MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2017/4 (61. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Anima separata

Tartalom

Bevezetés (Lautner Péter) 5

TANULMÁNY

Németh Attila: Epikurosz az önérzékelésről 9
Hangai Attila: Aphrodisziaszi Alexandrosz megjegyzései a sztoikus *phantaszia kataléptiké* kapcsán 22
Smrcz Ádám: A fakultások vitája – avagy Edward Herbert of Cherbury az innátizmusról 48
Tóth Olivér István: Formák, végtelen moduszok és az elme örökkévalósága Spinoza *Etiká*jában 62
Bekő Éva: A dualizmus mint megváltó felismerés: a sāṃkhya filozófiája 89

DOKUMENTUM

Bene László: A lélek halhatatlanságáról írott értekezés helye Plótinosz életművében 107
Plótinosz: *A lélek halhatatlansága* (*Enneaszok* IV. 7 [2]) 120

VARIA

Simon József: Bethlen Miklós és az imádkozó automata 147
Cseke Ákos: Önmagam és mások kormányzása. A törődés etikai, politikai és teológiai dimenziója a kései Foucault-nál 168

Takó Ferenc: Szeretetképek a japán konfuciánus hagyományban 183
Máté J. György: A pillangó és a hangya
Észrevételek Lessing szabadkőműves ontológiájáról 205

SZEMLE

Kicsák Lóránt: Tudni, hogyan lettünk azzá, akik vagyunk 219
Marosán Bence: Az eltűnt jelen nyomában 229

A *Magyar Filozófiai Szemle* bibliográfiája 2017
Összeállította: Lengyel Zsuzsanna Mariann 235

E számunk szerzői 241
Summaries 243

Bevezetés

A megismerés kérdései a klasszikus filozófiai hagyományban szorosan összefüggtek a megismerőképesség metafizikai státuszának felfogásával, így az episztemológia problémái legtöbbször valamilyen „ismeretmetafizikai" összefüggésben jelentkeztek. A filozófusok kezdetektől fogva kitüntetett figyelmet szenteltek a test és lélek viszonyának, a lélek dezinkarnált állapotának, sőt – ami mára jórészt kiveszett a filozófiai hagyományból – a testetlen létezők szellemi megismerésmódjának is – csupa olyan kérdésnek tehát, amelyeknek a tárgyalása jelentős felismerésekkel gyarapította a filozófiai gondolkodást a platóni dialógusoktól kezdődően egészen a suárezi *De angelis* episztemológiai megállapításaiig és tovább. Szerencsés körülmény tehát, hogy amikor a *Magyar Filozófiai Szemle* jelen száma az *anima separata* problémáját állítja a középpontba, ez a beérkezett tanulmányoknak köszönhetően egyszersmind arra is lehetőséget kínál, hogy felelevenítsük – írásonként több vagy kevesebb hangsúllyal – az ismeretmetafizika nagy múltú hagyományát.

Az antik és kora újkori episztemológia óriási területet ölel fel, tematikailag éppenúgy, mint abban a módban, ahogyan a szerzők témájukat megközelítik. Az itt közölt tanulmányok tükrözik ezt a változatosságot, miközben részben közös problémákat is érintenek. Az egyik ilyen a megismerőképesség egysége. Az érzékelést elemezve Platón veti fel (*Theaitétosz* 184a–187b) a kérdést, hogy az érzékek vajon tényleges alanyai-e az érzékelésnek, vagy csupán eszközei, és az immateriális lélek érzékel rajtuk keresztül. Az első esetben egy fragmentálódott érzékelésről lehetne csak beszélni, amelyet a trójai faló metaforájával lehet érzékeltetni. Eszerint a lélek/elme csak tartálya az érzékeknek, amelyek egymástól tökéletesen elválasztva, külön-külön végzik munkájukat. Ennek az lesz a következménye, hogy lehetetlenné válik a különböző érzékelési modalitások összekapcsolása. Platón viszont amellett érvel, hogy az érzékek csupán eszközök, az érzékelés alanya, a lélek pedig egységes. Az érzékelő alany egységét a gondolkodó alany egységéből kiindulva kívánja bizonyítani, aki a különböző érzéki modalitásokból származó benyomásokról hoz ítéleteket. Az ilyen ítéletek megalkotásához viszont szükséges az, hogy az érzékelő képes legyen koordinálni az érzékek sokaságát. Platón ezzel az öntudat egységét kívánta megmutat-

ni. A platóni tézist Plótinosz arra használja fel, hogy általában érveljen minden olyan felfogás ellen, amely a lelket kiterjedtnek tartja. A lélek halhatatlanságáról írott művében (*Enneaszok* IV. 7), melyet itt közlünk Bene László fordításában és jegyzeteivel, így foglalja össze az érvet:

> Minden, ami felbomlik, mivel létét összetétel útján nyerte, természeténél fogva ugyanazokra az alkotórészekre bomolhat fel, amelyekből összetevődött. A lélek viszont egységes és egyszerű természet, melynek aktuális léte az élet tevékenységében áll. Ily módon nem pusztulhat el. – De talán amikor részekre oszlik, feldarabolódik és elpusztul. – A lélek azonban nem valamiféle anyagi tömeg, sem pedig mennyiséggel nem bír, mint kimutattuk. – De másmilyenné lesz, és így juthat pusztulásra. – Ám a másmilyenné válás tönkreteszi a formát és megfosztja tőle az illető dolgot, az anyagot érintetlenül hagyja; ez pedig összetett dolgokkal eshet meg. Ha tehát ezen módok egyikén sem lehetséges elpusztulnia, szükségképpen romolhatatlannak kell lennie. (IV 7, 12.12–20, Bene László fordítása)

A kritika leginkább a hellenisztikus elméletek ellen irányul, amelyek a lelket kiterjedt, fizikai létezőnek tekintették. Az epikureus elmélet szerint a lélek különböző típusú atomok elegye. Ebből a szempontból különösen érdekes lehet megvizsgálni azt, hogy milyen beszámolót tud adni a lélek egységéről és az énről. A platóni kérdésfelvetés epikuroszi recepcióját ugyan nem vizsgálja – nem világos, hogy volt-e egyáltalán ilyen recepció –, de itt közölt írásában Németh Attila egy rokon témát vizsgál. A herculaneumi töredékek alapján az önérzékelésről vallott nézetet elemzi, mégpedig abból a célból, hogy megmutassa: Epikurosz lényeges kapcsolatot tételezett fel az érzetek és az öntudat progresszív kifejlődése, illetve az érzetek és a külvilágra irányuló figyelem között. Ennek fontos morálfilozófiai vonzata is van, hiszen a szerző értelmezése szerint az érzeteken keresztüli ön-gondolás nem egyszerűen önérzékelés Epikurosz számára, hanem az ilyen típusú önreflexió lényeges etikai funkcióval rendelkezik.

A másik fontos hellenisztikus iskola, a sztoa episztemológiája az úgynevezett megragadó képzetet *(phantaszia kataléptiké)* tekinti az igazság kritériumának, vagyis ennek ismerete szolgálhat minden egyéb ismeret alapjául. A szkeptikusok vitatják azt, hogy egy ilyen képzet létezne, amennyiben szerintük minden igaz képzettel szembeállítható egy fenomenális jellegét tekintve ugyanolyan képzet, amely azonban hamis (vö. Cicero: *Lucullus* 57, 77–78). Ezt a kritikát használva a peripatetikus aphrodisziaszi Alexandrosz szintén bírálja a sztoikus tézist. Hangai Attila azt mutatja ki, hogy miközben sok szempontból rokon azzal, amit az akadémiai szkepszis – jelesül Karneadész – állít, az alexandroszi felfogás mást hangsúlyoz. Míg Karneadész számára az a fontos, hogy *megbizonyosodjunk* a benyomás igazságáról, Alexandrosz azt kutatja, hogy milyen feltételek szükségesek ahhoz, hogy egy érzéklet garantáltan igaz legyen. Arról nem ejt szót, hogy az érzékelő miképpen szerezhet tudomást a körülmények miben-

létéről, vagy egyáltalán ismeri-e azokat. Elmélete tehát inkább tekinthető az érzékelés megbízhatóságát érintő metafizikai megalapozásának, mintsem egy robusztus episztemológiai elméletnek. Ebben az elképzelésben szintén fontos szerepet játszik az érzékelőképesség egységének a motívuma, hiszen – mint arra a szerző is utal – mind Arisztotelésznél (pl. *Az álmok* 2. 460b16–20), mind pedig Alexandrosznál (*A lélek* 63. 9–10) a központi vagy elsődleges érzék képes arra, hogy az egyes érzékek működését koordinálja és az általuk nyert adatokat egymással összefüggésbe hozza.

A kora újkorban az egyik alapvető episztemológiai vita arról szólt, vajon rendelkezünk-e eleve, az érzékeléstől függetlenül adott mentális tartalmakkal. A vita egy szakaszában Locke bírálja a gyakorlati alapelvek velünk születettségének a tézisét, amelyet Edward Herbert of Cherburynek tulajdonít. Herbert idevágó nézeteit Smrcz Ádám elemzi. Arra a következtetésre jut, hogy az innátizmussal kapcsolatos herberti és locke-i álláspontok nem különböznek alapvetően, melynek értelmében igazat lehet adni azoknak, akik szerint Locke bírálatát elsődlegesen nem filozófiai tényezők motiválhatták. Ha ugyanis megengedhető az, hogy az intencionális tartalmak (ideák és alapelvek) és nem intencionális hajlamok (képességek és diszpozíciók) megkülönböztetésének köszönhetően Locke álláspontja ne minősüljön diszpozicionális innátizmusnak, akkor ugyanezt el kell ismerni Herbert esetében is.

Tóth Olivér István tanulmánya Spinoza filozófiájának egy súlyos értelmezési nehézségekkel terhes problémáját, az elme örök részéről az *Etika* V. könyvében írott sorokat értelmezi. E sorok elsősorban azért okoznak fejtörést, mert nem világos, hogy az az elme, amelyet Spinoza a II. könyvben a test ideájának nevez, miként képes test nélkül fennmaradni, s az emberi test lényegét az örökkévalóság nézőpontjából kifejező ideaként létezni tovább. A szerző megoldása azon az észrevételen alapul, hogy e téma összekapcsolható a véges és végtelen moduszok problémájával. Javaslata szerint a végtelen moduszokat olyan tulajdonságoknak kell tekinteni, amelyeket a véges modusok időben meghatározott tartamú eseményekként instanciálnak. A végtelen moduszok így nem egyebek, mint az időbeli létezők formális lényegei, amelyek Istenben *sub specie aeternitatis* léteznek. Az elme örök része tehát ebben az értelemben a test ideája: az az örök tulajdonság, amelyet a véges okok egymásra hatása miatt keletkező és pusztuló test, ameddig létezik, instanciál.

A tematikus blokkot Bekő Éva tanulmánya zárja az ind *sāṃkhya* és a nyugati filozófia dualizmuskoncepcióinak az összevetésével. A szerző két alapvető különbségre hívja fel a figyelmet. Az ind *sāṃkhya* filozófia nem a test–elme, illetve a fizikai–mentális tulajdonságok dichotómiájáról beszél, hanem „a szellemi természetű, passzív, tapasztaló szubjektumot állítja szembe a tapasztalt, aktív, anyagi-természeti világgal”, s ily módon nem szembesül a mentális okozás problémájával. Másrészt a *sāṃkhya* célkitűzése gyakorlati: a filozófia művelése a megváltás eszköze, út a szenvedés megszüntetéséhez.

Lautner Péter

TANULMÁNY

Németh Attila

Epikurosz az önérzékelésről*

Epikurosz pragmatikus gondolkodó volt. Úgy vélte, hogy minden spekuláció csak annyiban értékes, ha segít az emberi szenvedést gyönyörre váltani, méghozzá egy nagyon specifikus gyönyörre: a fájdalom hiányára. Epikurosz úgy gondolta, hogy a gyönyör különféle feltételei és a belőlük fakadó gyönyörteli érzetek csak akkor választandók, ha elűzik a fájdalmat és hozzásegítik az élőlényt a kiegyensúlyozott és egészséges állapotához.

Epikurosz a bölcsőhöz fordult hedonizmusának igazolására. Azt gondolta ugyanis, hogy az újszülöttek viselkedésének megfigyelése evidensen bizonyítja, hogy az élőlények ösztönszerűen törekednek a gyönyörre és kerülik a fájdalmat, amelyet elégségesnek talált a számára természetes emberi viselkedés meghatározásához. Mindazonáltal korántsem tűnik nyilvánvalónak, hogy az újszülöttek viselkedése milyen következtetésekre ad lehetőséget. Epikurosszal szemben a sztoikus Khrüszipposz például arra jutott az újszülöttek megfigyelésén keresztül, hogy azok saját maguk megőrzésére törekszenek. Epikurosszal ellentétben Khrüszipposz ezt nem egy olyan alapvető evidenciának tekintette, mint hogy a tűz forró, a hó meg hideg (vö. *De fin*. I. 30), hanem egy trilemma két tagjának kizárásával, a fennmaradó harmadik lehetőséget fogadta el:

> Minden élőlény első sajátja – mondja Khrüszipposz – a tulajdon alkata, és ennek tudata; mert nem találtuk valószínűnek, hogy a természet idegenné tette magát az állatot, vagy azt, hogy miután megalkotta, sem idegenné, sem sajátté nem tette. Marad tehát, hogy azt mondjuk: a természet, megalkotva az élőlényt, önmaga számára sajátté tette őt. (Diogenész Laertiosz VII. 85, Long–Sedley 2014. 444.)

Azaz Khrüszipposz, szemben Epikurosszal, érvelt az állítása mellett. Fontos felismernünk azonban, hogy ez a különbség azokból az előfeltevésekből fakad, amelyekre mindkét gondolkodó felépítette a saját gondolatmenetét:

* A tanulmány az NKFIH K 120375 sz. pályázat támogatásával készült.

Khrüszipposz egy olyan természetes teleológiára, amelyben a természet nem önpusztító módon vezéreli az élőlényeket, Epikurosz pedig egy nem teleologikus kozmosz keretelméletében választotta etikájának kiindulópontjaként saját, közvetlen önérzékelésünket.

Tanulmányomban azokat a fennmaradt herculaneumi papirusztöredékeket kívánom megvizsgálni, amelyekből képet alkothatunk Epikurosznak az önérzékelésről és az ebből kialakuló önképről szóló tanításáról az ún. *pathologikosz troposz*, az érzeteinken keresztüli önérzékelés módja szerint.[1] Az érzeteinken *(pathé)* keresztüli önérzékelés Epikurosz szerint a bölcsőtől az élőlény élete végéig tart. Azon kívül, hogy ezek az érzetek részben meghatározzák az emócióinkat, Epikurosz úgy gondolta, hogy a fogalmi apparátusunk és az arra épülő nyelvi kompetenciánk kifejlődésére is jelentős hatással vannak, sőt ismeretelméletének második módszertani elve szerint (vö. *Ep. Hdt.* 38) az érzetek *(pathé)* az érzékelésekkel összhangban az igazság kritériumai is. Epikurosznak tehát az érzeteken keresztüli önérzékelés szorosan összekapcsolódott a fejlődő élőlény azon kibontakozó ítéletalkotó képességével, hogy minek tulajdonít pozitív vagy negatív értékeket. Az etikai tanításait kivonatoltan összefoglaló, Menoikeuszhoz írott levelében Epikurosz már hallgatólagosan előfeltételez egy olyan ágenst, akinek a vágyait kívánja mindenekelőtt osztályozni, miután kibontja normatív etikai téziseit. Mindazonáltal a harminchét könyvből álló fő mű, *A természetről* egyes részeiből fennmaradt papirusztöredékei alapján úgy tűnik, hogy részletesen is kifejtette az élőlények önérzékelésének és önképének formatív állomásait. Ahogyan a rekonstrukció során világossá válik, Epikurosz szerint az érzeteken keresztüli önérzékelés természetesen kapcsolódik össze az élőlény környezete felé irányuló orientációjával, annak megértésével, hogy milyen természetes és társadalmi oksági háló veszi körül. Ez egy szükségszerű implikációja kellett hogy legyen Epikurosz ismeretelméletének, mert Epikurosz egy általános szenzualista álláspontot képviselt, amely szerint az érzetek nemcsak a cselekvések belső kritériumai, de egyben az igazságé is.[2] Amit tehát az emberek az érzeteiken keresztül értenek meg, szorosan kapcsolódik a külvilághoz, azaz ahogyan magukról gondolkodnak, természetszerűleg függ az őket ért érzetek külső eredetétől is.

[1] A papiruszok az ún. *aitiologikosz troposz*, az okság módja szerinti önismeret epikuroszi tanítását is megőrizték. Ez az önérzékelésnek egy lényegesen komplexebb formája, amely a társadalmi relációk és az érzékelt jelenségek oksági kapcsolatainak a saját, természetszerűleg kifejlődött (előzetes) fogalmi apparátusain keresztüli megfigyelése és kontemplációja által történik. Az *aitiologikosz troposz* rekonstrukciójához lásd Németh 2017. 24–53.

[2] Ez azonban vitatott, vö. Glidden 1979, valamint Gliddennel szembeni ellenvetéseimet alább.

Epikurosz hedonista etikája szerint a legfőbb jó a gyönyör, a legfőbb rossz pedig a fájdalom. Mégsem minden gyönyör választandó és nem minden fájdalom kerülendő. Epikurosz szerint vágyaink osztályozásával beláthatjuk, hogy a gyönyörök és fájdalmak mely fajtái azok, amelyeket természetes választanunk. Minden egyes esetben racionálisan kell mérlegelnünk és kalkulálnunk, hogy a hedonista *eudaimonia* (boldogság) elveit maximalizálni tudjuk.[3]

Milyen érvei voltak Epikurosznak a hedonista értékítélet igazolására? Epikurosz szerint minden élőlény, amint megszületik, keresi a gyönyört és örömet lel benne, míg a fájdalmat mint a legnagyobb rosszat kerüli, amennyire csak tudja. Ez a fajta viselkedésmód teljes összhangban áll a még romlatlan természetükkel. Így Epikurosz igazoltnak látta hedonista tézisének alapját, miszerint a gyönyör *mint* gyönyör jó, a fájdalom *mint* fájdalom pedig rossz. Azt állította, hogy ez az érzékszervek számára nyilvánvaló módon adott igazság, mint ahogyan a tűz meleg, a hó fehér, vagy a méz édes. Tehát a gyönyörről és a fájdalomról alkotott alapvető ítélethez semmilyen szofisztikált érvelést nem tartott szükségesnek. Ezt a gondolatmenetet szokás az epikuroszi bölcsőérvnek nevezni.[4]

Mivel az érvben szereplő újszülött élőlényeket ért érzetek teljesen irracionálisak, a gyönyörök és fájdalmak egy természetes kiindulópontját nyújtják az ösztönös választásnak és elutasításnak. Az újszülötteknek még nincsenek kifejlett racionális képességeik, ezért is tételezhette fel Epikurosz, hogy az életük kezdeti szakaszában elsősorban az őket ért érzetek szerint tájékozódnak. Néhány papirusztöredék alapján az érzeteknek az önérzékelésben betöltött további szerepéről is képet kaphatunk: Epikurosz szerint az élőlények éppen úgy érzeteik által ébrednek önmaguk tudatára, mint az őket körülvevő világra, amely érzetek jelentős szerepet játszanak a racionális képességeiknek a kifejlődésében, illetve az én-képük kialakításában. Az atomista érzékeléselmélet szerint az érzékelés során az érzékszervekben keletkező érzetek valós, a külső világhoz kapcsolódó oksági események, és az információ, amelyet rajtuk keresztül szerzünk, mint jel szolgál a további következtetéseinkhez, azaz a kapcsolat az érzeteink és a külső világ között szoros. Ezek az érzeteink segítenek a vágyaink osztályozásában és így közvetve a magunkról kialakított kép megalkotásában. Ebben az értelemben az érzetek nemcsak automatikus reakciókat váltanak ki bennünk, hanem inkább olyan dolgok, amelyek magunk és a világhoz való kapcsolatunk megértésében segítenek. Ezek a gondolatok, ha csak töredékes formában is, Epikurosz *A természetről* XXV. könyvének első feléből fennmaradt néhány papirusztöredékében jelennek meg.

A könyvnek három példányát ásták ki a herculaneumi, találóan *Villa Dei Papyri*nek nevezett ókori könyvtár feltárása során, ami azt jelzi, hogy egy különösen

[3] Vö. *Ep. Men.* 128–130.

[4] A bölcsőérv ókori testimóniumai: Cicero: *De finibus* I. 29–32; Diogenész Laertiosz X. 137; Sextus *M.* XI. 96. A hellenisztikus iskolák bölcsőérveiről: Brunschwig 1986.

nagy becsben tartott részéről van szó Epikurosz *A természetről* című, harminchét könyvből álló fő művének.[5] Mint köztudott, David Sedley-nek és Simon Laursennek köszönhetően a papiruszok olvasata jelentősen javult. Laursen 1995-ben és 1997-ben elsőként publikálta a *Cronache Ercolanesi*ben a XXV. könyv fennmaradt részeit teljes egészében, kritikai apparátussal, nem végleges fordítással és rövid kommentárokkal, valamint azzal a további ígérettel, hogy könyv formájában is megjelenteti az addigra feltehetően kidolgozott értelmezését, de sajnos ez mind a mai napig nem történt meg.[6]

A töredékes papiruszok elsősorban papirológiai csemegéket kínálnak, ezért bármilyen filozófiai megközelítés vakmerőnek és túlzottan spekulatívnak tűnhet. Magam is úgy gondolom, hogy rendkívül elővigyázatosnak kell lennünk félmondatok és valószínű emendációk sorából álló szövegekkel. Mindazonáltal ahhoz, hogy ezek a fragmentumok is a filozófiai diszkusszió tárgyaivá váljanak, érdemes értelmezési vitákat nyitnunk róluk.

A természetről XXV. könyvének végén Epikurosz azt állítja, hogy mind a *pathologikosz troposz*, mind pedig az *aitiologikosz troposz* meghatározására sort kerített, amely *troposz*okat, vagyis módokat, a gyengébb olvasat szerint, a könyv elejétől alkalmazott is. Egyik *troposz* definíciója sem maradt fenn, mindössze az elnevezésük és a töredékek tartalma alapján feltételezhetjük, hogy a *pathologikosz troposz* a *pathé*, vagyis az érzetek szerinti, az *aitiologikosz troposz* pedig az okok szerinti számadás volt. A rendelkezésre álló fragmentumok alapján úgy tűnik, hogy Epikurosz mindkét *troposz*t alkalmazta az önérzékelés, önismeret kérdéseinek tárgyalása során. Ebben az írásomban a *pathologikosz troposz*, az érzeteink általi önérzékelés és önismeret kérdésére szorítkozom, amelynek keretében négy töredéket fogok megvizsgálni.[7]

Fr. (1)

1191 corn. 4 pz. 1 z. 2 col. 4

+/– 10/12]υ[...]οι̣[+/– 6/7] μ̣οι ῥη[τέον ἑαυτῶι ἑα]υτὸν λ̣έγεσθ̣α̣ι δ[ιανοεῖσ]θ̣α̣ι.*
`τ΄ούτωι μ[..].[+/–5/6] ..ρμ̣ω[...]ρ̣ο̣ς α[

…azt kell megemlítenem, hogy azt mondjuk, hogy önmagát önmaga által gondolja. Ez által…

[5] Mivel a nápolyi papiruszgyűjteményben hat katalógusszám alá vannak rendelve, ezért hat külön számmal hivatkozunk rájuk.

[6] Laursen 1995; valamint Laursen 1997.

[7] Az önreflektív gondolkodásról szóló nyolc töredék teljes vizsgálatához lásd Németh 2017.

Fr. (2)

1056 corn. 3 z. 2 = 5 II = 9 N = 889 O = [34.14]

ἐξ ὄγκων [[ων]] εἶναι σωματικῶν πεποιημένον, εἶτα τὸ κοινὸν ἑαυτῆς ἐπεθεώρ̣ησε [[ν]] πάθος ὡς οὐδὲ διανοηθῆναι ἄλλ̣α δύναται παρὲ[κ] τού[τ]ω̣ν, ἄν τε σώματα [+3/4].ν ἄν τε κα[ὶ] τὸν τό[π]ο̣ν πρὸ̣ς ἀναλογία̣[ν..] καὶ γὰ[ρ] τ̣ο̣ι̣ ̀ς ̀[.].[+/– 6/7]υμ̣ [.]π[+/– 12/14]...[[ν[.]]][+/– 8/10]ο̣υν[+/– 10/12]ι̣θ̣ε[–]πο[–]

…testi tömegekből készült, azután szemügyre vette a maga közös érzetét, mivel semmi másra nem képes ezeken kívül gondolni, akár [azt feltételezzük, hogy] azok testek vagy a tér analógiája által…

A következő elsődleges kérdések merülnek fel a második töredékkel kapcsolatban:

(a) Mi készült testi tömegekből?
(b) Mi az alanya az ἐπεθεώρ̣ησε igének az első sorban, azaz mi az, ami szemügyre vette a maga közös érzetét?
(c) Mi a közös érzet?
(d) Mire vonatkozik a τού[τ]ω̣ν a második sorban?

Vegyük először fontolóra (b)-t és (c)-t! Azon értelmezőkkel szemben, akik az ἐπεθεώρ̣ησε alanyának a ψυχή-t gondolják, egyetértek Laursennel abban, hogy a ἡ διάνοια jobb jelöltnek tűnik, amit az 'elme' értelmében Epikurosz több helyütt használ a XXV. könyv fragmentumaiban. A racionális (τὸ λογικόν) és az irracionális (τὸ ἄλογον) lélekrészek közötti különbségtétel Epikurosz distinkciója volt.[8] A gondolkodás a racionális lélekrészben székel és nem az egész lélek képessége. Mindazonáltal ez a megoldás sem segít a τὸ κοινὸν ἑαυτῆς… πάθος könnyebb megértésében, mert ha a διάνοια szemléli a maga közös érzetét, mivel közös ez az érzet? A saját értelmezésem szerint amit a διάνοια szemlél, az a lélek és a test közös érzete, azaz az a *pathos*, amit közösen szenvednek el. Így tehát ha a τὸ κοινὸν ἑαυτῆς… πάθος alatt a test és a lélek közös érzetét értjük, valóban a ψυχή illeszkedik jobban az alany helyére, de a fenti, lélekrészek közötti különbségtétel alkalmazásával a logikai alanynak az elme (ἡ διάνοια) bizonyul.

Hogyan tudjuk megalapozni a τὸ κοινὸν ἑαυτῆς… πάθος mint a lélek és test közös érzetének a jelentését? A *Hérodotosz-levél* 63–64-ben, ahol Epikurosz a lélek különféle alkotórészeiről és a test és a lélek egyidejű születéséről beszél, a συμπάθεια és a συμπαθές szavakkal jellemezi kettőjük ko-affekcióját. Azt

[8] Hiányzik a Hérodotoszhoz írt levélből, de lásd az *Ep. Hdt.* 66-hoz írott *scholion*t, továbbá oinoandai Diogenész fr. 37, col. 1, valamint Lucretius distinkcióját az *animus/mens* és az *anima* között, illetve vö. még a XXV. könyv egy korai fragmentumában a τὴν διανοητικὴν σύνκρισιν kifejezéssel (Németh 2017. 38–39).

állítja, hogy a lélek finom anyagi struktúrája felelős a lélek és a test közötti kölcsönhatásért, és a kettejük interaktivitása is a lélek finom anyagának köszönhető. A lélek az, ami felruházza a testet az érzékelés képességével, mindazonáltal a lélek nem rendelkezne az érzékelés képességével a test nélkül. Az érzékelés valójában mindkettőjük sajátja, mint valami akcidentális attribútum, ami az egymással való szoros kapcsolatuknak és kölcsönhatásuknak köszönhetően jön létre. Következésképpen az érzékelés során őket ért érzeteket *(pathé)* is mint valami közöst szenvedik el. Lucretius szemléletesen fogalmazza meg az *animus*t és a testet ért hatás közös elszenvedését:

> Azonkívül látod, hogy az értelem [*animus*] a testtel együtt szenved el hatásokat és osztozik a test érzéseiben. Ha a borzasztó erejű fegyver széthasítván a csontokat és az izmokat mélyen beléjük hatolva magát az életet nem veszélyezteti is, mégis elernyedés követi, édes földre hanyatlás, és a földön az értelem felindulása, olykor pedig mintegy bizonytalan akarat a felkelésre. Tehát az értelem természetének szükségképpen testinek kell lennie, mivel a testi természetű fegyverek ütésétől kínlódik. (*DRN* III. 168–176, Long–Sedley 2014. 89.)

Most vegyük fontolóra az (a) és (d) kérdéseket. A τού[τ]ω̣ν lehetséges, hogy valamilyen módon kapcsolódik a σώματα-hoz a második sorban, de ez az olvasat elég bizonytalan. Két további lehetőség adott: vagy a fennmaradt passzust megelőző részben vonatkozik valamire, vagy a πεποιημένον és a πάθος együtt azok, amire referál. A szöveg legjobb értelmezésének az tűnik, ha úgy értjük, hogy a διάνοια nem képes a testi entitásokból készült dolgokon és az ezekből adódó érzeteken kívül semmi másra gondolni. A testi entitások feltehetően maguk az érzékelés vagy gondolat tárgyait felépítő atomok, és az általuk okozott érzeteken nem kell többet értenünk, mint az érzékelés vagy a gondolkodás során adott atomi interakciók eredményét – az érzékelő és az érzékelt dolog vagy a gondolkodó és a gondolt dolog között –, amely érzeteket a lélek és a test közösen szenved el. Tehát értelmezésem szerint ez a szöveg a διάνοια érzékelésben és gondolkodásban betöltött működéséről szól. Ezt az interpretációt megerősíteni látszik az önérzékelésről szóló többi fragmentum, amelyek közül a sorban következő elemzésével folytatom.

Fr. (3)

1056 corn. 3 z. 3 = 5 III = 10 N = 890 O = [34.15]

[é]αυτῶι κατὰ τὸ ὅμοιον κ̣αὶ ἀδιάφορον ἑαυτὸν ῥ̣ηθήσεται διανοεῖσθαι οἷον ἑνός τινος ταύτηι τοῦ νοου̣μένο[[ν]]υ ὄντος ἀλλὰ καὶ ἐφ᾽ ἑαυτ[ὸ]ν ἑαυτῶι ἐ̣κ̣ [τῶν] ἄλλων, καθότι δ᾽ ἐν [πά]θ̣ει τινι ἑαυτὸν λέ[γεται διαν]οε[ῖσθ]α̣ι ηδ[+/– 5/6] ερ̣ε̣ωστ.[.]σ..[+/– 7/8]δ[.]ο̣.[ ] η̣ κα[ ] μ̣ν̣[.]σ̣[+/– 7/8]ν[ ]σ̣ι̣ο̣ν̣[

[nemcsak] azt fogjuk mondani, hogy önmagát önmaga által gondolja a hasonló és a nem-különböző szerint, mint ahogyan a gondolat valamiképpen egy ezzel, hanem azt is, hogy a maga irányába fog gondolkozni más dolgokból (ἐ̣κ̣ [τῶν] ἄλλων [ti. amit más dolgok okoznak]) maga által (ἑαυτῶι [ti. a *pathos*a/érzete által]), amint azt mondjuk, hogy önmagát valamilyen érzetben (ἐν [πά]θ̣ει τινι) gondolja…

Egyetértek Laursennel abban, hogy a második sorban levő ἀλλὰ καὶ miatt fel kell tételezzük, hogy a megelőző, elveszett szövegrészben szerepelt az οὐ μόνον fordulat – amelynek a fordítás elején a zárójelben álló „nemcsak" felel meg. Ez igazolná azt az értelmezésemet, miszerint ebben a fragmentumban Epikurosz mind a *pathologikosz troposz*, az érzetek szerinti, illetve az *aitiologikosz troposz*, az okok szerinti önérzékelés és ön-kép alkotásra is utalt. Ahogyan azt már jeleztem, most kizárólag a *pathologikosz troposz*, az érzetek szerinti számadás rekonstrukciójával foglalkozom, tehát értelmezésemben a hármas fragmentumban a második sor közepétől, az ἀλλὰ καὶ kifejezéssel kezdődő résszel.

Első látszatra megint egy teljesen értelmetlen szöveggel van dolgunk, de ha finomítunk Laursen olvasatán, akkor egy használhatóbb szöveget kapunk. Amint azt Laursen megjegyzi, a második sor végén levő ἐ̣κ̣ [τῶν] ἄλλων kifejezésben olvashatunk ἐ̣ν̣ vagy ἐ̣κ̣ elöljárószót, mivel bizonytalan, hogy a két valamennyire látható első két betű közül a második *nü* vagy *kappa*-e a papiruszon. Ha *kappá*t olvasunk és a kiegészítésre szoruló helyet a határozott névelő többes genitivusával töltjük ki – ami paleográfiailag, a betűk mérete alapján lehetséges –, valamint a kifejezés után vesszőt és nem pontot teszünk, és a καθότι δ' fordulattal bevezetett mondatrészt értelmezői mondatnak tekintjük, akkor a *pathologikosz troposz*, az érzetek szerinti ön-reflexió világosabban jelenik meg ezekben a sorokban. Ennek értelmében a második sorban található ἑαυτῶι-t az értelmezői mellékmondatban található πάθος kvalifikálja, és az ἀλλὰ καὶ mondatrésztől Epikurosz az érzeteken keresztüli önreflektív gondolkodásról beszél. Ezt a spekulatív rekonstrukciót jól alátámasztja a kettővel később következő fragmentum:[9]

Fr. (5)

1056 corn. 4 z. 1 = 6I = 11N = 891 O = [34.16]

[ῥη]θήσεται δ[ιανοε]ῖσθα[ι ἀ]λλ' ἤι ἐ̣ξεῖπο[ν ὥσ]τ̣ε̣ κα[ὶ] ἑαυτῶι ἑαυτὸ λέγεσθαι διανοεῖσθαι, πάντα γὰρ οὕτω γ' ἂν̣ ἑαυτῶν κατὰ πάν̣τα τρόπον ἀναισθητοῦντα ἐτύγχανε̣ν κ̣α̣ι [[τὰ]] τ̣ο̣ύ̣τ̣ω̣ν ἐπιλογισμὸν [.] [[ικε]] ἐ̣π̣[ίπ]ονο̣ν̣ λαβεῖν, οὐχ ὥ[σ]π̣ε̣ρ̣ [σ]ὺν ἐπαισθ̣ήσ[ε]σ[ι]ν̣ σημειο[ῦ]ν[.., ἀ]λλὰ δὴ τ[οῦ]τον τὸν [τρόπο]ν, φημ[ι καθ'] ὅν [+/– 8/10]η̣σ̣αι ετ[ ]το[+/– 8/10].[.]αλ[ ]γ̣ι̣[+/– 9/11].μβ̣υ̣[.]

[9] A Fr. 4 túl töredékes ahhoz, hogy ebben az elemzésben fontos szerepet játszhasson, lásd Németh 2017. 56, 56. jegyzet.

> [nem] azt mondjuk majd, hogy egy bizonyos módon gondol [magára], hanem inkább azon a módon, ahogyan azt [korábban] mondtam, maga által gondolja önmagát (máskülönben minden élőlény képtelen lenne önmagát érzékelni, és nehéz lenne ezekre a dolgokra vonatkozóan egy racionális megfontolással (ἐπιλογισμὸν) rendelkezni) – nem úgy, mint az érzéki felismeréssel ([σ]ὺν ἐπαισθ̣ήσ[ε]σ[ι]ν) megjelölni (σημειο[ῦ]ν), hanem ahogyan mondom, ezen a módon, amivel…

Bizonyosnak tűnik, hogy ebben a töredékben Epikurosz az önmagán keresztüli önreflektív gondolkodással kapcsolatban korábban mondottakra utal vissza, ami alatt könnyen elképzelhető, hogy a Fr. 3 második részében mondottakat érti. Összességében ennyi nyilván nem erősítené meg túlzottan a Fr. 3-mal kapcsolatos értelmezésemet, de az a tény viszont igen, ahogyan a Fr. 5 az önmagán keresztüli önreflektív gondolkodást kvalifikálja a fordítás zárójelben levő részében: ha egy élőlény képtelen lenne önmagán keresztül reflektálni magára, akkor képtelen lenne önmagát érzékelni, állítja Epikurosz. A legerősebb jelölt pedig arra, ami nélkül az élőlények képtelenek lennének magukat érzékelni, a saját érzeteik. Ennek tükrében pedig ha a Fr. 5 szerint Epikurosz az önreflektív gondolkodás egyik eszközének az érzetet tekinti, akkor a Fr. 3-ra vonatkozó értelmezésem további megerősítést nyer.

Más forrásokban is találunk még példát arra, hogy Epikurosz azt gondolta, hogy az élőlények úgymond az érzeteik által ébrednek önmaguk tudatára és ezeken keresztül pedig a környezetükre. Ezek a szövegek nyilvánvalóvá teszik, hogy Epikurosz az élőlényt érő érzeteket a mentális fejlődés természetes eszközeinek tekintette. A Hérodotoszhoz írt levelének most bemutatandó pontján még csak közvetve, az érzetek említése nélkül utal erre a tényre:

> Továbbá, azt kell feltételeznünk, hogy a természetet is sok különféle módon kiművelték és kényszerítették maguk a dolgok, az értelem pedig később pontosabban kidolgozta és további feltételezésekkel gyarapította a természet ajánlásait, egyes emberek körében gyorsabban, mások között lassabban, bizonyos korokban és időkben a sajátos szükségletekből fakadóan nagyobb lépésekben, más korokban pedig apránként. (*Ep. Hdt.* 75, Long–Sedley 2014. 125.)

A szöveg egyszerű olvasata szerint az embereket körülvevő világ megértése fokozatosan fejlődött ki a dolgokkal való gyakori érintkezés szerint, és az így szerzett információ a különféle emberi társulásokban eltérő sebességgel alakult át tudássá. Ha az első sorban található természet alatt az emberi természetet értjük, akkor Epikurosz szerint a dolgok maguk formálták az emberi megismerést. Az epikureus, atomista érzékeléselmélet tükrében a világ minden eseménye leírható testek közötti interakcióként, tehát a külső világ érzékelése is jellemezhető úgy, mint egy oksági kapcsolat a környezetüket érzékelő és a környezetben található atomi testek között. Az érzékelés tárgyai a róluk folyamatosan kiáramló

atomi részecskéken keresztül stimulálják az érzékszerveinket, és a *pathologikosz troposz*, az érzetek módja szerinti érzékelés voltaképpen éppen a külső információk olyan recepciója, amely közvetlen testi kontaktuson, a testen belüli érzeteken alapul. A „természetet kiművelő és kényszerítő dolgok" kölcsönhatását ezért úgy kell értenünk, mint a dolgok vagy a róluk kiáramló atomi részecskék interakcióját a percipiáló testekkel, amelyek ezek következtében gyönyörteli vagy fájdalmas érzeteket szenvednek el. A környezetünkben található dolgok felelősek a belső stimulációinkért, az érzékszerveink különféle érzékelése szerint. Az így létrejövő érzeteink pedig egyrészt önmagunk állapotáról, másrészt pedig a környezetünkről tájékoztatnak.

Az idézett szöveg általános megfontolása a fejlődésre vonatkozóan, illetve a következő bekezdés a nyelv eredetéről együtt azt sugallják, hogy a primitív emberről van szó, akiről természetesen csak hipotetikusan beszélhetett Epikurosz („azt kell feltételeznünk, hogy…"). Tehát feltehetően az emberi nem kezdeti szakaszát kell hogy elképzeljük, mindazonáltal ez az általános emberi szellemi fejlődésre is fényt vet, amely mindenki számára az érzeteken keresztüli önérzékeléssel kezdődik, amelyet a következő bekezdés is alátámaszt:

> Ily módon a nevek sem szóalkotás útján jöttek létre kezdetben, hanem a különféle természetű emberek egyes néptörzseiknek megfelelően sajátos érzeteket [*pathé*] tapasztaltak és sajátos benyomások keletkeztek bennük, és sajátos módon bocsátották ki a levegőt az egyes érzetek [*pathé*], benyomások következtében, egyszersmind a néptörzsek közötti, a lakóhelyen alapuló különbségeknek megfelelően. (*Ep. Hdt.* 75, Long–Sedley 2014. 125; a *pathé* fordítását módosítottam – N. A.)

Epikurosz Hérodotoszhoz írt levelének 75. bekezdésében arról olvashatunk, hogy a nyelv kezdetben nem konvencionálisan, az emberek általi közmegegyezésen alapuló szavak alkotásával jött létre, hanem annak köszönhetően, hogy az emberek saját természete (αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων) milyen módon reagált az érzékelés során őket ért érzetekre *(pathé)* és képzetekre. Az etnikai különbségek folytán különféle módon lehelték ki az egyes törzsek tagjai a levegőt, azaz ugyanazok a dolgok eltérő hangokat váltottak ki a földrajzi elhelyezkedés és társulás függvényében, hangzik Epikurosz magyarázata az eltérő nyelvek ősi eredetére vonatkozóan. Az oksági kapcsolat az érzetek, képzetek és az általuk kiváltott ösztönös reakciók között könnyedén párhuzamba állíthatók a bölcsőérvvel, és azt gondolom, hogy világosan kifejezik, hogy az emberek legelőször az őket ért érzeteiken keresztül ébrednek fokozatosan önmaguk tudatára. Végső soron a gyönyörteli vagy fájdalmas érzeteik azok, amelyek arra késztetik őket, hogy hangokat adjanak ki, a saját érzeteikre reagálnak különféleképpen artikulált hangokkal. Azaz valaki ahhoz, hogy egy belső állapot vagy egy külső tárgy vagy a kettőjük közötti kapcsolat tudatára ébredjen, az érzékelései során el kell hogy szenvedjen valamiféle érzetet, amelyet végül mint a sajátját kell hogy felismerjen.

Ennek alapján is úgy tűnik, hogy Epikurosz lényeges kapcsolatot tételezett fel az érzetek és az öntudat progresszív kifejlődése, illetve az érzetek és a külvilágra irányuló figyelem között, a racionalitásunk és intelligenciánk kifejlődése szoros kapcsolatban áll a külvilágból érkező hatásokkal Epikurosz elgondolása szerint. Mivel senki sem születik már kifejlett értelemmel, az intelligencia egy megszerzett és fejleszthető emberi képesség. A bennünk levő értelem – vagy néhány töredék tanúsága szerint „magok" – a környezet külső stimulálására fejlődik tovább. A beszéd elsajátítása ugyan lényegesen különbözik attól, ahogyan a primitív emberek tanultak beszélni, mégis ahogyan a világ – mind a természetes környezet, mind pedig a társadalmi beágyazottságunk – stimulál minket az érzeteinken keresztül, strukturálisan mindenki számára hasonló, legalábbis egy népcsoporton vagy társadalmon belül. Még ha egy társadalom állandóan változik is, és vele a külvilágra vonatkozó képzeteink is változnak – vegyük fontolóra Epikurosz rugalmas igazságfogalmát, amelyet a pillanatnyi haszon határoz meg a kölcsönös társulásaink szerint (*K. D.* 37–38) –, annak a módja, ahogyan a nyelvhasználat kialakul a saját tapasztalatainkból és kölcsönös konvenciókból, alapvetően azon alapul, ahogyan a külvilág hat a mentális fejlődésünkre. A beszéd elsajátítása során, ahogyan mind a természetes, mind pedig a konvencionális szavakat használjuk, a közös vagy legalábbis hasonló tapasztalatainkon alapul. A külvilág hasonló hatásai garantálják, hogy az általunk használt nyelv ugyanazon dolgokra referál.[10]

Az azonban még mindig a vita tárgya, hogy az érzetek pontosan milyen tudatállapotokat generálnak Epikurosz szerint. Az egyik lehetséges értelmezés szerint az érzetek csak az érzékszervekben létrejövő érzéki állapotokról tudósítanak, azaz az érzetek mindössze a test fiziológiai állapotára ébresztik az embert – amelyeket például olyan propozíciók formájában fejezhetne ki valaki, hogy fáj a lábam, vagy gyönyörteli érzések bizsergetik a fülemet. Ezen álláspont szerint Epikurosz tagadta, hogy az érzékelés és az érzetek szoros kapcsolatban állnának egymással, mivel a gyönyör- és fájdalomteli érzetek nem adnak támpontot arra nézvést, hogy – a példáknál maradva – miért fáj a lábam, vagy mi váltja ki gyönyörérzetemet a fülemben. A másik álláspont szerint Epikurosz szorosan összekapcsolta az érzékelést az érzetekkel, és azt az általános szenzualista tézist fogadta el, hogy minden érzékelés egyben egy érzet is, és így az érzetek nemcsak a cselekvések, hanem egyben az igazság kritériumai is.

Látnunk kell, hogy ennek a kérdésnek a tisztázása alapvető fontosságú ahhoz, hogy megértsük, mi is pontosan az, amit gondolunk az érzetek általi ön-gondolás során. Ezért következő lépésként hadd adjam elő egy rövid változatát az ellenérveimnek David Glidden, az első értelmezés prominens hívének elgondolásával szemben.

[10] Ezzel a gondolattal szemben lásd Long fenntartásait: Long 1971.

Glidden éles különbséget von az egyes érzékszervek sajátos tárgyai és a testi érzetek között és azt állítja, hogy az utóbbiak valójában nem írhatók le érzékelésként Epikurosz szerint. Például a hallás során létrejövő *akusztikon pathosz*, azaz hallási érzet nem egyenértékű a hang hallásával. Amikor egy kellemes zenét hallgatunk – hogy Epikurosz saját példájánál maradjunk –, az elszenvedett érzet mindössze az érzékszervben létrejövő kellemes vagy kellemetlen érzés, önérzékelés, és semmi több. Magának a zenének a hallása Glidden értelmezése szerint teljesen különválasztható az ahhoz kapcsolódó, a zene hallása során a fülben létrejövő érzettől. Glidden szerint „az epikuroszi érzetek tekintetében nincsen hely semmilyen intencionalitásnak az illető tudatállapotában, amelyet érzetek váltottak ki. Egyszerűen ezek atomi benyomások eredményei, amelyek gyönyört vagy fájdalmat okoznak." (Glidden 1979. 30.)

Értelmezését Epikurosz Hérodotoszhoz írt levelének második metodológiai elvére alapozza (*Ep. Hdt.* 38), amelyben a dolgokra irányuló megfigyeléseinket Epikurosz két részre osztja: egyrészt minden dolgot az érzékeléseinkkel összhangban és az elme és a többi kritérium használatával kell megfigyelnünk – a többi kritérium alatt Epikurosz feltehetően az öt érzékszervet értette ezen a helyen –, másrészt pedig a rendelkezésre álló érzeteink által. Ezek szerint, állítja Glidden, ha Epikurosz ennyire éles különbséget tett az elme és az öt érzékszerv érzékelései, illetve az érzetek között, akkor szinte biztosan kizárható a köztük levő szoros kapcsolat. Továbbá, az érzetek sehol nincsenek úgy leírva, mint amelyek a megragadás képességével rendelkeznének. És végül, a felosztás azt implikálja, hogy maguk az érzetek nem érzékelések.

Az alapvető probléma Glidden értelmezésével kapcsolatban az, ami következik belőle: a példánknál maradva, amikor valami kellemes zenét hallgatunk, Glidden értelmezése alapján egyrészt rendelkezem egy, a zenére vonatkozó hallással, másrészt pedig a fülemben létrejött fiziológiai állapot tudatával, ami arról tudósít engem, hogy gyönyörérzet van a fülemben. Ennek értelmében egy kétfelé irányuló tudatállapotban kell lennem egyszerre, amit majd a racionális képességeimnek köszönhetően képes vagyok összekapcsolni és megfelelően értelmezni. Ez a rekonstrukció abban az értelemben egészen jól összeegyeztethetőnek tűnik Epikurosz azon elgondolásával, miszerint minden érzékelés irracionális és nem rendelkezik emlékezettel, mivel az epikuroszi érzékeléselmélet szerint minden érzékelést csak valami külső ok idézheti elő. Mindazonáltal ha Epikurosz tényleg ennyire szétválasztotta volna az egyes érzékszervek érzékleteit a velük járó érzetektől, akkor mi garantálja az ebből következő kettős tudatállapotot? Valamiféle dupla atomi struktúra, ami egyrészt a hangok tudatának, másrészt pedig a hangok által okozott érzeteknek szolgál alapul? Továbbá Epikurosz szerint vajon nem inkább azért tartunk egy zenét kellemesnek, mert kellemesnek ítéljük a hangokat és a zene ritmusát, hanem azért, mert egy kellemesen bizsergő érzést a fülünkben összekapcsolunk a kérdéses zene hallásával?

De még ha helyet is adnánk ezeknek a feltevéseknek, és elfogadnánk Glidden értelmezését, akkor is úgy tűnik, hogy az elmélet egy ilyen rekonstrukciója a legfontosabb ponton bukna meg. Ha az érzetek mindössze lokalizált gyönyör- vagy fájdalomérzetek lennének, és nem állnának szoros kapcsolatban az őket kiváltó érzékelésekkel, akkor abban az esetben, amikor valaki ezeknek az érzeteknek a tudatára ébred, úgy tűnik, hogy az egyetlen információ, aminek a birtokába kerülne, az az, hogy gyönyör- vagy fájdalomérzete van a testének egy bizonyos pontján. Azonban arra nézvést, hogy mi az, ami az adott érzetet kiváltotta, mi az, ami miatt egy adott gyönyör-, illetve fájdalomérzetben van része, Glidden értelmezése szerint egy teljesen esetleges társítás eredménye kellene hogy legyen. Márpedig ha fennállna annak a lehetősége, hogy az érzeteinket nem a megfelelő érzékeléseinkkel társítjuk, nem világos, hogy miként szolgálhatnának az érzeteink Epikurosz szerint a cselekvéseink kritériumaiként. Az érzékelések és az érzetek társítása egy olyan extra mozzanatot kívánna meg a teória részéről, ami megduplázná a tévedés lehetőségét, hiszen egyrészt tévedhetnénk az érzékelések és az érzetek összekapcsolásánál, másrészt a róluk alkotott ítéletek esetében, és így aligha tekinthetnénk az érzékelést *(aisthésis)* és az érzeteket *(pathé)* kritériumoknak.

Amennyiben elfogadjuk tehát az érzékelés és az érzékelés során létrejött érzetek szoros kapcsolatát, milyen következtetést vonhatunk le az érzetek általi ön-gondolásra vonatkozóan és azt a szöveggel hogyan tudjuk alátámasztani? Véleményem szerint az érzeteken keresztüli ön-gondolás nem egyszerűen önérzékelés Epikurosz számára, hanem az ilyen típusú önreflexió egy fontos etikai funkcióval rendelkezik. Ahogyan a Fr. 5-ből is kiderül, ha valaki nem lenne képes az érzeteken keresztüli öngondolásra, ez nemcsak azt jelentené, hogy nem lenne képes önmaga érzékelésére, hanem egyben azt is, hogy „nehéz lenne ezekre a dolgokra vonatkozóan egy racionális megfontolással (ἐπιλογισμόν) rendelkezni". Lehetetlen pontosan megmondani, hogy az „ezek a dolgok" mire vonatkoznak, de az eddigi elemzés és a kontextus alapján az egyik lehetséges értelmezés az, hogy Epikurosz érzeteket értett alattuk, tehát az érzetekre vonatkozó racionális megfontolásról beszél. Ez összhangban áll az ἐπιλογισμός azon általános etikai funkciójával, amelyről más helyeken olvashatunk a *Természetről* fennmaradt töredékeiben, és amelyek alapján az ἐπιλογισμός voltaképpen egy olyan racionális kalkulus, amelynek eredményeként cselekszünk. Tehát amennyiben az érzeteink a cselekvéseink kritériumai, mindenképpen szükségszerű, hogy az érzeteink a racionális kalkulus tárgyai legyenek.

Milyen következtetésre juthatunk az érzeteinkre vonatkozó ἐπιλογισμός-szal? A Fr. 5 szerint egy ilyen típusú vizsgálódás nem olyan, mint „az »érzéki felismeréssel« ([σ]ὺν ἐπαισθήσ[ε]σ[ι]ν) megjelölni (σημειο[ῦ]ν)". A kettő közötti különbség feltehetően az, hogy amíg az érzéki felismerés az irracionális lélekrész sajátos működése Epikurosz szerint, addig az érzeteinkre vonatkozó racionális megfontolás, mint ahogyan azt az ἐπιλογισμός fordítása is

kifejezi, a racionális lélekrész egyik funkciója. Az utóbbi segítségével osztályozhatjuk megfelelően a vágyainkat, amelyeket Epikurosz az alábbi három csoportra osztott fel: természetes és szükségszerű; természetes, de nem szükségszerű; illetve üres, azaz sem nem természetes, sem nem szükségszerű vágyakra. Ha az érzeteken keresztüli önreflektív gondolkodáson nem pusztán önérzékelést értett Epikurosz, hanem – ahogyan érveltem – ennek etikai szerepet is tulajdonított, akkor ennek működésmódja feltehetően nem abban merült ki, hogy hogyan tudjuk maximalizálni a gyönyöreinket a gyönyör- és fájdalomteli érzetek különválasztásával, amelynek mentén még felnőttként is vakon keresnénk a gyönyöröket és kerülhetnénk a fájdalmakat. A *pathologikosz troposz*, az érzetek módja szerinti önreflektív gondolkodás inkább arra vonatkozott, hogy miként hangoljuk össze a minket ért érzeteket a normatív etikai elveinkkel, és ennek eredményeképpen mely gyönyöröket tartjuk választandóbbnak, és mely fájdalmakat kerülendőnek.[11] Egy ilyen típusú reflexió pedig alapvetően a hedonista *eudaimonia* maximalizálására irányult.

IRODALOM

Brunschwig, J. 1986. The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism. In M. Schofield – G. Striker (szerk.) *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge/Paris, Cambridge University Press / Édition de la Maison des Sciences de l'Homme. 113–144.

Glidden, D. K. 1979. Epicurus on Self-Perception. *American Philosophical Quarterly*. 16. 279–306.

Laursen, S. 1995. The Early Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book. *Cronache Ercolanesi*. 25. 5–109.

Laursen, S. 1997. The Later Parts of Epicurus, *On Nature*, 25th Book. *Cronache Ercolanesi*. 27. 5–82.

Long, A. A. 1971. *Aisthesis*, *Prolepsis* and Linguistic Theory in Epicurus. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. University of London*. 18. 114–133.

Long, A. A. – Sedley, D. N. 2014. *A hellenisztikus filozófusok*. Szerk. Bene László. Ford. Bárány István és mások. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Németh A. 2017. *Epicurus on the Self*. London – New York, Routledge.

[11] Ennek az állításnak a kimerítő igazolását lásd Németh 2017. 1–69.

Hangai Attila

Aphrodisziaszi Alexandrosz megjegyzései a sztoikus *phantaszia kataléptiké* kapcsán

I. BEVEZETÉS

Aphrodisziaszi Alexandrosz (Kr. u. 2–3. század) filozófiai eljárását, többek között, két jellemzővel írhatjuk le. Arisztotelész követőjeként a filozófia minden fontos területén igyekszik kifejteni és védelmébe venni elődе elméletét. Ugyanakkor ezt legtöbbször a sztoikus iskola által kidolgozott érvekkel és elméletekkel szemben teszi. Sokszor a sztoikusok elméletét nem elsősorban önmagáért cáfolja meg, hanem mintegy paradigmatikus elméletként kezeli azt. Számos esetben megemlíti a sztoikusokat, de tanításuk gyakran olyankor is felfedezhető a háttérben, amikor ez nincs külön megjegyezve.[1]

A most vizsgált szövegrész, a *De anima* 71. 5–21 esetében is hasonló a helyzet. Alexandrosz számos megkülönböztetést vesz végig, melyek segítségével a *phantaszia* osztályozható. Ezek, és a leírásukban előforduló terminusok szinte kivétel nélkül megtalálhatók a sztoikusok megragadó *phantasziá*ról (φαντασία καταληπτική) alkotott elméletében. Minthogy Alexandrosz megállapítja, hogy a megragadó *phantaszia* nem elsősorban azért megragadó, mert szükségképpen igaz lenne (és így az igazság kritériumaként szolgálhatna), hanem mert hajlamosak vagyunk jóváhagyni azt, amit számunkra megjelenít, eljárása tekinthető a sztoikus megragadó *phantaszia* kritikájaként. Bár elismeri, hogy azt a *phantasziá*t is szokás megragadónak nevezni, amely erőteljes és *igaz*, de mivel a *phantaszia* erőteljessége nem vonja maga után igaz voltát is, és az ilyetén megragadó *phantasziá*t csupán erőteljessége révén tudjuk felismerni, ez sem használható az igazság *kritériumaként*.

[1] Mivel a sztoikusokra való hivatkozás nem minden esetben explicit, és amikor az is, rendszerint akkor is csak az iskolára általában utal Alexandrosz, hogy mely szerzővel vitatkozik, vagy legalább korai vagy kései szerzőről van szó, azt sok esetben nem lehetséges eldönteni. Bár Todd 1976. 22–25 amellett érvel, hogy leginkább korai sztoikus nézeteket elevenít meg Alexandrosz, ez nem általánosítható az egyes esetek előzetes vizsgálata nélkül. Ahogy AD 250 is megjegyzi a *DA* 70–71 kapcsán, némely esetekben kimutatható kései sztoikus hatás Alexandrosznál.

Alexandrosznak a sztoikusokhoz fűződő viszonyáról általánosságban lásd Todd 1976. 21–29; Sharples 1987. 1178; a *De anima* kapcsán BD 19–22.

Alexandrosznak minden oka megvan értekezésének ezen a pontján rövid úton elhatárolni magát a sztoikusoktól, és egyszersmind továbbvezetni az értekezés fonalát a következő témákra: a jóváhagyásra, majd a cselekvéselméletre. Először is, ahogy azt több kommentátor is megjegyezte, Alexandrosz leírása az igaz *phantasziá*ról, vagyis a *De anima* 70. 23 – 71. 2, közelről emlékeztet a sztoikus megragadó benyomás meghatározására.[2] Továbbá, ha pusztán egy bizonyos fajta *phantaszia* (a megragadó *phantaszia*) birtoklása elegendő a biztos tudáshoz, és a *phantaszia* egy perceptuális képesség, mely a nem-racionális állatok számára is adott, két nemkívánatos következménnyel állunk szemben. Egyrészt az érzékelő lélekrész önmagában elegendő lesz a tudás megalapozásához, másrészt így az állatok is képesek lehetnek a tudásra. Minthogy azonban Alexandrosz Arisztotelészhez hű akar maradni, e következményeket nem fogadhatja el.

