

ÉLPIΣ

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
2017. X. évfolyam 2. szám

Losonczi Péter emlékére



ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

Az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola lapja

2017. X. évfolyam 2. szám

Felelős szerkesztő: Rosta Kosztasz

Szerkesztők: Balogh Zsuzsanna, Csuka Botond, Forczek Ákos, Gyöngyösi Megyer,
Hendrik Nikoletta, Kis-Jakab Dóra, Paár Tamás, Stamler Ábel

A szerkesztőbizottság elnöke: Boros Gábor, a doktori iskola vezetője

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

Borító: Gyarmathy Ákos

Lapterv és tipográfia: Krizsán Viktor

Tördelő: Rókay Attila

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

Nyomta: Prime Rate Kft.

Terjeszti: ELTE Eötvös Kiadó

ISSN 1788-8298

Készült 2018 áprilisában 100 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának támogatásával.

Tartalom

Előszó.....	3
-------------	---

LOSONCZI PÉTER EMLÉKÉRE

Előszó a tematikus blokkhoz.....	9
----------------------------------	---

PAVLOVITS TAMÁS: „A fenséges Istennek szemléletében elnyerhető legfőbb boldogság.” Megjegyzések Descartes <i>Harmadik elmékedésének</i> utolsó bekezdéséhez.....	13
---	----

SZABÓ L. IMRE: Az elme karteziánus fogalma.....	23
---	----

BOROS GÁBOR: Az élet mint halál Spinozánál	41
--	----

SCHMAL DÁNIEL: Locke és Leibniz a személyes azonosságról.....	57
---	----

FORCZEK ÁKOS: „Állami fortély” és „belső kényszer”. A felvilágosodás kanti programjáról.....	73
---	----

HANKOVSZKY TAMÁS: „A filozófus csak Jánossal tud közösséget vállalni.” Fichte a páli és a jánosi kereszténység különbségéről.....	87
--	----

KRATÉR

KOVÁCS DÁNIEL ATTILA: A tudatosság két fajtája Plótinosz filozófiájában.....	103
--	-----

GYÁRFÁS ORSOLYA: Tradíciók és interpretációk: Richard Strauss <i>Rózsalovagja</i>	119
---	-----

CSORNAY ANNAMÁRIA: The Liberal Political Realism of Bernard Williams.....	133
---	-----

KINTLI BORBÁLA: Az esztétikán túl. A művészetről Pilinszky és Levinas gondolatainak keresztmetszetében.....	147
--	-----

ZSUPOS NORBERT: A kifejezés fogalma Gilles Deleuze filozófiájában.....	163
--	-----

KRITÉRIUM

NEMES LÁSZLÓ: Filozófiai tudás <i>vs.</i> filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.....	181
---	-----

FARKAS HENRIK: Az esetleges és a szükségszerű fenomenológiája.....	195
KISS CSABA: Paradox egység.....	205
PAÁR TAMÁS: Diskurzusdeficit.....	211
ABSZTRAKTOK.....	219
SUMMARIES.....	225
SZERZŐINK.....	231

Előszó

Az *Elpis* 2017/2. számát Losonczi Péter (1970-2015) emlékének szenteljük. Mivel barátaival vonatkozó gondolatai a tematikus blokk előtt olvashatóak, ebben az előszóban csak az írások rövid ismertetésére szorítkozunk. Az összeállítást hat dolgozat alkotja az újkori filozófia területéről – ebből három vallásfilozófiai fókuszú – Descartes-tól kezdve Spinozán és Leibnizen át Kantig és Fichtéig bezárólag.

Pavlovits Tamás Descartes *Harmadik elmékedésének* utolsó bekezdését, azaz Isten végtelen ideájának szemléletét elemzi. A szerző mellett érvel, hogy a végtelen szemlélésével kapcsolatos érzelmek összefüggnek a végtelen észlelésének kettős – egyrészt teljesen világos, másrészt megérthetetlen – természetével. Szabó Imre másképp, az analitikus filozófia eszköztárával közelít a francia gondolkodóhoz, felállítva annak descartes-i kritériumát, hogy az elmére mely predikátumok lehetnek igazak. A szöveg a tudatosság problémájának előtérbe helyezésével igyekszik árnyaltabb képet rajzolni a karteziánus elmefogalomról. A továbbiakban Boros Gábor Spinoza *Etikájában* élet és halál kettős értelmezésének lehetőségét boncolgatja. Középpontba a bölcs emberben testet öltő, tisztán filozófiai megalapozású immanens üdvösség kerül, jól elkülönítve azt a transzcendens célzatú megtéréstől, vagy az élet s halál páli értelmezésétől. Ezután Schmal Dániel szövege olvasható a személyes azonosságról, melynek konklúziója szerint ha Locke-ot helyesen tekintjük a pszichológiai modernitás egyik megalapítójának, akkor Leibnizre is érdemes egy hasonlóan modern, kontextualista megközelítés kezdeményezőjeként tekinteni. A blokkot végül egy Kant- és egy Fichte-dolgozat zárja. Előbbiben Forczek Ákos rekonstruálja az emberi nem karaktere és morális rendeltetése, illetve e morális rendeltetés és a (világ)polgári alkotmány kidolgozásának programja közötti kapcsolatot. A gondolatmenet szerint a felvilágosodásnak egy konstruktív belső kényszer alkalmazásával kell kiutat találnia a „népet” megköttető, destruktív belső kényszer állapotából. Utóbbiban pedig Hankovszky Tamás Fichte nyomán állítja egymással élesen szembe a páli és jánosi teológiát, rámutatva a tudománytan és a jánosi teológia szubsztantív hasonlóságára. A jánosi teológia azért lehet kitüntetett, mivel nagy erővel hangsúlyozza az egységet, ezzel pedig szemlélteti, értelmezi és hitelesíti Fichte kései, erőteljes monizmusát.

A Kratér rovat, hűen a folyóirat eredeti, tehetség gondozást szem előtt tartó célkitűzéséhez, a 2017-es OTDK díjnyertes dolgozataiból kínál válogatást. Az itt olvasható szövegek magas színvonalú, a nemzetközi szakirodalmat figyelemmel kíséző, eredeti gondolkodásról tanúbizonyságot tevő pályamunkák. Az első dolgozatban Kovács Dániel Attila a tudatosság kérdését vizsgálja Plótinosz filozófiájában. A dolgozat szerzője amellet érvel, hogy Plótinosz a tudatosság két markánsan eltérő formáját különbözteti

meg egymástól, az alsó lélekhez tartozó empirikus tudatosságot és a felső lelket jellemző noétikus öntudatot, kiegészítve azzal, hogy az utóbbi paradigmatis lehet az előbbi számára. Gyárfás Orsolya írása Strauss *Rózsalovagjának* kortársi recepciójával és értelmezéstörténetével foglalkozik. A tanulmány arra próbál rámutatni, hogy az opera recepciója nem függetleníthető a művészetértelmezésben lezajló mélyreható változásoktól, amelyeket a posztmodern megjelenése indított el, így az opera korábban giccsesnek tekintett jegyei a *camp* fogalma mentén újraértékelhetők, színpadra állítása megreformálható. Csornay Annamária cikke Bernard Williams és a liberális politikai realizmus egyik alapszövegét elemzi. Célja az, hogy megmutassa azokat a feltevéseket, amelyek alapján Williams elutasítja a politikai gondolkodást uraló moralizmust és újradefiniálja a moralitás és a politika viszonyát. Ez a dolgozat azért különleges, mivel az *Elpis* történetének első angol nyelvű szövege, ám terveink szerint korántsem az utolsó. Kintli Borbála tanulmányának fókuszában etika és esztétika viszonya áll, pontosabban ennek a kérdésnek a problematizációja Pilinszky János és Emmanuel Levinas gondolkodásában. Az írás azt igyekszik megvilágítani, hogy a két szövegkorpusz együttolvasása kölcsönösen produktívnak bizonyulhat az etikailag érvényes művészet fogalma kapcsán, mely igénynek a művészet jelen formájában egyik gondolkodó szerint se képes megfelelni. Zsupos Norbert végül azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mit jelöl a „kifejezés” problémája Deleuze gondolkodásában. A fogalom világosan szembeállítható a reprezentáció fogalmával, vagyis annak a deleuze-i igénynek a megnyilvánulásaként értelmezhető, mely a transzcendencia filozófiájával szemben az immanencia filozófiáját alapozza meg.

Kritérium rovatunkban ezúttal is helyet kaptak könyvkritikák és egy vitairat. A vitairat a Doktoranduszok Országos Szövetsége legutóbbi Ütközéspontok konferenciájának „Praxis-vita” névre keresztelt kerekasztal-beszélgetését folytatja írásos formában. A vitára 2017. május 26-án került sor, résztvevői Forrai Gábor, Lubinszki Mária, Nemes László, Olay Csaba, Rosta Kosztasz és Sárkány Péter voltak. Vitaindítójában Nemes László a filozófiai művek és eredmények helyett a filozofálás folyamatát hangsúlyozza. Ezáltal a hazai filozófia gyakorlati fordulatát sürgeti, amely szerinte számos lehetőséget hordoz magában. Reményeink szerint az *Elpis* későbbi számaiban a Praxis-vitát érintő további hozzászólások is olvashatóak lesznek. Végül – keretet adva jelen számunknak – három, a közelmúltban elhunyt kiemelkedő filozófusról emlékezünk meg egy-egy művük értékelő bemutatásával sorrendben Farkas Henrik, Kiss Csaba és Paár Tamás által: Tengelyi Lászlóról (1954-2014), Márkus Györgyről (1934-2016) és Karl-Otto Apelről (1922-2017).

Külön köszönet illeti e szám megszerkesztése során tett erőfeszítéséért Forczek Ákost (tematikus blokk), Gyöngyösi Megyert (OTDK-dolgozatok) és Paár Tamást (Praxis-vita).

Rosta Kosztasz

LOSONCZI PÉTER EMLÉKÉRE

Előszó a tematikus blokkhoz

Idestova két és fél éve hunyt el fiatalon, tragikus hirtelenséggel Losonczi Péter barátunk, filozófustársunk. Az *Elpis* jelen száma a Péter emlékére rendezett magyar nyelvű konferencia előadásából közöl válogatást. A konferenciát „Filozófia, teológia, politika – Losonczi Péter emlékkonferencia” címmel 2016. június 29–30-án közösen rendezte az ELTE BTK és a KRE BTK. Ezt a kétnapos eseményt bő fél évvel előzte meg a Péter emlékére a belgiumi Leuvenben rendezett angol nyelvű szimpózium, ahol magyar részről Boros Gábor adott elő. Az angol szimpózium előadásai remény szerint kötet formájában jelenhetnek meg, így nagy öröm számunkra, hogy a magyar konferencia anyagának jelentős része is napvilágot láthat nyomtatásban. E helyütt is érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy a család jóvoltából tavaly szeptember óta Péter filozófiai magánkönyvtára elérhetővé vált a filozófiatörténet, filozófiai teológia és politikafilozófia iránt érdeklődő kollégák és általában a közönség számára a Horánszky utcai Szent Ignác Jezsuita Szakkollégium szép könyvtári különtermében.

Így hát Péter könyvei hazatértek – miután betegsége folytán idő előtt hazatért Ő maga is *in patriam aeternam*. A magyar filozófustársadalom olyan barátot és kollégát veszített el benne, akit mindnyájan ismertünk a szakmában, és aki számtalan filozófiai projekt mozgatója, központi, aktív tudományszervező személyiség volt. Egyszerre tudott jelen lenni a nemzetközi és a magyar tudományban, számos, nagy nemzetközi kiadónál megjelent tanulmánykötetet szerkesztett, szakmailag szívügye volt különösen a politikafilozófia és a filozófiai teológia, a karteizianizmus mint alapvető hittételek filozófiai apológiája (ez volt Leuvenben megvédett doktori értekezésének tárgya is). A Leuvenben tanult magyar filozófusok közé tartozott, és a sors később visszahívta őt Belgiumba, ahol a Leuveni Egyetem Filozófiai Intézetében órákat is adott. Idehaza Veszprémben, Szombathelyen és a Károlin is tanított (itt vallásközi párbeszédet adott elő), folyóiratot és köteteket szerkesztett, kora újkori és politikafilozófiai tanulmányokat írt.

Még mindig nem tudjuk elhinni, hogy már nincs közöttünk. Gyakran gondolunk rá – hiszen Péter helykeresése a világban egy kicsit a magyar filozófussors tükré is. Az itt következő tanulmányok közlésével emlékezünk rá, arra is gondolva, hogy még mennyit írhatott volna Ő maga is hasonló témákról. Shālōm ‘ālekhā – וְשָׁלוֹם יַבְרַכְךָ יְיָ

Vassányi Miklós

Szerencsés esetekben az életet mint életet ünnepeljük kerek születésnapot elérő kollégáinknak összeállított *Festschriften*ekben vagy folyóiratszámokban, olykor emléküik előtt tisztelgünk haláluk évfordulóján. Az utóbbi évek nem voltak kegyesek a filozófusokkal, sorra mentek el hirtelen, örökre olyan kollégák, akikre atyai barátként, idősebb testvérként tekintettünk. Vágyánk a segítő beszélgetésekre, újabb és újabb, megvitatandó művekre.

Rónay László előadására emlékszem, hallgató koromból, amikor megelőlegezte a gyászos sort, az ember elbúcsúztatja első jó emberét, a másodikat, majd egyre többeket kísér el, egyre gyakoribb vendége lesz a temetési szertartásoknak, aztán egyszer csak rajta lesz a sor. De bármennyire is nyomasztó a halál sora, legalább kultúránk mózesi-jézusi volta reményt ad a búcsúztatóknak: valamiképp így volt s így lesz jó, emberi ésszel, szívvel felfoghatatlan, de mégis. Ha „természetes” a halál. De mit tegyünk, ha a vég felől nézve a platóni-filozófusi „felkészülés a halálra” emberi, túlon túl emberi jelentést kapott, s nem is egy zsarnok császár kikényszerítette, hanem ki tudja, milyen életkényszerből fakadó, „természetellenes” a halál? *Circumdederunt me gemitus mortis*. Ekkor igazán.

Harmadéves koromban szólítottam ki először a temetőbe a halálhoz előrefutó Kardos István temetésére. Péterhez hasonló korban volt, Malebranche remélt, elmélyült kutatója. A contra naturam mivolton túl – de tudjuk egyáltalán, mi a természet? – nem látok más, közös vonást kettejükben. Péter számára a zsidó-kereszténység nemcsak kulturális keret volt, hanem mélyen megélt és gyakorolt hit. Szerető család, gyermekek vették körül. Megtalálta azt a tevékenységi területet, amelyen világra szóló eredményeket ért el. A politikai teológia kutatása, a vallásközi párbeszéd elősegítésének ügye világszerte ismertté tette nevét. Az Oxford University Press fogadta be az Aakash Singhel, a Delhi Egyetem kiváló politikai gondolkodójával közösen szerkesztett könyvsorozatot. A Leuveni Katolikus Egyetemen megrendezett emlékkonferenciára és gyászmisére Dublintól Indiáig találták fontosnak barátai, kollégái, hogy tanácsalanságukat előadásukkal, jelenlétükkel, koncelebrálással próbálják kifejezni, megosztani másokkal, a családtagokkal.

Bármennyi idő telt is el azóta, hogy Péter oldalán megdőbbszentő üzenetek szembeállítottak bennünket felfoghatatlan halálával, a döbbenet nem ült el. Doktori iskolánk, ahol felerészben végezte doktori tanulmányait, a Károli Gáspár Egyetemmel közösen szervezte meg emlékkonferenciáját, amelyen az *Elpis* e mostani számának tematikus blokkját alkotó írások korábbi változatai elhangzottak előadásként. Péter édesanyja is eljött, a megnyitón ő is szólt – jó volt, hogy meg tudta tenni, hálával tartozunk érte. Értelenségünket, döbbenetünket semmi sem szüntetheti meg. Bár békévé sem oldja, de emlékezünk, emlékezzünk Losonczy Péterre, barátunkra, kollégáinkra, tanítványunkra.

Pavlovits Tamás

**„A fenséges Istennek szemléletében elnyerhető legfőbb boldogság”
Megjegyzések Descartes *Harmadik elmélkedésének*
utolsó bekezdéséhez**

Losonczi Péter emlékének

A Descartes *Harmadik elmélkedésében* található istenérv arra a tényre épül, hogy az elmében megvan Isten ideája. Ez az idea lehetővé teszi, hogy pusztán belső szemléléséből eljussunk annak bizonyos felismeréséhez, hogy az általa megjelenített dolog nemcsak az elmében, hanem rajta kívül is létezik. E bizonyosság abból fakad, hogy Isten ideája tartalmát tekintve különbözik minden más ideától, amennyiben végtelen. Descartes szerint van tehát az elmében egy olyan idea, amely a végtelent mint végtelent jeleníti meg. E tény nemcsak ontológiailag, hanem észleléseleméletileg is érdekes, hiszen feltehető az a kérdés, miként képes a véges elme a végtelent észlelni. Ez az észlelési viszony minden más perceptuális viszonytól különbözik, hiszen tárgya nem határtalan, hanem végtelen. A karteziánus terminológia szerint különbséget kell ugyanis tennünk a határtalan és a végtelen között. Ha egy tárgynak nem észleljük a határait, akkor határtalannak (*indefinitum*) kell neveznünk, ami különbözik a végtelentől (*infinitum*), amely Isten egyik attribútuma, és amely csak Istent illeti meg. Isten ideája olyan idea, amely a tökéletes végtelent vagy a végtelen tökéletességet jeleníti meg az elme számára: olyan tökéletességet, amely tovább már nem növelhető, mert abszolút. Az abszolút vagy tökéletes végtelenre vonatkozó észlelési aktus azért különleges, mert Descartes szerint Isten ideája minden más ideánál világosabb és elkülönítettebben adódik az elme számára, és így a lehető legegyszerűbb észlelésről van szó. Ugyanakkor ez az evidencia – megint csak minden más evidens észleléstől eltérően – nem jár együtt megértéssel. A végtelen ideája, noha minden másnál világosabb és elkülönítettebb, megérthetetlen marad az elme számára. Az evidencia és a megérthetetlenség sajátos feszültséget eredményez abban az észlelési aktusban, amely Istenre irányul. Az alábbi fejtegetésekben ezt a feszültséget szeretnénk közelebbről megvizsgálni a *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése alapján. Ez a bekezdés Isten szemlélésének aktusát írja le olyan kifejezésekkel, amelyek nem tartoznak közvetlenül az észleléselemélet terminológiájához, és látszólag ebben a bekezdésben semmi nem utal az említett feszültségre. Értelmezésemben arra szeretnék rámutatni, hogy a látszat ellenére az itt leírt észlelési aktusnak is az az ellentmondás adja

a valóságos jelentését, amely az észlelés tárgyát képező idea rendkívüli világossága és megérthetlensége között feszül.

1. A *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése és értelmezési irányai

A *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése – amely a francia fordításban két bekezdésre tagolódik – az *Elmétkedések az első filozófiáról* című műnek körülbelül a közepén található, és ily módon fontos szerepet tölt be a szöveg gondolati ívében. Ismeretes, hogy az *Első elmélkedés*ben hiperbolikussá tett kétely a *Második elmélkedés*ben a *cogito* bizonyosságába ütközik, amelyet a *Harmadik elmélkedés*ben egy újabb bizonyosság feltárása követ: Isten létée. Ez utóbbi újabb kérdéseket von magával a tévedés lehetőségére, a testi természet sajátosságaira, a saját test, valamint a kiterjedt valóság létre vonatkozóan, amelyeket a további elmélkedések tárgyalnak. A *Harmadik elmélkedés* végére érve Descartes tehát már a *cogito* és Isten bizonyosságára építhet, amikor nekivág a testi természet léte bizonyításának. Ám ahelyett, hogy rögtön nekifogna e vállalkozásnak, tesz egy kis kitérőt, amelyben visszatér a végtelen pozitív észlelésének kérdéséhez, és ír néhány mondatot az isteni fenség szemléléséről:

De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálám, s egyszerismind más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodáljam, imádjam. Amiként ugyanis a hit azt tanítja nekünk, hogy egyedül a fenséges Istennek ebben a szemléletében áll a túlvilági életben elnyerhető legfőbb boldogság, akként azt tapasztaljuk, hogy ugyanez a szemlélet, még ha kevésbé tökéletes is, oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben.¹

1 „Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde colligi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, ejus attributa apud me expendere, et immensi hujus luminis pulchritudinem, quantum caligantis ingenii mei acies ferre poterit, intueri, admirari, adorare. Ut enim in hac sola divinae majestatis contemplationem summam alterius vitae foelicitatem consistere fide credimus, ita etiam jam ex eadem, licet multo minus perfecta, maximam, cujus in hac vita capaces simus, voluptatem percipi posse experimur.” (AT VII, 52; Descartes 1994, 65) „Mais auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre. Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons nous dès maintenant qu'une semblable

Miután feltárta az elmében Istennek, azaz a végtelennek az ideáját legfőbb attribútu-
maival együtt, az *Elmékedések* alanya elidőzik ennek szemlélésénél, ami a lehető legna-
gyobb gyönyörűséggel tölti el. A szöveg egészének kontextusában ez a hely több okból is
érdekes. Descartes itt meglepő módon a hit igazságára hivatkozik, ami azért furcsa, mert
az *Elmékedések* gondolati ívének ezen a helyén, tehát a *Harmadik elmékedés* végén, a hit
igazságai egyelőre fel vannak függesztve. Az idézetben Descartes egyértelműen Szent Pál
korinthusiakhoz írt első levelének egyik versére utal.² Az *Elmékedésekben* (a Sorbonne-
hoz írt dedikációs levelet nem számítva) ez ama ritka szöveghelyek egyike, amelyekben
bibliai igazságokra történik utalás. Ez a szöveghely ráadásul beleilleszkedni látszik abba
a keresztény kontemplatív hagyományba, amely a legfőbb boldogságot az istenlátásban
jelöli meg, és amelyhez ebben az életben a személedés visz a legközelebb. Ezen utalások
folytán e bekezdésben az értelmezők olyan vallási tartalmak megnyilvánulását látják,
amelyek alátámaszthatják az *Elmékedések* úgynevezett vallási apologetikus értelmezését.
Ezt az értelmezést azonban kihívás elé állítja, hogy Descartes ezt a szöveghelyet nem az
Elmékedések legvégére illesztette be, mintegy a meditációk folyamatának végső lezárá-
saként és megkoronázásaként, hanem a folyamat közepén időzik el e személedésnél
hangsúlyozva, hogy csak „némi időt” szán rá, holott ez a foglalatosság az elme számára
a földi életben elérhető legnagyobb gyönyörűséget jeleni. Ez az ellentmondás számos
értelmezési lehetőséget kínál – érdemes röviden áttekintenünk néhányat.

Denis Kambouchner a *Méditations métaphysiques de Descartes* című könyvében az
Elmékedések értelmezésének két fő irányát különbözteti meg. Descartes főműve egyrészt
értelmezhető olyan nagyszabású szellemi vállalkozásként, amelynek célja a modern ter-
mészettudomány metafizikai alapjainak tisztázása, valamint a tudományos megismerés
bizonyosságának igazolása. Másrészt olvasható teológiai irányultságú műként is, amely
elsősorban a lélek halhatatlanságának és Isten létének racionális eszközökkel történő
igazolására törekszik.³ E kétféle értelmezést maga Descartes is bátorítja: az elsőt például
az olvasóhoz írott előszóban (*Prefatio ad Lectorem*), a másodikat a Sorbonne teológiai
fakultásához írt dedikációs levélben, amelyben a Sorbonne teológusainak approbációját
kérte műve számára. Noha az első értelmezés kézenfekvőbbnek tűnik, sokan érvelnek
amellett, hogy Descartes dedikációs levelét komolyan kell venni, és hogy az *Elmékedé-
sek* teológiai és vallásfilozófiai vonatkozásai legalább annyira fontosak, mint azok, ame-
lyek a tudomány metafizikai megalapozására irányulnak.

Néhány kortárs értelmezésre szeretnék röviden utalni, amelyek más-más aspek-
tusból ugyan, de fontosnak tartják a vallási-teológiai vonatkozásokat, miközben nagy

méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.” (AT IX, 41–42)

2 „Mert most tükör által homályosan látunk, akkor pedig színről színre; most töredékes az ismeretem, akkor pedig úgy fogok ismerni, ahogyan engem is megismert az Isten.” (1Kor 13, 12)

3 Kambouchner 2005, 63–113.

hangsúlyt fektetnek a harmadik elmékedés utolsó bekezdésének értelmezésére. Az egyik Losonczi Péteré, aki kutatásai során nagy figyelmet szentelt az *Elmékedések* lehetséges teológiai vagy pontosabban szólva vallásfilozófiai értelmezésének: „Azt az alapvető meggyőződésemet kívánom hangsúlyozni – írja –, hogy a descartes-i filozófiai program, s annak központi darabja, az *Elmékedések* olyan vállalkozás, amely a maga egészében vallásfilozófiaiilag értelmezhető.”⁴ Losonczi számára az *Elmékedések* újraértelmezését teszi lehetővé, ha egy olyan program megvalósításaként olvassuk a szöveget, amelyre X. Leó pápa az V. Lateráni zsinaton szólította fel a keresztény filozófusokat, és amelynek célja a lélek halhatatlanságának igazolása a természetes ész segítségével. Descartes a Sorbonne-hoz írt dedikációs levelében e törekvést sajátjának ismeri el, amikor kijelenti: „e feladat megoldásához nem haboztam hozzálátni”.⁵ E kontextusban a *Harmadik elmékedés* utolsó bekezdése különösen fontossá válik, hiszen értelmezhető az *Elmékedések* háttérben esetleg mindvégig meghúzódó teológiai vagy vallásfilozófiai tartalom felszínre bukkanásaként.⁶

Laurence Devillairs *Descartes et la connaissance de Dieu* című művében a kérdéses bekezdést Szent Ágoston *De libero arbitrio* című művének azon helyeivel állítja párhuzamba, melyek a bennünk élő Isten ragyogásának szemléletére vonatkoznak.⁷ Ezzel Devillairs folytonosságot tételez a keresztény kontemplatív hagyomány és a descartes-i szövegrész között. Devillairs szerint Pascalhoz hasonlóan Descartes-nál is tetten érhető a filozófusok istene valamint a hit élő Istene (Ábrahám, Izsák és Jákob Istene) közötti különbségtétel, és e tézis egyik alátámasztására szolgál nála az utolsó bekezdés.

Schmal Dániel *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a karteizianizmus problémája* című művében „Descartes és Diótíma” címmel egy egész fejezetet szentel e problémának.⁸ Az imént idézett értelmezőkkel ellentétben Schmal nem ért egyet azzal, hogy az utolsó bekezdés harmonikusan beleilleszkedne a keresztény kontemplatív hagyományba, és olyan elemekre hívja fel a figyelmet, amelyekkel szerinte Descartes távolságtartását akarta jelezni e hagyománnyal szemben. A szerző olyan értelmezést javasol, amely éppúgy érzékeny e hagyomány átalakítására tett kísérletre, mint e hagyomány átvételére. Szerinte a távolságtartás legfőbb jele, hogy az *Elmékedések* alanya csak meghatározott, tehát korlátozott időt szán az isteni tökéletességek szemlélésére, és felhívja a figyelmet arra az ellentmondásra, amely ezen „öntörvényű gesztus” és a szemlélődésben átélt „elragad-

4 Losonczi 2002, 260–261.

5 AT VII, 3 (Descartes 1994, 8).

6 2006 novemberében Losonczi Péter Tallár Ferencsel közösen konferenciát szervezett Szombathelyen *Conditiones entis* címmel. Losonczi Péter „Descartes és az isteni szépség” címmel tartott előadásának középpontjában a fenti szöveghely részletes elemzése állt vallásfilozófiai szempontból. Sajnos a konferencia anyaga nem jelent meg, ezért erre a tanulmányára nem tudok pontosan hivatkozni.

7 Devillairs 2004, 99–102.

8 Schmal 2012, 17–26.

tatás” között feszül.⁹ Schmal szerint tehát a szöveg kétféle olvasata egyszerre érvényes: egyrészt az, amely összhangban áll a Sorbonne-hoz írt dedikációs levél célkitűzéseivel, másrészt az, amely racionális és voluntarista korlátok közé szorítja a hagyományban semminek nem alárendelt tevékenységet, a szemlélődést. A szerző szerint egy olyan „perspektívatörésről” van itt szó,¹⁰ amely a metafizikai és vallási tradíció modern átértelmezésének folyamatát jelzi a hagyományhoz képest.

Bár nem tartozik a kortárs Descartes-kommentátorok közé, de érdemes megemlítenünk, hogy Emmanuel Lévinas figyelmét is felkeltette a szöveghely, amelyet teljes terjedelmében idéz a *Totalité et infini* című művében a következő értelmezést fűzve hozzá:

A harmadik elmékedés utolsó bekezdése olyan viszonyt hoz létre a végtelennel, amely a gondolkodáson keresztül meghaladja a gondolkodást, és személyessé válik. A szemlélődés itt csodálássá, imádássá és örömmé lesz. Immár nem egy megismert és tematizált végtelen tárgyról, hanem egy fenségéről van szó. [...] E bekezdésben nem stílusbravúrt látunk, sem óvatos főhajtást a vallás előtt, hanem annak kifejeződését, ahogyan a megismerésnek köszönhetően a végtelen ideája átalakul, és a Fenséget arcként teszi hozzáférhetővé.¹¹

Lévinas a *Totalité et infini* című művében azt a karteziánus struktúrát, amely a végtelen pozitív észlelésére vonatkozik, a saját céljaira alakítja át: a végesnek a végtelenhez való viszonyát ő interszjektív viszonyként értelmezi oly módon, hogy a végtelen észlelését a másik ember arca biztosítja.¹² A *Harmadik elmékedés* utolsó bekezdéséhez fűzött értelmezése is ebbe az irányba mutat. Szerinte már Descartes-nál is tetten érhető a végtelen és a személyesség összefonódása, és erre utal itt a végtelen ideájának e sajátos jellemzése: a végtelen arccá válik, és arcként szemlélhető. E néhány példa, amelyet a teljesség igénye nélkül idéztünk fel, jól mutatja, milyen komplex értelmezést tesz lehetővé a *Harmadik elmékedés* utolsó bekezdése.

E tanulmányban nem célunk Descartes szándékainak vizsgálata, sem annak eldöntése, hogy az *Elmékedések* melyik értelmezési lehetőségét erősíti vagy gyengíti az adott szöveg. Ám fontosnak tartjuk hangsúlyozni, hogy ez a részlet nemcsak központi helyet foglal el a mű egészében, hanem meg is töri annak gondolatmenetét, mind tartalmi, mind narratív szempontból. Tartalmilag azért, mert idegen elemeket emel be abba a gondolati térbe, amelynek tartalmait a korábbi elmékedések oly gondosan tisztázták és megvilágították, tudniillik a hit igazságait, amennyiben a túlvilági életről és az ott elnyerhető boldogságról esik szó. Narratív szempontból pedig azért, mert az *Elmékedések* narrátora itt „némi időre” felfüggeszti a további vizsgáldást. Teljesen egyetértünk

⁹ Schmal 2012, 23.

¹⁰ Schmal 2012, 23.

¹¹ Lévinas 1994, 233. Saját fordításom.

¹² Lásd erről Pavlovits 2008.

Schmal Dániellel, aki ennek kapcsán az idő „józan kiméréséről” beszél, miközben rámutat az e tevékenységgel kapcsolatos ráfordítás csekélysége és a tőle remélt haszon nagysága közötti ellentmondásra.¹³ Meglátásunk szerint azonban ez a sajátos eljárás magyarázható a descartes-i program természetével is anélkül, hogy ebben komolyabb szembeszegülést látnánk a kontemplatív hagyománnyal. A *Szabályok az értelem vezetésére* című mű legelején Descartes, úgy tűnik, előre megfogalmazza azt az elvet, amely megköveteli, hogy a *Harmadik elmélkedés* végén a szemlélődést korlátok közé szorítsa. Ez az elv pedig az igazság keresésének vágyával függ össze: „Semmi sem térít el jobban az igazság keresésének egyenes útjától, mint az, ha nem [az] általános célra, hanem bizonyos részleges célokra irányítjuk figyelmünket.”¹⁴ Az *Elmélkedések* általános célja az igazság keresése: erre már rögtön a mű elején rámutat a kétely radikalitása, amely az igazság megtalálásának biztos eszköze. Mi lehet azonban részleges cél, amely eltéríthet ettől az általános céltól?

Tiszteleges és dicséretre méltó célokra is gondolok, mert ezek gyakran igen finom módon tévesztenek meg bennünket, mint amikor azokat a tudományokat tanulmányozzuk, amelyek hasznosak az élet kényelme szempontjából vagy ama gyönyör tekintetében, amelyet az igazság szemléletében találunk, s amely talán az egyetlen teljes és semmiféle fájdalomtól meg nem zavart boldogság ebben az életben [quae in veri contemplatione reperitur, et quae fere unica est integra et nullis turbata doloribus in hac vita felicitas]. Mert a tudományok e gyümölcsseit jogosan várhatjuk ugyan, de ha munkánk közben gondolkodunk róluk, gyakran megesik, hogy elhanyagolunk sok mindent, ami szükséges más dolgok megismeréséhez, akár mert első pillantásra kevésbé hasznosnak, akár mert kevésbé érdekesnek látszik.¹⁵

Ez a szöveg tökéletes magyarázatát adja annak a látszólagos ellentmondásnak, amely a *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdésében az idő korlátozása és a szemlélődés során átélt gyönyör között feszül. Noha Isten ideája mindazt az igazságot tartalmazza, amit csak tartalmazni lehet,¹⁶ és szemlélése az igazság szemlélése is egyben, ám belőle sok más

13 Schmal 2012, 18. Érdekességként érdemes megjegyezni, hogy a szöveg Descartes által ellenőrzött és jóváhagyott francia fordításában már korántsem ennyire drámai ez az ellentmondás. Noha a szemlélődésre fordított időt a „quelque temps” kifejezéssel határozza meg, a folytatásban találunk egy ezzel ellentétes fordulatot: „il me semble très à propos de m’arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs” (AT IX, 42, saját kiemelésünk). A folytatásban az „à loisir” kifejezés azt jelenti, hogy erre a tevékenységre annyi időt szánok, amennyit az igényel, vagy amennyi nekem tetszik, mert ebben semmi nem korlátoz.

14 I. szabály, AT X, 361 (Descartes 1980, 98).

15 AT X, 361 (Descartes 1980, 98).

16 „Isten ideája [...] a legteljesebb mértékben világos és elkülönített is, hiszen mindaz, amiről világosan és elkülönítetten belátom, hogy valóságos és igaz [...], ebben az ideában benne foglaltatik.” (AT VII, 46; Descartes 1994, 58)

hasznos igazság is kikövetkeztethető, sőt kikövetkeztetendő, ami további munkát feltételez.¹⁷ Az Isten szemlélésekor átélt gyönyört, amely ez esetben részleges cél, alá kell hát rendelni az igazság kutatásának, ami az *Elméledések* általános célja. Ugyanakkor nem a *Harmadik elmélkedés* az egyetlen szöveghely a karteziánus korpuszban, ahol Descartes a tiszta metafizikai vizsgálódást időkorlátok közé szorítja. Ugyanez történik Erzsébet hercegnőnek írt második levelében, ahol nem javasolja, hogy bárki évente néhány óránál többet foglalkozzon metafizikával.¹⁸ Kétségtelenül igaz tehát, hogy a tudományok karteziánus struktúrájában a metafizika pozíciója gyökeresen megváltozik a hagyományhoz képest: minden tudás oromköve helyett minden tudás alapjává válik. Ez pedig pontosan jelzi, mennyire eltér Descartes a teológiai-vallási tartalmak értelmezése során az őt megelőző keresztény metafizikai hagyománytól.

2. Szemlélni (*intuire*), csodálni (*admirare*) és imádni (*adorare*)

Függetlenül attól, miként viszonyul a *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése a keresztény kontemplatív hagyományhoz, e szöveg számunkra azért érdekes, mert egy észlelési viszonyt ír le. Vizsgáljuk meg minden részletében, mi jellemzi a szöveghely szerint ezt a viszonyt, és próbáljuk meg az itt leírtakat Descartes más szövegeire támaszkodva értelmezni.

Descartes egy tapasztalatot rögzít, miközben nemcsak az észlelés aktusáról ír, hanem a vele együtt járó affektusokról is. Az észlelés alanya az elme, amely saját belső látóképessége, azaz szemei (*acies ingenii*) által szemléli a végtelen ideáján keresztül Istent. Fontos különbség a *Harmadik elmélkedés*nek a végtelen ideájával foglalkozó szöveghelyeihez képest, hogy ezt az ideát itt egyrészt fénylőnek írja le Descartes, másrészt pedig e fény hatalmasságáról és szépségéről beszél. A fény nagyságát az elme szemének látóképessége nem tudja teljes egészében befogadni. A magyar fordítás („homályba borult elmém szeme”) azt sejteti, hogy homályossága révén az elme eleve nem képes teljes ragyogásában szemlélni e fényt, ám a latin terminus (*caligare*) azt is jelenheti, hogy a fény *elvakítja* az elme szemét, miként azt a francia fordításban is olvassuk.¹⁹ Descartes három igével adja vissza az elme mint alany és a végtelen ideája mint tárgy között létrejövő észlelési aktust: szemlélni (*intuire*), csodálni (*admirare*) és imádni (*adorare*). Ezek az igék azért fontosak, mert általuk rajzolódik ki az az affektív viszony, amely együtt jár a végtelen

17 Lásd AT VII, 52 (Descartes 1994, 65): „De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálánám, s egyszersmind más, ebből származó igazságokat gyűjtenék egybe [...]” Jól látható, hogy az elmélkedéseket mindvégig az igazság megismerésének vágya hajtja.

18 Descartes levele Erzsébet hercegnőhöz, 1643. június 28. (Descartes 2000, 113–114).

19 „[M]on esprit [...] en demeure en quelque sorte ébloui” – ahol egyébként nem szemekről, hanem az elméről esik szó.

észlelésével. A továbbiakban tehát a végtelen észlelésének e három jellemzőjét próbáljuk megmagyarázni.

Az első ige (*intuire*) még a tiszta percepció szintjén marad. Az *intuire* Descartesnál az elmének azt a képességét jelenti, amely által mentális tárgyakat képes közvetlenül szemügyre venni és evidensen megismerni. A *Szabályok az értelem vezetésére* című műben e képesség összekapcsolódik a világos és elkülönült megismeréssel, ami lehetővé teszi annak magyarázatát, hogy miért a végtelen ideája a legvilágosabb és a legelkülönítettebb minden megismerhető idea közül. Az *Alapelvek*ben Descartes ezt a megismerőképességet „természetes világosságnak” (*lumen naturale*) nevezi: „az Isten által adományozott megismerőképességünk, amelyet természetes világosságnak hívunk, soha egyetlen tárgyat sem észlel, amely ne lenne igaz abban a vonatkozásban, amelyben észleli”.²⁰ A szóhasználat jól mutatja, hogy Descartes messzemenően kiaknázza a fény-metaforát a megismerés leírása során. Az elme megismerő képessége egyfajta *fény* vagy *világosság*, amely ha egyszerű tárgy, vagy egyszerű tárgyak kapcsolata felé fordul, akkor azok *világosan* adódnak a megismerés számára. Az ezzel kapcsolatos szövegekben azonban nincsen arról szó, hogy a tárgyak önmagukban fénylenek, inkább azt látjuk, hogy az elme fénye vetül rájuk, és ez biztosítja a megismerésüket. A *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdésében azonban más a helyzet: itt nyilvánvaló, hogy maga az idea fénylik, mégpedig olyan fényességgel, hogy az elme szeme elvakul tőle. A kérdés az, hogyan magyarázható meg e fénylés fenomenológiailag.

Itt nyilvánvalóan egy metaforáról van szó. A fénylés abból érthető meg, hogy az elme ez esetben a végtelen tökéletesség ideája felé fordul, amelyben valami olyant vesz észre, amit sehol máshol. Az észlelési tapasztalat rendkívüliségét jelzi, hogy a végtelen tökéletesség az ideán túláradó *többletként* adódik az észlelés számára, amit Descartes hatalmas fényként és szépségként ír le. Az ideában van tehát egy olyan többlet, amely túlárad az észlelés lehetséges keretein, és soha nem lehet észlelés tárgya. Ezért kell olyan fényességként jellemezni, amely független az elme látó- és megismerőképességétől. Az elme eleve véges, szeme csak bizonyos fényességet képes észlelni, egy fokon túl azonban már „elvakul”. Ám az elvakulás is csak metaforikusan értelmezhető, hiszen nem olyan tapasztalat ez, mint amikor a Napba nézünk, ami fájdalommal jár, és arra kényszerít, hogy becsukjuk a szemünket. Ez az elvakulás nem fájdalmas, és nem kényszerít a szemlélődés megszakítására, ezért csak azt fejezi ki, hogy a látvány meghaladja a szellemi látás befogadóképességét. A végtelent jellemző túláradó és a véges elme számára befogadhatatlan fényesség ugyanazt jelenti, amit az idea megérthetetlensége: meg tudjuk érinteni, de nem tudjuk átölelni; tudjuk, hogy van, de gondolkodásunkkal nem tudjuk felfogni (*comprehendere*). Az *Alapelvek*ben, ahol Descartes a szemlélődésről beszél, erre helyezi a hangsúlyt:

20 PP I 30, AT VIII, 16 (Descartes 1996, 41).

Jóllehet nem fogunk fel mindent, ami Istenben van, még sincs semmi, amit oly világosan ismernénk, mint az ő tökéletességeit. Egyáltalán nem látok ebben nehézséget azok számára, akik hozzászoktatták elméjüket Isten szemléléséhez, és felfigyeltek az ő végtelen tökéletességeire. Mert bár nem értjük meg őket, mivel a végtelennek olyan a természete, hogy a véges gondolkodás nem képes megérteni, mégis világosabban és elkülönítettebben észleljük e tökéletességeket, mint az anyagi dolgokat, mivel egyszerűbbek és határtalanok lévén, amit észlelünk belőlük, sokkal kevésbé zavaros, mivel jobban megtöltik gondolkodásunkat [mint a határolt dolgok].²¹

Itt a hatalmasságnak a gondolkodással való kapcsolatát úgy jellemzi Descartes, hogy az minden másnál jobban megtölti az elmét. Ez nemcsak annyit jelent, hogy teljesen kitölti, hanem azt is, hogy túlcsoordul rajta. A hatalmas fényesség vakító szépsége ezt a túlcsoordulást írja le metaforikus módon.

A következő ige a csodálatot fejezi ki (*admirare*), amely már nyilvánvalóan olyan észlelési viszonyra utal, amely érzelmekkel jár együtt, hiszen a csodálat vagy csodálkozás egy szenvedély.²² Descartes részletesen elemzi a csodálat szenvedélyét *A lélek szenvedélyei* című művében. Az úgynevezett elsődleges szenvedélyek közé sorolja, amelyekből a többi szenvedély felépül, és abból is az első helyre, ugyanis még azelőtt jelenik meg, hogy megállapíthatnánk, vajon tárgya hasznos-e vagy káros a lélek számára, miközben a többiek esetében (szeretet, gyűlölet, vágy, öröm, szomorúság) ez egyértelmű. A csodálat meghatározása így hangzik: „Amikor az első találkozás valamilyen tárggyal meglep bennünket, s újnak vagy erősen különbözőnek ítéljük mindattól, amit azelőtt ismertünk, vagy attól, amilyennek feltételezésünk szerint lennie kell, ez csodálkozásra készítet bennünket és meglepődünk.”²³ A kérdés mármost az, vajon *A lélek szenvedélyeiben* és a *Harmadik elmékedés* végén ugyanarról a csodálatról van-e szó. A kettőben kétségtelenül vannak közös jegyek. *A lélek szenvedélyeiben* található fenti meghatározás szerint a lélek azt csodálja, amit újnak és a korábbi ismereteitől eltérőnek tart, a 75. paragrafus pedig ezt azzal egészíti ki, hogy a csodálat tárgyát képező dolgok ritkák, rendkívüliek, és azért tűnnek fel ilyennek, mert korábban nem ismertük őket, vagy mert különböznek az általunk tudott dolgoktól. Még ha a végtelen ideájára nem is érvényes, hogy „ritka” (noha csak egy van belőle), sem az, hogy újszerű, mindenképpen jellemző rá a rendkívüliség, hiszen nemcsak abban különbözik minden más ideától, hogy világosabb és elkülönítettebb, hanem hogy evidens észlelése nem jár együtt megértésével. Ezt a végtelen tökéle-

21 PP I, 19, AT VIII, 12 (Descartes 1996, 35).

22 Terminológiailag a *Harmadik elmékedésben* található *admirare* és *admirer* nehezen megkülönböztethető *A lélek szenvedélyeiben* használt *admiration*tól, annál is inkább, mert Descartes többször használja a szó igei változatát („nous l’admiron”: §53 AT XI, 373 „qu’on admire”: §71, AT XI, 381. stb.). Pedig kézenfekvő volna a magyar megkülönböztetést használni „csodálat” és „csodálkozás” között.

23 PA §53, AT XI, 373 (Descartes 2012, 96).

tességnek mint tartalomnak minden véges formán való túlszordulása magyarázza. Ilyen értelemben tehát rendkívüli észlelési tapasztalatot eredményez, amely méltán nevezhető csodálatosnak. Látni kell azonban, hogy *A lélek szenvedélyei* szerint a csodálat nem feltétlenül pozitív szenvedély. Noha Descartes elismeri erényét abban, hogy a tudományok és a tudás elsajátítására sarkall, ám a túlzásba vitt csodálatot igen károsnak tartja, mert megzavarja az ész helyes használatát, és ezért az elmének meg kell szabadulnia tőle: „bármennyire is jó, ha velünk születik valamelyes hajlam e szenvedélyre, mert alkalmassá tesz bennünket a tudományok elsajátítására, később meg kell próbálnunk a lehető legjobban megszabadulni tőle”.²⁴ Ez nyilván nem érvényes a végtelen ideája kiváltotta csodálatra. Épp ellenkezőleg. Az *Alapelvek*ben ezt írja Descartes a végtelen szemléléséről: „Nincsen semmilyen más gondolkodási mód, amely jobban segítene tökéletesíteni az értelmünket, és amely fontosabb lenne ennél.”²⁵ Amíg a hétköznapi csodálat összezavarja az értelmet, addig a végtelen csodálata tökéletesíti azt. További különbséget jelent, hogy *A lélek szenvedélyei*ben leírt csodálat szoros értelemben vett szenvedély, ami azt jelenti, hogy közvetlen kiváltó oka a test, amelynek hatását a lélek *elszenvedí*: „legelőszőr is az agyban megjelenő azon benyomás okozza, amely a tárgyat megjelenítve kiemeli ritkaságát, és ebből fakadóan különösen figyelemre méltó voltát”.²⁶ A végtelen szemlélés észlelés ugyan, és mint minden észlelés, tág értelemben véve szenvedélynek tekinthető, ám mivel itt egy olyan tárgyra vonatkozik a szemlélés, amely veleszületett, nem kívülről, hanem belülről adódik, és mivel világos és elkülönített megismerés vonatkozik rá,²⁷ ezért csak a lehető legáltalánosabb értelemben tekinthető szenvedélynek. Ahhoz, hogy a végtelen ideáját szemügyre vegyük, csak az akarat elhatározása, azaz cselekvés szükséges, és szemlélésekor semmi olyant nem szenved el az elme, ami a testből származna. Ám úgy tűnik, mégsem alaptalan itt valaminek az elszenvedéséről és így csodálatról beszélni. A csodálat – meghatározása szerint – valami olyanra irányul, amit még nem ismerünk. Noha a végtelen ideájában a tökéletes végtelen a lehető legnagyobb világossággal adódik a megismerés számára, mégis ellene szegül megismerésének, amennyiben megérthetetlen marad. Ez az ellenállás pedig semmit sem enyhül azzal, ha elmélyítjük a végtelenre irányuló szemlélődésünket. Ezért sajátos feszültség jellemzi ezt az észlelést, és ez teszi rendkívülivé. Olyan csodálatról van itt szó, amely cselekvés és szenvedés egyszerre: a megismerés és a megismerés lehetetlenségének vegyes tapasztalata.

A végtelenre vonatkozó észlelési viszonyt jellemző harmadik ige – imádni (*adorare*) – meglehetősen ritkán fordul elő Descartes-nál, ezért nehéz más descartes-i szöveghelyet segítségül hívni magyarázatához. A kifejezés vallási jelentést hordoz, és olyan

24 PA §76, AT XI, 385 (Descartes 2012, 104).

25 PP I, 19, AT VIII, 12 (Descartes 1996, 35).

26 PA §70, AT XI, 380 (Descartes 2012, 101).

27 „A szenvedélyeket észleléseknek nevezhetjük [...], ezt azonban semmiképpen sem tehetjük meg, amikor e szót csak evidens ismeretek jelölésére alkalmazzuk.” (PA §28, AT XI, 349; Descartes 2012, 81–82)

érzelmeket fejez ki, amelyeket a szent jelenléte ébreszt a lélekben. Ez az egyetlen olyan mozzanat a szövegben, amely alapul szolgálhat Lévinas értelmezésének, aki szerint a végtelenre vonatkozó észlelési viszony itt személyes viszonyba fordul át, ahol a végtelen arcként jelenik meg. Az arcot csak nagyon tág értelemben, mint a személyesség formáját értelmezhetjük itt, elfogadva azt a feltételezést, hogy az imádás tárgya szükségszerűen személy. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy az imádás nem annyira a tárgyról árul el valamit, hanem inkább az észlelő alanyról, pontosabban arról az érzelmi állapotról, amelyet az észlelő alanyban a végtelen vakító szépségének észlelése kivált. Mersenne-nek írt egyik levelében Descartes erős kritikával illeti azt a módot, ahogyan egy kortársa, Jean-Baptiste Morin egyik művében a végtelenről beszél. Ennek kapcsán teszi a következő megjegyzést:

Legfőbb hibája, hogy úgy tárgyalja mindenhol a végtelent, mintha elméje fölötte állna, és mintha meg tudná érteni a tulajdonságait. Olyan hiba ez, amelyet majdnem mindenki elkövet, és amelyet gondosan igyekeztem elkerülni, mert mindig csak úgy viszonyultam a végtelenhez, hogy alávessem magam neki, nem pedig úgy, hogy meg akarjam érteni.²⁸

Az alávetés vagy meghajlás (*se soumettre*) a tisztelet kifejeződése, amely annak elismerése, hogy valami meghalad minket. Descartes itt arra utal, hogy nem elég belátni, hogy a végtelen megérthetetlen a számunkra, de egyúttal le is kell mondanunk arról a vágyunkról, amely a megértésére irányul, annak ellenére, hogy a legnagyobb világossággal ismerjük meg. Az imádás talán arra az összetett érzésre utal, amelyet egyrészt a fölfoghatatlan szépségű fény észlelése feletti öröm, másrészt annak hódolatteljes elfogadása alkot, hogy ez a fény soha nem lehet tökéletes birtokunk, mert végtelenül meghalad minket. A meghajlás, az alávetés, a tisztelet, az alázat és az imádás a véges emberi értelmet végtelenül meghaladó tökéletesség észlelése során az emberi lélekben zajló érzelmi változásokat jeleníti meg.

3. A végtelen tapasztalata

A lélek tehát a végtelen szemlélése során olyan érzelmeket él át, amelyek értelmezhetőek vallási kontextusban is. A szöveg utolsó mondatában explicit utalást találunk a keresztény teológiának a túlvilági boldogságra vonatkozó tanítására, amely hitigazság. Noha meglepő ezen a helyen hitigazságokkal találkozni, ám a hitre vonatkozó félmondatnak szigorú értelemben véve itt nincsen különösebb jelentősége. Lehet egyfajta hipotézisként értelmezni, amelynek igazságértéke még nincsen igazolva. Annál fontosabb a

²⁸ Mersenne-hez 1641. január 28, AT III, 293–294.

mondat befejező része, hiszen ez már nem egy hipotézisre, hanem egy tapasztalatra utal. Ez a tapasztalat nem más, mint az a gyönyör, amelyet a szemlélődés kivált a lélekben. A végtelen vakító fényének észlelése olyan gyönyörérettel jár, amely minden más gyönyört meghalad. A gyönyör az öröm legfelsőbb foka. Az öröm szintén egy szenvedély, meghatározása szerint „a lélek jóleső megmozdulása, amely annak a jónak az élvezete, melyet az agy benyomásai a sajátjaként jelenítenek meg a számára”.²⁹ Ám a végtelen csodálatához hasonlóan a végtelen szemléléssel együtt járó gyönyört sem az agyban keletkezett benyomások okozzák, hiszen ekkor a lélek saját mentális tartalmát veszi szemügyre. Descartes hangsúlyozza is, hogy különbséget kell tenni a testi forrásra visszavezethető öröm és a „tisztán intellektuális öröm” (*la joie purement intellectuelle*) között. Ez utóbbi ugyanis a lélekből ered: „pusztán a lélek cselekvése révén jön létre a lélekben, s amelyről elmondhatjuk, hogy önmagában kiváltott jóleső megmozdulás, amely annak a jónak az élvezete, amelyet az értelme jelenít meg a sajátjaként a számára”.³⁰ Noha megérthetetlensége révén teljesen más, sőt idegen, a végtelent az értelem mégis sajátjaként észleli, hiszen az elme teljes egészében tartalmazza ezt az ideát, amely nemcsak részben, hanem tökéletesen megjeleníti számára a végtelent.³¹ Márpedig a tökéletes végtelen nemcsak egy a javak között, hanem kétségtelenül a legfőbb jó, amelyet az elme teljes egészében birtokol, noha végtelenül túlcsoordul véges keretein. Ebből érthető meg, hogy ez az öröm minden lehetséges tisztán szellemi öröm közül a legnagyobb, olyan gyönyörűség, „amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben”.

A *Harmadik elmélkedés* utolsó bekezdése nem csupán visszatér egy kis időre a végtelen szemlélésére, hanem tovább mélyíti annak az észlelési viszonynak a leírását, amely a pozitív végtelenre vonatkozik. Annak ellenére, hogy Descartes itt a *Harmadik elmélkedés* általános kontextusához képest új elemeket hoz be (hitigazságok, metaforák, érzelmek), a részletes elemzés azt mutatja, hogy a kérdéses szöveghely nem egy elragadtatás érzelmdús irodalmi leírását tartalmazza, hanem szigorúan megmarad azokon az értelmezési kereteken belül, amelyeket az *Elméltetések* korábbi eljárásai kijelöltek, miközben ki is egészíti ezeket új elemekkel. A végtelenre vonatkozó észlelési viszony leírásának minden részlete abba a részbe illeszkedik, amely a végtelen világos és elkülönített megismerése és megérthetetlensége között nyílik meg. A pozitív végtelen észlelésének evidenciájában olyan többlet foglaltatik benne, amelyet az elme képtelen megérteni. A végtelen ideája által az elme többet gondol el annál, mint amennyit elgondolni képes. Ez pedig olyan határtapasztalatot eredményez, amelyet Descartes a vakító szépségű fény metaforájával ír le. E fényt szemlélve az elmén úrrá lesz a csodálat, a lehetséges legnagyobb gyönyört éli át, miközben tisztelet és alázat tölti el a szemlélet tárgyával szemben.

29 PA §91, AT XI, 396 (Descartes 2012, 111).

30 PA §91, AT XI, 396 (Descartes 2012, 111).

31 Lásd ezzel kapcsolatban Descartes-nak az *Ellenvetések* ötödik sorozatára adott válaszát (AT VII, 368).

Bibliográfia

- Descartes, René. 1996. *Œuvres complètes*, szerk. C. Adam – P. Tannéry. 11 kötet. Paris: Vrin. [AT]
- Descartes, René. 1980. „Szabályok az értelem vezetésére”. Ford. Szemere Samu. In *Válogatott filozófiai művek*, 97–167. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René. 1994. *Elmékedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest: Osiris. [PP]
- Descartes, René. 2000. *Test, lélek, morál, politika, vallás*. Ford. és szerk. Boros Gábor – Schmal Dániel. Budapest: Osiris.
- Descartes, René. 2012. *A lélek szenvedélyei és más írások*, szerk. Boros Gábor. Ford. Dékány András et al. Budapest: L'Harmattan. [PA]
- Devillairs, Laurence. 2004. *Descartes et la connaissance de Dieu*. Paris: Vrin.
- Kambouchner, Denis. 2005. *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale, Méditation I*. Paris: PUF.
- Lévinas, Emmanuel. 1994. *Totalité et infini*. Paris: Kluwer Academic.
- Losonczy Péter. 2002. „Egy másik »Meditationes«? Kísérlet az »Elmékedések« vallásfilozófiai olvasatának megalapozására”. In *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsi Gyula tiszteletére*, szerk. Schmal Dániel, 259–270. Budapest: Atlantisz.
- Pavlovits Tamás. 2008. „A végtelen ideája Lévinasnál és Descartes-nál: Lévinas Descartes értelmezése”. In *Transzcendencia és megértés: etika és metafizika Lévinas filozófiájában*, szerk. Bokody Péter et al., 59–72. Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Schmal Dániel. 2012. *A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a karteziánizmus problémája*. Budapest: Gondolat.

Szabó L. Imre

Az elme karteziánus fogalma¹

I.

Descartes szerint a „lélek” kifejezést több értelemben használják. Az egyik értelemben azt a princípiumot értik alatta, „amellyel táplálkozunk, növekszünk, s végrehajtjuk gondolkodás nélkül mindazt, ami bennünk az állatokkal közös”, a másik értelemben pedig azt, „amellyel gondolkodunk”.² Szerinte azonban a „lélek” kifejezésen csak az utóbbi princípiumot kell érteni. Ezt a kétértelműség elkerülése végett az „elme” névvel jelöli: „Az elmét ugyanis nem a lélek egy részének tekintem, hanem annak a teljes léleknek, amely gondolkodik.”³

Descartes azáltal, hogy a lélek lényegi tulajdonságának a gondolkodást tekinti, két oldalról is lehatárolja a „lélek” fogalmát. Egyrészt az élőlények, s azokon belül az állatok felől, másrészt a mechanikus dolgok, azaz a gépek felől. Viselkedésük ugyanis csak azt tanúsítja, hogy rendelkeznek a mozgás képességével, de azt nem, hogy a gondolkodásával is. Így Descartes számára lényegüket és működésüket tekintve az állatok és a gépek ugyanabba a kategóriába tartoznak: a lélekkel nem rendelkező, de mozgásra képes testek közé.

Descartes a „lélek” fenti definíciója révén újrarajzolja a korábbi filozófusok által a lélek és a test között feltételezett határokat. Egyrészt a „lélek” fogalmának határait leszűkíti a „gondolkodás” fogalmára, miközben az utóbbi fogalom terjedelmét kiterjeszti olyan tevékenységekre is, amelyeket a köznapi nyelvhasználat nem így nevez: „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.”⁴ Másrészt viszont a „test” fogalmának a terjedelmét is kiterjeszti, a testek közé sorolva az élőlényeket is. Ennek megfelelően az élőlények mozgásának magyarázatát is a mechanikának, azaz a testi mozgásokat magyarázó tudománynak a területére helyezi át.⁵ Ezenfelül Descartes a mechanikai magyarázatot kiterjeszti még az olyan korábban kiváltképp lelkinek tekintett működésekre is, mint az érzékelés, az érzelmek és az emlékezés bizonyos formái, azt állítva, hogy azok az agy működésén alapszanak. Descartes,

1 Köszönettel tartozom Schmal Dánielnek tanulmányom korábbi változataihoz fűzött értékes észrevételeiért.

2 Descartes 1994a, 196 (AT VII, 356). A „lélek” kifejezés a fent említett két értelem közül az első értelemben szerepel például Szent Ágostonnál is (Augustinus 1985, 250).

3 Descartes 1994a, 196 (AT VII, 356).

4 Descartes 1994a, 38 (AT VII, 28).

5 Schmal 2000, 66.

ahogy arra John Cottingham rámutat, a maga korában elsősorban ezen nézetei miatt számított modernnek.⁶

Cottingham állításával némileg ellentétben Descartes emberképe esetén Gilbert Ryle inkább azt hangsúlyozza, hogy Descartes-nak az volt a legfőbb filozófiai törekvése, hogy az emberi elmét a testi világ határain *kívül* helyezze el: Descartes „mint vallásos és morális ember nem tudta elfogadni [...] a mechanika igényeinek azt a csüggesztő záradékát, hogy az emberi természet csak a bonyolultság fokában különbözik az óraműtől.” „A szellemi nem lehet csupán változata a mechanikainak”,⁷ s így „a szellemi magaviseletre utaló szavakat” úgy értelmezte, hogy „nem-mechanikai folyamatok előfordulását jelentsék”.⁸ Ha Descartes filozófiáját természettudományos nézőpontból szemléljük, akkor Cottingham értékelését helytállóan tekinthetjük, viszont filozófiai szempontból Descartes emberképének Ryle által említett vonásai bizonyultak maradandóbbnak.

II.

Descartes elmefilozófiájának fenti jellemzése a következő kérdést veti fel: milyen kritérium alapján rajzolja újra Descartes az elme és a test közötti határokat?

Ezt a kritériumot a következő séma révén határozhatjuk meg: szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy ϕ , akkor ϕ . Úgy gondolom, hogy ennek a sémának – a továbbiakban S -séma – az alkalmazásával határozható meg Descartes elmefilozófiájában a mentális és a testi predikátumok közötti különbség. Az S -sémát ugyanis a mentális predikátumok kielégítik, míg a testi predikátumok nem. A mentális predikátumok esetén szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy ϕ , akkor ϕ . A testi predikátumok esetén viszont ez nem szükségszerűen igaz.

Ha az S -sémába ϕ helyére valamely tevékenységet jelölő predikátumot helyettesítünk be, akkor azon, hogy „ ϕ ”, azt értem, hogy ϕ -t teszi. Ekkor az S -sémát ebben a formában használom: szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy ϕ -t teszi, akkor ϕ -t teszi. Ezzel egyben azt is jelzem, hogy az S sémában az „ ϕ ” kifejezés nem azonossági, hanem predikatív állítást jelöl. Eszerint S azok közé az egyedi entitások közé tartozik, amelyekre a ϕ predikátum igaz, s ezáltal S a ϕ predikátum terjedelmébe tartozik. Az „ $S\phi$ ” állítás logikai szerkezete: „van olyan x , hogy x ϕ és x azonos S -sel”. Logikai szimbólumokkal kifejezve: $\exists x(\Phi x \ \& \ x = s)$.

S csak akkor tudhatja bizonyosan, hogy ϕ -t teszi, ha a ϕ predikátum kielégíti az S -sémát. Ezt bizonyítja az alábbi következtetés, amelynek első premisszája az S -séma

⁶ Cottingham 2008, 110–111.

⁷ Ryle 1974, 23.

⁸ Ryle 1974, 23.

általános formája: (1.) Szükségszerűen igaz, hogy ha bárki azt gondolja, hogy ő φ -t teszi, akkor ő φ -t teszi. (2.) S azt gondolja, hogy ő φ -t teszi. Tehát: S φ -t teszi. Ha azonban valamely φ predikátumra az első premissza nem igaz, akkor S nem tudhatja bizonyosan, hogy φ -t teszi.

Descartes filozófiáját vizsgálva az S -sémába a tevékenységeket jelölő predikátumokat megelőzően kézenfekvő először is a „létezik” kifejezést behelyettesíteni, noha az a modern logika szerint nem predikátum. Ekkor ezt a p állítást kapjuk: „szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy létezik, akkor létezik”. Ez igaz, mert nem lehetséges, hogy az, aki azt gondolja, hogy létezik, ne létezzen. A p állítás értelmezésem szerint megfelel Descartes állításának: „Az »én vagyok, én létezem« kijelentés – valahányszor kimondom, vagy elmémmel megragadom – szükségszerűen igaz.”⁹ A „létezem” és a „gondolkodom” állítások elgondolásából következik az igazságuk elgondolójuk számára. Ez megkülönbözteti őket minden más állítástól, mert azok elgondolásából nem következik igazságuk. Ugyanakkor a „létezem” és a „gondolkodom” állítások bármelyikének az elgondolásából a másik állítás igazsága is következik. Feltételezhető, hogy Descartes *cogito, ergo sum* tétele a két állításnak ezt az összefüggését fejezi ki.¹⁰

A továbbiakban az S -séma alkalmazásával Descartes „gondolkodás” definíciójában szereplő fontosabb mentális tevékenységek karteziánus fogalmát igyekszem bemutatni.

A gondolkodás szón mindazt értem, ami oly módon történik bennünk, hogy közvetlenül észleljük önmagunk révén; ezért nem csupán a megértés, az akarás, az elképzelés, hanem az érzés is ugyanaz a dolog itt, mint a gondolkodás.¹¹

Ahogy azt Descartes definíciója tanúsítja, szerinte a gondolkodás körébe tartozó tevékenységeket „közvetlenül észleljük”. Ezért amikor az S -sémában szereplő „gondolja” kifejezést ezek bármelyikéről állítjuk, akkor ez nemcsak azt jelenti, hogy S úgy gondolja, hogy azt teszi, hanem azt is, hogy S közvetlenül észleli, illetve közvetlenül tudatában van annak, hogy azt teszi.

(i) Az S -sémát először a „gondolkodik” predikátumra alkalmazva ezt kapjuk: szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy gondolkodik, akkor gondolkodik. Ez nyilvánvalóan igaz. Némileg más a helyzet viszont, ha az S -sémát a „gondol valaki-

9 Descartes 1994a, 34 (AT VII, 25). Úgy gondolom, hogy a fenti p állítás lényegében megfelel Altrichter Ferenc Descartes *cogito, ergo sum* tételére vonatkozó értelmezésének is (Altrichter 1993, 145): „Descartes első elvében a *cogito* propozicionális tárgya maga a *sum* kijelentés, és a *cogito* és a *sum* között az a speciális viszony áll fenn, hogy a »létezem«, a »vagyok« olyan kijelentés, amelynek szükségszerűen igaz volta, abszolút bizonyossága abból a feltételből származik, hogy én gondolom vagy elgondolom ezt. A »vagyok« kijelentés az »azt gondolom, hogy ...« propozicionális attitűd béklyójában szükségszerű kijelentésként viselkedik.”

10 Descartes tételének részletesebb elemzéséhez: Altrichter 1993, 119–184.

11 Descartes 1996, 28–29 (AT VIII, 7). Az idézett szöveg folytatását lásd a 21. jegyzetnél.

re vagy valamire” predikátumra alkalmazzuk. Ekkor például azt állíthatjuk (g), hogy „szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy Erzsébet hercegnőre gondol, akkor Erzsébet hercegnőre gondol”. A g állítás azonban nem minden esetben szükségszerűen igaz, hanem csak akkor, ha a kondicionális elő- és utótagjában az „Erzsébet hercegnő” néven egyaránt S „Erzsébet hercegnő” ideáját értjük. A g állítás nem szükségszerűen igaz viszont, ha a néven a kondicionális előtagjában S „Erzsébet hercegnő” ideáját értjük, az utótagjában viszont magát Erzsébet hercegnőt. Lehetséges ugyanis, hogy az S által elgondolt idea nem igaz Erzsébet hercegnőre.

(ii) A Descartes definíciójában szereplő „megértés” kifejezés jelentését a következő állítása alapján értelmezhetjük: „puszta értelmekkel csupán megragadom azokat az ideákat, amelyekről aztán ítéletet alkotok, s ameddig az értelmet csakis így tekintem, hibáról [...] vele kapcsolatban nem beszélhetek”.¹² Ha az S -sémába „ ρ ” helyére a „megragad” predikátumot helyettesítjük, ezt az állítást kapjuk: szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy megragadja az t ideát, akkor megragadja t -t. Eszerint S nem tévedhet abban, hogy megragadta t -t. Ez Descartes szerint az értelem használatától függ, míg az ideákkal kapcsolatos ítélet az akaratétől. Szemben az ideák megragadásával, S tévedhet azok külső, tárgyi vonatkozásait érintő ítéleteiben. Nem szükségszerűen igaz ugyanis, hogy ha S úgy ítéli, hogy az t ideája megegyezik valamely rajta kívül lévő d dologgal, akkor t megegyezik d -vel.

Az ítéletalkotás legkönnyebben elkövethető és egyúttal leggyakoribb hibája az, amikor a bennem lévő ideákról úgy ítélek, hogy azok hasonlóak vagy megegyeznek bizonyos rajtam kívül lévő dolgokkal. Hiszen csakugyan! Ha pusztán magukat az ideákat mint gondolkodásom módozatait tekinteném, s nem vonatkoztatnám őket semmi másra, aligha szolgáltatóknak tévedéseimnek alapanyagot.¹³

(iii) A Descartes „gondolkodás” definíciójában szereplő „érzés” kifejezés, ahogy azt a definíció után következő példája is tanúsítja, magában foglalja az észlelést is. A gondolkodás esetéhez hasonlóan itt is két esetet különböztetünk meg: azt az esetet, hogy „ S valamilyen módon észlel”, például lát, és azt az esetet, hogy „ S észlel valamit”, például lát valamit. Az S -sémát a „lát” predikátumra alkalmazva ezt kapjuk: „szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy lát, akkor lát”. Ez nyilvánvalóan igaz. Más a helyzet viszont, ha az S -sémába például a „fényt lát” állítást helyettesítjük be. Ekkor ezt kapjuk: „szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy fényt lát, akkor fényt lát” (l). Az l állítás azonban úgy tűnik, nem szükségszerűen igaz, mert lehetséges, hogy S azt gondolja, hogy fényt lát, de valójában nem lát fényt, hanem csak azt álmodja éjjel, hogy

12 Descartes 1994a, 70 (AT VII, 56).

13 Descartes 1994a, 48 (AT VII, 37).

besüt a nap a szobájába, s ezért gondolja, hogy fényt lát. Descartes szerint az azonban ebben az esetben is szükségszerűen igaz, hogy S lát, csak az nem szükségszerűen igaz, hogy f fényt lát:

Ugyancsak én vagyok, aki érzékelek, vagyis aki a testi dolgokat mintegy az érzékek útján fogom fel, tudniillik amikor fényt látok, zajt hallok, meleget érzékelek. De tegyük fel, mindez hamis, merthogy alszom. Az azonban nyilvánvalónak látszik, hogy látok, hogy hallok, hogy fölhevülök. Ez utóbbi nem lehet hamis. És éppen ez az, ami bennem érzékelésnek nevezhető. S ha pusztán ennyit értünk e szón, elmondhatjuk, nem más ez, mint gondolkodás.¹⁴

Descartes tehát ezáltal megkülönbözteti az észlelési állításokon belül S észlelési tevékenységét, mint amelyre vonatkozóan S tévedhetetlen, annak tárgyától, mint amelyre vonatkozóan tévedhet. Továbbá itt azt is állítja, hogy S számára bizonyos, hogy neki úgy tűnik, hogy lát.¹⁵ Ezáltal azonban Descartes az „úgy tűnik” kifejezést a köznapi jelentésőtől eltérően használja, hiszen eszerint ha S azt állítaná, hogy „úgy tűnik, fényt látok”, vagy pusztán csak azt, hogy „úgy tűnik, látok”, mondjuk egy szemműtét után, ezzel azt implikálná, hogy nem biztos állításában, s így nem zárja ki, hogy abban tévedjen. Descartes használatában viszont épp ellenkezőleg: az, hogy S azt állítja, „úgy tűnik, hogy látok”, azt jelenti, hogy ezt bizonyosan tudja.¹⁶

Descartes elméletében az biztosítja S tévedhetetlenségét észlelési tevékenységeire vonatkozóan, hogy azoknak közvetlenül a tudatában van. Hasonlóképp S azok tárgyaira vonatkozóan is csak akkor tévedhetetlen, ha azokon is S közvetlen tudatának a tárgyait értjük, azaz az elméjében létező érzéki ideáit. Ha viszont fizikai tárgyakat értünk alattuk, akkor S nem tudhatja bizonyosan, hogy helyesen észleli-e őket vagy sem. Eszerint az l állítás csak akkor szükségszerűen igaz, ha elő- és utótagjában azon az f állításon, hogy „fényt lát”, egyaránt azt értjük, hogy S tudatában megjelenik a „fény” észlelési ideája. Az l állítás nem szükségszerűen igaz viszont, ha előtagjában az f állításon továbbra is ezt értjük, az utótagjában viszont azt, hogy S a fényt mint fizikai jelenséget észleli.

(iv) Szélsőségesen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy fáj a lába, akkor fáj a lába. Ez az állítás is csak akkor szükségszerűen igaz, ha a „láb” szón a kondicionális elő- és utótagjában kizárólag csak S -nek a lábára vonatkozó ideáját, illetve annak belső tapasztalatát értjük. Ha viszont az állítás utótagjában ezen a szón magát a testrészt értjük, akkor ez az állítás már nem szükségszerűen igaz. Lehetséges ugyanis, hogy S fájdalmát nem a lábának valamilyen sérülése okozza, hanem a lábát az agyával összekötő idegek

¹⁴ Descartes 1994a, 38 (AT VII, 29).

¹⁵ Ez az angol fordításban még hangsúlyosabb (Descartes 1984, 28): „Yet I certainly seem to see, to hear, and to be warmed”. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁶ Az „úgy tűnik” különböző használatairól: Chisholm 1989, 20–22.

zavara.¹⁷ Sőt, Descartes az alapján, hogy azoknak is úgy tűnik néha, hogy fáj valamelyik végtagjuk, akik elveszítették azt, azt állítja, hogy „az sem egészen bizonyos, hogy nekem magamnak fáj valamelyik testrészem – bármennyire is érzem a fájdalmat benne”.¹⁸

(v) Az *S*-séma alkalmazásával az „akarat” karteziánus fogalmát a következő állítás alapján vizsgálhatjuk: szükségszerűen igaz, hogy ha *S* azt gondolja, hogy fel akarja emelni a karját, akkor fel akarja emelni a karját. Ez az állítás csak akkor szükségszerűen igaz, ha a kondicionális elő- és utótagjában a „kar felemelésén” pusztán csak ennek az *elgondolását* értjük, végrehajtandó cselekvésnek. Ha viszont az állítás utótagjában magát a karemelést mint testmozgást értjük akkor az állítás nem szükségszerűen igaz, mert lehetséges, hogy annak *S* által elgondolt és megvalósítani akart ideájához nem ez a testmozgás társul, s így lehetséges, hogy *S* akarata, amikor azt gondolja, hogy a karját akarja emelni, nem a karja emelésére irányul. Eszerint *S* lényegében csak az általa *elgondolt* cselekvésről tudhatja bizonyosan, hogy azt akarja megtenni, nem pedig annak testi megvalósulásáról.

Szükségszerűen igaz-e az az állítás, hogy „ha *S* azt gondolja, hogy akarja, hogy a karja emelkedjen, akkor a karja emelkedik”? Ez nem szükségszerűen igaz, mert lehetséges, hogy *S* ezt gondolja ugyan, de a karja mégsem emelkedik. Az az állítás sem szükségszerűen igaz, hogy „ha *S* azt gondolja, hogy (*a*) akarja, hogy emeli a karját, és (*b*) észleli propriocepció és látás révén, hogy emelkedik a karja, akkor emeli a karját”, mert lehetséges, hogy mindkét feltétel teljesül, de *S* karjának az emelését mégsem *ő* idézi elő, hanem valamilyen az akaratától független ok. Ebben az esetben nem igaz, hogy *ő* emeli a karját, hanem csak az, hogy a karja emelkedik. Ezért *S* az (*a*) és (*b*) feltételek teljesülése esetén sem tudhatja bizonyosan, hogy a karját *ő* emeli-e, vagy pedig az valamilyen az akaratától független okból emelkedik.

Ezzel el is jutottunk a testi predikátumokhoz. Descartes elmélete ezekre vonatkozóan az *S*-séma tagadása révén határozható meg. Eszerint a testi predikátumokat az jellemzi, hogy esetükben nem szükségszerűen igaz, hogy ha *S* azt gondolja, hogy *ő* φ -t teszi, akkor *ő* φ -t teszi. Így például a „sétál” testi predikátum esetén nem szükségszerűen igaz, hogy ha *S* azt gondolja, hogy sétál, akkor sétál. Descartes szerint ugyanis „megeshet, hogy azt gondolom, hogy járok, jóllehet ki sem nyitom a szemem, és el sem mozdulok a helyemről; mert ez olykor meg is történik velem alvás közben, s ugyanez talán akkor is megtörténhetne, ha egyáltalán nem volna testem”.¹⁹ Ezért „ha azt mondom, hogy látok vagy járok, és arra következtetek ebből, hogy létezem; akkor ha a szememmel vagy a lábammal történő tevékenységről akarok beszélni, ez a következtetés nem annyira biztos, hogy ne lenne némi alapom a benne való kételkedésre”.²⁰

17 Descartes 1994a, 104–105 (AT VII, 87).

18 Descartes 1994a, 95 (AT VII, 77).

19 Descartes 1996, 29 (AT VIII, 7).

20 Descartes 1996, 29 (AT VIII, 7).

Összességében azt állíthatjuk, hogy Descartes elmélete szerint a mentális és a testi predikátumokat az különbözteti meg egymástól, hogy míg az előbbieken az „ S azt gondolja, hogy ő φ -t teszi” állítás igazságértéke szükségszerűen megegyezik az „ő φ -t teszi” állításával, addig az utóbbiak esetén nem. Ez az ekvivalencia a mentális predikátumok esetén annak a következménye, hogy Descartes azok külső, testi vonatkozásától eltekint, s csak azt a vonatkozásukat veszi figyelembe, amelynek S közvetlenül a tudatában van. Ez mint belső, mentális vonatkozásuk áll szemben a külső, testi vonatkozásokkal.

III.

Az S -séma kapcsán a következő kérdés vehető fel: mit jelent abban a „gondolja” predikátum? A „gondolja” jelentése csak olyan kifejezéssel adható meg, amelyet a sémában annak helyére helyettesítve továbbra is szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy ő φ -t teszi, akkor ő φ -t teszi. Ez alapján a „gondolja” jelentésének azonosítása a „mondja” jelentésével könnyen kizárható, hiszen nem szükségszerűen igaz, hogy ha S azt mondja, hogy „fájdalmat érzek”, akkor fájdalmat érez. A „gondolja” jelentésének az az értelmezése sem megfelelő minden esetben, hogy „megérti” vagy „felfogja” egy állítás jelentését, mert nem szükségszerűen igaz, hogy ha S azt mondja, hogy „fájdalmat érzek”, megérti vagy felfogja ennek az állításnak a jelentését, akkor fájdalmat érez.

Descartes definíciója szerint „gondolkodás” mindaz, „ami oly módon történik bennünk, hogy közvetlenül észleljük önmagunk révén; ezért nem csupán a megértés, az akarás, az elképzelés, hanem az érzés is ugyanaz a dolog itt, mint a gondolkodás”.²¹ Ez a definíció azonban közvetlenül nem az S -sémában szereplő „gondolja” predikátumot határozza meg, hanem az annak tárgyát képező gondolkodást, illetve annak eseteit. Az előbbi az utóbbiakhoz viszonyítva mint „magasabb típusú gondolkodást” (*higher order thought*)²² különböztethetjük meg. E megkülönböztetés alapján a karteziánus elme működésének alapképlete: S azt gondolja₂, hogy gondolkodik₁. Ahol a „gondolkodik₁” minden olyan tevékenységet jelöl, amelyre nézve teljesül, hogy szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja₂, hogy ő φ -t teszi₁, akkor ő φ -t teszi₁. Az „ S azt gondolja₂, hogy ...” bemenetei olyan proposíciók lehetnek, mint például „megérti”, „akarja”, „elképzeleli”, „érzi”. Ezek mind a gondolkodik₁ esetei.

Descartes definíciójában a magasabb típusú „gondolja₂” jelentését a „közvetlenül észleljük önmagunk révén” kifejezés adja meg. Ugyanezt jelöli a „gondolat” definíciójában a „közvetlenül tudatában lenni” kifejezés is. „A *gondolat* név fölöleli mindazt, ami

²¹ Descartes 1996, 28–29 (AT VIII, 7).

