

ELPIS

ELPIS Filozófiai folyóirat

2012. VI. évfolyam 2. szám

# ÉLPIΣ

E L P I Σ

2012. VI. 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 András

Lektorálta:

Orthmayr Imre

SzHÉK referens:

Tasnádi Gábor

A borítón:

Trib Gergő: *Levél sorozat*

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 2012 novemberében 200 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.



Előszó / 3

## ELŐADÁSOK

RADI INGRID: *Én – nyelv – valóság relációja,  
avagy egy vitalista teremtő gondolatai / 7*

SMID RÓBERT: *Tükröm, tükröm  
Az én lacani modelljei / 25*

SÓS CSABA: *Egy csonkításallegória interpretációja  
Paul de Man guillotine-ja / 41*

TAKÓ FERENC: *A lélek szava  
Herder Kína-képeről / 53*

TÓTH GÁBOR: *A kanti Én-fogalom heideggeri interpretációja / 67*

TUBOLY ÁDÁM ANDRÁS: *A lehetséges világok  
fikcionalista elméletének nehézségei / 83*

ZÁRDAI ISTVÁN ZOLTÁN: *A cselekvések leírásának két módja / 99*

## RECENZIO

NAGY DÁNIEL: *Személyes riport egy francia forradalomról / 111*

Felhívás / 117

## Előszó

Tizenegyedik számunkban a 2012. április 26. és 27. között rendezett, *Én–Nyelv–Valóság* címet viselő országos hallgatói konferencián elhangzott előadások kaptak helyet. A szakos érdekképviselő felhívására összesen 55 absztrakt érkezett kilenc különböző egyetem filozófia iránt elkötelezett hallgatóitól, a programban végül 39 előadás szerepelt,<sup>1</sup> melyek közül, hely hiányában, hétnek biztosítunk itt megjelenést írott formában.

Szeretnénk köszönetet mondani az intézet azon oktatóinak, akik segítséget nyújtottak az absztraktok elbírálásában, a szekcióelnöki feladatokat elvállaló kollégáknak, és különösképp Prokk Baláznak, akinek szervezői munkája híján a rendezvény aligha valósulhatott volna meg. Az *Elpis* szerkesztői nevében sikeres folytatást kívánok a további közös konferenciakötetek reményében.

Rosta Kosztasz

---

<sup>1</sup> A program megtekinthető az interneten: <http://phil.elte.hu/students/enyv.pdf>.

# ELŐADÁSOK

## Radi Ingrid

1986-ban születtem Kisgéresben, Szlovákiában. 2004-ben felvételt nyertem a nyitrai Konstantin Filozófus Egyetem pszichológia és társadalomtudomány szakára. Mivel figyelmem egyre inkább a filozófia felé terelődött, 2007-től az egyetem filozófia szakának is a hallgatója lettem. Pszichológia–társadalomtudomány szakon 2009-ben sikeresen végeztem, filozófia szakon 2010-ben. 2010 tavaszi szemeszterben öt hónapot töltöttem az Eötvös Lóránd Tudományegyetemen Ceepus-ösztöndíjjal. 2010-től az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Fenomenológia programjának kutatója vagyok. Fő kutatási területem Henri Bergson munkássága. Az itt megjelenő írás az *Én–Nyelv–Valóság* címmel meghirdetett konferencián előadott munkám átdolgozott változata.

Radi Ingrid

## **Én – nyelv – valóság relációja, avagy egy vitalista teremtő gondolatai**

Henri Louis Bergson gondolatiságának tendenciája a monizmus irányába mutat, állítja Gilles Deleuze *A bergsoni filozófia (Le bergsonisme)* című művében,<sup>1</sup> míg Sándor Pál szerint Bergson – a dualizmus korlátoltságából kitörni vágyva – a harmadik utat kereste.<sup>2</sup> E két állítás nem zárja ki egymást szükségszerűen. E tanulmányban arra kívánok rávilágítani, hogy Bergson számára a dualista perspektíva eszköz, egyfajta metodológiai eljárás, hogy azután egy elegáns fordulattal a kettősségek progresszív kooperációját kísérelhesse meg.

Jelen tanulmány a bergsoni filozófia három kulcsfontosságú fogalmának egymással való összefüggését vizsgálja. E három fogalom a következő: Én, Nyelv és Valóság. A valóság fogalmának meghatározásakor abból a bergsoni perspektívából indulunk ki, mely affirmálja mind az anyag, mind a lélek realitását. S habár a valóság két módon adódik számunkra, Bergson azt annak teljességében kívánta megragadni. Az én fogalmának értelmezése esetében „az egész több mint a részek összege” elvét követjük. Ennek kontextusában kísérletet teszünk annak az illúzióknak a feloldására, melyet Deleuze a bergsoni filozófia vezérmotívumának nevezett: „csak fokozatbeli különbséget látunk ott, ahol természetbeli különbségek vannak”.<sup>3</sup> Végül Bergson nyelvre vonatkozó megfontolásai visszavezetik gondolatmenetünket a valóság koncepciójához. A filozófus szándéka nem kevesebb, mint közvetlen tapasztalatot létesíteni a valósággal, ennek érdekében pedig meg kell változtatni a gondolkodás megszokott irányát, s nem a fogalmaktól haladni a valóságig, hanem a valóságtól a fogalmakig.<sup>4</sup>

### **A valóság artikulációja**

A bergsoni filozófia kétségkívül legismertebb mozzanata az idő fenomenjének értelmezése. 1889-ben megvédett disszertációjában, mely az *Esszé a tudat közvetlen adottságairól* címet viseli, kitüntettet szerepet szánt az idő értelmezésének. Bergson megkülönböztet homogén és heterogén időt. A homogén idő az a fizikai idő, melyet óránkkal is mérhetünk. Ez a

1 Vö. Deleuze 2010, 9. o.

2 Vö. Sándor 1967, 70. o.

3 Deleuze 2010, 28. o.

4 Vö. Bergson 1969, 113. o.

fizikai idő objektív, egynemű, statikus, egyforma egységekre felosztható, s ezáltal mérhető is. A sokaság egymásutániságát, s egymástól való tökéletes elkülöníthetőségét feltételezi. A heterogén idő élményidő. Ez a tudat által észlelt belső tartam nem mérhető, mivel nem osztható fel mindenki számára azonosnak tartott időegységekre. A belső sokaságok nem különíthetők el egymástól, mivel azok nem egymást követik, hanem egymást átfedik, összeolvadnak. Bergson a homogén időt a térrel, míg a heterogén időt a tartammal azonosította. A külsődleges, homogén tér, melyet a kiterjedés és egyneműség jellemez, az élettelen és diszkontinuus anyag közege. A belső, heterogén tartam viszont teremtő erővel bír tudattartalmaink felett, s azok folyamatos minőségbeli változását eredményezi. A térben kiterjedt anyag a mennyiségi sokaság közege – a dolgok között és a dolgot önmagával összevetve fokozatbeli különbségek állapíthatók meg (pl. intenzitásuk tekintetében csökkenés vagy növekedés következhet be). A tartamban kiterjedt szellemet a minőségbeli sokaság jellemzi – a dolgok között vagy a dolgot önmagával összevetve természetbeli különbségek állnak fenn (pl. minőségbeli változás).

Bergson elismerte mind az anyag, mind a lélek – vagyis a szellem – realitását. Nem kívánt értékbeli különbséget tenni közöttük, vagy alárendelni egyiket a másiknak. Viszont szigorúan ragaszkodott ahhoz, hogy hangsúlyt kölcsönözzön a köztük fennálló természetbeli különbségeknek. Ennek függvényében megkülönböztette a valóság két – egymást különös módon kiegészítő – szféráját: a homogén és a heterogén valóságot. Nem állította őket szembe egymással, hanem kölcsönös kapcsolatot feltételezett közöttük. Deleuze szavával élve ezek „keveréket” alkotnak, vagyis a valóság tapasztalata mindig „keverékeket” nyújt nekünk. A keverék fogalmának használatát két szempontból is indokoltnak tartja: először is azért, „mert természetükben különböző elemeket egyesítünk benne”,<sup>5</sup> másrésről pedig „mert úgy egyesítjük benne, hogy a keverékben már ne lehessen észrevenni a meghatározó természetbeli különbségeket”.<sup>6</sup> Értelemszerűen, a valósággal való tapasztalat a tér és tartam, illetve az anyag és a szellem elegyét kínálja nekünk. Másrésről felvetődik a kérdés, mi az a módszer, amely alkalmas lehet a tapasztalat számára adódó „keverékek” vizsgálatára?

A válaszadás nehézsége abban rejlik, hogy a valóság e két szegmense különböző tulajdonságokkal rendelkezik, s ebből kifolyólag különböző módszerek segítségével tehetjük vizsgálódásunk tárgyává. Mindamellet pedig a valóság e két szférája olyan elegyet képez, melynek részekre oszthatósága problematikus.

A homogén valóság az anyag realitását, míg a heterogén valóság a szellem realitását képezi. Bergson a szellemi realitás szféráján lelki jelenségeink, azaz a pszichikum fenomenéit értette: érzeteink, érzéseink, érzelmeink, lelki állapotaink, vágyaink vagy képzeleteink birodalmát. Tehát a valóság egyidejűleg két perspektívából mutatkozik meg nekünk. Egyrésről a valóság anyagi szférája, mely a térben való kiterjedése és mennyi-

5 Deleuze 2010, 39. o.

6 Deleuze 2010, 39. o.



ségi sokasága okán felosztható azonos részekre és megszámlálható, az értelem analizáló és szintetizáló munkájának tárgyává válik. Másrészt itt van a valóság szellemi szférája, mely a tartamban kiterjedt kölcsönös átfedések alakjában adódik, s ellenáll az analitikus értelem sematizáló munkájának. Az anyaggal ellentétben a tudatfolyam jelenségeit a *kontinuitás* és *indetermináltság* jellemzi: az érzések és lelki állapotok egymástól való elválaszthatatlansága (egy állapot egy további állapotra utal, s minden egyes állapot múltam összes állapotát magába foglalja), valamint a lelki jelenségek tartambeli meghatározhatatlan minősége (minden egyes új pillanat új érzések és állapotok keletkezését teremti, melyek minőségi szempontból mások, mint az azelőttiek, már csak azzal az egy pillanattal megtoldván). Az analizáló és szintetizáló értelem képtelen megragadni a tudat kontinuuus és indeterminált fenomenjeit, melyek tartamban folyamatos minőségbeli változásokon esnek át, s minden egyes pillanatban az újszerűség és egyediség „terhével” bírnak. S ennek ellenére az értelem mégis többre törekszik, mint amivel rendelkezik.

Az értelem, mely Bergson értelmezésében a pozitív tudományok módszerét képviseli, „főleg azt ragadja meg, ami az élőben fizikai-kémiai, mintsem azt, ami az élőben valóban élő”.<sup>7</sup> Az érzékszervek által felfogott ingerek az absztrakció, általánosítás és ítéletalkotás folyamatain keresztül ténymegállapításokban és törvényszerűségekből öltönek testet, a belőlük levonható következtetések alapul szolgálnak a tudomány számára a predikciók és magyarázatok megalkotásában. A heterogén és dinamikus valóság viszont úgy hatol át az értelem alkotta törvényszerűségek hálóján, mint sziklák között a megállíthatatlan folyó. Ezért az értelem objektíválja azt, kivetíti egy a homogén térben elhelyezkedő matematikai pontokból álló lineáris szakaszra, ezáltal illusztrálva azok oszthatóságát és megszámlálhatóságát. Ennek az objektíváló folyamatnak köszönhetően abba az illúzióba ringatjuk magunkat, hogy a változásban kauzális összefüggések állnak fenn. Az értelem ily módon „deformálja, transzformálja és konstruálja tárgyat, csak felszínét érinti vagy csupán annak látszatát ragadja meg”.<sup>8</sup>

Hogyan ragadható meg mégis a valóság a maga teljességében és komplexitásában? Bergson számára egyetlen válasz létezett: az intuíció. Az intuíció nem valamiféle misztikus vagy spekulatív módszer, hanem egy pontosan kidolgozott eljárás. Deleuze szerint „a filozófiatörténet legkidolgozottabb módszereinek egyike”.<sup>9</sup> Az intuícióra mint módszerre vonatkozó meghatározások gazdagon előfordulnak a bergsoni életműben. A *Bevezetés a metafizikába* című írásában különböző értelmezésekkel szolgál az intuíció módszerének felfedezésére. Az intuíció „érintés, sőt, összhang”,<sup>10</sup> „belehatol magába a dologba”<sup>11</sup>, s ezáltal „belehelyezkedünk egyenesen a tartamba”.<sup>12</sup> Vagy: „szimpátia, ami

7 Bergson 1969, 23. o.

8 Bergson 1969, 23. o.

9 Deleuze 2010, 17. o.

10 Bergson 1969, 19. o.

11 Bergson 1969, 98. o.

12 Bergson 1969, 114. o.

által belevetítjük magunkat valamilyen dolog belsejébe, hogy azzal olvadjunk össze, ami benne egyedi, és ezért kifejezhetetlen”.<sup>13</sup> Az intuíció tehát nem csupán a dolog felszínét érinti, hanem belehatol a dolog belsejébe, s ezáltal közvetlen tapasztalatot létesít vele, azaz „a lélek lélek általi közvetlen megismerése”.<sup>14</sup>

Fontos elhatárolnunk egymástól az intuíció és az ösztön fogalmát. Annál is inkább, mivel a *Teremtő fejlődés*ben Bergson az ösztönt szintén szimpátiának nevezi, később pedig az intuíció mint „az önmagára eszmélő ösztön”<sup>15</sup> jelenik meg. Josef Hrdlička kiválóan rávilágít a köztük feszülő különbségre, mikor úgy fogalmaz, hogy „az intuíció reflektált ösztön”<sup>16</sup>, vagyis míg az ösztön „természetéből adódóan közvetlen átélés, és nem reflektáló megismerés”<sup>17</sup>, addig az intuíció a közvetlen tapasztalaton túl a valóság reflexív megragadására is képes.

Az intuíció az a módszer, amely az ösztön közvetlen átélésének képességét és az értelem reflexív beállítódását egyesíti. Az intuíció által lehetővé válik a valóság nyújtotta „keverékek” közvetlen tapasztalata. Hrdlička megvilágítóan interpretálja a bergsoni intuíció módszerét: „az intuitív módszer az intellektus és a világos megismerés állandó meghaladását jelenti, de ugyanakkor magában foglalja az értelem analitikus munkáját. A módszernek tehát két fázisa van: a szükségszerű analitikus rész, melyben az értelem munkája érvényesül, és az analízis intuitív meghaladása”.<sup>18</sup> Az intuíció kiküszöböli az intellektus dogmatizmusát, a matematizációra és sematizmusra irányuló tendenciáit. Viszont legitimálja annak pozitívumait, vagyis az anyagi szférára vonatkozó analízis–szintetizáló értelem precíz munkafolyamatait.<sup>19</sup> Jean Guitton, Bergson egykori tanítványa, az *Isten és a tudomány*ban szintén felhívja a figyelmet az analízis–szintetizáló értelem általi megismerés korlátaira, melyeket azonban a metalogikus gondolkodás át tud lépni, mivel kívül helyezkedik a nyelv kategóriáin és a normális értelmezésen. A mai modern tudomány számos példával szolgálhat számunkra, melyek esetében vagy az abszurditás vagy a rejtély felé hajló beállítódást sajátítjuk el.<sup>20</sup>

13 Bergson 1969, 100. o.

14 Bergson 1969, 27. o.

15 Bergson 1987, 163. o.

16 Hrdlička 2003, 147. o.

17 Hrdlička 2003, 147. o.

18 Hrdlička 2003, 135. o.

19 Bergson nem vitatta el az értelemnek életre gyakorolt releváns szerepét. A *La pensée et le mouvant* c. írás második részében kifejti, hogy az intuíció nem egy speciális képesség, mellyel csak néhányan rendelkezünk. Az intuíció képessége mindannyiunk számára adott, viszont az élet számára hasznosabb képességeket ezt a funkcionkat háttérbe szorították, vagy akár teljesen el is nyomták. A megszokott gondolkodói munka az élet gyakorlati szempontjából hasznosabb: lehetővé teszi a kommunikációt másokkal, az együttműködést, a közös munkát. Tehát az értelem társadalmi, illetve társasági szempontból nem elhanyagolható tényező. Mindemellert Bergson megkülönbözteti az intellektus két fajtáját: 1. tágabb értelemben vett általános intellektus a fogalmakkal és szavakkal való megfelelő bánásmódot teszi lehetővé, vagyis a társadalmi életet koordinálja, 2. a szűkebb értelemben vett intellektus a lélek matematikai funkcióját képezi, az anyag megismerését szolgálja, vagyis a tudományos beállítódás eszköze.

20 Vö. Guitton 1992, 9–18. o.

## Az én artikulációja

A Miroslav Petříček előadásaiból szerkesztett kötet egyik írása<sup>21</sup> az idő problematikáját feszegeti, keretnek pedig Bergson és Husserl filozófiáját választotta. Hosszas fejtegetést követően egy hérakleitoszi kérdést tesz fel: „miért nem léphetünk kétszer ugyanabba a folyóba?” Petříček válasza egyszerűen hangzik: „nem csupán azért, mert annak vize mindig tovafolyik, de azért is, mert így »folyunk« mi is”.<sup>22</sup> Az én folyamatosan változik, minden egyes pillanatban az árnyalódások új színezetével lesz gazdagabb. Az én az, ami a múltja, s mégsem az, mivel már csak azzal az egy mozzanattal is más lesz, amit a mostban átél. A bergsoni én a tartamban folyamatosan változó lelki élet jelenségeit egységesítő egésként sejlik fel előttünk. Minden egyes érzésben, illetve lelki állapotban ott vagyok én a magam teljességében, s ugyanakkor egy érzés vagy állapot énem teljes személyiségét áthatja.

Hogyan kapcsolódik az én fogalma a bergsoni valósághoz? Hogyan ragadható meg ez a dinamikus én? Milyen módon képes az én kifejezésre juttatni a benne állandó változásokon keresztülmenő pszichikai jelenségeket?

A bergsoni ellentétpárok között olyan éles párhuzam húzható, hogy ha azokat felválnánk egy gondolatháló különböző pontjaira, Bergson filozófiája egységes rendszert tükrözne. Mivel Bergson nem kívánt filozófiai rendszert alkotni, ezért az értelmezésben is óvakodnunk kell ettől. A valóság, az én és a nyelv között fellelhető összefüggések viszont nem elhanyagolható természetűek.

Ahogy már az előzőekben erről szó esett, Bergson megkülönböztette egyazon valóság két szféráját, a homogén és a heterogén valóságot. Ennek okát az anyag és a szellem kettőségében találjuk, melyek a valósággal való tapasztalatunk számára „keverékek” formájában adódnak. A dichotómiák (lásd alább a táblázatot) háttérben pedig az idő problematikája húzódik. Bergson megkülönböztet objektív időt, mely valójában a homogén tér sajátosságaival bír, de az élet praktikuma – főként szociális szempontból – megköveteli ahhoz való pozitív viszonyunkat. Másrésről meghatározza a szubjektív időt, melyet ama bizonyos heterogén tartammal azonosít. E tartam teremtő erővel hat lelki életünk fenoménjeire, melyek a kontinuitás és indetermináltság jegyeivel tűnnek ki.

Mindezek tekintetében leszögezhető, hogy Bergson elkülönít egymástól egy külső és egy belső életet. Az *Esszé a tudat közvetlen adottságairól* címen közzétett munkájának második részében az én problematikája kerül előtérbe.<sup>23</sup> A belső élet a *mély-én (le moi profond)* közege, az én individuális életének birodalma, melyet a tiszta interioritás jelle-

21 Ld. Petříček 1997, 34–50. o.

22 Petříček 1997, 38. o.

23 Ld. Bergson 1970, 38–63. o.

mez, mindennemű külsődlegesség nélkül. A mély-én az én azon rétege, mely átél és átérez, anélkül hogy az élményáram aktusait, illetve fenoménjeit objektívná. A pszichikai jelenségek tartamban folyamatosan változó tiszta kvalitásként hatják át a mély-én egészét. A mély-én a valósággal való közvetlen tapasztalat lehetőségfeltétele. A külső életet az ember szociális mezeje képi le, mely folyamatosan arra ösztönzi az ént, hogy objektíválja belső életét. Így jön létre a *felszíni én* (*le moi superficiel*). A mély-én pedig oly módon kerül fedésbe a felszíni én által, hogy a lelki jelenségek szimbolikus jelek, azaz nyelvi eszköztárunk formájában öltenek testet. Ebből kifolyólag a felszíni én már csak közvetett tapasztalatot tesz lehetővé az én mélyebb rétegeivel – a felszíni én csupán az én árnyéka lesz. Az indirekt kapcsolatot a nyelv használata, de mindenekelőtt a tér közbeiktatása indikálja. A belső, individuális élet heterogén jelenségeire alkotó erővel ható tartam felcserélődik a homogén anyagi valósághoz tartozó térrel. Bergson ezt az *idő térbeliesítésének* nevezi.

Honnan ered ez a határozott tendencia, hogy az időt térbeliesítsük akár olyan áron is, hogy megfosztjuk éniünket esszenciális attribútumaitól – a kontinuitást és indetermináltságot – önmagától, s ezzel megsemmisítjük azt, ami valójában? Az *Esszé a tudat közvetlen adottságairól* kezdőmondata nemes egyszerűséggel válaszol: „Szükségszerűen szavak által fejezzük ki magunkat, és leggyakrabban térben gondolkodunk. Más szóval, a nyelv kényszerít minket, hogy ideáink között ugyanolyan világos és pontos distinkciókat állapítsunk meg, mint amilyen diszkontinuitást az anyagi objektumok között.”<sup>24</sup> S még az előszóban Bergson kijelöli művének vezérmotívumát, mely szerint a filozófiai problémák pontosan az idő térbeliesítéséből erednek, hiszen annak eredményeként felcseréljük az időt a térrel, a tartamot a kiterjedéssel, a kvalitást a kvantitással.<sup>25</sup>

Az idő térbeliesítése, Bergson szerint, mélyen gyökerező szokásunk,<sup>26</sup> amelyet a társadalmi élet igényei befolyásolnak általánosságban és a nyelv különösen. A *Gondolat és mozgás* címet viselő tanulmányban hangsúlyozza, hogy az így nyert „matematikai alak, [...] felel meg legjobban a valóságnak és egyúttal leginkább kielégíti értelmünket”.<sup>27</sup> Csakhogy másrésről „a gondolkodás megszokott eljárása, mely gyakorlati szempontból hasznos, kényelmes a társalgás, az együttműködés és a cselekvés számára, filozófiai problémákhoz vezet”<sup>28</sup>

Mielőtt félreértés adódna, fontos leszögeznünk, hogy a felszíni én fogalmának használata Bergson számára nem hordoz semmiféle pejoratív jelentést. Csakúgy, mint az anyag és szellem kettősségének esetében, nem tesz értékbeli különbséget a mély-én és felszíni én között. Sőt, ahogy azt az előbbi sorok igazolják, elismeri a felszíni én releváns szerepét életünkben: a szocializálódás és társadalmi integráció elképzelhetetlen volna e nélkül, ugyanis a társadalmi,

<sup>24</sup> Bergson 1970, 7. o.

<sup>25</sup> A mű első két része bevezetesként szolgál a harmadik rész témaköréhez, a szabadság problémájához, viszont jelen tanulmány keretei közt nincs alkalmunk azt vizsgálódásunk tárgyává tenni.

<sup>26</sup> Vö. Bergson 1970, 56. o.

<sup>27</sup> Bergson 1969, 29. o.

<sup>28</sup> Bergson 1969, 43. o.

illetve társasági élet kényelmes és effektív megvalósulását ez teszi lehetővé. A felszíni én jobban megfelel a külvilággal és más egyékekkel kialakított kapcsolat elvárásainak általánosságban és fogalmi apparátusunk sajátosságainak. A nyelv az egyike azon jelentős faktoroknak, melyek befolyással bírnak a felszíni én kialakulásának folyamatában.

Hogyan keletkezik a felszíni én? Bergson az idő térbeliesítésének cselekvő pozíciójába az intellektust helyezte. Az analizáló és szintetizáló értelem az, melyet szünni nem akaró és kielégíthetetlen vágy ösztökél a dolgok differenciálására, kategorizálására és szisztematizálására. Majd pedig a heterogén valóság jelenségeire szimbólumokat aggat, melyek megbélyegzik viselőjüket. De térjünk vissza az értelem differenciáló képességéhez. A heterogén valóság – vagyis a mély-én – jelenségei folyamatosan mozgásban lévő, zavaros pszichikai tartalmak, melyek egymást átfedik, s egymástól elválaszthatatlan, oszthatatlan egészet alkotnak. Ekkor még nyelvi eszközeinkkel kifejezhetetlenek két okból is: a kontinuitás és az indetermináltság okán, ami annak köszönhető, hogy tartalommal rendelkeznek. E dinamikus valóság csak úgy ragadható meg az értelem számára, ha mozdulatlaná teszi a tartamban változót, felosztja azt homogén egységekre a sokaság megszámlálhatósága céljából. Az így részeire tagolt érzelem, vágy vagy lelki állapot egy a homogén térben elhelyezkedő imaginárius szakasz formájában jelenik meg, ahol annak részei egymást követik, de nem fedik, nem hatják át egymást. Az imaginárius szakasz – vagyis két pont által határolt egyenes – a *kész*<sup>29</sup> állapotának illúzióját kelti, mintha egy konkrét érzelmi aktusnak pontosan körülhatárolhatóak lennének vonalai, a kezdete és a vége. Sőt, a homogén tér elképzelt szakaszára kivetített érzelem egységei között meghatározhatunk akár bizonyos sorrendet is, hiszen azok úgy helyezkednek el az adott érzelem-szakaszon, hogy egymástól tökéletesen elválaszthatóak, s ezáltal az *előtte* és *utána* fogalmaival operálhatunk.<sup>30</sup> Ezek után pedig már nem nehéz eljutni a determinizmus legmagasabb fokáig, a pszichikum jelenségei között húzódo kauzális összefüggések megállapításához, kizárva a spontaneitás és újszerűség lehetőségét.

Maga az érzelem élő, fejlődő, tehát szakadatlanul változó lény; másképp nem értenénk meg, hogy lassan-lassan elhatározásba terel; elhatározásunk kész volna azonnal. De él, mert a tartam, amelyben kibontakozik, oly tartam, melynek pillanatai egymásba hatolnak; mikor e pillanatok elválasztottuk egymástól, mikor az időt a térben gördítettük le, akkor megfosztottuk ezt az érzelmet színétől és elevenségétől. Íme hát itt vagyunk saját árnyékunkkal szemben; azt hisszük, hogy elemeztük érzésünket, pedig valójában szavakba foglalható tehetetlen állapotok sorát tettük helyébe, melyek mindegyike azon benyomások közös elemét, tehát személytelen maradékát teszi, melyeket adott esetben az egész társadalom érzett.<sup>31</sup>

29 Vö. Bergson 1970, 41. o.

30 Vö. Bergson 1970, 48–49. o.

31 Bergson 1923, 131. o.

Az idő térbeliesítése – a lelki jelenségek objektívációja és nyelv általi manifesztációja – két egymással szorosan összefüggő illúziót implikál: elsősorban az érzelem változatlan-ságát feltételezi, másodsorban pedig az érzelem univerzális természetére következtet, vagyis hogy az egyén szubjektív érzelme hasonló vagy egyforma más egyének érzelmeivel. Bergson számos művében találkozunk a melódia-hasonlattal, ami Anton Vantuch szerint annak is betudható, hogy édesapja zenész volt.<sup>32</sup> A melódia kibontakozása és belső életünk kontinuitása között éles párhuzamot vont. A dallam hangjegyei úgy fonódnak egymásba, hogy bár egymástól elkülöníthetőek, pusztán összességükből nem csendül fel maga a melódia. Minden következő hangjegy az azt megelőző hangjeggyel összekapcsolódván új minőséget teremt, s nem kvalitásbeli növekedésről, vagyis egymásutániságról van szó, hanem átfedésről, azaz egyidejűségről.

Pavel Kouba kitűnően rámutat, hogy a valóság ilyenfajta artikulációja kevésbé magukat a dolgokat, mintsem inkább a mi értelmi képességeinket minősíti. Vagyis a végtelen oszthatóság és ismételhetőség nem a kiterjedéshez és magához az anyaghoz tartozik elsősorban, hanem a mi képességünk eredménye, hogy azt fel tudjuk osztani.<sup>33</sup> Ezt figyelembe véve már nem lepődünk meg Bergson az *Anyag és emlékezet* utolsó lapjain közölt gondolatán: „a különféle fajták észlelései a valóság megannyi igaz irányát jelölik”.<sup>34</sup> És milyen szempontok alapján strukturáljuk a valóságot? Gyakorlati szükségleteink és nyelvi lehetőségeink szerint differenciáljuk azt.

Az idő térbeliesítése – vagyis a gondolkodói munka megszokott iránya – azt eredményezi, hogy fokozatbeli különbséget feltételezünk ott, ahol valójában természetbeli különbségek vannak. Ebből kifolyólag természetükben különböző dolgokat sorolunk egyazon csoportba, közös vagy hasonló tulajdonságaikat kiemelve, s másokat háttérbe szorítván. Bergson e tekintetben bírálattal illeti egyrészt a metafizikát, másodsorban a tudományt. Deleuze szerint Bergson „a metafizikának alapvetően azt veti a szemére, hogy csak fokozatbeli különbséget lát a térszerűen felfogott idő és az elsődlegesnek tekintett örökkévalóság között”.<sup>35</sup> A tudományt pedig mechanisztikus vilásképe miatt bírálta, mely szintén a térszerűen értett idővel operál, s „a dolgok már csak fokozatbeli, helyzetbeli, méretbeli és aránybeli különbségeket mutatnak”.<sup>36</sup> Tehát a probléma abban gyökerezik, hogy fokozatbeli különbségeket csupán a homogén valóság – vagyis a térben kiterjedt anyag – esetében határozhatunk meg. Mi viszont fokozatbeli különbségeket állapítunk meg a tartamban egymást átfedő heterogén valóság fenomenjei között is. Hogyan is tehetnék fokozatbeli vagy méretbeli különbséget lelki életem jelenségei között? Milyen módon hasonlíthatnám össze az én érzéseim

32 Vö. Vantuch 1970, 437. o.

33 Vö. Kouba 2003, 97. o.

34 Bergson 1965, 129. o.

35 Deleuze 2010, 28. o.

36 Deleuze 2010, 28. o.

intenzitását más egyének érzéseivel? Hogyan tudnám pontosan elválasztani egymástól a tegnapi és a mai érzéseimet? Sőt, hogyan lennék képes éles kontúrokkal differenciálni a múltban és a jelenben átélt érzések egészét? S vajon képes lennék-e előre meghatározni, hogyan fogok érezni a jövőben, vagy akár öt perc múlva? Nem véletlen, hogy Bergson határozott érdeklődést mutatott a pszichikum folyamatai iránt, s azokat az idő perspektívájából közelítette meg.

Feltehetően izgalmasnak látszik az a gondolati párhuzam, amelyet Bergson pszichikumra vonatkozó meglátásai és korának a pszichológiai tudományokban elért megállapításai között felfejthetünk. Az *Esszé a tudat közvetlen adottságairól* című írása 1889-ben jelent meg, melynek első részét szinte teljes egészében a különböző pszichofizikai kísérletek eredményeinek interpretálására szánta. A kísérleti pszichológia kezdete a 19. század második felére tehető, intézményesülése pedig 1879-re datálható, mikor Wilhelm Maximilian Wundt megalapította az első pszichológiai laboratóriumot Lipcsében. A kísérleti pszichológia a pszichikum jelenségeit a természettudományok sajátos módszertanának rendelte alá arra a feltételezésre alapozván, hogy a vizsgált jelenségek között olyan törvényszerűségek hatnak, amelyek a természetet – vagyis a külső világot – irányítják. Sőt, Gustav Fechner, a pszichofizika megalapítója, a fizikai ingererősség és az általa kiváltott pszichikai érzéklet között kauzális összefüggést fedezett fel, intenzitásuk kölcsönös változását pedig logaritmikus függvény képletében rögzítette. A pszichikum tudósainak ez irányú igyekezete ratifikálta az ok-okozati összefüggések létjogosultságát minden entitásra vonatkozóan. Valamint azt sugallta, hogy minden mérhető és definiálható.

Bergson éles kritikát gyakorolt a naturalista pszichologizmussal szemben. Megkülönböztette a determinizmus két fajtáját, melyek a szükségszerűség elvét kívánják alátámasztani minden létező tekintetében. Meghatározta a *fizikai determinizmust* és a *pszichológiai determinizmust*, melyek szoros összefüggésben állnak, sőt, egyik szükségszerűen implicálja a másikat.<sup>37</sup> Bergson főként a pszichikumra vonatkozó belátások foglalkoztatták. A fizikai determinizmus – Bergson értelmezésében – az erő- és energiamegmaradás törvényeit univerzális szintre emelte, s így a fizikai, kémiai, biológiai és pszichikai fenomének mind atomi szerkezetű rendszerek sokaságára redukálhatók. Vagyis az anyagra vonatkozó mechanikai és kinetikai elméletek érvényét kiterjesztette minden létezőre. S ez alól nem számítanak kivételnek a lelki élet jelenségei sem, mint az érzések, érzelmek, vágyak vagy képzetek. Bergson kritikája pontosan ennek fényében teljesedett ki: „inkább pszichológiai tévedés az, ami a mechanika ezen absztrakt princípiumát univerzális törvénné emelte”.<sup>38</sup> Elhatárolódott a tudományos megismerés azon elképzelésétől, mely szerint egy esemény

37 Ld. Bergson 1970, 64–75. o.

38 Bergson 1970, 70. o.

vagy jelenség visszavezethető bizonyos azt kiváltó okokra és bizonyos adott körülmények okozati összefüggéseire az ismétlődés elve alapján. Elvetette a kauzális törvényszerűségek hatályát a pszichikum jelenségei felett, mely szerint azok konzekvensen megmagyarázhatóak volnának, és azt feltételezhetnénk, hogy egy bizonyos fizikai állapotnak egy bizonyos lelki állapot felel meg, vagy fordítva. Így eljutunk a pszichológiai determinizmushoz. Bergson a pszichológiai determinizmus helyett több esetben is az *asszociatív determinizmus*<sup>39</sup> fogalmát használja, mellyel a tudat jelenségeinek egymástól való kölcsönös függésére kíván utalni: az aktuális lelki állapot előre jelezhető az azt megelőző lelki állapotok ismeretében, illetve az aktuális pszichikai állapotból kiindulva felfejthetjük annak okait. Továbbá ide sorolhatjuk a *minőségek determinizmus*<sup>40</sup> kifejezést is, mely egyszerűen a determinizmus tárgyát jelöli ki, vagyis a tudat állapotaira utal. Az *approximatív determinizmus*<sup>41</sup> szókapcsolattal pedig Bergson arra mutat rá, hogy a tudat jelenségeinek vizsgálata bár tudományos pontosságra törekszik, eredményei csupán megközelítő jelleggel bírnak (a heterogén valóság tekintetében).

A pszichofizika hiányossága abban rejlik, hogy megelégszik a felszíni én vizsgálatával, s elhanyagolja azt a tényt, hogy a felszíni én egyet alkot a mély-énnel. A felszíni én mezején a mély-én fenomenjei kifejezésre kerülnek, de csupán külső, megragadható látszatát közvetítik a pszichikai jelenségek sokaságának. A pszichofizika így könnyen esik abba a tévedésbe, hogy elkülöníti, megszámlálja, megméri és definiálja a lelki jelenségeket, majd pedig intenzitást tulajdonít nekik. A kvalitást felcseréli kvantitásra: az érzet minősége helyettesítve lett az érzetet kiváltó fizikai inger – az ok – mennyiségével vagy az érzet keletkezése során fellépő izommozgások nagyságával.<sup>42</sup> A heterogén és minőségi szempontból folyamatosan változó fenomén egy érték formájában rögzül. Így megkapjuk az intenzitás mértékét, de nem az érzés minőségét. Bergson határozottan állította, hogy „megismételve minden érzés változik, és ha számomra nem úgy tűnik, hogy egyik napról a másikra változna, akkor az azért van, mert most a tárgyan keresztül érzékelem, mely az érzés oka és a szón keresztül, mely őt kifejezi. A nyelv e hatása az érzésre mélyebb, mintsem azt általában gondolnánk. Nemcsak hogy a nyelv elhitheti velünk érzéseink változatlanóságát, de időnként meg is téveszt minket az átél érzés természetét illetően”.<sup>43</sup> Így jutunk el a nyelv kérdéséhez, mely univerzalitása és statikussága okán nem képes megragadni és adekvát módon kifejezni a dinamikus és heterogén valóság fenomenjeit.

39 Ld. Bergson 1970, 68. o., 71. o.

40 Ld. Bergson 1970, 68. o.

41 Ld. Bergson 1970, 68. o.

42 Vö. Bergson 1970, 58. o.

43 Bergson 1970, 60. o.



## A nyelv problematikussága

Bertrand Russell *A nyugati filozófia története* című terjedelmes művében Bergson filozófiájának is szentel egy teljes fejezetet.<sup>44</sup> Bergson a reklámkészítőkhöz hasonlítja, mivel szerinte a filozófus nem indokolja meg nézeteit, nem tényekre hivatkozik, csupán kiváló stílusának bájára és vonzerejére hagyatkozik, hogy elnyerje a hallgatóság vagy az olvasó szimpátiáját. „Különösen az analógiákat és a hasonlatokat alkalmazza előszeretettel gondolatmenetében, ezzel igyekezve az olvasót meggyőzni nézeteiről. Az életre vonatkozó hasonlatok száma írásaiban felülmúlja valamennyi általam ismert költő életművét.”<sup>45</sup> Bergson minden munkája valóban bővelkedik hasonlatokban és metaforákban. Ezért felmerül a kérdés, vajon tényleg csupán hatásvadász, vagy sajátos stílusa rendelkezik valamilyen céllal?

Az *Esszé* első sorai árulkodóak: „Szükségszerűen szavak által fejezzük ki magunkat, és leggyakrabban térben gondolkodunk. Más szóval, a nyelv kényszerít minket, hogy ideáink között ugyanolyan világos és pontos distinkciókat állapítsunk meg, ugyanazt a diszkontinuitást hozzuk létre, mint az anyagi objektumok között”.<sup>46</sup> Bergson minden kétséget kizáróan elismeri a nyelv szükségességét életünkben, mindemellett pedig egyértelműen rámutat annak hiányosságaira is. Evidenciaként kezeli a nyelv, az anyag és a tér kapcsolatát. Az már világos, hogy a homogén tér az anyag szférája. De hogyan kapcsolódik hozzájuk a nyelv? Bergson úgy véli, hogy mindenki a maga módján szeret vagy éppen gyűlöl. Viszont amikor ezeket az érzéseket ki akarjuk fejezni, ugyanazokkal a szavakkal tesszük. A nyelv csupán az érzés felszínét képes megragadni, annak objektív és személytelen árnyékát.<sup>47</sup> Bergson bírálata fogalmi apparátusunkkal szemben felhívja a figyelmet annak univerzalizáló és sematizáló hatására, mely így a valóság közvetett tapasztalatát implikálja. Konstans és személytelen fogalmakkal viszont nem ragadható meg az a dinamikus és heterogén valóság, mely minden egyes pillanatban az újszerűség és egyediség „terhével” bír. A nyelvi kifejezőeszközzel kizárólag a felszíni én operál. A nyelv – és lényegében az értelem megszokott gondolkodói munkája, melynek terméke maga a nyelv is – térben elkülöníti és időben rögzíti a mély-én élményáramának jelenségeit, minek következtében „csupán a lélek anyagi utánezata” kerül felszínre. A nyelv így torzítóan hat valóság-tapasztalatunkra, s ezáltal a valóságról alkotott képünkre.

Mindemellett Bergson elismeri a nyelv létjogosultságát, s ezt azzal indokolja, „hogy külső és úgyszólván szociális életünk számunkra gyakorlati szempontból fontosabb, mint belső és individuális egzisztenciánk. Ösztönösen hajlunk benyomásaink rögzítésére, hogy a nyelv által kifejezhessük őket. Ezért van az, hogy összekeverjük magát az

44 Ld. Russell 1997, 645–661. o.

45 Russell 1997, 653. o.

46 Bergson 1970, 7. o.

47 Bergson 1970, 74. o.

érzést, mely folyamatosan változik, az érzés állandó külső tárgyával, és mindenekelőtt a szóval, mely e tárgyat kifejezi”.<sup>48</sup> Vagyis egy univerzális és konszenzuson alapuló fogalmi apparátus használata nélkülözhetetlen a társas együttélés kényelmes és effektív megvalósulása szempontjából. Bergson értelmzésében a fogalom egyfajta konvenció jel.<sup>49</sup> A *Gondolkodás és mozgás* című írásának második részében részletesebben kitér a fogalom tárgyalására. Úgy véli, hogy „a szónak lehet meghatározott jelentése, amennyiben egy dolgot jelöl; ám elveszíti azt, ha minden dologra alkalmazzuk”.<sup>50</sup> Vagyis a fogalom rendelkezhet bizonyos jelentéssel, mely adekvát módon képes kifejezni magát a jelöltet. A probléma viszont abban gyökerezik, hogy akár több jelöltet is egyazon fogalom alá sorolunk, minek következtében olyan általános fogalmat hozunk létre, mely már nem képes megragadni a dolog egyediségét. Másodsorban „minél inkább gyarapítja a fogalom terjedelmét, annál inkább szűkül a tartalma.”<sup>51</sup> Tehát a fogalom általánosságának nemcsak a dolog szubjektivitása esik áldozatául, de maga a fogalom is.