Lássuk azonban közelebbről az alexandroszi igaz és a sztoikus megragadó *phantaszia* közötti hasonlóságot, a sztoikusok egy paradigmatikus leírását Alexandrosz megfogalmazásával összevetve.

T1. Sextus Empiricus: *A tudósok ellen* (*M*) VII. 248 = LS 40E3[3]

Megragadó az a benyomás, mely (S1) valóságos tárgytól származik, és (S2) pontosan a valóságos tárgynak megfelelően nyomódott és pecsételődött a lélekbe,[4] s ezáltal[5] (S3) olyan, amilyen nem lehetne nem valóságos tárgy nyomán. Mivel úgy vélik, hogy az ilyen benyomás képes pontosan megragadni tárgyát, és annak minden sajátosságát mesterien lemintázza, azt mondják, hogy rendelkezik az alábbi jellemzők mindegyikével.[6]

T2. Alexandrosz: *De anima* 70. 23 – 71. 2

A *phantaszia* tehát igaz, amikor olyan maradványra7 vonatkozóan aktív, amely (A1) egy valóságos dologból jött létre és (A2) olyan, amilyen a dolog, és a *phantaszia* is

[2] BD 44–45; AD 249–250, *pace* Fotinis 1980. 273.

[3] A LS-ben megtalálható szövegek fordítását a magyar kiadás szerint közlöm.

[4] Diogenész Laertiosz VII. 46 (LS 40C2 = *SVF* 2.53) ezt a két feltételt említi a megragadó *phantaszia* definíciójaként. Minden bizonnyal ez a legkorábbi sztoikus megfogalmazás Zénónhoz köthető. Vö. Sedley 2002.

[5] Ez a megfogalmazás arra utal, hogy a harmadik, S3 feltétel következik az első kettő, S1 és S2 együtteséből.

[6] καταληπτικὴ δέ ἐστιν ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. ἄκρως γὰρ πιστούμενοι ἀντιληπτικὴν εἶναι τῶν ὑποκειμένων τήνδε τὴν φαντασίαν καὶ πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοῖς ἰδιώματα ἀναμεμαγμένην, ἕκαστον τούτων φασὶν ἔχειν συμβεβηκός. Lásd még SE *M*. VII. 248–252, 402, 426; Cicero: *Academica* I. 77–78 = LS 40D.

[7] Alexandrosz pár oldallal korábban (*DA* 68. 7–13) magyarázza el, milyen szerep jut a *phantaszia* magyarázatában a maradványnak (ἐγκατάλειμμα). Az érzékelések létrehoznak egy másodlagos mozgást az elsődleges érzékszervben, a szívben, mely képes megmaradni

olyan, amikor aktív rá vonatkozóan. Hamis pedig akkor, amikor nem valós dologból létrejött [maradványokra] vonatkozóan [aktív] – amilyenek az alvás alatti [*phantasziá*k], amelyek mintha jelenlévő, de valójában nem jelenlévő érzékelhetőkből jöttek volna létre –, és azok is [hamisak], amelyek ugyan jelenlévőkből8 jöttek létre, de nem olyanok, [mint a tárgyak].9

Még ha a szóhasználatban és megfogalmazásban árnyalatnyi különbségek vannak is, látható, hogy Alexandrosz két feltétele az igaz *phantasziá*ra (A1)–(A2) megegyezik a sztoikusok első két feltételével a megragadó *phantasziá*ra (S1)–(S2). Ez utóbbiról pedig több értelmező úgy véli, hogy a sztoikusok szerint (legalábbis korai sztoikusoknál) a harmadik feltétel (S3) is következik belőlük,[10] így az első két feltétel is elegendő a megragadó *phantaszia* meghatározására.

Kezdjük az első feltétellel: S1 és A1. Először is, mindkét esetben valami valós létezőből kellett, hogy létrejöjjenek: ἀπὸ ὑπάρχοντος a sztoikusoknál, illetve ἀπὸ ὄντος Alexandrosznál.[11] Továbbá, ha ez a feltétel nem teljesül, az mindkét esetben ugyanazokat a téves, hamis elmeállapotokat fedi le. Alexandrosz említi az álmot és az őrült állapotokat (*DA* 70. 16–19), a sztoikusok esetében pedig számos őrült állapot leírását és elemzését megtaláljuk. Sextusnál (SE *M* VII. 249 = LS 40E4) az ilyen állapotok össze is kapcsolódnak S1 feltétel nem teljesülésével.

A második feltétel szerint, mindkét definícióban: S2 és A2, a *phantaszia* (avagy annak belső tárgya: a maradvány) olyan, amilyen a dolog, a dolognak megfelelő módon pecsételődött be. Sextusnál a tárgy téves azonosításából származó hibák tartoznak ide (SE *M* VII. 249 = LS 40E5), melyek ugyancsak zavaros elmeállapotot (μεμηνότος) feltételeznek, ahogy az első, S1 feltétel

(innen a név) és megőrződni. Később a *phantaszia* ezeket a maradványokat használja mint (belső) tárgyait (*DA* 68. 20 – 69. 2). A terminus bevezetésekor Alexandrosz Arisztotelészt idézi (*De memoria* 1. 450a22–32), aki az emlékezést a *phantaszia* segítségével magyarázva a *phantaszia* fiziológiai mechanizmusának tekinthető phantasmát mint benyomást, képet, képmást írja le (*DA* 68. 4–10). Alexandrosz azonban nem egyszerűen maradványnak kereszteli át a *phantaszmá*t (amire minden oka megvolt a *phantaszma* pejoratív használatának elterjedtsége miatt), hanem a *phantaszia* tevékenységének tárgyává teszi, ezzel tulajdonképpen a *phantasziá*t a lélek egy teljes jogú fakultásává téve.

[8] Bár itt „jelenlévőket" (παρόντων) ír Alexandrosz, de könnyen lehet, hogy ez itt az álom példája kapcsán szóba hozott „mintha jelenlévők" (ὡς ἀπὸ παρόντων) nyomán váltja a „létezőket" (ὄντος). Mindenesetre láthatóan nem teljesen ragaszkodik Alexandrosz a pontos fogalmazáshoz.

[9] ἀληθὴς μὲν οὖν φαντασία ἡ περὶ τοιοῦτον ἐγκατάλειμμα ἐνεργοῦσα, ὃ ἀπὸ ὄντος τε γέγονεν καὶ ὁποῖον ἐκεῖνο καὶ ὡς ἔχει γινομένη περὶ αὐτό, ψευδὴς δὲ ἥ τε περὶ τὰ ἀπὸ μὴ ὄντος, ὁποῖαι κατὰ τοὺς ὕπνους αἱ γινόμεναι ὡς ἀπὸ παρόντων τῶν αἰσθητῶν τῶν οὐ παρόντων, ἀλλὰ καὶ αἱ ἀπὸ παρόντων μέν, μὴ οἷα δέ ἐστι.

Saját fordítás (megjelent: Hangai 2015), ahogy az összes Alexandrosztól származó szöveg esetében.

[10] Frede 1999. 308–311, LS 40, különösképp E7. Vö. Hankinson 2003.

[11] A szóhasználatbeli különbség a sztoikus és peripatetikus ontológia terminológiai sajátosságaiból fakad. Előbbihez lásd LS 27–28.

nem teljesülése. Alexandrosz viszont nem hoz példát a hamis *phantaszia* ilyen eseteire. Minthogy azonban ezt a leírást a hamisság általános meghatározásának szánja, második, A2 feltételének nem teljesülése minden bizonnyal az esetek szélesebb körét fedi le.[12]

A sztoikus meghatározás azonban tartalmaz egy további elemet: a módról, ahogyan a *phantaszia* létrejött, ti. pecsételődéssel, benyomódással. Mondhatjuk azonban, hogy Alexandrosz definíciója is tartalmazza ezt, amennyiben azzal kezdi, hogy „amikor olyan maradványra vonatkozóan aktív". A maradványról ugyanis korábban elmondta (*DA* 68. 4–13), hogyan jön létre: a külső tárgy hatására, mintegy lenyomatként (bár csak metaforikusan értve a lenyomatot, *DA* 72. 5–13, vö. *DA* 68. 10–21). Minthogy azonban ez a mód minden *phantaszia* esetén szerepet játszik,[13] nem kerül külön feltételként a meghatározásba.

A sztoikusok megragadó *phantasziá*jától azonban eltér Alexandrosz igaz *phantasziá*ja a sztoikusok harmadik feltétele, S3 tekintetében: míg a sztoikusoknál garantáltan igaz a megragadó *phantaszia*, azaz felismerhető, róla, hogy megragadó, Alexandrosz igaz *phantasziá*ja nem feltétlenül igaz, és nem bizonyosodhatunk meg igazságáról pusztán érzéki képességek használatával. Ahhoz ugyanis, hogy az igazság kritériuma legyen valami, az is kell, hogy képesek legyünk (legalább néhányan, vö. Cicero: *Akadémikus könyvek* II. 57 = LS 40I) *felismerni*, hogy igaz, vagy szükségképpen igaz. A sztoikusok ezt is gondolták a megragadó *phantasziá*ról (SE *M* VII. 250–252 = LS 40E7). A szkeptikus Akadémiával folytatott vitájuk középpontjában pedig éppen ez a tétel állt (Cicero: *Akadémikus könyvek* II. 77–78 = LS 40D). Ahogy látni fogjuk, Alexandrosz is itt kapcsolódik be kritikájával.

A sztoikus meghatározáshoz való hasonlóság tehát tagadhatatlan. Ugyanakkor kérdéses, hogy S3 feltétel a sztoikus definícióban milyen szerepet tölt be, vajon anélkül is biztosított a megragadó *phantaszia* igazsága, vagy sem. Akárhogy is legyen, úgy tűnik, hogy az igaz *phantaszia* meghatározásában a sztoikusok első két feltétele, S1–S2, általánosabban elterjedt. Ahogy Caston előadásában rámutat (Caston 2017), Epikurosz, illetve az epikureusok is hasonlóképpen határozták meg az igaz *phantasziá*t.

[12] Alexandrosz a hamis dolgok vizsgálata során, az arisztotelészi *Metafizika* 5.29 kommentárjaként megemlíti az olyan dolgokat, melyek rendszeresen téves *phantasziá*t hoznak létre, mégpedig másfajta dolgoknak látszanak, mint amilyenek valójában. Egy sík kép például térbeliként jelenik meg. Ez a fajta hamisság a dolgok téves kategorizálására példa (lásd Alexandrosz *in Met*. 432. 12–16).

[13] A képkészítés (ἀναζωγράφησις) által létrejött *phantasziá*k esetén a benyomódás csupán a kép alapanyagául szolgáló maradványok keletkezésének módja, *DA* 68. 4–10, 69. 25–26, 70. 17–18. A fogalomról és a terminusról lásd Lautner 1995, AD 244–249. Lásd még SE *M* VII. 222; Galénosz: *PHP* 454–455; Albinosz: *Epitome* IV. 5, 17.

T3. Sextus Empiricus *M* VII. 205

Igaznak mondjuk a *phantasziát*, állítják az epikureusok, amikor (e1) létezőből, és (E2) magának a létező dolognak megfelelő módon jött létre.[14]
Az epikuroszi párhuzamot erősíti, hogy Alexandrosz maga is használ fontos epikureus terminusokat, közvetlenül meghatározását követően (ahogy máshol is):

T4. Alexandrosz: *De anima* 71. 2–5

Egy *phantaszia* ugyanis hamis, amennyiben nem egyezik meg a jelenséggel, ahogy egy vélekedés is, amennyiben ellenbizonyítékot szolgáltat az, amire a vélekedés vonatkozik. És van egyrészt az igaz, másrészt a hamis *phantaszia*, aszerint, hogy milyen viszonyban van a dologgal, amire vonatkozik.[15]

Az „ellenbizonyítékot szolgáltat" (ἀντιμαρτυρεῖ) ugyanis az epikureus ismeretelmélet szókészletébe tartozik:

T5. Sextus Empiricus *M* VII. 211 = LS 18A1

Tehát a vélekedések közül Epikurosz szerint egyesek igazak, mások viszont hamisak. Igazak azok, amelyeket bizonyíték támaszt alá, és nem szolgáltatnak velük szemben ellenbizonyítékot az önmagukban nyilvánvaló tapasztalatok, hamisak pedig azok, amelyeket ellenbizonyíték cáfol vagy nem támasztanak alá bizonyítékkal a nyilvánvaló tapasztalatok.[16]

Látható, hogy az ellenbizonyíték megléte vagy hiánya a vélekedés igazsága szempontjából jelentős mind Epikurosznál, mind Alexandrosz esetében. Ebből persze nem következik, hogy Alexandrosz ugyanabban az értelemben használja a terminust, mint Epikurosz (pl. SE *M* VII. 213–214 = LS 18A3–4). Alexandrosz a *phantaszia* hamisságát például a vélekedés mintájára alapozza meg, míg Epikurosz ragaszkodik ahhoz, hogy minden *phantaszia* igaz (LS 16).

Alexandrosz azonban nem törekszik történeti hűségre, vagy arra, hogy egy adott iskola nézeteivel helyezkedjen szembe. Sokkal inkább egy általános nézetet igyekszik megcáfolni, mely több ellenfelének elméletét is lefedi. Úgy

[14] ἀληθὴς λέγεται φαντασία, φασὶν οἱ Ἐπικούρειοι, ὅταν ἀπὸ ὑπάρχοντός τε καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον γίνηται.

[15] ψευδὴς γὰρ φαντασία, ᾗ οὐ συμφωνεῖ τὸ φαινόμενον, ὡς καὶ δόξα, ᾗ ἀντιμαρτυρεῖ τὸ οὗ ἡ δόξα. καὶ ἔστιν ἥ τε ἀληθὴς καὶ ἡ ψευδὴς φαντασία κατὰ τὴν πρὸς τὸ οὗ εἰσι σχέσιν.

[16] οὐκοῦν τῶν δοξῶν κατὰ τὸν Ἐπίκουρον αἱ μὲν ἀληθεῖς εἰσιν αἱ δὲ ψευδεῖς, ἀληθεῖς μὲν αἵ τε ἐπιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἀντιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας, ψευδεῖς δὲ αἵ τε ἀντιμαρτυρούμεναι καὶ οὐκ ἐπιμαρτυρούμεναι πρὸς τῆς ἐναργείας.

tűnik, bizonyos elemeket kiemel az egyes iskolák tanaiból, és egy általános sztoikus keretben rekonstruál egy álláspontot, amit azután érveivel megtámad.

Miután láttuk, hogy Alexandrosz mit ér el a vizsgált szövegrészben és milyen indíttatásból, vizsgáljuk meg, hogyan is teszi ezt. Először, a II. 1. részben, azt fogjuk látni, hogy Alexandrosz az említett sztoikus terminusokat a szkeptikus Karneadészhez hasonlóan értelmezi át. Mi több, a II. 2. részben azt is megfigyelhetjük, hogy Alexandrosz megkülönböztetései szorosan követik Karneadész Sextus Empiricusnál (*M* VII. 402–407) található érvelését. Mindez azt a következtetést sejteti – amit bizonyos mértékig szeretnék is támogatni a II. 3. részben –, hogy Alexandrosz elfogad egyfajta karneadészi szkeptikus megbízhatósági ismeretelméletet. Azonban Karneadész elméletének és Alexandrosz megjegyzéseinek összevetése arra utal, hogy Alexandrosznak nem ez a végső episztemológiai álláspontja. Karneadész nagy hangsúlyt fektet a megfigyelések tesztelésére, a megfigyelés körülményeinek alapos vizsgálatára, hogy ezzel biztosítsa a szükséges bizonyosságot. Alexandrosz erről azonban nem ejt szót, a megfigyelés körülményeit csupán mint az igazságot szavatoló tényezőt említi, meglehetősen korlátozott esetekben: a sajátos érzettárgyak érzékelése esetében. Ez nem is meglepő, hiszen ahogy a 3. részben röviden látni fogjuk, Arisztotelészhez hűen Alexandrosz inkább azt az utat választja, hogy az érzékelés mellé, avagy fölé, az észt is odateszi az igazság autonóm kritériumaként.

II. ALEXANDROSZ SZKEPTIKUS (KARNEADÉSZI) MEGJEGYZÉSEI

T6. Alexandrosz: *De anima* 71. 5–21

(1) A *phantasziá*k közül egyesek homályosak, mások erőteljesek, csakúgy, mint az érzékelések esetében.[17] Homályosak azok, melyek felszínesek, egyáltalán nem

[17] A fordításban a sztoikus terminusok magyar megfelelőjére a Long–Sedley 2014/1987 kötetben található terminológiát alkalmazom. Alexandrosz itt ugyanis a sztoikus elméletben fellelhető fogalmakat értelmezi át. A következő terminusokról van szó:

- Homályos – ἀμυδρά
- Erőteljes – σφοδρά
- Világosan – τρανῶς
- Megragadó (jellegű) – καταληπτικόν
- Megragadás – κατάληψις
- Megragadást nélkülöző – ἀκατάληπτον
- Jóváhagyás – συγκατάθεσις
- Nyilvánvaló – ἐναργὴς

Kivételt képez a φανταστόν, melyet „a *phantaszia* tárgyának" fordítok „benyomást keltő dolog/tárgy" helyett. Ugyanis Alexandrosz elméletében az előbbi értelemben használatos (*DA* 68. 21 – 69. 2). Továbbá a φανταστόν, vagyis a maradvány ἐγκατάλειμμα a „benyomással" éppenséggel metaforikusan azonos (*DA* 72. 5–13), már amennyiben a τύπος-t fordítjuk benyomásnak, és nem a *phantasziá*t. Alexandrosz ugyanis több helyen érvel a sztoikus elmélet ellen, mely a *phantasziá*t τύπος-ként azonosította (*DA* 68. 10–21; *Mantissa* 10).

megragadó jellegűek, és nem fedik fel világosan a *phantaszia* tárgyának különbségeit. Az erőteljes *phantasziá*k ennek éppen az ellentétei. És ezek ugyanúgy igazak és hamisak, ugyanis az erőteljesség sem sajátja az igazságnak és a homályosság sem a hamisságnak, hanem ezen különbségek átfedik egymást.

(2) A *phantasziá*k közül azokat, melyek igazak és erőteljesek is egyben, „megragadónak" is szoktuk mondani, mivel a megragadás az ilyen *phantasziá*k jóváhagyása. Ugyanakkor „megragadást nélkülöző" *phantasziá*nak nevezzük a hamisakat, és az igazak közül azokat, melyek homályosak.

(3) „Nyilvánvaló" *phantasziá*nak pedig néha azt nevezzük, amelyik igaz és erőteljes (azaz megragadó), néha viszont azt, amelyik csak erőteljes, szembeállítva a homályossal.

(4) Az erőteljes *phantasziá*t pedig jóváhagyás követi, hacsak nem valami más által hamisnak bizonyult; ahogyan azt a következő esetekben tapasztaljuk: az arról való *phantasziá*nál, hogy a csillagok nem mozognak; a festményeken a kiemelkedés és a besüllyedés kapcsán; és a tükrökben megjelenő visszatükröződéseknél. Ugyanis ezekben nem azért nem bízunk,[18] mert ne lennének erőteljesek, hanem mert el lettünk térítve tőlük valami más által; hiszen gyakran még igaz és erőteljes *phantasziá*kban sem bízunk, amikor csak már előzetesen el lettünk térítve tőlük.[19]

1. Terminológia

T7. Sextus Empiricus: *M* VII. 171–173 = LS 69D4

Az igaznak tűnő benyomások egyik fajtája *homályos*, mint azoknak a benyomásai, akik valamit zavarosan és nem pontosan észlelnek a megfigyelt dolog kicsiny mérete, túl

[18] A „nem bízunk" (ἀπιστοῦμεν) jelzi, hogy itt a *phantasziá*val szemben álló képesség egy racionális képesség.

[19] τῶν δὲ φαντασιῶν αἱ μέν εἰσιν ἀμυδραί, αἱ δὲ σφοδραί, ὥσπερ ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων. ἀμυδραὶ μὲν αἱ ἐπιπόλαιοι καὶ μηδὲν ἔχουσαι καταληπτικόν, μηδὲ τρανῶς τὰς διαφορὰς τοῦ φανταστοῦ μηνύουσαι, σφοδραὶ δὲ αἱ ἐναντίως ἔχουσαι. γίνονται δὲ τοιαῦται ὁμοίως καὶ ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς, οὔτε γὰρ τῆς ἀληθοῦς ἴδιον τὸ σφοδρόν, οὔτε τῆς ψευδοῦς τὸ ἀμυδρόν, ἀλλὰ ἐναλλάττουσιν αὐτῶν αἱ διαφοραί. τὰς δὴ ἀληθεῖς τῶν φαντασιῶν καὶ σφοδρὰς εἰώθαμεν λέγειν καὶ καταληπτικὰς τῷ κατάληψιν εἶναι τὴν ταῖς τοιαύταις φαντασίαις συγκατάθεσιν, ἀκατάληπτον δὲ φαντασίαν καλοῦμεν τήν τε ψευδῆ καὶ τῶν ἀληθῶν τὰς ἀμυδράς. ἐναργὴς δὲ φαντασία λέγεται ποτὲ μὲν ἥ τε ἀληθὴς καὶ σφοδρά (τουτέστιν ἡ καταληπτική), ποτὲ δὲ ἡ σφοδρὰ μόνον ἡ τῇ ἀμυδρᾷ ἀντιτιθεμένη. ἕπεται δὲ τῇ σφοδρᾷ φαντασίᾳ συγκατάθεσις, εἰ μὴ εἴη δι' ἄλλων τινῶν πεφωραμένη ψευδὴς οὖσα, ὡς ἐπὶ τῆς φαντασίας τῆς τοῦ μὴ κινεῖσθαι τοὺς ἀστέρας πάσχομεν, καὶ ἐπὶ τῶν γραφῶν κατὰ τὰς εἰσοχάς τε καὶ ἐξοχάς, καὶ ἐπὶ τῶν ἐμφαινομένων τοῖς κατόπτροις. οὐ γὰρ διότι μή εἰσι σφοδραὶ ἀπιστοῦμεν αὐταῖς, ἀλλ' ὅτι διαβέβληται δι' ἄλλων· καὶ γὰρ ἀληθέσι τισὶ καὶ σφοδραῖς πολλάκις ἀπιστοῦμεν, ἂν ὦμεν προδιαβεβλημένοι.

nagy távolsága vagy akár látóérzékük gyengesége miatt. A másik fajtában viszont, amellett, hogy igaznak tűnik, *erőteljesen* van meg az a sajátság, hogy igaznak tűnik. Ezek közül a *homályos* és illékony benyomás megint csak nem lehet a kritérium: hiszen miután sem önmagát, se az őt kiváltó dolgot nem tárja fel *világosan*, természeténél fogva nem győz meg bennünket, és nem késztet *jóváhagyásra*. Az a benyomás viszont, amelyik igaznak tűnik, és kellőképpen megnyilvánul, az igazság kritériuma Karneadész és követői szerint.[20]

Ahogy Alexandrosz (T6.1), úgy Sextus is osztályozza a *phantasziá*kat: egyesek *homályosak*, ἀμυδρά, mások *erőteljesek*, σφοδρά, avagy „erőteljesen van meg bennük az a sajátosság, hogy igaznak tűnnek". Míg azonban Alexandrosz a *phantasziá*k között általában tesz megkülönböztetéseket, Sextus az igaznak tűnő *phantasziá*kat osztja fel. Ezt részben indokolja az eltérő kontextus: Sextusnál megtalálni a kritériumnak alkalmas *phantasziá*t, amelyen felismerhető, hogy igaz; Alexandrosznál éppen a sztoikus kritérium elutasítása. Sextus csoportosítása, melyben a homályos *phantaszia* is igaznak tűnik, de mégsem győz meg bennünket, nem késztet jóváhagyásra, sőt inkább gyanakvásra késztet igazsága felől, meglehetősen átgondolatlan kategorizálásnak tűnik. Annál is inkább, mivel pár sorral korábban az „igaznak tűnő" *phantasziá*k azonosak a „meggyőzőekkel" (SE *M* VII. 169 = LS 69D2, lásd még SE *M* VII. 174 = LS 69D5).

Akárhogy is, mindkét szövegben hasonló leírást találunk a homályos és erőteljes *phantasziá*ra. A homályos *phantasziá*k felszínesek, avagy zavarosak és pontatlanok, illékonyak. Nem fedik fel világosan (τρανῶς) a tárgyat, illetve Sextusnál önmagukat sem (a világos jellegre, τρανός, lásd még SE *M* VII. 404). Valamint nem megragadó jellegűek (καταληπτικόν), illetve nem vezetnek jóváhagyáshoz (συγκατάθεσιν), így nem is győznek meg (πείθειν vagy πίστις). Az erőteljes *phantasziá*t Alexandrosz a homályos ellentéteként határozza meg, amihez Sextus annyit tesz még hozzá, hogy esetükben a látszólagos igazság nagyobb mértékben, *erőteljesen* van meg.

Az erőteljes, avagy erőteljesen igaznak látszó *phantaszia* esetében fontos, hogy képesek is vagyunk felismerni, hogy az adott *phantaszia* ilyen. Ahogy láttuk, enélkül nem lehetne az igazság kritériuma. Az újabb sztoikusok ezt úgy fejezik ki Sextus szerint, hogy „akadálytalan".

[20] τῆς δὲ φαινομένης ἀληθοῦς ἡ μέν τίς ἐστιν *ἀμυδρά*, ὡς ἡ ἐπὶ τῶν παρὰ μικρότητα τοῦ θεωρουμένου ἢ παρὰ ἱκανὸν διάστημα ἢ καὶ παρὰ ἀσθένειαν τῆς ὄψεως συγκεχυμένως καὶ οὐκ ἐκτύπως τι λαμβανόντων, ἡ δέ τις ἦν σὺν τῷ φαίνεσθαι ἀληθὴς ἔτι καὶ *σφοδρὸν* ἔχουσα τὸ φαίνεσθαι αὐτὴν ἀληθῆ. ὧν πάλιν ἡ μὲν *ἀμυδρὰ* καὶ ἔκλυτος φαντασία οὐκ ἂν εἴη κριτήριον· τῷ γὰρ μήτε αὐτὴν μήτε τὸ ποιῆσαν αὐτὴν *τρανῶς* ἐνδείκνυσθαι οὐ πέφυκεν ἡμᾶς πείθειν οὐδ' εἰς *συγκατάθεσιν* ἐπισπᾶσθαι. ἡ δὲ φαινομένη ἀληθὴς καὶ ἱκανῶς ἐμφαινομένη κριτήριόν ἐστι τῆς ἀληθείας κατὰ τοὺς περὶ τὸν Καρνεάδην.

T8. Sextus Empiricus: *M* VII. 257–258 = LS 40K3–4

Ennélfogva a megragadó benyomás nem abszolút módon az igazság kritériuma, hanem csak akkor, ha akadálytalan. Egyedül ez a *nyilvánvaló* és átütő benyomás olyan, hogy úgymond a hajunknál fogva megragad bennünket és ellenállhatatlanul *jóváhagyásra* késztet, s nem szorul rá semmi másra, hogy ilyenként érjen bennünket, illetve hogy felismerjük a más benyomásoktól való különbözőségét. Ezért is van, hogy minden ember, aki valamit pontosan meg akar ragadni, úgy látszik, a maga jószántából éppen ilyen benyomáshoz igyekszik eljutni. Így van ez például a látható dolgok esetében, amikor csak *homályos* benyomásunk van a tárgyról. Erőltetjük a szemünket és közelebb megyünk a látott tárgyhoz, hogy semmiképpen ne tévedjünk; megdörzsöljük a szemünket, és általában véve mindent megteszünk, hogy *világos* és átütő benyomást szerezzünk arról a dologról, amelyet meg akarunk ítélni, mint aki úgy véli, ettől függ, hogy hitelt érdemlő lesz-e a megragadás.[21]

A kései sztoikusok szerint a kritériumnak alkalmas megragadó *phantaszia* akadálytalan, μηδὲν ἔνστημα ἔχειν. Ez abban áll, hogy az ilyen *phantaszia* bizonyos jegyekkel rendelkezik, melyek alapján felismerhető, hogy megragadó *phantaszia*, valamint melyek puszta megléte maga után vonja, hogy az ilyen *phantaszia* tartalmát jóváhagyjuk, igaznak tekintsük, és elhiggyük, hogy amit megjelenít, az fenn is áll (vö. Cicero: *Akadémikus könyvek* I. 40–41 = LS 40B2).[22] A megragadás és jóváhagyás automatikussága onnan látható, hogy amennyiben valaki ilyen *phantasziá*val rendelkezik, a megfelelő cselekvési reakciók megfigyelhetők nála (SE *M* VII. 405–407).

[21] ἐνθένδε οὐχ ἁπλῶς κριτήριον γίνεται τῆς ἀληθείας ἡ καταληπτικὴ φαντασία, ἀλλ' ὅταν μηδὲν ἔνστημα ἔχῃ. αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν, καὶ ἄλλου μηδενὸς δεομένη εἰς τὸ τοιαύτη προσπίπτειν ἢ εἰς τὸ τὴν πρὸς τὰς ἄλλας διαφορὰν ὑποβάλλειν. διὸ δὴ καὶ πᾶς ἄνθρωπος, ὅταν τι σπουδάζῃ μετὰ ἀκριβείας καταλαμβάνεσθαι, τὴν τοιαύτην φαντασίαν ἐξ ἑαυτοῦ μεταδιώκειν φαίνεται, οἷον ἐπὶ τῶν ὁρατῶν, ὅταν ἀμυδρὰν λαμβάνῃ τοῦ ὑποκειμένου φαντασίαν. ἐντείνει γὰρ τὴν ὄψιν καὶ σύνεγγυς ἔρχεται τοῦ ὁρωμένου ὡς τέλεον μὴ πλανᾶσθαι, παρατρίβει τε τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ καθόλου πάντα ποιεῖ, μέχρις ἂν τρανὴν καὶ πληκτικὴν σπάσῃ τοῦ κρινομένου φαντασίαν, ὡς ἐν ταύτῃ κειμένην θεωρῶν τὴν τῆς καταλήψεως πίστιν.

A fordításban két terminust módosítottam. πληκτικὴ: „erőteljes" helyett „átütő", hogy ne legyen összekeverhető a σφοδρά-val. τρανὴν: „nyilvánvaló" helyett „világos", hogy konzisztens legyen a terminológia.

[22] SE *M* VII. 424 = LS 40L alapján az akadálytalanság nem bizonyos fenomenológiai jegyek meglétében áll, hanem abban, hogy az érzékelés külső és belső körülményei megfelelők. Ez közelíti a sztoikus elméletet Alexandrosz peripatetikus elméletéhez, mely szerint a sajátos tárgyak érzékelése szükségképpen helyes, amennyiben a megfelelő körülmények fennállnak (*DA* 41. 13 – 42. 3). Nincs azonban okunk feltételezni, hogy a sztoikusok, avagy csak Khrüszipposz, leszűkítették volna az érzékelési megragadó *phantasziá*t a sajátos érzettárgyak esetére, szemben Long és Sedley véleményével (LS 40). Az általuk hivatkozott szövegek (LS 40P, Q) nem támasztják ezt alá, csupán megemlítik az ilyen tárgyakra vonatkozó érzékelést, anélkül, hogy ezekre szűkítenék a megragadó *phantasziá*t.

A jegyek fenomenológiaiak: „átütő" (πληκτικὴ) és „nyilvánvaló" (ἐναργὴς) (vö. SE *M* VII. 403; Cicero: *Akadémikus könyvek* II. 38 = LS 40O3). Segítségükkel tehát a megragadó *phantaszia* felismerhető, így alkalmas az igazság kritériumának. Az utóbbi terminust, „nyilvánvaló", Alexandrosz is megemlíti kritikájában, kimutatva haszontalanságát (T6.3).

A megragadó (καταληπτικὴ) *phantaszia* tehát olyan, amelyet automatikusan jóváhagyunk (συγκατάθεσιν) (vö. Cicero: *Akadémikus könyvek* II. 37–38 = LS 40O). A megragadást (κατάληψις) tehát joggal határozzák meg a sztoikusok a megragadó *phantaszia* jóváhagyásaként (SE *M* VII. 151). Erre utal szó szerint Alexandrosz is a fenti szövegben (T6.2).

Mindebből a terminológiai hasonlóságból nem következik, hogy Alexandrosz akár Karneadészt, akár Sextust mindenben követné. A párhuzamok pusztán annyit mutatnak, hogy Alexandrosz sztoikus és Akadémiai terminusokat használ, melyeket Karneadészhoz hasonlóan határoz meg, legalábbis amennyire Sextus szövege alapján ez megítélhető. Vegyük észre, hogy az említett megkülönböztetések egy szkeptikus érvelés kiindulópontját adják, amit röviden Alexandrosz is megcsillant (T6.4).

2. Érvelés

Miután láttuk, hogy Alexandrosz a sztoikus elméletet a sztoikus és Akadémikus terminológia felhasználásával és átértelmezésével támadja, most nézzük meg, gondolatmenete hogyan kapcsolódik a hellenisztikus kori vitákhoz. Azt látjuk, hogy megfontolásai közel állnak Karneadész Sextus Empiricusnál olvasható érvéhez (SE *M* VII. 402–407 = LS 40H).

Karneadész azt igyekszik bizonyítani, hogy nem létezik a sztoikusok megragadó *phantasziá*ja. Azt megengedi, hogy egy *phantaszia* teljesítheti az S1 és S2 feltételt, azt viszont elutasítja, hogy S3 teljesíthető (vö. T1). Amellett érvel tehát, hogy nem valóságos tárgytól is származhatnak *phantasziá*k, melyek olyanok, mint amelyek a valóságos tárgyaktól származók. Avagy minden *phantaszia* mely teljesíti az S1 és S2 feltételt, létrejöhetett volna nem valós tárgytól is. Ha így van, és képesek is vagyunk felismerni, ha egy *phantaszia* teljesíti az S1 és S2 feltételt együttesen, akkor sem marad módunk felismerni, vajon egy *phantaszia* megragadó-e, azaz teljesíti-e az S3 feltételt is. Az S3 feltétel ugyanis modális, így önmagában nem felismerhető. Karneadész tehát éppen azt mutatja meg, hogy *nem lehetséges felismerni, hogy egy phantaszia megragadó-e vagy sem*:

T9. Sextus Empiricus: *M* VII. 403 = LS 40H2

Megkülönböztethetetlenségük bizonyítéka az, hogy egyaránt *nyilvánvalóak* és átütőek, *nyilvánvaló* és átütő voltukat pedig az bizonyítja, hogy [mind az igaz, mind a hamis benyomáshoz] hozzákapcsolódnak a belőle következő cselekvések.[23]

T9 tételét azzal támasztja alá Karneadész, hogy ugyanannyira vagyunk hajlamosak álmunkban (illetve néhányan őrületükben) jóváhagyni benyomásainkat és azok szerint cselekedni, mint amennyire ébren a világos benyomásaink esetében. Példái – a szomjas vagy félelmében menekülő álmodó, az őrjöngő Héraklész, aki megöli gyermekeit, mert világos benyomása szerint azok ellensége gyermekei – rávilágítanak, hogy más személyek *phantasziá*it, vagy általában véve jóváhagyott mentális tartalmait csupán cselekvéseik alapján tudjuk azonosítani és értelmezni. Így ugyanarról a cselekvésről ugyanarra a tartalomra lehet következtetni. Karneadész valamivel specifikusabban fogalmaz, a megragadó benyomással kapcsolatban:

T10. Sextus Empiricus: *M* VII. 405 = LS 40H3

Ha tehát egy megragadó benyomás arról ismerszik meg, hogy jóváhagyásra késztet bennünket, valamint arról, hogy hozzákapcsoljuk a belőle következő cselekvést, mivel a hamis benyomások is ilyenek, szükségképpen azt kell mondanunk, hogy a megragadó benyomásokat nem lehet megkülönböztetni a megragadást nélkülöző benyomásoktól.[24]

Karneadész az őrjöngő Héraklész példájában összehasonlítja Héraklész két benyomását (SE *M* VII. 405–407):
φ1: Ellenségem gyermekei állnak előttem.
φ2: Nyíl van a kezemben.
φ1 hamis, φ2 igaz. Mivel mindkét benyomásra reagálva ugyanolyan sebesen és nyilvánvaló módon hajtja végre Héraklész a benyomásnak megfelelő cselekvést (kilövi a nyilat φ2 nyomán, megöli a gyerekeket φ1 nyomán), a benyomásra adott reakciójának módja a két esetben megkülönböztethetetlen. Ebből arra következtethetünk, hogy a benyomások is ugyanolyan módon érik, jelennek meg a számára. Pontosabban, φ1 és φ2 benyomás között nem lehet különbséget

[23] καὶ τεκμήριον τῆς ἀπαραλλαξίας τὸ ἐπ' ἴσης ταύτας ἐναργεῖς καὶ πληκτικὰς εὑρίσκεσθαι, τοῦ δὲ ἐπ' ἴσης πληκτικὰς καὶ ἐναργεῖς εἶναι τὸ τὰς ἀκολούθους πράξεις ἐπιζεύγνυσθαι.

[24] εἰ οὖν καταληπτικαί τινές εἰσι φαντασίαι παρόσον ἐπάγονται ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν καὶ εἰς τὸ τὴν ἀκόλουθον αὐταῖς πρᾶξιν συνάπτειν, ἐπεὶ καὶ ψευδεῖς τοιαῦται πεφήνασι, λεκτέον ἀπαραλλάκτους εἶναι ταῖς καταληπτικαῖς φαντασίαις τὰς ἀκαταλήπτους.

tenni az alapján, hogy mennyire nyilvánvalóak vagy átütőek, vagy bármely más jellegzetességüket tekintve.

Ehhez hozzátehetjük, hogy a cselekvés ténye jóváhagyást előfeltételez. Ha mindkét esetben cselekvést eredményez a benyomás, akkor mindkét esetben jóvá is lett hagyva a benyomás. Minthogy egyik esetben sem látni olyan tényezőt, mely a benyomástól függetlenül késztetne jóváhagyásra, megállapíthatjuk, hogy mindkét esetben maga a benyomás felelős a jóváhagyásért. Ha tehát a megragadó benyomás azért megragadó, mert jóváhagyásra késztet (ahogy azt a sztoikusok feltételezték is, vö. SE *M* VII. 172, 257, 405–407), mindkét benyomás, φ1 és φ2, egyaránt megragadó benyomás. φ1 tehát példa egy megragadó benyomásra, mely hamis (és nem is csak nem szükségképpen igaz).

A megragadó benyomás ugyanis olyan, mely pusztán önmagától megragadást (κατάληψις) eredményez abban, aki tapasztalja. Mivel a megragadás: egy megragadó *phantaszia* jóváhagyása (SE *M* VII. 151), a megragadó *phantaszia* önmagától azt eredményezi, hogy aki tapasztalja, jóvá is hagyja. Mivel a jóváhagyás cselekvéshez vezet, a megragadó *phantaszia* nyomán automatikusan a megfelelő cselekvési reakció következik.

Az érv teljes körű elemzéséhez azt is meg kellene válaszolni, hogyan kapcsolódik a megragadó *phantaszia* fenomenológiai jellege – világos, átütő, erőteljes volta – ahhoz, hogy jóváhagyásra késztet. Mivel nem célom Karneadész értelmezése, ennek részleteitől eltekinthetünk.[25] Amellett, hogy közvetlenül csak a benyomással rendelkező személy számára hozzáférhetők, harmadik személy számára nem, annyi elmondható ezen jellemzőkről, hogy akár kauzális magyarázatot jelentenek a jóváhagyás automatikusságára, akár a jóváhagyás elősegítői amennyiben semmi kétséget nem hoznak létre az észlelőben, bennük sem lesz különbség, mely alapján az igaz és a hamis eset megkülönböztethető lenne.

Karneadész tehát megmutatja, hogy ha egy *phantasziá*t automatikusan cselekvés és jóváhagyás követ (és így megragadó), akkor megkülönböztethetetlen, hogy a *phantaszia* hamis vagy igaz. A megragadó *phantaszia* további jellemzői, világos, erőteljes, átütő volta, ugyanis alkalmatlanok erre. Mivel pedig a megragadó *phantaszia* összes jellemzőjét végigvette Karneadész, lehetetlen lesz megkülönböztetni, hogy egy megragadó *phantaszia* igaz vagy hamis. Egy megragadó *phantaszia* tehát létrejöhet egy nem valóságos dologból, azaz lehet hamis.

Karneadész nem áll meg itt, hanem egy saját, megbízhatósági ismeretelméletet vázol fel, melyre a következő részben térünk rá. Most azonban nézzük meg, Alexandrosz gondolatmenete hogyan kapcsolódik Karneadész fenti érvéhez.

[25] Erről lásd pl. Obrdzalek 2006; Bett 1989; Allen 1994; Frede 1983, 1997; Hankinson 2003; LS 69.

Láthatóan Alexandrosz is azt igyekszik kimutatni, hogy a *phantaszia* bizonyos jegyei nem teszik lehetővé, hogy felismerjük: megragadó *phantasziá*val van dolgunk. Így a megragadó *phantaszia* nem használható az igazság kritériumaként.

Érvét kissé más irányból indítja: elfogadja,[26] hogy a *phantasziá*k között van fenomenológiai különbség, mely további különbségeket alapoz meg. Egyes *phantasziá*k erőteljesebbek, mások homályosak (T6.1). Mint láttuk, az erőteljes és homályos *phantasziá*t a sztoikusokhoz, akadémikusokhoz hasonló módon különbözteti meg. Amellett, hogy az erőteljes *phantaszia* világosan felfedi a dolgok különbségeit, hajlamosak is vagyunk ezt a világosságot úgy tekinteni, hogy nem is tévedünk benne, így legtöbbször elfogadjuk, amit a *phantaszia* megjelenít, jóváhagyjuk, megragadjuk. Tehát az erőteljes *phantaszia* megragadó jellegű (ἔχει καταληπτικόν).

Ez a megragadó jelleg azonban nem teszi az erőteljes *phantasziá*t a sztoikus értelemben megragadóvá (καταληπτική). A sztoikus megragadó *phantaszia* ugyanis, ahogy láttuk, kivétel nélkül minden esetben megragadást eredményez. Alexandrosz azonban a terminológiai megkülönböztetések után (T6.4) megmutatja, hogy bár az erőteljes *phantaszia* megragadó jellegű, azaz jóváhagyásra ösztönöz bennünket, mégsem hagyjuk jóvá minden esetben. Más körülmények ellentmondhatnak neki, ami alapján előfordul, hogy elvetjük. Erre a fontos elemre a következő részben térünk rá részleteiben.

Alexandrosz továbbá felteszi, hogy a fenomenológiai különbség független a *phantaszia* igazságától. Egy erőteljes *phantaszia* is, még ha gyakran igaz is, lehet hamis, csakúgy mint egy homályos *phantaszia*. Ezt az érzékeléssel való párhuzamra hivatkozva igazolja, bár a megfigyelt párhuzamok alapján feltételezhető, hogy Karneadész érve is ott van a háttérben.

Azzal, hogy szigorúan elkülöníti a fenomenológiai jelleget, az igazságot, és a tapasztaló szubjektum hajlamát a *phantaszia* jóváhagyására, Alexandrosz felállít egy keretet, melyben a sztoikus terminusokat oly módon helyezheti el, hogy a sztoikusok konklúziója könnyedén visszautasítható legyen. Kimutatja tehát, hogy a megragadó *phantaszia* nem ismerhető fel megragadó *phantaszia*ként, valamint az általa meghatározott igaz *phantaszia* nem azonos a sztoikus megragadó *phantasziá*val.

Először is, a „megragadó" *phantasziá*t Alexandrosz úgy határozza meg, hogy azok az erőteljesek közül az igazak (T6.2). Ezzel bár a megragadó *phantaszia* definíció szerint, analitikusan igaz lesz, mégsem használható *kritériumként*. Egyrészt ugyanis a *phantaszia* erőteljessége nem vonja maga után igaz voltát is, valamint az ilyen megragadó *phantaszia* csak erőteljessége révén lehetne

[26] A kiinduló megkülönböztetéseit mint valódi különbségeket fogalmazza meg, szemben a további terminológiai különbségekkel. Utóbbiak esetében úgy fogalmaz: „így és így szoktuk mondani", „így nevezzük". A „nyilvánvaló" terminus esetében pedig azt mondja, hogy kétértelműen használjuk, néha erre, néha arra.

felismerhető. Hiszen az igaz *phantasziá*k érzékeléssel nem különíthetőek el a hamisaktól.

Azonban a megragadó *phantaszia erőteljessége* sem teszi lehetővé, hogy felismerhető legyen. Az erőteljesség kétfajta tulajdonságot fog át: (1) fenomenológiait, amennyiben világos, elkülönülten mutatja a dolgok különbségeit; (2) a megragadó jelleget, azt, hogy jóváhagyásra késztet. A megragadó *phantaszia* az erőteljesség mindkét tulajdonságában osztozik hamis *phantasziá*kkal, tehát ezek alapján nem lehet az igazakat elkülöníteni.

(2) Ráadásul az erőteljes (és a megragadó) *phantaszia* megragadó jellege csupán annyit jelent, hogy hajlamosak vagyunk jóváhagyni, de azt nem, hogy minden esetben jóvá is hagyjuk. Tehát, még ha a megragadó jelleg nem is általában jellemezné az erőteljes *phantasziá*kat, hanem csak a megragadó *phantasziá*ra lenne igaz az erőteljesek közül (tehát az igazakra), akkor sem lehetne ez alapján felismerni a megragadó *phantasziá*t. Karneadész érvében láttuk, hogy a megragadó *phantasziá*t harmadik személy az alapján ismerheti fel, hogy a tapasztaló cselekvése is a megragadó *phantasziá*nak megfelelő lesz minden esetben. Ha azonban nem minden esetben következik automatikusan a *phantasziá*nak megfelelő cselekvés, akkor még a cselekvés megléte sem teszi felismerhetővé, hogy megragadó *phantasziá*val van dolgunk.

A sztoikusokról láttuk, hogy további, fenomenológiai jellemzőkkel is ellátják a megragadó *phantasziá*t: „nyilvánvaló" és „átütő". Ezek közül most a „nyilvánvaló" (ἐναργὴς) érdekes számunkra. Alexandrosz ugyanis ezt a terminust úgy értelmezi át, hogy az nem segít a megragadó *phantaszia* felismerhetőségében. Alexandrosz szerint ugyanis a kifejezést kétértelműen használjuk. Vagy az erőteljes, vagy a megragadó (erőteljes és igaz) *phantaszia* szinonimájaként.[27] Ha az erőteljes *phantasziá*t fedi le, akkor lehet hamis, így nem lehet megragadó. Ha a megragadót, akkor csupán annyiban segíthetné a megragadó *phantaszia* felismerését, ha a fentebb meghatározott jellemzőktől függetlenül felismerhető lenne. Minthogy Alexandrosz nem említi ezt a lehetőséget, minden bizonnyal az erőteljességnek felelteti meg a nyilvánvalóságot, azaz nem egy független jellegről van szó.

Bár Alexandrosz érve kapcsolódik Karneadészéhez, mégis más szempontok alapján közelíti meg a sztoikus elméletet. Karneadész azt mutatja meg, hogy még ha a megragadó *phantaszia* sajátos jellemzője is az erőteljesség, és hogy minden esetben önmagától jóváhagyásra, megragadásra és cselekvésre késztet, akkor is lehetséges olyan megragadó *phantaszia,* mely hamis. Alexandrosz éppen ebből indul ki: az erőteljes *phantaszia* lehet igaz is és hamis is, így nem lehet sajátja a megragadó *phantasziá*nak, ha az mindig igaz. Azt azonban tagadja, hogy

[27] Karneadész ehhez hasonlóan különíti el a „meggyőző" *phantaszia* jelentéseit (SE *M* VII. 174 = LS 69D5): (1) igaz és igaznak is tűnik; (2) hamis, de igaznak tűnik; (3) igaznak tűnik, akár igaz, akár hamis.

a jóváhagyás, megragadás és cselekvés minden esetben követné az erőteljes *phantasziá*t. Bár valóban hajlamosak vagyunk inkább az erőteljes *phantasziá*kat elfogadni és jóváhagyni – vagyis az erőteljes *phantaszia* megragadó jellegű –, mégsem tesszük ezt meg minden esetben. Alexandrosz tehát elutasítja a megragadó *phantaszia* ama fogalmát, mely szerint az ilyen *phantaszia* tapasztalása önmagában jóváhagyásra késztet, mégpedig ellenállhatatlanul.

Ha tehát nem lehetséges felismerni, hogy megragadó *phantasziá*val van-e dolgunk, vagy megragadást nélkülözővel, akkor ez a megkülönböztetés nem segít a tudás megalapozásának elemzésében. Mivel tehát az igazság nem jár együtt kizárólagosan bizonyos érzékeléssel felismerhető jegyekkel (erőteljesség vagy jóváhagyásra késztetés minden esetben), nem lehetséges azt pusztán érzékeléssel felismerni. Másfelé kell tehát keresni a kritériumot. Ha azonban Alexandrosz példáit T6.4-beli jobban megnézzük, találunk még hasonlóságot Karneadész szkeptikus elméletével.

3. Megbízhatóság

Karneadész a sztoikus elmélet kritikáját kiegészítve egy megbízhatósági ismeretelméletet javasol. Ebben a megbízhatóság három szintjét különbözteti meg, aszerint, hogy az adott dologban mennyire fontos a bizonyosság és a körülmények mit engednek meg. Alexandrosz láthatóan Karneadész nyomdokain halad, így érdemes összevetni megjegyzéseit a karneadészi ismeretelmélet részleteivel. Azt fogjuk látni, hogy Alexandrosznál a megbízhatóság két szintje körvonalazódik, melyek a megbízhatóság első két karneadészi szintjével állíthatók párhuzamba. A harmadik, legbiztosabb szint helyett azonban (ellenőrzött, felülvizsgált benyomások) Alexandrosz mást javasol. Az érzékelés mellé, avagy inkább fölé, egy másik lelki fakultás autoritását helyezi: az értelemét. Alexandrosz tehát nem fogadja el azt a karneadészi érvet (SE *M* VII. 165 = LS 70A9), hogy mivel az értelem az érzékelésből és *phantasziá*ból származik, nem lehet kritérium.

KARNEADÉSZ

Karnadész, bár minden kritérium lehetősége ellen felhoz érveket, maga is feltételez kritériumot, mégha csak a gyakorlati élet területére is.[28]

[28] A következőkhöz lásd LS 69.

Long és Sedley (LS 69) amellett érvel, hogy a Karneadész által felvázolt elmélet nem tekintendő Karneadész sajátjának, hanem inkább a sztoikusokkal szembeni polémia része, amennyiben sztoikus elemeket újraértelmezve kimutatja, hogy a cselekvéshez nincs szükség megragadó *phantasziá*ra, hanem elegendő a sztoikusok által is használt „meggyőző" benyomás. Bett (1989) ellenkezőleg, fontosnak tartja, hogy Karneadész kritériuma a cselekvés

T11. Sextus Empiricus: *M* VII. 166 = LS 69D1

Miután azonban neki is szüksége volt valamilyen kritériumra az életvezetés és a boldogság elnyerése érdekében, mintegy rákényszerült, hogy ezzel kapcsolatban kialakítsa a maga álláspontját, s kritériumként a *meggyőző* benyomást alkalmazta, illetve az olyat, amely egyszerre (1) *meggyőző*, (2) *zavartalan* és (3) *felülvizsgált*.[29]

(1) A *meggyőző* (πιθανή) benyomás a legalacsonyabb szintű kritérium. Meggyőző az a *phantaszia*, amelyik igaznak tűnik. A *phantaszia*k meggyőző jellegében fokozatok vannak (SE *M* VII. 173 = LS 69D5), így a meggyőző benyomás az igaznak tűnők közül is leginkább az, mely erőteljesen, világosan tűnik igaznak. Bár a meggyőző benyomás lehet hamis, mégis megfelelő arra, hogy életvezetésünket, cselekvésünket, és még ítéleteinket is ilyen benyomásokra alapozzuk, ugyanis az esetek túlnyomó többségében (<ἐπὶ> τὸ πολὺ) igazak[30] (SE *M* VII. 175 = LS 69D5).[31]

(2) A meggyőző és *zavartalan*[32] (ἀπερίσπαστος) benyomás a második kritérium. Ennek leírásához Karneadész arra hivatkozik, hogy benyomásainkat nem elszigetelten észleljük, hanem midig együtt járnak további benyomásokkal. Amennyiben a meggyőző benyomással együtt észlelt benyomások egyike sem mond neki ellent, vagy nem késztet gyanúra igazsága felől, „nem térít el bennünket azáltal, hogy hamisnak tűnik" (περιέλκειν ἡμᾶς τῷ φαίνεσθαι ψευδής), elmondható, hogy az adott meggyőző benyomás zavartalan. Az ilyen benyomás nagyobb mértékben elfogadható, mint amely csupán meggyőző (SE *M* VII. 176–179 = LS 69E1). Ugyanis a többi benyomással való konzisztencia független a meggyőző jellegtől, így a bizonyosságunkat azon felül növeli.

---

lehetőségét alapozza meg a szkeptikus számára. Mivel elsődleges célunk Alexandrosz értelmezése, ezt a kérdést most nem vizsgálom. Részletes elemzését a lehetséges álláspontokkal lásd Obdrzalek 2006.

[29] ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν, δυνάμει ἐπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προσλαμβάνων τήν τε πιθανὴν φαντασίαν καὶ τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον καὶ διεξωδευμένην.

[30] A meggyőző *phantaszia* igazsága tehát valószínű – ami nyomán pl. Obdrzalek (2006) amellett érvel, hogy a πιθανή-t valószínűnek kell értelmeznünk –, mégis annyiban adjuk hozzá jóváhagyásunkat, amennyiben meggyőz minket igazsága felől, amennyiben megbízunk benne, mintsem annyiban, hogy valószínűleg igaz.

[31] A „meggyőző" *phantaszia* a sztoikus felosztásban is összekapcsolódik a jóváhagyással, SE *M* VII. 242–246 = LS 39G2–3, vö. LS 69.

[32] Az LS magyar kiadásában az ἀπερίσπαστος fordítása „akadálytalan". Nem szerencsés azonban ugyanazt a szót használni erre, mint a μηδὲν ἔνστημα ἔχειν fordítására, mely a kései sztoikus elméletben szereplő terminus. Lásd a II. 1. részt.

Egy zavaró benyomás lehet érzékelés, de lehet vélekedés is. Érzékelési benyomások olyan esetekben jönnek számításba, amikor egy tárgyat a megszokott módon érzékelünk, pl. Szókratész színét, beszédmódját (SE *M* VII. 178 = LS 69E1). Vélekedésről van szó például Menelaosz esetében:

T12. Sextus Empiricus: *M* VII. 180 = LS 69E2

Amikor Menelaosz hátrahagyta hajóján Helené képmását – amelyet mint Helenét hozott magával Trójából –, s partra szállva Pharosz szigetén megpillantotta a valódi Helenét, noha igaz benyomást alkotott róla, mégsem adott hitelt az igaz benyomásnak, mivel egy másik benyomás[33] megzavarta ebben, amelynek alapján ő úgy tudta, hogy Helenét a hajóján hagyta.[34]

(3) A legmagasabb szintű, legmegbízhatóbb kritérium a meggyőző, zavartalan és *felülvizsgált*, διεξωδευμένη vagy περιωδευμένη, *phantaszia*.

T13. Sextus Empiricus: *M* VII. 182 = LS 69E3

A felülvizsgált benyomást magában foglaló benyomásegyüttes esetében tüzetesen megvizsgálunk minden egyes, a benyomásegyüttesben benne lévő benyomást, olyasféleképpen, ahogy ez a népgyűléseken szokás.[35]

A népgyűléssel való hasonlattal Karneadész arra utal, hogy felülvizsgálatkor a benyomások keletkezésének minden körülményét tekintetbe vesszük. Ha a körülményekben eltérés található a normálistól, a kérdéses benyomással kapcsolatban elővigyázatosnak kell lenni. Ha azonban minden körülményt normálisnak találunk, a benyomás felülvizsgáltnak tekinthető, és nincs további ok kételkedni igazságában. A vizsgálandó körülmények közé tartozik érzékelésből létrejött benyomás esetében az érzékelőképesség egészsége, az érzékelt tárgy arányos mérete, az érzékelés közege, a távolság, vagy az érzékelő állapota (SE *M* VII. 183 = LS 69E4).

[33] Minthogy ez a másik benyomás feltehetően egy vélekedés, látható, hogy itt a „benyomás", a *phantaszia* tág használatával van dolgunk, mely magában foglalja a vélekedéseket is, tehát olyan tartalmakat, melyek a racionális lélek sajátjai. Ez a használat jellemző a hellenisztikus korra, azon belül is a sztoikusokra. A sztoikusok szerint ugyanis minden tartalommal bíró mentális állapot egy *phantaszia*, LS 39.

[34] καταλιπὼν γὰρ ἐν τῇ νηὶ τὸ εἴδωλον τῆς Ἑλένης, ὅπερ ἀπὸ Τροίας ἐπήγετο ὡς Ἑλένην, καὶ ἐπιβὰς τῆς Φάρου νήσου ὁρᾷ τὴν ἀληθῆ Ἑλένην, σπῶν τε ἀπ' αὐτῆς ἀληθῆ φαντασίαν ὅμως οὐ πιστεύει τῇ τοιαύτῃ φαντασίᾳ διὰ τὸ ὑπ' ἄλλης περισπᾶσθαι, καθ' ἣν ᾔδει ἀπολελοιπὼς ἐν τῇ νηὶ τὴν Ἑλένην.

[35] ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ τὴν περιωδευμένην συνδρομῆς ἑκάστην τῶν ἐν τῇ συνδρομῇ ἐπιστατικῶς δοκιμάζομεν, ὁποῖόν τι γίνεται καὶ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις.

Az elmélet fontos eleme, hogy az alkalmazandó kritérium kiválasztása függ egyfelől a dolog fontosságától, másfelől attól, hogy a körümények mit engednek meg. Minthogy a három kritérium egyre nagyobb bizonyosságot tesz lehetővé, egyre fontosabb dolgok kapcsán kell őket alkalmazni. Míg (1) a meggyőző benyomás elegendő a hétköznapi, csekély jelentőségű dolgokban, (3) a legfontosabb, a boldogsággal kapcsolatos dolgok esetén felülvizsgált benyomásra kell támaszkodni (SE *M* VII. 184 = LS 69E5).