²² Rosenthal 2009.

olyképp van bennünk, hogy ennek közvetlenül tudatában vagyunk. Ekképp az akarat, az értelem, a képzelet és az érzékelés valamennyi művelete gondolat.”²³

Ez alapján azt az állítást, hogy „szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy ϕ ϕ -t teszi, akkor ϕ ϕ -t teszi”, így fejezhetjük ki: szükségszerűen igaz, hogy ha S közvetlenül tudatában van annak, hogy ϕ ϕ -t teszi, akkor ϕ ϕ -t teszi. Például szükségszerűen igaz, hogy ha S közvetlenül tudatában van annak, hogy gondol valamire, akkor gondol valamire. Ebből az következik, hogy S tudata mentális cselekvéseire vonatkozóan tévedhetetlen.

Descartes „gondolkodás” definíciójából az is kiderül, hogy „közvetlen tudaton” olyan tudatot ért, amelynek tárgyai csak mentális tevékenységek lehetnek. Eszerint a „szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy ϕ ϕ -t teszi, akkor ϕ ϕ -t teszi” sémában a „gondolja” csak akkor jelenti azt, hogy S *közvetlenül* tudatában van ϕ -nek, ha „ ϕ ” S valamely mentális cselekvését jelöli. Ha viszont „ ϕ ” S testi cselekvését jelöli, akkor a „gondolja” nem ezt jelenti, hanem pusztán csak azt, hogy S azt hiszi, hogy ϕ -t teszi. Ebben az esetben csak valamilyen ideája közvetítése révén gondolja azt, hogy ϕ -t teszi. Ez pedig csak esetlegesen igaz az általa reprezentált testi cselekvésre, s így ebben az esetben az S -sémában szereplő állítás sem szükségszerűen igaz.

Descartes szerint „elménk cselekvéseinek vagy műveleteinek mindig aktuálisan a tudatában vagyunk”.²⁴ Eszerint a közvetlen tudatot az is jellemzi, hogy egyidejű azzal a tevékenységgel, amelynek a tudata. Azaz ha S azt gondolja₂, hogy gondolkodik₁, akkor a gondolja₂ és a gondolkodik₁ ugyanabban a pillanatban történik. Ebből az következik, hogy Descartes szerint az elme egyidejűleg több tevékenységet is végez. Tudatában lenni ϕ megtételének és ϕ -t tenni ugyanis két különböző tevékenység. Burman ezzel kapcsolatban ezt a kérdést tette fel Descartes-nak:

Hogyan lehet az elme tudatos, mivel tudatosnak lenni annyi, mint gondolkodni? Amikor azt gondold, hogy tudatos vagy, akkor már egy másik gondolathoz lépsz tovább, s így már nem gondolsz arra, amire az előbb gondoltál. Ezért nem annak vagy a tudatában, hogy gondolkodsz, hanem annak, hogy gondolkodtál.²⁵

Burman ezzel lényegében azt állítja, hogy nincs magasabb típusú gondolkodás, illetve nem gondolható el, mert ennek elgondolása is egy gondolat lenne, ami csak követné, de nem lenne egyidejű azzal, amit elgondol. Így Burman feltevése szerint, ha például S először Erzsébetre gondol, akkor csak azután gondolhatja azt, hogy az előbb Erzsébetre

23 Descartes 1994a, 124 (AT VII, 160).

24 Descartes 1984, 172 (AT VII, 246). Az idézett szöveg folytatását lásd a 35. jegyzetnél.

25 Idézi Curley 1978, 183 (AT V, 149).

gondolt. De S utóbbi gondolata már egy másik gondolat, amely nem magasabb típusú, mint az első gondolata. Descartes Burman ellenvetésére így válaszolt:

Tudatosnak lenni valóban annyi, mint gondolkodni és reflektálni a gondolatunkra; de az hamis, hogy amíg az előző gondolat jelen marad, addig ez nem jelenhet meg. Ahogy azt már láttuk, a lélek egyszerre számos dologra gondolhat, gondolatában megmaradhat annál, oly gyakran reflektálhat arra gondolatában, amilyen gyakran csak kedve tartja, és így tudatában lehet a gondolatának.²⁶

Descartes válasza a közvetlen tudatnak azt a jellemzőjét is említi, hogy az reflektív. Ha ugyanis S Erzsébetre gondol, akkor elméje nemcsak egyszerűen azt teszi, hogy Erzsébetre gondol, hanem egyidejűleg annak is tudatában van, hogy épp ezt teszi. Descartes szerint az elme reflexióját mutatja az érzékelés esetében, hogy nemcsak érzékelünk valamit, hanem egyben azt is észrevesszük, hogy volt-e már ilyen érzetünk vagy sem. Hasonlóképp a visszaemlékezésnek sem csak az a feltétele, hogy megjelenjen elménkben valami, amit már korábban megismertünk, hanem az is, hogy felismerjük, hogy azt már korábban észleltük.²⁷

Descartes számára tudatában lenni valamely mentális tevékenységnek annyi, mint tudni, hogy az történik. Ha S tudatában van annak, hogy ϕ -t teszi, akkor tudja, hogy ϕ -t teszi, és megfordítva. Ezenfelül Descartes azt is állítja, hogy a mentális tevékenységeinket pusztán azáltal megismerjük, hogy tudatában vagyunk azoknak. Ezáltal közvetlen tudásunk van róluk, mert nem képzetek vagy a képzelet közvetítésével ismerjük meg őket.²⁸ Hasonlóképp a mentális kifejezések jelentését is pusztán azáltal ismerjük meg, hogy tudatában vagyunk azoknak. Mivel mindenki csak a saját mentális tevékenységeinek lehet a tudatában, ezért mindenki privát tudással rendelkezik azokra vonatkozóan, s így mindenkinek privát jelentésűek az azokat jelölő szavak is:

Lehetetlen, hogy bárki másképp tanulja meg ezeket a dolgokat, mint önmaga által, s hogy másképp győződjék meg róluk, mint saját tapasztalata alapján, s azzal a tudattal, vagyis belső tanúsággal, amelyet mindenki önmagában tapasztal, amikor e dolgokkal foglalkozik. Ahogyan tehát hiába definiálnánk, hogy mi a fehér, hogy megértessük ezt egy teljesen vak emberrel, holott nekünk csak ki kell nyitnunk a szemünket és látnunk

²⁶ Idézi Curley 1978, 183 (AT V, 149).

²⁷ Descartes levele Antoine Arnauld-nak. 1648. július 29. (AT V, 220): Schmal 2010, 47–48.

²⁸ „Nem gondolható ki olyan testi képzet, amely el tudná velünk képzelgetni, mi a megismerés, a kétely, a tudatlanság, továbbá mi az akarat tevékenysége [...]; holott mindezeket valóban megismerjük, [...] [és] ehhez elegendő, hogy az ész részesei vagyunk.” (Descartes 1961, 123; AT X, 419)

kell a fehéret, hogy megismerjük: úgy annak megismeréséhez is, mi a kételkedés, mi a gondolkodás, csupáncsak kételkednünk vagy gondolkodnunk kell.²⁹

Ez alapján úgy tűnik, hogy Descartes szerint a tudat viszonya a mentális tevékenységekhez hasonló ahhoz a relációhoz, amelyet Bertrand Russell mint ismeretség révén szerzett tudást különböztetett meg a leírás révén szerzett tudástól. „*Ismeretségben* vagyunk bármivel, aminek közvetlenül tudatában vagyunk a következtetés vagy az igazságok ismeretének köztes folyamata nélkül.”³⁰ Russell szerint: „Maga az ismeretség nem lehet megtévesztő. Így ami az ismeretséget illeti, abban nincs semmi [igaz/hamis] dualitás.”³¹ A mentális tevékenységekre vonatkozó tudat nyilván nem lehet téves, ha az, hogy S tudatában van annak, hogy ϕ -t teszi, ugyanazt jelenti, mint az, hogy S tudja, hogy ϕ -t teszi, s ezt rajta kívül senki más nem tudhatja.

IV.

Általában úgy vélik, hogy az elme karteziánus fogalma szerint S -nek inkorrigibilis tudása van elméje állapotairól, s azok transzparenssek, azaz átlátszóak a számára.³² Ezeket az állításokat lényegében Descartes fenti állításai is megerősítik. Descartes elméletében ezt a két tulajdonságot a mentális tevékenységekre és eseményekre (ϕ) vonatkozóan így határozhatjuk meg. Inkorrigibilitás: nem lehetséges, hogy ha S azt gondolja, hogy ϕ -t teszi, akkor téved abban, hogy ϕ -t teszi. Transzparencia: szükségszerűen igaz, hogy ha S ϕ -t teszi, akkor azt gondolja, azaz közvetlenül a tudatában van annak, hogy ϕ -t teszi. Az inkorrigibilitás az S -séma elfogadásából következik. A transzparencia meghatározása pedig az S -sémában szereplő kondicionális megfordítása. A transzparenciából következik az inkorrigibilitás, hiszen ha az, hogy S ϕ -t teszi, szükségszerűen együtt jár ϕ tudatával, és annak tudata egyben az ismerete is, akkor S nem gondolhatja tévesen azt, hogy ϕ -t teszi.

Abból azonban, hogy S inkorrigibilis tudással rendelkezik mentális állapotaira vonatkozóan, nem következik feltétlenül, hogy elméje azok tekintetében transzparens is a számára. Lehetséges ugyanis egy olyan álláspont, amely szerint minden esetben igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy az elméje az m_s mentális állapotban van, akkor nem tévedhet ebben, viszont nem minden esetben igaz, hogy ha S elméje rendelkezik az m_s állapottal, akkor S tudatában van annak. Ezáltal S elméjében olyan mentális állapotok

29 Descartes 1961, 325 (AT X, 524).

30 Russell 1967, 25.

31 Russell 1967, 69.

32 Priest 1991, 26.

létezését feltételezzük, amelyekről S aktuálisan nem tud, s így azt is, hogy elméje nem transzparens a számára.³³

Descartes elmefogalma szerint is létezhetnek olyan mentális állapotok, amelyeknek nem vagyunk aktuálisan a tudatában, s így elménk csak potenciálisan transzparens:

Noha mindig aktuálisan tudatában vagyunk elménk cselekvéseinek vagy műveleteinek, de nem mindig vagyunk aktuálisan tudatában az elme képességeinek vagy erőinek, hanem csak potenciálisan. Ez alatt azt értem, hogy amikor valamelyik képességünk alkalmazására törekszünk, akkor, ha az adott képesség elménkben lakozik, akkor az azonnal aktuálisan tudatossá válik számunkra, s ezért, ha nem vagyunk képesek arra, hogy azt tudatossá tegyük, tagadhatjuk, hogy az az elmében van.³⁴

Így Descartes elmélete alapján az elme kétféle elemét különböztethetjük meg: azokat, amelyeknek az alany „aktuálisan a tudatában van”, és azokat, amelyeknek „potenciálisan van a tudatában.” S potenciálisan van a tudatában elméje δ képességének, ha azt képes aktuálisan tudatossá tenni. Ennek folytán S számára elméje a δ képességre vonatkozóan aktuálisan nem transzparens, hanem csak potenciálisan az. Viszont mihelyt tudatossá válik számára az, hogy rendelkezik a δ képességgel, inkorrigibilis tudással rendelkezik arra vonatkozóan.

Descartes szerint a velünk született ideák (i) is olyan elemei elménknek, amelyeknek nem vagyunk feltétlenül aktuálisan a tudatában. Ezzel magyarázható, hogy noha szerte Istenről és az elméről mindenkinek helyes vele született ideái vannak, de sokaknak mégis téves nézeteik vannak róluk, s így számukra ezek az ideák nyilván aktuálisan nem tudatosak, legfeljebb potenciálisan azok. Ugyanez áll a velünk született igazságokra is, amelyeket – „annyi különböző tévedést olvasva és hallva minden nap” – Descartes szerint elfojtunk magunkban.³⁵ Descartes ennek kapcsán egyben saját kora tudományosságát is bírálja, mert azt állítja, hogy azzal ellentétben az ókorban még az ész világosságával felismerték „a filozófia és matematika igaz eszméit”.

Descartes elmefogalmát a fent említett mellett egy másik kettősség is jellemzi. Az elméhez (i) egyes tevékenységek lényegileg tartoznak hozzá, (ii) más tevékenységek viszont csak esetlegesen, azaz annak köszönhetően, hogy az elme össze van kapcsolva egy testtel.³⁶ Ezek közé tartoznak az érzések is. Descartes szerint „az érzések egyáltalán nem belőle mint gondolkodó dologból, hanem belőle mint egy olyan kiterjedt dolog-

33 Priest 1991, 27.

34 Descartes 1984, 172 (AT VII, 246–247). Idézi Curley 1978, 181.

35 Descartes 1961, 97 (AT X, 376).

36 Ez a kettősség megjelenik az ideákra vonatkozó osztályozásában is (Descartes 1994a, 48; AT VII, 37–38): „egyesek velünk születettek, mások külső eredetűek, ismét mások pedig saját tevékenységem eredményei”.

gal egyesítettből erednek, amely szerveinek elrendezése révén mozog, s amelyet [...] egy ember testének nevezünk³⁷. Az (*i*) típusú tevékenységek esetében az elme aktív princípium, a (*ii*) típusúak esetében viszont passzív.³⁸ Descartes azonban mindkét fajta tevékenységet mentálisnak tekinti, s így a „gondolkodás” szó jelentését, noha az köznapi értelemben csak az (*i*) típusú tevékenységeket jelenti, kiterjeszti a (*ii*) típusúakra is.

Descartes szerint *S* nem rendelkezik inkorrigibilis tudással a (*ii*) típusú tevékenységek okaira vonatkozóan, és azok okai nem transzparenssek a számára. Az okokra vonatkozó inkorrigibilitás meghatározása: ha *S* azt gondolja, hogy ε okozza φ -t, akkor *S* nem tévedhet abban, hogy ε okozza φ -t. Az okokra vonatkozó transzparencia meghatározása: ha ε okozza φ -t, akkor *S* tudatában van annak, hogy ε okozza φ -t.

Descartes számos példával bizonyítja, hogy *S* tévedhet érteinek okaira vonatkozóan. Például hiheti tévesen azt, hogy a lábában érzett fájdalmát a lábát ért sérülés okozza, holott azt pusztán a lábát az agyával összekötő idegszálak egyik közbeeső pontját érő inger okozza.³⁹ Ebből az következik, hogy *S* vélekedése a fájdalomnak okáról nem inkorrigibilis tudás.

S-nek arra vonatkozóan sincs bizonyos tudása, hogy érzéki ideáinak megjelenését a testek milyen mozgásai okozzák. Az érzéki ideák ugyanis nem rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, mint a megjelenésüket előidéző testi mozgások.⁴⁰ Rendelkeznek ugyan reprezentációs tartalommal, de ezáltal – ahogy a fájdalmak esete is mutatja – csak valószínűen jelzik az elme számára a megjelenésüket kiváltó testi okaikat. Kapcsolatuk azonban teljesen esetlegesnek tűnik: „Isten úgy is megalkothatta volna az emberi természetet, hogy ugyanez a mozgás az agyban valami mást jelenítsen meg az elme számára.”⁴¹

Descartes elmélete szerint a testi világ egyrészt érzetek és érzelmek megjelenését idézi elő az elmében, másrészt azok megjelenése is hatást gyakorol az akaratra és azon keresztül a testre: a test működése \rightarrow mentális események \rightarrow a test mozgása. Az azonban, hogy hogyan és miért kapcsolódnak a lánc egyes szemei egymáshoz, rejtélyesnek tűnik. Az oksági kapcsolat a fizikai testek mozgása és az érzéki ideák megjelenése között természetük alapján nem magyarázható, mert nem rendelkeznek közös tulajdonságokkal. Nem kevésbé rejtélyes Descartes számára az is, hogy miért készítenek bizonyos érzetek bizonyos cselekvésekre.⁴²

37 Descartes 1996, 72 (AT VIII, 41).

38 Descartes 1961, 121 (AT X, 415).

39 Descartes 1994a, 104–105 (AT VII, 87).

40 Descartes egyik késői írása szerint (Descartes 2000b, 54; AT VIII-2/359): „velünk kellett, hogy szülessen a fájdalom, a színek, a hangok és más effélék ideája, hogy elménk bizonyos mozgások alkalmával maga elé tudja tárni őket, ezek ugyanis semmiben sem hasonlítanak a testi mozgásokra”. Erről: Boros 1998, 297–300.

41 Descartes 1994a, 105 (AT VII, 88).

42 Descartes 1994a, 94 (AT VII, 76).

Ugyanakkor Descartes szerint S számára a *(ii)* típusú tevékenységek okai nem is transzparensnek abban az értelemben, hogy nincs mindig aktuálisan tudatában, hogy mi okozza azokat. Ezt Descartes szeretetre vonatkozó elmélete alapján bizonyíthatjuk. Descartes a szeretetnek két fajtáját különbözteti meg: az értelmi szeretetet és a szeretetet mint szenvedélyt.⁴³ Az előbbit az akarat mozgásai alkotják, s „mivel észszerű gondolatok, nem pedig szenvedélyek, megtalálhatóak lennének lelkünkben akkor is, ha egyáltalán nem volna teste”.⁴⁴ Az utóbbi viszont „zavaros gondolat, melyet az idegek valamely mozgása gerjeszt a lélekben”.⁴⁵ Descartes szerint a szeretet utóbbi változatának okait gyakran nem ismerjük:

Gyermekkoromban szerettem egy korombeli lányt, aki egy kicsit kancsal volt. Ennek révén az a benyomás, melyet a látás keltett az agyamban, amikor szétálló szemeit néztem, annyira összekapcsolódott azzal, amely a szerelem szenvedélyét indította el bennem, hogy jóval később, amikor kancsalokat láttam, úgy éreztem, könnyebben tudnám szeretni őket, mint másokat, pusztán eme hibájuk miatt; mindazonáltal nem tudtam, hogy ez a régi élmény miatt volt. Viszont mióta elgondolkodtam a dolgon, és rájöttem, hogy egy látási rendellenességről van szó, többé nem indított meg. Ekképpen, amikor vonzódunk valakihez anélkül, hogy tudnánk az okát, joggal gondolhatjuk, hogy ez azért van, mert van benne valami, ami valaki másban volt, akit korábban szeretttünk, még ha nem is tudjuk, mi ez.⁴⁶

Descartes példáját így elemezhetjük: S agyában barátnője kancsalságának a látványa (L_1) egy agyi benyomást (ε_1) hoz létre. Az ε_1 agyi benyomás egy olyan agyi okkal (ε_2) kapcsolódik össze, amely szerelmi szenvedélyt (φ_1) idéz elő barátnője iránt: $L_1 \rightarrow \varepsilon_1 + \varepsilon_2 \rightarrow \varphi_1$. Később pedig, amikor S más kancsal nőt lát, akkor azok hasonló látványa (L_2) ismét aktiválja a korábbi ε_1 agyi benyomását, s ezáltal az „ $\varepsilon_1 + \varepsilon_2$ ” kapcsolatot is, s ezért S úgy érzi, hogy számára a kancsal nő kancsalságának (φ_2), mint más nő: $L_2 \rightarrow (\varepsilon_1 + \varepsilon_2) \rightarrow \varphi_2$. S azonban nincs tudatában annak, hogy az „ $\varepsilon_1 + \varepsilon_2$ ” agyi okok korábbi asszociációja okozza φ_2 szenvedélyét, hanem úgy véli, hogy azt pusztán a nő kancsalságának a látványa (L_2) okozza. Tehát S számára aktuálisan nem transzparens, hogy ténylegesen mi is okozza φ_2 -t. Viszont potenciálisan az, mivel tudatosá válhat a számára, hogy korábbi szerelmének az agyában megőrzött emléke okozza a kancsal nő iránti vonzalmát, s nem

43 Descartes 2000a, 224 (AT IV 601).

44 Descartes 2000a, 224–225 (AT IV, 602).

45 Descartes 2000a, 225 (AT IV, 603).

46 Descartes 2000a, 253 (AT V, 57). Descartes példájára Boros Gábor hívta fel a figyelmemet.

pusztán magának a kancsalságuknak a látványa. Descartes itt egyben azt is állítja, hogy ennek tudatossá válása révén az ε_2 agyi ok és a φ_2 szenvedély kapcsolata megszűnik.⁴⁷

Descartes szerint tehát a szenvedélyeket az agyba bevésődött emléknymok is befolyásolják. Ezáltal a szenvedélyek működése nem azt bizonyítja, hogy *S* számára az *elméje* nem transzparens, hanem inkább azt, hogy *S* számára az elméjében tapasztalt szenvedélyek *agyi okai* nem feltétlenül transzparensnek. Ugyanakkor Descartes szerint az elme is rendelkezik emlékezettel, s így az emlékezetnek, ahogy a szeretetnek is, két fajtája van. Egyrészt az agyi emléknymokra támaszkodó emlékezet,⁴⁸ másrészt pedig a tisztán intellektuális emlékezet, amelynek működése nem függ a test létezésétől.⁴⁹ Ahogy a testi okok által előidézett szenvedélyek működése az emlékezet előbbi fajtájához, úgy az elme testtől független gondolkodása az utóbbihoz kapcsolódik. Ezáltal az intellektuális emlékezet az elmén belül kapcsolódik a gondolkodáshoz, s azt Descartes inkorrigibilisnek és potenciálisan transzparensnek tekinti.

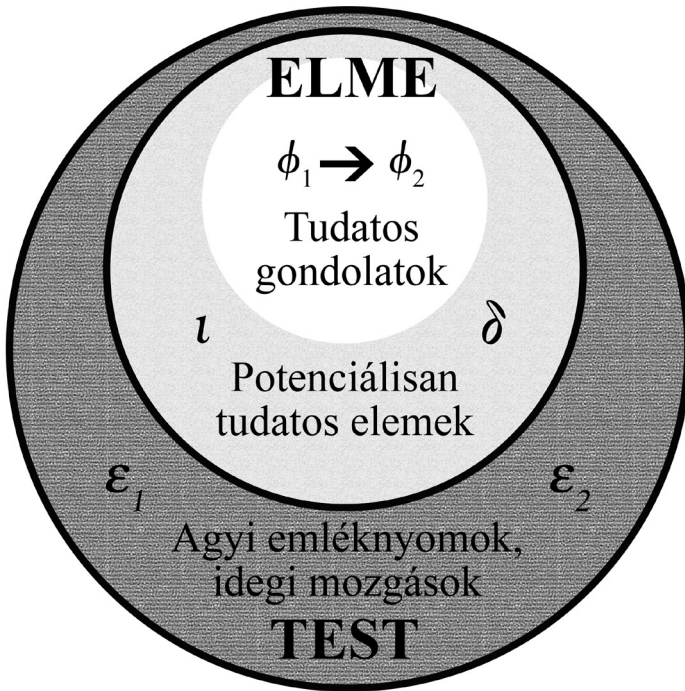
V.

Descartes emberképét, valamint elmefilozófiáját összegezve megállapíthatjuk, hogy aszerint az ember két szubsztanciából, az elméből és a testből tevődik össze. Az alany elméje gondolatainak aktuálisan tudatában van, egyes képességeinek és ideáinak pedig potenciálisan. Ugyanakkor az, hogy az ember két szubsztanciából tevődik össze, egyes mentális működések, ahogy azt a szeretet és az emlékezet esetében láttuk, egy másfajta kettősséget is eredményezi. Ezeknek is két formája létezik: egy tisztán intellektuális, amellyel az elme akkor is rendelkezne, ha nem kapcsolódna hozzá test, valamint egy testhez kapcsolódó, amely az idegek és az agy működésén alapszik. Mindezt az alábbi ábrával foglalhatjuk össze:

47 „A mirigy, illetve a szellemek és az agy mozgása, melyek bizonyos tárgyakat képzeltenek el a lélekkel, természetlő fogva össze vannak kapcsolva azokkal a mozgásokkal, melyek a lélekben bizonyos szenvedélyeket keltenek, a megszokás révén mégis el lehet ezeket választani tőlük, és hozzá lehet kapcsolni őket igen különböző más mozgásokhoz; sőt, ezt a szokást egyetlen cselekvéssel is meg lehet szerezni.” (Descartes 1994b, 65; AT XI, 369)

48 „Az elme birtokában lévő gondolatok felidézéséhez ugyanis, amíg ez a testtel össze van kötve, az szükséges, hogy e gondolatok nyoma belevésődjék az agyba, hogy az elme azok felé fordulva vagy hozzájuk illeszkedve visszaemlékezzék.” (Descartes 1994a, 196; AT VII, 357). Vö. Descartes 1994b, 57 (AT XI, 360).

49 Lásd Descartes levelét Constantijn Huygens-nek, 1642. október 10. (AT III, 579–580), és Antoine Arnauld-nak, 1648. június 4. (AT V, 192–193); Schmal 2010, 43. Descartes-nak ezekre a leveleire Schmal Dániel hívta fel a figyelmemet.



Descartes szubsztanciadualizmusának további következménye, hogy az *S*-sémában szereplő állítások szubjektumaként a gondolkodó szubsztancia mellett a testi szubsztancia is szerepelhet. Így az *S*-séma alkalmazásával kapott állításoknak különböző szubjektumai is lehetnek. Abban az állításban (*g*), hogy „ha *S* azt gondolja, hogy ő gondolkodik, akkor ő gondolkodik”, az „*S*” és az „ő” ugyanazt az entitást jelöli: a gondolkodó alanyt. Más a helyzet viszont azzal az állítással (*m*), hogy „ha *S* azt gondolja, hogy mozog a teste, akkor mozog a teste”. Az *m* állításnak az az összetevő állítása, hogy „mozog a teste”, két állításra bontható: „ez a test mozog” és „ez a test *S* teste”. Ezeknek az állításoknak az alanya egy bizonyos *t* test. Így az *m* állítás egészének alanya *S*, összetevő állításainak alanya pedig a *t* test. Ennek folytán az *m* állítás a gondolás és a mozgás tevékenységét két különböző alanyról állítja, *S*-ről és *t*-ről. Ezek Descartes elméletében a gondolkodó és a testi szubsztanciáknak felelnek meg. A *g* állítás szükségszerűsége azzal magyarázható, hogy itt az egész állításnak és összetevő állításainak ugyanaz a szubjektuma, az „*S*” és az „ő” kifejezések ugyanazt jelölik, valamint azzal, hogy az állításban szereplő mindkét tevékenység gondolkodás. Az *m* állítás esetlegessége pedig azzal magyarázható, hogy az egész állításnak és összetevő állításainak nem ugyanaz a szubjektuma, az „*S*” és a „*t*” kife-

jezések nem ugyanazt jelölik, valamint azzal, hogy az általuk jelölt alanyok a gondolkodás és a mozgás egymástól eltérő tevékenységeit végzik, s az előbbi nem szükségképpen helyesen reprezentálja az utóbbit.

Bibliográfia

Forrásművek

- Descartes, René. 1961a. „Az igazság kutatása a természetes világosság által.” Ford. Szemere Samu. In *Válogatott filozófiai művek*, 301–328. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René. 1961b. „Szabályok az értelem vezetésére.” Ford. Szemere Samu. In *Válogatott filozófiai művek*, 85–249. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Descartes, René. 1984. „Meditations On First Philosophy, Objections and Replies.” Ford. John Cottingham – Robert Stoothoff – Dugald Murdoch. In *The Philosophical Writings of Descartes*, 3–382. 2. kötet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René. 1992. *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest: Ikon Kiadó.
- Descartes, René. 1994a. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 1994b. *A lélek szenvedélyei*. Ford. Dékány András. Szeged: Ictus Kiadó.
- Descartes, René. 1996. *Œuvres*, szerk. Charles Adam – Paul Tannery. 12 kötet. Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin. [AT]
- Descartes, René. 1996. *A filozófia alapelvei*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Descartes, René. 2000a. „Levelek Chanut-nek.” Ford. Janssen Ádám. In *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 224–236, 248–254. Budapest: Osiris Kiadó.
- Descartes, René. 2000b. „Megjegyzések egy nyomtatvánnyal kapcsolatban.” Ford. Schmal Dániel. In *Test és lélek, morál, politika, vallás*, 37–63. Budapest: Osiris Kiadó.

Másodlagos irodalom

- Altrichter Ferenc. 1993. „Cogito, ergo sum.” In *Észérvek*, 119–184. Budapest: Atlantisz.
- Augustinus, Aurelius. 1985. *A Szentháromságról*. Ford. Gál Ferenc. Budapest: Szent István Társulat.
- Boros Gábor. 1998. *René Descartes*. Budapest: Áron Kiadó.
- Chisholm, Roderick M. 1989. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.
- Cottingham, John. 2008. *Cartesian Reflections. Essays on Descartes's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Curley, E. M. 1978. *Descartes Against the Skeptics*. Oxford: Basil Blackwell.

- Farkas Katalin. 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, Anthony. 1968. *Descartes*. New York: Random House.
- Kenny, Anthony. 1989. *The Metaphysics of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Mathews, Gareth B. 1991. „Consciousness and Life.” In *The Nature of Mind*, szerk. David M. Rosenthal, 63–70. Oxford: Oxford University Press.
- Priest, Stephen. 1991. *Theories of the Mind*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Rosenthal, David M. 2009. „Higher-order Theories of Consciousness.” In *The Oxford Handbook of Philosophy*, szerk. Brian McLaughlin – Ansgar Beckermann – Sven Walter, 239–252. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand. 1967. *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryle, Gilbert. 1974. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest: Gondolat.
- Schmal Dániel. 2000. „Az öszvér, a ló és a filozófus – Descartes és Regius az emberi elméről.” In *Test és lélek, morál, politika, vallás*, René Descartes, 65–98. Budapest: Osiris Kiadó.
- Schmal Dániel, szerk. 2010. *Lélek és elme a kartezianizmus korában. Elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- Tőzsér János. 2001. „Descartes a test és lélek reális különbségéről.” In *Játékok és nyelvjátékok*, 121–150. Budapest: Kávé Kiadó.

Boros Gábor

Az élet mint halál Spinozánál*Losonczi Péter emlékének*

„A halhatatlanok halandók, a halandók halhatatlanok,
minthogy élük azoknak halálát, azoknak életét pedig halják.”

„A lelkeknek halál vízzé lenni, a víznek meg halál
földdé lenni, de a földből víz lesz, a vízből pedig lélek.”

„Éli a tűz a föld halálát, a levegő éli a tűz halálát,
a víz éli a levegő halálát, a föld a víz halálát.”¹

Élet és halál kérdésében éppoly kibékíthetetlenül oszlanak meg a vélemények, mint minden valóban alapvető kérdésben, amelyekben megnyilvánul az európai gondolkodás évezredek óta fogva zajló vitája az aszketikus szemléletű gondolkodás és a hedonisztikus irányultságú között. Az olvasók pontosan ismerik a platóni formulát arról, hogy a bölcselkedés felkészülés a halálra, de ugyanilyen jól ismert az epikureista elgondolás is arról, hogy semmi sem érint bennünket kevésbé, mint a halál. Megengedhetetlenül felületes állásfoglalás volna, ha úgy vélnénk, a zsidó-keresztény kultúra bármelyik fázisában – beleértve az utóbbi évtizedek szekuláris-laikus tanácstalanságát – meghaladta ezt az alapvető vitát, még ha kétségbevonhatatlanul vonzódik is az aszketikusabb elgondoláshoz. Az Abélard *Etikájából* ismeretes példa a szolgáról, akinek inkább kellett volna hagynia, hogy ura megölje, mint a kategorikus „Ne ölj!” parancsot megszegve mentenie életét, kiválóan mutatja e vonzódást.

A 17. század filozófiája azonban a saját lét megőrzésére irányuló törekvésből bontakozik ki, még ha ez mit se változtat azon, hogy alapvetően maga is a zsidó-keresztény hagyományban gyökerezik, vagyis nemcsak díszként állítja ezt magáról, hanem belőle él, mint ahogyan a descartes-i fa-hasonlat világossá teszi: ahogyan a fa valamennyi része a gyökereken át felszívott táplálékból él, úgy van jelen a rendszerben mindenütt a „filoteista” keresztény-metafizikai istenfogalom.

Mindkét tézis hatványozottan igaz arról a gondolkodóról, akinek filozófiája, miközben mélyen gyökerezett mind a zsidó, mind a keresztény gondolkodásban, a szekuláris gondolkodás egyik első nagy gondolati teljesítményének is tekinthető, tekintendő.

1 Hérakleitosz fr. 62.,36. és 76.

Az a törekvés, amellyel minden dolog a maga létében megmaradni törekszik, [...] magának a dolognak valóságos lényege [...], nem határolt, hanem meghatározatlan időt foglal magában.²

Ennél egyértelműbben már ki sem lehetne fejezni a saját létben való megmaradási törekvés egyeduralmát: innen, a spinozai, lényegiségekre építő metafizika felől nézve egyáltalán nincs helye a halálnak. A halál alapvetően *fizikailag* megragadható fenomen, a feltartóztatathatlan szétesésben nyilvánul meg, ami az epikureista alapvetésű spinozai fizikának, a testi természetről szóló tannak elengedhetetlen tartozéka. Innen nézve a fennmaradás bizonyul atopikusnak: az örökkön stabil életnek nincs helye a spinozai fizikában.

Egyedi dolgokon olyan dolgokat értek, amelyek létezése véges és meghatározott. Mert ha több individuum egyetlen cselekvésben olyképpen hat össze, hogy valamennyien egyszerre egyetlen okozat okát alkotják, ennyiben ezeket összességükben egy egyedi dologként tekintem.³

1. Az emberi test igen sok (különböző természetű) individuumból tevődik össze, amelyek mindegyike nagyon összetett. [...]
3. Az emberi testet alkotó individuumokat s következőleg magát az emberi testet a külső testek igen sokféle módon afficiálják. [...]
6. Az emberi test igen sokféleképpen mozgathatja a külső testeket, és igen sokféleképpen rendezheti el részeit.⁴

Nincs a természetben olyan egyes dolog, amelynél ne volna más hatalmasabb és erősebb. Ellenkezőleg, bármely adott dolognál mindig akad más, még hatalmasabb, amely azt megsemmisítheti. [...]

Az erő, amellyel az ember létezésében megmarad, korlátozott, s a külső okok hatalma végtelenül felülmúlja. [...]

Lehetetlen, hogy az ember ne legyen a természet része, s hogy csupán olyan változásokat szenvedhessen, amelyek csak az ő természetéből érthetők meg, s amelyeknek ő az adekvát oka.⁵

2 E3p7–8. (Az *Etikára* az E rövidítéssel hivatkozom, amelyet a rész száma követ, majd pedig: a: axióma; p: tétel; s: megjegyzés; c: következtetett tétel; ad: affektusok definíciója; e: magyarázat; prae: előszó.)

3 E2d7.

4 Posztulátumok E2p14 előtt.

5 E4a, E4p3–4. (Ahol nem jelzem másképp, kiemelés az eredetiben)

Spinoza egész filozófiájának egyik nagy kérdése az, hogyan képes megbirkózni az élet, a (lét)megtartás metafizikai alapú fogalma a halál, a felbomlás fizikai alapú fogalmával. S hogyan kaphat végül akkora szerepet az az istenfogalom, amely a descartes-éhoz hasonlóan nem pusztán dísz, már csak azért sem, mert olyan tételekben játszik döntő szerepet, amelyek a kortárs misztikus kereszténység horizontján is kiválóan értelmezhetők.

Senki sem képes gyűlölni Istent. [...]

Az Isten iránti szeretet nem változhat gyűlöletté. [...]

Aki szereti Istent, nem törekedhet arra, hogy Isten őt viszonzzeresse. [...]

Ezt az Isten iránti szeretetet nem szennyezheti be sem az irigység, sem a féltékenység affektusa; hanem annál több tápot nyer, minél több embert képzelünk el úgy, hogy a szeretetnek ugyanazzal a kötelékével kapcsolódik Istenhez. [...]

Az elmének Isten iránti értelmi szeretete maga Isten szeretete, amellyel Isten önmagát szereti, nem amennyiben végtelen, hanem amennyiben az emberi elmének az örökkévalóság szemszögéből tekintett lényege révén fejthető ki; azaz az elmének Isten iránti értelmi szeretete része annak a végtelen szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti. [...]

Ebből következik, hogy Isten, amennyiben önmagát szereti, az embereket szereti, s következőképpen, hogy Istennek az emberek iránti szeretete és az elme Isten iránti értelmi szeretete egy és ugyanaz. [...]

Ebből világosan megértjük, miben áll üdvösségünk, vagyis boldogságunk, vagyis szabadságunk: tudniillik az Isten iránti állandó és örök szeretetben, vagyis Istennek az emberek iránti szeretetében. S ezt a szeretetet, vagyis boldogságot a Szentírás könyveiben⁶ dicsőségnek nevezik, s méltán.⁷

Élet és halál sajátosan összetett spinozai viszonyát első közelítésben vagy úgy lehet megkísérelni összhangba hozni, hogy az életet a fizikai síkra hozzuk, vagy úgy, hogy a halált próbáljuk metafizikai síkon értelmezni. Erre nem sok példát találunk Spinozánál. Ám a talán egyetlen példa a következő idézetünkben teljesen elegendő, hisz egyértelműen kapcsolódik az összetett testek fennmaradási feltételeiről szóló korábban idézett gondolatmenethez.

[F]elfogásom szerint a test akkor hal meg, ha oly hatás éri részeit, hogy a mozgásnak és nyugalomnak más aránya jelenik meg egymáshoz való viszonyukban. Mert nem merem tagadni, hogy az emberi test, ha megmarad is a vérkeringés s néhány más dolog, aminél fogva élnek hisszük, mégis a magától egészen különböző természetre változhat. Sem-

⁶ A számba jöhető helyeket illetően lásd Wolfson 1934, 311–317.

⁷ E5p18 & c & 19 & 20 & 36 & c & s.

miféle ok nem kényszerít ugyanis arra a feltevésre, hogy a test csak akkor hal meg, amikor holttest lesz belőle [...].⁸

Fizikailag akkor áll be tehát a halál, ha a testet alkotó részek viszonyában a mozgás és a nyugalom aránya, amelyet korábban a test formájának is nevezett Spinoza, vagy másként az a képessége, hogy a korábbival megegyező jellegű okként a korábbival megegyező jellegű okozatokat legyen képes létrehozni, releváns mértékben megváltozik. Ez az, aminek bekövetkezte szükségszerű annak folytán, amit az *Etika* negyedik részének elejéről idéztünk: a külső dolgok hatóképessége végtelenül felülmúlja a sajátunkét. S ennek a esete az öngyilkosság explicit említése, amely olyannyira dogmatikus, hogy igen kevésbé tudja kielégíteni a mélyebb elgondolásokra váró olvasót.

Minthogy továbbá az erény (*e rész 8. definíciója szerint*) nem egyéb, mint az, hogy az ember saját természetének törvényei szerint cselekszik, s mindenki (*a 3. rész 7. tétele szerint*) csakis saját természetének törvényei szerint törekszik a maga létét fenntartani, ebből következik *először*: az erény alapja a saját létünk fenntartására irányuló törekvés, a boldogság pedig abban áll, hogy az ember fenn tudja tartani a maga létét. *Másodszor* következik, hogy az erényre önmagáért kell törekedni, s nincs semmi jelesebb vagy reánk nézve hasznosabb, aminek kedvéért törekednünk kellene rá. Végül *harmadszor* következik, hogy az öngyilkosok tehetetlen lelkűek, s hogy külső okok, amelyek ellenkeznek természetükkel, teljesen lebírák őket.⁹

Ezzel kapcsolatban legelőször azt kell rögzítenünk, hogy a fordítás dogmatikusabbnak mutatja a megfogalmazást annál, amilyen valójában, s ezzel egyszersmind Spinozát is olyan emberként láttatja, akiből teljességgel hiányzik az együttérzés. Az *animo impotens* kifejezés azonban voltaképp az élet fenntartásának csupán a fizikai rétegéről szól, azt jelzi, ami a fizikai szinten történik. Noha az emberi test számára életszükséglet a mérsékelt, vagyis valamilyen mértékben általa kordában tartott együttműködés a külső testekkel – „okokkal” –, az általa nem kontrollált s ebben az értelemben mértéktelenné váló együttműködés már életellenes. Olyannyira, hogy a *saját* életet egyenesen fel is számolja: immár nem saját magunk, hanem a tőlünk idegen külső okok irányítják az oksági folyamatokat abban a testben, amely egyre kevésbé, a végén pedig már egyáltalán nem nevezhető *saját*nak abban az alapvető értelemben, amelyben az *Etika* második részének negyedik axiómája leválasztja a mindenkori saját testet a külső testek összességéről: „Érzékeljük, hogy egy bizonyos testet sokféle módon ér hatás.”¹⁰

8 E4p39s.

9 E4p18s.

10 E2a4.

Vagyis vagy odáig jutott a test-lélek komplexum, hogy már *egyáltalán* nem érzékel, vagy odáig, hogy a részecskék érzékelnek ugyan, mint majd Diderot-nál teszik, de nincs élményük valamifajta énről, nem képesek elkülöníteni *egy bizonyos*, hatásoknak kitett testet az összes többitől vagy az egésztől, amelyben végső soron minden egyes test feloldódik.

Csakhogy ezzel még semmi olyat nem állítottunk, ami nem jellemző a halálra a maga teljes általánosságában. Hiszen a haldoklás *mint olyan impotensszé* válás, képtelen-né válás arra, hogy a külső okok rendjét magunk igazgassuk. Azt gondolom azonban, Spinoza ennél többet állít, éspedig azt a nem csekély horderejű dolgot, hogy az öngyilkos nem egyszerűen *impotens*, hanem éppenséggel *animo impotens*, vagyis lelki eredete van annak, hogy az embert – illetve a teljes spinozai értelemben bármely élő egyedi dolgot – ezen a rettentő módon lebírija a külső okok túlereje.

Mindezzel semmiképp sem szeretném azonban azt állítani, hogy Spinozának kidolgozott elmélete volna a halál *mint impotensszé* válás különböző módozatairól. Már csak azért sem, mert ahogy az élő-élettelen közötti megkülönböztetés nem tisztázott se nála, se kortársainál, úgy nála még az sem látszik megoldhatónak, hogy szigorúan elkülönítsük egymástól azokat az eseményeket, amelyek bármely partikuláris individuumban a lélekre, illetve a testre hárítandók. Hiszen szerinte minden, ami bármely individuumban lejátszódik, egyaránt értelmezhető a test és a lélek síkján. Ezért itt most csak azt a nagyon óvatos interpretációs állítást szeretném megkockáztatni, hogy egyrészt a halál *mint impotensszé* válás mindig értelmezhető mind testi-fizikai, mind lelki-metafizikai folyamatként, de az öngyilkosság esetében valamilyen szempontból s okból a szemlélők s az értelmezők számára irrelevánssá válik nemcsak önmagában a fizikai dimenzió, hanem a lelki dimenzió is, amely általános értelemben, az egyedinek *mint* egyedinek a tekintetbe vétele nélkül járul az – általában véve – a test felbomlásaként tekintett a halálhoz.

Vagyis az öngyilkosságra vonatkozó rövid spinozai állásfoglalás értelmezését arra szeretném felhasználni, hogy három szintet különítsek el a halál – de voltaképp minden esemény – spinozai értelmezésében. Az első a tisztán fizikai oksági szint. A második azoké a lélekben lejátszódó folyamatoké, amelyek spinozai proto-pszichológiaként ugyanolyan típusú általános törvényszerűségekkel értelmezhetők, mint a fizikai jelenségek. A harmadik szint az egyedinek a szintje, amelyen az individuum nem csupán érzi-érezkeli az általános ok-okozati összefüggérendszernek egy bizonyos testben manifesztálódó fejleményeit – gyönyört, fájdalmat stb. –, hanem reflexív tudás révén ki is tudja ezt mondani – épp, mint ahogy Spinoza teszi az *Etika* második könyvének idézett axiómájában, nem egyszerűen tudományos állítást téve (ami a második szinthez tartozna még), hanem beágyazva ezt a valódi egyéni boldogság elérésének törekvésébe. Ez teremti meg azt a hangsúlyos individualitást, amely az *Etika* második könyvének

rövid előszavában sejkik fel először,¹¹ s az ötödik könyvnek azokban a fejtegetéseiben bomlik ki, amelyek kifejezetten az intuitív tudomány megismerési módjához sorolódnak. E fejtegetések valamennyien az igazi értelemben vett individuális boldogság elérését célozzák,¹² amely természetesen attól igazi, hogy a lehető legtávolabb van bármiféle egoizmustól. Azt az elgondolást viszi végig, amely a legkorábbi Spinoza-mű, a *Tanulmány az értelem megjavításáról* bevezetőjében olvasható: az individuális boldogsághoz hozzátartozik az is, hogy minél többen, minél könnyebben juthassanak el ehhez a boldogsághoz. Az ötödik könyv 20. tételében pedig a következőket olvassuk:

*Ezt az Isten iránti szeretetet nem szennyezheti be sem az irigység, sem a féltékenység affektusa; hanem annál több tápot nyer, minél több embert képzelünk el úgy, hogy a szeretetnek ugyanazzal a kötelékével kapcsolódik Istenhez.*¹³

Úgy gondolom, az öngyilkosság Spinoza értelmezésében végső soron ennek a törekvésnek a kudarcából fakadhat: az individuumot és a közösséget összekapcsoló, az igazi jóban és az igazi istenszeretben megvalósuló közösség ellehetetlenülése valamilyen, az individuumhoz kapcsolódó okból.

Ámde valóban nem az öngyilkosság problémáját mint olyat szeretném a középpontba állítani. Azért tartottam fontosnak szóba hozatalát, mert általa egyértelművé vált, az élet és a halál kérdése egyrészt nem redukálható a fizikai szintre – bármennyire fontos is –, hanem egy olyan szimbolikus szintet nyit meg, amely magában foglalja az erény révén elérendő boldogság, az igazi istenszeretettel összekapcsolódó vallás és a mindezen alapuló közösség kérdését is. Ennélfogva óvatosságra inteném a mindenkor olvasókat annak az epikureista színezetű mondatnak leegyszerűsítő értelmezéseivel kapcsolatban, amely szinte Spinoza védjegyévé vált.

11 „Áttérek mármost annak kifejtésére, aminek Isten, vagyis az örök és végtelen létező lényegéből szükségképpen következnie kellett. Nem tárgyalok azonban mindent. Hiszen amint az 1. rész 16. tételében bebizonyítottuk, végtelen sok dolognak kell belőle végtelen sok módon következnie. Csak azt adom elő, ami mintegy kézen fogva elvezethet bennünket az emberi elmének és legfőbb boldogságának megismeréséhez.” E2prae.

12 „Azután mivel elménk lényege egyedül a megismerésben van, aminek elve és alapzata Isten (az 1. rész 15. tétele és a 2. rész 47. tételének megjegyzése szerint), ebből érthető lesz számunkra, hogyan és mely tekintetben következik elménk mind lényeg, mind létezés szerint az isteni természetből, s függ állandóan Istentől. Említésre méltónak tartottam ezt, hogy ezen a példán mutassam meg, mily sokra képes az az egyedi dolgokra vonatkozó ismeret, amelyet intuitívnak vagy az ismeret harmadik nemének neveztem (lásd a 2. rész 40. tételének 2. megjegyzését), s mennyivel többre képes amaz egyetemes ismeretnél, amelyet az ismeret második nemének mondtam. Mert ámbár az első részben általánosságban kifejtettem, hogy minden dolog (s következésképp az emberi elme is) lényege és létezése szerint Istentől függ, ez a bizonyítás, jóllehet szabályos és a legcsekélyebb kétség sem fér hozzá, mégsem olyképpen hat elmenkre, mint ha ugyanazt bármely egyes dolog lényegéből következtetjük, amelyről azt mondjuk, hogy Istentől függ.” E5p36s.

13 E5p20.

A szabad ember semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra; bölcsessége nem a halálról, hanem az életről való elmélkedés.

Bizonyítás

A szabad embert, vagyis azt az embert, aki egyedül az ész parancsa szerint él, nem a haláltól való félelem vezeti (*e* rész 63. tétele szerint), hanem közvetlenül kívánja a jót (*ugyanazon tétel köv. tétele szerint*), azaz (*e* rész 24. tétele szerint) a saját haszna keresésének alapján kíván cselekedni, élni és létét fenntartani. Ezért semmire sem gondol kevésbé, mint a halálra: ellenkezőleg, bölcsessége az életről való elmélkedés.¹⁴

Annyiban persze Spinoza bölcse valóban nem platonikus módon viszonyul a halálhoz, hogy a leghatározottabban elveti a test születése előtt elkezdődött, illetve halála után folytatódó, igazibb, tisztán lelki, személyes halhatatlanságot magában rejtő élet lehetőségét. A bölcsesség ezért *nem* egy még majd egyszer eljövendő igazibb életről, hanem a mindenkori, életfeladatként adódó életről való elmélkedés. Ugyanakkor ez az alapvetően s közvetlenül az életről szóló elmélkedés nyilvánvalóan magában foglalja annak a kérdésnek megválaszolását is, hogy miért nem kell, illetve nem szabad félni a haláltól. Descartes-nál is hangsúlyos szerepet kapott ez a kérdés, ő közvetlenül a szeretetfogalom kontextusában válaszolt rá. Spinoza a legdöntőbb helyen, az *Etika* záró tételeiben ad rá választ, amely közvetett módon, szintén a szeretetfogalomhoz kapcsolódik, hisz a bölcseletemódja csak az értelmi istenszeretet kontextusában lehetséges egyáltalán.

A kötelességérzetet tehát és a vallást s általában mindazt, ami az erélyhez tartozik, terhenek hiszik [a tömeg, a legtöbben], s azt remélik, hogy levetik a halál után, s elnyerik szolgásguknak, tudniillik a kötelességérzetnek és a vallásnak jutalmát. S nem csupán ez a remény, hanem főleg az a félelem is, hogy a halál után szörnyű büntetések várnak rájuk, indítja őket arra, hogy amennyire gyengeségük és tehetetlen lelkük engedi, az isteni törvény előírása szerint éljenek. S ha ez a remény és félelem nem lakoznék az emberekben, ha ellenkezőleg, azt hinnék, hogy az elme elpusztul a testtel, s a kötelességérzet terhe alatt összeroskadt szerencsétlenekre nem vár további élet, akkor visszatérnének eredeti gondolkodásmódjukhoz, s mindent vágyaik szerint akarnának berendezni, s inkább a vak véletlennek, mint önmaguknak akarnának engedelmessékedni. Ez szerintem éppoly képtelenség, mint ha valaki azért, mert nem hiszi, hogy testét jó táplálékkal örökké fenn-

14 E4p67. Másik megfogalmazás: „Ezt a következtetett tételt a beteg és az egészséges példáján szemléltethetjük. A beteg megeszi azt, amit fél a haláltól; az egészséges ellenben örül az ételnek, s így több öröme telik az életben, mint ha félne a haláltól, s közvetlenül akarná elkerülni. Így a bírót, aki nem gyűlöletből vagy haragból stb., hanem csupán a közjó iránt való szeretetből ítél halálra egy bűnöst, egyedül az ész vezeti.” E4p63cs.

tarthatja, inkább méreggel és élő anyagokkal akarná etetni; vagy mivel azt látja, hogy az elme nem örök, vagyis halhatatlan, inkább okatlan akar lenni, és ész nélkül akar élni. Ez azonban olyan képtelenség, hogy szinte szóra sem érdemes.¹⁵

Ez az idézet egyrészt világosan mutatja, hogy Spinoza számára nem a testek fizikai felbomlása értelmében vett halálon van a hangsúly – hiszen ez megváltoztathatatlan tény marad, bármekkora sikereket érzünk is el az élettartam orvosi meghosszabbítása terén. Az ő számára az a fontos, hogy milyen szimbolikus – morális, vallási, politikai stb. – gondolati eszközökkel ragadjuk meg, s hogyan építjük be gondolkodásunknak abba a rétegébe, amellyel az individuális boldogság megszerzésére irányulunk. Az idézetünkéből kiviláglik, hogy szimbolikus szinten Spinoza éppenséggel a fizikai felbomlás abszolút cezúrakénti értelmezését tekinti a legnagyobb tévedésnek – mondhatnánk azt is, hogy párhuzamosan az *Etika* első könyvének függelékével, ahol az emberközpontú teleológia világértelmező elvvé emelését láttatta alapvető előítéletként, úgy az ötödik könyv végén a halálnak mint felbomlásnak szimbolikusan igazából tisztázatlan elgondolását tartja a valóban erényes életet élő bölcsőtől idegennek. Ennek a gondolkodásnak a szerkezete könnyen átlátható: a mindennapi gondolkodásmódban, melyet a képzelet mint a megismerés első módozata irányít, az embereket olyan vágyak vezérlik, melyek tárgy csak egy ember birtoka lehet, ezért *kénytelen-kelletlen*, az egymással összefonódó politikai és vallási előírásoknak engedelmessé megtagortatják magukat e javak összeharásolásától. A halál mint végső cezúra e gondolkodás számára azt jelenti, hogy valami megfoghatatlan módon az anyagtól való elválással az anyagi javak élvezetének szükségszerű korlátozottsága is megszűnik, s mindennemű vágyak totális kiélésének állapota jön el – mint ahogyan egyébként Hobbes-nál olvassuk a boldogságról:

Az időről időre kívánt dolgok megszerzésében elért állandó sikert, tehát az állandó jólétet *boldogságnak* nevezzük. Ezen persze az itteni életben való boldogságot értem, mert amíg itt élünk, örök lelki nyugalom nem lehet az osztályrészünk, hisz maga az élet nem egyéb, mint mozgás, s ezért éppoly kevésbé élhetünk vágyak és félelmek, mint érzetek nélkül. Hogy az Isten milyen boldogságot szánt azoknak, akik jámbor szívvel tisztelik, azt az emberek csak akkor fogják megtudni, ha majd ez örömben részesülnek. Mert azok az örömeik itt éppoly felfoghatatlanok, mint amilyen értelmetlen a *boldogságos látomás* kifejezés, amit a skolasztikusok használnak [*joys that now are as incomprehensible as the word of school-men beatifical vision is unintelligible*].¹⁶

15 E5p41s.

16 Hobbes 1970, 54 (Hobbes 1994, 35).

Hobbes – mint mondja is – ezen az evilági értelemben vett boldogságot érti, a maga eldönthetetlenül ironikus vagy nem ironikus módján hozzátéve, hogy nem tudni, Isten milyen boldogságot tartogat a kiválasztottai számára.¹⁷

Ugyanakkor a spinozai bölcs számára egyáltalán nem az az erényesen élt élet tétje, hogy homályos hátterű, de mindenesetre édes reménye minden kényszerű kötöttség feloldódására – aligha kell külön kiemelni, hogy a folyamatosan beteljesedő vágyak birodalmának eljövételébe vetett remény itt nem teológiai erény – az abszolút cezúra nyomán beteljesedjék, hanem alapvetően az, hogy már *a véges emberi testben élt* életet is a képzelet megismerési módját, vagyis az antropomorf illúziók uralmát meghaladó értelmi megismerésből fakadó istenszeretet uralja. Így az ő számára az erényes élet nem a külső parancsok követéséből fakad, hogy az ellentétébe válthasson, mihelyst megszűnnek a parancsok, hanem belső, szeretetre épülő etikai belátásból.

Ezen a ponton ismét fölvethető, hogy itt az a fajta perszonalizmus is rátalálhat szellemi rokonára, mint amilyen a szeretetközösséget és a jogrendet Scheleternél *s nota bene*, bár eléggé más értelemben, az ifjú Lukácsnál is szembeállító gondolkodásmód. Ám én most itt nem annyira magára az eredményre helyezném a hangsúlyt, hanem arra az átmenetre, amely a képzelet vezérelte ember és a bölcs között kell hogy tételeződjön. Spinoza ugyanis e tekintetben könnyen felfedezhető rokonságban áll annak a harmadik nagy európai hagyománynak a képviselőivel, akik a halált szimbolikus értelemben nem a felbomlás abszolút cezúrájaként, hanem cezúráként ugyan, ám valamilyen értelemben magasabb rendű életben, életre való újjászületésként értelmezik, nem kötve ezt a test fizikai felbomlásához, vagy akár a lélek testtől való teljes elkülönüléséhez. Ezzel egyrészt Hérakleitosz nyomában jár Spinoza, másrészt a keresztény gondolkodásnak ahhoz az erős vonulatához kötődik – akár akarva, akár nem –, amely Szent Pál, Szent Ágoston és sok más szerző nyomán jut el a 17. századba, s jelenik meg részben az önösségtől teljesen mentes, az önös én halálával a tiszta, Jézus Krisztust önmagában újjászülő új én életeként a „tiszta szeretet” koncepció követőinél, másrészt Pascalnál, aki a megtérést a szigorúbb felfogású kereszténységhez szintén halálként, majd az abból való újjászületésként konceptualizálta.

17 Ehhez a gondolatmenethez tartozik a következő megfogalmazás: „S noha lehetséges, hogy a kapzsi, becsvágyó és félnék ember tartózkodik a mértéktelen étkezéstől, ivástól és nemi élettől, azért a kapzsiság, becsvágy és félelem mégsem ellentétei a falánkságnak, iszákosságnak vagy kéjvágyanak. Mert a kapzsi többnyire másnak étele és itala mellett kíván dőzsölni. A becsvágyó pedig, hacsak remélheti, hogy titokban marad, nem fog mértéket tartani semmiben, s ha részegesek és kéjencek közt él, éppen mert becsvágyó, jobban hajlik majd azokra a bűnökre. Végül a félnék azt teszi, amit nem akar. Mert ha a tengerbe dobja is vagyónát, hogy elkerülje a halált, mégis kapzsi marad; s ha a kéjenc szomorú, mert nem tudja vágyát kielégíteni, ezért nem szűnik meg kéjenc lenni. Általában ezek az affektusok nem annyira a lakmározás, ivás stb. cselekvésére vonatkoznak, mint magára a vágyra és szeretetre. Nem lehet tehát ezekkel az affektusokkal szembeállítani mást, mint a nemeslelkűséget és a lelkerőt.” E3ad48e.

Spinoza nem idézi föl, s nem csatlakozik explicit módon ezekhez a gondolkodókhoz. Blumenberget követve inkább úgy értelmezném azt, ami Spinoza gondolkodásában végbement, mint egy olyan, a filozófiai „paradigmaváltással” üressé váló helynek, toposznak ismételt birtokba vételét, a filozófiai szereposztásba történő ismételt bevételét (*Umbesetzung*), amely a korábbi, transzcendens orientáltságú teológiában-filozófiában komoly szerepet játszott, ám az immanencia, a panteisztikus gondolkodásmód egyre inkább „természetes rendszerré” válásával kiüresedett.

Most Spinozának azokra a példáira szeretnék utalni, amelyekben a halálról s annak szimbolikus szintű értelmezéséről beszél anélkül, hogy a testi felbomlással azonosítaná azt. Korábban idéztem azt a helyet, ahol Spinoza szinte formálisan definiálja a halált a test felbomlásaként. Már akkor is jeleztem, hogy ez nem az igazi halálértelmezés, melyet Spinozától kapunk. Most idézem a folytatást, amelyben egy spanyol költő emlékezetvesztése, illetve a gyermek és a felnőtt közötti viszony jelenik meg sajátos módon a halál példájaként.

Semmiféle ok nem kényszerít ugyanis arra a feltevésre, hogy a test csak akkor hal meg, amikor holttest lesz belőle; sőt mintha a tapasztalat is mást mutatna. Hiszen megtörténik néha, hogy az ember oly változásokat szenved, hogy nem mondanám egykönnyen egy és ugyanannak az embernek. Így hallottam egy spanyol költőről, aki betegségbe esett, s noha kigyógyult belőle, mégis annyira elfelejtette előbbi életét, hogy a maga írta költeményekben és tragédiákban nem ismert rá a maga szerzeményeire; s ha még anyanyelvét is elfelejti, valóban felnőtt csecsemőnek tarthaták volna. S ha ez hihetetlennek látszik, mit szóljunk a gyermekekről? Ezeknek természetét a felnőtt annyira különbözőknek hiszi a magától, hogy el sem lehetne hitetni vele, hogy valamikor gyermek volt, ha másokról nem következtetne magára.¹⁸

Ezt a szövegrészt döntőnek találok abból a szempontból, hogy különbséget tesz két-féle halál között, miközben egyik sem abszolút a teljes megsemmisülés értelmében, s a megkülönböztetés nem is párhuzamos azzal a bioetikában alkalmazott megkülönböztetéssel, amely jogilag megengedhetővé hivatott tenni a szervátültetést. Spinoza itt ahhoz a hagyományhoz kapcsolódik, amely a gyökeresen más jellegű életet halálnak tekinti a régebbi élet szempontjából. A korábban idézett, jól ismert állásfoglalástól eltérően itt nem azt a döntő pillanatot érti halálon, amely után felmerülhet a testetlen vagy egy másfajta testbe burkolt lélek transzcendenciába való átlépésének kérdése – ezzel kapcsolatban semmi kételyünk nem lehet: Spinoza a bölcshez nem méltónak tartja az ezzel a kérdéssel való foglalatalkodást. A gyökeresen átalakult életnek halálként

18 E4p39s.

való felfogása viszont, mint látni fogjuk, szigorú értelemben véve még a keresztény kontextusban sem hagyja el szükségképp az immanencia szféráját.

Már a mottóként idézett hérakleitoszi sorokban is látható, hogy van ennek az életként élt halálnak egy elemi, értékesleget értelme: „Éli a tűz a föld halálát, a levegő éli a tűz halálát, a víz éli a levegő halálát, a föld a víz halálát.” Ugyanakkor a hérakleitoszi sorokban is, ha homályosan is, megjelenni látszik az értékhangsúly, éspedig épp abban az értelemben, amely értelmezésem szerint Spinozánál is szerepet kap.

„A lelkeknek halál vízzé lenni, a víznek meg halál földdé lenni, de a földből víz lesz, a vízből pedig lélek.” Azért említem már most a spinozai párhuzamot, mert a lélek vízzé válása nem abszolút értelemben vett halált jelent, hanem olyasvalamit, ami az – akár hérakleitoszi, akár spinozai – bölcsességtől távol álló emberek számára egyenesen gyönyörűség, a bölcs számára viszont elkerülendő: „A lelkeknek gyönyörűség nedvessé lenni.” „A felnőtt férfit, amikor megrészegetett, serdületlen gyermek vezet, úgy tántorog, nem tudva hová lép, mert nedves a lelke.” „A léleknek logosa van, önmagát növelő.” „A száraz lélek a legbölcsebb s a legkiválóbb.”¹⁹

Az élet mint halál spinozai fogalmának azonban van egy különös vonása a hérakleitoszhoz képest – legalábbis a fennmaradt töredékekhez képest. Az idézett töredékben ugyanis a voltaképp kézenfekvő lehetőséggel találkozunk: a halál valami negatív, a megrészegetett, nedvessé vált lélek szintén valami negatív az akár csak közepesen szárazhoz képest, így kézenfekvő a metaforikus kapcsolat a két változás között. Hérakleitosznál az így felfogott halálban a felnőtt ember gyermetegbé válik a gyermeknél, hisz a serdületlen gyermek vezet. Ám a fordított előjelű eset nem merül fel nála ebben az összefüggésben: a közepesen szárazból, vagyis mindennapi módon okosból szárazzá, vagyis bölcsé válás nem minősül halálnak. Márpedig Spinozánál éppen ez történik.

S ha ez hihetetlennek látszik, mit szóljunk a gyermekekről? Ezeknek természetét a felnőtt annyira különbözőnek hiszi a magától, hogy el sem lehetne hitetni vele, hogy valamikor gyermek volt, ha másokról nem következtetne magára.²⁰

A gyermekségből a felnőtté váló átmenet e szerint az életként élt halál mindennapi példája, olyannyira, hogy még valódi bölcsé válásra sincs szükség hozzá, noha a változás ideális iránya mégiscsak azt célozza.

S valóban, akinek teste, mint a gyermeké vagy ifjúé, igen kevésre alkalmas és igen nagy mértékben külső okoktól függ, annak elméje, önmagában tekintve, szinte semmit sem tud önmagáról, Istenről és a dolgokról; s viszont, akinek teste igen sokféle alkalmas,

19 Fr. 77., 117., 115., 118.

20 E4p39s.

annak elméje, magában tekintve, sokat tud önmagáról, Istenről és a dolgokról. Ebben az életben tehát mindenekelőtt arra törekszünk, hogy a gyermeki test, amennyire természete elbíra s neki javára válik, olyanná változzék, amely igen sokféle alkalmas, s oly elméhez tartozzék, amely igen sokat tud önmagáról, Istenről és a dolgokról [...].²¹

Úgy gondolom, még ha Spinoza nem teszi is explicitté ezt a lépést, értelemszerűen kiegészíthetjük az életként élt halál eddigi, Hérakleitosznál és Spinozánál egyaránt megtalálható példáit s két módozatát a harmadikkal, a mindennapi gondolkodású felnőtt állapotából a bölcsességet élő, s így ugyan örökkévaló, ám – a szó mindennapi értelmében – nem halhatatlan filozófus állapotába. Úgy gondolom, a magasabb életminőségbe való átmenetet halálként felfogni a keresztény hagyomány szóhasználatát alkalmazva lehet, még akkor is, ha egyébként a szóban forgó gondolkodó, mint esetünkben Spinoza, nem alakít ki hagyományos keresztény filozófiát.

De mivel erre nincs kifejezetten filológiai támpont Spinozánál, hanem csak elvi támpont van, ezért be kell érniünk a szerkezeti egyezések bemutatásával.

Spinoza kiközösítésének évében, 1656-ban zajlott Pascal lelki gondozói levélváltása Roannez kisasszonnyal, amelyben Pascal a megtérést a halállal, a régi ember elpusztításával azonosítja: „az elkárhozott Templom pusztulásáról szóló jövendölés, mely szerint abban kő kövön nem marad, a mindnyájunkban volt elkárhozott ember leromboltását jelképezi, és azt jelenti, hogy az egykor volt ember egyetlen szenvedélyét sem kímélhetjük.”²² Pascal – még ugyanebben a levélben – ugyan tovább megy a mindennapi, a testben szükségképp benne rejlő bünygökér kiirtása értelmében vett halálnak teodíceaserű apológiája felé, de kétségtelen, hogy amit itt ír, az a megtérésben leromboltott régi ember halálára is igaz: „szükséges és kívánatos a halál, hogy e szerencsétlen gyökér teljesen elpusztuljon.”²³ Az életként élt halál gondolata nála transzcendens értelmet ölt, így voltaképp halálként élt élet lesz belőle: „Hiszen Isten sohasem hagyja el övéit, még a sírban sem, ahol testük – jóllehet az emberek számára halott – Isten előtt még inkább élő, mivel ott a bűnnek nincsen többé uralma fölötté.”²⁴ Az Isten békéje Jézus Krisztusban ismét csak a bűn gyökerével megromlott test megsemmisülése okán kívánatos halálban válik teljessé, „jó szívvel szenvedve el ugyanakkor az életet, annak szerelméért, aki nemcsak az életet, de a halált is elszenvedte értettünk [...]”²⁵

A mi szempontunkból legfontosabb megfogalmazás az 1656. november 5-én kelt V. levélben olvasható. Azért ez a legfontosabb, mert egyfelől kifejezetten utal e gondolatok egyik fő forrására, a Kolosszeieknek írt levél 3. versének 1–17-ig tartó soraira, másfelől

21 E5p39s.

22 Pascal 1999, 223.

23 Pascal 1999, 225.

24 Pascal 1999, 225.

25 Pascal 1999, 226.

pontról pontra megfeleltethető Spinoza gondolatmenetének – feltéve, hogy nem követljük meg mögötte a halhatatlanságot és a hozzá kötődő transzcendenciát. Számomra nagyon izgalmasnak tűnik, hogy ez Szent Pál alapján – a magam dilettáns egzegézise alapján – voltaképp lehetséges, miközben Pascal egzaltáltabb gondolatmenetté alakítja az alapszöveget az iménti idézetekben a halál kívánatos voltáról.

A régi ember elenyészik bennünk – mondja Szent Pál –, és napról napra újjá lesz, de csupán az örökkévalóságban születik tökéletesen újjá, ahol vég nélkül énekeljük azt az új dicsőretet, amelyről Dávid beszél hálaadó zsoltáiraiban, és amely a szeretet új szelleméből születik.²⁶

„A régi és az új ember” címet viselő szövegrész indítása a mindennapi értelemben vett halált idézi ugyan fel, ám azt követően mégis úgy fogalmaz, hogy az a *homo viator* állapotára utal, aki „napról napra” enyészik el egyfelől, tudniillik *mint* „rég ember”, s lesz újjá másfelől, tudniillik *mint* „új ember”.

Ha tehát Krisztussal feltámadatok, keressétek, ami fönt van, ahol Krisztus ül az Isten jobbán. Ami ott fön van, arra legyen gondotok, ne a földiekre. Hiszen meghaltatok, és életetek Krisztussal el van rejtve az Istenben.²⁷

Ezt az indítást követi az a többszörös intés, parancsolat, amely csakis a még úton levőknek szólhat, hisz különben jövő időben lennének az igék, nem felszólító módban:

Öljétek meg tagjaitokban azt, ami földies: az erkölcstelenséget, a tisztátalanságot, az érzéki vágyakat, a bűnös kívánságokat és a kapzsiságot, ami nem más, mint bálványimádás. [...] De most hagyjátok el ezeket: a haragot, a gyűlölködést, a rosszindulatot, az átkozódást és az ocsmány beszédet. Ne hazudjatok egymásnak. Vessétek le a régi embert szokásaival együtt, és öltsetek föl az újat, aki állandóan megújul Teremtőjének képmására a teljes megismerésig. [...] [Ö]ltsétek magatokra az irgalmasságot, a jóságot, a szelídséget és a türelmet. Viseljétek el egymást, és bocsássatok meg egymásnak, ha valakinek panasz van a másik ellen. Ahogy az Úr megbocsátott nektek, ti is bocsássatok meg egymásnak. Legfőként pedig szeressétek egymást, mert ez a tökéletesség köteleke. S Krisztus békéje töltse be szíveteket, hiszen erre vagytok hivatva, egy testben.²⁸

²⁶ Pascal 1999, 231.

²⁷ Kol 3,1–3.

²⁸ Kol 3,5; 8–10; 12–15.

Magát a szöveget nyilvánvalóan lehet a test nélkül vagy másfajta testben személyes voltában feltámadott lélek nem evilági állapotáról szóló előrejelzésként is olvasni, s ha Pascal első és második levelére, a kívánatos halálra gondolunk, akkor azt mondhatjuk, hogy ő ott úgy értelmezte Szent Pál levelét. Ám ha az ötödik levélbeli idézetet vizsgáljuk, akkor az alapszöveg olyan értelmezését találjuk, amely egyértelműen az e világi olvasóknak szóló útmutatás, amely nagyon is párhuzamba állítható azzal az immanens örökkévalóság-perspektívával, amely az *Etika* zárlatát uralja. A tételek, következtetett tételek és megjegyzések formájába öltöztetett intések szándékuk szerint a mindennapi életben józanul gondolkodó és tevékenykedő emberekhez szólnak. Fel kívánják tární előttük az Isten értelmi szeretetében élt igazán emberi életet, melyet csak az életvezetésnek ahhoz hasonlóan radikális átalakítása révén érhetnek el, mint amilyen a léleknek a keresztény hagyományból ismert megtisztítása az egoista éntől és átadása igazi kormányzójának. A keresztény konverzióban az igazi kormányzó, a Jézus Krisztus személyében jelenvalóvá váló Isten, a spinozai bölcs esetében pedig Isten végtelen értelme, amely sok hasonlóságot mutat a platonikus filozófiai teológiákkal, mind a zsidó, mind a keresztény kontextusban születettekkel. Amikor Stenonius a nyomtatásban megjelentetett levele végén felszólította Spinozát, hogy konvertáljon, s hogy ezen a módon új Ágoston váljék belőle, talán olyan régebbi beszélgetések lebegtek szeme előtt, amelyeket még Spinoza-tanítványként folytatott mesterével Ágoston műveiről – melyek megvoltak Spinoza könyvtárában. Ugyanakkor nem vette figyelembe azt, hogy Spinoza valójában már túl van egy konverzión: nem ő maga lett keresztény, hanem filozófiájában elérte, hogy az ágostoni spiritualitás egyik legfontosabb kategóriája „konvertálódjék” a *vita vitalis* konfesszionálisan semleges, filozófiai fogalommá, amelyet akkor is és azóta is elfogadhatnak mind vallásos, mind „agnosztikus” gondolkodók.

Bibliográfia

- Hérakleitosz. 1983. *Hérakleitosz műzsái vagy A természetről*, szerk. Zirkuli Péter – Steiger Kornél. Ford. Kerényi Károly. Budapest: Helikon.
- Hobbes, Thomas. 1970. *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Budapest: Magyar Helikon. (Hobbes, Thomas. 1994. *Leviathan: With Selected Variants from the Latin Edition of 1668*, szerk. Edwin Curley. Indianapolis: Hackett Publishing Company.)
- Pascal, Blaise. 1999. *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Ford. Pavlovits Tamás – Timár Andrea. Budapest: Osiris.
- Spinoza, Benedictus de. 1997. *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.

Wolfson, Harry Austryn. 1934. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. 2. kötet. Cambridge: Harvard University Press.

Schmal Dániel

Locke és Leibniz a személyes azonosságról¹

Az internalizmus mai álláspontja szerint az egyes mentális állapotok azonossága belsőleg, a környező világ állapotának figyelembevétele nélkül határozható meg. Aki egy szál rózsza látványát hallucinálja, pontosan ugyanabban a mentális állapotban van, mint amikor veridikusan észleli a rózsát, ha a két tapasztalat megkülönböztethetetlen a szubjektum számára. A kora újkori filozófiai rendszerek mai szemmel nézve internalistának tekinthetők.² Hiszen mi egyéb tanulsága lenne a descartes-i család démon érvnek, mint „hogy ameddig megmaradunk az én iménti ismereténél, addig az nem függ azoktól a dolgoktól, amelyekről még nem tudom, léteznek-e”.³ Vagy mi egyéb tanulsága lehet a megismerési folyamat locke-i leírásának, amely szerint elménk egy sötétkamrához hasonlít „eltekintve néhány apró nyílástól, melyeken át kívülről [...] a külső dolgok ideái belépnek”?⁴ Végül milyen egyéb álláspontra következtethetnénk annak a leibnizi megjegyzésnek az alapján, amely szerint a „monászoknak nincsenek ablakaik”?⁵

Mindezek dacára meggyőződésem, hogy a kora újkori szerzők művei számos externalista mozzanatot tartalmaznak. Az alábbiakban egyetlen ilyen szempontot szeretnék kiemelni Locke és Leibniz személyes azonossággal kapcsolatos nézeteit elemezve. A személyes azonosság kérdése azért érdemel figyelmet ebben az összefüggésben, mert amikor Locke a *self* azonosságát a tudatosság (*consciousness*) fogalmához kapcsolja, az elme alternatív fogalmát alkotja meg, melynek szempontjából a tudatos jelenségek internálisan hozzáférhető azonossága, s nem egy metafizikai hordozó – a szubsztátumként értett lelki vagy materiális szubsztancia – identitása a döntő. Amellett fogok érvelni, hogy amikor Leibniz vitába száll a személyes azonosság e felfogásával, nem egy hagyományos értelemben vett szubsztancia alapú megközelítéshez tér vissza, hanem az elme egy (nem kevésbé újszerű) alternatív koncepciója felé mozdul el, amely a mai externalista törekvésekkel rokonítható.

1 A tanulmány megírását az OTKA K 104574-es, 112542-es és 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták.

2 Forrai 2008, 140.

3 AT VII. 27–28 (Descartes 1994, 37).

4 E 2.11.17 (Locke 2003, 172).

5 Leibniz 1986, 308.

1. Személyes azonosság és internalizmus

A személyes azonosság locke-i elmélete John Barresi és Raymond Martin ezredfordulón megjelent könyve szerint a leglényegesebb filozófiatörténeti lépés volt az elme naturalizálásának modern folyamatában. Amint a mű címe is mutatja,⁶ a lélek naturalizációjának történetét a szerzőpáros a korai felvilágosodás időszakából eredezteti. Állításuk szerint John Locke azért játszott döntő szerepet e folyamatban, mert az *Értekezés az emberi értelemről* II. könyvének 27. fejezete fogalmazta meg először azt a gondolatot, hogy a személyes azonosság nem függ sem a test, sem a lelki szubsztancia, sem pedig a kettőből összetett ember azonosságától, hanem kizárólag a tudatosság függvénye.⁷ A személy azonossága ily módon nem alapozható meg valamilyen metafizikailag eleve garantált, egységes és folytonos létezőben, hanem azon múlik, hogy a tudat miként szerveződik különböző állapotokat átfogó egységgé. Ahogyan Locke fogalmaz:

[J]óllehet ugyanazon anyagtalán szubsztancia avagy lélek egymaga, bárhol és bármilyen állapotban legyen is, még nem határozza meg az ember azonosságát; mégis nyilvánvaló, hogy a tudat, ameddig csak kiterjeszhető (legyen bár szó elmúlt korszakokról), egyetlen személyben kapcsolja össze az egymástól időben nagyon is távol eső létezéseket és tetteket, éppúgy, ahogyan a közvetlenül megelőző pillanat létezését és cselekedeteit is [...].⁸

A személyes azonosság tehát különböző állapotok összekapcsolásának vagy egyesítésének a kérdése a tudatban (vesd össze: *consciousness... unites existences and actions*), s nem valamilyen metafizikai egység folyománya. Locke – úgy tűnik – nem tagadja, hogy ilyen metafizikai egység létezhet,⁹ sőt egyenesen feltételezi ezt,¹⁰ miután azonban ez a mentális állapotainkat hordozó alap számunkra – a szubsztanciák reális lényegéhez hasonlóan – nem megismerhető, őt sokkal jobban érdekli az a számunkra is hozzáférhető „virtuális” egység, amely tudásunk elemeinek kapcsolatrendszeréből ered. Ez utóbbihoz ugyanis – szemben a pusztán szubsztrátum fennmaradásával – alapvető morális érdekeink fűződnek. Amikor Locke azt állítja, hogy a tudat az, aminek a révén „önmagam számára önmagam vagyok”, akkor ezzel nem egyszerűen annak a némiképp tautologikus ismeretelméleti ténynek a leírását adja, hogy csakis a tudatosság révén tudhatok önmagamról, hanem egyszersmind egy morális feladatot is körvonalaz: a tudat az,

6 Barresi – Martin 2000.

7 Locke személyes azonosságot tárgyaló sorainak tengernyi szakirodalmából hadd emeljek ki csupán néhány alapvető munkát: Ayers 1991, 2.23. fejezet; Forstrom 2010; Strawson 2011; Thiel 2011; Kaufman 2015. Magyarul: Forrai 2005, 10.2. fejezet.

8 E 2.27.16.

9 E 2.27.25.

10 E 2.27.22; 4.3.6.

aminek a révén önmagam számára úgy jelenek meg, mint akivel törődnöm kell, s ez a feladat Locke szerint fontosabb bármilyen metafizikai problémánál. Locke ezzel egy olyan elmefogalom alapjait veti meg, amelynek értelmezéséhez a tudatos állapotokhoz kapcsolódó *self-concern* jelenti a vezérfonalat. „Mindez pedig a boldogságra való törekvésen alapszik, ami a tudat elháríthatatlan velejárója.”¹¹

Ez a gyakorlati megközelítés mutatkozik meg a feltámadással kapcsolatban tett locke-i kijelentésekben is. Locke szerint a feltámadáskor – az utolsó ítélet során – kizárólag azokért a tettekért leszünk felelősségre vonhatók, amelyeknek tudatában leszünk, azaz amelyekre emlékszünk. Jövőbeli sorsunk szempontjából tehát ismét csak nem annak a szubsztrátumnak a fennmaradása és története a döntő, amely különböző cselekvések vagy események alanya volt földi életünk során, hanem az emlékezet által meghatározható azonosság. Ám e locke-i tézis kétféleképpen érthető.¹² Az első értelmezés szerint egy adott időpontban létező individuum csak akkor azonos személy egy másik, későbbi individuummal, ha tudatában van annak, hogy ő tapasztalta vagy cselekedte azt, amit a másik tapasztalt vagy cselekedett egy korábbi időpontban. Egy másik értelmezés szerint azonban az azonosság csak akkor áll fenn, ha ugyanaz a tudat van most tudatában ennek a jelen pillanatban, mint amelyik korábban tapasztalt vagy cselekedett. Nem világos tehát, hogy a visszaemlékezés során van-e jelentősége annak, hogy annak az emlékeknek, amelyet egy alany az adott pillanatban felidéz, közvetlen oksági kapcsolatban kell-e állnia az eredeti eseménnyel, amelyre a visszaemlékezés vonatkozik.