Emlékezzünk csak vissza Marcel Proust soraira, mikor leírja, hogyan hívta elő gyermeki emlékeit a mézes hársfateába mártott madeleine-keksz íze.<sup>52</sup> Az íze, s nem a látványa. A látvány már szinte semmitmondóvá vált számára, mivel ilyen madeleine-kekszet számos alkalommal láthatott cukrászdákban anélkül, hogy megízlelte volna őket. S a látvány a többszöri ismétlődést követően, valamint sok más eseményhez, élményhez kapcsolódván megszokottá és szürkévé vált számára. Viszont az íz a Combray-ben eltöltött időre, és Léonie néniére emlékeztette őt. Ebből a rövid jelenetből is világossá válik számunkra, hogy az általános az ismételhetőség, a szokásos és az „ugyanaz” jellegével rendelkezik. Ennek okán pedig a természetbeli különbség, mely mindvégig Bergson gondolkodásának középpontjában áll, belevész ebbe az általánosságba. A valóságot nem természetes tagolódása szerint strukturáljuk, hanem gyakorlati szükségleteink és nyelvi lehetőségeink szerint. Deleuze – Bergson *Gondolkodás és mozgás* második esszéjére utalva – az általános fogalmak és a természetbeli különbségek viszonyának feltárásakor arra a belátásra jut, hogy „sokféle általános fogalom van, egyesek az *élelények objektív hasonlóságaira* vonatkoznak, mások az *élettelen testek objektív azonosságaira*, megint mások pedig az *előállított tárgyakkal szemben támasztott szubjektív követelményekre*; mi azonban rögtön alkotunk egy általános fogalmat az általános fogalmakról, és a természetbeli különbségek belevesznek ebbe az általánosságba”.<sup>53</sup> Az általános fogalom kiragadja a dolog attribútumai közül azt, ami hasonló vagy azonos más dolgok attribútumaival, s elhanyagolja azt, ami egyedi benne. A fogalmak így nem a valóság természetes tagolódását képezik le, minek következtében mindig hamis

---

48 Bergson 1970, 60. o.

49 Vö. Bergson 1969, 30. o.

50 Bergson 1969, 31. o.

51 Bergson 1969, 31. o.

52 Vö. Proust 2006, 74–77. o.

53 Deleuze 2010, 39. o.

megállapításokhoz fogunk jutni. Ezért Bergson határozott törekvése annak a módszernek a felfejtésére irányult, mely lehetővé tenné a valóság közvetlen tapasztalatát, s ezáltal a valóság adekvát megragadását. Bergson az intuíciónál emelte a vágyott filozófiai módszer rangjára. Az élet praktikuma viszont felülírta az intuíciónál képességét, mely mindannyiunk számára adott (volt). Az értelem – az absztrakt, logikai gondolkodás – uralkodó szerephez jutott mindennapjainkban, segítségével rendeket, rendszereket alakíthatunk ki. Csakhogy „a gondolkodás megszokott eljárása, mely gyakorlati szempontból hasznos, kényelmes a társalgás, az együttműködés és a cselekvés számára, filozófiai problémákhoz vezet”.<sup>54</sup> Meg volt győződve arról, hogy meg kell fordítani az intellektus által végzett gondolkodói munka irányát: „a valóságtól haladni a fogalmakig, és nem a fogalmaktól a valóságig”.<sup>55</sup> Fel kell szabadítani a szellemet az értelem dogmatikus fogalmiságának korlátai alól. A *változás észlelése* című előadásában e bizonyos szempontból sziszifuszi feladatot Bergson a filozófusokra bízta, akik saját csapdájukba estek. Ugyanis „éppen a természetes észlelés hiányossága vitte rá a filozófusokat, hogy az észlelést kiegészítsék fogalmi értelmezéssel”.<sup>56</sup> A természetes észlelés, vagyis az intuíciónál hiánya ösztönözte arra a bölcseleket, hogy az észlelést kiegészítsék fogalmi megértéssel. A fogalmi értelmezés segítségével kívánták kitölteni az észlelés azon hézagjait, melyeket az értelem sem tudott szisztematizálni és egyesíteni. Csakhogy minél inkább élre tör a fogalmi perspektíva az integráció munkájában, annál inkább eliminálja a valóság természetbeli különbségeit, tompítja benyomásainkat és leszegényíti világképünket. S most ugyancsak a filozófus feladata elfordítani a gondolkodói munka irányát a fogalmiság felől egy olyan kifejezőeszköz felé, mely szabad utat nyit a közvetlen tapasztalat számára. A *Bevezetés a metafizikába* című írásában hangsúlyt kölcsönöz ezen elképelésének, s a metafizikát olyan tudománynak nevezi, mely képes a valóság intuitív megragadására szimbólumok nélkül.<sup>57</sup> De mivel szükségszerűen nyelv által fejezzük ki magunkat, a metafizika feladata, hogy észlelésünket mintegy ellenőrizve és segítve adekvát képeket társítson fogalmainkhoz, melyek ily módon tartalmában gazdagítják az általános fogalmat, árnyaltabbá teszik és finomítják jelentését.

Bergson szerint az adekvát, pontos fogalom az, ami tökéletesen illeszkedik magára a dologra, csakúgy mint egy személyre szabott ruha. „Ha a már létrehozott fogalmak eltávolításával kezdjük, ha a valóságot közvetlenül szemléljük és ha ezt a valóságot saját tagolódása szerint osztjuk fel, akkor az új fogalmak, melyeket a kifejezhetőség miatt szükséges lesz létrehozni, ezúttal pontosan a dolog méretére lesznek szabva.”<sup>58</sup> Mivel ilyen pontos fogalmakkal nem rendelkezünk, a keresés folyamatára helyeződik a hangsúly. Bergson a metaforák és hasonlatok használatát javasolja. „A hasonlatok és metaforák sejtetik azt,

---

54 Bergson 1969, 43. o.

55 Bergson 1969, 113. o.

56 Bergson 1969, 83. o.

57 Vö. Bergson 1969, 100–101. o.

58 Bergson 1969, 17. o.

amit nem vagyunk képesek kifejezni.<sup>59</sup> Belső, individuális valóságunk sokszínűségét és elevenségét csak a metaforikus ábrázolásmód és a megfelelni látszó hasonlatok nyughatatlan keresése közvetítheti. De semmiképp sem definiálhatnak, ugyanis a metaforák és hasonlatok végtelen variációkként szolgálnak: több komplementer és egymással nem ekvivalens szemszögből pillantunk rá egy dologra vagy jelenségre. Ebből fakad approximatív jellegük, melynek értelmében sohasem a *készre* törekszenek, csupán megsejtetik a kifejezni szándékozottat, egyfajta képzetet közvetítenek róla anélkül, hogy egy konkrét képet akarnának meghatározni. Ezek a szóképek bizonyos kompenzáló funkciót töltenek be, mivel a nyelv hiányosságait igyekeznek valamelyest pótolni. A fogalmi értelmezés nem képes megragadni a teljes valóságot, de a metaforák vagy hasonlatok sem. Ezt az állítását maguknak a fogalmaknak az eredetével indokolja Bergson. Amennyiben a szavak a külső, homogén valósághoz tartoznak – hiszen az intellektus tevékenységéből származtathatók –, aszerint is „viselkednek”. Ha egy érzést vagy érzelmet szavak segítségével kívánunk kifejezni, akkor Bergson szerint részeire kell osztani, azokat egymás mellé helyezni egy képzeletbeli szakasz pontjain. Szükségszerű az érzés vagy érzelem mozdulatlaná tétele, térbeli kivetítése, s egyúttal szukcesszív ábrázolása. Elvégre a fogalmak is ilyen statikusak és rögzített jelentéssel bírnak, hiszen nem képesek követni, illetve leképezni az érzés vagy érzelem dinamikus minőségbeli változását. A fogalmi értelmezéssel anyagi mivoltot kölcsönzünk nekik, állandóságot, diszkontinuitást és általánosságot. Figyelmen kívül hagyjuk annak tényét, hogy egy romantikus regény elolvasása még nem jelenti, hogy valóban átéltük vagy átéreztük volna magát a szerelmet. A metaforák és hasonlatok, a fogalmakkal ellentétben, kimozdítanak bennünket merev és szigorú, fogalmakban strukturált gondolkodásunk szabályai alól, s annak lehetőségfeltételeit alapozzák meg.

## Konklúzió

Bergson sosem akart filozófiai rendszert alkotni, gondolatísága mégis egységet képez. Nem téziseket állított fel, hanem folyamatos megközelítésekkel igyekezett közelebb kerülni ahhoz a belátáshoz, melyet egész élete során ki akart fejezni. A metafizika alapját nem az anyag és a szellem kettőségében látta, hanem az őket egységesítő erőben: az életlendületben (*élan vital*). Nem dichotómiák prizmáján keresztül szemlélte a valóságot, hanem olyan filozófiát akart létrehozni, amely leküzdí az átélt világ és a tudomány által leírt világ ellentétét. Határozott módon síkra szállt az utilitarista mechanizációval és az irracionálitást nem tűrő matematizációval szemben. Viszont nem a tudományos gondolkodás egyértelmű elvetését kezdeményezte, hanem annak progresszív kooperációját a filozófiával. E filozófiának a módszere az intuíció, mely a gondolkodás megszokott analízáló tevékenység-

---

59 Bergson 1969, 27. o.

gét magában foglalja, s egyszersmind meg is haladja. Ezáltal az intuíció a valóságot a maga teljességében képes megragadni. Bergson gondolatosságának háttérében mindig az idő kérdése állt, valamint az idő térbeliesítése és az abból fakadó filozófiai problémák. Ennek kontextusában különbséget tett egyazon valóság két szférája – a homogén és a heterogén valóság – között. Míg a heterogén valóságot a tartam teremtő erejének köszönhetően új minőségek folyamatos keletkezése hatja át, addig a homogén valóságot időben rögzítjük és térben elkülönítjük. A szubjektum esetében a mély-én a heterogén valóság szférája, melynek élményárama nem fejezhető ki az általunk teremtett és használt általános fogalmak segítségével. A társadalmi együttélés és együttműködés viszont megköveteli belső, individuális világunk kifejeződését, minek következtében létrejön a felszíni én. Bergson elismeri, hogy szükségszerűen differenciáljuk valóságunkat gyakorlati szükségleteink és nyelvi lehetőségeink szerint. A probléma abból fakad, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy valóságunk gazdagabb, mintsem azt értelmi képességeink által megismerhetnénk. Ha elhanyagoljuk annak tényét, hogy valóságunk gazdagabb, mintsem azt rendelkezésre álló fogalmi apparátusunk által ki tudnánk fejezni. A filozófiai problémák gyökere onnan ered, hogy összekeverjük az egymásutánit az egyidejűvel, a mennyiséget a minőséggel, a tért a tartammal, a homogenitást a heterogenitással.

VALÓSÁG	heterogén	homogén
	szellem	anyag
	tartamban folytonosan változó fenomének	térben kiterjedt fenomének
	indeterminizmus	determinizmus
	kontinuitás	diszkontinuitás
	minőségi sokaság	mennyiségi sokaság
	minőségbeli változás	mennyiségbeli változás
	új, újszerűség	előreláthatóság – prognózis
	új minőség	a régi új kombinációja
	megismételhetetlenség	ismételhetőség
	természetbeli különbségek	fokozatbeli különbségek
a valóság dinamikus felfogása	a valóság mechanikus felfogása	
ÉN	mély-én	felszíni én
MÓDSZER	intuíció önmagára eszmélő, reflektáló ösztön	intellektus analizáló-szintetizáló értelem

Táblázat: A bergsoni filozófia dichotómiái a valóság, az én és a módszer értelmezésében

## Felhasznált irodalom

### Elsődleges irodalom

- Bergson, Henri 1923, *Idő és szabadság* (ford. Dienes Valéria). Franklin Társulat, Budapest.
- Bergson, Henri 1965, *Matière et mémoire*. Les Presses universitaires de France, Paris, [[http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson\\_henri/matiere\\_et\\_memoire/matiere\\_et\\_memoire.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/matiere_et_memoire/matiere_et_memoire.pdf)] (2012.02.15).
- Bergson, Henri 1969, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*. Les Presses universitaires de France, Paris, [[http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson\\_henri/pensee\\_mouvant/bergson\\_pensee\\_mouvant.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/pensee_mouvant/bergson_pensee_mouvant.pdf)] (2012.02.15).
- Bergson, Henri 1970, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Les Presses universitaires de France, Paris, [[http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson\\_henri/essai\\_conscience\\_immediate/essai\\_conscience.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/essai_conscience_immediate/essai_conscience.pdf)] (2012.02.15).
- Bergson, Henri 1987, *Teremtő fejlődés* (ford. Dienes Valéria). Akadémiai Kiadó, Budapest.

### Másodlagos irodalom

- Deleuze, Gilles 2010, *A bergsoni filozófia* (ford. John Éva). Atlantisz, Budapest.
- Gillouin, René 1914, *Henri Bergson filozófiája* (ford. Farkas Zoltán). Franklin-Társulat, Budapest.
- Guitton, Jean 1992, *Boh a eda* (ford. Mária Gálová). Lúč, Bratislava.
- Hrdlička, Josef 2003, „O intuici u Bergsona.” In Jakub Čapek (szerk.), *Filosofie Henri Bergsona*. Oikoymenth, Praha, 126–150. o.
- Kišonová, Renáta 2010, *Filozofia H. Bergsona v kontexte filozofie života a evolučnej ontológie*. Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, Trnava.
- Kouba, Pavel 2003, „Pohyb mezi časem a prostorem. Bergsonův zápas s vlastním objevem.” In Jakub Čapek (szerk.), *Filosofie Henri Bergsona*. Oikoymenth, Praha, 91-105. o.
- Molnár Tamás 2001, *A gondolkodás archetipusai*. Kairosz Kiadó, Budapest.
- Petříček, Miroslav 1997, „Filozofický problém času.” In M. Petříček, *Úvod do (současné) filosofie*. Herrmann & synové, Praha, 34–50. o.
- Proust, Marcel 2006, *Az eltűnt idő nyomában I* (ford. Gyergyai Albert). Magvető, Budapest.
- Russell, Bertrand 1997, *A nyugati filozófia története* (ford. Kovács Mihály). Göncöl Kiadó, Budapest, 647–661. o.
- Sándor Pál 1967. *Henri Bergson filozófiája*. Gondolat, Budapest.
- Ullmann Tamás 2011, „Az intuício problémája Bergson és Merleau-Ponty filozófiájában.” In Ullmann Tamás – J.–L. Vieillard-Baron (szerk.), *Bergson aktualitása*. Gondolat Kiadó, Budapest, 108–128. o.

Ullmann Tamás 2011, „Henri Bergson.” In Olay Csaba – Ullmann Tamás, *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest, 72–82. o.

Vantuch, Anton 1970, „Henri Bergson.” In Henri Bergson, *Filozofické eseje*. Slovenský spisovateľ, Bratislava, 435–444. o.

## Smid Róbert

Magyar BA és Irodalom- és kultúratudomány MA diplomámat az Eötvös Loránd Tudományegyetemen szereztem, jelenleg ugyanott másodéves PhD hallgató vagyok az Általános irodalom- és kultúratudomány programon. Kétszülő disszertációm címe A lacani lejegyzőrendszer elemei, melyben az újabb német médiatudományi recepció belátásait igyekszem hasznosítani. A pszichoanalízisen kívül érdekel még a poszthumanizmus, a médiaarcheológia és a kultúrtechnikákkal foglalkozó irányzatok.



Smid Róbert

## Tükröm, tükröm Az én lacani modelljei

Jelen tanulmánynak talán nem válik hátrányára, ha azzal kezdődik, miért lehet helye egy francia pszichoanalitikusnak és általában a pszichoanalízisnek egy filozófiai folyóiratban, legyen az akármennyire befogadó, vizsgálódásainak peremterületei felé is nyitott. Freud ambivalens viszonya a filozófiával mindenesetre közismert: egyrészt számos helyen elismerte, hogy a pszichoanalízis terminológiájának, illetve kérdésfelvetéseinek<sup>1</sup> eredetéként a bölcséleti gondolkodás jelölhető meg Szókratész démonától a descartes-i dualizmuson keresztül egészen a kierkegaard-i ismétlésig, másrészt a pszichoanalízis létrejötte óta eltérő nézőpontból és metodikával kíván válaszokat találni a psziché azon problémáira, melyek lényegében életre hívták.<sup>2</sup> Lacan számára e – gyakran szándékosan, a retorika szintjén is,<sup>3</sup> színre vitt – feszültség radikálisan komolyan vétele szolgáltatta elméletének produktivitását, egyszersmind okozta eltávolodását a freudi örökség intézményesült formájától. 1953-ban, fél évvel azután, hogy a *Société Psychanalytique de Paris* (SPP) elnökévé választották, a társaság és közte kenyértörésre került sor az analitikus klinikai és kulturális képzésének eltérő hangsúlyai miatt; Lacan utóbbit részesítette előnyben, érthető módon, hiszen a műalkotások soha nem csupán exemplifikáltak a pszichoanalitikus tanokat, hanem mindig újabb belátással gazdagították az analízist, legyen szó akár az öregasszony mediatori funkciójáról a *Daphnis és Chloé*-ban, akár Sosie reflexióiról az *Amphitryon*-ban.<sup>4</sup> A *Société Française de Psychanalyse*-hoz (SFP) történő átigazolása után tíz évvel az *International Psycho-Analytical Association*-tól (IPA) kapott ultimátumnak nem tett eleget, vagyis nem függesztette fel az általa létrehozott *séances scandées* praxisát; a hét eltérő napjain, különböző időpontban, változó (általában rövid, 15-30 perces) időtartamú<sup>5</sup> kezelések alkalmazását. Fontos megjegyezni: abban soha nem kételkedtek, hogy Lacan alkalmas analitikusnak, még ha csupán egyetlen klinikai esettanulmányt tudott is felmutatni,<sup>6</sup> az IPA-nel való konfliktusa az SPP-ből történő kiválásától kezdve az analitikusok képzésének kér-

1 Vö. pl. Freud 2011, 14.

2 Vö. Freud 1934, 20., illetve Freud 1928, 184.

3 Vö. Ons 2006, 79. A hivatkozott szöveghely: Freud 1914, 214.

4 A probléma forrása Dr. Nacht azon elképzelése volt, hogy a pszichoanalitikus képzés által biztosított diploma kizárólag a klinikai orvoslásban jártassággal rendelkező emberek számára legyen hozzáférhető. Vö. Zafropoulos 2010, 117–8.

5 Forrester 1991, 169.

6 Ennek témája Aimée (Marguerite Anzieu) pszichózisa volt, a dolog pikantériája pedig, hogy az asszony fia, Didier, ennek tudta nélkül lett Lacan tanítványa.

désében kumulálódott.<sup>7</sup> Lacan ez után alapította meg az *École Freudienne de Paris*-t, és költöztette a Sainte-Anne kórházból – Braudel, Althusser és Lévi-Strauss közbenjárásával – az *École Normale Supérieure*-re szemináriumát. Az új helyszínen tartott előadások – melyek már a nagyközönség előtt is nyitottak voltak, illetve „hivatalos” gyorsíró-ó által kerültek rögzítésre,<sup>8</sup> éppen ezért talán a leginkább a 63-tól tartott szemsztereket értik a humán tudományokban „Lacan-szemináriumok” alatt – a sokat idézett *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*-zal kezdődnek,<sup>9</sup> mely egyszerre összefoglalása az addig tartott tíz szemináriumnak, valamint kettő, azokat megelőző, az SPP tagjaként koordinált szövegolvasásnak, és egyben átdolgozása, még komplexebbé formálása a lacani elmélet építőköveinek, előremutatva egészen a kései Lacan matémáig,<sup>10</sup> melyek teljesebb megértésének lehetősége talán csak az ezredforduló utáni kultúratudományi horizonton belül kivitelezhető. Néhány évtizede a lacani életmű már nem kizárólag a pszichoanalízis, hanem a kultúratudományok számára is innovatív megközelítési módok, új kérdésirányok forrásaként szolgál. Interdiszciplináris, diagrammatikus modelljei, idioszinkretikus grafémái, az '50-es évek kommunikációs forradalmára adott naprakész reflexiói, melyeket elméletébe illesztve tálalt, kortársaiban (és meginduló recepciójában) értetlenséget váltott ki, tanítványait pedig nem kevés erőfeszítésre kényszerítette annak érdekében, hogy ne pusztán illusztrációként, additív retorikai fogásokként fogadják az említett elemeket.

Jelen szöveg arra vállalkozik, hogy (majd a '60-as évek végén a topológia, a matémák és gráfok szemináriumszervező ereje miatt egyre inkább előtérbe kerülő, de) már az SFP Lacanja számára is meghatározó modellek interpretációját nyújtsa leginkább az első két szemináriumra és az azok által biztosított optikai kísérletekre támaszkodva. Mivel a vizsgált tükrös modellek elsősorban az ismert *tükröstádium* megjelenítésére, és azon belül is az *ének* konstellációinak előállítására szolgálnak, a feladat két okból is nehézségeket támaszt: egyrészt el kell választanunk a lacani felfogást az ember halálát bejelentő, a szubjektumot bevezető, majd felbontó, disszemináló

7 Forrester 1991, 105. Lacan első szemináriuma, melyet már az SFP kötelékében tartott, nem véletlenül foglalkozik a pszichoanalízis technikájával, illetve a Freudhoz való visszatérés didaktikai aspektusaival.

8 Maria Pierrakos például majd' tizenkét évig töltötte be ezt a szerepet 1967-től a mester utolsó école-i előadásáig 1979-ig.

9 A szakítás hírtelenségét mutatja, hogy a Sainte-Anne-ben még megkezdte az eredeti XI. szemináriumot, a *Les noms du Père*-t, mely mindössze kivonatos formában maradt meg mint a '62–63-as *Langoisse* zár-lata. Végül '73–74-ben emelkedett szemináriumi rangra, azonban a kifejezés hangalakjának megőrzése mellett megváltoztatta az írásképet – s ezzel a jelentését is –, így lett a XXI. szeminárium címe *Les non-dupes errent*.

10 Lacan idioszinkretikus notációi (pl. a nagy Másik A-val jelölése, a falosz mint  $\sqrt{-1}$ , a fantázia \$, <> a konstrukciója) által nyerhető belátások produktivitásáról a szakirodalomban megoszlanak a vélemények; egyes kommentátorok pusztá látványosságnak, hovatovább humbugnak tartják, nem elvitatva azonban, hogy a lacani retorika szerves részét képezik e grafikus jelölések (vö. Borch-Jacobsen 1991, 162–7.), mások azonban éppen a matémák kibontása felől kísérlék meg az életmű újraolvasását, ezzel olyan horizontját is megmutatva a szövegeknek, mint amilyen például a lacani kommunikációelméletben a kód működésmechanizmusa, melyek addig hozzáférhetetlenek voltak (vö. Bitsch 2001, 128–39.; Eidselstein 2009, 242–4.).

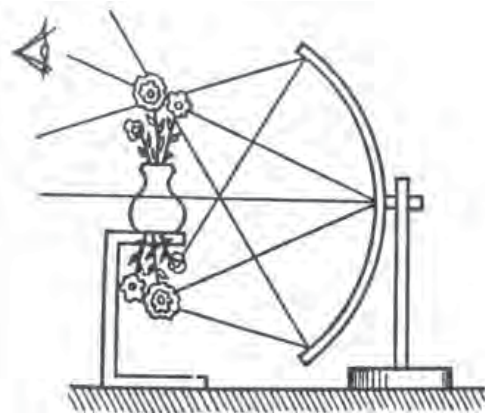
posztstrukturalizmustól, másrészt a Freud által végrehajtott kopernikuszi fordulat szubjektuma<sup>11</sup> és a jól ismert hármas felosztása (*Ich–Über-Ich–Es*) nem csak első látásra tűnik inkommensurábilisnek a lacani *moi/je* divízióval, annak ellenére, hogy a *moi–surmoi–ça* felosztást maga Lacan is megtartja.

Freudi részről adódik tehát az *én–felettes én–ősvalami*<sup>12</sup> hármas, Lacan részéről pedig a *sujet, ego, moi* és *je* kvartett. Mindkét taxonómia eltérő módon kapcsolódik az *én*hez, s a legkevésbé sem célravezető, ha úgy kísérreljük meg a szálakat egymásba vezetni, hogy a *moi*-t és a *je*-t például a *sujet* alkotórészeinek tekintjük. Ugyanígy nem állja meg a helyét az a gyér magyar recepciótól sem idegen megállapítás, hogy a *moi imaginárius én*-ként fordítható (vagy egyenesen *Idéal du moi*-ként azonosítható), míg a *je* a tükrőstádium által implikált törés következtében a Szimbolikusban fellelhető *én* lenne (esetleg *Moi idéal*) túl a tükrön vagy a tükrő másik oldalán. Ugyanis meglepőnek hathat, de Lacan – a tükrőhöz való ragaszkodása ellenére – a legkevésbé sem kedveli a chiazmatikus viszonyok applikálását a pszichoanalitikus folyamatok interpretációja során.<sup>13</sup> A legbiztonságosabban akkor cselekszünk, ha Freudtól

- 11 Vö. Lacan 1978, 262. Ez a fordulat a legegyszerűbben talán a descartes-i cogitóval párhuzamba állítva határozható meg: *Akkor vagyok, amikor nem gondolkodom*. A gondolkodás mint tudatos cselekvés kizárja a tudattalan folyamatokat, vagyis ennek felfüggesztődése ad lehetőséget a tudattalan feltárására, mely az identifikáció révén előállított hamis léttel szemben valódi egzisztenciát ad a szubjektumnak. Vö. Fink 1997, 44–6.
- 12 Tartsuk szem előtt, hogy lacani szempontból ez másodlagos topográfiának számít, vagyis kevésbé újtásként érhető tetten a freudi elméletben, mint inkább olyan elemként, amely a valódi felfedezésből, a *bewußt – unbewußt – vorbewußt* elsődleges, temporális topográfiájából levezethető. Emiatt kényszerül Lacan például a freudi *instancia (die Instanz)* fogalmának reappropriációjára, melyet angolra nem túl szerencsésen az *agency* terminussal ültettek át, kizárólag a Lacan által derivatívának tekintett hármásra vonatkoztatva azt. Az ágenseken túl azonban Lacannál az instancia spacio-temporális horizontja is előtérbe kerül már egészen korán a három elítelt helyzetét elemző szövegben (Lacan 1966, 209.) a tekintet, a megértés és az összefoglalás (*conclure*) aktusához kapcsolva. Az *én* helyzetei szempontjából fontos, hogy az álmok kapcsán az engramok instanciájával együtt vetődik fel az egyik széansz alkalmával a percepció-tudat (*Wahrnehmung-Bewusstsein*) rendszer egysége (Lacan 1978, 168.), mely egyben a stimulusok képpé alakított rögzítésében is közrejátszik, így az instancia vizuális többlettel gazdagodik. A lacani instancia mint helyzet és pillanat így leginkább az általa vizsgált Freud-passzusok (1986, 373–7.) alapján érthető meg. A szimultán percepció asszociációkat hozhat létre a memóriarendszerben, így a Mnémé<sub>1</sub>-hez társítható P<sub>1</sub>-es benyomások e rend alapján képződnek. A Mnémé<sub>2</sub>-nél P<sub>1</sub>'-t már egy más viszony alapján (nem feltétlenül a temporális egybeesésnek köszönhetően) kapjuk meg, mivel ugyanaz máshogy rendeződik el Mnémé<sub>2</sub>-nek a többi Mnéméhez képest elfoglalt helyzete miatt. Itt az elrendezés azért nem spaciálisan értendő, mivel a temporális dimenzió még akkor is közrejátszik az inger rögzítésében, ha például Mnémé<sub>233</sub>-ban semmilyen szerepet nem játszik P<sub>33</sub> benyomáscsoport elrendezésében az időbeliség, minthogy az emlérendszer elemeinek egymáshoz képesti helyzete epe mindig temporálisan alakul ki (gondoljunk a *die Nachträglichkeit* működésmódjára). Emellett Lacan szívesen játszik rá inzisztencia és instancia paranoamáziájára (l. pl. az '57-es *L'instance de la lettre*... tanulmányt), mely az ismétlési kényszer automatizmusát és a kényszerből fakadó irányíthatatlanságot (a tőle való szabadulás lehetetlenségét) foglalja magában (vö. Evans 2006, 167.). Az instancia jelen dolgozat számára kevésbé fontos, de nem elhanyagolható dimenziója pedig a Szimbolikus Renden belüli törvény működésmódjával hozható összefüggésbe.
- 13 Itt gondolhatunk az elsődleges és másodlagos folyamatok közötti, fordított előjelű tükrözések (tehát ami az előbbiben pozitívként hat, az utóbbiban már negatívként tűnik fel) elutasítására (Lacan 1978, 83.), vagy mazochizmus és sadizmus nem ekvivalens kapcsolatának példájára (Lacan 1978, 271.)

indulunk, vagyis inkább Lacan Freud-olvasatát vesszük alapul. Az *én* freudi hármasság felosztását Lacan a szubjektum dialektikájaként aposztrofálja, azonban lehetetlen teljes bizonyossággal döntést hozni azzal kapcsolatban, hogy a pszichés apparátus szolgál-e ezen dialektika indikálására,<sup>14</sup> vagy az *Ich*, *Über-Ich* és *Es* mintegy maguk jelzik a szubjektum konstitutív megkülönböztetéseit. Hasonló nehézséget támaszt az az alapvető lacani tétel is, hogy ahol nyelv van, ott adott a lehetőség a tudattalanra.<sup>15</sup> Ez ugyanis egyaránt védhetővé teszi azt az álláspontot, hogy a nyelv már maga is közrejátszik a tükörsztádium törésének előállításában,<sup>16</sup> egyben közelítve a szubjektum differenciálásának dialektikájához a duális énfogalmakat, illetve lehetőséget biztosít arra, hogy mind a *je*-t, mind pedig a *moi*-t „csak” a nyelvi törés következményének kategóriáiként fogjuk fel. E két említett, látszólag különböző eldönthetőség ugyanakkor összekapcsolható a szubjektum Möbius-szalagjában,<sup>17</sup> melyből kiutat jelenhet (vagy legalábbis ugyanazon oldal másik felére vezet) a *moi* helyzetének vizsgálata.

### Bouasse csokra, Lacan vázája



1. ábra: Bouasse eredeti kísérlete

14 Ráadásul azon különbség felett sem szabad átsiklanunk, mely Freud idejében a *der Apparat* és a *die Maschine* szavak között fennállt: előbbi inkább az inskripcióhoz és az információátvitelhez kapcsolódik, utóbbi pedig a gőzgép példájára építve az energiához és az ipari produkcióhoz tartozik (Wegener 2004, 22.). Ez a megállapítás azonban némileg szembemegy Lacannak a második szemináriumában sokat hangoztatott tételével, hogy Freud ökonómiaja alapvetően energetikai folyamatok modelljeire építkezik. Abban viszont Wegener megfigyelése mindenképpen igazolja a lacani olvasatot, hogy a Freud mindennapjaiban megjelenő médiumok, mint például a mikroszkóp vagy a fényképezőgép, nemcsak feltűnnek írásaiban, de lényegében maga Freud is hasonló apparátusok létrehozására törekedett az *Entwurf*-ban (Wegener 2004, 21.).

15 „Le langage est la condition de l'inconscient, c'est ce que je dis.” (Lacan 1991, 45.)

16 Vö. Fink 1997, 38.

17 Itt kijátszva a Lacannál eminens topológiai szereppel bíró alakzatot, lényegében annak a kettős kötésnek a metodikáját értem rajta, mely Derridánál a *double bande* működésében jelenik meg.

A lacani-bouasse-i kísérlet a hagyományos tükrökkel szemben egy homorú tükröt alkalmaz, melynek segítségével egy elrejtett csokor valós képét kapjuk meg a váza nyakánál. Ezzel ellentétben, ha síktükörbe nézünk, mindössze egy virtuális kép tárul elénk: olyan helyen látjuk a tárgyat, ahol az valójában nincsen.<sup>18</sup> Már a kísérlet első szakaszában felfigyelhetünk két olyan vonatkozásra, mely a lacani gondolkodásmód tágabb kontextusához kapcsolódik. Először is a primitív vagy előttes én (*Ur-Ich*) differenciálásba kezd, tehát megkülönbözteti a külsőt és a belsőt, ezzel létrehozva azt az *instanciát* (vö. jelen tanulmány 12. lábjegyzetével), melyhez Lacan a tartalmazó és tartalmazott (*contenant et contenu*) logikáját rendeli. Ennek optikai megfelelője a váza és az abban álló csokor.<sup>19</sup> Ám a tükröstádium egyben eldönthetetlen köztességeként is szolgál, ahol a test feletti imaginárius uralom anticipációja valódi uralomba fordul át, így a konténer, a test (jelen esetben a váza) elbizonytalanodik – az ideális teljességkép (*Idéal du moi*) által –, és az előzetesként adott Valós zónájából<sup>20</sup> az Imagináriusba siklik; ez az elmozdulás vagy eltolás egyértelműen az Imaginárius sajátja. Ami az optikai modellben a vázát érinti, megegyezik a *moi*-t érő hatással: a megismerés kezdetével járó félreismerés következtében imagináriussá válik. A második folyamat ehhez kapcsolva az elemek felcsereléséhez tartozik, tehát nyugodtan választhatjuk a vázát is a tükrözés tárgyaként – ahogy ezt Lacan a 2. ábrán szereplő, összetettebb modelljében meg is teszi, a váza helyett a csokrot alakítva imagináriussá, azonosítva a *moi* által generált dinamikával, vagyis saját replikánsainak megalkotása közbeni tükröződéses eltolódásával –, ameddig betartjuk a + – + vagy – + – mintát (Valós–Imaginárius–Valós).<sup>21</sup> Már e modellben is megfigyelhető, hogy az *én* helye alapvetően meghatározza az apparátus működését, komplexebbé tétele során, tehát a két- és háromtükrös változatban<sup>22</sup> pedig még markánsabban jelen lesz. Amíg az egyetlen homorú tükrő által létrehozott kép egy fókuszpont és egy görbülési pont relációjához képest elhelyezkedő szubjektum számára saját helyzetének függvényében mutatkozik meg,<sup>23</sup> addig

18 Lacan é. n., 148.

19 Mely objektumokhoz egyrészt a szem folytonosan alkalmazkodik, meghatározva helyüket a térben, ugyanakkor lehetőséget kap arra is, hogy több oldalról szemlélhesse a valós tárgyat anélkül, hogy eltűnne előle a kép, mely azonban a sugarak dőlésszögének van kiszolgáltatva. (Bouasse 1917, 40.) Bár látszólag a szem „irányít”, éppen a lehetőségei (a tárgy minden oldalról való megtekintése, közeledés–távolodás) jelentik korlátait a sugarak eltérő esései miatt.

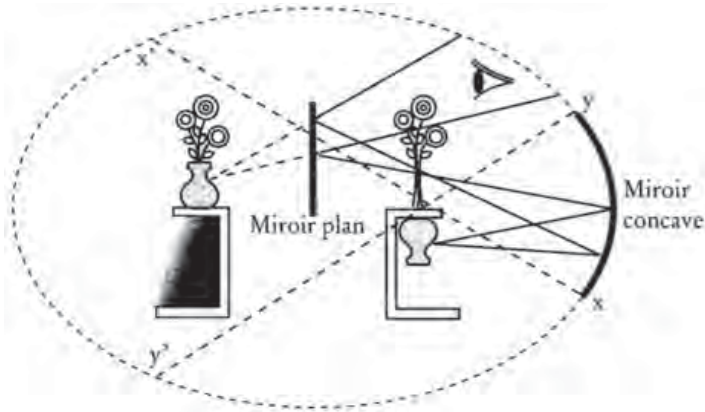
20 Amennyiben elfogadjuk azt az elméletet, hogy a Valós lacani regisztere valójában nem egy, hanem két stádiumot is jelöl, egyrészt a tükröstádium előtti Valóst, melynek közelségében a csecsemő tartózkodik, másrészt pedig egy olyan Valóst, mely ellenáll a szimbolizációnak, kívül esik a Szimbolikuson a három gyűrű összefonódása után (erről bővebben ld. Fink 1997, 27–8.), akkor egyértelműen az elsőtől, a pre-szimbolikus Valóstól történik az elmozdulás.

21 Lacan é. n., 150.

22 Bár kérdéses, hogy nem eleve kéttükrös apparátusról van-e szó az eredetiben, lévén a doboz egyik éle lényegében síktükörként is felfogható egy perspektívafüggetlen értelmezésben.

23 Az első ábrán a csokor a görbülési ponttal azonos helyen található, így fordított, valós és azonos nagyságú képet kap a szemlélő. A második ábrán a helyzet hasonló a vázával, azonban mivel a szemre redukált szubjektum a síktükörbe néz, a homorú tükrő által előállított képet egy olyan helyen látja (*x'y'* mezőben), ahol az valójában nincsen.

a kéttükörös rendszer már nemcsak a szubjektum pozíciójához képest jön működésbe, hanem befolyással bír a szubjektumra és az *énekre*, így azok helyzete a létrehozott képek effektusainak függvényévé válik. Ha ugyanis bevezetünk egy síktüköröt a sémába, akkor az Imaginárius és Valós közötti viszony a kép tükörképe révén megbomlik.<sup>24</sup> Míg az egytükörös modellben a valós tárgy (az elrejtett csokor) és a valós kép (annak homorú tükör által adott képe) között korrelációs viszony figyelhető meg, addig egy síktükör bevezetésével a valós tárgy (itt már a váza) és ugyanazon tárgy percepcióban megjelenő képe közötti viszony tükrözött imaginárius struktúráját nyújtja a valós kép.<sup>25</sup>



2. ábra: Lacan egy síktüköröt és egy homorútüköröt tartalmazó modellje (itt már a váza van elrejtve)

A pszichés ágensek (*Instanzen*) képekként történő megjelenése a tükörstádiumot szükségszerű elemmé avatja, ugyanis a homorú tükör és a valós tárgy közötti pozícióban tartózkodó *én* azért nem lehet soha tiszta percepció,<sup>26</sup> mert a síktükör bevezetése folytonosan áthelyezi őt egy virtuális térbe a Valós közelségéből.<sup>27</sup> Ezen eltolás első feltétele, hogy Imaginárius és Valós egy-egy pontja között (kölsönösen) egyértelmű hozzárendelés mehessen végbe.<sup>28</sup> A tükörstádiummal kapcsolatban gyakori félreértés, hogy a test osztozik vagy megkettőződik, holott sokkal inkább a *moi* kettős funkcióját állítja elénk: egyrészt mint a valóságot strukturáló entitás jelenik meg, másrészt olyan elidegenedésben játszik szerepet, melynek végpontja a Másikhoz való viszony konstitúciója<sup>29</sup> az *Ich-Ideal* és az

<sup>24</sup> Lacan é. n., 256.

<sup>25</sup> Lacan é. n., 252.

<sup>26</sup> Lacan 1978, 123.

<sup>27</sup> Lacan 1978, 221.

<sup>28</sup> Lacan 1978, 145–6.

<sup>29</sup> Az identifikáció egyben mindig elidegenedésként, a saját lét feladásaként is felfogható. (Vö. Soler 1996, 41.)