A körülmények hatása a különböző szintű kritériumok alkalmazhatóságára jól látható az idő példáján. Ha rövid idő áll rendelkezésre, hamar kell dönteni (például azt érzékeljük, hogy az ellenség üldöz, így tehát futni kell), akkor hiába fontos a dolog, ha nem cselekszünk gyorsan, már mindegy lesz. A gyors cselekvés viszont nem teszi lehetővé a körülmények megvizsgálását, a felülvizsgálatot, de talán még a zavart keltő benyomások megfontolását sem. Ilyen esetekben tehát (1) a meggyőző benyomásra kell hagyatkozni (SE *M* VII. 185–186). Ha azonban van idő megvizsgálni a helyzetet és a benyomás igazságáról megbizonyosodni, akkor még kisebb kérdésekben is előfordul, hogy (3) a felülvizsgált benyomáshoz folyamodjunk (SE *M* VII. 187–188). Ez különösen igaz olyan esetekben, amikor a benyomás keletkezésének körülményei már előzetesen normálisnak tekinthetők, bármi további vizsgálat nélkül (SE *M* VII. 188–189).

ALEXANDROSZ

Nézzük meg, Alexandrosz megjegyzései hogyan kapcsolódnak Karneadész háromszintű megbízhatósági ismeretelméletéhez.

T6.4. Alexandrosz: *De anima* 71. 16–21

> Az erőteljes *phantasziá*t pedig jóváhagyás követi, hacsak nem valami más által hamisnak bizonyult; ahogyan azt a következő esetekben tapasztaljuk: (P1) az arról való *phantasziá*nál, hogy a csillagok nem mozognak; (P2) a festményeken a kiemelkedés és a besüllyedés kapcsán; és (P3) a tükrökben megjelenő visszatükröződéseknél. Ugyanis ezekben nem azért nem bízunk, mert ne lennének erőteljesek, hanem mert el lettünk térítve tőlük valami más által; hiszen gyakran még igaz és erőteljes *phantasziá*kban sem bízunk, amikor csak már előzetesen el lettünk térítve tőlük.

(1) Alexandrosz erőteljes *phantasziá*ja párhuzamba állítható Karneadész meggyőző benyomásával. Az erőteljes *phantaszia* megragadó jellegű (καταληπτικόν). Mivel a megragadás egy *phantaszia* jóváhagyását jelenti, a megragadó jelleg értelmezhető akként, hogy hajlamosak vagyunk jóváhagyni az adott *phantasziá*t. Azaz, „az erőteljes” és így megragadó jellegű „*phantasziá*t jóváhagyás követi”. Ha tehát más körülményt nem veszünk figyelembe, az erőteljes *phantasziá*t

jóváhagyjuk, ráhagyatkozunk, megbízunk benne.[36] Hozzátehetjük talán, hogy az erőteljes *phantaszia* valóban megbízható annyiban, amennyiben Karneadész megbízható *phantasziá*ja, hiszen az esetek többségében igaz.

Egy fontos különbség azonban azonnal észrevehető. Karneadész a gyakorlati dolgokra szűkítette a meggyőző benyomás (és a két további szint) kritériumként való alkalmazhatóságát. Az egész elmélet azért fontos számára, hogy képes legyen választ adni arra, miképpen lehetséges, hogy cselekszünk (Plutarkhosz: *Kólótész ellen* 1122A–F = LS 69A, valamint az egész LS 69, vö. LS 53S). Ezzel szemben Alexandrosz példái inkább olyan *phantasziá*kat említenek, melyek a cselekvés magyarázatában nem játszanak szerepet. A cselekvésre és annak magyarázatában a *phantaszia* szerepére a későbbiekben tér rá (*DA* 71. 21 – 73. 13), közben hangsúlyozva, hogy nem minden *phantaszia* kötődik a cselekvéshez (*DA* 72. 20 – 73. 2).

Fontos azonban megemlíteni, hogy Alexandrosz tudatában van a problémának, ami a szkeptikus számára adódik, ha a cselekvés lehetőségét akarja megmutatni, *in Met.* 299.2–300.22. A szkeptikusok ellen szokásosan felhozott cselekvéssel kapcsolatos aporiák segítségével amellett érvel, hogy a szkeptikusnak, ha más esetben nem is, de a cselekvéssel kapcsolatos dolgok esetén el kell ismernie, hogy jóváhagyását adja, avagy feltételezi azt, hogy valami jó avagy rossz (*in Met.* 299.2–300.3). Ebből már következik, hogy valós különbségeket is feltételeznie kell a dolgokban, melyek pedig (tudományosan) megismerhetők. Ha viszont valami megismerhető, az így nyert ismeret használható is kritériumként (*in Met.* 300.5–300.15). Alexandrosz azonban hangsúlyozza, a cselekvésben használatos kritérium racionális, az értelem tevékenységi körébe tartozik: megfontolás, βουλεύεσις, de semmiképp sem *phantaszia* (*in Met.* 300.15–300.22). Ha ugyanis valakinek van egy *phantasziá*ja, gyakran megfontolja, hogy kövesse-e vagy sem.

(2) Alexandrosz további megjegyzései párhuzamba állíthatók Karneadész második szintű kritériumával, a *zavartalan* benyomással. Ahogy Karneadész is említett példákat zavaró *phantasziá*kra (például Menelaosz benyomásának ellentmondó vélekedése), Alexandrosz is ilyen példákat sorol fel. Alexandrosz úgy fogalmaz, hogy a kérdéses erőteljes *phantaszia* „valami más által hamisnak bizonyult" (δι᾽ ἄλλων τινῶν πεφωραμένη ψευδὴς), avagy „el lettünk térítve valami más által" (διαβέβληται δι᾽ ἄλλων) tőle. Alexandrosz megfogalmazása hasonlít a karneadészi leíráshoz (SE *M* VII. 176–179 = LS 69E1), példái ugyanakkor hamis *phantasziá*kat említenek. Ezzel szemben Karneadész éppen azt mutatja ki, hogy igaz és erőteljes (azaz megragadó) *phantaszia* esetén is előfordul, hogy nem ad-

[36] Nem teljesen világos, hogy mennyire automatikus, avagy kontrollált, hogy a meggyőző vagy erőteljes *phantasziá*t jóváhagyjuk, akár Karneadész, akár Alexandrosz elméletében. Alexandrosz mindazonáltal hangsúlyozza, hogy a *phantasziá*t (az erőteljest is) nem minden esetben hagyjuk jóvá (*DA* 72. 13–20).

juk jóváhagyásunkat. Alexandrosz csak megemlíti ennek lehetőségét, anélkül, hogy példákkal szemléltetné az ilyen eseteket.

Alexandrosz esetében a konzisztencia kritériuma, vagyis hogy ne legyen egy adott *phantasziá*nak ellentmondó vélekedésünk vagy más *phantasziá*nk, világosan következik az arisztotelészi ellentmondás-mentesség feltételéből (*Metafizika* 4). Az ellentmondás-mentesség ugyanis érvényes mentális állapotainkra, legalábbis a vélekedésekre (ὑπόληψις, δόξα): lehetetlen, hogy valakinek egyszerre egymásnak ellentmondó vélekedései legyenek (*in Met.* 270.3–12, 17–25, vö. Arisztotelész: *De interpretatione* 14).

Alexandrosz példái – (P1) a mozdulatlan csillagok; (P2) a festmények kiemelkedéssel és besüllyedéssel; és (P3) a tükörben megjelenő dolgok – hasonlítanak egymásra, de közelebbről megvizsgálva őket találhatók közöttük eltérések. Nézzük meg, az egyes esetekben milyen erőteljes benyomások vannak, és miként bizonyulnak hamisnak.

(P1) Az első példában elég világos, hogy mely benyomás erőteljes, de hamisnak bizonyuló:

(φ1) A csillagok nem mozognak.

φ1 erőteljes, hiszen bármikor is az égre tekintettünk, az akkor nyert benyomásunk alapján a csillagok – úgy tűnik – egy helyben állnak, még olyankor is, amikor a megfigyelést a lehető legmegfelelőbb körülmények között végeztük. Tudjuk azonban az asztronómiából – vagyis később megismételt megfigyelésekből és ezeken alapuló elméletből –, hogy ez nem lehet igaz, és valójában a csillagok mozognak.

Alexandrosz nem ad további felvilágosítást arról, hogy mi mond ellent φ1 *phantasziá*nak: lehet akár másik *phantaszia* vagy tudás, tudományos elmélet. Alexandrosz és Arisztotelész *phantasziá*val kapcsolatos asztronómiai példái – köztük a Nap, mely egy láb átmérőjűnek tűnik (Arisztotelész *DA* 3. 3. 428b3–4; *De insomniis* 1. 458b28–29, 2. 460b18; Alexandrosz *DA* 72. 18–20) – azt sejtetik, hogy az ilyen esetekben inkább a *phantasziá*nál magasabb szintű, racionális képesség körébe tartozó mentális tartalom mond ellent a megjelenő *phantasziá*nak (a példákról bővebben a 3. részben).

(P2) A második példa kevésbé egyértelmű. A festményen lévő „kiemelkedések és besüllyedések" (εἰσοχαί τε καὶ ἐξοχαί) utalhatnak arra, hogy bár a festmény maga síkbeli, mégis képes térben megjeleníteni dolgokat, melyek úgymond kiemelkednek a kép síkjából. Vagy éppen fordítva, bár a festmény síkbelinek tűnik, mégis kiemelkedéseket és besüllyedéseket tartalmaz. Talán utóbbit erősíti az, hogy a „kiemelkedések és besüllyedések" Alexandrosznál ezen a helyen kívül a sztoikus *phantaszia*, benyomás, kleanthészi, tehát szó szerinti, fizikai benyomásként való értelmezésére utal (*DA* 72. 6–13).

Ha az előbbi értelmezést fogadjuk el, a festményre nézve φ2 benyomás is létrejön.

(φ2) A festmény 3D-s.

Mivel a festmény valójában sík, φ2 benyomás hamis. Hogy honnan tudjuk: a festmény sík, az nem derül ki a példából. Lehet (a) másik benyomás a festményről, egy tapintáson alapuló *phantaszia*, vagy (b) arról való tudásunk, vélekedésünk, hogy a festményt síknak festik. Utóbbi (b) esetben a példa tejesen párhuzamba állítható P1 asztronómiai példájával. Ha (a) egy érzékelés az ellentmondó tartalom, P2 tekinthető az ellentmondó tartalmak körének az érzékelésre való kiterjesztéseként.

Egy hasonló, ugyancsak festményekkel kapcsolatot illúziót Alexandrosz valamivel részletesebben vizsgál, *DA* 50. 26 – 51. 4. Itt a távolság érzékelésének problémáját tárgyalva azt említi Alexandrosz, hogy a festők tudatosan kihasználják, hogyan érzékeljük a távolságot, vagyis a közelebbi dolgokat inkább érzékeljük, mint a távolabbiakat.[37] Ha a látás esetére ezt úgy értjük, hogy a közelebbi dolgokat nagyobbnak látjuk, mint a távoliakat (vagy legalábbis az „inkább" egyik tényezője a látás esetén a nagyság), akkor az illúzió könnyen érthetővé válik. Mivel közeli tárgyakat nagyobbnak látunk, ha valamit nagyobbnak látunk, akkor „feltételezzük", hogy közel van (vagyis közeliként érzékeljük). Amit tehát a festő a képen nagyobbként ábrázol, azt a kép nézője közelinek fogja látni, amit meg kisebbként, azt távolinak. Bár itt nincs szó „kiemelkedésekről és besüllyedésekről", mégis közös lehet a két esetben, hogy a síkbeli, 2D-s képet térbeli, 3D-s megjelenésként érzékeljük, az analógia alapján a síkhoz hozzákapcsolva a mélység dimenzióját. Így a festmények 3D képként való érzékelése a távolságérzékelésünk módjából természetesen következő „illúziónak" tekinthető.

(P3) Talán a harmadik példa mutatja a legvilágosabban, hogy az erőteljes benyomást bizonyos esetekben nem hagyjuk jóvá.

(φ3) A tükörben látszó ajtó előttem van.

A tükörbe nézve minden esetben világosan úgy tűnik, hogy φ3. Mégis, miután megtapasztaltuk, milyen is a tükör (már kisgyerekként), nem indulunk el előre, ha a tükörben magunk előtt látott ajtón akarunk kimenni, vagyis nem cselekszünk φ3 benyomás szerint. Még ha nincs is okunk az ajtón kimenni, akkor se gondoljuk egy pillanatra sem, hogy az ajtó mögöttünk van. Bár úgy tűnik φ3, mégis automatikusan tudjuk, hogy nem úgy van.[38]

A cselekvéssel való kapcsolat ezt a példát valamelyest megkülönbözteti az előzőektől, és közelíti Karneadész megfontolásaihoz. Eszerint tehát az ilyesfajta kritérium a cselekvéssel *is* kapcsolatos.

Az eddigiekből látható, hogy a karneadészi elmélet néhány fontos eleme hiányzik Alexandrosznál. (i) Nem ejt szót a megbízhatóság harmadik, legmagasabb szintjéről, a felülvizsgált benyomásról. (ii) Nem vizsgálja, milyen ese-

[37] Bár Ganson (2003. 389) szerint a hiba egy téves következtetés, így racionális működés eredménye, a szövegben ennek nincs nyoma. Egyedül a φαντάζεται ige szerepel, mely a *phantaszia* működésére utal.

[38] A példa szólhatna a jobb és bal oldal felcseréléséről is, de akkor a cselekvéssel kapcsolatos következmény nem merül fel.

tekben milyen megbízhatóságú kritériumra kell hagyatkozni. Vagyis azt, hogy a dolog fontossága és bizonyos körülmények hogyan befolyásolják az alkalmazandó kritériumot. A két hiány összefügg. (i) Alexandrosz a harmadik szintű kritérium helyett, ahogy hamarosan látjuk, mást ajánl: az értelmet, racionális lelket helyezi az érzékelés és *phantaszia* fölé kritériumként. (ii) Minthogy az ember számára elérhető legmagasabb, legbiztosabb ismeret a racionális lélek által szerezhető meg, Alexandrosznak nem érdemes a nem-racionális kritériumok alkalmazási területét tüzetesebben elemeznie. Általánosságban inkább az mondható el, hogy a tudással rendelkezők vagy szakértők véleménye megbízhatóbb, mint azoké, akik a kérdéses tudás híján vannak – mint például az orvos előrejelzései az egészséggel kapcsolatban (*in Met*. 317.25–30).

(i) Érdemes azonban röviden kitérni a felülvizsgált benyomással kapcsolatban Alexandrosznak a sajátos érzettárgy érzékeléséről szóló leírására. Ebben ugyanis az igazságot szavatoló körülmények listája nagyjából megegyezik Karneadésznak a felülvizsgált érzékelési benyomás kapcsán felállított listájával.

Ahogy láttuk, a felülvizsgálatra Karneadész érzékeléssel kapcsolatos példát hoz. Amennyiben az érzékelés összes körülményét megvizsgálva, avagy előzetesen ismerve megállapítható, hogy minden fontos körülmény normális, nincs további ok a kérdéses benyomás igazságában kételkedni (SE *M* VII. 183, 188–189). Alexandrosz ehhez hasonló megfontolásokkal igazolja, hogy a sajátos érzettárgyak esetében érzékelésünk mindig helyes, amennyiben bizonyos körülmények fennállnak, és természet szerint vannak (*DA* 41. 13 – 42. 3, vö. *in Met*. 312.11–313.3).[39] Az általa felsorolt releváns körülmények – az érzékszervek egészsége, az érzettárgy megfelelő helye és távolsága az érzékelőhöz képest, a közvetítő közeg megfelelő állapota és zavartalansága – is részét képezik a Karneadész által említetteknek.[40] Amellett, hogy Alexandrosz tézise csak az érzékelések egy szűk körére érvényes (legalábbis a *De anima* szerint, hiszen a *Metafizika* kommentárjában összetettebb megjelenésekkel is számol: például azt álmodni, hogy valaki Athénban van, *in Met*. 313.1–3), Alexandrosz a hangsúlyt is máshova helyezi, mint Karneadész. Utóbbi számára az a fontos, hogy *megbizonyosodjunk* a benyomás igazságáról. Alexandrosz viszont azt elemzi, hogy milyen feltételek szükségesek ahhoz, hogy egy érzékelés garantáltan igaz legyen. Arról nem ejt szót, hogy az érzékelő miképpen szerezhet tudomást a körülmények mibenlétéről, vagy egyáltalán ismeri-e azokat. Elmélete tehát inkább tekinthető az érzékelés megbízhatóságának metafizikai megalapozásaként, mintsem egy robusztus episztemológiai elméletként.

[39] *in Met*. 312.29 szerint a természet szerinti állapotban lévőnek τῷ κατὰ φύσιν ἔχοντι kell hinni. Azonban fontos számára kimutatni, hogy ha a körülmények nem állnak fenn, tévedhetünk, *in Met*. 306.5–13, 311.23–315.10.

[40] Caston (2012. 150–151) számos párhuzamot említ, ahol hasonló, vagy azonos körülmények merülnek fel, pl. SE *M* VII. 424 = LS 40L. Vö. LS 69.

III. ALEXANDROSZ ARISZTOTELÉSZI ISMERETELMÉLETE

Ahogy láttuk, Alexandrosz példáiból nem derül ki, hogy milyen mentális állapot mond ellent a kérdéses *phantasziá*nak, mi által tudjuk, hogy az hamis. Bár mindegyik példa értelmezhető úgy, hogy egy érzékelés vagy perceptuális *phantaszia* mond ellent, mégis, számos megfontolás utal arra, hogy Alexandrosz inkább magasabb, racionális, értelmi mentális állapotra, képességre gondol a *phantasziá*nak ellentmondani képes dologra hivatkozva.

T14. Alexandrosz: *DA* 71. 24–26 (vö. Arisztotelész: *De anima* 429a4–8)

Még az emberek is gyakran követik a *phantasziá*kat, mert az értelmük elhomályosodott valamilyen szenvedély, betegség, vagy az alvás által.[41]

Míg az állatok természetük szerint a *phantasziá*kat követik, azaz aszerint cselekednek, ahogy nekik tűnik, az emberek esetében – mivel racionális lények – magyarázatot igényel, hogy néha a *phantasziá*t követik, nem pedig értelmes belátásukat. Az ariszotelészi–alexandroszi magyarázat egyszerű: ilyen esetekben az ember (racionális) természetével ellentétes módon jár el, tehát ilyenkor természetellenes állapotban van: valami szenvedély vagy betegség hatása alatt, vagy éppen alszik. Ilyen állapotokban ugyanis az értelem képtelen a megfelelő működésre. A *phantasziá*kat tehát követjük, ha nincs ott valami, ami ellentmondana nekik. Amikor tehát mégsem követjük a *phantasziá*t, annak gyakran az az oka, hogy értelmünk ellentmond neki (vö. *in Met.* 300.20–300.22).

Ahogy (P1) az állócsillagok példájánál említettük, Alexandrosz megidézi (*DA* 72. 18–20) Arisztotelész többször előforduló példáját: a *phantasziá*t arról, hogy *a Nap egy láb átmérőjű*. A példával azt illusztrálja, hogy nem minden *phantasziá*t hagyunk jóvá. Arról semmit sem árul el, hogy ezt a *phantasziá*t miért nem hagyjuk jóvá, de mivel Arisztotelésznél a példa kulcsfontosságú, érdemes megnézni, ő hogyan is használta fel.

Három előfordulása közül a *De anima* 3.3, 428b2–9-ben Arisztotelész Platón elméletét kritizálva (mely szerint a *phantaszia* az érzékelés és a vélekedés keveréke) a *phantasziá*nak ellentmondó ítéletet a vélekedéshez, *doxá*hoz rendeli. A kontextus ugyan polemikus, és a vélekedés sem tekinthető kritériumnak (hiszen gyakorta téved), mégis egy, a racionális lélekrészhez tartozó, képességről van szó. A *De insomniis* 1. 458b28–29 egyértelműbb: a megjelenéssel a tudás áll szemben. Azt hangsúlyozza Arisztotelész, hogy hiába a helyes tudás, a Nap még annak ellenére is egy lábnyinak tűnik.

[41] καὶ οἱ ἄνθρωποι δὲ ταῖς φαντασίαις ἕπονται πολλάκις διὰ τὸ ἐπικεκαλύφθαι τὸν νοῦν αὐτῶν ἢ ὑπὸ πάθους τινὸς ἢ ὑπὸ νόσου ἢ ὑπὸ ὕπνου

Harmadik előfordulása – a *De insomniis* 2. 460b16–20 – azonban kevésbé egyértelmű. Itt teljesen más szerepet tölt be a példa: azt mutatja be, hogy az elsődleges érzék (τὸ κύριον) és a *phantaszia* más képesség szerint ítél. Bár a κύριον nemcsak érzéket jelölhet (hanem bármit, ami uralkodik valami más felett), mivel az egész fejezet azt igyekszik megmutatni, hogy az érzékelés és a *phantaszia* különbségei hogyan magyarázzák az illúzió jelenségét (amit Arisztotelész majd az álomra is alkalmaz), és a vélekedés vagy más racionális képesség nincs megemlítve, jobban érthető ez a példa, ha a közös érzék magasabb szintű, ellenőrző funkciója áll szemben a *phantasziá*val.[42] Még ha Arisztotelész értelmezésében ez is a legjobb megoldás, Alexandrosz esetén ez nem csökkenti a példa másik két előfordulásának egyértelmű üzenetét: a *phantasziá*nak egy magasabb, racionális képesség mondhat ellent.

Sextus értelmezésében a peripatetikus ismeretelmélet két kritériumot állít – az érzékelést az érzékelhetők megítélésére, az értelmet az értelemmel felfoghatókéra (SE *M* VII. 217) –, melyek közül az értelem világosan az érzékelés felett áll, ugyanis szükséges eszközként használja azt (SE *M* VII. 226). Bár ez nyilvánvaló leegyszerűsítése a tudáshoz vezető egymásra épülő lelki folyamatoknak és ezeket lehetővé tevő képességeknek (amit Sextus maga is összefoglal, SE *M* VII. 216–225), ha ezt figyelembe vesszük, láthatóvá válik, hogy Alexandrosz is tökéletesen illeszkedik a sémába. Az elméletnek csak egy elemét említve amellett, hogy Alexandrosz is megismétli a Sextus által is hivatkozott arisztotelészi elemzést a fogalmak vagy alapelvek létrejöttéről (*in Met.* 2.23–5.14), és hogy az általánost, a lényeget – amiről az arisztotelészi tudomány szól – csak az értelem segítségével ragadhatjuk meg (pl. *DA* 83. 13 – 84. 10): az érzékelhetők esetében is az értelem ragadja meg a dolgok lényegét.

T15. Alexandrosz: *De anima* 61. 3–8 (vö. Arisztotelész: *De anima* 3.4. 429b12–22)

Hiszen az is egy, ami megítéli az érzékelhetők különbségét az értelemmel megragadhatókhoz viszonyítva. Mert ez az értelem. Ez ugyanis mindent megért és megítéli a lényeget az egyedi dolgok mindegyikében, Hiszen az érzékelhetőknek mint érzékelhetőknek a különbségeit érzékeléssel ítéljük meg; de a lényegükben lévő különbséget egymáshoz képest, és ami a természetükben megérthető, azt az őket elgondoló értelem ítéli meg.[43]

Az értelem, tudás tehát az érzékelhető dolgok több aspektusát is megítéli, így tekinthető egy az érzékelésnél magasabb szintű kritériumnak.

[42] A megoldásról lásd részletesebben Hangai 2012. 125–128.

[43] καὶ γὰρ τὴν τῶν αἰσθητῶν πρὸς τὰ νοητὰ διαφορὰν τὸ κρῖνον ἕν· ὁ γὰρ νοῦς· πάντα γὰρ οὗτος νοεῖ καὶ κρίνει ἐν τίνι ἑκάστῳ τῶν ὄντων τὸ εἶναι. ὡς μὲν γὰρ αἰσθητῶν τῶν αἰσθητῶν τὰς διαφορὰς αἰσθήσεως κρῖναι, τὴν δὲ κατὰ τὴν οὐσίαν αὐτῶν διαφορὰν πρὸς ἄλληλά τε καὶ τὰ τῇ αὑτῶν φύσει νοητὰ ὁ νοῶν αὐτὰ νοῦς κρίνει).

IRODALOM

[SVF] Arnim, Hans von (szerk.) 1903–1905. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig, Teubner.

[AD] Accattino, Paolo – Donini, Pierluigi (ford., komm.) 1996. *Alessandro di Afrodisia: L'Anima*. Bari, Laterza.

Allen, James 1994. Academic Probabilism and Stoic Epistemology. *Classical Quarterly*. 44. 85–113.

[BD] Bergeron, Martin – Dufour, Richard (kiad., ford., komm.) 2008. *Alexandre d'Aphrodise: De l'âme*. Paris, Vrin.

Bett, Richard 1989. Carneades' Pithanon. A Reappraisal of its Role and Status. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 7. 59–94.

Bett, Richard (szerk., ford.) 2005. *Sextus Empiricus: Against the Logicians*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bury, R. G. 1935. *Sextus Empiricus: Against Logicians*. (Loeb Classical Library) Cambridge/MA, Harvard University Press.

Caston, Victor (ford., komm.) 2012. *Alexander of Aphrodisias: On the Soul, Part I*. London, Bristol Classical Press.

Caston, Victor 2017. Alexander of Aphrodisias on Phantasia. Talk at Representation and Reality Lecture Series, Gothenburgh.
http://representationandreality.gu.se/research/r-r-lecture-series/9.-caston--alexander-of-aphrodisias-on-phantaszia
https://cdnapisec.kaltura.com/html5/html5lib/v2.63.3/mwEmbedFrame.php/p/1926342/uiconf_id/32079241/entry_id/0_uq74dco8?wid=_1926342&iframeembed=true&playerId=kaltura_player_0_uq74dco8&entry_id=0_uq74dco8#

Dooley, W. E. (ford., komm.) 1989. *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 1*. Ithaca/NY, Cornell University Press.

Dooley, W. E. (ford., komm.) 1993. *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Metaphysics 5*. Ithaca/NY, Cornell University Press.

Fotinis, A. P. (ford., komm.) 1980. *Alexander of Aphrodisias: De Anima*. Washington, D.C., University Press of America.

Frede, Michael 1983. Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions. In uő: *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis, University of Minnesota Press. 1987, 65–93.

Frede, Michael 1997. The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. In Myles F. Burnyeat – Michael Frede (szerk.) *The Original Sceptics. A Controversy*. Indianapolis. 127–152.

Frede, Michael 1999. Stoic Epistemology. In Keimpe Algra – Jonathan Barnes – Jaap Mansfeld – Malcolm Schofield (szerk.) *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 295–322.

Ganson, Todd 2003. Alexander of Aphrodisias on the Role of Color Appearances. *Ancient Philosophy*. 23. 383–393.

Hangai Attila 2012. A *phantaszia* Arisztotelésznél a *Parva Naturalia* értekezéseiben. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/1. 118–140.

Hangai Attila 2015. Az érzékelés tartalma – Aphrodisziaszi Alexandrosz. In Bárány István – Bolonyai Gábor – Ferenczi Attila – Vér Ádám (szerk.) *Studia Classica*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 195–206.

Hankinson, R. J. 2003. Stoic Epistemology. In Brad Inwood (szerk.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge, Cambridge University Press. 59–84.

Lautner Péter 1995. Αναζωγράφημα and Related Terms in Alexander of Aphrodisias' Notion of *phantasia*. *Scripta Classica Israelica*. 14. 33–41.

[LS] Long, Anthony – Sedley, David 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press.

Long, Anthony – Sedley, David 2014/1987. *A hellenisztikus filozófusok*. Szerk. Bene László. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Obdrzalek, Suzanne 2006. Living in Doubt. Carneades' Pithanon Reconsidered. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 31. 243–280.

Sedley, David 2002. Zeno's Definition of *phantasia kataleptike*. In Theodore Scaltsas – Andrew S. Mason (szerk.) *The Philosophy of Zeno. Zeno of Citium and his Legacy*. Larnaca. 133–154.

Sharples, Robert W. 1987. Alexander of Aphrodisias. Scholasticism and Innovation. In Wolfgang Haase (szerk.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. II. 36.2. Berlin, Walter de Gruyter. 1176–1243.

Sharples, Robert W. (kiad., szerk., komm.) 2008. *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa*. Berlin, Walter de Gruyter.

Todd, Robert B. 1976. *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De mixtione with Preliminary Essay*. Leiden, Brill.

Smrcz Ádám

A fakultások vitája – avagy Edward Herbert of Cherbury az innátizmusról*

Edward Herbert of Cherbury filozófusi hírneve kétségkívül sokat köszönhet John Locke-nak: mint az közismert, Locke az *Értekezés* első könyvében vitapartnereként hivatkozik rá, és bírálja a gyakorlati alapelvek velünkszületettségének neki tulajdonított tézisét (Locke 2003). Locke beszámolója szerint Herbert az egyetemes egyetértést tekintette a közös tudati tartalmaink velünkszületettsége melletti fő bizonyítéknak, cáfolata pedig annyira megsemmisítőnek hatott, hogy számos alkalommal felvetődött még az a kérdés is, hogy Locke miért éppen egy sokadrangú gondolkodót választott ellenfeléül (Forrai 2005. 61), Herbert pedig máig úgy él a filozófiatörténészek képzeletében, mint aki már a maga korában is idejétmúlt képzetek mellett kardoskodott csupán (vö. Reid 2015. 401–433).

Herbert megítélését ugyanakkor régóta döntően befolyásolja az a körülmény, hogy olvasói legtöbbször nem közvetlenül a szerző szövegeire alapozzák értelmezéseiket, hanem olyan másodlagos beszámolókra hagyatkoznak, amelyek sokszor kritikusak a herberti álláspontt szemben. Ez azonban könnyen vezethet félreértelmezésekhez. Napjainkra ugyanis a Herberttel foglalkozó (csekély számú) irodalomban például annak a gondolata is felütötte a fejét, hogy Locke-ot esetleg nem is filozófiai megfontolások motiválhatták, mikor Herbertet pellengére állította, hanem sokkal inkább a Herbert személyét övező kedvezőtlen megítélések lehettek a dolog hátterében. Bár maga Herbert a *De veritate* című filozófiai traktátusát tartotta fő művének (vö. Bedford 1979. 1–29), számos kortársa inkább a – némi anakronizmussal élve – összehasonlító vallástudományi írásait *(De religione gentilium, De religione laici)* tekintette úttörőnek. Márpedig ezen írások voltak azok, amik Herbertet később a deizmus ódiumára tették érdemessé, mígnem a 17. század második felére neve egyenesen az ateizmussal és az egyházellenes uszítással vált rokon értelmű̂vé (vö. Kortholt 1680. 4–92).[1]

* A tanulmány az NKFI/OTKA K 123839 és az NKFI/OTKA K 125012 támogatásával készült.

[1] A lutheránus teológus, Christian Kortholt főleg azért bírálta Herbertet, mert az utóbbi igazságfogalma nem engedte meg, hogy a kinyilatkoztatott vallásokat igaznak fogadjuk

Mindezek figyelembevételével tehát egyáltalán nem zárható ki, hogy Locke pusztán „retorikai érvnek" szánta Herbert nevének fölemlegetését, hiszen ezáltal egy akkor már meglehetősen rossz hírnévnek örvendő személytől határolódhatott el (Serjeantson 2001. 217–238).

Írásomban arra teszek kísérletet, hogy ezen utóbbi állítást filozófiai érvekkel is alátámasszam: meglátásom szerint ugyanis, bár Locke és Herbert számos kérdésben a legkevésbé sem értettek volna egyet, az innátizmussal kapcsolatos nézeteik közel sem esnek olyan távol egymástól, mint ahogy azt Locke olvasói gondolni szokták, Locke módszere ugyanis számos ponton emlékeztet egyfajta szalmabáb elleni érvelésre.

Herbert mindazonáltal jó választásnak bizonyult Locke részéről, az értelmi igazságokról alkotott nézetei ugyanis – kellő távolságból nézve – valóban innátizmust sejtetnek. Herbert az értelmi megismerésért felelős fakultásnak (amit ő *természetes ösztön*nek nevez) két állapotát különíti el, egy potenciálisat és egy aktualizáltat. A potenciális állapotban levő képesség tekinthető szerinte a szigorú értelemben vett képességnek, míg az aktualizált állapot „egybeesik a közös tudati tartalommal" (Herbert 1966. 47), vagyis azzal az értelmi igazsággal, amit Locke velünk születettnek vél. Herbert ugyan sehol nem beszél velünk született fogalmakról, csakis velünk született képességeket említ, a kérdés mégis az lesz, hogy a potenciális állapotban lévő megismerő képesség már eleve tartalmazta-e a megjelenített ideát, vagy sem. Mint arra rá kívánok mutatni, a Herbert-féle értelmi igazságoknak adható olyan értelmezése, melyhez nem szükséges előfeltételeznünk tudati tartalmaink velünkszületettségét.

Gondolatmenetem a következő nyomvonalon halad: (I) az első részben Locke Herberttel szembeni fenntartásait vázolom, és azt mutatom be, hogy a szerző az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képességek és az intencionális tartalmak elkülönítése révén igyekszik távol tartani magát a diszpozícionális innátizmustól. (II) A második részben arra mutatok rá, hogy a fenti distinkció Herbertnél is fellelhető: ezt először (1) a közös tudati tartalmak herberti elgondolásainak vázolásával teszem meg. Mint látni fogjuk, ezen tartalmak egyikéről-másikáról Herbert nyíltan is kijelenti, hogy tapasztalati eredetűek,

---

el. Szerinte ugyanis csakis az nevezhető igaznak, ami örökké és változatlanul igaz, vagyis a korrespondenciaelmélet értelmében megfogalmazott állításaink (miszerint egy állítás akkor tekinthető igaznak, ha az megfelel a világ valamely aktuális tényállásának) nem minősülnek igaznak. Az az állítás tehát, hogy „a víz meleg", csakis akkor lenne igaznak tekinthető, ha a víz minden esetben meleg volna, és egy adott víz melegségére vonatkozóan legfeljebb valószínű állítások vonatkozhatnak. Az igazság ezen meglehetősen szigorú értelemben vett használatára Herbert már könyvének alcímében ígéretet tesz: „[az igazságnak] a valószínű, a lehetséges és a hamis dolgoktól való elhatárolása". A fentiek miatt Kortholt a filozófiatörténet két másik, általa leginkább kártékonynak vélt szerzője (Hobbes és Spinoza) mellett juttatott helyet Herbertnek a *De Tribus Impostoribus Magnis* című írásában: „Valójában az angolok és hollandok között nőtt fel az a triumvirátus, akik – mint azt kommentárunkban bemutatjuk majd – egy új filozófia és eleddig ismeretlen szubtilitások álarca alatt veszélybe sodorják a kereszténységet, és annak pusztulását mozdítják elő" (Kortholt 1680, 10).

és az ideáknak csupán egyetlen olyan csoportját találjuk nála, melynek esetében a velünkszületettség lehetősége felmerül. Amellett fogok azonban érvelni, hogy ezen csoport esetében sem szükséges az innátizmus előfeltételezése, hanem Herbert álláspontja sokkal inkább egyes empirista szerzőkére (különösen Francis Baconére) hasonlít. Ezt követően (2) a megismerőképességek működésének herberti elméletét vázolom, (3) különös tekintettel az általa természetes ösztönnek nevezett képességcsoportra, melyből – reményeim szerint – szintén látható lesz, hogy Herbert nem feltételezte intencionális tartalmaik velükszületettségét. (4) Ezen a ponton Herbertnek a diszkarnált lélekre vonatkozó elszórt megállapításait hívom segítségül, melyek – az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képességek halhatatlanságának és az intencionális tartalmak halandóságának tézise által – rávilágíthatnak a kettő közti éles különbségre. Legvégül pedig (III) a cambridge-i platonista, Nathaniel Culverwell Herbert-olvasatát idézem fel annak bemutatása érdekében, hogy Herbertet a kortársai is a fentiekhez hasonló szemmel olvasták. Az utóbbi körülmény nem utolsósorban arra is rámutathat, hogy a Herbertet csupán a pürrhónizmussal szembeállítani szándékozó olvasatok (Popkin 1960. 154–174) igencsak reduktív jellegűek, mivel a Herbertet meghatározó szellemi miliőnek egyetlen – ámbár kétségkívül fontos – aspektusát domborítják ki csupán.

I. MI AZ, AMI VELÜNK SZÜLETIK?

Mint az közismert, Locke mind az aktuális, mind pedig a diszpozicionális innátizmus álláspontjától el kívánt határolódni. Elgondolása szerint, ha születésünkkor valóban szert tennénk bizonyos állandósult benyomásokra *(constant impressions)*, akkor azoknak aktuálisan is tudatában kellene lennünk. Mivel azonban ez nyilvánvalóan nincs így (mint azt azon gyermekek esetében is látjuk, akik a legalapvetőbb, önmagukban evidens állítások igazságát sem képesek belátni), a velünkszületettség eszméjének védelmezői kénytelenek a diszpozicionális innátizmus álláspontjára helyezkedni, és azt állítani, hogy velünk született ideáink aktualizációja előfeltételezi a helyes észhasználatot. Locke egyetért abban, hogy a helyes észhasználat szükséges feltétele az önmagukban evidens állítások belátásának, azt azonban tagadja, hogy mindez velünk született diszpozíciók aktualizációjának minősülne. Mint közismert, Locke egyedül azt fogadná el a velünkszületettség bizonyítékának, ha egy bizonyos ideáról az bizonyosodna be, hogy az nem lehetett tapasztalati eredetű.

Jóllehet tehát Locke nem ismerte el ideáink innáta mivoltát, azt azonban ő sem tagadhatta, hogy megismerő képességeink igenis velünk születettek: a diszpozicionális innátizmustól való elhatárolódása ennélfogva az intencionális tartalmak (ideák és alapelvek) és az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló hajlamok (képességek és diszpozíciók) közötti distinkción alapult (vö.

de Rosa 2016. 157–175), Locke célja ugyanis annak bemutatása, hogy az emberek pusztán természetes képességeik *(natural faculties)* révén is képesek szert tenni mindazon tudásra, amivel rendelkeznek.

Ez azonban felettébb különössé teszi Locke Herbert-cáfolatát. Herbert ugyanis sehol nem állítja azt, hogy a – Locke által hevesen bírált – közös tudati tartalmaink velünk születettek lennének, ellenben ő is kizárólag *velünk született képességekről (facultates innatae)* beszél,[2] vagyis a fent említett distinkció nála is fellelhető. Ez azonban még mindig nyitva hagyná a diszpozicionális innátizmus lehetőségét, a szerző ráadásul igencsak félreérthetően fogalmaz, amikor azt állítja, hogy megismerő képességeink kibontják *(explicare)* számunkra intencionális tartalmaikat (ez ugyanis azt is sejtetheti akár, hogy az előbbiek már előzetesen tartalmazták őket).

II. INNÁTISTA VOLT-E HERBERT?

1. A közös tudati tartalmak herberti elmélete

Első lépésként a közös tudati tartalmakat önmagukban, az őket létrehozó képességektől függetlenül mutatom be. Herbert ugyanis ezen tartalmaknak egy olyan, hármas felosztásával szolgál, ami *bizonyosságuk mértéke* szerint rangsorolja őket. Ami Locke olvasói számára különösnek hathat, az az, hogy velünkszületettségről említést sem tesz a szerző, mi több, ezen tartalmak (2.) és (3.) csoportjánál – mint látni fogjuk – valósággal értelmetlen volna innátizmust feltételeznünk.

> A közös tudati tartalmak, amiket a régiek κοιναὶ ἔννοιαι-nak hívtak, olyan szent és sérthetetlen alapelvek voltak, melyekkel vitatkozni istentelenség [*nefas*] volt. Ezekhez álltak legközelebb azon biztos alapzatok [*fundamenta rata*], melyek tudniillik bár első pillantásra [*prima fronte*] igazak, mégis vizsgálat tárgyai lehetnek. Ennélfogva pedig azt kell látnunk, hogy a diszkurzív ész is segítségünkre van olyan esetekben, melyek végső soron kísérletekre [*experimenta*] vagy következtetésekre [*conclusiones*] szorulnak. (Herbert 1966. 47.)

Herbert tehát (1) „*szent alapelvektől*" halad (2) „*biztos alapzatokon*" át a diszkurzív észből és kísérletekből levont (3) *következtetésekig*. Ezeknek azonban mindegyike közös tudati tartalomnak tekinthető, és legfeljebb megbízhatóságuk vagy szé-

[2] Lásd pl.: „fenntartjuk, hogy belénk vannak írva [*in nobis inscribi*] bizonyos belső képességek [*facultates aliquas internas*], amik az egyes igazságok formáját felveszik [*conformantur*] (Herbert 1966. 40); „jó okunk van azt hinni, hogy amely képességeink velünk születtek [*connascuntur*], azok a halállal sem vésznek el" (Herbert 1966. 45).

leskörű elfogadottságuk mértékében térnek el egymástól. Fontos azonban leszögeznünk, hogy még a „szent alapelveket" sem övezi teljes körű egyetértés *(consensus omnium)*, hiszen – ahogy azt Locke olvasói is tudhatják – a gyermekek és az őrültek képtelenek azok megragadására.

Hogyan pontosítja Herbert e meghatározásokat? (1) A legmegbízhatóbbnak vélt „szent alapelveket" azok azon intuitív belátások alkotják szerinte, amelyek „elfogadását semmilyen hezitálás nem előzi meg" (*nulla haesitatione excipiebantur*; másutt azonban a teljesen szokványos *sine mora* kifejezést is használja). (2) „Biztos alapzatok alatt" immár nem önmagukban evidens axiómákat, hanem belőlük levezetett következtetéseket, esetenként pedig tapasztalati úton szerzett ideákból absztrahált fogalmakat ért a szerző. Ezekkel kapcsolatosan azonban szerinte is megeshet, hogy „önmagukban talán nehezebben ragadhatók meg [*duriuscula*]", mi több, annak lehetősége is fennáll, hogy esetleg tévedést foglalnak magukban (ti. „helytelenül megragadott vélekedés az alapjuk"). Ami külön érdekes, hogy a fentiek lehetnek deduktív vagy induktív eredetűek is (a vélekedések ugyanis mindig testi, azaz tapasztalati eredetű benyomásokat jelölnek Herbertnél), és mégis övezheti őket – jóllehet, kevésbé széleskörű – egyetértés. A közös tudati tartalmak harmadik csoportját ráadásul – nem kevésbé meglepő módon – (3) azok a tapasztalati eredetű „kísérletek [*experimenta*] és [belőlük levont] konklúziók" alkotják szerinte, amikre vagy a „gyakorlatias szorgalom vezeti rá az embert, vagy pedig a vak véletlen [*fors*]" (Herbert 1966. 47).

Mindebből máris látható, hogy a közös tudati tartalmak herberti elmélete mennyire nem redukálható az innátizmus kérdésére: a (2) és (3) esetben legalábbis egyértelmű, hogy egyáltalán nem szükséges előfeltételeznünk az adott fogalmak velünkszületettségét, hiszen vagy dedukcióból származnak, vagy pedig tapasztalatból eredő indukció az alapjuk. Az egyetlen eset, ahol az innátizmus „vádja" egyáltalán felmerülhet, az (1) intuitív belátások kérdése, ám annak késlekedés nélküli *(sine haesitatione)* belátása például, hogy a rész kisebb az egésznél, szintén nem győzte volna meg Locke-ot arról, hogy a részről és az egészről alkotott fogalmaink velünk születettek volnának. Herbert azonban sehol nem is állít ilyet. Az ő elgondolása szerint minden ember rendelkezik azon képességekkel, melyek mind a rész, mind pedig az egész fogalmait elgondolhatóvá teszik számukra, és ugyancsak felruházza az embereket a mindezen fogalmak közti viszonyrendszer elgondolásának képességével is, azt azonban *expressis verbis* sehol nem állítja, hogy az előbb említett tudati tartalmak velünk születettek lennének.

Feltételezvén azt, hogy Herbert implicit módon sem vélte az (1) csoportba tartozó alapelveket velünk születetteknek, a kettejük közti ellentmondás a következőképpen formalizálható: Locke olvasata szerint (P1) egy bizonyítandó kijelentést egyetemes egyetértés övez; (P2) amit egyetemes egyetértés övez, az velünk született; (P3) ami velünk született, az igaz; (C) a bizonyítandó kijelentés igaz (Forrai 2005. 63). A gond azonban az, hogy Herbert sehol sem állítja

(P2)-t és (P3)-at, álláspontja pedig ennélfogva sokkal inkább úgy rekonstruálható, hogy amennyiben (P1) a bizonyítandó kijelentést egyetemes egyetértés övezi, akkor (C) a bizonyítandó kijelentés igaz.

Innátizmusnak tehát semmi nyoma, az egész elgondolás pedig sokkal inkább egy baconiánus sémára emlékeztet: ha egy adott jelenség mindenki számára mindenkor azonosként jelentkezik, akkor az adott jelenség mentális reprezentációjáról kijelenthető, hogy adekvát viszonyban van a megjelenített tárggyal. A fenti kijelentés bizonyossága pedig egyenesen arányos mindazon beszámolók számával, amelyek azonosként tüntetik fel az adott tárgyat.

Innen nézve mindezt, már jóval kevésbé meglepő, hogy Herbertet a kortársai körében (vagyis még Kortholt és Locke bírálatai előtt) gyakran volt szokás baconiánusnak tekinteni: Pierre Gassendi például egy hozzá írott, ám végül el nem küldött levelében az „új Verulamiusnak" nevezi őt, amit a későbbi értelmezők leginkább egyfajta bóknak szoktak tekinteni Gassendi részéről (vö. Bedford 1979. 21; de Rémusat 1857. 408), mégsem biztos azonban, hogy Gassendi észrevételét ennyire komolytalannak kell tekintenünk (vö. Tenneman 2011. 113–141): meglátása szerint ugyanis Herbert minden törekvése a baconianizmus korrigálására irányult (amit éppen az értelmi megismerés bevezetése révén tarthatott megvalósíthatónak). Mivel ugyanis a baconi indukciós modell csupán valószerű *(probabile)* állításokkal szolgálhatott Herbert számára (s ezek az általa meghatározott igazságfogalom értelmében nem minősülhettek igazságoknak, lévén hogy az utóbbi megnevezést az örök és változatlan állítások számára tartotta fenn a szerző), Gassendi úgy vélte, hogy Herbert az érzéki percepcióinkat korrigálni képes értelmi igazságok bevezetése révén kívánta kijavítani – igaz, sikertelenül – a baconi sémát.

Gassendi szerint Herbert továbbá fölöslegesen vezette be a – Locke által más okból bírált – értelmi megismerés fogalmát (Gassendi 1658. 411; Hutton 2016. 109–110), az érzéki percepciók ugyanis mindenképp determinálnák szerinte a tárgyakról alkotott képzeteinket, az értelemnek pedig nem lenne alkalma mindezek korrekciójára: „egyedül az értelem téved, amikor [a jelenségekről] hoz, vagy belőlük merít ítéletet" (Gassendi 1658. 412).

Állításom szerint azonban Gassendi – Locke-hoz hasonlóan – félreérti Herbertet ezen a ponton. Herbert ugyanis az igazságnak négy típusát különítette el: (a) a dolog igazságát *(veritas rei|objecti)*, ami a megismerés tárgyának önmagában vett tulajdonságaira vonatkozik; (b) a megjelenés igazságát *(veritas apparentiae)*, ami a megismerés tárgyának az érzékeink által megjelenített képzetét jelöli; (c) a fogalom igazságát *(veritas conceptus)*, ami az előbbinek fogalmi megragadását foglalja magában; végül az (d) értelem igazságát *(veritas intellectus)*.[3] Gassendi el-

[3] „[…] megkülönböztetjük a megjelenés minden igazságát, azoktól az igazságoktól, amik magukban a dolgokban vannak; mivel az előbbi feltételekhez kötött, az utóbbi pedig feltétlen; az előbbi valamiképpen a dologgal kapcsolatos [*reale quiddam*], az utóbbi pedig maga a dolog

gondolása szerint a fentiek mindegyike egyetlen oksági láncolatba szerveződik, melynek következtében egy inadekvát módon megragadott érzéki tárgy képzete az értelmet is oly módon determinálná, hogy az kénytelen volna adekvátnak tekinteni az utóbbit (ha például a vízbe mártott evezőt töröttnek látom, és a megjelenés ezen igazsága határozza meg az igazság másik két fajtáját is, akkor az értelmem annak még a lehetőségét sem lesz képes elgondolni, hogy az evező esetleg ép és sértetlen). Gassendi amiatt bírálja Herbertet, hogy a fenti séma úgy bonyolítja túl a baconi ismeretelméletet, hogy eközben semmi haszonnal nem kecsegtet elődjével szemben, ahol is az érzéki percepciók minősége határozta meg a tárgyról alkotott végső ítéletünket.

Olvasatom szerint azonban Gassendi félreérti Herbertet ezen a ponton: az igazság négy fajtája közül három ugyanis valóban okságilag előfeltételezi egymást, az értelem igazsága azonban nem tartozik ezen oksági láncba: a dolog természete (vagy Herbert szójárásával élve: igazsága) afficiálja az érzékelésért felelős fakultásokat, amik létrehozzák ezáltal a megjelenés igazságát, mely utóbbiak pedig azon belső fakultásokat hozzák mozgásba, amik a fogalom igazságának létrehozataláért felelősek. Az értelem igazsága ezzel szemben csakis azért felelős, hogy a megfelelő tárgyakhoz a megfelelő megismerő fakultásokat illeszsze, melynél fogva pedig az is értelmi igazságnak minősül majd, ha egy érzéki tárgyról adekvát percepcióval rendelkezem. Míg tehát az előbbiek szükséges előfeltételei egymásnak, s jól látható módon egy empirista sémát rajzolnak ki, az értelem igazságáról sehol nem állítja azt Herbert, hogy ugyanezen hierarchiában foglalna helyet. Az értelem igazságának ezzel szemben azt tartja, amikor egy képesség helyesen veszi fel egy adott tárgy formáját *(recte conformatur)*.

Összegezve tehát a fentieket: Gassendi valamiféle naív empirizmust tulajdonít Herbertnek (mely kritika már önmagában is meglepő lehet Locke olvasói számára): ennek értelmében Herbert olyan ítéleteket tekintett értelmi igazságoknak szerinte, amik valójában a megismerés alsóbb szintjeiről származnak csupán. Meglátásom szerint ugyan Gassendi helytelenül értelmezi a Herbert-féle értelmi igazságok fogalmát (és ezért kénytelen azt vetni Herbert szemére, hogy rendszere egy kacifántos baconianizmus csupán), mindez azonban nem cáfolja azt a tényt, hogy Herbertet sokkal inkább empirista szerzőként olvasták még Locke előtti értelmezői (ahogy ezt később Nathaniel Culverwell esetében is látni fogjuk).

[…]" (Herbert 1966. 9). „A fogalom [*conceptus*] pedig nem mindig azonosul [*adaequantur*] tökéletesen a dolgokkal. Ha az érzékszerv például sérült, ha akár egyetlen rossz minőség is csorbát ejt rajta, ha a fogalmi megragadás alapjául szolgáló vélekedések [*praeconceptae opiniones*] hamisak, az egész fogalom hibás lesz. Ezen túlmenően tehát szükséges volt megállapítanunk, hogy az értelemnek is van igazsága, [és] csakis a velünk született értelem révén [*innata intelligentia*], vagy az utóbbinak a közös tudati tartalmai által lehet megítélni azt, hogy gyengélkedő képességeink valamit vagy helyesen vagy másként érzékelnek." (Herbert 1966, 11.)

2. A megismerő fakultások mibenléte Herbertnél

Mint már utaltunk rá, Herbertnek a megismerő képességeinkre vonatkozó meghatározása minden szokványos elképzeléssel szakít, a szerző ugyanis zavarba ejtő állítást tesz ezek számát illetően: „annyi megismerő képességgel rendelkezünk, ahány különbség található a világ dolgai között". Mivel a „különbség" Herbert szerint az a *principium individuationis*, ami az egyes dolgokat elkülöníti egymástól, mindebből egyenesen következik, hogy határtalan számú megismerő képességgel kell rendelkeznünk. Mindez konzisztens azzal a herberti álláspontal, miszerint az emberi fakultások és a világ között analóg viszony áll fenn, vagyis nem kizárt, hogy Herbert valóban úgy gondolta, hogy a világ minden egyes dolgának vagy tényállásának megfelel egy-egy képesség az emberben (megismerő képességeink aktualizáltságát Herbert legtöbbször az „analógia létrehozása" *(analogiam stare)* megfogalmazással írja körül). Bizonyos értelmezők azonban óvatosabbak e téren, és úgy vélik, hogy Herbert szerint a különbségeknek csupán határtalan számú reprezentációja létezhet, melyeket azonban nem különböző képességek hoznak létre minden esetben, ennélfogva pedig nem kell az emberben határtalan számú képesség meglétét tételeznünk (Schneewind 1998. 177). A két értelmezés bármelyikét fogadjuk is el, annyi mindenképp biztosan látszik, hogy Herbert elgondolása nem szokványos.

A megismerő képességek száma tehát – mint láthattuk – szinte határtalan, Herbert mégis négy főbb csoportba osztja őket: (a) diszkurzív ész *(discursus)*, (b) külső érzék *(sensus externus)*, (c) belső érzék *(sensus internus)*, (d) természetes ösztön *(instinctus naturalis)*, melyek közül a (b), a (c) és a (d) analóg az igazságok előbb látott (b), (c) és (d) fajtájával: (b) a külső érzék hozza létre a megjelenés igazságát, (c) a belső érzék alkotja meg fogalmainkat, míg a (d) természetes ösztön felelős az értelmi igazságokért. A fenti igazságok azonban nem „egyenrangúak", mert – mint láthattuk – igazság alatt szigorú értelemben az értelem igazságát érti a szerző, vagyis az igazságok fent említett négy típusa közül mégis ez az egyetlen, ami igazán jelentős.

Az értelmi igazságoknak az igazság többi fajtájához képest vett különbsége pedig – mint már láthattuk – abban ragadható meg, hogy az őket létrehozó *természetes ösztön* egy *metaszintű képesség*, melynek feladata – mint már láthattuk is – abban rejlik, hogy a megfelelő tárgy formáját a megfelelő képesség megfelelő módon vegye fel *(recte conformatur)*. Locke nyilvánvalóan tagadta volna ugyan egy efféle metaszintű képesség meglétét az emberben, azonban még egy ilyen észrevétel sem lett volna a perdöntő innátizmus kérdését illetően: a természetes ösztön ugyanis – mint látni fogjuk – eredendően nem implikálja azon intencionális tartalmakat, amiket az egyes képességek megjelenítenek a számunkra.[4]

[4] Herbert ezzel szemben az isteni előretudásnak tulajdonítja azt, hogy bizonyos képességeink olykor helyesen veszik fel a nekik megfelelő formákat: míg a közös tudati tartalmakat

3. A természetes ösztön és az értelem igazságának viszonya

A képességeknek a természetes ösztön alá eső csoportját Herbert az isteni előrelátás legközelebbi eszközének *(proximum instrumentum providentiae)* is nevezi, míg az általa létrehozott közös tudati tartalmakat az isteni előrelátás közvetítő eszközeinek *(media providentiae)* hívja.[5] Mindezek pedig abban érhetők tetten, hogy az általunk létrehozott tartalmakat egyetemes egyetértés övezi:

> Ennek kapcsán előre kell bocsájtanunk, hogy mindaz, ami egy és ugyanazon módon jelentkezik mindennel kapcsolatban [*in omnibus*], arról úgy véljük, hogy a természetes ösztönből ered (Herbert 1966. 53).

Ahogy pedig már említettük, természetes ösztön alatt két eltérő dolgot ért a szerző: (1) olyan képességet, mely potenciálisan képes arra, hogy felvegye bizonyos tárgyak formáit; (2) magát az aktualizált formát, ami azonos, avagy „egybeesik a közös tudati tartalommal" (Herbert 1966. 47).

> Mivel nem rendelkezünk megfelelő szavakkal […], természetes ösztön alatt olykor a formát felvevő képességet, olykor pedig a forma felvételének aktusát értjük, vagyis azt, amikor az utóbbi reprezentációt hoz létre [*in sensum deductam*]; ha ez [utóbbit] elfogadjuk, akkor a fentieknek a következő meghatározása adható: a közös tudati tartalmak és a természetes ösztönök ugyanazt jelentik (Herbert 1966. 44).

Herbert jól láthatóan maga is nyelvi korlátokra hivatkozik, amikor az *intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képességet* és az *intencionális tartalmat* ugyanazzal a kifejezéssel jelöli, szóhasználata azonban mégis ellentmondani látszik eredeti tézisünknek, miszerint a kettő nála is elválik egymástól. A következőkben amellett fogok érvelni, hogy Herbert maga is egyértelműen a kettő közti distinkció

az isteni előretudás közvetítőeszközeinek *(media providentiae)* tekinti, az őket létrehozó természetes ösztönt sokszor az isteni előretudás legközelibb eszközeként *(proximum instrumentum providentiae)* definiálja.

[5] Fontos azonban leszögeznünk, hogy nem csupán az ember rendelkezik ezen gyűjtőnév alá tartozó képességekkel, hanem a teremtett dolgok mindegyike (az élettelen ásványoktól egészen az értelmes lényekig), és ez felelős – az adott teremtmény egyéb diszpozícióinak megfelelően – az érzékelésért vagy más esetben a magasabb szintű kognitív funkciókért is. „Ne riasszon el a csecsemők és embriók állapota, ugyanis ezeket is az isteni gondviselés irányítja, ami igazságos és jámbor, jóllehet titkos és rejtett ítélete révén ítél a dolgok felől; […] ha ez [ti. a természetes ösztön] az elemekben, ásványokban, növényekben, állatokban a fajok sokfélesége szerint egy és ugyanazon módon hoz létre cselekvéseket [*prodit actiones*], bennünk vajon miért ne ez hozná létre őket [*praestiterit*]?" (Herbert 1966. 41.) A természetes ösztön tehát – mind az ásványok, mind pedig az emberek esetében – nem specifikus funkciókért felel (vagyis a feladata nem olyan, mint a szemnek a látás), hanem ez az, ami a megfelelő tárgyakhoz a megfelelő képességeinket rendeli hozzá (vagyis azért felelős, hogy egy vizuális inger esetén például a látásért felelős képességeket aktualizálja).

mellett foglalt állást, a fenti, erősen félreérthető megfogalmazás pedig valóban akár nyelvi korlátoknak is betudható: a Herbert által használt terminológia (formafelvétel – *conformatio*) ugyanis arra látszik utalni, hogy az eredendően potenciális állapotban lévő képességek ténylegesen is felveszik tárgyaik formáit. Ha pedig helyesen teszik ezt *(recte conformantur)*, akkor egyetemes egyetértés fogja övezni őket, vagyis közös tudati tartalomnak minősülnek majd.

