nélkülözheti a filozófiai megfontolásokat, éppúgy szerves részét kell képeznie a multidiszciplináris, empirikus kognitív tudomány eredményei.

Ennek hallatán egy szakértő olvasó aggódni kezdhet, hogy vajon ekkora anyagot hogyan lehet kézben tartani? Valóban elképesztő feladatot vállalt magára a két szerző, de ha a saját maguk által kitűzött célt tekintjük – hogy három egymáshoz nagyon közel álló és mégis nagyon különböző kutatásba egyszerre nyújtsanak bevezetést –, akkor nehezen vállalhattak volna más módszert, mint hogy minél több területet sorakoztassanak fel, ahol kapcsolódási pontokat, közös témákat mutathatnak be. Természetesen éppen emiatt fenyeget a leegyszerűsítés és felszínesség veszélye, de úgy vélem, a végeredmény az elérhető legtokéletesebb egyensúlyhoz közelít. További erénye a könyvnek, hogy az egyes témakörök végén bibliográfia is segíti a kérdésekben való szakszerű elmélyülést.

A könyv koncepciójáról és tartalmáról nagyon sokat elárul az, hogy elsősorban az angolul olvasó közönség számára íródott. Ugyanis főként a fenomenológiai elméletek vannak részletesen kifejtve, az analitikus irodalom pedig legtöbbször utalásszerűen, vagy már ismertként feltételezve bukkan fel. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a fenomenológia eredményei mintegy az analitikus elméletek meghaladásaként lennének beállítva. Nincs szó az analitikus filozófia lélekarangjának kongatásáról, mondván kimerítette tartalékait, hiszen hosszas viták után sem jutott előbbre a tárgyalandó témakörökben, illetve problémái álproblémák lennének, alkalmasint egy rosszul megválasztott kiindulópont következményei. A szerzőpáros ehelyett inkább megkísérlti tisztázni, hogy az egyes témakörökben mik a fenomenológusok főbb álláspontjai és ezek hogyan viszonyulnak az analitikus elmefilozófiai nézőpontokhoz.

A „Bevezető” követő „Módszertanok” című fejezet egy bizonyos szempontból kulcsszerepet tölt be, annak ellenére hogy a szerzők a sietős olvasót ennek kihagyására buzdítják. Ez a fejezet foglalkozik azoknak a vádaknak az elhárításával, amikre hivatkozva sokan ignorálják a fenomenológiát. A fenomenológia szót ugyanis az analitikus elmefilozófiában gyakran nem mint egy irányzat nevét használják, hanem mint egy másik szót a tapasztalatra, illetve arra, hogy milyen számunkra az elmefüggetlen világot észlelni (what it is like for us to perceive the mind-independent world).⁴ Ha a fenomenológia, mint módszer, pusztán a tapasztalat leírása volna, aligha lenne több valami pusztán szubjektívnek a tudományánál. A fenomenológiának sokkal inkább a tudat egészéről és lehetőségfeltételeiről kell magyarázattal szolgálnia. Mindez ahhoz a roppant

⁴ Lásd pl. Tözsér János 2005, „Milyen metafizikai problémát teremt a hallucinációk lehetősége?” *Magyar Filozófiai Szemle* 2005/3, 581-600. o.

összetett kérdéskörhöz kapcsolódik, amit David J. Chalmers a „tudat nehéz problémájának” nevezett, és ami az elmúlt évtizedekben az analitikus filozófiában ádáz vitákat váltott ki.⁵ Lényege a következőképpen összegezhető: van-e a tudatnak úgymond egyes szám első személyű perspektívája, illetve olyan karaktere, ami kizárólagosan ehhez a perspektívához kötődik, és csak innen nézve írható le.

A szerzők a tudat leírását célul tűző ismertebb analitikus irányzatok mellé sorakoztatják fel a kontinentális fenomenológiát is. Kiindulásképpen a fenomenológia husserli módszertanát ismertetik, de hangsúlyozzák, hogy bár a Husserl által kínált módszer mind a mai napig a fenomenológusok jelentős hányadának elvi kiindulópontját jelenti, nincs egy paradigmatiszma fenomenológiai módszertan.