*Ideal-Ich* révén.<sup>30</sup> A fragmentáltság hiába következik be, mert éppen az *Ideal-Ich* felelős azért, hogy nem két külön test szerepel a lacani fáziselméletben: a szubjektum számára adódott képet a tökéletes testről az vágyként foglalja vissza a saját oldalán.<sup>31</sup> A síktükrös modellben a csokor áthelyeződése által indukált *Ideal-Ich-Ideal*<sup>32</sup> (maga is tükrös) struktúra előbbi eleme (*Ideal-Ich*) mint teljességkép lényegében már magában foglalhatná az utóbbit, ha egyszerű duplikációként (és egyben reprezentációként) válna hozzáférhetővé a lacani olvasatban, illetve ha a Valós és az Imaginárius között nem kettős kötés (kölcsonösen egyértelmű hozzárendelés) húzódná. Láthatjuk tehát, a tükröstádiumban az én teljességképe (*Ideal-Ich*, *Idéal du moi*) és üres pozíciója (*Ich-Ideal*, *Moi idéal*), ahonnan szemlélteti saját magát, közötti tükrös viszonyból mégis egy nem-chiazmatikus struktúrát bont ki Lacan, melynek eredménye egy vizuális, mégis anti-reprezentációs modell, ami a testet nem kettőzi meg; egy tükrös viszony számol fel minden egyéb derivatív tükröződést a *moi* moduláló működése során. Egyrészt a *moi* a tárgy valós képe által kap fogalmat a teljességről,<sup>33</sup> másrészt pedig folytonos, imaginárius eltolása kiszűrhetetlenül benne van minden percepció folyamatban. Az oldás-kötés viszonyába így mindig belejátszik a benyomások immedialitása és a *moi* közvetítettsége közötti feszültség. A Freudtól kölcsönzött allegóriát<sup>34</sup> kibontva Lacan a tükröstádium előtti helyzetet úgy ragadja meg, hogy adott egy paralízis test, mely mindössze anticipálja saját uralhatóságát, vezetőjévé ennek következtében pedig egy olyan vak entitás válik (a *moi*),<sup>35</sup> ami később sem képes a tisztánlátásra, mert a tükrök mozgása mindig befolyásolja azt, amit végső soron befoghat. A *Moi idéal* e folyamatban olyan pozícióvá avanzsál, melybe a szubjektum a libidinális energiáját fekteti, ahonnan képes úgy látni magát, ahogyan szeretné.<sup>36</sup> Hogy a *Moi idéal* ne alakul-

30 Lacan 1978, 223.

31 Lacan é. n., 253.

32 Freud eredeti verbális chiazmusát (1925, 178–9.) Lacan tárja fel (1975, 234.) mintegy arra irányítva a figyelmet, hogy a nyelvbéli működés saját autonómiája túllép az egyszerű tükrös viszonyokon, így a lacani modellek lényegében a nyelvi működést is színre viszik; ahogy a két fogalom strukturációra lett kitalálva Freud által, úgy a kettő közötti viszony sem maradhat érintetlenül fixált.

33 Lacan 1978, 198.

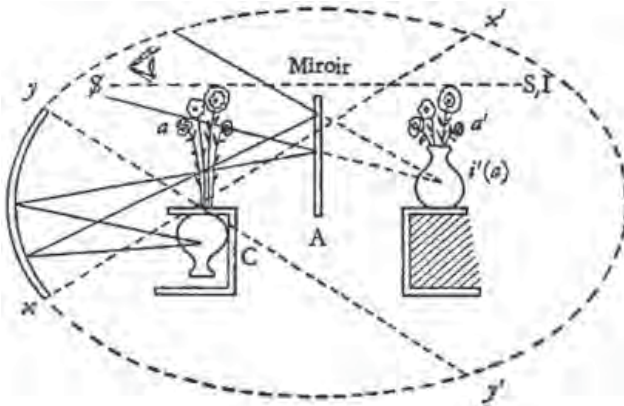
34 Freud az *Ich* háritómechanizmusairól értekezve egy 1937-es írásában már nem a neuroninerciával, hanem az örömmelvel hozza összefüggésbe a kellemetlen ingereket, melyek analóg viszonyban állnak a szöveg cenzúrázásával. Ahogy szükségszerűvé vált az  $\omega$  rendszer bevezetése a belső feszültségek miatt, ugyanúgy nehezebbé vált a belső kellemetlen ingerek kivédése. Az *Ich* így saját *Esjéről*, és a külvilágról is torz képet kap háritásai közben (melyek addig tartanak, ameddig fel nem készül a kellemetlen ingerek fogadására). Ennek hatására – tehát lényegében a saját korlátozásai miatt mind a külső, mind a belső viszonyok tekintetében – az *Ich* paralízissé és vakká válik: ez a fizikai valóságban egy olyan országjárásnak felel meg, ahol az illető nemcsak nem ismeri az adott tájat, de még a lábai is hiányoznak. (Freud 1937, 227.)

35 Lacan 1978, 65–6.

36 A második szeminárium során többször citált La Rochefoucauld szemlélete az én és a másik olyan viszonyát adja, melyet Lacan mind a késztetések, mind pedig a kibernetikai példák felhasználása során kiaknáz. A saját magáért valóság csak a másikon átszűrve realizálódhat, innen a szubjektum folytonos decentráltága. A *Moi idéal* pozíció így a 256. maxima inverzeként is meghatározható: az álarcot azért öltjük fel, hogy saját magunk előtt kellemesként álljunk, úgy mintha mások látnának. Mintegy előzetesen jelenünk meg álarcban saját magunk előtt, mint ahogy mások előtt (vö. 119. maxima).

jon formává, vagyis elkerülje egybecsúsását az imaginárius *Idéal du moi*-val, s ezzel az eredeti chiazmus pusztá duplikációját, hanem autentikus üres helyként jöhessen létre a Szimbolikusban, ahhoz nem a pszichoanalízis optikai modellje szükséges, hanem a pszichoanalízis mint optikai modell. Lacan *Az ellopott levél*-olvasatában nyilvánvalóvá tette, hogy minden optikai apparátus működéséhez szükségszerűen hozzátartozik egy olyan rögzítő regiszter, melyet a Szimbolikus biztosít az Imaginárius befogása érdekében, esélyt adva a Szimbolikus regiszterben mozgó pszichoanalízisnek az imaginárius folyamatok megtörésének feltárására (szondázva az Imagináriust képes kiszűrni a reprezentációs, tükrös folyamatokat, hogy elkerülje a Szimbolikusban a félreértéseket és megálljt parancsoljon a folytonos félrevezettségnek). Megelőlegezzük: ha az Imagináriushoz tartozik az elmozdulás, akkor a Szimbolikus biztosítja azt a relációt, ami a „valamihez képesti” eltolást megtörténtté teheti.

### A modellek szubjektuma



3. ábra: Átkelés az üvegen – a szubjektum hüposztázisa

A Valós és Imaginárius közötti kölcsönösen egyértelmű hozzárendelés funkcióját már megokoltuk, így ideje a kettő közötti kapcsolatba belejátszó Szimbolikusról is szót ejteni. A modell alapján Lacan megjegyzi, ahhoz, hogy a *sujet* képes legyen látni a vázát a síktükörben, elegendő saját képét előállítani a valós térben (a homorú tükör  $xy$  ívében) úgy, hogy az megjelenjen a virtuálisban (az  $x'y'$  mezőben, melyet Lacan a nyelv illuzórikus tereként említ). Ez akár anélkül is megtörténhet, hogy a szubjektumnak szembesülnie kellene saját valós képével, hiszen a feltétel



mindössze annyi, hogy a kép benne legyen a homorú tükör x és y által határolt „tölcserében”.<sup>37</sup> Ez a fajta jelölés a nyelv térben történő megvalósulása,<sup>38</sup> de több is annál, mivel túllép a szemre redukált szubjektumon:<sup>39</sup> Imaginárius és Szimbolikus kettős kötésével lendülünk át az egyszerű *relation en miroir*-ról (tehát az imaginárius tükröződésektől) a *plan de la projection* (Szimbolikus és Imaginárius metszeténél elhelyezkedő) szintjére. Ennek a szintnek a megléte azért szükséges, mert a pszichoanalízis alapvetően a Szimbolikus regiszterében dolgozik,<sup>40</sup> viszont az Imaginárius folyamatok befogásához (azonosításához, valamint figyelemmel kíséréséhez) elengedhetetlen egy optikai modell, nem elégséges pusztán a nyelvet és a notációt magában foglaló Szimbolikus megléte. Ez utóbbi olyan reflexiót biztosít az analitikus számára – egyfajta szondázató jelleggel<sup>41</sup> –, mellyel sikerülhet meghatározni, hogy pontosan hol tartózkodik a szubjektumhoz képest.

A két regiszter szorosabbra fűzését a szubjektum hajtja végre, mely egyrészt nem lenne képes a *moi* mint örökké eltolt percepció nélkül boldogulni, így az lényegében félreismerésének egy funkciójaként is felfogható („*l’ego soit un pouvoir de méconnaissance*”),<sup>42</sup> mely a tükröstádiumban az önmegismerést (*me-connaissance*) biztosítja. Másrészt a Szimbolikus osztott szubjektuma képes egyedül arra, hogy ne pusztán imaginárius kapcsolat jöhessen létre a Másik (*Autre*) és az *én* között (tehát az *Idéal du moi*-tól és a *relation en miroir*-ról el lehessen mozdulni). Ez a viszony szükséges a német recepcióban manapság nagy hangsúlyt kapó (kommunikációs-technológiai) áramkör (*circuit*) létrejöttéhez,<sup>43</sup> mely egyáltalában lehetővé teszi az optikai modellt (gondoljunk vissza a + – + mintázatra), s kiegészíti egy mediális-diskurzív szinttel. Ezzel a lacani elmélet egyszerre lép túl a chiazmusokon és az üres retorikán, hiszen a már Freudnál is szereplő telefon által nyújtott technológiai-kommunikációs modell<sup>44</sup> Lacannál a beszéd materialitásának eminens példajaként tér vissza előremutatva az illuzórikus-immateriális vizualitástól és annak reprezentációs retorikájától a Szimbolikus önműködő gépezete felé:<sup>45</sup> az analitikusnak olyan hangoltsággal kell bírnia, hogy az értelmezést elkerülve mindössze a különféle kiséleteket, rezdüléseket, a zajt, a Szimbolikus morajlását fogja be, az Imaginárius relációkon túljutva.<sup>46</sup>

37 Lacan 1966, 675.

38 Lacan é. n., 146.

39 Lacan é. n., 151.

40 Lacan 1978, 130–1; 1966, 677.

41 Vö. Lacan 1978, 57.

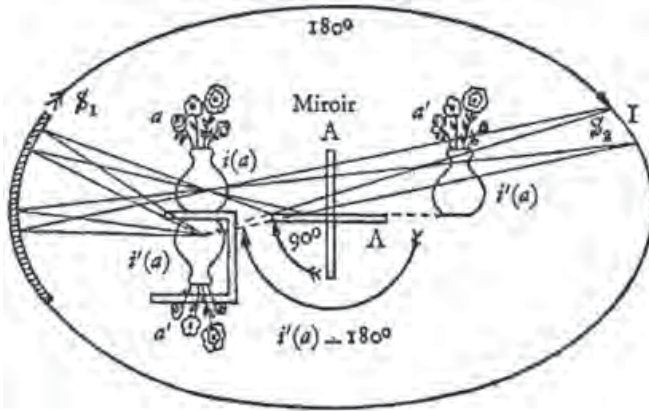
42 Lacan é. n., 262.

43 L. Kittler 1997, 145, valamint Bitsch 2004, 159; 2009, 86–8.

44 Freud 1912, 486.

45 Lacan 1978, 105.

46 Lacan 1966, 253–4.



4. ábra: A Szimbolikus morajlása által forgatott síktükör

Ha a tükört mozgatjuk, akkor csupán az általa mutatott virtuális kép változik,<sup>47</sup> a valódi képre semmilyen befolyása nincs a Másiknak. Viszont a szubjektum éppen a *moi*-tól való függősége miatt kapcsolódik virtuális képéhez – a valós képet ugye nem szükséges látnia –, mivel számára csak az adódik percepcióként, amit a *moi* szolgáltat. A szubjektum eközben a recepció oldalán áll, neki a *moi* szolgáltatja a képeket, a kapcsolatot azonban már saját maga állítja elő. A tükör dőlésszögének függvénye, hogy a tükörön túli  $x'$  és  $y'$  által határolt mezőben a virtuális szubjektum hogyan jön létre.<sup>48</sup> Ez a nyelvi tér azért illuzórikus, mert a szubjektum itt ugyanúgy helyeződik át, mint a *moi*, holott regiszterek eltérnek; a Szimbolikusban nem a tükrös viszonyok uralkodnak, így az  $x'y'$  tér sem lehet valódi verbális terület. Az Imagináriusban viszont a szubjektum az *Idéal du moi* révén olyan jelölőt kap, mely a *Moi idéal* helyét tölti fel; egy imaginárius helyet annak – e jelölő révén történő – szimbolikus megragadása konstituál, erre pedig Lacan a *sujet hüposztázisa* kifejezést használja.<sup>49</sup> A regiszterek közötti illetén átkeléshez szükséges a *moi* irányítása és a Szimbolikus által létrehozható reláció, mely a *valamibe képest* mellett a *valamin túlit* is bevezeti a rendszerbe.

Amint a *sujet* áthelyeződik a síktükör másik oldalára, ahonnan már közvetlenül láthatná a homorútükör által előállított vázát, a 90 fokkal elfordított síktükör segítségével magához közelebb kapja meg a valós kép – *moi* közvetítette – virtuális képét, mintha csak víztükörbe nézne.<sup>50</sup> Ennek kapcsán kevésbé valamifajta ősi tenger, mondjuk a Thalassa kell, hogy eszünkbe jusson, s időben még távol vagyunk a tengerpart tropológiáját kibontakoztató *Lituraterre*-től is. Inkább Lacan szemléletes példáját érdemes felidézniük

47 Lacan é. n., 257.

48 Lacan é. n., 243.

49 Lacan 1966, 680.

50 Lacan 1966, 681.

a második szemináriumból, amelyben a tudat mint kamerák által rögzített kép tárul elénk: a kamerák azonban nem közvetlenül a tárgyakat veszik, hanem azok víztükörben megjelenő képmását. Az ilyesfajta lejegyzőrendszer már nem a *moi*, hanem a *je* működteti.<sup>51</sup> Nem közömbös, hogy milyen pozícióból történik meg a differenciálás, mivel az az Imaginárius által indukált. A két *én* helyzetét tehát kevésbé kell úgy értenünk, hogy a *je* nem egyenlő a *moi*-val, mint inkább úgy, hogy a *moi* nem a *je* hibája vagy deformált alakzata. A *moi* a szubjektum számára egy idealizált *objet*-ként fogható fel<sup>52</sup> akár képként (*Idéal du -*), akár pedig pozícióként (*- idéal*) közelítjük meg. A *moi*-hoz mint pozícióhoz vagy formához képest, a *je* a reláció, *shifter* vagy *expletive*,<sup>53</sup> hasonló a francia nyelvi *ne*-höz. Nem rendelkezik önálló elemként fordítható jelentéssel, viszont szintaktikailag elengedhetetlen a mondat számára. Lacan Rimbaud-idézetében a *je* ezért mindig valaki más („*Car Je est un autre*”), s fixálhatatlanságában lehet képes a tudathoz kapcsolódó *moi*-val szemben a tudattalan diskurzusát megközelíteni.<sup>54</sup> A szimbolikus gépezet, mely Kittler Lacan-olvasatainak egyik legfontosabb hozadéka, a *moi* nélkül, attól megválva is képes működésbe lépni, ezzel tolva mintegy előtérbe a nyelv unikális medialitását Lacannál, mely nem sorolható be pusztán az auditív vagy optomediális kategóriákba. E gépezet működésmódjához való hozzáférést Lacan úgy adja meg, hogy az egyik kamerával éppen a víztükört rögzítő másik kamerát veszi fel: ilyenkor egy olyan visszhang vagy robbanás következik be, mely a *moi* számára már befoghatatlan.<sup>55</sup> Ez a visszhang – lényegében a tudattalan morajlása a nyelvben – az elszólások és nyelvbtlások analógiájaként szolgál, melyek a tudattalan tartalmaknak nyelvi formát biztosítanak. Szintén ez a robbanás azonosítható Lacannál a tükröt mozgató hanggal,<sup>56</sup> mely áthelyezi a szubjektumot az *x'y* mezőbe. Láthatjuk, hogy a *je* által befogható visszhang indukál, a *moi* pedig modulál e folyamat során. Ezt az elmozdulást ugyanis a *moi*-nak kell elismernie, ami ugye a szubjektum félreismerésének funkciójaként lett korábban definiálva Lacan által. Ha itt megint hivatkozunk az ismert *Az ellopott levél*-olvasatra, annak is az utolsó passzusára, mely szerint a függésben lévő levél/betű (*lettre en souffrance*) mindig eléri a címzettet (*destination*), a végcélt akár össze is köthetjük a szubjektum végzetének (*destin*) lacani eszméjével. Az elfojtott folyamatok számára mindig adódik a Szimbolikus Rend által felkínált jelölési rendszer, mely nem azok tudatossa tételén, sokkal inkább *je* és *tu* egymáshoz képesti meghatározottságán alapul (akár mint Imaginárius és Valós egyértelmű hozzárendelése). A *je* ebben az értelemben túl van azon a *moi*-n, melyet Freud vizsgált, mivel áthelyeződése valódi viszonyok által történik meg, nem

51 Lacan 1978, 62–3.

52 Lacan 1978, 59.

53 Lacan 1966, 800., valamint Bitsch 2001, 159–61.

54 Lacan 1978, 203.

55 Lacan 1978, 62–5.

56 Lacan é. n., 243.

pedig imaginárius pozícióprodukciónal. A *je*, mely lehetővé teszi, hogy a tudattalan mindig a Másik diskurzusára tekintettel legyen,<sup>57</sup> egyben a *moi* önreflexivitásának lehetőségét is megnyitja<sup>58</sup> azzal a viszonyal, melynek egyrészt részese, másrészt szolgáltatója; amit kommunikál, azt a mediáció aktusa már magában foglalja. Az optikai modell a tudatelőttest, vagyis a tudatképes, de látens elemeket, még be tudja fogni úgy, hogy ami a virtuális képből hozzáférhető a valódi képből, az mintegy tudatossá is tehető. Annál a pontnál azonban, ahol az apparátus csődöt mond,<sup>59</sup> felszínre bukik a tudattalan; ilyen locus például az álom köldöke (*ombilic du rêve*). Láthatjuk, hogy a reláció az optikai modellek feltétele, az x és y koordináta a Szimbolikusban, a nyelv és a notáció regiszterének megalapozása révén hívható elő. Azonban az Imaginárius nem egyszerűen rátelepszik erre, hanem maga is kondicionálja az áramkört, mivel szükségessé teszi azt a *relation spéculaire*-t, melyet csak a *moi* képes felmutatni. Ha a szubjektum vakon – hiszen, hogyan máshogy tudná – követi a *moi*-t, illuzórikus végzetet kap, hamis történetiséget az áramkörön (mely a szubjektum egyre szélesedő diskurzusaiból épül fel) kívül, míg ha csak a *je*-re támaszkodik, sehova nem képes elmozdulni, lévén bár bekerül a *je–tu* relációk hálózatába, de helyváltoztatás nélkül, pusztán különböző pszeudo-interszjektív pozíciókban. Ideális esetben a pozíciók közötti eltolások, melyek felkínálásra kerülnek a szubjektum számára, biztosítják a jelölőláncok dinamizmusát, s ezzel párhuzamosan a szubjektum csak az Imaginárius közbenjárásával, a Másik képének konstrukciójával képes az ahhoz való viszony megteremtésére.<sup>60</sup>

A Szimbolikus és Imaginárius varratánál konstituálódó *plan de la projection*, a *moi* és a *je* szubjektummozgatásai révén történő megképződése hiába áll kapcsolatban az optikai apparátussal – s Lacan ezért is alkalmazhatja mindenféle kellemetlen következmény nélkül tükrös modelljeit az *én* helyzetének (anti-reprezentatív) ábrázolására –, a tükrös viszonyokat saját felületén felszámolva ad lehetőséget a tudattalan automatizmusának nyelvi modellezésére is a Szimbolikus önszerveződésében. Az Imaginárius *projekció*-ja, mellyel az *én* dualizmusa megvalósul így már valóban nem inverze a Szimbolikus *introjekciónak* (és nem inkorporációnak!), mely a Másik beszédének a befogását szolgálja.<sup>61</sup> Mivel az Imaginárius és a Szimbolikus itt kibogozhatatlanul egymásba fonódik, akárcsak a *je* és a *moi*, ezért Lacan optikai modelljei már nem pusztán szemléltetik a tükróstádium történéseit, hanem – mivel maga a nyelvorientált pszichoanalízis avanszál optikai modellé – sokkal inkább úgy állítják elének az *én*konstellációkat, hogy az optika

57 A jól ismert lacani frázis, „*L'inconscient est le discours de l'autre*”, mindig az aktuális szeminárium kontextusában nyeri el jelentését, így például a másodikban a szubjektum történetisége, az áramkörbe való beépülése kapcsán tűnik fel (vö. Lacan 1978, 63.). Annyi azonban bizonyos, hogy kevésbé genitívusként kell érteni a *de*-t, mint inkább viszonyt kifejező segédzőként (vö. Lacan 1966, 804.).

58 Lacan 1978, 204.

59 Lacan é. n., 268.

60 Lacan é. n., 265.

61 Lacan 1978, 155.

nyelvilag beágyazódva Szimbolikus, Imaginárius és Valós folyamataira reflektál. Így az analitikus már nem sötétben tapogatózik,<sup>62</sup> nem illuzórikus térben kutakodik, mint *Az ellopott levél* rendőrei, hanem felismeri a szubjektum bolyongását az x'y' nyelvi térben, s e modellek tapasztalata segíti hozzá, hogy akárhogy mozduljon a síktükrő a nyelvi relációk révén, soha ne tévessze szem elől szubjektumát.

## Felhasznált irodalom

- Bitsch, Annette 2001, *«always crashing in the same car»: Jacques Lacans Mathematik des Unbewußten*. Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, Weimar.
- Bitsch, Annette 2004, „Das Unbewußte der Kybernetik und die Kybernetik des Unbewußten.” In C. Pias (szerk.), *Cybernetics – Kybernetik: The Macy Conferences 1946–1953 Bd. 2*. diaphenes, Berlin, 153–68.
- Bitsch, Annette 2009, *Diskrete Gespenster*. transcript, Bielefeld.
- Borch-Jacobsen, Mikkel 1991, *Lacan: The Absolute Master*. Stanford UP, Stanford.
- Bouasse, Henri 1917, *Optique géométrique élémentaire: focométrie, optométrie*. Delagrave, Paris.
- Eidelsztein, Alfredo 2009, *The Graph of Desire: Using the Work of Jacques Lacan*. Karnac Books, London.
- Evans, Dylan 2006, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. Routledge, New York.
- Fink, Bruce 1997, *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton UP, Princeton.
- Forrester, John 1991, *The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan, and Derrida*. Cambridge UP, Cambridge.
- Freud, Sigmund 1914, „Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung.” *Jahrbuch der Psychoanalyse* 6, 207–60.
- Freud, Sigmund 1925, „Zur Einführung des Narzissmus.” In S. Freud, *Gesammelte Schriften VI*. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig–Wien–Zürich, 153–87.
- Freud, Sigmund 1928, „Kurzer Abriss der Psychoanalyse.” In S. Freud, *Gesammelte Schriften XI*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig–Wien–Zürich.
- Freud, Sigmund 1934, *Selbstdarstellung*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien.
- Freud, Sigmund 1937, „Die endliche und die unendliche Analyse.” *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 2, 209–40.
- Freud, Sigmund 1986, *Álomfejtés*. Helikon, Budapest.
- Freud, Sigmund 2011, *Az öszvalami és az én*. Hermit, Budapest.

62 Lacan é. n., 260.

- Kittler, Friedrich 1997, „The World of the Symbolic – a World of the Machine.” In F. Kittler, *Literature, Media, Information Systems*. G+B Arts, Amsterdam, 130–46.
- Lacan, Jacques 1966, *Écrits*. Seuil, Paris.
- Lacan, Jacques é. n., *Les écrits techniques de Freud*. Association Freudienne Internationale, Paris.
- Lacan, Jacques 1978, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*. Seuil, Paris.
- Lacan, Jacques 1991, *L'envers de la psychanalyse*. Seuil, Paris.
- Ons, Silvia 2006, „Nietzsche, Freud, Lacan.” In S. Žižek (szerk.), *Lacan: The Silent Partners*. Verso, London – New York, 79–89.
- Soler, Colette 1996, „The Symbolic Order (I).” In R. Feldstein – B. Fink – M. Jannus (szerk.), *Reading Seminars I and II*, SUNY Press, New York, 39–46.
- Wegener, Mai 2004, *Neuronen und Neurosen: Der psychische Apparat bei Freud und Lacan*. Fink, München.
- Zafiroopoulos, Markos 2010, *Lacan and Lévi-Strauss or the Return to Freud (1951–1957)*. Karnac, London.

## Sós Csaba

Jelenleg a Debreceni Egyetem Modern Filozófia Doktori Programjának első éves hallgatója vagyok. Korábban ugyanitt filmelméletet és esztétikát tanultam. Érdeklődésem szűkebben vett középpontjában leginkább a német koraromantika, a francia felvilágosodás, a dekonstrukció és a posztmodern filozófusai által inspirált nyelvfilozófiai kérdések állnak.

Sós Csaba

## Egy csonkításallegória interpretációja Paul de Man *guillotine*-ja

Nehéz lenne megállapítani, hogy egész pontosan mikortól beszélhetünk a nyelv uralhatatlanságára vonatkozó elképzelések filozófiai közforgalomba helyezéséről, ám annyi bizonyos, hogy a dekonstruktív, valamint a posztmodern gondolkodók színrelépésének köszönhetően szinte törvényerejűvé vált az a köztudottan már korábban is (többek között Nietzsche-nél, vagy őt megelőzően a német koraromantikusoknál) meghatározó elgondolás, amely szerint a nyelv egy autonóm, emancipálódott, s egy voltaképp ellenőrizhetetlen, uralhatatlan entitás. Mindenesetre a nyelv uralhatatlanságára reflektáló filozófusok, filozófiai tradíciók jóvoltából az idők során jelzők, analógiák, metaforák, s allegóriák – Nietzsche-vel szólva – valóságos kolumbáriumra jött létre. Novalis híres töredékfüzérének címében például a virágpör metaforájával találkozunk, a nyelv később Derrida által is hangsúlyozott szétterjedő, disszeminatív működésének mintegy megelőlegezett reprezentációjaként, Friedrich Schlegel *Az érthetlenségről* című esszéjében koboldok seregéről beszél, míg Derrida többnyire ehhez a reprezentációs sémához igazodva használja *A disszemináció* című esszéjében (különösen „A vágás” címet viselő alfejezetben) a raj, darázsraj, vagy a repeszekké szétrobbantott gránát metaforáját

Ehhez a termékenynek mondható reprezentációs hagyományhoz bizonyos dekonstruktív, illetve posztmodern nyelvfilozófiai diskurzusok többek között azáltal járulnak hozzá, hogy a nyelv autonómiáját feltűnő gyakorisággal a fizikai erőszak képein keresztül fejezik ki. A nyelv csonkító mechanizmusának bemutatását előtérbe helyező teoretikus aktivitásra számos példát lehetne felsorolni. Ezek közül azonban csupán egyet szeretnék kiemelni, Paul de Man egyik kulcsfontosságú, és talán legtöbbet elemzett tanulmányát, a *Mentegetőzéseket*, amelyben a csonkítások hangsúlyos módon a nyelv és a szerző viszonyát illetően tematizálódnak. De Man ebben a tanulmányában – sok egyéb tanulmányával, például *Az olvasás allegóriáiban* szereplő Proust-, Rilke-, (s némileg talán meglepő módon) Nietzsche- és Rousseau-interpretációkkal egyetemben – igyekszik megfordítani a szerző uralmára alapozott hierarchikus rendet azáltal, hogy a szöveg (s a benne lezajló grammatikai folyamatok) szerző feletti uralmát hangsúlyozza. De Man a *Mentegetőzésekben* elemzi azokat a *Sétákban* (*A magányos sétáló álmodozásaiban*) előforduló szövegrészeket, amelyekben Rousseau élete talán leghátborzongatóbb (csonkításokkal, életveszélyes balesetekkel kapcsolatos) eseményeit tárja az olvasó elé, meglehetősen kíméletlenül és olykor igencsak naturalista módon. Kérdés, hogy ezek miként hozhatóak párhuzamba a nyelvvel, s hogy



miként válhat a szerző (jelen esetben Rousseau) a fizikai erőszak végrehajtójából ugyan-ezen erőszak elszenvetőjévé? A *Mentegetőzések* interpretációja mellett kitekintünk egyéb tanulmányokra is, ezáltal pedig sokkal inkább egy de Man által erősen preferált stratégia felvázolására teszünk kísérletet.

A *Mentegetőzések* tematikus középpontjában Rousseau életének talán legmeghatározóbb eseménye áll, minden későbbi erre vezethető vissza. A történet szerint Rousseau még fiatal korában egy arisztokrata családban lakájként tevékenykedett, amikor egyszer ellopott egy rózsaszín szalagot, ám ez kiderült, s ahelyett, hogy bevallotta volna tettét, egy Marion nevezetű fiatal cseléd lányt vádolt meg. Elmondása szerint tőle kapta a szalagot, mellyel a lány el akarta őt csábítani, s e hazugság oda vezetett, hogy végül mindkettőjüket elbocsátották. Erről első ízben a *Vallomásokban* olvashatunk, s ezzel Rousseau végleg lezártnak tekinti az ügyet: „Ennyit kellett elmondanom erről a tárgyról, s remélem, nem kell többé visszatérnem rá”.<sup>1</sup> Ám a remélt lezárás, a diskurzus elfojtásának elhamarkodottságát bizonyítja az a tény, hogy e kínos esemény ismét felmerül, s a *Negyedik sétában* olvasható elbeszélések kvázi gyűjtőpontjaként funkcionál, a sebek tehát újból felfakadnak, s jelen esetben – de Man számára is – a történések ismételt elmondása okozza a zűrzavart. Kérdés, hogy miért volt szükség utólagos számadásra, miként lehetséges az, hogy „a vallomás képtelennek bizonyul lezárni egy olyan diskurzust, mely kényszerítve érzi magát arra, hogy a vallomások beszédmódról apologetikusra váltsón?”<sup>2</sup>

A fent említett megfordítások (kiazmusok) végrehajtását a későbbiekben ez a vallomásról az apologetikusra történő átmenet teszi majd lehetővé. Egyelőre csupán annyit jegyzek meg, hogy ez a váltás együtt jár a beszédmód megváltozásával és bizonyos hangsúlyeltolódásokkal. Míg az egyik esetben (a *Vallomásokban*) a vallomások beszédmód, addig a másikban (a *Sétákban*) a mentegetőzés jelenti a narratív sémát, s nem igényel különösebb jártasságot az, hogy felismerjük a két beszédmód közötti különbségek szembevető voltát. A *Vallomások* Rousseau-ja inkább egyfajta szentimentalizmusról tesz tanúbizonyságot, míg a *Séták* Rousseau-ja a szokottnál lényegesen teoretikusabb kifejezési módhoz folyamodik annak elérése érdekében, hogy e szalagocskát az ártatlan bűnelkövetés szimbólumaként értelmezzük. Ezek a hol csak nehezen követhető, hol pedig túlságosan is egyszerű elhatárolások azok, amelyekben a mentegetőzés aktusa voltaképpen lelepleződik. Az argumentatív nyelv de Man értelmezéseiben szinte kivétel nélkül olyasvalami, ami óhatatlanul gyanakvást ébreszt. E gyanakvás oka pedig főként abban áll, hogy az argumentatív nyelv képes a figyelem hatékony elterelésére általt, hogy elleplez bizonyos tartalmakat, noha általában nem túl nehéz e lepel vagy maszk eredetét feltárni. Az ironiáról tartott előadásában, Schlegel *Lucinda* című regényének

1 Rousseau 1962, 90. o.

2 de Man 1999, 378. o.

úgynevezett botrányfejezete, a *Reflexió* kapcsán de Man Fichtéről tesz említést, míg Rousseau esetében szemlátomást inkább az arisztotelészi hatások a meghatározóak; lényegében erre, a közismerten Arisztotelész neve által fémjelzett peripatetikus iskolára utalhatna már önmagában a „séta” is. Azonban, míg Schlegel célja az erotikus tartalmak elleplezésével inkább a nyelv, az eltérő, egymásra palimpszeszt módon épülő kifejezés-módok játékba hozatala,<sup>3</sup> addig Rousseau-nál már a nagyobb súlyú dilemmák feloldása a cél, s így az argumentatív nyelv számára mindenekelőtt lehetőséget kínál arra, hogy megbirkózzon a hazugság bűnével, amely mindazonáltal a de Man által kezdeményezett diskurzusban egy jelentős módosuláson megy keresztül, s a kulcsfontosságú kiazmusok e módosulás mentén következnek majd be.

Mindezek mellett talán nem árt megemlíteni azt sem, hogy a *Séták* Rousseau-ja már nem tartja szükségesnek a történeke újbóli konkretizációját, a diskurzust kiobbantó esemény csupán egy mellékes utalás révén idéződik fel: „kora ifjúságomban követtem el, de zavaró emléke végigvonult egész életemen.”<sup>4</sup> Már pusztán ebből (az esemény konkrét felidőzésének hiányából) kiindulva sem lepődhetünk meg azon, hogy a kauzális viszonyok, a hazugság bűnének referenciális kötődési pontjai előbb-utóbb elmozdulnak, s hogy de Man a hazugság bűnét idővel igyekszik majd elterelni a morális dimenziótól a retorikai dimenzió irányába, s ez az elterelés itt a vallomásból a mentegetőzésbe való rousseau-i átmenet interpretációjaként szolgál.

Rousseau számára mindkét esetben az a cél, hogy valamiképpen mentesüljön a hazugság bűne alól, ám a vallomás és a mentegetőzés distinkciója két egymástól különböző védekezési mechanizmust implikál. A *Vallomások* Rousseau-ja főként azzal védekezik, hogy az eltulajdonított szalagot ő maga szerette volna Marionnak ajándékozni: „Azzal vádoltam, amit magam akartam tenni: hogy nekem ajándékozta a szalagot, mert én akartam neki adni”.<sup>5</sup> Ebben az esetben a bűn motivációja a vágy, amelyet Rousseau Marion iránt érzett, míg a szalag a szerelem, mégghozzá egy tragikus módon elfojtott szerelem, szimbólumaként van jelen: „a szalag Rousseau Marion iránti vágyát vagy –

3 Itt talán lehetőségünk nyílik arra, hogy kissé eltérítsük az erotikára vonatkozó de Man-i olvasatot. De Man ugyanis az erotika és a reflexió viszonyát illetően az alábbiakat jegyzi meg: „a nemi érintkezésben megjelenő súlyos testiség kérdéseire vonatkozó reflexió.” (de Man 2000, 183. o.) Ám nem lehetséges-e, hogy a szóban forgó erotika egy szigorúan textuális értelemben vett erotika? Ennek jóváhagyásával azt mondhatnánk, hogy Schlegel – az erotikus jelenet kellékeinek segítségével, s voltaképp merőben önreflexív módon – azt írja le, miként érintkezik egymással ez a de Man által felismert két nyelv (az argumentatív és az obszcén-erotikus). Ebben az eltérített (további csavarral megtoldott) értelemben a reflexió nem egészen a súlyos testiségre vonatkozó reflexió, hanem a nemzéssel egybekötött születésre adott reflexió, azaz egész egyszerűen a szöveg önreflexiója, s így azzal az esettel állunk szemben, amikor a szöveg önnön születésének körülményeit írja le, vagyis önnön születése által íródik, a kezdetben a kezdetből elrugaskodva, egyfajta el nem távolodott távolodásként.

4 Rousseau 1997, 50. o.

5 Rousseau 1962, 90. o.

ami végeredményben ugyanaz – magát Mariont »helyettesíti«.<sup>6</sup> Nyilvánvaló, hogy a szerelemre történő hivatkozás egyfelől abszurd etikai implikációkat hordoz magában, mivel megmagyarázza, s ezzel mintegy legitimálja egy bűn elkövetésének morálisan elmarasztalható aktusát,<sup>7</sup> másfelől viszont nem szolgálhat mentésül az ártatlan Marion megrágalmazásának (verbálisan elkövetett) bűnére sem, mivel „a lopás büntetettének mentsége nem elegendő ahhoz, hogy mentse a rágalmozás súlyosabb büntettét”.<sup>8</sup>

Ennek az alapvető anomáliának a tudatosításával a diskurzus egy jelentős fordulatot vesz, egyre távolabb kerülünk ugyanis a szegény kis Mariontól, s ebből a többnyire morális-etikai problémák uralta kontextusból egy de Man által preferált (retorikai) kontextusba csúszunk át, s ezzel az átcúszással nem csupán a felmentés módja, hanem a bűn tárgya is megváltozik: „Egy másfajta, a birtoklasként felfogott vágtyól eltérő vágy működik a történet hátralevő részében, mely a mentegetőzés fő performatív terhé is hordozza, s amelyben immár nem a lopás a büntett.”<sup>9</sup> Nem más történik itt, mint a vádak és az azokat kísérő mentegetőzések egymásra rakódása. De továbbra is kérdés, hogy e változást követően mi alkotja a bűn tárgyát? Nos, mindenekelőtt a szerzői visszaélések. De Man szerint ugyanis a birtoklás iránti vágyat felváltja a kitérülködés iránti vágy, olyasvalami, amit mindközönségesen mesélőkédvnek szokás nevezni. Elegendő pusztán egy alkalmi pillantás vagy észrevételezés, hogy megbizonyosodjunk e szövegek többnyire bujkáló elokvenciájáról. Kiderül, hogy a történések az elbeszélésükhöz képest alárendelt szerepet töltenek be, s mindössze arra hivatottak, hogy a szerző a fikció malmára hajtsa őket: „Rousseau valójában nem a szalagot vagy Mariont akarta, hanem a kitérülködés nyilvános jelenetét, amit ténylegesen meg is kap.”<sup>10</sup> A hazugság bűne tehát itt már szorosan az írás aktusához, a szerzői exhibicionizmusnak egy sajátos megnyilvánulásához kapcsolódik, és csupán távolról emlékeztet arra a hazugságra, amellyel Rousseau Marion ellen vétett; egyszóval a hazugság konkrét, eseményszerű megnyilvánulására: „a hazugság ehelyütt immár nem valamilyen korábbi büntetthez kapcsolódik, hanem kifejezetten a *Vallomások* írásának aktusához, azaz, tágabban, minden íráshoz.”<sup>11</sup>

A szerző és a nyelv viszonya ettől kezdve válik igazán hangsúlyossá, s amennyiben a szabályozatlan, önkényes narratív kilengések, túlzások visszaszorítása a cél, a szerző küldetése ezentúl nem is lehet más, mint hogy kísérletet tegyen a szöveg és egyúttal e szövegen belül végbemenő grammatikai folyamatok feletti uralom megszerzésére. Rousseau minden egyes, többségében egyébként eltitkolt törekvése a nyelv által birtokolt hatalom

6 de Man 1999, 380. o.

7 A Rousseau-i feltevést radikalizálva (vagyis eltekintve attól, hogy az elkövetett bűnök súlyosságuk szerint egy hierarchikus rendbe illeszkednek) feltehetnénk a provokatív kérdést: vajon a szerelmi indítatásból elkövetett gyilkosság mentesülhet-e a jogi vagy morális felelősségre vonás alól?

8 Uo. 382. o.

9 Uo. 383. o.

10 Uo. 383. o.

11 Uo. 389. o.

eltulajdonítására irányul. Erre a csak „sötétben” végrehajtott, titkos küldetésre azonban aligha volna szükség, ha hitelt adnánk Rousseau abbéli meggyőződésének, amelyet a *Séták*ban olvasható okfejtések egyikében tár elénk, s amely szerint a hazugságnak egy bizonyos fajtája nem tekinthető bűnnek, méghozzá az, amit ő fikciónak nevez: „Aki a maga érdekében hazudik, szélhámos; aki a más érdekében hazudik, csaló; aki ártó szándékkal hazudik, rágalmaz; ez a hazugság legrosszabb fajtája. Aki úgy hazudik, hogy se haszna, se hátránya nem származik belőle se magának, se másnak, az nem hazudik: az már nem hazugság, hanem fikció.”<sup>12</sup>

Jelen tanulmányban a fikció retorikai értelmet nyer, s közvetlenül összekapcsolódik azzal, amit de Man fikcionális nyelvnek hív, így a fikció ártatlansága lényegében a nyelv ártatlansága is egyben, a nyelv azonban csak akkor ártatlan, ha passzív félként tűri az írói közbeavatkozásokat. Így ennek fordítottja is igaz: mihelyt a nyelv aktivizálja önmagát, az ártatlanságába vetett hit felbomlik. Ezáltal azt mondhatnánk, hogy a fikció ártatlanságába vetett hit összefügg a nyelv uralhatóságának illúziójával, vagy éppen azzal a tudatosan kiesztelt tervvel, amelynek célja a nyelv hatástalanítása, s amely révén joggal feltételezhető, hogy Rousseau tudatában van a nyelv uralhatatlanságának, máskülönben nem volna szükség azokra az önkényes beavatkozásokra, amelyeket rendre végrehajt szövegein. Félreérthetetlenül erre a tudatosságra utal a de Man által leggyakrabban használt kifejezések egyike, a stratégia is. A nyelv hatástalanításáért folytatott küzdelmet tehát a tervszerűség határozza meg. Azt viszont Rousseau sem sejtí, hogy e korrekciós műveletek, melyek megfelelnek saját törekvéseinek (többek között például alátámasztják a narratív kohézió, a dolgokat nem a saját hasznára kizsákmányoló, igazságos narrátori szerep melletti elköteleződését), idővel ellene fordulnak, s így ő válik majd a nyelv kiszámíthatatlan működésének áldozatává.