4. A diszkarnált lélek megismerő képességei

Mindehhez pedig Herbertnek a diszkarnált lélekre vonatkozó meglátásai lesznek segítségünkre. Mint látni fogjuk, a szerző szerint megismerő képességeink halhatatlanok ugyan,[6] intencionális tartalmaik azonban nem. Az utóbbiak ugyanis a testi emlékezetbe íródnak életünk során, ami azonban maga is halandó. Mindez a következőképpen összegezhető: az (1) első, potenciális értelemben vett természetes ösztön (vagyis az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képesség) nem más, mint a lélek halhatatlan része, vagyis azon képességek aggregátuma, melyek a halállal sem enyésznek el. Az (2) második, aktuális értelemben vett természetes ösztön (ami „azonos" az intencionális tartalommal) viszont a közös tudati tartalmak aggregátumával azonos.

Mint láthattuk továbbá, Herbert a lélek halhatatlan részeként határozta meg a természetes ösztönt, ami azonban nem azonos a lélekkel magával, hanem a kettő viszonya tisztázásra szorul: a *lélek* vagy *elme* szavak ugyanis nem individuális lelkekre vagy elmékre látszanak utalni Herbertnél, hanem sokkal inkább egyfajta istenségre vagy logoszra. Mindez a természetes ösztön legáltalánosabb meghatározásából is kitűnik:

> A természetes ösztön, amennyiben egy formát vesz fel *[conformatur]*, nem maga az elme avagy a lélek, vagy a lélek mint a test viszonylatában elgondolt elme […], hanem annak legközelebbi *[proxima]* emanációja […], ami pedig olyannyira alapvető *[necessaria]*, hogy úgy tűnik, még a halállal sem vész el (Herbert 1633. 45).

Mindez hasonlóképp állítható Herbert szerint az összes velünk született képességről is: „Joggal hisszük, hogy amely képességünk velünk született *[nobis connascuntur facultates]*, az még a halállal sem vész el." A halál után tehát a léleknek csupán egy része marad fönn Herbert szerint:

[6] Herbert nem sorolja azonban a megismerőképességek közé az érzékszerveket *(organa)*, amelyek a halállal szerinte is elenyésznek. Az utóbbiakat Herbert olyan „ablakoknak" tekinti, amik áteresztik ugyan az ingereket (vagy kedvezőtlen esetben akár el is torzíthatják azokat), de aktívan nem vesznek részt a percepció folyamatában: „mármost a megismerő képességek nem mennek tönkre [*corrumpuntur*], hanem csupán az érzékszervek [*organa*]" (Herbert 1633. 46).

> Ennélfogva aligha meglepő, ha egyesek halandónak kívánják tekinteni a lelket; ez a lélek azon részével kapcsolatban értendő ugyanis, ami tudniillik testi érzékeket használ, és ami ily módon alá van vetve a halálnak, mely révén megszűnik a mienk lenni. […] Ahogy elpusztulnak tehát a külső tárgyak, [és] ahogy elpusztulnak a külsődleges dolgok megismeréséért felelős képességek [*facultates externae*], ki tagadná (amit tagadni istentelenség volna), hogy egységünk [*unitas nostra*] elpusztul, de társunkként velünk marad a természetes ösztönnek nevezett képesség, és hűségesen kibont majd új képességeket, melyek új tárgyakra vonatkoznak. (Herbert 1633. 46.)

Mindezek értelmében a lélek számos képessége, kiváltképp pedig a természetes ösztön a halál után is fennmarad, annak intencionális tartalmai azonban nem.

Az az emlékezet pedig, ami az emlékezésért felelős képesség és valamely durva fizikai tárgy közötti formafelvétel, a halállal láthatóan elvész, mivel az efféle tárgyak halandók és a pusztulásnak alávetettek. Azok az ideák azonban, amiket az elme *(mente)* vagy a lélek *(animo)* pecsételt az emlékezetbe, örökké létezni látszanak (Herbert 1966. 156).

Állításunk a következő: ha – mint láthattuk – a megismerő képességeink mégsem enyésznek el a halállal, intencionális tartalmai (vagy azoknak legalábbis egy része) viszont igen, akkor mégsem állíthatjuk azt, hogy az intencionális tartalmat eredendően nem implikáló képességként és intencionális tartalomként értett természetes ösztönök között azonosságot szabadna tételeznünk.

III. HERBERT A KORTÁRSAK SZEMÉBEN (NATHANIEL CULVERWELL)

Herbert kétségkívül tesz félreérthető kijelentéseket, melyek tekintetében álláspontját könnyen nevezhetnénk akár aktuális innátistának is. Az egyik ilyen megállapítása például arra vonatkozik, hogy, bár rendelkezünk a dolgok valódi természetével vagy formájával, mivel azok bizonyosan nem az érzékeken keresztül jut az elménkbe, nyilvánvalóan már korábbtól fogva kellett hogy oda bepecsételve legyenek:

> Ha nem lett volna belső tárházunkba már eredendően beírva [*nisi in foro interiore descriptum fuisset*], soha nem rendelkeznénk a dolgok természetével (az azokkal kapcsolatos ismereteinket ugyanis nem a dolgokból szereztük) (Herbert 1966. 28).

A fenti kijelentés azonban arra vonatkozik csupán, hogy a tűz által gerjesztett hő- vagy fájdalomérzet nem a tűzből kerül át az emberbe, hanem az utóbbi már eleve rendelkezett a hő- vagy fájdalomérzet képességével. Herbert később ráadásul egészen nyilvánvalóvá teszi, hogy törekvései nem egyeznek az aktuális innátistákéval:

> Ezeket a tartalmakat nem azért nevezzük közösnek, mert akarva-akaratlan kibomlanak minden emberben [*explicantur*], hanem azért tartjuk közöseknek őket, mert, hacsak nem torlaszoljuk el az utat előlük, a jövőben közösek lesznek [*communes futurae sunt*]; a közösek között pedig azok foglalják el az első helyet, amelyek minden tárgynak késlekedés nélkül [*nulla interposita mora*] felveszik a formáját (Herbert 1966. 48).

A Herbert által említett út azonban eltorlaszolható, mégpedig azáltal, hogy meggátoljuk képességeinket abban, hogy felvegyék bizonyos tárgyak formáit, de ez semmiben sem különbözne attól, mint ha behunynánk a szemünket, meggátolván ezáltal a látásért felelős fakultásainkat abban, hogy felvegyék a különböző tárgyak formáit.

Már korábban láthattuk, hogy Pierre Gassendi egy alapvetően baconiánus keretrendszerben próbálta Herbert munkáját értelmezni, bírálata pedig arra vonatkozott, hogy az értelmi megismerés herberti elmélete nem megfelelően képes korrigálni a baconianizmus hiányosságait. A francia szerző mellett ráadásul a cambridge-i platonista, Nathaniel Culverwell is hasonló szemmel olvasta Herbert műveit. Az *Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* című írásában Culverwell azokat a „platonistákat" bírálta, akik szerint a szellem jelenti a „természet fényének" egyedüli forrását, vagyis akik szerint kizárólag az utóbbi nyújthat biztos ismeretet a világ dolgai felől. Mint mondja, a fenti platonisták (vagy nevezzük úgy: aktuális innátisták) szerint a vakoknak ismerniük kellene a színeket, a süketeknek pedig a hangokat, ha ideáik intencionális tartalmai eleve velük születtek volna.

Culverwell azonban nem tekintette efféle platonistának Herbertet. Mint mondja:

> Van legalább egy szerzőnk, akinek helyenként igaza van, helyenként pedig téved (hiszen könyve is ezen két dologról szól), és aki rengeteget hivatkozik a <természetes ösztöneire>, ezért első ránézésre a platonisták közé sorolhatnánk. Ha azonban jobban odafigyelsz arra, amit mond, hamarosan látni fogod, hogy az általa használt fogalom egészen más, valami, ami sokkal szerencsésebb a másikfajta képzelgésnél. (Culverwell 1669. 128.)

Culverwell továbbá nem csupán az aktuális innátista platonistáktól határolja el Herbertet, hanem a diszpozicionális innátistáktól is. Herbert egyik legfőbb erényének azt tartja ugyanis, hogy ő egy *szellemi* és egy *testi szemmel* is felruházta az embert. Jóllehet, a kifejezések sehol nem fordulnak elő Herbertnél, Culverwell bizonyosan a *külső érzék (sensus externus)* és a *természetes ösztön (instinctus naturalis)* herberti terminusait fordítja ezekkel a szavakkal, szóhasználata pedig azt sugallja, hogy a szellemi és testi fakultások analóg módon működnek szerinte Herbertnél.

> Számos különböző tárgy felől repülnek szikrák [*sparks*] és jelenségek az értelem felé. Az elme mindegyiket elkapja, gondjaiba veszi és felnagyítja [*blows them*] őket, a tudás gyertyája pedig így kap lángra. Ahogy pedig [Herbert] nem talált semmilyen velünk született [*connate*] színt, képet vagy alakzatot a külső szemében, ugyanígy nem talált semmilyen lenyomatot [*signatures*] az elméjében sem egészen addig, amíg bizonyos külső tárgyak meghatározott benyomásokat [*impressions*] nem tettek <fogékony elméjére>: azon rugalmas értelmére, ami elfogulatlanul áll készen bármilyen pecsét befogadására. (Culverwell 1669. 125.)

Mint az látható, a *két szem* működésmódja azonos Culverwell szerint: (1) ahogy a külső sem lát mindaddig, míg vizuális ingerek nem érik, úgy az elme (vagyis a szellemi szem) sem percipiál semmit ingerek nélkül. (2) Ahogy pedig a külső sem rendelkezett intencionális tárgyával azelőtt, hogy ingerek érték volna, úgy az elme sem rendelkezett ezekkel.

Amint az látható tehát, Herbert a kortársai szemében sem éppen az innátizmus valamely formájának volt a paradigmatikus képviselője. Jól láthatók ugyanakkor mindazon pontok is, amik kiváló táptalajul szolgáltak a fentiektől eltérő Herbert olvasatoknak a későbbiek során. Ennélfogva nem kizárt, hogy a Herbert-értelmezésekben tapasztalható radikális elmozdulás (melynek következtében empirista olvasatait egy csapásra innátista értelmezések váltották fel) a szerző személyének – korábban említett – kedvezőtlen megítélése miatt ment végbe (melyben közrejátszhatott azonban enigmatikus fogalmazásmódja is).

IV. ÖSSZEGZÉS

Dolgozatom célja annak bemutatása volt, hogy az innátizmussal kapcsolatos herberti és locke-i álláspontok nem különböznek számottevően, aminek értelmében igazat adhatunk azon értelmezőknek, akik szerint Locke bírálatát elsődlegesen nem filozófiai tényezők motiválhatták. Ha ugyanis megengedhető az, hogy az intencionális tartalmak (ideák és alapelvek) és intencionális tartalmat eredendően nem implikáló hajlamok (képességek és diszpozíciók) közötti distinkciónak köszönhetően Locke álláspontja ne minősüljön diszpozicionális innátizmusnak, akkor ugyanezt el kell ismernünk Herbert esetében is.

Ezen állítást – mint láthattuk – a Herbertet jól ismerő kortársai is elfogadták volna, a 17. század végétől kezdődően azonban gyökeres fordulatot vett a szerző megítélése, ami a személye és könyve ellen címzett bírálatok mellett az értelmi megismerésre vonatkozó elgondolásainak is tulajdonítható.

IRODALOM

Bedford, Ronald David 1979. *The Defence of Truth. Herbert of Cherbury and the Seventeenth Century*. Manchester, Manchester University Press.

Cherbury, Edward Herbert of 1966. *De Veritate*. Szerk. Günter Gawlick. Stuttgart, Frommann-Holzboog.

Cuverlwell, Nathaniel 1669. *Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature*. Oxford.

De Rémusat, Charles 1857. *Bacon sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusq'à nos jours*. Paris, Didier et C.

De Rosa, Rafaella 2016. Locke's Critique of Innatism. In Matthew Stuart (szerk.) *A Companion to Locke*. Oxford, Blackwell. 157–175.

Forrai Gábor 2005. *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*. Budapest, L'Harmattan. 61–63.

Gassendi, Pierre 1658. *Ad Librum D. Edoardi Herberti Angli De Veritate Epistola*. In *Petri Gassendi Opuscula Philosophica*. Tomus Tertius. Lyon, Laurentius Annison [fakszimile: Stuttgart – Bad Cannstatt, F. Frommann. 1964]. 411–419.

Hutton, Sarah 2016. *British Philosophy in the Seventeenth Century*. Oxford, Oxford University Press. 92–114.

Kortholt, Christian 1680. *De Tribus Impostoribus Magnis*. Kiel, Joachim Reumann. 4–92.

Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest, Osiris.

Popkin, Richard 1960. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Assen, Koninklijke Van Gorcum & Comp. 154–174.

Reid, Jasper 2015. The Common Consent Argument from Herbert to Hume. *Journal of the History of Philosophy*. 53/3. 401–433.

Schneewind, Jerome 1998. *The Invention of Autonomy*. Cambridge, Cambridge University Press. 176–184.

Serjeantson, Richard 2001. Herbert of Cherbury before Deism. The Early Reception of the De veritate. *Journal of the Seventeenth Century*. 16. 217–238.

Tenneman, Wilhelm Gottlieb 2011. *Geschichte der Philosophie*. Nabu Press.

Tóth Olivér István

Formák, végtelen moduszok és az elme örökkévalósága Spinoza *Etiká*jában*

Spinoza az *Etika* ötödik részének 20. tételéhez fűzött megjegyzésében bejelenti, hogy „[e]zzel befejeztem mindazt, ami ezt a jelenvaló életet illeti. […] Most pedig itt az ideje, hogy áttérjek arra, ami az elme tartamát illeti, a testre való vonatkozás nélkül."[1] Ezután következik az, amit Spinoza az elme örök részéről, vagy az elme örökkévalóságáról szóló tanának neveznek, és ami – változó mértékben, de – mindig is komoly fejtörést okozott a Spinoza-kutatóknak. Ez a nehézség az angolszász értelmezők körében talán fokozottabban jelentkezett: nemcsak a sajátos stílusáról elhíresült Jonathan Bennett jelentette ki, hogy az *Etika* utolsó huszonkét tétele „szemét, amely másokat arra késztet, hogy szemetet írjanak" (Bennett 1984. 375),[2] de az angolszász Spinoza-értelmezés doyenje, Curley is bevallotta, hogy „hosszú évek tanulmányai után még mindig nem érzem azt, hogy az *Etika* ezen részét bármennyire is adekvátan érteném […] és azt hiszem, senki más sem érti megfelelően" (Curley 1988. 84).

A nehézségek elsősorban abból származnak, hogy nem világos, Spinoza hogyan képes azt állítani, hogy a test ideájaként felfogott elmének (E2p11) a testtől független létezése lenne, amelynek egyszerre kellene időbeli – tartammal rendelkező – és időn kívüli – örökkévaló – létezéssel bírnia. Ehhez járulnak még olyan további nehézségek, hogy Spinoza azt látszik állítani, hogy az elme

* Jelen dolgozat az Emberi Erőforrások Minisztériuma Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült. Korábbi változatait bemutattam a 2017. május 5-én az Eötvös Loránd Tudományegyetem által megrendezett Új Nemzeti Kiválóság Program 2016/17. évi ösztöndíjasainak konferenciáján, a 2017. május 12–13. között a University College Dublin és Trinity College Dublin által megrendezett Annual Dublin Graduate Philosophy Conferenceen és a 2017. augusztus 21–26. között a Ludwig-Maximilians-Universität München által megrendezett 9th European Congress of Analytic Philosophyn: köszönöm az ottani közönség, különösen Boros Gábor visszajelzéseit. Köszönettel tartozom továbbá Ambrus Gergelynek, Faragó-Szabó Istvánnak, Ursula Renznek, Szalai Juditnak és a *Magyar Filozófiai Szemle* két névtelen bírálójának a szöveg egy korábbi változatához fűzött hasznos és segítőkész megjegyzéseikért.

[1] *Atque his omnia quæ præsentem hanc vitam spectant, absolvi. […] Tempus igitur jam est ut ad illa transeam quæ ad mentis durationem sine relatione ad corpus pertinent.* (II/294/17–24.)

[2] Ahol a bibliográfiában másként nem jelzem, az idézeteket a saját fordításomban közlöm.

örökkévaló része időbeli tetteink nyomán növekszik – holott az örökkévalóság a legtöbb értelmezés szerint változatlanságot von maga után –, illetve, hogy érezzük elménk örökkévaló részét – miközben az érzések általában testi és képzeleti jellegűek szoktak lenni. Hogy a felmerülő problémákat megfelelően explikáljam, a továbbiakban először összefoglalom Spinoza állításait az elme örökkévaló részéről, és bemutatom azt az értelmezési hagyományt, amely a nehézségek jelentős részét ugyan feloldja, viszont – mivel nem képes magyarázatot találni arra, hogy milyen értelemben sajátunk elménk örök része, és hogyan vagyunk képesek *érezni* azt – továbbra is megoldatlan kérdésekkel küszködik. Ezek után azt javaslom, hogy az elme örök részének problémáját a véges és végtelen moduszok viszonyával együtt tárgyaljuk. Mint ismeretes: Spinoza a moduszok két külön oksági láncát vezeti be az *Etika* első könyvében (E1p21–23, illetve E1p28), amelyek viszonya számos értelmezői kérdést felvet. Az általam javasolt értelmezés szerint a végtelen moduszok véges moduszok által instanciált tulajdonságokként értendők. Ezek után röviden bemutatom Mogens Lærke általam javasolt értelmezéssel szemben is megfogalmazott kritikáját, és válaszolok rá. Végül azt állítom, hogy amennyiben az általam javasolt értelmezést elfogadjuk, képesek vagyunk mind a két fennmaradó kérdésre választ adni (azaz hogy milyen értelemben sajátunk elménk örök része és miként vagyunk képesek azt érezni).

I. AZ ELME ÖRÖK RÉSZÉNEK TANA ÉS ÉRTELMEZÉSEI

Az elme örök részének tana nagyjából a következők szerint foglalható össze: bár az elme képzelete (azaz érzékelési állapotai) és emlékezete a test létezésétől függ (E5p21), az emberi test megsemmisülését túléli az elmének azon része, amelynek örökkévalósága Istenben az emberi test lényegét az örökkévalóság szemszögéből kifejező idea örökkévalóságán alapszik (E5p22–23). Elménk örök része a gondolkodás egy örök és végtelen modusza, amely a gondolkodás többi végtelen moduszával együtt közösen alkotja Isten végtelen értelmét (E5p40cs). Vagyis a véges elme örök része egyszerre része a véges elmének és Isten végtelen értelemének (E2p11c).

Az elme örök részének lényege a cselekvés (E5p40c), míg a szenvedélyek külső testek az emberi testre gyakorolt hatásának érzékelései. Így az elme csak addig szenved, amíg a test létezik, hiszen ezek után nem lesz semmi, ami a külső testek hatását elszenvedhetné (E5p34). Az elme örök része azonban nem pusztán abban az ideában áll, amely az emberi test lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki – hiszen Istenben minden test lényegét kifejezi az örökkévalóság szemszögéből egy idea –, hanem értelmi megismerésünk nyomán növekedhet (E5p24–26). Ezen értelmi megismerésünk az elme legfőbb megelégedettsége (E5p27), azaz öröme, amely önnön erénye növekedésének szemléletéből fakad. Erre az értelmi megismerésre az elme úgy tesz szert, hogy

az örökkévalóság szemszögéből a test lényegét, nem pedig az időbeliség szemszögéből a test jelenlegi állapotát fogja fel (E5p29).

Mivel az örökkévalóság szemszögéből felfogott idea Isten lényegén keresztül felfogott idea (E5p30), így minél több ilyen ideával rendelkezünk, annál inkább tudatában[3] vagyunk magunknak, Istennek és a dolgoknak (E5p31s). Mivel pedig ezek az értelmi ideák Istenen keresztül felfogott, hatóképességünket növelő ideák, melyek elménk cselekvőképességét – azaz megismerésre való képességét – növelik, ezek egyúttal elménk örömét növelik, és bennünk Isten értelmi szeretetét hozzák létre (E5p32–37), amely maga az erény (E5p42). Az értelmi megismerés, vagyis Isten értelmi szeretete lehetővé teszi, hogy az elme úrrá legyen a passzív affektusokon, és ne féljen a haláltól: hiszen az ember minél több értelmi megismerésre tesz szert, azaz teste minél több mindenre lesz képes, elméjének annál nagyobb része válik örökkévalóvá (E5p38–39). Ezért életünk során arra törekszünk, hogy a születésünk pillanatában kapott testünk és elménk a lehető legkevésbé se hasonlítson a tudatlan emberre – akit pusztán a külső okok kényszer által létrehozott vágya hajt cselekvésre,[4] aki sosem jut el igazi megelégedésre, azaz nem tud Istenről, önmagáról és a dolgokról, és amint megszűnik szenvedni, megszűnik létezni is. Tehát arra törekszünk, hogy sokkal inkább a bölcsre hasonlítsunk – akit pusztán értelme determinál cselekvésre, aki lelki szilárdsággal bír, az örökkévalóság szemszögéből tud magáról, Istenről és a dolgokról, és így soha nem szűnik meg létezni (E5p42s).

Ezen állításokkal kapcsolatban a legnagyobb értelmezői problémát az jelenti, hogy első pillantásra úgy tűnik: Spinoza itt – *A lélek szenvedélyei* című descartes-i mű nyomán (Descartes 2012) a testtől függetlenként értett – értelmi affektusokat vezet be, valamint – Descartes *Elmélkedések*ben (Descartes 1994) bejelentett, de meg nem valósított szándékához hasonlóan – a lélek halhatatlanságának hagyományos vallási tézisét igyekszik racionális filozófiai eszközökkel bizonyítani. Ez azonban ellentétes az *Etika* második részében kibontakozó filozófiai programmal: a test és elme egy és ugyanazon dolog (E2p21s); az elme egy valóságosan (E2p13), tehát esetlegesen (E2p31c) létező test ideája, így az ember lényegéhez nem tartozik hozzá a szubsztancia[5] szükségszerű léte (E2p10). Továbbá maga Spinoza is óv ettől az értelmezési iránytól, amikor kijelenti: „[h]a az emberek általános véleményét nézzük, azt látjuk, hogy tudatában vannak ugyan elméjük örökkévalóságának, de ezt összezavarják az időtartammal, s a képzeletnek vagy emlékezetnek tulajdonítják; erről pedig azt hiszik, hogy fennmarad

[3] Ahhoz a kérdéshez, hogy itt a tudatában lenni kifejezés hogyan érthető, lásd LeBuffe 2010; Marrama 2017; Tóth 2017a.

[4] Cselekvésen itt Spinoza nyilván a kifejezés hétköznapi jelentését érti, vö. E4p59 és E3d2.

[5] Szubsztancián Spinoza természetesen elsősorban nem a kora újkorban megszokott önálló létezőt, vagy az állítmányok alanyát érti, hanem a feltétlenül önálló létezőt, azaz Istent mint önmaga okát. Lásd E1d3, Boros 1997. 71–80.

a halál után”[6] (E5p34cs). Persze megbocsátható, ha Spinoza olvasója maga is összezavarodik, amikor alig pár oldallal korábban Spinoza maga jelentette be, hogy az elme *tartamát* kívánja tárgyalni a testre való vonatkozás nélkül, hiszen a tartam időbeliséget, a testre való vonatkozás hiánya pedig egy testtől független létet látszik maga után vonni.

Az értelmezők első csoportját azok alkotják, akik hajlanak arra, hogy komolyan vegyék Spinozának az elme halál utáni létezéséről szóló kijelentéseit, és az elme örökkévalóságának tanát úgy olvassák, mint ami Descartes szellemében legalábbis az elme egy részének a test halálát követő létezését állítja (Stock 1990; Matson 2000). Ennek az értelmezés-típusnak alapvető problémákkal kell szembenéznie; például, azzal, hogy vagy csak részleges értelmezéseket képesek adni, vagy olyanokat, amelyek a spinozai rendszer inkonzisztens jellegét állítják. Nem világos ugyanis, hogy ha Spinoza azt állítja, hogy az elmének van örök része, akkor miért nem beszél a test örök részéről. Nem világos, hogy ha az elme örök része egy olyan, a testtől függetlenül létező mentális entitás, mint Descartes-nál a tisztán értelmi elme, akkor az hogyan képes változni és növekedni (amennyiben örökkévaló), érzékelni (amennyiben az érzékelés a testtel való azonosságon alapul: E2p17) vagy érezni (amennyiben az érzés a hatóképesség változását, azaz változást feltételez). Nem világos továbbá, hogy ha az elme örökkévaló, akkor az pontosan milyen halhatatlanságot kölcsönözne nekünk. Hiszen abban a fajta örökkévalóságban, amelyet elménk onnan nyer, hogy Istenben van egy idea, amely testünk lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki, elménk osztozik a kutyák elméjével, vagy akár a kövekével is – már ha a kövek bírnak elmével (lásd Renz 2010, 2011, 2015). Illetőleg az sem világos, hogy ha a spanyol költő példáját – azaz Spinoza állítását, hogy az amnéziás poéta azonossága műveinek szerzőjével (azaz korábbi önmagával) legalábbis kérdéses (E4p39s) – úgy értjük, hogy az emlékeink alkotják személyes azonosságunkat (Lin 2005), milyen értelemben tekinthető elménk örök része a miénknek.

Ezek a nehézségek oda vezettek, hogy a kutatók az elme örökkévalóságának egy gyengébb, ismeretelméleti értelmezésével álltak elő. Ez jobban illeszkedik Spinoza fentebb idézett, E5p34cs-beli kijelentésének azon értelmezéséhez, miszerint az elme örök részének tana inkább egy „immanens megváltás” ígéretét hordozza (Yovel 1989. 153 skk.), semmint a halál utáni életét. E nézet szerint elménknek két különböző része van: egyrészt az elme időbeli része,[7] amelyet olyan ideák alkotnak, amelyek időbeli dolgokról való ismeretek, illetve az elme örök része, amelyet olyan ideák alkotnak, amelyek örök dolgokról való ismere-

[6] *Si ad hominum communem opinionem attendamus, videbimus eos suæ mentis æternitatis esse quidem conscios sed ipsos eandem cum duratione confundere eamque imaginationi seu memoriæ tribuere quam post mortem remanere credunt.* (II/301/30–302/2.)

[7] Jelen dolgozatban az időbelit a szó modern értelmében, a „tartammal bíró” spinozai terminus szinonimájaként fogom használni. Tartam és idő spinozai viszonyának tárgyalásához lásd Waller 2012.

tek. Ezek az örök dolgok az időbeli dolgokról szóló örök igazságok. Azaz, bizonyos örök ideák alkothatják ideig-óráig elmémet, azonban – miután testem megszűnt létezni – ezek már nem lesznek az *én* ideáim (Allison 1990; Garber 2005; Garrett 2009; Klein 2002; Parchment 2000; Renz 2010; Schmaltz 2015; Schnepf 2006; Steinberg 1981; Yovel 1989). Ez az értelmezés megoldja az erősebb értelmezés számos felmerülő problémáját: az elme örök része azért tud növekedni, mert azon adekvát és örök ideák száma növekszik, amelyek az ember elméjét alkotják, azonban ebből nem következik semmiféle változás az örökkévalóban. Az ember elméjének azért nagyobb része örökkévaló, mert több adekvát ideával rendelkezik, mint a kutyák. Ezen örökkévaló ideák azonban csak addig az övéi, amíg a teste és így emlékezete is működik.

Azonban még így is marad számos megoldatlan kérdés. Egyrészt, az értelmezés nem válaszolja meg azt a problémát, hogy Spinoza miért nem beszél a test örökkévaló részéről. Továbbá nem lett világos, hogy pontosan mi a viszony az elme örök részét alkotó örök ideák és az elme időbeli részét alkotó időbeli ideák között. Egy lehetséges válasz, hogy az elme időbeli része mintegy „hatodik érzékszervként" használja az elme örök részét az adekvát megismerés során – ahogyan az elme ugyanezen időbeli része a test öt érzékszervét használja az inadekvát megismerés során (Garrett 2009). Vagy Isten örök ideái saját időbeli ideáink olyan ideális és örök változatai lennének, amelyek véges és időbeli ideáink legtökéletesebb határeseteiként szabályozzák, hogy mi számít megismerésnek és mi nem (Renz 2010). Esetleg Isten örök ideái valóban elménk részét alkotják addig, amíg rendelkezünk velük (Schmaltz 2015). Az első két lehetőség esetén aligha beszélhetünk az elménk *örök* részéről, hiszen ideáink maguk időbeliek, még ha örök dolgokra vonatkoznak is, vagy örök dolgokhoz mérjük is őket. Az utóbbi esetben azonban kétséges, hogy mennyiben beszélhetünk még egy elméről? Hiszen a végtelen moduszok által alkotott örök rész és a véges moduszok által alkotott időbeli rész metafizikailag és okságilag is elkülönült. Az örök részt alkotó végtelen moduszokat csak végtelen moduszok okozhatják (E1p23), és maguk is csak végtelen moduszokat okoznak (E1p22) – ezek a moduszok örökkévaló és szükségszerű létezők. Ezzel szemben az időbeli részt alkotó véges moduszokat csak véges moduszok okozhatják, és maguk is csak véges moduszokat okozhatnak (E1p28) – ezek a moduszok időbeli és lehetséges létezők (Boros 1997; Malinowski-Charles 2010).

II. A VÉGTELEN MODUSZOK MINT TULAJDONSÁGOK

Az elmúlt két évtized Spinoza-kutatásának irányváltása nyomán azok a megközelítések kerültek előtérbe, amelyek Spinoza filozófiáját nem pusztán Descartes filozófiájának örököseként fogták fel, azaz nem mindenáron a karteziánus terminusok közegében értelmezték, hanem Spinoza szövegeit középkori zsidó

forrásai felől próbálták meg olvasni.[8] Ebbe a kontextusba illeszkedik az általam javasolt értelmezés is, amelyben a véges és végtelen moduszok viszonyát a forma spinozai fogalma felől értelmezem. Az itt következő elemzés elsősorban az *Etika* szövegének vizsgálatára korlátozódik, de reményeim szerint eredményei kiterjeszthetők Spinoza más szövegeire is.

Spinoza a *forma* kifejezést négy összefüggésben használja: mint forma, mint formális ok, mint formális lényeg és mint formális lét. Az, hogy a forma ezeken a helyeken *explanandum* vagy *explanans* szerepét tölti-e be, messze nem triviális.[9] A következőkben abból a módszertani hipotézisből indulok ki, hogy egy-egy összefüggésen belül Spinoza konzisztensen használja ezt a fogalmat. Bemutatom a forma szerepét ezekben az összefüggésekben, majd a továbbiakban igyekszem egy olyan olvasatot javasolni, amely a forma fogalmát mind a négy összefüggésben konzisztensen tudja értelmezni. A következő részben Mogens Lærke értelmezésével szemben igyekszem álláspontomat megvédeni, aki részletes kritika alá vette az általa platonizálónak nevezett Spinoza-interpretációkat.[10]

A *forma* két kontextusban fordul elő. Először, a *forma* a *lényeg* és a *természet* szinonimájaként szerepel. Akik nem ismerik a dolgok igazi okait, „azt képzelik, hogy bármily forma bármily más formává változhatik”[11] (E1p8s2). Erről a formaváltásról azonban tudjuk, hogy azért nem lehetséges, mert a dolgok természete meghatározza alakulásuk szélső értékeit: „ha azt mondom, hogy valaki a kisebb tökéletességről nagyobbra megy át és viszont, ezen nem azt értem, hogy egyik lényegből vagyis formából a másikká változik”[12] (E4prae). Ezért is lehetetlen, „hogy az ember természete szükségszerűségéből törekedjék nem létezni vagy más formába átváltozni”[13] (E4p20s). Spinoza máshol a formák alakulásának meghatározottságát a természettörvényekhez köti „a természet törvényei és szabályai, amelyek szerint minden történik, s az egyik formából átmegy a másikba” (E3prae).[14] Éppen ezért a természettudomány is abban áll, hogy „a dolgokat megfigyeljük, s egyik formából a másikba változtatjuk”[15] (E4app27). Hasonló kontextusban megtudjuk, hogy „[a]z ember lényegéhez nem tartozik hozzá a

[8] Adler 1999, 2013, 2014; Fraenkel 2006, 2011, 2013; Harvey 2012; Klein 2002, 2003, 2014; Licata 2013; Nadler 2001, 2014; Tóth 2016a. Persze nem szabad megfeledkezni a korábbi előzményekről sem: Wolfson 1983.

[9] Ursula Renz szerint például tisztán *explanandum*: Renz 2010. 71.

[10] Köszönöm névtelen bírálómnak, hogy felhívta erre a cikkre a figyelmemet.

[11] *quascunque formas in alias quascunque mutari imaginantur* (II/49/34–35), a fordítást módosítottam.

[12] *cum dico aliquem a minore ad majorem perfectionem transire et contra, me non intelligere quod ex una essentia seu forma in aliam mutatur* (II/208/24–28), a fordítást módosítottam.

[13] *homo ex necessitate suæ naturæ conetur non existere vel in aliam formam mutari* (II/224/31–32), a fordítást módosítottam.

[14] *naturæ leges et regulæ secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur* (II/138/14–15), a fordítást módosítottam.

[15] *quod easdem observamus et ex his formis in alias mutamus* (II/273/27–274/1), a fordítást módosítottam.

szubsztancia léte, vagyis a szubsztancia nem alkotja az ember formáját".[16] Szintén ehhez kapcsolódik az, ahogyan a fizikai kitérőben, a E2lem4–7-ben a formát, a természetet, valamint a mozgás és nyugalom egy meghatározott arányát azonosítja:

> Ha az individuumot alkotó részek nagyobbakká vagy kisebbekké válnak, de mégis oly arányban, hogy valamennyiük között a kölcsönös mozgás és nyugalom aránya ugyanaz marad, mint az előtt, akkor az individuum megtartja előbbi természetét formájának minden változása nélkül.[17] (E2lem5.)

Ebből következően az egyén javát – azaz fennmaradását (lásd E4p39s) – ennek az aránynak a fenntartásával azonosítja Spinoza:

> Ami tehát előidézi azt, hogy a mozgás és nyugalom aránya megmarad az emberi test részeinek egymáshoz való viszonyában, az fenntartja az emberi test formáját, s következőleg előidézi azt […], hogy az emberi test sokféle módon afficiálható legyen, s a külső testeket sokféle módon afficiálhassa, s ennélfogva […] jó.[18] (E4p39d.)

Összefoglalva tehát a forma sokszor világos módon a lényeg szinonimája, amely meghatározza az individuum önazonossági kritériumait – azaz azokat a változásokat, amelyek nem járnak lényege megváltozásával – és a javát – azaz azokat a változásokat, amelyek elősegítik a lényeg megváltozásával járó változások elkerülését.

Másodszor azonban vannak helyek, ahol a *forma* jelentése elsőre nem világos. Az idea ideája az idea formája, amely biztosítja tudásunk reflexív jellegét: „az elme ideája, azaz az idea ideája nem más, mint az elme formája, amennyiben az ideát a gondolkodás moduszaként, tárgyra való vonatkozás nélkül tekintjük"[19] (E2p21s). A tévedés negáció és nem priváció, ezért nem létezik a hamisság formája (E2p33, E2p35): „[s]emmi pozitívum nincsen az ideákban, ami a hamisság formáját alkotja"[20] (E2p35d). Az affektusok általános definíciójánál megtudjuk, hogy az ideának, amely az affektus formája, a test egy állapotáról kell állítania

[16] *Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiæ sive substantia formam hominis non constituit.* (II/92/28–29).

[17] *Si partes individuum componentes majores minoresve evadant, ea tamen proportione ut omnes eandem ut antea ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit itidem individuum suam naturam ut antea absque ulla formæ mutatione.* (II/100/30–101/4), a fordítást módosítottam.

[18] *Ergo quæ efficiunt ut motus et quietis ratio quam corporis humani partes ad invicem habent, conservetur, eadem humani corporis formam conservant et consequenter efficiunt (per postulata 3 et 6 partis II) ut corpus humanum multis modis affici et ut idem corpora externa multis modis afficere possit adeoque (per propositionem præcedentem) bona sunt.* (II/239/29–240/5.)

[19] *idea mentis hoc est idea ideæ nihil aliud est quam forma ideæ quatenus hæc ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur* (II/109/19–21).

[20] *Nihil in ideis positivum datur quod falsitatis formam constituat* (II/117/2–3).

valamit: „az idea, amely az affektus formáját alkotja, állít a testről valamit”[21] (E3affdef). A későbbiekben igyekszem a forma egy olyan értelmezését adni, amely ezeket a szöveghelyeket az előbbi, egyértelmű szöveghelyekkel együtt értelmezi. Azaz állításom szerint a forma itt is pontosan ugyanabban az értelemben, mint az adott modusz lényege szerepel.

A formális ok egyetlen egyszer fordul elő, ahol az intuitív tudományhoz és az elme örök részéhez kapcsolódik. Az elme örök része az ismeret „adekvát, vagyis formális oka”[22] (E5p31d; vö. E2p7c).

A formális lényegek ezzel szemben gyakrabban szerepelnek, és valamilyen módon Isten végtelen értelmében rögzültek. Mint Spinoza megállapítja: „a dolgok igazsága és formális lényege azért olyan, amilyen, mert ilyképp létezik Isten értelmében objektív módon”[23] (E1p17c2s), „[a] nem létező egyedi dolgok, vagyis moduszok ideáinak éppúgy benne kell foglaltatniuk Isten végtelen ideájában, mint ahogy az egyedi dolgok, vagyis moduszok formális lényegei benne foglaltatnak Isten attribútumaiban”[24] (E2p8). Ez utóbbi az intuitív tudomány alapja, amely „Isten bizonyos attribútumai formális lényegének adekvát ideájától a dolgok [NS: formális] lényegének adekvát ismeretéhez halad tovább”[25] (E2p40s2). Bár itt egy kiterjedtebb szövegcsoporttal van dolgunk, mint a formális ok esetében, mégsem egyértelmű, hogy Spinoza mit ért formális lényegen.

A formális lét E2p5–6-ban kerül elő, ahol Spinoza azt állítja, hogy az ideák formális léte Istenből annyiban következik, amennyiben gondolkodó dolog (E2p5), míg a további moduszok formális léte Istenből annyiban következik, amennyiben Isten további attribútumokkal rendelkezik. Ebből következően az ideák formális létét az ezt az ideát okozó ideákból kell magyarázni, míg a további moduszok formális létét az ezeket okozó, és velük azonos attribútumokhoz tartozó moduszokból (E2p7cs). Ezen túl még megtudjuk, hogy „az idea, amely az emberi elme formális létét alkotja, nem egyszerű, hanem igen sok ideából tevődik össze”[26] (E2p15).

A forma fogalmának magyarázatára vonatkozó eddigi kísérletek az egyes összefüggésekre koncentráltak: Margaret Wilson a forma arisztoteliánus lényegként való értelmezését cáfolta (Wilson 2002), többen igyekeztek a formális lényegeket az arisztotelészi értelemtan felől olvasni (Ward 2011; Martin 2008; Mela-

[21] *quod idea quæ affectus formam constituit, aliquid de corpore affirmat* (II/204/16–17), a fordítást módosítottam.

[22] *causa est adæquata seu formalis* (II/299/31).

[23] *veritas et formalis rerum essentia ideo talis est quia talis in Dei intellectu existit objective* (II/63/7–9), a fordítást módosítottam.

[24] *Ideæ rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea ac rerum singularium sive modorum essentiæ formales in Dei attributis continentur* (II/90/31–35).

[25] *procedit ab adæquata idea essentiæ formalis quorundam Dei attributorum ad adæquatam cognitionem* [NS: *vormelijke*] *essentiæ rerum* (II/122/17–19), a fordítást módosítottam.

[26] *Idea quæ esse formale humanæ mentis constituit non est simplex sed ex plurimis ideis composita* (II/103/18–19).

med 2013; Garrett 2009), illetve Valtteri Viljanen a hatékony okságot formális okságként próbálta meg érteni és erre alapozva egy átfogó Spinoza-értelmezést kialakítani (Viljanen 2011). A továbbiakban ezeket az értelmezési vonalakat igyekszem továbbfejleszteni, amennyiben Spinoza szubsztanciamonizmusából nem feltétlenül egységes metafizikai kategóriák létére következtetek, hanem megengedem a bifurkációt,[27] azaz mind a formális, mind a hatékony okságot.

Spinoza karteziánus örökségéből kifolyólag a szubsztanciális forma arisztotelészi definícióját elvetette. Legalábbis annyiban, amennyiben szubsztanciális formán a természetes fajtához tartozást konstituáló és önmagában okságilag hatékony immateriális entitást értünk. Azaz amennyiben a szubsztanciális forma egy nem anyagi princípium, amely magyarázó elvéül szolgál annak egyfelől, hogy az adott egyed milyen természetes fajtához tartozik, és másfelől, hogy az egyed milyen képességekre és erényekre tehet szert. E szerint például Cirmi cica azért macska, mert rendelkezik anyagi alkotórészein felül egy további dologgal (a szubsztanciális formájával), amely megmagyarázza, miért tud nyávogni, és hogy mint macska erénye miért az egérfogás – szemben mondjuk a fa hatékony felaprításával, amely a balták erénye.

Azonban nem ez az arisztotelészi forma egyetlen lehetséges interpretációja. A forma ugyanis egyúttal a megértés princípiuma is: az arisztotelészi tudományfelfogás szerint formák egymáshoz való viszonya határozza meg az okok fizikai és a magyarázatok logikai rendjét. Azt állítom, hogy Spinoza végtelen moduszai értelmezhetők formákként pontosan ugyanebben az értelemben, azzal a megszorítással, hogy szigorú értelemben a formák okságilag nem hatékonyak és nem kötődnek természetes fajtákhoz.[28] Azaz bár a macskaság formájának (végtelen modusza) és a nyávogás formájának (végtelen modusza) viszonya meghatározza a kettejük közti oksági és magyarázati viszonyt (azaz hogy az a dolog, ami rendelkezik a macskaság tulajdongásával, az *ezért* nyávog, *tehát* a nyávogás a macskaságon keresztül fogható fel), de nem a macskaság formája okozza a nyávogást. A macskaság formája a nyávogás formájának formális oka, míg az a fizikai esemény, amely rendelkezik a macskaság formájával, hatékony oka annak a másik fizikai eseménynek, amely a nyávogás tulajdonságával rendelkezik. És a macskaság itt egy heurisztikus-nominalista értelemben és semmiképpen sem természetes fajtafogalomként értendő (lásd Hübner 2016).

Régóta zajlik a vita a véges moduszok metafizikai kategóriájának természetéről és a szubsztanciához való viszonyáról. Értelmezték őket már konkrét partikulárékként (Curley 1988.), tulajdonságként (Carriero 1995; Renz 2010) és trópusokként is (Bennett 1984; Melamed 2013). Javaslatom az, hogy értelmezzük őket eseményekként. Az események egyedi, időindexált és megismételhetet-

[27] Szemben Della Rocca 2008 álláspontjával.
[28] A spinozai mentális diszpozíciók egy hasonló értelmezéséhez lásd Renz 2009.

len partikulárék.[29] Az, hogy kettőtől háromig úsztam a Balatonban, egy (fizikai) esemény. Az, hogy háromtól négyig a Balatonra gondoltam, szintén egy (mentális) esemény. A véges moduszok események, hiszen időbeli egyedi partikulárék (E2d7). Tartammal rendelkeznek, végesek és egyediek. Spinoza ugyan explicite nem állítja, hogy megismételhetetlenek, azonban az a mód, ahogyan a véges moduszokat a végtelen isteni hatóképesség végtelen számú és végtelen attribútumban megjelenő kifejeződéséhez köti, azt sugallja, hogy minden egyes véges modusz egyedi módon fejezi ki ezt a végtelen hatóképességet.

A végtelen moduszok természetéről és a szubsztanciához való viszonyáról talán még nagyobb vita zajlik, mint a véges moduszokéról. Még az sem világos, hogy milyen metafizikai kategóriába sorolhatók. Értelmezték őket például természettörvényekként (Curley 1988; Curley–Walski 1999), a véges moduszok teljes oksági láncaiként (Garrett 1991), formális lényegekként (Ward 2011; Martin 2008; Melamed 2013; Garrett 2009), illetve a véges moduszok alkotta univerzum mindenhol jelenlévő és állandó tulajdonságaiként, amelyeket a gondolkodás attribútumában a formális lényegekről alkotott ideákkal azonosítottak (Garrett 1991 nyomán Schmaltz 2015). A dolgozat jelen szakaszának hátralevő részében azt mutatom be, hogy ha a végtelen moduszokat tulajdonságként[30] értelmezzük – a forma fent bemutatott második értelmezése szerint – képesek vagyunk a forma összes előfordulását kielégítően értelmezni. Javaslatom tehát az, hogy a végtelen moduszokat értelmezzük tulajdonságként, amelyek nem időbeli, változhatatlan és többször instanciálható univerzálék, viszont amelyeket időbeli események instanciálnak (Crane 2001. 39). Az, hogy egy méter nyolcvan centi vagyok, egy (fizikai) tulajdonság, amelyet egy időbeli esemény (a testem létezése) instanciál. Az, hogy a Püthagorasz-tételt igaznak hiszem, egy (mentális) tulajdonság, amelyet egy időbeli esemény (az elmém létezése) instanciál.

Az utóbbi példa talán részletesebb magyarázatot igényel. Az elmém létezése egy esemény, mivel időbeli részei vannak: a születésemtől a halálomig tart. Természetesen ebben az esetben a létezés további események halmazaként értendő: az elmém létezése egy olyan esemény, amelyet az konstituál, hogy a születésemtől a halálomig mindig értelmes feltenni azt a kérdést, hogy mit csinál az elmém éppen? Ezzel szemben a Püthagorasz-tétel igaznak tartása nem esemény, mivel ez nem egy olyan dolog, amivel lehetne válaszolni arra a kérdésre, hogy mit csinálsz most? Míg arra a kérdésre, hogy mit csinál az elméd a születé-

[29] Crane 2001. 39. Az esemény–tulajdonság itt bevezetett megkülönböztetése jelentős részben Crane elméletén alapszik.

[30] Ugyan Crane tulajdonságok helyett állapotokról és tényekről beszél, azonban azt gondolom, hogy sok szempontból a tulajdonságok precízebb megfogalmazásai ugyanannak a gondolatnak: egyfelől a tények sok értelmező szerint elmefüggő entitások, másfelől az állapotok sok értelmező szerint feltételezik azt a szubsztrátumot, aminek az állapotai. Az előbbi nehézség egy olyan fontos kérdés felé mutat, amelyet itt nem szeretnék tárgyalni. Az utóbbi nehézség pedig ellenvetésre adhat okot Crane azon álláspontjával szemben, miszerint ezek az állapotok nem rendelkeznek időbeli részekkel.

sed és a halálod között, értelmes bár nem túl informatív válasz az, hogy létezik, addig arra a kérdésre, hogy mit csináltál háromtól négyig semmiképpen sem értelmes válasz az, hogy hittem a Püthagorasz-tétel igazságában. Gondolhattam a Püthagorasz-tétel igazságára, de az egy mentális esemény, elmém cselekvése. Hogy a mentális események és a mentális tulajdonságok két külön kategóriát alkotnak, mutatja, hogy az előbbiek kizárólag akaratomtól függnek (bármikor dönthetek úgy, hogy a Püthagorasz-tétel igazságára gondolok, vagy nem gondolok rá tovább), míg az utóbbiak csak megfelelő indokok mentén változhatnak meg (akkor változik meg a hitem, ha elég erős érvek nyomán meg vagyok győződve korábbi hitem helytelensége és egy új hit helyessége felől).[31]

Fontos különbség, hogy az események időbeliek, tehát értelmes róluk azt állítani, hogy valamennyi ideig tartottak – például kettőtől háromig a Balatonra gondoltam – és vannak időbeli részei – előbb a Balaton alakjára, majd a Balaton földrajzi elhelyezkedésére gondoltam. Ezzel szemben a tulajdonságok nem időbeliek, bár időben instanciáltak: nem mondhatjuk azt, hogy valamennyi ideig tartanak – ha csak kettőtől háromig tudom a Püthagorasz-tételt, akkor nem tudom a Püthagorasz-tételt (hiszen nem elégséges indokok mentén változott meg a „tudásom") –, és nincsenek időbeli részeik – nem értelmes azt mondani, hogy előbb a Püthagorasz-tétel premisszáit tudtam, aztán a konklúzióját (hiszen a Püthagorasz-tétel premisszáinak ismerete a konklúzió nélkül, és *vice versa* nem a Püthagorasz-tétel tudása).[32]

A következőkben a *forma* fogalmának egy olyan értelmezését javaslom, amely a *forma* minden előfordulásával el tud számolni. Értelmezésem szerint a formális lét a formális lényeg instanciálása, míg a *forma* egyaránt vonatkozhat a formális létre és a formális lényegre. A formális okozás pedig a formális lényegek között fennálló oksági viszony, amely meghatározza a formális léttel bíró létezők oksági és magyarázati rendjét. Spinozai terminusokra lefordítva a végtelen moduszok formális lényegek. A formális lét a véges modusz azon tulajdonsága, hogy egy meghatározott végtelen moduszt, azaz formális lényeget instanciál. Ezzel szemben a *formát* Spinoza kétértelműen használja, mert egyaránt érti a végtelen moduszokra, és arra a tulajdonságára a véges moduszoknak, hogy egy végtelen moduszt instanciál. A formális okozás pedig az, ahogyan a végtelen moduszok egymásból következnek, és amely az adekvát okozás mércéje Spinoza rendszerében. A következőkben nem szeretnék állást foglalni abban a kérdésben, hogy Spinoza szerint a természetes fajtáknak, vagy egyes egyedi létezőknek van lényege (vö. Hübner 2014, 2016; Sangiacomo 2013), ezért „egy ember" lényegéről fogok beszélni, amelyről felteszem, hogy egy többszörösen instanciálható örök

[31] Crane 2001. 106–107; Arisztotelész 2006. 427b18–20.

[32] A továbbiakban nem szeretnék abban a kérdésben állást foglalni, hogy Spinoza a végtelen moduszok örökkévalóságát végtelen tartamként (szempiternálisan) vagy időn kívüliségként (atemporalitásként) fogta fel, mivel a tulajdonságoknak ez a fajta időn kívülisége mind a két értelmezéssel összeegyeztethető. Lásd Parchment 2000; Schmaltz 2015.

igazság (E1p17c2s), anélkül, hogy azt állítanám, hogy az „egy ember" lényege minden ember lényege.[33]

Ezt a magyarázatot illusztrálandó térjünk vissza előbbi példánkhoz: a Püthagorasz-tétel igaznak tartása egy mentális tulajdonság (azaz formális lényeg), amelyet mentális események instanciálnak. Egy ilyen mentális esemény, amely ezt a tulajdonságot instanciálhatja, elmém létezése, de akár lehet elmém egy gondolata is, amikor okkurrens módon a Püthagorasz-tétel igazságára gondolok. Ugyanakkor formaként egyaránt utalhatok a tulajdonságra anélkül, hogy azt megvizsgálnám, instanciálja-e valami, illetve a tulajdonságra mint egy bizonyos mentális esemény által instanciáltra. Ebből a tulajdonságból pedig további tulajdonságok következnek: például a Püthagorasz-tétel igaznak tartásából következik Püthagorasz-tétel egy alesetének igaznak tartása, amely ezért ugyanúgy a Püthagorasz-tétel igaznak tartásán keresztül fogható fel, ahogyan a háromszög lényegén keresztül szögeinek összege. Persze ez távolról sem jelenti azt, hogy aki az egyiket tulajdonságot instanciálja, annak a másik tulajdonságot is instanciálnia kell – máskülönben vajmi kevéssé lenne szükség tudományos vizsgálódásra.

Értelmezésemben egy ember formális lényege egy örök igazságként definiált tulajdonság, amely Isten végtelen értelmében benne foglaltatik (E1p17c2s, E2p8). Ez a lényeg valószínűsíthetően nem abban az értelemben lényeg, ahogyan Spinoza a lényeget definiálja,[34] hiszen egy ember formális lényege mindig adva van, azonban az egyes ember halandó.[35] Ez a formális lényeg a kiterjedés attribútumában a kiterjedés egy végtelen modusza, amely a mozgás és nyugalom egy adott aránya, a mozgás és nyugalom (a közvetlen végtelen modusz) egyik alkotója. A gondolkodás attribútumában pedig a gondolkodás egy végtelen modusza, amely Isten végtelen értelmének (a közvetlen végtelen modusz) egyik alkotója. Tehát mind a kiterjedés, mint a gondolkodás attribútumában a formális lényeg egy nem instanciált tulajdonság, amely azt írja le, hogy a valóságosan létező dolog milyen lényeggel rendelkezne, ha létezne.

[33] Szeretném megjegyezni, hogy Hübner álláspontjával, és az E2p40s1 nominalista megközelítésével szemben E2lem4 és E4p36d explicite állítja, hogy különböző testek azonos természettel, azaz lényeggel tudnak rendelkezni.

[34] „Valamely dolog lényegéhez tartozónak azt mondom, ami ha adva van, szükségszerűen tételeződik a dolog, és amit ha elveszünk, szükségszerűen megszűnik a dolog; vagyis azt, ami nélkül a dolog – s viszont, ami a dolog nélkül – se nem létezhet, sem föl nem fogható" (E2d2).

[35] Ugyanakkor elképzelhető, hogy amennyiben Spinoza mégis csak egy természetes fajta lényegéről beszélne, és az arisztotelészi hagyomány folytatójaként elutasítja a természetes fajták változását és a világ teremtettségét, akkor az E1p17c2s lényeg és létezés megkülönböztetése értelmében a formális lényeg lehet úgy lényeg, hogy nem egyes ember, hanem a faj egésze az a „dolog", amelynek lényege: amennyiben a formális lényeg adva van, a dolognak (azaz az emberi fajnak) is adva kell lennie, de ebből nem következik, hogy az emberi faj egyes egyedeinek is adva kellene lennie. Ennek az olvasatnak ugyanakkor ellentmondana, ha az E2p8-at természetes fajtákra vonatkoztatnánk.

Amikor egy véges modusz a véges moduszok végtelen oksági lánca nyomán (E1p23) egy időre megfelelő tulajdonságra tesz szert, instanciálja egy ember formális lényegét, és ezáltal szert tesz egy ember valóságos lényegére, *conatus*ára, amely egy ember formáját alkotja (E2lem2–5). Ebben az esetben a valóságos lényeg, egy ember formája a mozgás és nyugalom egy meghatározott aránya, amely létében megmaradni törekszik (E4p39s). Ez az arány meghatározza, hogy mi az, ami számára hasznos, és mi az, ami káros – azaz milyen mozgás fogja hatóképességét növelni, illetve csökkenteni –, illetve mi az, ami halálos – azaz milyen mozgás lesz az, ami megszüntetni a véges modusz azon tulajdonságát, amely által egy ember formális lényegét instanciálni tudja.[36] Ebben az esetben a véges modusz egy esemény, amely egy adott ponton más események hatékony okozásának hatására szert tesz egy tulajdonsága. Az instanciálásnak ez a ténye a véges modusz formális léte, azaz valóságos lényege, amelyet az azonos attribútumba tartozó további véges moduszokból hatékony okozásaiból kell magyarázni (E2p5–6). Az instanciált tulajdonság pedig a formális lényege, amely mint tulajdonság nem magyarázható eseményekből, csak tulajdonságokból.[37]

Spinoza mind a formális létre, mind a formális lényegre alkalmazza a *forma* kifejezést, és vegyük észre, hogy ennek részben az az oka, hogy míg a formális lényeg nem tesz eleget a lényeg spinozai definíciójának – hiszen a lényeg akkor is megmarad, amikor az individuum elpusztul – a formális lét eleget tesz ennek a definíciónak. A véges modusz addig és csak addig instanciálja egy ember formális lényegét, amíg az adott individuum fennáll, és amint az instanciáció megszűnik, megszűnik az individuum is.

Az a tulajdonságok között fennálló viszony, amely a formális lényegeket más formális lényegekből magyarázza, a formális okozás időtlen viszonya: a formális lényegek meghatározzák, hogy egyes formális lényegek hogyan viszonyulnak más formális lényegekhez (pl. bármi legyen is az, ami egy ember formális lényegét instanciálja, számára bármi, ami egy cián formális lényegét instanciálja, halálos lesz). Ennek révén a formális lényegek összessége egyfelől meghatározza minden valóban létező dolog lényegét (E1p17c2s), másfelől a természettörvényeket (E3prae).[38]

Ugyanakkor ez a viszony biztosítja a tudományos,[39] „az örökkévalóság szemszögéből felfogott" ismeretek megszerzésének lehetőségét is (E5p30, E4app27). Amikor a ciánkapszula és a testem viszonyát nem mint időbeli események egymásra hatását, hanem mint formális lényegek viszonyát fogom fel, akkor ezek-

[36] Ehhez bővebben lásd Tóth 2017b.

[37] Ez magyarázza azt a kitüntetett viszonyt, ami az elme formális lényege és Isten lényege között fennáll, és amely megalapozza az intuitív tudományt és Isten értelmi szeretetét.

[38] Abban a kérdésben, hogy ez a meghatározás annyira erős-e, hogy az összes formális lényeg ismeretében az instanciálásuk időbeli rendje is ismeretes-e, jelen írásban nem szeretnék állást foglalni. Az ellentétes álláspontokhoz lásd Garrett 1991; Curley–Walski 1999.

[39] Spinoza tudományfelfogásához lásd Boros 1997; Gabbey 1995; Schliesser 2014.

nek a viszonya adekvát okozási viszony lesz:[40] az időbeli eseményeknek végtelen sok általam be nem látható hatóoka van, azonban a tulajdonságok viszonyai véges és általam belátható formális oksági összefüggések.[41] Ez azt is jelenti, hogy a tulajdonságokat mint tulajdonságokat illetően nem tudok tévedni – az idea ideáját a tárgyra való vonatkozás nélkül kell tekinteni (E2p21s) –, nemlétező dolgoknak nincsenek lényegei – nincsen a hamisságnak formája (E2p33, E2p35) – pusztán az adott tulajdonság instanciált voltában tudok tévedni. Azzal kapcsolatban, hogy a cián mint cián természete ilyen vagy olyan, legfeljebb nyelvi zavar lehet (amennyiben ciánra gondolok, de csokoládét mondok), de abban tévedhetek, hogy az előttem lévő kapszula cián-e (E2p47s, Tóth 2016b).