A tudat egyes szám első személyű perspektíváját illetően az analitikus filozófusok álláspontjai ugyancsak széles spektrumot ölelnek fel: az egyik véglet képviselői szerint a fenomenális tudattartalmak az első személyű perspektívából,⁶ önmagunkba nézéssel – introspekcióval – ragadhatóak meg, míg a másik véglet hívei még azt is tagadják, hogy egyáltalán létezne olyasmi, mint első személyű perspektíva.⁷ Például Daniel Dennett szerint az, hogy számunkra valami „hogyan tűnik” nem valamiféle különleges, speciálisan a szubjektív perspektívára vonatkozó tény; ahhoz, hogy a tudat tartalmait valóban tudományosan lehessen tanulmányozni, minden első személyű beszámolót át kell értelmezni harmadik személyű leírássá.

A szerzők hangsúlyozzák, hogy a tudatról való gondolkodásmód egyben azt is meghatározza, hogy milyen módszert választunk a leírására; és fordítva: az, hogy milyen módszert választunk a tudat leírására behatárolja, hogy egyáltalán mit gondolhatunk a tudatról. A különböző megközelítések közötti csata már a kiindulópont megválasztásánál elkezdődik. Ám az, hogy ezek közül melyik bizonyul helyesnek, csak az egyes megoldási javaslatok részletes kidolgozásával, és így következményeikben rejlő erőnyeik, illetve hibáik napvilágra kerülése után ítéltető meg.

Azonban a már említett filozófiai elfogultságok miatt analitikus körökben a fenomenológiát – sokszor elhamarkodottan – olyan filozófiának tekintik, amely *mindent* az introspekcióra akar visszavezetni. A szerzőknek, hogy a fenomenológiába való bevezetés hasznosságáról meggyőzzék az olvasót, természetesen számot kell vetniük az ilyen kritikákkal. Válaszuk az, hogy az introspekció egészen eltérő megközelítés: csak azt követően feltételezi egy lelki tartomány meglétét, miután számba vette a világban fellelhető fizikai dolgokat – tehát előfeltételezi őket. Az introspekció a harmadik személyű perspektívából vizsgálódó neurológia és kognitív tudomány *mellett* az elme első személyű perspektívából

5 Lásd: Chalmers, David J. 2004, „Szemközt a tudat problémájával.” (ford. Sutyák Tibor) *Vulgo* 2004/2, 14-35. o.

6 Ld. Levine, Joseph 1993/2008, „A milyenség kihagyásáról” in Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tözsér János (szerk.), *Elmefilozófia*. L'Harmattan kiadó, Budapest 354-373 o.

7 Ld. Dennett, Daniel C. 1991, *Consciousness Explained*. Little, Brown and Co., New York 72. skk. o.

történő leírása. Azaz semmi mást nem jelent, mint azt leírni, hogy milyen lehet egy bizonyos szubjektív nézőponttal és bizonyos fenomenális karakterrel rendelkezni egy különben teljesen „közönséges dolog”, azaz egy emberi lény számára. Így tekintve valóban abszurd volna, ha az egész világot egy emberi szubjektív nézőpontra akarnánk visszavezetni.

A fenomenológusok ezzel szemben felhívják a figyelmünket arra, hogy maguk a dolgok a világban már eleve egy első személyű perspektívában adódó tapasztalat számára jelennek meg, s a fenomenológia valódi kiindulópontja e tapasztalat minden előfeltévtől mentes megközelítése. A harmadik személyű perspektívával szembeállítani a szubjektivitást már ez utóbbi előfeltételezését jelenti. Innen nézve a harmadik személyű perspektíva nem saját jogán létezik, hanem logikailag és időben is az első személyű perspektívára épülő konstrukció. Nem szabad elvetnünk, de előfeltételeznünk sem szabad, mert ezzel épp azt a tapasztalatot torzítanánk, amit leírni szeretnénk.

Érezhető azonban némi feszültség az elme fenomenológiai és természettudományos megközelítése között: az agy és a tudat összefüggésében úgy tűnik, mintha különbözőképpen ítélnék meg a fontossági sorrendet. A szerzők szerint a fenomenológusnak voltaképpen nem kell elutasítónak lennie a tudományos magyarázatokkal szemben. Igaz ugyan, hogy az első személyű tapasztalást a harmadik személyű magyarázatoktól függetlenül kell vizsgálni, az viszont más kérdés – más filozófiai probléma –, hogy az így szerzett tudást mire használjuk. A szerzők nem tartják kizártnak, hogy a fenomenológia naturalista keretbe kerüljön.