A Rousseau által véghezvitt korrekciós műveletek a *Vallomások* esetében leginkább az elhallgatás különféle aktsaiban nyilvánulnak meg. Rousseau előszeretettel tesz említést arról, hogy „a *Vallomások*ban számos epizódot kihagyott, mert azok túlságosan előnyös színben mutatták volna”,<sup>13</sup> míg a *Séták*ban már egyenesen a „szövegek szó szerinti cenzúrázása és megnyirbálása”<sup>14</sup> történik. Itt de Man a fikcióval szembeni szorongás megnyilvánulásaként értelmezi azt az esetet, amikor Rousseau saját szövegébe egy Tasso-idézetet épít be. Világos, hogy ez a művelet szigorú értelemben nem nevezhető csonkításnak, ellentétben azzal a talán egyértelműbb esettel, amikor egy szöveget megfosztunk bizonyos tartalmaktól, ám itt aligha volna értelme különbséget tenni elvétel és hozzáadás között, mivel – orvosi nyelven szólva – mindkét operáció, legyen szó amputálásról vagy egy protézis felhelyezéséről, ugyanazt a célt szolgálja. Ez a cél pedig nem

12 Rousseau 1997, 57. o.

13 de Man 1999, 390. o.

14 Uo. 395. o.

másban, mint a textuális értelemben vett integritás helyreállításában ragadható meg: „az idézet beszúrása minden bizonnyal kísérlet egy olyan szöveg integritásának a helyreállítására, melyet olyasvalaki írt, akinek »művéből [Rousseau szerint] egyetlen stanzát, stanzáiból egyetlen sort, soraiból pedig egyetlen szót sem lehet kivágni anélkül, hogy az egész költemény össze ne dőlne«”.<sup>15</sup>

Mindazonáltal a szerző által önkényesen véghezvitt textuális torzításokra de Man nem csupán Rousseau kapcsán hívja fel a figyelmet. Egy másik, szintén *Az olvasás allegóriáiban* olvasható tanulmányából kiderül, hogy Nietzsche Rousseau-hoz hasonlóan a textuális tartalmak elrejtése révén kívánta életben tartani a szerzői uralom illúzióját. A kéznél levő szövegeknél ebben az esetben is bizonyítóbb erejűek azok a szövegek, amelyeket a szerző saját céljait szem előtt tartva igyekszik kivájni, eltüntetni a diskurzusból. A hallgatás, az elhallgatás, amely látszólag csupán nem-odaillesztés, amely tehát nem pusztán valamely írói szertelenségnek tudható be, itt egyenértékű az elvétellel, a diskurzus megcsonkításával. Nem ritka tehát, hogy a lényegbevágó üzeneteket a diskurzus rejtekező (vagy éppen nem is jelenlévő) részei birtokolják, részint talán ebből a megsejtésből származik az a marginális szöveghelyek iránti vonzalom is, amely Paul de Manra éppúgy jellemző, mint Derridára. Anélkül, hogy most részletesen belemennénk a nietzschei okfejtésbe, elmondható, hogy Nietzsche azért követte el a szóban forgó szövegkihagyást, mert a kihagyott rész kétséget kizáróan aláasta volna *A tragédia születésében* körvonalazódó célkitűzéseket.<sup>16</sup> Visszatérve Rousseau és Tasso viszonyához: Rousseau számára Tasso megidézése nyilvánvalóan azt a célt szolgálja, hogy megszilárdítsa a szerzői uralom alapjait. Rousseau a textuális folyamatok irányíthatóságát színlelve igyekszik késleltetni azt a belátást, amely a megőrizni kívánt textuális integritás lehetetlenségére vonatkozik, noha e késleltetés idővel végzetes következményeket von maga után.

Nem vitás, hogy mindezidáig a csonkítások, a szövegtesten végrehajtott erőszakos cselekedetek végrehajtója nem más, mint maga a szerző, aki a textuális folyamatokat feltartóztató merényletei során privilegizált helyzetbe kerül a szöveggel szemben. Mindez számunkra alapos indokot szolgáltathat arra, hogy Rousseau-nak a fikció ártatlanságáról való meggyőződése mögött a pusztán naivitás helyett ravasz indítékokat feltételezzünk. A fikcióval szembeni rosszhiszemű gyanakvás ugyanis feloldódni látszik a fikció ártatlanságába vetett hitben. Ez a fikció bűnösségét elleplező kinyilatkoztatás ugyanis jelen

15 Uo. 396. o.

16 De Man szerint Nietzsche legfőbb célja *A tragédia születésében* az, hogy áthidalja a lényeg (Dionüszosz) és a jelenségek (Apollón) világa közti szakadékot. A híd megépítését Nietzsche számára a genetikus modell biztosítja. Eszerint Dionüszosz képes úgy belépni a jelenségek világába, hogy mindeközben Dionüszosz maradhat. Dionüszosz tehát nem szűnik meg, hanem – Hegellel szólna – megszüntetve-megőrződik, mint ahogy az apa a nemzés során a fiúban. De Man a tőle megszokott módon nem elégszik meg a hagyományos eszmetörténeti feltárással, s a diskurzus erőcentrumának áthelyezésével a nietzschei dilemmát mindinkább a metafora figurális és tulajdonképpen jelentésének dilemmájaként gondolja el, s így szerinte az áthidalás aktusának motivikus hátterében egy retorikai téveszme áll. (Lásd de Man 1999, 110–142. o.)

esetben egy titokban kimondott végítélettel párosul. Az ártatlanságról vallott meggyőződés tehát az amnesztíának csupán az ígérését hordozza magában. Rousseau látszólag szabadjára engedi a fikciót, ám csak azért, hogy a háttérben nyomban kezdetét vehesse a visszahívás, a bebörtönzés aktusa, a fikció utáni hajtóvadászat, mely leginkább arra hasonlít, amit – egy spártai szokást felelevenítve – *krüpteiának* nevezhetnénk.<sup>17</sup> Ebben a szerző által kezdeményezett, s szándéka szerint titkos ösvényeken zajló hajtóvadászatban a fikció egy afféle diskurzusszolgá szerepet tölt be.

Mielőtt azonban végképp feltárnánk ezen üldözésnarratíva végkimenetelét, érdemes megemlíteni, hogy Kant esetében egy kísértetiesen hasonló folyamat megy végbe, s ezért talán indokoltnak tűnik bevonni a diskurzusba a *Materialitás és fenomenalitás Kantnál* című előadást, amelyben de Man *Az ítélőerő kritikájának* olvasásán keresztül a szépből a fenségesbe való átmenet értelmezésére tesz kísérletet. Később azonban kiderül, hogy mindez csupán egy ál-interpretációs keretet biztosít a diskurzus számára, egyfajta hermetikusan lezárt interpretációs közeget, mely ugyanakkor telis-tele van üregekkel, hézagokkal, amelyekből aztán egy nem várt pillanatban meglepő konklúziók rajzanak ki. Ezt a Kantnál is tetten érhető folyamatot szemlélteti saját diskurzusával az ilyképp autentikusan eljáró de Man, s értelmezésének megelőlegezett tanulsága szerint a *krüpteiát* életre hívó s felügyelő, a helótákat kiszabadítva-kergető szerv itt nem más, mint maga az ész, amely e kérlelhetetlennek tűnő kanti rendszeren belül kiténtetettséget élvez. Ezért óhatatlanul felmerül a kérdés, hogy *A szép analitikájában* még kvázi szavazati joggal bíró képzelőerő háttérbe szorítása miért válik szükségessé *A fenséges analitikájában*, amely köztudottan az ész primátusát helyezi a diskurzus homlokterébe, alárendelt szerepbe taszítva ezzel a képzelőerőt? A „miért inkább a fenséges, mint a szép?” kérdéssel párhuzamosan felmerül a „miért inkább az ész, mint a képzelőerő?” kérdése. A kérdés, mely egy dilemma vagy konfliktus hordozója, végső soron az esztétikai ítéletek és a morális ítéletek közti konfliktus köré szerveződik, figyelembe véve, hogy *A fenséges analitikájában* látszólag a morál az, ami végül – mintegy a diskurzus többé vagy kevésbé váratlan résztvevőjeként, egyfajta kijózanított Alkibiádészaként – learatja a babérokat, mihelyt kiderül, hogy ez az egész folyamat, melynek során az ember észbeli képességei révén felülkerekedik a természetben, csupán a morális jó kiművelésének érdekében történhet. Ebben a konstellációban de Man a fenti kérdésre a következő választ adja:

17 Ezen a ponton talán hanyagság lenne nem leszögezni azt, hogy az alapvetően feminin attribútumokkal rendelkező fikció az egészében vett metafizikai tradícióban belül egy eretneknek, egy potenciális kerítőnek számított, minthogy a szirének módjára képes rossz útra téríteni az igazság maskulin hatalmát. Ez a meggyőződés hosszú időn át a (legtöbb esetben a szabadság lehetőségét határozottabban elutasító) hajtóvadászatok egész sorozatát hívta életre, Platónótól a középkori bölcselőkön vagy Pascalon át egészen Hume-ig, s nyilván még számos nevet lehetne megemlíteni. De Man, noha nem tesz említést Rousseau metafizikai vonatkozásairól, e tágabb értelemben talán mégiscsak kapcsolódik a metafizikai horizonthoz, ráadásul némiképp Derridához hasonlóan, az elfojtott tartalmak valamiféle bosszújának, az ellentőrekvések visszaható erejének a kihangsúlyozását illetően.

„Moralitás és esztétika egyaránt érdekmentesek, ám ez az érdekmentesség az esztétikai megjelenítésben elkerülhetetlenül szennyeződik: a morális és esztétikai ítéletek által saját érdek nélkülségük folytán elérhető meggyőzés ereje az esztétikai esetében szükségszerűen pozitívan értékelt érzelmi tapasztalatokkal kapcsolódik össze. Az esztétika morális üzenetének csábító formákban kell megjelennie”.<sup>18</sup> Ebből pedig – még mindig a jól bejáratott Kant-értelmezések mellett maradva – az következik, hogy „az ész és egyedül az ész az a képesség, amely az elme természettel szembeni magasabbrendűségét biztosítja; a képzelőerő biztonsága az adott és empirikus fizikai vonzalomtól függ”<sup>19</sup>, s ennél fogva, mondhatnánk, sokkal ingatagabb. Ezt az egyelőre nem túl eredeti Kant-olvasatot radikalizálja a de Man szerint megint csak – legalábbis Kant fenséges-olvasatát tekintve egész biztosan – nem túl eredeti Schiller, aki de Man egyéb előadásaiban az olykor igen hevesen kimondott negatív kritikák céltáblájává válik. S lassacskán rátérve a Rousseau és Kant közötti párhuzam alapjainak feltárására, elmondhatjuk, hogy az amnesztia szóban forgó ígértét, amely Rousseau-nál a fikció ártatlanságát kimondó felmentő ítéletben öltött testet, Kant esetében *A szép analitikája* hordozza magában, amelynek alapját „az ész és a képzelőerő korábbiakban bizakodóan megígért, feltehetően »harmonikus« kapcsolata”<sup>20</sup> képezi, míg a fikció utáni hajtóvadászat – jóllehet, Rousseau-hoz képest talán kevésbé elleplezett formában – itt *A fenséges analitikájával* veszi kezdetét.

Végeredményben azonban a fikció fölött nyíltan vagy kevésbé nyíltan kimondott végső ítélet egyik esetben sem okozza a fikció halálát, sőt, a fikció idővel kibújik a szolgaszerepből, s az erőviszonyok csaknem észrevétlen megváltozásával a fikciót megbéklyózó rabláncok fegyverekké változnak át, s amikor már-már úgy tűnik, hogy nyakát vettük a fikciónak s vele együtt a nyelvnek, a nyelv lefejezésére megkonstruált *guillotine* elindul az ellenkező irányba, visszafelé, s noha e visszafelé történő (kanti vagy rousseau-i) mozgást illetően természetesen tapasztalhatóak bizonyos eltérések, lényegében mindkét esetben ugyanarról a következményről beszélhetünk; a szerzői intenciók leperregnek a nyelv eredendő autonóm hatalmáról. De Man meggyőződése szerint a nyelv hatalmának meggyengítésére irányuló kísérletek azáltal bosszulják meg magukat, hogy éppen a megtörni kívánt hatalom működéséhez járulnak hozzá, kedvező helyzetbe hozva ezzel az ellenséget. Ebben a paradoxnak mondható helyzetben a nyelv szabadsága az üldöztetések révén teljeseedik ki. A nyelv mozgásterének leszűkítése (többnyire az erre való törekvés motíválja az argumentatív nyelvhasználatot Kantnál éppúgy, mint Rousseau-nál) a nyelv számára egyenértékű e tér kitágításával. Jobbára ennek kimutatásában érdekelt de Man egyedülálló Kant-interpretációja, amelynek értelmében a fentiekben felvázolt kifejtés nem egy argumentum, hanem egy történet, amelyben a képzelőerő egy

18 de Man, 2000, 72. o.

19 Uo. 74. o.

20 Uo. 72. o.

tragédia női alakjaként (egy Antigonéként vagy Iphigeniaként) feláldozza magát az ész hatalmának. Ahogy de Man fogalmaz, egy allegorikus mesével állunk szemben.

Ebben a bizonyos mesében a filozófiai argumentáció az előzőekhez hasonlóan csupán egy látszat, mely elleplezi a nyelv tulajdonképpeni hozzáférhetetlenségét a szerző számára: „A szövegben második alkalommal bukkanunk tehát egy olyan részre [...], amelyet egy filozófiai argumentum képében tulajdonképpen olyan nyelvészeti szerkezetek határoznak meg, amelyek nem tartoznak a szerző irányítása alá.”<sup>21</sup> A nyelv tehát még egy ilyen feszes argumentációs kerettel ellátott szövegen belül is képes önálló életre kelni; a minimalista zenei kompozíció helyett szimfóniáról, a monoton színárnyalatok helyett színkavalkádról beszélhetünk, s ez minden bizonnyal nem újdonság a nem dogmatikus Kant-olvasók számára.

Kantnál tehát a *guillotine* „visszacsapódása” a nyelvi elemek kontrollálhatatlan elburjánzásában mutatkozik meg, míg Rousseau-nál mindez elsősorban egy metafora-átfordítás révén válik nyilvánvalóvá, melynek következtében az eddig, a szerző által önkényesen fiziológiai adottságokkal felruházott, s ezáltal voltaképp halandóságra ítélt szövegtest egy halhatatlan szöveggéppé változik, mely kegyetlen csonkítások révén áll bosszút a szerző korábbi ténykedésin: „Amikor Rousseau már nem Tasso vagy Montesquieu szövegével, hanem a sajátjával, a *Vallomások*kal szembesül, a szöveg mint test metaforája csakis akkor adja át helyét a közvetlenebbül fenyegető alternatívának, a szöveg mint gépezet metaforájának.”<sup>22</sup>

A fikció ártatlanságát, melyet a de Man által idézett Hölderlin szavai is kifejeznek, egyre inkább felváltja a fikció kegyetlensége. A *Vallomások*ban még (többnyire az írói álszeméremből) elhallgatott, ám a *Séták*ban már mintegy pótlólagosan elének tárt epizódok a szöveggép által, a szerző sérelmére okozott csonkításokkal kapcsolatosak. Mindez pedig – a textuális integritás megőrzésére irányuló törekvés fényében – teljességgel indokoltá teszi az elhallgatásukat, illetve a későbbiekben is csupán áлиндokokkal történő (azaz alapvetően elkendőzött) feltárásukat. Ráadásul az integritás elvesztésének veszélye tovább fokozódik azáltal, hogy ez a gépezet egy tökéletesen elasztikus szerkezetnek minősül, mivel „el van különülve a jelentéstől és bármilyen struktúrát képes fölvenni”.<sup>23</sup> A szerzőt ért (vagy épp potenciálisan fenyegető) csonkítások tehát a hol gépiesnek, hol motiválatlannak, hol pedig fikcionálisnak titulált nyelv működésével hozhatók összefüggésbe. Ebben rejlik a Rousseau által inkább csak megsejtett, s de Man által konkretizált írás halálos volta: „Az írás mindig magában rejtja a jelölő önkényes hatalmi játéknak javára történő megfosztatás vagy kismizmiződés pillanatát, amit a szubjektum csakis megcsonkításként, lefejezésként vagy kasztrációként élhet meg”.<sup>24</sup> S tudvalevő, hogy

21 Uo. 76. o.

22 De Man 1999, 399. o.

23 Uo. 395. o.

24 Uo. 398. o.



a Rousseau által elbeszélte két baleset közül az egyiket egy gép okozta, míg a másikban koponyájának épsége került veszélybe.

De Mannál is megfigyelhető, hogy egyetlen jelenség kifejezésére számos jelzőt használ; a Rousseau-tól kölcsönvett gépies, fikcionális (egyébként a metaforák ilyenén adaptációjára való hajlam is a dekonstrukció egy általános vonásaként könyvelhető el), valamint a motiválatlan végeredményben ugyanazon jelenség köré csoportosul, egy olyan jelenség köré, amely láthatólag nem teszi lehetővé a homogén szóhasználatot, amely csupán megközelítőleg ragadható meg, egy plurális–heterogén fogalmi apparátus révén. Ez a fajta pluralitás természetesen nem csupán de Man esetében érhető tetten, hanem éppúgy Derridánál is, de mindez voltaképp kiterjeszthető az egész szóban forgó reprezentációs folyamatra, melyre az első bekezdésben utaltam. Olyan jelenségről beszélhetünk tehát, amely, úgy tűnik, szüntelenül stimulálja a fogalmi s képi reprezentáció működését, amely lehetővé teszi a reprezentáció játékát, kinyitva Derrida úgynevezett barkácsműhelyének ajtaját, egy szüntelenül bővíthető (a megragadásra irányuló törekvés intenzitásának megfelelően expandáló) teret biztosítva a fogalomalkotás produktivitásának. A szilárd fogalmiságot ellehetetlenítő uralhatatlan nyelv (persze, amikor uralhatatlant mondunk, magunk is egy ilyen helyettesítéses láncolathoz igazodunk) egy folyton decentralizálódó centrális jelenség, amely gyaníthatóan a nyelvvel áll összefüggésben, s mely a legkülönbélebb jelzőket (autonóm, motiválatlan, uralhatatlan), s a legkülönbélebb metaforikus és allegorikus megnyilvánulásokat vonzza magához, akár egy mágnes, melyhez a különféle reprezentációs tartalmak úgy tapadnak, mint afféle vasreszelékek. Egységes fogalmiság helyett fogalomszilánkokról, fogalomrepezekről beszélhetünk, s egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy az uralhatatlan nyelv olyasvalami, amihez – amennyiben reprezentálni akarjuk – szükségszerűen igazodnunk kell.

## Felhasznált irodalom

- Derrida, Jacques 1998, *A disszemináció* (ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán). Jelenkor, Budapest.
- Kant, Immanuel 2003, *Az ítélőerő kritikája* (ford. Papp Zoltán). Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest.
- de Man, Paul 1999, *Az olvasás allegóriái* (ford. Fogarasi György). Ictus Kiadó–JATE Irodalomelmélet Csoport, Szeged.
- de Man, Paul 2000, *Esztétikai Ideológia* (ford. Katona Gábor). Janus/Osiris, Budapest.
- Novalis 1997, „Virágpor” (ford. Weiss János). *Műhely* 1997/2, 21. o.

- Rousseau, Jean-Jacques 1962, *Vallomások* (ford. Benedek István és Benedek Marcell). Magyar Helikon, Budapest.
- Rousseau, Jean-Jacques 1997, *A magányos sétáló álmodozásai* (ford. Réz Ádám). Európa, Budapest.
- Schlegel, Friedrich 1980, „Lucinda” (ford. Tandori Dezső). In. Schlegel, August-Wilhelm és Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Gondolat, Budapest, 383–491. o.
- Schlegel, Friedrich 1981, „Az érthetlenségről” (ford. Vámosi Pál). In. *Kultusz és áldozat. A német esszé klasszikusai*. Európa, Budapest, 79–92. o.

## Takó Ferenc

1988-ban születtem Budapesten. 2007-ben érettségiztem az Óbudai Waldorf Gimnáziumban, ugyanebben az évben nyertem felvételt az ELTE Bölcsészettudományi karára és az Eötvös Collegiumba, melynek azóta tagja vagyok. 2010-ben szereztem alapszakos diplomát a Keleti nyelvek és kultúrák szak Japán szakirányán, eztán kezdtem meg mesterképzésemet a Filozófia szakon. Érdeklődésem középpontjában a keleti, elsősorban a kínai bölcelet európai recepciója áll, e témakörben írom jelenleg szakdolgozatomat.

Takó Ferenc

**A lélek szava****Herder Kína-képéről****Bevezetés**

Herder a 18. századi német történelemfilozófiai vitáknak, illetve a Humboldt, Schleiermacher, vagy a Schlegel-fivérek nevével fémjelzett nyelvfilozófiai diskurzusnak egyaránt meghatározó szereplője volt. Miközben munkái szoros reflexiók a kor uralkodó szellemi irányzataira, több szempontból meg is haladta *mindkét* századot, amelyben élt.<sup>1</sup> Történelem- és nyelvfilozófiai művei ismeretében nyilvánvaló, hogy általános metodológiai elvei szorosan összekapcsolják e két területet. Határozottabban fogalmazva: „[Herder történelemfilozófiája] a metakritikai nyelvfilozófiának és tapasztalatfilozófiának a történelemfilozófiai témára való alkalmazása.”<sup>2</sup> Nagyban hozzájárul ez ahhoz, hogy a megteremtett konceptuális séma univerzálissá váljon, a benne kifejtettek pedig a kortól független érvényre teygenek szert – mindez azonban nem jelenti, hogy Herder gondolatai ne lettek volna a szó legszorosabb értelmében *aktuálisak*, vagy hogy ő maga éppenséggel ne lett volna a kultúrákat önálló egészként kezelő, ma *relativistának* nevezett irányzat egyik legnagyobb hatású képviselője.<sup>3</sup>

Dolgozatom célja, hogy Herder Kínára vonatkozó, a történelemfilozófia fogalmi keretében született gondolatait nyelvelméletével összevetve jussak közelebb a kultúra herderi értelmezéséhez.

**1. Herder Kína-képe és a vizsgálódás kontextusa**

Herder történelemfilozófiája elválaszthatatlan a nemzetnek mint „kulturális nemzetnek” a megközelítésétől (az államnemzettel való oppozíciójában),<sup>4</sup> s egészét tekintve relativizmus és univerzalizmus sajátos kettőssége jellemzi. Az emberi nem történelme, melynek

1 Herder „aktualitásához” ld. Neumer 1998, 124. o.

2 Haym: *Herder nach seinem Leben und seinem Werken*. II., 253. o. – idézi: Kelemen 2000, 58. o.

3 A kor szellemi atmoszférájának precíz képét adja Kelemen 1977, 3–7. o. – E tanulmány számos egyéb érdeme mellett igen szemléletesen mutat rá arra, hogy „a nyelv kora” utáni filozófiai fordulatban a nyelv vizsgálatát a történeti szemléletmód nem leváltotta, hanem az emberi történelem vizsgálatának szerves részévé téve meghatározóan átalakította. (Ld. Kelemen 1977, 4. skk. o.)

4 Ld. Kelemen 2000, 52. skk. o.

során a Természetben<sup>5</sup> megnyilvánuló Isten által élénk kitűzött cél, vagyis a boldogság és a humanitás felé haladunk,<sup>6</sup> egyfelől kerek egész. Isten ebben a tekintetben

[m]időn felmutatja előttünk a hibákat és minden esztelenség következményeit, a nagy összefüggést is feltárja, melynek részesei vagyunk.<sup>7</sup>

Az egyes individuális létezők, akárcsak Kant rendszerében, Herdernél is az emberi nemnek mint egésznek a részei. Míg azonban Kant szerint a világpolgári állapotért minden kornak küzdenie kell még akkor is, ha önmagát nem teljesítheti ki, addig Herder szemléletében

[a] Természet minden szülöttjéről, az emberi birodalom minden eseményéről a kor, a hely és a nemzeti jelleg dönt – röviden, a leghatározottabb individualitással rendelkező eleven erők összhatása, semmi más.<sup>8</sup>

Kantnál a partikuláris egyének és államalakulatok csak a lánc részeiként értelmezhetők,<sup>9</sup> Hegelnél a láncot egy spirál-képzet váltja fel, mely spirál körei (*cyclos*) a Szellem kifejlésének egyes periódusait szimbolizálják. Herder az egyént egyfelől a maga individuális jellegében is mint érvényes egészet vizsgálja, mely egyén másfelől „csak a közösséghez való tartozása révén az, ami (ez a közösség a nemzet).”<sup>10</sup> E közösség tagjaként az individuum egy teljes értékű és önálló gondolkodásmód és kultúra része.

Ázsia (a „Kelet”) esetében az egyes nemzet individualitását a térség kultúráinak sajátos, zárt jellege is erősíti.

Egy-egy birodalmat önmagában vagy másokhoz viszonyítva értékelhetünk; Európának mindkét mércére szüksége van; az ázsiai birodalmaknak csak az egyikre. Ezek az országok sohasem kerestek fel és nem használtak saját nagyságuk talapzatául más világrészeket [...].<sup>11</sup>

A nyugati gondolkodók azonban így tesznek, s a kínai birodalom megrekedt állapotával összevetve igazoltnak láthatják Európa fejlettségét. Az Európával való összehason-

5 A Természet Kantnál hasonló jelentőségű, Isten szerepe azonban – a kanti transzcendentális filozófia elvei nyomán – nem a herderi formában része a rendszernek. – ld. Kant 2003, II. rész; ill. Kant 1974, 61–79. o.

6 Ld. Kelemen 2000, 53–54. o.

7 Herder 1978a, 453. o.

8 Herder 1978a, 264. o.

9 „[A] történelem céljának [...] Kanttal vitázó megfogalmazása alkotja az alapját annak, hogy Herder nem az államot, hanem a kultúrát és a nyelvet állítja a nemzetfogalom középpontjába.” – Kelemen 2000, 54. o.

10 Kelemen 1977, 17.

11 Herder 1978a, 210. o.

lításban szembeötlő differencia azonban Kína szempontjából egy belső indifferencia eredménye: Kína-fejezetében Herder hosszan taglalja a kínai egyén szolgálai előírás-követésének problémáját, a kínai szellem fejletlenségének fő okát, amelyet a „gyermeki engedelmisség” (*kindlicher Gehorsam*) egész életen át megfellebbezhetetlen parancsa, illetve az ebből eredő *hamisság* okoz.<sup>12</sup>

A felnőtt férfi, ha gyermeki engedelmisséget követelnek tőle, kénytelen feladni öntevékenységét, amelyre az ő korában a Természet kötelezi [...].<sup>13</sup>

Nem csak azt kell megértenünk, hogy nem a nemnek az egyént „feláldozó” fejlődése áll a Természet működésének középpontjában (ezzel szemben elsősorban a boldogság és a humanitás), hanem azt is, hogy nembeli tökéletesedésünk – hisz e progresszió a herderi elméletnek is fontos eleme<sup>14</sup> – nem is jöhet létre másként, mint az egyes kultúrákban élő individuumok (és az egyes individuális kultúrák) *sajátos* karakterének kifejlése által. Kínában a fejlődés nem folyhatott tovább, hiszen részei változása nélkül az egész is változatlan kell hogy maradjon. Herder – mint korának számos gondolkodója – a kultúra fejlődését a nevelésben látja megalapozottnak,<sup>15</sup> Kína gyermekkorban való megrekedéséért azonban épp a nevelés évezredes rigorozitása a felelős.<sup>16</sup> A fiúi tisztelet köré épülő kínai törvényrendszer „az erkölcsstanon alapul”,<sup>17</sup> mely „változatlanul az elődök szent könyvein nyugszik”.<sup>18</sup> A rendszer így egy tökéletesen működtethető struktúra teoretikus vázát alkotja, mely a múltban talán működött is, mégsem érvényesülhet többé a gyakorlatban. A múlt rendjének megszilárdítása ugyanis magának a múltnak a megszilárdítását idézi elő; a nevelés, mely a fejlődést volna hivatott elősegíteni, egy megkövült sémát tart fenn Kínában.

A 19. századra eluralkodó nézetet, mely szerint Kína fejlődése egy pontján végérvényesen megrekedt, főként történeti munkák alakították ki. Az időszak, ameddig e munkák Kína történelmének vizsgálatában eljutottak, olykor évszázadokkal korábbra esett a 18–19. századnál. Ilyen például a jezsuita szerzetes De Mailla *Histoire générale*

12 Vö.: „Az első tehát, ami van, az az állam, amelyben a szubjektum még nem jutott jogához, s inkább egy közvetlen, törvénytelen erkölcsiség uralkodik, a történelem gyermekkora.” (Hegel 1979, 194. o.) – Hegel Kína-képére e dolgozat keretei közt nem térhetek ki bővebben, ehhez ld. Takó 2012, 115–137. o.

13 Herder 1978a, 180. o.

14 Herder, 1983, 328. skk. o.

15 Herder 1978a, 179. o.

16 Herder 1978a, 179. skk. o. – vö.: „Herdernél létrejön egy felemás céltételezés, melyben az emberiség történelmét mint egy »aszimptotikus görbét« szemléli, mely soha el nem érhető célja felé halad. Ebben a történeti útban az ázsiai társadalmak mint a helybenmaradás képviselői vannak jelen. [...] Számára az egész történelem egy nevelési folyamat, és a föld ennek az iskolája. Herder látja a saját civilizációjukat és történelmüket alkotó embereket és ezáltal az emberiség történelmét tanításnak is tekinti, amelyből az emberi nemnek merítenie kell.” (Várnai 1973, 158.)

17 Herder 1978a, 174. o.

18 Herder 1978a, 175. o.

*de la Chine* című munkája (1777/83).<sup>19</sup> Dolgozatomban elsősorban nem az e munkák okozta félreértésekre koncentrálok, hanem arra, hogy Herder Kína-képe milyen módon fonódik össze nyelvszemléletével és a kínai nyelvről kialakult nézeteivel.<sup>20</sup>

A kínai nép történelmének időbeli behatárolása ugyan nehézségekbe ütközik, Herder számára a pontos időbeli felosztás kívül esik a vizsgálat fókuszán.

[N]ekünk elég annyi, hogy kialakult, és észrevesszük lassú útján további fejlődésének akadályait. Ezek az akadályok pedig szembetűnően megmutatkoznak e nép jellegében, lakhelyének földrajzi fekvésében és történelmében.<sup>21</sup>

Herder ezen szempontok szerint adja meg a kínai nemzet „genetikai természetének”<sup>22</sup> komplex értelmezését. E természet, melynek legfőbb meghatározója a despotikus és zárt hatalmi rendszer, a magukat e rendszernek *természet szerűleg* alárendelő, s e viszonyukat kidolgozott bölcséleti előírásrenddel aládúcoló tömegek sajátja.<sup>23</sup>

Mindez a jellemzés – az olykor igen éles kritikai megjegyzések ellenére – a kínai nép *objektív* vizsgálatát célozva születik meg. Nemcsak a tárgyalásmód, de számos explicit megfogalmazás is egyértelművé teszi ugyanis azt a relativista, a kultúrák egyenrangúságát elismerő álláspontot, melynek nevében Herder nem csak itt, hanem a *Humanitátslevelekben* is elítéli azt a politikát, mely az európai kultúra szupremáciájával legalizálta a gyarmatosítást.<sup>24</sup>

Herder [...] történelem- és kultúrfilozófiája arról a hitről tanúskodik, hogy minden történelmi alakulat, kultúra és nyelv csak önmagával magyarázható egység, ugyanakkor olyan egység, amely teljesen egyenértékű a többivel.<sup>25</sup>

19 Ld. ehhez bővebben Franke 1962, 117–120. o.

20 Herder a kínai nyelvet és írást illető megjegyzéseit nem látja el részletes lábjegyzetekkel. Állításai széleskörű olvasottságról tanúskodnak, a kínai nyelvet azonban láthatóan csak a leírások révén ismeri. Kínára vonatkozó forrásai az *Eszméék* Kína-fejezetének egy lábjegyzete szerint is jórészt a jezsuita misszionáriusok munkái voltak. E jegyzetben megemlíti „a kínaiakról szóló néhány klasszikus könyv régebbi kiadását”, így például Noel és Couplet egy-egy munkáját, Deguignes *Dao de jing* fordítását, Le Comte *Nouveaux Mémoires...-ját* pedig „különösen értékes” műnek nevezi. Kiemelkedő jelentőségű forrásul szolgált számára a több szöveghelyen jegyzetben is idézett *Mémoires concernant l’histoire... des Chinois* tíz kötete is, „néhány eredeti kínai munka fordításával”. E gyűjtemény és az említett tudósítások, mint írja, „elegendő anyagot szolgáltatnak ahhoz, hogy helyes képet kapjunk erről a népről.” (Herder 1978, 175–176. o.)

21 Herder 1978a, 176. o.

22 Herder 1978a, 177. o.

23 Ld. alább.

24 Ld. „A népek kölcsönhatásáról” c. fejezetet, mely egyértelmű polémia Kant társiatlan társiasság elméletével. „»Miért öntesz vizet a fejemre?« – kérdi a haldokló rabszolga a misszionáriustól. – »Azért, hogy a mennyországba kerülj.« – »Nem kell olyan mennyország, ahol fehérek vannak« – mondta a rabszolga, elfordította az arcát, és meghalt. Szomorú története az emberiségnek!” (Herder 1978b, 548. o.)

25 Kelemen 1977, 16. o.

Kína vizsgálatában Herder a reflektálatlan bálványozás és a teljes megvetés végletei közti középutat tartja követendőnek,<sup>26</sup> olykor azonban maga is ellentmondásos állításokat tesz. Egyfelől magáról ezt írja: „éppúgy tisztelem kiváló alaptételeiért a Kinget [a kínai bölcelet alapiratait], mint egy kínai”,<sup>27</sup> s ha e mondatot szó szerint értjük, a megértés olyan fokát kellene neki tulajdonítanunk, amely éppen saját nézetei nyomán legalábbis problémásnak – ha nem lehetetlennek – tűnik. Egy ehhez hasonló ellentmondásos állítás magyarázható olykor „laza stílusával”,<sup>28</sup> de egy folyton jelenlévő – bár sokszor csupán látns – *önreflexív* attitűddel is.<sup>29</sup> Ahhoz, hogy a feszültséget feloldjuk, inkább metaforikusan kell értelmeznünk a kijelentést, mely a „King” tiszteletére vonatkozik.<sup>30</sup> Herder tehát megengedi a feszesség bizonyos mértékű mellőzését mindaddig, míg a gondolatmenet egésze szilárd lábakon áll. Ez a követelmény pedig, noha „hermeneutikai tudatosságát nagyban gátolta az az uralkodó kontextus, amelyben írt”,<sup>31</sup> valóban teljesül: bár a kijelölt középutat nem mindig követi, élesen ábrázolt végletek szembeállításából „kikövezi” azt. Egyetérték Goebellel abban, hogy a szigorú következetesség hiánya nem hozzá nem értésből, hanem éber önreflexióból fakad, amely visszatartja Herdert attól, hogy a sinofóbia vagy a *chinoiserie* túlzásaiba essen.

E dolgozat szempontjából nincs nagy jelentősége annak, hogy Herder kritikával illeti elődei „sinológiai” munkásságát, annak azonban igen, hogy Kína példáján hangsúlyozza a kultúrák relativitását és sajátos realitását, ami egy, a történeti vizsgálódás empirikus eredményeinél és az ezekből levont konklúzióknál mélyebb felismerésből ered. Nem más ez, mint a kulturális sajátosságoknak az egyénre és a közösségre gyakorolt elemi, meghatározó jellege, melyet legmarkánsabban a nyelv (illetve a nyelvek) jelensége szemléltet.

26 Herder 1978a, 176–177. o.; vö.: Várnai 1973, 169. o., 181–182. o.

27 Herder 1978a, 185. o.; ld. még Várnai 1973, 182. o.

28 Neumer 1998, 102. o.

29 Ld. Goebel 1995, 111–129. o.

30 A német mondatot („Ich ehre die Kings ihrer vortrefflichen Grundsätze wegen wie ein Sineser [...]” – Herder 1841, 12. o.) kevésbé rigorózan is fordíthatnánk: „Tisztelem a kingeket kiváló alaptételeiért, akárcsak egy kínai [...]” (kiemelés tőlem, T.F.). A magyar fordítás megoldása azonban közelebb áll az eredetihez.

31 Goebel 1995, 115. o. Goebel írása rámutat az iróniára, amely a Herder explicit célkitűzése (a pártatlan vizsgálat) és a tényleges kifejtés közt feszülő ellentétben érezhető. Objektivitásra való törekvését tudományos forrásokkal igyekszik megerősíteni, melyek azonban többnyire szintén ferdítenek a kínai kultúra valóságán. Így például számos Egyiptomra utaló metaforát alkalmaz: többször említi a hieroglifákat (pl. Herder 1978, 178. o.); a kínai birodalmat „bebalzsamozott múmiának” nevezi (Herder 1978, 182. o.; ld. Goebel 1995, 116. o.) stb. Így azt, amit az önreflexív tárgyalás kirekeszt, a szemléletes metaforák több ízben is visszaidézik.



## 2. A herderi nyelvelmélet szerepe a Kína-interpretációban

Herder, a nyelvfilozófia modern fogalmának megalkotója számára,<sup>32</sup>

nyelv és nemzet között megmásíthatatlanul tautologikus a viszony. S a herderi nemzet-fogalomnak végül is ez a fő vonása. Ezért van az, hogy *a nemzet önazonosságát Herder alapján nem lehet mással meghatározni, mint a nyelvvel*, mely már önmagában foglalta a nemzeti hagyománynak és kultúrának.<sup>33</sup>

Önmagában nem meglepő, ha egy gondolkodó a nyelvet a kultúra konstitutív elemének tekinti, Herder koncepciójában azonban a nyelv (s vele a „nyelv” szó) összetettebb értelmezésével kell számolnunk.

### 1) A nyelv mint a reflexió eszköze

A nyelv a herderi tárgyalásban alapvetően nem úgy jelenik meg mint az egyes népek (*nemzetek*) valós, vokális–auditív kommunikációs közege. Legfőbb tulajdonsága ugyanis nem beszélő és hallgató, hanem tárgy és szemlélő – *reflektáló* – relációjában, a jelölő–jelölt viszonyban mutatkozik meg.<sup>34</sup>

A nyelv feltalálása [...] annyira természetes dolog az ember számára, mint az, hogy ember. [...] [R]eflexiónak adja tanújelét akkor, ha nem csupán élénken vagy világosan fel tud ismerni minden tulajdonságot [egy tárgyon], hanem ezek közül egyet vagy többet megkülönböztető tulajdonság gyanánt képes felismerni; [...]. A megfontolásnak ez az első ismertetőjege a lélek szava volt. Ezzel megtörtént az emberi nyelv feltalálása.<sup>35</sup>

Ebből a szempontból irreleváns volna nyelvi relativizmusról beszélünk: a nyelv az embernek *mint embernek* az egyik elidegeníthetetlen sajátossága, *differentia specificájának* (eszes voltának) nemcsak lehetséges, de *szükségszerű* velejárója.<sup>36</sup> A

32 Kelemen 2000, 58. o.

33 Kelemen 2000, 59. o.

34 Neumer 1998, 98. skk. o.

35 Herder 1983, 210. o. – Ne feledjük, hogy ez a megfogalmazás szerves részét képezi ama polémiának, melyet Herder a nyelv isteni eredetét alátámasztani kívánó szerzőkkel folytat. Természetesen nem vitatja el Istennek a nyelv kialakulásában játszott, mintegy „közvetett” szerepét annyiban, hogy az ember eszes volta, a nyelv „feltalálásának” alapja Istentől származik; a nyelv mint ezen ész szülte képesség azonban az itt leírt módon *születik* meg és indul fejlődésnek az ember történetével, s az egyes nemzetek történelmével párhuzamosan. (Ld. Kelemen 1977, 22. skk. o.)