Összefoglalva: a véges időbeli események véges időbeli eseményeket okoznak, és ezek során a véges időbeli események időbeli meghatározottságuk révén időtlen tulajdonságokat instanciálnak. A mozgás és nyugalom megfelelő arányával kommunikáló kiterjedt moduszok az ember formális lényegét instanciálják. Az, hogy az adott tulajdonságot instanciálják, hogy a véges moduszok a mozgás és nyugalom azon arányával kommunikálnak, amely éppen az ember formális lényegét instanciálja, az adott individuum formális léte. Ez a formális lét az individuum valóságos lényege, egy időbeli esemény, amelynek további azonos attribútumba tartozó időbeli események a hatóokai, és amelyekből magyarázható. Ezzel szemben az a tulajdonság, amelyet instanciál, az individuum formális lényege, amelynek más tulajdonságok (formális lényegek) a formális okai, és amelyekből megérthető. A tulajdonság megismerése révén a tulajdonságot instanciáló időbeli esemény viselkedéséről tehetünk szert belátásokra. Ezeket a belátásokat a tulajdonságok közötti viszonyok megismeréséből – azaz a természettudományból – szerezzük.

Ez az értelmezés képes mind a négy korábban bemutatott összefüggést, amelyben a forma előfordul, kielégítően magyarázni. A formális lényegek azok a tulajdonságok, amelyek örök és végtelen moduszokként benne foglaltatnak Isten végtelen értelmében (E2p8). Ezek egymásból következése a formális okozás (E5p31d), amelynek megismerése az intuitív tudomány (E2p40s2). Ezek a végtelen moduszok a kiterjedés attribútumában meghatározzák a mozgás és nyugalom egy arányát, a gondolkodás attribútumában pedig a dolog fogalmát.

Ezeknek a tulajdonságoknak az instanciálásai a véges moduszok maguk, amelyek azáltal, hogy megfelelnek a végtelen moduszoknak, formális létre tesznek szert. A kiterjedés attribútumában a véges hatóokok úgy hozzák, hogy a véges modusz valóságos lényege, azaz a mozgás és nyugalom egy valóságos aránya megfelel a kiterjedés egy végtelen moduszának (ami szükségszerű, hiszen moz-

[40] Amennyiben a cián formális lényegét számos ciánkapszula instanciálja, ez egy különös közös fogalom lesz. A különös közös fogalmak tudománymegalapozó szerepéhez lásd Boros 1997. 128; Renz 2010. 289.

[41] Vagyis itt az elme cselekvése kérdésében Kisner (2008, 2010) álláspontjával szemben Marshall (2014a) álláspontjával értek egyet.

gás és nyugalom minden lehetséges arányának megfelel egy végtelen modusz). Azonban az instanciálásnak ezen ténye nem a tulajdonságokból, azaz a végtelen moduszokból, hanem csakis a véges moduszok hatóokainak sorából magyarázható (E2p5–6). Ennek megfelel a gondolkodás attribútumában (E2p7) az, ahogyan a mozgás és nyugalom egy valóságos arányának ideája meg fog felelni valami fogalmának.

A véges idea és a végtelen fogalom közti viszony az idea és az idea ideája közti viszony, amelyet ezért Spinoza úgy jellemez, hogy az utóbbi az előbbi formája (E2p21s). Ugyanakkor mivel minden idea megfelel egy fogalomnak, minden ideának van formája, így a tévedésnek viszont nincsen formája (E2p33, 35): ezért nem fejez ki a tévedés és vétek lényeget (Ep.23). A forma többi előfordulása pedig metonimikus alapon egyszerre jelölheti a valóságos lényeget – azaz mozgás és nyugalom egy valóságos arányát, egy véges moduszt – és a neki megfelelő formális lényeget – egy végtelen moduszt. A továbbiakban azt mutatom be, hogy ez az értelmezés hogyan világítja meg Spinoza az elme örök részéről szóló tanát, de előtte ki kell térnem Mogens Lærke kritikájára.

III. MOGENS LÆRKE PLATONIZÁLÓ OLVASATOKKAL SZEMBENI KRITIKÁJA

Lærke cikkében[42] Spinoza általa platonizálónak nevezett olvasataival szemben érvel. Megfogalmazása szerint platonizálók azok az olvasatok, amelyek a lényegnek a lét más fajtáját *(esse essentiae)* tulajdonítják, mint a létezőknek *(esse existentiae)* – ezzel szemben szerinte Spinozát a létezés egyértelműsége jellemzi: minden modusz ugyanúgy létezik, mégpedig mint a szubsztancia módosulása (Lærke 2017. 11–13). Ebből következően Lærke pontosan azt a megoldási kísérletet támadja, amelyet itt felvázolok: egyfelől azt az elképzelést, hogy a formális lényeg és az aktuális lényeg különbözne (értelmezésem szerint az egyik időbeli esemény, a másik örök tulajdonság), másfelől azt az elképzelést, hogy a formális lényeg a véges moduszok rendjétől függetlenül létező meg nem valósult lehetőség lenne.

Lærke érvei Spinoza ezen olvasataival szemben a következők. Egyrészt nincsen olyan szöveghely, amely a formális lényegeket explicite a végtelen moduszokkal azonosítaná (uo., 17–18). Másrészt Spinoza metafizikája szerint a szubsztancia és a moduszok egyszerre jönnek létre, így nincs értelme azt állítani, hogy a formális lényegek valamilyen értelemben „előbb" jöttek volna létre, mint a véges moduszok (uo., 19–20). Harmadrészt nem létezhetnek olyan lényegek, amelyek nem individuális lényegek, mert erre nem áll rendelkezésre megfelelő

[42] Lærke 2017. Köszönöm Mogens Lærkének, hogy személyes levélváltásunkban részletesebben megvilágította az álláspontját.

szövegszerű bizonyíték és ellentétes Spinoza lényegdefiníciójával (uo., 16, 21). Negyedrészt a valóságos lényegek nem lehetnek a formális lényegektől különböző lényegek, mivel ez megduplázná a lényegeket, ami viszont ellentmond a parallelizmus tételnek (uo., 22). Ötödrészt a valóságos lényegek nem lehetnek a formális lényegek instanciái vagy megvalósulásai, mert ez feltételez egy meg nem valósult lehetőséget vagy diszpozíciót, amelyet Spinoza necesszitarianizmusa kizár (uo., 23).

Végül saját megoldása szerint a formális lényeg és a valóságos lényeg egyaránt egy véges modusz, amelyet a mozgás és nyugalom egy meghatározott aránya jellemez, és amely minden pillanatban benne foglaltatik a valóságosan létező véges moduszok által jellemzett attribútumban: amennyiben éppen létezik mint szükségszerűen létező, amennyiben nem létezik mint szükségszerűen nemlétező. A különbség a formális és a valóságos lényeg között az, hogy a formális lényeg csak a lényeg belső tulajdonságait jelenti függetlenül azoktól a külső viszonyoktól, amelyek létezését vagy nemlétezését meghatározzák. Ezzel szemben a valóságos lényeg a formális lényegen túl ezeket a külső tulajdonságokat is magában foglalja. Kissé meglepő módon tehát Julius Caesarnak jelenleg is van valóságos lényege, amely őt szükségszerűen nemlétezésre determinálja.

Mielőtt az egyes ellenvetéseire válaszolnék, szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy a polemikusan használt platonikus jelzőt Lærke olyan tágan definiálja, hogy az tulajdonképpen Arisztotelészre is minden további nélkül alkalmazható lenne. Az első ellenvetés találó, hiszen tényleg nincsen olyan szöveghely, amely ezt az azonosítást megtenné, ugyanakkor a Lærke által a vizsgálódás körébe be nem vont E5p40s az elme örök részét egyértelműen végtelen moduszként definiálja, amely összeegyeztethetetlen Lærke végtelen moduszokról alkotott értelmezésével (uo., 18, 28. jegyzet), és amely viszont az elme lényegéről Istenben lévő ideán keresztül kapcsolatba hozható a formális lényegek tanával. A második ellenvetése kevésbé találó, ha az első ellenvetését nem fogadjuk el: amennyiben a formális lényegek végtelen moduszok, Spinoza expliciten megkülönbözteti az őket létrehozó oksági láncot a véges moduszok oksági láncától. A harmadik ellenvetése azon a feltevésen nyugszik, hogy a formális lényeg és a valóságos lényeg ugyanannak a lényegnek két különböző példánya. Értelmezésem szerint azonban mind a kettő a maga nemében egyedi, még akkor is, ha nem azonosak. A formális lényeg egy végtelen modusz, amely örökké létezik (és így amikor a lényeg adva van, a dolog is adva van), a valóságos lényeg pedig egy véges modusz formális léte, amely akkor és csak akkor létezik, amikor a véges modusz létezik (tehát amikor a lényeg adva van, a dolog is adva van). A negyedik ellenvetése ugyanezen okból nem találó az értelmezésemmel szemben. Az ötödik ellenvetése pedig a necesszitarianizmus egy nagyon erős értelmezését feltételezi, amelyet nem osztok.[43]

[43] Ennek cáfolatához lásd Renz 2009.

Lærke értelmezésének kulcsa tehát az az állítás, hogy a formális lényegek nem végtelen moduszok: amennyiben ebben igaza van, olvasatom valóban tarthatatlan. Azonban ahogyan az értelmezésem mellett nincsen egyértelmű szövegszerű bizonyíték, úgy ellene sincsen. És vegyük észre, hogy abban a pillanatban, hogy ezt az egy elemét az értelmezésének elvetettük, a saját megoldása egyáltalán nem áll olyan távol az én értelmezésemtől, amennyiben fő tétele az, hogy a formális és valóságos lényeg egyszerre jön létre, amely állítással természetesen magam is egyetértek, hiszen mind a végtelen, mind a véges moduszok ugyanazon szubsztancia módosulásai.

IV. AZ ELME ÖRÖK RÉSZE MINT TULAJDONSÁG

Mint láttuk, Spinoza szerint az elme örök része egyfelől abból következik, hogy Istenben van egy idea, amely az emberi test lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki, másfelől pedig abból, hogy amennyiben adekvát ideákra teszünk szert, akkor további ideáink lesznek, amelyeken keresztül a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből foghatjuk fel. A bemutatott értelmezéseken belül ugyanakkor nehéz elszámolni Spinoza azon kijelentésével, hogy ez az örök rész valamilyen értelemben a miénk lenne, és ezt ráadásul érezzük is. A következőkben bemutatom, hogy amennyiben elfogadjuk a végtelen moduszok előző részben ismertetett, tulajdonság gyanánt felfogott formaként való értelmezését, akkor ezek a nehézségek szinte maguktól illannak el.

Az előzőekben vázolt elképzelés szerint a test lényege, azaz formája egy kétértelmű kifejezés Spinozánál, ami egyaránt vonatkozhat a valóságos és a formális lényegre. A test formális lényege egy fizikai tulajdonság – a kiterjedés egy végtelen modusza –, azonban a valóságos lényege egy fizikai esemény – a kiterjedés véges modusza –, ennek a tulajdonságnak az instanciálódása. A kiterjedés végtelen moduszával azonos a gondolkodás egy végtelen modusza, míg a kiterjedés véges moduszával a gondolkodás véges modusza: az elme valóságos lényege azonos a test valóságos lényegével, míg az Isten végtelen értelmének ideája a test formális lényegével azonos. Isten végtelen értelmének ideái mentális tulajdonságok, amelyek mint tulajdonságok természetesen nem időbeliek, és így nem olyan metafizikai kategóriába tartoznak, hogy el tudnának pusztulni. A testünk és az elménk, csakúgy mint testünk és elménk valóságos lényege, véges moduszok, azaz – mentális és fizikai – események, és mint ilyenek szükségszerűen végesek és elenyésznek. De tulajdonságként felfogott formális lényegük nem enyészik el.

Félrevezető tehát minden olyan értelmezés, amely az elme örök részét két különböző forrásra vezeti vissza: egyfelől az ideára, amely testünk lényegét az örökkévalóság szemszögéből fejezi ki – amelyben az emberi elme osztozik a kutyák elméjével –, másfelől a megszerzett adekvát ideák örökkévalóságára –

amely az emberi elmét kitünteti a többi tetszőleges elme közül. Hiszen az adekvát ideák azon ideák, amelyek vagy az elme számára belátott módon (az ismeret harmadik neme) vagy még be nem látott módon (az ismeret második neme) formális okozással következnek elménk formális lényegéből.[44] Vagyis, míg Isten végtelen értelmének minden test lényegéről van ideája, nincs minden elme *tudatában* ennek az ideának. Ez az ismeretelméleti hiány az, ami miatt az elme az Isten végtelen értelmében található formális lényegeket képes következtetésekben új ismeretek megszerzésére használni önmagáról (azaz erről a formális lényegről), Istenről (azaz ennek a formális lényegnek okáról) és a dolgokról (azaz a további lényegekről): hiszen ezekhez az ideákhoz az elmének önön formális lényege révén hozzáférése van, de ismeretelméleti erőfeszítést kell tennie ahhoz, hogy ezeket instanciálni tudja (E5p31s, E5p39s, E5p42).[45]

Rátérve most az ismert értelmezések első nehézségére, azaz hogy milyen értelemben sajátunk elménk örök része, világossá válik, hogy ez a kérdés csak egy Spinoza rendszerén kívül álló nézőpontból vethető fel értelmesen. Mint láttuk, elménk örök részét azok a tulajdonságok alkotják, amelyeket elménk időbeli eseménye instanciál: ezek közé tartozik elménk formális lényege – amelyet az elmének mindaddig, amíg létezik, instanciálnia kell –, illetve a további adekvát ideák formális lényegei, amelyekre ennek a formális lényegnek az ismerete segítségével szert tett. Mármost világos, hogy az elme és az elme formális léte mint időbeli események szükségszerűen elpusztulnak, és az utána visszamaradó tulajdonságok nem alkotnak olyan elmét, amely bármilyen értelemben szubjektivitással rendelkezne (azaz a megismerés vagy mentális folyamatok alanya tudna lenni). Ez azonban semmi esetre sem jelenti azt, hogy az elme örök részére ne lenne igaz, *amíg az elme fennáll*, hogy az elméhez tartozik és hogy örökkévaló: végső soron ezek azok a tulajdonságok, amelyek alapvetően meghatározzák viselkedésünket. Bár az ember és a ló is vágyakozik – és ennyiben van egy olyan időbeli, eseményjellege affektusainak, amelyen minden affektív élőlénnyel szisztematikusan osztoznak –, azonban mégis teljesen más az emberi vágy és a ló természetéből fakadó vágy, mivel más a lényegük, más tulajdonságokból következik affektusaik lényege (E3p57s, lásd E3deffaf).

Persze hozzá kell tenni, hogy ez a meghatározás nem egy oksági viszony, hiszen formális lényegek – végtelen moduszok – csak további formális lényegeket tudnak okozni. De annyiban mégis meghatározzák viselkedésünket, hogy emberi vággyal mint mentális eseménnyel csak olyan elmék mint mentális események rendelkezhetnek, amelyek mentális eseményként az ember formális lényegét instanciálják. Tehát nem a formális lényeg tulajdonsága okozza az affektus eseményét, hanem az az esemény, amely olyan, hogy a formális lényeg

[44] Az adekvát ideák következtetési viszonyon alapuló definíciójához lásd Renz 2010. 183.

[45] Lásd a visszatérő formulát különösen E5p39s és E5p40s esetében: *sui et Dei et rerum sit conscia*. A formális lényeg ismeretelméleti hasznához lásd Garrett 2009.

tulajdonságát instanciálja. Mai terminusokat használva azt mondhatnánk, hogy a formális lényegek típusösszefüggést állapítanak meg: egy bizonyos típusban tartozó példány csak egy bizonyos másik típusba tartozó példányt tud okozni. De ettől még okságilag a példányok a hatékonyak és nem a típusok.

Ez az értelmezés természetesen nem szünteti meg az egyik legfontosabb nehézséget. Mikor Spinoza azt állítja, hogy az elme örök része a test halála után megmarad, akkor keverni látszik egyfelől az időbeli nézőpontot és az örökkévalóság szemszögét, másfelől pedig a hagyományos vallásos képzeteket és a filozófiai fogalmakat. Nem fogalmazunk igazán precízen, ha egy nem időbeli dologról azt állítjuk, hogy egy időbeli esemény előtt és után is létezik. Világos, hogy – a spinozai metafizika kereteit elfogadva – a háromszög lényegének és szögeinek összefüggése mindig is létezett és létezni is fog (E1p17c2s), de azt állítani, hogy a háromszög lényegének és szögeinek összefüggése ennek a háromszögnek pusztulása *után* is megmarad (lévén, hogy ez az összefüggés mint tulajdonság pontosan ugyanúgy időtlenül létezik) már sokkal kevésbé precíz állítás, függetlenül attól, hogy az az esemény, ami ez a háromszög, lezajlott-e.

Ugyanakkor nem kell Spinozának olyan álláspontot tulajdonítanunk, amely egy viszonylag absztrakt metafizikai összefüggést próbál meg üdvösségként tálalni. Spinoza megjegyzése az örökkévalóság érzéséről világossá teszi ezt az összefüggést:

> [Nem] lehetséges arra emlékeznünk, hogy a test előtt léteztünk, mert hiszen ennek semmi nyoma nem lehet a testben, az örökkévalóság nem határozható meg az idő által, és semminemű vonatkozásban nem lehet az idővel. Mindamellett érzékeljük és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk. Mert az elme nem kevésbé érzékeli azokat a dolgokat, amelyeket értelmével fölfog, mint azokat, amelyeket emlékezetében őriz. Az elme szeme ugyanis, amellyel a dolgokat látja és megfigyeli, maguk a bizonyítások.[46] (E5p23s.)

Itt Spinoza egy *megélt tapasztalatra* hivatkozik, amikor az elme örökkévalóságáról beszél.[47] Azt állítom, hogy ez a megélt tapasztalat a kognitív fenomenológia egy sajátos értelmezése. A kognitív fenomenológia azt állítja, hogy nemcsak az észlelési állapotok, hanem a kognitív állapotok (például hitek) is rendelkeznek

[46] *Nec tamen fieri potest ut recordemur nos ante corpus exstitisse quandoquidem nec in corpore ulla ejus vestigia dari nec æternitas tempore definiri nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque nos æternos esse. Nam mens non minus res illas sentit quas intelligendo concipit quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi quibus res videt observatque, sunt ipsæ demonstrationes.* (II/295/31–296/7.)

[47] Jaquet (2013) szerint ez az érzékelés és tapasztalat az ismeretelméleti bizonyosság, azonban egyetértek Renz (2010) és Sangiacomo (2015) álláspontjával, hogy az ismeretelméleti bizonyosság Spinoza esetében nem értelmezhető pszichológiai bizonyosságként, és ez a rész egyértelműen egy pszichológiai élmény leírása.

– vagy sajátlagos, vagy szerzett – fenomenális tulajdonságokkal.[48] Itt Spinoza értelmezésem szerint szintén azt állítja, hogy az érzékelési állapotok – képzeletek – mellett a kognitív állapotoknak – az értelmi ideáknak – is van tapasztalata. A kérdés természetesen az, hogy az elmét alkotó örök értelmi ideák hogyan tapasztalhatók meg, ahol a tapasztalat természetesen valamilyen változást feltételez. Spinoza álláspontja az, hogy azt tapasztaljuk, ahogyan az elménket alkotó nem tudatos tulajdonságok nyomán az elménkben bizonyos események jönnek létre – más szóval Spinoza szerint az értelmi ideáknak nem sajátlagos a fenomenológiája. Mint láttuk: a tulajdonságok azt határozzák meg, hogy milyen típusú példányok tudnak milyen típusú példányokat okozni. És noha az okozás a példányok között áll fent, a típus a példányokból nem magyarázható. Ez a magyarázati hiány az, ami az örökkévalóság tapasztalatát alkotja.

Kicsit bővebben kifejtve: amennyiben elfogadjuk Spinoza tudatosságfogalmának azon értelmezését, miszerint a testi változás valamilyen értelemben konstitutív a tudatos tapasztalatra nézve,[49] akkor ebből következik, hogy – miután csak az események képesek változni – csak az események lehetnek tudatosak.[50] Másképpen fogalmazva onnan tudom, hogy rendelkezem egy tulajdonsággal, hogy ez a tulajdonság neki megfelelő eseményeket okoz. Onnan tudom, hogy ember vagyok és nem ló, hogy emberi vágyaim – az ember lényegének megfelelő tárgyakra irányuló vágyaim – vannak, és nem a ló természetéből következő vágyaim: azaz olyan vágyaim (mentális események) vannak, amelyeket csak az emberi természetet (mentális tulajdonság) instanciáló elmék (mentális események) tudnak okozni.

Azonban erre a típusú tudásra nem csak a formális lényegemmel, hanem minden adekvát ideámmal kapcsolatban szert tudok tenni. A tudás mentális tulajdonságként való, korábban védelmezett értelmezése szerint valami csak akkor tudás, ha nem csak akkor tudjuk azt, amit tudunk, amikor tudatosan gondolunk rá. Ha a Püthagorasz-tételt tudom, akkor ez a tudás független attól, hogy a Püthagorasz-tételre gondolok-e, hiszen ez a tudás egy az elmémet jellemző mentális tulajdonság. Spinoza szubsztanciamonizmusának egyik vetülete, hogy tudásunkat nem tudjuk emlékképek, lenyomatok formájában a testünkben őrizni, hiszen a testünk és az elménk azonos, ami a testünkben van, az egyúttal az elménkben is van (E2p11–13). Descartes emlékezetfelfogásához hasonlóan – testünk rendelkezhet bizonyos diszpozíciókkal arra, hogy bizonyos külső in-

[48] A kognitív fenomenológia kortárs elméletéhez lásd Chudnoff 2015; Pitt 2004, 2016; Prinz 2011.

[49] Ezen az álláspontón van: Garrett 2008, 2014; Malinowski-Charles 2004; Marrama 2017; Marshall 2014b; Tóth 2017a; más álláspontón van: Della Rocca 2008; Martin 2007; Nadler 2008; Sangiacomo 2011; szkeptikus a tudatosság fogalmának Spinozára való alkalmazhatóságával kapcsolatban: Balibar 2013; LeBuffe 2010; Miller 2007; Renz 2009, 2010.

[50] Ugyane mellett érvel kortárs kontextusban: Crane 2001, 2014; vele vitatkozik: Pitt 2004, 2016.

gerekre bizonyos reakciókat adjon. Ami természetesen azt jelenti, hogy elménk is rendelkezik bizonyos diszpozicionális tulajdonságokkal, amelyek révén egyes ideák megléte esetén képes további ideákat elgondolni. Ezek a – fizikai és mentális – diszpozicionális tulajdonságok pedig tulajdonságok, és mint ilyenek időtlenek.

Itt ismét nem arról van persze szó, hogy a diszpozicionális tulajdonságok okoznák – bizonyos külső ingerek hatására – az emlékképek felidézését, hiszen a tulajdonságok csak tulajdonságokat tudnak okozni. Azonban a diszpozicionális tulajdonság meghatároz olyan, a példányokból nem magyarázható típusokat, amelyekhez tartozó példányokat okoznak a példányok. Tehát – Spinoza E2p18s-beli példájánál maradva – ha elmémet jellemzi az a diszpozicionális tulajdonság, hogy a *pomum* szó hallatán mindig egy almára gondol, akkor a hangtapasztalat példánya fogja az almaképzet példányát okozni. És ez az egyedi okozás a példányokból magyarázható. De hogy miért okoz a *pomum*-példány mindig alma-példányt, az a példányokból nem megmagyarázható: ez az elménk örökkévalóságának tapasztalatát alkotja.

Vagyis azáltal, hogy az időbeli fizikai esemény – amely testünk – egy fizikai formával kezd rendelkezni, bizonyos fizikai diszpozíciókra tesz szert,[51] azaz alkalmassá válik arra, hogy bizonyos külső fizikai hatások megléte esetén bizonyos fizikai eseményeket okozzon. A fenti gondolatmenetet a következő példával érzékeltethetjük a kiterjedés attribútumában: amikor a torta felületéről a fénysugarak a retinára esnek (fizikai esemény), bár egy testi vágy alakul ki (fizikai esemény által okozott, és abból megérthető fizikai esemény), a test diszpozíciója által szabályozottan (fizikai tulajdonság) ugyanennek a fizikai eseménynek a nyomán azt ellensúlyozó mozgás ébred a testben (ugyanazon fizikai esemény által okozott, de abból nem megérthető fizikai esemény), és mégsem nyúl a test a torta után. Ezzel párhuzamosan zajlik le a következő eseménysor az elmében: azáltal, hogy az időbeli mentális esemény – amely az elménk – egy mentális formával kezd rendelkezni, bizonyos mentális diszpozíciókra tesz szert, azaz alkalmassá válik arra, hogy bizonyos külső mentális hatások megléte esetén bizonyos mentális eseményeket okozzon. Amikor észreveszi a közelben található tortát (mentális esemény), bár vágyakozni kezd a tortára (mentális esemény által okozott, és abból megérthető mentális esemény), az által a tudás által szabályozottan, hogy a torta igencsak egészségtelen rá nézve (mentális tulajdonság) ugyanennek a mentális eseménynek a nyomán az a gondolat támad benne, hogy mégsem kellene elfogyasztania a tortát (ugyanezen mentális esemény által okozott, de abból meg nem érthető mentális esemény), és így az elme nem akar a torta után nyúlni. Ezek a diszpozicionális tulajdonságok alkotják a test és az elme örök részét. Vagyis itt egy-egy esemény okoz két-két eseményt, ahol csak

[51] Az *aptus* diszpozicionális tulajdonságként való értelmezéséhez lásd Renz 2009.

egy-egy okozott esemény megérthető az ok-eseményből, míg a másik okozatpár csak a tulajdonság meglétével magyarázható.

És mint látható, érzékeljük és tapasztaljuk, hogy elménk rendelkezik ezekkel a tulajdonságokkal, hiszen ezek nyomán olyan mentális tartalmakat jönnek létre, amelyek pusztán a mentális eseményekből nem megérthetők. Tapasztaljuk, hogy bizonyos mentális tartalmakat külső okok hoznak létre – ilyen a torta látványa –, illetve más tudatos mentális tartalmakból erednek – ilyen a torta vágya. Ezekben az esetekben a mentális tartalmak teljes egészében visszavezethetők a külső okokra, így itt okkal mondhatjuk, hogy ezeket a tartalmak a természet közös rendjéből következően az elme elszenvedi, és maguk is szenvedélyek. Ezzel szemben tapasztaljuk, hogy bizonyos esetekben másfajta mentális tartalmakra teszünk szert, amelyek nem magyarázhatók meg pusztán a külső okok hatásaival: ilyen az a gondolat, hogy mivel a torta egészségtelen, nem kellene elfogyasztanom. Ebben az esetben a torta tapasztalatában és a tortára irányuló vágyban sehol nem volt benne az, hogy a torta egészségtelen. A torta egészségtelensége nem valami, ami „látszik" a tortán. A torta egészségtelensége olyan mentális tartalom, ami korábbi ismereteimből származik, és amelynek felidézését mentális tulajdonságaim magyarázzák. Ez a tartalom tehát elmém egy tulajdonságából magyarázható, még akkor is, ha okságilag ugyanarra az eseményre vezethető vissza, mint a szenvedély. Erre a gondolatra tehát okkal mondhatjuk, hogy annak tartalma az értelem rendjéből következik, és belülről lett meghatározva, vagyis elmém cselekvését alkotja.[52]

Azaz amikor elménkben olyan gondolat támad, amelynek tartalma látszólag spontán jött létre, és emiatt képtelenek vagyunk vele pusztán tudatos mentális eseményeink tartalma alapján elszámolni, akkor megtapasztaljuk és érzékeljük elménk örökkévalóságát. Ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy *tudjuk is,* hogy elménk örökkévaló – abban az értelemben, ahogyan Spinoza beszél róla –, hiszen elképzelhető, hogy „nyitott szemmel álmodunk" (E3p2s),[53] és ezeket a tartalmakat magunknak mint szabad ágenseknek tulajdonítjuk. Ez történik akkor, amikor legyőzöm a szenvedélyt és nem nyúlok a torta után: ekkor megtapasztalom elmém örökkévalóságát, hiszen elmém ereje legyűrte a külső okok erejét, azonban ezt téves módon „akaraterőmnek" vagy „szabad döntésemnek" tulajdoníthatom, nem pedig az elmém által instanciált örök tulajdonságok által meghatározott szükségszerű oksági rendnek. Ebből a szabadságomból pedig „az emberek általános véleményével" összhangban tévesen ennek a fiktív szabad ágensnek a halál utáni fennmaradására következtethetünk, hiszen ha képes volt legyőzni a torta utáni vágyat, akkor nyilván nem testi természetűnek

[52] A külső és belső meghatározottság ilyenfajta szembeállításához lásd E2p29c, a cselekvés–szenvedés szembeállításához lásd E5p40c.

[53] Itt természetesen a testi szemünk nyitott és nem elménk szemei, amelyek a bizonyítások (E5p23s), és amelyek ebben az esetben nagyon is csukva vannak. Köszönöm névtelen bírálómnak, hogy felhívta a figyelmemet erre a kétértelműségre!

kell lennie – gondolhatnánk. Holott ha helyesen filozofálunk, akkor a szabad ágens illúzióként lepleződik le, amely illúzió oka, hogy a mentális tulajdonságok maguk nem, csak működésük tapasztalható közvetlenül. Ezeket a tulajdonságokat, amelyekkel az elme mint Isten végtelen értelmének része rendelkezik (E2p11c), és amelyeket hatásaikban nap mint nap érzékelünk és tapasztalunk, elménk örökkévaló részeként ismerhetjük meg. Ez az a megismerés, amelynek hiányában a gonosztevők, „mivel nem ismerik Istent, nem egyebek, mint a művész kezében az eszköz, amely tudattalanul szolgál és felemésztődik szolgálatában”,[54] míg ez az az ismeret, amelynek révén „a jámborok ellenben tudatosan szolgálnak és tökéletesebbek lesznek szolgálatuk révén”[55] (Ep.19). Azaz bár ugyanúgy elméjük örök része – azaz Isten végtelen értelme – határozza meg, mit tesznek, és bár ugyanúgy tapasztalják ezt a végtelen hatóerőt, mint a bölcs, tudatlanságukban maguknak és akaratuknak tulajdonítják ezt a megtapasztalt spontán működést, ahelyett, hogy tudnák, elméjük örök tulajdonságai, azaz Isten végtelen értelme munkál bennük.

IRODALOM

Spinoza műveit a következő fordításokban idézem:

Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.

Spinoza, Benedictus de 1980. *Spinoza levelezése*. In uő: *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

A cikkben használt rövidítések:

Ep. – levél
E – Etika
p – tétel
s – megjegyzés
c – következtetett tétel
app – függelék
lem – segédtétel
affdef – affektusok általános definíciója
d – definíció ha a könyv számát közvetlenül követi, minden más esetben bizonyítás

Spinoza műveinek latin szövegét a következő kiadásból idézem kötet, oldalszám és sorszám megadásával:

Spinoza, Benedictus de 1925. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Szerk. Carl Gebhardt. Heidelberg, C. Winters.

[54] *quia Deum non cognoscunt, non sunt nisi instrumentum in manu Artificis, quod inscium servit et serviendo consumitur* (IV/94/16–95/1)

[55] *probi contra conscii servient, et serviendo perfectiores evadunt* (IV/95/1–2).

Spinoza műveinek holland szövegét a következő online kiadásból idézem:

http://www.dbnl.org/tekst/spin003nage01_01/ (utolsó elérés: 2017. június 4.)

Hivatkozások

Adler, Jacob 1999. Epistemological Categories in Delmedigo and Spinoza. *Studia Spinozana*. 15. 205–230.

Adler, Jacob 2013. The Strange Case of the Missing Title Page. An Investigation in Spinozistic Bibliography. *Intellectual History Review*. 23/2. 259–262.

Adler, Jacob 2014. Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza. In Steven Nadler (szerk.) *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 13–35.

Allison, Henry A 1990. The Eternity of Mind. Comments on Matson on Spinoza. In Edwin Curley (szerk.) *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, Brill. 96–101.

Arisztotelész 2006. *A lélek*. In *Lélekfilozófiai írások*. Ford. Steiger Kornél – Brunner Ákos – Bodnár István. Filozófiai Írók Tára. Budapest, Akadémiai Kiadó. 7–96.

Balibar, Etienne 2013. *Identity and Difference. John Locke and the Invention of Consciousness*. Szerk. Stella Sandford. Ford. Warren Montag. London – New York, Verso.

Bennett, Jonathan 1984. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis, Hackett.

Boros Gábor 1997. *Spinoza és a filozófiai etika programja*. Budapest, Atlantisz.

Carriero, John Peter 1995. On the Relationship between Mode and Substance in Spinoza's Metaphysics. *Journal of the History of Philosophy*. 33/2, 245–273.

Chudnoff, Elijah 2015. *Cognitive Phenomenology*. London, Routledge.

Crane, Tim 2001. *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*. New York, Oxford University Press.

Crane, Tim 2014. Unconscious Belief and Conscious Thought. In uő: *Aspects of Psychologism*. Cambridge/MA, Harvard University Press. 261–80.

Curley, Edwin 1988. *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*. Princeton, Princeton University Press.

Curley, Edwin – Gregory Walski 1999. Spinoza's Necessitarianism Reconsidered. In Rocco Gennaro – Charles Huenemann (szerk.) *New Essays on the Rationalists*. Oxford, Oxford University Press. 241–262.

Della Rocca, Michael 2008. *Spinoza*. New York, Routledge.

Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.

Descartes, René 2012. *A lélek szenvedélyei*. Ford. Boros Gábor – Gulyás Péter. In uő: *A lélek szenvedélyei és más írások*. Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. 67–170.

Fraenkel, Carlos 2006. Maimonides' God and Spinoza's. *Journal of the History of Philosophy*. 44/2, 169–215.

Fraenkel, Carlos 2011. Spinoza on Philosophy and Religion. The Averroistic Sources. In Smith Justin – Fraenkel Carlos (szerk.) *The Rationalists. Between Tradition and Innovation*. Dordrecht, Springer–Synthese. 27–43.

Fraenkel, Carlos 2013. Reconsidering the Case of Elijah Delmedigo's Averroism and Its Impact on Spinoza. In Anna Akasoy – Guido Giglioni (szerk.) *Renaissance Averroism and Its Aftermath. Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. Dordrecht, Springer Netherlands. 213–236.

Gabbey, Alan 1995. Spinoza's Natural Science and Methodology. In Don Garrett (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, Cambridge University Press. 142–191.

Garber, Daniel 2005. A Free Man Thinks of Nothing Less Than of Death. In Christia Mercer – Eileen O'Neill (szerk.) *Early Modern Philosophy. Mind, Matter, and Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press. 103–117.

Garrett, Don 1991. Spinoza's Necessitarianism. In Yirmiyahu Yovel (szerk.) *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, Brill. 191–218.

Garrett, Don 2008. Representation and Consciousness in Spinoza's Naturalistic Theory of The Imagination. In Charlie Huenemann (szerk.) *Interpreting Spinoza. Critical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 4–25.

Garrett, Don 2009. Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal. In Olli Koistinnen (szerk.) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York, Cambridge University Press. 284–302.

Garrett, Don 2014. Representation, Misrepresentation, and Error in Spinoza's Philosophy of Mind. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press. 190–203.

Harvey, Warren Zev 2012. Gersonides and Spinoza on Conatus. *Aleph*. 12/2, 273–97.

Hübner, Karolina 2014. Spinoza on Being Human and Human Perfection. In Matthew J. Kisner – Andrew Youpa (szerk.) *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. New York, Oxford University Press. 124–142.

Hübner, Karolina 2016. Spinoza on Essences, Universals, and Beings of Reason. *Pacific Philosophical Quarterly*. 97/1. 58–88.

Jaquet, Chantal 2013. Eternity. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press. 370–376.

Kisner, Matthew J. 2008. Spinoza's Virtuous Passions. *Review of Metaphysics*. 61/4. 759–783.

Kisner, Matthew J. 2010. Reconsidering Spinoza's Free Man. The Model of Human Nature. In Daniel Garber – Steven Nadler (szerk.) *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*. Volume V. Oxford, Oxford University Press. 91–114.

Klein, Julie R. 2002. 'By Eternity I Understand'. Eternity According to Spinoza. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*. 51. 295–324.

Klein, Julie R. 2003. Spinoza's Debt to Gersonides. *Graduate Faculty Philosophy Journal*. 24/1. 19–43.

Klein, Julie R. 2014. 'Something of It Remains'. Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity. In Steven Nadler (szerk.) *Spinoza and Jewish Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 177–203.

Lærke, Mogens 2017. Aspects of Spinoza's Theory of Essence. Formal Essence, Non-Existence, and Two Types of Actuality. In Mark Sinclair (szerk.) *The Actual and the Possible. Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. 11–44.

LeBuffe, M 2010. Theories about Consciousness in Spinoza's Ethics. *Philosophical Review*. 119/4. 531–563.

Licata, Giovanni 2013. *La via della ragione. Elia del Medigo e l'averroismo di Spinoza*. Macerata, EUM.

Lin, Martin 2005. Memory and Personal Identity in Spinoza. *Canadian Journal of Philosophy*. 35/2. 243–268.

Malinowski-Charles, Syliane 2004. Emotions as the Engines of Spinoza's Ethics. *Kritika & Kontext*. 38–39. 120–125.

Malinowski-Charles, Syliane 2010. Rationalism versus Subjective Experience. The Problem of the Two Minds in Spinoza. In Carlos Fraenkel – Dario Perinetti – Justin E. H. Smith (szerk.) *The Rationalists. Between Tradition and Innovation*. The New Synthese Historical Library 65. Dordrecht, Springer Netherlands. 123–143.

Marrama, Oberto 2017. Consciousness, Ideas of Ideas and Animation in Spinoza's Ethics. *British Journal for the History of Philosophy*. 25/2. 506–525.

Marshall, Eugene 2014a. Man Is a God to Man. How Human Beings Can Be Adequate Causes. In Matthew Kisner – Andrew Youpa (szerk.) *Essays on Spinoza's Ethical Theory*. Oxford, Oxford University Press. 160–177.

Marshall, Eugene 2014b. *The Spiritual Automaton. Spinoza's Science of the Mind*. New York, Oxford University Press.

Martin, Christopher P. 2007. Consciousness in Spinoza's Philosophy of Mind. *The Southern Journal of Philosophy*. 45. 269–287.

Martin, Christopher P. 2008. The Framework of Essences in Spinoza's Ethics. *British Journal for the History of Philosophy*. 16/3. 489–509.

Matson, Wallace 1990. Body Existence and Mind Eternity in Spinoza. In Edwin Curley (szerk.) *Spinoza: Issues and Directions*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln, Brill. 82–95.

Melamed, Yitzhak Y 2013. *Spinoza's Metaphysics. Substance and Thought*. New York, Oxford University Press.

Miller, Jon 2007. The Status of Consciousness in Spinoza's Concept of Mind. In Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Pauliina Remes (szerk.) *Consciousness. From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Dordrecht, Springer. 203–222.

Nadler, Steven 2001. *Spinoza's Heresy*. Oxford, Oxford University Press.

Nadler, Steven 2008. Spinoza and Consciousness. *Mind*. 117 (467). 575–601.

Nadler, Steven 2014. Virtue, reason, and moral luck: Maimonides, Gersonides, Spinoza. In uő (szerk.) *Spinoza and Jewish Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 152–176.

Parchment, Steven 2000. The Mind's Eternity in Spinoza's Ethics. *Journal of the History of Philosophy*. 38/3. 349–382.

Pitt, David 2004. The Phenomenology of Cognition, or, What is It Like to Think That P? *Philosophy and Phenomenological Research*. 69/1. 1–36.

Pitt, David 2016. Conscious Belief. *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*. 7/1. 121–126.

Prinz, Jesse 2011. The Sensory Basis of Cognitive Phenomenology. In Tim Bayne – Michelle Montague (szerk.) *Cognitive Phenomenology*. Oxford – New York, Oxford University Press. 174–196.

Renz, Ursula 2009. Explicable Explainers. The Problem of Mental Dispositions in Spinoza's Ethics. In Gregor Damschen – Robert Schnepf – Karsten Stüber (szerk.) *Debating Dispositions. Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*. Berlin, Walter de Gruyter. 79–98.

Renz, Ursula 2010. *Die Erklärbarkeit von Erfahrung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Renz, Ursula 2011. The Definition of the Human Mind and the Numerical Difference Between Subjects (2P11–2P13S). In Michael Hampe – Ursula Renz – Robert Schnepf (szerk.) *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary*. Leiden, Brill. 99–118.

Renz, Ursula 2015. Finite Subjects in the Ethics. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press. 204–219.

Sangiacomo, Andrea 2011. Adequate Knowledge and Bodily Complexity in Spinoza's Account of Consciousness. *Methodos*. 6/11. 77–104.

Sangiacomo, Andrea 2013. What are Human Beings? Essences and Aptitudes in Spinoza's Anthropology. *Journal of Early Modern Studies*. 2/2. 169–190.

Sangiacomo, Andrea 2015. Fixing Descartes. Ethical Intellectualism in Spinoza's Early Writings. *The Southern Journal of Philosophy*. 53/3. 338–61.

Schliesser, Eric 2014. Spinoza and the Philosophy of Science. In Michael Della Rocca (szerk.) *The Oxford Handbook of Spinoza*. New York, Oxford University Press. 155–189.

Schmaltz, Tad M. 2015. Spinoza on Eternity and Duration – The 1663 Connection. In Yitzhak Melamed (szerk.) *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. Oxford, Oxford University Press. 205–20.

Schnepf, Robert 2006 Wer oder was ist unsterblich (wenn überhaupt)? Spinozas theorie des ewigen teils des endlichen geistes. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. 88/2. 189–215.

Steinberg, Diane 1981. Spinoza's Theory of the Eternity of the Mind. *Canadian Journal of Philosophy*. 11/1. 35–68.

Stock, Barbara 2000. Spinoza on the Immortality of the Mind. *History of Philosophy Quarterly*. 17/4. 381–403.

Tóth Olivér István 2016a. „az értelem nincs olyképpen alávetve a véletlennek, mint a test" – Spinoza az értelem szabadságáról egy középkori vita kontextusában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/2. 83–99.

Tóth Olivér István 2016b. Inherence of False Beliefs in Spinoza's Ethics. *Society and Politics*. 10/2. 74–94.

Tóth Olivér István 2017a. Megjegyzések a tudatosság fogalmának vizsgálatához Spinoza Etikájában. *Elpis*. 10/1. 37–46.

Tóth, Olivér István 2017b. Is Spinoza's Theory of Finite Mind Coherent? Death, Affectivity and Epistemology in the Ethics. In Gábor Boros – Judit Szalai – Olivér István Tóth (szerk.) *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy*. Budapest, Eötvös University Press. 159–173.

Viljanen, Valtteri 2011. *Spinoza's Geometry of Power*. New York, Cambridge University Press.

Waller, Jason 2012. *Persistence through Time in Spinoza*. Lanham, Lexington Books.

Ward, Thomas M. 2011. Spinoza on the Essences of Modes. *British Journal for the History of Philosophy*. 19/1. 19–46.

Wilson, Margaret D 2002. For They Do Not Agree with Us. In Rocco J. Gennaro – Charles Huenemann (szerk.) *New Essays on the Rationalists*. New York, Oxford University Press. 336–352.

Wolfson, Harry Austryn 1983. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Yovel, Yirmiyahu 1989. *Spinoza and Other Heretics. The Marrano of Reason*. Princeton, Princeton University Press.

Bekő Éva

A dualizmus mint megváltó felismerés: a sāṃkhya filozófiája

Tanulmányom tárgya az ind *sāṃkhya* filozófia. Az a célom, hogy bemutassam: a sāṃkhya dualizmusa mennyiben más, mint a nyugati filozófia két legjelentősebb dualista elmélete, a szubsztanciadualizmus és a tulajdonságdualizmus. E vállalkozás részeként az a szándékom, hogy rávilágítsak a sāṃkhya és a nyugati dualista teóriák két alapvető különbségére. Egyrészt a sāṃkhya a dualizmusát nem test és elme, illetve nem fizikai és mentális tulajdonságok dichotómiájaként fogalmazza meg, hanem a szellemi természetű, passzív, tapasztaló szubjektumot állítja szembe a tapasztalt, aktív, anyagi-természeti világgal. Ennek következményeképpen a sāṃkhya elkerüli a nyugati dualista elméletek fő nehézségét, a mentális okozás problémáját. Másrészt a dualizmus nyugati elméleteivel szemben a sāṃkhyának gyakorlati, szoteriológiai célkitűzése van: a filozófia művelése eszközként szolgál a megváltáshoz,[1] vagyis a szenvedés végső megszüntetéséhez.

I. AZ IND FILOZÓFIA IRÁNYZATAI

A mi nyugati perspektívánkból nézve nehéz bármely ind filozófiai rendszert önmagában, a tágabb kontextusából kiragadva megfelelően értelmezni. Ugyanúgy, mint más filozófiai irányzatok, a sāṃkhya is tartalmaz olyan nézeteket, amelyeket bizonyítás nélkül elfogad, mivel abban a filozófiai hagyományban, amelyben létrejött, ezek a nézetek általánosan elfogadottak voltak, így nem képezték vita tárgyát. Ez a tény nem von le semmit a sāṃkhya értékéből, hiszen nehezen találhatnánk olyan filozófiai rendszert – akár Indiában, akár Európában –, amely mentes lenne annak a kulturális és filozófiai hagyománynak a nyomaitól, amelyben létrejött, és előfeltevésektől mentesen építené fel a rendszerét.

[1] A félreértések elkerülése végett érdemes megjegyezni, hogy a megváltás a sāṃkhya filozófiában nem valamiféle istenségtől származó, kívülről jövő megváltást jelent, hanem a tapasztaló szubjektum önmegváltását.

Az ind filozófián belül kilenc irányzatot szokás megkülönböztetni. Közülük nyolc (a nyāya, a vaiśeṣika, a sāṃkhya, a yoga, a mīmāṃsā, a vedānta, a dzsainizmus és a buddhizmus) elfogadja a következő tételeket (Riepe 1961. 33–34; Gupta 2012. 5–16):

1. Az élet szenvedés *(duḥkha)*. Ezen azt értik, hogy a kellemetlen tapasztalatok önmagukban véve is szenvedést okoznak, míg a kellemesek azért jelentenek végső soron szenvedést, mert mulandók.
2. Reinkarnáció: ugyanaz az egyéni lélek újraszülethet különböző testekben.[2]
3. A *karma* törvénye: minden tettnek hatása van, amely nemcsak a jelenlegi élet során, hanem egy későbbi életben is aktualizálódhat.
4. Megszabadulás *(mokṣa)*: ez minden élőlény végső célja. A *mokṣa* a tévtudás és a vágyak megsemmisülése, ami magával vonja az újraszületések szenvedésteli körforgásából való kilépést.

A kilenc irányzat közül csupán a materialista cārvāka tagadja ezt a négy tételt.

A fenti tételeket elfogadó nyolc filozófiai rendszer közül hat a hinduizmushoz tartozik, ezek a nyāya, a vaiśeṣika, a sāṃkhya, a yoga, a mīmāṃsā és a vedānta. A többi kettő: a dzsainizmus és a buddhizmus a filozófiai rendszerén túlmenően önálló vallás; a cārvāka pedig vallástagadó filozófiai irányzat. Összességében tehát az ind filozófia hat hindu és három „heterodox" irányzatra bontható, és a sāṃkhya a hat hindu rendszer egyike.

A hindu rendszerek tulajdonképpen attól hinduk, hogy a fenti négy tézisen kívül még azt is vallják, hogy a szentiratok mérvadó megismerési források. A szentiratok igen széles körű irodalmat foglalnak magukban, a védikus hagyományoktól kezdve a társadalmi élet normáit szabályozó műveken át a vallási-filozófiai tartalmú eposzokig. Az ind filozófiai rendszerek ezek közül elsősorban azokra a szövegekre támaszkodnak, amelyek a szó szorosabb értelmében vett filozófiai – elsősorban metafizikai, kozmológiai és teológiai – fejtegetéseket tartalmaznak.

A hindu filozófiai rendszereken belül nagy eltérések találhatók: ugyanazokat a szövegeket sokféleképpen interpretálják, továbbá nem ritka, hogy az egyes szentiratok között eleve is fennállnak kisebb-nagyobb ellentmondások. A hindu rendszerek a nézetek széles tárházát foglalják magukban: teista és ateista; monista, dualista és pluralista hindu filozófiai irányzatra egyaránt találhatunk példát.

A hat hindu irányzat idővel párokká rendeződött, a párokat a nyāya-vaiśeṣika, a sāṃkhya-yoga és a mīmāṃsā-vedānta alkotják. Nem véletlen, hogy a sāṃkhya a yogával alkot párt, hiszen sok hasonlóság és átfedés található köztük. Helyen-

[2] A buddhizmus kicsit mást ért reinkarnáció alatt, mivel nem fogadja el a lélek létezését, de a többi irányzat egyetért a fenti meghatározásban. A buddhista elmélet szerint az én – amely valójában illuzórikus – fizikai és mentális folyamatokból áll, így a két testet öltés közötti kontinuitást ezeknek a folyamatoknak a folytonossága adja, nem pedig valamiféle szubsztanciális, változatlan lélek jelenléte.

ként maga a sāṃkhya is elismeri, hogy az általa megfogalmazott filozófiai nézetek misztikus megtapasztalása a yoga által rendszerbe foglalt gyakorlatok – koncentrációs és meditációs technikák – segítségével érhető el (Gupta 2012. 144). A yoga pedig szinte teljes mértékben elfogadja a sāṃkhya által lefektetett téziseket és kategóriákat, csupán minimális különbségek találhatók e két iskola metafizikai nézetei között (Eliade 1954/2014. 28).

II. A SĀṂKHYA RENDSZERE

A „sāṃkhya" kifejezést nagyjából úgy lehet lefordítani, mint „számlálás", „számvetés", „számbavétel", vagy kicsit bővebben: „a számbavétel rendszere" (Larson 1979. 1–2; Ruzsa 1997. 9–10).

A klasszikus sāṃkhya filozófia összefoglaló műve, a *Sāṁkhyakārikā* (rövidítve: SK) a Kr. u. 4–5. század körül keletkezhetett. A *Sāṁkhyakārikā* a tantételek tömör, velős összefoglalása, hetvenkét rövid versből áll. A versek sok esetben igen homályosak és további értelmezésre szorulnak. Ennek részben az az oka, hogy a *Sāṁkhyakārikā* születésekor a sāṃkhya filozófia élő gyakorlat volt, és a tanítvány a mesterétől kapott részletesebb útmutatást és magyarázatot. A *Sāṁkhyakārikā* rendkívüli tömörségét jól mutatja, hogy az egyes érvek számos esetben egy vagy két szóba vannak besűrítve, így azokat egy mai olvasó többnyire csak akkor tudja megfelelően értelmezni, ha az eredeti szavakat teljes mondattá egészíti ki és magyarázattal látja el a szanszkrit szöveg fordítója.

A hagyomány szerint a sāṃkhya rendszerét Kapila alkotta meg, aki a követőire hagyományozta tanításait – így jutott el végül több generáció után a sāṃkhya filozófia Īśvarakṛṣṇához, a *Sāṁkhyakārikā* szerzőjéhez. A mai kutatók szerint Kapila nem volt valós személy, ugyanakkor biztosnak tekinthető, hogy a sāṃkhya filozófia létezett már jóval Īśvarakṛṣṇa előtt is (Larson 1979. 139). Vannak, akik úgy gondolják: valószínűleg a sāṃkhya a legrégebbi ind filozófiai rendszer (Gupta 2012. 130; Larson 1979. 22), így nem meglepő, ha erős sāṃkhya-hatásokat vélünk felfedezni a feltételezhetően később kialakult buddhista és dzsaina filozófiában is (Dasgupta 1922. 212). A sāṃkhya tehát valószínűleg már jóval korábban létezett szájhagyományként, minthogy írásba foglalták volna. Ugyanez mondható el a hozzá igen közel álló yoga filozófiáról is: a yoga alapművének, a *Yogasūtrá*nak a szerzője, Patañjali „csupán" rendszerbe foglalta a yoga elméleti és gyakorlati hagyományait, amelyeket valójában már évszázadok óta ismertek és alkalmaztak az ind aszkéták (Eliade 1954/2014. 27–29).

A sāṃkhya arra tesz kísérletet, hogy rendszerbe foglalja, kategorizálja a tapasztalt világ jelenségeit, amelyek a tapasztaló individuum számára adódnak. Szándékosan kerülöm azt a megfogalmazást, hogy a sāṃkhyának ez lenne az elsődleges célja, hiszen minden ind filozófiai rendszer a szenvedés megszüntetését tűzi ki fő célként, aminek a megvalósításához a filozófia eszközként szol-

gál. Tehát a többi ind filozófiai irányzathoz hasonlóan a sāṃkhya is valamiféle utat kínál, amely megfelelő intellektuális elmélyülés és belátás esetén elvezet a szenvedés megszüntetéséhez.

A sāṃkhya a szenvedés okát abban jelöli meg, hogy a szellemi természetű tapasztaló szubjektum, a *puruṣa* belemerül az anyagi princípium, a *prakṛti* által teremtett anyagi-természeti világba. A szenvedés azzal szüntethető meg, hogy a *puruṣa* elválik az anyagi világtól és visszatér az eredeti, elkülönült állapotába (Ruzsa 1997. 10–12).

A *puruṣá*t többnyire „lélek"-nek szokták fordítani, ugyanakkor szó szerinti fordításban „ember", „férfi", vagy „személy" lenne (Ruzsa 1997. 93). A *puruṣa* jóval absztraktabb lélek-fogalmat jelent, mint amit a nyugati filozófiában általában „lélek" alatt érteni szoktak, erre hamarosan kitérek bővebben. A sāṃkhya másik végső princípiuma pedig a *prakṛti*, amelyet többnyire „anyag"-nak szoktak fordítani. A *prakṛti* az anyagi-természeti világ, amelyet a *puruṣa* tapasztal. Úgy is fogalmazhatunk: a *puruṣa* a tapasztaló alany, a *prakṛti* pedig a tapasztalt világ.

A *Sāṁkhyakārikā* huszonöt *tattvá*ra, azaz alkotóelemre osztja fel a világot.[3] A sāṃkhya elgondolás szerint a huszonöt alkotóelem közül huszonhárom közvetlenül tapasztalható érzékszervileg, míg a maradék kettőről következtetés útján szerezhetünk tudomást. Ez a maradék két alkotóelem a két végső princípium: a *puruṣa* és a *prakṛti*. E tanulmányom fókuszában a két végső princípium áll, így a többi huszonhárom *tattva* többségét csak röviden felsorolom azzal a céllal, hogy az olvasó koherens egészként láthassa a sāṃkhya rendszerét. Ami lényeges: a *tattvá*k listájából látható, hogy milyen élesen különbözik a sāṃkhya mentálisról alkotott fogalma a nyugati elképzelésektől.

A huszonhárom érzékszervileg tapasztalható alkotóelem a megnyilvánult világ *(vyakta)* része. Mind a huszonhárom a *prakṛti*, vagyis az érzékszervileg nem tapasztalható és differenciálatlan anyagi princípium kibontakozása által jön létre (SK 22). A sāṃkhya számadása a huszonhárom *tattvá*ról a következő (SK 22–39):[4]

(1) Először kibontakozik *prakṛti*ből a *buddhi* („intellektus"), amely a megkülönböztetés és az ítélethozatal képessége.

(2) A *buddhi* kibontakozása után létrejön az *ahaṃkāra*, vagyis az „énség", amely tulajdonképpen az ego érzete, tehát az a jelenség, hogy bizonyos dolgokat a magunkénak tulajdonítunk.

(3) Ezután a test alkotóelemei bontakoznak ki, amelyek a következők: az öt érzékszerv (szem, fül, szaglás, ízlelés, bőr), az öt cselekvőerő (beszéd, kéz, láb, végbél, öl), az öt finomelem (vagyis érzetminőség: szín, hang, illat, íz,

[3] A *tattva* jelentései: „lényeg, princípium, valóság, alkotó, összetevő". Lásd Ruzsa 1997. 234 és Ruzsa 2017. 3.

[4] Az eredeti szöveg összegzését innen veszem át: Gupta 2012. 136–139 és Ruzsa 2017. 3–6.

tapintási tárgy), az öt durvaelem (éter, levegő, tűz, víz, föld), és a *manas*, amely nem más, mint az elme érzékszervekhez kapcsolódó funkcióinak összessége.

Fontos kiemelni, hogy amit a nyugati filozófia elmének nevez, annak nincs pontos megfelelője az ind filozófiában. Egy élőlény belső magja, vagy más szóval: pszichéje az úgynevezett *antaḥkaraṇa* („belső szerv"), amely a *buddhi*, az *ahaṃkāra* és a *manas* összessége (Ruzsa 2017. 4). Gyakran a *manas*-t fordítják „elmé"-nek, de a *manas* valójában csak az elme alacsony szintű funkcióiért felelős: közvetlenül kapcsolódik az érzékszervekhez, így összerendezi az érzékszervi tapasztalatokat.

A fenti 1. pontban szereplő *buddhi* jelenti az elme magasabb szintű képességeit: ez az ítélet- és döntéshozatal képessége, illetve a *buddhi* a székhelye a gondolkodásnak, az érzelmeknek és a motivációknak. A sāṃkhya felfogásában a *buddhi* az anyagi-természeti világ, a *prakṛti* része, viszont a *buddhi* további tulajdonsága, hogy itt találkozik egymással anyag és lélek. Egyedül a *buddhi* képes arra, hogy megkülönböztetést tegyen a szellemi természetű *puruṣa* és az anyagi természetű *prakṛti* között, így a *buddhi* teszi lehetővé a *puruṣa* számára a megszabadulást (Ruzsa 2017. 5).