Ha ennek az oksági szálnak nincsen jelentősége, akkor elvileg lehetséges olyan emlékek létrehozása – például teleportáció útján –, amelyek „belülről”, az emlékező tudat szempontjából nézve hamisítatlan és meggyőző dokumentumoknak tűnnek, voltaképpen azonban nem valós eseményekre, vagy legalábbis nem az alany által ténylegesen átélt múltbeli helyzetekre referálnak. Ennek hétköznapi példája az a „forrásemlék hiányának” (*failure of source memory*) nevezett jelenség, amikor az ember saját múltbeli élményeként idéz fel valamit, ami nem vele történt meg.¹³ Sőt, elhagyva a locke-i fejtegetések körét, akár az is elgondolható, hogy az így teleportált emlékek történetesen megegyeznek a valósággal. Vajon mondhatjuk-e ekkor, hogy az alany *emlékszik* az adott eseményre? Ez a kérdés analóg azzal az észleléseleméleti problémával, amikor nem sztenzard úton tesztek szert egy olyan tapasztalatra, amely tartalmát tekintve – történetesen – megegyezik a valósággal, ám mégsem a percepció vélt tárgya okozza az észlelést. Vajon ha drog hatása alatt egy rózsát hallucinálok, de véletlenül tényleg van előttem egy szál rózsza (amelyik épp olyan, mint amilyennek a hallucinatorikus vízió mutatja), elmondhatom-e, hogy *látom* ezt a rózsát?¹⁴

11 E 2.27.26.

12 Barresi – Martin 2000, 15.

13 Chabris – Simons 2010, 63.

14 Searle 1983, 48.

2. Az emlékezet externalista és internalista felfogásai

E kérdések nem idegenek a 17. századi diszkusszióktól. A feltámadással kapcsolatos skolasztikus elméletek például épp ebben a kérdésben polarizálódtak.¹⁵ Abban ugyanis nemigen volt vita a teológusok között Locke korában, hogy a lélek test nélküli állapotban túléli a test pusztulását, a nézeteltérések arra vonatkoztak, hogy vajon ebben az állapotban – tehát testetlen szellemként – képes-e visszaemlékezni arra, amit a földi életében cselekedett. Ahhoz, hogy egy mentális állapot a szó valódi értelmében *visszaemlékezés* lehessen, a skolasztikusok szerint több kritériumot kell kielégítenie:

1. Egyedi eseményre vonatkozzon.
2. Ez az esemény múltbeli legyen.
3. Az alany tudatában legyen annak, hogy az eseményt reprezentáló mentális állapot a *saját korábbi tapasztalatára* vonatkozik.
4. A jelenlegi reprezentáció közvetlen oksági kapcsolatban álljon a múltbelivel.

A vita tárgyát a skolasztikus traktátusokban elsősorban a negyedik pont képezte. Ennek oka vázlatosan a következő. Aquinói Tamás követői szerint a testtől elválasztott lélekben megmaradnak az életében szerzett ismeretek, ám ezek – az arisztotelészi tanítás értelmében – nem egyedi dolgokra vonatkoznak, hanem egyetemesek. Ennek az a magyarázata, hogy az értelemben pecsételődt ismeretekre a lélek földi élete során az érzékeken keresztül tesz szert, az egyetemes tartalmakat mintegy kivonva a *phantasmából*. Intellektuális belátás ugyanis csak absztrakció révén lehetséges, oly módon, hogy a lélek elvonatkoztat az észlelés konkrét tér-idő-anyagi feltételeitől, és csak a tapasztalatban adott univerzálisat ragadja meg. Aquinói Tamás szerint az egyedekre vonatkozó megismerés ezért mindig a *phantasmához* történő odafordulást követeli a földi élet során, mert csak így biztosítható az értelemben adott egyetemes és az érzéki tapasztalatban adott egyedi körülmények illeszkedése. Ebből logikusan következik, hogy a földi életünk alatt szerzett egyetemes tudás a halál után is megmarad, ám test híján, amely elengedhetetlen lenne a *phantasma* előállításához, nem elégíti ki az iménti 1–3. kritériumot: az értelemben elraktározott ismeretek nem tudnak egyedi emlékeként funkcionálni, hiszen az egyedi dolgok megismerése ekkor is a *phantasmához* való odafordulást igényelné, ám ez test nélkül nem lehetséges. Ezért a tomista tanítás szerint a saját élet egyedi eseményeit illető tudás a testetlen lelkek számára egyedül az Istentől kapott olyan *speciesek* révén lehetséges, amelyek a múlt egyedi eseményeit reprezentálják.¹⁶ A testtől elválasztott lel-

15 A locke-i elmélet közvetlen történeti előzményeihez lásd Ayers 2.22. fejezet.

16 Tamás szerint az elkülönült lelkek megismerik-e az egyedi dolgokat, legalábbis némelyeket. Kétféle megismerés van ugyanis (a) a *phantasmából* történő absztrakció révén, és (b) az Istentől jövő *speciesek* befolyása révén (*per influentiam specierum a Deo*). Minthogy Isten önmaga lényegében képes mindent

kek esetében ezek a reprezentációk helyettesítik az értelem és a test együttműködéséből eredő egyedi ismereteket. Minthogy az így kapott reprezentációk egyediek,¹⁷ kielégítik az 1–3. követelményt. A probléma ezek után csupán abból fakad, hogy az Istentől kapott *speciess*ek nem elégítik ki közvetlenül a 4. kritériumot. A tomista álláspont szerint ez azonban nem is feltétele az emlékezésnek, hiszen ha olyan reprezentációval rendelkezem, amelynek a tartalma *internálisan* (úgy, ahogyan számomra megjelenít egy elmúlt eseményt) azonos a korábbi – testi eredetű – reprezentációk tartalmával, akkor ez minden releváns szempontból emlékezésnek minősül: rendelkezem ugyanis egy határozott reprezentációval arról, hogy én egy adott időpontban, egy meghatározott helyen *ezt és ezt* tettem, vagy *ilyen és ilyen* események alanya voltam.

Duns Scotus követői vitatják ezt a magyarázatot. Szerintük a test nélküli lelkek Istentől kapott reprezentációk révén képtelenek lennének visszaemlékezni az általuk elkövetett cselekedetekre, hiszen ha a 4. kritérium nem elégíthető ki, nem beszélhetünk emlékezésről.¹⁸ Ők amellett érvelnek, hogy az értelem képes szert tenni az egyedi dolgok ismeretére, s ezért a testtől elválasztott lélek olyan reprezentációkat visz magával, amelyek mind a négy kritériumot kielégítik.

3. Leibniz a személyről és az emlékezetről

Leibniz kiválóan ismerte az említett skolasztikus vitákat. Ráadásul a *személy* fogalma kezdetől fogva integráns része volt az elmével kapcsolatos filozófiai elméletének, s minden jel arra vall, hogy a személy mibenlétét Leibniz már jóval Locke művének elolvasása előtt önmaga tudatának folytonosságához – és nem a hordozó szubsztancia pusztá azonosságához – kapcsolta. Bizonyos szövegekben igen közel jár a locke-i álláspontához. Egy a karteziánusokkal szemben megfogalmazott kritikájában például a lélek halhatatlanságának descartes-i tanítását a következő megfontolások alapján bírálta:

megismerni – mind az egyetemes, mind pedig az egyedi dolgokat –, az a *species*, amely az ő megismerésének a hasonmása, lehetővé teszi az egyedi létezők ismeretét azok számára, akik e *speciess*eket megkapják. Ugyanígy ismernek meg az angyalok is, ám a bennük lévő szellemi erő elegendő ahhoz, hogy e *speciess*ből mindent kiolvassanak. Az emberi léleekben ez a *species* a megismerőerő gyengesége miatt homályos, s csak azt ismeri meg így a lélek, amire a testi élet habitusai, hajlamai vagy Isten elrendelése alapján determinálva van (*ST* Ia q. 89. a. 4. resp. és ad 2).

17 Vö. Ferrariensis (Francesco Silvestri) a *Summa contra gentiles* 2.74-hez írott kommentárjával (*SCG* 13:255a): „sunt repraesentativae [...] etiam singularium et conditionum particularium”.

18 Álvarez 1604, 619a. Az emlékezet egy ehhez hasonló, kortárs felfogásához lásd Searle idézett művének azt a gondolatát (Searle 1983, 52), hogy az emlékek az észleletekhez hasonlóan önreferenciálisak: tartalmuk ugyanis, amely rögzíti mindazon feltételeket, amelyek mellett az adott emlékezési vagy észlelési aktus sikeresnek tekinthető, tartalmazza azt az önmagára utaló feltételt is, hogy magát ezt a tartalmat az általa reprezentált körülmények okozzák (amelyeknek a mibenlétét tudniillik a tartalom által rögzített többi feltétel határozza meg).

Azt állítom [...], hogy a lélek halhatatlansága úgy, ahogyan azt Descartes megállapította, teljesen haszontalan, és semmi vigaszt nem adhat nekünk. Mert tegyük fel, hogy a lélek egy szubsztancia, és egyetlen szubsztancia sem pusztul el. [...] De ez a halhatatlanság emlékezet [*souvenance*] nélkül teljesen haszontalan az erkölcs szempontjából, mert lehetetlenné tenne minden büntetést és jutalmat. Mi haszna lenne, uram, abból, ha Kína uralkodójává válhatna azzal a feltétellel, hogy el kell felejtene azt, ami volt? Nem ugyanaz lenne ez, mintha Isten, ugyanabban a pillanatban, amikor Önt megsemmisíti, teremtene egy kínai uralkodót?¹⁹

Ehhez hasonló az az alapvető megfogalmazás, amelyet az 1686-os *Metafizikai értekezés* 34. paragrafusában olvashatunk. Itt Leibniz az értelmes lélek jellemzése során ugyancsak a tudatosság szerepét, azaz a lélek önmagára vonatkozó megismerésének a jelentőségét emeli ki, és a szubsztanciális azonosság helyett azokra a szempontokra fektet hangsúlyt, amelyek erkölcsi értelemben biztosítanak folytonosságot a lélek számára. Az értelmes lélek csak erre az erkölcsi – vagyis a számonkérhetőséggel kapcsolatos – kontinuitásra tekintettel minősül személynek. Ahol ez a folytonosság az emlékezet hiánya miatt megszakad, ott a halhatatlanság ígérete sem vonzó. Leibniz e megállapítását itt is a kínai uralkodó példájával illusztrálja.

Az értelmes lélek viszont – amely tudja magáról, hogy micsoda, és amely ki tudja mondani a sokatmondó én szót – nem csupán metafizikai értelemben marad meg és áll fenn sokkal inkább, mint a többi szubsztancia, hanem erkölcsi értelemben is ugyanaz marad, és ugyanazt a személyt alkotja. Mert a lelket az emlékezés és az énről való tudás teszi büntethetővé vagy jutalmazhatóvá. Továbbá az erkölcsben és a vallásban megkövetelt halhatatlanság sem merül ki egyedül az örökös fennmaradásban, amely megilleti az összes szubsztanciát; mert ha nem emlékeznénk arra, amik voltunk, akkor egyáltalán nem is volna kívánatos a halhatatlanság. Tegyük fel, hogy egy magánembernek hirtelen Kína királyává kell lennie, de azzal a feltétellel, hogy el kell felejtene, mi volt ő azelőtt, úgy, mintha egészen újjászületnék; vajon a gyakorlatban vagy az egyáltalán érzékelhető körülmények tekintetében nem annyit jelent-e ez, mintha neki meg kellene semmisülnie, s ugyanabban a pillanatban teremtés által létre kellene jönnie helyette egy kínai királynak?²⁰

E dokumentumok alapján – amelyek megelőzik a locke-i értekezéssel való találkozást – nem csodálkozhatunk, hogy Leibniz sok tekintetben szimpatizál majd azokkal a gon-

19 *GP* 4:300.

20 *DM* 34. § (Leibniz 1986. 51–52.); *A* VI.4. 1584.

dolatokkal, amelyekkel az angol filozófus művében fog megismerkedni.²¹ Amikor az *Újabb értekezések* lapjain párbeszédet folytat a locke-i *Értekezés* egyes tételeivel, a 2.27. fejezet kapcsán a következő sorokkal vezeti be a személyes azonosság alaposabb tárgyalását:

Elismerem, hogy ha valamennyi jelenséget az egyik elméből egy másikba cserélnénk és helyeznénk át, vagy ha Isten cserét végezne két elme között úgy, hogy a látható testet, a jelenségeket és a tudatokat az egyikből a másikba helyezné, akkor a személyes azonosság, ahelyett, hogy a szubsztancia azonosságához kötődnék, követné az állandó jelenségeket, amelyeket az emberi morálnak szem előtt kell tartania.²²

Leibniz tehát elismeri: a személyes azonosság nem a szubsztancia azonosságán múlik. Ha tudatunk a számára hozzáférhető valamennyi jelenséggel – így a saját testünkre vonatkozó vizuális és egyéb érzetekkel – együtt átkerülne egy másik hordozóba, akkor a személyes azonosság is áthelyeződne ezzel a tudattal együtt.

A Locke gondolataival szemben megfogalmazott leibnizi kritika tehát nem azzal kapcsolatos, hogy miben áll, vagy miként rögzíthető a személyes azonosság kritériuma. Leibniz elfogadja, hogy ezt alapvetően nem a szubsztancia, hanem a tudat és az emlékezet egysége definiálja, ugyanakkor úgy véli, hogy a személyes azonosság szempontjából döntő kritériumok nem önmagukban állnak: nem korlátozhatók a tudat azonosságára. Ezt mutatja meg a leibnizi *ikerföld* érv. Az alábbiakban ennek az érvenek az elemzésére teszek kísérletet oly módon, hogy elválasztom a leibnizi szöveg releváns mozzanatait, majd az egyes szakaszokhoz kommentárt fűzök.

4. A leibnizi ikerföldkísérlet

Leibniz a két tudat kicserélésének gondolatkísérletét tárgyalva a következő szavakat adja Théophile szájába, aki a locke-i álláspontot fejtegető Philalèthe-tel szemben a leibnizi filozófia szólamát képviseli a műben. Teljes hosszában idézem, s a könnyebb tárgyalhatóság kedvéért kisebb részekre tagolom a szakaszt:

Íme még egy feltevés, mely [a locke-i gondolatkísérletnél] sokkal elfogadhatóbb: [A] lehetséges, hogy a világegyetem egy másik helyén vagy egy más korban van egy glóbusz,

21 Leibniz egyre intenzívebbé váló találkozása a locke-i filozófiával az 1690-es években kezdődik. Érdeklődése nemcsak az *Értekezés* gondolataira terjedt ki, de nyomon követte Locke és a worcesteri püspök, Edward Stillingfleet vitáját is (Antognazza 2009, 382 és 406). Lásd még Leibniz és Locke tanainak klasszikus összevetését: Jolley 1984.

22 *NE* 2.27.23; *GP* 5:227 (Leibniz 2005, 219–220).

mely észlelés tekintetében nem különbözik attól a földgolyótól, melyen most lakunk, s hogy egyik ott lakó emberen sem vennénk észre eltérést tőlünk, akik megfelelőik vagyunk. [B] Ennél fogva lenne egyszerre tízmilliónál több párja a hasonló embereknek, vagyis egy-egy személynek ugyanazokkal a jelenségekkel és tudatokkal, Isten pedig át tudná vinni a szellemeket önmagukban vagy testükkel együtt az egyik glóbuszról a másikra anélkül, hogy erről ők tudomást szereznének. [C] Ámde akár átkerülnek, akár ott maradnak, mit fogunk mondani személyükről és énjükről szerzőnket követve? Két személlyel van dolgunk, vagy egyazon személlyel? Hiszen sem a tudat, sem a külső és belső jelenségek nem képesek különbséget tenni e glóbuszok embereiben. [D] Persze Isten és azok a szellemek, amelyek alkalmasak az idő s a helyek közeinek és külső vonatkozásainak szemügyre vételére, sőt még a belső felépítésekre is, melyek észlelhetetlenek a két glóbusz emberei számára, ők tehát képesek volnának megkülönböztetni őket. Ám az ön feltevése szerint egyedül a tudatosság [*conscienciosité*] látja és különbözteti meg a személyeket anélkül, hogy törődne a szubsztancia valóságos azonosságával vagy különbözőségével, vagy akár azéval, ami a többieknek megjelenne. És mi akadálya lehet, hogy azt mondjuk, az a két személy, akik egy időben a két hasonló glóbuszon vannak, ámde kifejezhetetlenül távol egymástól, egy és ugyanazon személy – ami mindazonáltal nyilvánvaló képtelenség. [E] Ami a továbbiakat illeti, arról beszélve, ami természetes módon lehetséges, a két hasonló glóbusz és a két glóbusz két hasonló lelke csupáncsak egy ideig maradnának hasonlóak. Hiszen mivel van individuális változatosság, ez a különbség szükségképp legalább az érzékelhetetlen felépítésekben jelentkezik, melyeknek idővel ki kell fejlődniük.²³

Leibniz érvelése egy *reductio ad absurdum*, amely a következőképpen foglalható össze: kiindulópontként feltesszük (Locke alapján), hogy a személyes azonosságot a tudatosság definiálja. Elgondolható azonban, hogy két típusosan azonos tudatosság létezik egymástól térben vagy időben elválasztva. Ekkor két típusosan azonos tudatosság példánnyal fogunk rendelkezni. Ám ezek – minthogy típusosan azonos jellegüknél fogva fenomenálisan nem különböznek – Locke kritériuma alapján egyetlen személyt definiálnak. Ám a két személy nem azonos, hiszen egyéb módokon megkülönböztethető, következésképpen a személyes azonosság meghatározásához nem elégséges a két tudatpéldány típusazonossága.

Nézzük az érvet szakaszokra bontva, részletesebben.

[A] [L]ehetséges, hogy a világegyetem egy másik helyén vagy egy más korban van egy glóbusz, mely észlelés tekintetében nem különbözik attól a földgolyótól, melyen most lakunk, s hogy egyik ott lakó emberen sem vennénk észre eltérést tőlünk, akik megfelelőik vagyunk.

23 NE 2.27.25; GP 5:227–228 (Leibniz 2005, 220). A fordítást módosítottam.

Három megjegyzés kívánkozik e bekezdéshez. (1) A szakaszt nyitó „lehetséges” szó modalitása szemmel láthatólag nem egy teljesen alternatív (azaz párhuzamosan lehetséges, de nem reális) világra utal, hanem *az itt és most* létező világegyetem egy másik meghatározott helyére vagy korszakára. Jóllehet Leibniz kapcsán szokás beszélni párhuzamosan lehetséges világokról, ezek státusza Leibniznél olyan bonyolult kérdés, amelynek elemzését a jelen gondolatkísérlet nem követeli meg, Théophile szavai ugyanis nem egy ilyen világra utalnak. Feltevése szerint *ebben* a világban, de *e világ* egy előttünk ismeretlen másik szegletében – egy másik reális tér- vagy időparcellában – létezik egy Ikerföld, amely „észlelés tekintetében nem különbözik attól a földgolyótól, melyen most lakunk”.

Am (2) ez az Ikerföld *nem* teljesen azonos a Földdel. A kikötés, mint látjuk, csupán annyi, hogy „észlelés tekintetében” nincs különbség közöttük. Mit jelent ez? A Leibniz által használt *sensiblement* határozószó²⁴ többféleképpen fordítható. Az egyik lehetséges olvasatban csupán annyit jelent, hogy nincsen jelentős különbség közöttük: „nem különbözik *jelentősen* attól a földgolyótól, melyen most lakunk”. Egy másik lehetséges olvasat szerint *nem érzékelhető* közöttük semmiféle különbség: ezt az értelmezést tükrözi az idézett fordítás – helyesen, hiszen a jelen gondolatkísérletben nyilvánvalóan erről van szó. Ez utóbbi olvasat alapján azt mondhatjuk, hogy a leibnizi Ikerföld *fenomenális klónja* a földgolyónak.

(3) Vajon mi tartja vissza Leibnizet attól, hogy a típusazonosságot egyetemesnek, a két glóbusz valamennyi mozzanatára kiterjeszhetőnek tekintse? Értelmezésem szerint egyrészt a modalitás említett felfogása, amelyben nincsenek párhuzamos világok, e kérdést azonban, mint említettem, nem fogom tárgyalni. Másrészt – és számunkra ez lesz a döntő – a Leibnizről elnevezett elv: az azonosak megkülönböztethetetlenlétsége. Leibniz nem tartja lehetségesnek, hogy két tetszőleges világ között csupán *az itt és az ott* vagy *az ekkor és az akkor* tegyen különbséget. Minden reális különbségnek valamilyen fogalmilag megragadható különbségből kell erednie, azaz a dolgok belső konstitúciójából kell előállnia. A Théophile által megfogalmazott feltevés tehát a következő: létezik a reális világnak két numerikusan különböző része vagy parcellája, amelyek konstitúciójukat tekintve különböznek, de fenomenálisan azonosak.

[B] Ennélfogva lenne egyszerre tízmilliónál több párja a hasonló embereknek, vagyis egy-egy személynek ugyanazzal a jelenségekkel [*appareance*] és tudatokkal [*conscience*], Isten pedig át tudná vinni a szellemeket [*esprit*] önmagukban vagy testükkel együtt az egyik glóbuszról a másikra anélkül, hogy erről ők tudomást szereznének.

(1) Leibniz feltevésében nem egyszerűen a típusazonos jelenségpárok, azaz tudatpárok kicseréléséről van szó úgy, ahogyan azt Locke példái alapján várnánk. Locke-nál a her-

24 GP 5:227.

ceg és a foltozóvarga lelke ki tud cserélődni úgy, hogy a herceg és a foltozóvarga teste változatlan marad,²⁵ sőt Locke azt a lehetőséget is megpendíti, hogy a tudat úgy is kicserélődhöz, hogy közben a lelkek – azaz a tudatot hordozó szubsztanciák – is a helyükön maradnak.²⁶ Itt azonban nem az történik, amit e locke-i felvetés alapján várnánk, hanem maguk a tudatot hordozó elmék cserélnek helyet önmagukban vagy akár a hozzájuk tartozó testekkel együtt. (2) A kérdés tehát szemmel láthatólag az, hogy az új környezetbe plántált test és lélek azonos személy-e azzal, akinek a helyére kerül, azzal tehát, amelyek korábban élt az adott glóbuszon. Erre a kérdésfeltevésre utal a következő szakasz:

[C] Ámde akár átkerülnek, akár ott maradnak, mit fogunk mondani személyükről és énjükéről [*soi*] szerzőnket követve? Két személlyel van dolgunk, vagy egyazon személlyel? Hiszen sem a tudat, sem a külső és belső jelenségek nem képesek különbséget tenni e glóbuszok embereiben.

(1) Leibniz szerint tehát a probléma abban áll, hogy amikor én e csere után – tegyük fel – az általam jól ismert Oszkárhoz fordulok, akkor tévedésben leszek-e, azaz a feltevés értelmében vajon hozzá – az általam ismert Oszkárhoz –, vagy egy klónjához intézem-e a szavaimat. Leibniz szerint nyilvánvalóan az utóbbit kell állítanunk, hiszen abból a feltevésből indultunk ki, hogy megtörtént a csere, s Oszkár helyett most Iker-Oszkár áll előttem. (2) Locke álláspontjával az a baj, hogy erre a különbségre érzéketlen. Ha a személyes azonosság kritériumának kizárólag a tudatosságot tekintem, akkor azt kell mondanom, hogy továbbra is Oszkárhoz beszélek. Ekkor nem fog számítani az, hogy valaki kicserélte a tudatosság hordozóit, az elmét és a testet, és értelmetlen lesz azt mondani, hogy ami eddig *ott* volt, az van most *itt* és megfordítva. Márpedig ezt mondani nem értelmetlen – ezt mutatják meg a következő sorok.

[D] Persze Isten és azok a szellemek, amelyek alkalmasak az idő s a helyek közeinek és külső vonatkozásainak szemügyre vételére, sőt még a belső felépítéseikére is, melyek észlelhetetlenek a két glóbusz emberei számára, ők tehát képesek volnának megkülönböztetni őket.

(1) Eszerint két létező különbsége nem merülhet ki abban, ami az adott létezők számára internálisan – belső nézőpontból – hozzáférhető mint tudatos jelenség. Léteznek ugyanis egyrészt olyan externális különbségek, amelyek annak ellenére fennállnak, hogy adott esetben nem érzékelhetők: ilyenek a tér és az idő különbségei. Másrészt léteznek olyan internális különbségek, amelyek ugyancsak nem hozzáférhetők a tudatban egyes

25 E 2.27.14.

26 E 2.27.13.

szám első személyű nézőpontból. Ezek a különbségek hozzáférhetőek valamilyen magasabb, természetfeletti nézőpontból, így a tudatosság nem lehet elégséges kritériuma a személyes azonosságnak. (2) Érdemes megjegyezni, hogy amikor a megkülönböztetés lehetőségét a jelenségek, vagyis a tudatosan hozzáférhető állapotok körére korlátozva próbáljuk meg elemezni, nincsen jelentősége annak, hogy a kérdést a cserében érintett két Oszkár vagy a glóbuszokon élő más emberek szempontjából tesszük fel. Mindnyájuk számára igaz lesz, hogy pusztán a jelenségek kapcsán nem tudnak különbséget tenni Oszkár és Iker-Oszkár között. Ám e különbség megtételére alkalmasak lesznek azok, akik egy olyan külső vagy magasabb nézőpontot foglalnak el, ahonnan nézve a jelenségek nem merülnek ki átélésük tudatos aspektusaiban. Leibniz szerint ilyenek „Isten és azok a szellemek, amelyek alkalmasak az idő s a helyek közeinek és külső vonatkozásaiknak szemügyre vételére”.

[E] Ami a továbbiakat illeti, arról beszélve, ami természetes módon lehetséges, a két hasonló glóbusz és a két glóbusz két hasonló lelke csupáncsak egy ideig maradnának hasonlóak. Hiszen mivel van individuális változatosság, ez a különbség szükségképp legáltalább az érzékelhetetlen felépítésekben jelentkezik, melyeknek idővel ki kell fejlődniük.

A leibnizi érv természetfeletti létezőkre történő hivatkozás nélkül is életképes. Az idézett szakasz ugyanis leszögezi, hogy az individuális változatosság (az individuumok megkülönböztethetősége) ismét csak az azonosak megkülönböztethetlenségének az elvén nyugszik, ebből ugyanis az következik, hogy ha két létező nem azonos egymással, akkor kell hogy legyen közöttük valamilyen különbség. Ha e különbség egy adott állapotban nem is feltétlenül jelentkezik fenomenálisan, a fenomenális állapotokat eredményező tudattalan mentális konstitúcióban feltétlenül adva kell lennie. Ám ezek a különbségek idővel óhatatlanul különbözőségét eredményeznek a jelenségekben is. Ezért ha két tudatállapot szinkronikusan hasonló is egymáshoz, azaz léteznek *szinkronikus* fenomenális klónok, *diakronikus* fenomenális klónok nem léteznek.

E tétel alaposabb magyarázatot kíván. Mint tudjuk, Leibniznél a monászok vagy az individuális szubsztanciák – a jelen összefüggésben eltekintek a két fogalom esetleges különbségétől – percepciókkal és törekvésekkel jellemezhetők.²⁷ A *percepciók* nem egyebek, mint a szubsztancia belső állapotai, amelyek kifejezik a világot (vagy közvetlenül Istent), *törekvésnek* pedig azt a belső erőt nevezi Leibniz, amelynek következtében a percepciók pillanatról pillanatra változáson mennek keresztül, azaz a régiék új percepcióknak adják át a helyüket. Ezek a pillanatonként változó perceptuális állapotok tesznek különbséget az egyes szubsztanciák között, amelyek kivétel nélkül ugyanazt a valóságot tükrözik ugyan, de a kifejezések eltérő jellege (világossága és homályossága, elkülönített

27 *Monadológia* 14–15. §§ (Leibniz 1986, 309).

vagy zavaros volta) révén eltérő nézőpontokból. A nézőpontot a szubsztanciához tartozó test határozza meg, ez felel ugyanis a kifejezések említett jellegzetességeiért. Egy nem kellőképpen organizált test nem tesz lehetővé elkülönített észlelést, így a testhez tartozó szubsztancia csupa zavaros észlelettel fog rendelkezni. Az így keletkező percepciókat nem kíséri tudatosság. Tudatosságról akkor beszélhetünk, amikor a szubsztancia bizonyos perceptuális állapotai a test megfelelő szerveztségének köszönhetően kibontakoznak a tudatlan percepciók háttéréből.²⁸ Minden tudatos észlelés – legyen az világos vagy homályos – feltételez bizonyos mértékű elkülönítettséget, annak ugyanis, hogy egy elme képes legyen bármit is tudatosan percipiálni, elmaradhatatlan feltétele, hogy az észlelethez vezető inger kiemelkedjen a környezetéből, s elkülönüljön a háttérben ható egyéb ingerforrásoktól. Leibniz az *Újabb értekezések az emberi értelemről* előszavában az elkülönülésnek ezt a formáját két szemponthoz, az inger újdonságához és relatív erejéhez kapcsolja:

[N]em ügyelünk egy malom vagy egy vízesés mozgására, ha bizonyos idő óta a közelükben lakunk. Nem mintha ez a mozgás nem érintené mindannyiszor szerveinket, és ne történne a lélekben valami, ami ennek a lélek és a test közötti harmóniánál fogva megfelel, de a lélekre és a testre ható benyomások az újdonság ingerétől megfosztva nem elég erősek ahhoz, hogy figyelmünket és emlékezetünket magukra vonják [...].²⁹

A tudatos észlelést tehát minden esetben egy küszöb átlépése, a háttér és az ebből kiváló új inger kontrasztja teszi lehetővé. Minden tudatos észlelés kiemelkedést, *el-* vagy *kiválást* jelent a percepciók differenciálatlan tömegéből, azaz a tudatosan megjelenő élmény Leibniz értelmezése szerint a háttér és az ebből plasztikusan kiemelkedő előtér kapcsolatát, közös horizontját feltételezi. Innen nézve érthető az [E] szakasz kijelentése, hogy ha a világ *tudatos* percepciója egy adott pillanatban meg is egyezhet két elmében, a tudatos észleletek alapját képező háttérészleletek világának különböznie kell, s azok a mikro-perceptuális különbségek, amelyekre a tudatosság egy adott időpontban érzéketlen, idővel a tudatban is különbségeket fognak tenni két elme között.

28 Ezt látjuk az állatoknál, amelyekről Leibniz a következőket mondja a *Monadológia* lapjain (25. §, GP 6:611; Leibniz 1986, 311): „Hogy a természet kiemelkedő percepciókat adott az állatoknak, láthatjuk a gondosságból, mellyel olyan szervekkel látta el őket, amelyek több fénysugarat és hanghullámot gyűjtenek össze, hogy egyesítésükkel felerősítsék hatásukat. Hasonlóan áll a dolog a szaglással, ízléssel, tapintással.”

29 *NE Előszó* (Leibniz 2005, 22).

5. Leibniz és az externalizmus

Leibniz érve annak megmutatására hivatott, hogy két típusosan azonos tudat nem definiálhatja ugyanazt a személyt. A bizonyítás azonban nem a szubsztanciális azonosság fogalmára támaszkodik, mint Locke számos kritikusanál, akik még a 19. században is a lélekszubsztancia elsőbbségét hangsúlyozták a személyes azonosság meghatározása során,³⁰ hanem arra a megfontolásra, hogy a tudatos énnel való rendelkezés – Leibniz neologizmusával a *conscienciosité*³¹ – nem választható el a tudatosság tágabb környezetétől. Mi ez a környezet? Azoknak a nem tudatos percepcióknak a sokasága, amelyek Leibniz szerint a test mindenkori állapotától függenek, s amelyek túlnyomó többségben alatta maradnak a tudati küszöbnek.

Ennek következtében a tudatosság Leibniznél nem definiálható internálisan. Nem azért, mert rendelkezik egy szubsztanciális hordozóval, amelyik metafizikailag meghatározza az azonosságát, hanem azért, mert a belülről – az észlelő szubjektum számára – hozzáférhető, tudatos állapotok olyan további állapotoktól függenek, amelyek nem hozzáférhetők a fenomenális tudatosság körén belül. Ha a tudatos állapotok körét tekintjük, Leibniz externalista, mert nála két fenomenálisan megkülönböztethetetlen állapot megkülönböztethető azon az alapon, hogy milyen kontextusba illeszkednek, azaz milyen fenomenálisan hozzáférhetetlen állapotok bázisán épülnek fel.

Mint láttuk, Martin és Barresi a locke-i elméletet azért tekinti döntőnek a naturalizmus történetében, mert az elme természetével kapcsolatos legfontosabb szempontokat kiemelve először szakít a *self* lelki szubsztanciaként történő felfogásával, és az én azonosításához szükséges tudatállapotokat a metafizikai bázisuktól függetlenül vizsgálható, empirikus adatoknak tekinti. Ez valóban a tudat naturalizálásának egyik programját indítja el – azt, amelyben a tudatállapotok összefüggésrendszere hordozófüggetlen kognitív rendszerként vizsgálható.

Leibniz ellenvetései azonban ugyancsak összefüggésbe hozhatók a tudat naturalizálásának egy másik programjával. Ezek az érvek ugyanis annak a meggyőződésnek a dokumentumai, hogy a tudat nem egy internalista módon meghatározható funkcionális szerveződés, amelyik a többszörös megvalósíthatóság elvét követve szabadon transzportálható egyik hordozóról a másikra, amint azt Locke felvetései sugallják. A tudatosság – amely a személyes azonosság erkölcsi szempontból releváns fogalmát meghatározza – Leibniznél elszakíthatatlanul kapcsolódik ahhoz a környezethez, amelynek komplex szerveződése nélkül maga a tudat sem lehetne az, ami. Láttuk ugyanis, hogy a tudatos állapotok létezésüket tekintve Leibniznél mindig azokra a tudattalan percepciókra vannak ráutalva, amelyekkel kontrasztot alkotnak, így az elmeállapotok azon a

30 Cousin 1861, 152.

31 *GP* 5:227.

módon, ahogyan internálisan megjelennek az alany számára, nem individuálhatóak. Így a Leibniz által megfogalmazott Locke-kritika – az esetleges idealista metafizikai háttértől eltekintve – egy olyan naturalizmus felé nyit utat, amely az elmét nem önmagában, hanem – miként a megtestesült, a szituált vagy az enaktív elme kortárs elméletei – a maga környezetében s a környezeti állapotokkal való dinamikus összefüggésében igyekszik megérteni.

Hogy mi ez a környezet, az persze Leibniznél bonyolult kérdés, hiszen annak a problémának a megoldását igényli, hogy mit ért Leibniz a *test* fogalma alatt. A test – és általában az anyagi világ – ontológiai státuszának meghatározása (Leibniz idealizmusának a kérdése) máig tartó interpretációs viták tárgya a szakirodalomban.³² Egy azonban bizonyos: az én és az én számára sajátként felfogott tudatállapotok Leibniz szerint nem magukban állnak, hanem a tudatossági küszöb alatt maradók, a környezetében mozgó test mikroszkopikus folyamatait tükröző információs állapotok bázisán épülnek fel, s ettől nem is szakíthatók el. Amikor Leibniz a puszta létezők, a növényi és állati lelkek, illetve az elmék hierarchiájáról értekezik, akkor nem – vagy nem csak – egy barokk metafizikai építmény szintjeit jelöli meg, hanem az öntudat természetes genezisének – emergens felbukkanásának – a fázisait is. Amikor egy monász képessé válik arra, hogy ént mondjon, kiemelkedik a környezetéből, morálisan számonkérhetővé válik, s részévé válik a szellemek azon közösségének, amellyel Isten nemcsak olyan viszonyban van, „mint a feltaláló a gépével (ami Istennek a többi teremtményhez való viszonyára jellemző), hanem olyan a viszonyuk, mint az uralkodó és az alattvalói, sőt az atya és gyermekei között”.³³ Az így létesülő morális viszony csakis externalista szemszögből, az elme és a környezet közötti dinamikus interakciók felől nézve érthető meg.

Bibliográfia

- [Álvarez, Baltasar]. 1604. „Tractatus de anima separata.” In Collegium Conimbricense Societatis Iesu, *Commentaria in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae*, 561–670. Köln: Lazar Zetzner.
- Antognazza, Maria Rosa. 2009. *Leibniz. An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ayers, Michael. 1991. *Locke: Epistemology and Ontology*. 2 kötet. London – New York: Routledge.
- Barresi, John – Raymond Martin. 2000. *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*. London – New York: Routledge.
- Chabris, Christopher – Daniel Simons. 2010. *The Invisible Gorilla and Other Ways Our Intuitions Deceive Us*. New York: Crown.

32 Az egyes álláspontok áttekintéséhez lásd Garber 2009, 385–386.

33 *Monadológia* 84. §, *GP* 6:621 (Leibniz 1986, 324); *C* 16.

- Cousin, Victor. 1861. *Philosophie de Locke*. Paris: Didier.
- Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Descartes, René. 1996. Œuvres, szerk. Charles Adam – Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin. [AT]
- Forrai Gábor. 2008. „Az intencionlítás.” In *Elmefilozófia*, szerk. Ambrus Gergely et al., 137–158. Budapest: L'Harmattan.
- Forstrom, K. Joanna S. 2010. *John Locke and Personal Identity, Immortality, and Bodily Resurrection in 17th-Century Philosophy*. London – New York: Continuum International Publishing Group.
- Garber, Daniel. 2009. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford: Oxford University Press.
- Jolley, Nicholas. 1984. *Leibniz and Locke: A Study of the New Essays on Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- Kaufman, Dan. 2015. „Locke's Theory of Identity.” In *A Companion to Locke*, szerk. Matthew Stuart, 236–259. Oxford: Blackwell.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1875–1890. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, szerk. C. I. Gerhardt. 7 kötet. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (Repr. Hidesheim: Georg Olms, 1965). [GP]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1923–. *Sämtliche Schriften und Briefe*, szerk. Preussische Akademie der Wissenschaften. Darmstadt – Leipzig – Berlin: Akademie Verlag. [A]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest: Európa.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1961. *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, szerk. Louis Couturat. Hildesheim: Georg Olms. [C]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1993. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, szerk. Georges Le Roy. Paris: Librairie Philosophique Jacques Vrin. [DM]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor et al. Budapest: L'Harmattan.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 1978. *Nouveaux essais sur l'entendement*. In *GP* 5:39–509. [NE]
- Locke, John. 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*, szerk. Peter H. Niddich. Oxford: Oxford University Press. [E]
- Locke, John. 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest: Osiris Kiadó.
- Searle, John. 1983. *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strawson, Galen. 2011. *Locke on Personal Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thiel, Udo. 2011. *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomas Aquinas. 1901. *Summa Theologica – editio Taurinensis*. Torino: Marietti. [ST]

Thomas Aquinas. 1882–. „Summa contra gentiles (cum commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis).” In *Opera omnia*. Editio Leonina. 16 kötet. 13–15. kötet. Rome: Typographia Polygotta Vaticana. [SCG]

Forczek Ákos

„Állami fortély” és „belső kényszer” A felvilágosodás kanti programjáról

A *Pragmatikus érdekű antropológiát* figyelemre méltó lábjegyzet zárja: mintha Kant csupán egy Frigyes királyról szóló anekdotának kívánna helyet szorítani benne, amely a korosodó monarcha mizantróp lelkületének állít emléket, ám egy gondolatjel után meglehetősen laza szálakkal a következő észrevételeket fűzi a történehez.

Nemünk karakteréhez az is hozzátartozik, hogy a polgári alkotmány felé iparkodván rászorul a vallás fegyelmezésére is, hogy amit külső kényszerrel nem lehet elérni, az belső (lelkiismereti) kényszer útján legyen meg; azáltal hogy az ember morális diszpozícióját a törvényhozók politikai szempontok szerint használják; olyan tendencia ez, amely hozzátartozik a nem karakteréhez. Ám ha a nép e fegyelmezésében a morál nem előzi meg a vallást, akkor ez utóbbi teszi magát az előbbi urává, és a statutarikus vallás az államhatalom (a politika) instrumentumává lesz a hit despotáinak kezében: olyan baj ez, amely elkerülhetetlenül megrontja a karaktert, s arra csábít, hogy (állambölcseességnek nevezett) csalással kormányozzanak.¹

A szakasz összetettebb annál, mint amilyennek első pillantásra tűnhet; keveset mondunk azzal, ha – például az újkantiánus Karl Vorländer nyomán – csak az „államegyház” bírálatát olvassuk ki belőle. Az erkölcs- és történetfilozófiai írásokban, az antropológiai reflexiókban számos hasonló eszmefuttatásba botlunk, ám ilyen sűrű fogalmi hálóba másutt aligha. Érdeemes a kulcsfogalmaknál elidőzni, ha nem pusztán megismételni akarjuk a kanti álláspontot – tudniillik hogy az ismereteinek racionalizálásától húzódozó vallás a nép politikai befolyásolásának eszköze –, hanem az összefüggést áttetszővé is szeretnénk tenni.

Írásomat a következőképpen építem föl. (1) Először rekonstruálom az emberi nem karaktere és morális rendeltetése, majd e morális rendeltetés és a (világ)polgári alkotmány kidolgozásának programja közötti kapcsolatot. (2) Ezután megvizsgálom, hogy Kant hogyan határozza meg e politikai program megvalósításán fáradozó „jellemes alattvalók”, valamint a „jellemes monarcha” cselekvési terét, s megvilágítom, milyen szerepet szán a „belső kényszernek”. Eltérő kontextusok alapján e fogalom két jelentését bontom ki: tisztázom, milyen értelemben beszélhetünk „konstruktív”, illetve „destruktív” belső kényserről (2.1), s e distinkciót összefüggésbe hozom a praxis és a praktika,

¹ Antr. 306. A fordítást módosítottam.

illetve a *cognitio philosophica* és a *cognitio historica* fogalompárjaival (2.2). (3) Amellett fogok érvelni, hogy a kanti koncepció szerint a felvilágosodásnak egy konstruktív belső kényszer kiérlelésével és alkalmazásával kell kiutat találnia a „népet” már mindig is megkötöző, destruktív belső kényszer állapotából. Konklúzióm szerint e projekt feloldhatatlan feszültségekkel terhes.

1. Jellemünk és rendeltetésünk

Először is az emberi nem karakterének fogalmát tárgyalom – ehhez a kiindulópontom pedig a személy karakterének fogalma lesz. Kant szerint a személy morális karaktere, azaz az ember voltaképpeni jelleme nem veleszületett tulajdonság. Ami vele születik, az a morális diszpozíciója, az ész transzcendentális szabadságában gyökeredző gyakorlati szabadságának adottsága; ezt kell kimunkálnia, hogy jellemmé érlelődjön.² E morális diszpozíció negatív értelemben az a képessége, hogy empirikusan afficiált akarát függetlenítheti a patológikus ösztönzőktől.³ Pozitív értelemben természetes – bár fel-foghatatlan – fogékonysága a morális törvény iránti tiszteletre; az a sajátos, eredendő, szubjektív feltételrendszer, amely alapján a törvény „önmagától utat talál” az elméjébe, „közvetlenül tudatosul”. Az ember azon képességéről van tehát szó, hogy engedelmeskedhet az ész félreérthetetlen szavának, ami másképpen megnevezve diszpozíciója a személyiségre.⁴

Az egyénnek e diszpozíciót – bár intelligibilis természetére, autonóm eszére hívja föl a figyelmet, amely *an sich* jó – az érzeki világban állhatatosan gondoznia kell, hogy esze legyűrhesse hajlamainak ellenállását – hangsúlyozza Kant. Az akarat törvényhozó instanciája (*Wille*), maga a gyakorlati ész a pusztá törvényadó forma megjelenítésével meghatározza végrehajtó instanciáját, az önkényt (*Willkür*), amelynek ezzel a formával összhangban kell megválasztania a cselekvés maximáját; e választást azonban a már eleve patológikusan afficiált önkény könnyen elvétí.⁵ A jellem a *Willkür*ön áll vagy bukik. Morális karakterre vall – megengedő értelemben –, ha az individuum készséggé vált

2 Antr. 241–242. A transzcendentális és a gyakorlati szabadság megkülönböztetéséhez mindenekelőtt Schönecker 2005. Az *Anlage* magyar megfelelőjeként az adottság, a képesség, a hajlam, a beállítottság és a diszpozíció kifejezésekkel találkozunk a Kant-fordításokban – utóbbi tűnik a legjobbnak, amennyiben érezhető benne a többi szó jelentése is. Kant – egyetlen helyen – a *praedispositio* terminust használja azonos értelmű szóként (EM 513).

3 Vallás 175. Ez voltaképp az ész gyakorlati szabadságának negatív értelme (ld. TÉK A534/B562; EM 305–306). A morális diszpozícióval való – egyébként kézenfekvő – összefüggése a Vallás 175. alapján biztosan exponálható.

4 Az alábbi szöveghelyek alapján: FV 377; EM 513–517; GyÉK 38, 46, 106; Vallás 147, 149; EM 317. Erről részletesebben pl. Bacin 2010, 202–209; Wood 1999, 118–122; Rawls 2000, 291–294.

5 Ehhez Allison 1990, 129–136; Timmermann 2003, 147–149. A maxima szó jelentésrétegeihez Timmermann 2003, 149–154.

szubjektív gyakorlati alaptételek, változhatatlan maximák szerint veszi lépteit, legyenek bár maximái „hamisak vagy hibásak”.⁶ Szigorú értelemben véve viszont csak akkor van karaktere, ha életvitele „belső elvének abszolút egységében” az objektíve érvényes erkölcsi törvényt „inkorporálja” szubjektív alaptételeibe.⁷ Belátható, hogy az ember voltaképpeni jelleme morális rendeltetéséről tanúskodik, amennyiben végső soron nem más, mint a tiszta gyakorlati ész végcélja, a legfőbb jó előmozdításának végtelenbe tartó progresszusa melletti elköteleződés.⁸

Mármost Kant az emberi nem fogalmi általánosságának fokán ennél elvonatkoztatottabb jellemében (jellegben) gondolkodik: a nem (*Gattung*) morális karaktere az a sajátossága, amely egyáltalán lehetővé tesz olyasvalamit, mint a személy morális karaktere – ez pedig a nem (*Gattung*) morális diszpozíciója.⁹ A jellem és a rendeltetés közti korrelációt erre a szintre vetítve így elmondható: a nem rendeltetése ama legfőbb közös jó előmozdítása, amely egyáltalán lehetővé tehet olyasvalamit, mint a legfőbb személyes jó. Kant szerint az emberi nem arra rendeltetett tehát, hogy szüntelenül közelítsen a célok birodalma, az örök békében kiforró, a külső szabadságot a belső szabadsággal egyesíteni képes etikai közösség felé, amelyben összekapcsolódhat mindenki személyes erénye és személyes boldogsága.¹⁰

Ezzel a morálfilozófiai nézőpont kiegészült a politikai filozófiaival, s mindkettő történetfilozófiai kontextusba került – most újra odafordulhatunk az *Antropológiából* választott passzushoz.

Emlékeztetőül: „Nemünk karakteréhez az is hozzátartozik, hogy a polgári alkotmány felé iparkodván rászorol a vallás fegyelmezésére is, hogy amit külső kényszerrel nem lehet elérni, az belső (lelkismereti) kényszer útján legyen meg.” A fenti rekonstrukció fényében úgy tűnhet, az ember rendeltetésének távlatai itt szerényebbek a kelletnél. Kant nem a célok birodalmát, a „legfőbb erkölcsi jót”, csupán az eszme politikai aspektusát, a *res publica noumenon* normájához igazodó polgári alkotmány képét idézi meg, s e képpel a „legfőbb politikai jót”, a független köztársaságok konföderációjának örök békéjét.¹¹ A gyakorlati ész ennél messzebbre tekint: Isten országának konstitúciójára, egy morális törvények szerint élő közösség megteremtésére. Ez azonban csakis

6 Antr. 250. Megengedő értelemben, azaz mint a szándék hajlíthatatlanságára valló „eigenthümliche [...] Denkungsart”, „Character überhaupt” (AA XV 766:1497).

7 Antr. 252–254.

8 Antr. 300; Timmermann 2003, 181–183.

9 Antr. 300.

10 A külső és a belső szabadság distinkciójához és az ezzel kapcsolatban felmerülő problémákhoz Höffe 1989. Höffe fő téziséit vitatja Flikschuh 2004, 80–112. „A történelem regulatív elveként” felfogott „legfőbb jóhoz” mindenekelőtt Yovel 1980, 29–80, 194–196; Williams 1983, 262–268. Rawlsszal ellentétben úgy vélem, a célok birodalma, az etikai közösség és a *summum bonum* fogalmi tökéletesen fedik egymást, vagyis az elsőt nem tekinthetjük pusztán „szekuláris eszmének”, lásd Rawls 2000, 312.

11 FV 429; EM 463; ÖB.

jogállapotban készíthető elő.¹² Mert csak az általános szabadság elvével összehangolt kölcsönös kényszer, vagyis a jog uralma alatt bontakozhat ki az a *jellemformáló* nyilvánosság, amelynek hatására majd mindenki számára mérvadóvá lesz a „szokás”, hogy „csak az erény örvendhet köztiszteletnek”, ami óhatatlanul a „szív” megjavulásával jár.¹³ „Akkor ugyanis senki sem szerezhet becsületet, társaságot, hivatalt, sőt még asszonyt sem, ha nem tisztességes, és híján van a jó érzület ismerveinek” – vélekedik Kant.¹⁴

Amikor tehát azt állítja: az emberi nem „karakteréhez tartozik”, hogy a világpolgári alkotmányért kell fáradoznia, ezzel nem szűkíti a horizontot, továbbra is a *summum bonumra* mutat, csupán az utalás-összefüggés elliptikus. A *Világpolgár-esszé*ből jól ismert „rejtett terv”, vagyis a „természet csele”, de mindenekelőtt az ész kategorikus imperatívusza szerint az emberi nemnek az a politikai rendeltetése (következésképp minden egyes személynek az a kötelessége), hogy a nép általános és egyesült akaratából származó *pactum sociale* eszméjének megfelelően szakadatlanul törekedjen az állampolgárok egyre teljesebb képviselőitén alapuló, a hatalmi ágak szétválasztásáról gondoskodó, a szabad államok föderatív egysége és a globális hospitalitás mellett síkra szálló republikánus kormányzati forma meghonosítására, amely nem hatol a *forum internum* szférájába, nem vár belső azonosulást, hanem megelégszik a polgárok cselekedeteinek legalitásával.¹⁵

2. Cselekvési tereink

2.1. A külső és a belső kényszer

Az aktív állampolgár a nyilvános észhasználat behatárolt színterein és a fakultások törvényes vitájában tehet eleget a szóban forgó kötelességének – és csakis ezeken a fórumokon, minthogy Kant a legfőbb hatalommal való szembeszegülést a legélesebben ellenzi.¹⁶ Mert legyen bármilyen gyarló is egy polgári berendezkedés, felrúgásával a közösség (*gemeines Wesen*) visszaveti önmagát „a teljes törvénytelenység” kondíciói közé: a disztributív igazságosságot (*iustitia distributiva*), vagyis a jogerős ítélelhozatalra képes

12 Erre Yovelnél nagyobb nyomatékot helyez Harry van der Linden, ám a „morális kényszer” szempontjának említése nélkül, lásd Linden 1988, 153–164.

13 AA XV 607:1394 = HAÉ 486. A fordítást módosítottam.

14 AA XV 606:1393 = HAÉ 485. A fordítást módosítottam.

15 A „természet csele” kifejezést Yirmiyahu Yoveltől kölcsönöztem (Yovel 1980), a koncepcióval a *Világpolgár-esszé*n kívül az ÖB-ben és az ÍK 83. §-ában is találkozunk. Kant köztársaságáról német bibliográfiával gazdagon ellátott, remek összefoglalást nyújt Dreier 2005.

16 TP 196–201; ÖB 304–305; EM 423–428, 480–483.

bíróságot nélkülöző *status naturalis* bizonytalanságába, amelyben bárki ráteheti a kezét a másik pusztán ideiglenesen kisajátított fizikai birtokára.¹⁷

Az okfejtés – többé-kevésbé Hobbes nyomán –¹⁸ arra az előfeltevésre épül, hogy a tartós szerzéshez, a külső Enyém és Tiéd jogi birtoklásához a legrosszabb alkotmány is szilárdabb alapot teremt, mint a természeti állapot¹⁹ (amely máskülönben, tegyük hozzá, Kant szerint nem szükségképpen igazságtalan, csupán nem ismeri a jogot, s amelyben így akár társadalmak is szerveződhetnek²⁰ – ilyet Hobbesnál nem olvasunk). Kant számára „Frigyes évszázadában” ez az előfeltevés megkérdőjelezhetetlen. A jellemes alattvaló „a toll szabadsága” kínálta lehetőségekkel élve – korrekciós javaslatait a művelt nyilvánosság elé tárva – iparkodik a legfőbb politikai jó felé, a jellemes monarcha pedig e tudós észrevételeket méltányolva koordinálja az igazgatási apparátuson átömlő „történeti ismereteknek”, valamint a közjog patolgikus, nyilvánosságot nem tűrő maximáinak a racionalizálását: reformokat visz végbe. Kötelessége a köztársaság „örök normájára” tekintő, „alapos reform”, amely ugyanakkor nem formálhat igényt e norma beteljesítésére, „minden dolgok végére”: afféle „eszkatológiai fenntartással” ellensúlyozott, befejezhetetlen progresszióként kell értenie önmagát.²¹

Ahol a monarcha által előirányzott „külső kényszer” a határaihoz ér, ott – amint olvashattuk – átveszi a szerepét a „belső, a lelkiismereti kényszer”. A külső törvénykezés nem férközhet oda a cselekedetek belső mozgatórugóihoz: jogi kötelességeinkre van gondja, erénykötelességeinkre nincs. Nem vizsgálhatja a jogkövető polgár szívét: vajon maximáit a pusztá törvényadó forma határozza-e meg, avagy empirikus feltételek (félelem, remény)?²² S ha a törvényhozó mégis megkísérelné átmoralizálni a jogot, hogy kicsikarja alattvalóiból a kívánatos érzületet, nem csupán az etikai közösség „pontos ellentétét” hozná létre, hanem a politikai alkotmányt is romlásba döntené – figyelmeztet Kant.²³

Ám hogy a hatalom tiszteletben tartja a moralitás és a legalitás közötti distinkciót, még korántsem jelenti azt, hogy ne lophatná be magát másképpen a belső törvényho-

17 TP 198; EM 410–411, 416. A *iustitia distributiva* fogalmához és a kanti fogalomhasználat változásaihoz Byrd – Hruschka 2010, 71–76.

18 A *status civilis* kanti megalapozása céljából egybedolgozott modellekről és ezzel összefüggésben a hobbesi bellum-érv „relativizálásáról” lásd Herb – Ludwig 1993.

19 ÖB 294j.: „még mindig jobb valamely jogi, noha kevésbé jogszerű alkotmány, mint semmilyen”. Erre az előfeltevésre fókuszálva jelentősen árnyalja az ellenszegüléssel kapcsolatos „hivatalos” kanti álláspontot Brito Cruz 2008.

20 AA XXIII 261; EM 411, 416.

21 TP 201; ÖB 294j.; FV 429; MDV 247–248. Az „eszkatológiai fenntartás” kifejezést Johann Baptist Metzről kölcsönöztem, lásd Metz 2004.

22 EM 312–314, 335. Ehhez pl. Kersting 1984, 70–88; Dreier 2005, 138–142.

23 Vallás 223.

zás területére, sőt ezt bizonyos értelemben Kant *el is várja tőle*.²⁴ Mert többféle belső kényszer is kialakítható, és Kant ismeri a pozitív, rendeltetésünkhöz illő, éppen az autonóm erkölcs kiművelését támogató, „konstruktív” módját is. Futólag már érintettem az alábbi hátrahagyott reflexiót.

Most minden baj abból fakad, hogy a felsőbbség rá sem hederít az erkölcsökre, csakis a tántumokra, a jártasságra és a szorgalomra, a közösség ítélete pedig néma. [...] Aho-
gyan az erdőben a fák csak azáltal nőnek egyenesen, hogy szorosan egymás mellett állnak
[...]: úgy az emberek is [...] [csak] a polgári társadalomban lesznek egyenesek. Egymást
kell alakítaniuk és [előbbre] húzniuk. Most mindenki morálja elszigetelt; [de egykor]
majd beleszövődik az általános érzületbe, és érdekelni fogja az embert, mert a többieknél
súlyosan esik latba.²⁵

Az „állambölcsesség” (*Staatsweisheit*) e jótékony morális kényszere arra korlátozódik tehát, hogy miközben a *cognitio historica* racionalizálásának szerteágazó folyamatát vezérli, szorosan egymás mellé „ülteti” a polgárait, a morális személyiséget nyilvános megbecsüléssel díjazza, és bízik az erény integratív erejében. Nyilvánvaló, hogy az ember morális diszpozícióját a *summum bonum*ért fáradozó állambölcsesség praxisa is használja – és kihasználja –, amennyiben kalkulál az érett nyilvánosság erkölcsi ítéletének nyomásával. Ezt a nyomást azonban a szabadság és a törvényesség rendjét építő hatalomnak szabályoznia kell: elsősorban azzal, hogy nem enged abból a saroktételből, miszerint a morális törvényeknek ellentmondó emberi magatartás sohasem írható a „természeti szükségszerűség” számlájára. Máskülönb en arra a végzetes következtetésre juthatna, hogy úgy kell kezelni az embereket, „amilyenek (s amilyenek mindig is voltak)”, mert a „náluk hatalmasabb belső természetük miatt” nem képesek a jobbra.²⁶

Ez utóbbi szövegek már nem az „állambölcsesség” praxisának, hanem a politikai erőszakkal párosuló „engedékeny morál”, vagyis az „állami fortély” (*Staatsklugheit*) praktikáinak az eszköztárából valók. Nem egy „morális politikus”, hanem egy „politikus moralista” frázisai,²⁷ aki az ember erkölcsi diszpozícióját saját szolgálatába állítja, s eközben másféle belső kényszerrel él, mint amilyenel előbb találkoztunk: az fejleszti a tiszta morális érdek iránti fogékonyságot, ez viszont passzivitásra kárhoztatja a gyakorlati észet.

24 E ponton árnyaltabb elemzésre törekszem, mint Dreier, bár a konklúzió végső soron ugyanaz (Dreier 2005, 139): „Az államnak nem kell megjobbítania és erényes lényekké nevelnie az embereket, hanem lehetővé kell tennie az erkölcsi autonómiájukat.”

25 AA XV 607:1394 = HAÉ 486. A fordítást módosítottam.

26 AA XXIII 186 = ÖB 292, 33j.

27 ÖB 293.

2.2. Praxis és praktika – *cognitio philosophica* és *cognitio historica*

De hogyan lehetséges ez a másfajta, destruktív belső kényszer? Valami különös törté-
nik ilyenkor. Nem egyszerűen arról van szó, hogy az individuum enged a hajlamainak
vagy szükségleteinek, miközben napnál világosabb számára, hogy mást kellene tennie.
A lelkiismereti kényszer helyzetében ugyanis „idegen ész” vonja gyámsága alá; az egyén
megteszi, amire utasítják, nem tudja, mi mást tehetne, és e befolyás alóli szabadulás útja
belülről van eltorlaszolva.²⁸ Milyen szerepet játszik itt a vallás? Vagy a kérdést pontosítva
és egyúttal kibővítve: milyen szerepet játszanak ebben a „tudományosság hivatalnokai”,
az egyetemek felsőbb fakultásain oktatott diszciplínák, a teológia, a jog és az orvostu-
domány „iparosai”?

A *fakultások vitájához* kell fordulnunk. Olyan fogalom párok felől közelíték, ame-
lyeket korábban már elővételtem: praxis – praktika; racionális megismerés (*cognitio
philosophica* / *cognitio ex principiis*) – történeti megismerés (*cognitio historica* / *cognitio
ex datis*).

Kant egy '93-ban írt, az elmélet és a gyakorlat viszonyát tárgyaló esszéje alapján pra-
xisról akkor beszélhetünk, ha az ágens a tiszta gyakorlati ész végcéljához igazodó szán-
dékainak megvalósítása során általános elveket követ,²⁹ olyanokat, amelyek szubjektív
értelemben is az ész elvei, saját kútforrásból valók, vagy sajátjává váltak, azaz racionális
megismerésen nyugszanak. Nem csupán diktátumok, amelyek megmaradtak a történeti
megismerés szintjén, s amelyeket képtelen rendszerbe illeszteni, bírálni vagy elvetni.³⁰ A
praxis – tömören szólva – a kötelességek „foglalata”.³¹ Ám ha az egyén kötelességtudat-
tól vezetve homályos vagy ismeretlen elvekből eredő szabályokhoz tartja magát, akkor
feladta saját gyakorlatát, legfeljebb csak egy idegen ész praxisában működik közre. Túl-
zó reményt azért ehhez se fűzzünk: ahol a valódi maximákat titkolják, ott gyaníthatóan
nincs helye a praxisnak. Az állami cselekvés esetében biztosan nincs, az a nyilvánosság
transzcendentális elvének hatálya alá esik: a politikai praxis maximáinak szükségük van
a nyilvánosságra, hogy el ne vétsék céljukat.³²

28 TGK 37; Vallás 269j.

29 TP 169, 175j.

30 TÉK A836–837/B864–865; Metafizikai előadások (Pölitiz) 12; Logik AA IX 76. A témához ld. Kisbali
1993, 290–293; Albrecht 1982.

31 Ehhez Baum 2009, 388.

32 ÖB 309. További vizsgálódást igényelne, hogyan egyeztessük össze ezzel (ha egyáltalán) az Antropológia
alábbi szakaszát: „Az *alárendelteknek* nem szükséges eszeskedniük (töprengeniük), mert előlük a cseleke-
detet diktáló elvet gyakorolta egyenest titkolni kell, vagy legalábbis bátran ismeretlen maradhat előtük...”
(Antr. 122). Kiemelés az eredetiben.

Márpedig ahol nincs helye a praxisnak, ott praktikákat űznek. Kant sehol sem fejt ki, mit ért praktikán, de következetesen a praxis ellenfogalmaként használja a szót,³³ így a fentiekből leszűrhető, miben rejlik a lényege, s feltárhatók eljárás módjai. A praktika olyasféle ügyeskedés, amely meghamisítja a kötelesség eszméjét, miközben a *cognitio historica* tudásformájára korlátoz, és fordítva: a *cognitio historica* tudásformájára korlátoz, miközben meghamisítja a kötelesség eszméjét. A praktikának nincs metafizikája, csupán antropológiája, csakis a közvetlen tapasztalatból, az ember állati természetének tanulmányozásából és a világ folyásából merít (azaz merő *cognitio ex datis*), ami önmagában is kötelességesség.³⁴

A praktikákat űzők banális megfigyelései pár mondatban összegezhetők: A népet – más szóval „az idiótákat” – három „természetes cél” mozgatja: (1) hogy haláluk után üdvözüljenek; (2) addig is biztonságban tudhassák a javaikat, (3) és hosszan élvezhessék az életüket. Mindeközben istentelenek, jogsértők, és a két végén égetik a gyertyát.³⁵ Mármost az ész – a legközönségesebb ész is – megvesztegethetetlen; ha az individuum átadná magát neki, a legkeményebb ítéletet hozná ellene: belátná, hogy morális érzületében gyökeresen meg kell újulnia, tetteiért teljes felelősséget kell vállalnia, és maximáit a tiszta akarathoz kell mérnie, hogy általános törvényekként érvényesülhessenek.³⁶ A praktikák tudói azonban ennél „kedvezőbb ajánlattal” állnak elő: érintetlenül hagyják az emberek romlott morális érzületét, leveszik vállalkról a felelősség terhét, és az önkény heteronómiájához mérik az általános törvények szerepében tetszelgő rendszabályait. Mint Kant írja:

tévesen nemesnek mondott érzületekkel fontoskodnak, ám valójában hervataggá és a kötelesség szigorú előírása iránt érzéketlenné teszik a szívet, képtelenné bármiféle tiszteltre a személyünkben hordozott emberiség méltósága és az emberek joga iránt [...], és egyáltalán képtelenné a szilárd alaptelekre.³⁷

Kant izgalmas összefüggéseket vázol: ha a kötelesség eszméjét meghamisítják, akkor a nép fia, ez a szerezni, élvezni, üdvözülni vágyó, minden erőfeszítéstől visszariadó,

33 Összesen négy alkalommal. „Praktiken” alakban: An J. E. Biester (10. April 1794.), AA XI 497; Über die Buchmacherei, AA VIII 437; ZeF, AA VIII 373. „Practiken” alakban: II. FdR ZeF, AA XXIII 190.

34 Az antropológia mint „az emberi természetre alkalmazott erkölcsfilozófia” az erkölcsök metafizikájának nélkülözhetetlen „ellenpárja” (EMA 42; EM 309–310), metafizika nélkül azonban csak „összefoldozott megfigyelések és félig kikotlott elvek (halbvernünftelnden Principien) undorító vegyülete” (EMA 39). A praktika csak ebből az „ekelhafter Mischmaschból” merít. „[K]ötelességünk, hogy ilyen metafizikánk legyen, s mindenkinek van is ilyen metafizikája, noha rendszerint csak homályos formában; mert *a priori* elvek nélkül miként is hihetne abban, hogy általános törvényhozás lakozik benne?” (EM 309). Kiemelések az eredetiben. A gyakorlati filozófia két részéhez lásd Louden 2003.

35 FV 361–362.

36 Vallás 174, 196j; TÉK A555/B583.

37 ÍK 186–187. A fordítást módosítottam.

passzív idióta – ahogy *A fakultások vitájából* ismerhetjük őt –, akinek *saját esze* sosem fogja eltörölni a rovására fölhalmozott adósságot, hódolattal odafordul az *idegen észhez*, az idegen ész pedig elengedi neki, ezzel persze paradox módon csak az adósságát szaporítva, hogy újra és újra elengedhesse. Kant mindezt dramatikusan is „színre viszi”: az elvetemült nép hátat fordít az ész hangján beszélő filozófiai fakultásnak, bár tudja jól, hogy igaza van, és alkuba bocsátkozik a magasabb fakultásokkal (a teológiai, a jogi és az orvosi karral). A kormány szolgálatára felesküdt tudósoktól a hajlamaival megférő státúumokat, formaságokat kér és kap, s már csak a puszta betűt követi abban a reményben, hogy az ész nyilvánvaló tiltakozása ellenére is lemoshatja bűnét, megnyerheti peres ügyét, és kitolhatja halála óráját. Erkölcseinek metafizikájától megfosztva úgy járul a lelkészhez, a jogászhoz, az orvoshoz, „mintha jóshoz vagy varázslóhoz folyamodnék”, „mágikus erővel” (*magische Kraft*) bíró „csodatévőhöz”, aki kiismeri magát a természetfölötti dolgokban. A megigézők és a megigézettek kapcsolata – ez az *ex datis cognitio*val fojtogató, destruktív belső kényszert kialakító viszony – éppen a kihágások és jellemtelességek útján stabilizálódik és mélyül el: minden vétség „egyenesen kívánatos” alkalom arra, hogy a szabadítók megmutathassák, „miként lehet jóvátenni mindent, sőt jobbá, mint amilyen művészetük nélkül lehetne”, miközben a szabadulásra szorulóknak „lelkierőit” önkényesen megszabott határok közé rekesztik.³⁸

Kant a fizikai kényszer e láthatatlan, alattomos kiegészítését, a lelkiismereti kényszer „politikus moralisták” által kidolgozott mechanizmusait legrészletesebben a statutarikus (másképpen történeti, egyházi vagy kinyilatkoztatott) vallás példáján szemlélteti.³⁹ A monarcha, a teológiai fakultás, e fakultás „iparosai” és a gyülekezet (a nép) viszonyrendszere a következőképpen alakul. Ha a kormány a teológiai fakultáson a „tisza biblikus teológusok” „ortodox” tanait szentesíti, akkor a *cognitio historica* korrumpált és fogyatékos evangéliumát forgalmazó kléruson keresztül irányítani tudja a bénult laikus eszt, amely bensőséges rajongásba vagy babonás félelembe szédül, és a morális vallás – azaz a kötelességei – iránti fogékonyságát veszítve képtelen érzéklni, hogy hite a politikai valóság „szimbolikus parafrázisává” süllyedt.⁴⁰ Ez a kereszténység eljátszotta „morális szeretetreméltóságát” – véli Kant. Eszköztelemmé vált a hanggal szemben, amely arról szónokol, hogy „a jelenlegi terv a legjobb; mától mindörökké mellette kell megmaradni, ez most az örökkévalóságra szóló állapot [...] – mintha már most beköszönthetett volna az örökkévalóság, s vele minden dolgok vége.”⁴¹

38 FV 362–363; ÍK 188.

39 A fizikai kényszerrel szemben a lelkiismereti kényszernek szentelt, fokozott figyelmet érdemes volna a felvilágosodás büntetőjogi reformjaival összefüggésben is megvizsgálni (pl. Marcos 2009, 131–134), továbbá mindezt Foucault megítélésének fényében: Foucault 1977, 25.

40 FV 355, 397. A „szimbolikus parafrázis” kifejezést ezúttal is Johann Baptist Metzről kölcsönöztem, ld. Metz 2004, 47.

41 MDV 248. A fordítást módosítottam.

Látni kell azonban, hogy azok az ügyeskedések, amelyek segítségével „a statutarikus vallás az államhatalom instrumentumává” lett, nemcsak a teológiai, hanem a jogi és az orvosi fakultás illetékességi körében is alkalmazhatók: azaz mindazon területeken, ahol az emberek elemi érdekei koncentrálnak. Vonatkoztassunk el tehát a fakultások konkrét összetűzéseitől, mert a Kantot aggodalommal eltöltő voltaképpeni probléma természetesen nem pusztán egy „egyetempolitikai” kérdés. A probléma legtágabb értelemben az, hogy az erkölcsök metafizikáját leselejtező, banális antropológiai belátásokra alapozó mindenkori kormányzati praktikák mindig is azonosítják, és a lelkiismereti kényszer komplex apparátusainak segítségével manipulálják az emberek természetes céljait, hogy így bensőleg is ellenőrzés alá vonhassák őket. Vagyis a felvilágosodás programja nem szorítkozhat egyszerűen arra, hogy észszerű ismereteket közvetítsen. Elsősorban a „népet” már mindig is megkötöző, destruktív belső kényszer állapotából kell kiutat mutatnia.

3. *Tortura spiritualis*

Azt a kérdést kell tehát megvizsgálni végül, hogy Kant miféle kiutat mutat ebből az állapotból „Frigyes évszázadában”. Vegyük észre, ami történetfilozófiai írásainak *felszínén* aligha szembetűnő, hogy a kanti program értelmében a felvilágosodásnak sajátos érdekszövetségbe kell bonyolódnia legnyilvánvalóbb ellenerőivel, a rajongással és a babonával. A koncepció szerint ugyanis az alsóbb fakultás a „törvényes vita” fórumain majd meggyőzi érveivel a magasabb fakultásokat, tehát a tudósok hozzálátnak a hagyományaikban felgyülemlett *cognitio historica* racionalizálásának lezárhatatlan feladatához, és a gyarapodó *cognitio philosophicát* továbbadják a nép fölött mágikus befolyást élvező hivatalnokaiknak.⁴² Itt, a felülről alászálló felvilágosodás e fázisában meglepő dolognak kell végbemennie, ami így modellálható: az igézőknek igézetük erejével kell megtörniük az igézetet, vissza kell igézniük intelligibilis valójukba a megigézettek paralizált esztét.

Kétséges, hogy „a nép fia” egy ilyen paradox folyamat eredményeképp racionális ismeretekhez juthat-e egyáltalán.⁴³ De nem is férünk hozzá a dilemmához, amíg rá nem kérdezzünk valami lényegbevágóra: magára a racionális megismerésre. Mit jelent valójában az ismeretek történeti jellegének felszámolása? Hogyan kezdjen hozzá a szubjektum? Hogyan ébredhet rá, hogy eszével passzívan bánik, hogy amit a fejében forgat, csupán *cognitio ex datis*? Hogyan bizonyosodhat meg arról, hogy csak pusztá lelkiismer-

42 FV 364–368.

43 Az Észak Mágusának nevezett königsbergi filozófus kollégánál, Johann Georg Hamann-nál senki sem látta élesebben a felvilágosodás „hivatalnokainak” ellentmondásos szerepét, lásd a Felvilágosodás-esszéről írt gúnyos-keserű reflexióit Christian Jacob Krausnak címzett levelében (Königsberg, 1784. december 18.), Hamann 1825, 187–193.

reti kényszer hatására ragaszkodik valamely „előíráshoz”? Kant egy ’91-es esszéjében a következőket írja:

az emberek még saját benső vallomásaikban is képesek meggyőződést hazudni, amelyet legalábbis nem úgy s nem oly mértékben hisznek, mint ahogyan mutatják; s mivel e becselenség (mert időről időre igazi meggyőzésbe torkollik) káros külső következményekkel is járhat, az igazlelkűség kényszerítő eszköze, az eskü (de persze csak egy belső eskü, azaz a kísérlet, kiállná-e igazunkba vetett hitünk egy belső eskü alatti vallomástétel próbáját) arra mindenesetre nagyon is alkalmas lehet, hogy az [...] állítások vakmerőségét [...] [illetően] legalábbis megütközést keltsen.⁴⁴

Azt olvassuk tehát, hogy az embernek esküdni kell, hogy fölriadjon (*aufschrecken*) a lelkiismerete; tudását állandóan alá kell vetnie „az igazlelkűség tűzpróbájának”, hogy *egyáltalán megítélhesse*: meggyőződése nem szorul-e racionalizálásra. Kant esküre hív, a voltaképpeni *tortura spiritualis*ra, a legnyersebb lelkiismereti kényszerre, a *tortura corporalis* „legtermészetesebb” szupplementumára, amelyet másutt – a polgári bíróságok gyakorlatáról szólva – a vallomások kierőszakolásának vak babonán alapuló eszközeként említ, és bűnnek nevez, mert „ellentétes az elveszíthetetlen emberi szabadsággal.”⁴⁵ S még az esküformula megfogalmazására is gondja van: „mersz-e, mindenre, ami szent és drága előtted, kezességet vállalni ennek vagy annak a fontos vagy fontosnak vélt hittételnek az igazságáért?”⁴⁶

Úgy tűnik tehát, hogy a szubjektumnak a „külső törvényszék” e romboló jogtalan-ságát a „belső törvényszéken” is rendszeresítenie kell; azaz hogy az eddig elszenvedett *tortura spiritualis* alóli szabadulás útja az önmaga ellen elkövetett *tortura spiritualis* lesz. De önkéntelenül is felmerül a gyanú: alighanem ez a belső tapasztalataival szembeni ele-mi bizalmatlanságba taszító, hatványra emelt lelkiismereti kényszer veti majd végképp a praktikák martalékául.

44 Teodícea 160. A fordítást módosítottam, illetve a „die Vermessenheit [der] Behauptungen [...] stutzig zu machen” szemantikailag kissé zavaros szerkezetét [„hogy az állítások vakmerőségét meghökkentsé”] értelem szerint kiigazítottam.

45 Teodícea 161; EM 408–410, 609–610j.; Vallás 296j. Az EM *tortura spiritualis*sal kapcsolatos 40. §-áról általánosságban Hüning 2008; Twellmann 2010, 91–133.

46 Teodícea 161.

Bibliográfia

Forrásművek

- Kant, Immanuel. 1900–. *Gesammelte Schriften*. 1–22. kötet. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften; 23. kötet. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; 24. kötet. Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. [AA/kötetszám/oldalszám]
- Kant, Immanuel. 1980. „A vallás a puszta ész határain belül.” In *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford., jegyz. Vidrányi Katalin, 129–349. Budapest: Gondolat. [Vallás]
- Kant, Immanuel. 1991a. „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.” In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor, 11–101. Budapest: Gondolat. [EMA]
- Kant, Immanuel. 1991b. „Az erkölcsök metafizikája.” In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor, 293–614. Budapest: Gondolat. [EM]
- Kant, Immanuel. 1997a. „Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin, 13–22. Szeged: Ictus. [Felvilágosodás-esszé]
- Kant, Immanuel. 1997b. „Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez?” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin, 23–39. Szeged: Ictus. [TGK]
- Kant, Immanuel. 1997c. „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemzőből.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz. Mesterházi Miklós, ford. Vidrányi Katalin, 41–58. Szeged: Ictus. [Világpolgár-esszé]
- Kant, Immanuel. 1997d. „A filozófia minden theodicaei próbálkozásának kudarcáról.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 143–163. Szeged: Ictus. [Teodícea]
- Kant, Immanuel. 1997e. „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 167–212. Szeged: Ictus. [TP]
- Kant, Immanuel. 1997f. „Minden dolgok vége.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 235–251. Szeged: Ictus. [MDV]
- Kant, Immanuel. 1997g. „Az örök békéről. Filozófiai tervezet.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 255–333. Szeged: Ictus. [ÖB]
- Kant, Immanuel. 1997h. „A fakultások vitája három szakaszban.” In *Történetfilozófiai írások*, szerk., jegyz., ford. Mesterházi Miklós, 335–455. Szeged: Ictus. [FV]
- Kant, Immanuel. 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány. [ÍK]
- Kant, Immanuel. 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris/Gond-Cura Alapítvány. [GyÉK]

- Kant, Immanuel. 2005a. „Pragmatikus érdekű antropológia.” In *Antropológiai írások*, szerk., ford., jegyz. Mesterházi Miklós, 7–306. Budapest: Osiris. [Antr]
- Kant, Immanuel. 2005b. „Hátrahagyott antropológiai észrevételek.” In *Antropológiai írások*, szerk., ford., jegyz. Mesterházi Miklós, 363–636. Budapest: Osiris. [HAÉ]
- Kant, Immanuel. 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János – Papp Zoltán. Budapest: Atlantisz. [TÉK]
- Kant, Immanuel. 2013. „Immanuel Kant előadásai a metafizikáról Karl Heinrich Ludwig Pölitz kiadásában.” In *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós, 9–262. Budapest: Atlantisz. [Metafizikai előadások (Pölitz)]

Másodlagos irodalom

- Albrecht, Michael. 1982. „Kants Kritik der historischen Erkenntnis – ein Bekenntnis zu Wolff?” *Studia Leibnitiana* 14: 1–24.
- Allison, Henry E. 1990. *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bacin, Stefano. 2010. „The meaning of the Critique of Practical Reason for moral beings: the Doctrine of Method of Pure Practical Reason.” In *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, szerk. Andrews Reath – Jens Timmermann, 197–215. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baum, Manfred. 2009. „Politik und Moral in Kants praktischer Philosophie.” In *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, szerk. Heiner F. Klemme, 386–399. Berlin: Walter de Gruyter.
- Brito Cruz, José Humberto de. 2008. „Charting Kant's Argument against the »Right of Resistance«.” In *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 4, Sektion VII*, szerk. Valerio Rohden et al, 259–269. Berlin: Walter de Gruyter.
- Byrd, B. Sharon – Hruschka, Joachim. 2010. *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreier, Horst. 2005. „Kants Republik.” In *Kant im Streit der Fakultäten*, szerk. Volker Gerhardt, 134–170. Berlin: Walter de Gruyter.
- Flikschuh, Katrin. 2004. *Kant and modern political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Ford. Walter Seitter. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hamann, Johann Georg. 1825. *Schriften*, szerk. Friedrich Roth. 7. kötet. Leipzig: G. Reimer [<https://www.google.com/search?tb=bks&q=hamann%27+schriften#tbm=bks&q=editions:J57hPnrgO4QC>]. Utolsó letöltés: 2016.05.31.
- Herb, Karlfriedrich – Ludwig, Bernd. 1993. „Naturzustand, Eigentum und Staat. Immanuel Kants Relativierung des »Ideal des Hobbes«.” *Kant-Studien* 84/3: 283–316.
- Höffe, Otfried. 1989. „Kant's Principle of Justice as Categorical Imperative of Law.” In *Kant's Practical Philosophy Reconsidered. Papers presented at the Seventh Jerusalem Philosophical*

- Encounter, December 1986*, szerk. Yirmiyahu Yovel, 149–167. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Hüning, Dieter. 2008. „Kants Stellung zum Eid in den Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre.” In *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 4, Sektion VII*, szerk. Valerio Rohden et al, 409–423. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kersting, Wolfgang. 1984. *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kisbali László. 1993. „Lehetséges-e, és ha nem, hogyan?” *BUKSZ* 9/3: 286–301.
- König, Peter. 1994. *Autonomie und Autokratie: über Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Linden, Harry van der. 1988. *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Louden, Robert B. 2003. „The Second Part of Morals.” In *Essays on Kant's Anthropology*, szerk. Brian Jacobs – Patrick Kain, 60–84. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcos, Maximiliano Hernández. 2009. „Conceptual Aspects of Legal Enlightenment in Europe.” In *A History of the Philosophy of Law in the Civil Law World, 1600–1900 (A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence.)*, szerk. Damiano Canale et al., 69–134. Dordrecht: Springer.
- Metz, Johann Baptist. 2004. *Az új politikai teológia alapkérdései*. Ford. Görföl Tibor et al. Budapest: L'Harmattan.
- Rawls, John. 2000. *Lectures on the history of moral philosophy*, szerk. Barbara Herman. Cambridge: Harvard University Press.
- Schönecker, Dieter. 2005. *Kants Begriff transzendentaler und praktischer Freiheit. Eine entwicklungsgeschichtliche Studie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Timmermann, Jens. 2003. *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Twelmann, Marcus. 2010. „Ueber die Eide” – *Zucht und Kritik im Preußen der Aufklärung*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Vorländer, Karl. 1924. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Hamburg: Felix Meiner Verlag. [<http://www.textlog.de/vorlaender-kant.html>] Utolsó letöltés: 2016.05.31.
- Williams, Howard. 1983. *Kant's Political Philosophy*. Oxford: Basic Blackwell.
- Wood, Allen W. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yovel, Yirmiyahu. 1980. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton: Princeton University Press.