A fenomenológiai módszer rövid ismertetése után a könyv további nyolc fejezete az elmefilozófia egy-egy témakörére fókuszálva mutatja be, hogyan lehet értelmes párbeszédde szervezni a fenomenológiai álláspontokat az analitikus szerzők elméleteivel. A következő fő kérdésekkel és témákkal foglalkoznak: tudat és öntudat, idő, észlelés, intencionalitás, a megtestesült elme, cselekvés és ágencia, más elmék megismerése, az ön maga és a személy.

A szerzők mellőzik a legtöbb speciális fenomenológiai *terminus technicus* – mint például a „hús”, az „arc” vagy a „jelenválólét” –, ami két nagy előnnyel jár: az angolszász iskolán nevelkedett olvasókat nem kényszeríti a könyv végigolvasás nélküli sutba dobására, másrészt megspórolják, hogy hosszadalmas értelmezési vitákat kelljen ismertetniük; ahol lehet a kontinentális gondolkodók legkézenfekvőbb interpretációit veszik alapul.

Hogyan is működik a szerzők koncepciója a gyakorlatban? Ízelítésképpen röviden bemutatnám a „Miként ismerjük fel másokat?” című fejezet bevezetőjét.⁸ A filozófiai kihívás a következő: érthetővé akarjuk tenni, hogyan vagyunk képesek elgondolni azt, hogy más szubjektumoknak épp olyan elméjük van, mint nekünk, miközben saját elménkbe vagyunk bezárva. Az analitikus tradícióban kétféle klasszikus megközelítés található: az elmélet-elmélet és a szimuláció elmélet. Mindkét megközelítés tagadja, hogy

közvetlen ismereteink lehetnének mások elméjéről, és ezért rá vagyunk szorulva – az elmélet-elmélet szerint – a népi pszichológiának is nevezett naiv felfogás következtetéseire, illetve – a szimuláció-elmélet esetében – belső szimulációk alkalmazására.

A fenomenológusok közül először Merleau-Pontyt idézik a szerzők, aki szerint a probléma gyökere, hogy a testet és az elmét – egyfajta karteziánus reminiscencia folytán – még mindig elkülönültként kezeljük. Holott szubjektívitasom, minden esetben egy *megtestesült* szubjektívitas, aminek alapvető vonása a világban való cselekvés, és épp annyira kötődik hozzá a testi lét, mint a pszichikai. Az az érvézés, hogy a mentális szféra közvetlenebbül tartozik hozzá a szubjektív énemhez, mint a test, érvényét veszíti, ha megfontoljuk, hogy az elme szférája önmagam számára sem mindig transzparens.

Noha van némi igazság abban is, hogy a mások mentális élete *bizonyos tekintetben elérhetetlen* számomra. Ám nem volna lehetséges megértenünk egy annyira elvonatkoztatott fogalmat, mint valaki másnak a szubjektívítása, hacsak nem lenne bizonyos módon *elérhető*, azaz már eleve érthető számunkra. Ha pontosan ugyanolyan módon – első személyű perspektívából – érném el a „másik” tudatát is, ahogyan a magamét, a „másik” többé nem lenne „másik”, hanem önmagam részévé válna. Ugyanakkor a „másik” szubjektív perspektívámnak egy igen különleges szereplője. Testi viselkedése nem pusztán egy fizikai jelenség a sok közül, hiszen ezen keresztül őt magát tapasztalom meg. A különbség, ami tőle mégis elválaszt, a perspektívában van: a saját elmém első személyű perspektívából adódik, míg másoké második és harmadik személyűből.

A szerzők arra a nem is oly meglepő megállapításra futtatják ki gondolatmenetüket, hogy a klasszikus analitikus elméletek ilyen fenomenológiai kritikája nem áll távol az analitikus filozófia saját berkeiben elhangzottaktól: például Davidson szubjektív-objektív distinkciót elmarasztaló álláspontjától,⁹ vagy akár éppen a kései Wittgenstein azon gondolataitól, hogy a fájdalom *kifejezése* mint testi, objektív esemény, nem különbülhet el radikálisan a fájdalom *érzetétől*.¹⁰

Mint említettem, a szerzők az empirikus kutatások eredményeit éppúgy igyekeznek hasznosítani, mint a különböző filozófusok elméleteit. Jelen esetben olyan kísérleteket idéznek, amelyek alátámasztják, hogy interszubjektív megértéshez nincs szükség fejlett kognitív képességekre, valamint hogy a másik személy – mint olyan – észlelésére szinte az emberi lét kezdeteitől képesek vagyunk.