36 Hamann nézeteinek Herderre gyakorolt hatása e tekintetben különösen jelentős – ld. Kelemen 1977, 11. o.

nyelv nem arra való, hogy közölni tudjuk másokkal, amit elménkkel megragadtunk – arra való, hogy az elménkkel megragadjunk valamit.<sup>37</sup> Noha Herder végérvényesen homályban hagyja a nyelv tényleges születésének mikéntjét,<sup>38</sup> nyelvi és kulturális relativizmusa a népek – szintén a fejlődési folyamat részét képező – különválása, differenciálódása utáni állapot szemlélete.<sup>39</sup> Az emberi nyelv tehát, eredetét tekintve, *az* emberi nyelv.

## 2) A nyelv mint a nemzet szellemi fejlettségének tükré

Ha a nyelv a reflexió megnyilvánulása, akkor ebből az következik, hogy miközben a gondolkodás egyre finomabb árnyalatokat tud megkülönböztetni, a nyelv vele együtt alakul és szemlélteti az adott nemzet aktuális állapotát.

Lapozzuk fel bármely keleti nyelv szótárát, és látni fogjuk azt az iparkodást, amivel ki akarják fejezni magukat [...]. A genetikai ok [amiért ez nehézséget okoz] az emberi lélek szűkösségében és a primitív ember érzeteinek egybefolyásában rejlik.<sup>40</sup>

[A] keletiek filozófiai szótárában minden egyes tőszó, családjával egyetemben, helyére téve és egészségesen kifejlesztve, az emberi szellem folyamatának térképe [...]<sup>41</sup>

Az ember nyelvi megnyilvánulásainak hiányosságát tehát épp úgy „genetikai” okokra lehet visszavezetni, mint egy nemzet kulturális megnyilvánulásainak hiányosságait. Másképp fogalmazva: ha valami nem a maga lehetséges – el nem érhető – tökéletességében létezik, az nem „hibák” következménye, hanem a fejlődés hiányáé vagy lassúságáé. Minthogy ezen a szinten a nyelv már mint az egyes nemzet nyelve jelenik meg, kézenfekvő, hogy Herder a nyelvfejlődés egyes szakaszait történelemfilozófiai fogalmi sémájával összhangban az ember életkorának analógiájára határozza meg.<sup>42</sup>

37 Herder 1983, 201. skk. o.; vö. Neumer 1998, 98–105. o.

38 Mint Kelemen rámutat, Herder fejtegetéseiből úgy tetszik, egyetlen pillanatot kellene keresnünk, melyben a nyelv „egy csapásra” létrejött. Herder történelemszemlélete azonban éppenséggel szemben áll ezzel, így olyan ellentmondás keletkezik, mely Herder nyelvszemléletének alapjait gyengíti meg. (Vö. Kelemen 1977, 27. o.)

39 E folyamathoz ld. Herder 1983, 316. skk. o.

40 Herder 1983, 255–256. o.

41 Herder 1983, 232. o. – ld. még 265. o.; vö.: „Hány konjugációjuk van a keletieknek! S mégis voltaképpen egy sincs, mert az igék hányféle átültetésének és átfordításának vagyunk tanúi konjugációból konjugációba! A dolog egészen természetes.” (Herder 1983, 271. o.) – Az igék primátusának kérdéséhez ld. Kelemen 1977, 20–21. o.

42 Vö.: Kelemen 1977, 19. skk. o.

Herder szerint a nép nem elkülönült egyének halmaza, hanem szellemi egység, amely étellel telíti összetevőinek létezését, minden egyes civilizáció nem elvont egység, hanem organikus képződmény, az éghajlat, a hagyomány és a szokások terméke. Az emberiség történelmét a különböző helyeken és időben ható emberi erők és törekvések „tiszta természetű történetének” tekinti és így módon a hagyomány jellegével ruházza fel a vallást, a nyelvet, a költészetet, a művészeteket stb.<sup>43</sup>

A nyelv tehát, ha árnyalatai még nem különülnek el, a gondolkodás árnyalatlanságát tükrözi; minthogy tehát a nyelv egy nép adott fejlődési szakaszbeli gondolkodásának lenyomata, a fejlődés mércéjeként szolgál a kutató – elsősorban természetesen a nemzet történelmének kutatója – számára.

### 3) A nyelv mint a kultúra meghatározója

A gondolkodás és a nyelv egységének, valamint a gondolkodás és a nyelv társadalmi meghatározottságának elvét Herder is egymással összefüggésben, s emellett elődeinél sokkal egyértelműbben mondja ki.<sup>44</sup>

A nyelv és a gondolkodás egysége<sup>45</sup> előfeltételezi, hogy miként a gondolkodás a nyelvre hat (és ez az irány történetileg elsődleges), a nyelv is visszahat a gondolkodásra.

A kínaiak nyelvét illetően minden tudósítás egyetért abban, hogy rendkívüli mértékben hozzájárult e nép mesterként gondolkodásmódjához; mert vajon egy-egy ország nyelve nem az edény-e, amelyben a nép eszméi kialakulnak, fennmaradnak és megnyilatkoznak?<sup>46</sup>

Ismét azt látjuk, hogy az ész mint *emberi* ész, minden differenciálódás előtt alapot teremt a nyelv létrejöttéhez, amely a reflexióval – ez „a lélek szava” – meg is születik. Ebben az értelemben *maga a nyelv „egy” magával a gondolkodással*. Természetesen *a nyelv az egyes csoportok nyelveiben, partikuláris egységekben létezik tovább, s fejlődése eltérő ütemben és eltérő földrajzi és történeti<sup>47</sup> körülmények között halad az individuális társadalmi alakulatok életével – így marad egységben az egyes csoport gondolkodása az általa beszélt egyes nyelvvel. A partikuláris, nemzeti, individuális*

43 Várnai 1973, 155. o.

44 Kelemen 1977, 18. o.; vö.: *uo.*, 6. o.

45 Ld. még: Neumer 1998, 98. o.

46 Herder 1978a, 183. o.

47 Ld. Herder bevezetőjét a Kína-fejezetet is tartalmazó XIV. könyvhöz az *Eszmé*kben (Herder 1978a, 171–172. o.)

szellem, a *népszellem* a nyelven keresztül *önmagára* hat, de a nyelvben változik is, hogy aztán önmagát ismét megváltoztassa.<sup>48</sup>

A kínai nyelv sajátos írásbelisége további adalékot nyújt a megítélés megértéséhez.<sup>49</sup> Herder a hangzó nyelvet szembe helyezi az írással, s a megértés alapkövetelményei közt tartja számon a gondolat hangzó nyelven való elsajátításának szükségét.<sup>50</sup> Mint a kínai írás jellemzéséből kitűnik,<sup>51</sup> a kínai írásjegyek rendszerét teljességgel természetellenesnek véli, következésképp ezek még annyira sem adnak alapot megértésre, mint más írásrendszerek. A kínai írás csak negatív értelemben mutathat meg valamit a kínai népről:

A kínaiak mérhetetlenül kedvelik az aranypapírt és a kencét, furcsa írásjeleik tisztán megfestett vonásait, a szép szólásmondások csengését, és szellemi alkatuk is teljességgel hasonlít ehhez az aranypapírhoz és kencéhez, az írásjelekhez, a szótagok csengéséhez.<sup>52</sup>

A kínai írás tehát csodálatra méltó (fizikai valójában, precizitásában), de mint az adott gondolatok adott nyelvi kifejezésének adott lejegyzési rendszere a kínaiak egy bizonyos szinten történt megrekedtségét tükrözi.

#### 4) A nyelv mint a megértés eszköze

A nyelv minden eddig felsorolt tulajdonsága révén a megértés vagy a megismerés eszközül szolgálhat. Alkalmas erre, hiszen maga a gondolkodás. Ugyanakkor ahhoz, hogy megértés jöhessen létre, a tudatosság igen szigorú iránymutatására van szükségünk.

A megértéshez nem elegendő, hogy azt tanulom meg, *amit* a régiek gondoltak, hanem azt kell megtanulnom, *ahogyan* gondolták; nem a nyelvet kell megtanulnom, *amelyen* beszéltek, hanem *ahogyan* beszéltek [...]. Nem érzem, hanem *velük* érzem, nem gondolkoznom, hanem *velük* gondolkoznom kell.<sup>53</sup>

Nem túlzás azt állítani, hogy e gondolatok már a gadameri horizont-fogalom előképét is magukban foglalják. Ha azonban a „régiek” megértése ilyen erőfeszítést igényel, mit

48 „A gondolkodás nyelv általi meghatározottsága Herder szemében nem [...] negatívum, hanem faktum, melyet tudomásul kell vennünk és el kell fogadnunk.” – Kelemen 1977, 16. o.

49 Ld. még Várnai 1973, 179. o.

50 Ld. Neumer 1998, 30–37. o.

51 Herder 1978a, 177–178. o.

52 Herder 1978a, 178. o.

53 Neumer 1998, 36. o. (Herder, *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente*, Regine Otto [szerk.], Berlin-Weimar, Aufbau Verlag, 1985, 211. o., ill. 220. o. nyomán).

tehetünk egy másik kultúra, tovább fokozva, egy másik kultúra *régiségének* (esetünkben például a Konfuciusz-kori Kína Európa általi) megértése érdekében?

Ha a kínai [...] nem tudja kiejteni a *Mária* nevet, mert betűk hiányoznak az ábécéjéből, melyeket a gyermekkorától fogva megszokott kiejtéséhez igazít, ki akarja ebben megakadályozni? Ugyanilyen kevésbé tudnátok megváltoztatni *képzeletmódját* is, ami szokásokhoz és ceremóniákhoz rögzül: ezek ugyanis szintén egy nyelv, és Kínában, miként a morál is, belülről fonják át az *államot*.<sup>54</sup>

Ezek a sorok nem csak azt mutatják meg, milyen szorosan kapcsolódik össze nyelv és gondolkodás a herderi fogalmi keretben – amely egy, jóllehet, kevésbé feszes, alapjaiban azonban teljesen világos struktúra –, de azt is, mit gondol Herder a kultúrák közötti diskurzus lehetőségéről, és az európai „megismerési mód” autoriter jellegéről.

### 3. Relativizmus?

Ezek után nyilvánvaló, milyen szoros egységben működik a történeti–történelemfilozófiai, kulturális és nyelvfilozófiai vizsgálódás Herder gondolkodásában. A nyelv összetett, az emberi észből, közvetlenül a gondolkodásból származó és a gondolkodásra ható jellege, vagyis egysége a gondolkodással a 19–20. század nyelvelméleti–nyelvfilozófiai vizsgálódásait előlegezi meg. Gondolatmenete világosan mutatja, hogy a kultúra nem határozható meg kizárólagosan sem a külső hatások, sem az antropológiai sajátosságok felől, csakis ezen irányok *együttes* számbavételével.

Földünkön minden létrejön, ami létrejöhet rajta, részint a hely fekvésének és szükségleteinek megfelelően, részint a kor feltételeinek és lehetőségeinek, valamint a népek vele született vagy kialakult karakterének megfelelően.<sup>55</sup>

„A hely fekvése” külső, „a népek vele született karaktere” belső tényező, „a kor feltételei és lehetőségei” (valamint, részben, „a népek kialakult karaktere” is) az előbbi kettő kölcsönhatásából áll elő – erre irányul a történelemfilozófiai vizsgálódás. A nyelvfilozófiai elmélet mint a népek karakterének egy – kiemelten adekvát – megközelítésmódja, alapjaiban kapcsolódik ehhez. A „hely fekvése” jórészt (de nem teljes egészében) empirikus kutatás tárgya, mégsem hagyható ki a vizsgálódásból, hiszen a különböző hatások csak együtt adják ki a végeredményt, amely azonban

<sup>54</sup> Herder 1985, 137. o.

<sup>55</sup> Herder 1978a, 263. o.

csak mint pillanatfelvétel tekinthető *végeredménynek*, az egyes individuális egészek ugyanis egyben részek is.

Konstatáltuk azt a különös, jellegzetes tervet, mely irányítja az embert: lelke megszokta, hogy azt, amit lát, mindig hozzákapcsolja ahhoz, amit látott, s így a megfontolással életének minden állapota egyetlen progresszív egészszé lesz, ennél fogva nyelve tovább fejlődik.

Konstatáltuk azt a különös, jellegzetes tervet, mely az emberi nemet irányítja, miszerint az oktatás láncolatával a szülők és a gyermekek eggyé lesznek, s ily módon a természet minden tagot csak két másik közé illeszt be avégett, hogy befogadjon és közöljön: ennél fogva továbbfejlődik a nyelv.

Ez a különleges terv az egész emberi nemre kiterjed, s ezáltal a szó legmagasabb értelmében további fejlődés jön létre, ami az első két tervből közvetlenül következik.<sup>56</sup>

Kant és Herder vitája ennek alapján ugyanannak az éremnek a két oldalát mutatja fel. Kant az individuális boldogságot (bármilyen vágy teljesülésével egyetemben) negatív előjellel említi, olyanként, amely nem ad hozzá az emberi nem fejlődéséhez *mint* boldogság, de mint az önzés alapja, a társiatlanság kiváltója, mégis – közvetve – meghatározó szerepet játszik abban.<sup>57</sup> Herder a humanitást és a boldogságot közvetlen – és individuális – céllá tette, mégis:

nemzet- és nyelv-koncepciója, relativizmusával együtt vagy anélkül, összebékíthető volt kozmopolitizmusával: s joggal hihette, hogy a nemzeti szellemhez és a nyelv géniuszához való hűség megkövetelésével ahhoz adott útmutatást, hogy hogyan valósítsa meg bármely nemzet a benne rejlő legjobb lehetőségeket.<sup>58</sup>

Ha Herdert relativistának nevezzük, ez annyiban jogos, amennyiben nem tett mást, mint kora jelenségeire és *lokális* problémáira univerzális elvek mentén próbált magyarázatot, és sok esetben – mint fent idézett soraiból is kitűnik – megoldást is találni. Ha ezzel szemben Kantot (vagy akár Hegelt) univerzalistaként címkézzük, ez annyiban állja meg a helyét, hogy Herderrel szemben mindketten az egyetemet állították maguk elé ideálként, s annak megjelenéseiként (vagy tételeződéseként) tekintettek az egyesre, a partikulárisra, az individuumra. A szembeállítás azonban önmagában véve is túl szigorú. Kantot és Hegelt illetően itt nem mehetek tovább annak említésénél, hogy minden idealizmus és egészséges gondolkodási stratégia mellett ők sem az időtlenségbe

56 Herder 1983, 328–329. o.

57 Kant 1974, 65–67. o. (Negyedik tétel.)

58 Kelemen 2000, 60. o.

menekültek saját korukból, de e kor problémáira egy formájában tisztán teoretikus, mégis *minden* partikuláris esetben releváns megoldást kívántak kidolgozni. Herder ezzel szemben más utat követ, mely a kultúrák, a nyelvek, a történelmek szétválasztásánál kezdődik. Minden nyelv visszamegy azonban *a* nyelvre mint a reflexió eszközére, minden történelem része a nem történelmének, és bár minden kultúra különböző, közös bennük, hogy mind *kultúrák*, valamint hogy nem létezik kultúra nélküli nép, s hasonlóképp nem létezik nyelv nélküli sem.

Minden individuum ember, ezért tovább gondolja életének folyamatát. [...] Ahogy semmilyen cselekedetemet, semmilyen gondolatomat nem lehet elképzelni, mely ne lenne természetes módon hatással létem egész határtalanságára, úgy nincs fajomnak egyetlen olyan teremtménye sem, amely ne lenne hatással az összes többivel együtt az egész fajra és az egész faj tovahaladó egészére.<sup>59</sup>

## Felhasznált irodalom

### Elsődleges irodalom

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977, *Előadások a filozófia történetéről. I.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Herder, Johann Gottfried 1841, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.* J. F. Hartknoch, Leipzig.
- Herder, Johann Gottfried 1978a, „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról.” In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások.* Gondolat Kiadó Budapest, 45–454. o.
- Herder, Johann Gottfried 1978b: „Levelek a humanitás előmozdítására.” In: *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások.* Gondolat Kiadó, Budapest, 455–592. o.
- Herder, Johann Gottfried 1983, „Értekezés a nyelv eredetéről.” In: *Értekezések, levelek.* Európa könyvkiadó, 169–345. o.
- Herder, Johann Gottfried 1985, *Christianisierung des Sinesischen Reiches.* In: Hsia, Adrian (szerk.), *Deutsche Denker über China,* Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985, 135–140. o. (*Adrasten,* Leipzig, Johann Friedrich Hartknoch, 1802, Band 4, S. 6-10.)
- Kant, Immanuel 1974, „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből.” In: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások.* Gondolat Kiadó, Budapest, 61–79. o.
- Kant, Immanuel 2003, *Az ítélőerő kritikája.* Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest.

<sup>59</sup> Herder 1983, 329. o.

## Másodlagos irodalom

- Franke, Wolfgang 1962, *China und das Abendland*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, Göttingen.
- Goebel, Rolf J. 1995, „China as an Embalmed Mummy: Herder’s Orientalist Poetics.” *South Atlantic Review*, Vol. 60, No. 1., 111–129. o.
- Kelemen János 1977, „A népszellem és a nyelv géniusza. Herder korai nyelvfilozófiája.” *Világosság*, 1977/12, 1–35. o.
- Kelemen János 2000, *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei*. Atlantisz, Budapest.
- Neumer Katalin 1998, *Gondolkodás, beszéd, írás*. Kávé Kiadó, Budapest.
- Takó Ferenc 2012: „»Az ész láncolata« – A kínai bölcsélet hegeli megítéléséről.” In: Tóth Olivér István – Takó Ferenc (szerk.): *...de van benne rendszer. Tanulmányok az Eötvös Collegium 15 éves Filozófia Műhelyének tiszteletére*. Eötvös Collegium, Budapest, 115–137. o
- Várnai András 1973, *Az európai Ázsia-kép történeti alakulása a keleti utazások megindulásától a felvilágosodás koráig, a felvilágosodás Ázsia-elméletei – különös tekintettel Kínára*. Doktori disszertáció, ELTE Bölcsészettudományi Kar.



## Tóth Gábor

Az SZTE Filozófia Doktori Iskola II. évfolyamos hallgatója vagyok a Metafizika és metafizika-kritika kutatási programban. Kutatásaim homlokterében Martin Heidegger Kant-interpretációja áll, különös tekintettel az időbeliség, illetve a sematizmus kanti koncepciójának fundamentálonológiai megközelítésére.

Tóth Gábor

## A kanti *Ên*-fogalom heideggeri interpretációja

Heidegger életművének centrális helyét foglalja el Kant-interpretációja. A létkérdés kidolgozásának a *Lét és idő* megírásával párhuzamosan kialakított, de eredeti formája szerint nem kivitelezett tervében fontos szerepet játszik a kanti filozófia egészének a *Dasein* létszerkezetét feltáró fundamentálonológia szemszögéből történő megközelítése.<sup>1</sup> A probléma részletes tárgyalásával két kitüntetett szöveghelyen találkozunk. Az egyik a *Kant és a metafizika problémája* című önálló mű, amely a kanti filozófia vonatkozásában képviselt heideggeri álláspont szisztematikus összefoglalását nyújtja. E könyv filozófiai relevanciája az 1927-es főművével egyenértékűnek tekinthető, különösen, ha figyelembe vesszük, hogy Heidegger számára Kant filozófiájának egésze milyen kivételes jelentőséggel rendelkezett. Fehér M. István szerint „Heidegger Kantban véli felfedezni saját fundamentálonológiai vállalkozásának az előképét.”<sup>2</sup> Különösen releváns szerep illeti a jelen tanulmány problémafelvetésének is alapjául szolgáló *A fenomenológia alapproblémái* címet viselő előadás-sorozatot, valamint a filozófus érett korszakának szisztematikus foglalatát nyújtó, életműve egyik csúcspontjaként számon tartott *Lét és időt*. E szövegek olvasásakor az 1923 és 1944 között képviselt filozófiai attitűd egészéről, valamint Heidegger érett korszakának kiemelkedő gondolati eredményeiről kapunk átfogó képet. Általánosságban kijelenthetjük, hogy mindkét említett szöveg kellőképpen tanúskodik arról a radikális reflexív beállítódásról, melynek megfelelően a Heidegger által véghezvitt Kant-interpretáció egyetlen törekvés köré szerveződik. Ennek lényege az, hogy a transzcendentális megközelítéssel történő számvetés Heidegger számára csak oly módon lehetséges, hogy Kant azon diszkurzív következtetései, amelyek az emberi egzisztencia által tükrözött létmód egységes filozófiai áttekintésére irányulnak, az eredendő végeségében feltáruló *Dasein* létszerkezetének fundamentálonológiai tematizációjaként mutassa be. Véleményünk szerint e megközelítés alapját az a konstitutív módszertani kritérium képezi, amelyet Heidegger az emberi létmód új típusú ontológiájának kiindulópontjaként tételez. Ez a húszas évek Heideggerének gondolkodásában *ontológiai differencia* néven jelenik meg. Az összefüggések jobb megértése érdekében fontosnak tartjuk leszögezni, hogy a Husserl által útjára indított fenomenológiai mozgalom mint a filozofálás kiindulópontjának és elméleti közegének radikálisan új alapokra helyezése Heidegger részéről egy további jelentős módosításon megy keresztül, amely épp az ontológiai differencia alakjában ölt testet. A fenomenológiai vizsgálatok „transz-

1 Fehér M. 1992, 214–215. o.

2 Id. mű, 215. o.

cendentális súlypontjának” áthelyezése és alapvető újragondolása Schwendtner Tibor szerint éppen ennek közvetítésével valósul meg. Heidegger ily módon kísérlete meg „az aprioritás fogalmát a szubjektivitás köréből kiemelni és ezzel párhuzamosan megpróbált túllépni a transzcendentális szubjektivitás önálló létrégióként történő felfogásán.”<sup>3</sup> Az új lételméleti módszerfogalomnak megfelelően Heidegger a lét problémáját az annak értelmére irányuló *ontológiai* intenciójú kérdéssel együtt véglegesen elhatárolja a létezők szférájára vonatkozó *ontikus* irányultságú vizsgálódásoktól.<sup>4</sup> E különbség megtételét a kanti filozófia – az „ontológiai fordulat” irányába tett döntő lépései dacára – szintén elmulasztotta, így Heidegger szerint az őt megelőző filozófiai létértelmezésekkel együtt osztozik a „metafizika bűneként”<sup>5</sup> is számon tartható létfelejtésben. Ennek lényege abban ragadható meg, hogy a filozófiai reflexió minden olyan esetben, amikor az általában vett lét lényegi jellemzőinek megragadására irányul, kizárólag a létezők megértéséig jut el. Vagyis a létet a létezőkből kiindulva akarja megragadni, figyelmen kívül hagyva e módszertani út járhatatlanságát. A nyugati metafizika története során az ontológiai kérdésfeltevés hatókörének a fundamentálonológia fogalomhasználatában kéznéllevőnek minősülő tárgyak univerzumára történő effajta korlátozása a létmegértés ezen inadekvát formájának közvetlen következményeként adódik. Vizsgálódásunk e rendkívül gazdag utalás-összefüggésekkel rendelkező problématerület egyetlen kitüntetett aspektusára, az *Én* kanti fogalmának értelmezésére kíván fókuszálni. A kanti *Én*-koncepció lényegi magvát a *Kritikának* az appercepció szintetikus egységét mint az emberi megismerés legelső alaptételét tárgyaló passzusai képezik.<sup>6</sup> Soron következő vizsgálódásaink szempontjából némi fontossággal bír, hogy transzcendentális szubjektivitás-koncepciójának kidolgozásakor Kant mintegy két szélső pólus, a karteziánus racionalizmus és a Hume által képviselt szenzualizmus közti középutat igyekszik megtalálni a szubjektivitás ellentmondásmentes és konzisztens filozófiai tematizációja érdekében. Ennek következtében szükségszerűen határolódik el az *Én*-t végső szubsztanciaként tételező descartes-i cogito dogmatizmusától, mind pedig az *Önmaga* mindenfajta szilárdságát és maradandóságát tagadó hume-i szkepticizmustól.<sup>7</sup> Mint ahogyan a későbbiekben látni fogjuk, ennek ellenére mégsem képes az *Énség* minden szempontból adekvát filozófiai meghatározását nyújtani, ily módon Heidegger szemzőgéből tekintve nélkülözi a kívánt radikalitást.

Heidegger szerint az *Én*-szubjektum Kant által kidolgozott formájának vizsgálatakor mindenképpen számot kell vetni azzal, hogy a Kant által tematizált szubjektum eredendő végességében képezi a filozófiai reflexió tárgyát. E végesség pedig a receptivitásra

3 Schwendtner 2008, 149. o.

4 Ld. Heidegger 2001a, 24. skk. o.

5 Vö. Fehér M. 1992, 281. o.

6 Kant 2004, 145 skk. o.

7 A probléma részletesebb kifejtéséhez lásd Gardner 1999, 145 skk. o.

való szükségszerű ráutaltságából származik.<sup>8</sup> Ebből pedig közvetlenül az a kiküszöbölhetetlen episztemológiai feltétel adódik, hogy képtelen a megismerése tárgyát képező létezőt léte tekintetében önmagából *elő-állítani*.<sup>9</sup> (*Vor-stellen*). Ily módon a Heidegger által a kanti gondolatrendszer egészére kiterjesztett végesség-koncepciónak megfelelően megismerés csak akkor és annyiban lehetséges, amennyiben annak tárgya valamilyen módon hatást gyakorol képzetalkotó tehetségünk *a priori* szerkezetére. E belátás egyben az emberi megismerő-képesség megszüntethetetlen végességének tételezését is jelenti. A jelen vizsgálódás legfontosabb célja az, hogy a fenti szempontok figyelembe vételével rámutasson a Kant által kidolgozott szubjektivitás-struktúra azon mozzanataira, amelyek a heideggeri kritika tulajdonképpeni tárgyát képezik. Álláspontunk szerint ezen keresztül válhatnak számára hozzáférhetővé a transzcendentális megközelítés alapvető ontológiai hiányosságai is, melyek korrigálására a gyökereit az egzisztenciális analitikából merítő fundamentálonológia hivatott.

Kant-interpretációjában kitüntetett szerephez jut az a mozzanat, hogy Heidegger markánsan elhatárolja egymástól a *Dasein* egzisztenciális analitikájából kibontakozó fundamentálonológiát az antikvitásból áthagyományozódó „dolog-ontológiáktól,” amelyek a lét kategóriáját a megismerés egyedi aktusai során hozzáférhető létezők szubsztanciális meglétére vonatkoztatják. E megkülönböztetés konkrét formáját a már említett *ontológiai differencia* alakjában nyeri el. A különbségtétel elmulasztása eleve meggátolja Kantot abban, hogy az emberi szubjektivitás struktúráját a heideggeri igényeknek megfelelő radikalitással közelítse meg. E metafizikai pozíció világosan megmutatkozik a Kant által *A tiszta ész kritikájában az appercepció* szintetikus egysége formájában kidolgozott szubjektivitás-struktúrában. A heideggeri kritika összes aspektusának egyöntetű láttatása érdekében a jelenvaló-lét-analízis számára alapul szolgáló Én-fogalom lényegi jellemzőinek rövid áttekintése is szükséges. Az alapvetés tekintetében a *Lét és idő*-ben kimunkált fundamentálonológiai irányultságú állásfoglalás keretei között a *Dasein* a *Gond* egységes fenomenális struktúrájaként határozódik meg, olyan létezőként, melynek létét az állandó dinamizmus jellemzi: saját egzisztencia-szerkezete a legsajátabb lételeméire történő folytonos ön-felvázolása (*Entwurf*) – ismertebb néven kivételése – révén ölt konkrét formát.<sup>10</sup> Ezt támasztja alá Heideggernek a főműben gyakran felbukkanó szóhasználata is, miszerint a jelenvaló-lét szükségszerűen „*önmagát-előző-lét*”-ként egzisztál.<sup>11</sup>

Heidegger szerint a lét problémáját kizárólag a statikus, dologszerű meglét értelmében kezelő, a platóni-arisztotelészi metafizikában rögzült fogalmak (mindenekelőtt a szubsztancia mint az egyáltalában vett létezés fogalmi megragadhatóságát biztosító

8 Heidegger 2001b, 191. o.

9 Uo.

10 Heidegger 2001a, 225–231. o.

11 Id. mű, 225. o. (Kiemelés az eredetiben.)

alapkategória) vezérfonalán „működő” dolog-ontológiák az emberi létmód legbensőbb magvát képező szubjektivitás körüljárásakor már kiinduló lépéseik során elvétik az emberi egzisztencia ontológiai státuszának adekvát meghatározását. Ezt leginkább abban vehetjük észre, hogy megrekednek a Heidegger számára a *Dasein*-karakterű létmód gyökeres ellentétét jelentő *kéznéllevőség* léthatározmányainak az *Én*-szubjektumra történő egyoldalú alkalmazásánál. Elemzésünk során mindvégig a heideggeri *Gond*-fenoménen keresztül feltáruló *Önmagaság* képezi azt a viszonyítási pontot, amelyből kiindulva megragadható lesz a két szerzőnek az *Én* filozófiai analízisével összefüggésben fellelhető legalapvetőbb különbsége is: az érzéki szemlélet sokféleségét rendszerszerű egységként megjelenítő *appercepció* szintetikus egységeként feltáruló *Önmagaság* kizárólag egy olyan ontológiai beállítódás számára rendelkezhet feltétlen érvényességgel, amely egyedüli és kivitelezhető feladatának a dolgok kéznéllevő univerzumának leírását tekinti. Heidegger részéről e reflexív attitűd elfogadása azt jelentené, hogy a lét eredendően rendkívül homályos és nehezen hozzáférhető fogalmának körülhatárolására hivatott ontológiai magyarázatok kiindulópontja a jelenvalólét egzisztenciális szférájából az emberi létmódtól függetlenként létező világ objektumainak önmagában hozzáférhetetlen területére helyeződne. Ennél fogva a Kant által posztulált „*Én gondolkodom*” mint az öntudat működésének abszolút értelemben törvényadó és egységesítő elve kizárólag egy izolált *Önmaqa* konstitúciójának felmutatásában állhat, amely a tiszta értelem kategóriái és ezek sematizációs működése következtében rendként megjelenített empirikus jelenségvilággal kialakított szükségszerű oppozícióban nyer értelmet. Ennek alapján Heidegger számára az a lényegi belátás adódik, hogy a kanti *én*- és világkonstitúcióból teljes egészében hiányzik az énnel és a világnak a *Dasein* egzisztenciális struktúrájában betöltött konstitutív szerepe. Éppen emiatt tekinthető igazoltnak Heidegger ellenvetése, mely szerint az *appercepció* szintetizáló funkciója során konstituálódó *Önmaqaság* Kant által képviselt formája szigorú módszeressége és következetes totalitás-igénye ellenére megreked az antik dolog-ontológiák szubsztancializáló (a létezőket megingathatatlanak tekintett alapokon nyugvó tárgyakként kezelő) attitűdjében. Ily módon ahhoz, hogy az *Én*-szubjektum ontológiai kitüntetettséget igazolni tudja, Kantnak Heidegger szerint egy, a reális objektivitás dologszerű szférájától létszerűen elkülönített, „világnélküli” szubjektumot kell tételeznie. Ennek eredményeként kerül alapvető ellentétbe a *Dasein*-analízis célkitűzésével, amely a szubjektív és objektív lét-szféra között fennálló radikális különbséget, mely a hagyományos ontológiák számára módszertani „iránymutatóként” szolgált, már a kiindulópont vonatkozásában érvénytelennek tekinti. Dreyfus álláspontja szerint a heideggeri filozófia leglényegesebb és egyben legradikálisabb filozófiatörténeti újítása éppen ezen a ponton ragadható meg: a metafizika történetét kezdettől fogva meghatározó, ezzel együtt megoldhatatlannak látszó problémákat generáló ismeretelméleti megközelítést az egzisztenciál-ontológiai

problémakezeléssel kell helyettesítenünk.<sup>12</sup> Az említett heideggeri „kifogás” közvetlen alapjául az a kanti tézis szolgál, miszerint a megismerő Én szubsztancialitásáról nem rendelkezhetünk az ellentmondásmentesség igényével bíró filozófiai ismeretekkel. Ennek lényegi okát Kant szerint az adja, hogy szubjektivitásunk lényegi magvát alkotó *Önmagunk* is csupán a *Transzcendentális Esztétika* által *a priori* módon biztosított keretek között, vagyis a jelenségvilág formai feltételeit képező téridőbeliség feltételei által válhat megismerő-képességünk számára hozzáférhetővé.<sup>13</sup> Emiatt nem csak a külső, hanem a belső tapasztalat tárgyát képező megjelenítések is kizárólag az értelem által biztosított szintézis számára „nyersanyagul” szolgáló, érzéki képzetekként tölthetik be a megismerőtevékenység során őket megillető szerepüket. A fentiekből következik, hogy Kantnál a szemlélet *a priori* formái (különös tekintettel az időre) végső soron alkalmatlannak bizonyulnak arra, hogy az Én létét e lét alapja tekintetében ragadják meg. Ezzel összhangban Tengelyi László is rámutat a kanti transzcendentális megközelítés e lényegi mozzanatára, miszerint az öntudat szintetikus egysége sohasem hozható fedésbe a szubjektivitás struktúrájának átfogó egységével. Az Én-szubsztantívum tehát kizárólag a belső érzék formai feltételeinek alávetett jelenséggként képezheti megismerésünk reális tárgyát. A szubjektivitás létszerkezete a maga magánvalóságában sohasem tárható fel.<sup>14</sup> Heidegger szerint Kant legnagyobb hiányossága éppen abban fedezhető fel, hogy nem mutat rá arra, hogy az Én-szubsztantívum teljes körű ontológiai leírására milyen ettől eltérő, az *Önmegaság* struktúráját nem a transzcendentális ismeretkritika dualista modelljében elgondoló út kínálkozik. Ennek az érzéki szemlélet egyetemes formájaként értett kanti időfogalom vonatkozásában fontos következménye van: Kant az egyáltalában vett megismerés *a priori* feltételét képező öntudat énszerű szingularitását mint a szubjektivitás ősforrását kizárólag a kéznéllevők létszférájának részeként képes értelmezni, ily módon még ha el is jutna a *Dasein* ontológiai szerkezetének felvázolásához, arra akkor is pusztán annak inautentikus, a nem-tulajdonképpeni *Önmegaság* formájában felmutatott struktúrája alapján nyílna lehetősége. A *Lét és idő* tematikus keretei között a jelenvalólétnek a meghatározott szabályok szerint vezérelt mindennapi tevékenység színteréül szolgáló környező-világra (*Umwelt*) történő hanyatlása során elsajátított modifikációja az *Akárki-Önmaga* egzisztenciáléja mentén bontakozik ki. Heidegger leszögezi, hogy e létmód az amelyben a *Dasein* lehető legtöbbszor és a legnagyobb természetességgel tartózkodik. Az inautentikus egzisztencia ön- és világértelmezése képezi annak altalaját, hogy a mindennapi jelenvalólét pusztán az átlagosság és az egysíkúság terében mozogva elszalassza annak lehetőségét, hogy tulajdonképpeni értelemben *Önmaga* legyen.<sup>15</sup>

12 Dreyfus 1991, 248. o.

13 Ld. Kant 2004, 75. skk. o.

14 Ld. Tengelyi 1988, 99–100. o.

15 Heidegger 2001a, 153. skk. o.

Ha részletesebben megvizsgáljuk Heidegger ellenvetéseit, azt találjuk, hogy a Kant által alkalmazott megközelítés elégtelenségének legfőbb oka abban rejlik, hogy az érzéki szemlélet *a priori* formájaként funkcionáló idő-képzet számára nem képes azt az eredendőséget biztosítani, amely az ember lényegfogalmát a maga teljességében felvázoló, ily módon legsajátabb intencióival eredendően összhangban lévő ontológiai vizsgálódás vezérfonalát jelentené. Erre Heidegger egy tézisszerű kijelentésében a következőképpen utal: „Mert talán éppen az idő az *Én a priori*-ja – az idő persze egy eredendőbb értelemben, mint ahogyan Kant azt képes volt megragadni. Az időt az érzékiséghez számítottá, és ezért kezdettől fogva egyedül a természeti idő lebegett a szeme előtt.”<sup>16</sup> Vagyis Kant szeme előtt az újkori filozófia matematikai-fizikai természet-magyarázatának megfelelő természetkép lebegett, amely alapjaiban tette lehetetlenné számára az ontológiai differencia adekvát megragadását, vagyis a lét általános szerkezetét, rendjét tematizáló okfejtései során megrekedt az ontikus szférát megillető magyarázatok szintjén. Másrészt mivel a létezők mindenségéhez a természettudományok módszertani alapját képező beállítódás talaján kíván közelíteni, Kant nem hajtja végre a Husserl által a filozófia mint szigorú tudomány kezdő lépéseként kijelölt fenomenológiai redukciót, a vele szükségszerű korrelációban álló beállítódás-váltással. Ily módon Kant a naiv-természetes attitűd dogmatizmusának foglya marad. Elméleti és módszertani bázisa alapján bizonyul képtelennek arra, hogy eleget tegyen a „*Vissza a dolgokhoz!*” husserli imperatívuszának. Ennek következtében a létnek a fundamentálonológia mint egyetemes fenomenológiai ontológia által felfedendő eredendő értelme végérvényesen elzárva marad előle.<sup>17</sup>

Az eddigi következtetések alapján érthetővé válik Heidegger azon megállapítása is, miszerint az *appercepció* szintetikus egységfunkciója révén konstituálódó *Önmagáság* Kant által kialakított fogalmi struktúrája nem mutat fel lényegi eltéréseket az antikvitásban polgárjogot nyert dolog-ontológiák metafizikai (a létezőket statikus entitásokként értelmező) attitűdjéhez képest. E tényből az következik, hogy az *Én* szerkezetének filozófiai számbavétele során saját gondolatmenete konzisztenciájának fenntartása érdekében Kantnak egy „világnélküli”, pusztán a saját öntudati tevékenysége által meghatározott szubjektumot kell alapul vennie, ennek ontológiai kitüntetettséget pedig csak oly módon képes fenntartani, hogy elkülöníti az empirikus szemlélet meghatározatlan tárgyaiként adódó jelenségek összessége által alkotott realitás szférájától. Ezáltal radikális ellentétbe kerül a *Dasein*-analízis módszertani célkitűzései által megkövetelt kiindulóponttal: az *Én*-szubjektum mibenlétére vonatkozó analízisei nem tükrözhetnek mást, mint szubjektivitás és objektivitás létszféráinak radikális elválásztottságát, ami a hagyományos ontológiák módszertani kiindulópontját jelenti. Ebből a tiszta ész kanti paralógizmusaira tekintettel egyben annak lehetetlensége is következik, hogy az *Én*,

16 Heidegger 2001b, 185. o.

17 Vö. Fehér M. 1992, 80. o.

azaz a lélek szubsztancialitásáról ellentmondásmentes filozófiai ítéleteket alkothassunk. Ebből kiindulva belátható, hogy a kanti filozófiában a heideggeri intenciók szemszögéből tekintve csakis a kéznéllevőség kézjegyével ellátott, azaz a nem *Dasein*-szerű létezők létmódjával jellemezhető *Önmagasság* tételezéséről beszélhetünk. Az ennek hátterében rejlő alapvető okok a vizsgálódás eddigi eredményei fényében a következőképpen fogalmazhatók meg: 1. Az Én-szubjektum alapvető állapota Kantnál a teljes metafizikai elszigeteltség. 2. A kanti megismerés-modell egyik alappilléret képező érzéki szemlélet *a priori* formáin keresztül feltáruló természeti tárgyak a descartes-i értelemben vett *res extensa* fogalmi tartományának részeként tárulnak fel, azaz alapjukat tekintve nélkülözik a fundamentálonológiai szemléletmód számára releváns kiindulópontot.<sup>18</sup> Fenti megállapításaival összhangban Heidegger a Kant által tematizált Én-szubjektum három fő aspektusát különíti el egymástól a *Fenomenológia* keretein belül:

- *Personalitas transcendentalis*: Az *appercepció* eredendő szintetikus egységének megfelelően szerveződő Én-aspektus. A tulajdonképpeni *transzcendentális Én*.
- *Personalitas psychologica*: A szubjektivitás struktúrájának a transzcendentál-filozófia módszertani elvei szerint megragadható aspektusa. Az *empirikus Én* transzcendentálfilozófiai szempontból releváns formája.
- *Personalitas moralis*: A tiszta erkölcsiség szférája. Az individuum érzékin-túli meghatározottságának a természeti törvények determinizmusától függetlenként tételeződő aspektusa, amely a szabadság által való okság alapját képezi az erkölcsi törvény feltétlen parancsa által vezérelt cselekedetek gyakorlati szférájában. Ily módon az emberi egzisztencia legmagasabb rendű lét-meghatározottságaként jelenik meg.