Hankovszky Tamás

„A filozófus csak Jánossal tud közösséget vállalni” Fichte a páli és a jánosi kereszténység különbségéről

Fichte egyike volt az elsőknek, akik nemcsak megkülönböztették, hanem élesen szembe is állították a páli és a jánosi teológiát.¹ Míg Pál elméletét „teljesen tarthatatlannak”² tekintette, Jánosban „a valódi kereszténység egyedüli tanítóját”³ látta, aki „pontosan ugyanazt”⁴ „ráadásul ugyanazzal a megjelöléssel mondja”,⁵ mint a tudománytan. Azokban a műveiben, amelyekben részletesebben tárgyalta a két „ellentétes keresztény rendszert”,⁶ kései filozófiáját igyekezett közérthető formában bemutatni és a köznapi jelenségekre alkalmazni. A jánosi teológia ebben a kontextusban azért vált kitüntetetté, mert nagy erővel hangsúlyozza az egységet, mindenekelőtt Isten és az ember egységét, ezzel pedig értelmezi és szemlélteti⁷ Fichte monizmusát, amely berlini filozófiáját még a jénai korszakénál is jobban meghatározza.⁸ A továbbiakban először e filozófia azon alap gondolatait fogom körvonalazni, amelyeket Fichte a János-evangéliumban is megtalálni vélt. Ezután Fichte sajátos Pál- és János-értelmezését mutatom be, végül pedig azt, hogyan következik nála a két apostol szembeállításából végső soron magának a teológiának az elvetése is.

1 Becker 2000, 136; Schulze 1964; Weidner 2006, 435–70.

2 Fichte 1981, 525.

3 Fichte 2010, 117.

4 Fichte 2010, 40.

5 Fichte 2010, 25, 117. Rolf Kühn interpretációja szerint (Kühn 2011, 177) elsősorban az „élet” és a „halál” metaforáira kell gondolnunk.

6 Fichte 2010, 117; Fichte 1981, 519.

7 Bár személyes sorsa szempontjából természetesen Fichtének sem volt közömbös, hogy filozófiája megfelelt-e kora vallási felfogásának, a jánosi teológia közismert fogalmaival és képeivel való összhangjának kimutatása révén elsősorban mégis pusztán szemléltette vagy értelmezte, és csak másodsorban legitímálta vagy igazolta saját gondolatait. Fichte olyannyira meg volt győződve filozófiája igazságáról, sőt evidenciájáról, hogy még azt is mondhatjuk, „a kereszténységről szóló elméletével nem az [volt] a célja, hogy jó színben tüntesse fel saját filozófiáját, mint ami egybecseng a kereszténységgel, hanem fordítva, hogy azáltal igazolja a kereszténység igazságigényét, hogy felmutatja racionális tartalmát” (Asmuth 1999, 126). Másképp látja a kérdést: Wundt 1929, 237.

8 A korai tudománytanában az abszolút én és az empirikus én és még inkább az én és a nem-én megkülönböztetése és egymásra való visszavezethetlensége némiképp még csorbította Fichte monizmusát (Asmuth 2011, 325). Ennek ellenére jénai főműve, *A teljes tudománytan alapja* még akkor is bátran tekinthető a német filozófia új korszakának kezdeteként, ha azt „a filozófiai mozgalmat, amelyet általában »német idealizmusnak« neveznek, ugyanilyen joggal – és kifejezőbbben – nevezhetjük *Kant utáni monizmusnak* is” (Klotz 2013, 247). Kiemelés az eredetiben.

1. A kései tudománytan alapjai

Akárhogyan is korszakoljuk Fichte filozófiáját, 1800 körül, tehát miután ateizmussal vádolták meg, és elvesztette jénai katedráját, mindenképpen határpontot kell kijelölnünk benne. Vitattott, hogy mennyire éles a fordulat, amely ekkoriban történt,⁹ de valószínűleg azoknak van igazuk, akik hitelt adnak Fichte önértelmezésének, amely szerint bár őt magát megváltoztatták a felismerései, tudománytana az évek során nem „változott egyetlen részletében sem”.¹⁰ Az mindenesetre kétségtelen, hogy terminológiája alapvető változáson ment keresztül a századforduló körül.¹¹ Az 1800 utáni szövegekből szinte teljesen eltűnik a korai korszakot uraló én és vele a *nem-én*, a kései korszak főművének tekinthető második 1804-es tudománytan pedig új fogalmak és metaforák egész rendszerét dolgozza ki. Ez az az előadássorozat, amely egyszersmind az úgynevezett „jánosi korszak”¹² nyitányának is tekinthető Fichténél, mert ekkortól hivatkozik visszatérően a János-evangéliumra, mint amely – szemben az Újszövetség más irataival és még inkább az Ószövetséggel – egybecseng saját filozófiájával.

1.1. A lét és a létezés

A kései tudománytan és a hozzá kapcsolódó művek a lét és a létezés, a *Sein* és a *Dasein* fogalompárjára épülnek. Maguk a szavak is jelzik, hogy referenciájuk szorosan összetartozik; olyannyira, hogy – ha más-más okból is¹³ – nem gondolható el, hogy az egyik a másik nélkül legyen. Azt is mondhatnánk, úgy viszonyulnak egymáshoz, mint egy érem két oldala.¹⁴ Egy éremnek bármelyik oldalát nézzük, ugyanazt a dolgot látjuk, amelyről csak a nézőpontok különbsége miatt kapunk más-más képet; hasonlóképpen a lét és a létezés sem kettő, tehát nem sokaság, hanem együtt is csak egy és egyetlen. Viszonyukat mégis akkor érhetjük meg a legjobban, ha külön-külön is megragadjuk őket. A lét Fichténél nem más, mint az élet, az abszolút, az Isten. Predikátumai is ugyanazok, mint amelyeket a filozófusok istene szokott magára öltetni: nem keletkezik, és nincsen benne változás vagy sokféleség, öröktől fogva és önmaga által az, ami, önmagába zárt, és nincsen rajta kívül semmi.¹⁵ Ha komolyan vesszük, hogy a lét abszolút, akkor nehezen találunk helyet mellette a tőle különböző létezésnek. Ezért is mondja Fichte, hogy a

9 Oesterreich – Traub 2006, 108–22.

10 Fichte 2010, 5.

11 Asmuth 2000, 79–80.

12 Medicus 1922, 198.

13 Mint látni fogjuk, a létezés a lét képe, így fogalmi ellentmondás, nem-gondolat lenne a léttől függetlennek tartani a létezést. A létezt viszont azért nem lehet a létezés nélkül gondolni, mert a létezés, vagyis a tudat nélkül nem lehetséges a lét tudata, gondolata sem.

14 Asmuth 2000, 25.

15 Fichte 2010, 12–13, 61–62.

létezés és a lét nem különböznek egymástól. Ugyanakkor persze mégis különböznek, mert a létezés reprezentáció, a lét viszont nem az.¹⁶ Szorosabban kötjük őket egymáshoz, ha hozzátesszük, hogy a létezés nem akárminek a reprezentációja, hanem magának a létnek a tudata, képzelete vagy képe,¹⁷ mégpedig nem olyan értelemben, hogy volna a létén kívül egy képzetalkotó, aki tud a létről, hanem ez a tudás¹⁸ a lét kinyilatkoztatása, megnyilvánulása, megjelenése vagy jelenléte.¹⁹ Így aztán nemcsak az igaz, hogy a létezés a létről alkotott képzet, hanem az is, hogy olyan képzet, amelyet a lét alkot a létről.

A lét és a létezés, Isten és a tudás viszonyának feltárásából azonban egy lépés még hiányzik. Mennél világosabb ugyanis, hogy a létezés a lét képe, és tökéletesen megfelel neki, amennyiben tartalma éppen a lét, vagyis tartalmi szempontból²⁰ azonosak, annál fontosabb, hogy a különbségüket is világosan lássuk. Vajon mi az, ami az egyiket képpé, a másikat leképezetté teszi? Magán a létén belül nincs reflexió. A lét csak létezése által, létezésében tud önmagáról. Meg kell nyilvánulnia a létezésben, ki kell lépnie magából, hogy visszatérhessen önmagához.²¹ Fichte tömör megfogalmazása szerint a létezés a lét létén kívüli léte.²² A létezés a léttől eltérően maga is tudat és tudás, és mint ilyen öntudat is, amelyben a létezés magát a lét képének: a léttől különböző, de rá vonatkozó képének tudja. Ez a jelentős különbség azonban nem távolítja el őket egymástól, és nem teszi őket két különböző dologgá. Az imént az érme példájával szemléltettem, hogyan lehet egy és ugyanazon dolognak eltérő, sőt ellentétes predikátumokat tulajdonítani. Azt mondtam, ami az egyik oldalról lét, az a másiktól létezés. Ehhez most az érem-hasonlatot paradox módon továbbépítve annyit kell még hozzátenni, hogy a szóban forgó érmének *csak az egyik oldalról nézve van két oldala*. A lét oldaláról nézve legfeljebb a lét van, hiszen a léte Fichte úgy definiálta, hogy rajta kívül nincsen semmi. Így ha a létből indulunk ki, vagy – a hasonlatnál maradván – a lét oldaláról vizsgáljuk az érmét, nincs másik oldal, nincs létén kívüli lét, vagyis nincsen a létezés. A létezésről megkülönböztetett és tőle elkülönítettként tekintett lét nem tudás, ezért nem tud sem önmagáról, sem a létezésről, még kevésbé kettőjük különbségéről. Csak a létezés az, ami önmagában véve is tudás és öntudat, és ami tudja, hogy ő a lét létezése, olyan képe, amely mint kép azonos és nem azonos azzal, amit leképez.²³ Csak a létezés oldaláról kiindulva lehet

16 Asmuth 2000, 24; Asmuth 1999, 112.

17 Fichte 2010, 66.

18 Fichte 2010, 63, 65, 76; Fichte 1981, 555.

19 Fichte 2010, 62, 63, 65, 76, 210; Fichte 1981, 555.

20 Ezzel szemben Fichte formának nevezi „mindazt, ami a létben a létezésből fakadóan előáll” (Fichte 2010, 165).

21 Fichte 2010, 170.

22 GA II, 10, 169, 170; GA I, 10, 336; Fichte 2010, 64.

23 E paradox tényállást akár így is kifejezhetjük: „Isten létezése egyszerre Isten és nem Isten.” Kumamoto 1981, 75; Asmuth 2000, 28.

megkülönböztetni az érem két oldalát, a létet és a létezést. Ezért mondja Fichte, hogy „ez a szembeállítás magában a létezésben kell, hogy megtörténjék”.²⁴

1.2. A sokféleség magyarázata

Eddigi eredményeinket így foglalhatjuk össze: csak a lét, vagyis Isten, az abszolút, az élet van, rajta kívül nincsen semmi. Csak a legszorosabban Istenhez tartozó, vele bizonyos szempontból azonos létezésben van kettősség, de ez sem két létező, hanem a lét és a létezés olyan kettőssége, ahol a két komponens vagy aspektus nem választható el egymástól: a létezés nem lehet másnak a tudata, mint a létnek, és a létnek nem lehet más létezése, mint a tudat. Fichte kiindulópontja így szándékai szerint egy és egységes, és nem enged meg semmiféle sokféleséget. Kérdés, hogy ilyen módon hogyan lehet értelmezni a világot egyrészt Istentől való különbözőségében, másrészt a maga összetettségében. Honnan van a világ, és honnan a tárgyak, a gondolatok, a szubjektumok sokasága? A válasz röviden annyi, hogy a világ és a benne foglalt sokféleség a tudat működésének az eredménye, és csak a tudatban van.²⁵ Fichte transzcendentális idealizmusa értelmében minden dolog csak tudott dolog, és félreértés volna képzeinknek a képzeinktől független tárgyai, a magukban való dolgok iránt érdeklődni, hiszen soha nem léphetünk ki a tudatból, hogy attól függetlenül vegyük szemügyre őket. Így az a sokféleség, amelynek eredetére értelmesen rákérdezhetünk, nem a tudástól független tárgyak, hanem pusztán a képzetek sokfélesége. Honnan van viszont a képzetek sokfélesége? Természetesen e kérdés megválaszolása során sem hivatkozhatunk a képzetek tárgyainak sokféleségére, mert ha nem léphetünk ki a tudatból, nincs okunk azt gondolni, hogy a különböző képzeteket különböző nekik megfelelő tárgyak okozzák. Mint a transzcendentális filozófiában mindent, ezt is a tudat természetéből kell megmagyarázni. Eszerint a képzetek sokfélesége azoknak a reflexióknak a különbségéből fakad, amelyekkel a tudat önmagát

24 Fichte 2010, 66. A lét és a létezés különbsége tehát „pusztán logikai-noétikus, nem pedig ontológiai természetű” (Weber 2000, 73; Asmuth 2000, 25–26). Mindebből az is következik, hogy a *létből kiindulva* nem építhető fel olyan filozófia, amely a létről való tudásról is számot ad, hiszen ilyen módon nem írhatjuk le, hogyan járul a léthez a létezés, vagyis a lét tudata. Sőt a létből, ha nem akar mindjárt az első lépéssel utat téveszteni, semmiféle filozófia nem indulhat ki. A filozófia ugyanis a tudáshoz tartozik, és – legalábbis transzcendentális filozófiaként, amely Fichte szemében az egyetlen képviselhető filozófia – tulajdonképpen tárgya éppen a tudás. „A tudománytan, eltévelyítve minden különös és meghatározott tudástól, egyszerűen a tudásból indul ki, [...] és mindenekelőtt azt a kérdést teszi fel magának, hogy hogyan lehetséges, és ebből következően belső és egyszerű lényege szerint mi ez a tudás” (GA I, 10, 336). A tudás végső lehetőségi feltétele a kései Fichténél az, hogy a lét kinyilvánítja magát, és létezésé, képpé, tudattá lesz. Az azonban, hogy ez miért és hogyan történik, nem a tudás, hanem a lét vizsgálatát követelné. A „tudás önmagában egyáltalán nem képes felfogni és belátni, hogy ő maga miképpen jön létre, és hogyan következhet a belső és önmagába rejtőző létből a létezés, e lét megnyilvánulása és kinyilatkoztatása” (Fichte 2010, 67). A tudás számára végső és ezért éppoly levezethetetlen, mint amilyen megkérdőjelezhetetlen tény, hogy ő a lét képe.

25 Fichte 2010, 76.

és a létet felfogja.²⁶ Kétféle különbségre kell gondolni: egyrészt az egyes reflexiók szám szerint különbözőnek egymástól, másrészt különböző módokon mehetnek végbe. A különböző reflexiók így különböző képzeteket, sokféleséget eredményeznek: az egy és egységes lét objektumok és individuumok sokaságára hasad a tudatban. Hiszen akármilyen szoros is a kapcsolat a lét és a létezés között, a tudásban és a tudás számára csak a lét képe, nem pedig közvetlenül a lét van adva. Amit a kép ábrázol, avagy a kép tartalma, az természetesen a lét, máskülönben nem a lét képéről volna szó. Ám a tudásban a lét a tudás természetéből fakadó formát vesz magára. Az *egyáltalában vett* tudás megragadja, felfogja, fogalmakba kényszeríti, és holt világgá változtatja az eleven létet, a megragadás számtalan *konkrét* aktusa pedig végtelen sokféleséggé tagolja. „A világ tulajdonképpen teremtője tehát a fogalom [...], és csak a fogalom számára és a fogalomban létezik a világ [...]. A fogalmon túl azonban, vagyis valóságosan és önmagában, semmi más nincs, és örökre nem is lesz semmi más, csak az élő Isten a maga elevenségében.”²⁷ A kései tudománytan metafizikája szerint tehát a tudat, a világ és benne az egyes létezők egyaránt Isten létezései, a lét képei, csak míg a tudat mint olyan közvetlenül, az általa tudott világ közvetetten: éppen a tudás közvetítésével.²⁸ Mivel lényegünk szerint mi magunk is tudat és öntudat vagyunk, testünk szerint pedig világbeli létezők, mi is az isteni létezés, a lét képe vagyunk.²⁹ A vallás Fichte szerint abban áll, hogy valaki belátja és elfogadja, hogy ez így van, és ennek megfelelően nem is akar más lenni, mint ez a kép, vagyis „valóban és ténylegesen egész individuális életét a benne lakozó isteni életnek adja át”,³⁰ olyannyira, hogy innentől kezdve már nem ő cselekszik, „hanem maga Isten az, eredeti belső létében és lényegében, aki cselekszik benne”.³¹

2. A jánosi és a páli kereszténység szembeállítása

Mindaz, amit az eddigiekben összefoglaltam, szintiszta filozófia, amely egyetlen ponton sem hivatkozik Jézusra vagy a Bibliára, Fichte szerint mégis teljes összhangban van

26 A sokféleség eredetének részletes tárgyalásához: Asmuth 1999, 87–91; Traub 1992, 195–208.

27 Fichte 2010, 85; Seyler 2014, 125.

28 Fichte 1981, 555.

29 A „legnagyobb tévedés és a kor összes többi eltévelyedésének igazi oka az, ha az egyén azt képzei, [...] hogy ő maga, ez a meghatározott személy a gondolkodó a gondolkodásban, holott ő csupán egyes gondolata az egyetlen általános és szükségszerű gondolkodásnak” (Fichte 1981, 437). A gondolkodó valójában a létezés, illetve Isten maga. Ideális esetben az ember „individuális személyét magát is az istenség gondolataként szemléli, s létezésének rendeltetése és célja éppen az, ahogyan őt az istenség elgondolja” (Fichte 1976, 515).

30 Fichte 2010, 126.

31 Fichte 2010, 116. Fichte 2010, 110: „Az Isten üres árnyékfogalma alapján megválaszolatlan kérdés, vagyis hogy *micso*da az Isten, itt azt a választ kapja: *Ő az*, amit az *tesz*, aki neki adta az életét, és akit ő vezet.” Kiemelés az eredetiben.

az igazi kereszténységgel, vagyis azzal, amit ő kereszténységnek ismer el. Fichte egész életében kitartott amellett a fölvilágosodásra jellemző álláspont mellett, amelyet már a tudománytan kidolgozása előtt, a *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérletében* is képviselt, hogy a vallás és a kinyilatkoztatás igazságának kritériuma az ész. Ennek megfelelően az általa elismert kereszténységhez sok minden nem tartozik hozzá abból, amit e vallás tanításának szokás tekinteni. Fichte határozottan elutasítja az ószövetségi zsidó vallást és mindazt, amit belőle a keresztény egyházak továbbvittek, de gyakorlatilag az Újszövetség és a rá épülő dogmatika szinte teljes egészét is.³² Szerinte a Biblia szerzői közül a „filozófus csak Jánossal tud közösséget vállalni, mert egyedül ő táplál megbecsülést az ész iránt, és hivatkozik arra a bizonyítékra, amelyet a filozófus egyedül érvényesnek ismer el: a belsőre”,³³ vagyis nem tekintélyre és nem csodákra, hanem – éppúgy, mint egy filozófus – a természetes igazságérzetre és az észre. Különös módon Fichte még János evangéliumán belül is szelektál, és mindössze az úgynevezett Prolóógus első öt versét fogadja el, mint ami „abszolút igaz és örökké érvényes”. A többi szerinte „csak Jézus és a kereszténység alapítása idején, illetve Jézus és apostolai szükségszerű álláspontja szempontjából érvényes.”³⁴ Ez azt jelenti, hogy a János-evangélium nagy része nem látható be az ész által, vagyis nem metafizikai, hanem faktikus igazságot hirdet. Persze még így is messze felülmúlja az Újszövetség többi részét, ahol az igazság agyrémekkel keveredik.³⁵

Idézzük fel a János-prolóógus első öt versét! „[1] Kezdetben volt az Ige, És az Ige Istennél volt, És Isten volt az Ige. [2] Ő volt kezdetben Istennél. [3] Minden ő általa lett, És nélküle semmi sem lett, Ami lett. [4] Benne élet volt, És az élet volt az emberek világossága. [5] A világosság a sötétségben világít, De a sötétség nem fogta föl.” Az utolsó két versnek Fichte csak egy rövid bekezdést szentel, és most nekünk is figyelmen kívül kell hagynunk. Az első két verset a keresztény teológia rendszerint az Atyára és a Fiúra vonatkoztatja, tehát egy Szentháromságon belüli viszony leírásának tekinti. Fichte szakít ezzel az értelmezéssel, amikor a Prolóógusban szereplő Istennek és Igének az imént bemutatott létet és létezését felelteti meg. Az a szoros kapcsolat, amelyet a teológia a Szentháromság személyei között lát, tulajdonképpen még megfeleltethető volna a fichtei lét és létezés kapcsolatának. Mindkét esetben olyan erős ugyanis az azonosság mozzanata, hogy aki ebből indul ki, alig-alig képes belátni, hogyan lehet mégis bármiféle különbség azok között, amiket egyszer már azonosnak gondolt. Az a megoldás, amelyet erre a problémára a dogmatika adott, nevezetesen, hogy az egy Istenben önálló

32 Fichte 1981, 519.

33 Fichte 2010, 118.

34 Fichte 2010, 125.

35 Például: Fichte 1981, 521. Az egyik kortárs így foglalta össze Fichtének a Bibliához való viszonyát (Schlegel 1987, 222): az ateizmus-vita óta Fichte „a Szentírás minden kifejezését kisajátította. Már évekkel ezelőtt hallottam, amint a Miatyánkot úgy imádkozta, hogy Atya helyett abszolútumot mondott, a János-evangélium nyitányában pedig a tudománytan lényegét vélte felfedezni.” Fichte vallásosságáról: Fichte 1830, 539.

személyek vannak, Fichtétől teljesen idegen.³⁶ Nála se az Istennek is nevezett lét, se a tudatnak vagy képnek is nevezett létezés nem tekinthető személynek.³⁷ Nem kis részben éppen azért nem lehetnek ezek személyek, mert metafizikájának alapjaiban Fichte nem engedhet meg olyan valóságos különbséget, mint amilyent a teológiai személyfogalom feltételez.³⁸ De nemcsak Fichte nem fogadhatja el a János-prolóógus teológiai értelmezését, hanem a teológia sem a fichteit. Amennyi különbséget ugyanis az azonosság vagy egység rovására Fichte elismerhet, az a teológiának túl kevés. Míg a lét és a létezés viszonyát kielégítően ragadja meg az egyébként nem Fichtétől származó érem-hasonlat, ugyanezt az Atyára és a Fiúra alkalmazni eretnekség (egyfajta monarchianizmus vagy modalizmus) volna.³⁹

Akár mennyire különbözzék is Fichte János-értelmezése a hagyományos teológiáétól, túl azon a feltételezésen, hogy a tudománytan a helyes választ adja a végső valóságra vonatkozó kérdésre, és hogy a kereszténység szent szövegeiben is legalább egy helyen meg kell lennie ugyanennek a válasznak, van még egy ok, amely miatt Fichte úgy gondolhatta, hogy ő értelmezi helyesen a Prológus első verseit. A Bibliában szereplő Igével kapcsolatban megjegyzi, hogy ezt „a szót észnek is lehetett volna fordítani vagy – mint ahogy a Bölcsesség könyve szinte ugyanezt a fogalmat megnevezi – bölcsességnek”.⁴⁰ Ezek a kifejezések, valamint az eredetiben szereplő logosz, de a bevett német fordítás, a „szó” is, jól illenek Fichtének ahhoz az elképzeléséhez, hogy Istenen kívül, tőle mégis

36 GA II, 16, 147–49.

37 Fichte ehhez az istenfogalomhoz már jénai korszakában eljutott, és tulajdonképpen Isten személyes mivoltának tagadása váltotta ki az ateizmus vádját is, hiszen „a kortársak szemében egy személytelen Isten már nem Isten” (Zöllner 2010, 43). Isten, illetve a lét személy voltának kérdését másként ítéli meg Wladika, aki egyfelől elismeri, hogy 1800 előtt Fichte filozófiájával csak egy személytelen Isten volt összeegyeztethető, ugyanakkor úgy gondolja, kései filozófiája olyan mértékben különbözik a koraitól, hogy abban egyrészt immanens filozófiai okokból, másrészt a kereszténységgel való sokszor hangoztatott összhang miatt is csak egy személyes Istennek lehet helye. Messzire vezetne annak tárgyalása, hogy van-e akkora törés Fichte pályáján, mint amekkorát az istenfogalom ilyen mértékű megváltozása feltételezne. Az azonban szorosan témánkhoz tartozik, hogy Fichte szerint a tudománytan nem egyszerűen a „keresztény tanítással” (Wladika 2005, 41, 46), hanem csak a jánosi kereszténységgel van összhangban, míg az „ellentétes keresztény rendszertől” éppúgy különbözik, mint az igazság a tévedéstől. A János-evangélium azonban Fichte szerint egy személytelen Istent hirdet, amelyben minden szükségszerű és változatlan, míg az elutasított páli teológia egyik központi elemének Fichte Isten „önkényességét” tekinti. A világ teremtesének gondolatát, amelyet Pálnál megtalált, Jánosnál viszont nem, egyebek mellett éppen azért utasította el, mert a teremtés egy önkényes (személyes) Istent feltételez.

38 A személyes Isten elvetéséhez vezető megfontolások jó összefoglalója Kubik 2009, 213–15.

39 Fichte szerint Isten „létezése csak általunk különbözik a lététől, önmagában és öbenne viszont nem különbözik tőle, hanem eredetileg, minden időt megelőzően és minden idő nélkül a léténél van, elválaszthatatlan a létől, és maga a lét” (Fichte 2010, 123). Ha a létet és a létezést csak a mi tudatunk különbözteti meg egymástól, továbbá ha a létet (a jánosi „Isten” közvetítésével) a teológiában az Atyának feleltetjük meg, a létezést pedig (a jánosi „Ige” közvetítésével) a Fiúnak, akkor azt kapjuk, hogy az Atya és a Fiú csak a mi tudatunkban, csak számunkra különül el egymástól, a tudatunktól független reális különbség azonban nincsen közöttük.

40 Fichte 2010, 122.

elválaszthatatlan egységben csak a tudat, a reflexió,⁴¹ a fogalom⁴² létezhet. És amikor János a Prologus harmadik versében azt tanítja, hogy minden az Ige által lett, ami lett, akkor Fichte igazolva látja állítását, hogy „ez a tanítás ugyanazt a mondanivalót ugyanazokkal a képekkel és kifejezésekkel közvetíti, mint amelyeket” a tudománytan használ.⁴³ Hiába hitelesíti maga a Biblia is (Zsid 1,3, Kol 1,16) azt a teológiai értelmezést, hogy a teremtés a Fiú által történt, akik itt – legyenek bár bibliai szerzők vagy későbbi teológusok – egy isteni személyre gondoltak, azok „átsiklottak a lényegen”.⁴⁴ Fichte szerint egyedül az elgondolható, és éppen ezért az észet becslő János is csak azt taníthatta, hogy a világ teremtése a létezésen, a tudaton belül történik, és abban áll, hogy a fogalmi megragadás az objektivitás formáját adja a létnek, tudott dologgá teszi, és világbeli tárgyakká szabdalja fel.

Ha a világ valóban csak a tudaton, Isten tudatán belül létezik, és a léttől, Istentől pusztán formailag különbözik, akkor a teremtés hagyományos felfogása nemcsak a teremtő ágens leírásában (Istennek egymástól különböző isteni személyek egységeként való megragadásában) téved, hanem abban is, hogy túlságosan is elválasztja egymástól a teremtőt és a teremtményt.⁴⁵ Fichte különösen ez utóbbi hibában marasztalja el Szent Pált, akinek tévedése szerint abból fakadt, hogy „habár kereszténnyé lett, nem akarta elismerni, hogy nem volt igaza, amikor zsidó volt: ezért a két rendszert egyesítenie kellett, egymásba kellett illesztenie”.⁴⁶ Így született meg nála a zsidókkal kötött első szövetség mintájára egy új szövetség gondolata, így lett számára és követői számára fontos, hogy Jézus Dávid fia, holott Jánosnál „az is mindvégig homályban marad, hogy zsidó származású-e”,⁴⁷ így került be a teológiájába egy önkényes, kiismerhetetlen, félelmetes Isten, akit ki kell engesztelni, és akivel való viszonyunkban közvetítőre szorulunk, és így őrizte meg Pál a teremtés hitét is.⁴⁸ Pedig Fichte szerint a „teremtés feltételezése minden téves metafizika és vallástan abszolút alaptévedése”,⁴⁹ és ellentmond az észnek. Az, hogy Isten önmagán kívül valami valóságosat hozzon létre, „egyáltalán nem gondolható el rendesen – úgy, amit valóban gondolkodásnak neveznénk”.⁵⁰ A teremtés által ugyanis az abszolút Isten viszonyba lépne valamivel, ami nem ő, és nem lenne többé abszolút,

41 Fichte 2010, 210.

42 Fichte 2010, 70.

43 Fichte 2010, 117.

44 Fichte 2010, 118.

45 Zöllner 2010, 48.

46 Fichte 1981, 520; Fichte 2010, 127.

47 Fichte 1981, 520.

48 Jánosnak a többi újszövetségi szerzőtől való megkülönböztetését azon az alapon, hogy azok zsidó szemléletmódot képviselnek, Fichte a számára oly kedves Lessingnél is megtalálhatta (Weidner 2006, 440).

49 Fichte 2010, 121.

50 Fichte 2010, 121.

hiszen minden relatív, ami relációban áll.⁵¹ Ezzel már nemcsak Istenen belül lenne kettősség, hanem Isten maga is egy kettősség egyik elemévé válna.

Fichte nem enged meg semmiféle kettősséget se Istenen belül, se rajta kívül. A világot és az embert Istenbe helyezi, és kivételesen Pál apostollal egyetértésben állítja, hogy „benne élünk, mozgunk és vagyunk”.⁵² Csakhogy hiába használja Fichte ezúttal Szent Pál szavait (ApCsel 17,28) – aki még szerinte is „ragyogóan beszél”, amikor „nem életének fő problémájáról, a két rendszer egyesítéséről gondolkodik éppen”⁵³ –, sokkal radikálisabban érti őket, mint ő. Fichténél olyan mély az ember és az Isten egysége, hogy az ember még bünt sem követhet el: „Hiszen hogyan is tudna Isten önmaga ellen vétkezni?”⁵⁴ Jól látható, hogy az Isten és az ember egységének ilyen felfogásával Fichte ismét a páli (és egyáltalán a keresztény) teológia központi gondolatait utasítja el. Ha nincs bűn, nincs megváltás sem.⁵⁵

3. János a filozófus, Pál a teológus

Fichte hangsúlyozza, hogy „az ész egyszer s mindenkorra a visszajára fordul”,⁵⁶ ha igent mond a teremtés gondolatára vagy egyáltalán bármiféle kettősségre. Éppen ezért tudománytanának a kezdet kezdetétől legfőbb törekvése az ellentmondásmentes egység volt. A kereszténység „Pál-féle rendszerének”⁵⁷ legfőbb hibája viszont Fichte szemében éppen az, hogy megtűri az ellentmondásokat, és mindkét tagjukat egyszerre próbálja gondol-

51 A teremtés elgondolhatatlanságának egy másik okához: Weber 2000, 70–71; Zöllner 2010, 47–48. Fichte megoldása, amely a lét, vagyis Isten mellett még valami mást is elfogad, szándéka szerint nem teszi relatívá az abszolútot. Először is nála a világot nem a semmiből való teremtés hozza létre, hanem az isteni léttel bizonyos értelemben azonos létezésen belül áll elő, vagy más szóval az isteni lét megnyilvánulásához tartozik. Másodsor Isten kilép ugyan önmagából a létezésben, és ezáltal „léten kívüli lét” keletkezik, de ez még csak nem is emanáció. (Az emanáció mint „észellenes álom” elutasításához: Fichte 2010, 123, 127). Verweyen 1995, 209–10: „Az abszolút lét csak a szabadság egy olyan aktusában képes önmagából kilépni, amely szigorúan és maradéktalanul az abszolút *képeként* fogja fel magát (és ugyanebben az aktusban minden lehetséges létezt is). Az abszolút lét csak egy ilyen aktusban tud olyan »relációba lépni«, amely nem »abszolútot« és »végest« kapcsol össze – megsemmisítve ezzel az abszolútot –, hanem minden ek-zisztálást és minden kilépést teljes mértékben megtart a lét abszolút egységében. [...] A kép semmi mássá nem teheti önmagát, mint az abszolút képévé, saját önállósága látszatát megsemmisítő szabadságnak kell lennie, hogy az abszolút abszolút legyen.” Kiemelés az eredetiben.

52 Fichte 1981, 526.

53 Fichte 1981, 521.

54 Fichte 2010, 137.

55 Fichte teológiaiailag is tájékozott értékeléséhez: Verweyen 1983, LI–LIII. Fichte egyoldalú kereszténységértelmezése végső soron abból fakad, hogy túlhangsúlyozta Isten és ember egységét (pl. Fichte 2010, 179), mert „nem volt képes elgondolni a kereszténységnek azt az egyszerű gondolatát, hogy az élő Isten erejében lehetséges, hogy önmagunk legyünk” (Scholz 1912, XXI).

56 Fichte 2010, 121.

57 Fichte 1981, 521.

ni. Az Atya és mellette a Fiú, aki nem Atya; Isten és rajta kívül a világ, amely nem Isten; az ember, aki annyira különbözik Istentől, hogy a bűnben szembe is fordulhat vele: mindezek olyan gondolatok, amelyek – mivel végső és redukálhatatlan különbségeket foglalnak magukban – „egyáltalán nem gondolhatók el rendesen – úgy, amit valóban gondolkodásnak neveznénk”. Pál és a nyomában járó keresztény teológia ezek szerint semmibe veszi az ész, és arra akarja kényszeríteni, hogy egyszerre gondoljon *A-t* is és nem-*A-t* is.

Ezt a fajta észellenes kereszténységet veti el Fichte, amikor azt mondja, hogy „csak Jánossal tud közösséget vállalni, mert egyedül ő táplál megbecsülést az ész iránt”. Amikor pedig megemlíti, hogy a páli teológia „Jánost a keresztény egyház kezdete óta mindig háttérbe szorította”,⁵⁸ talán az is az eszében jár, hogy őt, a Jánossal közösséget vállaló filozófust is azért vádolták ateizmussal, és azért kellett távoznia a jénai egyetemről, mert nem a páli teológia szellemében, hanem Jánossal együtt az ész szabályait tiszteletben tartva gondolkodott Istenről, és mert nem a teológusok Istenét vallotta, hanem azt az Istent, aki tényleg van (és akit én Pascal nyomán leginkább a filozófusok istenének neveznék). Valaki akkor gondolkodik az ész szabályai szerint, ha kerüli az ellentmondásokat, márpedig ahol legalább két dolog van, ott ellentmondás is van, hiszen az egyik dolog nem az, mint ami a másik. Ezért nem tudja elgondolni az ész, hogy Isten egy tőle különböző világot teremtsen, vagy hogy Istenben különböző személyek legyenek.

Fichte számára mindenekelőtt azért fontos János, mert a Prológus „abszolút igaz és örökké érvényes” első mondataiban korigálta a Pál által is elfogadott zsidó teológiát, amelyik szerint „[k]ezdetben teremtette Isten az eget és a földet” (Ter 1,1), és amelyik ezt a dogmát a hagyományosan Pálnak tulajdonított levelekben még azzal is kiegészíti, hogy a Fiú által teremtette. „Nem, mondja János: kezdetben, ugyanabban a kezdetben, amelyről ott is szó van, vagyis eredetileg és minden időt megelőzően, Isten nem teremtett, és nem is volt szüksége semmiféle teremtésre, hanem – már megvolt. Megvolt az Ige.”⁵⁹ „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt”, sőt nemcsak nála volt, hanem egyenesen „Isten volt az Ige”. És „minden általa lett”, vagyis – veszi át a szót Fichte Jánostól, hiszen szerinte ők ketten ugyanazt gondolják – minden, ami csak van, az Igében, a Logosban, a tudatban van. És ami ilyen módon az isteni létezésben van, az valójában nincsen Istenen kívül, már csak azért sem, mert a tudott dolgok nem mások, mint maga Isten, a lét, az objektivitás formájában; hiszen a tudat éppen a lét képe.

Fichte számára azért volt tehát kitüntetett a János-evangélium, mert megtalálta benne saját központi gondolatát, hogy a valóság végső soron egy és egységes, és hogy ami a tudatban sokaságként tűnik fel, az megmagyarázható ebből az egységből, vagyis megmutatható, hogy valójában nem is különbözik tőle. Központi gondolata volt

58 Fichte 1981, 520. Fichte 2010, 33, 40, 47.

59 Fichte 2010, 122.

ez Fichtének, mert a filozófiája lényegét érintette. Meghatározása szerint „filozófiainak csak az a nézet nevezhető, amely a tapasztalat adott sokféleségét egyetlen közös alapelvegységére vezeti vissza, másfelől pedig ebből az egységből kimerítően megmagyarázza és levezeti ama sokféleséget”.⁶⁰ Fichte úgy érezhette, hogy őelőtte senki nem volt, aki ebben a szigorú, de pontos értelemben filozófiát művelt volna. Még maga Kant sem, hiszen a kritikai trilógia nem volt valódi rendszer, mert bár sok igaz tételt állított fel, ezeket nem volt képes egyetlen elvre visszavezetni, sőt még az elméleti és a gyakorlati ész sem tudta megnyugtatóan egyesíteni.⁶¹

A kései Fichte legfontosabb elődjének bizonyára nem az általa egyébként nagyra becsült Platónt, Spinozát vagy Kantot tartotta, hanem valakit, akit nem szokás filozófusnak tekinteni: János evangélistát.⁶² Azért tudott „közösséget vállalni” vele, mert János az ő szemében maga is filozófus.⁶³ Fichte filozófust csinált Jánosból és filozófiát a kereszténységből, hogy egyetérthessen vele. Az ő Jánosa nem enged meg kettősséget se Istenen belül, se Isten és az ember vagy a világ között, hiszen megbecsülést táplál az ész iránt. Mivel azonban az uralkodó egyház és annak teológiája mindig is háttérbe szorította a jánosi kereszténységet, ameddig a tudománytan újra fel nem fedezte, szükségképpen „az volt minden filozófia nehézsége, amely nem kívánt dualizmus lenni, hanem komolyan vette az egység keresését, hogy vagy magunkat kellett felszámolnunk, vagy Istent. Magunkat nem akartuk, Istent nem volt szabad.”⁶⁴ Ám Fichte a lét és a létezés, Isten és a tudat fogalmaival, illetve a tudaton belülré helyezett világ gondolatával megoldotta ezt a nehézséget. A teremtés dogmája és egyáltalán a páli vagy bármilyen teológia, amely kettősségeket fogad el Istenben és Istenen kívül, innentől kezdve túl azon, hogy észlelens, teljesen felesleges is:⁶⁵ a jánosi kereszténység jegyében a tudománytan „egyszerűen megszünteti az egész teológiát”.⁶⁶

60 Fichte 1981, 417; GA II, 8, 9.

61 Fichte szerint Kantnak „olyan géniusza van, amely anélkül mondja el neki az igazságot, hogy annak alapjait is közölné vele” (GA III, 2, 17). Ennek megfelelően Fichte azzal az igénnyel lépett fel, hogy a kanti filozófiát azáltal tegye tudományossá, hogy egyetlen elvre építi.

62 Bader 1975, 174.

63 Egy helyen elhatárolódva az úgynevezett „szokásos *profán filozófiától*”, amelynek alaptévedése, hogy „világon kívüli Istent és Istenen kívüli világot” tételez fel, Fichte Jánost Platónnal és Spinozával együtt a „szent filozófia” képviselőjének nevezi (GA II, 9, 157–58).

64 GA II, 8, 114.

65 A különbséget, amelyet Fichte Pál és János felfogása között leírt, Bader is a teológia és a filozófia közötti különbségnek felelteti meg. Szerinte az ellentétet, amelyet a fölvilágosodás a kinyilatkoztatott vallás és a természetes vallás között látott, és amely a teológia és a filozófia szembenállásában is megjelenik, Fichte Pál és János viszonyába vetítette vissza. Annyi különbséggel, hogy míg a felvilágosodás szemében a természetes vallás egyes igazságai a kinyilatkoztatottnak is részét képezték, így szembenállásuk nem teljes, Fichte János és Pál különbségét abszolútnak tekinti (Bader 1975, 174–75).

66 Fichte 1981, 527. Más megközelítésben Fichte magát a tudománytant tekinti teológiának (GA II, 9, 157).

Bibliográfia

Forrásművek

- Fichte, Immanuel Hermann. 1830. *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*. 1. kötet. Sulzbach: Seidel.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1970. „Briefentwurf an Johann Friedrich Flatt (1793. November oder Dezember).” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 17–18. III/2. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA III, 2]
- Fichte, Johann Gottlieb. 1976. „A tudás emberének lényegéről s ennek megjelenéséről a szabadság területén.” Ford. Berényi Gábor. In *Az erkölcsstan rendszere*, 475–586. Budapest: Gondolat.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1981. „A jelenlegi kor alapvonásai.” Ford. Endreffy Zoltán. In *Válogatott filozófiai írások*, 413–701. Budapest: Gondolat.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1985. „Die Wissenschaftslehre [II. Vortrag im Jahre 1804].” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, II/8. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA II, 8]
- Fichte, Johann Gottlieb. 1993. „Institutiones omnis philosophiae [Erlangen 1805, Metaphysik].” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 35–171. II/9. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA II, 9]
- Fichte, Johann Gottlieb. 1994. „Wissenschaftslehre, Königsberg.” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 111–202. II/10. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA II, 10]
- Fichte, Johann Gottlieb. 2005. „Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss dargestellt.” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 335–45. I/10. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag. [GA I, 10]
- Fichte, Johann Gottlieb. 2010. *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás. Budapest: Szent István Társulat.
- Fichte, Johann Gottlieb. 2011. „Die Staatslehre, oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche.” In *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, szerk. Reinhard Lauth et al, 15–204. II/16. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag. [GA II,16]
- Schlegel, August Wilhelm. 1987. „Brief an Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (19. August 1809.)” In *J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen*, szerk. Erich Fuchs, 222–23. 4. kötet. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Újszövetségi Szentírás. 1972. Ford. Békés Gellért – Dalos Patrik. Róma.

Másodlagos irodalom

- Asmuth, Christoph. 1999. *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800–1806*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Asmuth, Christoph. 2000. Einleitung. *Sein, Bewusstsein und Liebe. Johann Gottlieb Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“*, 7–80. Mainz: Dieterich.
- Asmuth, Christoph. 2011. „Fichte und das Absolute. Ein grundlegendes Missverständnis der späten Wissenschaftslehren J. G. Fichtes.” In *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*, szerk. Elena Ficara, 315–27. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bader, Günter. 1975. *Mitteilung göttlichen Geistes als Aporie der Religionslehre Johann Gottlieb Fichtes*. Tübingen: Mohr.
- Becker, Hans-Joachim. 2000. *Fichtes Idee der Nation und das Judentum. Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption*. Amsterdam – Atlanta: Rodopi.
- Klotz, Christian. 2013. „Monismus und Freiheit in Fichtes Philosophie der Religion.” In *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, szerk. Stefan Lang – Lars-Thade Ulrichs, 247–58. Berlin – Boston: de Gruyter.
- Kubik, Andreas. 2009. „Persönlichkeit Gottes? Die religionsphilosophische Leistung von Hardenbergs Fichte-Rezeption.” In *Romantik / Romanticism. Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, szerk. Karl Ameriks – Fred Rush – Jürgen Stolzenberg, 211–226. Berlin – New York: de Gruyter.
- Kühn, Rolf. 2011. „»Fleisch« und persönliches Dasein.” In *„Im Anfang war der Logos...“ Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, szerk. Markus Enders – Rolf Kühn, 175–205. Freiburg – Basel: Herder.
- Kumamoto, Chukei. 1981. „Der Begriff der Erscheinung beim späten Fichte.” In *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, szerk. Klaus Hamacher, 70–79. Hamburg: Meiner.
- Medicus, Fritz. 1922. *Fichtes Leben*. Leipzig: Meiner.
- Oesterreich, Peter L. – Hartmut Traub. 2006. *Der Ganze Fichte*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Scholz, Heinrich. 1912. Einleitung. *Die Anweisung zum seligen Leben*, Johann Gottlieb Fichte, IX–LV. Berlin: Deutsche Bibliothek.
- Schulze, Wilhelm A. 1964. „Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus.” *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 18/1: 85–118.
- Seyler, Frédéric. 2014. *Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“*. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806. Freiburg – München: Alber.
- Traub, Hartmut. 1992. *Johann Gottlieb Fichtes Populärphilosophie 1804–1806*. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Verweyen, Hansjürgen. 1983. Einleitung. *Die Anweisung zum seligen Leben*, Johann Gottlieb Fichte, XIII–LXIII. Hamburg: Meiner.
- Verweyen, Hansjürgen. 1995. „Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks.” In *Fichte-Studien* 8: 193–224.

- Weber, Reinhard. 2000. *Wahrheit und Geschichte. Ein kritischer Kommentar zum sechsten Kapitel von J. G. Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“ (1806)*. Hamburg: Kovač.
- Weidner, Daniel. 2006. „Geist, Wort, Liebe. Das Johannesevangelium um 1800.“ In *Das Buch der Bücher – gelesen. Lesarten der Bibel in den Wissenschaften und Künsten*, szerk. Steffen Martus – Andrea Polaschegg, 435–70. Bern – Berlin: Lang.
- Wladika, Michael. 2005. „Fichtes Anweisung zum seeligen Leben: Seyn soll Person seyn.“ In *Gedachter Glaube. Festschrift für Heimo Hofmeister*, szerk. Michael Wladika, 39–64. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Wundt, Max. 1929. *Fichte-Forschungen*. Stuttgart: Frommanns.
- Zöller, Günter. 2010. „Ex aliquo nihil. Fichtes Anti-Kreationismus.“ In *Der Eine oder der Andere. „Gott“ in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, szerk. Christoph Asmuth – Drilo Kazimir, 39–54. Tübingen: Mohr Siebeck.

KRATÉR

Kovács Dániel Attila

A tudatosság két fajtája Plótinosz filozófiájában¹

Bevezetés

Az általunk ismert ókori filozófusok közül Plótinosz volt az, aki a legbehatóbban foglalkozott a tudatossággal kapcsolatos különféle problémákkal.² Mivel bizonyos metafizikai és ismeretelméleti megfontolásokat figyelembe véve arra a következtésre jutott, hogy az emberi lélek legmagasabb rendű része mindig gondolkodik, jobban mondva örökkévaló módon megragadja az intelligibilis világ egészét, számot kellett adjon arról is, miért nem vagyunk folyamatosan tudatában ennek a noétikus aktivitásnak, ha egyszer annak alanya a saját lelkünk.³ Annál inkább fontos volt számára ez a kérdés, mivel az empirikus én, azaz a köznapi értelemben vett tudatos szubjektum és a felsőbb, a lélek legmagasabb részével azonosított valódi én viszonya etikai gondolkodásának középpontjában áll.⁴

Helyesen hívták fel rá a figyelmet többen is, hogy tudatosság plótinoszi filozófiájának legalapvetőbb vonása az, hogy különválasztja egymástól az egyes lelki tevékenységeket és azok tudatos voltát: Plótinosz szerint a lélek nem transzparens.⁵ Innen kiindulva két kérdésre keresem a választ: egyrészt, hogy mik a feltételei egy adott lelki működés tudatos voltának, másrészt, hogy a tudatosság pusztán valamiféle kísérőjelensége-e a tudatos működéseknek minden további funkció nélkül, vagy valamely további szerepet is betölt.

Mivel Plótinosz a tudatosság két egymástól lényegileg különböző, ámbár – mint látni fogjuk – egymástól nem teljesen független fajtáját különítette el,⁶ ezeket külön fogom vizsgálni a fenti szempontok alapján, hogy átfogó képet adhassak Plótinosz álláspontjáról. Amellett fogok érvelni, hogy míg a tudatosság feltétele a tudatosság két fajtája esetében némileg eltér, a tudatosságot semmi esetre sem tekinthetjük pusztán kísérőjelenségnek, amennyiben lényegi szerepet játszik az én határainak meghatározásában.

1 Jelen tanulmány rövidített és átdolgozott változata a XXXIII. OTDK-ra benyújtott pályamunkámnak, mellyel a filozófia 1. szekciójában első helyet értem el. Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Bene Lászlónak, valamint az Eötvös József Collegium Filozófia Műhely tagjainak, kiváltképpen vezetőjének, Faragó-Szabó Istvánnak.

2 Emilsson 1988, 112; Aquila 1992, 7–8.

3 Plótinosz, IV.8.8; V.1.11; I. 4.9–10.

4 A tudatosság kérdésének etikai vonatkozásaihoz lásd: I. 4. 9–10; Brittain 2003; Schibli 1989.

5 Dodds 1960, 5–6; Emilsson 1988, 112; Caluori 2015, 142–144; Stern-Gillet 2007, 7–8; Chiaradonna 2012, 202; Warren 1964, 83–85; Rappe 1996, 250–253.

6 Smith 1978; Remes 2007, 92–124; Brittain 2003, 235–238. Hutchinson a tudatosság három szintjét különíti el Plótinosznál, különválasztva a testtudatot a tudatos érzékeléstől és diszkurzív gondolkodástól (Hutchinson 2011).

Mielőtt rátérnék a tudatosság két típusának elemzésére, röviden ki kell hogy térjek Plótinosz lélekfilozófiájának néhány olyan elemére, amelyek a tudatossággal kapcsolatos fejtegetései hátterét képezik. Ezek a következők: a reprezentációs képesség (*phantasztia*) szerepe, valamint az alsó és felső lélek, illetve az empirikus és noétikus én megkülönböztetése.

A reprezentációs képesség Plótinosz lélekfilozófiájában jóval kiterjedtebb és központosabb szerepet játszik, mint Arisztotelésznél. Egyes értelmezők éppen ezért a sztoikus vezérlő lélekrésszel (*hégemonikon*) hozzák kapcsolatba, amennyiben a plótinosi *phantasztia* valamiféle központja az alsó léleknek, amely mind az egyes képességek működésében, mind ezek összehangolásában fontos feladatot lát el.⁷

Az érzékelésben Plótinosz élesen elkülönít egymástól két mozzanatot, melyek közül az egyik passzív, a másik aktív jellegű. Előbbiért a test, jobban mondva az egyes érzékszervek, utóbbiért a lélek felel. Az érzékszerv hatást (*pathosz*) fogad be az érzékelés tárgyától, a lélek pedig a hatás nyomán ítéletet (*kriszisz*) hoz ugyanerről a tárgyról. Az érzéki ítélet eredményeképpen egy reprezentáció jön létre. A reprezentáció megjelenése teszi teljessé az érzékelés aktusát, illetve teszi lehetővé, hogy annak tartalmához a lélek többi képessége is hozzáférjen.⁸

Ugyanakkor a reprezentáció az a pont, ahol a különféle érzéki modalitások, illetve az érzékelés komplex tárgyait alkotó különböző minőségek egy egységes érzékeléssé állnak össze.⁹ A reprezentációs képesség tehát az érzékelés viszonylatában két szempontból is az egység létrehozásáért felel: egyrészt itt jön létre az érzékelés egysége, másrészt ez teszi lehetővé, hogy az érzékelés más képességekkel kapcsolatba kerülve részt vegyen a lélek egységes működésében.

Ami az affektusokat, azaz a vágyakat, indulatokat, illetve a gyönyört és a fájdalmat illeti, ezekben Plótinosz az érzékeléshez hasonlóan elválasztja egymástól a passzív testi, valamint az aktív lelki összetevőt. Míg tulajdonképpen értelemben a testi állapotokat nevezi affektusoknak, addig a léleknek ezen állapotok érzékelését tulajdonítja, amely szintén reprezentációkon keresztül megy végbe. Ezek a reprezentációk teszik lehetővé azt is, hogy a lélek más képességei, például a diszkurzív gondolkodás, hatással legyenek a test affektív állapotaira.¹⁰

A diszkurzív gondolkodás szintén elválaszthatatlan a reprezentációs képességtől, amennyiben ennek során reprezentációkkal végzünk különféle műveleteket. Összehasonlíthatunk egymással különféle az érzékelésből eredő – és az emlékezet által raktározott – reprezentációkat, részeire bonthatjuk vagy kombinálhatjuk ezeket. A diszkurzív

7 Caluori 2015, 164; Remes 2007, 99.

8 Az érzékeléssel kapcsolatos legfontosabb szöveghelyek: III.6.1–2; IV.4.23.

9 IV.7.6. Az érzékelés egységéről Plótinoszról lásd: Emilsson 1988, 94–112; Magrin 2015.

10 Az affektusokkal kapcsolatos legfontosabb szöveghelyek: IV.4.18–21; 28; III.6.3–4. Lásd: Emilsson 1998; Caluori 2008.

gondolkodás azonban nem csupán az érzékelésből származó reprezentációkat használja fel, hanem egyes tartalmait az értelemtől, illetve az értelem szintjén elhelyezkedő felső lélektől nyeri. Így a reprezentációs képesség felel a különböző ontológiai szintekről származó tartalmak egységesítéséért is.¹¹

Összefoglalva a reprezentációs képesség feladata az, hogy kapcsolatot teremtsen az alsó lélek egyes képességei között és egyetlen egységes entitássá szervezze azt. Így ez a képesség felelős az empirikus én egységéért is, amely az alsó lélek szintjén helyezkedik el.

A felső vagy alá nem szállt lélek, amely az értelem hiposztázisának szintjén tartózkodik, teljességgel független az alsó lélektől. Míg ez utóbbi képes befogadni az előbbiből származó tartalmakat, ez fordítva nem áll fenn. Fontos különbség, hogy a felső lélek, melynek tevékenysége a nem diszkurzív gondolkodás, nem reprezentációkon keresztül, hanem közvetlenül ragadja meg tartalmait, melyekkel valamiképpen azonos. E tartalmak holisztikus rendszert alkotnak. A nem diszkurzív gondolkodás így nem váltogatja tárgyait, hanem egyszerre ragadja meg valamennyit. A felső lélek szintjén helyezkedik el az ember noétikus vagy valódi énjé, melyet a tudatosság egy sajátos, az empirikus tudatosságtól különböző fajtája, a noétikus öntudat jellemez.

II. Empirikus tudatosság

Azt a kérdést, hogy milyen feltételeknek kell teljesülniük ahhoz, hogy valamely lelki működés empirikusan tudatossá váljon, csaknem minden értelmező érintette, aki a tudatosság plótinوسي filozófiájával foglalkozott. Abban csaknem valamennyien egyetértenek, hogy az empirikus tudatosságért valamiképpen a reprezentációs képesség felel.¹² A részleteket illetően azonban koránt sincs ekkora összhang. Ha elfogadjuk, hogy az empirikus tudatosság a reprezentációs képességhez köthető abban az értelemben, hogy egy tartalom tudatosságának szükséges feltétele, hogy ide eljusson, két további kulcsfontosságú kérdés merül fel: az első, hogy ez a szükséges feltétel egyben elégséges feltétele-e tudatosságnak, a második, hogy miképpen idézi elő a reprezentációs képesség a tudatosságot.

Az egyik fő értelmezési irány képviselői szerint minden, ami eljut a reprezentációs képességbe egyúttal tudatossá is válik. Míg tehát az alsó lélek egésze nem transzparens, a reprezentációs képesség valamennyi tartalma tudatos. Ebből kiindulva többen is a

¹¹ V.3.3.1–12; Chiaradonna 2012, 200–5.

¹² Aquila 1992, 23–26; Blumenthal 1971, 88–9; Warren 1964, 83–9; Warren 1966, 281–2; Caluori 2015, 167; Dillon 1986, 57–8; Emillson 2008, 112; Hutchinson 2011, 264; Nyvlt 2012, 165; Stern-Gillet 2007, 10; Smith 1978, 295.

szoitikus vezérlő lélekreszhez hasonlították a plótinoszai lélek reprezentációs képességét.¹³ A szoitikus vezérlő lélekresz tartalmi szintén reprezentációk (*phantasziai*), másrészt bizonyos szövegekből arra következtethetünk, hogy a vezérlő lélekreszt transzparensnek gondolták, a reprezentációkat pedig természetüknél fogva tudatosnak.¹⁴

Más értelmezők a reprezentációs képességet mint a tudatosság székhelyét valamiféle belső érzékhez hasonlítják. Lloyd Plótinosz elméletét a tudatosság belsőérezék-elméleteihez sorolja.¹⁵ Schibli szintén a „középső lélek”¹⁶ tevékenysége és a külső érzékelés között fennálló párhuzamot hangsúlyozza.¹⁷ A legkidolgozottabb belsőérezék típusú interpretációt Magrin képviseli, aki azt állítja, hogy Plótinosz egy, a reprezentációs képességgel nem azonos belső érzéktől tette függővé az empirikus tudatosságot.¹⁸

Plótinosz számára az egyik legfontosabb kérdés a tudatossággal kapcsolatban az, hogy a felső lélek működése miért csak részben, vagy egyáltalán nem válik tudatossá az empirikus szubjektum számára. Mivel ezt a problémát több helyen is viszonylag részletesen tárgyalja, ezek a szövegek jelentik a legkézenfekvőbb kiindulási pontot a tudatosság plótinoszai filozófiájának rekonstruálásához¹⁹

(1) És legyen szabad mások véleményével szemben határozottabban is kimondani a saját véleményünket: a mi lelkünk sem szállt alá teljes egészében, hanem valami örökké az intelligibilis világban marad belőle. (2) Amikor azonban a léleknek az érzéki világban időző része kerül uralomra, pontosabban, ha ez a rész az érzéki világ uralma alá kerül és összezavarodik, akkor nem engedi, hogy érzékeljük azt, amit a lélek odafönti része szemlél. (3) Az értelemmel felfogott dolog ugyanis akkor jut el *hozzánk*, ha leszálltában eljut az érzékeléshez. Nem szerünk ugyanis tudomást mindenről, ami a lélek valamely részében történik, mindaddig, amíg el nem jutott a *lélek egészéhez*; (4) például a vágy sem jut tudomásunkra mindaddig, amíg a *vágyakozó lélekreszben* marad, hanem csak akkor, amikor a *belső érzékelőképességgel* vagy a *gondolkodóképességgel*, vagy mindkettővel fel felefoztuk.²⁰

13 Caluori 2015, 164; Remes 2007, 99. Magrin szintén a szoitikus vezérlő lélekreszhez hasonlítja azt a képességet, amely a tudatosságért felel, azonban nem a reprezentációs képességgel, hanem egy attól különböző belső érzékkel azonosítja azt (Magrin 2015).

14 LS 39B, illetve LS 70A, 5–6. A szöveg értelmezéséhez, illetve a reprezentációk szoitikus elméletéhez lásd: Long 2005, 576; Arthur 1983; Frede 1983.

15 Lloyd 1964, 192–2.

16 Schibli a léleknek három szintjéről, a felső a középső és az alsó lélekről beszél. A középső lélek annak a szintnek felel meg, amelyet alsónak nevezek.

17 Schibli 1989, 210–12.

18 Magrin 2015.

19 IV.4.8; V.1.12; IV.3.30; I.4.9–10.

20 IV.8.8.1–11 (saját kiemelés és tagolás): „Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμῆσαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πάντα οὐδὲ ἡμετέρα ψυχῆ ἔδου, ἄλλ’ ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ εἰ κρατοῖ, μᾶλλον δὲ εἰ κρατοῖτο καὶ θορυβοῖτο, οὐκ ἔφ’ αἰσθησιν ἡμῖν εἶναι ὧν θεᾶται τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω. Τότε γὰρ ἔρχεται εἰς ἡμᾶς τὸ νοηθῆν, ὅταν εἰς αἰσθησιν ἦκη καταβαίνον· οὐ γὰρ πᾶν, ὁ γίνεται περὶ οἰοῦντο μέρος ψυχῆς,

Plótinosz először (1) határozottan kiáll amellett, hogy van a lelkünknek egy felső része, amely örökké az intelligibilis világban van, azaz nem diszkurzív módon szemléli annak tartalmait.²¹ Ezután (2) azt állítja, hogy mint empirikusan tudatos szubjektumok azért nem vagyunk ennek tudatában, mert a lelkünk alsó része az érzéki világgal való érintkezés során olyan állapotba kerül, amelyben nem képes „érezkelni” a felső lélek működését, illetve ennek tárgyait. Annak feltételét, (3) hogy a lélek valamely részének aktivitása tudatossá váljon az empirikus szubjektum számára, Plótinosz három terminus segítségével határozza meg: ezek az érzékelés (*aiszthészisz*), a lélek egésze (*holé hé pszükhé*), és a „mi”, azaz a személyes névmás többes számú, első személyű alakja (*hémeisz*). A szakasz értelmezésének kulcsát a terminusok és a közöttük fennálló viszonyok helyes interpretációja adja. Ehhez érdemes segítségül hívnunk egy párhuzamos helyet.

Csak hogy nem úgy van, hogy minden, ami a lélekben van, már érzékelhető is, hanem csak akkor jut el hozzánk, amikor bekerül az érzékelésbe. Mindaddig azonban, amíg valamely lelki tevékenység nem jutott el *abhoz, ami érzékel*, addig még nem járta át az egész lelket. Így tehát még nem is tudhatunk róla, hiszen az érzékelő résszel vagyunk együtt, és nem a lélek egy része, hanem az *egész lélek* vagyunk.²²

A IV.8.8-ban azt olvassuk, hogy a tudatosság egyik feltétele az, hogy az adott működés eljusson az érzékeléshez (*aiszthészisz*). Plótinosz világossá teszi, hogy nem arra az érzékelésre kell gondolnunk, amellyel a külső tárgyakat érzékeljük, hanem valamiféle belső érzékelésre (*hé aiszthétiké hé endon dünamisz*). Az V.1.12-ből idézett szakaszban ezt egyszerűen az érzékelőnek (*to aiszhanomenon*), illetve az érzékelés fakultásának (*aiszthétikon*) nevezi.

Mivel Plótinosz egy másik helyen kimondottan a reprezentációs képességnek tulajdonítja azt a szerepet, hogy befogadja a felső lélekből érkező tartalmakat, kézenfekvő, hogy az idézett szöveghelyeket értelmezve is ezzel a képességgel azonosítsuk azt, ahová el kell jutnia a felső lélek működésének ahhoz, hogy az empirikus szubjektum számára tudatossá váljon.²³ Ezzel az értelmezéssel mégsem tulajdonítunk indokolatlan terminológiai inkonzisztenciát Plótinosznak. Lélekfilozófiájának tágabb kontextusában ugyanis több okból is indokolt lehet, hogy bizonyos esetekben a reprezentációs képességet is az érzékelés névvel illesse.

γινώσκομεν, πρὶν ἂν εἰς ὄλην τὴν ψυχὴν ἦκη· οἷον καὶ ἐπιθυμία ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ μένουσα <οὐ> γινώσκειται ἡμῖν, ἀλλ’ ὅταν τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἐνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ ἀντιλαβόμεθα ἢ ἄμφω.”

21 A felső lélek elméletét nem találjuk meg a középplatonikus szerzőknél sem, és a későbbi platonisták sem vették át Plótinosz ezen újítását (Fleet 2012, 183–86).

22 V.1.12.5–10 (saját kiemelés): „Οὐ γὰρ πᾶν, ὃ ἐν ψυχῇ, ἦδη αἰσθητόν, ἀλλὰ ἐρχεται εἰς ἡμᾶς, ὅταν εἰς αἰσθησιν ἦ· ὅταν δὲ ἐνεργοῦν ἕκαστον μὴ μεταδιδοῖ τῷ αἰσθανομένῳ, οὕτω δι’ ὅλης ψυχῆς ἐλήλυθεν. Οὕτω οὖν γινώσκομεν ἅτε μετὰ τοῦ αἰσθητικοῦ ὄντες καὶ οὐ μῦριον ψυχῆς ἀλλ’ ἡ ἅπασα ψυχὴ ὄντες.”

23 IV.3.30.

Egyrészt az érzékelő és a reprezentációs képesség olyan szoros kapcsolatban állnak, hogy ez utóbbi közreműködése nélkül nem is jöhet létre valódi érzékelés, így egy olyan kontextusban, ahol a két képesség közötti különbség kevésbé hangsúlyos, ez utóbbit is joggal hívhatja érzékelésnek. Másrészt amennyiben azt tekintjük az érzékelés lényegi vonásának, hogy külső tárgyakra irányul, a szűk értelemben vett érzékelést, illetve azt, ahogyan a reprezentációs képesség akár a test affektív állapotait, akár a felső lélek intelligibilis tartalmait mint önmagához képest külsőt befogadja, egyaránt az érzékelés aleleteinek vehetjük.²⁴

Valamely lelki működés tehát abban az esetben válik tudatossá, ha eljut a reprezentációs képességhez. Ez azonban pusztán egy közvetett feltétel, amelyre azért van szükség, mert ami ide nem jut el, a lélek egészéhez sem jut el. A kérdés tehát az, hogy milyen viszonyban áll egymással a reprezentációs fakultás és a lélek egésze. Természetesen nem lehetnek azonosak, amennyiben az alsó lélekhez számos egyéb, attól különböző fakultás is hozzátartozik.²⁵ Valószínűbb, hogy Plótinosz itt a reprezentációs képesség közvetítő szerepére utal, azaz arra, hogy a lélek egyes képességekhez köthető tartalmi abban az esetben válnak elérhetővé a többi képesség számára, ha eljutnak a reprezentációs képességhez.

A reprezentációs képesség és a lélek egésze után a harmadik láncszem a sorban „mi” magunk vagyunk. Mivel a lélek egészével vagyunk azonosak, a felső lélek működése akkor jut el hozzánk (*eisz hémasz*), amikor a lélek egészéhez eljut. Ahogyan arra többen is rámutattak, a többes szám első személyű személyes névmás Plótinosznál bizonyos esetekben egy filozófiai szakterminus, amely az „én”-t, modern terminussal a selfet jelöli.²⁶ Plótinosz tehát itt az „én”-t a lélek egészével azonosítja. A lélek egésze itt értelemszerűen az alsó lélek egészét jelenti szemben más helyekkel, ahol ugyanez a névmás a valódi vagy noéitikus énünket jelöli, amely a felső lélekkel azonos.²⁷

A kérdés tehát, amelyet Plótinosz ezekben a szakaszokban tárgyal, az „én” terminusaiban fogalmazva úgy hangzik, hogy mi mint az alsó lélek szintjén elhelyezkedő empirikus én, milyen körülmények között vagyunk tudatában a felső lélek, azaz noéitikus énünk működésének. Mindazonáltal az itt megfogalmazott feltételek a tudatosság általános feltételei, amennyiben az alsó lélek egyes képességeinek tudatosságára nézve is érvényesek, ahogyan az IV.8.8-ból idézett szakasz utolsó, (4) a vágyakozó képességre vonatkozó részéből egyértelműen kiderül.

24 V.3.2.2–5; V.5.1.25–28.

25 Caluori némileg túlzó módon úgy fogalmaz, hogy az alsó lélek azonos magával a reprezentációs képességgel (Caluori 2015, 164). Ez az állítás nem tartható, hiszen az alsó lélek több, egymástól és a reprezentációs képességtől is megkülönböztethető képesség együttese.

26 Aquila 1992, 7; Blumenthal 1971, 109; Remes 2007, 1–20; Aubry 2008, 285–88.

27 VI.4.14.16–31; I.1.10; I.4.4.1–17.

Az empirikus tudatosság egyik feltétele, hogy az adott lelki működés eljusson a reprezentációs képességhez. A reprezentációs képesség ugyanis azáltal, hogy kapcsolatot teremt a lélek különböző képességei között, egyetlen egységgé integrálja azokat. A reprezentációs képességhez való eljutás így tulajdonképpen egy közvetett feltétel, amely lehetővé teszi, hogy egy adott tartalom átjárja a lélek egészét, melyet Plótinosz az empirikus tudatosság szubjektumával, az empirikus énnel azonosít. Az válik tehát empirikusan tudatossá a számunkra, ami a reprezentációs képesség közvetítésével eljutott a lélek egészéhez. Ilyenformán reprezentációs képesség két funkciója, az integráció és az empirikus tudatosság létrehozása nem különülnek el egymástól élesen, hanem ugyanahhoz a komplex működéshez tartoznak.²⁸

A IV.4.8 szakaszban Plótinosz az érzékelés tudatosságával, illetve a nem tudatos érzékelésekkel foglalkozik. Ezekben a fejtegetésekben az empirikus tudatosság további fontos vonásaira derül fény.

Hadd fejtsen ki részletesebben: először is egyáltalán nem szükséges, hogy ha valaki meglát valamit, azt el is raktározza magában. Ha például az érzékelt tárgy érdektelen, vagy legalábbis nem érinti őt, vagy egyáltalán, az érzékelés önkéntelenül mozdult meg a látott dolgok különbsége által indítva, ez esetben csak az érzékelést éri a benyomások, a lélek azonban nem fogadja be őket a belsejébe, mivelhogy nincs szüksége erre a különbségre, és nem is jó neki semmire. Amikor pedig egészen más dolgokra irányul tevékenysége, nyilván nem őrzi tovább ezeknek az elmúlt dolgoknak az emlékét, hiszen amíg jelen voltak, akkor sem vette észre az érzékelésüket. Továbbá, hogy a teljesen véletlenszerű körülményeknek nem szükséges megjelenniük a reprezentációs képességben, és ha mégis, akkor sem őrzi és raktározza el őket a lélek, sőt ezek a benyomások nem is eredményeznek tudatos érzékelést, könnyen beláthatjuk [...].²⁹

Ezt az elméleti összefoglalást néhány gyakorlati példa követi: (1) Ha séta közben nem fontos számunkra, hogy a levegőnek először ezt, majd azt a szeletét szeljük át, még csak eszünkbe sem fog jutni, hogy éppen ezt tesszük. (2) Ugyanígy, ha nem volna fontos, hogy az út egy bizonyos részét járjuk be, hanem egyszerűen légvonalban haladva el tudnánk jutni úti célunkhoz, egyáltalán nem tűnne fel, hogy éppen melyik mérföldkőnél járunk. (3) Ha pedig cselekvéseink nem volnának időpontokhoz kötve, az eltelt időről

28 Hutchinson 2011, 276–79.

29 IV.4.8.7–21: „Λέγω δὲ ἕκαστον ὅδε: πρῶτον μὲν τὸ μὴ ἀναγκαῖον εἶναι, ἃ τις ὁρᾷ, παρατιθεσθαι παρ’ αὐτῷ. Ὅταν γὰρ μηδὲν διαφέρῃ, ἢ μὴ πρὸς αὐτὸν ἢ ὀλως ἢ αἰσθησις ἀπροαιρέτως τῇ διαφορᾷ τῶν ὁρομένων κινήσεια, τοῦτο αὐτῇ ἔπαθε μόνῃ τῆς ψυχῆς οὐ δεξαμένης εἰς τὸ εἶσω, ἅτε μήτε πρὸς χρεῖαν μήτε πρὸς ἄλλην ὠφέλειαν αὐτῆς τῆς διαφορᾶς μέλον. Ὅταν δὲ καὶ ἡ ἐνέργεια αὐτῇ πρὸς ἄλλοις ἢ καὶ παντελῶς, οὐκ ἂν ἀνάσχοιτο τῶν τοιοῦτων παρελθόντων τὴν μνήμην, ὅπου μηδὲ παρόντων γινώσκει τὴν αἴσθησιν. Καὶ μὴν ὅτι τῶν πάντη κατὰ συμβεβηκὸς γινόμενων οὐκ ἀνάγκη ἐν φαντασίᾳ γίνεσθαι, εἰ δὲ καὶ γίνοιτο, οὐχ ὥστε καὶ φυλάξαι καὶ παρατηρήσαι, ἀλλὰ καὶ ὁ τύπος τοῦ τοιοῦτου οὐ δίδωσι συναίσθησιν, μάθοι ἂν τις [...].”

sem lennének emlékeink. (4) Végül, ha egy cselekvés egészét tartjuk szem előtt, az egyes mozzanatok talán észre sem vesszük, (5) ha pedig folyamatosan ugyanazt a cselekvést ismételnénk, nem tudatosulna bennünk, hogy éppen hányadik körnél járunk.³⁰

A példákat – bár maga Plótinosz ezt nem teszi meg – az idézett szöveg hely alapján két csoportra oszthatjuk. Az első esetben az érzékelés el sem jut a reprezentációs képességig, mivel az érzékszerv ugyan befogadja az érzéki minőséget, de a perceptuális ítélet a lélek részéről nem történik meg. Ez esetben a szó szoros értelmében nem is beszélhetünk érzékelésről. Ez akkor történik, amikor az, aminek lenyomatát az érzékszerv befogadja, a lélek számára teljességgel érdektelen. A lélek tehát még a tulajdonképpeni érzékelés megtörténte előtt egy előzetes szűrést hajt végre.³¹ Erről lehet szó Plótinosz az (1) és a (2) példában: az átszelt levegőtömeg valamilyen módon talán afficiálja érzékszerveinket, a lélekben azonban semmiféle reprezentáció nem alakul ki ennek nyomán.

A másik eset ennél összetettebb. Van, hogy a reprezentáció ugyan megjelenik, annak tartalma azonban mégsem válik tudatossá a számunkra. Az előzőleg vizsgált szövegek alapján úgy tűnhetett, hogy a reprezentáció megjelenése a tudatosság szükséges és elégséges feltétele. Ez a fentiek alapján némi finomításra szorul. Azokat a reprezentációkat, amelyek nem bírnak kellő jelentőséggel a számunkra, a fontosabb tartalmak háttérbe szorítják, így azok nem, vagy nem ugyanolyan mértékben válnak tudatossá, mint azok, amelyek a figyelem középpontjában helyezkednek el.

Mindebből azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a tudatosság Plótinosz számára nem egy „mindent vagy semmit” típusú jelenség. A tudatos tartalmak egy széles spektrumot alkotnak, melyben azt, hogy egyes tartalmak mennyire tudatosak, az határozza meg, hogy relatív fontosságuk függvényében mekkora figyelem irányul rájuk. Aközött, ami a figyelmünk középpontjában helyezkedik el, és aközött, ami olyannyira érdektelen, hogy tulajdonképpen nem is vált ki érzékelést, számos fokozat lehetséges. Azok a rész-cselekvések, melyekről Plótinosz az (5) példában beszél, valószínűleg valahol a skála két végpontja között helyezkednek el. Annyira tudatosnak kell lenniük, hogy megfelelően végre tudjuk őket hajtani, annyi figyelem azonban már nem irányul rájuk, hogy az emlékezet is elraktározza őket.³²

Az empirikus tudatosság feltételeivel kapcsolatos eddigi konklúziók fényében arra a kérdésre is határozott választ adhatunk, hogy a tudatosságot pusztán valamiféle kísérőjelenségnek kell-e tekintenünk, vagy szervesebb módon tartozik a lélekhez és annak

30 A szöveg helyet értelmezi: Emillson 2008, 87; Stern-Gillet 2007, 9-10; Chiaradonna 2012, 202; Brittain 2003, 241-43; Remes 2007, 112-15. Emillson és Stern-Gillet szerint nem tudatos érzékelés során pusztán az érzékszerv szenved el hatást, amely nem jut el a lélekhez. Chiaradonna értelmezésében azonban ilyenkor is létrejön reprezentáció. Brittain és Remes értelmezésében mind a két eset lehetséges. Ez utóbbi értelmezési irányt követem.

31 Remes 2007, 112-13.

32 Remes 2007, 115.

működéseikhez. Mint láttuk, Plótinosz válasza az első kérdésre a következő: ahhoz, hogy egy működés tudatos legyen, el kell jutnia az alsó lélek egészéhez, amellyel mi mint az empirikus én azonosak vagyunk. Ennek szükséges feltétele, hogy az adott működés elérje a reprezentációs képességet, amely az alsó léleknek mintegy központi fakultása, amennyiben lehetővé teszi, hogy az egyes képességek egyetlen egységes szubjektumot alkotva működjenek. A reprezentációs képesség azáltal teszi tudatossá a benne megjelenő tartalmakat, hogy hozzáférhetővé teszi azokat a lélek egésze számára. Mivel az empirikus én a lélek egészével azonos, ami eljut a lélek egészéhez, az tudatossá is válik. Ez arra világít rá, hogy az egyes lelki képességek közötti kapcsolatteremtés, és az empirikus tudatosság létrehozása nem két különálló funkciója a reprezentációs képességnek, hanem ugyanaz a működés kétféle leírásban.

A tudatosság így nem lehet pusztán kísérőjelenség. Épp ellenkezőleg, a tudatosság-nak Plótinosz korántsem elhanyagolható szerepet tulajdonít, amennyiben ez az a mód, ahogyan az alsó lélek elkülönült képességek laza halmazából egy egységesen működő entitássá szervezi magát.

Ha ehhez hozzávesszük azt, hogy a tudatosság határai nincsenek egyértelműen meghúzva, hanem a rájuk irányuló figyelem függvényében a tudatosabb és kevésbé tudatos tartalmak széles spektrumot alkotnak, azt kell mondanunk, hogy az én határai épp ilyen kevésbé egyértelműek. Minél több, a felső lélekből származó gondolati tartalom válik tudatossá a számunkra, annál több joggal mondhatjuk, hogy a felső lélek hozzánk tartozik. Ugyanígy, minél kevesebb figyelmet fordítunk azokra az affektusokra, amelyek a test állapotaiból adódnak, annál kevésbé leszünk azonosak a testtel. Az én határait tehát a tudatosság húzza meg.

III. Noétikus öntudat

Amellett, hogy a felső lélek működése többé-kevésbé tudatossá válhat az empirikus szubjektum számára, amennyiben a tartalmait hordozó reprezentációk megjelennek a reprezentációs fakultásban, a felső lélek önmagában is egy tudatos szubjektum.³³ A tudatosság rá jellemző fajtája, a noétikus öntudat azonban számos szempontból eltér az empirikus tudatosságtól. Ez abból adódik, hogy a felső lélek tevékenysége lényegesen különbözik az alsó lélek kognitív képességeitől. Mint azt korábban már említettem, az egyik legfontosabb különbség, hogy a nem diszkurzív gondolkodás nem reprezentációk közvetítésével, hanem közvetlenül ragadja meg tárgyait, melyek bizonyos értelemben azonosak vele.

³³ Smith 1978, 296–97; Remes 2007, 121.