A fenti 2. pontban felsorolt *ahaṃkāra* az identitás és az öntudat forrása (Gupta 2012. 145), és fontos szerepe van nemcsak a sāṃkhya, hanem az ind filozófia egyéb irányzataiban is. Az *ahaṃkāra* „okozza" azt, hogy a világot – tévesen – kettévágjuk énre és nem-énre, azaz bizonyos tulajdonságokra vagy tárgyakra sajátunkként tekintünk, míg más dolgokat magunktól elkülönítettként tapasztalunk. A természet önmagában véve differenciálatlan és folytonos, ennek ellenére mi kettévágjuk énre és nem-énre (Ruzsa 2017. 4).

A sāṃkhya tehát az előbb felsorolt huszonhárom érzékszervileg tapasztalható alkotóelemet különbözteti meg a megnyilvánult anyagi-természeti világban. Most pedig térjünk rá arra a további két alkotóelemre, amelyek nem tapasztalhatók érzékszervileg, hanem kizárólag következtetés útján fedhetjük fel a létüket – ez a két fundamentális princípium: az anyagi *prakṛti* és a szellemi *puruṣa*.

A *prakṛti* az anyagi princípium, amelyből a tapasztalt világ tárgyai származnak. A *prakṛti* különféle megnyilvánulási formái adódnak tapasztalati tárgyként a tapasztaló alany, a *puruṣa* számára. A *prakṛti* nem valamiféle passzív, mozdulatlan anyag, hanem a folyamatosan kibontakozó, mozgásban lévő természet.

A megnyilvánult *prakṛti* – amely nem más, mint a fentebb felsorolt huszonhárom érzékszervileg tapasztalható *tattva* – három minőségből, az úgynevezett három *guṇá*ból áll. Ez a három minőség a *sattva*, a *rajas* és a *tamas* (SK 12–13). A *Sāṁkhyakārikā* szövege szerint a *sattva* könnyű és ragyogó, a *rajas* mozgató és mozgó, a *tamas* pedig súlyos és határokat szabó (SK 13).[5] A három minőség min-

[5] A fordítást innen veszem: Burley 2007/2012. 167 és Ruzsa 1997. 68–69.

denütt jelen van az érzékszervileg tapasztalható világban, de ezek nem egyenlően oszlanak el az egyes tárgyakban és jelenségekben, ezért sokszínű a tapasztalt világ. A három *guṇa* állandó rivalizálása okozza a *prakṛti* kibontakozását és folyamatos változását (SK 12, Ruzsa 2017. 11).

Lényeges különbség a sāṃkhya és a szubsztanciadualizmus között, hogy a sāṃkhya nem beszél szubsztanciákról. A *prakṛti* nem szubsztancia abban az értelemben, hogy képes lenne tulajdonságokat magára venni. Ehelyett a sāṃkhya megközelítése az, hogy a három *guṇa* alkotja a *prakṛti*t, tehát mai szóhasználattal azt mondhatnánk: a *guṇá*k és a *prakṛti* konstitúciós kapcsolatban vannak egymással.[6]

A *prakṛti* huszonhárom megnyilvánult *(vyakta)* alkotóeleme tapasztalható érzékszervileg, de maga a *prakṛti* – amelyet úgy is neveznek, mint a „megnyilvánulatlan *(avyakta)* gyökér-természet *(mūlaprakṛti)*" – nem mutatkozik meg az érzékszervek számára, hanem meghúzódik a tapasztalati világ mögött. A *Sāṁkhyakārikā* a következő érveket sorolja fel – a korábban említett tömörségével – annak bizonyítására, hogy létezik az érzékszervileg nem tapasztalható *prakṛti*, amelyből az érzékszervileg tapasztalható jelenségek kibomlanak (SK 15):[7]

(1) Léteznie kell egy határtalan oknak, amelyből a behatárolt dolgok létrejönnek.
(2) Léteznie kell egy univerzális forrásnak, amelyből az öröm, a fájdalom és a közömbösség fakad.
(3) Minden aktivitás elsődleges forrása olyan dolog, amely potenciálisan az oka lehet valaminek.
(4) A megnyilvánult hatások oka egy nem-megnyilvánult ok kell hogy legyen.
(5) Lennie kell egy nem-megnyilvánult végállomásnak, ahova a *puruṣa* végül visszatér.

Ezeknek az első hallásra talán különösnek tűnő érveknek az alapja az, hogy a sāṃkhya az úgynevezett *satkāryavāda* („létező hatás") elméletet vallja az okságról. Ez az elmélet azt mondja ki: az ok magában hordozza az okozatot, vagyis az okozat eleve benne van az okban. Az okozás valójában nem más, mint az ok okozattá való transzformációja.

A *Sāṁkhyakārikā*ban az alábbi érvek találhatók az okság *satkāryavāda* felfogása mellett (SK 9):[8]

[6] Lásd részletesebben: Ruzsa 2017. 12–14.
[7] Az alábbi értelmezést Guptától veszem át: Gupta 2012. 131.
[8] Az eredeti szöveg nagyon tömör, további értelmezésre szorul. Az interpretációt innen veszem: Gupta 2012. 131 és Larson 1979. 164.

(1) Egy nemlétező dolog nem tud okozni. (Vagyis: okozat csakis létező dologból jöhet létre.)
(2) Szükség van megfelelő anyagi okra ahhoz, hogy létrejöjjön okozat.
(3) Nem jöhet létre bármiből bármi, azaz bizonyos ok csak bizonyos okozatot hozhat létre.
(4) Minden dolog csak azt okozhatja, aminek az okozásának a képességével eleve rendelkezik. Tehát az okozatnak potencialitásként már benne kell lennie az okban.
(5) Az okságnak az a természete, hogy az okozat nem lehet teljesen más, mint az ok (vagyis a hasonló a hasonlóból keletkezik).

Ez az érvelés az okság olyan felfogásán alapul, amelyet megvilágíthat a következő példa: mustárolaj kizárólag mustármagból készülhet, semmi másból. Ez úgy értelmezhető: a mustármag eleve tartalmazza a mustárolajat, csupán transzformáción megy keresztül ahhoz, hogy mustárolaj jön létre belőle (Gupta 2012. 132). Az okság *satkāryavāda* elméletének segítségével arra próbál rámutatni a *Sāṁkhyakārikā*: plauzibilis azt feltételeznünk, hogy a tapasztalható egyes jelenségek mögött létezik egy végső ok, amelyből minden jelenség származik. A *Sāṁkhyakārikā* szűkszavú szövege valószínűleg azt akarja kifejezni: „a világ részei, lévén végesek, nem lehetnek a végtelen világ okai" (Ruzsa 1997. 85–86), így szükség van olyan okra, amely a világegyetem egészének a létéért felelős. Ez a végső ok a megnyilvánulatlan *prakṛti*. Az érzékszervileg tapasztalható jelenségek a három *guṇá*ból tevődnek össze, míg a *prakṛti*t a szó szoros értelmében nem alkotja egyik *guṇa* sem, mivel nem áll részekből. A *prakṛti*ben afféle potencialitásként van jelen a három *guṇa*: „a világ oka csak valami nem-világ lehet, valami olyasmi, amiben nem lelhetők fel az empirikus világ formái, jelenségei, de potenciálisan benne van a három világalkotó aspektus" (Ruzsa 1997. 89), vagyis a *sattva*, a *rajas* és a *tamas*.

A *prakṛti* mint a „megnyilvánulatlan gyökér-természet" a sāṃkhya rendszerének a huszonnegyedik alkotóeleme. De ezzel nem zárul le a sāṃkhya számadása a világról, ugyanis létezik még egy huszonötödik alkotóelem is, amely nem más, mint a *puruṣa*.

A *puruṣa* a szellemi princípium: ő az alany, a szubjektum, az egyéni lélek, aki számára a világ valamilyen módon megmutatkozik. Ő a *prakṛti* által teremtett érzékszervileg tapasztalható világ tapasztalója, a *prakṛti* kibontakozásának a szemlélője. Ő az, aki miatt egyáltalán a *prakṛti* kibontakozik: ha nem létezne a *puruṣa*, nem lenne senki, akinek a *prakṛti* megmutathatná a különféle megnyilvánulási formáit. A *puruṣa* örökkévaló és változatlan. A tapasztalatok nem hatnak rá, és ő maga sincs hatással a *prakṛti*re.

A *puruṣa* nem redukálható a *prakṛti*re, sem a *prakṛti* a *puruṣá*ra, mivel ez a két princípium alapvetően különbözik. Ez a különbség elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a *prakṛti* aktivitásával, folyamatos kibomlásával szemben a *puruṣa*

passzív, inaktív, és megfigyelője, tanúja a *prakṛti* változásának (Larson 1979. 169).

A *Sāṁkhyakārikā* a következő érveket fogalmazza meg a *puruṣa* létezése mellett (SK 17):[9]

(1) Minden összetett dolog azért létezik, hogy valakinek a szolgálatára legyen.
(2) A tapasztalat minden tárgyát a három *guṇa* alkotja, viszont létezik valaki, aki nem tárgya, hanem alanya a tapasztalatoknak.
(3) Van valaki, aki az egyes tapasztalatokat összehangolja.
(4) A *prakṛti* nem intelligens, ezért nem tapasztalhatja azokat a dolgokat, amik belőle kibontakoznak. Így kell léteznie egy intelligens tapasztalónak, aki különbözik a *prakṛti*től.
(5) Létezik a megszabadulásra való törekvés, amiből következik, hogy létezik valaki, aki törekszik a megszabadulásra.

Az első érv hangozhat talán a legszokatlanabbul. Arra az előfeltevésre utal, hogy az ember mint összetett struktúra nem véletlenszerűen, hanem valamilyen célból jött létre. Természetesen erre azt válaszolhatná egy vitapartner, hogy ez az állítás további bizonyításra szorul. A többi négy érv véleményem szerint nagyobb meggyőző erővel rendelkezik, és ugyanazt a gondolatot próbálja kifejezni: *létezik* egy tapasztaló alany, aki számára a tapasztalt világ megmutatkozik. A *Sāṁkhyakārikā* szerzője feltételezhetően abból indul ki, hogy mindannyiunk számára feltárulkozik valamilyen módon a világ, és a tapasztalatainkat az alanytárgy kettőssége jellemzi. Az, hogy *létezik* a tapasztaló alany, nem triviális, mivel a *Sāṁkhyakārikā* megírásának idején széles körben elterjedt volt Indiában a buddhizmus, és a buddhizmus egyik fő tantételét pontosan az jelentette, hogy nem létezik olyan lélek vagy minden másra redukálhatatlan tapasztaló alany, amit a sāṃkhya a *puruṣa* alatt ért.

Ha a kortárs nyugati elmefilozófia szempontjából interpretáljuk a sāṃkhya érvelését, akkor a hangsúly azon van, hogy a sāṃkhya azt akarja megmutatni: a tapasztalatoknak lényegi tulajdonsága az első személyű perspektíva, így az nem redukálható harmadik személyű perspektívára. A tapasztaló alany alapvetően különbözik a tapasztalt világtól, és ez a különbség nem illuzórikus, hanem valós. (A sāṃkhya ennek megfelelően abban jelöli meg a *puruṣa* célját, hogy elhatárolódjon a *prakṛti* által teremtett anyagi-természeti világtól.)

A sāṃkhya elmélete szerint minden élőlény saját *puruṣá*val rendelkezik (SK 18). Ennek hangsúlyozását talán azért tartja szükségesnek a *Sāṁkhyakārikā*, mert a *puruṣa* önmagában véve minőségek nélküli, így „hiányzik belőle minden egyénítő vonás" (Ruzsa 1997. 98), tehát a *puruṣa* absztrakt fogalma nem áll messze a kozmikus, személytelen világlélek fogalmától. A *puruṣa* tartalom nél-

[9] Az eredeti szöveg nagyon tömör, további értelmezésre szorul. Az összegzésem alapja: Gupta 2012. 134–135 és Larson 1979. 169.

küli, tiszta tudat (Ruzsa 1997. 98), amely individuális, és egyben személytelen. Az individuumok különbözőségét a *prakṛti*ből származó alkotóelemek: a *tattvá*k és a bennük különböző arányokban keveredő *guṇá*k adják; az egyes *puruṣá*k pedig nem rendelkeznek semmilyen tulajdonsággal vagy összetevővel. A *puruṣá*ról csupán annyi állítható, hogy *létezik* és *tud* (Eliade 1954/1994. 37). Figyelemre méltó a sāṃkhyának ez a gondolata: abból, hogy az egyes *puruṣá*kat nem lehet egymástól megkülönböztetni (hiszen nincsenek egyéni, megkülönböztethető tulajdonságaik), nem következik, hogy azonosak lennének. A *puruṣá*k, bár megkülönböztethetetlenek, mégsem azonosak, mindegyikük önálló entitás.

A *puruṣa* különbözik a mentális funkcióktól, így a *buddhi*tól, az *ahaṃkārá*tól és a *manas*-tól, ami alapvető különbséget mutat a sāṃkhya és a nyugati lélekfogalom között. Az olyan funkciók, mint például akarat, ítélethozatal vagy megismerés nem a *puruṣá*hoz kapcsolódnak, hanem a *prakṛti*, az anyagi princípium megnyilvánulásai (Larson 1979. 170–171).

Mivel a *puruṣá*t a világ passzív szemlélőjeként definiálja a sāṃkhya, nem merül fel a rendszerében problémaként a mentális okozás, amely a nyugati elmefilozófia egyik legnagyobb vitát kiváltó problémája mind a mai napig. A sāṃkhya rendszerében kizárólag a *prakṛti* rendelkezik cselekvőerővel, a világban minden változást a *prakṛti* idéz elő. A *puruṣá*nak nincs oksági funkciója, csupán passzív tanúja, tapasztalója a világnak, de annak folyásába nem avatkozik bele.

III. A *PURUṢA* ÉS A FILOZÓFIA CÉLJA

A *Sāṁkhyakārikā* első verse azzal kezdődik, hogy „a hármas szenvedés sújtása miatt ébred tudásvágy" (Ruzsa Ferenc fordítása, Ruzsa 1997. 26). Az első vers sejtelmes hangulatú szövegét úgy szokták értelmezni, hogy a szenvedés tapasztalata készteti az embert arra, hogy filozófiával kezdjen foglalkozni, ugyanis ezáltal szerezhet olyan tudást, amely elvezet a szenvedés megszüntetéséhez. A *Sāṁkhyakārikā* hagyományos kommentár-irodalma szerint a „hármas szenvedés" a magunktól függő, a lényektől függő és az égiektől függő szenvedést foglalja magában. A magunktól függő szenvedés kategóriájába tartoznak a fizikai betegségek és a lelki szenvedés; míg a lényektől függő szenvedés különféle élőlények – például rovarok, kígyók, vadállatok vagy bizonyos növények – jelenlétéből fakad. Az égiektől függő szenvedés alatt pedig az időjárásból vagy a természeti jelenségekből – például hőségből, viharból – fakadó szenvedést kell értenünk a kommentárok szerint (Ruzsa 1997. 26–28 és Ruzsa 2013a. 107–109).

A sāṃkhya álláspontja értelmében a szenvedés oka az, hogy a *puruṣa* bekapcsolódik a *prakṛti* által teremtett világfolyamba, és tévesen összekeveri magát a *prakṛti*vel (Ruzsa 1997. 12). A *puruṣá*nak két célja van: egyrészt, hogy szemlélje a *prakṛti* világát és tapasztaljon, másrészt pedig, hogy túllépjen a tapasztalatokon

és elérje a *prakṛti*től való elszakadást, vagyis a *kaivalyá*t.[10] A tapasztalatok szenvedésteli és megelégedést nem hozó mivolta miatt az utóbbi cél az elsődleges, az előbbi ennek van alárendelve (Burley 2007/2012. 74).

A sāṃkhya célja gyakorlati: elsősorban megoldást akar kínálni a szenvedés problémájára; másodsorban pedig a tapasztalt világ leírására tesz kísérletet, ahogyan az a tapasztaló alany számára adódik. A *Sāṁkhyakārikā* így nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy hogyan és miért kezdődött el a *puruṣa* összekapcsolódása a *prakṛti*vel, hanem azt vizsgálja: mi történik az összekapcsolódásuk után, és hogyan lehet megszüntetni ezt a *puruṣa* számára szenvedésteli összekapcsolódást. Ugyanakkor megjegyezhetjük, hogy egy kései sāṃkhya szöveg, amely felteszi az előbb említett kérdést, azt állítja, hogy az összekapcsolódásnak nincs kezdete, de véget érhet (Larson 1979. 172). Ez véleményem szerint párhuzamba állítható a Buddha álláspontjával, amely szerint nem az a cél, hogy a szenvedés létrejöttének az okain filozofáljunk, hanem az, hogy kezdjünk valamit a jelenlegi helyzetünkkel, és a jövőre fókuszáljunk, vagyis arra, hogy milyen módszer fog elvezetni minket a szenvedés megszüntetéséhez.

A sāṃkhya álláspontja szerint a végső cél a *kaivalya*, amely szó szerint annyit jelent, mint „elkülönültség, elszigeteltség, magány" (Ruzsa 1997. 233). Ez arra utal: megváltott állapotában a *puruṣa* elkülönül a *prakṛti*től és megmarad önmagában. A *Sāṁkhyakārikā* hasonlata szerint a *puruṣa* és a *prakṛti* viszonya olyan, mint a néző és a táncosnő viszonya: amikor a néző betelik a műsorral és nem nézi tovább, a táncosnő befejezi a táncát és visszavonul, mivel nincs kinek tovább játszania (SK 59). A mentális tartalmakat – észleleteket, érzelmeket, gondolatokat – valójában a *prakṛti* „adja" a *puruṣá*nak, így a *prakṛti*től mentes, önmagába visszavonult *puruṣa* tiszta, áttetsző tudat, amely mentes a mentális tartalmaktól (Larson 1979. 170).

A *Sāṁkhyakārikā* 62. verse szerint minden változás a *prakṛti*től ered: csak a *prakṛti* változik és mozog, a *puruṣá*t a változások nem érintik. A *puruṣa* valójában soha nem volt hozzákötve a *prakṛti*hez, csupán tévtudás – a megkülönböztetés hiánya – az, ha úgy látjuk, hogy a *puruṣa* és a *prakṛti* össze van kapcsolva. A *puruṣa* és a *prakṛti* valójában csak egymás közelében vannak, de nincsenek közvetlen kapcsolatban (Larson 1979. 173), mivel két lényegileg különböző princípiumról van szó, amelyek annyira különböznek, hogy nem képesek egymásra hatást kifejteni. A *puruṣa* tulajdonképpen olyan tapasztaló alany, akire a tapasztalatok nincsenek hatással: mindig megmarad a végső, tiszta állapotában (Ruzsa 1997. 102).

[10] A *kaivalya* tulajdonképpen a végső cél, azaz a megszabadulás, a *mokṣa* szinonimája. Bizonyos filozófiai irányzatok – így a sāṃkhya is – saját szakkifejezést alkottak a végső cél megnevezésére, amellyel pontosabban definiálják, hogy mit értenek alatta. Az egyes szakkifejezések többnyire sejtetik, hogy egy adott irányzat szerint mi vezet el a megszabaduláshoz, vagyis a szenvedés végső megszüntetéséhez. A *Sāṁkhyakārikā* szerzője a *kaivalya* és a *mokṣa* kifejezést egyaránt használja.

Azt feltételezhetnénk, hogy a *puruṣa* és a *prakṛti* egymáshoz való közelsége miatt kölcsönhatás alakul ki köztük (Larson 1979. 173), ugyanakkor ez nem olyan viszony, mint a descartes-i értelemben vett fizikai és mentális szubsztancia egymásra hatása. Azt gondolom, a fenti táncosnő-hasonlat alapján a következőképpen értelmezhető a sāṃkhya teóriája: abból, hogy a néző és a táncosnő között egy ideig fennáll valamiféle kapcsolat, nem következik, hogy ez a két személy azonos lenne, ők valójában végig különböznek – a tánc előtt, közben és után is. A sāṃkhya felfogása szerint csupán arról van szó, hogy a táncosnő játéka közben a néző annyira belefeledkezik a táncba, hogy megfeledkezik önmagáról, azaz a valós természetéről. Ugyanez a helyzet a *puruṣá*val is: annyira belefeledkezik a tapasztalt világ folyamába, hogy a *prakṛti*vel azonosítja magát, így nem ismeri fel az attól való különbözőségét.

A *kaivalya* nem ontológiai, hanem episztémikus változás (Burley 2007/2012. 74): a *prakṛti* és a *puruṣa* valójában soha nem egyesültek, tévtudás eredménye, ha mégis egyesültként vannak látva. A *kaivalya* az az állapot, amikor a tévtudás, vagyis a két princípium „összemosása" megszűnik, vagyis a megnyilvánult világ és a tapasztaló alany egymástól teljesen elkülönült entitásokként mutatkoznak meg (Larson 1979. 156). Ezen a ponton felvetődik a kérdés: ki az, aki tévesen összevegyíti a két princípiumot, és aki végül megszünteti ezt a tévtudást? A sāṃkhya válasza: nem a *puruṣa*, hanem az intellektus, azaz a *buddhi* képes felismerni a tévedést, hiszen a tévedés tőle ered. A *buddhi* közvetít a *prakṛti* és a *puruṣa* között. Mivel a *puruṣa* önmagában véve mentális tartalom nélküli tiszta tudat, és passzív szemlélő, nem mondhatjuk azt, hogy a *puruṣa* ismeri fel önmagát, hiszen a *puruṣa* végig változatlan, tiszta tudatosság marad.

A sāṃkhya elgondolása szerint minden élőlénynek van különálló *puruṣá*ja, és ezek a *puruṣá*k belemerülnek az interszubjektív, megnyilvánult *prakṛti* világába. *Prakṛti*ből csak egy van, míg *puruṣá*ból sok. Megváltott állapotukban semmi különbség nincs az egyes *puruṣá*k között, mindegyikük egyforma, tiszta tudatosság. Ahogy korábban említettem: az egyes élőlények különbözőségét, individualitását – vagyis az eltérő fizikai és mentális tulajdonságokat – a *prakṛti* adja azáltal, hogy minden megnyilvánult jelenségben a három *guṇa* keveredik különböző arányban. A *puruṣá*knak ezzel szemben nincsenek alkotóelemeik, így nem rendelkeznek olyan tulajdonságokkal, amelyek őket egymástól megkülönböztetnék. Úgy is fogalmazhatunk: a tiszta tudat csak egyféle lehet.

A sokféleség, és egyben a szenvedés akkor kezdődik, amikor a *puruṣa* tanúként tekint a megnyilvánult világra, ugyanis ekkor a figyelme elvonódik önmagáról, és a tiszta tudatosság állapotában való tartózkodás helyett olyasmire fókuszál, ami nem ő (Larson 1979. 175). A sāṃkhya azt állítja: a *puruṣa* a *prakṛti* tapasztalatán keresztül tud visszatérni önmagához, így a *prakṛti* létének a célja tulajdonképpen az, hogy a *puruṣá*t szolgálja (Gupta 2012. 142). Végső soron tehát egy nagy kört megtéve ugyanoda tér vissza a *puruṣa*, mint ahonnan elindult: az eredeti, tiszta tudatosság állapotába.

Ezen a ponton szeretnék egy kis kitérőt tenni a yoga irányzatra, ugyanis a yoga alapműve, a Kr. u. 4. század környékére datálható *Yogasūtra* hasonló célkitűzést fogalmaz meg, mint ami a sāṃkhyában is megjelenik. Patañjali, a mű szerzője úgy fogalmaz: a yoga célja a tudat módosulásainak a megszüntetése (Gupta 2012. 145).

Sok hasonló gondolat és átfedés található a sāṃkhya és a yoga rendszere között, ugyanakkor arról nincs közmegegyezés, hogy milyen kapcsolatban állt egymással ez a két irányzat: egymással párhuzamosan fejlődtek-e ki a bráhmanikus hagyományból, vagy pedig a sāṃkhya filozófiának egy későbbi leágazása a yoga (Burley 2007/2012. 39–43). A metafizikai nézeteik nagyrészt megegyeznek, a leglényegesebb különbség köztük az, hogy míg a sāṃkhya ateista, a yoga teista rendszer.

A „yoga" kifejezés a „yuj" igetőből származik, amelyet úgy fordíthatunk, mint „összeilleszt, összeköt, befog, igába hajt" (Eliade 1954/2014. 24–25). A „yoga" tágabb értelemben minden meditációs és aszketikus technika gyűjtőfogalma, amelynek a célja a megszabadulás *(mokṣa)*. Szűk értelemben pedig a „yoga" a hat hindu filozófiai irányzat egyikét jelöli. A yoga mint filozófiai irányzat esetében arról van szó, hogy a gyakorlati, meditációs tapasztalatokat rendszerezték és foglalták írásba, ugyanakkor kérdés, hogy mi volt a sorrend: vajon először létezett a sāṃkhya mint filozófiai rendszer, és ennek leágazásaképpen jelentek meg a yoga meditációs technikái. Vagy éppen fordítva: először kezdtek el gyakorolni meditációs technikákat az ind aszkéták, és utólag foglalták rendszerbe a misztikus tapasztalataikat.

A hasonló módon megfogalmazott célkitűzés ellenére fennáll néhány lényeges különbség a sāṃkhya és a yoga filozófiája között. Először is, a sāṃkhya szerint a *puruṣa* végső célja, a *kaivalya* a *tattvá*k elemzése által érhető el (Larson 1979. 204): ez vezet el annak belátásához, felismeréséhez, hogy a *puruṣa* mint tapasztaló alapvetően különbözik a tapasztalt világfolyamtól. A „felismerés" nem egyszerű propozicionális tudást jelent, hanem annál jóval mélyebb, gyakorlati szintű megértést. A yoga álláspontja ezzel szemben az, hogy a végső tudás meditációs, koncentrációs és aszketikus gyakorlatok által érhető el (Burley 2007/2012. 74).

További különbség, hogy a *Yogasūtra* a tévtudást *(avidyā)* jelöli meg a megnyilvánult világ (és egyben a szenvedés) egyedüli okaként. Ezzel szemben a *Sāṁkhyakārikā*ban a világ megjelenésének oka nem pusztán a tévtudás, hanem ezen túlmenően az, hogy a *puruṣa* a megnyilvánult világon keresztül ismeri fel a valós természetét, így a megnyilvánult világ a *puruṣa* célját szolgálja (Larson 1979. 176). Az utóbbi gondolat nem jelenik meg a *yogá*ban, és talán ez az oka annak, hogy a *yoga* határozottan az aszketikus életmódot, vagyis a világtól való teljes elfordulást hirdeti a megszabadulás eléréséhez.

Ami hasonló a két rendszerben: mindegyik azt állítja, hogy a megszabadulás nem más, mint valamiféle perspektívaváltás, amelynek eredményeképpen

a *puruṣa* felismeri a valódi természetét. A perspektívaváltás filozófiája inkább a sāṃkhya terminológiájával adható vissza, mivel a sāṃkhya elméleti rendszere közelebb áll a nyugati értelemben vett filozófiához – a yoga hangsúlya a megszabadulás elérését elősegítő életmód és gyakorlati technikák rendszerezésén van. A sāṃkhya terminológiájával úgy fogalmazhatunk: a *puruṣa* csak bizonyos perspektívából nézve tűnik korlátozottnak, a valódi természete szerint viszont mindig, tehát már most is szabad (Larson 1979. 204), azaz nincs alávetve a születés, az öregedés, a halál és az újraszületés szenvedésteli körforgásának. A *puruṣa* kívül áll az időn és a változásokon, ezért nem valamiféle időhöz kötött fejlődési folyamatra van szüksége ahhoz, hogy el tudjon oldódni a *prakṛti*től, hanem egy jelenbeli perspektívaváltásra. Ez a perspektívaváltás nem fakadhat az örökké változatlan és szabad *puruṣá*ból, hanem a változó természetű *buddhi*, az intellektus tudja előidézni. Emiatt van szükség a *tattvá*k intellektuális elemzésére: az elemzés vezeti el a *buddhi*t a végső felismeréshez, vagyis a perspektívaváltáshoz (Larson 1979. 205). A perspektívaváltás nem más, mint a magasabb szintű, megváltó tudás megszerzése, amely visszavezeti a *puruṣá*t az eredeti, tiszta tudatosságához.

IV. A SĀṂKHYA ÉS A NYUGATI DUALISTA ELMÉLETEK

A sāṃkhya és a nyugati dualista teóriák közös tézise, hogy minden jelenség redukálható két végső metafizikai kategóriára, és ez a két kategória nem redukálható tovább. A két végső kategóriát a szubsztanciadualizmus esetében a fizikai és a mentális szubsztancia, a tulajdonságdualizmus esetében a fizikai és a mentális tulajdonságok, a sāṃkhya esetében pedig a *prakṛti* és a *puruṣa* jelentik. Ez már önmagában véve is jelzi, hogy az egyes dualista elméletek között lényeges különbségek lelhetők fel a közös alaptézisük ellenére.

Az ókori görög filozófiában az volt az általánosan elterjedt nézet, hogy a lélek a mozgás princípiuma, így a lélek az, ami az élőlényeket a nem élő, mozgásra képtelen dolgoktól megkülönbözteti. Ez szembeállítható a sāṃkhya álláspontjával, ugyanis a sāṃkhya szerint a lélek, azaz a *puruṣa* passzív és mozdulatlan, és az anyagi *prakṛti* megnyilvánulása minden mozgás és változás. Továbbá a görög felfogás értelmében lelki funkciók az életfunkciók is, mint például az emésztés vagy a reflexek működése, ezzel szemben a *puruṣa* tiszta, tartalom nélküli tudat, amelynek nem képezik részét az életfunkciók, de még a kognitív funkciók sem. Platón a *Phaidón*ban és az *Állam*ban[11] amellett érvel, hogy a lélek képes a testtől elkülönülten létezni, és fennmaradni a test halála után is. A sāṃkhya annyiban

[11] A pontos szöveghelyek felsorolása és részletes elemzése megtalálható Lorenz cikkében (Lorenz 2003).

hasonlót állít, mint Platón, hogy a szellemi princípium teljesen elválasztható a testtől, és az egyéni lélek túléli a test halálát, viszont a lelket másként definiálja.

Descartes szintén mást értett „lélek" alatt, mint az ókori görögök: ő abból indult ki, hogy minden élőlény teste mechanikusan működik, vagyis nincs jelentős különbség egy óra szerkezetének és egy élőlény szervezetének a működése között. Ez azt jelenti, hogy a biológiai funkciók nem tekintendők lelki funkcióknak. Descartes a „lelki" fogalmát tulajdonképpen „mentális"-ra szűkítette le, és tőle kezdve „mentális" alatt kizárólag olyan jelenségeket értenek a nyugati filozófiában, amelyek nem kapcsolódnak szorosan biológiai funkciókhoz – ilyenek például a gondolatok, az érzelmek, a hitek és a vágyak (Tőzsér 2008. 15). A descartes-i szubsztanciadualizmus ugyanakkor azonos álláspontón van Platónnal és a sāṃkhya filozófiával abban, hogy létezik olyan lélek, amely elválasztható a testtől és halhatatlan.

A sāṃkhya a szubsztanciadualizmushoz hasonlóan két végső princípiumot különböztet meg, viszont nem beszél olyan értelemben szubsztanciákról, mint Descartes. Ugyanis sem a *puruṣa*, sem a *prakṛti* nem vesz magára attribútumokat: a *prakṛti*t a három *guṇa* alkotja, tehát konstitúciós viszonyban állnak egymással; a *puruṣa* pedig tartalom nélküli, tiszta tudat, amely nem rendelkezik tulajdonságokkal.

Descartes hatása erősen tetten érhető a mai elmefilozófián: vannak olyan kortárs filozófusok, akik hozzá hasonlóan gondolatkísérletek és elgondolhatósági érvek segítségével érvelnek a szubsztanciadualizmus mellett. A kortárs vitákat a fizikalista világnézet dominanciája jellemzi, miközben sokan úgy gondolják: a fenomenális tapasztalatok magyarázata jelenti a legnagyobb kihívást a fizikalista elméletekre nézve (Tőzsér 2008. 37–40, 63–66).

A fő problémát manapság úgy szokták megfogalmazni: alapvető magyarázati szakadék áll fenn a tapasztalatok első személyű, szubjektív perspektívája, valamint a tapasztalatok harmadik személyű, objektív leírása között.[12] Ennek az az oka, hogy a világot mindig csak a saját perspektívánkból vagyunk képesek szemlélni, és bármennyi információt tudunk is meg egy másik individuum tapasztalatairól, attól még semmivel nem kerülünk közelebb ahhoz, hogy megtapasztaljuk, milyen módon adódik a világ egy másik egyén számára.[13] Ezenkívül bármennyi természettudományos ismeretet szerzünk arról, hogy a saját érzeteink milyen fiziológiai folyamatokkal járnak együtt, attól még magyarázatlanul marad, hogy bizonyos fiziológiai folyamatok miért járnak együtt bizonyos érzetekkel, illetve miért járnak együtt egyáltalán bármilyen érzettel. Mindez azt mutatja: az első személyű perspektíva nem redukálható harmadik személyű

[12] A „magyarázati szakadék" kifejezést eredetileg Joseph Levine vezette be, utána mások is átvették. Lásd Levine 1983.

[13] Nagy hatást váltott ki az analitikus elmefilozófiában Thomas Nagel cikke, amely ezt a problémát elemzi. Lásd Nagel 1974.

perspektívára, valamiféle alapvető különbség áll fenn egy jelenség megtapasztalása és annak külső, objektív megfigyelése között. A fizikalizmus elleni legfőbb érvet abban szokták megjelölni, hogy a fizikalista ontológia nem képes megfelelően számot adni az első személyű perspektíva kiemelt és különleges szerepéről (Ambrus 2015. 18–25, Tőzsér 2009. 226–246).

Ezzel kapcsolatban azon az állásponton van a sāṃkhya, hogy létezik valaki, aki a tapasztalatok tapasztalója, és ez a valaki alapvetően különbözik a tapasztalt külvilágtól. A sāṃkhya teóriája szerint a tapasztaló alany és a tapasztalt világ dichotómiája feloldhatatlan, alany és tárgy nem redukálható egymásra, így a világ két princípiumból áll. A kortárs fizikalista filozófusok némelyike amellett érvel, hogy a magyarázati szakadék illúzió (Papineau 2011), ugyanakkor a nyugati dualistákhoz hasonlóan a sāṃkhya is azon a véleményen van, hogy a magyarázati szakadék valós, ezért áthidalhatatlan.

A fizikalizmus dominanciája a 20. és a 21. századi analitikus filozófiában annak köszönhető, hogy a természettudományok dinamikus fejlődésen mentek keresztül, és az analitikus filozófusok az egyéb szándékaik mellett célként tűzték ki olyan filozófiai elméletek kidolgozását, amelyek kompatibilisek a természettudományok eredményeivel. Így létrejött az elme reduktív elmélete, más néven a típusazonosság-elmélet, amely szerint a mentális állapottípusok azonosak fizikai állapottípusokkal: például a fájdalomérzet azonos a C- neuronok kisülésével az agyban. A típusazonosság-elmélet elleni legjelentősebb érvet Hilary Putnam fogalmazta meg: nagyon valószínűtlen, hogy a különböző fajokba tartozó élőlények esetében a fájdalomérzetet ugyanaz a neurális állapot valósítsa meg, viszont nyilvánvaló, hogy számos faj rendelkezik a fájdalomérzet képességével. Ezért valószínűtlen, hogy a típusazonosság-elmélet igaz legyen (Tőzsér 2009. 214–216).

A nem-reduktív fizikalizmus – más néven példányazonosság-elmélet vagy tulajdonságdualizmus – ezzel szemben azon az állásponton van, hogy a mentális állapotok a fizikai állapotok által meghatározottak, azokra épülnek rá, de ettől még a mentális tulajdonságok nem redukálhatók fizikai tulajdonságokra. Vagyis csak egyetlen szubsztancia, az anyagi szubsztancia létezik, amelynek fizikai és mentális tulajdonságai egyaránt vannak. A fizikai és a mentális állapotok között erős egyirányú függési viszony áll fenn: a mentális állapotok nem tudnak létezni a fizikai állapotok nélkül. Ennek az elméletnek a hívei azt gondolják: az olyan pszichológiai állapotok, mint például az érzelmek, a vágyak vagy a hitek nem redukálhatók egyszerűen fizikai-neurológiai állapotokra, viszont az utóbbiak nélkül nem létezhetnének (Tőzsér 2009. 217–218).

Azok a filozófusok, akik nem akarják elfogadni a tulajdonságdualizmust, viszont elfogadják Putnam fenti ellenvetését a reduktív fizikalizmussal szemben, kidolgozták a többszörös megvalósíthatóság tézisét, amely értelmében ugyanazt a mentális állapotot többféle fizikai állapot megvalósíthatja (Tőzsér 2009. 216). A fenti ellenvetés nyomán született meg a funkcionalizmus is, amely a mentális

állapotokat oksági-funkcionális állapotokként definiálja, nem pedig neurofiziológiai állapotokként (Tőzsér 2009. 218–219).

A sāṃkhya érdekessége ebből a szempontból az, hogy nem feltételez lényegi különbséget fizikai és mentális között. A fizikai és a mentális összetevőket azonos princípium, a *prakṛti* alá sorolja be – tehát a fizikai és a mentális nem jelent egymást kizáró, ellentétes fogalmakat, mint a szubsztanciadualizmusban. A sāṃkhya másképp fogalmazza meg a dualizmusát, mint a szubsztanciadualizmus és a tulajdonságdualizmus, a két végső kategória között máshol húzza meg a határt. A sāṃkhya dualizmusa a tapasztaló alany és a tapasztalt világ megkülönböztetésén alapul, és a tapasztaló szubjektum, a *puruṣa* kívül áll mind az anyagi, mind a mentális folyamatokon, és nem rendelkezik oksági szereppel. A fizikai és a mentális jelenségek szakadatlan folyama egyaránt az anyagi princípiumból származik, a *puruṣa* ezzel szemben passzív megfigyelő, akinek a világ – a fizikai és a mentális jelenségek együttese – valamilyen módon megmutatkozik.

Ahogy korábban említettem: a két princípium, a szellemi *puruṣa* és az anyagi *prakṛti* fundamentálisan különböznek, így egymástól teljesen szétválaszthatók. Ennyiben a sāṃkhya közelebb áll a szubsztanciadualizmushoz, mint a tulajdonságdualizmushoz, hiszen nem feltételezi a szellemi princípiumnak az anyagi princípiumtól való függését vagy az arra való ráépülését.

A sāṃkhya elmélete szerint tévtudás eredménye, hogy a két végső princípiumot egymáshoz kapcsolódóként tapasztaljuk, és a cél az, hogy felismerjük ezt a tévedésünket. A tapasztaló alany és a tapasztalt világ valójában két alapvetően különböző entitás: a *puruṣa* a valódi természete szerint mentes a tudati tartalmaktól, míg a *prakṛti* mentes a tudatosságtól. A sāṃkhya így fundamentális különbséget feltételez a tudat és annak reprezentációs tartalma között (Schweizer 1993. 853–854).

Mivel a sāṃkhya filozófiában a szellemi princípium nincs felruházva oksági erővel, nem merül fel a mentális okozás problémája, ugyanakkor a sāṃkhya lényegesen különbözik az epifenomenalizmustól. A fő különbségük abban áll, hogy a sāṃkhya a szellemi princípiumot nem a fizikai világ melléktermékének tartja, hanem éppen ellenkezőleg: az anyagi princípiumot rendeli alá a szellemi princípiumnak, és azt állítja, hogy az anyagi princípium a szellemi princípium miatt létezik. Vagyis ha nem létezne a *puruṣa*, a *prakṛti* sem létezne.

A mai elmefilozófiában számos képviselője van a funkcionalizmusnak, amely a mentális állapotokat az oksági szerepükkel azonosítja. Viszont a funkcionalizmusnak is van egy lényeges gyenge pontja: nem ad magyarázatot arra, hogy a mentális állapotaink miért rendelkeznek fenomenális karakterrel (Ambrus 2015. 253), vagyis miért van kiemelt szerepe az első személyű perspektívának (Ambrus 2015. 24–25). Úgy gondolom, annyi anakronizmus megengedhető, hogy kijelentsük: a sāṃkhya amellett foglal állást, hogy az első személyű perspektíva minden másra redukálhatatlan, nyers tény. Az első személyű perspektívának – a funkcionalista elmélettől eltérően – nincs oksági szerepe a sāṃkhyában, tehát

az első személyű perspektíva nem amiatt lényeges, mert ebből a perspektívából nézve hajtunk végre szándékos cselekedeteket, hanem azért, mert folyamatosan ebből a perspektívából szemléljük és tapasztaljuk a világot, a cselekedeteinktől függetlenül. A nyugati értelemben vett, mentálisan okozó ágens a sāṃkhya terminológiájában az *antaḥkaraṇa* lenne, de a lélek, vagyis a *puruṣa* nem okoz és nem idéz elő semmilyen változást a világban.

Az első személyű perspektíva a *puruṣa* megváltott állapotában is fennáll: annyi a különbség, hogy míg a meg-nem-váltott állapotában a *puruṣa* figyelmének a tárgya a *prakṛti*, addig a megváltott állapotában a figyelmének a tárgya önmaga. Másképp fogalmazva: a tévtudás állapotában a tapasztaló szubjektum a nem-énre, azaz a tőle különböző *prakṛti*re fókuszál, és összekeveri magát vele, ezzel szemben a megváltott állapotában az én figyelmének a tárgya kizárólag önmaga. A tévtudás megszűnésekor tehát a *puruṣa* perspektívájából eltűnik a nem-én: ezzel megszűnik a *puruṣa* szenvedése, ugyanakkor az első személyű perspektívája változatlanul fennmarad, egészen az örökkévalóságig.

***

Ezúton szeretném kifejezni a köszönetemet Ruzsa Ferencnek és Tőzsér Jánosnak, amiért elolvasták a tanulmányom korábbi változatát, és hasznos megjegyzéseikkel segítették a munkámat és azt a gondolkodási folyamatot, amelynek eredményeképpen a fenti írásom megszületett. Köszönettel tartozom továbbá a névtelen bírálóimnak, akik felhívták a figyelmemet néhány pontosításra szoruló részletre.

IRODALOM

Elsődleges források

Īśvarakṛṣṇa. *Sāṁkhyakārikā*. Ford. Mikel Burley. In Burley, Mikel 2007/2012. *Classical Sāṁkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*. London – New York, Routledge. 163–179.

Īśvarakṛṣṇa. *Sāṁkhyakārikā*. Ford. Gerald Larson. In Larson, Gerald 1979. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi, Motilal Banarsidass. 255–277.

Īśvarakṛṣṇa. *Sāṁkhyakārikā*. Ford. Ruzsa Ferenc. In Ruzsa Ferenc 1997. *A klasszikus szánkhja filozófiája*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó. 26–184.

Másodlagos irodalom

Ambrus Gergely 2015. *Tudományos elmefilozófia*. Budapest, L'Harmattan.

Burley, Mikel 2007/2012. *Classical Sāṁkhya and Yoga. An Indian Metaphysics of Experience*. London – New York, Routledge.

Burley, Mikel 2012. Self, Consciousness, and Liberation in Classical Sāṃkhya. In Irina Kuznetsova – Jonardon Ganeri – Chakravarthi Ram-Prasad (szerk.) *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue. Self and No-Self*. Farnham, Ashgate. 47–62.

Dasgupta, Surendranath 1922. *A History of Indian Philosophy*. Vol. I. Cambridge, Cambridge University Press. 62–77, 208–273.

Eliade, Mircea 1954/2014. *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*. Ford. Horváth Z. Zoltán. Budapest, Helikon.

Gupta, Bina 2012. *An Introduction to Indian Philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge and Freedom*. New York – London, Routledge.

Jakubczak, Marzenna 2008. The Sense of Ego-Maker in Classical Sāṃkhya and Yoga. Reconsideration of 'Ahaṃkāra' with Reference to the Mind-Body Problem. *Cracow Indological Studies*. 10. 235–263.

Jakubczak, Marzenna 2012. Why Didn't Siddhārtha Gautama Become a Sāṁkhya Philosopher, After All? In Irina Kuznetsova – Jonardon Ganeri – Chakravarthi Ram-Prasad (szerk.) *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue. Self and No-Self*. Farnham, Ashgate. 29–45.

Jakubczak, Marzenna 2015. The Problem of Psychophysical Agency in the Classical Sāṃkhya and Yoga Perspective. *Argument*, 5/1. 25–34.

Larson, Gerald 1979. *Classical Sāṃkhya. An Interpretation of its History and Meaning*. Delhi, Motilal Banarsidass.

Larson, Gerald 1987. Introduction to the Philosophy of Sāṁkhya. In Gerald James Larson – Ram Shankar Bhattacharya (szerk.) *Sāṁkhya. A Dualist Tradition in Indian Philosophy*. Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. 4. Princeton, Princeton University Press. 1–103.

Levine, Joseph 1983. Materialism and Qualia. The Explanatory Gap. *Pacific Philosophical Quarterly*. 64. 354–361.

Lorenz, Hendrik 2003. Ancient Theories of Soul. https://plato.stanford.edu/entries/ancient-soul/

Nagel, Thomas 1974. What Is It Like to Be a Bat? *The Philosophical Review*. 83/4. 435–450.

Papineau, David 2011. What Exactly is the Explanatory Gap? *Philosophia*. 39/1. 5–19.

Riepe, Dale 1961. *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*. Seattle, University of Washington Press. 3–52, 177–226.

Robinson, Howard 2016. Dualism. https://plato.stanford.edu/entries/dualism/

Ruzsa Ferenc 1997. *A klasszikus szánkhja filozófiája*. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

Ruzsa Ferenc 2013a. Pain and its Cure. The Aim of Philosophy in Sāṁkhya. In Ferenc Ruzsa: *Key Issues in Indian Philosophy*. Unpublished DSc thesis. Budapest, Hungarian Academy of Sciences. 97–114.

https://www.academia.edu /4531513/Key_issues_in_Indian_philosophy

Ruzsa Ferenc 2013b. Inference, Reasoning and Causality in the Sāṁkhya-Kārikā. In Ferenc Ruzsa: *Key Issues in Indian Philosophy*. Unpublished DSc thesis. Budapest, Hungarian Academy of Sciences. 115–125.
https://www.academia.edu/4531513/Key_issues_in_Indian_philosophy

Ruzsa Ferenc 2017. Sāṁkhya. Dualism without Substances. In Joerg Tuske (szerk.) *The Bloomsbury Research Handbook of Indian Epistemology and Metaphysics*. New York, Bloomsbury Academic. 1–27.
https://www.academia.edu/6813436/S%C4%81%E1%B9%81khya_Dualism_without_substances

Schweizer, Paul 1993. Mind/Consciousness Dualism in Sāṁkhya-Yoga Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research*. 53/4. 845–859.

Tőzsér János 2008. Általános bevezetés: a test-lélek probléma. In Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tőzsér János (szerk.) *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan. 9–85.

Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 206–246.

Bene László

A lélek halhatatlanságáról írott értekezés helye Plótinosz életművében

Plótinoszt (205–270) a modern filozófiatörténet-írás az újplatonizmus megalapítójának tekinti.[1] Ő maga nyilván tiltakozott volna e kategorizálás ellen, hiszen a három hiposztázis, az Egy, az Értelem és a Lélek megkülönböztetéséről, mely metafizikájának vázát adja, így ír: „ezek a tanítások nem újak, és nem most hangzottak el először, hanem már régóta ismeretesek, még ha nem is fejtették ki őket részletesen, mostani fejtegetéseink csak amazok magyarázatául szolgálnak; e tanok ősrégi voltát pedig éppen magának Platónnak az írásaiból igazolhatjuk”.[2] A mai olvasó persze szelektív, merész és sokszor önkényesnek ható Platón-értelmezéseiben hajlamos inkább Platón inspirálta önálló filozófiát látni, mint szigorúan vett szövegmagyarázatot. Bárhogyan soroljuk is be, mindenképpen az egyik legjelentősebb platonikus gondolkodóról van szó. Plótinosz – a keresztény és gnósztikus rendszerek alternatívájaként – a görög filozófiai hagyomány nagyszabású összegzését teremtette meg, a platónikus és újpüthagoreus tanok mellett az arisztotelészi és a sztoikus filozófia elemeit is beépítve elgondolásába. Metafizikai modellje szigorúan rendszeres, amennyiben a valóság fokainak hierarchiáját egyetlen, következetesen érvényesített szervezőelvre – az ontológiai elsődlegesség elvére – alapozza.[3] Az elméleti modellalkotásnak praktikus tétje is van: a valóság szerkezetéről és az ember természetéről kidolgozott elemzés az ember rendeltetésére, a követendő életpraxisra vonatkozó tanítást is meghatározza. A rigorózus metafizikai modell kifejtésében Plótinoszt nagyfokú ru-

[1] Jelen munka az OTKA/NKFIH (K-104574) támogatásával készült. – Plótinosz filozófiájához kiváló bevezetés O’Meara (1993) és Emilsson (2017). Magyarul is hozzáférhető Wallis (2002); rövid áttekintést ad Bene (2007, 211–228). Plótinosz válogatott művei magyarul Horváth Judit és Perczel István fordításában olvashatók (1986); e kötet Porphüriosz Plótinosz-életrajzát is tartalmazza.

[2] V.1.8, 10–14 (ford. Horváth Judit és Perczel István). Plótinosz írásait tanítványa, Porphüriosz rendezte kilenc-kilenc értekezést tartalmazó csoportokba, *enneasz*okba; e megjelölést címként is használják („Plótinosz *Enneasz*ai”). A szokásos idézési mód szerint római szám jelöli az *enneasz*, arab szám az értekezés számát, [ ]-ben megadható az adott mű kronológiai rend szerinti sorszáma, végül ehhez csatlakozhat a fejezet- és a sorszám.

[3] Az ontológiai elsődlegesség elvére alább visszatérek, lásd a 111. oldalt a 17. jegyzettel.

galmasság, kifinomult érvelés és helyenként szuggesztív, poétikus előadásmód jellemzi. Nem csupán számos elméleti tézise, hanem filozófiai megközelítési módja is kitörölhetetlen nyomot hagyott az európai gondolkodás történetében.

A lélek halhatatlansága Plótinosz egyik legkorábbi értekezése, a második a Porphüriosz által hagyományozott kronológiai sorrendben. Plótinosz későn, ötvenéves kora körül szánta rá magát, hogy írásba foglalja tanításait, mikor már tíz éve tanított Rómában.[4] Filozófiája ekkora már kialakult, írásaiban nem egykönynyen azonosíthatók jelentős tanbeli változások. Ugyanakkor a kifejtés módjában van különbség a korai és a későbbi munkák között.[5] Így *A lélek halhatatlanságá*ban lélekfilozófiájának alaptételeit tömörebben, áttekinthetőbb formában fogalmazza meg, mint például a „középső" korszakhoz sorolt nagyszabású traktátusban, *A lélekkel kapcsolatos kérdések*ben.[6]

Az értekezés érvelése személyes, egzisztenciális kérdésből indul ki (1, 1–4): vajon halhatatlanok vagy teljes egészében halandók vagyunk-e? Vagy mondhatjuk-e legalább, hogy lényünknek az az aspektusa, mely valódi énünket alkotja, halhatatlan? A gondolatmenet hamar absztrakt, technikai, kozmológiai-metafizikai irányt vesz. Plótinosz elkötelezi magát a platóni tézis mellett, mely szerint az ember valódi énje a lélek, nem pedig a test (mely amúgy is instabilnak, bomlékonynak mutatkozik). A 2. fejezettől a lélek metafizikai státusára vonatkozó megfontolások alapján, a lélek testetlensége tételének kifejtésével érvel halhatatlansága mellett. A lélek halhatatlansága mellett már Platónnál is több dialógusban találunk metafizikai és kozmológiai érveket. Plótinosz merít a *Phaidón*, az *Állam*, a *Phaidrosz* (valamint a *Törvények*) érveiből, de nem követi egyik dialógus gondolatmenetét sem, és az értekezés súlyponjait nagyban a hellenisztikus iskolákkal – főképp a sztoikusokkal – folytatott vita jelöli ki.

Az érvelés két nagyobb egységre tagolódik: az első rész a rivális lélekelméletek bírálatát, a második Plótinosz saját nézetének kifejtését tartalmazza. A kritikai részben (2–8[5]) elsősorban a korporealista lélekelméleteket támadja. Először általános, absztrakt szinten száll vitába azokkal az elméletekkel, melyek szerint a lélek testi elemekből áll (irányulhatnak persze ezek az érvek preszókratikus elméletek ellen is). A 3. fejezet elején röviden kitér az atomisták (epikureusok) lélekfelfogására. A legnagyobb teret a sztoikusok elméletének szenteli, akik a

[4] Porphüriosz: *Plótinosz életéről és műveinek felosztásáról*, 3–4. fejezet.

[5] Plótinosz írásainak keletkezési sorrendjét Porphüriosz a *Plótinosz élete* 4–6. fejezetében adja meg. E rész végén adja meg az általa elkülönített három korszak írásainak értékelését: „Az első huszonegy viszonylag könnyebb írás, még nem elég hosszúak ahhoz, hogy meglegyen a kellő erejük. A második időszak művei arról tanúskodnak, hogy szerzőjük erejük teljében volt, és […] ez a huszonnégy értekezés a legtökéletesebb. Az utolsó kilencet pedig, főként az utolsó négyet már hanyatló erő jellemzi." Porphüriosz értékelését nem vehetjük készpénznek. A középső korszak kitüntetésével az életrajzíró saját személyének fontosságát próbálja aláhúzni a Plótinosz-iskola történetében: a „középső korszak" azon évek írásait foglalja magában, melyeket Porphüriosz az iskolában töltött.

[6] IV.3–5 [27–29].

lelket „leheletnek", tűz és levegő keverékének tekintették (3, 6–8[3], 25). A tárgyalás menetét a pszichikus képességek arisztotelészi felosztása határozza meg: Plótinosz rendre megmutatja, hogy a vegetatív képesség, az érzékelés és a gondolkodás működései (valamint tudás és erény) nem volnának lehetségesek, ha a lélek test volna. E témákat néhány speciális sztoikus tan bírálatával és általános metafizikai megfontolásokkal egészíti ki. A sztoikusok kritikájában hasonló érveket hoz fel, mint az arisztoteliánus aphrodisziaszi Alexandrosz, akinek írásait alaposan ismerte.

A kritikai rész utolsó fejezeteiben két olyan tézist bírál, melyek a lelket – bár nem azonosítják közvetlenül valamilyen testi entitással – szorosan a testhez kapcsolják (a lélek ezen elméletek szerint „a testnek valamije"). Az egyik a püthagoreus tétel, mely szerint a lélek harmónia. Plótinosz a püthagoreus felfogás kritikájában Platón *Phaidón*jának és Arisztotelész A *lélekről* írott munkájának ellenérveit eleveníti fel (8[4]).[7] A másik hasonló típusú tétel Arisztotelésztől származik: eszerint a lélek a test teljesültsége. Ezt az elgondolást ugyancsak a lélek képességeinek skálája mentén haladva igyekszik cáfolni (8[5]). Míg a sztoikus metafizikát Plótinosz gyökeresen elutasítja, a püthagoreus és arisztotelészi tanokhoz bonyolultabb a viszonya. Mindkét hagyománynak nagymértékben lekötelezettje, efféle polemikus összefüggésben azonban hajlamos a metafizikai különbségeket előtérbe állítani.

Az értekezés második részében (9–15) Plótinosz a lélek halhatatlansága mellett alapjában azzal érvel, hogy a lélek a valódi, értelemmel felfogható létezés szférájába tartozik. Efféle argumentum Platón *Phaidón*jában is szerepel, ő azonban csupán a lélek és az ideák hasonlóságáról, rokonságáról beszél.[8] Plótinosz ebben a tekintetben radikálisabbnak tűnik, hiszen ő nem pusztán rokonságot, hanem lényegi azonosságot lát a lélek és „az isteni dolgok" között (10, 19). Egy másik korai írásában így fogalmaz: „És legyen szabad mások véleményével szemben határozottabban is kimondani a saját véleményünket: a mi lelkünk sem merült el egészen a testben, hanem valami örökké a szellemi világban marad belőle."[9] Ennek a metafizikai tételnek a hátterében ismeretelméleti megfontolások állnak.[10] A császárkori platonikusok hatékonyan érveltek a sztoikusok empirista ismeretelméletével szemben, mellyel az ideák *a priori* ismeretét állították szembe. A sztoikusok az érzéki tapasztalatból származtatták a filozófiai

[7] Vö. Platón: *Phaidón* 91e–95a); Arisztotelész: *A lélek* I. 4; vö. *Eudémosz* fr. 7 Ross.

[8] *Phaidón* 79b4 sk.; e1 sk.; 80b3; 81a4; vö. *Állam*, 611e2–3.

[9] IV.8 [6] 8, 1–3.

[10] A sztoikusok, platonikusok és szkeptikusok vitájához, valamint Plótinosz állásfoglalásához lásd Mauro Bonazzi: The Platonist Appropriation of Stoic Epistemology. In Troels Engberg-Petersen (szerk.) *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy 100 BCE -100 CE*. Cambridge University Press, 2017. 120–140, kül. 137–140. Lásd még R. T. Wallis: Scepticism and Neoplatonism. In *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.36. 2, 1987. 911–954; D. J. O'Meara: Scepticism and Ineffability in Plotinus. *Phronesis* 45. 2000. 240–251; Lloyd P. Gerson: *Ancient Epistemology*. Cambridge University Press, 2009. 134–141.

kutatás kiindulópontjaként és az igazság kritériumaként szolgáló „közös fogalmainkat” *(koinai ennoiai)*, a platonikusok ezzel szemben az érzékelés megbízhatatlanságára hivatkoztak, és Platón dialógusaira (mindenekelőtt a *Menón*ra, a *Phaidón*ra és a *Phaidros*zra) támaszkodva amellett kardoskodtak, hogy a közös fogalmak az ideák születésünk előtti szemléletéből erednek, a filozófiai kutatás pedig visszaemlékezés. A legtöbb platonikus azonban – szintén Platón nyomán – úgy gondolta, hogy a testben lévő lelkek számára nem lehetséges az ideák közvetlen megragadása. Ezzel álláspontjuk sebezhetővé vált a szkeptikus érvvel szemben, mely szerint ugyanarra a dologra vonatkozóan *több* közös fogalmunk van, és nem vagyunk képesek kiválasztani közülük a helyeseket, melyek kritériumként használhatók – így kétségessé válik a tudás lehetősége.[11] Plótinosz megoldása két részből áll: egyrészt amellett érvel, hogy az ideák nem külsődlegesek az Értelemhez képest, hanem annak tartalmait alkotják, így megismerésükben nem lehetséges tévedés,[12] másrészt felállítja az „alá nem szállt lélek” tételét. Az utóbbi tétel szerint az emberi lélek lényegi természetét tekintve nem egyéb, mint értelem, így az ember részese az Értelem tevékenységének, és közvetlen hozzáférése van a tudás végső tárgyaihoz, az ideákhoz.