A heideggeri intenciók szempontjából metafizikai státuszából kifolyólag éppen a szubjektivitás ez utóbbi aspektusa lesz a legfontosabb. Benne tárul fel ugyanis annak közvetlen lehetősége, hogy a jelenvaló lét autentikus létszerkezete a kanti fogalmi keretek között maradvá felvázolható legyen. Ennek alapján érthető, hogy Heidegger számára miért a kanti filozófia jelenti a „metafizika létfeljejtés által uralt történetének”<sup>19</sup> azon kitüntetett állomását, melynek értelmében az ember lényegfogalmának kialakítását illetően megkülönböztetett figyelem illeti meg. Az elemzések során látni fogjuk, hogy Kant végül kudarcot vall e nagyszabású „küldetés” teljesítésében, mindazonáltal az alapok megvetése szempontjából nélkülözhetetlen lépéseket tesz. A fentiek fényében tehát az

<sup>18</sup> Heidegger 2001b, 157–158. o.

<sup>19</sup> Fehér M. 1992, 285. o.



erkölcsök metafizikájaként kidolgozott elméletnek a tulajdonképpeniség egzisztenciális módusában tartózkodó jelenvalólét ontológiájának szerepét kell betöltenie. A kanti argumentációk szemszögéből ennek alapját az képezi, hogy a moralitás intelligibilis birodalmának is részét képező személyiség a transzcendentális rendszer egészén belül a feltétlen tisztelet tárgyaként kapja meg releváns ontológiai státuszát. Heidegger ezzel összefüggésben megfogalmazott lényegi kérdése a következőképpen hangzik: Hogyan határozható meg e létező (*personalitas moralis*) létmódja?<sup>20</sup> Heidegger számára ennek alapját azon kanti alaptézis biztosítja, mely szerint az eszes lényként meghatározott individuuum filozófiai lényefogalmának megadása sohasem korlátozódhat annak pusztán eszközként történő megragadására, hanem emellett mindenkor a célok intelligibilis (magánvaló, érzékin-túli) birodalmának szerves részeként is egzisztál.<sup>21</sup>

Heidegger számára azonban Kantnak az „erkölcsök metafizikáját” a „természet metafizikájától”<sup>22</sup> élesen elhatároló megközelítése sem képes teljesíteni azokat a feltételeket, amelyek a személyiség létmódjának (a *Lét és idő* terminológiájának megfelelően a maga tulajdonképpeniségében megragadott *Önmaga*) végső ontológiai tisztázásához szükségesek. Mindazonáltal Heidegger leszögezi, hogy Kant elvitathatatlan érdeme, hogy sikerült döntő lépéseket tennie egy olyan fogalomrendszer kialakításának irányába, amely lehetővé teszi a *Dasein* fundamentálonológiai analizisét. A *personalitas moralis* kanti explicációja szolgál ugyanis alapul a személy (mint a célok birodalmának része) és a dolog (mint a természeti determinizmus szférájának része) között megállapított éles kanti cezúrának. Heidegger a hagyománnyal szemben megtett „legjelentősebb előrelépésnek”<sup>23</sup> nevezi, hogy Kant képes volt elhatárolni egymástól a személyt és a dolgot mint a létezés két alpmódját. Ez eredeti formájában az erkölcsök metafizikájának a természet metafizikájával való éles kanti szembeállításában valósul meg, amely szoros összefüggésben áll a személy metafizikájának a dolog metafizikájától történő elhatárolásával.<sup>24</sup> Álláspontja szerint azonban Kantnak ezen elhatárolás révén sem sikerült kilépnie az antik dolog-ontológiákat uraló értelmezési horizontból annak ellenére, hogy a személyiséggel nem rendelkező dologi létezőket élesen elkülönítette az öntudat konstitúciós folyamatai révén individualitással felruházott emberi létmódtól. Kantnál ugyanis mindkét szubsztancia (az énszerű *res cogitans*, és a nem-énszerű *res extensa*) végleges ontológiai szerepét tekintve egyaránt olyan létezőként kap helyet, amely szilárd, egyértelmű fogalmi rendszer által rögzíthető, tehát létében statikus. Ontológiai státuszuk megjelölésére Kant ugyan szintén a *Dasein* kategóriáját használja, de ennek fogalmi tartalma és filozófiai funkciója teljes egészében eltér a fundamentálonológia által alkalmazott *Dasein*-terminustól. A kanti értelemben vett *Dasein* ugyanis kizárólag a

20 Heidegger 2001b, 174. o.

21 Id. mű, 175. o.

22 Id. mű, 177. o.

23 Uo.

24 Ld., uo.

dologszerűség statikus meglétét jelenti, míg a heideggeri *Dasein*-t léte tekintetében egy eredendő dinamizmus tartja fenn. Heidegger tulajdonképpeni célja az, hogy a kanti Én-értelmezést egy eredendő alapra támaszkodva, a *Lét és idő* filozófiai programjának lényegi részét képező *ontológiai destrukció* tárgyává tegye. Ezen eljárás révén kíván rámutatni arra, hogy a személyiség kanti interpretációja egy fundamentálonológiai indíttatású elmélet keretei között a maga egészét tekintve problematikus. E kérdésben Heidegger Kanttal szemben támasztott leglényegibb kifogása abban ragadható meg, hogy a szabadság által való okság törvényszerűségeinek alávetett morális individuum mint személy meghatározása során Kant nem képes a személy létét a maga eredendőségében tisztázni. Ugyanakkor azt is szem előtt kell tartanunk, hogy Heidegger célja nem a Kant által rögzített filozófiai eredmények elutasító mellőzése, hanem éppen a kidolgozandó új ontológiai rendszer architektonikájába történő pozitív beépítése. Mint Fehér M. István fogalmaz: „fel kell mutatni és érthetővé kell tenni a hagyományos ontológiai alapfogalmak (szubjektum, én, ész, szellem) »születési bizonyítványát«. A destrukció célja nem a hagyomány pusztá félretolása, hanem éppen pozitív elsajátítása.”<sup>25</sup>

Vizsgálódásunk következő részében a Heidegger által *personalitas transcendentalis*-ként megjelölt transzcendentális Én fundamentálonológiai indíttatású kritikájának elemzését kívánjuk elvégezni.

Az eddigiek alapján láthatóvá vált, hogy Kant Én-analízisének Heidegger számára leglényegesebb tézise a lélek szubsztancialitásának paralogizmusában rejlik. A paralogizmusok Kantnál olyan hibás következtetések, amelyek az ész téves használatából származnak, mely során a megismerés átlépi a lehetséges tapasztalat határait. Eszerint a gondolkodó Én létének tulajdonképpeni módját (mint *noumenális* tartalmat) sohasem ragadhatjuk meg léte összes lehetséges aspektusára tekintettel. Heidegger számára a hagyományos metafizikai rendszerek által a lélek szubsztanciaként történő meghatározása során elkövetett paralogizmus rendelkezik a legnagyobb jelentőséggel.

Ennek megfelelően az öntudat szintetikus egységének egyik alapvető hiányossága, és a lélek szubsztancialitásáról alkotott, pozitív ismereti értékkel rendelkező ítéletek kialakításának lehetetlensége abban mutatkozik meg, hogy Kant, noha saját módszertani elveihez következetesen igazodik, amikor az Én-szubjektum tárgyalásakor a tiszta értelem *a priori* fogalmaira támaszkodik, az egzisztenciális analitika által támasztott felteteleknek mégsem képes megfelelni. Vagyis a kategóriák vezérfonalán haladva nem juthat el a transzcendentális Én teljes körű megragadásához. Ennek lényegi oka abban rejlik, hogy a kategóriák, noha *aprioriak*, pozitív jelentéssel csak a mindenkor lehetséges tapasztalat empirikusan hozzáférhető tárgyaival összefüggésben rendelkezhetnek. Az *appercepció* transzcendentális egysége azonban semminemű empirikus vonatkozással nem rendelkezik, tehát nem alkalmazható rá az *a priori* szintézisnek a kategóriák által

25 Fehér M. 1992, 115. o.

életre hívott egységfunkciója sem. Ezt Heidegger úgy fogalmazza meg, hogy az öntudat egységének mint a kategóriák transzcendentális használata feltételének meghatározása nem végezhető el az általa megalapozott kategóriák segítségével. Hiszen az értelem tiszta fogalmi sohasem alkalmazhatók az őket lehetővé tevő eredendő egység-funkcióra.<sup>26</sup> Amint Martin Weatherston is rámutat, az *appercepció* a megismerő tevékenység végső alapját képezi, ily módon maguknak a kategóriáknak is alapul szolgál, azaz létében megelőzi őket. Ennélfogva egyfajta primordiális kategóriaként funkcionál.<sup>27</sup> Ennek lényegi következményeként adódik, hogy a kanti Én-analízis a maga egészét tekintve elvétí a *Dasein* létét megcélzó ontológiai kérdés értelmét.

Az *appercepció* működésének és ontológiai funkciójának részletes elemzésén keresztül Heidegger a Kant-könyvben is egyértelműen rámutat a Kant gondolkodásában e szempontból kimutatható problematikus és ellentmondásos mozzanatokra, továbbá ezeknek a fundamentálonológiaiával összhangban történő tisztázásának lehetőségére. Az Én problémája ott az idő, illetve az időbeliség fundamentálonológiai vonatkozásban releváns szerkezetével összefüggésben merül fel. Ezekben az elemzésekben Heidegger alapvető célját a *szubjektum szubjektivitásának* vizsgálata képezi,<sup>28</sup> amelyen keresztül az *appercepció* transzcendentális szerkezetének megértéséhez kíván eljutni. Az *Én gondolkodom* minden megismerést szükségszerűen kísérő képzele révén konstituálódó szubjektivitás alapját a tiszta értelem működésének három alaptörvényében, az *apprehenzió*, a *reprodukción* és a *rekogníción* szintézisében fedezi fel.<sup>29</sup> Ezek önmagukban az idő egy-egy módusát jelenítik meg a *Lét és idő*-ben felvázolt eksztázisok értelmében.<sup>30</sup> A jelenvalólét létszerkezetét konstituáló mozzanatok feltárásakor Heidegger az időbeliséget az egzisztencia önmegértésén keresztül megvalósuló általános létmegértés transzcendentális horizontjaként jelöli meg, amely az idő három módusára történő kivetülés (*Entwurf*) egységében mutatkozik meg. „[A] voltat jelenként őrző megjelenítő jövőként egységes fenomént nevezzük *időbeliségnek*.”<sup>31</sup> E struktúrának az értelem ismeretképző tevékenységére történő alkalmazásában az *apprehenzió* a jelenre, a *reprodukción* a múltra, a *rekogníción* pedig mindenkor egy jövőbeli egység előzetes megjelenítésére irányul. Emiatt az Én-szubjektum (tiszta *appercepción*) e három mozzanat szintéziseként előálló egységét szükségszerűen azonosnak kell tekintenünk az idő egységével, amely minden értelmi szintézis feltétlen alapját jelenti.<sup>32</sup> Ezek alapján látható, hogy az *appercepción* énjének létszerkezete *a priori* értelemben az időből nyeri értelmét, azaz az emberi szubjektiv-

26 Heidegger2001b, 185. o.

27 Weatherston 2002, 140–141. o.

28 Id. mű, 140. o.

29 Heidegger 2000, 220. skk. o.

30 Heidegger 2001a, 380. o.

31 Id. mű, 377. o. (Kiemelés az eredetiben.)

32 Weatherston 2002, 147. o.

tás alapvető létjellemezője a *temporalitás*.<sup>33</sup> Blattner ebből kiindulva egyenesen úgy véli, hogy a létmegértés transzcendentális kereteként funkcionáló temporális meghatározottságok (jelen, voltság, jövő) egyértelműen arról tanúskodnak, hogy a Kant által kimagaslóan idő-konceptió nélkülözhetetlen alapként funkcionál a *Dasein* egzisztenciális analitikáját vezérlő heideggeri intenció számára, ti. hogy a létprobléma mindenkor idő-problémaként áll előttünk, vagyis a lét értelméhez történő adekvát filozófiai hozzáférés kizárólagos horizontját az idő képezi.<sup>34</sup> Álláspontunk szerint e teoretikus megfelelés révén tárul fel a kanti transzcendentálfilozófia szubjektivitás-értelmezése és a *Dasein* egzisztenciál-ontológiai felépítése közötti közvetlen kapcsolat. A *temporalitás* az egzisztenciális analitika keretein belül ugyanis az időbeliség abszolút eredendő aspektusaként határozódik meg, amely magának a létmegértésnek és az erre épülő ontológiának a lehetőségfeltételét jelenti.<sup>35</sup> Ennek tükrében válik érthetővé, hogy a tiszta értelem három szinten zajló szintézis-funkciója által megszerveződő Én egyes mozzanatai miért az idő egy-egy konkrét dimenzióját jelenítik meg.

Heideggernek a fenti eredményekre támaszkodó következtetése tehát az, hogy noha Kant világosan látja annak lehetetlenségét, hogy az *appercepció* transzcendentális Énje (ami az általa konstruált Én-fogalom lényegi magvát jelenti) a természeti tárgyakat megillető attribútumokkal megragadható legyen, ennek ellenére mégsem képes eljutni a személy létmódjára vonatkozó fundamentálonológiai kérdés helyes feltevéséhez.<sup>36</sup> Ennek közvetlen oka abban rejlik, hogy a kanti megközelítésben mind a dolog (a természeti létszféra része) mind pedig a személy (a moralitás intelligibilis léterületéhez tartozó) ontológiai státusza tekintetében teremttként (*ens creatum*), azaz véges létezőként, vagyis léte tekintetében előállítottként ragadható meg. Olyan létezőként tehát, amely saját léte alapját nem képes önmagából önmaga számára hozzáférhetővé tenni.<sup>37</sup> Ez két fontos következményt is maga után von: egyrészt az *ens creatum*-ként meghatározott személyiség dologi meghatározottságokkal rendelkezik, ily módon kezdettől fogva kívül reked a fundamentálonológia illetékességi területén. Másrészt a transzcendentális megközelítés által legitimált megismerés-modellnek megfelelően egy adott létezőnek pusztán előállítottságában történő megismerése sohasem fedheti le e létező létének egészét, minden esetben csak annak egy meghatározott aspektusát villanthatja fel.

A *Lét és idő*-ben a probléma-összefüggésre vonatkozóan további kitérőt reflexiókkal találkozhatunk. Az Én a jelenvalólet (*Dasein*) *Önmagaságának* konstitutív mozzanataként jelenik meg. Az Én egyetlen más létező predikátumaként sem szerepelhet. Így tehát abszolút szubjektumként válik hozzáférhetővé. Heidegger ezzel összefüggésben

33 Id. mű, 149. o.

34 Blattner 2005, 245.

35 Lengyel Zsuzsanna 2011, 179. o.

36 Heidegger2001b, 187. o.

37 Id. mű, 192. o.

tesz explicit utalást a lélek szubsztancialitásának megragadását célzó metafizikai törekvéseket uraló, a kanti kriticismus keretei között leleplezésre kerülő paralogizmusokra is.<sup>38</sup> Eszerint „[...] az Én logikai jelentőségén kívül nincs egyéb ismeretünk a magában való szubjektumról, arról, hogy miféle szubsztrátum az alapja neki magának és minden gondolatának is”<sup>39</sup> Kant azonban hiába mutatja ki a lélekről mint szubsztanciáról tett spekulatív kijelentések jogosulatlanságát, ezt csak *ontikus* értelemben teheti, az ontológiai kérdésfeltevés autentikus formája mindvégig hozzáférhetetlen marad számára. A *Lét és idő* a létezők létét pusztán a meglét értelmében tárgyaló hagyományos ontológiák és a fundamentálonológia módszertani elvárásai között feszülő különbségekre radikálisabb hangnemben hívja fel a figyelmet. Kant ebből a nézőpontból tekintve a jelenvaló lét egzisztenciális analízisének elmulasztása következtében nem jut el az *Önmagaság* adekvát megragadásához, sőt még csak elő sem készíti azt.<sup>40</sup> Ily módon visszacsúszik a szubsztancia kategóriájából kiinduló dolog-ontológiák vizsgálódási területére, amelyek a létezés, illetve az egzisztenciát a fundamentálonológia módszertani megfontolásai értelmében *kéznéllevőként* interpretálják. Heidegger ezen állásfoglalását közelebről megvizsgálva azt láthatjuk, hogy Kantnak végső soron a belső szféra létét uraló téves következtetési eljárások leleplezése révén sem sikerül kilépnie a lélek karteziánus értelmezési keretéből, annak ellenére, hogy a *Paralogizmus*-fejezet tulajdonképpen célját eredendően éppen ennek radikális felszámolása jelentette.<sup>41</sup>

Minden ellentmondásossága és problematikussága ellenére a kanti Én-elemzés Heidegger számára két rendkívül jelentős pozitívumot képes felmutatni. Egyrészt elégséges bizonyítékot szolgáltat amellett, hogy az Én ontikus értelemben nem gondolható el szubsztanciaként (azaz nem fogható fel a külső affekciók vonatkozásában teljességgel passzív, statikus létszerkezettel bíró dologként, amelynek létmódja a hagyományos megközelítésekben a meglét értelmét hordozó *Dasein*-fogalom segítségével maradéktalanul leírható), másrészt az Én-szubjektummal összefüggésben is sikerrel mutatja ki, hogy annak szükségszerűen az „*Én gondolkodom*”-nak a szubjektivitás belső szféráját konstituáló propozíciójához kell kötődnie. Heidegger ontológiai pozíciójából tekintve ily módon jelentős mértékben hozzájárul a jelenvaló lét *Önmagaságának* részletes kidolgozásához,<sup>42</sup> amelynek analízise azonban meghaladja jelenlegi vizsgálódásunk kereteit. Ugyanakkor Heidegger explikációit olvasva az is egyértelművé válik, hogy mindezen pozitív mozzanatok ellenére a kanti filozófia Én-je megmarad a szubjektum mint szubsztancia „dologmetafizikai” értelmezésének fogságában, vagyis létében szükségszerűen a kéznéllevőség létmódja illeti meg. Ennek alapján pedig szöges ellentétbe kerül Heideggernek a *Lét*

38 Uo.

39 Kant 2004, 692. o.

40 Heidegger 2001a, 369. o.

41 Vö. Rosenberg, 2005, 260. o.

42 Id. mű, 139. skk. o.

és idő-ben az emberi létmód vonatkozásában megfogalmazott központi tézisével.: „az ember szubsztanciája az egzisztencia.”<sup>43</sup> A fenti következtetések arra mutatnak rá, hogy Heidegger Kant szubjektivitás-konceptiójának kritikai vizsgálatokor elégséges alapokra támaszkodva állítja, hogy Kant végső soron nem képes túljutni a *res cogitans* descartes-i kategóriájának fogalmi hatókörén. Ezzel összefüggésben releváns kérdésként merül fel, hogyan próbálja meg Heidegger az ontológiatörténet destrukciója során megragadni Kant ezen alapvető ontológiai mulasztását?

A heideggeri kritika relevanciáját az egzisztenciális analitikának a már említésre került, hagyományos *prefenomenológiai* attitűddel szembeni oppozíciója adja, melynek uralma alatt Kant egyáltalán nem vesz tudomást a *Dasein* fundamentálonológiai lényegmeghatározása szempontjából (miszerint a *Dasein*-t egyedül a létezők mindenségébe belevetett faktikus-történeti mindennapiság alapfenoménjeként lehet helyesen elgondolni) konstitutív szereppel rendelkező *világ* egzisztenciális fenoménjéről. Ebből kiindulva válik érthetővé, hogy Heidegger miért a karteziánus ismeretelméleti hagyomány szerves részeként tekint Kant filozofáló attitűdjére: „Descartes ezzel szemben azt mondja: a cogitationes kéznél vannak, és bennük kéznél van egy ego is, mint világnélküli *res cogitans*.”<sup>44</sup> Tengelyi László is utal arra a kanti transzcendentális pozíció által képviselt lényegi mozzanatra, miszerint az öntudat szintetikus egysége sohasem hozható fedésbe a szubjektivitás struktúrájának átfogó egységével. Az Én-szubjektum kizárólag a belső érzék formai feltételeinek alávetett jelenségeként képezheti megismerésünk reális tárgyát. A szubjektivitás létszerkezete a maga magánvalóságában sohasem tárható fel.<sup>45</sup> E belátásokat szem előtt tartva az Én-t izolált szubjektumként interpretálta, amely a teoretikus megismerés és a gyakorlati elsajátítás tárgyi horizontját alkotó realitással mint a kéznéllevők univerzumával csak közvetett, a szubjektum *a priori* szerkezete által előrajzolt viszonyban állhat. Ez az episztemológiai pozíció az emberi létmód fundamentálonológiai analízisét célként kitűző megközelítés számára *eo ipso* tarthatatlannak bizonyul, hiszen éppen a *Dasein* mint *In-der-Welt-Sein* egységes fenoménjének egyik leglényegesebb struktúramozzanatát, a világ fenoménjét kénytelen nélkülözni.

Összegzésképpen megállapíthatjuk, hogy amennyiben a kanti én-interpretációt a *Dasein*-analízis által képviselt módszertani megfontolások felől vizsgáljuk, az ezzel szemben megfogalmazott heideggeri kritika megalapozottnak és relevánsnak tekinthető. Ennek fényében a kanti transzcendentális megközelítés egy olyan elméletként értelmeződik, amely lényeges pontokon a fundamentálonológia által elért eredmények alapjául szolgál. Ez az elemzések során abban mutatkozott meg, hogy Heidegger mindvégig magától értetődőnek tekinti, hogy Kant végső célja éppúgy az emberi létmód egészének architektonikai megalapozottsá-

43 Id. mű, 248. o. (Kiemelés az eredetiben.)

44 Id. mű, 247. o. (Kiemelés az eredetiben.)

45 Ld. Tengelyi 1988, 99–100. o.

gú áttekintése, mint a jelenvalólét egzisztenciális analizisére építendő fundamentálonológia esetében. Azonban a legalapvetőbb kérdésben, ti. az emberi létmód egészét átfogó ontológiai rendszer megalkotását vezérlő módszer vonatkozásában radikális eltéréseket mutat. Emiatt különösen fontos, hogy az ontológiatörténet egészének destrukcióját vezérelvének tekintő egzisztenciális analízis éppen az Énnel mint az emberi egzisztencia metafizikájának kulcsfogalmával összefüggésben kísérelje meg tisztázni a filozófia addigi története során mindvégig téves kiindulópontból megközelített sarkalatos problémákat. A heideggeri gondolatmenetek elemzésekor láthatóvá váló metafizikai „tévedéssorozat” az, amely a *Lét és idő* legelső fejezetében félreérthetetlenül jelzi a filozófus azon törekvését, hogy egy radikálisan új ontológiai kiindulópontot tételjen. Eszerint a lét értelmére irányuló kérdéssel kapcsolatos legnagyobb probléma nem a rá adandó válasz hiányában rejlik, hanem abban, hogy a kérdést a nyugati metafizika eddigi története során még senkinek sem sikerült megfelelően feltenni.<sup>46</sup> Ily módon a „radikális újrakezdés ontológiája” számára szinte imperatív igényként jelenik meg, hogy alapjai tekintetében formálja át az öntudatnak Kant és az őt követő klasszikus német idealizmus (mindenekelőtt Fichte, Schelling és Hegel) filozófiai programja által megalkotott fogalmi építményét. Ennek megvalósítására pedig csak annyiban van lehetősége, amennyiben benne tartja magát a szubjektum mindenfajta tradíció uralmától megszabadított ontológiai interpretációjának lehetőségére való folytonos rákérdezésben.

## Felhasznált irodalom

### Elsődleges irodalom

Heidegger, Martin 2000, *Kant és a metafizika problémája*. Osiris, Budapest.

Heidegger, Martin 2001a, *Lét és idő*. Osiris, Budapest.

Heidegger, Martin 2001b, *A fenomenológia alapp problémái*. Osiris, Budapest.

Kant, Immanuel 2004, *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest.

### Másodlagos irodalom

Blattner, William 2005, *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge University Press, Cambridge.

Dreyfus, Hubert 1991, *Being-In-The-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. MIT Press, London.

---

<sup>46</sup> Vö. Heidegger2001a, 20. o.

- Fehér M. István 1992, *Martin Heidegger – Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Göncöl, Budapest.
- Gardner, Sebastian 1999, *Kant and the Critique of Pure Reason* (Routledge Philosophy Guidebook). Routledge, London and New York.
- Lengyel Zsuzsanna 2011, *A végesség hermeneutikája*. L'Harmattan, Budapest.
- Rosenberg, Jay F 2005, *Accessing Kant. A Relaxed Introduction to the Critique of Pure Reason*. Clarendon Press, Oxford.
- Schwendtner Tibor 2008, *Husserl és Heidegger -Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan, Budapest.
- Tengelyi László 1988, *Kant*. Kossuth, Budapest.
- Weatherston, Martin 2002, *Heidegger's Interpretation of Kant*. Palgrave Macmillan.



## Tuboly Ádám Tamás

1988-ban születtem Nagykanizsán. 2010-ben fejeztem be filozófia szakirányos BA, 2012-ben pedig a filozófia MA tanulmányaimat Pécsen. Ugyanezen évben tagja voltam a Kerényi Károly Szakkollégiumnak is. A jövőben a Pécsi Filozófia Doktori Iskola Ismeretelmélet programjában kívánom folytatni az egyetemi képzést. Érdeklődésem középpontjában a logika, a különböző modalitás- és lehetséges-világ elméletek, illetve az analitikus filozófia története áll.

Tuboly Ádám Tamás

## A lehetséges világok fikcionalista elméletének nehézségei\*

### 1. Bevezetés

Miután Saul Kripke az ötvenes évek végén a modális logika modellelméleti szemantikájának megalkotása során a modellek bizonyos elemeit „lehetséges világok”-nak nevezte a könnyebb megértés érdekében (Kripke 1959), a *lehetséges-világ beszédmód* meglehetősen gyorsan a filozófiai gyakorlatok alapvető eszközévé vált. Lehetséges-világ beszédmódnak nevezem azt a beszédmódot (diskurzust), amelynek alapját a kripkei szemantika lehetséges-világ megközelítésének leegyszerűsítéséből származó következő *leibnizi bikondicionálisok* szolgáltatják:

(LB1) Lehetségesen  $\phi$ , akkor és csak akkor, ha valamely lehetséges világban  $\phi$ .

(LB2) Szükszerűen  $\phi$ , akkor és csak akkor, ha minden lehetséges világban  $\phi$ .

Az eme meghatározásokra támaszkodó elemzések számos probléma kapcsán bizonyult újszerűnek és gyümölcsözőnek. Első helyen említendő ezek közül a modális fogalmak széles körének értelmezése, ám ide tartozik (a teljesség igénye nélkül) az okság fogalma, a teológia, illetve a tulajdonnevek és leírások természetének kérdésköre.<sup>1</sup>

Noha (LB1) és (LB2) hasznosságát ritkán kérdőjelezi meg, a valódi filozófiai problémák akkor ütik fel a fejüket, amikor arra kérdezzük rá, hogy *valóban* léteznek-e lehetséges világok, és ha léteznek, akkor milyen a természetük. Tanulmányomban a lehetséges világok tekintetében értelmezett realista–antirealista vita résztvevői közül az antirealista lehetséges-világ fikcionalizmus (LVF) főbb pontjainak bemutatására teszek kísérletet.

Amellett kívánok érvelni, hogy noha LVF eleget tesz a vele szemben támasztott elvárásainknak és *prima facie* valóban egy előnyös megközelítésnek tűnik, valójában olyan problémákkal kell szembenéznie az elmélet védelmezőjének, amelyek fényében, ha továbbra is a lehetséges-világ beszédmódra támaszkodva kívánja elemezni a modális állításainkat, akkor az *általában* mérsékelt realistának bélyegzett ersatzizmus a kérdéskör releváns szempontjaiból jobban teljesít, és ennél fogva LVF egy erős olvasatát el kell utasítanunk.

\* Köszönettel tartozom Kocsis Lászlónak a kérdéskör feldolgozása és a tanulmány elkészítésében nyújtott segítségéért.

1 A modális fogalmakról lásd Lewis 1986; az okságról Lewis 2004b; a teológiai alkalmazásról Plantinga 1974. nyújt megfelelő képet; a tulajdonnevek és leírások természetének lehetséges-világ beszédmódban történő megfogalmazását vö. Kripke 2007.

## 2. Genuin és mérsékelt lehetséges-világ realizmus

Aki realista a lehetséges világok tekintetében az azt állítja, hogy vannak olyan dolgok, mint lehetséges világok, vagyis a quine-i értelemben (Quine 2002) kvantifikál a lehetséges világok felett, és ily módon *ontológiai értelemben elköteleződik* azok létezése mellett. Miközben meglehetősen nagy az egyetértés a filozófusok közt a lehetséges-világ beszédmód heurisztikus erejét illetően, illetve sokan a „lehetséges világ” kifejezést referáló kifejezésnek tekintik, jóval csekélyebb összhang alakult ki a lehetséges világok természete kapcsán. A további érvelés érdekében azonban mindössze két alapvető nézetre térnek ki röviden.

*Genuin lehetséges-világ realizmus*nak (továbbiakban GLVR) fogom nevezni azt az álláspontot, amelyet David Lewis dolgozott ki, és amelynek központi tézise a következőképp foglalható össze:

(GLVR1) Számtalan, téridőben és okságilag elszigetelt, nem-aktuális konkrét világ létezik, melyek ontológiai státusza megegyezik a mi világunkéval.

Anélkül, hogy belemennénk a lewisi elképzelés részleteibe, a következőt kell látnunk.<sup>2</sup> Lewis szerint a lehetséges világok éppolyan valóságos világok, mint a világ amelyben élünk, ennél fogva azok pusztán történéseikben térnek el aktuális világunktól nem pedig típusukban. Mi több, (LB1)-re és (LB2)-re alapozva Lewis azt állítja, hogy a mi világunktól elszigetelt számtalan világot olyan entitások népesítik be, mint például hús-vér beszélő szamarak, repülő malacok, vagy épp jedi lovagok.

A létezők összességének ilyen erőteljes feldúsítására („minden, ami létezhet, az létezik”) adott gyakori válasz a hitetlenkedő pillantás.<sup>3</sup> A hitetlenkedő pillantások annak kifejeződésai, hogy legyen bármilyen koherens, konzisztens és teoretikusan előnyös is Lewis elmélete (GLVR valóban kitüntetett helyet foglal el a kortárs modalitás-elméletek között), van valami mélységesen nem kielégítő benne. Egész egyszerűen oly mértékben szemben áll a hétköznapi meggyőződéseinkkel, hogy meglehetősen nehéz elhinni az elmélet állításait.

Miközben számos egyéb indokunk lehet megkérdőjelezni Lewis rendszerét és ontológiáját, korántsem kell elutasítanunk akár a lehetséges-világ beszédmódot, akár a lehetséges világok létezésének tézisést. Egyszerűen olyan entitások után kell néznünk, melyek pótolhatják a lewisi konkrét világokat – ezt a szerepet hivatottak betölteni az ún. világpótlékok, azaz *ersatz világok* – az ezekkel operáló elképzelést nevezzük *ersatzizmus*nak.<sup>4</sup> A trükk a következő.

2 Vö. Lewis 1986, 2004a. GLVR részletes tárgyalását ld. Bács–Kocsis 2011, illetve Huoranszki 2001 és Tózsér 2009 nyújt megfelelő bevezetést a témába.

3 Természetesen a lewisi elméletnek számos egyéb problémával is szembe kell néznie. Ezek jelentős részét Lewis sorra veszi és megválaszolja. Vö. Lewis 1986.

4 Az erszatiszta elméletek összefoglalásához lásd Lewis 1986 és Van Inwagen 1986.

Ahelyett, hogy Lewis nyomán azt mondanák az ersatzisták, hogy számtalan konkrét nem-aktuális világ létezik, egyedül a minket körülvevő univerzumot ismerik el konkrét világnak. Mármost, ha a lehetséges világok nem lehetnek nem-aktuális konkrét világok, akkor úgy tűnik, hogy helyesebb lenne, ha az absztrakt létezők közé sorolnánk őket.

Ennek megvan az az előnye is, hogy a modális metafizikánkban nem kell elhagynunk az *aktualitás* mezejét. Világunk egy igazi aranybánya, ugyanis számtalan absztrakt entitást is magába foglal. Következésképp az ersatzisták szerint tarthatjuk azt a hétköznapi vélekedéseinktől sem távol eső elképzelést, miszerint létezni annyi, mint aktuálisnak lenni. Ily módon az ersatz-realisták absztrakt lehetséges világokat posztulálnak az elméleteikben, ahol is egy lehetséges világ nem más, mint egy *speciális absztrakt reprezentációs tárgy*, amely az aktuális világunknak azokat a módjait reprezentálja, ahogy az alakulhatott volna.

Azonban ahány ersatzista, annyi ontológia, ami közös bennük, hogy a lehetséges világokat bizonyos kritériumoknak eleget tevő absztrakt entitásoknak tekintik. Rendkívül általánosan szólva a következőt mondhatjuk. Valami akkor és csak akkor tekinthető ersatz-lehetséges világnak, ha az a következők egyike:

- (A) mondatok maximális és konzisztens halmaza (*nyelvi ersatzizmus*)
- (B) propozíciók maximális és konzisztens halmaza (*propozícióersatzizmus*)
- (C) körülmények maximális és konzisztens sorozata
- (D) egy megfelelően összetett strukturális univerzálé.<sup>5</sup>

Az ersatzizmus imént felsorolt fajtái közül a későbbiekben csupán a (A) és (B) kerül elő ismét, így azok részleteit és jellegzetességeit is a megfelelő helyen fogom ismertetni.

### 3. Lehetséges-világ fikcionalizmus

Noha az ersatzizmus a lewisi elmélethez képest a lehetséges világoknak egy jóval mérsékeltbb képét nyújtja, sokan még radikálisabban járnak el, és teljes mértékben tagadják a lehetséges világok létezését. Aki ebben az értelemben antirealista a lehetséges világok tekintetében az azt állítja, hogy a modális állításokat nem közvetlenül (LB1) és (LB2) segítségével kell megközelítenünk.

Mindazonáltal azt is figyelembe kell vennünk, hogy egy olyan elmélettel kell előállnunk, amely miközben nem kötelez el minket ontológiai értelemben lehetséges világok sokaságának létezése mellett, elérhetővé teszi számunkra a lehetséges-világ beszédmó-

<sup>5</sup> Az ersatzizmus (A) formájáról lásd Bács–Kocsis 2011, 168–173. o., (B)-(D)-hez Tözsér 2009, 190–202. o.

dot. Ilyen elmélet lenne a lehetséges-világ fikcionalizmus, melynek részletes kidolgozását nyújtja Rosen 1990.<sup>6</sup>

A lehetséges-világ fikcionalista, amikor előáll a saját elméletével, akkor azt egy hétköznapiak nevezhető jelenségre hivatkozva teszi. Kétség kívül gyakran hangznak el olyan megjegyzések, mint

(1) Luke Skywalker egy jedi lovag.

Feltehetően, aki már hallott Luke Skywalker-ról, az igaznak fogja tartani (1)-et. Mindazonáltal szó szerinti értelemben (1) hamis, hiszen Luke nem létezik, és bármikor, amikor róla beszélünk, akkor korántsem gondolunk arra, hogy egy valós személyről teszünk említést. Az (1)-hez hasonló állításokat egész egyszerűen azért tartjuk igaznak, mert tisztában vagyunk azzal, hogy az egy kitalált történetben szerepel, és abban a történetben Luke valóban jedi lovag. Az *elhallgatott kontextus* miatt (1) valójában egy hiányos állítás, a megfelelő kiegészítés mellett pedig azt kapjuk, hogy

(1\*) *A Star Wars történetek szerint*, Luke Skywalker egy jedi lovag.

Az (1\*)-ban a dőlttel szedett kifejezést nevezzük történet- vagy fikciós prefixumnak. Ez garantálja, hogy (1\*) nem kötelez el minket ontológiai értelemben nem kívánatos entitások mellett.<sup>7</sup> Ez a történet-prefixumok ama jellegzetességéből fakad, hogy azok non-faktuális, azaz egyfajta intenzionális operátorok. Általánosan megfogalmazva, legyen  $O$  egy tetszőleges operátor,  $\varphi$  pedig egy tetszőleges állítás:  $O$ -t abban az esetben mondjuk non-faktuálisnak, ha az  $O\varphi$ -ről  $\varphi$ -re történő következtetés nem érvényes.

Egyszerűen arról van szó, hogy (1) szó szerinti értelemben hamis, mindazonáltal a történet-prefixummal kiegészítve már szó szerint igaz állítást kapunk, egy *történet tartalmáról* szóló igaz állítást. A történet-prefixum mondhatni kicsorbítja a hatókörében található egzisztenciális kvantifikáció élet. Szlogenként akár azt is mondhatnánk, *à la* Quine, hogy míg *simpliciter* lenni annyi, mint egy kötött változó értékének lenni, addig egy *fikció* szerint lenni annyi, mint egy (explicit vagy hallgatólagos) történet-prefixum hatókörében található kötött változó értékének lenni.

Ha értjük az ilyen jellegű történet-prefixumok működését, és belátjuk, hogy miképp lehet (1) igaz, miközben az az entitás, amiről az állításunk szól, nem létezik, akkor ezzel analóg módon mondhatjuk, hogy a lehetséges világok apparátusának felhasználásával tett állításainkat is pontosan így kívánjuk elemezni, és így ennek megfelelően kell értenünk őket.

<sup>6</sup> *Terminológiai megjegyzés:* Rosen tanulmánya a „Modális fikcionalizmus” címet viseli és a szakirodalomban is így szokás az elméletre hivatkozni, azonban ahogy látni fogjuk a fejezet során, az itt tárgyalt álláspontot sokkal inkább a „lehetséges-világ fikcionalizmus” elnevezés fedi le.

<sup>7</sup> Az ilyen jellegű prefixáló eljárás alapja Lewis 1978.

Ennél fogva (LVR) a lehetséges-világ fikcionalista szerint (1)-hez hasonlóan egy hiányos, ily módon szó szerinti értelemben hamis állítás, ám ha kiegészítjük a megfelelő történet-prefixummal (jelen esetben a fikcionalista prefixumával), akkor azt kapjuk, hogy

(LVF) *A világok sokaságának hipotézise szerint*, van olyan lehetséges világ, amely tartalmaz beszélő számarakat;<sup>8</sup>

ami pedig már szó szerint igaz, hiszen a világok sokaságának hipotézisét védelmezők szerint, van olyan világ, amely tartalmaz beszélő számarakat. Érdemes lenne némiképp általánosabb szinten is megfogalmazni ezt az eljárást. Vegyünk egy tetszőleges  $\varphi$  modális állítást. A lehetséges-világ realista minden esetben a következő séma szerint fog eljárni:

(S1)  $\varphi$  akkor és csak akkor, ha  $\varphi^*$ ,

ahol  $\varphi^*$  nem más, mint  $\varphi$ -nek a lehetséges világok terminusaiban megfogalmazott átírata. Ezzel szemben a fikcionalista csupán egy kibővített sémát fog elfogadni, ám azt minden esetben:

(S2)  $\varphi$  akkor és csak akkor, ha *VS* szerint  $\varphi^*$ .<sup>9</sup>

Jóllehet a '*VS* szerint' prefixum beillesztésével elnyerjük a jogot arra, hogy anélkül használjuk fel a lehetséges-világ beszédmodot, hogy egyúttal a vele járó ontológiai elköteleződéseket is vállalnánk, még tartozunk annak magyarázatával, hogy mi is pontosan a „világok sokaságának hipotézise”. A kérdés az, hogy a lehetséges-világ fikcionalista a versengő elméletek közül melyiket választja a saját fikciójának, amire később támaszkodik. Korábban a realista elméletek két típusát különítettük el: Lewis és az erszástizták elképzelését, ennek megfelelően pedig a fikcionalistának is ezek közül kell választania a saját fikciójának meghatározása során.

Rosen szerint a fikcionalistának a lehetséges-világok hipotéziséért a Lewis 1986-ban elmondottakhoz kell folyamodnia, ugyanis szerinte a genuin és erszást realista vitában a genuin realizmus a nyertes, tekintve, hogy *ha* valamilyen entitásoknak be kellene tölteniük a lehetséges világok szerepét, akkor azoknak olyan konkrét világoknak kellene lenniük, mint a mi világunk, nem pedig absztrakt reprezentációknak. Ennek alapján a lewisi realizmus tézisszerű megfogalmazása és egyéb szükséges pontosítások fényében a '*VS* szerint' operátor a GLVR tartalmára utal. Hogy pontosan körülhatárolja az alkalmazott fikciót,

8 „A világok sokaságának hipotézise” rövidítéseként a későbbiekben „*VS*” szerepel.

9 A sémák a modális fogalmakra lebontva a következőképp festenek: „szükségszerűen  $\varphi$ , akkor és csak akkor, ha *VS* szerint, minden világban  $\varphi$ ”, „lehetségesen  $\varphi$ , akkor és csak akkor, ha *VS* szerint valamely világban,  $\varphi$ .”