Plótinosz amellett érvel, hogy egy ilyen jellegű kognitív tevékenység szükségképpen tudatos. A nem diszkurzív gondolkodás aktusa tárgyával együtt egyúttal saját magát is szükségképpen megragadja. Egyszóval szemben az alsó lélekkel, a felső lélek transzparenens önmaga számára.³⁴

Plótinosz érve, melyet az önismeretről szóló értekezésben részletesen kifejti,³⁵ a következő: ahhoz, hogy valami önmagát ismerje meg, nem elégséges, hogy önmagát mint a megismerés tárgyát ragadja meg. A megismerés ugyanis épp úgy saját lényegéhez tartozik, mint az, hogy a megismerés tárgya. Ha tehát az önismeret aktusa nem irányulna egyben saját magára is, nem volna valódi önismeret. Ez esetben tehát a megismerő, a megismerés tárgya, és a megismerés aktusa lényegileg azonosak.³⁶ Ehhez a közvetlen önismerethez a tudatosság egy sajátos formája társul, melyet Plótinosz időnként a nehezen lefordítható *szünaiszthésizis* kifejezéssel nevez meg.³⁷ Ez a terminus a sztoikusoknál, és egyes helyeken Plótinosznál is azt a közvetlen testtudatot jelöli, amelyet minden élőlény birtokol saját testi felépítésével kapcsolatban.³⁸

A *szünaiszthésizis* a sztoikusoknál a tudatosság egy közvetlen és reflektálatlan formája: a test mint komplex egész, az egyes részeivel, azok funkcióival, és a közöttük fennálló relációkkal együtt válik tudatossá az élőlény számára. A szubjektum mint komplex egész közvetlen és reflektálatlan öntudataról van tehát szó. Plótinosz szerint azonban a testtudat csak látszólag közvetlen, amennyiben a test külső a lélekhez képest, amely számára felépítése és állapotai tudatossá válnak.³⁹ Az a komplex egész, amely valóban közvetlen öntudattal rendelkezik Plótinosz számára nem más, mint az értelem, illetve az értelem szintjén elhelyezkedő felső lélek.

Az V.8.11-ben Plótinosz azt írja le, hogyan olvad össze az empirikus szubjektum egy időre a noétikus öntudat szubjektumával, majd válik a kettő ismét külön. Ez a szakasz mellett, hogy fontos részleteket árul el a noétikus öntudat természetével kapcsolatban, arra is kiválóan alkalmas, hogy azt az empirikus tudatossággal összehasonlítva vizsgáljuk.

Továbbá, ha valaki közülünk, mivel nem képes látni önmagát, amikor az isten megszállja, előhozza a látványt a látás számára, önmagát hozza elő és önmaga megszépített képmását látja. Ha azonban, bár szép, mégis elengedi a képmást és eggyé válik önmagával és többé már nem szakad ketté, akkor egy és minden együtt, a hangtalanul jelenlévő istenségnek a

34 Rappe 1996, 252.

35 V.3.5; II.9.1.45–52.

36 V.3.5.30–48.

37 A tudatossággal kapcsolatos különféle terminusokat részletesen elemzi: Schwyzer 1960; Schroeder 1987; Smith 1978. A *szünaiszthésizis* fogalmához lásd: Graeser 1972, 126–37; Remes 2007, 96–110.

38 LS 57C; I.1.11.8–11; III.4.4.11.

39 V.3.2.1–6.

társaságában, és vele van, amíg csak képes rá és akarja. Ha azonban visszafordulva ismét kettéválik, amíg tiszta marad, addig az [isten] közvetlen közelében tartózkodik, és ha ismét odafordul hozzá, akkor újra úgy lesz együtt vele, ahogyan azelőtt. Az odafordulás a következő nyereséget biztosítja a számára: kezdetben, amíg különböző, érzékeli önmagát; amikor pedig befelé siet, mindent birtokol, és a különbözőségtől való félelmében maga mögött hagyva az érzékelést egységként van ott. Ha azonban különbözőként kíván látni, kívül helyezi magát.⁴⁰

Bár a szöveg mitológiai⁴¹ és metaforikus nyelvezete sem feltétlenül segíti elő a szoros filozófiai elemzést, ha megfelelően tagoljuk, világosan kirajzolódik, hogy Plótinosz itt valamiféle fluktuációt ír le az empirikus tudatosság és a noétikus öntudat között. Az első szakaszban a szubjektum a noétikus öntudat szintjéről az empirikus tudatosság szintjére lép át. Mivel előbbi esetben a közvetlen önismeret alanya és tárgya azonos, az alany nem képes önmagát mint különálló entitást tapasztalni. Az empirikus tudatosság szintjén a kettő különválik, amit azonban ilyenkor szemlélünk, az már nem saját magunk, hanem egy képmás, azaz egy reprezentáció.

Ezután az előbbi folyamat fordítottját látjuk, amennyiben a reprezentációkkal operáló empirikus tudatosság szintjéről a noétikus öntudat szintjére lépünk át. Új részlet, hogy az istenség, azaz az intelligibilis világ „hangtalanul” van jelen. A tudatosság ezen típusa éppúgy közvetlen és magától értetődő, ahogyan egy élőlény saját felépítésének és testrészei funkcióinak tudatában van. Míg egy erőteljes érzéki benyomás vagy egy fájdalomérzet határozott karakterrel rendelkezik, amely magára vonja a figyelmet, a közvetlen önismeret éppen közvetlenségénél fogva nyugodt és egységes. A figyelem a noétikus öntudat esetében – ellentétben az empirikus tudatossággal – nem oszlik meg. Valamennyi tartalom ugyanolyan közvetlen módon, egyetlen egységként adódik.

A fejezet második felében Plótinosz mindezt részletesebben is kidolgozza:

Hogyan lehet valaki a szépben,⁴² ha nem látja azt? Ha mint különbözőt látja, még nincs a szépben, hanem akkor van a leginkább a szépben, amikor azonos lesz vele. Ha tehát a látás a külsőre irányul, nem szabad, hogy látásunk legyen, hacsak nem olyan látás, amely azonos a látottal. Ez pedig valamiféle megértése [*szüneszisz*] és öntudata [*szünaiszthészisz*] önmagunknak, amikor vigyázunk, nehogy – mivel inkább érzékelné akarunk – különváljunk

40 V.8.11.1–13. „Εἰ δὲ τις ἡμῶν αἰδουατῶν εαυτὸν ὀρᾷ, ὕπ’ ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἐπὶν καταληφθεὶς εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρει τὸ θέαμα, εαυτὸν προφέρει καὶ εἰκόνα αὐτοῦ καλλωπισθεῖσαν βλέπει, ἀφείς δὲ τὴν εἰκόνα καίπερ καλὴν οὔσαν εἰς ἔν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ’ ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀμορφῆτι παρόντος, καὶ ἐστὶ μετ’ αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει, εἰ δ’ ἐπιστραφεῖ εἰς δύο, καθαρὸς μένων ἐφεξῆς ἐστὶν αὐτῷ, ὥστε αὐτῷ παρεῖναι ἐκείνως πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ’ αὐτὸν στρέφει, ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ’ ἔχει· ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὐτοῦ, ἕως ἑτερός ἐστὶ· δραμών δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔχει πᾶν, καὶ ἀφείς τὴν αἰσθησὶν εἰς τοῦπίσω τοῦ ἑτερος εἶναι φόβῳ εἰς ἐστὶν ἐκεῖ· κἂν ἐπιθυμῆσῃ ὡς ἕτερον ὄν ἰδεῖν, ἔξω αὐτὸν ποιεῖ.”

41 A mitológikus nyelvet az magyarázza, hogy Plótinosz itt a *Phaidrosz* mítoszt értelmzi.

42 A szép Plótinosznál alapvetően a formák jellemzője (O’Meara 1993, 88–99).

önmagunktól. Abba is bele kell gondolnunk, hogy a rossz dolgok érzékelési erősebb benyomást tesznek, mindazonáltal kevesebb tudást tartalmaznak, mivel az erőteljes behatás kiszorítja azt. Mert a betegség inkább megrázkódtatást, az egészség pedig nyugodt jelenlétével inkább megértést idéz elő. Közel jön ugyanis hozzánk, mivel hozzánk tartozik, és eggyé válik. A betegség azonban idegen és nem hozzánk tartozik, ezáltal jól kivehető, mivel tőlünk igencsak különbözőként jelenik meg. Ami azonban a miénk, és ami mi magunk vagyunk, az érzékelhetetlen. Mivel ilyenek vagyunk, a leginkább akkor vagyunk érthetőek a saját magunk számára, amikor önmagunk ismeretét és önmagunkat egyesítjük.⁴³

A látás, mivel tárgy külső, nem alkalmas a noétikus öntudat jellemzésére. Ez sokkal inkább valamiféle megértés, és az én mint komplex egész öntudata (*szünaiszthészisz*). Az idézett szakasz második felében Plótinosz példákkal illusztrálja ennek az öntudatnak a jellegét, rávilágítva arra, hogyan kell értenünk azt, amit korábban mint hangtalan jelenléte jellemzett. Ami hozzánk képest külső, annak észlelése megrázkódtatást idéz elő, magára vonva figyelmünket. A hozzánk tartozó dolgok ezzel szemben természetes és magától értetődő módon vannak jelen. A nem diszkurzív gondolkodás tartalmai, mivel a szubjektum közvetlenül mint önmagát ismeri meg őket, nem keltenek feltűnést, egyszerűen jelen vannak, ellentétben azzal, amit reprezentációkon keresztül mint külsőt ismerünk meg. Mivel azonban ez a megismerési mód közvetlenül ragad meg egy komplex egészet annak minden belső relációjával együtt, kognitív értelemben összehasonlíthatatlanul gazdagabb. A betegség állapotában a test beteg része erőszakkal magára vonja figyelmünket, míg egészséges állapotban, bár a test egyetlen partikuláris részszé- nek észlelése sem emelkedik ki a többi közül, közvetlenül tudatában vagyunk az egész test egészséges állapotának. Ez a komplex testtudat egyúttal magában foglalja az egyes testrészek egészséges voltának tudatát is.⁴⁴ A nem diszkurzív gondolkodás szubjektu- maiként egyszerre ragadjuk meg az intelligibilis tartalmak összetett és összefüggő rend- szerét és egyúttal annak minden egyes elemét. Ezzel szemben a diszkurzív gondolkodás során, bár teljes figyelmünk egyes tartalmakra irányul, ezeket tágabb kontextusukból kiszakítva ragadjuk meg.

43 V.8.11.19–33: „Πῶς οὖν ἔσται τις ἐν καλῷ μὴ ὀρῶν αὐτό; Ἡ ὀρῶν αὐτό ὡς ἕτερον οὐδέπω ἐν καλῷ, γενόμενος δὲ αὐτό οὕτω μάλιστα ἐν καλῷ. Εἰ οὖν ὄρασις τοῦ ἔξω, ὄρασις μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως, ὡς ταῦτὸν τῷ ὀρατῷ· τοῦτο δὲ οἷον σύνεσις καὶ συναίσθησις αὐτοῦ εὐλαβομένου μὴ τῷ μᾶλλον αἰσθάνεσθαι θέλειν ἑαυτοῦ ἀποστήναι. Δεῖ δὲ κάκεινο ἐνθυμείσθαι, ὡς τῶν μὲν κακῶν αἰ αἰσθήσεις τὰς πληγὰς ἔχουσι μείζους, ἤττους δὲ τὰς γνώσεις τῆ πληγῆ ἐκκρουομένας· νόσος γὰρ μᾶλλον ἐκπληξιν, ὑγεία δὲ ἡρέμα συνοῦσα μᾶλλον ἂν σύνεσιν δοίη αὐτῆς· προσίξει γὰρ ἅτε οἰκεῖον καὶ ἐνοῦται· ἢ δὲ ἐστὶν ἀλλότριον καὶ οὐκ οἰκεῖον, καὶ ταύτῃ διάδηλος τῷ σφόδρα ἕτερον ἡμῶν εἶναι δοκεῖν. Τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι· οὕτω δὲ ὄντες μάλιστα πάντων ἐσμέν αὐτοῖς συνετοὶ τῆ ἐπιστήμῃν ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐν πεποικότες.”

44 Az egészséget mint példát Plótinosz máshol is felhasználja a noétikus öntudat jellegének megvilágítására (I.4.9.11–14).

Konklúzió

Az empirikus tudatosság és a noétikus öntudat legfontosabb közös vonása az, hogy a tudatosság minden esetben az egységgel függ össze. Az alsó lélek szintjén a reprezentációs képesség egyazon működés révén hozza létre az empirikus tudatosságot és teremti meg a lélek, illetve az empirikus én egységét. Ez az egység azonban a lélek hiposztázisának metafizikai szerkezetéből adódóan korlátozott és ingatag. Az aktuálisan tudatos tartalmak spektruma a figyelem állandóan mozgó középpontja köré szerveződik attól függően, hogy a reprezentációs képesség milyen mértékben képes egyetlen összefüggő fenomenális mezővé integrálni azokat. A felső lélek, mivel az értelem szintjén helyezkedik el, melyet az egység jóval szorosabb formája jellemez, az alsó lélekkel ellentétben teljességgel transzparens önmaga számára.

A noétikus öntudat azonban nem pusztán kiterjedésében, hanem jellegében is alapvetően különbözik az empirikus tudatosságtól. Mentés ugyanis a figyelem ingadozásától, továbbá közvetlen, állandó és teljes. Míg az egyes empirikusan tudatos tartalmak a figyelem mozgásának köszönhetően erőteljes, kiemelkedő karakterrel rendelkezhetnek, addig a noétikus öntudat magától értetődő és nyugodt.

Ugyanakkor a tudatosság két fajtája nincs tökéletesen elzárva egymástól. A felső lélek ugyanis paradigmaként szolgál az alsó lélek számára. Azáltal, hogy megszabadulunk a szenvedélyektől, illetve egyre átfogóbb tudásra teszünk szert a világról, az alsó lélek és az empirikus én képes megközelíteni ezt az ideális mintát. Így az empirikus tudatosság is közelebb kerül a noétikus öntudat nyugodt és állandó jellegéhez.

Bibliográfia

Forrásművek

Plotinus 1964–1982. *Opera*. I–III., szerk. Paul Henry – Hans-Rudolf Schwyzer. Oxford: Clarendon Press.

Plótinosz, 1986. *Az egyről a szellemről és a lélekről, válogatott írások*. Ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest: Európa.

Másodlagos irodalom

Aquila, Richard E. 1992. „Plotinus on the »Togetherness« of Consciousness.” *Journal of the History of Philosophy* 30/1: 7–32.

- Arthur, E. P. 1983. „The Stoic Analysis of the Mind’s Reactions to Presentations.” *Hermes* 111/1: 69–78.
- Blumenthal, Henry J. 1971. *Plotinus’ Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Blumenthal, Henry J. 1977. „Neoplatonic Interpretations of Aristotle on Phantasia.” *The Review of Metaphysics* 31/2: 242–257.
- Blumenthal, Henry J. 1996. „On Soul and Intellect.” In *The Cambridge Companion to Plotinus*, szerk. Lloyd P. Gerson, 82–105. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brittain, Charles 2003. „Attention Deficit in Plotinus and Augustine: Psychological Problems in Christian and Platonist Theories of the Grades of Virtue.” *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 18/1: 223–275.
- Caluori, Damian. 2008. „Plotin: Was fühlt der Leib? Was empfindet die Seele?” In *Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein*, szerk. H. Landweer – U. Renz, 121–140. Berlin: De Gruyter.
- Caluori, Damian. 2015. *Plotinus on the Soul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chiaradonna, Ricardo. 2012. „Plotinus’ Account of the Cognitive Powers of the Soul: Sense Perception and Discursive Thought.” *Topoi* 31: 191–207.
- Dillon, John. 1986. „Plotinus and the Transcendental Imagination.” In *Religious Imagination*, szerk. J. P. Mackey, 55–64. Edinburgh: University of Edinburgh Press.
- Dodds, Eric R. 1960. „Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus.” *The Journal of Roman Studies* 50: 1–7.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar. 1988. *Plotinus on Sense Perception: A Philosophical Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar, 1996. „Cognition and its Object.” In *The Cambridge Companion to Plotinus*, szerk. Lloyd P. Gerson, 217–49. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar. 1998. „Plotinus on the Emotions.” In *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, szerk. J. Sihvola – Troels Engberg-Pedersen, 339–363. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar. 2007. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press.
- Frede, Michael. 1983. „Stoics and skeptics on clear and distinct impressions.” In *The Skeptical Tradition*, szerk. Myles Burnyeat, 65–93. Berkeley, California: University of California Press.
- Gerson, Lloyd P. 1994. *Plotinus*. London: Routledge.
- Hutchinson, D. M. 2011. „Apprehension of Thought in Ennead 4.3.30.” *The International Journal of the Platonic Tradition* 5: 262–282.
- King, R. A. H. 2009. *Aristotle and Plotinus on Memory*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Lloyd, A. C. 1964. „Nosce teipsum and Conscientia.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46/2: 188–200.
- Magrin, Sara. 2015. „Plotinus on the Inner Sense.” *British Journal for the History of Philosophy* 23/5: 864–887.
- Nyvt, Mark J. 2012. *Aristotle and Plotinus on the Intellect: Monism and Dualism Revisited*. Plymouth: Lexington Books.

- Rappe, Sara, 1996. „Self-knowledge and Subjectivity in the Enneads.” In *The Cambridge Companion to Plotinus*, szerk. Lloyd P. Gerson, 250–74. Cambridge: Cambridge University Press.
- Remes, Paulina 2007. *Plotinus on the Self: The Philosophy of the 'We'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schibli, H. S. 1989. „Apprehending Our Happiness: Antilepsis and the Middle Soul in Plotinus, Ennead I 4.10.” *Phronesis* 34/2: 205–219.
- Schroeder, Frederic M. 1987. „Synousia, Synaisthesis and Synesis.” *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/36/1: 677–99.
- Schwyzler, Hans-Rudolf. 1960. „»Bewusst« und »unbewusst« bei Plotin.” In *Les Sources de Plotin: Entretiens Hardt V*, szerk. E. R. Dodds, 343–378. Vandœuvres-Genève: Fondation Hardt.
- Smith, Andrew. 1978. „Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus.” *Phronesis* 23/3: 292–301.
- Stern-Gillet, Suzanne 2007. „Consciousness and Introspection in Plotinus and Augustine.” *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 22/1: 145–183.
- Warren, Edward W. 1964. „Consciousness in Plotinus.” *Phronesis* 9/2: 83–97.
- Warren, Edward W. 1965. „Memory in Plotinus.” *The Classical Quarterly* 15/2: 252–260.
- Warren, Edward W. 1966. „Imagination in Plotinus.” *The Classical Quarterly* 16/2: 277–285.

Gyárfás Orsolya

Tradíciók és interpretációk: Richard Strauss *Rózsalovagja*

Milyen tendenciák határozzák meg egy opera zenetörténeti feldolgozását? Milyen tényezők alakíthatják egy opera előadástörténetét és befogadását? Milyen kapcsolat, kölcsönhatás figyelhető meg tudományos és színpadi interpretációk közt? Ezekkel a kérdésekkel szeretnék foglalkozni Strauss *Rózsalovagja* kapcsán. Több oka is van annak, hogy választásom erre az operára esett: egyrészt bemutatása óta töretlen népszerűségű darabja a bevett operai repertoárnak, ennek köszönhetően pedig meglehetősen gazdag (és jól vizsgálható) a különböző előadásokról készített felvételek anyaga, másrészt mint „botránydarab”, kiemelt helyet foglal el a Strauss-recepcióban, megítélésének változása a zenetörténet-írásban jól nyomon követhető, és rendkívül érdekfeszítő példája a recepció paradigmaváltásainak. Harmadrészt pedig azért, mert mind a zenetörténeti recepcióban, mind az előadások gyakorlatában már korán megfigyelhető egy-egy bizonyos szemléletmód rögzülése, mely hosszú ideig meghatározta mindkét területen az opera értelmezési lehetőségeit.

Dolgozatomban tehát a fenti kérdések nyomán a következő témaköröket vagy problematikákat szeretném vizsgálni: *A Rózsalovag* fogadtatását bemutatásakor és recepcióját a zenetudományban, valamint előadásbeli tradíciójának kialakulását és megkövesedését. Az előadásbeli tradíció elemzéséhez a rendezések kategorizálásához David J. Levin Wagner-interpretációkhoz kidolgozott rendszerét (szó szerinti és átvitt értelmezések), hatásmechanizmusukhoz pedig Jacky Bratton interteatralitás-elméletét, illetve általában a darab értelmezéséhez a Susan Sontag-féle *camp*-fogalmat kívánom felhasználni.

A *Rózsalovag*: recepció és tradíciók

Richard Strauss és Hugo von Hofmannsthal két évtizeden át tartó, és az operairodalomban kiemelt hírnévnek örvendő munkakapcsolatának első igazi gyümölcsként született meg a *Rózsalovag* 1911-ben. Az opera bemutatását jó kétévnyi tervezés előzte meg: Hofmannsthal 1909-ben vetette fel először a Mária Terézia korában játszódó vígjáték ötletét, melynek librettóját Harry Kessler gróf ihletésére és hathatós közreműködésével dolgozta ki.¹ Strauss örömmel kapott a lehetőségen, hogy az *Elektra* után (és a *Feuersnot* óta először) vígoperát írhasson, ráadásul egyértelmű volt, hogy Mozart, pontosabban a

¹ Számos forrásból merítve: a történehez elsősorban Molière *Monsieur de Pourceaugnac*, de Couvrey *Les aventures du Chevalier de Faublas* és Terrasse *L'ingénu libertin* című darabjait, a történelmi háttér aprólékos kidolgozásához pedig Mária Terézia udvarmestere, Johann Joseph Khevenhüller-Metsch herceg naplóját használva fel.

Figaro házassága lesz a követendő minta. Mint azt Strauss kijelentette: „Mozart-operát fogok szerezni”.²

A *Rózsalovag* bemutatójára a drezdai Semperoper színpadán, 1911. január 26-án került sor. A premiert hatalmas érdeklődés övezte, és a kirobbanó siker nyomán az év végéig 53-szor adták elő az operát csak Drezdában, de az év során színpadra került Münchenben, Hamburgban, Bázelen, Kölnben, majd Prágában, Bécsben és Milánóban is, a berlini premier késlekedése miatt pedig a Birodalmi Vasút *Rózsalovag*-járatot indított Berlinből Drezdába. A kritikai recepció azonban korántsem bizonyult hasonlóan lelkesnek: Matthew Boyden egyenesen „egyöntetűen ellenséges” fogadtatásról beszél, mely mind a zenét, mind a librettót elítélte.³ Joseph E. Jones ennél árnyaltabb képet ad: Strauss a *Don Juan* és *Also sprach Zarathustra* után kora egyik leginnovatívabb zeneszerzőjének számított, amit fokozott a *Salomé* és az *Elektra* botrányral tarkított sikere – mindezek után a *Rózsalovagot* regresszív, stílusában a modernségtől teljesen elforduló alkotásként ítélték meg.⁴ A futuristák *passatismo* elleni tiltakozásának köszönhetően botrányba fulladó milánói premier ennek a recepciónak legszélsőségesebb példájaként említhető. Julius Korngold a bécsi bemutatóról írt kritikájában⁵ elítélte mind Hofmannsthal librettóját – a komédiát irritálóan eltúlzottnak, groteszknak és vulgárisnak, humorban és szellemességben egyformán hiányosnak találva –, mind Strauss zenéjét, egyaránt tiltakozva az operában felhasznált „kifejezéstelen, banális operett-keringők” alacsony zenei értéke és anakronisztikus volta, valamint az egységes stílus teljes hiánya ellen. Korngold érdekes módon nem csak Mozartot és Wagnert emeli ki, hanem Rossinit, Lortzingot és Nicolait is említi a partitúrában felidézett zeneszerzők közt. A kritikus az új zene, és mindenekelőtt az új stílus hiánya miatt marasztalja el Strausst, kijelentve, hogy bár Straussnak minden tehetsége meglenne ahhoz, hogy a kor vezető zeneszerzőjévé válhasson és halhatatlan hírnévre tegyen szert, erről a pillanatnyi siker kedvéért lemondott, újítás és komoly zene helyett a közízlés banalitását követve, és csak elrettentő példaként szolgálhat kortársai és az eljövendő nemzedékek komponistái számára.

Korngold kritikája rendszeresen visszatérő elemeket alapozott meg a *Rózsalovag* kritikai diskurzusában – mindenekelőtt azt a véleményt, hogy Strauss az *Elektra* után letért a „helyes útról”, elutasítva a modernitást, korábbi forradalmian új tónusait giccsbe hajló stílussal váltva fel (nem is beszélve arról az erkölcsi alapú elutasításról, ami a *Salomé*hoz hasonlóan a *Rózsalovagot* is sújtotta kendőzetlen erotikája miatt). Norman del Mar Strauss-biográfiájában „géniuszának fokozatos elhalványulásáról” ír,⁶ William Mann hozzá hasonlóan az *Elektra* után fokozatos stílusbeli hanyatlást vél felfedezni Strauss

2 Schmid 2003, 24.

3 Boyden 2004, 274.

4 Jones 2009, 171.

5 Korngold 1911.

6 Del Mar 1962, 418.

életművében.⁷ Joseph Kerman fogalmazta meg legkeményebben a maga Strauss-kritikáját az *Opera as Drama* lapjain a *Salomé* és a *Rózsalovag* kapcsán, és bár explicite egyszer sem használja a giccs szót Strauss operáinak minősítésére, a maró leírások látványosan egybecsengenek a klasszikus giccsfogalommal: „egészében hamis”, „tettetett minden gesztusában”, „a Rózsa átadásának jelenete egy filléres Valentin-napi üdvözlőlap hatásával bír”. És mindennekeftl: „Strauss [...] képtelen volt arra, hogy bármilyen igazi érzelmet vagy igazi gondolatot bármi mással társítson, mint egy formával – és a forma mindig jelen van: riasztóan precíz és riasztóan hamis.”⁸

Ugyanakkor a „reakciós Strauss” paradigmájának felülvizsgálata és megkérdőjelezése már az 1960-as évek elején elkezdődött, Glenn Gould *An Argument for Richard Strauss* című tanulmányával, melynek kezdetén Gould nemes egyszerűséggel a következőt jelenti ki: „egész egyszerűen meg vagyok győződve arról, hogy Strauss a XX. század legnagyobb zenésze.”⁹ Gould rámutat arra, mennyire problematikusnak bizonyult a zenetörténet-írás számára a Strauss-életmű látszólagos egyenetlenségének feldolgozása, és bár maga is osztja a nézetet, hogy a középső korszak (melyet az I. világháború végétől datál) művei nem tekinthetők azonos értékűeknek a korai korszakéival, azt a paradigmát nem fogadja el, mely szerint az *Elektra* után egyértelmű és visszafordíthatatlan minőségbeli hanyatlásról lehetne beszélni. Egyrészt a *Rózsalovagot* és az *Ariadnét* is kiemelkedő műnek tartja (az utóbbit ráadásul kifejezetten az érett Strauss művészetére előremutató darabként értékeli), másrészt pedig a kései korszak teljesítményét (melyet a *Capriccio* nyit meg) a koraihoz hasonlóan kimagaslóként, sőt azt felülmúlóként ítéli meg. Radikálisan új álláspont ez a Strauss-recepció történetében, mely addig – Bryan Gilliam szavaival¹⁰ élve – csak az ígéretes kezdet, a hanyatlás és a „vénasszonyok nyara” periódusaiban tudott gondolkodni a Strauss-életműről. Ráadásul Gould Gilliamhez hasonlóan rámutat arra is, hogy mennyire céltalan és értelmetlen a második bécsi iskola esztétikájával és törekvéseivel összevetni és azok alapján megítélni Strauss művészetét csak azért, mert egy korszakban alkottak.

A Strauss-recepcióban igazi fordulatot azonban csak az 1990-es évek zenetörténeti munkássága hozott – mindenekelőtt Leon Botstein *The Enigmas of Richard Strauss: A Revisionist View* című tanulmányára hivatkoznék.¹¹ Botstein szerint a „reakciós Strauss” paradigmája sem a zeneszerzőt, sem életművét nem képes megfelelően feldolgozni, ezért – Gouldhoz hasonlóan a hanyatlás narratíváját elvetve – olyan új értelmezési keretet kínál fel, mely a Strauss-életmű különböző korszakai közt nem megmagyarázhatatlan töréseket lát, hanem jól végigkövethető fejlődést: a *Rózsalovag* eszerint kompozí-

7 Mann 1964, 174.

8 Kerman 1988, 211–12 (Saját kiemelés).

9 Gould 1999, 12.

10 Schmid 2003, vii–x.

11 Botstein 1992, 3–32.

ciós technikáiban szorosan kapcsolódik az *Elektrához*, illetve általában Strauss második korszakához, de egyben áttörés is jelent Strauss művészetében, modellként szolgálva harmadik korszaka munkássága számára. A Strauss-életmű újraértékelésével azonban Botstein nem csak – a schönbergi esztétikán túllépő – zenei modernségfogalom kialakítását akarja elérni: elemzése szerint Strauss nem egyszerűen zseniális modern, hanem egyenesen a posztmodernre előremutató zeneszerző. Sajátossága mindenekelőtt a történelemmel és annak kisajátításával való ironikus viszonyban (Botstein „önkritikus historicizmusnak” nevezi Strauss attitűdjét), a múlt különböző korszakaiból töredékek kiragadásában és új egységbe forrasztásában (melyben a felhasznált stílusok a hallgató számára felismerhetőek maradnak, és a múlt felidézésének érzetét keltik), valamint össze nem illő stílusok keverésében nyilvánul meg.¹² Másfél évtizeddel Botstein után Bernard Williams is hasonló kijelentést tesz a *Rózsalovag* kapcsán: „Strausst lehet olyasvalakinek is látni, mindenekfelett a *Rózsalovagban*, aki nem egyszerűen egy, a modernitást elutasító egyén, hanem *avant la lettre* posztmodern”.¹³

Ha a „posztmodern Strauss” elmélete nem is vált általánosan elfogadott tétellé, a reakciós paradigma hegemoniája mindenesetre lassan megszűnt, a *Rózsalovag* partitúrájáról és librettójáról egyaránt új, a giccs és dekadencia vádjain túlmutató, sokszor a korábbiakkal szöges ellentétben álló olvasatoknak engedve teret. Csak néhány elemzést kiemelve: Gilliam értelmezésében a Korngold szemében még mélyen elítélendő stíluskeverés a neoklasszicizmus felé mutat (azt egy évtizeddel megelőzve); a bécsi klasszicizmustól a keringőn át Wagnerig mindent magába olvasztó zenei anyag Strauss innovativitásának, és nem regressziójának jele.¹⁴ Michael Kennedy a Rózsa átadásának jelenetét elemezve mutat rá, hogy a *Gemütlichkeit* felszíne alatt az opera jóval sötétebb, cinikusabb szemléletet rejt, s a zenei szöveget egyértelmű jeleit adja annak, hogy Strauss Octavian Ochs, Sophie-t pedig a Marschallin előképeként akarta ábrázolni.¹⁵ Carl Schorske, Hofmannsthal sokat kritizált librettóját kellő elismeréssel illetve, a *Rózsalovag* cselekményében politikai allegóriát lát. Az opera az arisztokráciának a felemelkedő, sőt a századfordulóra már a gazdasági-politikai hatalmat jórészt átvevő „*zweite Gesellschaft*”-tal való problematikus viszonyára reflektál, ahol a Marschallin önfeláldozása és Octavian és Sophie házassága nem egyszerűen egy szerelmi háromszög feloldása, hanem az arisztokrácia és polgárság összeolvadásával egy új társadalmi berendezkedés lehetőségének (és ezzel egy új jövőképeként a) felmutatása.¹⁶

Az 1980-as évektől a feminista muzikológia törekvéseinek köszönhetően pedig megkezdődhetett a *Rózsalovagnak* a nemi viszonyok és a szexualitás szempontjából való

12 Tökéletes példa erre a technikára a keringő használata a *Rózsalovag* XVIII. századi közegében.

13 Williams 2006, 108.

14 Gilliam 2014, 2.

15 Kennedy 1999, 169.

16 Schorske 2006, 675–82.

vizsgálata (Terry Castle Brigitte Fassbaenderről írt esszéje¹⁷ talán a mai napig az egyik legjobb tanulmány ebben a témakörben). Megindult az opera fogadtatását övező és előadásaira alaposan ható homofóbia dokumentálása is: a berlini és londoni ősbemutatókat a libretto erotikus részleteinek kigyomlálása és az ágy a nyitójelenetből való eltávolítása előzte meg;¹⁸ Mary Garden az 1927-es párizsi bemutaton visszautasította az Octavian szerepére való felkérést a darab leszbikus implikációitól tartva;¹⁹ Charles Osborne Strausst, William Mann Hofmannsthalt kritizálta azért, hogy Octavian szerepét nem férfiénekesre osztották ki (Osborne a nyitójelenet „irreleváns pikantériáját” ítélte el, Mann az előadásban elkerülhetetlen „visszatartó leszbikuságot” ostromozta).²⁰

Giccs vagy *camp*?

A zenetörténeti-muzikológiai recepció szoros vizsgálatától röviden elszakadva szükségét érzem annak, hogy kitérjek a *Rózsalovag* giccsként, illetve *camp*ként való elemzésére, a két fogalom meghatározására Adorno 1932-es giccs-esszéjét²¹ és Sontag a *camp*ről²² írt tanulmányát használva fel.

Adorno a XX. század elejének zenei giccset eredeti kontextusukból kiemelt, elavult formák és érzelmi jelentőségüket még nyomokban hordozó (és így a hallgatóra hatni képes) dallamok újrafelhasználásában látja, melyet a jellegzetes és a banális összekapcsolásaként jellemez: a giccses zenének meg kell tartania a jellegzetességet, hogy felismerhető legyen, ugyanakkor banálisnak kell lennie, hogy a felismerés tudat alatt mehessen végbe, nem követelve meg a hallgató figyelmét. Az ilyen zene nélkülöz minden eredetiséget, hiszen semmi másra nem épül, mint üres formák jelentéktelen tartalommal való kitöltésére. A zenei giccs természetesen soha nem lehet a magaskultúra része: a zenei giccs legrosszabb formája az, mely ennek ellenére komolyzeneként próbálja magát eladni. A szövegében Adorno meglehetősen kevés példát hoz fel arra, mit is ért zenei giccs alatt, de egyetlen zeneszerzőt így is megemlíti: Richard Strausst, akinek teljes művészetét a giccs (azon belül a „zenei *Jugendstil*”) kategóriájába sorolja. Strauss említése nélkül is figyelemreméltó azonban, mennyire egybevág a *Rózsalovagot* ért kritikák tartalma a fenti giccsfogalommal: a sekélyes tartalom és a hagyományos, ódivatú, érzelgős nosztalgiát kiváltó formák használatának elítélése, az érzelmi hatás kiprovokálására való törekvés

17 Castle, Terry 1995, 20–58.

18 Jefferson 1985, 90.

19 Reynolds 1995, 144. Különösen szép ez annak tudatában, hogy Garden egyébként egyáltalán nem ózdkodott a nadrágszerepektől: Massenet egyenesen a számára komponálta a *Chérubin* címszerepét.

20 Le Tourneau 1994, 92. Érdemes megjegyezni, hogy minden homofób töltetű kritika ellenére sem merészkedett el odáig senki, hogy Octavian szerepét tenorra transzponálja.

21 Adorno 2002, 501–5.

22 Sontag 1971, 277–99.

bírálata, és mindenkifelett a felsorolt vonásokkal rendelkező alkotásokról alkotott lesújtó vélemény mind közös pont. A magaskultúra és tömegkultúra oppozíciójára alapuló rendszerben működve a giccs fogalma szükségszerűen csak negatív töltetű lehet, a giccs alkotásai pedig a magaskultúra alkotásainak alárendeltek és hozzájuk képest alsóbbrendűek.

Susan Sontag *camp* fogalma a gicccsel szemben felkínál egy olyan alternatív esztétikai értékrendet, mely nem kulturális elitizmusra épül, és a giccs fogalmával szemben lehetővé teszi a *camp*hez tartozó alkotások elítéléstől mentes értékelését és élvezetét. Sontag a *camp*et mint szemléletmódot, a világ (stilizált) esztétikai jelenségként való érzékelését határozza meg. A *camp* jellemzői az érzéki felület, a stílus hangsúlyozása a tartalommal szemben, a mesterkéltség, művi jelleg, az eltúlzottság, a másság és a travesztia szeretete, az extravagancia, a performativitás és kétértelműség (kiemelten a nemek viszonylatában); az opera műfaja ráadásul egészében *camp*nek tekinthető. A felsorolt jellemzők mind illenek a *Rózsalovagra*, mindenekelőtt azonban talán Octavian szerepe az, ami a legerősebben a *camp*hez köti az operát: a Sontag által hermafroditaként leírt nemi kétértelműség vagy bizonytalanság, a nemváltás, amit a nadrágszerep megtestesít, még tovább is fokozódik az operában, mikor Octavian nőnek álcázza magát. Mindezek után nem meglepő, hogy Sontag maga is felhossa a *Rózsalovagot* mint a *camp* műalkotások egyik példáját.²³

A *Rózsalovag* elemzése kapcsán a giccs fogalmáról a *camp*re váltást elsősorban azért tartom fontosnak, mert egy egyértelműen negatív szemléletmód helyett egy semleges (vagy akár pozitív) álláspont felvételét engedi meg. Sontag leszögezi, hogy a *camp* nem egyenlő a silány művészettel vagy gicccsel, még ha alkotásainak egy része „komoly” szemmel nézve ilyennek is tűnhet. Másrészt pedig mivel a színpadiaság és a műviség meghatározó elemei a *camp* fogalmának, rendkívül hasznos értelmezési keretnek gondolom mind magához az operához (hiszen a *Rózsalovagban* a teatralitás és szerepjátszás is kiemelt jelentőségű), mind pedig az opera azon előadásbeli tradíciójához, melyet elemezni szeretnék.

A *Rózsalovag* színpadra állításának hagyománya és problémái

A *Rózsalovag* előadástörténetét hosszú ideig meghatározó tradíció története egészen a drezdai ősbemutatóig nyúl vissza, az Alfred Roller tervezte díszletekig és kosztümökig

23 Sontag 1971, 283.

(melyeknek korhűségére nagy hangsúlyt fektetett), valamint a Roller és Hofmannsthal által közösen kidolgozott, részletes színpadi utasításokat tartalmazó *Regiebuchig*.²⁴ A premier kirobbanó sikere után Strauss kiadója csak úgy engedte az opera színpadra állítását, ha az előadást tervező operaház átvette a Roller-féle jelmezeket és díszleteket is.²⁵ Ez az „autentikus olvasatként” fennmaradó *Regiebuch*hal együtt évtizedekre meghatározta az opera előadásának módját, kizárva minden más, ettől a hagyománytól elragaszkodó interpretációt. Mint Tom Sutcliffe írja: „[m]ű és színpadi megvalósítása közt nem volt semmilyen elkülönülés”.²⁶ Bizonyos képek, mozzulatok szó szerint ikonikusan rögzültek az előadás gyakorlatában (legerőteljesebben talán a nyitójelenetben és a Rózsa átadásának koreográfiájában), nézők és alkotók nemzedékeit kondicionálva az egyetlen, megkerülhetetlen színreviteli mód elfogadására. Meg kell jegyezni, mennyire ironikus, hogy épp Roller – aki Mahlerrel a Bécsi Állami Operaházban a századfordulón forradalmian újak számító előadásokat vitt színre – lett az oka egy konzervatív előadási hagyomány kialakulásának és rögzülésének. Csak a legjelentősebb operaházak produkcióiból szemezgetve: a Bécsi Állami Operaházban 1911 és 1955 közt a Roller-féle díszletekkel játszották a *Rózsalovagot* (összesen 431 alkalommal), de az újabb produkciók ismét Rollertől merítettek ihletet a scenikához. Hasonló a helyzet a Metropolitanben (az operát 1913 és 1969 közt az „eredeti díszlettel”, 1969-től 2013-ig az ahhoz hasonlóan tradicionális rendezésben játszották) és a Salzburgi Ünnepi Játékokon is (1935 és 1960 közt a Roller-díszletekkel, 2004-ig csak tradicionális rendezésekben vitték színre).²⁷ A mai napig játssza a Roller által ihletett, a Roller-Hofmannsthal-féle *Regiebuch*hoz szigorúan ragaszkodó és mára már jó pár évtizedet maguk mögött tudható rendezésekben az operát a Bajor Állami Operaház (Otto Schenk, 1972, díszlet-és jelmezterv: Jürgen Rose), a Bécsi Állami Operaház (Otto Schenk, 1968, díszlet-és jelmezterv: Rudolf Heinrich, Erni Kniepert), valamint a Lyric Opera of Chicago, San Diego Opera és San Francisco Opera (Lotfi Mansouri, 1993, díszlet-és jelmezterv: Thierry Bosquet). Ezek a rendezések mára már-már ikonikus státusszal rendelkeznek, főleg Schenké, amit tovább erősít, hogy az opera helyszínét adó Bécs, illetve a Strauss-hoz szorosan kötődő München színpadain játsszák.

24 Roller és Hofmannsthal még a próbák kezdete előtt kidolgozták az egyébként a rendező által elkészítendő *Regiebuchot*: Hofmannsthal nem bízott abban, hogy a Drezdában a darabot igazgatni készülő Georg Toller képes lenne az opera megfelelő színrevitelére. Ugyanez az aggodalom vezetett végül Max Reinhardt leszerződtetésének kierősakolásához, ami lehetővé tette ugyan, hogy Toller és Reinhardt közösen rendezzék az ősbemutatót, de meglehetősen viharos munkakapcsolatot teremtett a két rendező közt. Ez az oka annak, hogy nem a rendező(k)höz, hanem a Roller-Hofmannsthal páros-hoz köthető az opera előadását hosszan meghatározó *Regiebuch*.

25 Sutcliffe 2014, 75.

26 Sutcliffe 2014, 75.

27 De nem szégyenkezhet a Magyar Állami Operaház sem: a budapesti színpadon 1911 és 1971 közt végig a Roller-tervek alapján készített díszletekkel játszották *A rózsalovagot*.

A fenti rendezéseket nem csak azért tartom fontosnak kiemelni, mert a legextrémebb példái egy előadási tradíció bebetonozódásának, hanem mert a róluk készült videófelveteleknek²⁸ köszönhetően nem csak egy-egy város vagy régió közönsége, hanem operarajongók széles köre tekinthette meg őket, ráadásul a 2000-es évek elejéig csakis ezek voltak elérhetőek a nagyközönség számára.

Hogy mennyire meghatározó produkció és recepció számára is egy ilyen tradíció rögzülése, azt Jacky Bratton interteatralitás-elméletének segítségével szeretném bemutatni. Bratton az interteatralitás fogalmát a következőképp definiálja 2000-es tanulmányában:

Interteatralitás alatt azon kapcsolatok hálózatát értem, melyek színházi szövegek, a szövegek, alkotói és megvalósítói közt épül ki, létrehozva azt a folyamatosan mozgó, multidimenziós hátteret, amiből az egyedi előadások kiemelkedhetnek. Az egy színházi tradíción belül írt színdarabok többé-kevésbé egymástól függőek. Egy olyan színházi kódoln szólnak meg, melyen írók, előadók és nézők mind osztoznak, és mely nem csak nyelvből, hanem műfajokból, *hagyományból* és korábbi darabok, *korábbi előadások* és jelenetek [...] (a nézők által osztott) *emlékezetéből* áll.²⁹

2003-as könyvében pedig az interteatralitás nyelvéről beszélve Bratton már kifejezetten a hagyományra és emlékezetre helyezi a hangsúlyt:

[...] a színdarabok egy olyan nyelven szólnak meg, melyen egymást követő nemzedékek osztoznak, és mely nem csak a beszédből és a színpad rendszereiből – díszlet, kosztüm, világítás stb. – áll, hanem műfajokból, *hagyományokból*, és *ami a legfontosabb, emlékezetből* is.³⁰

Az interteatralitás-elmélet tehát a színházi előadást nem elkülönült eseményként, hanem egy rendkívül összetett, akár generációkon átívelő kontextusban értelmezi – ennek a kontextusnak pedig egyaránt részei az alkotók, az előadók és a nézők. Az alkotás, befogadás és értelmezés folyamata elválaszthatatlanul összeolvad a színházi hagyományok ismeretével és a korábbi előadások emlékeivel. A *Rózsalovag* esetében ez azt jelenti, hogy egy rendező tudat alatt vagy tudatosan, de mindenképp a már ismertett tradícióhoz

28 A legfontosabb felvételek: Kleiber–Schenk 1988, Solti–Schlesinger 1997, Kleiber–Schenk 1995. Mindhárom felvétel elérhető a YouTube oldalon, több tízezer (sőt, a londoni felvétel esetében több százezer) megtekintéssel. A Metropolitan 2009/2010-es évadában világszerte levetített *Rózsalovag*-előadását is több százezer tekinthették meg, a felvétel pedig a *Met On Demand* szolgáltatása keretében online megtekinthető.

29 Bratton 2000, 15 (Saját kiemelés).

30 Bratton 2003, 38.

viszonyítva pozícionálja saját rendezését, a közönség jelentős része számára pedig ezen tradíció jelenti azt a mércét, ami alapján megítélhetik (vagy a konzervatív nézők esetében: elítélhetik) az új előadásokat. Az évtizedeken keresztül futó rendezések esetében pedig az új fellépőknek azzal a tudattal kell saját interpretációjukat előadniuk, hogy a közönség a már látott „nagyok” emlékéhez mérje majd őket.³¹

A tradicionális rendezések megtartása mellett az egyik legfőbb érv – és a rendezők számára jellemzően a legnagyobb probléma – a részletesen kidolgozott és sokszor hivatkozott XVIII. századi környezet, valamint a rendkívül aprólékos színpadi utasítások jelenléte. Szabad-e ebből az érzékletesen felrajzolt közegből kiragadni a *Rózsalovagot*? Egyáltalán értelmezhető a darab, ha már nem az 1740-es évek Bécsében játszódik? Alexandra Wilson Puccini operáinak rendezése kapcsán említi ugyanezt a dilemmát:

Puccini olyannyira választékos volt kézírataiban a színpadi utasítások pontos részleteinek lejegyzésében és a „milió partitúrában való megjelenítésére” tett igyekezetében, hogy operáinak nagy része a modernizálásnak makacsul ellenálló darabnak tekinthető.³²

David J. Levin Wagner-rendezésekre kidolgozott rendszere³³ is ennek az interpretációs problémának elemzésére épül, és tökéletesen illik a Strauss-operákra is (mindenekfelett a *Rózsalovagra*). Levin szerint a Wagner-művek interpretálói két táborra oszthatók: konzervatív, a művek szó szerinti értelmezésére alapuló rendezések híveire, akik hajlamosak a zeneszerző által megadott utasításoktól való bármilyen eltérést szentségtörésként értékelni, és az innovatív, a nyelv és jelölés képlékenységére figyelmes, és ezt a képlékenységet felfedezni és színre vinni kívánók csoportjára. Levin ugyan figyelmeztet, hogy a „konzervatív” és „innovatív” nem feltétlenül fordítható le „rossz” és „jó” értelmezésekre, az azonban egyértelmű, hogy kritikai olvasatokat csak az utóbbi irányzat tesz lehetővé.

Matthew Boyden kommentárja Roller díszleteinek a *Rózsalovag* előadás-történetére tett hatásáról a Levin által leírt konzervatív rendezők és nézők attitűdjének remek példája: „Rollernek köszönhető, hogy *A rózsalovag* [...] következetesen ellenállt a modern operarendezők becsvágyának és hiúságának”.³⁴ Boyden egyértelműen pozitívan értékeli azt, hogy ez az előadási hagyomány megnehezíti az opera színrevitelét modernizálni kívánó törekvéseket, és a Rollertől kiinduló rendezési hagyományt tekinti az egyetlen érvényes olvasatnak.

Boydennel szemben azonban én úgy gondolom, hogy egy, a *Rózsalovag*éhoz hasonlóan konzervatív, merev előadásbeli tradíció hegemoniája legalább olyan káros az adott

31 Anja Harteros épp a müncheni rendezés kapcsán beszél erről a problémáról, lásd Brug 2011.

32 Wilson 2013, 185–201 (Saját fordítás).

33 Levin 2007, 37–67.

34 Boyden 2004, 272.

mű számára, mint amennyire a zenetörténeti recepció már elemzett paradigmája volt: mindkettő nem csak leszűkíti a lehetséges értelmezési keretet, hanem egyenesen ellehetetlenít olyan értékes olvasatokat, melyek az opera megértését gazdagíthatnák. A századfordulótól eltávolodva a *Rózsalovag* Schorske által leírt társadalmi aktualitásának érzete egyértelműen megszűnt, a XVIII. századi díszdobozába zárva pedig az opera valóban mint csak a „régii szép idők” *Gemütlichkeit*ja iránti nosztalgia giccses szimbóluma létezhetett, megerősítve és igazolva a muzikológia *Rózsalovag*gal szembeni elítélő attitűdjét.

Az opera megítélésének és értelmezésének problémáján túl is van jelentősége annak, hogy az milyen formában kerül színpadra: az opera nem múzeum, hanem színházi műfaj, és mint ilyen, szükségszerűen magával vonja azt, hogy nem zárhatja ki magából a rendezői színház működését szerzői intenciók tiszteletben tartására hivatkozva.³⁵ Ráadásul – mint arra Fodor Géza rámutat – a XX. század során létrejött (és azóta csak minimális változásokon áteső) bevett operarepertoár statikussága már egyszerűen megköveteli az új interpretációk létrehozását:

[...] a „Werktreue”, a műhöz való hűség illúzió, s ha feltételezzük is, hogy az operáknak létezik primer jelentésük, az már triviális, nem mond semmi újat, a korszerű interpretációnak mögé kell hatolnia, újra, azaz át kell értelmeznie. Végletesen: az előadásnak nem kell arról szólnia, amiről a darab, szólhat az ellenkezőjéről is. Egy olyan korban, melyben egyfelől a repertoárképes operatörténet lezárult, és újdonságot nem a művek, hanem előadásaik jelenthetnek [...] ez szükségszerű fejlemény.³⁶

„Und in dem »Wie« – da liegt der ganze Unterschied”: a *Rózsalovag* értelmezésének további lehetőségei

Nem szentenciával szeretném zárni a dolgozatomat arról, hogy mi a „helyes” módja a *Rózsalovag* vizsgálatának vagy milyen az „ideális” színrevitel – az ilyen dogmatikus ki nyilatkozatok ártottak a legtöbbet az operának, és nem gondolom, hogy a *Rózsalovag* interpretálásának csak egyetlen elfogadható és követendő útja létezne. A közelmúltból azonban két rendezést érdemesnek tartok kiemelni, melyek a bemutatott előadásbeli hagyományon túllépve az opera értelmezésének új lehetőségeit mutatták fel: először Jan Philipp Gloger amszterdami rendezését, mely látványvilágával, gesztusrendszerével és a szereplők jellemeinek újraértelmezésével egyértelműen szembefordult az opera előadási

35 Wieland Wagner a Wagner-oeuvre modern színpadi feldolgozásai mellett érvelve mutat rá, hogy például Shakespeare műveinek esetében a színpadi innováció gondolatában már semmi újdonság nincs, bevett gyakorlat a művek újraértelmezése, míg Wagner esetében foggal-körömmel kell küzdeni minden újításért (Levin 2007, 50).

36 Fodor 2006.

tradíciójával, a Rózsa átadásának jelenetében egyenesen ki is figurázva azt. Glogerével szemben nem az előadási hagyomány szinte programszerű elutasításán alapul, de ahhoz hasonlóan egészen új megvilágításba helyezi az operát Claus Guth frankfurti rendezése. Guthnál a helyszín Mária Terézia Bécsre helyett egy századfordulós tudószanatórium, ahol a fiatal Marschallin utolsó napjait éli: ebben a kontextusban új, megrendítő értelmet kap az első felvonásbeli monológja az idő múlásáról és a kényszerű késztetés Octaviannal való kapcsolatának megszakítására. Ez kétségkívül (a konzervatív nézők szavaival élve) nem egy „Strauss intencióinak megfelelő” *Rózsalovag*, de az opera egyik központi rémájára, az idő múlásának problémájára épült, koherens, a szöveget új értelemmel felruházó, érzelmileg mélyen ható, és teljességgel érvényes olvasatot felmutató rendezés.

Guth rendezése kapcsán érdemes továbbá megemlítenem, hogy az 1990-es évektől kezdve új tradíció látszik kibontakozni, mely az operát komponálásának idejére, a századfordulóra helyezi át: ebben a szellemben készült Götz Friedrich 1993-es berlini, Herbert Wernicke 1995-ös és Robert Carsen 2004-es salzburgi, Richard Jones 2014-es Glyndebourne-i és Harry Kupfer 2014-es salzburgi rendezése (valamint a hazai operaszínpadokra is kitekintve: Andrejs Žagars 2010-es budapesti rendezése is).

Bármely opera új olvasatainak létrejötte szükségszerű következménye a zeneelméletben és színházi gyakorlatban is folyamatosan végbemenő változásoknak: nincs szemléletmód, ami évtizedeken keresztül valóban érvényes maradhatna. Ahhoz pedig, hogy az untig ismételt, idejétmúlt diskurzusok újratermelése helyett valóban új (és a XXI. század számára is releváns) interpretációk jöhessenek létre és válhassanak befogadhatóvá, elkerülhetetlen a *Rózsalovag* zenei értékéről és színrevitelének adekvát módjairól alkotott régi, megcsontosodott vélemények alapos felülvizsgálata: csak így válhat lehetővé, hogy ezen opera színrevitelével – ismét Brook szóhasználatával élve – élő, és ne holt színház jöjjön létre.

Bibliográfia

- Adorno. Theodor W. 2002. „Kitsch.” In *Essays on Music*, szerk. Richard D. Leppert, ford. Susan H. Gillespie, 501–505. Berkeley: University of California Press.
- Almási-Tóth András. 2008. *Az opera – egy zárt világ*. Budapest: Typotex.

- Bratton, Jacky. 2000. „Reading the Intertheatrical, or the Mysterious Disappearance of Susanna Centlivre.” In *Women, Theatre and Performance: New Histories, New Historiographies*, szerk. Maggie B. Gale – Viv Gardner, 7–24. Manchester: Manchester University Press.
- Bratton, Jacky. 2003. *New Readings in Theatre History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brook, Peter. 1999. *Az üres tér*. Ford. Koós Anna. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Brug, Manuel. 2011. „Ich möchte nicht so billig sein.” *Merkur* Május 30. [<http://www.merkur.de/kultur/ich-moechte-nicht-billig-sein-1265728.html>] (2016. 10. 30.)
- Botstein, Leon. 1992. „The Enigmas of Richard Strauss: A Revisionist View.” In *Richard Strauss and His World*, szerk. Bryan Gilliam, 3–32. Princeton: Princeton University Press.
- Boyden, Matthew. 2004. *Richard Strauss*. Ford. Borbás Mária. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Castle, Terry. 1995. „In Praise of Brigitte Fassbaender: Reflections on Diva-Worship.” In *En Travesti: Women, Gender Subversion, Opera*, szerk. Corinne E. Blackmer – Patricia Juliana Smith, 20–58. New York: Columbia University Press.
- Del Mar, Norman. 1962. *Richard Strauss: A Critical Commentary on His Life and Works, Vol. I*. London: Barrie and Jenkins.
- Fodor Géza. 2006. „A »jelmezes koncert« dicsérete.” *Élet és Irodalom* 50/25. [<http://www.es.hu/cikk/2006-06-26/fodor-geza/a-jelmezes-koncert-dicsere.html>] (2016. 10. 28.)
- Gilliam, Bryan. 2014. *Rounding Wagner's Mountain: Richard Strauss and Modern German Opera*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, Glenn. 1999. „Védőbeszéd Richard Strauss mellett.” Ford. Barabás András. *Muzsika* 42/4: 12–17.
- Jefferson, Alan. 1985. *Richard Strauss: Der Rosenkavalier*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, Joseph E. 2009. „A Study of Richard Strauss's Creative Process.” In *Genetic Criticism and the Creative Process: Essays from Music, Literature, and Theater*, szerk. William Kinderman – Joseph E. Jones, 170–191. Rochester: University of Rochester Press.
- Kennedy, Michael. 1999. *Richard Strauss: Man, Musician, Enigma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kerman, Joseph. 1988. *Opera as Drama*. Berkeley: University of California Press.
- Korngold, Julius. 1911. „Der Rosenkavalier. Komödie für Musik von Hugo von Hofmannsthal, Musik von Richard Strauss.” *Neue Freie Presse* (Bécs) Április 11.

- Le Tourneau, Gary. 1994. „Kitsch, Camp and Opera: *Der Rosenkavalier*.” *Canadian University Music Review* 14: 77–97.
- Levin, David J. 2007. *Unsettling Opera: Staging Mozart, Verdi, Wagner, and Zemlinsky*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mann, William. 1964. *Richard Strauss: A Critical Study of the Operas*. London: Cassell.
- Reynolds, Margaret. 1995. „Ruggiero’s Deceptions, Cherubino’s Distractions.” In *En Travesti: Women, Gender Subversion, Opera*, szerk. Corinne E. Blackmer – Patricia Juliana Smith, 132–151. New York: Columbia University Press.
- Schmid, Mark-Daniel, szerk. 2003. *The Richard Strauss Companion*. Westport: Praeger Publishers.
- Schorske, Carl E. 2006. „Commentry: Operatic Modernism.” *Journal of Interdisciplinary History* 36/4: 675–682.
- Sontag, Susan. 1971. „A campról.” Ford. Göncz Árpád. In *A pusztulás képei*, 277–299. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- Sutcliffe, Tom. 2014. *Believing in Opera*. Princeton: Princeton University Press.
- Williams, Bernard. 2006. *On Opera*. New Haven: Yale University Press.
- Wilson, Alexandra. 2013. „Golden-Age Thinking: Updated Stagings of Gianni Schicchi and the Popular Historical Imagination.” *Cambridge Opera Journal* 25/2: 185–201.

Videófelvételek

- Strauss, Richard. *Der Rosenkavalier*. Orchestra and Chorus of the Bavarian State Opera. Conducted by Carlos Kleiber, directed by Otto Schenk. With Gwyneth Jones, Brigitte Fassbaender, Lucia Popp, Manfred Jungwirth et al. Recorded in 1979. Hamburg: Deutsche Grammophon. 1988. VHS. (DVD-n megjelent 2005-ben.)
- Strauss, Richard. *Der Rosenkavalier*. Orchestra and Chorus of Royal Opera House, Covent Garden. Conducted by Georg Solti, directed by John Schlesinger. With Kiri Te Kanawa, Anne Howells, Barbara Bonney, Aage Haugland et al. Recorded in 1985. London: NVC Arts. 1997. VHS. (DVD-n megjelent 2004-ben.)
- Strauss, Richard. *Der Rosenkavalier*. Orchestra and Chorus of the Vienna State Opera. Conducted by Carlos Kleiber, directed by Otto Schenk. With Felicity Lott, Anne Sofie von Otter, Barbara Bonney, Kurt Moll et al. Recorded in 1994. Hamburg: Deutsche Grammophon. 1995. VHS. (DVD-n megjelent 2001-ben.)

Csornay Annamária

The Liberal Political Realism of Bernard Williams

I.

Bernard Williams's "Realism and Moralism in Political Theory" published in the *In the Beginning Was the Deed* is one of the founding texts of contemporary political realism.¹ Despite the great influence of and interest in Williams's work, it seems that little attention has been paid to the philosophical underpinnings of his approach.² The present study aims at unfolding the underlying view of morality in Williams's concept, in particular his rejection of moralism in political theory. The application of such a view is the basis of Williams's distinct account of legitimacy and a different grounding of liberalism than the dominant liberal ones. Through these points, the goal of the current study is to clarify the ethical foundations, and correspondingly, to identify the strengths and challenges of Williams's liberal political realism.

Generally, all forms of political realism, including the one put forward by Williams, aim at a realistic approach of the political. This perspective has a longstanding history: the primary idea is that, instead of following Plato in his pursuit of normatively defining the just state in the *Republic* – setting the path for many utopian thinkers –, the focus should be on investigating what is established in reality, and develop ideas on what is to be done accordingly. This is the general attitude behind realist approaches. Williams's realism is not first and foremost concerned with this tension between the ideal and non-ideal theory, rather its focus is on freeing political philosophy from moralism.³

Williams's rejection of moralism is based on his earlier concerns within moral philosophy. Williams devoted many of his works to showing that systems of morality, such as the Kantian or the Utilitarian ones, are very problematic. In the text *Morality, the Peculiar Institution*, one of the most important critical works in contemporary moral philosophy, Williams shows that "philosophical mistakes are woven into morality",⁴ and these misconceptions are rooted in the over-rational approach of past philosophers. He argues that ethical life is not about being able to follow abstract (and therefore universally applicable) principles, rationally constructed by moral philosophers. Once this is clear, Williams's problem with political moralism becomes evident: "politics

1 For an overview of the premises of contemporary realism see *Politika egy tökéletlen világban; A politikai realizmus elméleti előfeltételeiről* (Szűcs 2014).

2 A profound exception is Edward Hall's *Realism and Liberalism in the Political Thought of Bernard Williams* (Hall 2013).

3 Rossi and Sleat 2014, 699–700.

4 Williams 2006, 196.

cannot be applied ethics because ethics cannot be applied ethics”.⁵ In *Realism and Moralism in Political Theory*, his aim is to renounce the application of such systems of morality in political theory. Williams claims that rationality does not have authority in political theory, just as it does not have authority in the case of moral philosophy. More specifically, the problem with political moralism is that it “misrepresent[s] the nature of the relationship between moral considerations and political practice, and consequently offer[s] a set of normative prescriptions that do not properly apply to the subject matter with which they claim to be concerned”.⁶

Williams’s main opponent is Rawlsian liberalism, which is a paradigmatic example of political moralism. Following Williams, other realists have also found a target in Rawls’s work, labelling it and other dominant theories constructed in a similar fashion “high liberalism”,⁷ “liberal utopianism”,⁸ and “liberal moralism”.⁹ It is important to draw attention to the fact that realism’s objection is not to liberalism itself, but to the moralist foundations thereof. Also, “political realism is not just a corrective of high liberalism but another type of liberalism [realist liberalism]”,¹⁰ which means that realist liberalism is well-separable from mainstream liberalism. As opposed to dominant theories, the realist approach “denote[s] a philosophical disposition – an instinct or an inclination”¹¹ which can be associated with the following challenge formulated among liberals in the 19th century: “how to achieve liberal, enlightened goals in a world that does not follow liberal, enlightened rules”.¹² Realists believe that instead of creating rational-moral grounding for liberalism, its foundation should rely on political practice, which means that liberalism should be seen as something based on its history in the real world. Affirming this, Williams recommends liberalism not because of its normative superiority, but on the grounds of it being successful in practice, as there is a “worldwide success of the demand for it”.¹³ This point is to be explained in detail later.

The fact that Williams rejects moralism does not mean that he gives up ethical considerations altogether. That is why his realism can be clearly distinguished from the common (and somewhat misguided) understanding of realism, which can be associated with international relations realism, power politics, self-interest, *Realpolitik*,

5 Hall and Sleat 2016, 8.

6 Hall 2013, 10.

7 North 2010, 381.

8 Galston 2010, 408.

9 Horton 2010, 431; Sleat 2014, 317.

10 North 2010, 384.

11 Bew 2014, 50.

12 Bew 2014, 42. Bew uses a different terminology, which should not be misleading: the original *Realpolitik* shows similarities with liberal realism, the latter *Realpolitik* – and this usage became dominant – corresponds to the idea of might is right.

13 Williams 2005, 15.

Machiavellianism, manipulation, ruthlessness and calculating behaviour. Realism in this sense conveys the idea that might makes right. Contrary to this interpretation of realism, Williams claims that “might does not imply right, that power itself does not justify”.¹⁴ The firm rejection of understanding realism as *might is right* is based on the view that successful domination is not the same as political solution, rather it suggests the use of unmediated coercion and brute force. In other words, violence is not a political means. This principle became an axiom for contemporary realist writers, as Matt Sleat states, it is not acceptable to reduce “politics to violence by making the *de jure* right to rule equivalent to the *de facto* ability to do so”.¹⁵ It is apparent that the rejection of might makes right serves the goal of showing that realism denies the idea that anything goes and the view that there are no criteria for evaluation in politics. Even though there is no clear understanding of might is right behind its dismissal,¹⁶ this is the general attitude of contemporary realism.

Williams’s political realism finds the assigned role of morality problematic both in might is right and moralism. His anti-moralist but not anti-moral attitude governs the text of *Realism and Moralism in Political Theory*. In line with this, the main challenge of Williams’s realism is to find a way to show that politics and the exercise of power are not exclusively determined by applying moral rules, and at the same time to prove that politics is not only a matter of successfully coercing people to accept the ruling power. Politics – according to realist writers – is somewhere between the two. To understand this concept precisely, we should turn to the text itself.

II.

Realism and Moralism in Political Theory was a lecture given during the late 1980s and 1990s by Williams, published after the philosopher’s death in 2003 in a book that collects other lectures and essays of his edited by Geoffrey Hawthorn. These texts were to serve as the bases for a book on politics Williams had been working on until the

¹⁴ Williams 2005, 5.

¹⁵ Sleat 2014, 315.

¹⁶ I believe that the mistake realists make lies in their superficial reading of might is right. Might can actually imply right, however this can never be unrestricted. In other words, might makes right does not mean that power can do whatever it wants. Therefore, the idea that anything goes cannot be true, because there are always limitations on what can be done. These constraints do not come from moral prescriptions as moralists believe, but rather they are natural boundaries, such as the ends of human capabilities and circumstantial restrictions. For instance, what can be done is limited by the actual moral expectations that people have; those who hold power have to act in accordance with these expectations to a certain extent, or they will lose their power. Consequently, the realist rejection of might is right is unnecessary, for it relies on a false reading that it excludes any moral or other boundaries in politics.

end of his life but never finished.¹⁷ For the lack of a comprehensive book, Williams's ideas on political matters are scattered, and the texts in their current forms are rather fragmentary. This makes it challenging to reconstruct Williams's view. Moreover, since Williams rejects systematising and theorizing, it would be a misplaced goal to formulate a theory of realism based on Williams's writings.¹⁸ Therefore, the current aim is not to reproduce Williams's realist theory, but to accurately understand his foundational ideas, which determine contemporary realism.

The starting point for Williams is the critique of political moralism. He claims that theories of political moralism subordinate politics to some moral conception, which means that the task of politics is seen as either to implement the vision of a moral ideal or to comply with it. Williams explains how Rawls's neo-Kantian theory is an example of political moralism. The basic argument is that Rawlsian theory is defined by the following structure: the moral restricts what politics legitimately can do. This is true both for *A Theory of Justice* and the latter *Political Liberalism*. In these two works, Rawls appoints justice (a moral virtue) as the goal of a well-ordered society. It does not make a difference from the realist perspective that in *Political Liberalism* Rawls constructs a political conception of justice instead of a moral one based on a thin theory of good.¹⁹ The political conception of justice is still founded on a moral conception, because it relies on the reasonableness (the moral-rational capacity) of people. Reasonable citizens want to agree on a framework that is acceptable to all (regardless of their particular comprehensive doctrines).²⁰ This framework, based on the political conception of justice, is the object of their overlapping moral consensus. As Williams quotes Rawls "the stability of a democratic pluralistic society is, or should be, sustained by the moral psychology of citizens living within an overlapping consensus".²¹

Accordingly, the condition of legitimacy is based on a predetermined moral requirement: a political arrangement has to be just in order to be legitimate. The consensus on the basic principles regarding the political conception of justice is justified, because it is an outcome of an appropriate process, the exercise of the rational faculty. The legitimate use of power has to be congruent with the principles agreed upon. As Rawls states: "Our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals

17 Hall 2013, 11–12.

18 Hall 2013, 21.

19 Rawls 1999, 355–58.

20 For further elaboration see John Horton's *Rawls, Public Reason and the Limits of Liberal Justification* (Horton 2003).

21 Williams 2005, 2. Stability for Rawls means stability for the right reasons.

acceptable to their common human reason.”²² The Rawlsian theory can be evaluated in the following way from the realist position:

This seems to turn politics into a realm of implausibly harmonious moral and political consensus and exclude much of the disagreement and conflict that seems to characterise politics, including fundamental disagreements about constitutional essentials, conceptions of justice and even the nature and limits of politics itself.²³

In contrast to the view of Rawls and political moralism, Williams sees – relying on Hobbes – politics as a tool to avoid *summum malum* and not as a tool to achieve *summum bonum*.²⁴ Accordingly, the first question of politics, that is, the primary task of politics is “the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation”.²⁵ Williams points out that these have to be re-secured from time to time, which implies that there are no enduring solutions in politics (as opposed to the idea embodied in the commitment to finding the single best solution). The concept of legitimacy is inseparable from what the role of politics is viewed to be.²⁶ In order to be legitimate, it is necessary for a state to solve the first question, but Williams points out that it is not a sufficient achievement.²⁷ For Hobbes, it was a satisfactory criterion that if power provides a better state than a condition without power, then it is legitimate. Power has to be able to protect its subjects.²⁸ However, Hobbes’s requirement is problematic in at least two respects. First, one might argue that it is difficult to tell whether an existing state with a rule is better than a state without one. Secondly, the specific problem of Williams is that the requirement of order can be met too easily, which allows for oppressive regimes to pass as legitimate. Therefore, the Hobbesian approach is unable to distinguish between political rule and effective domination, which should be the primary aim when one determines the standards of legitimacy according to Williams. This goal becomes apparent when Williams posits that the solution to the problem of order cannot become the problem itself, for instance in the form of terror and violence. As Galston states, “[T]he core challenge of politics is to overcome anarchy without embracing tyranny.”²⁹

22 Rawls 1993, 137.

23 Sleat 2014, 322.

24 Hall 2013, 17. As Hobbes writes: “The passions that incline men to peace, are fear of death; desire of such things as are necessary to commodious living.” (Hobbes 1998, 86)

25 Williams 2005, 3.

26 For a comprehensive explanation of contemporary realist legitimacy, see Sigwart 2013.

27 Williams 2005, 3.

28 Hobbes 1998, 115.

29 Galston 2010, 391.

Respectively, it can be said that Williams's liberal realist legitimacy places itself between the two extreme positions. It does not accept the Rawlsian solution, because it gives moral criteria for legitimacy instead of political ones, and it does not accept the Hobbesian solution because it disregards political morality by giving an insufficient definition of legitimacy. None of them understands the nature of the relationship between morality and politics, therefore, neither have the right means to determine legitimacy. Williams believes that when doing political theory, the aim should be to give "greater autonomy to distinctively political thought".³⁰ A genuine political philosophy adheres to the idea that politics is an autonomous field with specific rules and notions of its own (that cannot be derived from ethics). Since the demands of politics (and political values) are distinctive, the definition of legitimacy has to be correspondingly political.

Williams's solution subscribes to the autonomy of the sphere of politics: he introduces the idea of Basic Legitimation Demand, meeting which is a genuine political requirement. An appropriate answer to the Basic Legitimation Demand is the acceptable solution to the first question, which means that "the state has to offer a justification of its power to each subject".³¹ This implies that the state must be able to offer a justification to the most disadvantaged group of people within its borders and protect them as well.³² In light of this explanation, the question arises: is the criteria of Basic Legitimation Demand a moral requirement? Williams argues that even if the Basic Legitimation Demand is a moral principle, it is not prior to politics. It is a political demand, it exists to enable one to distinguish between political solution and "successful domination".³³ In this respect, the Basic Legitimation Demand "is a claim that is inherent in there being such a thing as politics".³⁴

Yet a critic of Williams, Charles Larmore has attempted to show that there is a circularity in Williams's concept. The realist account of legitimacy is based on the idea that moral principles external to the sphere of politics cannot serve as conditions of legitimacy, because legitimacy is a political principle. Therefore, legitimacy has to be based on political criteria. Some interpretations claim that political criteria are equal to power justifying itself. Thus, in order to avoid the self-legitimation, criteria have to come from outside of politics. However, this was already rejected in the first step. Consequently, Larmore claims that Williams's realist approach enters a paradoxical state. There are two possible directions to move in according to Larmore. Realism has

30 Williams 2005, 3.

31 Williams 2005, 4.

32 Williams 2005, 4–5.

33 Williams 2005, 5.

34 Williams 2005, 5.

to either accept self-justification or it has to rely on external moral requirements. He thinks that the latter would be the appropriate foundation of legitimacy.

[I]t is not so much the BLD as rather the justification of state power, whatever it may be, in which satisfying the BLD is taken to consist, that must express a 'morality prior to politics' [...]. [...] [Legitimacy is] when people accept a state as legitimate, and when a state claims legitimacy for itself, they are holding that the state's exercise of coercive power really is justified, [...] whatever its quality, the attempt to justify the state's exercise of coercive power has to base itself on principles assumed to have a validity antecedent to, because purportedly justifying, the authority claimed for the state.³⁵

Although critics readily accuse Williams of both anti-morality and moralism, these accusations are based on a confusion. To answer the first charge: critiques arbitrarily limit political legitimation to the self-justification of power. This shows the misunderstanding of Williams's concept. Williams argues: "The situation of one lot of people terrorizing another lot of people is not per se a political situation: it is, rather, the situation which the existence of the political is in the first place supposed to alleviate (replace)."³⁶ That is why the Basic Legitimation Demand calls for the Critical Theory Principle. According to this, an acceptance of a regime made by itself through coercion is not legitimate.³⁷ This shows that Williams did not try to "legitimate the political order without reference to moral values".³⁸ The answer to the second allegation is this: the Basic Legitimation Demand can include moral considerations, nevertheless, these are not external, abstract and universal ideas, but concrete and local ones. Those moral expectations are the part of politics that people actually hold. Since people's needs change, there cannot be a fixed set of moral criteria of legitimacy.

Legitimacy, understood by Williams, requires that it has a "roughly equal acceptability (acceptability to each subject)".³⁹ Acceptability means that the legitimation offered *makes sense* as such, "MS [makes sense] as an example of authoritative order, [...] it MS to us as a legitimation".⁴⁰ This strongly depends on people's beliefs about morality, politics, economics and so on, which are rendered by historical experiences, cultural circumstances and current conditions, that is, by particular factors. Everyone has different conceptions about what it takes for a state to be legitimate, about what

³⁵ Larmore 2013, 16–18.

³⁶ Williams 2005, 5.

³⁷ Williams 2005, 6.

³⁸ Sleat 2014, 317.

³⁹ Williams 2005, 7. The problem with this criterion is that it is underdetermined (Szűcs 2016, 53).

⁴⁰ Williams 2005, 11. This notion of legitimacy rests on Max Weber's, according to him „the basis of every system of authority, and correspondingly of every kind of willingness to obey, is a belief, a belief by virtue of which persons exercising authority are lent prestige” (Weber 1964, 382).

makes sense to them as legitimation, and these are contingent to a certain extent. “The beliefs that lie at the base of forms of legitimation are often as confused, potentially contradictory, incomplete, and pliable as anything else, and they can in principle be manipulated, although in most cases not *ad libitum*.”⁴¹ Since beliefs are diverse, there can be many different reasons why people think a regime is legitimate. Williams’s argument that the state must establish and maintain order is only a general criterion which reflects on fundamental expectations of human beings toward a regime. The concrete demands vary and they go beyond the establishment of order; there are additional requests that the state must satisfy in order to be accepted. Naturally, there are differences between people’s political expectations within a single society and there are differences between different societies’ political cultures as well. Therefore, there is no single criterion of legitimacy within one society, just as there is no single criterion of legitimacy globally either.

The final consideration in connection with liberal realist legitimacy is that power always has a limited legitimation. Sleat argues as follows: “At least in part every political order will be partially imposed by coercive force because it cannot be fully or sufficiently legitimated to all those who are subject to it”,⁴² which is a situation prohibited by moralist theories. Ideas about legitimacy are not unchanging, and sometimes politics itself has an impact on the way people think about political concepts. As Sleat puts it, “there is no way in which legitimacy can float completely free from the power relations in which it is engaged”.⁴³ Therefore, legitimacy is not black-and-white: it should be evaluated in terms of degrees. According to Bernard Williams: “We can accept that the considerations that support LEG are scalar, and the binary cut LEG/ILLEG is artificial and needed only for certain purposes.”⁴⁴ Politics uses many forms of force, but it is hard to distinguish the acts that automatically make a regime illegitimate from those that are momentary misconducts. An illegitimate action does not make an illegitimate state. Thus, it can be concluded that the accurate distinction between successful domination and political rule is difficult.

From the concept of legitimacy, the question arises: “How do we get to liberalism?”⁴⁵ Since this has an important effect on the criteria of legitimacy in a Western context, Williams describes the succession of liberalism in the following way: liberals expand the standards of who counts as disadvantaged, of the expectations of state, and of what counts as a threat.⁴⁶ The consequence of this is that only the liberal solution meets

41 Geuss 2008, 36.

42 Sleat 2014, 329.

43 Sleat 2014, 330.

44 Sleat 2014, 10.

45 Williams 2005, 7.

46 Williams 2005, 7.

the Basic Legitimation Demand “now and around here”.⁴⁷ To show this concept in simple terms, Williams created the following formula: “Legitimacy + Modernity = Liberalism”.⁴⁸ This means that what counted as a legitimate state in the past does not necessarily count as one today. “MS’ is a category of historical understanding”,⁴⁹ when applying it to a past state it is used as an evaluative concept, but using it to judge one’s own state in the present must be a normative one.⁵⁰ This means that in the Western context, the liberal answer makes sense to people.

This is a fundamentally different approach to liberalism than the dominant ones. Williams links his view to Judith Shklar’s idea of liberalism of fear, “the original and only defensible meaning of liberalism”,⁵¹ according to which liberalism is understood as a conception whose main goal is to protect the less empowered from violence. This suggests a break with the dogmatic supersaturated liberalisms.⁵² Williams also emphasises the importance of democratic settlement and participation in connection with liberalism. His goal is to offer an account of liberalism based on a new foundation. Thus, realist liberalism is not grounded on the “liberal conception of the man”,⁵³ it is not based on respect for moral agency or moral contractualism. Instead, according to Williams, liberalism is justified, because it is successful and there is a global demand for it. Williams gives an example of how liberal ideas become prevailing. There are contemporary societies that are non-liberal, and as liberal ideas spread citizens of such states may accept them. Then, the Basic Legitimation Demand will arise, due to which the state eventually has to become more liberal. This is how liberalism advances.

III.

The following concerns arise. First of all, we can ask how the claim that order is the first question of politics can be reconciled with the idea that there cannot be a single principle that politics is supposed to actualise. It can be argued that safety, which is guaranteed by stability, is a universal need for human beings. This does not mean that order is always the primary concern of politics: there may be cases where other needs can override it, it only means that generally, self-preservation is thought to be a fundamental interest of all kinds of people. For instance, it is certainly possible that in

47 Williams 2005, 8.

48 Williams 2005, 9.

49 Williams 2005, 11.

50 Williams 2005, 11.

51 Shklar 1989, 21.

52 A fellow realist, John Gray also argues against rationalist-moralist understanding of liberalism in Gray 2000.

53 Gray 1986, x.

a particular situation, to do justice is more important than protecting order. Moreover, what order means to people is very diverse, it is a notion that can be filled with various concrete expectations.

A similar argument can be made regarding legitimacy. The Basic Legitimation Demand does not assume that there is only one right answer to it. However, it does require a state to give one in order to be legitimate. It is a requirement that can be globally applied, which is not blind to the particularities of different societies. The condition that an answer has to make sense shows this precisely. The difficulty of making a theory sensitive to the particularities of different societies is a general challenge. Since theorising inherently consists of generalising, it can conflict with pluralism. Williams's approach can be instructive in solving such problems.

In order to understand the applicability of Williams's concept, its relation to normativity has to be made clear. It seems that underlying his approach is the idea of the inseparability of descriptive and normative notions.⁵⁴ This can be explained in the following way: it is problematic to say something about what *ought* to be without saying something about what *is* (or more precisely, how one interprets what is). This is true the other way around as well. What is (or at least its interpretation) depends on what ought to be. This is fundamentally different from the way moralism relates to normativity. No matter how precisely moralist writers can describe reality, when they create what the ideal should be or prescribe principles, that is, when they formulate normative content, they are detached from reality. This detachment is the cause of abstractness and what the realist call *a priori* reasoning. Williams has a different approach to normativity. He is not so much interested in finding the most realistic prescriptions. For him, the origin of normativity is not the philosopher, but rather the people. This means that people's expectations and actions (for instance organising their political living respectively) are the source of normativity.

Two considerations follow from the interpretation I have given above, and from Williams's text itself. These are connected to questions that are not particularly new in political philosophy; nevertheless, they remain troubling in this context.