A lélek halhatatlansága 10. fejezetében az absztrakt, metafizikai érvelést ismét a személyes, egzisztenciális megközelítés váltja fel. Plótinosz itt a megtisztult lélek tapasztalatára hivatkozik. Ha a lélek levetkőzi a testi létből adódó „hozzátételeket”, az értelem nélküli vágyakat, akkor a valódi, isteni létezéssel való azonosságát megtapasztalva megbizonyosodhat önnön halhatatlanságáról. E tapasztalatot így írja le: a megtisztult lélek „olyan értelmet fog látni, ami nem valami érzékelhetőt vagy halandót szemlél, hanem örökkévalóval ragadja meg az örökkévalót, mindent, ami az értelemmel felfogható valóságban van, oly módon, hogy ő maga is értelemmel felfogható, fényteli kozmosszá vált” (10, 32–36). A lélek megtisztulása megistenülést jelent, egyszersmind biztosítja a valódi tudást, mely nem külső tárgyakra irányul, hanem magában a megismerő alanyban leli meg az ismeret tárgyát (10, 37–52). Az előző bekezdés megfontolásainak fényében belátható, hogy e fejezetben Plótinosz nem pusztán „misztikus” tapasztalatot fogalmaz meg,[13] hanem a valódi tudás lehetőségének elméleti problémá-

[11] Sextus Empiricus: *A tanítók ellen* VIII. 331a–332a. Az érv Sextusnál az epikureusok ellen irányul, de bármely olyan álláspontot érint, mely „előzetes felfogásunkat” *(prolépsis)* vagy „fogalmainkat” *(ennoia)* kritériumként kívánja használni.

[12] A tévedés lehetőségét az zárja ki, hogy a megismerő ily módon nem „képmásokat” ragad meg, hanem „magukat a dolgokat”. Lásd különösen V.5 [32] 1–2; V.3 [49] 5. Sextusnál találunk olyan érvelést, melyre ez a tétel választ jelenthet (*A pürrhónizmus alapvonalai* II. 72).

[13] P. Merlan (*Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*. The Hague, Springer, 1963) megkülönbözteti a strukturálatlan, egyszerű aktusként, az értelem fölötti, végső valóság érintéseként vagy vele való egyesülésként leírható misztikus tapasztalattól „az értelem misztikáját”, mely a megismerhető tárgyak totális megragadását, teljes megértést jelent. Plótinosznál mindkettő megtalálható; jelen összefüggésben az utóbbi fajta releváns.

jára is megoldást kíván adni. A spirituális tapasztalat és a teoretikus gondolkodás elválaszthatatlanul összefonódik filozófiájában.

A konstruktív kifejtés számos érve közül egyre szeretnék még röviden kitérni. Érvelését Plótinosz azzal kezdi, hogy a testekkel szembeállítható „másik természet" önmagából fakadóan létezik, él és mozog, és a világ mint egész és az egyes élőlények létének, életének és mozgásának princípiuma (9, 1–13). Gondolatmenetét több platóni gondolat inspirálhatta,[14] érvelésének gerincét azonban a *Phaidrosz*ban és a *Törvények*ben kifejtett bizonyítás adja, melynek értelmében a lélek önmozgással bír, és ezért minden testi mozgásnak is a princípiuma.[15] Plótinosz fejtegetése két vonatkozásban tartalmaz újdonságot Platónhoz képest. Egyrészt a mozgással teljesen szimmetrikusan kezeli az életet és a létet: a „másik természet" önmagánál fogva bír velük, és minden más dolog számára is forrása ezeknek. Ezek a tételek némi értelmezői erőfeszítéssel kiolvashatók Platón szövegeiből. Egy másik vonatkozásban azonban Plótinosz lényegileg túlmegy a platóni gondolatmeneten. A lélekre vonatkozó platóni bizonyítást az értelemmel felfogható valóság egészére terjeszti ki (a „másik természet" nyilvánvalóan magában foglalja a magasabb hiposztázisokat is),[16] szövegét megtűzdeli olyan fordulatokkal, melyek más Platón-dialógusokban az ideák leírására szolgálnak, majd annak alapján érvel a lélek halhatatlansága mellett, hogy az emberi lélek az értelemmel felfogható valóság teljes jogú tagja. A mozgás princípiumára vonatkozó platóni érv átalakítása jó példája a plótinoszi kreatív Platón-értelmezés gyakorlatának.

A lélek és az ideák értelemmel felfogható szférájának egybecsúsztatása, mely az értekezést jellemzi, első pillantásra meglepőnek tűnhet, hiszen a valóság „standard" plótinoszi modelljében az értelemmel felfogható világ hierarchikus rendet mutat. A „magasabb" fokok ontológiailag megelőzik az alacsonyabbakat.[17] Például az Értelem létezhet (és az lehet, ami) a Lélek nélkül, fordítva azonban ez nem áll: a Lélek léte előfeltételezi az Értelmet. Hasonló a viszony az első princípium, az Egy/Jó és az Értelem között. Az Értelem és a Lélek hiposztázisai belsőleg szintén strukturáltak. Az utóbbi magában foglalja az emberi lelkeket, a világlelket és az égitestek lelkeit. Plótinosz nem kívánja alárendelni az emberi lelkeket a világléleknek, ezért amellett érvel, hogy a világlélek és az

[14] Lásd a szöveghez írott jegyzeteket.

[15] Platón: *Phaidrosz* 245c–246a; *Törvények* 893b–896c. Az előbbi dialógusban a mozgás princípiumából vett érv a lélek halhatatlanságát bizonyítja, az utóbbi műben a lélek elsődlegességét a testhez képest a világrend kialakításában.

[16] „A valóban létező a maga egészében […] mindaz, ami isteni és boldog" (9, 2 és 13–14).

[17] Lásd például III.2.1, 22–26; V.4.1, 1–7; V.6.3, 9–22; V.9.4. Az ontológiai elsődlegesség elvét Arisztotelész Platónnak tulajdonítja (*Metafizika* V.11, 1019a1–4): „Némely dolgokat a fenti módon mondunk előbbinek, másokat viszont természet és szubsztancia szerint – mindazon dolgokat, melyek képesek lenni más dolgok nélkül, azok viszont nem képesek nélkülük lenni; e megkülönböztetést használta Platón."

emberi lelkek közös forrásból, az egyetemes Lélekből erednek.[18] A modell felépítése biztosítja, hogy az ember kiszabadíthatja magát a fizikai világ oksági összefüggéséből, és közvetlenül hozzáférhet az értelemmel felfogható világhoz.[19] *A lélek halhatatlanságá*ban ezek a distinkciók a háttérben maradnak. Nem mondhatjuk azonban, hogy akár a hiposztázisok különbsége, akár az emberi lélek és a világlélek megkülönböztetése teljességgel hiányozna e korai írásból. A 13. fejezetben megtalálható a tiszta értelem és a lélek distinkciója, mely az Értelem és a Lélek hiposztatikus különbségét tükrözi, valamint a világlélek és az egyéni lélek közötti megkülönböztetés (e kettő kifelé irányuló, gondviselő tevékenységének tekintetében tér el egymástól). A sztoikusok elleni polémiában felbukkan az a gondolat is, hogy az értelem, a lélek és a természeti alkat rendezett sorozatot alkotnak (8^3, 9–11). Ebben az értekezésben Plótinosz az emberi lélek és a világlélek mellérendelő viszonyát (12, 1–8), és a lélek és az Értelem hiposztázisa közötti lényegi azonosságot hangsúlyozza (9–10. fejezet), ugyanakkor érvelése már itt is feltételezi a valóságnak a későbbi értekezésekben kifejtett „standard" modelljét, noha annak nem minden lényeges eleme válik láthatóvá.[20]

Plótinosznak a filozófiai alternatívákkal szemben felhozott érvei sokszor nem veszik figyelembe a bírált elmélet finomságait. Így például figyelmen kívül hagyja, hogy Arisztotelész elméletében a lélek mint forma – az élő test funkcionális képességeinek rendszere – bizonyos értelemben elsődleges a testhez képest,[21] vagy hogy a sztoikus Khrüszipposz kifejezetten óvott attól, hogy a benyomásokat a lélekben létrejövő bevésődések gyanánt értelmezzük.[22] Eljárásának védelmére felhozhatjuk, hogy nem történészként, hanem filozófusként viszonyul elődei nézeteihez,[23] ezért az alapkérdésekre összpontosít: ugyanazon logikának engedelmeskedik-e a lélek, mint a testek? Elemezhetjük-e ugyanúgy rész és egész viszonyát, vagy az azonosság feltételeit a két esetben (5, 24–52)? Képes-e egy tisztán korporealista elmélet számot adni az érzéki tapasztalat egységéről (6, 3–37)? Visszavezethetők-e a mentális predikátumok fizikai predikátumokra (8, 24–38)? A korporealista elméletekkel szemben felhozott érvei így tekintve legalábbis megfontolandók. És még ha nem győznek is meg bennünket maradéktalanul, az értekezés képet ad az értelemmel felfogható létező és a testtől független lélek platonikus elméletének motivációiról és alapvető érvrendszeréről.

[18] IV.3.1–6.

[19] IV.4.43–45.

[20] A transzcendens első princípiumot, a Jót éppen csak említi (10, 36 sk.), az egyetemes Lélek – az emberi lelkek és a világlélek közös forrása – tételezésének szükségességére itt nem tér ki.

[21] Lásd a 8^5, 41-hez írott jegyzetet.

[22] Lásd a 6, 41 jegyzetét.

[23] Vö. III.7.10, 9–12: „De mivel nem azt kutatjuk, hogy mi *nem* az idő, hanem azt, hogy voltaképpen mi is az, továbbá az előttünk járók sok mindent mondtak valamennyi tétel védelmében, úgyhogy ha mindezeken végigmennénk, inkább történetírást [*hisztorian*] művelnénk, összefoglalólag pedig érintettük őket…"

Az értekezés szövegének hagyományozása némileg mostoha volt. A 8. fejezet 8–45. sora és öt további fejezet hiányzik azon kéziratból, melyre Ficino latin fordítása támaszkodik. A 8, 28–8^5, 49 Euszebiosz *Felkészítés az Evangéliumra* című művében megmaradt, a 8^1–8^4 egyes Plótinosz-kéziratokban is megtalálható, azonban ezeket a részeket Euszebioszból másolták ki. A 8^5-öt egyedül Euszebiosz kéziratai őrizték meg.[24] A Plótinosz-szövegek fejezetszámozása Ficinótól származik, melyet a későbbi kiadások is megtartottak, a később előkerült fejezetek számozása ezért felső indexbe kerül.

SZAKIRODALMI TÁJÉKOZTATÓ

A jegyzetekben használt rövidítések:

[DK] Diels, H. – Kranz, W. 1951–52. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. kiadás. Berlin, Weidmann.

[KRS] Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 1998 (1983). *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Steiger Kornél – Cziszter Kálmán. Budapest, Atlantisz.

[LS] Long, A. A. – Sedley, D. N. 2014 (1987): *A hellenisztikus filozófusok*. A magyar kiadást szerkesztette: Bene László. Budapest, Akadémiai Kiadó.

[*SVF*] von Arnim, Hans (szerk.) 1903–1905. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig, Teubner.

Plótinosz műveinek mérvadó szövegkiadása és kommentárok a IV.7.-hez:

Plotinus: *Opera*. I–III. Oxford Classical Texts. Ed. P. Henry – H. R. Schwyzer (editio minor). Oxford University Press, 1964–1982 (= HS^2; a III. kötetben az első két kötet szövegéhez feltüntetett szövegjavítások = HS^3).

Traité 2 (IV, 7). Sur l'immortalité de l'âme. Traduction et presentation par L. Brisson – J.-F. Pradeau. In *Plotin*, *Traités 1-6*. Paris, Flammarion, 2002.

Les écrits de Plotin. Traité 2 (IV, 7). Par Angela Longo. Paris, Éditions du Cerf, 2009.

Ennead IV.7. On the Immortality of the Soul. Transl., introd. and commentary by Barrie Fleet. Las Vegas – Zurich – Athens, Parmenides Publishing, 2016.

A IV.7 további modern fordításait és kommentárjait lásd még Plótinos összes műveinek fordításaiban (A. H. Armstrong; R. Harder – W. Theiler – R. Beutler; É. Bréhier; V. Cilento; J. Igal).

Plótinosz magyarul:

Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Szerk., ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest, Európa, 1986.

Bevezetések Plótinosz filozófiájához:

Bene László 2007. Görög-római filozófia. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 23–253, kül. 211–228.

[24] Lásd Henry és Schwyzer kiadásának előszavát, vii.

Emilsson, E. K. 2017. *Plotinus*. London – New York, Routledge.
O'Meara, D. J. 1993. *Plotinus. An Introduction to the Enneads*. Oxford University Press.
Wallis, R. T. 2002. *Az újplatonizmus*. Ford. Buzási Gábor. Budapest, Osiris.

Néhány tanulmány Plótinosz lélekfilozófiájáról:

Blumenthal, H. J. 1971. *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague, Martinus Nijhoff.
Blumenthal, H. J. 1971. Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus. In P.-M. Schul – P. Hadot (szerk.) *Le Néoplatonisme*. Actes du Colloque international sur le Néoplatonisme, Royaumont. Paris, Éditions du CNRS. 55–63.
Caluori, Damian 2015. *Plotinus on Soul*. Cambridge University Press.
Chiaradonna, Riccardo (szerk.) 2005. *Studi sull'anima in Plotino*. Elenchos 42. Napoli, Bibliopolis.
Chiaradonna, Riccardo 2015. Plotin lecteur du Phédon: l'âme et la vie en IV 7 [2] 11. In S. Delcomminette – P. d'Hoine – M.-A. Gavray (szerk.) *Ancient Readings of Plato's Phaedo*. Leiden, Brill. 154–172.
Emilsson, E. K. 1991. Plotinus on Soul-Body Dualism. In S. Everson (szerk.) *Psychology*. Companions to Ancient Thought 2. Cambridge University Press. 148–165.
Emilsson, E. K. 1988. *Plotinus on Sense-Perception. A Philosophical Study*. Cambridge University Press.

A későbbi platonikusok reakciójáról Plótinosz lélekfilozófiájára:

Steel, C. G. 1978. *The Changing Self. A Study of the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussels, Paleis der Academien.

Az értekezés érvelésének áttekintése

I. BEVEZETÉS

1, 1–8: Vajon halhatatlan-e az egyén, vagy egészében halandó, vagy van, ami halandó belőle, és van, ami örökké megmarad? Az ember test és lélek összetétele. **8–19:** A test természetének elemzése: mivel a test összetett, szükségképpen fel is bomlik, így halandó. **20–25:** Ha az embernek része a test, nem egészében halandó, ha pedig a test a lélek eszköze, akkor ezt szabott időre kaptuk. Az ember valódi énje a lélek, legyen ez akár a test formája, akár a test használója.

II. A LÉLEK TERMÉSZETÉRE VONATKOZÓ RIVÁLIS NÉZETEK KRITIKAI VIZSGÁLATA (2–8[5]. FEJEZET)

A. *A lélek nem test (2–8[3]. fejezet)*

2, 1–9: Mi a lélek természete? Ha a lélek test, akkor összetett, így alkotóelemekre bontható. Ha többféle testből áll, akkor alkotóelemeinek vagy (a) mindegyike természettől fogva bír élettel, vagy (b) csak egyike bír élettel, vagy (c) egyike sem bír élettel, hanem az élet összetételükkel keletkezik. **9–19:** A három lehetőség cáfolata. **19–25:** Ha az alkotórészek nem vaktában vegyülnek, akkor az őket összerendező princípium lesz a lélek, nem pedig maguk a testi alkotórészek. Az egyszerű testek sem létezhetnek lélek nélkül, hiszen az anyagot a lélekben lévő értelmes formáló elvek alakítják.

3, 1–6: A lélek nem jöhet létre atomok találkozásából. **6–18:** Ha a lélek egyszerű test, akkor is felbontható anyagra és formára, melyek közül a forma az élet okozója. E forma – akár szubsztanciának, akár tulajdonságnak tekintjük – szükségképpen testetlen, anyagtalan. **18–35:** Nem létezhet test pszichikus hatóerő nélkül; ennek testetlennek kell lennie, máskülönben nem tarthatná fenn az „áramlásban" lévő testeket, és nem kölcsönözhetne értelmes rendet nekik.

4, 1–7: A sztoikusok azzal, hogy a leheletet és a tüzet (melyből szerintük a lélek áll) „értelmesnek" tételezik, akaratlanul maguk is elismerik, hogy létezik a léleknek egy fajtája, mely a testeket megelőzi. **8–21:** Ha viszont szerintük a lélek nem egyéb, mint „egy bizonyos állapotban lévő" lehelet, akkor e „diszpozíció" vagy puszta szó, vagy valóságos létező. Az előbbi esetben a lélek és isten puszta anyag lesz (így elméletükben nincs helye aktív princípiumnak). Az utóbbi esetben el kell ismerniük, hogy e diszpozíció – bár anyagban van – maga anyagtalan formáló elv, és nem test. **21–34:** Továbbá, a test egyféle hatást gyakorol, a lélek ellentétes hatásokat fejt ki az élőlényekben – tehát a lélek nem lehet test.

5, 1–7: A testekre egyféle mozgás jellemző, a lélek viszont többféle mozgást hoz létre; ezért ha a lélek test, sem az emberi elhatározások, sem az értelmes formáló elvek működése nem érthető. **7–24:** Ha a lélek test, kérdés, miképp okozza a növekedést: a léleknek ugyanis a testtel együtt kellene növekednie, és nem érthető, miképpen hasonulna a beérkező „lélek-anyag" az addig meglévőhöz; továbbá, ha a lélek eltávozó részeit újak pótolják, nem lehetséges emlékezet és állandó ismeret. **24–52:** A test részei különböznek az egésztől, és azonossága függ mennyiségétől (nagyságától); a lélek ezzel szemben egyszerre lehet több helyen, részei azonosak az egésszel, és a mennyiség (nagyság) nem tartozik a lényegéhez; az ikerszületések is ezt támasztják alá.

6, 1–3: Ha a lélek test, nem lehetséges érzékelés, gondolkodás, tudás és erény. **3–15:** Annak, ami érzékel, *egynek* kell lennie; csak így adhatunk számot a különféle érzékelések különbségének érzékeléséről, a többféle érzékelhető minőséggel bíró tárgyak érzékeléséről, valamint az egyetlen érzetminőség tekintetében komplexitást mutató tárgyak érzékeléséről. **15–37:** Az érzékelő nem lehet kiterjedt, mert ez esetben nem lenne magyarázható az érzéki tapasztalat egysége. **37–49:** Ha az érzékelő test, akkor az érzékelés lenyomatokat hoz benne létre; ha e lenyomatok maradandóak, akadályozni fogják a további érzékeléseket, ha viszont illékonyak, akkor nem lesz emlékezet. A lélek tehát nem lehet test.

7, 1–10: A fájdalmat az érintett testrész szenvedi el, de érzékelése a lélek irányító részében történik, és a lélek egészét érinti. Kerülhet-e az érzéklet a fájó testrészből az irányító lélekrészbe „átadás" útján? **10–22:** Az „átadás" elmélete képtelenségekhez vezet: az „átadás" során minden egyes részben újabb és újabb érzés jön létre, az irányító lélekrész pedig mindezeket érzékeli, és a sajátját is; ráadásul az egyes részek tulajdonképpen nem is az érintett testrész fájdalmát fogják érzékelni, hanem a sajátjukat, és ez az irányító részre is áll. **22–28:** Ha az „átadás" nem képes magyarázni a fájdalom érzékelését, és az egyik test nem ismerhet meg egy másik test által szenvedett hatásokat, akkor az érzékelőt önmagával mindenütt azonosnak kell tételeznünk – tehát nem lehet test.

8, 1–2: Ha a lélek test, gondolkodás sem lehetséges. **2–7:** A gondolkodás különbözik az érzékeléstől: mivel az utóbbi a testen keresztül ragadja meg tárgyát, az előbbinek test nélküli megragadásnak kell lennie, ezért alanya is testetlen. **7–14:** Annak, ami megragadja a gondolkodás nagyság és kiterjedés nélküli, értelemmel felfogható tárgyait, szintén nagyság és kiterjedés nélkülinek kell lennie – tehát nem lehet test. **14–23:** Ha a gondolkodás tárgyai testetlen formák, a megismerőnek is testetlennek kell lennie; ha tárgyai anyagban lévő formák, a megismerőnek önmagát is el kell választania az anyagról, miközben a megismert formát elválasztja tőle. **24–38:** A szép és igazságos is nélkülözi a nagyságot, tehát a rájuk vonatkozó gondolat is. Ha a lélek test volna, erényei a lehelet fizikai sajátságai volnának. E sajátságok illenek a lehelethez, az erények viszont – például a bátorság vagy a mértéktartás – nem. **38–45:** Az erények alapelvei és a többi értelemmel felfogható dolog örökkévaló, így testetlen is; következésképpen a lélek, amiben benne vannak, szintén nem lehet test.

8[1], 1–11: A vitapartnerek az aktív testekhez hasonítják a lelket. Ám nem veszik figyelembe, hogy a) a test maga is testetlen hatóerők révén képes hatást gyakorolni, és hogy b) a test és a lélek hatóerői eltérőek. **11–31:** Érvek a) mellett: a mennyiség a test lényegéhez tartozik, a minőség viszont különbözik ettől, így a testtől is; ha felosztjuk, a test elveszti azonosságát, a minőség ugyanaz marad; a hatóerő nagysága nem függ a testi tömegtől, ezért testetlennek kell lennie; a

vitapartnerek elméletében a minőség nélküli anyag test – ebből világos, hogy a hatóképességet biztosító minőségek testetlenek. **32–35:** Nem igazolja a lélek testi voltát, hogy az élőlények a lehelet vagy a vér távozásával elpusztulnak; ezek csupán szükséges feltételei az életnek, nem pedig a lélek.

8[2], 1–7: Ha a lélek test volna, és átjárná az egész testet, vegyülne vele; ez esetben más vegyülékek alkotóelemeihez hasonlóan csak potenciálisan létezne, nem aktuálisan, ami abszurd. **7–22:** Ha a lélek test, és „teljes vegyüléket" alkot az élőlény testével, akkor annak nem lesz olyan része, mely ne volna felosztva; tehát végtelen számú pontra osztja, így aktuálisan létezni fog a végtelen, ami lehetetlen; a lélek valóban teljes egészében átjárja a testet, ezért maga nem lehet test.

8[3], 1–9: A vitapartnerek szerint a lélek a születéskor jön létre a magzat természeti alkatából, és a lélekből lesz az értelem – a hitványabb mindig megelőzi a kiválóbbat. **9–13:** A sorrend valójában fordított. Szerintük lehetséges, hogy ne létezzék lélek, értelem, isten. **13–20:** Ha a potenciálisan létezőt nem előzné meg az aktuálisan létező, akkor az előbbi soha nem is juthatna aktualitásba, mert nem volna, ami aktualizálja. **20–23:** Ezek szerint a kiválóbb, testetlen, örökké aktuális korábbi – így az értelem és a lélek megelőzi a természeti alkatot. A lélek tehát nem lehelet és nem is test. **23–25:** A számos érv közül ennyi elegendő annak megmutatására, hogy a lélek nem test.

B.1. A lélek nem „a testnek valamije": nem a testi összetevők összhangja

8[4], 1–9: A lélek nem test, de tartozhat a testhez, például lehet a különféle testi összetevők összhangja, mint némely püthagoreusok állították. **9–23:** Érvek „a lélek harmónia" tézis ellen. **23–28:** E tézis képviselői szerint is élettelen dolgokból lesznek az élőlények, spontán módon jönnek létre a rendezett dolgok – és a lélek – rendezetlen alkotóelemekből, ami lehetetlen. A lélek tehát nem összhang.

B.2. A lélek nem „a testnek valamije": nem a test teljesültsége

8[5], 1–5: Egyesek szerint a lélek a test formája vagy teljesültsége. **5–39:** Érvek e meghatározás ellen. Ha e teljesültség alak, akkor a testtel együtt részekre oszlik, és levágható belőle egy rész. Nem magyarázható az álom, a mentális konfliktus, a gondolkodás, az érzékelő és a vegetatív lélek működése. A részek nélküli lélek nem lehet a részekre osztható test teljesültsége. A tézis nem egyeztethető össze azzal, hogy ugyanaz a lélek különböző testekbe kerülhet. **40–43:** Konklúzió:

lélek nem a test formája, hanem a testbe költözés előtt is létező szubsztancia. **43–50:** Ha a lélek nem test, sem pedig a test tulajdonsága, és lényegileg aktív princípium, akkor a valódi létezéshez tartozik, nem pedig a keletkezéshez.

III. A LÉLEK TERMÉSZETÉNEK KONSTRUKTÍV ELEMZÉSE, ÉRVEK A LÉLEK HALHATATLANSÁGA MELLETT (9–15. FEJEZET)

A. A lélek a valódi létezéshez tartozik, ezért halhatatlan

9, 1–13: A „másik természet" – melyhez a lélek is tartozik – önmagától bírja a létet, a mozgást és az életet, és mások számára is forrása ezeknek. Léteznie kell egy elsődlegesen élő természetnek, ami szükségképpen halhatatlan. **13–28:** Ide tartozik mindaz, ami isteni és boldog. A valódi létező örökké létezik. Szükségképpen élő. Amennyiben megmarad eredeti helyén, tiszta élet az osztályrésze; ha a hitványabbal keveredik, ez akadályozza ugyan, de megőrzi eredeti természetét.

10, 1–4: A lélek rokonságát az örökkévaló természettel bizonyítják a testetlensége mellett elhangzott érvek, érzékelhetetlensége, valamint a következő megfontolások. **4–19:** Ha a megtisztult lelket tekintjük, nyilvánvalóvá válik, hogy a rossz dolgok benne külső eredetű hozzátételek, lényegét tekintve az isteni dolgokkal azonos. **19–30:** Ha az emberek többségének tiszta volna a lelke, nem kételkednénk a lélek isteni természetében és halhatatlanságában – jelenleg más a helyzet. Ám minden dolgot tiszta formájában kell vizsgálnunk. **30–40:** Aki megtisztítja lelkét a hozzátételektől, meg fog bizonyosodni halhatatlanságáról: látni fogja önmagát, amint eggyé vált az értelemmel felfogható világgal, az örökkévalóval és istenivel. **40–52:** A megtisztult lélek bensőjében szemléli az erényeket, mikor megismeri önmagát és eredeti természetét.

B. További bizonyítékok a lélek halhatatlanságára; kérdéses pontok tisztázása

11, 1–18: A lélek halhatatlansága nem vonható értelmesen kétségbe, mivel az életet nem kívülről kapja, hanem önmagából fakadóan van meg benne. Nem úgy van benne, mint a tűzben a melegség: a lélek nem anyagi szubsztrátuma az életnek. Az élet önmagából fakadóan élő szubsztancia, és maga a lélek; nincs benne anyag-forma összetétel. Ha valaki azt állítja, hogy az életet külső ok juttatja az anyagba, akkor maga ez az ok olyan, ami nem fogadja be az élet ellentétét.

12, 1–12: Ha minden lélek romlandó lenne, már minden elpusztult volna. Az emberi lélek ugyanúgy halhatatlan, mint a világlélek: mindkettő a mozgás princípiuma, önmagától bír élettel, és megismeri az örökkévaló dolgokat. **12–20:** A lélek nem összetett, ezért fel sem bomolhat. Nem osztható részekre, mint az anyagi tömegek (mert nem kiterjedt térbeli részek összetétele), és másmilyenné sem válhat (mert nem anyag és forma összetétele), ezért romolhatatlannak kell lennie.

13, 1–8: Miként kerül a lélek a testbe? A lélek nem tiszta értelem, hanem vágyakozás járul hozzá – ezért törekszik rendező és alkotó tevékenységre. **8–20:** A lélek részt vehet a mindenségről való gondoskodásban a mindenség lelkével együtt, megőrizve különállását az érzékelhető világtól. Ha viszont a mindenségnek csupán egy részét akarja irányítani, akkor testbe költözik, de nem válik teljes egészében a test birtokává, hiszen értelme nem szenved hatásokat. Olykor testben van, olykor testen kívül. Az ilyen lélek is halhatatlan, mivel az örökkévaló Értelem megnyilvánulása.

14, 1–8: Az állati és a növényi lelkek, melyek még messzebb távolodtak forrásuktól, szintén halhatatlanok, mivel az élő természetből származnak, saját élettel bírnak, és testetlen, részek nélküli szubsztanciák. **8–14:** Az emberi lélek három részre osztása nem jelenti, hogy fel fog bomlani. A halál után a tiszta lelkek odahagyják születéskor hozzájuk adódott hitványabb részeket, más lelkek hosszú ideig együtt maradnak velük. A hitványabb lélekrészek maguk sem pusztulnak el.

15, 1–12: Ha valakinek nem érvekre, hanem érzékelésen alapuló meggyőződésre van szüksége a lélek halhatatlanságának kérdésében, bőségesen rendelkezésre állnak ilyenek is. A jósdák olykor a haragvó lelkek kiengesztelését írják elő; a halottak tisztelete általánosan elterjedt – e gyakorlatok feltételezik, hogy az elhunytak lelkei észlelik a földi dolgokat. Számos emberi lélek a halál után is jótéteményekben részesíti az embereket, jóslatokat ad, és saját példájával igazolja, hogy a lélek nem pusztul el.

Plótinosz: *A lélek halhatatlansága* (IV.7 [2])[1]

1. Vajon halhatatlan-e mindegyikünk, vagy mindenestül elpusztulunk, vagy pedig bizonyos részeink szétszóródásra és pusztulásra vannak ítélve, mások viszont – melyek valódi énünket alkotják – örökre megmaradnak? Ennek a kérdésnek a következőképpen járhatunk a végére, a természetnek megfelelően folytatva vizsgálódásunkat. Az ember [5] nem egyszerű lény, hanem van benne lélek, és testtel is bír, legyen az akár eszköz számunkra,[2] akár valamilyen más módon hozzánk kapcsolódó dolog. Mindenesetre tegyük meg ezt a megkülönböztetést, és vizsgáljuk meg alaposan egyiknek is, másiknak is a természetét és lényegét.

Ami a testet illeti, minthogy ez maga is összetett, az értelem sem engedi, [10] hogy megmaradjon, és az érzékelés számára is nyilvánvaló, hogy szétoldódik, feloszlik, és a pusztulás különféle módjainak van kitéve; alkotóelemeinek is mindegyike a maga helye felé igyekszik, és egyik rongálja, mássá változtatja és elpusztítja a másikat, különösképpen akkor, amikor az őket összebékítő lélek nincs jelen [15] a testi tömegekben. És még ha magára maradt és elkülönült is az egyes alkotórész, mégsem lesz *egy*, hiszen ki van téve annak, hogy formára és anyagra bomoljék, amelyekből az egyszerű testek is szükségképpen összeállnak. Ezenfelül, mivel nagysággal bírnak – hiszen testek – feldarabolhatók és apróra őrölhetők, és ezen a módon is pusztulás vár rájuk.[3] Mindebből az következik, hogyha a test [20] *részünket* képezi, akkor nem vagyunk mindenestül halhatatlanok, ha pedig *eszközünk*, akkor ilyen természetűnek kellett lennie, mivel csak szabott időre kaptuk.

[1] A mű címének egyéb változatai a kéziratokban: *A lélek halhatatlanságáról, avagy arról, hogy a lélek nem lehet testi jellegű*; *A sztoikusok ellen arról, hogy a lélek nem lehet testi jellegű*.

[2] Az az elgondolás, mely szerint a lélek eszközként használja a lelket, megvan Platónnál (*Első Alkibiadész* 129e) és Arisztotelésznél (*Nikomakhoszi etika* VIII. 13; *Az állatok részei* I. 1).

[3] A testi természet hasonló elemzését tulajdonítja Nemesziosz Ammóniosznak, Plótinosz tanárának és Numéniosznak (fr. 4B des Places); lásd még Alkinoosz: *Platón tanítása* 25. 1. A test összetettsége és bomlékonysága közötti összefüggéshez vö. Platón: *Phaidón* 78b–e, 80b–d.

Ami viszont a legfontosabb bennünk és ami maga az ember, ha csakugyan ilyen, akkor vagy a forma szerepét tölti be a testhez mint anyaghoz viszonyítva,[4] vagy úgy viszonyul hozzá, mint a használó az eszközhöz; mindkét esetben a lélek [25] maga az ember.[5]

2. És ennek[6] mi a természete? Ha test, mindenképp alkotóelemeire kell bontanunk; hiszen összetett minden, ami test. Ha viszont nem test, hanem másik természethez tartozik, akkor azt a természetet is meg kell vizsgálnunk, akár ugyanezen a módon, akár másféleképpen.[7]

Először meg kell vizsgálnunk, hogy milyen alkotóelemekre kell felbontanunk ezt a [5] testet, aminek a lelket mondják.[8] Mivel az élet szükségképpen jelen van a lélekben,[9] szükségszerű, hogy ha e test – a lélek – kétféle vagy többféle testből áll, akkor az élet vagy (a) mindkettőhöz illetve mindegyikükhöz természettől hozzátartozzék, vagy (b) egyikükhöz hozzátartozzék, másikukhoz nem, vagy (c) egyikükhöz se tartozzék hozzá a kettő vagy több közül.

(b) Mármost ha az élet egyikükhöz [10] tartozik hozzá, akkor épp ez az alkotóelem lenne a lélek. Miféle test volna hát ez, amiben önmagától megvan az élet?[10] Hiszen a tűz, a levegő, a víz és a föld önmaguktól élettelenek, lélek nélküliek, és amelyikükben jelen van a lélek, annak élete kívülről származik; márpedig nem léteznek másfajta testek ezeken kívül. Azok pedig, akik úgy gondolták, hogy ezektől eltérő elemek is vannak, [15] testeknek, nem pedig lelkeknek mondták ezeket, és nem állították, hogy élettel bírnak.

(c) Ha a lelket alkotó testek egyike sem bír élettel, hanem társulásuk eredményezte az életet, ez képtelenség.

(a) Ha mindegyikük élettel bír, akkor egyikük is elegendő volna.

(c) Még inkább lehetetlen, hogy a testek együvé sodródása életet hozzon létre, és értelmet szüljenek olyan dolgok, amelyek nem bírnak értelemmel. Ráadásul azt fogják állítani, hogy az alkotóelemeknek nem tetszőleges módon [20]

[4] Vö. Arisztotelész: *A lélek* II. 1, 412a19–21; *Metafizika* VII. 10, 1035b14–16. A léleknek a test formája gyanánt történő értelmezést Plótinosz ezen a ponton még elfogadható lehetőségként kezeli, a 85-ben azonban cáfolja.

[5] Az ember és a lélek azonosításához vö. Platón: *Első Alkibiadész* 130c.

[6] Ti. az emberi természet legfontosabb elemének, a léleknek.

[7] Plótinosz talán a megtisztult lélek belső szemlélődését állítja szembe az analitikus módszerrel (az előbbihez lásd a 10. fejezetet).

[8] Plótinosz a lélek korporealista felfogását általános, absztrakt formában bírálja e fejezetben, érvei egyaránt érintik a preszókratikus és a hellenisztikus kori korporealista lélekelméleteket. A későbbiekben a legnagyobb figyelmet a sztoikus változatnak szenteli, mely szerint a lélek tüzes lehelet, *pneuma* (lásd pl. LS 47H; Diogenész Laertiosz VII. 156–157. A sztoikus érvelés szerint csak akkor lehetséges kölcsönhatás test és lélek között, sőt a test és lélek szétválása is, ha a lélek is test (LS 45C–D).

[9] A lélek és élet szükségszerű összefüggéséhez vö. Platón: *Phaidón* 105c–d.

[10] Platón szerint a lélek mozgása – szemben a kívülről mozgatott testtel – belülről fakad, önmozgás; ez utóbbit azonosíthatjuk az élettel (*Phaidrosz* 245e; *Törvények* 895c–896a). Plótinosz tézise, mely szerint a lélek önmagából fakadóan bír élettel, e hagyományhoz kapcsolódhat.

végbemenő vegyülése útján történik ez. Lennie kell tehát valaminek, ami összerendezi őket, és ami a vegyülésük oka; úgyhogy ez lesz az, ami a lélek rangját élvezi. Hiszen nem csupán összetett, hanem még egyszerű test sincsen a létezők körében a lélek nélkül, amely jelen van a mindenségben, ha egyszer az értelmes formáló elv alkotja meg a testet az anyaghoz hozzáadódva, és az értelmes formáló elv nem máshonnan [25] adódik hozzá a dolgokhoz, mint a lélektől.

3. Ha valaki szerint nem így[11] jön létre a lélek, hanem azt állítja, hogy összetalálkozó atomok vagy részek nélküli testek alkotják meg egyesülésük és állapotuk közössége révén, megcáfolja őt az is, hogy ez egymás mellé helyezett alkotórészek keveréke, melyben nem teljes a vegyülés,[12] hiszen nem jön létre *egy*, közös állapotban osztozó dolog olyan testekből, amik érintetlenek a hatásoktól és egyesülésre [5] képtelenek; a lélek márpedig megosztja önmagával állapotait. Részek nélküli testekből pedig nem jöhet létre test, sem pedig kiterjedt nagyság.

Továbbá,[13] ha – feltéve, hogy a test egyszerű[14] – tagadják, hogy ami belőle az anyag szerepét tölti be, élettel bírna – az anyag ugyanis minőség nélküli[15] –, inkább a forma rendjébe sorolt része hozza magával az életet, ha azt mondják, hogy e forma [10] *szubsztancia*, akkor nem a kettő összetétele, hanem csak az egyikük lesz a lélek; ez viszont már nem test; mert nem lesz anyagból ez is, máskülönben újra ugyanezen a módon fogjuk felbontani.[16] Ha viszont azt állítják, hogy a forma *tulajdonsága* az anyagnak, nem pedig szubsztancia, akkor meg kell mondaniuk, mi az, amitől e tulajdonság és az élet az anyaghoz járult. Mert nyilván nem [15] az anyag alakítja önmagát, és nem is maga helyez lelket önmagába.

[11] Ti. nem valamilyen rendező princípium tevékenysége által. A démokritoszi és az epikureus atomizmus sem engedi meg célszerű rendező elv működését az összetételekben. Epikurosz kifejezetten érvel a lélek testetlenségének tételével szemben; elméletében a lelket szél *(pneuma)*, hő és egy megnevezetlen további anyagfajta alkotja, mely felelős a lélek „együttes hatásszenvedéséért", „állapotának közösségéért" (*szümpathesz* – ő azonban nem a lélek egészére kiterjedő állapotok közösségét, hanem a test és a lélek kölcsönhatását hangsúlyozza), lásd LS 14A (= *Hérodotosz-levél* 63–67).

[12] Plótinosz itt a juxtapozíció és a teljes vegyülés sztoikus megkülönböztetésére (ehhez lásd LS 48A és C) támaszkodik az epikureusokkal szemben. Érvelése szerint az atomok találkozása csak az előbbit eredményezheti, így nem hozhat létre egységes entitást.

[13] Plótinosz a 6. sortól a sztoikus lélekelmélet bírálatára tér át, mely egészen a 8^3, 25-ig folytatódik.

[14] Ti. az a test, amelyet a lélekkel azonosítanak. A hipotézis, mely szerint a lélek egyszerű test, nem a sztoikusok nézetét tükrözi (ők ugyanis tűz és levegő keverékének tekintik a lelket, LS 47H), hanem az előzőleg (2, 5 – 3, 6) vizsgált lehetőségek alternatívája, melyek szerint a lélek többféle testből tevődik össze. Ezzel szemben az anyagi és formális elem megkülönböztetése – melyen Plótinosz ellenérvei alapulnak – megfelel az aktív és passzív princípium közötti sztoikus distinkciónak (vö. LS 44B–C).

[15] Vö. *SVF* I. 85 (Diogenész Laertiosz VII. 134) és II. 309 (Sextus Empiricus: *A tanítók ellen* X. 312).

[16] Ti. anyagra és formára.

Lennie kell tehát valaminek, ami életet ad akár az anyagnak, akár a testek bármelyikének, ami kívül áll minden testi természeten és túlhaladja azt.

Hiszen nem is létezne semmiféle test, ha nem létezne lelki hatóerő. Mert áramlásban és sodródásban van a természete, és [20] a lehető leghamarabb elpusztulna, ha minden dolog test volna, még ha egyiküknek a „lélek" nevet is adnánk. Ugyanis éppen az történne vele, mint a többi testtel, mivel közös az anyaguk. Helyesebben létre sem jönnének, hanem a dolgok összessége az anyagban nyugodna, mert nem volna, ami az utóbbit megformálja. De talán egyáltalán nem létezne az anyag [25] sem. És ez a mindenség is szétoldódna, ha valamely test összetartó erejére bíznánk, melyet névleg a lélek rangjára emelnünk, annak ellenére, hogy a levegő és a lehelet szóródik szét a legkönnyebben, és egységét nem önmagától bírja.[17] Hiszen miképpen ne tennénk e mindenséget [30] értelmetlenné és vaktában sodródóvá, ha bármely testre bíznánk, melyek mind feldarabolhatók? Mert ugyan miféle más rend van a leheletben, mely a lélektől kapott rendre szorul, mint az értelmes formáló elv és az értelem? Valójában az a helyzet, hogy ha a lélek megvan, akkor mindezen testek segítségére vannak a rendezett világ és minden egyes élőlény szerkezetének létrehozásában, miközben egy másfajta, máshonnan származó hatóerő is hozzájárul az egészhez. Ha viszont e hatóerő nem volna jelen [35] a dolgok összességében, akkor mindezek semmik volnának, nemhogy rend jellemezné őket.

4. Az igazság erejétől kényszerítve[18] ők maguk is megerősítik, hogy léteznie kell valaminek – a lélek egy fajtájának –, ami megelőzi a testeket, és kiválóbb náluk, mikor a leheletet értelemmel bírónak és értelmes tűznek tételezik,[19] mintha bizony tűz és lehelet nélkül [5] a kiválóbb természetnek nem volna helye a létezők között, hanem helyet kellene keresnie, ahol megvethetné a lábát – bár valójában azt kellene keresniük, ahol a testeket szilárd alapra helyezhetik, hiszen ezeknek a lélek hatóerőiben kell szilárd alapra lelniük.[20]

Ha viszont úgy gondolják, hogy az élet és a lélek semmi más, mint lehelet, akkor mit kezdjünk azzal, amit oly sokat emlegetnek, a „valamilyen állapotban

[17] Platónnál többször felbukkan az a nézet, hogy az érzékelhető dolgok szüntelen változásban, „áramlásban" vannak (*Kratülosz* 401e–402d; *Theaitétosz* 152e, 182c skk.; *Timaiosz* 49b skk.; vö. Arisztotelész: *Metafizika* 987a32 skk.; Hérakleitosz fr. B12 DK). Erre alapozza a középső platonikus Numéniosz azon érvét, mely szerint a testek fenntartó okra szorulnak, mely maga nem lehet test (fr. 4A–B des Places).

[18] E szófordulathoz vö. Arisztotelész: *Az állatok részei* I. 1, 642a19.

[19] A sztoikusok megkülönböztették a táplálékát felemésztő közönséges tűztől az „értelmes", „mester módjára alkotó" tüzet, melyből a növények és állatok irányító princípiuma, valamint az égitestek állnak (LS 46D = Sztobaiosz I. 213, 15–21; lásd még *SVF* II. 779 és 806, 223 o., 2).

[20] Vö. a 3, 18 skk. érvével, mely szerint lelki hatóerő nélkül nem létezhet test. – Plótinosz jelen érve szerint a sztoikusok az „értelmes" kitétellel kimondatlanul elismerik, hogy a testi tűzben illetve leheletben jelen van egy testetlen forma.

lévő" kategóriájával,[21] amihez [10] akkor menekülnek, amikor rákényszerülnek, hogy a testeken túl valamilyen tevékeny természetet tételezzenek? Ha tehát nem minden lehelet lélek – hiszen a lehelet számtalan fajtája élettelen[22] –, és a lelket „egy bizonyos állapotban lévő leheletnek" mondják, akkor ezt a „valamilyen állapotban lévőt" és ezt az állapotot vagy létezőnek kell mondaniuk, vagy semminek. De ha [15] semminek mondják, akkor a lélek pusztán lehelet lesz, a „valamilyen állapotban lévő" pedig üres szó. Ily módon annál az állításnál fognak kikötni, hogy a lélek is, meg isten is semmi egyéb, mint az anyag: egyedül ez létezik, az előbbiek mind puszta szavak. Ha viszont a kérdéses „állapot" a létezők körébe tartozik, és más, mint az alapul szolgáló és az anyag, és anyagban van ugyan, de maga anyagtalan, minthogy [20] nem áll megint csak anyagból, akkor valamiféle értelmes formáló elv, nem test, hanem másfajta természet.

Továbbá, a következőkből is nem kevésbé világosan kiderül annak lehetetlensége, hogy a lélek bármiféle test volna. Melegnek vagy hidegnek kellene lennie, keménynek vagy puhának, nedvesnek vagy szilárdnak, feketének vagy fehérnek, s mindazon minőségekkel bírnia, [25] amelyekkel a testek bírnak, egyik ezzel, másik azzal. És ha kizárólag a meleg minőségével bír, akkor melegít; ha kizárólag hideg, akkor hűteni fog; és a könnyű könnyűvé fogja tenni, amihez hozzájárul és amiben jelen van, a nehéz pedig nehézzé; a fekete feketére festi, a fehér pedig fehérré teszi. Hiszen nem a tűz jellemzője, hogy hűtsön, sem pedig a hidegé, hogy felmelegítsen. Ám [30] ami a lelket illeti, ez egyrészt különböző élőlényekben más és más hatást hoz létre, másrészt ugyanabban az élőlényben is ellentétes hatásokat: egyes dolgokat megszilárdít, másokat cseppfolyóssá tesz, egyeseket sűrűvé, másokat ritkává, feketévé és fehérré, könnyűvé és nehézzé. Úgy illenék pedig, hogy egyfajta hatást hozzon létre a test egyéb minőségei és a szín tekintetében is – valójában azonban sokféle hatása van.[23]

[21] A sztoikusok – elutasítva az előző érvet – ragaszkodhatnak ahhoz, hogy a lélek nem egyéb, mint „bizonyos állapotban lévő lehelet"; jelen bekezdés érve azt mutatja meg, hogy ez esetben is kénytelenek elismerni testetlen formáló elv létét, máskülönben elméletük kizárólag a passzív anyagi princípium számára hagy helyet. – A sztoikus ontológia a következő négy genus segítségével elemzi a létezőket: „alapul szolgáló", „valamilyen minőséggel bíró", „valamilyen állapotban lévő" és „valamihez képest egy bizonyos állapotban lévő" (lásd LS 28–29. fejezet). Porphüriosz szintén hagyományozza azt a gondolatot, mely szerint a lélek „egy bizonyos állapotban lévő" lehelet (*SVF* II. 806, 223 o., 1).

[22] Vö. Aphrodisziaszi Alexandrosz: *Mantissa* 115, 8 skk.

[23] Arisztotelész a *Metafizika* IX. 2-ben szembeállítja egyfelől az értelem nélküli képességeket, melyek egyféle módon hathatnak (pl. a meleg mindig melegít, a hideg mindig hűt), másfelől a racionális képességeket, melyek ellentétes hatásokat hozhatnak létre (pl. az orvosi mesterség gyógyítani és ártani is képes). Plótinosz jelen érvében az élettelen testek egyoldalú okságával a *lélek* változatos működését állítja szembe hasonló módon.

5. És miért különféle mozgásokat hoz létre a lélek, nem pedig egyet, jóllehet minden test egyetlen mozgással bír?[24] Ha pedig egyes mozgásokért elhatározásainkat,[25] másokért az értelmes formáló elveket teszik felelőssé, ezt éppenséggel helyesen mondják. Ám az elhatározás nem a test sajátja, sem pedig az efféle értelmes formáló elvek, hiszen ezek különfélék, [5] míg a test egy és egyszerű, és nincs köze az efféle értelmes formáló elvhez, csupán annyiban, amennyit az juttatott neki, ami meleggé vagy hideggé tette.[26]

És honnan kapja az a test, amelyet megillet a növekedés, hogy a megfelelő időben növekedjék, éspedig egy meghatározott mértékig, [10] miközben neki csupán annyiban van része a növekedésben, amennyiben az anyagi tömeg vonatkozásában felhasználhatják, és segítségére van annak, ami rajta keresztül a növekedést végbeviszi?[27] Mert ha a lélek, mely a növekedést okozza, test, akkor szükségszerű, hogy maga is növekedjék,[28] nyilvánvalóan a hasonló test hozzáadása révén, ha egyenlő méretűvé kell válnia azzal, ami általa növekszik. És vagy lélek lesz, [15] ami hozzáadódik, vagy pedig élettelen test. Ha lélek, akkor honnan és miképpen kerül bele az élőlénybe, és miként adódik hozzá a lélekhez? Ha viszont élettelen az, ami hozzáadódik, akkor miként történik, hogy lélekké lesz, egyetértésre jut az addigival és eggyé lesz vele, azonos véleményekre tesz szert a korábbi lélekkel, és nem marad tudatlanságban mintegy idegen lélekként [20] azon dolgok felől, melyeket a másik lélek ismer? Ráadásul ha – hasonlóan a minket alkotó anyagi tömeg többi részéhez – van, ami eltávozik belőle az áramlás során, és van, ami hozzáadódik, és egyáltalán nem marad ugyanaz, akkor miképp vannak emlékeink, és miképp van meg bennünk a számunkra sajátosan megfelelő dolgok ismerete, ha egyszer soha nem ugyanaz a lelkünk?

Továbbá, tegyük fel, hogy a lélek test. A testnek az a természete, hogy [25] mikor több részre oszlik, a részek egyike sem azonos az egésszel. Ha egy megha-

[24] Valószínűleg a természetes mozgások arisztotelészi elméletére kell gondolnunk, mely szerint az elemi testek mindegyike saját helyére törekszik a mindenségen belül: például a tűz fölfelé, a föld lefelé igyekszik (lásd pl. *Az égbolt* IV. 3).

[25] Az elhatározás *(proaireszisz)* Arisztotelész cselekvéselméletének alapvető fogalma (*Nikomakhoszi etika* III. 3). A korai sztoikusoknál marginális, Epiktétosz azonban központi jelentőséggel ruházza fel.

[26] Aphrodisziaszi Alexandrosz a sztoikus determinizmus elleni érvelésében a megfontolást és választást *(haireszisz)* – melyek révén megteszünk vagy nem teszünk meg valamit – az ember lényegi tevékenységeként azonosítja, és szembeállítja az élettelen testek mozgásaival, melyek meghatározottak: például a tűz melegít, a kő zuhan, a henger lefelé gurul (*De fato* 11, kül. 179, 12–18; vö. 14, 184, 11–20). Plótinosz nem csupán a racionális elhatározást *(proaireszisz)*, hanem az élőlények életciklusát „programozó" racionális formáló elvek *(logosz)* működését is szembeállítja az élettelen testek kauzalitásával, amely mindig egyféle hatást eredményez.

[27] A növekedés princípiuma a sztoikus elméletben a *phüszisz*, természeti alkat vagy a lélek (LS 53B és G6); Arisztotelész ezt a funkciót a lélek tápláló részéhez rendelte (*A lélek* II. 4; vö. Platón: *Timaiosz* 70d–71a).

[28] A sztoikus tarszoszi Antipatrosz szerint a léleknek a testtel együtt kell növekednie (*SVF* III. 50, p. 251); Plótinosz ellenkező nézeten van (III.6.4, 38 sk.).

tározott nagyság: lélek, ami ha ennél kisebb lesz, nem lesz lélek, ahogyan minden mennyiség, ha elveszünk belőle, meg szokta változtatni korábbi létét – ha pedig valami, ami nagysággal bír, mikor tömegében csökkenést szenved, minőségét tekintve ugyanaz marad, akkor amennyiben test [30] és valamilyen mennyiséggel bír, különböző lesz, a minőség tekintetében, mely különbözik a mennyiségtől, képes megőrizni azonosságát – nos, mit mondanak majd erre azok, aki azt állítják, hogy a lélek test? Először is, vajon szerintük a léleknek, amely ugyanabban a testben van, minden egyes része ugyanolyan lélek, amilyen az egész is? És a résznek [35] a része megint csak ugyanolyan? Eszerint a nagyság egyáltalán nem járult hozzá a lélek lényegéhez; pedig hozzá kellett volna járulnia, ha egyszer a lélek egy bizonyos mennyiség. És egészében van több helyen, ami lehetetlen, hogy meglegyen egy testben, ti. hogy ugyanaz egészében több dologban legyen, és hogy a rész az legyen, ami az egész.[29] Ha viszont azt mondják, hogy a lélek egyes részei nem számítanak léleknek, akkor szerintük a lélek élettelen dolgokból [40] lesz. Ezenfelül minden egyes léleknek meghatározott lesz a nagysága, és ettől a lélek nem térhet el egyik irányban sem, sem kisebb, sem nagyobb nem lehet. Mármost amikor egyetlen egyesülésből és egyetlen magból ikrek születnek, sőt – mint a többi élőlény esetében – számos utód születik, mivel a mag [45] sok helyre oszlik szét,[30] ahol is mindegyikük egész, akkor e tény hogyhogy nem tanítja meg azokat, akik okulni szeretnének, hogy ahol a rész ugyanaz, mint az egész, ott az illető dolog sajátos lényegét tekintve túllép azon, hogy valamekkora legyen, és neki magának szükségképpen mennyiség nélkülinek kell lennie? Mert így maradhat ugyanaz, miközben észrevétlenül elveszíti meghatározott mennyiségét, [50] hiszen számára nem érdekes a mennyiség és a testi tömeg, minthogy lényege különbözik ezektől. Tehát a lélek és az értelmes formáló elvek mennyiség nélküliek.[31]

6. Az pedig, hogy ha a lélek test, akkor sem az érzékelés, sem a gondolkodás, sem a tudás, sem az erény, sem semmilyen nemes dolog nem létezhet, az alábbi megfontolásokból válik világossá.[32]

[29] Plótinosz egy másik korai írásában hasonló elemzését adja a lélek rész-egész viszonyainak, és amellett érvel, hogy a lélek teljes egészében jelen van az általa megelevenített test minden pontján (IV.2 [4], kül. 1, 62–66; a tézis kimerítő kifejtését egy későbbi traktátus tartalmazza: VI.4–5 [22–23]).

[30] Az ikrek születését a sztoikusok azzal magyarázták, hogy ugyanaz a mag egymást követően a méhnek több helyén fejti ki aktivitását (*SVF* II. 750).

[31] Plótinosz értelmezésében az ikerszületés azzal magyarázható, hogy a mag – az értelmes formáló elvek *(logosz)* pszichikus princípiumának testi jellegű hordozója – részekre oszlik, és mindegyik részében teljes egészében jelen van az élőlényt kialakító értelmes formáló elv. Ez azt bizonyítja, hogy a *logosz* nem függ a nagyságtól, mennyiségtől, és részei azonosak az egésszel.

[32] Plótinosz az 5. fejezetben amellett érvelt, hogy a növekedés és a szaporodás elemi életműködései nem magyarázhatók azon feltevés alapján, hogy a lélek test. A 6–8. fejezetben ugyanezt igyekszik megmutatni a magasabb működések vonatkozásában.

Ha feltesszük, hogy valami érzékel valamit, akkor neki magának *egynek* kell lennie,[33] és tárgyát teljes egészében ugyanazzal kell [5] észlelnie, akkor is, ha sok érzékszerven keresztül több érzéklet fut be hozzá, vagy ha egy és ugyanazon tárgyban számos minőség van, vagy ha egyetlen érzékszerven keresztül egy sokrétű tárgyat ragad meg, például egy arcot. Hiszen nem más érzékeli az orrot, és megint más a szemet, hanem ugyanaz együtt valamennyit. Ha pedig valamit a szemünkön keresztül, mást meg a hallásunkon keresztül érzékelünk, akkor is kell lennie egy valaminek, [10] amibe mindkettő befut. Máskülönben hogyan mondanánk meg, hogy ezek különböznek egymástól, ha nem érkeznek be ugyanabba együtt az érzékletek? Ennek tehát mintegy középpontnak kell lennie, és a mindenünnen befutó érzékeléseknek a kör kerületétől összefutó sugarakként ebben kell végződniük, s ilyennek – valóban egynek – kell lennie annak, ami észlel.[34]

[15] Ha pedig kiterjedt volna,[35] és az érzékelések mint egy szakasz két végéhez futnának be, akkor vagy megint csak egy és ugyanazon dologban fognak összefutni, például a felezőpontban, vagy pedig egyik is, másik is más, és egyik az egyiket, másik a másikat fogja érzékelni, ahogyan én is meg te is mást és mást érzékelünk.[36] Ha pedig egy [20] az érzettárgy, ahogyan az arc, akkor vagy egybe sűrűsödik – ezt mutatják a jelenségek is: mert maga a pupilla is egybegyűjti a látványt; máskülönben miképpen láthatnánk igen nagyméretű tárgyakat rajta keresztül? úgyhogy még inkább mintegy részek nélküli gondolattá válnak, amikor eljutnak az irányító részbe –, és az érzéklet részek nélküli lesz; vagy pedig az irányító rész kiterjedt nagyság, az érzéklet pedig [25] vele együtt részekre töredezik, úgyhogy mindegyik rész másikra vonatkozik, és egyikünk sem tesz szert az érzékelhető dolog mint egész észlelésére. Ámde valójában az egész: *egy*; mert hogyan is osztanánk fel? Nyilván nem az a helyzet, hogy egyenlő illeszkedik az egyenlőhöz, mivel az irányító rész nem egyenlő minden érzékelhető tárggyal. Mekkora részekre történjék tehát a felosztás? Vagy talán annyi részre [30] lesz felosztva, amekkora számúra szüksége van a beérkező érzékletnek a sokszerűség tekintetében? És a lélek ezen részeinek mindegyike a saját részeivel fog

[33] Platón *Theaitétoszá*ban Szókratész amellett érvel, hogy az érzékelésnek az érzékszervek pusztán eszközei, melyeken *keresztül* (*dia* + genitivus) az érzékletek egységes központba – a lélekbe – érkeznek be; máskülönben a különféle érzékek mást és mást tapasztalnának bennünk, akárcsak a trójai falóban ülő harcosok (184c–d); a (gondolkodó) lélek ítéli meg a különféle érzékelhető minőségek (például a hang és a szín) különbségét is (185a, e). Arisztotelész az érzéki tapasztalat egységért és a különféle érzékletek különbségének regisztrálásáért magát az érzékelőképességet teszi felelőssé (*A lélek* III. 2, 426b13 skk.; *Az érzékelés és tárgyai* 7, 449a6–20). A sztoikusok szintén úgy gondolták, hogy az érzékelések egységes központba – a lélek irányító részébe – futnak be; ennek a dolga ítéletet mondani az érzékelésekről (LS 53G7: a király és a hírnökök hasonlata; 53H2–3: a polip és csápjainak hasonlata).