Rosen olyan posztulátumokat vázol fel, amelyek GLVR ontológiai magját kívánják megragadni. Ehhez járul egy *enciklopédia*, „ennek az univerzumnak az intrinzikus jellegéről szóló nem-modális igazságok listájával.”<sup>10</sup> Ez garantálja a fikció megfelelő gazdagságát és részletességét azt illetően, hogy „mi folyik az univerzumokban”.

Ez pedig azt is jelenti, hogy a fikcionalista az elemzési eljárások során a genuin lehetséges-világ realista munkájának gyümölcsét használja fel, vagyis a fikcionalistának nem kell újabb elemzési eljárásokba bocsátkoznia – mindazokra az állításokra, amelyeket GLVR képviselője igazként fogad el, a fikcionalista is rábólint, természetesen a saját (S2) szerinti átiratában.

### 3.1 LVF típusai

Mielőtt mérlegre tennénk a fikcionalizmust, különbséget kell tennünk annak két típusa között, melyek közös magja a lewisi ontológia elutasításában áll.

Aki az úgynevezett *visszafogott fikcionalizmust* védelmezi, az nem akar mást, mint „egy engedély[t] arra, hogy ide-oda mozoghasson a modális, és a világokra vonatkozó állítások között.”<sup>11</sup> Egy ilyen pozíció teljes mértékben lefedi ez eddig tárgyaltakat, hiszen a lehetséges világokról szóló állításokat szó szerint hamisnak tartja, és egy fikcionalista operátor hatókörén belül próbálja értelmezni, ezzel megőrizve a több célra is hasznosnak bizonyult lehetséges-világ beszédmódot.

Azonban a visszafogott fikcionalista itt meg is áll. Miközben elfogadja az objektív modális igazságok létét, fenntartja, hogy ezek *megvilágítására* hasznos eszközt ad a kezünkben a lehetséges világok szótára. Mindazonáltal azt illetően, hogy a modális állítások a lehetséges világokról szóló állításokból kifolyólag igazak, vagy épp fordítva, a visszafogott fikcionalista a modalitásra helyezi hangsúlyt, és azt állítja, hogy az objektív modális igazságok élveznek előnyt. Az elképzelés védelmezője pusztán annyit szeretne elérni, hogy a nem kívánatos ontológiai elköteleződések nélkül állítsa a szolgálatába a lehetséges-világ beszédmódot. Vagyis a visszafogott fikcionalista bikondicionálisának jobb oldala (*VS* szerint  $\phi^*$ ) pusztán egy *pragmatikus* szerepet tölt be a modális diskurzus újszerű rekonstruálása végett, a modális állítások közt fennálló logikai viszonyok könnyebb tisztázásának érdekében.

Ezzel szemben az *erős fikcionalista* a modális állításokat a lehetséges világok történetéről szóló állítások segítségével kívánja elemezni és magyarázni. Szerinte a modális igazságok a *VS* tartalmától függnnek, ily módon a *VS* tartalmáról szóló állítások segítségével kell értelmeznünk őket; ennek fényében pedig úgy tűnik, hogy eme álláspont kép-

<sup>10</sup> Rosen 1990, 335. o.

<sup>11</sup> Rosen 1990, 354. o.

viselői valóban erősebb igénnyel lépnek fel, hiszen a modalitás egy elemzését kívánják nyújtani. Tehát az erős fikcionalista *szemantikai* szerepet szán az általános fikcionalista bikondicionális jobb oldalának és a 'VS szerint  $\varphi^*$ ' állítás segítségével adja meg a modális  $\varphi$  állítás igazságfeltételeit.<sup>12</sup>

A visszafogott fikcionalisták, figyelembe véve mérsékelt ambícióikat, a továbbiakban védettek lesznek a felmerülő aggályokkal szemben. A fikcionalizmusnak ez a formája filozófiai értelemben nem túl izgalmas vagy érdekes, mivel nem áll szándékában elméletet alkotni, illetve kötelezettséget vállalni a modalitás tekintetében. Valójában a visszafogott fikcionalizmus számos olyan elmélettel kompatibilis, amely nem a lehetséges világok terminusaiban képzelet el a modalitás elemzését.

Mivel mind az itt tárgyalt problémák, mind azok, amelyek most nem kerülnek elő, az elemzés módjából adódnak, valódi veszélyt pusztán az erős LVF számára jelentenek.<sup>13</sup> Ha ezek a problémák tényleg olyan súlyosak, mint ahogy elsőre tűnnek, és nem adható rájuk megnyugtató válasz, vagy az túlságosan költségesnek bizonyul, akkor az erős LVF nem nyújtja a modalitás elemzésének egy járható útját.

### 3.2 A fikcionalista fikciójának ontológiája

A fikcionalista, a számos technikai<sup>14</sup> problémán túl súlyos filozófiai nehézségekkel is szembe kell nézzen. A filozófiai jellegű problémák azt érintik, hogy még ha a fikcionalizmus minden egyes technikai részletét helyre is tesszük, felmerül a kérdés, hogy a fikcionalizmus valóban rendelkezik-e mindazzal az előnnyel, amit például a lehetséges világok egyéb elméletei magukénak vallhatnak.

Ha LVF érdemeit kívánjuk latolgatni, akkor érdemes közelebbről szemügyre venni az elmélet által mozgósított ontológiát. Rosen a fikcionalizmus egyik nagy erényének tartja, hogy az ontológiailag takarékos, így több szempontból sem jár a hétköznapi vélekedéseink robusztus felülvizsgálatával. A fikcionalista valóban nem feltételezi konkrét, a mi világunkhoz hasonló lehetséges világok sokaságának létezését (ellentétben Lewis-zal). Az ontológia akkor jelenthet problémát, amikor megpróbálunk számot adni az általunk felhasznált fikció ontológiai státuszáról: konkrét vagy absztrakt fikcióval dolgozunk?

Mivel az absztrakt fikciók elképzelése megoldást nyújt mindama problémákra, amelyekkel akkor kell szembenéznünk, ha a fikciót valamilyen konkrét kontingens entitásnak tekintenénk, a továbbiakban pusztán az előbbi álláspont bemutatására és kritikájára

12 Az erős és visszafogott verzió közötti különbségről lásd még Nolan–O'Leary-Hawthorne 1996.

13 Az erős LVF legfőbb problémáiról lásd Nolan 1997, 2011, 1.2. és 4. fejezetét.

14 Az ún. nemteljességi problémáról és primitív modalitásról lásd Rosen 1990, 7–8. szakasz és Nolan 2002, 81–88. LVF egyik legtöbbet diszkutált pontja az ún. Rosen–Brock ellenvetés, lásd Rosen 1993 és Brock 1993.



térek ki.<sup>15</sup> Maga Rosen is ezt a lépést sugallja, amikor azt mondja, hogy „az absztrakt entitások iránti elköteleződés közel sem olyan súlyos, mint a realisták elköteleződése a lehetséges világok mellett. [...] A legtöbbször eleve hisz a történetekben, elméletekben és a többiben [...]”.<sup>16</sup>

Ha fikciónkat absztrakt tárgynak tekintjük, akkor feltehetően proposíciók halmazaként kellene kezelniük. A proposíciók ontológiai státusza egy rendkívül kényes kérdés, mindazonáltal Lewis például azonosíthatja őket lehetséges világok halmazával; annak a proposíciónak, hogy vannak kék hattyúk, a világok egy olyan halmaza felel meg, amely csak és kizárólag azokat a világokat tartalmazza, amelyeknek részei közt kék hattyúkat „találunk”. Azonban a lehetséges-világ fikcionalista ezt nem teheti meg, hiszen nézetének egyik központi eleme arra a meggyőződésre épül, miszerint nincsenek lehetséges világok – ha pedig a proposíciók lehetséges világok halmazai, akkor proposíciók sincsenek.

Ennél fogva, ha a fikcionalista a proposíciók felé kíván fordulni, akkor azokat saját jogukon létező entitásoknak kell tekintenie, a létezők egy speciális kategóriájának (nevezük ezeket *platonikus proposícióknak*). Ezen a ponton úgy tűnik, hogy Lewis máris nyilvánvaló előnyben van a fikcionalistával szemben, hiszen ő képes redukálni a proposíciókat, míg a fikcionalista bizonyos értelemben primitív és definiálatlan absztrakt tárgyakként tekint rájuk. Azonban ennél komolyabb problémával is szembe kell néznie a fikcionalistának.

### 3.3 Az erős platonikus LVF problémája

Ha a fikcionalista elfogadja a platonikus proposíciók létezését, akkor feltehetően azok halmazait is el kell fogadnia, hiszen fikciója is proposíciók egy speciális halmaza lesz. Mármost eme proposícióhalmazok között lesznek egészen különleges halmazok is, nevezetesen maximális, illetve konzisztens halmazok. Ha pedig a fikcionalista hisz a maximális és konzisztens proposícióhalmazok létezésében, illetve a modalitás magyarázata során is ezekre támaszkodik, akkor ahogy Nolan 1997 fogalmaz, nehéz belátni, hogy mi is a különbség a korábban említett ersatzizmus és az erős LVF között, és így a fikcionalizmus meg sem érdemli nevét, hisz nem más, mint az ersatzizmus egy álcázott formája.

Természetesen Nolan problémafelvetése ennél árnyaltabb, ám ahhoz, hogy lássuk az itt meghúzódó nehézséget, érdemes lenne a rá adott válasszal is tisztában lenniük. A legutóbbi reakció Richard Woodward nevéhez kötődik (Woodward 2011, 544-548. o.), akinek válaszát több részre bonthatjuk, és ennek megfelelően a kritika is többértű lesz.<sup>17</sup>

15 A konkrét fikciók kritikájához ld. Nolan 1997 és Woodward 2011.

16 Rosen 1990, 338. o.

17 Egy alternatív válaszáért lásd Kim 2005, 124–125. o. Kim mellel egy korábban említett ontológiai dilemma konkretista ágát védelmezi.

(1) Woodward arra próbál rámutatni, hogy noha az ersatzizmus és az erős LVF ontológiája hasonló, alapvető különbségeket fedezhetünk fel a két nézet között. A fikcionalista elfogadja a propozícióhalmazok létezését, ám ezekre a fikciók tartalmaként tekint, mi több, a lehetséges világokra úgy gondol, mint amelyek fikcionális entitások, amelyek pusztán a fikció szerint léteznek, és az elemzései során a 'VS szerint...' állításokra támaszkodik.

Az ersatzista ennél erősebb állítást tesz, hiszen nem pusztán elfogadja az absztrakt entitások létezését, hanem ezeket azonosítja is a lehetséges világokkal. Vagyis az ersatzista egy lehetséges-világ realista, következésképp a modális állítások igazságfeltételeit is a lehetséges világok felett kvantifikáló állításokban adja meg. Ily módon mivel LVF képviselői antirealisták és nem kvantifikálnak közvetlenül a világok felett, a két elmélet nem esik egybe, antirealistaként pedig a fikcionalizmust kell előnyben részesítenünk.

(V1) Feltehetően a legtöbbünk nem tekinti a lehetséges-világ fikcionalizmus álláspontját a lehetséges világok egy realista megközelítésének, tehát úgy tűnik, egyetérthetünk Woodward érvelésével. Azonban egy másik nézőpontból mégiscsak rávilágíthatunk a fikcionalizmus és az ersatzizmus közti erőteljes hasonlóságra – rámutathatunk, hogy nem a fikcionalizmus a realizmus egy álcázott formája, hanem épp fordítva, az ersatzizmus az antirealizmus egy speciális álcázott formája. Ehhez fel kell elevenítenünk a két elmélet mögött húzódo motivációkat. Mind a fikcionalisták, mind pedig az ersatzisták hihetetlennek találják Lewis ontológiáját, és ezért a modalitás egy olyan elméletének a kidolgozására tesznek kísérletet, amely a lehetséges-világ beszédmód megtartásával, ám a lewisi ontológia elfogadása nélkül képes a modális állítások elemzésére. Való igaz, hogy a cél elérése érdekében a két nézet eszközei különböznek, ám a kérdés az, hogy ez vajon pusztán technikai, vagy szubsztantív különbség.

Egyszerűen azt állítani, hogy az ersatzizmus világok felett kvantifikál, tehát realista, míg a fikcionalistára épp az ellenkezője igaz, nem más, mint valamilyen üres realizmust védelmezni a lehetséges világok tekintetében.<sup>18</sup> Az üres realizmus azt jelentené, hogy először egyezésre jutunk a lehetséges világok létezését illetően, majd ez után tesszük fel a természetüket illető kérdéseinket. Azonban nagyon sok esetben nem ez a helyzet. Ha nem mondjuk meg, hogy mit értünk a „lehetséges világok” kifejezésen és végül arra jutunk, hogy a lehetséges világok nem mások, mint két asztalok, akkor a legtöbbünkről kiderülne, hogy valójában lehetséges-világ realisták vagyunk, ami meglehetősen furcsa lenne ilyen formában.

Következésképp a továbbiakban Lewist tekintem a *par excellence* lehetséges-világ realistának, aki világokon *simpliciter* világokat ért, ahhoz hasonló tárgyakat, mint amelyekkel ismertségben állunk. Ha a realista kiindulópontunk Lewis, akkor azt kellene mondanunk, hogy mind a fikcionalizmus, mind pedig az ersatzizmus antirealista pozíciók.

18 Az „üres realizmus” kifejezés Demeter Tamástól származik. (Demeter 2007.)

Természetesen bevett eljárás az ersatzizmust a realizmus egy formájának tekinteni, ám az átfogó taxonómiák jobb esetben is mindig vitathatóak. Maga Lewis is látszólag valami ehhez egészen hasonlólt javasol, amikor azt állítja, hogy „Hiba lenne azt mondani, hogy az ersatz modális realista és én legalább annyiban egyetértünk, hogy lehetséges világok léteznek, és pusztán abban tér el a véleményünk, hogy ezek a világok vajon absztraktak vagy konkrétak.”<sup>19</sup> Ahogy említettem, Rosen (1990, 329. o.) szerint is, *ha* valaminek be kell töltenie a lehetséges világok szerepét, akkor azoknak Lewis konkrét világainak kell lenniük.

Woodward (2011, 544. o. és 9. lábjegyzet) is látja ennek a „ki-kicsoda” besorolásnak a nehézségét, amikor azt mondja, hogy senki sem tekintené Lewist ersatzistának, amikor azt mondja, hogy hisz a propozícióhalmazok létezésében. Ennek oka úgy vélem abban keresendő, hogy Lewis a propozíciókat konkrét lehetséges világokkal azonosítja, azokra vezet vissza, ha pedig ezt a gondolatmenetet követjük, akkor azt kellene mondanunk, hogy az ersatzista nem lehetséges-világ realista, amikor azt mondja, hogy hisz a lehetséges világok létezésében, hiszen a lehetséges világokat propozíciókkal azonosítja, azokra vezet vissza. Vagyis, ha Lewist tekintjük *a* realistának és elutasítjuk az üres realizmust, akkor azt kellene mondanunk, hogy mind a fikcionalista, mind pedig az ersatzista antirealista, a kérdés pedig az, hogy melyik elképzelés bír több teoretikus előnnyel. Ám még ha nem is akarjuk elfogadni ezt a konklúziót és ragaszkodunk a sztenderd felosztáshoz – vagyis, hogy az ersatzizmus egyfajta bővérű realizmus, míg a fikcionalizmus bővérű antirealizmus –, akkor is látni fogjuk, hogy jó indokaink vannak azt mondani, hogy az ersatzizmust kell előnyben részesítenünk az erős lehetséges-világ fikcionalizmussal szemben, ha a modalitást a lehetséges-világ beszédmód segítségével kívánjuk elemezni.

(2) Woodward a fikcionalizmust az ersatzizmus egy speciális fajtájával, a *nyelvi ersatzizmussal* veti össze. A nyelvi ersatzizmus a lehetséges világokat mondatok (vagy mondat típusok) maximális és konzisztens halmazaira vezet vissza. A nyelvi ersatzizmus lewisi kritikája (részben) arra épül, hogy az nem képes az összes lehetőség kifejezésére, vagyis gyenge a kifejezőereje. Eme probléma fő forrása, hogy az ersatzista nyelve nem elég gazdag ahhoz, hogy megfelelő módon reprezentálhassa a nem-aktuális individuumokat és tulajdonságokat (ezeket nevezik a mi világunk tekintetében vett *idegen* individuumoknak és tulajdonságoknak).<sup>20</sup>

Lewis számára ez nem probléma, hiszen a nem-aktuális lehetséges világok létezésének elfogadása révén képes *pusztán* lehetséges, idegen individuumok és tulajdonságok felett is kvantifikálni. Mivel a fikcionalista eljárása a lewisi elméletre és nyelvre épül, szintén képes lesz az összes lehetőség reprezentálására a fikcionalista bikondicionálisok

19 Lewis 1986, 140. o.

20 A probléma részleteiről lásd Lewis 1986, 3.2. alfejezetét, illetve Bács–Kocsis 2011, II.1.

segítségével. Ez pedig azt jelenti, hogy a nyelvi ersatzizmussal szemben a fikcionalizmus nem szenved a kifejezőerő problémájától, tehát a két elmélet nem esik egybe, mi több, a fikcionalizmust kell előnyben részesítenünk.

Azonban a történet itt nem ér véget. Ted Sider eljárásával (Sider 2002) a nyelvi ersatzizmus kifejezőerejét egy szintre hozhatjuk a fikcionalizmuséval, következésképp a köztük lévő különbség is elenyészik. A nyelvi ersatzizmus kifejezőerejének növelése érdekében Sider a következőket mondja: „A világ-beszéd redukálása során hátrahagyom az ersatz világokat és individuumokat, helyettük pedig *egy* szinguláris »ersatz pluriverzum«-ot használok, egy olyan *szinguláris absztrakt* entitást, amely egyszerre reprezentálja a lehetséges világok és individuumok totalitását.”<sup>21</sup> Vagyis a lehetőségek reprezentálása során Sider mindig egy *pluriverzum mondatra* támaszkodik, mely mondat egyszerre írja le az összes világot, ahelyett hogy azokat elszigetelve kezelnénk, a modális állítások igazságfeltételeit pedig eme mondat segítségével definiálja úgy, hogy az a modális állítás igaz, amelyik az összes pluriverzum mondat *szerint* igaz.

Ez azzal az előnnyel jár, hogy Lewis-hoz hasonlóan Sider is egyszerre tudja megragadni az összes világot az összes individuummal együtt, ezáltal minden olyan állítás felírására képes, amelyre szükség van az összes lehetőség reprezentálásához. Mindezek fényében úgy tűnik, hogy a fikcionalizmus elveszti a kifejezőerejéből fakadó előnyt a nyelvi ersatzizmussal szemben, hiszen a Sider-féle nyelvi ersatzizmus ugyanolyan jó kifejezőerővel bír, mint a lewisi és a roseni elmélet.

Azonban Woodward úgy érvel, hogy ez épp a fikcionalizmus malmára hajtja a vizet, hiszen Sider megoldása technikailag analóg a fikcionalizmussal. Mindkét elmélet úgy interpretálja a világokról (és modalitásokról) szóló állításokat, hogy mi igaz egy szinguláris entitás szerint – ez az entitás Sider esetében egy pluriverzum mondat, Rosen esetében ez a fikcionalista fikciója. Abból kifolyólag pedig, hogy a világok felett kvantifikáló mondatok Rosen felfogásában a 'VS szerint' operátor, Sider koncepciójában pedig az 'Ez-és-ez a pluriverzum mondat szerint' prefixum hatókörébe esnek, egyik elmélet sem kvantifikál közvetlenül lehetséges világok felett (és így Sider elmélete korántsem ersatzizmus). Vagyis Woodward arra próbál rámutatni, hogy a korábban gyengének ítélt nyelvi ersatzizmus kifejezőerejének növelése pusztán egy olyan elmélet segítségével vihető véghez, amely szerinte kezelhető a „fikcionalizmus egy formájaként”.

(V2) Ezen a ponton egyetérthetünk Woodward-dal, azonban meg kell jegyeznünk, hogy Sider nem csak az ersatzizmustól, hanem a fikcionalizmustól is elhatárolja elképzelését mikor megjegyzi, hogy

Ha továbbra is szükségünk van az implicit igaz-a-fikcióban [primitívumra], akkor a fikcionalizmus több elköteleződéssel jár az ideológiában, mint a pluriverzum nézet,

21 Sider 2002, 287. o. *Ford. és kiemelés tőlem.*

mely csak a modalitást igényli. Másrésztől, ha a fikciót teljes részletességgel ki tudnánk fejteni, akkor a fikcionalizmus egybeolvadna a pluriverzum nézettel. Ily módon, amíg nem oldjuk fel a két nézet közti különbséget, jó indokaink vannak arra, hogy az erszsz pluriverzum elméletet részesítsük előnyben a fikcionalizmussal szemben.<sup>22</sup>

Ezt a pontot Woodward (2011, 547. o.) is megemlíti, azonban nem tulajdonít neki jelentőséget. Azonban úgy tűnik, a dolgok épp ezen fordulnak meg Sider tekintetében, hiszen egyértelműen kijelenti, hogy elmélete jobban teljesít, mint a fikcionalizmus mivel kevesebb elköteleződéssel jár az ideológiában. Ez pedig azt sugallja, hogy Woodward a saját érvelése alatt vágja a fát a nyelvi erszszizmus és Sider beemelésével.

Mindazonáltal az erős LVF a propozícióerszszizmussal is összehasonlítható, vagyis azzal a nézettel, amely azt állítja, hogy lehetséges világok léteznek (vagyis kvantifikál felettük), ám azokat redukálhatónak tartja propozíciók speciális halmazaira. Noha az erszszizmus eme formája sem mentes a problémáktól, Adams 1974 és van Inwagen 1986, akik a lewisi terminológia szerint mágikus erszszisták a propozíciók ontológiájára támaszkodva, nem szenvednek a kifejezőerő ama problémájától, amivel a nyelvi erszszizmusnak szembe kellett néznie.<sup>23</sup> Ráadásul, ha a nyelvi erszszizmus mondatokkal (vagy mondattípusokkal) operál, akkor úgy tűnik, hogy a fikcionalizmust a propozícióerszszizmussal kell párhuzamba állítanunk és összehasonlítanunk. A két elmélet közül egyik sem fogadja el a konkrét nem-aktuális lehetséges világok sokaságának létezését, helyettük speciális absztrakt entitásokat posztulálnak. Azzal azonban, hogy a propozícióerszszista *közvetlenül* eme propozícióhalmazok felett kvantifikál, egy jóval közvetlenebb és egyszerűbb elméletet biztosít a számunkra a modalitás kapcsán.<sup>24</sup>

Az erszszizmussal szemben felhozott ellenvetések részben arra épülnek, hogy az nem képes a modalitás *redukciójára*, azaz nem képes a modális állításokat nem modálisakra visszavezetni. Azonban a fikcionalista szintén szembe kell nézzen a primitív modalitás kihívásával. Felmerül a kérdés, hogy mit is kellene pontosan értenünk azon, hogy a 'VS szerint, P'? Rosen szerint a következőképp magyarázhatjuk a fikcionalista operátorát: „*Ha VS igaz volna, akkor P igaz lenne; Ha VS-t feltételezzük, P következik; Lehetetlen lenne VS számára, hogy anélkül legyen igaz, hogy P is igaz.* [...] A probléma pedig az, hogy a kulcsfogalom mindegyik esetben egy nyilvánvalóan modális kifejezés.”<sup>25</sup>

22 Sider 2002, 315. o. (Zárójeles megjegyzés tölem.)

23 Az ún. mágikus erszszizmus kritikájáról lásd Lewis 1986. 3.4. fejezetét, egy meggyőző válaszáért pedig van Inwagen 1986 szolgálhat alapul. Maga Nolan is könyve egy későbbi fejezetében azt állítja, hogy a propozíciókkal operáló LVF-hez hasonlóan a mágikus erszszizmus is mentes a kifejezőerő problémájától. Ld. Nolan 2002, 108. o.

24 Ebből kifolyólag lehetségesvilág-szemantikát is egyszerűbben tud művelni. Vö. Divers 1995.

25 Rosen 1990, 344. o. (Kiemelés az eredetiben.)

Ezek a példák egyrésztől nem szolgáltatnak számunkra precíz definíciót a fikcionalista operátora kapcsán, azonban ami nagyobb gondot jelent – ahogy Rosen is említi –, az az, hogy ezek a magyarázatok egytől-egyig *modális* fogalmakra támaszkodnak, ami ahhoz vezet, hogy a fikcionalista vagy primitív modális fogalmakkal ad egy kvázi-definíciót a 'VS szerint' operátorra, vagy pedig magát az operátort tekinti egy primitív, definiálatlan modális operátornak. Ha ezt teszi, akkor úgy tűnik, hogy szintén elenyésző lesz a különbség az ersatzizmus és a fikcionalizmus között, hiszen mindkét megközelítés a primitív modalitás elfogadására épül.

Mindazonáltal a fikcionalista rosszabb helyzetben van, ugyanis míg az ersatzista egy explicit modális fogalmat vesz primitívnek (mondjuk a lehetséges vagy a konzisztencia fogalmát), melyet azután számos példán keresztül próbál megvilágítani és érthetővé tenni, addig a fikcionalista primitívumával kapcsolatban van valami mélységesen nem kielégítő. Egész egyszerűen az nem érződik primitívnek, hogy egy adott fikció szerint ez-és-ez a helyzet. A fikcióbeli igazság egy olyan jelenségnek tűnik, amivel el kellene tudnunk számolni, ahogy azt a realisták (az ersatzistákkal együtt) meg is teszik.<sup>26</sup>

#### 4. Összegzés

Miközben a lehetséges-világ fikcionalizmus a lehetséges világok egy gyümölcsöző megközelítésének tűnt – és a visszafogott verzió továbbra is alapul szolgálhat a lehetséges-világ diskurzus megfelelő rekonstrukciójához –, ha modalitás elméletként gondolunk rá, és az erős olvasatát vesszük, akkor számos problémába ütközünk. Tanulmányomban egy olyan nehézséget kívántam bemutatni, amely meglehetősen perifériára szorult a kortárs diskusziókban, miközben úgy tűnik, hogy valódi fenyegetést jelent az elmélet számára.

Ennek oka, hogy a Nolan által felvetett problémára adott woodwardi válasz korántsem meggyőző. Woodward egy lapon említi az ersatzizmust a lewisi genuin realizmussal, és az ersatzisták ontológiája és metodológiája alapján próbálja meg az elképzelést elhatárolni a fikcionalizmustól. Gondolatmenetébe több kétséges elemet is beépít, és noha ez által egy retorikailag jól fésült argumentációt kapunk, jóval részletesebben kell megvizsgálnunk az ersatzizmus adott típusait, illetve az ersatzizmus és fikcionalizmus által ígért előnyöket, és azok költségeit – az ersatzizmus és fikcionalizmus közti szakadék végső soron közel sem olyan mély, mint ahogy azt Woodward hangsúlyozza. Ha pedig az erős platonikus fikcionalizmust a propozícióersatzizmussal vetjük össze (vagy a Siderféle nem-annyira-ersatzizmussal), akkor úgy tűnik, hogy a fikcionalizmus elbukik. Va-

26 Lewis szerint az „ $f$  fikcióban  $\varphi$ ” akkor és csak akkor igaz, ha  $\varphi$  igaz az  $f$  fikció által meghatározott lehetséges világok mindegyikében (Lewis 1978). Azonban ez nem járható út LVF védelmezőjének, mivel nem hisz a lehetséges világokban. Azonban az ersatzista bármikor alkalmazhatja Lewis elemzését. Sider szintén abból meríti ideológiai erejét, hogy nem kell a problémás 'VS szerint' operátorra támaszkodnia.

gyis, *ha* a lehetséges-világ beszédmód segítségével kívánjuk elemezni a modalitást, akkor úgy tűnik, hogy az erszatzizmus proposíciókkal operáló verziója több teoretikus előnnyel jár, mint az erős lehetséges-világ fikcionalizmus.

## Felhasznált irodalom

- Adams, Robert M. 1974, „Theories of Actuality.” *Noûs* 8, 211–31. o.
- Bács Gábor–Kocsis László 2011, „Lewis a világok sokaságáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 4, 153–177. o.
- Brock, Stuart 1993, „Modal Fictionalism: A Response to Rosen.” *Mind* Vol. 102, No. 405, 147–150. o.
- Demeter Tamás 2007, „A mentális realizmus két fajtája.” *Magyar Pszichológiai Szemle* 62. évf. 2. szám, 215–237. o.
- Divers, John 1995, „Modal fictionalism cannot deliver possible world semantics.” *Analysis* Vol. 55, No. 2, 81–88. o.
- Huoranszki Ferenc 2001, *Modern metafizika*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Kim, Seahwa 2005, „Modal Fictionalism and Analysis.” In Kalderon, Mark Eli (szerk.), *Fictionalism in Metaphysics*. Oxford University Press, New York, 116–133. o.
- Kripke, Saul 1959, „A Completeness Theorem in Modal Logic.” *Journal of Symbolic Logic* Vol. 24, No. 1, 1–14. o.
- Kripke, Saul 2007, *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Lewis, David 1978, „Truth in a Fiction.” *American Philosophical Quarterly* Vol. 15, No. 1, 37–46. o.
- Lewis, David 1986, *On the Plurality of Worlds*. Basil Blackwell, Oxford.
- Lewis, David 2004a, „Lehetséges világok.” In Farkas Katalin–Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern metafizikai tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 91–98. o.
- Lewis, David 2004b, „Okság.” In Farkas Katalin–Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern metafizikai tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 151–164. o.
- Nolan, Daniel–O’Leary-Hawthorne, John 1996, „Reflexive fictionalisms.” *Analysis* 56, 26–32. o.
- Nolan, Daniel 1997, „Three Problems for ‘Strong’ Modal Fictionalism.” *Philosophical Studies* 87, 259–275. o.
- Nolan, Daniel 2002, *Topics in the philosophy of possible worlds*. Routledge, New York.
- Plantinga, Alvin 1974, *The Nature of Necessity*. Oxford University Press, New York.
- Quine, Willard V. O. 2002, „Arról, hogy mi van.” In uő. *A tapasztalattól a tudományig*. Osiris Kiadó, Budapest, 115–135. o.
- Rosen, Gideon 1990, „Modal fictionalism.” *Mind* 99, 327–354. o.
- Rosen, Gideon 1993, „A Problem for Fictionalism about Possible Worlds.” *Analysis* Vol. 53, No. 2, 71–81. o.

- Sider, Theodore 2002, „The Ersatz Pluriverse.” *Journal of Philosophy* Vol. 99 No. 6, 279–315. o.
- Tőzsér János 2009, *Metafizika*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Van Inwagen, Peter 1986, „Two concepts of possible worlds.” *Midwest Studies in Philosophy* 11, 185–213. o.
- Woodward, Richard 2011, „Is Modal Fictionalism Artificial?” *Pacific Philosophical Quarterly* 92, 535–550. o.



## Zárdai István Zoltán

2010-ben végeztem a PTE-BTK Angol és Filozófia szakpáros hallgatójaként. 2009-ben az OTDK Filozófia 2. szekciójában harmadik helyezést értem el. A 2008/2009-es tanév első szemeszterét Grazban, a Karl Franzens Universität-en töltöttem. Jelenleg a Pécsi Filozófia Doktori Iskola másodéves hallgatója vagyok. Elsősorban cselekvésfilozófiával és elmefilozófiával foglalkozom, de érdekel az etika, a pszichológia filozófiája és az irodalom is.

Zárdai István Zoltán

## A cselekvések leírásának két módja\*

### 1. Bevezetés

Tanulmányomban azzal a kérdéssel foglalkozom, hogy minden szándékos cselekvésünk esetén rendelkezünk-e privilegizált gyakorlati tudással? Azaz megfigyelés és következtetés nélkül tudjuk-e minden alkalommal, amikor szándékosan cselekszünk, hogy mit csinálunk szándékosan. Vizsgálódásomat azokra az elméletekre korlátozom, melyek mentális állapotainknak oksági hatékonyságot tulajdonítva a szándékos cselekvéseket annak alapján különböztetik meg a többi cselekvéstől, hogy mely mentális állapotaink okozták őket. Az ilyen motivációs elméleteket a szakirodalomban hume-iánus elméleteknek nevezik. Állításom tehát az, hogy a hume-iánus motivációs elméletek nem tudnak sikeresen érvelni amellett, hogy minden szándékos cselekvés esetén megfigyelés és következtetés nélkül tudjuk, hogy mit cselekszünk.

A megfigyelés és következtetés nélküli privilegizált gyakorlati tudás elképzelését Elizabeth Anscombe *Intention* című könyvére szokás visszavezetni. A szóban forgó tudás a hume-iánus elméletek szerint azért gyakorlati, mert speciálisan az arra irányuló észhasználatunk eredménye, hogy mit csináljunk.<sup>1</sup> Ennek a tudásnak a privilegizált jellege abból adódik, hogy a cselekvő oly módon fér hozzá, ahogy más nem. Szándékos cselekvéséről való tudását a cselekvését okozó állapotok tartalmához való hozzáférése biztosítja. Saját szándékos cselekvése helyes leírását a cselekvő azért ismeri, mert az megegyezik azzal, amely leírás alatt a cselekvést okozó állapotok reprezentálják a cselekvést.

Azt a tételt veszem védelembe, hogy nincs privilegizált gyakorlati tudás abban az erős értelemben, hogy a cselekvés valamely megfigyelőjének a cselekvésről nyújtott leírása nem lehet igaz azzal egyidejűleg, hogy a cselekvésnek a cselekvő által nyújtott leírása hamis. Ez nem zárja ki azt az esetet, hogy néha a cselekvés megfigyelője ad hamis, a cselekvő pedig igaz leírást, illetve hogy mindketten igaz leírást adnak a cselekvésről. Ha tételtem helyes, akkor szándékos cselekvéseink ismerete nem privilegizált, hanem nyilvános.

---

\* Tanulmányom tartalma a CEU 4th International Graduate Conference és az ELTE Én-Nyelv-Valóság Országos Hallgatói Konferenciáján tartott előadásaimnak felel meg. Köszönöm a korábbi előadásaim során kapott és itt felhasznált észrevételeket és kérdéseket Tim Crane-nek, Garai Zsoltnak, Cem Kayaligilnek és Chris Woodard-nak.

1 Azért hangsúlyozom, hogy a hume-iánus elméletek szerint, mert Anscombe nézete nem a cselekvést okozó állapotok alapján határolja be a szándékos cselekvések osztályát. A szakirodalomban ezt időnként nem tisztázzák világosan.

A következőkben először ismertetem a privilegizált gyakorlati tudás fogalmát. Utána bemutatom saját erre vonatkozó álláspontomat néhány példa segítségével. Majd felvázolom, hogyan kapcsolódik egymáshoz a privilegizált gyakorlati tudás és tézisem. Bemutatom, hogyan lehet érvelni a nézetemet támogató példák ellen, illetve hogyan védhető álláspontom az ellenvetésekkel szemben. A tanulmány zárásaként végül röviden vázolom nézetem néhány következményét és a belőle levonható következtetéseket.

## 2. Gyakorlati tudás

A gyakorlati tudás releváns fogalmát a legtöbben Anscombe *Intention* című monográfiájából eredeztetik és azt a felfogást tulajdonítják neki, hogy amikor szándékosan cselekszünk, *mindig* tudjuk, mit csinálunk szándékosan.<sup>2</sup> Ha valaki megkérdezné minket szándékos cselekvésünk közben, hogy „Mit csinálsz most?”, minden esetben tudnánk válaszolni, és válaszuk azt mutatná, hogy igaz leírással rendelkezünk cselekvésünkről. Továbbá az általunk adott leírások megbízhatóbbak lennének a mások által adott leírásoknál. A cselekvő és a cselekvés megfigyelőjének tudása közti aszimmetriát az magyarázza, hogy a cselekvőknek nem-megfigyeléses, nem-következtetési tudásuk van saját cselekvéseikről. A kívülállók viszont csak megfigyeléseikre vagy a cselekvés kontextusa alapján való következtetéseikre támaszkodhatnak.

A következő példa segítségével egyszerűen megérthető miről van szó. Kenyeret sütök, de mivel a tészta éppen kel, a kanapén üldögélek és egy könyvet olvasok.<sup>3</sup> Ha már-már a jó ízlést sértően kíváncsi szomszédom leskelődne utánam és látná, hogy a kanapén ülök, kezemben egy könyvvel, mindössze ennek alapján nem juthatna arra a következtetésre, hogy éppen kenyeret sütök. De ha megkérdeznék tőlem, hogy mit csinálok, nem jelentene gondot megmondanom neki, hogy kenyeret sütök. Úgy tűnik, ehhez nem kellene se megfigyelésre (esetleg arra, hogy látom a kanapéról, ahogy kel a tészta), se következtetésre (például, hogy körülnézek a házban, és felfigyelek arra, hogy liszt, tojás stb. áll a konyhapulton, előmelegítettem a sütőt és ebből arra következtetek, hogy kenyeret sütök) támaszkodnom. Továbbá, ha azt mondtam volna korábban a szomszédomnak, hogy kenyeret fogok sütni, majd látta, ahogy nekiállok elkészíteni a tésztát, azóta még mindig megváltoztathattam volna a szándékomat. Ebben az esetben

2 Mivel tanulmányom célja nem Anscombe elméletének értelmezése, ezért a kérdésbe nem akarok ennél részletesebben belemenni. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy Anscombe elképzelhetőnek tartotta, hogy olykor tévedünk azt illetően, hogy mit csinálunk: ld. Anscombe, 1957, 82. o. Anscombe elméletéről ld. Steiner 2011, valamint Ford–Hornsby–Stroutland 2011. Anscombe-ot a fent említett módon félreérti Paul Grice 1971-es tanulmányában, Alfred Mele *Springs of Action* című könyvében, Michael Bratman *Intentions, Plans and Practical Reasoning* c. könyvének első fejezetében és Kieran Setiya is, például Setiya 2008-ban és 2009-ben.

3 A példát Falvey 2000, 25. oldalról kölcsönöztem.

én ismételten rendelkeznék tudással arról, hogy mit csinállok, míg szomszédom csak annak alapján következtethetne erre, amit korábban mondtam neki, és amit látott. Ennek alapján úgy tűnik, hogy előfordulhatnak olyan helyzetek, melyekben a megfigyelő sem megfigyelés, sem következtetés révén nem tehet szert arra a tudásra a cselekvésről, aminek a cselekvő birtokában van.

Anscombe a következő példával illusztrálja, mire gondol:

Mivel egyetlen cselekvésnek is számos leírása lehet, pl. „egy deszkát fűrészelni”, „tölgylet fűrészelni”, „Kovács egyik deszkáját fűrészelni”, „visító zajt hallat a fűrészszel”, „nagy halom fűrészport csinálni”, és így tovább, fontos megjegyeznünk, hogy valaki csinálhatja az adott dolgot az egyik leírás alatt anélkül, hogy a másik leírás alatt is csinálná<sup>4</sup> [...]

amikor egy szándékról beszélünk, arra a szándékra gondolunk *amellyel* [a cselekvő cselekszik]; a cselekvés leírásainak sorában utolsóként megadott leírás az, *amellyel* a cselekvést összes többi leírása alatt is tettük.<sup>5</sup>

### 3. Amikor a megfigyelő jobban tudja

Állításom az, hogy lehetségesek olyan esetek, mikor a cselekvő javában csinál valamit, tudja, hogy ezt teszi, de egy megfigyelő kiegészítheti, vagy tovább bővítheti ezt a tudást. Két fajtája lesz az ilyen eseteknek: az egyikben a cselekvő ismeri cselekvése végső leírását, de nem ismeri azt a leírást, melyet a végső leírás magában foglal, és amely leírás alatt tényleg szándékozza megtenni a cselekvést, annak ellenére, hogy ő maga nem tud erről.

Anscombe-nak a gyakorlati tudás aszimmetriájára vonatkozó felfogására utalva saját álláspontomat „Kettős Aszimmetriának” nevezem (a továbbiakban KA). KA szerint vagy 1. a cselekvő autoritatív tudással rendelkezik arról, hogy mit csinál, vagy 2. a megfigyelő teljesebb értelemben tudja, hogy mit csinál a cselekvő, mint a cselekvő maga, vagy 3. a cselekvő és a megfigyelő is tudja, hogy mit csinál a cselekvő.<sup>6</sup> KA neve arra utal, hogy vannak esetek, amikor a cselekvés értelmezésében résztvevő felek közül csak az egyik rendelkezik teljes tudással arról, hogy mit csinál a cselekvő szándékosan. A gyakorlati tudás anscombe-i meghatározása alapján a 2. típusú eset lehetetlen. A következő szakaszban megpróbálom kimutatni, hogy nem az. Pontosabban:

<sup>4</sup> Anscombe 1957, 11. o.

<sup>5</sup> Anscombe 1957, 46. o.

<sup>6</sup> Jelen tanulmányban nem foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy lehetséges-e, hogy sem a cselekvő, sem a megfigyelő nem tudja, hogy mit csinál a cselekvő. Véleményem szerint lehetnek ilyen esetek, de ennek a kérdésnek a tárgyalása túl messzire vezetne a jelenlegi témától.