Firstly, since people shape the lives of their communities, how can it be guaranteed that they will not change it for the worse? The success of liberalism is contingent, and it is not clear what could secure it. The moralist answers are unsatisfactory, because they misjudge human nature. The realist answers are also unsatisfactory in a sense, because they accept that sometimes things do get worse. Although the realist position might be disappointing to some, it is instructive for philosophy. Realists think that philosophy

54 Some writers think this would be a fruitless distinction, for instance Geuss writes that "I do not distinguish sharply between a descriptive theory and a 'pure normative theory' (the former purportedly giving just the facts; the latter moral principles, imperatives, or ideal norms), because it is useless." (Geuss 2008, 16)

alone cannot solve such a problem, since it does not have sufficient authority. They believe that it is first and foremost the task of political practice to safeguard liberalism, and even then, liberalism still cannot be guaranteed.

Secondly, it is problematic to apply Williams's account of legitimacy. According to Williams, one can only make sense of the things the way one interprets them. Therefore, one cannot completely understand how or why a legitimation makes sense to others. This results in the problem of not having a theoretical or practical directive towards other political arrangements. Thus, the question of how one can successfully distinguish between legitimate rule and successful domination seems insoluble by Williams's tools. This is congruent with the realist attitude that politics is not about black-and-white matters.

IV.

In spite of these issues, Williams's liberal realism offers a compelling view of politics, as opposed to mainstream political philosophies. Williams's rejection of political moralism is grounded in the fact that moralism is based on a mistaken view of how human morality and rationality work. Williams thinks that theory can only have a limited effect on political practice. His scepticism is the reason why he rejects the political constructivism of Rawls. People have all kinds of motivation, many of which are not reasonable. As Horton puts it: "Those reasons often will include some measure of self-interest, but may also include more general prudential considerations and whatever moral principles and other values can be effectively mobilized in support of a particular political settlement."⁵⁵ Realists think that there is a primary concern of human beings that precedes and brings about their need for justice. As Strauss expounds the Hobbesian concept: "the desire for self-preservation is the root of all justice and morality".⁵⁶ There is another reason why justice cannot be the central aim of a society: it is a misunderstanding of the nature of political life that a single criterion can and should determine it. There are various expectations that the state has to meet, and different situations require different principles (or no principles at all) to govern their solutions. Thus, we can conclude that the underlying idea of realism, as Williams suggests, is that liberals overvalue rationality. Human reason does have a role – it is not true that conflicts can never be rationally resolved – but not every situation has a particularly

⁵⁵ Horton 2010, 440.

⁵⁶ Strauss 1965, 13.

rational answer; there is no common currency according to which the gains and losses can be calculated in politics.⁵⁷

Williams created a concept that disallows the primacy of rationality, and as it has been shown, a number of considerations follow from this rejection. The denial of the optimistic reliance on rational-moral capabilities of humans does not collapse into a mere acceptance of power and the use of brute force. Morality cannot be excluded from politics and political evaluation, but it has a different relationship to political practice as opposed to the way moralists see it. This is especially clear within the concept Williams gives regarding legitimacy. The Rawlsian legitimacy exhibits the moralist view, according to which moral principles are authoritative in defining political concepts such as legitimacy. Williams, on the other hand, thinks that distinctively political principles have to determine legitimacy. However, these do not lack moral consideration. Order is a political value, the Critical Theory Principle does have moral dimensions, and what makes sense to people as legitimation depends partly on moral expectations. In Williams's account, the role of morality is understood within the sphere of autonomous politics and not extrinsically. Autonomy means that politics is not subjected to morality.

By making it clear that rationality has a limited authority and by placing morality in its right position in relation to politics, Williams defined the realist understanding of the nature of politics and human beings. Within this framework, he set the foundations of a liberal system, which draws on the successful history thereof in the world. In general, Williams's liberal political realism recognises that politics is a complex sphere, which urges liberal thinkers to dismiss the idea of pure reason and change their expectations of philosophy, respectively.

Bibliography

- Bew, John. 2014. "The Real Origins of Realpolitik." *The National Interest* 130: 40–52.
- Galston, William A. 2010. "Realism in political theory." *European Journal of Political Theory* 9/4: 385–411.
- Geuss, Raymond. 2008. *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Gray, John. 1986. *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gray, John. 2000. *Two Faces of Liberalism*. New York: The New Press.
- Hall, Edward. 2013. "Realism and Liberalism in the Political Thought of Bernard Williams." PhD dissertation, London School of Economics at London.

⁵⁷ Williams 1981, 77.

- Hall, Edward – Sleat, Matt. 2017. “Ethics, morality and the case for realist political theory.” *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20/3: 278–295.
- Hobbes, Thomas. 1998 [1651]. *Leviathan*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- Horton, John. 2003. “Rawls, Public Reason and the Limits of Liberal Justification.” *Contemporary Political Philosophy* 2/1: 5–23.
- Horton, John. 2010. “Realism, liberal moralism and a political theory of *modus vivendi*.” *European Journal of Political Theory* 9/4: 431–448.
- Larmore, Charles. 2013. “What Is Political Philosophy?” *Journal of Moral Philosophy* 10/3: 276–306.
- North, Richard. 2010. “Political realism: Introduction.” *European Journal of Political Theory* 9/4: 381–384.
- Rawls, John. 1999 [1971]. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rossi, Enzo – Sleat, Matt. 2014. “Realism in Normative Political Theory.” *Philosophy Compass* 9/10: 689–701.
- Shklar, Judith. 1989. “The Liberalism of Fear.” In *Liberalism and the Moral Life*, edited by Nancy L. Rosenblum, 21–38. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Sigwart, Hans-Jörg. 2013. “The Logic of Legitimacy: Ethics in Political Realism.” *The Review of Politics* 75: 407–432.
- Sleat, Matt. 2014. “Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik.” *Political Theory* 42/3: 314–337.
- Strauss, Leo. 1965. “On the Spirit of Hobbes’s Political Philosophy.” In *Hobbes Studies*, edited by K. C. Brown, 1–29. Oxford: Basil Blackwell.
- Szűcs, Zoltán Gábor. 2014. “Politikai egy tökéletlen világban; A politikai realizmus elméleti előfeltevéseiről.” *Politikatudományi Szemle* 23/4: 7–31.
- Szűcs, Zoltán Gábor. 2016. “David Hume: A véleményen alapuló kormányzat.” In *A hatalom ködében: Bevezetés a realista politikaelméletbe*, edited by Gyulai Attila and Szűcs Zoltán Gábor, 48–64. Budapest: L’Harmattan Kiadó.
- Weber, Max. 1964 [1922]. *The Theory of Social and Economic Organization*. Edited by Talcott Parsons. Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. Glencoe: The Free Press.
- Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 2005. *In the Beginning Was the Deed*. Edited by Geoffrey Hawthorn. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Williams, Bernard. 2006. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Adingdon: Routledge.

Kintli Borbála

Az esztétikán túl¹ A művészetről Pilinszky és Levinas gondolatainak keresztmetszetében

„Csak azt feledném, azt a franciát [...] A pillantását, – azt feledném egyszer!”²

I.

Etika és esztétika viszonyára, a köztük lévő összefüggésre vonatkozólag eltérő irányok rajzolódnak ki. Elkötelezett és elkötelezetlen művészet fogalma problémákat vet fel, ami nemcsak a prioritásokat tekintve releváns, valójában a definíciókat tekintve is kérdésekkel szembesülünk. Mit jelent az elkötelezettség, és mit elkötelezettnek lenni? A kérdések jelentősége fokozódik, amint a távolságtartás lehetősége csökken, ahogyan a minket körülvevő események egyre inkább választásra kényszerítenek elkötelezettség és elkötelezetlenség között, ebben a viszonylatban az elkötelezettség elveszíti kívülállásának neutralitását, többé válik pusztá autonómiánál, egyszerre jelent el-nemkötelezettséget is.

Tanulmányomban Pilinszky János és Emmanuel Levinas munkásságának összefüggésében vizsgálom etika és esztétika viszonyrendszerét. Mind Pilinszky, mind Levinas életműve erősen a 20. század talajában gyökerezik: írásaik nem függetleníthetők a század katasztrófái kiváltotta mély megrendültségtől, sőt azokra adott válaszként interpretálhatók. Levinas a nyugati filozófiai hagyomány, az ontológia kritikáját fogalmazza meg:³ a létről való totalizáló gondolkodás szerinte magában hordozta a háború lehetőségét, melynek következtében a filozófia felelősségének kérdése merül fel. Levinas a bírálóat kifejtésével egyidejűleg kísérletet tesz a filozófia megújítására az etika átértelmezésén keresztül.⁴ Tengelyi László olvasata, melyben a levinasi filozófiát *elementáretikaként*

¹  A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-16-2 kódszámú Új Nemzeti Kiválósági Programjának támogatásával készült.

² Pilinszky 2006, 44–45.

³ Levinas ontológián a nyugati filozófia egészét, a Platóntól Heideggerig húzódó tradíciót érti (Keserű 2007, 77).

⁴ Ez a program legvilágosabban az 1961-es *Teljesség és Végtelenben* (*Totalité et Infini*, szorosabb fordításban *Totalitás és Végtelen*) fogalmazódik meg, ahol Levinas a Másik arcában megmutatkozó Végtelen ideáját (melyen keresztül a transzcendencia feltűnését igyekszik leírni), állítja szembe az ontológiát jellemző

határozza meg⁵ pontosan mutat rá annak sajátosságára: a Másik megszólító tekintete mint kiindulási alap jelenik meg, az etika az ontológiát megelőzve „első filozófiává” válik.⁶ Pilinszky a levinasi felismeréshez hasonló igényt fogalmaz meg: a másik ember felé fordulás elsődlegességét hangsúlyozza a *jóvátehetetlen jóvátétele* eszméjében, mely *ars poeticá*jaként értelmezhető. Pilinszky esztétikai törekvésének háttérében az a válságtapasztalat áll, amelyet korának művészetében érzékel, a bekövetkezett traumák eredményeképpen a művészet jelenlegi formájában érvényét veszítette, melyet Pilinszky a jelenlét elvesztésének fogalmában összegez.⁷

A *jóvátehetetlen jóvátétele* mint költői hitvallás központi jelentőséggel bír Pilinszky esztétikájában, azonban emellett meg kell említenünk egy másik, ehhez szorosan köthető elképzelését, az *evangéliumi esztétika* gondolatát.⁸ Miközben Pilinszky vallásos érintettsége jelen szempontból akár érdekes is lehetne, hiszen párhuzamba állíthatnánk Levinas Talmud-olvasataival, mégis elutasítom az ilyen irányú értelmezést.⁹ Egyrészt fontosnak tartom aláhúzni a szakirodalom ambivalens álláspontját arra vonatkozóan, hogy Pilinszkyt keresztény gondolkodóként, vallásos költőként lenne kategorizálható,¹⁰ másrészt nem hagyható figyelmen kívül a Pilinszky saját írásain belül megjelenő feszültség sem. Hogy egy kizárólag a katolicizmuson belül mozgó értelmezés korlátozó jelleget ölt, az különösen akkor válik nyilvánvalóvá, amikor Pilinszky líráját vagy színműveit esszéi felől próbáljuk interpretálni, melyek elbizonytalanítják az elméleti írások patetikus hangvételű katolicizmusát, sőt több helyütt a profanizáció irányába mozdulnak el. Levinas etikai megalapozottságú filozófiája ezzel szemben az interpretáció olyan alternatíváját nyújtja, amelynek keretein belül a Pilinszky életművét átható érzékenység, a másik felé fordulás úgy válik értelmezhetővé, hogy közben leválik egy adott vallás partikuláris meghatározottságairól.

A Pilinszky és Levinas közti párhuzam jogosultságának hangsúlyozása mellett azonban nem hagyható figyelmen kívül a tény, hogy a két életmű nem hatott közvetlenül

totalitással. A gondolat azonban már az 1935-ös *A szökésről* (*De l'évasion*) című műben is megjelenik: Levinas 1982, 93–95; Rugási 2015, 33; Ullmann 2007, 204–7. A levinasi filozófia alapjainál található háború gondolatának jelentőségét hangsúlyozza Mosès is (Mosès 2004, 7–8).

5 Tengelyi 1998, 222.

6 Greisch – Rolland 1993.

7 A dolgozatban nem foglalkozom részletesen Pilinszky életművének Holokauszt-tapasztalatával, mégis fontosnak tartom hangsúlyozni ennek állandó jelenlétét (például Pilinszky 2006, 86). Pilinszky költészetének a Holokauszttal való kapcsolatáról lásd Szűcs Teri 2012. Tanulmányomban a 20. század eseményeire vonatkozólag egy tág értelemben vett traumamegközelítést helyezek előtérbe. Hasonlóképpen egy metonimikus Holokauszt-értelmezést javasol Robert Egelston is (Egelston 1997, 6).

8 Hankovszky 2011.

9 Ennek háttérében ott húzódik a zsidó hagyományból érkező filozófus döntése is, Levinas tudatosan külön kiadónál jelentette meg filozófiai és teológiai (Talmud-kommentárok) műveit (Bokody 2008a, 1).

10 Az igen/nem állásfoglalás mellett Radnóti Sándor elemzése emelkedik ki, amely a lírikusi életművet értelmezve egy harmadik kategóriát javasol: a misztikusét (Radnóti 1981, 76).

egymásra. Pilinszky munkásságát a francia gondolkodók közül Simone Weil hatja át, akinek műveit magyarra is fordította, és bár többször járt Franciaországban, egy ehhez kapcsolható találkozás színházesztetikájában nyer jelentőséget: Pilinszky egy francia színházi fesztiválon látta *A süket pillantása* (*Le Regard du sourd*) című Wilson-rendezést, mely elementáris hatást gyakorolt rá.¹¹ Levinas gondolkodásának Pilinszky általi ihletettséget feltételezni még abszurdabb lenne. Pilinszky és Levinas gondolatainak egymás mellé állítása, illetve Pilinszky életművének Levinas felőli olvasata etika és esztétika problematikus kapcsolatának mégis mélyebb megértését eredményezi.

II.

Ha a levinasi filozófián belül a művészet helyét keressük, joggal gyanakodhatunk olyan esztétikai állásfoglalásra, amely a művészet etikai jellemzőit hangsúlyozza, tehát valamiképpen etika és esztétika szoros összetartozását vallja. Egy ilyen értelmezés mégsem problémamentes,¹² sőt az első pillanattól kezdve azzal a nehézséggel szembesül, hogy Levinas korántsem tartotta nagyra a művészeteket, jóval inkább mondott ítéletet az etika álláspontjáról a művészetek fölött. Az 1948-as *A valóság és árnyéka* (*La réalité et son ombre*)¹³ tanulmányban Levinas elkötelezetlenségénél fogva határozottan elutasítja a művészetet. Mindazonáltal az esszé mélyen összefügg Levinas ekkori filozófiájával, így az esztétikai gondolatok kritikai éle akkor válik világossá, ha a tanulmányt az 1947-es *A létezésről a létezőhöz* (*De l'existence à l'existant*),¹⁴ illetve az 1948-as *Az idő és a másik* (*Le temps et l'autre*) felől értelmezzük. Ezek fényében Levinas művészetről mondott ítélete tarthatóvá válik, még akkor is, ha – amint majd látjuk – az esszé bizonyos pontjai jóval megengedőbbek. *A valóság és árnyéka* feszültséget hordoz magában, a kifejtettek problematikus jellege egyszerre vonja kétségbe az etikai vonatkozásokkal bíró esztétika létét, illetve szólít fel egy ilyen irányú értelmezésre, vagyis arra, hogy bírálata ellenére mégis rámutassunk az etikai művészetfogalom jogosultságára, és annak helyet találjunk a levinasi életművön belül. Ez utóbbi interpretáció *A valóság és árnyéka* ellentmondásain túl a Levinas esztétikai gondolatait jellemző változásból táplálkozik. A 40-es évek elutasító művészetképe a későbbiekben eltűnni látszik átadva helyét egy olyan művészetpasztyaltnak, amely a műalkotásokat az etika fogalmain keresztül közelíti meg. A korai és későbbi írások közti feszültség feloldására számos lehetőség jelentkezik,¹⁵ ennek legfőbb oka a levinasi álláspont homályos jellege. Levinas erőteljes, akár egymásnak

11 Sepsi 2015, 75–111.

12 Bokody 2002, 128, 132–133; Bokody 2007; Krassóy 2008, 185; Schiffer 2007, 63–64.

13 Levinas 1992.

14 Levinas 2013b.

15 Keserű 2007, 91–95; Robbins 1999, 150–54.

ellentmondó kijelentései mellett nem igazán találunk reflexiót arra vonatkozóan, hogy mi készítette korábbi vélekedésének felülbírálására, az ellentétes irányú fejtegetései közötti kapcsolat csak néhol, ott is kizárólag jelzésszerűen, vázlatos formában jelenik meg. A kérdés vizsgálata messzire vezetne, és mivel Pilinszky és Levinas „esztétikájának”¹⁶ együttolvásásakor különösképpen *A valóság és árnyéka* bír jelentőséggel, jelenleg csak a Celan-esszé¹⁷ vonom be a későbbi írások közül¹⁸ a korai levinasi megközelítések ellentpontjaként.

A valóság és árnyéka a művészetre vonatkozó naiv vélekedés felidézésével indít, mely szerint a műalkotás különleges képessége a kifejezésben rejlik, a hétköznapi nyelvet meghaladva azt tudja kimondani, amire az már nem képes. Az így felfogott műalkotás sajátos zártsággal bír: kimondott mindent, befejeződött, melynek következtében az értelmezés gyakorlata kérdőjeleződik meg: mit mondhatna a műről a kritikus, lehetséges, hogy hozzátegyen még bármit? A valóság meghaladása már magában rejti Levinas központi problémáját: a művészet elkötelezetlen, hiszen függetleníti magát a világban-benne-lét vonatkozásaitól.¹⁹ Az elkötelezetlensége mégis feloldódni látszik, amikor kezdeti vonakodása ellenére Levinas rá tud mutatni a kritika egy kiemelhető vonására: a kritikus az értelmezésen keresztül képes a realitás viszonyrendszerébe integrálni az azon túl elhelyezkedő művet.

Levinas valódi álláspontja azonban nem ebben ragadható meg. Az esszé megértését nehezíti, ahogyan Levinas a különféle nézőpontokba behelyezkedve, látszólag azokat elfogadva fejti ki gondolatait, majd egyetlen kérdéssel hirtelen irányt vált, és megkérdőjelezi a korábbi állításokat.

Vajon mindig azt jelenti-e a világgal szembeni elkötelezetlenség, hogy *tüllépünk* a világon, a platóni ideák birodalma és a világ fölé tornyosuló örökkévalóság felé? Nem beszélhetünk-e egy *innenső* [en deçà] elkötelezetlenségről? Az idő megszakításáról egy olyan mozdulat segítségével, amely az idő innenső oldalain megy végbe, az idő „hézagaiban”?²⁰

16 Hogy beszélhetünk-e levinasi esztétikáról erősen megkérdőjelezhető. Bokody Péter disszertációjában a 40-es években keletkezett írásokat összefüggő esztétikaként interpretálja, a későbbi írásokat ehhez képest elmozdulásként határozza meg, amelyekből már egységes rendszer nem fejthető fel (Bokody 2011). Saját álláspontom ezzel ellentétes, Levinas esztétikai fejtegetéseinek szétartó volta miatt helyesebbnek tartom a „művészetmegközelítések” kifejezés használatát.

17 Levinas 2001.

18 Ezek legtöbbjét az 1967-es *Saját nevek* (*Noms propres*) gyűjti össze, a kötet írásai között Levinas publikálja Celanról szóló esszéjét is (Levinas 2014).

19 Levinas esszéje magán hordozza Heidegger *A műalkotás eredete* című művének hatását (Keserű 2007, 79–83).

20 Levinas 1992, 4.

Az innenső oldalra való áthelyezés végzetes a művészetre nézve, ami azonban elsősorban akkor válik nyilvánvalóvá, ha az innenső oldalt *A létezésről a létezőhöz* gondolatmenetével összhangban olvassuk, annak központi fogalma, az *il y a* felől. Az *il y a* a pusztán van, a létező nélküli létezés állapota.²¹ Személytelensége, anonimitása a világi vonatkozásokon innen helyezkedik el, megragadhatatlan, ijesztő morajlásként írható le. A tanulmány Egzotizmus fejezetében Levinas röviden kitér a művészetekre, mindenekelőtt a zenére. A ritmuson keresztül a művészet hatását az *il y a* rémisztő jellegével köti össze. A műalkotások olyan érzeteket közvetítenek, melyek önmagukban állnak, nem kötődnek semmihez,²² ezáltal az objektív viszonylatokról levált érzetek idegenné, egzotikussá válnak. Álláspontja a fejezet lezárásában további hangsúlyt kap, kijelenti a művészet anyaga nem más, mint az *il y a* ténye.²³

A valóság és árnyékában a műalkotások morajló, anonim jellege további jelentőséget nyer, amikor Levinas az innenső oldalra helyezett művészetet elhatárolja a megértés minden formájától, azt független ontológiai státusszal ellátva az elhomályosítás eseményeként határozza meg. A műalkotások mint képmások a valóság mellett annak duplumaként, árnyékaként jelennek meg. Ebben rejlik némi pozitív karakter a levinasi filozófia egészét tekintve, hiszen a fogalommal szembehelyezett képmásként megjelenített mű képes kilépni a világi vonatkozásokat uraló totalitás keretei közül. Így párhuzamba állítható a levinasi etika azon vonásával, hogy a Másik arcában feltűnő Végtelen ideájának az én világi viszonylatait meghatározó totalitást leromboló jellegét emeli ki, a Végtelen azokon túlra mutat, a transzcendenciával való kapcsolatot nyújtja.²⁴ Ettől a felsejlő értelmezési lehetőségtől azonban eltávolodik Levinas további gondolatmenete. Az elhomályosítás eseményeként meghatározott művészet végleg elkötelezetlenné válik, ellehetetlenül a művészet kritikán keresztüli „megmentésének” lehetősége, vagyis hogy az értelmezésen keresztül a műalkotást a világon túlról a világba integráljuk, hiszen a mű elhatárolódva a fogalmiság minden formájától, a megértésen innen helyezkedik el.

A műalkotások elemzésének logikája hasonló ahhoz, ahogyan Levinas *A létezésről a létezőhöz* című tanulmányában megközelítette a művészeteket. *A valóság és árnyékában* szintén előkerül a zene, azonban emellett megjelenik egy további művészeti ág: a szobrászat. Az ezeken keresztül kifejtetteket Levinas metonimikus értelemben a művészet egészére kiterjeszti. Példaként nézzük a művészet szoborszerűségét: „végső soron minden képmás plasztikus, minden műalkotás szobor – az idő megállítása, vagy jobban

21 Levinas korai filozófiája elsődlegesen husserli és heideggeri alapokon nyugszik, az *il y a*-t mint a lét és létező ontológiai differenciáját megelőző lét elgondolására tett kísérletként értelmezhetjük (Bokody 2002, 21–126).

22 Levinas 2013b, 75–76.

23 *A valóság és árnyékában* *A létezésről a létezőhöz* felőli olvasatához lásd Krassóy 2008.

24 Jean-Luc Nancy jogosan beszél *A valóság és árnyékát* elemezve az innenső oldal tekintetében egy transzcendálódásról, mely bár nem a túl felé irányul, mégis ezen ellentétben túl hasonló szerkezettel bír (Nancy 2010, 277).

mondva az idő hátra hagyása önmaga mögött”.²⁵ Ahhoz, hogy átfogó kritikát fejthessen ki, Levinasnak le kell mondania az egyes művészeti ágak egyedi jellemzőiről, bizonyos sajátosságokat figyelmen kívül kell hagynia.²⁶ Ez az általánosító művészetfogalom valóban megfelel Levinas szándékának: a műalkotásokat saját sorsukba zárult, mozdulatlan szobrokként tudja megközelíteni: „a lét általános ökonómiájában a művészet hanyatló mozgás, amely az időn innen a fátumba hull”.²⁷

A temporalitás felől közelítve a szobor a jövő nélküli pillanat paradoxonaként az időközben (*entretemps*) kategóriájával írható le. Az időviszonylatok beemelése az esztétikai szféra bírálataba annál hangsúlyosabbá válik, ha Levinas ekkoriban született *Az idő és a másik* című szövegét tekintjük, ahol az alakuló, alakítható idő képe egyenesen a Másik megjelenéséhez kötött. „A jövő: a más”²⁸ – fogalmazza meg Levinas, ami egyszerre jelenti azt is, hogy a Másik feltűnése előtt az én egy jövő nélküli jelen fogja, mely bár rendelkezik múlttal, az – *A valóság és árnyéka* metaforáit folytatva – mozdulatlan marad,²⁹ így a hiposztázis állapota az önmagára záruló jelen, a magához való leláncolt-ság.³⁰ Ebben azonban azt is látnunk kell, hogy a hiposztázis már így is több annál, mint amit a művészet megragad, ami a művészetet meghatározza. A hiposztázis eseményében ugyanis a lét személytelen folyamában feltűnik a „valami, ami van”.³¹ A szoborként leírt műalkotás nem jelenhet meg valamiként, valamiként, ami van: „a szobor pillanata rémálom”.³²

Ahogy *A valóság és árnyékában* Levinas egy-egy művészeti ágat kiemelve fejti ki kritikáját, a zenét, majd a szobrászatot *par excellence* művészeti formaként írva le, Pilinszky számára a színház válik példaértékűvé, amelyen keresztül rá tud mutatni a művészet problémáira. Fontos azonban jelezni, hogy Levinas a szobrászat jellemzőire hivatkozva a művészet egy adott sajátosságát érzékelteti, aminek elsődleges célja a bíráló kifejtése, így a levinasi gondolatmenetben a szobrászatnak nem lehetnek pozitív vonásai.³³ Ezzel szemben Pilinszky a színház példáján keresztül a válság kimutatásán túl

25 Levinas 1992, 9.

26 Példaként említhető Levinas szobrászattermelésének hiányossága, bár a szobrok plasztikusságáról beszél, azt kizárólag temporális értelemben használja, azok materialitása eltűnni látszik az *ily a* morajlásával való összekapcsolásán keresztül.

27 Levinas 1992, 10.

28 Levinas 2007, 53.

29 „A hiposztázis eseménye: a jelen. A jelen önmagából fakad, vagy inkább a jelen által feslik föl. A jelen elszaggat és összesző: a jelen kezd, ő a kezdet maga. Rendelkezik múlttal, de az emlékezés formájában, van történelme, de ő maga nem a történelem.” (Levinas 2007, 42)

30 Levinas 2007, 49.

31 Levinas 2007, 42.

32 Levinas 1992, 10. *A valóság és árnyéka* művészetkritikájának *Az idő és a másik* című tanulmány felől való értelmezéséről (Bokody 2008b).

33 E tényt árnyalják, egyszerre jelezve a levinasi művészetmegközelítések relativizálhatóságát a Rodin szobrászatáról tett feljegyzések: Levinas 2009, 57–58; Levinas 2013b, 77; Krassóy 2016, 45.

egyfajta megoldást is fel kíván vázolni, saját színházesztétikát dolgoz ki.³⁴ Ehhez köthető az is, hogy Levinastól eltérően jóval kevésbé általánosít, nem a művészet egy általában vett megvalósulási formájáról beszél a színház példáján keresztül, hanem kizárólag korának művészetére összpontosítva fogalmazza meg annak kritikáját, amelyben a színház specifikus jellemzői is szerepet kapnak. Ebből az eltérésből egyúttal az is kirajzolódik, hogy Pilinszky nem akarja elvetni a művészetet, felismeri kora művészeti törekvéseinek hibáit (legalábbis ő annak tartja azokat), de mögöttes állításként, meggyőződésként végig ott húzódik annak tudata, hogy létezik, léteznie kell másfajta művészetnek is. Mégis, mindezek ellenére az, ahonnan indít, nem áll távol Levinas *A valóság és árnyékában* kifejtett gondolataitól.

Pilinszky metaforikus megfogalmazása *A „teremtő képzelet” sorsa korunkban* című előadásában a tükörcorszak lesz a művészet válságára. A stiláris elemekre korlátozódó művészet autonómmá válása közben élő, hús-vér jellegét veszíti el. A bizonyosságra törekszik, ellenőrzött szépségként és ellenőrzött extázisként jelenik meg.³⁵ Erről a megfogalmazásról könnyen eszünkbe juthat a levinasi kritika, mely szerint a művészet nem más, mint „a valóság levetett cicomája”.³⁶ Emellett fontos rámutatni a tükör és árnyék metaforák nagyon hasonló struktúrájára, melyek a prezenciával való vonatkozásban mutatnak rá a művészet problémájára: Levinas megfogalmazásában a művészet kővé dermed, Pilinszky gondolatai szerint elveszti jelenlétét.³⁷ Az érzékelt hiányosság közös karatere ellenére nem feledkezhetünk meg egy jelentős eltérésről sem. Miközben Pilinszky számára a jelenlétet veszített művészet a reprezentáció problémájának irányába mutat, Levinas világosan elhatárolódik a műalkotások ezen értelmezésétől. A képmás-ként értett művészet a tárgy távollétének tudataként jelenik meg, mely a lét kettős szerkezetére mutat rá: „a lét nemcsak azonos önmagával, hanem el is illan önmaga elől”.³⁸

A jelenlét válságának emblematikus példája Pilinszky számára a színpadi dialógus. A párbeszéd, a beszéd jelentőségének kiemelése³⁹ annál is inkább hangsúlyos ponttá

34 Pilinszky 1999, 532–34, 544–45.

35 Pilinszky 2006, 85.

36 Levinas 1992, 8.

37 A színpadi jelenlétvesztést Pilinszky a horizontális és vertikális színháznak nevezett naturalista, illetve abszurd színház példáján mutatja be (Pilinszky 1999, 532–34, 650–52). Ennek értelmezéséről elsősorban lásd Hankovszky 2011, 217–52.

38 Levinas 1992, 7.

39 Pilinszky dialógusértelmezéséhez további forrást jelent színművei mellett a *Beszélgetések Sheryl Suttonnal* című műve, melynek Pilinszky által adott műfajmegjelölése: *egy párbeszéd regénye* (Pilinszky 2004, 112–78). Az ezekből kibontakozó állásfoglalás azonban leginkább a dialógus fogalmának problematizálását jelenti, amelyet Balassa gondolata is jelez, melyben a Pilinszky színművek beszédmódját *dialogizált monológként* határozza meg (Balassa 1987, 142; Radnóti 1988).

válík, hogy ezen keresztül Levinas etikájához közelíthetjük Pilinszky gondolatát, hiszen Levinas már a *Teljesség és Végtelenben* is a Másik megszólító tekintetéről beszél.⁴⁰

A párbeszédben, és elsősorban a párbeszédben, előadásról-előadásra egyre inkább magukra figyelnek [a színészek], és a másiktól legfeljebb a végszót várják. Így párba kényszerítve egyre magányosabban ágálnak, s végül már nincsenek is jelen.⁴¹

Amit Pilinszky hiányol az a másokra való odafigyelés, ami marad az nem több, mint a másik szinte teljes figyelmen kívül hagyása, pusztán érdektelenség. Ebben az értelemben a színészek tulajdonképpen szobrok, képtelenek a másíknak való feleletre, így bár eljátszák jelenetek szerinti szerepüket, a színpadi történet elmarad.

III.

Mindaddig azonban nem tettük fel a kérdést: miért is nem maradhatunk elkötelezetlenek? A világi vonatkozásokról leváló művészet az elhomályosítás eseményeként ellentétét képviseli ugyan Levinas etikai célkitűzésének, vagyis hogy a Másik tekintetén keresztül a világban-benne-lét horizontját meghaladó transzcendenciát mutassa fel, az állítás önmagában tekintve, mint filozófiájának egészén belül megjelenő esztétikai állásfoglalás mégsem jelent nehézséget, ugyanis beláthatjuk, Levinas számára sosem volt cél a művészet vagy az esztétika segítségével megoldást kidolgozni a nyugati filozófiai tradíció problémájára.

Ezen a ponton válík hangsúlyossá a levinasi művészetmegközelítést jellemző ingadozás: a 40-es éveket követő írások egyre inkább elfordulnak *A valóság és árnyéka* szoborszerű műalkotásaképtől, ami átadja helyét egy etikai ambíciókkal rendelkező művészetnek. Ezáltal kerül előtérbe a korai írás zárata, melyet eddig nem érintettem. Miközben egy filozófiaként meghatározott kritika szerepében Levinas megoldást vél találni a művészet kövé dermedtségének feloldására, rövid szabadkozásba is kezd írásának szűkre fogott perspektívája miatt, illetve további kutatási irányként felveti a Másíkhöz fűző viszony aspektusának bevonását.⁴² Ennek mintegy kezdeti pontja, lehetősége a filozófiai kritika.⁴³ Úgy tűnik, Levinas mégsem kíván megmaradni elutasító álláspont-

40 Ennek a megszólításnak a jelentősége a levinasi filozófia alakulásában egyre inkább előtérbe kerül, ahogyan Levinas gondolkodása a nyelviség felé fordul, és azon keresztül igyekszik a felelősség fogalmát meghatározni. Ennek lehetséges művészeti jelentőségéről lásd Bokody 2002, 128–35.

41 Pilinszky 2004, 135.

42 Levinas 1992, 12.

43 Bár a kritika gyakorlata a tanulmány elején felvetett gondolatokhoz csatlakozik, korántsem egyértelmű, hogy Levinas írásának zárlatában ugyanazt érti-e kritika, illetve értelmezés alatt. Már nem általában beszél a kritikáról, egy filozófainak nevezett kritika jelenik meg, ahol a jelzőnek úgy tűnik jelentőséget

ján. Már 1948-ban, amikor a műalkotások viszonylatában a beszéd lehetőségét veti fel, elindul egy olyan irányba, amelyen keresztül éppen etikáján belül jelöl ki helyet a művészetnek.

Pilinszky esztétikájában jóval egyértelműbben jelenik meg a művészet morális karaktere. A *Beszélgetések Sheryl Suttonnal* lapjain Auschwitz mint törés jelenik meg: ha előtte még lehetséges is lett volna elkötelezetlen művészet, utána már nem az. Bár Levinas művészetértelmezése is egyre inkább ebbe az irányba mutat, Pilinszky álláspontját a *jóvátehetetlen jóvátétele* esztétikai eszméje egyértelműen igazolja.

Pilinszky 1965-ben egy auschwitz-i látogatás hatására – saját szavai szerint – újrafogalmazta korábbi esztétikai állásfoglalását, némiképp ellentmondva Pilinszkynek, úgy gondolom helyesebb *ars poeticájának* kikristályosodásáról beszélünk:

Az év elején Auschwitzban jártam. Az egyik fotó hozzásegített szemléletem bizonyos újrafogalmazásához. Meszelt karámra emlékeztető deszkák között egy fejkendő öregasszonyt hajtanak a kivégzőbarakk felé. Az öregasszony körül két-három kislány lépeget a salakos út jóvátehetetlen közönyében. Álltam a kép előtt, s erőnek-erejével meg akartam állítani a húsz évvel ezelőtti boldogtalanságot – ahogy látszatra a fényképfelvétel megállította. De én a valóságot akartam megállítani. S akkor megértettem, hogy semminek sincs értelme, ha nem tudjuk jóvátenni azt, ami már megtörtént.⁴⁴

Pilinszky számára egy fénykép szolgál elementáris élményként, a megpillantott öregasszony szólítja meg. Bár ez a megszólítás struktúráját tekintve elég távol áll a levinasi etikától, ahol a Másik személyes, közvetlen jelenléte, arcának nyílt tekintete meghatározó, mégis az asszony Pilinszky számára bír olyan jelentésekkel, mint Levinas számára a Másik. Fontos azt is jelezni, hogy a levinasi Másik sosem válik jelöltté úgy, mint Pilinszky esetében, ahol egy fényképen megjelenő konkrét személyről van szó. A Pilinszky-nél megjelenő öregasszony azonban egyszerre túlmutat saját személyén, egyfajta jelképe, megtestesítője a szenvedő embernek, melynek következtében elfogadhatjuk a fényképen látható asszonyt a Pilinszky-nél sajátosan megjelenő Másiknak.

Azoknak a művészetértelmezéseknek, melyek a műalkotást a Másikhoz intézett gesztussal kötik össze, emblematikus példája a Celanról szóló esszé. A 40-es éveket jellemző művészetkritikával való ellentétet expliciten illusztrálja a tanulmány első mondata, mely bár Celan Hans Benderhez írt leveléből származik, kiválóan illeszkedik a levinasi gondolatok közé, így idézet jellege alig jelenik meg. „Nem látok különbséget

kell tulajdonítanunk. Interpretálhatjuk úgy Levinas kijelentését, hogy ekkor már kizárólag a filozófus értelmezői tevékenységét emeli ki, és feltehetjük a kérdést is, amennyiben a Másikhoz fűző viszony bevonására szólít fel, a filozófiai alatt érthetjük-e az etikát, hiszen a levinasi életművön belül a kettő lényegében egyet jelent.

⁴⁴ Pilinszky 1999, 436–38, 437.

[...] egy kézszorítás és egy vers között.«⁴⁵ Az itt kirajzolódó értelmezés figyelmen kívül hagy minden korábbi vádat, ez a művészet nem szoborszerű és nem pusztá képmás, ellenkezőleg közvetlenül jelenik meg, kapcsolatot kezdeményez. A művészet többé nem idegen jellegű, hanem maga az idegen. Ez az idegen a Másik, idegensége mintha csak alteritásának egyik megfogalmazásaként jelenne meg. Bár az nyitott kérdés marad Levinas tanulmányában, hogy ez a költészet kivételes helyzetéből fakad-e vagy kiterjeszhető (a szobrászathoz és a zenéhez hasonlóan) a művészet egészére. A felmerülő problematikát félretéve, ami egyértelmű Levinas írásából az az etikai elmozdulás, a művészet etikai iránya. Innen érthető a cím is: *A léttől a másikig*. A másik ember irányába tett mozdulat – ahogy Levinas a tanulmányban fogalmaz, amiben azonban egyidejűleg egy kilépésgondolat is felsejlik, mely szerint a költészet az utópia felé halad.⁴⁶ Ezzel Levinas olyan irányát sejteti a művészetnek, amely *A szökésről (De l'évasion)* szándékával összeegyeztethető: a létből való túllépésre irányul,⁴⁷ illetve leírható a későbbi főmű fogalmával, a *másként mint lenni* módozataként.⁴⁸

A celani líra kapcsán kirajzolódó művészetértelmezés távol áll attól, hogy egyszerű megoldásként jelenjen meg tanulmányom központi kérdésére, vagyis hogy választ nyújtson etika és esztétika összefüggésére. Levinas elemzéséből az azonban egyértelművé válik, hogy Celan költészetét elhatárolja attól a művészetképtől, a művészetbefogadás azon tapasztalatától, amely a 40-es években leginkább meghatározta gondolkodását. Celan művészete az esztétikán túl helyezkedik el. Az esszében jelzett irány, a túllépés mozzanata kiemelt jelentőséggel bír, ezáltal a művészetben belül jelenik meg a levinasi etika meghatározó karaktere, vagyis a túllépésre való törekvés. Mikor Levinas Celan líráját saját etikájának fogalmaival közelíti meg, sőt a költészetet a másikkal azonosítja nem egyszerűen egy etikailag értelmezhető művészetfogalmat nyújt ahelyett, hogy etika és esztétika elválaszthatatlanságát hangsúlyozná, mintha már kívül kerülne bármiféle esztétikán, de akár magán a művészetben is azt az etikával írva felül. A levinasi program radikalizmusáról lenne szó? Az „esztétikán túl” nem jelentene mást, mint az ontológia áthúzása az etikával, tehát az esztétika maga is etikává válna?

IV.

Miközben Levinas Celan-értelmezése és Pilinszky jóvátehetetlen jóvátétele között jól szemléltethető a párhuzam, nem hagyható figyelmen kívül, hogy Pilinszky *ars poetica*jának van egy olyan vetülete, amely furcsa, ellentétes viszonyba kerül a Levinas gon-

45 Levinas 2001, 1415.

46 Levinas 2001, 1417.

47 Levinas 1982, 93, 127.

48 Levinas 2013a, 13–14.

dolatai nyomán felvázolt elkötelezett művészettel. Pilinszky a múlt jóvátehetőségére épít, melyet nemcsak eszmeként, hanem bizonyosságként fogalmaz meg: „én hiszek abban, hogy jóvátehetjük azt, ami megtörtént, s méghozzá személy szerint azokkal, akikkel megtörtént – személy szerint a meszelt deszkák előtt 1942-ben lépegető öreg-asszonnyal”.⁴⁹ Ennek jelentőségét pedig alá kell húznunk, hiszen az etikailag érvényes művészetfogalom elsősorban a műalkotások ezen képességén keresztül válik elfogadhatóvá. Levinas etikai meghatározottságú művészetfelfogásában bár nincs szó explicit módon időbeliségről, annyiban mégis beszélhetünk róla, hogy a Celan-tanulmány meglátásaiban a Másik felé haladó költészet előtérbe kerülése során – *Az idő és másik* elemzését bevonva – a jövő lehetősége merül fel. A jövő dimenziója a Másik feltűnésének fényében válik értelmezhetővé, továbbá ezeknek a belátásoknak a függvényében elhatárolódik a korábbi – az időközben fogalmával leírt – szoborszerű művészetképtől. Mégis úgy gondolom, temporális vonatkozások tekintetében – legyen szó akár a jövő vagy a múlt hangsúlyozásáról – hasonló elvárást írnak le: ez az igény az alakulás, alakíthatóság megléte. Ez a változásigény, a változtatás lehetősége bizonyos mértékben a jövőt meghatározó vonásoktól elválaszthatatlan, ami különösen hangsúlyossá válik a levinasi – *Az idő és a másik*ban vázolt – időképet tekintve. *Az idő és a másik* fontos tanulsága a temporalitás hármasságának felbontása, a jelen-múlt-jövő perspektívájából felépülő idősík feldarabolása. Ezáltal a levinasi felfogásban árnyalódnak az időt leíró fogalmak jelentései, a szigorú lineáris egymásra következő helyett az egyes időmozzanatok egyedi meghatározottságai, magukban hordozott dimenziói válnak hangsúlyossá. A hiposztázis jelen- és múltképe egymással megegyező struktúrát kap, az itt megjelenő múlt rögzített, hiszen a jelenhez hasonlóan az én önzonosságához való hozzájárulás lesz a szerepe, a szubjektum számára elengedhetetlen tényezővé válik ahhoz, hogy saját létezését megragadja, uralmat szerezzen a lét fölött.⁵⁰ Fontos kiemelni Levinas hasonlatát, mely szerint „[o]lyanok [értsd a totalitás uralma alatt lehetséges cselekvések], mint amilyenek a hősi ének eleve plasztikus formáiban látszanak”.⁵¹ A plaszticitás beemelése egyértelműen a szoborszerűség irányába tett lépés, a szobor örökké tartó mozdulatának félbemaradó, tulajdonképpen el sem kezdődő megdermesztett valójához való közelítés. Ahhoz, hogy az időnek eltérő vonatkozásai lehessenek az *elementáretika* struktúrájára – az én és Másik együttes szerkezetére – van szükség. A Másik feltűnésével megjelenő jövő több – egyúttal más – értelmet foglal magában. A magára záródó jelen megnyitása nem tekinthető egyirányúnak, mintha egyfajta „jövőiesülés” gyanánt meghatározható temporális dimenzió is megjelenne a múltra való vonatkozásában, melynek következ-

49 Pilinszky 1999, 437.

50 Levinas 2007, 43.

51 Levinas 1999, 6.

tében Levinas korábbi állítása átfogalmazható: az itt jelenlévő interszjektív viszony már maga a történelem.⁵²

Ebből az aspektusból tekintve eltűnni látszanak az elsöre radikálisnak látszó különbségek, mely Pilinszky múlt felé orientált, az ott végrehajtott változásra alapozó *ars poetica*-ját elhatárolta a levinasi meglátásoktól. Egyszerre az is érthető, hogy létezhet olyan elgondolás, mely a múltat nem tekinti lezártnak, ellenkezőleg annak alakíthatóságát nemcsak feltételezni képes, de valamilyen mértékben le is tudja vezetni.

Pilinszky paradox gondolkodásának⁵³ köszönhetően árnyalható a levinasi szoborszerűség. Így a *mozdulatlan elkötelezettség* eszméjén keresztül közelíthetjük azt az etika ideáljához, tehát megfordítva Pilinszky és Levinas elképzelései egymásba játszásának perspektíváját, végezetül Pilinszky fejtegetésein keresztül mutatok rá a szoborszerűség lehetséges etikai vonására. A mozdulatlan elkötelezettség gondolata által Pilinszky mintha a *jóvátehetetlen jóvátétel*nek ambivalens jellegét igyekezne feloldani, kimutatva azt, hogy a látszólagos mozdulatlanság – mozdíthatatlanság – megjelenhet mozgásként, sőt ezt radikalizálva talán inkább arra tett kísérletet, hogy az igazi mozgást a mozdulatlansághoz kösse.

Kedvenc gondolatom, hogy a művészet engagement immobile, mozdulatlan elkötelezettség, s a valódi dráma (ezt később Weílnél olvastam) drame immobile, mozdulatlan dráma. Olyan mozgás, cselekvés, mely leginkább a csillagok helycseréjére emlékeztet. Vagyis egyszerre mozgás és mozdulatlanság. Hogy miért? Mivel a minőség erejével olyasmibe kell behatolnia, ami a valóságban réges-rég, visszavonhatatlanul és végérvényesen megtörtént.⁵⁴

A *mozdulatlan elkötelezettség* értelmezéséhez vonjuk be Pilinszky 1973-as *Síremlék* című színművét,⁵⁵ mely legexplicitebben foglalkozik a jelenlét kérdésével. A művészet válságára, a jelenlétvesztés problémájára Pilinszky számára megoldást a jelenlét visszacszerzése nyújthat, így akár a *jóvátehetetlen jóvátétele*, akár a *mozdulatlan elkötelezettség* gondolatát vizsgáljuk, azok egyaránt ezen keresztül igyekeznek felmutatni a művészet egy olyan tapasztalatát, amely a század eseményeinek fényében is tartható marad. A *Síremlék* központi figurája, egy fekvő női alak a jelenlét allegóriájaként jelenik meg. A jelenlét azonban csak a tökéletes mozdulatlanság állapotában válik számára elérhetővé,

52 „Rendelkezik múlttal, de az emlékezés formájában; van történelme, de ő maga nem a történelem.” (Levinas 2007, 42)

53 Beney 2010, 496–510.

54 Pilinszky 1999, 759–60, 759.

55 Pilinszky 2004, 76–88. A színmű mint profanizált Krisztus-történet egyszerre jól mutatja azt az ambivalenciát is, amely Pilinszky vallásos olvasatát jellemzi. A dráma miközben megközelíthető Pilinszky színházesztétikai koncepciója felől, a szakrális színház irányából, a profanizáció következtében egyszerre annak kifordításaként is interpretálható.

amint megmozdul, megszűnik az addig érezhető titokzatos aura, a női alak elveszíti a transzcendenssel való kapcsolatot, ami mozdulatlanságán keresztül betör a földi szférába. Bár a színmű gondolata így leegyszerűsítve naiv jelleget ölt, talán mégis jól érzékelteti a mozdulatlanság Pilinszky számára hordozott jelentőségét. A transzcendencia földi megmutatkozása a levinasi Végtelen ideájához hasonlóan csak pillanatszerűen válik elérhetővé: pillanatszerű feltűnése Levinasnál a Másik tekintetében, és pillanatszerű annak megragadása a fekvő nő mozdulatlanra merevedésében Pilinszky színművében. Pilinszky számára az abszolút mozdulatlanság kivételes jellegéből fakadóan azonban túlmutat önmagán, így mintha a földi és a transzcendens eltérő törvényeit egyszerre hordozná magában. Gondolatai mintha afelé hajlanának, hogy a két szféra (az itt: a földi; és a túl: a transzcendens) eltérő törvényeit belátva ahhoz, hogy a transzcendens felé irányulás lehetővé váljon, az evilági környezet hétköznapi valóságát jellemző meghatározottságoiktól el kellene távolodni, hogy ennek hatására a tényleges cselekvési irány ezzel ellenkező orientációt tudjon felvenni. Ebben a kettős vonatkozásban jelenik meg a mozdulatlanság egyszerre mint mozgás és mozdulatlanság.⁵⁶ Ezen a ponton látnunk kell, Pilinszky mozdulatlanságeszményének a levinasi gondolatokkal való ambivalens viszonyát: míg Levinas számára a mozdulatlanság, a szoborszerűség a művészet etikai törekvéseivel ellentétes karakterére mutattak rá, Pilinszkyknél szinte kizárólag ezen keresztül válik megragadhatóvá egy etikailag érvényes művészetfogalom. A *mozdulatlan elkötelezettség* esztétikai célkitűzésének mintha egyszerre kellene *A valóság és árnyéka* kövé dermedt, a megszólalásra képtelen művészetképét és a celani költészetinterpretáció mentén vázolt, a közvetlenségen keresztül a Másik felé (egyszerre az utópia, a túl irányába) haladó etikai meghatározottságú művészetideált magában foglalnia – egyetlen paradoxonban.

Bibliográfia

- Balassa Péter. 1987. „Pilinszkyt olvasva innen: A mélypont ünnepélye.” In *A látvány és a szavak*, 137–45. Budapest: Magvető.
- Beney Zsuzsa. 2010. „Pilinszky paradoxonai.” In *Az elérhetetlen jelentés: Irodalmi esszék I*, 496–510. Budapest: Gondolat.
- Bokody Péter. 2002. „Művészet, transzcendencia, etika.” *Pannonhalmi Szemle* 10/3: 118–36.
- Bokody Péter. 2007. „Az erős és a gyenge: Levinas művészetfelfogásának recepciójáról és az életmű irányairól.” *Partitúra* 2/1: 69–76.

⁵⁶ Ehhez hasonló karaktert hordoz magán a csend fogalma Pilinszky művészetében és esztétikájában, mely jelentőséget nyer Pilinszky dialógus értelmezésében, egyúttal hozzáköti az imádság fogalmához is. A csend elemzéséről elsősorban lásd Schein 1998, ill. Szávai 2005.

- Bokody Péter. 2008a. „Az arc előtt és után: Lévinas bölcséletének folytathatóságáról.” *Holmi* 20/7: 918–30.
- Bokody Péter. 2008b. „Az időköz átka és a művészet elégtelensége: Levinas művészetfilozófiájáról.” In *A dolgok (és a szavak): A fenomenológiai kutatás kortárs problémái*, szerk. Kenéz László – Rónai András, 19–34. Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Bokody Péter. 2011. „Érdeknélküliség és felelősség: A műalkotás lehetséges helye Levinas bölcséletében.” Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.
- Egelston, Robert. 1997. *Ethical Criticism. Reading After Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Greisch, Jean – Jacques Rolland. 1993. Présentation. *Emmanuel Levinas: Éthique comme philosophie première*, 7–10. Paris: Cerf.
- Hankovszky Tamás. 2011. *Pilinszky János evangéliumi esztétikája: Teremtő képzelet és metafizika*. Budapest: Kairosz.
- Keserű József. 2007. „Nyelv, reprezentáció, irodalom Levinasnál.” *Partitúra* 2/1: 77–100.
- Krassóy Ákos. 2008. „A genetikus művészetértétsről Levinas kapcsán.” In *Transzcendencia és megértés – Levinas etikája és metafizikája*, szerk. Bokody Péter – Kenéz László – Szegedi Nóra, 185–203. Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Krassóy Ákos. 2016. „The Ethics of the Face in Art: On the Margins of Levinas's Theory of Ethical Signification in Art.” *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics* 53/1: 42–73.
- Levinas, Emmanuel. 1982. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, Emmanuel. 1992. „A valóság és árnyéka.” Ford. Babarczy Eszter. *Nappali Ház* 4/2: 3–12.
- Levinas, Emmanuel. 1999. *Teljeség és Végtelen: Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs: Jelenkor.
- Levinas, Emmanuel. 2001. „Paul Celan – A léttől a másikig.” Ford. Varga Mátyás. *Nagyvilág* 46/9: 1415–19.
- Levinas, Emmanuel. 2007. „Az idő és a másik.” Ford. Gulyás Péter. *Világosság* 6/10: 33–62.
- Levinas, Emmanuel. 2009. *Œuvre Tome 1: Carnet de captivité et autres inédits*. Szerk. Rodolphe Calin – Catherine Chalier. Paris : Grasset/Imec.
- Levinas, Emmanuel. 2013a. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: LGF.
- Levinas, Emmanuel. 2013b. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 2014. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana.
- Mosès, Stéphane. 2004. *Au-delà de la guerre*. Paris: Édition de l'éclat.
- Nancy, Jean-Luc. 2010. „L'exégèse de l'art.” In *Le souci de l'art*, szerk. Cohen-Levinas, Danielle, 267–77. Houilles: Manucius.
- Pilinszky János. 1999. *Publicisztikai írások*, szerk. Hafner Zoltán. Budapest: Osiris.
- Pilinszky János. 2004. *Szép próza*, szerk. Hafner Zoltán. Budapest: Osiris.
- Pilinszky János. 2006. *Összes versei*, szerk. Hafner Zoltán. Budapest: Osiris.
- Radnóti Sándor. 1981. *A szenvedő misztikus: Líra és misztika összefüggése*. Budapest: Akadémiai.

- Radnóti Sándor. 1988. „Mi az, hogy beszélgetés? Pilinszky János: Beszélgetések Sheryl Suttonnal.” In *Mi az, hogy beszélgetés?*, 333–34. Budapest: Magvető.
- Robbins, Jill. 1999. *Altered Reading. Levinas and Literature*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Rolland, Jacques, szerk. 1993. *Emmanuel Levinas: L'éthique comme philosophie première*. Paris: Cerf.
- Rugási Gyula. 2015. *Léten túli etika*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- Schein Gábor. 1998. „A csönd poétikája Pilinszky János költészetében.” In *Poétikai kísérlet az Újhold költészetében*, 211–27. Budapest: Universtias.
- Sepsi Enikő. 2015. *Pilinszky János mozdulatlan színháza: Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson tükrében*. Budapest: L'Harmattan.
- Szávai Dorottya. 2005. *Bűn és imádság: A Pilinszky-líra camus-i és kaskai szöveghagyományáról*. Budapest: Akadémiai.
- Szücs Teri. 2012. *A felejtés története: A Holokauszt tanúsága irodalmi művekben*. Pozsony: Kalligram.
- Tengelyi László. 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz.
- Ullmann Tamás. 2007. „Levinas, az alteritás filozófusa.” *Helikon* 53/1–2: 204–16.

Zsupos Norbert

A kifejezés fogalma Gilles Deleuze filozófiájában¹

Bevezetés

A kifejezés fogalma meghatározó szerepet tölt be Gilles Deleuze filozófiájában. Nemcsak a *Spinoza és a kifejezés problémája* (*Spinoza et le problème de l'expression*) című könyv egyik alapvető fogalmaként kerül elő, hanem Deleuze más műveiben is releváns fogalomként jelenik meg. Deleuze a transzcendenciával és a reprezentációval szemben az immanencia filozófiáját alapozza meg. A transzcendencián azt a „külső” feltételt értem, amely szükségszerű, de hozzáférhetetlen alapként nyilvánul meg a gondolkodás előtt, és a reprezentáción azt a módot, amely megjeleníti ezt az előfeltételezett alapot. Az immanencia ezzel szemben azt a „belső” szükségszerűséget jelenti, amely nem választható el a gondolkodástól, mivel a gondolkodás hozza létre a feltételeit. A kifejezés foglalja magában és bontja ki a belső szükségszerűség feltételeit, így olyan immanenciát alapoz meg, amelyben nem nyilvánul meg egy külső nézőpont, nem jelenik meg transzcendencia.² Dolgozatomban az immanencia és transzcendencia viszonyát a kifejezésen keresztül állítom szembe egymással, a kifejezés mellett ezért az immanencia és az idea fogalmát szintén megvizsgálom, különös figyelmet szentelve Deleuze Spinoza-értelmezésének. Deleuze a *Különbőség és ismétlés* (*Différence et répétition*) című szövegében, Kant nyomán az idea új értelmét vezeti be, amely elengedhetetlen a kifejezés és immanencia kapcsolatának vizsgálata során. Azokat az értelmezéseket követem, amelyek Deleuze filozófiáját a kifejezés és az immanencia viszonya szerint vizsgálják. A kifejezés ezen értelmezések alapján a hatvanas évek végén született szövegeket állítja párhuzamba egymással. Valamennyi tanulmány a fogalmat, ha eltérő szempontból is, de azonos céllal helyezi el Deleuze gondolkodásában.³ A kifejezés, Spinoza filozófiáján keresztül, a reprezentáció kritikájának tekinthető,⁴ ugyanakkor nemcsak azt a szembenállást rajzolja meg, amely a reprezentáció filozófiáival szemben jön létre, hanem a gondolkodás egy új

1 Ezúton szeretnék köszönetet mondani Bagi Zsoltnak, Jaksa Csabának, Hovanec Zoltánnak és P. Simon Attilának, hogy a kézirat korábbi változatát kritikával, megjegyzéssel látták el.

2 Seregi 2016, 190.

3 Deleuze filozófiáján belül a kifejezés fogalmára az utóbbi években néhány fontosabb írás hívta fel a figyelmet. Ezek a szövegek Deleuze gondolkodásának „expresszionizmusát”, valamint Spinoza filozófiájához való szoros kapcsolatát emelik ki. A dolgozatban elsősorban az alábbi szövegekre támaszkodom: Duffy 2006; Wasser 2007; Nail 2008.

4 Seregi Tamás a deleuze-i filozófia egyik legfontosabb motivációját a reprezentációval való szembenállásnak látja megvalósulni: „Meg tudjuk-e mondani, mi volt Deleuze legfontosabb problémája, avagy filozófiai ambíciója? A legfontosabb riválist véleményem szerint meg tudjuk nevezni, ez Descartes volt, és talán a legalapvetőbb fogalmat is, amelynek egyeduralmával szemben felvette a harcot, ez pedig a reprezentáció.” (Seregi 2016, 186)

alapját teremti meg. Ezt az új alapot, a deleuze-i filozófia másik legfontosabb motivációját a „különbségeket magában foglaló és kifejező” immanencia alkotja. Kétségkívül szoros kapcsolatot találunk Deleuze és Spinoza ontológiája között, azonban elengedhetetlen néhány kitétel tenni annak érdekében, hogy a kifejezés különböző értelmei, illetve a kifejezés és az immanencia viszonya pontosabb körvonallal rendelkezzen.

Miért az immanencia lehet a reprezentációra adott válasz megkerülhetetlen fogalma? A reprezentáció, különösen a platóni és a karteziánus filozófiában, egy külső kritériumot hoz létre a gondolkodásban. A reprezentáció „transzcendens viszonyokat” teremtő feltétele nemcsak a gondolkodás alapvető kategóriáit, hanem az ítéletalkotás és az érzékelés különböző szintjeit egyaránt megszabja. A gondolkodás egy *meghatározott*, szükségszerűen politikai és esztétikai hatalommal bíró képét alkotja. A deleuze-i filozófia ezt a „képet” az immanencia különféle meghatározásaival rajzolja át.⁵ Ezek az egymással átfedésben álló megfogalmazások egyetlen, közös problémára vezethetők vissza: a spinozai immanens kauzalitás problémájára, amely a szubsztancia, az attribútum és a módusz viszonya között bontakozik ki. Deleuze Spinoza-értelmezésében a „lét” eltérő modalitásai egyetlen, közös értelem szerint meghatározottak. A *Spinoza és a kifejezés problémájában* ez a közös értelem a *kifejezés*. A szubsztancia, az attribútum és a móduszok eltérő szintjein az immanens kauzalitást a szubsztancia kifejezése teremti meg. Ezt nevezzük „szubsztanciális kifejezésnek”. A *Különbség és ismétlésben* Deleuze szintén a lét modalitásainak *univocitását* állítja.⁶ A problémát ebből a szempontból a spinozai szubsztancia „elsőbbsége” vagy „azonossága” jelenti, amely úgy határozza meg a móduszokat, hogy eközben azonosnak állítja be azokat a kifejezés viszonyain belül. Deleuze a „módbeli kifejezés” megfogalmazásával azt fejt ki, hogy az immanens kauzalitás alapját a módbeli sokaság alkotja. A szubsztancia következőképpen az önmagában különböző dolog „megkülönböztető ismétlésének visszatérő azonossága”.⁷ A továbbiakban a két szövegben kifejtett problémákat a reprezentáció kritikájával állítom párhuzamba. Annak érdekében, hogy a kifejezés és az immanencia kapcsolata érthetőbb és teljesebb legyen, a platóni filozófia deleuze-i bírálatát szintén meg kell tekinteni. A

5 Thomas Nail Deleuze expresszionizmusát és konstruktivizmusát tárgyaló írásában az immanencia fogalmának négy meghatározását vázolja fel. Az első a *Spinoza és a kifejezés problémájában* kifejtett „szubsztanciális kifejezés”, amely az immanens kauzalitás problémájára nyújt megoldást. A második a „módbeli kifejezés”, amely a *Különbség és ismétlésben* jelenik meg, és elsősorban a szubsztancia és a móduszok viszonyát foglalja magába, ezzel bővítve ki a Spinoza-könyvben tett megállapításokat. A további meghatározások, amelyek Nail értelmezésében Deleuze „konstruktivizmusát” támasztják alá, a szubsztancia megsokszorozását, valamint a szubsztancia és a sokaság kapcsolatára térnek ki. A Félix Guattarival közösen írt szövegekben, különösen az *Ezer fennsíkbán* (*Mille plateaux*), a spinozai szubsztanciának a „termeléséről” beszélhetünk – ez a harmadik meghatározás. A negyedik, amely az immanencia valamennyi problémájára megoldást kínál, a *Mi a filozófia?* (*Qu'est-ce que la philosophie?*) című könyv megkerülhetetlen fogalma, az *immanenciasik* (*plan d'immanence*). Lásd Nail 2008, 203–5; Deleuze – Guattari 2013, 34–35.

6 Deleuze 1968, 58–59.

7 Nail 2008, 211.

dolgozat első részében ezért a platonizmus bírálata, a transzcendencia és immanencia szembenállását vizsgálom meg; a második részben a transzcendentális ideákat, amelyek a kifejezéssel, valamint az immanenciával állnak összefüggésben; a harmadikban pedig Deleuze Spinoza-értelmezését elemzem, a korábban tett megállapítások figyelembe vételével.

1. Deleuze és a platonizmus megfordítása

Deleuze filozófiája az immanencia filozófiája. Ez a filozófia nagyobb részben a platóni filozófia kritikájából, illetve a dialektika módszerének a bírálataból merít. Deleuze a *Különbőség és ismétlésben* és *Az értelem logikájában* (*Logique du sens*) a platonista gondolkodással szembeállítva határozza meg saját filozófiai koncepcióit. A továbbiakban a platóni filozófia kritikáját Deleuze értelmezése szerint, azonban nem minden pontjával egyetértve követem. Bár ezt a kritikát sok esetben tisztázatlanul, illetve kifejtés nélkül mutatja be, Deleuze érvelése elsősorban Nietzsche-re támaszkodik (továbbá arra az általa kijelölt filozófiatörténeti „hagyományra”, amelynek segítségével kibontja az univocitás elméletét).⁸ Ennek fényében nem az a célom, hogy Deleuze Platón-értelmezésének helyességét vagy hiányosságait kiemeljem – mindamelllett, hogy megtalálhatók ezek az antagonizmusok –,⁹ hanem mindenekelőtt az, hogy filozófiai motivációjának az eredetét megvizsgáljam.

A platonizmus, Deleuze értelmezése szerint, egy külső feltételt emel a filozófiába. Ez a külső feltétel a platóni *idea* (*Idée*), amely alapján a transzcendencia elve érvényesül. Az idea politikai fegyverként, morális eszközként, valamint esztétikai eszményként alkotja a platóni rendszer megkerülhetetlen fogalmát.¹⁰ Az ideák meghatározzák és

⁸ Deleuze 1968, 52–61.

⁹ Deleuze interpretációja kétségkívül a transzcendencia problémájára redukálja Platón filozófiáját. Így lényegileg megkerüli Platón gondolkodásának azon elemeit, amelyek nem problémamentesen, de el-lentmondanak ennek a „leegyszerűsítésnek”. Michael Hardt Deleuze-könyvének az előszavában azt az implicit kritikát fogalmazza meg, hogy miközben Deleuze antihegelianusnak tartja magát, mint sokan a posztstrukturalista gondolkodók között, a különböző munkáiban valójában hegeli problémákat jár körül. Ennek egyik megnyilvánulását minden bizonnyal *Az értelem logikája* „reduktív módszerében” találjuk: Deleuze a felszínen létrejövő *tiszta események* elemzése érdekében felfüggeszti a mélységet (a transzcendenciát). Bár ebben a gesztusban túlzás lenne a hegeli dialektika módszerét keresni, vitathatatlan, hogy a hegeli tudat megjelenő-megjelenített reflexív viszonyát az esemény kifejező-kifejezett viszonyával váltja fel. Ez ugyanúgy érvényes Deleuze Platón-értelmezésére. A *Különbőség és ismétlésben* a platóni filozófiát annak érdekében azonosítja a transzcenciával, hogy a dialektika (és az idea) új elméletének kritikái alapjaként szolgáljon. Deleuze értelmezése valóban leegyszerűsítése, de nem félreértelmezése a platóni belátásoknak. Platón filozófiájában a belső, generikus problémák ténylegesen megjelennek például a „harmadik ember-érv” vagy az „ideák helyének” vitatott kérdéseiben. Lásd: Hardt 1993, xi; Lawlor 1998, 18; Vlastos 1998, 3–27.

¹⁰ de Beistegui 2012, 58–59.

megmutatják, hogy a létező dolgok „szétválasztása” és „felosztása” pontosan milyen elv szerint valósuljon meg. Ez azt jelenti, hogy az általános létezőből hogyan részesül az egyedi létező, vagyis azt, hogy az idea milyen módon nyilvánul meg és bontakozik ki a partikulárákban. Platón filozófiájában a transzcendencia a „részesedés” (*methexis*) problémájaként jelenik meg. Platón az idea „transzcendens” kritériumát a „különbségek megalkotásának” a dialektikájával kapcsolja össze, annak érdekében, hogy az önmagával azonos dolog megkülönböztethető legyen annak képeitől, illetve másolataitól.¹¹ Deleuze kritikája a platóni elgondolásokkal kapcsolatban egyértelműen az ideák transzcendens státuszára vonatkozik. Mielőtt ezt a kritikát közelebbről szemügyre vennénk, érdemes a platóni rendszer motivációját alaposabban áttekinteni.

Mit fejez ki pontosan a „különbségek megalkotásának” a problémája? Hogyan köthető a „különbségek” problémája a platóni ideákhoz? Platón filozófiájában az ideák olyan örök és állandó formák, egyszóval ősképek, amelyekből az egyedi és konkrét létezők részesülnek. Az idea ebben az értelemben egy belső, meghatározott hasonlóságot teremt a dolgok között. Ez a részesülésen nyugvó kapcsolat egyrésztől meghatározza az önmagával azonos idea, valamint az ideától eltérő másolat vagy kép viszonyát, másrésztől pedig azt a módot, ahogyan ez a viszony meghatározott abban a modellben, amelyet az idea és annak másolata alkot. Platón a *Phaidrosz*ban, a retorika mesterségével kapcsolatban, a dolgok helyes megkülönböztetésének a módját a dialektika módszerén keresztül ábrázolja. Az „osztályozás” (*diaireszisz*) módszere az egység és a sokaság meghatározására képes, méghozzá oly módon, hogy a létező dolgokat egészen egy oszthatatlan formáig (*tomon eidosz*), egy végső individuumig különbözteti meg egymástól. Platón megfogalmazása szerint, ezzel a módszerrel a „sokféle szétszórt dolgokat egybelátva egyetlen átfogó formába foglaljuk avégett, hogy az egyes dolgokat meghatározva világossá tegyük azt a tárgyat, amelyről tanításunkat éppen közölni akarjuk”.¹² A dialektika módszere következképpen a létezők egymáshoz való viszonyát, továbbá a származás helyes útvonalának a megválasztását foglalja magába. A létező dolgok e módszer alapján, a belső hasonlóságuk szerint részesednek a platóni ideákból, továbbá az ideák örök lényegével képesek azonosulni.

1. 1. A szimulákrum fogalma

Deleuze „A szimulákrum és az antik filozófia” (*Simulacre et philosophie antique*) című rövidebb írásában a „platonizmus megfordítását” tűzi ki célul.¹³ Ez a Nietzsche-től származó indíttatás mindenekelőtt a lényegek és a megjelenések kettőségére vonatkozik,

11 Deleuze 1969, 292.

12 Platón 2005, 77.

13 Deleuze 1969, 292–324.

arra a dichotómiára, amelyet a platonizmus állított fel az idea és annak másolatai között. A *szimulákrum* fogalma a platonizmusban megjelenő dichotómiával áll kapcsolatban. A szimulákrum megkerüli az idea azonosságán nyugvó másolatok modelljét, vagy másként kifejezve, a szimulákrum nem más, mint egy „rossz másolat”, amely nem részesül az idea lényegéből.¹⁴ Deleuze ez alapján különbözteti meg egymástól az idea hasonlóságokon és megegyezéseken nyugvó rendjét a szimulákrum egyenlőtlenségen és különbségen alapuló rendjétől.

A szimulákrum egy eltérésre, egy különbségre épül, egy dissimilaritást interiorizál. Ezért nem is határozható meg a másolatokon felállított modell, az Azonos modelljének a segítségével, amelyből a másolatok hasonlósága ered. Ha a szimulákrumnak mégis van modellje, az egy másik modell, a Más modellje, amelyből egy interiorizált különbség származik.¹⁵

A „platonizmus megfordítása” kifejezés értelmét a szimulákrum kiemelésével értjük meg. Az önmagával azonos idea a „jó másolatok” rendjét jeleníti meg, a képek és az ikonok olyan kapcsolatát, amelyek egy belső hasonlóság szerint viszonyulnak az eredeti formához. Ez a belső hasonlóság az idea külső, transzcendens kritériuma. Az idea ezzel együtt a másolatok egy másik szintjét is megmutatja: a szimulákrumok és a káprázatok egy *különbözőséget* (*dissemblance*) alapoznak meg. Ezzel a belső ellentmondással, amely a megjelenő dolgok osztályozásával, a képekkel, illetve a szimulákrummal kapcsolatban felmerülnek, Platón egyik kései dialógusában, *A szofistában* találkozunk. Deleuze arra hívja fel a figyelmet, hogy ebben a szövegben tulajdonképpen maga Platón jelölte ki azt az útvonalat, amelyen keresztül a platóni filozófia elgondolásai megfordíthatók.¹⁶ A Vendég a beszélgetőtársaival együtt arra törekszik, hogy meghatározzák a szofista mesterségét, azzal a feltétellel, hogy ez a meghatározás ne pusztán a mesterség nevére korlátozódjon, hanem annak lényegét ragadja meg. A szofista fogalma azonban, akár a szimulákrum, kicsúszik a meghatározás keretei közül: a szofista lényegéből fakadóan sokféle tudással rendelkezik, és ez a sokféleség nem egyeztethető össze problémamentesen egymással. A szövegből az derül ki, hogy a szofista mestersége éppen úgy utánzóművészet, ahogy a festészet vagy a retorika. Csakhogy, míg az utóbbiak olyan képmásalkotó tevékenységek, amelyek az „ugyanaz” elvét követik, addig az előbbi nembe tartozók olyan látszatot, káprázatot (*phantasma*) hoznak létre, amely eredetét, valamint lényegét tekintve „más”, eltér a belső hasonlósággal bíró képmástól.¹⁷ Deleuze a szofista képében

¹⁴ Deleuze 1969, 297.

¹⁵ Deleuze 1969, 297.

¹⁶ Deleuze 1969, 295.

¹⁷ Platón 2006, 56–57.

a szimulákrum „próteuszi” erejét, felforgató hatalmát látja megvalósulni.¹⁸ Egyrészt kijelöli a platóni módszer, a dialektika belső problémáját, tehát a megkülönböztetésnek azt a módját, amely a létező dolgok belső hasonlóságát az idea külső kritériumához köti. Másrészt pedig az idea transzcendens státuszával szemben az immanencia világát tárja fel. A szimulákrum a konstitutív különbségek vagy egyenlőtlenségek dialektikáját foglalja magába, amely mindenekelőtt az ideák immanens és differenciális „értelmét” mutatja meg. A létező dolgok következképpen egyetlen értelemben (*univocité*), de belső módosulásuk és eltérésük szerint vannak megkülönböztetve.¹⁹

A *Különbség és ismétlés*ben a szimulákrum a nietzschei örök visszatérés gondolata mentén nyilvánul meg.²⁰ A szimulákrumot meghatározó, magánvaló különbség egy ismétlésen keresztül bontakozik ki. Bár a jelen dolgozat a kifejezés és az immanencia fogalmaival, valamint a két fogalom korrelációjával foglalkozik, elengedhetetlen kiemelni az ismétlés kardinális szerepét. Az ismétlés az általánosság különböző formáival áll szemben. Az ismétlés valódi természetét tekintve nem a hasonlóság vagy az analógia elvét követi, mivel pontosan ezeket a formákat megkerülve egy unikális vagy szinguláris dolog „ismétlését” teremti meg.²¹ A szimulákrum, ahogyan korábban láttuk, mivel nem pusztán a másolatoknak egy másolata, hanem egy olyan létező, amely szemben áll az idea és a másolat modelljével, egy „ismétlés feltételét” teszi lehetővé.

Ha az örök visszatérés a (forma nélküli) Lét hatalma, a szimulákrum annak – a „létezőnek” – az igazi jellemzője vagy formája, ami van. Amikor a dolgok identitása feloldódott, a lét elillan, eléri az univocitást, és a különböző körül kezd el forogni. Nincs előzetes és konstituált identitása annak, ami van vagy visszatér: a dolog arra a különbségre van redukálva, amely széttöredezi, és amelybe az összes olyan különbség bele van foglalva, amelyeken keresztül halad. Ebben az értelemben a szimulákrum maga a szimbólum, azaz a jel, amely interiorizálja a saját ismétlésének a feltételeit. A szimulákrum egy konstituáló *eltérést* ragad meg a dologban, amelyet megfoszt a modell rangjától. [...] Mert minden hatalmában megerősítve az örök visszatérés semmilyen alapítás-alap bevezetését nem teszi lehetővé, éppen ellenkezőleg: lerombol, elnyel minden alapot, ami különbséget tenne az eredeti és származtatott, a dolog és a szimulákrum között. Egy univerzális *meg-nem-alapozásra* készítet bennünket. A „meg-nem-alapozás” alatt ennek a nem-közvetlen alapnak a szabadságát értem, egy minden más alap mögött meghúzó alap felfedését, az alaptalan és a nem-megalapozott közötti kapcsolatot, a forma nélküli és a magasabb forma közvetlen tükröződését, amely az örök visszatérést konstituálja.²²

18 Deleuze 1969, 295.

19 Deleuze 1968, 53.

20 Deleuze 1968, 91–95.

21 Deleuze 1968, 7–8.

22 Deleuze 1968, 92.

Deleuze a szimulákrum kiemelésével semmiképpen sem a különbségek megalkotásának az eltörlését hangsúlyozza. A szimulákrum a létező dolgokat a minőségek különbsége helyett a „sokaság egyenrangú különbsége” szempontja alapján határozza meg. A nem-minőségi különbség a lét modalitásainak olyan immanens és differenciális elgondolását jelenti, amely a spinozai szubsztancia és az immanens kauzalitás problémájához vezet el bennünket. Hogyan köthető össze a különbség gondolata a kifejezés elméletével? A *Spinoza és a kifejezés problémájában* és a *Különbség és ismétlés*ben a kifejezés eltérő, de összefüggő megfogalmazása (a szubsztanciális és a módbeli kifejezés) az immanencia különböző perspektíváinak a meghatározását képes megmutatni. A kifejezés mindkét szövegben megköveteli a különbségek olyan elgondolását, amely szerint nem a szétválasztás és az egybefoglalás dialektikája érvényesül. Ez a követelmény, amely valójában egy kanti követelmény a transzcendentális ideákkal szemben, elengedhetetlen ahhoz, hogy a különbség valóban magánvaló különbség legyen.²³

2. Az immanens és transzcendens ideák elmélete

A platóni filozófiában az ideák olyan kritériumok, amelyek a különbségek megalkotása során transzcendens viszonyt alkotnak a lények és a megjelenések világa között. Ez a felosztás az intelligibilis szférán keresztül is felfogható idea, illetve az érzékeinkkel felfogott, vagy más szóval megtapasztalt dolgok kapcsolatát jeleníti meg.²⁴ Deleuze *Az értelem logikájában* elsősorban a szimulákrum fogalmát kiemelve tér vissza a platonizmus kritikájához, mégis a *Különbség és ismétlés*ben találkozunk a platonizmus szélesebb értelemben vett bírálóival. Ez alatt azt értem, hogy ez utóbbi szövegben a kritika nem egy fogalom kibontására vonatkozik, hanem a platóni módszernek, tehát a dialektikának az általános kritikájára. A platonizmus révén kialakult „gondolkodás képének” a megkérdőjelezése, továbbá a gondolkodás újfajta képének a megajzolása a magánvaló különbség ideáját problematizálja. Ebben az értelemben a különbségek problémája az immanencia problémáját foglalják magukba. Ezt a következő kérdésben összegezzük: hogyan alkothatók meg a különbségek egyetlen, közös értelem alapján, amely a hasonlóság és az analógia elve helyett a belsővé tett különbségeket mutatja meg? A *Különbség és ismétlés*ben az idea a gondolkodás problémájaként alkotja meg az immanens és magánvaló különbségeket. Deleuze nem pusztán a gondolkodás tárgyát, más szóval a különbségek megalkotását megoldó feltételként tekint az ideára, hanem egyúttal úgy, mint amely képes uyan ítéletek bevezetésére, illetve ennek a transzcendentális megala-

²³ Az ismétlés a szimulákrum mellett az *esemény* (événement) fogalmával ugyanúgy összefüggésben áll. A fogalom *Az értelem logikájának* és ezzel együtt Deleuze filozófiájának egyik legfontosabb fogalma (Deleuze 1969, 9–35).

²⁴ Graeser 2007, 160–1.

pozását nyújtani, ezzel együtt megmaradnak problematikusnak, de nem szükségszerűen megoldatlannak.²⁵ Deleuze az idea problematikus természetének a vizsgálatával egyértelműen Kant értelmezését követi.

Kant *A tiszta ész kritikájában*, az ész tiszta fogalmainak a vizsgálata során a platóni ideák transzcendentális feltételét mutatja be.²⁶ Eszerint az ideák olyan észbeli fogalmak, amelyek egy tapasztalaton túli horizontot tárnak fel az értelem számára, annak érdekében, hogy a problémákra megoldást nyújtsanak. Az ideáknak ez a használata, vagyis az, hogy az ész transzcendentális feltételét szolgálják, az ész tiszta fogalmainak „transzcendens” jellegére utal. Ellentétben az értelmi fogalmak „immanens” jellegével, amelyek kifejezetten a lehetséges tapasztalatra korlátozódnak.²⁷ Kant kiemeli Plátón helyes meglátását az ideák transzcendens jellegével kapcsolatban, ugyanakkor elveti annak lehetőségét, hogy azok szükségképpen a világon túl lévő, örök és állandó formák lennének. Ezért tekinti ezeket a tiszta, észbeli fogalmakat *transzcendentális ideáknak*, amelyek annak érdekében adóttak, hogy az értelem egyes tárgyakra irányuló spekulatív kutatásait elősegítsék. Ezzel együtt azt állítja, hogy az ideák mégis megmaradnak „problematicusnak”, mivel gyakorlati vonatkozásban soha nem lesznek elérhetőek, mindig megmaradnak egyfajta feltételnek vagy követelménynek. „Így például azt mondhatnók, hogy az összes jelenséget magában foglaló, abszolút egész *csupán* idea, mivel ezt az egészet soha nem tudjuk képszerűen megjeleníteni, tehát bármiféle megoldást nélkülöző *probléma* marad.”²⁸

Deleuze, csatlakozva a kanti megállapításokhoz, a problematikus ideák transzcendens és immanens perspektíváját mutatja be. Deleuze arra is felhívja a figyelmet, hogy az ideák kifejezetten megoldás nélküli problémák, viszont ebből nem szükségszerűen az következik, hogy hamis problémák lennének. A megértés szempontjából egy kölcsönöséget vagy egymásra utalást biztosítanak az értelem, valamint a megértés tárgyai között. Az ideák a tapasztalaton túli fókuszpontot, illetve a fogalmakat átkaroló horizontot rajzolják meg, amelyek egyszerre immanensek és transzcendensek.