Ez az összehasonlítás ugyan megvádolható azzal, hogy összemoss különböző gondolatmeneteket, de a szerzők mentségére szól, hogy sem az elvetett, sem a támogatott elképzeléseket nem akarják részletesen kidolgozni, hanem lényegi érényeik és hibáik bemutatására és összehasonlítására szorítkoznak, mivel céljuk leginkább a problémára adott megoldási javaslatok feltérképezése.

9 Ld. Davidson, Donald 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, Oxford 207. o.

10 Vö. Wittgenstein, Ludwig 1998, *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz kiadó, Budapest 404.§ - 421.§, 183 -187. o.

Végezetül szeretnék pár szót szentelni a könyv magyar kiadására. A kötet kivitelezésében az eredetihez való idomulás volt a fő szempont, amely modern külalakot jelent, ám néhány arany szabály áthágását is maga után vonta. A szerzők és a kiadó neve például a címlapon legalulra, alig látható helyre került. Sokkal fájóbb azonban a gondatlan szerkesztésből elkövetett megannyi hiba: a könyv gerincfelirata a konvencionálissal ellentétes irányban fut, sőt rajta a fenomenológia szó rövid ó-val szerepel. Hasonló elírásokkal vannak tele a könyv lapjai is. Betűfelcserélések, kihagyások, lemaradt ragok, a szedéstükröt alig kitöltő sorok, és akad¹¹ egy bent felejtett tagmondat is az eredeti angol szövegből. Csupa olyan hiba, amiket egy türelmes korrektor könnyen kijavított volna.

Mindezekon a kellemetlenségeken, azonban megéri felülemelkednünk, hiszen a Váradi Péter fordításában olvasható magyar szöveg gördülékeny és jól adja vissza az angolt; azt a ritka alkalmat pedig nem szabad elszalasztanunk, hogy egy olyan – nálunk is nagyon aktuális – könyvet olvashassunk magyar nyelven, aminek az eredeti változata csak kicsivel több, mint egy éve jelent meg.¹²

11 64. o.

12 Az eredeti 2007. november 13-án jelent meg, a magyar fordítás, pedig 2009 elején.

◀ Felhívás

Az *Elpis* szerkesztősége publikációs lehetőséget kínál azon hallgatóknak, akik 2011-ben részt vesznek a filozófia OTDK-n. Következő, kilencedik számunk újra OTDK különszám, amit az indulók pályaműveiből szeretnénk összeállítani. A zsűri által kiosztott helyezéseket természetesen irányadónak tekintjük, de fenntartjuk azon jogunkat, hogy a megjelenésre kerülő munkákat mi válasszuk ki.

Feltételek

- Az írás leadásának határideje: 2011. április 30..
- Csak olyan írást fogadunk el, melyet korábban még nem jelentettek meg és nincs más folyóiratnál publikálás alatt.
- A dolgozatokat kérjük elektronikus úton jutassák el hozzánk a filoszerk@gmail.com címre, word formátumban.
- A hivatkozásokkal és bibliográfiával szemben támasztott formai követelmények elérhetőek a weboldalunkon. (http://www.elpis.hu/elpis_formai.pdf)

A beérkezett munkák elbírálása után a szerkesztőség mindenkit értesít döntéséről, de fenntartja a jogot a cikkek előzetesen megbeszélte megjelentetési idejének módosítására.

Jó munkát és sikeres részvételt kívánunk!

www.elpis.hu

Aspecto

Filozófiai folyóirat

A Magyar Fenomenológiai Egyesület folyóirata

**Megjelent II. számunk,
melynek témája a vágy.**

Számunk tartalmából:

Farkas: Vágy, esetlegesség, szükségszerűség • Boros: Törekvés, vágy, kívánság • Bakonyi: Az ösztönösség fenomenológiája • Szabó: A libidó antinómiája és a teremtő vágy • Csiszter: Az erősz fogalma Platónnál • Rosta: Danaida-sors • Takács: Megismerni és tapasztalni. Az intencionalitás két modellje Husserlnél • Schwendtner: Egzisztencia és térbeliség A perben • Vermes: Multimodalitás és sensus communis • Deczki: A másiktól tanulni?

**Tanulmányokat várunk lapunk harmadik számába,
amelynek témája: az illúzió.**

<http://www.fenomenologia.hu/aspecto/>



ELTE BTK
HALLGATÓI
ÖNKORMÁNYZAT



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298