Lehetséges, hogy miközben A szándékosan  $\varphi$ -t teszi B helyesen írja le A-t úgy, mint aki  $\psi$ -t teszi és A nincs tisztában cselekvésének ezzel a leírásával, de elfogadja hogy  $\psi$ -t teszi, ha B erre rámutat.

Hogy még világosabbá tegyem, mire mutat rá KA, megadok egy példát, melyet KA segítségével magyarázok. Képzeljük el, amint valaki aki éppen a biciklijét javítja. Kétségbeesetten próbál meglazítani egy csavart, de az csak nem enged. Erőlködését látva megkérdezzük tőle, hogy mit csinál. Beszámol a szándékáról, hogy megjavítsa a bicajt, és al-szándékáról, hogy meglazítsa azt a bizonyos csavart. Ebben az esetben elképzelhető, hogy egyből eszünkbe jut egy olyan leírás a cselekvésről, mely igaz lesz róla: nevezetesen, hogy a másik irányba fordítja a csavart, mint eddig, ha az a célja, hogy megjavítsa a bicajt. Miért mondjuk ezt? Mert észrevesszük, hogy az illető rossz irányba fordítja a csavart, és felismerjük, hogy ha a célja az, hogy a fő szándékát megvalósítsa, akkor ezzel az al-szándékkal kell rendelkeznie és ennek megfelelően kell cselekednie.<sup>7</sup> Ebben az esetben pontosabb tudásunk lesz, mint a cselekvőnek, arról, amit csinál és cselekvése helyes leírását megadhatjuk úgy, hogy „balra fordítod a csavart”.

A példa első olvasásra félrevezető lehet: azt a benyomást keltheti, hogy a jövőre irányuló szándékról van szó, s nem arról a szándékról, *amellyel* cselekszünk. Ez azonban megtévesztő látszat, és a példa nem vonatkozik a jövőre irányuló szándékokra, mert a szóban forgó cselekvést már elkezdte a cselekvő. A két korábbi Anscombe-idézet közül az elsőből kiindulva a következőképpen értelmezhetjük az előbbi esetet: a cselekvő elfordítja a csavart – legyen ez A cselekvés, mely már folyamatban van, és azzal a szándékkal teszi a cselekvő, hogy elfordítsa a csavart – és ezzel egy időben javítja a biciklijét – legyen ez B cselekvés, mely szintén folyamatban van, és azzal a szándékkal teszi, hogy megjavítsa a bicajt. Anscombe szerint ilyenkor A-t is azzal a szándékkal teszi a cselekvő, hogy megjavítsa a bicajt, ezért B magába foglalja A-t. Mondhatjuk azt is, hogy csak egy cselekvés történik éppen. Mikor azt mondjuk, hogy „balra fordítod a csavart”, nem a cselekvő egy jövőbeli cselekvéséről beszélünk, mert ez a cselekvés a „bicikli megjavítása” leírás alá esik, mely egy már folyamatban levő cselekvés leírása.

Valaki élhetne azzal az ellenvetéssel, hogy ebben az esetben a megfigyelő csak azzal kapcsolatban tudhat többet, hogy a cselekvő milyen szükséges eszközök révén akarja elérni a célját, de még ilyenkor is a cselekvő tudja a legjobban, hogy mi a célja, és ez biztosít számára tudást a fő szándékáról. Ezzel az érveléssel a következő a probléma: biztosan tudjuk, hogy vannak olyan esetek, amikor a cselekvő nem rendelkezik tudással a szándékos cselekvéséről annak végső leírása alapján. Miért? Mert már többen is megmutatták, hogy a cselekvő számára saját céljának ismerete bizonyos esetekben egyszerűen

<sup>7</sup> A példáért köszönettel tartozom Forgács Gábornak. Ő maga nem arra a célra használta, amire én, és minden a helytelen alkalmazásából származó hiba tőlem ered.

nem biztosít tudást arról, amit éppen csinál.<sup>8</sup> Úgy is mondhatjuk, hogy szakadék van a között, amit a cselekvő csinál, és amit szándékában áll csinálni. Idézzük fel Donald Davidson példáját, melyben egy ember egyszerre tíz másolatot próbál készíteni indigóval egy oldalról írógéppel. Teljesen bizonytalan afelől, hogy valóban tíz másolatot készít-e éppen, mert nem biztos abban, hogy sikerrel jár-e. Ezért nem ismeri biztosan cselekvése helyes leírását. Kieran Setiya e példára adott válaszában azt hangsúlyozza, hogy bár a cselekvő bizonytalan lehet arról, hogy valóban tíz másolatot készít-e éppen, s ezért lehet, hogy nem tudja, ezt teszi-e, de ettől még tudhat azokról az eszközökről, melyek révén tíz másolatot próbál készíteni, azaz tudhatja, hogy nagyon erősen lenyomja a billentyűket, hogy sikerüljön tíz másolatot készítenie.<sup>9</sup> De az előző bekezdésben épp azt mutattam meg, hogy tévedhetünk azokkal a cselekvésekkel kapcsolatban is, melyek eszközeink egy további dolog megtételéhez.

Egy további példa arra, amikor a megfigyelő jobban tudja, hogy mit tesz a cselekvő, mint ő maga. Üzletasszony barátnőnk beszámol arról a stratégiai befektetésről, melyet jelenlegi cége ingatlanállományának bővítése céljából kell végrehajtania. Elképzelhető, hogy magunk is ebben a szakmában dolgozunk, hasonló területen, és amint ismerteti velünk a részleteket, rögtön rájövünk, hogy ha szándéka szerint cselekszik, nem fogja elérni, amit akar, mert még egy további lépést meg kell tennie és ezzel a lépéssel bővítene kellene szándéka végső leírását. Azaz, ha megkérdezzük tőle, mit csinál, és megmondja, hogy egy adott vállalat befektetéseit kezeli, akkor elképzelhető olyan eset, melyben tudunk valamit arról, amit csinál, és amit neki is el kell fogadnia annak igaz leírásaként, amit csinál, és amely leírás alatt szándékában áll megtenni a cselekedetet. Ez nem olyan leírás lesz, mint amelyet a fűrészelő emberről adunk, amikor azt mondjuk, hogy nagy visító zajt hallat. A fűrészelő nem e leírás alatt szándékozik cselekedni. De üzletasszonyunk talán épp olyan stratégiai befektetéseken dolgozik, melyekkel kapcsolatban nála tisztábban látunk: ha beszámol a körülményekről, melyek közt cselekszik, lehet hogy fel tudjuk hívni rá a figyelmét, hogy valójában  $\varnothing$ -t teszi – és azonnal felismeri, hogy ezt kell tennie, ezt szándékozza tenni és nem teheti meg, hogy nem így cselekszik, ha el akarja érni hosszú távú célját.

E példa következőt akarta bemutatni: amennyiben az üzletasszony továbbra is azon szándéka alapján cselekszik, mellyel jelenleg cselekszik, és végrehajtja a stratégiai befektetés minden lépését, nem fogja elérni célját. Ezért kell kiterjesztenie cselekvése leírását és megtennie mindent, amit tapasztaltabb barátja tanácsol. Ha így tesz, akkor esik majd cselekvése azon leírás alá, amelyben maga is látni szeretné. Szerintem ez meggyőzően mutatja, hogy rendelkezhetünk egy céllal, megpróbálhatjuk szándékosan elérni, de tévedhetünk eközben arról, hogyan kellene elérnünk célunkat, míg egy megfigyelőnek igaza lehet

8 Lásd Davidson 1980, 91–92. o., Grice 1971, 268. o., Paul 2009.

9 Setiya 2007, 25. o.

ezzel kapcsolatban. Ugyanakkor, ha a cselekvő szándékosan cselekszik, és a megfigyelő a cselekvés helyes leírását nyújtja számára, akkor sikeresen cselekedhet.

#### 4. Mit mondhatna valaki KA ellen?

Tételelem elutasításának egyik lehetséges módja, hogy Setiyával egyetértésben azt mondjuk, csak olyankor cselekszünk szándékosan, amikor rendelkezünk a cselekvés végrehajtásához szükséges *tudni hogyan*nal.<sup>10</sup> Ha ez valóban így lenne, akkor nem lennének elfogadhatóak az általam annak példáiként említett esetek, hogy a megfigyelő rendelkezik több tudással arról, hogy a cselekvő mit tesz szándékosan, mert amikor a cselekvő cselekedni szándékozik, már rendelkeznie kellene valamilyen elképzeléssel arról, hogy mit kell majd tennie – erre vonatkozik ugyanis a tudni hogyan. Az a leírás tehát, amelyet a megfigyelő adna a cselekvésekről ezekben a helyzetekben, egyszerűen nem vonatkozna arra, amit a cselekvő csinál, és csak azok a leírások lennének relevánsak, melyek a cselekvő tudni hogyanjából következnek, mert ezek azok, melyeket a cselekvő valóra fog váltani. Megpróbálok megmutatni, hogy a szándékos cselekvést és a gyakorlati tudást nem lehet ezen a módon a tudni hogyanhoz kötni, mert ez ahhoz vezetne, hogy el kellene fogadnunk, hogy a cselekvő olyan cselekvéseket hajt végre, amelyeket egyértelműen nem tesz meg semmilyen értelemben sem.

Képzeljük el a következő esetet: Jenny azt mondja, hogy repülni fog. Szándékában áll így tenni és őszintén hiszi, hogy rendelkezik a szükséges tudni hogyannal. De valójában a repülésre vonatkozó tudni hogyanja annyiból áll, hogy gyorsan fel-le kell csapkodnia a karjával. Így amikor elrugaszkodik a tetőről azzal a szándékkal, hogy repüljön, mégsem ezt teszi.<sup>11</sup> Ha az elrugaszkodása után lenne ideje válaszolni a kérdésre, hogy mit csinál, és azt felelné, hogy „repülök”, akkor ezt senki nem fogadná el cselekvése igaz leírásaként. Azaz úgy tűnik, hogy ha a szándékosságot és a cselekvés leírását a cselekvő tudni hogyanjához kötjük, akkor sem járunk jobban, mint a korábbi próbálkozásokkal.

Hogyan lehetne megcáfolni érveimet? Két ellenvetés tűnik lehetségesnek. Elsőként vegyük Setiya „Practical Knowledge Revisited” című cikkét, melyben további felvetéseket tesz azzal kapcsolatban, hogyan lehetne a cselekvő szándékos cselekvésének leírását a tudni hogyanja alapján rögzíteni. Azt mondhatnánk, hogy amikor a cselekvő  $\varphi$ -t szándékozza tenni és  $\varphi$  egy D nem-alap cselekvés, melyet ABC megértéle révén teszünk, akkor a cselekvő tudni hogyanja az ABC alap cselekvésekre vonatkozik. A gond az, hogy ez az érv áldozatul esik a bicikli-szerelés típusú példákknak, melyeknél tévedünk azon

<sup>10</sup> Lásd Setiya 2008 és 2009.

<sup>11</sup> Köszönöm Chris Woodardnak, hogy felhívta a figyelmemet a *tudni hogyan* kapcsán erre a lehetőségre és Setiya következőkben leírt védekezési módjára is.

eszközökkel kapcsolatban, melyeket fő szándékunk elérése végett használunk fel. Vagyis az alap-cselekvésekre vonatkozó tudásunk sem biztos. Ez is azt mutatja, hogy valaminek a megtételét szándékozni még nem szükségszerűen vezet arra vonatkozó tudáshoz, hogy valójában mit teszünk. Ha valaki egyértelműen nem azt teszi, amit tenni szándékozik és ennek ellenére ragaszkodik ahhoz a leíráshoz, melyet szándéka nyújt, akkor egyszerűen rossz leírással bír saját cselekvéséről.

Ha az erős gyakorlati tudás tézisének védelmezője elfogadja ezt a kritikát, még mindig mondhatja, hogy a cselekvő a fenti esetben is tudja, mit szándékozik tenni. Tehát tudással rendelkezik a cselekvéssel szándékáról, még ha szándékos cselekvéséről nem is.<sup>12</sup> De számít-e ez a cselekvés leírása szempontjából? Nem azt kérdőjeleztem meg, hogy Jenny cselekvése szándékos volt. Csupán azt állítottam, hogy minden indoka és szándéka ellenére, melyek miatt leugrik a tetőről, nem fog repülni. Nem tehetünk olyan igaz állítást cselekvéséről, mely a repülés egy eseteként írná le. És ez helytállóan tűnik. Ezért azt mondom, hogy vannak olyan esetek, melyekben a cselekvőt nem csak a szándéka kivitelezésében támogatja a megfigyelés, hanem abban is, hogy tudja, mit csinál.

További ellenvetésként lehetne felhozni álláspontommal szemben, hogy módosítottam Setiya azzal kapcsolatos kritériumát, hogy mitől számít egy cselekvés szándékosnak. Setiya kitétele szerint, ha a cselekvő nem tudja, hogy rendelkezik a szükséges tudni hogyannal, akkor nem is cselekedhet szándékosan. Jenny tehát nem cselekszik szándékosan, amikor leugrik a tetőről abban a hitben, hogy repülni fog. Nem cselekedhet így, mert nem tud így cselekedni. Megpróbálom megmagyarázni, miért módosítottam úgy Setiya kritériumát, hogy Jenny már akkor is szándékosan cselekedhet, ha csak azt hiszi, hogy rendelkezik a szükséges tudni hogyannal. Setiya álláspontja szerint ahhoz, hogy az arra vonatkozó tudást, hogy mit teszünk vagy fogunk tenni, megkülönböztessük az ábrándozástól, "olyan állapotra van szükség, mely a szándékos cselekvés feltételei közé tartozik, mely fennálló állapotként megelőzheti a cselekvést, és amelyről beszélhetünk episztemikus terminusokban"<sup>13</sup> és "a tudni hogyan oldja meg az episztemikus rejtélyt [...]: felment minket az alól, vagy enyhíti azt a megelőző bizonyítékok iránti igényt, mely egyébként meggátolna minket abban, hogy úgy döntsünk, megteszünk valamit. Csak olyankor és azért vagyunk jogosultak kialakítani a hitet, mely  $\varphi$  szándékos megtételében szerepet játszik, amikor tudjuk, hogyan kell végrehajtani a releváns cselekvéseket."<sup>14</sup> Továbbá hozzátézi "Ha nem tudom, hogyan kell  $\varphi$ -t tenni, akkor nem vagyok jogosult kialakítani a szándékot és a hitet, hogy meg fogom tenni: a tudni hogyannak alá kell támasztania a képességeinkre vonatkozó tudást a döntésünk episztemikus igazolása során."<sup>15</sup>

12 Falvey valami ilyesmivel áll elő, lásd 2000, 29–31. o.

13 Setiya 2008, 405. o.

14 Setiya 2008, 406. o.

15 Uo.



A szándékos cselekvések egyik szükséges feltétele tehát az, hogy a cselekvő rendelkezzen a cselekvés megtételéhez szükséges tudni hogyannal. Részben ez – a képességre vonatkozó tudással együtt – igazolja a cselekvő arra vonatkozó hitét, hogy a szándékozott cselekvést teszi. Azt hiszem, ez a feltétel túl erős és mondok is néhány indokot, hogy miért ne vegyük komolyan. Először is nagyon megnehezíti, hogy az új cselekvések megtanulását magyarázzuk. Ezt Setiya is elismeri, és azt mondja, hogy nem tudunk olyan cselekvést szándékozni, melyet nem tudunk megtenni, ugyanakkor szándékozhatunk megtanulni ilyen cselekvéseket és az után megtenni őket, hogy a tanulási folyamat lezajlott. Hozzáteszi, hogy a tanulási folyamat alatt valószínűleg olyan alapcselekvésekre támaszkodunk, melyeknek a tudni-hogyanjával rendelkezünk. Ennek egyértelműen ellentmond az alapvető mozdulatok elsajátítása (még a cipőfűzőnk bekötésénél is egyszerűbb mozdulatokra gondolok). Képzeljünk el valakit, aki megpróbál egy tánclépést tenni. Egy lépés megtétele tovább bontható arra, ahogy valaki leteszi a lábát, hogy milyen erővel hajtja végre a mozdulatot stb. De valahol ennek a sorozatnak is véget kell érnie, és csak mert képesek vagyunk megtenni ezeket a cselekvéseket, a cselekvés, amelyet megtenni szándékozunk még nem áll össze ezekből az alapvető mozdulatokból. Továbbá, ha valamit megtanulunk, akkor meg tudjuk csinálni. Setiya nézete szerint tehát, amíg nem tanulunk meg valamit, addig soha nem is végezzük az adott cselekvést és szándékozni sem tudjuk, ám onnantól kezdve, hogy először sikeresen végrehajtjuk és megfelelő biztossággal meg tudjuk ismételni többször is, már szándékozhatjuk. De hol a határa annak, hogy mikortól tanultunk meg valamit kellően alaposan ahhoz, hogy tudjuk szándékozni? Valaminek a megtanulása során több történik a már ismert cselekvések szándékozásánál: annak a cselekvésnek van elsőbbsége, melyet meg akarunk tanulni, azaz annak a cselekvésnek a leírása foglalja magába az összes többi cselekvését, melyet teszünk. Tehát az alapvető cselekvések szándékozása nem lehet sem maga a szándékos cselekvés, sem annak tanulása.

Egy másik érv is az ellen szól, hogy a tudni hogyan a szándékos cselekvések megtételének szükséges feltételének tekintsük: ha a cselekvőnek tudnia kell ezt és tudja, hogy tudja – másodfokú hiteket tud erről kialakítani –, akkor feltehetjük a kérdést, honnan tudja, hogy rendelkezik a szükséges tudni hogyannal. Grice azt a megjegyzést teszi „Intention and Uncertainty” című cikke vége felé, hogy

vagy feltételezem, hogy tapasztalatból tudom, hogy nem tudom szándékosan égnek állítani a hajamat, vagy már eleve tudom, hogy ez így van. De mi igazolja ezt a tudást? Ugyanannál a kérdésnél kötöttünk ki. [...] [N]em tudhatom tapasztalat révén, hogy egy *szándék*, hogy a hajam égnek álljon, nem hatékony; mert nem *rendelkezhetek* ilyen szándékkal, hacsak nem gondolok úgy a hajam égnek állítására, mint ami a közvetlen

irányításom alatt áll; és azt gondolni, hogy ez így van, annak feltételezésével jár, hogy már rendelkezem azzal a válasszal, melyet a tapasztalatnak kellene biztosítania.<sup>16</sup>

## 5. Konklúzió

Tanulmányom lezárásaként rámutatok KA néhány következményére és összegzem az eddigieket. Amennyiben KA helyes, el kell fogadnunk, hogy a szándékos cselekvések nem azok a cselekvések, melyek esetén a cselekvőnek mindig autoritatív, privilegizált tudása van saját cselekvéseiről. Ennek ellenére lehetnek cselekvések, melyeket bizonyos mentális állapotok vagy események meghatározott módon okoznak, de azt nem mondhatjuk, hogy ezek a mentális állapotok *minden* esetben tudást adnak arról, hogy mit csinálunk szándékosan, amikor szándékosan csinálunk valamit. Ez kizárja, hogy a cselekvések szándékosságának kritériumaként határozzuk meg a gyakorlati tudást, és a felelősség tulajdonítása során erre támaszkodjunk. Ha azt mondhatnánk, hogy a cselekvő csak azt a cselekvést szándékozta megtenni, amely leírás alatt cselekvését ismeri, akkor mondhatnánk, hogy ezért a cselekvésért felelős, és ezért is csak az alatt a leírás alatt, melyben szándékosan tette. A felelősség minden más esetét más forrásból kellene levezetnünk, nem a cselekvésből – például továbbra is felelősnek tarthatnánk valakit azért, amiért mérlegelése során nem járt el körültekintően arra vonatkozóan, hogy mit tegyen vagy hogyan tegye azt, de nem tudnánk felelőssé tenni magáért a cselekvésért.

Amennyiben KA megállja a helyét, valószínűsíti, hogy a cselekvés okozásának kognitív tartalommal rendelkező összetevői – eszközökre, indokokra, sikerre stb. vonatkozó hitek – nem tudás forrásai a cselekvő számára szándékos cselekvéseit illetően. Ha ez így lenne, akkor meg kellene magyaráznunk, hogy a fenti esetekben a tudás ezen forrásai miért nem megfelelőek mégsem. Ha nem nyújtanak ilyen tudást, akkor valamilyen más forrása kell legyen ennek a fajta tudásnak, ha van ilyen egyáltalán. Mivel úgy tűnik, hogy bizonyos esetekben a megfigyelők legalább annyit, vagy néha többet tudnak arról, hogy mit csinál a cselekvő, mint ő maga, ezért a szándékos cselekvéseinkre vonatkozó tudás megfigyeléses és következtetéses.<sup>17</sup> Egy későbbi írásban keríték sort annak kimutatására, hogy ez a megfigyeléses megértés miképpen zajlik, és hogyan működnek cselekvésmegértő és -értékelő diskurzusaink.

---

16 Grice 1971, 276. o. Grice megoldása az, hogy az „azt szándékozni, hogy”-ot egy olyan fogalom segítségével elemzi, melyből *nem* következik, hogy [a cselekvés] bekövetkezése rajtunk múlik.” Az erre alkalmas fogalom szerinte az „akarni, hogy”. (276–277. o.)

17 Ez a konklúzió összhangban van több jelentős pszichológiai eredménnyel is, amelynek a kognitív diszsonancia, a szándékok és indokok téves önmagunknak tulajdonításának szakirodalmában közismertek. E következtetést alátámasztja az ismeretlen, ám meglévő motivációink nem ismerete, és néhány újabb neurológiai eredmény is. Ezek kifejtése külön cikk tárgyat képez és egy további írásomban fogom ezt elvégezni.

## Felhasznált irodalom

- Anscombe, G. E. M. 1957, *Intention*. Harvard University Press.
- Davidson, D. 1980, „Intending.” In Donald Davidson *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Falvey, K. 2000, „Knowledge in intention.” *Philosophical Studies* 99 (1), 21-44. o.
- Ford, Anton–Jennifer Hornsby–Frederick Stoutland (szerk.) 2011, *Essays on Anscombe’s Intention*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Grice, H. P. 1971, „Intention and Uncertainty.” *Proceedings of the British Academy* 57, 263–279. o.
- Paul, S. 2009, „Intention, Belief, and Wishful Thinking: Setiya on Practical Knowledge.” *Ethics* 119, 546–557. o.
- Setiya, K. 2007, *Reasons Without Rationalism*. Princeton University Press.
- Setiya, K. 2008, „Practical Knowledge.” *Ethics* 118, 388–409. o.
- Setiya, K. 2009, „Practical Knowledge Revisited.” *Ethics* 120, 128–137. o.
- Steiner D. 2011, „Az anscombe-i »megfigyelés nélküli tudás« fogalma.” *Elpis* 10, 145–167. o.

# RECENZIÓ

## Nagy Dániel

1986-ban születtem Budapesten, középiskolai tanulmányaimat a Toldy Ferenc Gimnáziumban végeztem és 2005-ben nyertem felvételt az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának filozófia szakára. 2011 januárjában államvizsgáztam, szakdolgozatomban Karl Marx kommunizmusképeéről, valamint a marxi kommunizmus kritikájáról írtam. Ez év őszétől a Ludassy Mária által vezetett Morál- és Politikai Filozófia Doktori Iskola hallgatója vagyok, kutatásaim középpontjában a marxi elméleti alapokon nyugvó kommunizmus lehetőségéről, a poszt-kapitalista társadalom gazdaságáról és a szocializmus politikai gazdaságtanáról szóló történeti, illetve kortárs elméletek állnak.

Nagy Dániel

## Személyes riport egy francia forradalomról

Alexis de Tocqueville: *Emlékképek 1848-ról*. Fordította Ádám Péter. Európa Kiadó, Budapest, 2011. 494 oldal, 3800 Ft.

Először jelennek meg magyar nyelven Alexis de Tocqueville emlékiratai az 1848-49-es franciaországi eseményekről az Európa Kiadó gondozásában. A hiánypótló mű nemcsak a francia politikai gondolkodó munkáit alaposan ismerő olvasóknak tartogat izgalmakat, hanem rajta keresztül egy új olvasógeneráció is felfedezheti magának Tocqueville-t.

Amint azt a francia politikai gondolkodó munkásságával több mint hatvan éve foglalkozó, magyar származású, Amerikában élő történész, John Lukács a műhöz írt rövid, de annál figyelemreméltóbb előszavában megjegyzi: Alexis de Tocqueville életműve négy különálló egységbe rendezhető. A legismertebb, a fiatal amerikai demokrácia intézményrendszerével, a demokratikus berendezkedés és hatalomgyakorlás előnyeivel, illetve hátrányaival foglalkozó klasszikus írás, *Az amerikai demokrácia* önmagában is külön csoportot alkot. A Magyarországon már a reformkorban kiadott társadalomtudományi klasszikus mellett az irodalmi hagyaték másik egysége az 1789-es francia forradalom minden részletre kiterjedő elemzése, *A régi rend és forradalom* című befejezetlen mű, valamint Tocqueville levelezése, amely 1951 óta kiadott *Összegyűjtött műveinek* mintegy húsz kötetét teszi ki. A negyedik csoportban egyedül az *Emlékképek* található, Tocqueville emlékiratai a viharos 1848/49-es évekről, melyet a szerző nem szánt kiadásra, és csak halála után harmincnégy évvel, a szerző unokaöccsének köszönhetően jutott el a nagy nyilvánossághoz.

Tocqueville az *Emlékképek* nagy részét egy évvel az 1848–49-es franciaországi eseményeket követően írta meg Sorrentóban. Ekkor már visszavonult az aktív politikai szerepvállalástól, és orvosa tanácsára olyan elfoglaltságba kezdett, ami nem viselte meg régóta tüdőbajjal küzdő szervezetét: erre az emlékezés és az írás bizonyult a legalkalmasabbnak. Ennek megfelelően az *Emlékképek* nem egy politikafilozófiai vagy történettudományi mű, hanem fragmentáltsága ellenére is rendkívül értékes kordokumentum. Olyan szellemesen, olvasmányosan és elegánsan megírt személyes riport, melyen keresztül a XIX. század egyik legfontosabb politikai gondolkodója, mint államférfi, közszereplő és politikus, nem utolsó sorban pedig mint a történelmi eseményekkel együtt sodródó magán személy jelenik meg. Ugyanakkor az egyszerű időtöltés céljából, kizárólag magánhasználatra lejegyzett emlékiratokban Tocqueville történelmi és (politikai) filozófiai gondolatai is visszaköszönek, többnyire a szerző kommentszerűen frappáns

és tömör megjegyzéseiben, helyenként pedig a nagyobb lélegzetvételű, de szigorúan csak pár bekezdésnyi elemzésekben.

A könyv három nagy részből áll, melyek közül az első kettő elsősorban az 1848 februárjától június végéig terjedő forradalmi időszakra, a harmadik pedig arra az öt hónapra koncentrál, amikor 1849-ben Tocqueville külügyminiszterként vett részt Odilion Barrot kormányában. Az első részt indító fejezetben Tocqueville beszámol az *Emlékképek* keletkezésének háttéréről, majd hamar rátér azoknak a társadalmi körülményeknek a bemutatására, melyek Lajos Fülöp és Francois Guizot Franciaországának, a júliusi monarchiának a bukásához vezettek. Tocqueville ezért elsősorban a középosztályt hibáztatja, amely „1830-ban olyan végérvényes és elsőprő győzelmet aratott, hogy a polgárság minden politikai hatalomra, előjogra, kiváltságra, sőt az egész államra rátette kezét, és miközben mindent a sáncai mögött halmozott fel, a hierarchiában alatta lévőket ugyanúgy kizárta a kormányzásból, mint azokat, akik fölötté álltak” (17. o.). Szembetűnő az a hasonlóság, ahogyan Tocqueville és az események másik szemtanúja,<sup>1</sup> Karl Marx leírja azt a társadalmi, politikai és szellemi miliőt, amely az 1830-tól hatalmon lévő osztályt jellemezte. Ugyan a két politikai gondolkodó világnézete és stílusa, valamint az 1848–49-es eseményeket feldolgozó írásaik tematikája radikálisan különbözik, mégis érdemes figyelni rá, hogy a körülmények megítélésében a két szerző lényegében hasonló álláspontra helyezkedik. Akárcsak Tocqueville, Marx is felismeri *Osztályharcok Franciaországban*<sup>2</sup> című művében, hogy mind az *ipari burzsoázia*, mind pedig a *kispolgárság* és a *parasztság* teljesen ki volt szorítva a hatalomból ezekben az időkben, és hogy „Lajos Fülöp idején nem a francia burzsoázia uralkodott, hanem annak egyik frakciója, bankárok, tőzsdekirályok, vasútkirályok, szén- és vasércbányák, valamint erdőségek birtokosai, a hozzájuk csatlakozó földtulajdon egy része – az úgynevezett fináncarisztokrácia”.<sup>3</sup> Marx meglátása szerint az uralkodó osztály egy saját gazdasági érdekeit kiszolgáló hatalmi berendezkedést épített ki magának, egy olyan részvénytársaságot, melynek

1 Miután I. Lipót király 1848. március 3-án kiutasította Belgiumból, Marx családjával Párizsba ment, ahol Kölnbe való távozása előtt egy hónapot töltött. Egy évvel később, 1849 júniusa és augusztusa között is a városban tartózkodott. Lásd erről bővebben: Francis Wheen: *Karl Marx*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2004, 109–114. és 127–128. o.

2 Az *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig* című mű 1850-ben keletkezett, és a *Neue Rheinische Zeitung* cikksorozatként közölte, teljes kiadása pedig már szerzőjének halálát követően 1895-ben jelent meg Friedrich Engels gondozásában. A folyóiratban leközölt három cikket a barát egységbe rendezte, címüket megváltoztatta és kiegészítette egy negyedik fejezettel, melyet a „Szemle, 1850 májusától októberig” című Marx írás Franciaországról szóló részeiből állított össze, és amelynek „Az általános választójog megszüntetése” 1850-ben címet adta. Egy évvel később Marx újból feldolgozta az 1848 februárjától Napóleon Lajos 1851. december 2-i államcsínyéig tartó időszakot *Louis Bonaparte bruimaire tizenhatalmadikája* című művében. Engels az *Osztályharcok Franciaországban 1895-ös* újrakiadásának előszavában megjegyzi, hogy ha a két művet összehasonlítjuk egymással, akkor szembetűnik, hogy a később keletkezett írás korszakbrázolása alig tér el a korábban keletkezett műtől.

3 Karl Marx: *Osztályharcok Franciaországban 1848-tól 1850-ig*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1976, 40. o.

igazgatója Lajos Fülöp volt. Tocqueville az *Emlékképek* első oldalain az uralkodásának vége felé járó hatalom működését szintén egy részvénytársasághoz hasonlította, amely „minden intézkedésében kizárólag azt nézte, mennyi hasznot látnak majd belőle a részvényesek. Ezek a jellemhibák egyenes ágú következményei voltak az uralkodó osztály természetes önzésének, korlátlan hatalmának, valamint a kor általános romlottságának és elsilányodásának” (18. o.).

Marx és Tocqueville álláspontja azonban nemcsak a körülmények megítélésében azonos. Egyenesen kísérteties, amikor az *Emlékképek* szerzője pár oldallal később osztályharcról, a tulajdonnal rendelkezők és a nincstelenek közötti kibékíthetetlen antagonizmusról ír, amely a politikai csatározások arculatát gyökeresen meg fogja változtatni a közeljövőben: „Egyáltalán nincs messze az idő, amikor a politikai harc átalakul a tulajdonnal rendelkezők és nincstelenek háborújává; ezt a háborút a magántulajdon csatamezején fogják megvívni, és azok lesznek majd a legfontosabb kérdések, hogy ki kell igazítani, és mennyire, ezt a jogot” (28. o.). Mindez rávilágít arra, hogy Tocqueville már 1848 letelején felfigyelt arra, hogy a küszöbön álló konfliktusban milyen komoly szerepet játszanak majd az osztályellentétek, és érzékelté azokat a politikai indulatokat is, melyek a munkásosztály köreiből forrtak, valamint már a küszöbön álló forradalom előtt figyelmeztette képviselőtársait azoknak a radikális, magántulajdon-ellenes és az egész társadalmi berendezkedést alapjaiban megváltoztatni kívánó eszméknek a térnyerésére, melyek társadalmi bázisukat a hatalomból kiszorult osztályok, elsősorban a proletariátus köreiből lelték meg.<sup>4</sup>

Mindezek ellenére szó sincs róla, hogy Tocqueville az 1848–49-es események során az osztályharc-elméletet vagy a történelmi materializmust hirdető szocialista gondolkodóvá vált volna. Ugyanis hangsúlyozza, hogy az általa katasztrófának minősített események legfőbb kiváltó okait az uralkodó osztály közönyében, önzésében és jellemhibáiban kell keresni, melyek szerinte méltatlanná és alkalmatlanná tették őket a kormányzásra (31. o.). Emellett a szerző az *Emlékképek* második fejezetének elején nyomatékosítja, hogy mindig is idegenek voltak tőle azok a történelemfilozófiai rendszerek, „amelyek valamilyen végzetes láncba illeszkedő nagy elsődleges okokkal igyekeznek magyarázni a történelmi eseményeket” (98. o.). Ezek a rendszerek Tocqueville szemében gyanúsak, sőt egyenesen hazugak, bármennyire is körmönfontan, meggyőzően és precízen próbálják bizonyítani igazukat. Ez az ellenszenv azonban nem tartja távol Tocqueville-t attól, hogy meghatározza azokat az általános okokat, amelyek az események alakulását befolyásolták, és nem zárkózik el attól sem, hogy hangoztassa a második júniusi munkásfelkelésben szerepet játszó osztálykonfliktusok jelentőségét, sőt egy egész fejezetet

<sup>4</sup> Tocqueville saját bevallása szerint mindezekről 1848. január 29-i képviselőházi felszólalásában beszélt a legmarkánsabban, mely beszédet a *Le Moniteur* közölte le egy nappal később. A szerző az *Emlékképek*ben néhány bekezdést idéz a felszólalásból.



szentel a forradalom szocialista jellegének bemutatására, mely rövid esszének is beillő rész az *Emlékképek* egyik legfigyelemreméltóbb fejezete.

Tocqueville a fejezet egy részét február 24. másnapján írta, és már Sorrentóban fejezte be 1850 októberében. Az utcákat járva a szerzőnek rögtön szemet szúrt „a forradalom – nem főleg, hanem kizárólagosan és egyértelműen – plebejus jellege, vagyis hogy a népre, a kétkezi munkából élőkre ruházott minden hatalmat” (110. o.). Tocqueville merőben újszerűnek éli meg ezt a jelenséget, és érzékeli, hogy ennek a felkelésnek az arculata merőben más, mint az 1789. és 1830. évi forradalmaké: „A februári forradalom végeredményben a szocializmusnak köszönheti sajátos arculatát, és messziről nézve a dolgot a köztársasági államforma korántsem a végcél volt, csak az eszköze a szocializmus megvalósításának” (117. o.). Pár fejezettel később, a második radikális munkásfelkelés ideje alatt pedig még egyértelműbben fogalmaz, szinte marxi kategóriák szerint, osztályharcként határozza meg az eseményeket, de hangot ad ellenérzéseinek is: „[A] felkelést kiemelte az utóbbi hatvan év eseményei közül, hogy nem az államforma megváltoztatását, hanem a társadalmi rend átalakítását tűzte célul maga elé. Nem a politikai harc volt (legalábbis abban a jelentésben nem, amit adtunk a kifejezésnek), hanem két társadalmi osztály küzdelme, valóságos polgárháború [...]. [A] felkelés kétségbeesett és vak erőfeszítése arra irányult, hogy a munkások megszabaduljanak elkerülhetetlen sorsuktól, amit törvénytelen elnyomásnak tüntettek fel előttük, és hogy fegyverekkel nyissanak utat a felé a képzeletbeli jólét felé, amit úgy festettek le nekik, mintha méltán megilletné őket. Ezt a felkelést a mohóság és a sok hazug elmélet tette olyan hátborzongatóvá, miután világra szülte.” (209–210. o.)

Tocqueville a folytatásban sem bánik kesztyűs kézzel a szocialista tanokkal és azok képviselőit (Auguste Blanqui, Louis Blanc) is kelletlen szavakkal illeti, a törvényes rend felesküldött felforgatóiként mutatva be őket. Rendpártisága ellenére azonban Tocqueville egyáltalán nem lelkesedett a régi rendért, és azért az uralkodóért sem, akinek személye megtestesítette ezt a berendezkedést, s akinek a szerző szavaival élve az egyetlen gondolata az volt, hogy a forradalmi hevületet bele kell fojtani az anyagi javak élvezetébe. Ugyanakkor az 1848–49-es forradalom bukását is szükségesnek tartotta, ezért Napóleon Lajos elnöksége alatt belépett Odilon Barrot kormányába, hiszen célja az volt, hogy mérsékelten konzervatív módon és az alkotmány szellemiségében eljárva életben tartsa társaival a köztársaságot, és ellenálljon azoknak az erőknél, amelyek a szocializmus vagy a monarchia irányába kerestek kiutat az alkotmányosságából (290. o.). Ezt vázolja fel a harmadik könyv, melyben a külügyminisztérium élén láthatjuk Tocqueville-t, aki könnyedén mutatja be a korabeli francia diplomácia működését, és hasonlóan közvetlen stílusban rajzol pontos képet a korabeli európai erőviszonyokról, számos magyar szálát is megemlítve. A könyv a kabinet bukásával zárul, amely egyben Tocqueville politikai pályájának végét is jelentette 1849 októberében.

Az olvasók a legnagyobb élvezetet az *Emlékképek*ben található portrékban fogják lelteni, hiszen Tocqueville az eseményekben részt vevő, illetve azokat alakító személyiségek soráról rajzolt izgalmas, szellemes és precíz portrét a műben: a karakterrajzok közül terjedelmében és tartalmában kiemelkedik Lajos Fülöp, a bukott uralkodó, valamint Napóleon Lajos, a feltörekvő kalandor politikus portréja. Különösen izgalmasak, már-már regénybe illőek azok a kalandok, melyekbe Tocqueville az utcákat járva, a barikádok közvetlen közelében keveredett, de hasonlóan végig lekötik a figyelmet a képviselőházban játszódó epizódok is, melyek leírása annyira erőteljes, hogy szinte a korabeli politikai csatározások résztvevőjének érezheti magát az olvasó. Végül, de nem utolsó sorban a fordító, Ádám Péter munkáját is megilleti a dicséret, nemcsak a fordítás alaposága miatt, hanem az *Emlékképek*hez mellékelt névjegyzék miatt, amely a mű fő- és mellékszereplőiről tartalmaz rövid, de elengedhetetlen információkat.

## Felhívás

Az *Elpis* szerkesztősége publikációs lehetőséget kínál azon hallgatóknak, akik 2013-ban részt vesznek a filozófia OTDK-n. Következő, tizenkettedik 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: 2013. április 30.
- Terjedelem: minimum 40 000, maximum 60 000 leütés. (Recenziók esetén maximum 20 000 ezer leütés.)
- 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](mailto:filoszerk@gmail.com) címre, Word formátumban.
- A hivatkozásokkal és bibliográfiával szemben támasztott formai követelmények elérhetőek weboldalunkon ([http://www.elpis.hu/elpis\\_formai.pdf](http://www.elpis.hu/elpis_formai.pdf)).

A beérkezett munkák elbírálása után a szerkesztőség mindenkit értesít döntéséről, de fenntartja a jogot a cikkek előzetesen megbeszélt megjelentetési idejének módosítására.

Jó munkát és sikeres részvételt kívánunk!

[www.elpis.hu](http://www.elpis.hu)

# Aspecto

Filozófiai folyóirat

A Magyar Fenomenológiai Egyesület folyóirata

**Az Aspecto filozófiai folyóirat  
következő száma januárban jelenik meg.  
E számunk témája a ritmus.**

A ritmus problémája mindenekelőtt fenomenológiai, pszichopatológiai, irodalmi és zenei szempontból kerül bemutatásra.

Aspektusok rovatunkban további izgalmas tanulmányok olvashatóak. Szerzőink segítségével Nietzsche szomatológia-felfogásába, Dilthey és Freud szellemi kapcsolatába, a pszichoanalízis és a modernitás viszonyába, valamint Deleuze esztétikájába nyerhetünk betekintést.

**A folyóirat szerzői:**

Moldvay Tamás, Darida Veronika, Valastyán Tamás, Surányi László, Seregi Tamás, Bátorfy Attila, Schwendtner Tibor, Kővári Zoltán, Szummer Csaba

<http://www.fenomenologia.hu/aspecto/>



ELTE BTK  
HALLGATÓI  
ÖNKORMÁNYZAT



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298



9 771788 829008 1 2 0 0 2