Az Idea csak az értelem fogalmaival kapcsolatban használható legitim módon; fordítva viszont, az értelem fogalmai csak annyiban lelik meg a teljes tapasztalati használatuk (maximum) alapját, amennyiben a problematikus Ideákhoz kapcsolódnak – vagy úgy, hogy olyan vonalakba rendeződnek, amelyek egy ideális, a tapasztalaton kívüli *fókuszpontba* tartanak, vagy pedig úgy, hogy egy magasabb *horizontra* vetülnek, amely mindegyiküket

25 Deleuze 1968, 218; Czétány 2016, 61.

26 Kant 2004, 317–24.

27 Kant 2004, 320–1.

28 Kant 2004, 321.

magába foglalja. Az ilyen fókuszpontok és horizontok Ideák, vagyis a problémák, amelyek egyszerre immanens és transzcendens természetűek.²⁹

Deleuze az ideák elméletét egy új dialektika érdekében alapozza meg.³⁰ A dialektika tulajdonképpen a problémaalkotás, valamint a kérdések helyes megfogalmazásának a módszere. A platóni dialektika a helyes választáson nyugvó megkülönböztetés és szétválasztás módja, amelyben a dolgok az idea azonosságának vannak alávetve. Deleuze esetében a dialektikát alkotó immanens fogalmak, mindenekelőtt a különbség és az afirmáció, a problematikus idea természetén alapulnak.³¹ Ezért a dialektika módszerének az olyan különbségek megalkotása a célja, amelyek nem foglalnak magukba közvetlenül egy transzcendens viszonyt, vagy nem képviselnek bármilyen értelemben vett transzcendenciát, hanem az ideák „belső, genetikus hatalmát”, a gondolkodásban létrejövő differenciális elemeket mutatják meg.³² Más szóval, a dialektika olyan különbségeket „termel”, amelyek az általánosság, illetve az azonosság formái alatt vagy azok fölött teremtenek újabb különbségeket. A különbségek abban az esetben alkotnak újabb, belsővé tett különbségeket, amennyiben a különbségek az afirmáció tárgyaként nyilvánulnak meg. Az afirmációnak ezért nem a tagadás vagy az ellentét hierarchikus megválasztását szükséges legitimálnia, hanem a magánvaló különbség nem-minőségi természetét kibontania. A tagadás „negatívja” és az ellentétek „megkülönböztetése” nem a különbségek alávetését jelenti valamilyen azonosságnak. A különbség artikulálja magát az azonosságot abban az afirmációban, amely az ideák problematikus természetén keresztül nyílik meg a gondolkodásban.³³

A *Különbség és ismétlés*, illetve a *Spinoza és a kifejezés problémája* középpontjában a különbség fogalmának a kifejtése áll. A *Különbség és ismétlés*ben a különbség elszakad a dolog reprezentációjától, és nem a dolog azonosságát megalapozó specifikus különbségeként jelenik meg. Az érzékelhető világot konstituáló minőségi különbségek a különbségek olyan intenzitásában találják meg saját alapjukat, amely további különbségekre, a dolgok divergens és differenciáló elemeire utal.³⁴ Hogyan lehetséges, hogy ezek az intenzív különbségek nem vesznek fel egy külső, transzcendens nézőpontot? A kifejezés ezen a ponton egy olyan fogalomként kerül elő, amely megmagyarázza a belsővé tett különbségek viszonyát az általa kitermelt különbségekhez. Deleuze a *Spinoza és a kifejezés problémájában* a különbségek közötti viszonyt a kifejezéssel kapcsolja össze. Ez az

29 Deleuze 1968, 219.

30 Smith 2012, 106.

31 Smith 2012, 109–10.

32 Deleuze 1968, 210; Czétány 2016, 61–62.

33 Deleuze 1968, 74–82.

34 Deleuze 1968, 79.

összekapcsolás azonban visszavezet a nem-minőségi különbségek, valamint a spinozai immanens kauzalitás kérdéséhez.³⁵

3. A kifejezés fogalma

Minden filozófiai rendszer megteremti a saját fogalmait. A filozófia kreáció, amely fogalmakkal hozza létre a gondolkodás immanens területét. Egy fogalom több önálló és független komponensből áll, mégsem tekinthető egyfajta „kezdetnek” vagy „kiindulópontnak” egyik sem.³⁶ A skolasztikus filozófia gondolkodását vagy a karteziánus fordulatot kizárólag a rájuk jellemző fogalmi tér teszi egyedülállóvá. A descartes-i *cogito* kialakítja, valamint megmagyarázza a karteziánizmus zárt mezejét, amely elsősorban a test és a lélek reális különbségét, illetve a szkepszisben gyökerező gondolkodás lényegét mutatja be. Deleuze a kifejezés fogalmán keresztül értelmezi újra Spinoza filozófiáját. Az alábbiakban, az előzetesen kifejtett problémákat figyelembe véve, a következő kérdésre keressük a választ: a különbségek problémája (Deleuze értelmezése nyomán) hogyan nyilvánul meg a spinozai rendszeren belül, illetve a kifejezés mennyiben oldja fel ezt a problémát?

A kifejezés fogalma az *Etika* első könyvének 6. definíciójában kerül elő, és ahogy Deleuze rávilágít, a fogalom mégsem lesz meghatározás tárgya. „Istenen a feltétlen végtelen létezőt értem, azaz a végtelen sok attribútumból álló szubsztanciát, amelyek mindegyike örök és végtelen lényeket fejez ki.”³⁷ Mindez azzal magyarázható, hogy a kifejezés nem definiálja sem a szubsztanciát, sem pedig az attribútumot, hiszen azok a 3. és 4. definícióban vannak kifejtve.³⁸ Ezzel együtt a kifejezés fogalma segítségével Isten fogalma sem definiálható, mivel Istent a kifejezésre való utalás nélkül meg lehet határozni úgy, mint amely végtelen sok attribútumból álló szubsztancia. A kifejezés azért nem bizonyítás tárgya az *Etikában*, mert egy olyan viszonyt állít fel a szubsztancia, az attribútumok, valamint a lényeg fogalmi között, amellyel Isten fogalmát mint végtelen számú attribútumból álló szubsztanciát határozhatjuk meg. „Úgy tűnik tehát, hogy a kifejezés csupán mint azt a viszonyt meghatározandó fogalom bukkan elő, amelybe az

35 A kifejezés elméletével nemcsak a különbségek közötti viszonyok természetére találunk magyarázatot, hanem az is világossá válik, hogy az idea deleuze-i fogalma közvetlenebb kapcsolatra talál a spinozai adekvát ideával, mint a kanti problematikus ideával (Czétány 2016, 64): „A problematikus idea deleuze-i fogalmának legközelebbi rokona nem annyira Kant problematikus ideája, mint inkább a spinozai adekvát idea. Az adekvát idea, szemben az inadekvát ideával, nem egy jelenlévő testet reprezentál, hanem hatóképességet, vagyis intenzív mennyiségi különbséget fejez ki; nem egy tudat ideája, hanem épp a tudat egymással reciprok differenciális viszonyt alkotó ideák konstitúciója.”

36 Deleuze – Guattari 2013, 19.

37 Spinoza 2001, 26.

38 Spinoza 2001, 25.

attribútum, a szubsztancia és a lényeg akkor kerül, amikor magát Istent mint végtelen attribútumok végtelen sokaságából álló szubsztanciát definiáljuk.”³⁹ Deleuze arra is felhívja a figyelmet, hogy míg a szubsztancia és az attribútum nominális definícióként vannak meghatározva, addig a 6. definíció, ahol a kifejezés megjelenik, reális definíció, vagyis a kifejezni kívánt tárgy lényegét határozza meg. Ennek értelmében a kifejezés a szubsztancia, az attribútum és a lényeg között létrejövő viszony formája, amely mindamelllett, hogy magába foglalja az attribútumok nézőpontjait, és ezáltal belsővé teszi az attribútumok sajátosságát a szubsztanciában, egyszersmind explicitté teszi azt a „szerves mozgást vagy öntörvényű fejlődést”, amely e viszonyban kibontakozik.⁴⁰

Spinoza számára a kifejezés nem csupán a „megismerés kifejezését” jelenti, hiszen a megismerés feltétele a *natura naturans*, vagyis az önmaga okaként megjelenő szubsztancia. A kifejezés a „lét kifejezése”, mivel a szubsztancia az egyedi, véges létezésben egyaránt kifejeződik. Nem a transzcendencia felfüggesztéséről vagy azzal való szembehelyezkedésről van szó, hanem eleve egy olyan szerkezettel bíró világ ontológiai leírásáról, amelynek lényegét e belső meghatározottság adja.⁴¹ Deleuze azt mutatja meg, hogy a kifejezés nem az egyes okok magyarázataként szolgál, hanem olyasvalamit „szimbolizál”, amely magában foglalja és kifejti ezeket az okokat. A *ratio cognoscendi*, a *ratio essendi*, illetve a *ratio fiendi* vagy *agendi* egyaránt magában a kifejezésben gyökereznek, amelyeket maga a kifejezés juttat érvényre.⁴² Így a spinozai rendszer immanenciája a létezés, valamint a megismerés szintjén a kifejezés természetén keresztül bontakozik ki. A fogalmat olyan komponensek alkotják, amelyek ezt az immanenciát komplikálják a létezés különböző módjai között.⁴³ A kifejezés fogalmának kétféle komponense van: az egyik kifejti és kibontja, a másik magában foglalja a kifejezett lényeket.

Explicitté tenni annyi, mint kifejteni. Magában foglalni annyi, mint implikálni. E két terminus mindazonáltal nem ellentétes egymással, pusztán a kifejezés két aspektusát jelzi. Egyrészt a kifejezés explikáció: kifejti azt, ami kifejeződik, kinyilvánítja a sokban az Egyet (kinyilvánítja a szubsztanciát az attribútumaiban, majd az attribútumokat a móduszaikban). Másrészt viszont a megsokszorozódó kifejezés magában foglalja az Egyet. Az Egy benne marad abban, ami explicitté tesz, rajtahagyja a bélyegét azon, ami

39 Deleuze 2000, 16.

40 Deleuze 2000, 17; Nail 2008, 205.

41 Ha egyszerűen a transzcendencia felfüggesztéséről lenne szó, Spinoza filozófiájának egykönnyen olyan fenomenológiai módszert tulajdonítanánk, amely nem következik az elszigetelt, egymással parallel struktúrákat megalapozó rendszeréből. Bár valóban úgy tűnhet, hogy Spinoza célja egy „antitranszcendencia” létrehozása, ez sem teljesen igaz, hiszen ezzel ugyanúgy feltételeznénk egy külső dolgot, amelynek nézőpontja ellentétes a spinozai immanenciával. Spinoza filozófiájában az immanencia abszolút elsőbbséget jelent a transzcenciával szemben.

42 Deleuze 2000, 389–408; Deleuze 1968, 337–8.

43 Deleuze 2000, 391.

kifejti, immanens mindabban, ami megnyilvánítja: a kifejezés ebben az értelemben magában foglalás.⁴⁴

Ez a kétféle komponens több szinten létrejön a kifejezés során: nem csupán a szubsztancia és annak lényegét kifejező attribútumok vonatkozásában, hanem az attribútumok és móduszok szintjén, ahol a kifejezés a véges és határolt móduszok lényegét fejezi ki. Azonban, ahogyan Deleuze hangsúlyozza,⁴⁵ a szubsztancia és a móduszok csupán formálisan különböznek egymástól, mivel ontológiailag azonosak egymással. A kifejezés elsősorban a szubsztancia, az attribútumok és a kifejezett lényeg viszonyát fejti ki. Másodsorban pedig az attribútumok és móduszok között kibontakozó, adekvát és inadekvát viszonyokat foglalja magába, amelyek a móduszok lényegét fejezik ki. Ez a sajátos lényeg, a hatóképesség (vagy egyszerűen a „hatalom”) ugyanakkor nem azt jelenti, hogy a véges létezők, vagyis a móduszok önmagukból (önmaguk „erejéből”) léteznének, hiszen csupán Istennek mint egyetlen szubsztanciának van képessége önmaga által létezni. A móduszok mégsem akcidentális létezők, mivel szükségszerűen kifejezik az isteni lényegét, vagyis a szubsztancia hatóképességét. „A véges létezők nem a saját hatalmukból léteznek, és tartják fent magukat; ahhoz, hogy létezzenek és fönntmaradjanak, egy olyan létező hatalmára van szükségük, amely képes önmagát fönntartani és önmaga által létezni; a hatalom, mely által egy véges létező létezik, létében megmarad és cselekszik, tehát maga Isten hatalma.”⁴⁶

A szubsztancia és a móduszok viszonya a következő problémát veti fel: a véges létezők miként részesülnek az isteni lényegből, amennyiben ontológiailag azonosak, de formális különbség áll fenn a létezők között? Deleuze erre a kérdésre abban a fogalmi átalakításban találja meg a választ, amelyet Spinoza a különbségek egymáshoz való viszonyában ragad meg, vagyis abban, amit a móduszok és a szubsztancia, valamint a szubsztancia és az attribútumok különbségének meghatározásakor végez el. A különbségek kérdése Spinoza antikartezianus gondolkodását domborítja ki, amely a reális különbség fogalmának az átalakításával áll összefüggésben. Spinoza számára a reális különbség nem számszerűséget vagy számbeli különbséget foglal magába, ellentétben Descartes elgondolásával, aki a reálisan különböző szubsztanciákat a számbeli különbség szerint határozta meg.⁴⁷ A szubsztancia és a móduszok között formális különbség áll fenn. A realitásuk megegyezik, és mivel lényegüket tekintve azonosak, ebből a szempontból a modalitásuk is megegyezik egymással. Deleuze megfogalmazásában: „Minden szükségszerű, vagy a lényege vagy az oka miatt: a Szükségszerűség lesz a Lét egyedüli affekciója,

44 Deleuze 2000, 11–12.

45 Deleuze 2000, 115–117.

46 Deleuze 2000, 102.

47 Descartes 1996, 28; Descartes 1994, 103–4.

az egyetlen modalitás.”⁴⁸ A kifejezés fogalma nemcsak a szubsztancia, az attribútum és a lényeg hármasságának a viszonyát, hanem a szubsztancia és a módusok formális viszonyát ugyanúgy meghatározza. A módusok oly módon részesülnek a szubsztancia lényegéből, hogy csupán formálisan különböznek egymástól, a lényeg és a hatóképesség szempontjából a létezésük módja, tehát a modalitásuk egymással megegyező. A kifejezés egy olyan viszonyt határoz meg Spinoza rendszerében, amelyben a különbségek nemcsak az egyes fogalmak pontosabb meghatározására vezethetők vissza, hanem ezzel együtt ártértékelődnek, és ezáltal a létezők rendszerét nem a hierarchikus felosztás, hanem az immanens szükségszerűség alkotja.

Befejezés

A kifejezés fogalma Deleuze filozófiájában több módon előkerül. Deleuze a *Spinoza és a kifejezés problémájában* Spinoza, valamint Leibniz filozófiájának megkerülhetetlen fogalmaként nevezi meg a kifejezést.⁴⁹ Mindamellet, hogy Spinoza antikartezianus gondolkodását emeli ki a fogalom, ezzel együtt a gondolkodás alapvető kategóriái számára szolgál új alapként. A kifejezés a különbségek viszonyát, tágabban pedig a transzcendencia és az immanencia szembenállását problematizálja. A kifejezés a maga teljességében az immanencia értelme.⁵⁰ A *Különbség és ismétlésben* Deleuze megerősíti a szubsztancia, az attribútumok és a módusok között létrejövő immanens kauzalitást: „Minden hierarchia, minden elsőbbség tagadásra kerül, amennyiben a szubsztanciát egyenlő módon jelöli minden attribútum a maga lényegének megfelelően, és egyenlő módon fejezi ki minden módusz a maga hatóképességének mértéke szerint. Spinoza az, akivel megszűnik az univok lét semlegesnek lenni, és kifejezővé, egy valóban kifejező affirmatív propozícióvá válik.”⁵¹ Deleuze szerint úgy tűnik, mintha a spinozai szubsztancia a módusoktól függetlenül jelenne meg, illetve a módusok a szubsztancia létezésétől függenének. Ez annak a veszélyét foglalja magában, hogy a szubsztancia léte identikus, megalapozott, megkerülhetetlen lesz. Deleuze mégis úgy magyarázza ezt a

48 Deleuze 2000, 37; Deleuze 1968, 58.

49 Deleuze 2000, 391.

50 Semmiképpen sem esetleges összefüggésbe állítani az immanenciát az immanenciasík fogalmával, amely Deleuze Guattarival közösen írt művében, a *Mi a filozófia? (Qu'est-ce que la philosophie?)* című szövegben megjelenik. Az immanenciasík a fogalmak „konzisztenciasíkja”, az a hely, ahol a fogalmak kibontakoznak. Ez mégsem egyszerűen azt jelenti, hogy ez az immanencia a fogalmakat alkotó és azokat egybefogó fogalom lenne, mivel az egy reprezentációt jelentene (egy fogalom reprezentációját). Az immanenciasík, pontosan abban az értelemben, ahogy a *Spinoza és a kifejezés problémájában* van kibontva, egy olyan viszony, amelyen belül nincsen külső nézőpont, tehát nem nyilvánul meg a transzcendencia (Deleuze – Guattari 2013, 35–36).

51 Deleuze 1968, 59.

viszonyt, hogy a móduszok kifejezése nyomán *válik* a szubsztancia megalapozottá, más szóval függetlenné. A transzcendencia felszámolása eszerint azt jelenthetné, hogy a dolgokat oly módon szükséges meghatározni egy magánvaló különbségen keresztül, hogy ezek között az elemek között ne jöjjön létre hierarchia.⁵² A lényeg ebben az értelemben nem egy külső meghatározás, hanem egy belső „affirmáció” szerint bontakozik ki a lét modalitásai között. Ennek a pozitív erőnek vagy „hatalomnak” köszönhetően, a platonizmusból származó gondolkodás képét fordítja meg Deleuze: a meghatározott módon való szétválasztást a „nomád gondolkodás” előre meg nem határozott szétoszlásával váltja fel, amelyben a dolgok „egy univok és szétválaszthatatlan Lét” értelmében meghatározottak.⁵³

52 Deleuze 1968, 53–55; Deleuze 1969, 294–5.

53 Deleuze 1968, 54.

Bibliográfia

- de Beistegui, Miguel. 2012. „The Deleuzian reversal of Platonism.” In *The Cambridge Companion to Deleuze*, szerk. Daniel W. Smith – Henry Somers-Hall, 55–81. Cambridge: Cambridge University Press.
- Czétány György. 2016. „I mint Idea. Deleuze és a problematikus idea.” *Tiszatáj* 70/9: 61–67.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari. 2013. *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Budapest: Műcsarnok.
- Deleuze, Gilles. 2000. *Spinoza és a kifejezés problémája*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest: Osiris.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Descartes, René. 1996. *A filozófia alapelvei*. Ford. Dékány András. Budapest: Osiris.
- Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Duffy, Simon. 2006. *The Logic of Expression. Quality, Quantity and Intensity in Spinoza, Hegel and Deleuze*. Hampshire – Burlington: Ashgate.
- Greaser, Andreas. 2007. „A platóni filozófia módszerei.” Ford. Böröczki Tamás. In *A formák és a tudás*, szerk. Betegh Gábor – Böröczki Tamás, 157–181. Budapest: Gondolat.
- Hardt, Michael. 1993. *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Kant, Immanuel. 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz.
- Lawlor, Leonard. 1998. „The end of phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau-Ponty.” *Continental Philosophy Review* 31: 15–34.
- Nail, Thomas. 2008. „Expression, Immanence and Constructivism: »Spinozism« and Gilles Deleuze.” *Deleuze Studies* 2/2: 201–219.
- Platón 2005. *Phaidrosz*. Ford. Simon Attila. Budapest: Atlantisz.
- Platón 2006. *A szofista*. Ford. Bene László. Budapest: Atlantisz.
- Seregi Tamás. 2016. „Deleuze és Kafka.” In *A jelen*, 185–233. Budapest: Kijárat.
- Smith, Daniel W. 2012. „Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas.” In *Essays on Deleuze*, 106–121. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Spinoza, Benedictus de. 1997. *Etika*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Osiris.
- Vlastos, Gregory. 1998. „The Third Man Argument in Plato’s Parmenides.” In *Plato: Critical Assessments*, szerk. Nicholas D. Smith, 3–27. London – New York: Routledge.
- Wasser, Audrey. 2007. „Deleuze’s expressionism.” *Angelaki* 12/2: 49–66.

KRITÉRION

Nemes László

Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa¹

Képzeld el, hogy egyetlen kapszulában, legyen zöld, piros vagy kék, benne van az összes felhalmozott filozófiai tudás, bölcsesség. Nemcsak az, amit a filozófusok az elmúlt évezredek során mondtak és írtak, könyveik tartalma, de az erkölcs és etika alapelvei, a világ megismerhetősége, az élet értelme és hasonlók is, mind. Ha bekapjuk ezt a kapszulát, egy csapásra mindent megtudunk, amit a filozófiáról *tudni* érdemes. Ezt követően értelmét veszti minden további filozófiai gondolkodás, olvasás, kutatás, vizsgálódás, beszélgetés – úgyszólván megszabadulunk ennek *terhétől*. Kétségtől csábító ígéret: azon túl, hogy sok tudással és bölcs belátással, jelentős hatalommal is járna. De vajon tényleg élnénk a felkínált lehetőséggel?

Ennek a gondolat kísérletnek egy másik verziója egy bizonyos könyv *tartalmának* hasonló módon való elsajátítása. Bevesszük a kapszulát és tudjuk az adott könyv minden részletét. Ha a zsúfolt vizsgaidőszakban kérdeznénk egy orvostanhallgatót, hogy élne-e azzal a lehetőséggel, hogy az anatómia vagy biokémia tankönyv tartalmát így sajátítsa el, bizonyára rögtön igent mondana. Talán az irodalom szakos hallgató is, ha az idő szorításában ennyire könnyen magáévá tehetné a *Vörös és fekete*, a *Háború és béke* vagy *Az ember tragédiája* részletes ismeretét. Ki tudja, talán a filozófushallgató is megszabadulna egy efféle trükkkel attól, hogy heteket, hónapokat töltsön a *Nikomakho-szi etika*, *A tiszta ész kritikája* vagy a *Lét és idő* tanulmányozásával.

Aligha gondolkodik azonban így az a személy, aki szeret olvasni, idejét olvasgatással tölteni, hagyja, hogy egy-egy könyv hosszabb ideig, heteken át tartó elmélkedésre készítse. Aki mondjuk egy Budapestről Debrecenbe tartó vonatútra könyvet (egy regényt vagy filozófiai művet) visz magával, nem azért teszi ezt, hogy már Kőbányára érve mindent tudjon róla, hanem hogy elmélyült olvasgatással üsse el idejét az utazás során: megkímélve magát az unatkozástól, utastársai és a táj nézegetésétől. Fejthetne persze keresztretjvényt is, de azt sem azért, hogy megtudja, mi a banális megfejtés. Főleg tudományos, tehát inkább tartalomcentrikus könyvek, illetve helyzetek (pl. vizsgák, tudományos kutatások) más igényeket támasztanak az olvasással, azaz a tudás elsajátításával szemben, mint amikor inkább maga a megismerési *folyamat* gyakorlata kerül előtérbe.

A filozófiára visszatérve: a filozófia inkább tudás vagy a teljes életmódra kiható folyamat? Egy igazi filozófus – a lehetőség első mámorán túljutva – valóban bevinné a

1 A vitaindító korábbi verziója 2017. május 26-án hangzott el a DOSZ Filozófiatudomány Osztály Praxisvita című rendezvényén. Résztvevők: Forrai Gábor, Lubinszki Mária, Nemes László, Olay Csaba, Rosta Kosztasz, Sárkány Péter. Szervező: Paár Tamás.

filozófiai tudást azonnal rendelkezésére bocsátó kapszulát? Inkább választaná az instant tudást, mint a folytonos keresést és vizsgálódást? Szókratész, az európai filozófiai gondolkodás megalapítója, amikor bevádolását követően azzal a dilemmával került szembe, hogy megővhatja életét, ha felhagy a filozofálás napi szokásával, inkább a halált választotta, azt vallva, hogy filozofálás nélkül az emberi élet mit sem ér. Szókratész számára a filozófia folytonos vizsgálódás és önreflexió volt, aligha hinnénk, hogy bevette volna a gondolatkísérletben megjelenő mindentudó tablettát. Szókratész számára nem a tudás, hanem a filozofálás folyamata, napi gyakorlása volt fontos.

Ez a dilemma a filozófia természetével kapcsolatban is lényegi kérdéseket vet fel. A filozófiát tekinthetjük tartalmánál fogva egyfajta tudásnak, de tekinthetjük folyamatnak is: a filozofálás szokásszerű gyakorlásának. Ez a különbségtétel eltérő felfogásokat sugall a filozófia mibenlétére, megismerési és társadalmi szerepére, céljaira, ezzel együtt intézményes kereteire vonatkozóan is. Amennyiben a filozófiát elsősorban tudásnak tekintjük, a filozófust kutatónak tételezzük, ha viszont inkább a filozofálás gyakorlatára összpontosítunk, a filozófia inkább egyfajta életmódként jelenik meg. Ez arról is szól, hogy kit tekinthetünk filozófusnak és hány embert érint a filozófia. Ha a filozófia jórészt kutatás, s így a kutatókra korlátozódik, csak kevés embert érint, ha inkább életmódként tekintünk rá, sokkal tágabb az a társadalmi réteg, amely ebben érintett lehet.

A filozófia életmódként való felfogása az utóbbi években újra a figyelem középpontjába került, elsősorban Pierre Hadot francia filozófus munkáinak népszerűvé válása révén. Hadot arra hívta fel a figyelmet, hogy a filozófia eredetileg inkább a teljes embert érintő gyakorlat volt, semmint a modern természettudományokhoz hasonló tudásfelhalmozó vállalkozás. „A filozófia a gondolkodás, az akarat, a létezés gyakorlása, amit annak érdekében végzünk, hogy megpróbáljunk bölccsé válni. A filozófia a lelki fejlődés módszere, melynek érdekében az embernek meg kell térnie, gyökeresen át kell alakítania életét. Igyekezetében és erőfeszítésében, hogy elérje a bölcsességet, de már a bölcsességgel azonosított céljában is, az antik filozófia valóban elsősorban életvitel. A bölcsesség nem a tudásban mutatkozik meg, hanem abban, hogy általa más módon »létezzünk«.”²

Gyakran halljuk, hogy – a természettudományokhoz és technológiai fejlesztésekhez képest – a filozófia, vagy általában a bölcsészet a háttérbe szorult, mind kevesebb ember érdeklődését kelti fel, így egyfajta válság jeleit mutatja. Nemzetközi, nem hazai tendenciákra utalok. Amerikában, Angliában, Franciaországban, Olaszországban, Németországban, azaz a legerősebb filozófiai hagyományokkal rendelkező országokban is felismerték, hogy a filozófiának megújulásra van szüksége. Martha Nussbaum *Not for Profit* című, a bölcsészettudományok demokratikus életre való nevelésben betöltött fontosságát hangsúlyozó könyvében a humán tudományok csendes krízisééről beszél, ami

2 Hadot 2010, 264–65.

abban nyilvánul meg, hogy egyre kevesebb fiatal jelentkezik humán egyetemi szakokra, az oktatás ezen része minden szinten egyre kevesebb figyelmet és támogatást kap.³

Gyorsan leszögezem, hogy bár ez a retorika szembeötlő, én magam *nem* hiszek a filozófia válságában. *A filozófia természeténél fogva nem olyan valami, ami válságba kerülhet.* A filozófia bizonyos formái és intézményes keretei válságba kerülhetnek, maga a filozófia azonban nem, így vagy úgy minden kulturális korszak „kitermeli” a saját filozófiai önreflexióját. Története során a filozófia a legkülönbözőbb helyeken, formákban és környezetben jelent meg, visszaesések és fellendülések időszakainak változásaival, gyakran csak utólag felismerve egy-egy irányzat vagy gondolkodó jelentőségét. A filozófia olyan, mint a kaméleon: a környezeti kihívásokhoz alkalmazkodva változtatja a kinézetét. Egyszer a valláshoz vagy a művészetekhez igazodik, máskor a politikához, a társadalom- és természettudományokhoz, időnként inkább az irodalomkritikához kerül közel, máskor életvezetési tanácsadássá, akár kifejezetten terápiás aktivitássá válik. Egyszer magányosan művelik, máskor közösségben, egyszer írásban, máskor szóban. Feltűnik a piactéren, a vallási központokban, a kávéházakban és az egyetemeken.

Ebben a vonatkozásban az egyik fontos ütközőpont az *elmélet* és a *gyakorlat* viszonya. A filozófia egyszerre elmélet és gyakorlat, a két szempont relatív jelentősége egy belső dialektikát mutat. Bár története során a filozófia elméleti és gyakorlati szempontjai egymást kiegészítő szempontokként jelentek meg, felfigyelhetünk olyan tendenciákra is, amelyek szerint bizonyos korszakokban inkább az elmélet, míg másokban inkább a gyakorlat kerül előtérbe. Ha túl sok az elmélet, azt hamarosan kompenzálja a gyakorlati igények megjelenése és fordítva: a gyakorlati megfontolások egyre kifinomultabb elméleti elemzéseket vonnak maguk után.

Állításom szerint a mai nemzetközi filozófia irányzatai, dilemmái és pólusai jól feltérképezhetők az elmélet és gyakorlat viszonyai alapján. A mai filozófia sok erénye és gyengesége abból fakad, hogy a tudományokéhoz hasonló pályára lépett, azaz akadémiai kutatási területként jelenik meg. Ennek alapján többé-kevésbé lépést tarthat a tudomány- és oktatásmérési szempontok szerint más diszciplínákkal, másrészt a filozófia iránti tágabb érdeklődés visszaesését is ehhez a beszűkült perspektívával társítják. A szokásos vád szerint a filozófia túlságosan bezárkózott az akadémiai világ elefántcsonttoronyába, az „akadémiai gettóba”, ezért veszítette el korábbi hatását és tágabb jelentőségét.

Az 1960–70-es évektől a nemzetközi filozófiai szcénát nagyban meghatározta a gyakorlati szempontokhoz való visszatérés igénye. Dale Jamieson egy kaliforniai egyetem filozófiai tanszékén szerzett tapasztalatait úgy foglalta össze, hogy akkoriban látványos (és kínos) különbség alakult ki az egyetemek filozófiai tanszékein tanított témák (nyelvfilozófia, metaetika) és a kampuszokon az embereket elsősorban érdeklő gyakorlati problémák (polgárjogi mozgalmak, vietnámi háború) között. Jamieson

3 Nussbaum 2010, 1–12.

szerint ez a feszültség vezetett a filozófia akkori gyakorlati fordulatához, elsősorban az etika területén.⁴ Az ettől az időszaktól kezdődő gyakorlati orientálódás különböző formáit, amely egyszersmind történeti folyamatot is tükröz, egy három alapvető felfogásra épülő „taxonómia” mentén mutatom be.

(1) Az egyik lehetőség nagy, általános filozófiai elméletek alkalmazása kisebb, konkrét területekre. Erre jó példa a bioetika. A manapság világszerte nagy népszerűségnek örvendő bioetika nagyjából abban áll, hogy kanti, utilitárius, esetleg erényetikai elméleteket alkalmaz olyan gyakorlati kérdésekre, mint az eutanázia, a génmódosítás, az agyműködés művi átalakítása vagy az összejtudomány. Egy még újabb példát említve, ide tartozik a drónokkal kapcsolatos filozófiai és etikai megfontolások köre, amelynek mára jelentős és izgalmas irodalma alakult ki. Amikor a filozófus a klónok és drónok kérdéseiről gondolkodik, maga nem feltétlenül lesz személyében is érintett, inkább filozófiai tudását, készségeit alkalmazza egy adott probléma megvitatásában. Fontos látnunk, hogy ezekben az esetekben a filozófus feladata nem az, hogy végső válaszokat adjon a felmerülő kérdésekre, hanem hogy széles körű társadalmi vitát generáljon, felhívja a figyelmet a problémás szempontokra, nyilvános eszmecsere-t facilitáljon.

A gyakorlati filozófia e lehetőségét leginkább *alkalmazott filozófiának* nevezném, nagyjából abban az értelemben, ahogy az olyan (kiváló) filozófiai szaklapokban, mint a *Journal of Applied Philosophy* vagy az *International Journal of Applied Philosophy* megjelent cikkek témái és megközelítései sugallják. Az ilyen és ehhez hasonló (bioetikai, környezetfilozófiai, mérnöketikai, üzleti és politikai filozófiai vagy feminista) folyóiratok szerzői maguk is részét képezik az akadémiai/egyetemi filozófiai világnak, így az ott megjelenő elvárásoknak igyekeznek eleget tenni.

(2) A gyakorlati filozófia egy másik, ma szintén erős verziója, amikor a filozófiai elmélet a hétköznapi élet napi gyakorlatát igyekszik megváltoztatni. Több példát említenék erre is. Az érthetőség kedvéért egy nagyon egyszerűvel kezdem: az erkölcsi vegetarizmus vagy veganizmus példájával. Tegyük fel, hogy egy értelmes és filozófiára nyitott személy olvas, vagy más módon értesül azokról a filozófiai, etikai és tudományos elméletekről (pl. Peter Singer nézeteiről),⁵ amelyek azt állítják, hogy erkölcsileg megkérdőjelezhető állatok megölése pusztán azért, mert hagyományosan szeretjük megenni őket. Az illető ezt belátva életének alakításában a továbbiakban tartózkodik az állatok szükségtelen kizsákmányolásától: nem eszik húst vagy más állati terméket, nem visel bőrtermékeket, stb. Ez egy határozott filozófiai álláspont, amely értelmét a gyakorlattal való konzisztenciában éri el. Ha valaki a veganizmus álláspontját hirdeti, de maga húst eszik, az nyilvánvalóan kétségeket vet fel álláspontja hitelességét illetően. Ha valaki egy étteremben inkább tofut rendel párolt zöldségekkel és nem marhasültet, az tekinthető

4 Jamieson 1999, 1–17.

5 Pl. Singer-Mason 2006.

filozófiai gyakorlatnak. Erkölcsi (filozófiai) alapon vegetariánussá vagy vegánná válni a filozófiai elmélet következetes életmóddá alakításának egy fontos mai példája.

Más eseteket is említhetek az elmélet és gyakorlat efféle relációjára. Ilyen például a sztoicizmus hagyománya, ami manapság újra jelentős érdeklődést von magára.⁶ Világszerte egyre többen ismerik fel, hogy a sztoikus életvezetési elveket haszonnal alkalmazhatjuk a mai világ kihívásai közepette is: a negatív érzelmekkel, a hiábavaló vágyakkal, a haraggal szemben, olyan rossz szokásokkal szemben, amelyek megkeserítik életünket. Újabban egyre több olyan könyv jelenik meg, és filozófiai tréning szerveződik, amelyek az antik sztoikus filozófiai elveket és gyakorlatokat igyekeznek a mai viszonyokra alkalmazni. A filozófiai elmélet és gyakorlat viszonya itt is ugyanaz, mint az erkölcsi veganizmus esetében: a filozófia gyakorlati alkalmazásának tesztje az, hogy egy adott személy mennyire képes életében ténylegesen alkalmazni az általa vallott filozófiai elveket.

Néhány további példa a filozófiai belátás ilyen jellegű gyakorlati alkalmazására. Ilyen lehet a tudatos fogyasztói magatartás megvalósítása, a környezetvédelem és a globalizáció etikája (pl. *fair trade*) alkalmazásának formájában. Minden filozófiai inspirációjú társadalmi mozgalom ide tartozik. A demokrácia ügye is, vagy például az újabban nagy népszerűségnek örvendő *hatékony altruizmus* eszméje. E filozófiai irányzat elindítása is Peter Singer nevéhez fűződik, akinek munkásságában a filozófiai elmélet azzal konzisztens megélésének imperatívusza áll a középpontban.⁷ Ide sorolható a fenomenológia, hermeneutika és egzisztencializmus filozófiai elméleteinek életvezetési elvként való gyakorlása is. Ha jól értjük, fenomenológusnak lenni nem egyszerűen azt jelenti, hogy tudással rendelkezünk a fenomenológiai irányzat kiemelkedő képviselőinek munkáiról, hanem hogy a fenomenológiát saját és másokkal kapcsolatos világunk értelmezésében is alkalmazzuk. Ezekben az esetekben nem nagy elméleteket alkalmazunk kisebb, gyakorlatiasabb elméletekre, hanem gyakorlati elméleteket saját életünkre. Voltaképpen minden filozófiatörténeti belátással ez a helyzet; hasonlóképpen alkalmazhatom az életben Arisztotelész, Kant, Mill vagy Nietzsche tanait.

Brokkolit enni hús helyett, hatékonyan adakozni, legyőzni a felgyülemelő haragot, fenomenológiai viszonyt kialakítani a testünkkel és embertársainkkal bizonyos értelemben az elmélettel *konzisztens* filozófiai gyakorlatot jelent, ám úgy, hogy az elmélet lényegi módon elválik a gyakorlattól. Valamennyi esetben azt látjuk, hogy az életvezetési gyakorlat elméletorientált: a mögöttes logika az, hogy először elméleti szinten belátunk és elfogadunk egy adott eszmét, majd második lépésként – az elméleti megfontolást részben magunk mögött hagyva – alkalmazzuk azt hétköznapi életünkben.

6 Pl. Irvine 2009; Pigliucci 2017; Becker 2017.

7 Singer 2015.

(3) A gyakorlati filozófia egy harmadik, némileg radikálisabb változatát képezi az a felfogás, amikor nem az elméleti tartalomra, hanem a filozofálás gyakorlatára tevődik át a hangsúly. A filozófia kettős természetű tevékenység: egyszerre tudásra igyekszik szert tenni (ebben hasonlít a tudományokra), másrészt önmagában is megálló aktív folyamat. Ezt a kettősséget igyekszem érzékeltetni a *filozófia* és a *filozofálás* között tett distinkcióval. A filozófia nem csak úgy lehet gyakorlati, hogy elméleteket alkalmazunk életünk különböző területeire vagy egészére, hanem úgy is, hogy a filozofálás, a filozófiai gondolkodás, reflexió folyamatára összpontosítunk. Nem alkalmazzuk a filozófiát, hanem „csináljuk”.⁸

Míg az első két megközelítés alapvetően megmarad a filozófia tudásként, belátásként, elméleti tartalomként való felfogása mellett, ami inkább statikus jelleggel ruházta fel, addig a harmadik szempont dinamikus, nem a tartalmat, hanem a folyamatot állítja előtérbe. A mai filozófiai praxis, amely magába foglalja az egyéni filozófiai tanácsadást, a közösségi filozófiai aktivitásokat, mint amilyen a filozófiai kávéház vagy a gyermekfilozófia, valamint a cégeknek, szervezeteknek kínált filozófiai konzultációt, leginkább ebből a perspektívából érthető meg. Ezek a filozófiai aktivitások nem a filozófiai tudásról, hanem a filozofáláshoz szükséges általános készségekről, valamint a filozofálás folyamatáról szólnak. A következőkben azt vizsgálom, hogy milyen tényezők járultak hozzá ehhez az átmenethez.

Állításom a következő három pontban foglalható össze:

(1) *A filozófia mai gyakorlati fordulata leginkább a filozófiai tudás statikus felfogásától a filozofálás dinamikus folyamata felé való átmenet formájában jelentkezik.*

(2) *Ezt az átmenetet a megismerés közegeinek változása idézi elő, a filozófia ily módon alkalmazkodik a mai kulturális, kommunikációs és episztemikus viszonyokhoz és kihívásokhoz.*

(3) *A megismerés, a tudás előállításának dinamikus, közösségi közege jelentős kihatást gyakorol az ágencia, az identitás és a szerzőség felfogására.*

8 Én magam a filozófia mindhárom itt említett gyakorlati lehetőségében érintett voltam vagy vagyok. Tudományfilozófusként, a biológia filozófiájával, állati viselkedéssel és a kognitív tudománnyal foglalkozó kutatóként, bioetikusként vagy a sztoikus filozófia alkalmazójaként. Mintegy egy évtizede szervezek nyilvános filozófiai beszélgetéseket, elsősorban ún. filozófiai kávéházakat Debrecenben, Budapesten, Egerben és Dunaújvárosban. Emellett filozófiai tanácsadói praxist folytatok, rendszeres közösségi filozófiai beszélgetéseket szervezek egy budapesti közösségi pszichiátriai központban, egy hajléktalanszállón, gyermekfilozófiai csoportokat és filozófiai tréningeket vezetek, meghonosítottam Magyarországon a „Halál Kávéház” mozgalmat, az egyetemen főleg olyan hallgatókat oktatok, akik később etikát fognak tanítani általános és középiskolás gyerekek, fiatalok számára. Emellett részt vettem egy rendszeres rádiós filozófiai beszélgető műsor készítésében is.

A mai kulturális, kommunikációs és episztemikus helyzetet olyan tényezők határozzák meg, mint az írásbeliség, elsősorban a könyv dominanciájának gyengülése, az internet, a hálózatos és szóbeli kommunikáció előtérbe kerülése.⁹ A közéleti és tudományos nyilvánosság megváltozása kihatással lesz az ágencia, az identitás és a szerzőség viszonyaira is. A nagy mennyiségű, gyorsan áramló információ korában egyre kevésbé hiszünk a végső válaszokban, illetve abban, hogy a gondolatok forrása, szerzője az integrált identitással rendelkező egyén. Röviden: egyre kevésbé gondolhatjuk, hogy a gondolataink a sajátjaink, és végleges válasz formájában tudjuk azokat képviselni. A gondolatok folytonosan alakulnak, így maga a gondolkodó is, egy közösségi hálózat részeként.¹⁰

A régi típusú írásbeliség filozófusa a korábbi idők kiemelkedő filozófusainak (terjedelmileg is) *nagy* műveiből, *könyveiből* táplálkozik. Ez meghatározza ideálját és identitását is. Kimondatlanul is az a vágy élte, hogy valaha ahhoz hasonló nagy műveket hozzon létre, mint példaképei: Platón, Szent Ágoston, Descartes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Foucault vagy Rawls. Az ilyen művek egyfajta halhatatlanságot biztosítanak számára azáltal, hogy bekerül a filozofiatörténet kánonjába, neve évszázadokra vagy évezredekre is fennmarad. Ezek a művek, bár mindenképpen a kortárs kultúra kontextusában értelmezhetők, egyetlen szerzőhöz köthetők. A mai kulturális és információs környezetben ez az ideál egyre kevésbé tartható, lévén a tudás átmeneti és közösségi jellegűvé válik, szerzősége megkérdőjeleződik. A másokkal együtt gondolkodó filozófus aligha számíthat arra, hogy a közös eszmecseréhez fűzött alkalmi véleményeire évszázadokkal később is alapvető egyéni autoritás nézeteiként hivatkoznak. A filozófia új közösségi praxisából adódóan a mai filozófus inkább tekinti magát egy ideiglenesen létrejövő kiterjedt hálózat egy elemének, semmint egyéni gondolkodónak. Megváltoztatva identitásunkat, az integritás helyett a transzformációt előtérbe állítva, ez a tapasztalat egyszerre megterhelő és felszabadító hatású.

A természettudományokban régóta megfigyelhető ez a változás. Már nem arról van szó, mint a 18. vagy 19. században, hogy egyetlen szerző ír többkötetes nagy műveket, amelyekben kifejti elméleteit a természet átfogó értelmezéséről. A tudományokban ma megszokott, hogy csoportokban dolgoznak a kutatók, egyre több a bevont szerző, egyre több a hivatkozás és az interdiszciplináris együttműködés. Ezzel együtt egyre több a publikáció és egyre gyorsabban „pörögnek ki” egyes témák. Mindez azt mutatja, hogy az egyéni gondolkodás helyett a csoportos, közösségi együttműködés kerül előtérbe. Forrai Gábor arra hívta fel a figyelmet, hogy az analitikus filozófiában is hasonló tendenciák jelentek meg. A filozófusok már inkább rövidebb cikkeket írnak, nem nagy elméleti műveket, könyvek formájában.¹¹ A filozófusok közötti kommunikáció így fel-

9 Ong 2010.

10 Tollefsen 2015; Garrison 2015; Sloman – Fernbach 2017.

11 Forrai 2000, 317–326.

gyorsul. Egyre több a hivatkozás, egyre gyakoribbá válnak a filozófiában is a többszerzős publikációk. A filozófusokat egyre kevésbé mozgatja az az ambíció, hogy évtizedekig dolgozzanak egy-egy problémára adott végleges válaszon, inkább részt vesznek a gyors, közös gondolkodásban. Átalakulóban vannak a konferenciaszervezés szempontjai is: az egyéni (felolvasott) előadások helyett interaktív alternatív módszerek kerülnek előtérbe, pl. korreferens vitára való felkérése vagy workshopok szervezése. Megszokottá vált, hogy a filozófus pályája során megváltoztatja nézeteit, illetve néhány évenként új kutatási témát, területet választ. Paradox módon éppen a természettudomány működéséhez való igazodás jelzi a filozófia gyakorlati irányba tett elmozdulását.

A közösségi gondolkodás dinamikája még erősebben jelenik meg a közvetlen beszélgetések során.¹² A kérdések és válaszok ütközése még gyorsabb és még inkább performatív jellegű, mint az írásbeli publikációk esetében. A szemtől-szembe való kommunikáció a megismerés, gondolkodás folyamatjellegét hangsúlyozza. A mai filozófiai praxis fő területei (egyéni filozófiai tanácsadás, filozófiai kávéház, gyermekfilozófia) egyaránt beszélgetéseken alapulnak. Nem arról van szó, hogy a filozófus előadást tart szakértői tudásáról, hanem csoportos vagy dialogikus együttgondolkodást facilitál. A kávéház, a modern európai kultúra meghatározó nyilvános közege, annak szimbóluma, ahogy egy-egy alkalmi témáról közösen beszélgethetünk. Egy-egy ilyen „kávéházi” beszélgetésre nem készülünk előre, nem a saját nézeteinket sulykoljuk, hanem belebocsátkozunk egy közösségi eszmecserebe, amitől nem megoldásokat várunk, hanem egy olyan intellektuális kalandot, amelynek az alakulását nem tudjuk előre eltervezni. Az ilyen beszélgetés lényegi módon közösségi, nem egyéni nézetek összeadódásából áll, hanem a csoport önálló szintű, *emergens* gondolkodásának dinamikus folyamatáról.¹³

Az általam szervezett filozófiai kávéház (de részben a filozófiai tanácsadás is) a fogalomelemzés hagyományos módszerén alapul. Nem valami ezoterikus vagy népszerűsítő filozófiai tudásátadáson, hanem általános, hétköznapi fogalmak, mint például a tisztelt, becsület, munka, házasság, barátság, szeretet, pénz, tudás, bölcsesség, vallás közös megvitatásán. Ezekhez nem feltétlenül szükséges nagy – élő vagy holt – filozófusok nézeteinek bevonása, mint ahogy nem is az a lényege, hogy a létező filozófiai felfogásokról tanuljunk valamit, hanem a közös fogalmi reflexió és értelemadás folyamata. A fogalomelemzés filozófia módszerének gyakorlása ezekben az esetekben fontosabb, mint a konkrét filozófiai tudás megszerzése. A folyamatorientált filozófiai beszélgetés bizonyos értelemben „terápiás” jellegű, nem abban az értelemben, hogy beteg embereket gyógyít, hanem arra készíti az embereket, hogy aktívan és rendszeresen részt vegyenek csoportos filozófiai vizsgálatásokban, életük szerves részévé tegyék azt.

12 Turkle 2015; Pinker 2015.

13 Nemes 2012; Nemes 2016.

Egy további fontos kulturális-társadalmi szempont az újfajta helyi közösségek kialakításának növekvő igénye. Közösségek, főleg hasonló érdeklődésű és meggyőződésű emberek között, az interneten is virágoznak, azonban más a lokális közösség olyan tagjaival találkozni és beszélgetni, akik mellett amúgy talán úgy sietünk el, hogy észre sem vesszük őket. A közösségi gazdálkodás, a közösségi építéset, az önkéntes munka és más hasonló népszerű mozgalmak egyaránt ebből az igényből táplálkoznak. A *közösségi filozófia*, ahogy gyakran nevezik, efféle alkalmi közösségek létrehozására tesz kísérletet. Egy kávéházban, művelődési központban, galériában, könyvtárban vagy más nyilvános közösségi helyen tartott filozófiai beszélgetés alkalmat kínál arra, hogy olyan emberekkel ismerkedjünk meg a szűkebb környezetünkben, akikkel amúgy talán nem találkoznánk. A közösségi filozófia fontosnak tartja a különböző háttérű, érdeklődésű emberek találkozását, valamint a generációk közötti párbeszéd előmozdítását. Vegyes csoportok mellett speciális társadalmi csoportok számára is kínálnak hasonló közösségi filozófiai tevékenységeket, így például gyerekeknek, időseknek, pszichiátriai problémákkal, függőséggel vagy más betegségekkel élőknek, hajléktalanoknak vagy börtönök elítélteji számára. Ezekben az esetekben sem oktatási projektről van szó, hanem a filozofálás szokásának elsajátításáról. Ennek célja nem tudás, hanem a reflektívebb, átgondoltabb élet, és az ahhoz szükséges jobb kommunikációs készségek megszerzése.

Bár a filozófiai praxissal kapcsolatos megfontolásokban gyakori az a retorika, hogy az visszatérés a filozófia antik gyökereihez, amikor a filozófia inkább életmód volt, nem pedig tudományos kutatás, valójában nem ártatlan nosztalgizásról van szó, hanem éppenséggel a mai viszonyokhoz való alkalmazkodás lehetőségeiről. Bizonyos hasonlóság van az antik kultúra és a mai között, amennyiben az előbbi a kezdetét, az utóbbi pedig a lezárását jelenti annak az időszaknak, amely a filozófiát az egyéni gondolkodó tudásaként határozta meg, amelynek fő hordozója az individuális szerző által írt könyv, ahelyett, hogy a filozófiai gondolkodás közösségi folyamatát hangsúlyozná. A hasonlóságok ellenére azonban hiba volna arra tenni kísérletet, hogy visszaállítsuk az antik filozófusok gondolkodási környezetét és módszereit. Ma az írásbeli, szóbeli, képi és online kommunikáció összetettebb viszonyait érdemes figyelembe venni.

Nagyon sok vita folyik napjainkban az oktatás korszerű, mai kihívásokra adaptálható kereteiről és formáiról. A hagyományos oktatás egyirányú információátadásról szólt, azaz a tanár birtokolta a tudás privilégiumát, ebben a felfogásban *tanított*, a diákokkal való együttműködése leginkább abban merült ki, hogy az egyes diákok kérdezhettek tőle, majd röviden válaszolt ezekre a kérdésekre. Ritkán kínálkozott alkalom arra, hogy a diákok (gyerekek, középiskolások vagy egyetemisták) egymással is érdemi kommunikációt alakítsanak ki. A tantermek felépítése és berendezése is ezt a modellt szolgálta: a padok sorban voltak elrendezve, a tanári katedra felé fordítva. Az elöl ülő diákok így nem is láthatták a mögöttük ülőket, akik pedig csak az ő hátukat nézheték. Érdemi

beszélgetés így nem is alakulhatott ki közöttük. Egy popperi metaforát felidézve, a diákok elméjét egyfajta „vödörnek” tekintették, amelyek minél több tudást halmoznak fel, meglehetősen passzív módon.

Újabban sok kritika éri ezt az oktatási felfogást. A mai információs és társadalmi környezetben már inkább van szükség a tudás elsajátításához fontos készségek fejlesztésére, mint a kész ismeretek tanulásának hagyományos módszerére. A problémákra való érzékenység, a szabad és kritikai gondolkodás és kommunikáció egyre fontosabb szerepet kap az új pedagógiai gyakorlatban. A progresszívnek tekinthető oktatási rendszerekben (pl. a skandináv országokban) egyre inkább tért hódít az egyéni és csoportos gondolkodás praktikus készségeinek előtérbe helyezése. Sokkal inkább az a cél, hogy gondolkodó, nyitott és szkeptikus, aktív és interaktív, kreatív, dinamikus, különböző kihívásokhoz alkalmazkodni képes, semmint passzív tudást egyénileg felhalmozó állampolgárokat neveljenek. Ennek megfelelően az osztályterem struktúrája is változik, a padosorokat felváltja a körben ülést lehetővé tevő elrendezés, amely nyitottabb kommunikációt tesz lehetővé. Filozófiai, etikai témájú órákon ennek a módszernek nagyobb szerepe lehet, mint például a természettudományos képzésben. Ez egyszerűen azt is jelenti, hogy a korszerű oktatási felfogás előmozdítja a filozófiai szempontok megjelenését. A filozófia praxis alapú felfogása sokat meríthet ebből a pedagógiai tendenciából, nemcsak az oktatásban, hanem a közösségi filozófiai gyakorlatok minden más területén is.¹⁴

David Kennedy, a gyermekfilozófia egyik legfontosabb mai teoretikusa a közös filozófiai beszélgetések során kialakuló társas ént *interszjektumnak* (*intersubject*) nevezi, az iskolai filozófiában való megjelenését pedig a következőképpen írja le.¹⁵

Jóllehet a kérdező közösség (*community of inquiry*) az oktatásban valamennyi tudományterületen lehetséges, illetve különböző formákat ölt azon diszciplínának a függvényében, amelyre alkalmazzák, legnyilvánvalóbb és módszertanilag legegyszerűbb kifejeződését az alkalmazott filozófiában találjuk, nevezetesen a filozófia aktuális *tevésében*, semmint abban, hogy olvasunk róla. A filozófia az általános és középiskolai osztályteremben úgy kerül ma elő oktatási eszmeiként, ahogy az interszjektum jelensége felbukkan az emberi kultúrában, mivel a közösségi filozófiai dialógus az a diszkurzív tér, ahol a szjektum alapvető felfogása az énről, világról, tudásról, vélekedésről, szépségről, helyes cselekedetről és normatív ideálokról belép a konfrontáció, közvetítés és rekonstrukció dialektikus folyamatába. Mint oktatási forma, átmeneti kulturális tér az egységes, hierarchikus én és a szjektivitás újrafarmázására, valamint egy olyan diskurzus kibontakozásához, amely alkalmas arra, hogy feltárja, megfogalmazza a személyes és társas életet, illetve levon-

14 Nemes 2017.

15 Kennedy 2004, 211–212.

ja az ebből fakadó következtetéseket. A filozófiai kérdező közösség az interszubjektum kibontakozó korszakának fő formája, mivel a szubjektivitás két pólusa: az „autonóm” elkülönült szubjektum és a kollektív létezés közötti ellentmondás meghaladásának a lehetőségét képezi.

A filozófia ma átmeneti időszakát éli. Egyszerre próbálja saját hagyományait tovább vinni és az új, mai kihívásokhoz alkalmazkodni. Az álláspontok törésvonala gyakran éppen az elmélet (tudás) és a gyakorlat (folyamat) kettőssége mentén jelenik meg. Egy átmeneti időszak szükségszerűen bizonyos frusztrációval jár. Ennek egyik megnyilvánulása a *határmunkálatok*, a demarkációs kritériumok újragondolásának más tudományterületekről is ismert jelensége.¹⁶ Ez egyfajta „kiszorítósdit” jelent: arra való tudatos vagy nem-tudatos törekvést, hogy bizonyos irányzatok képviselőit diszkreditálják a komolyan vehető véleményalkotók köréből. A mai filozófiában is elterjedt ez (bár biztosan nem új jelenség). Az akadémiai világban dolgozó elméleti filozófusok például időnként megkérdőjelezzik a praktizáló vagy alkalmazott filozófus legitimitását, miközben a gyakorlati filozófusok hajlanak arra, hogy a filozófiatörténészek „valódi” filozófus státuszát kérdőjelezzék meg (Hadot szavaival ez önmagában nem filozófia, inkább csak a filozófiáról való beszéd). Nem gondolom feltétlenül, hogy az ilyen viták terméketlenek, talán az útkeresés pozitív jelei. Mégis szívesebben remélném, hogy a filozófia elméleti és gyakorlati orientáltsága megtalálja a harmonikus egymás mellett létezés feltételeit. Talán úgy, ahogy a biológuskutató sem lát riválist a praktizáló orvosban, vagy az elméleti pszichológus klinikai pszichoterápiát végző kollégájában.

Filozófiai pályámon végigkísért az a kritika, vagy – ha úgy tetszik – értetlenség, hogy amit csinálok, talán jó, de *nem* filozófia. Utólag nehezen értelmezhető, de amikor a kilencvenes évek közepén az akkoriban kurrens angolszász elmefilozófiával és kognitív tudománnyal foglalkoztam, sok magyar filozófus úgy vélekedett, hogy ez bizony nem filozófia. Később a biológia filozófiájára összpontosítottam, a válasz megint csak az volt, hogy ez nem filozófia. Amikor elvégeztem az egyetemet 1998-ban, átmentem az orvosi karra és bioetikával kezdtem foglalkozni – a reakció megint csak ugyanaz volt: persze, tudjuk, hogy létezik ilyen a világban, de ez nem igazi filozófia. Kettős világban találtam magam: egyrészt szorgalmasan tanulmányoztam a legújabb fejleményeket a nemzetközi filozófiai szakirodalomban, másrészt értetlen és elutasító tekintetekkel szembesültem a hazai filozófiai közéletben. Pozitív szemléletű emberként nem törtek le ezek a vélemények, pontosan tudtam, hogy előbb-utóbb nálunk is megjelennek ezek az irányzatok. A praktikus filozófiával kapcsolatban hasonlók a benyomásaim. Ma a nagy filozófiai kultúrával rendelkező országokban, mint Anglia, Franciaország, Olaszország, Németország vagy az Egyesült Államok egyre nagyobb hangsúly kerül a filozófia és a filozofálás

16 Zemplén – Láng – Kutrovács 2010.

alkalmazási lehetőségeire. Ezek az irányzatok a közeli jövőben nálunk is meg fognak jelenni, nagy kérdés, hogy egy inkább konzervatív szemléletű filozófiai közösség hogyan fogadja ezt.

A filozófia természeténél fogva kettős jellegű: egyszerre konzervatív vállalkozás, hiszen lényegi módon áll kapcsolatban a múlttal, folytonos kommunikációban áll a korábbi kulturális időszakok gondolataival, másrészt élen jár az újításban is, bátran kínál új megközelítési lehetőségeket. Kettős természetű abban a vonatkozásban is, hogy egyszerre normatív jellegű, azaz előírásokat fogalmaz meg az emberek számára a helyes gondolkodást illetően, másrészt leíró vállalkozás, amennyiben feladatai közé tartozik az aktuális kulturális folyamatok felismerése és az azokra való körültekintő reflektálás. A magyar filozófus közösség tagjait arra biztatom, hogy ennek figyelembe vételével, külföldi kollégáikhoz hasonlóan, legyenek pozitívabb szemléletűek: mutassanak több kísérletező kedvet, kalandvágyat, alkalmazkodó készséget. Vállalják fel a mai kihívásokat, keressenek új utakat, találják ki újra a filozófiát a 21. század számára. Próbáljanak sok fiataalt bevonni, de mindenki mást is, aki valami okból elvesztette az érdeklődését a filozófia iránt. Egy gyakorlati fordulat erre kínál számos ígéretes lehetőséget.

Bibliográfia

- Becker, Laurence C. 2017. *A New Stoicism*. Princeton: Princeton University Press.
- Forrai Gábor. 2000. „Milyen lesz az analitikus filozófia a 21. században? Tudományos publikáció és filozófiai tartalom.” In *Filozófia az ezredfordulón*, szerk. Nyíri Kristóf, 317–326. Budapest: Áron.
- Garrison, D. Randy. 2015. *Thinking Collaboratively: Learning in a Community of Inquiry*. New York: Routledge.
- Hadot, Pierre. 2010. *A lélek iskolája: Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest: Kairosz.
- Irvine, William B. 2009. *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. New York: Oxford University Press.
- Jamieson, Dale. 1999. „Singer and the practical ethics movement.” In *Singer and His Critics*, 1–17. Oxford: Blackwell.
- Kennedy, David. 2004. „Communal Philosophical Dialogue and the Intersubject.” *International Journal of Applied Philosophy* 18/2: 203–218.
- Nemes László. 2012. „A filozófiai kávéház és a nyilvános filozofálás európai hagyománya.” *Nagyerdői Almanach* 3/1: 1–37.
- Nemes László. 2016. „A filozófiai kávéház mint performatív aktus.” *Performa* 3: 1–10.

- Nemes László. 2017. „Gyerekefilozófia és filozófiai kávéház.” In *Gondolkodni-más-hogy? Tanulmányok a gondolkodásfejlésről lehetőségeiről kisgyermekkorban*, szerk. Eszterág Ildikó – Lehmann Miklós, 153–176. Budapest: ELTE TÓK.
- Nussbaum, Martha C. 2010. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Ong, Walter J. 2010. *Szóbeliség és írásbeliség: A szó technológizálása*. Ford. Kozák Dániel. Budapest: Gondolat.
- Pigliucci, Massimo. 2017. *How to Be a Stoic: Ancient Wisdom for Modern Living*. London: Rider.
- Pinker, Susan. 2015. *The Village Effect: Why Face-to-face Contact Matters*. London: Atlantic Books.
- Singer, Peter – Mason, Jim. 2006. *The Ethics of What We Eat: Why Our Food Choices Matter*. New York: Rodale.
- Singer, Peter. 2015. *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically*. New Haven – London: Yale University Press.
- Sloman, Steven – Fernbach, Philip. 2017. *The Knowledge Illusion: The Myth of Individual Thought and the Power of Collective Wisdom*. London: Macmillan.
- Tollefsen, Deborah Perron. 2015. *Groups as Agents*. Cambridge: Polity Press.
- Turkle, Sherry. 2015. *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*. New York: Penguin.
- Zemplén Gábor – Láng Benedek – Kutrovács Gábor, szerk. 2010. *Határmunkálatok a tudományban*. Budapest: L'Harmattan.

Farkas Henrik

Az esetleges és a szükségszerű fenomenológiája

Tengelyi László. 2017. *Östények és világvázlatok*. Ford. Tengelyi László et al. Budapest: Atlantisz. 372 oldal, 3895 Ft.

A halál indiszkrét és mohó, s átalakítja az emberi viszonyokat. A nemrég még élő és eleven személyhez kapcsolódó bizonytalanságot felváltja az elhunythoz fűződő másfajta bizonytalanság. Vajon hogyan viszonyuljon a recenzió írója egy műhöz, ha a szerző már nem reagálhat az értelmezésre vagy a lehetséges ellenvetésekre és kritikákra? Ha már nem folytatódik élete, s nem folytathatja életművét? A bizonytalanság csak nő, ha a szerző a recenzió írójának volt tanára, s ha nem is közeli, de mindenképpen olyan személyes ismerőse, aki szakmai tevékenységének folyamatos vonatkozási pontja. Ugyanakkor a halál nem foszt meg mindentől. Természetesen maga a mű, a benne foglalt gondolatok nem szűnnek meg, sőt beláthatatlan élet áll előttük. De a szerző már nem szólhat közbe, nem korrigálhat, nem perelhet. A mű senkié, de egyben bárkié is lett. Az tehát, hogyan él tovább, immár kizárólag másoktól függ. Különösen zavarba ejtő a halál, ha olyan hagyatékot teremt, mely nem csupán pillanatnyi vitákat és kritikákat generál, de súlya és jelentősége tartós feladatot ró azokra, akik itt maradtak. S minél sokrétűbb, kiaknázatlanabb és felkavaróbb e hagyatéka, annál nehezebb terhet ró az utódokra a hagyatékkal való megfelelő viszony kialakítása.

Az *Östények és világvázlatok* Tengelyi László 2007 és 2012 között publikált tanulmányaiból készült válogatás. Három teljes írást, illetve egy további szöveg két fejezetét most olvashatjuk először magyarul, míg további tíz tanulmány már korábban megjelent magyar nyelvű folyóiratokban és tanulmánykötetekben. Mivel Tengelyi tanulmányainak döntő részét angolul, németül, illetve franciául írta, a kötetben olvasható szövegek egy kivételével fordítások. Bár Tengelyi 2001 óta Wuppertalban élt és tanított, a magyar nyelven zajló filozófia ápolását mindvégig szívügyének tartotta, és rendkívüli figyelmet fordított arra, hogy szövegeinek magyar nyelvű változatai hűen tükrözzék az eredeti tanulmányok gondolatait, ezért a fordításokat minden egyes esetben átnézte. A kötetet Tengelyi László állította össze, ugyanakkor hirtelen bekövetkezett halála megakadályozta a teljes szöveg átfésülésében, a különféle fordítóktól származó szövegek terminológiai összehangolásában.

Az Atlantisz Kiadó vállalta magára a feladatot, hogy a szerző rendszerint magasra állított mércéjének eleget tegyen. A nehezen megszülető munkáról az elismerés hangján kell szólnunk, hiszen a végeredmény minőségi, jól olvasható szövegegyüttes és igényes, az általános olvasói elvárásokat kielégítő munka lett. Végeredményben a kiadás talán

egyetlen hibája a néha már-már kínosan ható alapossága: például a lábjegyzetek minden tanulmány elején jelzik az eredeti forrást, amelyet a könyv végén újra elolvashatunk; a főszöveg egyes részeit néha indokolatlanul terjedelmes magyarázatok kísérik stb. A kritikai megjegyzés persze idézőjeles, s csak arra a lehetetlen és zavarba ejtő helyzetre utal, ahogy a kiadásban részt vevők igyekeznek megfelelni egy nem létező, de mégis valós kihívásnak – az elhunyt szerző igényeinek.

A válogatás sajátos látélet a szerző gondolkodói útjáról, mely egyszerre nyújt betekintést az életmű visszatérő témáiba, a tapasztalat, az értelemképződés, a történelem vagy a szabadság problémájába, és utal Tengelyi László kései főművére, a magyarul még nem hozzáférhető *Welt und Unendlichkeit*ra (olyannyira, hogy a tanulmányok többsége a kései főmű egy-egy részével teljes vagy részleges átfedést is mutat), amelyben Tengelyi immár egy új fenomenológiai metafizika, egy „másik első filozófia” kifejtésére tesz kísérletet. Kétségtelen, hogy a kötet legizgalmasabb részeit azok a szövegek alkotják, ahol körvonalazódni látszik Tengelyi sajátos elképzelése e „másik első filozófiáról”, vagyis egy olyan fenomenológiai metafizikáról, mely következetesen a tapasztalat talaján marad, s elkerüli a hagyományos metafizikák gyakran spekulatív, fedezet nélküli állításait, ugyanakkor mégis képes olyan alapkategóriák felállítására, melyek rendezőelvül szolgálnak a sokszínű tapasztalat számára. A válogatás első, hosszabb része e problémához kapcsolódó tanulmányokat tartalmaz, a kötet második része kissé eklektikusabb, és elsősorban Tengelyi cselekvésemélettel és történetfilozófiával kapcsolatos észrevételeit tartalmazza.

Jelen recenzió nem egyes tanulmányokat ismertet, ahogy a könyvet jellemző tematikus sokszínűséget is csak részben érinti. Helyettük a válogatás gerincét alkotó új metafizikai koncepció ismertetésére, illetve azokra a tartópillérekre koncentrál, melyek összekapcsolják az egyes tanulmányokat. A tárgyalás középpontjában a szerző filozófiáról vallott elképzelése, metafizikakritikája, tapasztalatfogalma, végül az új metafizikák megalapozó őstények fogalmának ismertetése áll.

Filozófiai mód. A könyv tanulmányainak központi alakzatát kettős mozgás hatja át: a filozófiatörténet során létrejött álláspontok és gondolatok aprólékos rekonstruálása és – ezzel párhuzamosan – a filozófiában újra és újra felbukkanó metafizikai spekulációkkal való leszámolás igénye, melyet a szerző a rekonstrukció eredményeként előálló gondolatok és álláspontok sajátos összefűzésén, kiigazításán vagy épp kritikáján keresztül visz színre. Tengelyi a filozófiai hagyományra úgy tekint, mint egymásra épülő gondolati elemek folyamatosan terebélyesedő épületére, ahol az elemek egy része tartósan érvényben marad, míg egy másik része idővel elavul, így kiegészítésre, korrekcióra vagy lecserélésre, azaz folyamatos kritikára szorul. A filozófia tehát a gondolatok és álláspontok folyamatos rekonstrukcióján és kritikáján keresztül kibomló és bővülő folyamat. Ezért állíthatja Husserl egyik sokat idézett írása, *A filozófia mint szigorú tudomány* nyomán

„Filozófia és világnézet” című tanulmányában, hogy a filozófia, szemben a világnézet-filozófiákkal – amelyek kizárólag egy adott kor feladatainak megoldására szerződnek és így aztán egy véges cél ideáját valósítják meg – „végtelen feladatra vállalkozik”, ahol „újabb és újabb távlatok nyílnak meg”, vagyis újabb és újabb problémák és megoldási javaslatok bukkannak elő, emiatt nem lehet véglegesen lezárni (82). A filozófia tehát Husserl elképzelése szerint olyan transzfinit, azaz végtelenül tovább növelhető folyamat, amely nem mond le a megoldásokról, de a megoldások cáfolatának, a megoldásokkal összefüggő kiegészítések vagy új problémák lehetőségéről sem. A könyv további szövegei ugyanakkor világossá teszik, hogy miközben Tengelyi magáévá teszi Husserl szövegének alap gondolatát a filozófia végtelenségéről, egyben túl is lép azon, hiszen szemben a szöveg által sugallt tudományoszménnyel, Tengelyinél a világ nem transzfinit végtelen, azaz nem a természetes számokhoz hasonló végtelenül bővülő, de zárt egész (azaz valamiféle már adott szabályrenddel rendelkező együttes), hanem olyan nyitott végtelenség, ahol egy-egy esemény kiszámíthatatlan módon újra és újra megtöri és átírja a monoton növekvő tapasztalat menetét (244). Ez az elképzelés tehát magában foglalja, hogy idővel a filozófia minden eleme átalakulhat, ugyanakkor a korábbiak mégsem válnak hiábavalóvá, hisz nélkülük nem lenne lehetséges a filozófia folyamatos átalakulása, és az így létrejövő új gondolati alakzatok megértése sem.

E kettős gondolati mozgás, azaz a filozófiai hagyomány és kritika egyidejű működtetése, valamint a filozófiai gondolkodás ebből következő nyitott végtelensége azonban nem lenne lehetséges egy harmadik elem, a filozófiai hagyomány gondolatait és álláspontjait folyamatosan tesztelő tapasztalat nélkül, mely Tengelyi szerint az érvényes filozófiai állítások végső fedezetét szolgál. A hagyomány kritikája, s ezzel együtt a filozófia végtelenségének gondolata minden esetben a tapasztalat egy sajátos értelmén keresztül jut érvényre, melynek kifejtése maga is a fenti kettős mozgáson keresztül történik.

Miközben a szóban forgó válogatás – Tengelyi korábbi szövegeihez hasonlóan – tele van a filozófiai hagyomány legkülönbébb áramlataihoz tartozó szerzők (Arisztoteléstől Lévinason át Davidsonig) nézeteinek aprólékos és gondolatébresztő ismertetésével, mégis beazonosítható az elemzéseit meghatározó három legfontosabb vonatkozási pont, s rajtuk keresztül az a filozófiai pozíció, mely rávilágít a szerző tapasztalatfogalmára. A tanulmányok tartalmát és jellegét leginkább meghatározó filozófus talán Kant és annak transzcendentálfilozófiai pozíciója. Tengelyi teljes mértékben magáévá teszi azt az elgondolást, hogy az emberi szempont számára adódó tapasztalat a kizárólagos hordozója azoknak a formáknak, amelyek valóságunk legkülönbébb értelemaalakzataiért felelősek. Ez tehát sok egyéb következménye mellett azt jelenti, hogy a filozófia mindennek előtt a tapasztalat analízise.

A tanulmányokban legtöbbet idézett két szerző ugyanakkor alighanem a klasszikus fenomenológia két legmeghatározóbb szereplője, Husserl és Heidegger, akik – bár

szintén azonosulnak a transzcendentálfilozófiai pozícióval – Kanttal szemben nem kívánják előre meghatározni a tapasztalat formáit és *a priori* eldönteni, mi az, amit a tapasztalat egyáltalán közvetíthet (227). Épp ellenkezőleg, bár transzcendentálfilozófiai elképzeléseik különböznek, hisz Husserlnél a fenomén felbukkanása inkább a tudat teljesítményének köszönhető, míg Heideggernél a világ megnyílásának következménye, mindketten egyetértenek abban, hogy a helyesen értett filozófiai elemzés kizárólag a tapasztalatot, pontosabban a tapasztalat módozatait (hiszen minden módozatokban jelenhet meg), és azok meghatározott összefüggéseit (kapcsolódásaikat és elkülönüléseiket) próbálja szóhoz juttatni. Ez aztán azt is jelenti, hogy a helyesen értett filozófia – a maga valóságegészből kiragadott dolgok, vagy *a tapasztalattól független* konstrukciók, például a kantinhoz hasonló kategóriatáblázatok létrehozása helyett – *tapasztalatomdok összefüggésére* fókuszál, vagyis a struktúrákat a tapasztalaton keresztül, az egyes dolgokat pedig a struktúrák segítségével érti meg.

Tengelyi harmadik hivatkozási pontja a francia új fenomenológia, mindenekelőtt Marc Richir és Jean-Luc Marion munkássága. E fenomenológiai irányzat továbbra is kitarat emellett a husserli megállapítás mellett, hogy „minden reális egység értelemegység”, azaz a fenomenológiának azon tézise mellett, hogy a világ nem dolgok vagy tények összessége, hanem értelemalakzatok összefüggése (167), ugyanakkor vitatja azt a szintén Husserltől származó tézist, mely szerint „az értelemegységek [...] értelemadó tudatot feltételeznek” (uo). Az új fenomenológia képviselői, bár eltérő formában, de azokat az utakat keresik, amelyek során az értelem (a megjelenő, a fenomén) létrejötté nem a tudat teljesítménye, hanem épp „a tudat előzetes irányultságának és várakozásainak ellenében jut érvényre” (uo.), olyan „eseményként”, „önadódásként”, mely magát a tudatot is meglepi. Tengelyi tapasztalatfogalma, melynek legfontosabb jellemzőit már korai főművében, az *Élettörténet és sorseseeményben* is tetten érhetjük, elsősorban az új fenomenológiához kapcsolódó belátásokra támaszkodik, vagyis tapasztalat alatt olyan megjelenéseseményt ért, amely a tudatban, de „a tudat háta mögött,” a szubjektivitást meglepve bukkan fel, egyszerűen csak megtörténik velünk, s arra késztet, hogy addigi keretrendszerünket részlegesen vagy teljesen újrastrukturáljuk. A tapasztalat tehát olyan – a tudatba betörő – tudatidegen élmény, amely a tudat elváráshorizontját kijátszó, így a tudat számára újszerűnek tűnő értelemeffektusokat produkál (38).

Metafizikakritika. A szerző szerint a filozófiát keresztül-kasul metafizikai előfeltevések hálózák be. Ezek olyan álláspontok, amelyek többet állítanak annál, mint amit a tapasztalat alapján állítani lehet. Bár Tengelyi szisztematikusan nem tárgyalja a lehetséges metafizikai előfeltevéseket, a kötet tanulmányai alapján úgy tűnik, elsősorban őt, egymással gyakran összekapcsolódó gondolkodási módot bírál, amelyek nem csupán a filozófia történetét kísérik végig, de a magát antimetafizikainak valló

transzcendentálfenomenológiai hagyományban is kimutathatóak bizonyos mozzanataik. (i) A szubjektivizmust, amelynek eklatáns példája Kant, akinél végső soron az öntudat struktúrája *a priori* meghatározza a tapasztalatot (227); (ii) az idealizmusnak egyik – Kantot, de még Husserlt is kísértő – válfaját, mely szerint a tárgy létét valamiképp a tudat határozza meg (228); (iii) azt az elsősorban Leibnizhez köthető elvet, mely szerint a lehetőségek ismerete megelőzi a valóságok megismerését (26); (iv) a szubsztanciaontológiának, vagyis az individuális dolgok azonosságának és (v) az első okok kutatásának Arisztotelésztől eredő gondolatát. E metafizikai álláspontok az egész filozófiai hagyományban újra és újra felütik a fejüket. Tengelyi egyrészt rámutat e megközelítések keletkezésére, és előfordulásuk explicit alakzataira, másrészt sajátos fenomenológiai kritikát végez, amikor ezeknek az előítéleteknek a magában az alapvetően metafizikaellenes kanti-fenomenológiai hagyományban rejtőzködő alakzatait hozza a felszínre. Tengelyi itt is jól megszokott munkamódszerét követi. Az egyes szerzőket, sőt azok egyes korszakait is rendre kijátssza egymás ellen. Így Husserl, Heidegger, sőt maga Kant is hol a metafizika kritikusaiként, hol ellenkezőleg, a tapasztalatot mellőző gondolkodókként tűnnek fel, attól függően, mely témához épp milyen nézőpontból közelítenek. E történeti-filológiai elemzés végső célja a perspektíváknak egy olyan konfigurációja, amely úgy tartalmazza az elődök kritikai mozzanatait, hogy elkerüli metafizikai kilengéseiket.

A husserli filozófia alapbelátása harmonizál azzal a természetes intuíciónkkal, hogy bárhova is tekintünk, az érthetőség *valamilyen formájába* botlunk. Még az érthetőség kijátszásának különféle műveletei is – a paradoxonoktól az abszurd humorig – csak azért működhetnek, mert felkínálják a nem érthető korrekciójának és érthetővé tételének pozícióját. Tapasztalataink többsége arra utal, hogy az érthetőség valamilyen formában feltételezi a tudat közreműködését (gondoljunk csupán arra a banális tényre, hogy a tárgy mindig egy meghatározott aspektuson keresztül jelenik meg, ugyanakkor a tudat „kiegészítésének” köszönhetően mégiscsak teljes, nem pedig csonka tárgyakat tapasztalunk). Tengelyi arra hívja fel a figyelmet, hogy a fenomenalizáció csalódásokon, megdöbbenéseken keresztül jut érvényre: egy olyan valós elem indítja be, mely keresztülhúzza előzetes elvárásainkat. Úgy tűnik, a szerző elképzelései szerint a tudat mindig csak utólag igazodik a tapasztalat nagy földrengéseihez, és az értelem rendjét a „valós” betörése diktálja. Ez pedig azt mutatja, hogy a megjelenés módját eleve nem tulajdoníthatjuk minden további nélkül a szubjektum értelemadó tevékenységének. A tapasztalatnak ez a felfogása mind az egyoldalú szubjektivizmus, mind az egyoldalú idealizmus veszélyét képes tehát elkerülni.

A klasszikus fenomenológiában a lehetőségek ismeretének a valóság ismeretével szembeni elsőbbsége egyszerre több szinten jelenik meg. Itt pusztán csak arra a gyakran idézett fenomenológiai belátásra hívjuk fel a figyelmet, hogy bármely dolgot csakis annyiban észlelhetek egy meghatározott értelmű jelenségként, például asztalként,

amennyiben képes vagyok elgondolni lehetséges megjelenési módjait, valamint, ettől elválaszthatatlanul, e módozatok más dolgokkal – tárgyakkal, személyekkel stb. – való összes lehetséges kapcsolódását. Ha például nem vagyok tisztában azzal – szükséges, de nem elégséges feltételként –, hogy az általam látott dologra rá lehet tenni valamit, nem asztalként ismertem fel az adott dolgot. E megközelítés szerint tehát az értelem garanciája nem a tényleges asztal, hanem a lehetőségek ismeretének az a változatlan köre, mely mindenféle esetlegesen adott asztalra ráüti az értelem végleges pecsétjét. Tengelyi megközelítésében az értelem játéktere, épp ellenkezőleg, folyamatos módosulásnak van kitéve, ugyanis a valós, egy esemény formájában, újra és újra betör a tudatba, és annak addigi kereteit, azaz az értelem addigi lehetséges feltételeit újrastrukturálásra készíti.

Az előbbi belátástól nem független, hogy az individuális dolgok azonossága, vagyis az a természetes, és a fenomenológia által szintén osztott elképzelés is változáson megy át, hogy a dolgok mindenkor adott és változtathatatlan lényeggel rendelkeznek. Tengelyi – Husserl egy szöveghelyére hivatkozva, s egyébként saját tapasztalatfogalmából következően – a dolgoknak „nyitott lényegiséget” tulajdonít: a dolgok mindig készek arra, hogy új adottságokat vegyenek fel, s korábbi, meghatározónak tűnő elemei lényegi módosulásokon menjenek keresztül (244).

A lehetőség fogalmához hasonlóan az okság fogalma is átalakul. Bár a hagyományos metafizika, sőt maguk az empirikus tudományok is arra törekszenek, hogy „az alap-tenyeket sajátos fajta – és minden esetben merőben spekulatív – magyarázatok révén első okokra” vezessék vissza (45), az új fenomenológia elképzelése szerint a „váratlan és előreláthatatlan” módon felbukkanó fenomén (látványos példája ennek egy forradalom vagy egy szerelem) önmagának elégséges és létének igazolásához nem szorul rá további okra vagy okokra (46). A fenomének saját jogukon léteznek, és önmaguknak elégségesek. Sőt, saját, csak rájuk jellemző fenomenalitásukat éppen az biztosítja, hogy semmilyen ok nem képes létrejöttükről és megjelenésük mikéntjéről teljes mértékben számot adni. Tengelyi, a fenomén jellegének megvilágításához Angelus Silesiust idézi meg, akinél a „rózsa [...] virágzik, mert virágzik” (46). Ugyanakkor mindezek alapján úgy tűnik, hogy a fenoméneket megkötő, szabályozó, a priori feltételezett struktúrák kiiktatása a fenomének elszabadulásához, és instabil, esetleges, kiszámíthatatlan, sőt kaotikus tapasztalati mezőhöz vezet.

Tényszükségyszerűségek és experienciálék. Tengelyi tehát rákényszerül arra, hogy az esetlegességgel szemben kiszámíthatóságot, azaz olyan szükségyszerűséget garantáló mozzanatokot emeljen be az elméletbe, amelyek a valóság rendezőelemeinek, azaz a metafizikai elemek funkcióját töltik be. Ez azonban teljes mértékben összeegyeztethető tapasztalatfogalmával, sőt valójában a fenomenológiai program kibővítését jelenti, hisz a szerző csupán a metafizikai spekulációnak üzen hadat, magának a metafizikának nem. A feno-

menológiai metafizika, „egy másik első filozófia” létrehozását ugyanakkor nem absztrakt feltételek kényszerítik ki, nevezetesen a kaotikussal szembeni teoretikus bizalmatlanság, hanem az a kétségbevonhatatlan tény, hogy tapasztalatainkat – annak ellenére, hogy azt keresztül-kasul változások, antagonizmusok, elbizonytalanodások stb., vagyis a káosz jelei járnak át – az összhang és egyöntetűség kiiktathatatlan jegyei is jellemzik. Tengelyi – egy Kanttól eredeztethető elgondolás nyomán – egy olyan metafizika alapjainak a lerakását kezdeményezi, amely számot vet a tapasztalat tényeinek kontingenciáival anélkül, hogy a tapasztalatban adódó tényektől elrugaszkodna, miközben a bennük megbúvó szükségszerű mozzanatokot is megpróbálja felmutatni, s így gátat kíván szabni az esetlegesség és kiszámíthatatlanság eluralkodásának. A második, ötödik és nyolcadik tanulmány e problémákat járja körül, és vezeti be – Husserl és Sartre belátásait felhasználva – a *tényszerűség* fogalmát. E megnevezés azokat a jelenségeket illeti meg, melyek megszüntethetetlen esetlegességük dacára megkérdőjelezhetetlen elemei a tapasztalati mezőnek (33). A metafizikai osztályozás két csoportjukat különíti el, a tapasztalatot megalapozó őstényeket, melyek közé a világ, a *cogito*, a másik, a történelem és a megjelenés sorolható (28-30, 38), valamint a tapasztalatot elrendező sajátos kategóriákat, az úgynevezett experienciálékat. Ezek a teret, az időt, az okságot stb. foglalják magukban.

Tengelyi elsősorban a világ fenoménjére mint őstényre koncentrálna. Az említett tanulmányok tanulsága szerint a világ őstény jellege, vagyis szükségszerűségének és esetlegességének egyszerre jelenlévő kettős karaktere azért állítható, mert egyrészt a tapasztalás során nincsen olyan jelenség, amely ne utalna szükségképpen az adott jelenséggel érintkezésbe léptethető további jelenségre vagy jelenségekre, egy rajta kívüli világhorizontra, másrészt e „szükségszerűség nem apodiktikus, hanem faktikus: nem egy bizonyítás, hanem egy tény szükségszerűsége”, vagyis léte és annak milyensége mégiscsak esetleges marad (27-31).

Miközben a tapasztalatok feltételezik a világot, úgy tűnik, maga a világ is csak tapasztalatokon keresztül bukkanhat fel. E tapasztalatok egyöntetűsége – ahogy korábban láthattuk – maga is kérdésessé válik: módosulások, divergenciák, antagonizmusok stb. járnak át (így például áthidalhatatlan eltérés van saját tapasztalatom és a másik tapasztalata között). Ugyanakkor ezzel párhuzamosan jelen vannak azok a folytonos korrekciós kísérletek is, melyek újra és újra megpróbálják visszaállítani a tapasztalat egyöntetűségét (s ezzel helyreállítani a megrendült világot is). Ahelyett tehát, hogy a kanti intenciókat követnénk, és a tapasztalat elrendezéséhez egyetlen, eleve létező és a tapasztalatot rendező teret, időt stb. feltételeznénk, helyesebb „a tapasztalat egyöntetűségére irányuló tendenciákról”, vagyis experienciálékról beszélni. Röviden: a tér, az idő stb. nem egy ténylegesen létező összhang feltételei, pusztán az összhangra való hajlamokra utalnak (204). E megközelítés szerint a tapasztalat szervezőlve itt már nem a kanti meghatározó ítélőerő, mely *a priori* adott általános szabályok alá sorolja az egyes jelenségeket,

hanem a reflektáló ítélőerő, mely a divergens, gyakran összeegyeztethetetlennek tűnő tapasztalatok ellenére újra és újra kísérletet tesz arra, hogy a széttartó tapasztalat kiiktatására szabályszerűséget, egyöntetűséget biztosító tendenciák keresésére induljon (218-19). Az experienciálék annyiban szükségszerűek, amennyiben a tapasztalathoz eleve és csakis azzal a hajlammal vagyunk képesek közeledni, hogy a tér, az idő, az okság stb. egyöntetűen adódik – ugyanakkor e szükségszerű megközelítés ellenére észleljük a tapasztalat divergenciáját is, az egymással teljes mértékben soha nem összeegyeztethető tér-, idő- és egyéb tapasztalatokat.

Kritika. Mint láttuk, Tengelyi a ténytiségszerűségek kapcsán a tapasztalatot megalapozó őstényeket (világ, másik, történelem stb.) és a tapasztalatot elrendező kategóriákat (tér, idő, okság stb.), más néven experienciálékat különít el egymástól. Miközben a szerző hangsúlyozza a két osztály alá tartozó jelenségek strukturális analógiáját (egyszerre jellemzi őket esetlegesség és szükségszerűség), továbbá azt a hasonlóságot, hogy mindkét jelenségcsoport a tapasztalat megszervezésében játszik döntő szerepet, úgy tűnik, nem tisztázza a két osztály közötti viszonyt, hiszen hol egymás feltételeiként beszél róluk, hol pedig azt mondja, az experienciálék egy-egy ősténytípusba sorolhatóak (30-31). Ez pedig azt jelenti, nem ad világos kritériumot arra nézve, mi a két osztály közötti *lényegi különbség*. Így azután az sem lesz világos, hogy az egyes ténytiségszerűségek (világ, történelem, tér, idő stb.) mi alapján kerülnek egyik vagy másik osztályba.

Túl ezen, létezik egy ennél súlyosabb kérdés, amely a ténytiségszerűség használatára vonatkozik. Úgy tűnik, a szerző két eltérő szinten használja a szükségszerű és az esetleges fogalmát. Amennyiben egy ténytiségszerűséget, például a világot a tapasztalaton keresztül szemlélünk, szükségképpen fenn kell állnia, hiszen világhorizont nélküli emberi tapasztalat aligha lehetséges. Ugyanakkor a világ ténytiségszerűségét, és ebből fakadó esetleges létezését már nem kizárólag a tapasztalat szűrőjén keresztül állapítjuk meg, hanem pusztán logikai módon, mint bármely más tény esetében. E kettős megközelítés ugyanakkor gyanúsán általánosnak tűnik. Vajon mely tény nem válhat bizonyos feltételek fennállása mellett szükségszerűvé (a szobám színétől egy ország államformájáig), s vajon – néhány kivételtől eltekintve – mely önmagukban álló tényeket ne tekinthetnénk esetlegeseknek?

A harmadik ellenvetés a világ változatlanságával és szükségszerűségével kapcsolatban merül fel. Tengelyi – legalábbis a problémát érintő tanulmányokban – a világ fogalmát elsősorban husserli értelemben használja, azaz a lehetséges tapasztalatokat kísérő állandó és változatlan horizontot érti alatta. Ugyanakkor, ha a tanulmányokban található elszórt megjegyzésekből, különösen a „Vetélkedő világvázlatok” utolsó részéből indulunk ki, azt láthatjuk, hogy Tengelyi épp a husserli világfogalmat radikalizálja, és annak transzfinit végtelenségét egy olyan nyitott végtelenséggel cseréli le, melynek során az új

tapasztalatok folyamatosan megtörik a lehetőségi horizont kiszámíthatóságát, és új, a korábbiakkal nem feltétlenül összeegyeztethető nézőpontokat vezetnek be a valóságba. De e megközelítés nem zúzza-e szét azt az elképzelést, hogy a tapasztalattal együtt járó változatlan világ őstény, azaz esetleges létezése és megjelenési formája mellett a tapasztalat szükségszerű feltétele? Hisz amennyiben a tapasztalat új, a korábbiakkal összeegyeztethetetlen perspektívákat emel a valóságba, magát a világot módosítja, s ezzel nem csak azt kérdőjelezi meg, hogy a világ „modalizálhatatlan”, de ez utóbbiból kifolyólag azt is, hogy a világ szükségképpen egyfajta módon adódik. Hiába tételezzük tehát, hogy a világnak a tapasztalathoz szükségképpen fenn kell állnia, e világ – az új tapasztalatokkal szinkronban – folyton módosul, új arcot ölti magára, s így éppen adott szükségszerű fennállása inog meg újra és újra. Röviden: a radikálisan új tapasztalata nem épp azt jelenti-e, hogy addigi változatlannak hitt világom módosuláson megy keresztül, s ezzel meginog a szükségszerűségébe vetett hit is, hisz újra és újra kiderül, hogy úgy, ahogy adott, nem szükségszerű feltétele minden tapasztalatnak?

Végül, de nem utolsósorban, Tengelyi látens módon, s talán szándékai ellenére, kétes gesztust tesz a kanti transzcendentálfilozófia irányába, amikor a tapasztalati kategóriákat a tapasztalat egyöntetűségére irányuló tendenciáknak nevezi el. Amennyiben – ahogy maga a szerző is hangsúlyozza – a tapasztalatot divergenciák és antagonizmusok járnak át, vajon mi indokolja, hogy elvárásainknak a tapasztalat egyöntetűsége szab szükségszerű irányt? Vajon nem fordítható-e meg e gondolatmenet logikája, s nem állíthatjuk-e ugyanúgy joggal, hogy a tapasztalat egyöntetűsége mellett igényként lép fel az áthidalhatatlan különbségek és szembenállások feltárása is? S persze nem holmi úri hóbort miatt, hanem éppen azért, mert a különbségek és szembenállások a tapasztalat olyan régióiba vezetnek el, amelyekből az egyöntetűség logikája nem részesíthet bennünket. S itt nem csupán arról van szó, hogy bizonyos jelenségek eleve értelmezhetlenné válnának divergenciák és antagonizmusok nélkül (erotika, politika vagy épp a filozófia), s nem is csupán arról, hogy a divergencia bizonyos jelenségeket teljesen más megvilágításba helyez. Gondoljunk például Foucault eljárására, aki az egyes történeti korszakok között áthidalhatatlan töréseket, szakadásokat állapít meg, s ezzel teljesen új történeti tapasztalatokat szabadít fel, mint az események és korszakok kontinuitásában gondolkodó eljárások, de leginkább arra, hogy a különbség, az elcsúszás, a perspektívák gyakran összeegyeztethetetlen sokasága tapasztaló életünk egészének strukturális mozzanatai. A különbség nem annyira korrigálandó, mint inkább konstitutív, szervező elem, amelynek megvan a maga logikája és rendkívül összetett viselkedési mátrixa. Vajon nem állíthatjuk-e végső soron, hogy minden egyöntetűsége irányuló tendencia maga is csupán metafizikai előítélet, a tiszta ész látens, de annál csábítóbb maradványa, s a valóság vajon nem egy sajátos diszharmonia folyamatos újraelrendeződése, egy

végtelenül bővülő *patchwork*, ahol a tapasztalat elemei anélkül tartoznak össze, hogy bármely szempontból egyöntetűséget mutatnának?

Tengelyi László egy személyes beszélgetés során a filozófiát aranymosásnak nevezte. Aligha adható találóbb hasonlat arra, amit életműve megjelenít. A gondolatok kitartó és fegyelmezett tesztelése az értelem szűrőjén, vagyis állandó kritikai munka másokkal és önmagunkkal kapcsolatban, mely azután – bár kétségtelenül ritkán – nemes, talán a legnemesebb jutalommal jár. Az igazság örömeivel. Az *Őstények és világvázlatok*, a szerző szellemiségével összhangban figyelmes és kritikus olvasatot követel meg. Így válik az apró igazságok örömeinek nagy könyvévé. S ezen a halál végső soron semmit nem változtat.

Kiss Csaba

Paradox egység

Márkus György. 2017. *Kultúra, tudomány, társadalom. A kultúra modern eszméje*. Ford. Erdélyi Ágnes et al. Budapest: Atlantisz. 830 oldal, 4995 Ft.

Márkus György, ahogy sokan mások a magyar tudományosság jeles képviselői közül, aktív életének nagy részét Magyarországtól távol élte le, nemcsak földrészt, egyenesen féltekét váltva, az ausztráliai Sydneyben teljesítve ki tudományos és oktatói pályáját. 1977-es, kényszerű emigrációja után hosszabb időre nem tért vissza Magyarországra, s szülőföldjétől távol halt meg 2016. október 5-én.

Legtöbb kortársától eltérően már filozófiai tanulmányait sem Magyarországon végezte, hanem a moszkvai Lomonoszov Egyetemen, innen jött vissza Budapestre 1957-ben, ahol a Lukács-tanítványok köréhez, a Budapesti Iskolához csatlakozott. Legfontosabb, nemzetközileg is elismert tudományos hozzájárulása a marxizmus újraértelmezéséhez köthető: 1966-ban jelent meg *Marxizmus és „antropológia”* című könyve, mely elsősorban a fiatal Marx műveit a középpontba állítva újfajta, a hivatalos marxizmus-leninizmustól eltérő értelmezését adta Marx filozófiájának.

Később egyre kritikusabb álláspontra jutott a marxi nézetekkel szemben, ennek eredménye lett az egykori tanítványaival, Bence Györggyel és Kis Jánossal közösen írt *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* című szöveg, amely Marxnak a kommunizmusról alkotott elképzeléseiről mutatta ki utópikus voltukat, alapvetően kérdőjelezve meg a létező szocializmus építésének létjogosultságát is. Nem meglepő ezért, hogy az írás indexre került és szerzői szilenciumra ítéltettek: az 1972-ben elkészült mű csak 1992-ben láthatott nyomtatásban napvilágot. Márkust 1973-ban elbocsátották állásából, ezért 1977-ben végül Ausztráliába emigrált.

Az Atlantisz Kiadó által most megjelentetett, több mint 800 oldalas mű Márkusnak a hetvenes évek elejétől megjelent írásai közül válogat, az emigráció utáni korszak legfontosabb témáját, a kultúra modern eszméjét tárgyaló műveket felvonultatva. A Márkus által összeállított, eredetileg angol nyelven megjelent kötet két fő részre tagolódik: az elsőbe a kultúrát szisztematikusan tárgyaló írások kerültek, a másodikban egyes filozófusok kultúráról alkotott nézeteit bemutató szövegek olvashatóak. Condorcet, Kant, Hegel, Marx, Lukács, Benjamin és Adorno – a névsor egyértelműen jelzi Márkus marxista érdeklődését, hiszen Marxszal csak részlegesen számolt le, gondolkodásának mindig sarokpontja maradt. Ahogy Kis János fogalmaz a kötethez írt utószavában (811): „Ám ha eltávolodik is Marxtól, gondolati karakterét mégis meghatározza, hogy

tőle indul ki; az érett Márkus nem lép át egy másik tradíció nyomvonalába; önmagát a posztmarxista filozófiai gondolkodás közegében helyezi el.”

A kultúra fogalma áll tehát a kötet érdeklődésének középpontjában, egész pontosan a kultúra modern eszméje és fogalma. A „kultúra” a ma ismert jelentéseiben a 18. század, a felvilágosodás szülötte. Márkus két fő értelmét különbözteti meg: az egyik egy tág, antropológiai használata – ebben az értelemben a kultúra a természettel áll szemben, az emberre a maga nem biológiai létében specifikusan jellemző tevékenységek összességét jelenti. Amikor emberi kultúrákról beszélünk, ezt a használatot alkalmazzuk: feltételezzük, hogy az ember elszakadt a természettől, és új, a természetben jelen nem lévő objektivációkat hozott létre. A kultúra másik értelme a magaskultúra: ez tartalmazza a (természet)tudományokat és a művészeteket, illetve a kettő között elhelyezkedő szellemtudományokat. Ez utóbbiakról ugyanakkor keveset olvashatunk a kötetben, a tudomány mindig a természettudományt jelenti Márkus számára, és nem kérdez rá a két tudománytípus különbségének a filozófiatörténetben nagy hagyománnyal rendelkező kérdésére.

A művészet és a tudomány együtt „paradox egységet” alkot, hiszen két, alapvetően eltérő kulturális jelenségről van szó. Míg a tudományoknak kialakult egy szigorú és hierarchikus intézményrendszere, a tudományos műveknek meghatározott kritériumoknak kell megfelelniük, melyeket az intézményesült tudós közösség ír elő és ellenőriz, addig a művészet intézményrendszere korántsem ennyire meghatározott és kizárólagos. Egyszerűen megfogalmazva: az utcáról belépve senki nem lehet tudós, de ha valaki ír egy regényt, kiadja vagy kiadatja, és azt megveszik, senki nem vitathatja el tőle a művész státuszát. Ennek a különbségnek a következménye, hogy míg a tudományos intézményrendszeren kívül rekedő próbálkozások az „áltudomány” címkét nyerik el, amivel a valódi tudománynak nincs dolga, addig a magasművészetnek állandóan meg kell küzdeni a tömegkultúra termékeivel. Hiszen bár a magasművészet alkotásait az állam sokszor patronálja, de ugyanúgy árucikként adják el, ahogy egy tömegkulturális terméket. A kultúra áruvá lett, mint ezt a kötetben tárgyalt két neomarxista szerző, Walter Benjamin és Theodor W. Adorno is rögzítette.

A magaskultúra fogalma csak ellentétével, a tömegkultúrával együtt értelmezhető. Ez az ellentét jellegzetesen modern dichotómia – írja Márkus „A »kultúra« antinómiái” című tanulmányban (790). Úgy véli, „enyhén abszurd”, amit ez a dichotómia feltételez, miszerint például a „rockzene élvezete valamiképpen alternatívája annak, hogy valaki Schönberget hallgat” (791). Ez az áruvá válás már említett tényével kapcsolódik össze: a lemezboltban ugyanúgy megtaláljuk Bartókot, mint a Rolling Stonest. Ez a körülmény lerombolta a felvilágosodás azon illúzióját, hogy a kultúra az ember kiművelésének feladatát láthatja el, hiszen a kulturális piacon a magaskultúra alkotásai alulmaradnak az

„alacsonyéival” szemben. Kevés személyes hangú megjegyzéseinek egyikében Márkus épp ehhez kapcsolódik.

Még ma is él a felvilágosodás programja, mely a nagyközönség kultúráját fokozatosan fel akarja emelni az autonóm magaskultúra szintjére [...]. Nem volnék őszinte, ha nem vallanám be, hogy még most is rokonszenvezem ezzel a programmal, van bennem némi nosztalgia iránta. (794)

Márkusnak ez a bizonyos értelemben konzervatívnak nevezhető beállítottsága megfigyelhető az értelmiségi szerep jelentőségének csökkenése fölött érzett rezignációjában is. Az „elkötelezett közszereplő értelmiségieket” ugyanis „médiahirességek” váltották fel (107), akik már nem látják el azt a feladatot, amit az előbbiek: a kritika feladatát. A kultúrakritika a kultúra romlott állapotát bírálta, de ezzel egyszersmind azt a társadalmi állapotot is, mely ezt a romlottságot eredményezte. És bár a „modernitáskritika radikális jellege hozzájárult [...] egyes pusztító történeti eseményekhez” (106), „veszélyes volna”, ha megszűnnék ez az értelmiségiek által gyakorolt társadalombírálat (802).

Márkus úgy véli, mind a felvilágosodás, mind a romantika programja elbukott a megvalósításukra tett „végletes kísérletek” miatt: ahogy a hétköznapi élet racionalizálása, úgy esztétizálása is gyökeresen túllépett a két program várakozásain. Hogy mire utal pontosan, mikor „pusztító történeti eseményekről” és „végletes kísérletekről” beszél, sejthető – a 20. század szélsőséges ideológiáira és az általuk eredményezett történésekre –, mindazonáltal részletesebben nem tárgyalja őket. Holott izgalmas lett volna, ha szól a felvilágosodás és a romantika eme programjainak elbukásáról is, de többnyire megáll a tágabb értelemben vett jelenkor alaposabb elemzése előtt. Bár rögzíti, hogy a posztmodern eltüntette például a magas- és tömegkultúra megkülönböztetését (107), nem teszi problémává, hogy vajon jogosan teszi-e ezt. Márkus bevallotta a kultúra már általa is részben idejétmúltnak tekintett „klasszikus modern” eszményét vizsgálja (81), de mintha maga sem látszana túllépni ezen. Miközben a jelenkor kultúrájának tárgyalásához érdemes lenne megkérdőjelezni annak létjogosultságát.

Visszatérve tudomány és művészet viszonyának tárgyalására, a köztük lévő minden különbség ellenére van egy fontos hasonlóság is: mindkettő autonóm. „Ez azt jelenti, hogy az ilyen tevékenységek sikeres eredményei és alkotásai önmagukban értékesek, nem valamilyen külső cél szempontjából, hanem a tevékenységek gyakorlásának immanens normái és mércéi szerint, melyek elvben minden emberi lény számára érvényesek” – írja Márkus a bevezetőben (10). Ezen az sem változtat, hogy a tudományt és a művészetet is befolyásolják jelentős külső tényezők: a tudományt az emberi civilizáció és a technológia szolgálatába állítják, a művészetnek pedig a piacon kell helyt állnia. Ugyancsak mindkettőt jellemzi az újszerűség, az eredetiség követelménye: ez a kultúrá-

hoz tartozás kritériumává vált (30). Különbőség viszont, hogy míg a tudomány elnyerte megbecsült helyét a társadalomban, addig a művészet elveszített minden társadalmi funkciót, és ma minden műalkotásnak „magának kell megteremtene a saját funkcióját, megtalálnia a befogadókat” (20).

A tudomány maga is rengeteg változáson ment keresztül, amíg kialakult a modern tudományosság eszméje – fogalmazódik meg „Tudományképünk változásai” című tanulmányban. Ebben is döntő jelentősége volt a felvilágosodásnak, s paradox módon a tudományokat az erkölcs nevében elítélő Rousseau-nak. Rousseau tudománykritikájával szemben jöttek létre „a tudomány tárgyiasított felfogásának első paradigmatis megfogalmazásai” (206): Condorcet és Kant tudományképe. Előbbiét méltatlanul elfeledték, miközben a felvilágosodás „tudomány-utópiájának” legkiérleltebb megfogalmazását nyújtotta; Kant viszont a felvilágosodás talaján állva, de a felvilágosodás válságából fakadó következtetéseket levonva alakította ki felfogását. Condorcet, akinek Márkus külön tanulmányt is szentel, Rousseau-val ellentétben azt állítja, hogy a tudomány épphogy nem áll szemben az erkölcsökkel, hanem szorosan összefügg az emberiség morális tökéletesedésével. Ha a tudást mindenki számára elérhetővé tesszük, nem nyílik tér az embereket tudatlanságban tartani igyekvő zsarnokság számára, és szabad, a jog uralmán alapuló társadalmak jöhetnek létre, melyek aztán előmozdítják a további tudományos fejlődést.

Kant szintén Rousseau kritikájával szemben védelmezte a tudományt, de Condorcet-val ellentétes módon. Míg előbbi a tudomány erkölcsnemesítő küldetését emelte ki, addig Kant szigorú határvonalat húzott „az ész teoretikus és praktikus használata, a tudomány és a moralitás köze” (219). Kant szerint ugyanis megengedhetetlen, hogy az erkölcsöt tanultság függvényévé tegyük, mivel ezzel tagadnánk minden eszes lény egyenlő erkölcsi értékét. A tudományos racionalitás horizontját és legitim érdekszféráját ezért el kell választani minden mástól: a filozófiától, az erkölcstől, az esztétikai magatartástól vagy a humanioráktól. Márkus úgy véli, Kant szerint „a tudomány kialakulása mindig a gondolkodásmód fordulatának eredménye, szakítás a »közfelfogással«, mivel a tudomány és a mindennapi értelem »kognitív horizontja« alapvetően különbözik. A tudomány szükségképpen néhány ember szakszerű tevékenysége” (229).

Egy izgalmas kultúrtörténeti tanulmányban („A pénz és a könyv: Kant és a német felvilágosodás válsága”) újra előkerül Kant a könyv és a felvilágosodás kapcsolatáról alkotott felfogásának bemutatásával, majd a német idealizmus másik nagy alakja, Hegel kap szót két írásban is. Az első („A kultúra hegeli fogalma”) Hegel kultúráról alkotott felfogását, a másik a hegeli művészetfilozófia talán legismertebb, de mindenképpen leghírhedtebb mozzanatát, a művészet végének tézisést tárgyalja („Hegel és a művészet vége”). Hegel maga ritkán használja a *Kultur* kifejezést, ehelyett a *Bildung* fogalmával operál. A Hegel-szakirodalom mindenekelőtt a „művelődés”, „nevelődés” mozzana-

tát helyezi előtérbe a kifejezés kapcsán, holott Márkus szerint a filozófus ennél jóval tágabb értelemben használta a kifejezést. A *Bildung* Hegelnél egy egész világkorszak, a műveltség világkorszaka, további jelentései pedig az akkultúráció, illetve a szellemi kultúra, vagyis az abszolút szellem formái: a művészet, a vallás és a filozófia. A három forma közül azonban a modernitásban a művészet és a vallás már elvesztette az emberi szellem életében betöltött lényegi szerepét, és már „csak a reflexív-rationális legitimációt igénylő diszkurzív, fogalmi gondolkodás, a »tudomány« képes megfogalmazni azt, ami mindenki számára egyetemesen érvényes.” (518) A művészet megmaradt, de már „teljesen kizárólag művészet lett és semmi más” (538) – ez az értelme a művészet vége gondolatának.

A kötetben több tanulmány is érinti Marxnak és jelentős marxista szerzőknek a kultúrához való viszonyát. Marx kultúrafelfogását ideológiafogalmán keresztül érthetjük meg, hiszen a kultúra alkotásaira használta az ideológia fogalmát (571). Az ideológia kritikai fogalom Marxnál, így lényegében kultúrkritikát kapunk. A kulturális alkotások – legyen az Hegel filozófiája, Ricardo közgazdaságtana vagy Balzac regényei – a maguk társadalmi kontextusában kerülnek tárgyalásra, a kritika pedig leleplező jellegű: kimutatja eme kulturális objektívációk társadalmi feltételezettségét, s ezzel bizonyos értelemben vett „hamisságukat”. A jelen kultúrájával szembeni kritikai attitűd jellemezte a 20. század olyan fontos marxista gondolkodóit, mint Lukács, Benjamin vagy Adorno. A kötetben a premarxista Lukács György kultúrafogalmáról olvashatunk tartalmas tanulmányt, amelyben Márkus azt is kimutatja, hogy a filozófus marxistává válása a korábbi kérdésfeltevéseire adott válaszkérésnek tekinthető (A lélek és az élet. A fiatal Lukács és a »kultúra« problémája).

Az Atlantisz Kiadó által megjelentetett *Kultúra, tudomány, társadalom* szerzteágazó jellege ellenére is egységes képet mutat; Márkus elemzései egyszerre tartalmas interpretációi fontos filozófusok munkásságának, miközben a sokszor diszkrétan háttérbe húzódo szerző saját elképzelései is megmutatkoznak a szövegekből. Remélhetőleg ez a kötet is hozzájárul ahhoz, hogy Márkus sajnálatosan lezárt életműve az őt megillető helyre kerüljön a magyar filozófiatörténetben.

Paár Tamás

Diskurzusdeficit

Apel, Karl-Otto. 2015. *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet. Előadások és vita-iratok 1986–1998.* Ford. Weiss János. Budapest: L'Harmattan. 247 oldal, 2990 Ft.

A kései 20. század legjelentősebb etikai koncepciójának kidolgozóját veszítette el a világ 2017 májusában. Legalábbis így jellemezte a 95 éves korában elhunyt Karl-Otto Apelt Weiss János (236) abban a 2015-ben megjelent kötetben, amelyről az alábbiakban szó lesz. Méltatlanul elfeledett ugyanakkor ez az életmű: hazánkban nem készülnek róla monográfiák, nem válik konferenciák tárgyává, szinte kizárólag csak Jürgen Habermas filozófiájával összefüggésben kerül megemlítésre – és ez valószínűleg nem csak nálunk van így. Ezen persze nem lepődhetünk meg: Apel filozófiai megalapozó munkásságát könnyű egybemosni Habermas elméletével, és pusztán ez utóbbinak talapzatát látni benne. Pedig az ő szempontjukból fontos különbségek húzódnak meg az egyezések mögött. Bár az eszmék egyébként is telített piacáról Habermas kiszorítani látszik Apelt, mégis érdemes figyelmet szentelni az utóbbi diskurzuselméletének is, különösen akkor, amikor a társadalomban zajló eszmecserekre számtalan paralizáló jelenség van hatással (lásd *fake news*, valós és virtuális filterbuborékok, cinkelt konzultációk stb.). Az említett kötetet tehát nemcsak egy mellőzött életmű szomorú aktualitása, de napjaink számára adódó relevanciája miatt is érdemes kézbe venni.

De mi is lenne a lényege az Apel-féle diskurzuselméletnek? Először is: Apel programja a végső megalapozásra irányul. Ez azt jelenti, hogy olyan megközelítést érvényesít, amely önmagát alapozza meg és minden vele szembeni cáfoló kritikára immunis. Hogyan lehetséges egy ilyen pozíció a filozófiában, ahol folytonosan azt látjuk, hogy minden elmélet szüntelen bírálatnak van kitéve? Elméletek jönnek-mennek, és olykor újra előveszünk egy-egy rég megcáfoltnak hitt elképzelést. A kritika jelenléte azonban folytonos. Ebből a megfogalmazásból már egyértelmű is lehet: a kritikát magát kell megvizsgálunk ahhoz, hogy valami állandóságot mutathassunk fel a filozófiai fluktuációban. Apel egészen pontosan nemcsak a kritika, hanem minden racionális érv, vita és párbeszéd szükségszerű velejáróját teszi vizsgálódása kiinduló tárgyává.

Őt követve azt találhatjuk, hogy minden észszerű és komoly diskurzusban megfigyelhető az az igény, hogy valami érvényeset állítsunk. Ez az igény akkor is megvan, ha nem reflektálunk rá, vagy egyenesen tagadjuk. Az utóbbi esetben jönnek létre olyan kijelentések, amelyek performatíve öncáfolóak: vagyis a létrehozásukban szükségszerűen elismert igényeket vonják kétségbe. (Például: „Ez a mondat nem tart igényt érvényességre.”) Apel belátása, amely az erkölcsfilozófia felé vezet elméletét az, hogy a

diskurzusban szükségszerűen benne foglaltatnak etikai mozzanatok is. Azt elismerve, hogy a racionális vita lehetőségéről performatív ellentmondás nélkül nem mondhatunk le, azt is jóváhagyjuk, hogy az ilyen vita szabályai mérvadók számunkra. E szabályok közé tartoznak olyan, az erkölcs végső megalapozása előtt utat nyitó elvek is, mint az őszinteség megkövetelése vagy a vitában megszólalók egyenjogúsága. Tehát e normák cáfolata – csakúgy, mint minden érvényesség tagadása – sohasem lehet sikeres, mivel már önmagában hordja a kritizálni kívánt tárgy elismerését. Ezt jelenti, hogy Apel elméletének alaptételei végsőképp megalapozottak.

Két félreértést már itt is érdemes tisztázni. Apelnél a diskurzus nemcsak minden érvet vagy párbeszédet foglal magába, de például a kérdéseket és az ember önálló gondolkodását is. Egyrészt a komoly kérdezés is érvényességre és relevanciára törekszik, másrészt pedig a magányos gondolkodásnak is megvannak az érvényességigényei, így „elvileg ugyanazzal a struktúrával rendelkezik, mint az argumentatív diskurzus a nyilvánosságban” (119). Ahogy Apel Platón *Szofistáját* idézi: a gondolkodás „a lélek hangtalan beszéde önmagával” (120). Ezért lesz Descartes „én gondolkodom” kijelentésének megfelelője Apelnél az „én érvelek” (131). Szinte evidens adódik itt egy további ellenvetés is: mi van akkor, ha valaki elzárkózik a racionális diskurzustól? Erre az ellenvetésre Apelnél (és Habermasnál vagy másoknál) többféle választ is találhatunk. Az egyik legfrappánsabb talán az a megfogalmazás, miszerint „az ember [...] kölcsönös megértésre, ill. nézetegyeztetésre ráutalt lény.”¹

A Weiss János szerkesztésében és fordításában megjelent Apel-könyv három szerkezeti egységre bomlik. Az elsőben Apel három nagy ívű előadásorozatának szövegét olvashatjuk, a másodikban különböző irányzatokkal folytatott vitáinak egy-egy dokumentuma található, míg a harmadik egységbe Apel méltatásai kerültek. A kezdő egység elemeiben közös mozzanat, hogy a diskurzusetika univerzális elméletét történeti dimenzióban helyezik el: az első Piaget és Kohlberg személyes morális fejlődésről alkotott pszichológiai elméletével kapcsolja össze, a második a filozófia fejlődéstörténetét áttekintve kontextualizálja, míg a harmadik az emberi faj biológiai és kulturális fejlődésének távlatában értelmezi a diskurzusetikai koncepciót. A második egység szövegei sorrendben a posztmodernnel, Habermasszal, majd végül a kommunitarizmus szerzőivel veszi fel a vitát. Meglepő – de korántsem indokolatlan – módon Apel mindhárom esetben főképp ugyanazt kifogásolja: az ő diskurzusetikájához képest az említett három gondolkodási irány olyasmire kíván támaszkodni, ami faktikus, partikuláris, így bizonyos mértékig lemondanak egy mindenki számára egyetemesként elgondolható filozófiáról. Az Apel laudációit tartalmazó egységben szerepel Habermas egy beszéde (amely Apel emeritálásának alkalmából hangzott el), Matthias Kettner találó című születésnap

1 Felkai 1992, 7. Ez a kötet (Apel 1992), amely a *Magyar Filozófiai Szemle* különnyomataként jelent meg, talán magyar nyelven a legjobb bevezetés Apel gondolkodásába. Továbbá lásd Felkai 2007.

köszöntője („Az érvelés gondja”), valamint itt említhetjük Weiss János kötetéhez írt zárszavát is.

Apel az első szövegben Kohlberg fejlődépszichológiai modelljéről megállapítja, hogy alapjaiban kompatibilis a diskurzusetikával. Ezen nem is lepődünk meg, hiszen mindkettő egy kantianus erkölcsfelfogás örököse. Kohlberggel egyetértve Apel azt is megállapítja, hogy a pszichológiai és filozófiai koncepciók kiegészítik egymást. Filozófiai megalapozás hiányában ugyanis a pszichológus nem állíthatná, hogy a személyiség fejlődésében később jelentkező morális belátások magasabb rendűek is, a filozófus pedig a pszichológus kutatásai nélkül csak feltételezhetné, hogy lehetséges ilyen magasabb szintű gondolkodás – de újra és újra megkaphatná azt a kritikát, hogy a lelkiismeret és az erkölcsi gondolkodás semmi más, mint a társadalomban uralkodó nézet internalizációja (33). Apel felrója Kohlbergnek, hogy fejlődésméletténe filozófiai megtámogatására John Rawls filozófiáját használta fel. Apel ugyanis Rawls-nál nem találja a megalapozási igényt, és bár szerinte Rawls kielégítően feltárta az igazságosság kritériumát az eredeti állapotra vonatkozó gondolat kísérletével, ám azt nem indokolta kellően, hogy az eredeti állapotot miért is kell úgy elgondolnunk, ahogy az nála szerepel (39, 167–8). Így az apeli és habermasi kommunikációs etika tökéletesebb kiegészítője lesz Kohlbergnek. Apel itt azonban Kohlberg figyelmébe ajánlja saját koncepcióját is az erkölcsi gondolkodás legmagasabb szintjéről. Ez elsősorban azt jelentené, hogy az ezen a fokon álló személyiség nem csupán elvek rigorózus követője, de arra is képes, hogy a következmények fényében ítélkezzen arról, hogy egy elvet mely esetekben kell követni. Ez a weberi értelemben vett felelősségetika szintje lenne, ahol már nemcsak kontextusfüggetlen princípiumokkal, hanem az adott szituációban várható eredményekkel is számolunk. Ide pedig azt a szempontot is beleérthetjük Apelnél, hogy tetteink eredményeképpen minél több ember legyen képes eljutni az erkölcsi gondolkodás minél magasabb szintjére.

A második szöveg témája a diskurzusetika mint első filozófia. Első filozófián a filozófia azon részét értjük, amely az összes többihez képest elsődleges, mert azoknak alapot biztosít, illetve az összes többi részterület kereteit megadja. Egyértelmű, hogy Apel ilyennek látja saját diskurzusfelfogását. Ez az első filozófia azonban történetileg nem az első. Az első filozófia antikvitásbeli paradigmája a metafizika, amely Apel rekonstrukciójában a létezőre – esetenként pedig a létre, illetve (például napjaink pozitivistikus filozófiáiban) a létezőkre fókuszál. A második paradigma az előzőt naivnak tekinti, és azt kezdi el vizsgálni eminensen Kant fellépésével, hogy mik a feltételei bármely tárgyra vonatkozó megismerésünknek (Apel ide sorolja Descartes-ot és Husserl-t is). Ez a gondolkodás azonban az individuális megismerésre fókuszál, és módszertani szolipszizmus fémjelzi. Épp ebben lép túl rajta az apeli filozófia: ugyanis „a harmadik paradigmában végül meghaladásra kerül annak a feltételezésnek a naivitása, amely szerint *valamit mint*

valamit, vagy önmagunkat mint gondolkodókat a nyelvi megértés minden nyilvános médiumának figyelembe vétele nélkül (és ennyiben a másokkal való kommunikáció nélkül) is megérthetjük” (60). Apel összefoglalása itt persze elnagyolt és csak a fő fókuszokat emeli ki, hiszen már Arisztotelésznél is megfigyelhetünk kvázi diskurzuselméleti belátásokat, mint amilyen az ellentmondás-mentesség elvének bizonyítása, és a következő tanulmányban Apel mégiscsak fölfedezi a diskurzus filozófiai princípiumát Szókratésznél (102–103).¹ Apel úgy látja, hogy a jelenlegi filozófiát nagyban meghatározza három fordulat: a pragmatikus, a nyelvi és a hermeneutikai. A filozófusok ezek mind-egyikét tendenciózan olyan irányba viszik el, ami megkérdőjelezi az első filozófia, illetve a végső megalapozás projektjének mindenféle lehetőségét. Apel szerint azonban saját első filozófiája, amely az interszubbektivitás felé fordul – épp mivel esszenciájában integrálja a nyelvi-kommunikációs, beszédpragmatikai és a megértésre vonatkozó reflexiókat – ellenáll az ilyen jellegű támadásoknak. A továbbiakban Apel saját első filozófiájáról bizonyítja gyakorlati voltát, és külön alfejezetben tér ki alkalmazási problémáira, valamint a jelenkorban adódó kihívásokkal (globalizáció, multikulturalizmus, ökológiai válság stb.) kapcsolatos üzenetére. Itt azonban érdekesebb ezeket (vagy legalábbis egy részüket) már a következő szöveg alapján összefoglalni.²

A kötetben szereplő harmadik cikk („A diskurzusetika mint a mai ember helyzetére adott válasz”) azt latolgatja, hogy mit is jelent a *conditio humana*, azaz mi is az ember jelenlegi helyzete (értve ez alatt a 20. század végét), és mit mondhat e helyzetben számunkra a diskurzusetika. Az emberi állapot kétféle felfogását villantja itt fel Apel: a szociáldarwinista vonal az embert a túlélésért folytatott küzdelemre determinált lénynek látja, az erkölcsi nézőpont azonban megmutathatja, hogy már ez a bizonyos „túlélés” is válaszút elé állít. A túlélést ugyanis érthetjük saját egyéni, egy hozzánk közel álló csoport vagy az egész emberiség túléléseként is (100–101). Ide kapcsolhatunk egy másik Apel által tárgyalt problémát is, ha megállapítjuk: az iméntihez hasonló kérdésekkel az embernek folyamatosan szembesülnie kell. Ez nem kis terhet ró ránk, épp ezért a különböző mértékben konzervatív filozófusok (Apel itt Gehlent emeli ki) azzal érvelnek, hogy a kulturális evolúció során kialakuló intézmények (például gyakorlatok, szokások, szervezetek) leveszik a vállunkról azt a terhet és felelősséget, hogy unos-untalan fel kelljen tenni magunknak a kérdést: mit tegyünk? Apel ezzel a megközelítéssel szemben azt pártolja, hogy a (minden érintett bevonásával zajló) racionális diszkusszió intézményét, amelyet a Gehlenhez csatlakozók az intézményeket szétforgácsoló tényezőnek gondolnak, fogjuk fel metaintézmény gyanánt. Ez a metaintézmény maga

1 Kant esetében arra hivatkozik Apel, hogy ő „bölcsebb volt a maga paradigmatiszta rendszerkoncepciójánál” (75) annyiban, amennyiben egyes rész kérdésekben meg is haladta azt.

2 A második szöveghez tartozó diszkusszió (amelyben Apelen kívül Vittorio Hösle és Roland Simon-Schäfer vettek részt) leirata ráadásul itt nem olvasható, csak a *Magyar Filozófiai Szemle* 2007/3–4. számában.

is megtestesül a különböző alá tartozó intézményekben, és ezek állandóságát is adhatja. Apel szerint a diskurzusnak ezt a központi szerepét a filozófia nagy korszakaiban és irányzataiban (például Szókratész kora, természetjogi gondolkodás, felvilágosodás stb.) újra és újra felfedezték: úgy véli, „*fel kell tételeznünk az észmorál egységes bázisát* [...]”, amelyre minden *felvilágosodási mozgalom* a filozófia (és a világvallások) kialakulása óta [...] visszavezethető” (100). Apel ebben a szövegben több filozófiai alakzatot is bírál abból kifolyólag, hogy nem nyújtanak erkölcsi eligazítást, vagy ha mégis, hibásan teszik. Ezekkel szemben a diskurzusetikáról azt igyekszik bizonyítani, hogy alkalmazható a mindenkori emberi állapotban, így a mában is. Ezzel kapcsolatosan Apel gyakran hangsúlyozott gondolata, hogy etikája két részből áll. Egyfelől az ideális diskurzusszituáció (és -közösség) normáiból – ilyen például a hazugság tiltása. Másfelől Kanttal szemben azt a meglátást igyekszik érvényesíteni, hogy az ehhez hasonló ideális normák a reális („életvilágbeli”) szituációkban nem mindig alkalmazhatók. Emiatt ezt az ideális szabályokra épülő etikát egy „realista” oldal egészíti ki, amely szabályait abból a vezérelvből nyeri, hogy az ideális vitaszituációt minél inkább elősegítsük cselekedeteink által.

Ahogy fentebb már említésre került, Apel a posztmodernnel, Habermasszal és még a közösségelvű filozófusokkal vitatkozva is ugyanazt a lényegi problémát tartja kitapinthatónak. Ez pedig egyfajta visszaesés a végső megalapozás gondolatához képest valami kontingensre, ami nem nyújt egyetemes bizonyosságot, csupán lehorgonyozást az itt és mostban. Apel úgy véli, hogy ez a tendencia hibás, ugyanakkor néhány szerzőnél olyan jogos elégedetlenség által motivált kritikát lát meg benne, amely elsősorban a kanti tradícióval szemben hozható fel. Ez a kritika azt kifogásolja, hogy a kanti ihletésű etika elvei elvontak, mindössze absztrakciók a való élet jelentette kihívásokhoz képest, ráadásul csupán szabályokra orientált, ám a teljes és jó emberi élet kérdése mit sem érdeklí – miközben ezt a különböző emberi életformák legalább tartalmazzák, még ha kontingensek is. Apel – aki önmagát is egyfajta komunitáriusként értelmezi – megoldásában mindkét igényt szeretné teljesíteni. Úgy véli, hogy a jó életre vonatkozó tanítás szükséges, ugyanakkor a jellegükben Kant elveire emlékeztető szabályokról nem mondhatunk le: ezek ugyanis nemcsak korlátai a jó életnek, de feltételei is. Ez tehát az, amit Apel válasza érdemesnek talál a posztmodern (Foucault, Lyotard, Marquard és Rorty) és a közösségelvű (MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer és meglepő – de korántsem indokolatlan módon – megintcsak Rorty) gondolkodóknál, akikhez a német neoarisztotelianus tendenciákat is hozzákapcsolja (Heideggerrel és Gadamerrel összefüggésben).

Habermasnál azonban már kevésbé lát jogos szempontot az általa megkezdett útról való letéréésre. Az olvasónak inkább az a benyomása, hogy a szerző Habermasnál egyfajta menekvést érez a végső megalapozás kihívásai és elutasítottága elől.³ Úgy tűnik,

3 A vitairatban és a kötet más részein egyéb okokból kifolyólag is kritizálja Habermast, így például az etika és az erkölcs radikális megkülönböztetése, vagy a felelősségetika szempontjainak figyelmen kívül hagyása miatt (140–150).

Apel szemében Habermas a filozófiai trendnek hódol be, amikor a *Letztbegründung* vállalása helyett olyasmire igyekszik támaszkodni filozófiája alapjainak lefektetésekor, ami az „életvilágban”, a fakticitás konkrét adottságaiban adott, pontosabban a „szocializációs folyamatban természetsszerűleg elsajátított” (178). Apel tapasztalataira hivatkozva figyelmezteti itt a néhány évvel fiatalabb filozófust arra, hogy „nem szabad megfélekednünk arról [...], hogy a nemzetiszocializmus sikeresen kérdőjelezte meg, sőt tette neveltségessé az univerzalisztikus-humanitárius jogi és morális elképzeléseket (gondoljunk csak arra a jelszóra, hogy »a jog az, ami a népnek használná«), miközben nagy sikerrel apellált egy népies belső morál prefilozófiai, konvencionális szolidaritásérzésére” (179). Vagyis katasztrofális következményekkel járhat az, ha Habermas módjára valami kontingensre próbálunk támaszkodni a megalapozás során, így például a konvenciókra és szocializációs háttérünkre. Ugyanakkor nem véletlenül áll a tanulmány alcímében, hogy „Habermasszal Habermas ellenében gondolkodva”: Apel szerint ugyanis Habermasnál megfigyelhető időnként a végső megalapozási igény, de máskor az erről való lemondás is. Könnyen egyetérthetünk szavaival: „ez az álláspont olyan komplex, hogy nem lehet minden további nélkül kizárni, hogy lehet, hogy nem egyértelmű, vagy csak ambivalens” (186). Apel ugyanakkor jellemzően mindent megtesz, hogy a Habermas gondolkodásában megfigyelhető divergens tendenciákat szétszálazza.

Végezetül érdemes szót ejteni Apel szerzői-filozófiai stílusáról, annál is inkább, mivel ez módot ad néhány kritikai szempont felhozására is. Talán jogosan mondhatjuk azt, hogy ennek a stílusnak az erőssége ugyanabban áll, mint gyengesége. Apel önmagát „egy pedáns filozófusként” jellemzi (67), aki elégedetlen sok olyan filozófiával, amelyek hatásukat csak szuggesztivitásuknak és retorikai erejüknek köszönhetik. Apel ezzel ellentétben szigorú modorban filozofál – nem az aforizmák embere. Nyelvezetét nyugodtan mondhatjuk nehézkesnek, hiszen nem fukarkodik a körmondatokkal és a filozófiai terminusokkal – fordításban olvasva pedig csak még nehezebb őt megérteni. A fordítónak magának sem lehetett könnyű dolga ezekkel a szövegekkel: számos helyen talán túlságosan is igyekezett megtartani a szakzsargont, még a viszonylag könnyen magyarra cserélhető kifejezések esetén is (computer, tentatív stb.). Néhány helyen pedig a munka lezáratlanságát olyan közbevetések jelzik, mint például a következő: „(!!!!, írásjel, mondat vége hol?)” (26–27). Ezen kívül azonban a fordításra és a szerkesztésre sem lehet panaszunk.

Apel pedantériájánál maradva, ez a hozzáállás szövegeiben egyfelől igényességet, másfelől hanyagságot is eredményez. Azaz egyfelől megfigyelhetjük Apel szövegeiben az inkluzivitás igényét, hogy minden lehetséges szempontnak és ellenvetésnek hangot adjon, minden releváns filozófiai irányzatot megszólaltasson. Másfelől azonban Apel cikkeinek közös jellemzője, hogy miközben számos témát érintenek, a vitákat gyakran csak épp egy kis lépéssel viszik tovább. A kijelentések újra és újra pontosítása, gyakori

megtorpanásokhoz, számos közbevetéshez, ismétlésekhez és átfedésekhez vezet. Egy-egy téma megközelítéséhez így a szerző mindig csak több terjedelmes tanulmányon keresztül ér el – nem véletlen a kötetben található megszámlálhatatlan önhivatkozás.

A könyv egyik fő problémája például, hogy Apel nem tisztázza: az életvilágban teljesítendő kötelességeink végeredményben mennyiben különbözhetnek az ideális etika szabályaitól? Mennyiben térhet el egymástól a diskurzusetika két része? Apel annyit leszögez, hogy még az ideálistól jóval különböző szituációkban sem kezelhetjük a másikat teljesen eszközként (144–145). Ez még nem teljesen kielégítő válasz, és Apel meg is ígéri, hogy „erre a problémára még vissza fog” térni. Ám az adott tanulmány keretei közt erről már nem igazán szól részletesebben, így csak feltételezhetjük, hogy egy későbbiekben megírandó szövegre utalt. És azt is csak feltételezhetjük, hogy Apel szerint a racionális vitától elzárkózó, a hatalom stratégiájához folyamodó személyekkel szemben nem a megfélemlítés a helyes eljárás, mivel ez végül sosem eredményezhet észszerűséget. Sokkal inkább lenne szükség velük szemben arra, hogy a saját szempontrendszerük szerint is felmutassuk a racionalitás útjának előnyeit.

Talán ennél súlyosabb probléma, hogy amikor Apel a végső megalapozási programmal szemben felmerülő kritikákról ejt szót, ezeket gyakran csupán annak felemlgetésével söpri le, hogy azok performatív módon önmagukat cáfolják meg. Nézzünk egy egyszerűsített példát. Annak kijelentése, hogy állításaim nem tartanak igényt minden ember konszenzusára, Apel szerint öncáfoló. Ez a megállapítás nem feltétlenül tévedés, de ennek alátámasztásához kevés arra felhívni a figyelmet, hogy állításom megtételével már szükségszerűen elismertem, hogy igenis igényt tartok kijelentésemmel kapcsolatban az emberek konszenzusára. Ez önmagában ugyanis nem világít meg semmit a kritikus számára. Weissmahr Béla is, aki Apellel egyetértett a végső megalapozás szükségességében, azt írja: a performatív önellentmondás kimutatása „nem mechanikus eljárás, hanem ki kell térnie arra, hogy mit és hogyan állított az ellenfél”, hiszen ekkor is rá „kell vennünk ellenfelünket arra, hogy saját aktusára reflektáljon s abban fölfedezze azt, amit az ítélet végrehajtásával máris (a kifejezett tartalommal együtt) állított”.⁴ Ezt Apel sokszor elmulasztja, ennek oka pedig az, hogy a kötetben szereplő szövegek egyike sem a végső megalapozás fundamentális problémáira fókuszál. Így az ehhez hasonló megjegyzésként közbeékelődő kritikákat Apel általában inkább egyszerűen rövidre zárja.

Apel lelkiismeretes filozófiai attitűdje minden negatívuma ellenére is megszívlelendő mindazok számára, akik (az ő kifejezésével élve) komolyan érvelnek – azok számára persze csak még inkább, akik nem. Álláspontja pedig méltó arra, hogy minden gondolkodó (vagyis a fentiek értelmében: az összes ember) „alapértelmezett” filozófiai pozí-

⁴ Weissmahr 2009, 62–63. Az idézet Gaston Isaye gondolataira utal. Az Apelre vonatkozó gondolatokat Weissmahrnál lásd 15, 64–66.

ciója legyen. Elvégre ahogy Habermas írja Apelről laudációjában: „az ő személyében a filozófia maga testesült meg” (226).

Bibliográfia

- Apel, Karl-Otto. 1992. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Ford. Felkai Gábor. Budapest: Áron.
- Felkai Gábor. 1992. Karl-Otto Apel erkölcsfilozófiai írásai elé. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, Karl-Otto Apel, 5–11. Budapest: Áron.
- Felkai Gábor. 2007. „A diszkurzusetika”. In *Filozófia*, szerk. Boros Gábor, 1219–1241. Budapest: Akadémiai.
- Weissmahr Béla. 2009. *A szellem valósága*. Ford. Szombath Attila. Budapest: Kairosz.

Absztraktok

Boros Gábor: Az élet mint halál Spinozánál

Hans Blumenberg szekularizációértelmezésének példájaként tárom fel Spinoza *Etikájá*-ban élet és halál kettős értelmezésének elemeit. E kettős értelmezés a görög kezdemények nyomán a keresztény filozófia Ágostonra építő hagyományában kap nagy hangsúlyt: a konverzió a korábbi élet szemszögéből halál, az új élet felől nézve újjászületés. Spinozának az a néhány passzusa, amelyben az élet és a halál kérdései szóba kerülnek, kiválóan értelmezhetők ebben a keretben. Az ő gondolatai erről természetesen nem a transzcendens Istenben való hithez térést állítják középpontba, valamelyik egyház vagy felekezet közvetítésével, hanem a bölcs emberben testet öltő, tisztán filozófiai megalapozású immanens üdvösségre irányulnak. Kortársi ellentétként földízem Pascalnak Roannez kisasszonyhoz írott leveleit, amelyben a hagyománynak megfelelő buzdítással találkozunk a transzcendens célzatú megtérésre, az élet s halál páli értelmezésére építve.

Csornay Annamária: Bernard Williams liberális politikai realizmusa

Bernard Williams „Realism and Moralism in Political Theory” című szövege kétségtelenül egyike a liberális politikai realizmus meghatározó munkáinak. Jelentősége a domináns – elsősorban rawlsianus – liberalizmus kritikájában és a liberalizmus egy merőben eltérő megalapozásában rejlik. A kortárs politika elméletre tett nagy hatása ellenére a tudományos diskurzus méltánytalanul mellőzi a szöveg filozófiai megalapozásának értő elemzését. A jelen tanulmány célja, hogy megmutassa azokat a feltevéseket, amelyek alapján Williams elutasítja a politikai gondolkodást uraló moralizmust. A williamsi megközelítésnek erőssége, hogy világossá teszi azt, hogy a racionalitásnak korlátozott hatása van mind az erkölcs, mind a politika terén, és újradefiniálja a moralitás és politika viszonyát. Felfogásából azonban sajátos kihívások is fakadnak, amelyek kifejezetten a legitimitáskonceptiójában mutatkoznak meg. Mindamellet, Williams realista érvei valóban megkerülhetetlenek a kortárs teoretikusok számára.

Forczek Ákos: „Állami fortély” és „belső kényszer”. A felvilágosodás kanti programjáról

Írásomban Kant *Pragmatikus érdekű antropológiájának* egy lábjegyzetéből kiindulva rekonstruálom az emberi nem karaktere és morális rendeltetése, majd e morális rendeltetés és a (világ)polgári alkotmány kidolgozásának programja közötti kapcsolatot. Ezután megvizsgálom, hogy Kant hogyan határozza meg e politikai program megvalósításán fáradozó „jellemes alattvalók”, valamint a „jellemes monarcha” cselekvési terét, s megvilágítom, milyen szerepet szán a „belső kényszernek”. Eltérő kontextusok alapján e fogalom két jelentését bontom ki: tisztázom, milyen értelemben beszélhetünk „konstruktív”, illetve „destruktív” belső kényszerről, s e distinkciót összefüggésbe hozom a praxis és a praktika, illetve a *cognitio philosophica* és a *cognitio historica* fogalompárjaival. Amellett fogok érvelni, hogy a kanti koncepció szerint a felvilágosodásnak egy konstruktív belső kényszer kiérlelésével és alkalmazásával kell kiutat találnia a „népet” már mindig is megkötöző, destruktív belső kényszer állapotából. Konklúzióm szerint e projekt feloldhatatlan feszültségekkel terhes.

Gyárfás Orsolya: Tradíciók és interpretációk: Richard Strauss *Rózsalovagja*

Tanulmányom a *Rózsalovag* recepció- és interpretációtörténetét vizsgálja, három kérdés-körben. Az első kettő elsősorban zenetudományi irányú: a *Rózsalovag* fogadtatása bemutatása idején és a mű muzikológiai recepciója, mindenekelőtt azon narratíva feltárására koncentrálna, mely a *Rózsalovagot* mint Strauss művészetének konzervatív fordulatát pozícionálta. A harmadik témakört a *Rózsalovag* előadásbeli tradíciójának kialakulása és ezen tradíció megkérdőjelezésére és szubvertálására tett kísérletek vizsgálata alkotja: ennek keretében elemzem Otto Schenk müncheni és Jan Philipp Gloger amszterdami rendezését. Igyekszem rámutatni a zenetudományban és a színpadon megkövesedett interpretációk közti szoros összefüggésre, melyek kölcsönösen erősítették az operát mint giccses elitélő interpretációs paradigma rögzülését.

Hankovszky Tamás: „A filozófus csak Jánossal tud közösséget vállalni.” Fichte a páli és a jánosi kereszténység különbségéről

Johann Gottlieb Fichte egyike volt az elsőeknek – ha nem éppen a legelső –, aki nemcsak hogy megkülönböztette egymástól a páli és a jánosi teológiát, hanem élesen szembe is állította őket. Míg Pál teológiáját „teljesen tarthatatlannak” tekintette, Jánosban „a

valódi kereszténység egyedüli tanítóját” látta, aki ugyanazt, sőt, gyakran „ugyanazokkal a képekkel és kifejezésekkel” tanította, mint a tudománytan. *A jelenlegi kor alapvonásai és A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana*, amely e két „ellentétes keresztény rendszert” is tárgyalja, Fichte kései filozófiájának alapvető belátásait kísérli meg közérthető formában bemutatni és a köznap jelenségekre alkalmazni. A jánosi teológia ebben a kontextusban azért válik kitüntetetté, mert nagy erővel hangsúlyozza az egységet: mindenekelőtt az Atya egységét Jézussal, de ugyanígy Isten és egyáltalán az ember egységét is, ezzel pedig szemlélteti, értelmezi és hitelesíti Fichte monizmusát, amely kései filozófiáját – ha lehet – még a jénai korszaknál is jobban meghatározza. Tanulmányomban először e filozófia azon alap gondolatait körvonalazom, amelyeket Fichte a János evangéliumban is megtalálni vélt. Ezután Fichte sajátos Pál- és János-értelmezését mutatom be, végül pedig azt, hogyan következik nála a két apostol szembeállításából végső soron magának a teológiának az elvetése is.

Kintli Borbála: Az esztétikán túl. A művészetről Pilinszky és Levinas gondolatainak keresztmetszetében

Tanulmányomban Pilinszky és Levinas gondolatai nyomán egy etikailag érvényes művészet fogalmát járom körbe. Akár Pilinszky, akár Levinas esztétikai kijelentéseit tekintjük, azokból egyaránt a művészettel szemben támasztott olyan igény rajzolódik ki, amelynek az jelen formájában képtelen megfelelni. Pilinszky saját korának művészeti válságát érzékeli, amelyhez az a képzet társul, hogy léteznie kell egy másik, a 20. század katasztrófái kialakította helyzetben is tartható művészeti alternatívának. Bár a század eseményei Levinas életművében is meghatározó szerepet kapnak, az már jóval kevésbé látható, miként kapcsolódik össze a filozófia etika általi átformálásának szükségessége a művészet kérdésével, különösen, ha a levinasi esztétikai gondolatok egymásnak ellentmondó irányait tekintjük. A cél a jelentkező nehézségeknek, paradoxonoknak a vizsgálata, melyek párhuzamos olvasata válaszokat nyújt.

Kovács Dániel Attila: A tudatosság két fajtája Plótinosz filozófiájában

Plótinosz lélekfilozófiájában a lélek nem transzparens, azaz nem mindennek vagyunk minden esetben tudatában, ami a lelkünkben zajlik. Erre a legjobb példa az alá nem szállt lélek elmélete, mely szerint a lélek egy bizonyos része nem diszkurzív módon szemléli az intelligibilis világ egészét, ennek a működésnek azonban csak a legritkább esetben vagyunk tudatában. Tanulmányomban Plótinosz a tudatosság problémakörével

kapcsolatos elképzeléseit rekonstruálok. Amellett érvelek, hogy Plótinosz a tudatosság két markánsan eltérő formáját különbözteti meg. Az empirikus tudatosság az alsó lélekhez tartozik és annak a működésnek a része, melynek során a lélek különböző képességei egy egységes szubjektummá szerveződnek. A noétikus öntudat a tudatosság egy egységesebb és állandóbb formája, amely a felső, alá nem szállt lelket jellemzi. Értelmezésem szerint a különbséget az alapozza meg, hogy az alsó és a felső lélek metafizikai értelemben is különböző mértékben egységes entitások. A tudatosság tehát Plótinosz szerint minden esetben az egységgel függ össze.

Pavlovits Tamás: „A fenséges Istennek szemléletében elnyerhető legfőbb boldogság.” Megjegyzések Descartes *Harmadik elméltetésének* utolsó bekezdéséhez

Tanulmányunkban Descartes *Harmadik elméltetésének* utolsó bekezdését elemezzük. Descartes e bekezdésben Isten ideájára irányuló kontempláció folyamatát írja le, amely azonos a végtelen ideájának belső szemléletével az elmében. E kognitív aktust különböző érzelmek kísérik, nevezetesen a csodálat, az imádás, a boldogság és öröm affektusai. Arra teszünk kísérletet, hogy ezeket az affektusokat Descartes más művei alapján magyarázzuk, mindenekelőtt *A lélek szenvedélyeiből* kiindulva. Amellett érvelünk, hogy a végtelen szemléletével kapcsolatos érzelmek összefüggésben állnak a végtelen észlelésének kettős természetével, amennyiben a végtelen ideáját maximális világosság és elkülönítettség jellemzi, miközben megérthetetlen a véges emberi elme számára.

Schmal Dániel: Leibniz és Locke a személyes azonosságról

Martin és Barresi (2000) szerint a személyes azonosság locke-i elmélete döntő szerepet játszott a lélek naturalizálásának történetében, mert elsőként tekintette az én azonosításához szükséges tudatállapotokat a metafizikai bázisuktól függetlenül vizsgálható empirikus adatoknak. Feltéve, hogy a tudatállapotok összefüggése hordozófüggetlen kognitív rendszerként vizsgálható, Locke valóban a tudat naturalizálásának egyik jelentős programját indította el. Ezért Leibniz kritikái észrevételei, amelyeket az *Újabb vizsgálódások* lapjain fogalmazott meg Locke-kal szemben, metafizikailag konzervatív ellenvetéseknek tűnhettek. Tanulmányomban azt kívánom megmutatni, hogy e sugallat téves. Leibniz alternatív elméletében a tudatos elmeállapotok attól a külső kontextustól függenek, amelyből a tudat kiemelkedik, s amely nélkül nem lehetne az, ami. Ily módon a tudatos elme önazonossága nála azoknak a „kicsiny percepcióknak” az összefüggésébe ágyazódik, amelyek a monász testét és környezetét reprezentálják. Konk-

lúzióm szerint ha Locke-ot helyesen tekintjük a pszichológiai modernitás egyik alapítójának, Leibnizre is érdemes úgy tekinteni, mint aki egy hasonlóan modern megközelítés egyik kezdeményezője, amennyiben a tudatos elme kontextualista felfogása nála a mai „megtestesült”, „beágyazott”, illetve „szituatív” megközelítésekkel rokon.

Szabó L. Imre: Az elme karteziánus fogalma

Tézisem szerint Descartes kritériuma arra vonatkozóan, hogy az elmére mely predikátumok lehetnek igazak, a következő S -sémával fejezhető ki: szükségszerűen igaz, hogy ha S azt gondolja, hogy φ -t teszi, akkor φ -t teszi. Eszerint valamely φ predikátum akkor és csak akkor mentális, ha kielégíti az S -sémát. Ha viszont φ állítható ugyan az emberről, de nem elégíti ki az S -sémát, akkor φ testi predikátum. Az S -sémával bizonyítom, hogy a „gondol”, „megért”, „észlel”, „érez”, „akar” mentális predikátumok, míg a „sétál” testi predikátum. Ezt követően amellett érvelek, hogy Descartes elmefilozófiája szerint az S -sémában szereplő „gondolja” kifejezés mentális predikátumok esetén azt jelenti, hogy S közvetlenül a tudatában van elméje tevékenységeinek. A továbbiakban azt vizsgálom, hogy Descartes szerint S mennyiben rendelkezik inkorrigibilis tudással elméje tevékenységeire vonatkozóan, s azok mennyiben transzparensak a számára. Ennek kapcsán megállapítható, hogy Descartes szerint S számára elméje nem minden tevékenysége és tartalma aktuálisan tudatos, s így azok tekintetében elméje aktuálisan nem transzparens a számára. Ezáltal Descartes elmefogalmáról annak közismert értelmezésénél összetettebb és árnyaltabb kép rajzolódik ki előttünk.

Zsupos Norbert: A kifejezés fogalma Gilles Deleuze filozófiájában

A tanulmányban a kifejezés fogalmát vizsgálom Gilles Deleuze filozófiájában. Deleuze a transzcendencia és a reprezentáció filozófiájával szemben az immanencia filozófiáját alapozza meg. Az immanenciát és a transzcendenciát a kifejezésen keresztül állítom szembe egymással, különös figyelmet fordítva Deleuze Spinoza-értelmezésének. A tanulmány első részében a platóni filozófia bírálatát, a transzcendencia és immanencia szembenállását vizsgálom, kitérve a szimulákrum problémájára. A második részben a transzcendentális ideákat elemzem, amelyek a kifejezéssel, valamint az immanenciával állnak összefüggésben. A harmadik részben Deleuze Spinoza-értelmezését tekintem meg közelebbről, a korábban tett megállapítások figyelembe vételével. Az az állításom, hogy Deleuze gondolkodásában a kifejezés megkerülhetetlen szerepet tölt be, nemcsak

Deleuze filozófiai motivációját világítja meg, hanem az immanencia kiemelt státuszára szintén rámutat.

Summaries

Gábor Boros: Life as Death in Spinoza

Following Hans Blumenberg's interpretation of the so-called secularization, I reveal the elements of the double understanding of life and death in Spinoza's *Ethics*. This type of double understanding appears in the Pre-Socratic thinkers first, after which it becomes dominant in our Christian philosophical culture influenced by the Bible's and Augustine's treatment thereof. Conversion *is* death from the perspective of the earlier life whereas it *is* resurrection, life in a deeper sense from the viewpoint of new life. Those passages in Spinoza which talk about the questions of life and death can excellently be understood within this framework. However, his thinking about this matter does not centre around the conversion to believing in a transcendent God, as transmitted by a particular church or confession. His thoughts are directed at an immanent salvation based on philosophy that is incorporated in the sage. As a contemporary representative of the traditional Christian conception, I refer to Pascal and his letters to Mlle Roannez. In these letters, we find a traditional exhortation to convert to a more profound Christianity than the original one, motivated by the Pauline interpretation of life and death.

Annamária Csornay: The Liberal Political Realism of Bernard Williams

Bernard Williams's "Realism and Moralism in Political Theory" is without question one of the central texts of liberal political realism. The success of the text is due to its influential critique of dominant liberal approaches – primarily that of John Rawls –, and in its distinct approach to the grounding of liberalism itself. Even though Williams's text had a great impact on contemporary political theory, understanding its philosophical foundations is unfairly neglected in academic discourse. The aim of this paper is to show the fundamental view behind Williams's rejection of moralism that dominates political thinking. The strength of Williams's approach is that it makes it clear that rationality has a limited authority in morality as well as in politics, and that it redefines the relation between morality and politics. Williams's view has its own set of challenges, which come forward expressly in his account of legitimacy. Nevertheless, Williams's realist arguments are indeed compelling for contemporary theorists.

Ákos Forczek: „Political Prudence” and „Internal Constraint”. On Kant’s Program of Enlightenment

Starting from a footnote in Kant’s *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, in my paper I reconstruct the connection, firstly between the character and moral destiny of the human race, and secondly, between its moral destiny and the program of elaborating a cosmopolitan constitution. I will then examine how Kant defines the action space of a “citizen of good character”, on the one hand, and the action space of a “monarch of good character”, on the other. Following this I focus on the notion of “internal constraint of conscience” and discuss a “constructive” and a “destructive” aspect of this concept and associate this distinction with two other conceptual pairs (*Praxis – Praktiken, cognitio philosophica – cognitio historica*). I argue that according to the Kantian view, the Enlightenment should be implemented by offering a way out of the state of the destructive internal constraint with the help of a constructive internal constraint. My conclusion is that this project leads to indissoluble tensions.

Orsolya Gyárfás: Traditions and interpretations: *Der Rosenkavalier* of Richard Strauss

My paper examines the reception and interpretation history of *Der Rosenkavalier*, focusing on three topics. The first two are primarily musicological: the contemporary reception of *Der Rosenkavalier* at the time of its premiere and its reception in musicology, above all concentrating on the inspection of the narrative which positioned it as the work marking the conservative turn in Strauss’ oeuvre. Following this, the third topic I discuss is the formation of the traditional staging method of *Der Rosenkavalier* and the attempts of questioning and subverting this tradition, analyzing and comparing Otto Schenk’s Munich production and Jan Philipp Gloger’s Amsterdam production of the opera as examples of traditional and subversive staging. I aim to point out the reciprocal connection between the established interpretations in musicology and staging practice, which helped to affirm the paradigm that judged the opera to be kitsch.

Tamás Hankovszky: “It is only with John that the philosopher can deal.” Fichte on the difference between Pauline and Johannine Christianity

Johann Gottlieb Fichte was one of the first theoreticians who not only differentiated between the Pauline and Johannine theology, but also sharply opposed them. However, he considered Saint Paul’s theology “wholly untenable” and he held that Saint John – “the only teacher of true Christianity” – had taught the same and frequently “with the very same images and expressions” as the *Wissenschaftslehre* did. *The Characteristics of the Present Age* and *The Way Towards the Blessed Life*, which is about these two “opposite systems of Christianity”, attempts to present all the fundamental considerations of Fichte’s late philosophy clearly and apply it to everyday phenomena. In this context, the Johannine theology becomes favoured, because it emphasizes unity. Firstly, in my paper I sketch the main ideas of this philosophy, which Fichte also found in the Gospel of St. John. Then I present Fichte’s genuine interpretation of St. Paul and John, and finally, I show the Fichtean way led from the hard opposition of the two apostles to the rejection of the theology as it is.

Borbála Kintli: Beyond Aesthetics. About Art Through the Ideas of Pilinszky and Levinas

In this study, I confine my attention to an ethically valuable concept of art through Pilinszky’s and Levinas’s theories. Whether regarding the aesthetic statements of Pilinszky, or those of Levinas, they equally indicate requirements of art which is impossible to comply with in its present form. Pilinszky discerns a crisis in contemporary art, on the other hand, he is sure that there should be another form which can become a real alternative, even after the catastrophic events of the 20th century. Although the same historic background receives a significant role in the oeuvre of Levinas, the relationship between the necessity of the renewed philosophy based on ethics and the question of art - especially if we concentrate on the diversity which characterizes its Levinasian approach - is far less obvious. My purpose is to examine the difficulties and the paradoxes with the aim of offering answers through a parallel reading.

Dániel Attila Kovács: The Two Types of Consciousness in Plotinus

According to Plotinus, the soul is not transparent, that is we are not always aware of all of its contents and activities. One of the chief examples of this approach is his theory of the undescended soul, which says that although the highest part of the soul always contemplates the entire realm of ideas in a non-discursive way, we are rarely conscious of this activity. The aim of this paper is to draw the outline of Plotinus's approach to consciousness. I argue that he distinguishes between two types of consciousness: empirical consciousness and noetic self-awareness. Empirical consciousness belongs to the lower part of the soul and its function is to integrate its various powers into a unified whole. Noetic self-awareness is a more unified and constant type of consciousness, which pertains to the higher, undescended soul. In my interpretation, the difference between these two types of consciousness is grounded in the different types of metaphysical unity that belong to respective levels of the soul. In other words, consciousness is always related to unity.

Tamás Pavlovits: "The Supreme Happiness of Contemplating Divine Majesty." Remarks on the Last Paragraph of Descartes' *Third Meditation*

The paper analyses the last paragraph of Descartes' *Third Meditation*. In this key paragraph, Descartes speaks about the contemplation of the idea of God, i.e. the idea of the Infinite, which is in the mind. This cognitive action of the mind is tied to different emotions like wonder, adoration, happiness, and joy. The paper explicates the role of these emotions by drawing on Descartes' other writings, especially on *Passions of the Soul*. The paper argues that Descartes' description of emotions is connected to the double nature of the perception of the infinite in Cartesian thinking, where the infinite is the clearest and most distinct idea, although it is incomprehensible.

Dániel Schmal: Leibniz and Locke on Personal Identity

According to Martin and Barresi (2000), Locke's account of personal identity had a pivotal role in the history of psychological Naturalism, as it was the first theory to identify the determinants of one's personal identity with empirically accessible data of consciousness instead of appealing to the sameness of *metaphysical* substrate. Thus, by assuming that a system of conscious mental states can be described as a vehicle-free cognitive system, Locke launched what was to become one of the leading projects of the

naturalization of the mind. Accordingly, Leibniz's critical remarks, levelled against it in his *New Essays*, have often been characterized as a conservative opposition. In this paper, I argue that this is not the case. Leibniz's alternative theory focuses on the fact that conscious mental states depend on their external context, namely on those *unconscious* perceptions, from which consciousness can emerge and without which it could not be what it is. This being so, in Leibniz, the identity of the conscious mind is embedded in the context of the so-called *petites perceptions* which represent the body and the physical environment around the monad. The conclusion is that if Locke has been rightfully credited with initiating one of the central traditions of psychological modernity, Leibniz is also to be regarded as heralding another insightful approach which has some kinship with the problems of embodied, embedded and situated cognition.

Imre L. Szabó: The Cartesian Concept of Mind

According to my thesis, the following *S*-scheme expresses Descartes' criterion of being a predicate which can be true of mind: it is necessarily true that when *S* thinks that he does φ , then he does φ . So a predicate φ is mental only if it satisfies the *S*-scheme. If φ can be stated about man but it does not satisfy the *S*-scheme, then it is a bodily predicate. I confirm by the *S*-scheme that „think”, „understand”, „perceive”, „feel”, „want” are mental predicates, while „walk” is a bodily predicate. After this, I argue that according to Descartes' philosophy of mind in the *S*-scheme the verb „think” means in case of mental predicates that *S* is immediately conscious of the activities of his mind. Following this, I investigate the extent to which Descartes thought *S* has incorrigible knowledge about the activities of his mind and the extent to which they are transparent to him. It is shown in this context that for Descartes *S* is not actually conscious of all the activities and contents of his mind. Therefore, his mind is not actually transparent to him with respect to these contents. As a result, a concept of mind that is more complex and differentiated than Descartes' well-known interpretation suggests takes shape before us.

Norbert Zsupos: The Concept of Expression in Gilles Deleuze's Philosophy

In this study, I will examine the concept of expression in Gilles Deleuze's philosophy. Deleuze established the philosophy of immanence against the philosophy of transcendence and representation. I argue against the immanence and transcendence through expression, with special attention to Deleuze's interpretation of Spinoza.

In the first part of the study, I examine the criticism of Platonic philosophy as well as the opposition of immanence and transcendence, by addressing the problem of simulacrum. In the second part, I analyze the transcendental ideas related to expression and immanence. In the third part, I look at Deleuze's interpretation of Spinoza more closely and discuss the earlier findings. For these reasons, my claim is that expression plays an important role in Deleuze's thought, illustrating not only the philosophical motivation of Deleuze, but also the highlighted status of immanence.

Szerzőink

Boros Gábor, egyetemi tanár, ELTE BTK Filozófia Intézet
Elérhetőség: boros.gabor@btk.elte.hu / elte-hu.academia.edu/GaborBoros

Csornay Annamária, végzett MA-hallgató, ELTE BTK Filozófia Intézet
Elérhetőség: annamaria.csornay@gmail.com

Farkas Henrik, óraadó tanár, ELTE BTK Filozófia Intézet
Elérhetőség: farkas4henrik@gmail.com
MTMT azonosító: 10055708

Forczek Ákos, doktorandusz, ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola, Újkori
Filozófia Program
Elérhetőség: akos.forczek@gmail.com
MTMT azonosító: 10055069

Gyárfás Orsolya, MA-hallgató, ELTE BTK Esztétika Tanszék
Elérhetőség: gyarf.orsolya@gmail.com / elte.academia.edu/OrsolyaGyárfás

Hankovszky Tamás, PhD, habilitált egyetemi adjunktus, PPKE BTK Filozófia
Tanszék
Elérhetőség: hankovszky.eu

Kintli Borbála, MA-hallgató, ELTE BTK Filozófia Intézet
Elérhetőség: kintlibori@gmail.com

Kiss Csaba, doktorjelölt, ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola
Elérhetőség: kiss.csaba.kiss@gmail.com
MTMT azonosító: 10048334

Kovács Dániel Attila, MA-hallgató, ELTE BTK Filozófia Intézet
Elérhetőség: 9danielkovacs3@gmail.com

Nemes László, docens, Eszterházy Károly Egyetem Filozófia tanszék
Elérhetőség: nemeslal@hotmail.com

Paár Tamás, filozófus, doktorandusz, PPKE Politikaelméleti Doktori Iskola
Elérhetőség: paar.tamas@gmail.com / ppke.academia.edu/TamásPaár
MTMT azonosító: 10052439

Pavlovits Tamás, PhD, habilitált egyetemi docens, SZTE Filozófia Tanszék
Elérhetőség: pavlo@phil.u-szeged.hu

Schmal Dániel, egyetemi docens, PPKE BTK Filozófia Tanszék
Elérhetőség: schmal.daniel@chello.hu
MTMT azonosító: 10019932

Szabó L. Imre, PhD, analitikus filozófus
Elérhetőség: szentkutiszabo@gmail.com

Zsupos Norbert, végzett BA-hallgató, PTE BTK
Elérhetőség: norbertzsupos@gmail.com

E L T E
EÖTVÖS
KIADÓ



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298

17002



9 771788 829008