[34] Aphrodisziaszi Alexandrosz szintén a kör középpontjához hasonlítja az érzékelés központját (*A lélek* 63, 8–13).

[35] Plótinosz ebben a bekezdésben azt mutatja meg, hogy az érzékelő nem lehet kiterjedt (vagyis test), hiszen így lehetetlen lenne biztosítani egységét.

[36] Vö. Arisztotelész: *A lélek* 426b19; aphrodisziaszi Alexandrosz: *A lélek* 61, 1.

érzékelni. Vagy talán érzékelésre képtelenek lesznek a részek részei? Ámde ez lehetetlen. Ha viszont bármely tetszőleges rész az egész tárgyat érzékeli, akkor – minthogy [35] a nagyság természeténél fogva határtalanul osztható – azt kapjuk, hogy minden egyes érzékelhető dolog esetében az érzékelések is határtalanul sokan lesznek minden egyes érzékelő számára, mint ugyanazon tárgy határtalan sokaságú képmásai irányító részünkben.

Továbbá, ha az, ami érzékel, test, akkor az érzékelés nem történhet más módon, mint ahogyan a viaszba bele vannak nyomva a [40] pecsétgyűrűk jelei,[37] akár a vérbe, akár a levegőbe hozzák létre lenyomataikat az érzékelhető dolgok.[38] És ha e lenyomatok nedves testekben jönnek létre, ami ésszerű is, akkor – mintha csak vízbe írták volna őket – össze fognak zavarodni, és nem lesz emlékezet. Ha pedig megmaradnak a lenyomatok, akkor vagy lehetetlen lesz újabb lenyomatokat létrehozni, minthogy az iméntiek elfoglalják a helyet, úgyhogy [45] nem lesznek további érzékelések, vagy pedig a korábbi lenyomatok megsemmisülnek, amikor újabbak jönnek létre, úgyhogy semmire nem emlékezhetünk. Ha viszont létezik emlékezés és újabb dolgok érzékelése mások után oly módon, hogy az előbbiek nem gátolják azt, akkor lehetetlen, hogy a lélek test legyen.

7. Beláthatjuk ugyanezt a fájdalomból és a fájdalom érzékeléséből[39] is. Mikor azt mondjuk, hogy az embernek fáj az ujja, akkor a fájás kétségkívül az ujjunkban van, a fájdalom érzékeléséről azonban nyilvánvalóan el fogják ismerni, hogy [5] az irányító lélekrészben jön létre.[40] Így, bár a lehelet[41] szenvedő része más, az irá-

[37] A sztoikus ismeretelmélet alapfogalma a *phantaszia* (benyomás, képzet), mely „a lélekben keletkező bevésődés, azaz módosulás". Kleanthész a benyomást a pecsétgyűrű lenyomatához hasonlította, Khrüszipposz azonban kritizálta e hasonlatot, és „bevésődés" *(tüpószisz)* helyett a lélek „módosulásáról" *(heteroiószisz)* beszélt, melyekből több is jelen lehet egyidejűleg a lélekben, ahogyan a levegő is számos módosulást fogad be, amikor többen egyszerre adnak ki hangot (LS 39A3 = Diogenész Laertiosz VII. 50; Sextus Empiricus: *A tanítók ellen* VII. 228–231). Plótinoszt – úgy tűnik – nem győzi meg a korporealista érzékeléselmélet ezen finomítása, és az általa felállított dilemma (megmaradnak-e a lélekben a lenyomatok vagy sem?) valóban nehézséget jelent az elmélet számára komplexebb változatában is. – A viaszhasonlat az emlékezet modelljeként előfordul Platónnál (*Theaitétosz* 191c skk.) és Arisztotelésznél (*Az emlékezetről és a visszaemlékezésről* 1, 450a27–33). Arisztotelész az érzékelés működésének megvilágítására is használja a hasonlatot (*A lélek* II. 12, 424a17 skk.), Alexandrosz pedig amellett érvel, hogy a képzetalkotó képesség vonatkozásában csak metaforikusan beszélhetünk „benyomásokról" (*A lélek* 72, 5 skk.).

[38] A sztoikusok a lelket leheletnek tekintették, ezért kérdés, miért említi Plótinosz itt a vért. Zénón és követői szerint a léleknek annyiban köze van a vérhez, hogy a vérből táplálkozik (*SVF* I. 140).

[39] A szövegösszefüggés alapján az „érzékelés" *(aiszthészisz)* itt kifejezetten az észlelést jelenti.

[40] „A sztoikusok azt mondják, hogy az affekciók [*pathosz*] a hatást elszenvedő helyeken vannak, de az érzékelések [*aiszthészisz*] az irányító képességben" (LS 53M = *SVF* II. 854 = Aetiosz IV. 23. 1).

[41] E tagmondatban a „lehelet" *(pneuma)* szó helyzete kérdéses. Egyéb értelmezések: „bár a lehelet más, mint a szenvedő rész, az irányító lélekrész a leheletet érzékeli" (HS[3]); „bár a szenvedő rész különböző a lehelettől, az irányító rész az, ami érzékel" (Brisson-Pradeau).

nyító lélekrész érzékeli azt, és a lélek egészében ugyanazt tapasztalja. Nos tehát, hogyan történik ez? Átadás útján – mondják majd –, oly módon, hogy a hatást elsődlegesen az ujjunkban lévő lélek-lehelet szenvedi el, és átadja a következő résznek, az pedig megint [10] egy másiknak, míg elér az irányító részig.[42]

Ha tehát a fájdalom első elszenvedője érzékelt, szükségszerű, hogy a második érzékelése más legyen, ha egyszer az érzékelés átadás útján történik, és a harmadiké megint más, s ily módon egyetlen fájdalomra vonatkozóan sok, sőt határtalanul sok érzékelés jöjjön létre, továbbá hogy mindezen érzékleteket később [15] az irányító rész érzékelje, és mellettük még a sajátját is. Igazság szerint ezek mindegyike nem az ujjunkban lévő fájdalomra fog vonatkozni, hanem az ujjunkhoz közeli érzékelés az lesz, hogy fáj a tenyerünk, a harmadik, hogy egy másik, fentebb elhelyezkedő testrészünk fáj. Ily módon sokféle fájdalmunk lesz, és lelkünk irányító része [20] nem az ujjunk, hanem az őt magát környező rész fájdalmát fogja érzékelni: egyedül ezt ismeri, a többivel nem törődik, és nem tudja, hogy az ujjunk fáj.

Ha tehát nem lehetséges, hogy az efféle állapot érzékelése átadás útján történjék, és hogy az egyik testnek, mely anyagi tömeg, ismerete legyen arról, hogy egy másik test szenved hatást [25] – hiszen minden kiterjedt nagyságnak mindegyik része más és más – akkor azt, ami érzékel, olyannak kell tételeznünk, ami mindenütt azonos önmagával. Ez pedig olyan létezőhöz illik, ami más, mint a test.

8. Azt pedig, hogy gondolkodás[43] sem lehetséges, ha a lélek bármiféle test, a következő érvekkel kell megmutatnunk.

Ha az érzékelés abban áll, hogy a lélek a testet felhasználva észleli az érzékelhető tárgyakat,[44] akkor nem lehet a gondolkodás is a testen keresztül történő [5] megragadás, máskülönben azonos lesz az érzékeléssel. Ha tehát a gondolkodás

---

Egyesek szövegjavításokat javasolnak: „bár a szenvedő rész más, az irányító lélekrész érzékeli az affekciót/a gyötrődést" (*pathématosz* – Vitringa, *ponématosz* – Volkmann). Müller törli a *pneuma* szót, s a fordítás így: „although the ruling element is aware of the painful area as something different" (Fleet).

[42] Plótinosz másutt is részletesen kritizálja az érzéklet „átadásának" elméletét (IV.2 [4] 2). Bár összefoglalása alapján a bírált tanítás sztoikus elméletnek tűnik (erre utal az „irányító lélekrész" és a „lehelet" említése), kevés egyéb nyoma van annak, hogy az „átadás" *(diadoszisz)* terminusa része lett volna a sztoikusok szótárának. Galénosz Zénón és Khrüszipposz nézeteinek összefoglalásában igei alakban használja a szót (*Hippokratész és Platón nézetei* II. 5. 35); Epiktétosznál teljesen más összefüggésben szerepel (I. 12. 6; I. 14. 10). Aphrodisziaszi Alexandrosz gyakran használja a kifejezést, de nem a sztoikus, hanem az arisztotelészi érzékelés-elmélettel összefüggésben (pl. *A lélek* 41, 5; 63, 16).

[43] *Noein*. Itt tág, általános értelemben szerepel, az érzékeléssel szembeállítva. Másutt a következtető gondolkodással *(dianoia)* van szembeállítva, ilyen kontextusban fordítása: „megértés".

[44] Vö. Platón: *Phaidón* 79c; *Theaitétosz* 185e. A sztoikusok meghatározása szerint „az érzékelés az érzékszerven keresztül történő észlelés vagy megragadás" (*SVF* II. 850).

a test nélkül végbemenő észlelés,[45] akkor még sokkal inkább szükséges, hogy maga az, aminek a dolga a gondolkodás, ne legyen test.

Továbbá, ha az érzékelés érzékelhető tárgyakra vonatkozik, a gondolkodás pedig elgondolhatókra – de ha ezt nem akarják elfogadni, akkor is léteznie kell *valamiféle* elgondolhatók elgondolásának és [10] nagyság nélküli dolgok észlelésének[46] –, akkor kiterjedt nagyság létére miként fogja elgondolni azt, ami nélkülözi a nagyságot, és miként fogja megragadni a részekre nem oszthatót azzal, ami részekre osztható?[47] Esetleg önmagának valamely részek nélküli részével. Ha így van, akkor az, aminek a dolga a gondolkodás, nem test lesz; hiszen nincsen szükség az egészre ahhoz, hogy megérintse tárgyát, mert elegendő, ha egyetlen pontban érinti.

Ha tehát az igazságnak megfelelően elismerik, hogy az elsődleges [15] gondolati aktusok azokra a dolgokra vonatkoznak, amelyek minden tekintetben a legnagyobb mértékben tiszták és mentesek a testtől, vagyis magukra az egyes dolgokra,[48] akkor szükségszerű, hogy az is, ami gondolkodik, tiszta és a testtől ment legyen vagy azzá váljék, amikor megismer.[49] Ha pedig azt mondják, hogy a gondolatok az anyagban lévő formákra vonatkoznak, akkor is oly módon jönnek létre, hogy az értelem elválasztja tőlük a testeket. Hiszen [20] nem hússal vagy általában véve anyaggal együtt történik a kör, a háromszög, az egyenes és a pont

[45] Platón a tudást és a racionális gondolkodást a testtől megtisztult lélekhez rendeli (*Phaidón* 65a skk.).

[46] A sztoikusok csak a testeket tekintik teljes jogú létezőknek, így nyilvánvalóan nem engedhetik meg platonikus értelemben vett intelligibilis tárgyak létét. Ugyanakkor különbséget tettek az érzéki benyomások és a gondolkodás útján létrejövő benyomások között; az utóbbiak „a testetlen és más, az ész révén megragadható dolgokra" vonatkoznak (LS 39A4). A sztoikusok testetlen entitásai – a beszédtartalmak, a hely, az űr és az idő – nem léteznek, hanem pusztán „fennállnak" (LS 27D). A beszédtartalmak (*lekton*ok) a mondatok, illetve a predikátumok jelentései. A beszédtartalmak – szemben az érzékelhető dolgokkal – nem okságilag hatnak a lélekre: az irányító lélekrészben „ezek nyomán [*ep' autoisz*], de nem általuk [*hüp' autón*] jön létre a benyomás" (LS 27E). Egy másik forrás szerint „a beszédtartalmakat és a helyet átmenet [*metabaszisz*] révén ismerjük meg" (LS 39D7) – ezen valamiféle absztrakciós műveletet érthetünk. – A „nagyság nélküli dolgok" talán a geometriai határokat (síkokat, egyeneseket, pontokat) jelentik, melyek háromnál kevesebb dimenzióval bírnak (LS 50D–E).

[47] Vö. Arisztotelész: *A lélek* I. 3, 407a19–20: „…hogyan lesz képes a részek nélkülivel elgondolni azt, aminek részei vannak, vagy a részek nélkülit azzal, aminek részei vannak?" – Arisztotelész Platón *Timaiosz*ának elgondolását kritizálja, mely szerint a lélek úgy ismeri meg tárgyát, hogy körforgásai során megérinti azt (37a–c).

[48] A „maguk az egyes dolgok" *(autoekaszton)* kifejezés (pl. maga az Ember, maga az Igazságosság stb.) a platóni formákat írja körül, lásd a *Lexicon Plotinianum* szócikkét. – A középplatonikus Alkinoosz megkülönbözteti az „elsődleges gondolati tárgyakat", vagyis a platóni ideákat és a „másodlagos gondolati tárgyakat", az anyagban lévő formákat (*Platón tanítása* 4. 7). Plótinosz hasonló értelemben állítja szembe az „elsődleges gondolati aktusokat" és az anyagban lévő formák elgondolását.

[49] Vö. Platón: *Phaidón* 65a skk. A „megtisztulás" Plótinosz filozófiájának is nagy témája (lásd például I.2.4–5).

elválasztása. Tehát az ilyen tevékenység során a léleknek is el kell választania önmagát a testtől. Eszerint ő maga sem lehet test.

Úgy gondolom, nagyság nélküli a szép és az igazságos is;[50] tehát [25] a rájuk vonatkozó gondolat is ilyen. Következésképpen a lélek is azzal fogadja be őket, amikor közelednek hozzá, ami benne részek nélküli, és azok részek nélküli állapotban nyugszanak benne. És ha a lélek test, miként vannak meg benne erényei, a mértéktartás, az igazságosság, a bátorság és a többiek? Ebben az esetben valamiféle lehelet vagy valamiféle vér lenne a józan mértéktartás, vagy az igazságosság, vagy a bátorság; talán [30] a bátorság a lehelet ellenállása a hatásokkal szemben, a mértéktartás a lehelet kiegyensúlyozott keverési aránya, a szépség pedig a lehelet valamiféle szabályszerűsége az őt alakító karakterek tekintetében, aminek alapján testi kinézetük tekintetében virágzónak és szépnek mondjuk az embereket.[51] Az, hogy erős legyen és szép a karakterek tekintetében, illik ugyan a lehelethez, de mi szüksége van arra, hogy mértéktartó legyen? Nem ellenkező-e a helyzet, [35] ti. hogy az öleléseknek és érintéseknek örvend, amikor is vagy felmelegszik, vagy a kellő mértékben történő lehűlésre vágyik,[52] vagy puha, finom és sima dolgok felé igyekszik? De mit törődne az érdem szerinti elosztással?

És vajon az erény alapelvei[53] és a többi értelemmel felfogható dolog, melyeket a lélek megragad, örökkévaló-e, [40] vagy pedig az erény létrejön az emberben, hasznára van, majd megint semmivé lesz? De ki az, aki létrehozza, és

[50] Plótinosz a következőkben a 6. fejezet elején vázolt program utolsó pontjára tér rá: amellett hoz fel érveket, hogy nem létezhet sem erény, sem semmilyen nemes dolog, ha a lélek test.

[51] Az a mód, ahogyan Plótinosz felvázolja az erények sztoikus értelmezését, nem áll messze az iskola szellemétől. A sztoikusok az erényt testnek tartották: a megfelelő diszpozícióban lévő irányító lélekrésszel azonosították (Sextus Empiricus: *A tanítók ellen* XI. 23; *SVF* III, n. 305; LS 61B8; vö. LS 60S). Khrüszipposz szerint a makulátlan cselekedetet – mely a bölcs és erényes ember kiváltsága – „a lélek megfelelő feszültségével párosuló helyes ítéletek vezérlik" (LS 65T). A szenvedélyekről – melyek az erényt és bölcsességet nélkülöző közönséges emberekre jellemzők – kettős leírást adnak, mely fiziológiai és intencionális fogalmakat köt össze: így például a fájdalom „értelem nélküli összehúzódás, vagy új keletű vélekedés, hogy valami rossz van jelen" (LS 65B). Plótinosz ellenérveiben megkérdőjelezi, hogy a két szint között biztosítható az átjárás.

[52] E mondatba Plótinosz az *Odüsszeia* X. 555 szavait szövi bele: „Elpénór… Kirké háztetején lefeküdt, bortól nehezülten, távol a társaktól, mert *vágyott hűs levegőre*" (Devecseri Gábor fordítása). – A homéroszi elbeszélés szerint Elpénór, mikor társainak lármájára felriadt, óvatlanságában nyakát szegte.

[53] *Theórémata*. A *Lexicon Plotinianum* szerint a *theóréma* Plótinosznál vagy „elméletet", „tételt", „alapelvet" jelent, vagy „a szemlélődés tárgyát", jelen szöveghely pedig az első típusba sorolható (Sleeman-Pollet 1980, 502). A bekezdés érvelése eszerint a következőképpen értelmezhető. A) Az erényekre vonatkozó tételek/elvek örökkévalóak; (a lélek, amelyben ezek az örökkévaló, testetlen tartalmak jelen vannak, maga is szükségképpen örökkévaló és testetlen). B) Az erény nem örökkévaló, hanem megjelenik az emberben, majd elpusztul; ez esetben is maradandó forrásból kell származnia (talán a végtelen regresszus veszélye miatt); tehát az erény alapelvei a maradandó, örökkévaló és testetlen dolgok közé tartoznak; a léleknek is ilyennek kell lennie, melyben ezek jelen vannak.

honnan ered? Mert ily módon a forrásnak maradandónak kell lennie. Tehát az örökkévaló és maradandó dolgok közé kell tartozniuk, amint a mértan alapelveinek is. Ha viszont örökkévalók és maradandók, akkor nem a testek közül valók. Tehát annak is ilyennek kell lennie, amiben benne vannak; szükséges tehát, hogy az ne legyen test. [45] Mert a test természete egészében véve áramlásban van, és nem marad meg.

8[1]. Ha pedig a testek által kifejtett hatásokra tekintenek, melyek melegítik, hűtik, taszítják és nyomják a hatás elszenvedőjét, és ezért sorolják ide a lelket, mintegy a hatásgyakorlás területén biztosítva számára helyet, először is figyelmen kívül hagyják, hogy [5] a testek maguk is a bennük lévő testetlen hatóerők révén teszik mindezt; aztán pedig azt sem veszik tekintetbe, hogy nem ugyanazon erők meglétét várjuk el a lélek esetében, hanem a gondolkodást, az érzékelést, a megfontolást, a vágyakozást, az értelmes és helyes módon történő gondoskodást,[54] melyek mindegyike másfajta szubsztanciát kíván. Tehát amikor a testetlen dolgok hatóerőit [10] a testekbe helyezik át, semmilyen erőt nem hagynak az előbbieknek.

Az pedig, hogy a testek is testetlen hatóerők révén képesek arra, amire képesek, a következő megfontolásokból világos. El fogják fogadni, hogy a minőség és a mennyiség különböznek egymástól, és hogy minden test valamilyen mennyiséggel bír,[55] továbbá hogy nem minden test bír minőséggel, ahogyan az anyag sem.[56] [15] Mindezzel azt is elfogadják, hogy a minőség, mivel különbözik a mennyiségtől, különbözik a testtől is. Hogyan is lenne test, ha egyszer nem bír mennyiséggel, és minden test rendelkezik mennyiséggel?[57] Továbbá, mint már fentebb is mondtuk,[58] ha minden testet és minden anyagi tömeget megfosztunk attól, hogy az legyen, ami volt, amikor részekre osztjuk, viszont ha egy testet [20] feldarabolunk, akkor minden egyes részében egészében megmarad ugyanaz a minőség, például a méz édessége, mely az egyes részekben van, semmivel sem kevésbé lesz édesség,[59] akkor az édesség nem test. És ugyanígy a többi minőség sem. Aztán meg, ha a hatóerők testek volnának, szükségszerű volna, hogy közülük az erősek nagy [25] anyagi tömegek legyenek, azok viszont,

[54] A test és a lélek jellegzetes tevékenységeit hasonló módon állítja szembe Platón: *Törvények* 896e–897b.

[55] A test a sztoikus meghatározás szerint háromdimenziós (LS 45E) – ebből következik, hogy minden testnek mennyiséggel kell bírnia.

[56] Az anyag minőség nélkülisége sztoikus tétel (LS 44B2, C1, D3). – Plótinosz maga különbséget tesz a test és az anyag között, és az anyag testetlensége mellett érvel (III.6.7, 1–7), a sztoikus elméletben azonban az anyag testnek számít (*SVF* II. 325; LS 44B3, 45G).

[57] A sztoikusok szerint a testekben lévő minőségek maguk is testek (LS 28K–L): aktív leheletrészek, melyek átjárják a passzív anyagot. A minőség testetlenségének tételét képviseli a középplatonikus Alkinoosz (*Platón tanítása* 11. 1), Pszeudo-Galénosz: *A minőségek testetlenségéről*, valamint a peripatetikus Alexandrosz (*Mantissa* 122, 16 skk.).

[58] 5, 24–52.

[59] Vö. IV.2.1, 29–41.

amelyek keveset képesek tenni, kicsinyek. Ha viszont nagy anyagi tömegeknek kicsiny hatóerői vannak, másfelől kicsiny, sőt igen apró tömegek igen nagy hatóerővel bírnak, akkor a hatásgyakorlást nem a nagyságnak, hanem valami másnak kell tulajdonítanunk; tehát valamely nagyság nélküli dolognak. Az pedig, hogy az anyag, mely, mint mondják, test, ugyanaz marad,[60] de mikor minőségeket vesz fel, különféle [30] hatásokat fejt ki, hogyhogy nem teszi világossá, hogy azok a dolgok, melyek hozzájárultak az anyaghoz, anyagtalan és testetlen formáló elvek?

Ne mondják, hogy azért (ti. test a lélek), mert az élőlények elpusztulnak, amikor a lehelet vagy a vér eltávozik belőlük. Hiszen nem maradhatnak fenn ezek nélkül, amint sok más dolog nélkül sem, melyek egyike sem a lélek. Továbbá [35] sem a lehelet, sem a vér nem járja át az élőlényeket egészükben, a lélek viszont igen.

8². Továbbá, ha a lélek, mely mindent átjár, test volna, akkor vegyülne is, azon a módon, ahogyan a többi testek vegyülnek. Ha viszont a testek vegyülése az alkotóelemek egyikének tényleges létezését sem engedi meg,[61] akkor a lélek sem lenne benne többé ténylegesen a testekben, [5] hanem csak lehetőség szerint, s ily módon elveszítené azt, hogy lélek legyen; ahogyan az édes sem létezik, amikor az édes és a keserű vegyül egymással; okoskodásunk szerint tehát nem létezik lélek.[62]

Ami pedig azt az elméletet illeti, mely szerint a lélek test, és más testekkel teljes vegyüléket alkot,[63] egészében átjárva azt, úgyhogy ahol csak az egyik van, a másik is ott van, és mindkét anyagi tömeg egyenlő helyet foglal el, továbbá [10] semmilyen növekedés nem történik, mikor egyikbe belehelyezik a másikat, nos, ez semmit nem hagy, ami ne volna felosztva. Mert a vegyülés nem nagy kiterjedésű részek kölcsönös viszonyán alapul (ezt ugyanis „egymás mellé helyezésnek" mondja),[64] hanem akkor beszélünk vegyülésről, amikor a belehelyezett alkotóelem egészében átjárja a másikat, továbbá ha kisebb annál – ami

[60] Vö. *SVF* I. 87; II. 317.

[61] A sztoikusok megkülönböztették a juxtapozíciót *(paratheszisz)*, melyben az alkotóelemek csupán felületileg érintkeznek és megőrzik eredeti tulajdonságaikat, az összeolvadást *(szünkhüszisz)*, melyben az alkotóelemek elpusztulnak, és újfajta test jön létre belőlük, valamint a vegyülést *(kraszisz)*, melyben az alkotórészek teljes egészükben átjárják egymást, ugyanakkor megőrzik eredeti jellegüket, amit az is mutat, hogy újra kivonhatók a vegyülékből (LS 48C–D). Az, hogy a vegyülékben az alkotóelemek csak potenciálisan léteznek, nem sztoikus tézis, hanem az elméletből levont következtetés (Arisztotelész jellemzi így az olyan keverékeket, melyekből újra kinyerhetők alkotóelemeik: *A keletkezés és pusztulás* I. 10, 327b22–31; vö. Alexandrosz: *A keveredésről* 231, 12 skk.). – Plótinosz a teljes vegyülés problémáit egy önálló írásban is tárgyalja (II.7 [37]).

[62] Plótinosz itt hasonlóan érvel a lélek és test viszonyának teljes vegyülésként való leírása ellen, mint Alexandrosz (*Mantissa* 116, 5–13).

[63] Khrüszipposz a lélek és a test viszonyára a teljes vegyülés példájaként hivatkozik (LS 48C10).

[64] Ti. a sztoikus vitapartner.

lehetetlen, ti. hogy a kisebb egyenlővé legyen [15] a nagyobbal[65] –; mindenesetre, amikor egészében átjárja, akkor mindenütt felosztja azt. Szükségszerű tehát, hogy ha minden pontban felosztja, és nem lesz közbül test, ami ne volna felosztva, akkor a test felosztása pontokra történt, ami lehetetlen. Ha pedig mégis így történik, akkor, mivel a felosztás végtelen – hiszen bármely testet veszel, osztható lesz[66] – [20] nem csupán lehetőség szerint, hanem ténylegesen is létezni fog a végtelen.[67] Nem lehetséges tehát, hogy egy test egészében átjárjon egy másikat; a lélek viszont egészükben átjárja a testeket; tehát testetlen.

8[3]. Az pedig, hogy állításuk szerint ugyanaz a lehelet korábban természeti alkat volt, de a hidegbe kikerülve és megkeményedve lélekké lett, mivel ritkásabbá vált a hidegben[68] – ez persze maga is képtelenség, hiszen számos élőlény melegben születik, és olyan lelke [5] van, amely nem hűlt le[69] – mindenesetre azt állítják, hogy a természeti alkat korábbi a léleknél, és hogy az utóbbi a külső, esetleges körülményeknek köszönhetően jön létre. Gondolatmenetük oda vezet, hogy elméletükben először a hitványabb jön létre, azt megelőzően egy másik, még csekélyebb értékű dolog, amit jellegnek neveznek, az értelem pedig legutoljára, nyilván azért, mert a lélekből lesz.[70]

De talán inkább úgy áll a dolog, hogy ha az értelem megelőz mindent, akkor ezt követően kellene [10] létrehozniuk a lelket, aztán pedig a természeti alkatot – így mindig a későbbi a hitványabb, éppen úgy, amint a természetnek megfelel.[71] Ha tehát szerintük isten, aki az értelem helyét foglalja el, későbbi,

[65] Khrüszipposz szerint ha egy kevés bort a tengerbe öntünk, az vegyüléket alkot és azonos kiterjedésű lesz vele (LS 48A–B).

[66] A testek Khrüszipposz szerint a végtelenségig oszthatók, de ez nem feltételezi a végtelen létét (LS 50A–B).

[67] Arisztotelész amellett érvel, hogy potenciális végtelen (felosztás és hozzáadás szerinti végtelen) létezik, aktuális végtelen azonban nem (*Fizika* III. 4–8).

[68] A sztoikusok a *pneuma* feszültségi mozgásának fokozatai szerint megkülönböztették az élettelen testeket összetartó „jelleg" *(hexisz)*, a növényekben munkáló „természeti alkat" *(phüszisz)*, az állati „lélek" *(pszükhé)* és a kifejlett emberben meglévő „értelem" állapotait (LS 47M–R; 53A). Embriológiájuk szerint a magzat növényszerű lény, irányító princípiuma természeti alkatból csak a születéskor lesz lélekké, ekkor tesz szert önmozgásra is (LS 53B1–4; *SVF* II. 805–806).

[69] Arisztotelész skálát állít fel az élőlények „melegben" és „hidegben" való részesedése szerint: a „melegebb" élőlények (amilyen az ember) tökéletesebbek, a „hidegebbek" (például a rovarok) tökéletlenebbek (*Az állatok születése* 732b29 skk.). De talán egyszerűen a meleg éghajlat alatt születő állatokra kell gondolnunk.

[70] Az értelem nem kezdettől része az emberi léleknek, hanem a 14. életévre alakul ki az érzékelések és benyomások alapján (*SVF* II.835; vö. LS 39E).

[71] Plótinosz érvelésében az „elsődlegesség" nem csupán időbeli és keletkezés szerinti elsődlegességet, hanem ontológiai prioritást is jelent. Azt a tézist, hogy az értelem megelőzi a lelket, általánosságban pedig a kiválóbb a hitványabbat, Plótinosz az V.9.4-ben is kifejti. Plótinosz gondolkodásában az érték szerinti prioritás és az ontológiai prioritás egybeesik. Ebben egyaránt támaszkodhat Platónra és Arisztotelészre (*Törvények* X. 888e–899c; *Metafizika* XII. 6, 1071b26–1072a18; 7, 1072b30–1073a3), akik amellett hoztak fel kozmológiai és metafizikai érveket, hogy a világ rendje nem vezethető le egyfajta primitív, kaotikus ősállapotból, az

keletkezett és kívülről kapja a gondolkodást, akkor lehetséges volna, hogy se lélek, se értelem, se isten ne létezzék.[72]

Ha az, ami lehetőség szerint van, úgy keletkezne, hogy nem létezik korábban az, ami ténylegesen van, sem pedig az értelem, akkor nem is juthat ténylegességbe.[73] [15] Mert ugyan mi lenne az, ami ténylegességbe juttatja, ha egyszer nem létezik rajta kívül más, ami megelőzi? Ha pedig önmagát juttatja ténylegességbe – ami képtelenség –, legalábbis lesz valami, amire tekintve ezt megteszi,[74] és ez nem lehetőség szerint, hanem ténylegesen lesz. Bár ha a lehetőség szerinti bír azzal a sajátsággal, hogy örökké ugyanaz marad, akkor önmagában válhat ténylegessé, és e ténylegesség kiválóbb lesz annál, [20] amiben a lehetőség van, mivel mintegy az utóbbi törekvésének a tárgya.[75]

Korábbi tehát az, ami kiválóbb, ami a testtől eltérő természettel bír, ami örökké ténylegességben van; korábbi tehát az értelem is meg a lélek is a természeti alkatnál. A lélek tehát nem lehelet és nem is test módjára létezik.

Mások is számos egyéb érvet felhoztak amellett, hogy a lelket nem mondhatjuk testnek; de nekünk [25] ennyi is elegendő.

8[4]. Miután a lélek másik természethez tartozik, azt kell megvizsgálnunk, mi is ez a természet. Vajon különbözik a testtől, ugyanakkor a testnek valamije, például összhangja? Mert bár Püthagorasz követői másféle módon beszéltek erről – ti. az összhangról –, úgy gondolták, hogy az (ti. a lélek) olyasvalami, mint [5] a hangszer húrjainak összhangja.[76] Mert ahogyan a hangszer esetében a húrok

---

elemi testek véletlenszerű kölcsönhatásából: az első princípium az Értelem (vagy az értelmes lélek).

[72] Plótinosz arra mutat rá, hogy a lélek és az értelem keletkezéséről adott „fejlődéselméleti" magyarázatból az következik, hogy a világnak lehetséges olyan állapota, melyben nem létezik Isten. Ez ellentmond a sztoikusok teológiájának, hiszen a sztoikus Zénón szerint Isten Értelem, keletkezetlen és nem pusztulhat el (*SVF* I. 102 = DL VII. 135–136).

[73] Arisztotelész a *Metafizika* IX. 8-ban érvel amellett, hogy az aktualitás a prioritás különböző értelmei szerint (leírását tekintve, bizonyos megszorításokkal időbelileg, valamint lényege és természete szerint) elsődleges a potencialitáshoz képest.

[74] Plótinosz saját rendszerének második hiposztázisa, az Értelem szerkezetét olykor keletkezéstörténetekkel világítja meg. Az Egy alaktalan, potenciális emanátumot bocsát ki magából mely „visszafordul" forrása felé, rátekint, ily módon válik aktuális Értelemmé. E második fázisnak két ágense van: az Értelem „bizonyos módon az Egynek köszönheti formáját, egy másik módon önmagának, éppúgy, mint az aktuális látás" (V.1.5, 17). Az Értelem annyiban aktualizálja önmagát, amennyiben tartalmait – a formákat – saját tevékenysége révén generálja: amikor rátekint az Egyre, képtelen eredeti egységében befogadni azt, így a formák világának sokaságává bontja fel. (V.3.11, 1–16; VI.7.15, 10–24; 16, 10–35).

[75] Rejtélyes mondat, Bréhier kirekeszti mint glosszát. Talán olyan anyag–forma összetételre gondolhatunk, amiben a lehetőség örökké a megvalósultság állapotában van (Plótinosz szerint az Értelem is ilyen). Az érv azt igyekszik megmutatni, hogy ez esetben is az aktualitás elsődleges.

[76] A mondat szerkesztése némiképp bizonytalan. Plótinosz az „összhang" két püthagoreus használatát látszik megkülönböztetni. A lélekre vonatkoztatott használatban az „összhang" a test megfelelően kevert összetevői által létrehozott epifenomén, melynek viszonya a testhez a hangszer és a zenei harmónia viszonyához hasonló. E tézist (beleértve az utóbbi hasonlatot)

megfeszítésével valamiféle sajátság jelenik meg rajtuk, amit összhangnak nevezünk, ugyanúgy, minthogy a mi testünk is egymáshoz nem hasonló alkotórészek vegyülésével jön létre, a bizonyos minőséggel bíró vegyülés életet és lelket hoz létre, ami nem más, mint a vegyüléken megjelenő sajátság.

[10] Számos ellenérvet hoztak már fel e nézet lehetetlenségének kimutatására:[77]

– az, ami előbbi, a lélek, az összhang viszont későbbi;[78]
– a lélek uralkodik a test fölött, parancsol neki, és számos tekintetben harcba száll vele, de nem tenné ezt, ha összhang volna;[79]
– a lélek szubsztancia, az összhang viszont nem az;[80]
– [15] testünk alkotórészeinek vegyülése, ha helyes arány jellemzi, nem más, mint az egészség;[81]
– a test minden egyes részében, minthogy más és más módon vegyülnek bennük az alkotórészek, másfajta lélek lakna, úgyhogy lelkünk valójában *sok* lélek lenne;[82]
– a legfontosabb érv szerint szükségszerű, hogy az efféle lelket megelőzően létezzék egy másik lélek, ami létrehozza eme összhangot, amint a hangszerek esetében az összhangot a [20] zenész helyezi bele a húrokba, aki önmagában bírja a helyes arányt, amely szerint az összhangot létrehozza. Hiszen sem a hangszer esetében a húrok, sem itt[83] a testek nem lesznek képesek maguktól összhangba rendezni önmagukat.[84]

Platón *Phaidón*jában a püthagoreus Philolaosz tanítványa, Szimmiasz fejti ki (85e–86d). Kevésbé világos, mi az a használat, amelytől Plótinosz ezt megkülönbözteti. Brisson és Pradeau javaslata szerint a tisztán matematikai arányra kell gondolnunk, szemben a hangszer által létrehozott zenei harmóniával. Fleet szerint a terminus kozmológiai használatáról van szó: a Szókratész-kortárs püthagoreus, Philolaosz fejtegetése szerint a határtalanok és határolók princípiumait a harmónia szervezi világrenddé (fr. 6. DK = KRS 429).

[77] Plótinosz a harmónia-tézis elleni érveit Platón (*Phaidón* 91e–95a) és Arisztotelész (*A lélek* I. 4; vö. *Eudémosz* fr. 7 Ross) nyomán fogalmazza meg.

[78] *Phaidón* 92a–c: a lélek korábban megvolt a testnél, a harmónia későbbi összetevőinél. A lélek elsődlegességéhez a testhez képest lásd még *Timaiosz* 34b–35a; *Törvények* 896c.

[79] Vö. *Phaidón* 94b–e.

[80] Ennek az érvnek nincs direkt megfelelője Platón és Arisztotelész tárgyalásában. Plótinosz talán a *Phaidón* azon érvét alakítja át ezen a módon, mely szerint a harmónia megengedi a fokozatokat, a lélek viszont nem lehet inkább vagy kevésbé lélek (93a–b). Arisztotelész jellemzése szerint ugyanis a szubsztancia sajátsága, hogy nem alkalmazható vele kapcsolatban az „inkább" vagy „kevésbé" (*Kategóriák* 3b33 skk.).

[81] Vö. Arisztotelész: *A lélek* 408a2.

[82] Vö. Arisztotelész: *A lélek* 408a10 skk.

[83] Ti. az élőlény esetében.

[84] Ennek az érvnek megint csak nincs megfelelője Platónnál és Arisztotelésznél.

Egyáltalában véve, e nézet képviselői szerint is élettelenből jönnek létre az élőlények, rendezetlenből, véletlenszerűen [25] a rendezett dolgok, és nem a rend származik a lélektől, hanem a lélek nyeri fennállását az önmagától kialakuló rendtől.[85] Nem lehetséges azonban, hogy ez akár a részleges dolgokban, akár a többiekben megtörténjék. A lélek tehát nem összhang.

8[5]. Hogy „teljesültség" tételét milyen értelemben mondják a lélekről, a következő módon vizsgálhatjuk meg. Állításuk szerint a lélek az összetételben a forma szerepét tölti be a megelevenített testhez mint anyaghoz viszonyítva;[86] a lélek szerintük nem *minden* testnek a formája, és nem is *mint* testhez tartozik hozzá, hanem „a szervekkel bíró [5] természeti test" formája, „mely lehetőség szerint élettel bír".[87]

Mármost ha a lélek hasonult ahhoz, amivel társítják, mint a szobor alakja a bronzhoz, akkor a test felosztásával a lélek is részekre oszlik, és ha levágnak belőle egy részt, akkor a levágott testrésszel együtt marad a lélek egy része is.

Továbbá a lélek visszahúzódása sem történik meg az alvás [10] során, ha egyszer a teljesültség szükségképpen hozzá van nőve ahhoz, aminek a teljesültsége; sőt, igazság szerint alvás sem lehetséges.[88]

Ezenfelül, ha a lélek teljesültség, nem létezhet az értelem ellenkezése sem a vágyakkal,[89] hanem egészében egy és ugyanazon állapotban lesz, és nem viaskodik önmagával.

Talán csak érzékelések jöhetnek létre benne, [15] az viszont lehetetlen, hogy gondolatok is. Ezért maguk is egy másfajta lelket vagy értelmet vezetnek be, amit halhatatlannak tartanak.[90] Szükségszerű tehát, hogy a gondolkodó lélek másmilyen módon legyen teljesültség – ha ezt a nevet kell használnunk.

[85] Vö. 2, 18 sk.

[86] Arisztotelész: *A lélek* II. 1, 412a19–21.

[87] Arisztotelész: *A lélek* II. 1, 412b4–6: „Ha tehát általánosságban minden lélekről kell valamit állítanunk, akkor azt mondhatjuk róla, hogy a szervekkel bíró természeti test első teljesültsége."

[88] Az utóbbi érv figyelmen kívül hagyja, hogy Arisztotelész a lelket a test *első* teljesültsége gyanánt határozza meg, vagyis a különböző életfunkciók gyakorlására való képességek megléteként, szemben a *második* teljesültséggel, mely e képességek gyakorlását jelenti, és leszögezi, hogy a lélek mint első teljesültség alvás közben is jelen van (*A lélek* II. 1, 412a22–27).

[89] A mentális konfliktus jelenségét Arisztotelész – Platón némely dialógusához hasonlóan (lásd különösen *Állam* 435b skk.) – az értelem és az irracionális vágyak harcaként értelmezi a többosztatú lelken belül (lásd különösen az akaratgyengeség tárgyalását, *Nikomakhoszi etika* VII. 3–10).

[90] Arisztotelész: *A lélek* II. 2, 413b24–27: „Az észről és az elmélkedőképességről mind ez idáig semmi sem világos; úgy látszik azonban, ez a léleknek külön neme, és egyedül ez képes elkülönülni, ahogy az örökkévaló a mulandótól." Vö. uo., I. 4, 408b18–29; III. 4, 429a22–27; III. 5, 430a17 sk.; 22–25; *Az állatok születése* 736b27– 29.

Az érzékelő lélek sem (lehet a mondott értelemben teljesültség), ha egyszer ez is, mikor az érzékelhető dolgok már nincsenek jelen, [20] megtartja a benyomásokat; az utóbbiak tehát nem testtel együtt lesznek benne. Ha nem így van, akkor a benyomások mint alakok és képmások lesznek benne; azonban lehetetlen, hogy újabbakat fogadjon be, ha így vannak benne.[91] Az érzékelő lélek tehát nem elválaszthatatlan teljesültség.

Továbbá, az, ami vágyakozik – nem ételre-italra, hanem a test szükségleteitől eltérő dolgokra –, [25] maga sem lehet elválaszthatatlan teljesültség.

A növényi lélek van még hátra,[92] amelynek esetében nyitott kérdésnek tűnhet, hogy esetleg a mondott módon elválaszthatatlan teljesültség. De erről is az derül ki, hogy nem ilyen. Mert ha minden növény princípiuma a gyökérben van, és számos növényben, ha testének többi része elszárad, a gyökérben és az [30] alsó részeiben megmarad a lélek, világos, hogy elhagyta a többi részt, és egy valamibe húzódott vissza. Eszerint nem elválaszthatatlan teljesültségként volt az egészben. Másfelől, mielőtt a növény növekedésnek indul, a lélek egy kicsiny anyagi tömegben van. Ha tehát a növényi lélek egyrészt egy kicsiny részbe húzódik vissza a nagyobb növényből, másrészt egy kicsiny részből az egészre kiterjed, mi [35] akadálya van annak, hogy egészen is különváljék a testtől?

S hogyan lenne a lélek, mely részek nélküli, a részekre osztható test teljesültsége?

Ezenfelül ugyanaz a lélek egyik élőlényből a másikba kerül; hogyan lehetne hát a korábbi élőlény lelke a következőé, ha *egy* élőlénynek a teljesültsége volt? Kiderül ez azon élőlények esetéből, amelyek más élőlényekké változnak át.[93]

[40] Tehát a lélek nem azáltal bírja létét, hogy valaminek a formája lenne, hanem szubsztancia, mely nem azért kapja létét, mert egy testben szilárd alap-

[91] Arisztotelész szerint az emlékezet az érzékelőképességhez tartozik. Tárgyait képszerűen jeleníti meg, és – bár már az érzékelés is eredeti anyaguk nélkül fogadja be az érzékelhető formákat (*A lélek* II. 12, 17–23) – testi vonatkozással is bír, amennyiben az élőlény testében lejátszódó mozgást feltételez (*Az emlékezetről és a visszaemlékezésről* 1, 450a27–450b11). E nézettel szemben Plótinosz hasonló érvet hoz fel ellene, mint fentebb az érzékelés és emlékezet sztoikus elmélete ellen (6, 43–45).

[92] Plótinosz tárgyalása a lélek képességeinek arisztotelészi felosztásán alapul, mely megkülönbözteti a tápláló (növényi), az érzékelő, a törekvő (vágyakozó) és a gondolkodó lelket.

[93] Arisztotelész nem fogadta el a lélekvándorlás püthagoreus–platonikus tételét (*A lélek* I. 3, 407b20–26). Beszél azonban a rovarok teljes átalakulásáról (*Az állatok születése* III. 9). A bekezdés utolsó mondata minden bizonnyal erre a jelenségre utal. Lehetséges, hogy az érv egésze erre vonatkozik. Valószínűbb azonban, hogy Plótinosz itt nem immanens cáfolatát adja Arisztotelész lélekfelfogásnak, hanem olyan premisszára támaszkodik, melyet vitapartnere nem fogad el, olvasóközönsége azonban igen.

pal bír,[94] hanem létezik azelőtt is, mielőtt ennek és ennek a testnek a lelkévé lenne.[95]

Miben áll tehát a lélek létezése? Ha sem nem test, sem nem testnek a tulajdonsága, hanem cselekvés és alkotás, és sok minden [45] rejlik benne és származik tőle, akkor – lévén a testektől különböző valóság – milyen is valójában? Nyilván nem egyéb, mint amit valódi létezésnek[96] mondunk. Mert a testi természetet a maga egészében keletkezésnek, nem pedig létezésnek nevezhetjük, hiszen „keletkezik és pusztul, de valóságosan soha nem létezik",[97] és a létezésben való részesedés [50] tartja meg, amennyiben részesedik benne.

9. A másik természet pedig, mely önmagából fakadóan bírja a létet, a valóban létező a maga egészében, amely sem nem keletkezik, sem nem pusztul; máskülönben az összes többi dolog semmivé lenne, és később sem jöhetnének létre, ha elpusztult az, ami megtartja őket – hiszen a többi dolgot is [5] meg ezt a mindenséget is a lélek tartja meg és rendezi el.[98] Hiszen a lélek „a mozgás kezdete",[99] mely a többi dolognak mozgást kölcsönöz, maga pedig önmagából fakadóan mozog, és életet ad az élő testnek, miközben maga önmagából fakadóan

[94] Arisztotelésznél a lélek a forma értelmében vett szubsztancia (*A lélek* II. 1, 412a19–21), és mint ilyen, a testből és lélekből összetett élőlény meghatározó eleme. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy bizonyos értelemben a lélek is függ a testtől: „Ezért helyesen okoskodnak, akik azt tartják, hogy a lélek nincs meg test nélkül, de nem is test: mert nem test ugyan, de valamije a testnek, s ezért testben van, mégpedig egy bizonyos fajta testben…" (uo., II. 2, 414a19–22; vö. I. 1, 403a2–28). Plótinosz az arisztotelészi lélekfelfogás ezen vonásával szemben fogalmazza meg konklúzióját. Megjegyzendő, hogy a lélek ezen elemzésének hatálya alól Arisztotelész kiveszi az értelmet, lásd a 90. jegyzetben idézett szöveghelyeket.

[95] A kéziratokban itt még egy tagmondat szerepel: „amint az élőlénynek nem a teste hozza létre a lelkét". E tagmondatot HS[3] – Page javaslata nyomán – törli mint glosszát.

[96] A „létezés" *(uszia)* Platónnál gyakran az ideák birodalmát jelöli (a „valódi létezés", *ontósz uszia* kifejezést is megtaláljuk nála: *Phaidrosz* 247c1; *A szofista* 248a11). Plótinosz szintén használja a szót ezen a módon, saját rendszerének második hiposztázisa – az ideákat magában foglaló isteni Értelem – jelölésére (lásd *Lexicon Plotinianum*, *uszia* [b]). Itt azonban a „létezés" nem specifikusan a második hiposztázisra, hanem a tágabb értelemben vett értelemmel felfogható világra vonatkozik, melybe beletartozik a lélek is (a szó lélekkel kapcsolatos használataihoz lásd *Lexicon Plotinianum*, *uszia* [c]). A 9. fejezet elején „a másik természet" kifejezés – ami a 8[4], 1-ben a lelket jelölte – ugyanígy átfogja az értelemmel felfogható valóság egészét.

[97] Idézet az „örökké létező" és „keletkező" dolgok *Timaiosz*-beli szembeállításából (28a3–4). E dialógusban Platón a lélek helyét a valódi létező (a kozmosz értelemmel felfogható mintaképe) és a keletkező, testi dolgok között jelöli ki (35a–b).

[98] Plótinosz Platón *Phaidrosz*ának érvét parafrazeálja: „Minthogy pedig az eredet nem keletkezett, szükségképpen pusztulhatatlan is. Hiszen ha az eredet elpusztulna, akkor sem ő maga valami másból, sem pedig más őbelőle nem keletkezhetnék, ha egyszer mindennek az eredetből kell keletkeznie. Így hát a mozgás eredete az, ami önmagát mozgatja. Ez pedig sem el nem pusztulhat, sem nem keletkezhetik, különben az égbolt és a keletkezés egésze egybeomolva megállna, és többé nem volna honnan mozgásba jönnie." (245d–e, ford. Kövendi Dénes – Simon Attila.) Az érvet, mely Platónnál kifejezetten az önmozgó lélekről szól, Plótinosz általában „a másik természetre" vonatkoztatja, melyben persze benne foglaltatik a lélek is.

[99] Platón: *Phaidrosz* 245c9; *Törvények* 896b3.

bír élettel, amit soha nem veszít el, minthogy önmagából bírja azt.[100] Mert nem minden dolog [10] kapja kívülről életét – máskülönben a végtelenbe kell mennünk –, hanem kell lennie olyan természetnek, ami elsődlegesen élő, aminek szükségképpen „pusztulhatatlannak és halhatatlannak"[101] kell lennie, hiszen a többi dolog életének is ő a princípiuma.

Itt van biztos helye mindannak, ami isteni és boldog, hiszen önmagából fakadóan él és létezik, elsődlegesen [15] létezik és elsődlegesen él, lényege szerint mentes a változástól, és „sem nem keletkezik, sem nem pusztul".[102] Mert honnan is keletkezne, és mibe pusztulna?[103] És ha az igazságnak megfelelően nevezzük „létezőnek", akkor nem lehetséges, hogy egyszer létezzék, máskor meg ne létezzék.[104] Amint a fehérről – ti. magáról a színről – sem mondhatjuk, hogy hol [20] fehér, hol meg nem fehér. És ha a fehér amellett, hogy fehér, egyszersmind valódi létező is volna, akkor örökké léteznék; most viszont az a helyzet, hogy csak fehérséggel bír.[105] Ám amiben a létezés önmagából fakadóan és elsődlegesen jelenvaló, örökké létező lesz.

Tehát eme elsődleges és örök létező nem lehet halott, mint egy kő- vagy fadarab, hanem élőnek kell lennie,[106] és [25] az életnek tiszta formában kell meglennie benne, amennyiben megőrzi eredeti helyét. Ami viszont hitványabb dolgokkal keveredik,[107] azt az utóbbiak akadályozzák a legkiválóbb dolgok te-

[100] Több platóni szöveg kimondja, hogy az élő test élete a lélektől származik, a lélekhez pedig lényegileg hozzátartozik az élet (*Phaidón* 105c–d; *Phaidrosz* 245e; *Törvények* 895c–896a).

[101] Platón: *Phaidón* 88b5–6; 95c1; 106e9.

[102] A kifejezés Platón *Lakomá*jában a Szép ideájára vonatkozik (211a1).

[103] Vö. Parmenidész fr. B8, 6–7: „Mert miféle születését tudnád kinyomozni, hogyan és honnan növekedett volna?" (ford. Steiger Kornél – Cziszter Kálmán). Parmenidész fejtegetése tanköltemény ének megnevezetlen alanyára vonatkozik, melyről feltette, hogy „van". A parmenidészi létezőt Plótinosz másutt saját rendszerének második hipoosztázisával azonosítja (V.1.8, 14–23).

[104] Vö. Parmenidész fr. B8, 5–6: Nem egykor volt vagy lesz, mivel most van, minden együtt, egy, folytonos; fr. B8, 19–20: „És hogyan lehetne az, ami van, a jövőben? Hogyan keletkezhetnék? Mert ha keletkezett, akkor nincs, és akkor sincs, ha a jövőben lenni készülne." Vö. Platón: *A lakoma* 211a3.

[105] A fehér minősége létezésének teljes tartama alatt megmarad annak, ami: fehérnek. Természetesen előfordulhat, hogy e minőség elpusztul, és egy másik minőségnek adja át helyét az adott érzékelhető tárgyban. A „létező" esete analóg a fehérével annyiban, hogy megmarad annak, ami, azonban különbözik tőle abban a tekintetben, hogy fennállása nincs időbeli korlátoknak alávetve. Plótinosz a minőség jellemzésének vonatkozásában támaszkodhat a *Phaidón* fejtegetésére, mely szerint „a bennünk lévő nagyság" nem fogadhatja be önnön ellentétét, hanem annak közeledésekor vagy eltávozik, vagy elpusztul, de nem hajlandó mássá lenni, mint ami volt (102d6–e3). (Fleet értelmezése szerint „a fehér" a 20. sorban már nem a fehérség minőségét jelöli, hanem a minőséggel bíró tárgyat; gazdaságosabb azonban azt feltételeznünk, hogy az érvelés folyamán nem változik „a fehér" jelölete.)

[106] Vö. Platón érvelését amellett, hogy „teljességgel létezőben" benne kell foglaltatnia a mozgásnak, életnek, léleknek és belátásnak (*A szofista* 248e–249a).

[107] Az egyéni lelkekről van szó, melyek természetüknél fogva a valódi létezés birodalmához tartoznak, azonban „alászállnak" a testi világba.

kintetében,[108] azonban nem veszíti el saját természetét, hanem visszanyeri „eredeti állapotát”,[109] mikor visszasiet hazájába.

10. Azt pedig, hogy a lélek az istenibb és örökkévaló természettel rokon,[110] világossá teszi a fenti bizonyítás, mely szerint a lélek nem test. Továbbá sem alakja nincs, sem színe, és a tapintás számára sem hozzáférhető.[111] Mindamellett ez a következő megfontolások alapján is kimutatható.

Miután elfogadtuk, hogy [5] minden, ami isteni és valóban létező, „jó és értelmes élettel bír”,[112] kutatásunkat az emberi lélekből kiindulva kell folytatnunk, megvizsgálva, hogy milyen a természete. Ne a testben lévő lelket vegyük alapul, amely értelem nélküli vágyakat és indulatokat és további szenvedélyeket szedett magára, hanem az olyat, ami [10] lecsiszolta magáról ezeket, és lehetőség szerint nem közösködik a testtel.[113] Ez megmutatja, hogy a rossz dolgok a lélekben hozzátételek és máshonnan erednek,[114] és miután megtisztult, a legkiválóbb dolgok vannak jelen benne, „a bölcsesség meg a többi erény”,[115] melyek sajátjai. Ha tehát ilyen a lélek, akkor – mikor visszatalál önmagához – hogyne volna [15] olyan természetű, amilyennek az isteni és örökkévaló természetét mondjuk a maga egészében? A bölcsesség és a valódi erény, lévén isteni dolgok, nem jelennének meg valami hitvány és halandó dologban, hanem szükségszerű, hogy az efféle isteni legyen, hiszen isteni dolgokban van része a velük való rokonsága és lényegének azonossága révén.

Ezért is van, hogy aki közülünk ilyen, [20] csak kevéssé tér el a fenti dolgoktól, ha magát a lelkét tekintjük: csupán annyiban marad mögöttük, amennyiben lel-

[108] A test akadályozza a lelket az igazság megismerésében: Platón: *Phaidón* 65a–b.

[109] A kifejezés *(arkhaia katasztaszisz)* egyezik Platón szavaival az *Állam* fejtegetésében, mely szerint az államot alkotó három csoport viszályában „az arany- és ezüstnemzetség” a lelkeket „az erény és az eredeti állapot felé vonják” (547b6–7). Tartalmilag Plótinosz közelebb jár ugyanezen műnek a lélek „eredeti természetére” (611d2: *arkhaia phüszisz*) vonatkozó hasonlatához, lásd alább a 10, 12. sorhoz írott jegyzetet.

[110] Vö. Platón: *Állam* 611e2–3. Lásd még a *Phaidón* érvét, mely a léleknek az érzékelhetetlen, egyszerű ideákkal való rokonságára hivatkozik halhatatlanságának igazolására (78b skk.).

[111] Vö. Platón: *Phaidrosz* 247c–d (kontextus: „az ég fölötti hely”, az ideák világának leírása).

[112] Platóni frázis (*Állam* 521a4), melyet Plótinosz erősen eltérő – politikai – összefüggésből emel át szövegébe.

[113] Platón: *Állam* 611b10–c4: „Ám azt, hogy milyen is valójában (a lélek), nem a testtel való közösségtől és egyéb rossz dolgoktól elcsúfított állapotában kell szemlélnünk, ahogyan most látjuk, hanem értelmünkkel kell alaposan szemügyre vennünk, hogy milyen, amikor megtisztult állapotban van. Akkor sokkal szebbnek fogjuk találni…” (ford. Steiger Kornél).

[114] Platón a lelket Glaukosz isten tengerbe vetett szobrához hasonlítja, melyre kagylók, ázalagok és kavicsok rakódtak, úgyhogy eredeti alakja alig ismerhető fel. A hasonlat azt sugallja, hogy a lélekre az irracionális késztetések kívülről rakódtak rá a testben élt élet következtében (*Állam* 611c–612a). A *Phaidón*ban szintén a testet teszi felelőssé a lélekben megjelenő rosszért, és a filozófia művelését és a valódi erények gyakorlását megtisztulásként értelmezi, melynek során a lélek elkülöníti önmagát a testtől (66b–68d; 80e–84b). Lásd még *Timaiosz* 42a–44c.

[115] Platón: *A lakoma* 209a3–4.

ke testben van. Ezért aztán, ha minden ember ilyen volna, vagy nagy részüknek ilyen volna a lelke, akkor senki nem volna annyira bizalmatlan, hogy ne higgyen az emberi lélek teljes halhatatlanságában. Jelenleg azonban, mivel azt látják, hogy a legtöbb emberben a lélek [25] sok tekintetben el van csúfítva,[116] nem úgy gondolkodnak felőle, mint isteni és halhatatlan dologról. Ám minden egyes dolognak úgy kell vizsgálnunk a természetét, hogy arra tekintünk, ami belőle tiszta,[117] ha egyszer a hozzátétel mindig akadályozza annak megismerését, amihez hozzájárult.

[30] Tekintsd hát a lelket úgy, hogy elveszed belőle, ami hozzátevődött, helyesebben lássa meg önmagát, aki az elvételt elvégezte, és meg fog bizonyosodni halhatatlanságáról, valahányszor önmagát úgy szemléli, mint aki eljutott az értelemmel felfogható és tiszta valóságba. Mert olyan értelmet fog látni, ami nem valami érzékelhetőt vagy halandót szemlél, hanem örökkévalóval ragadja meg az örökkévalót,[118] mindent, ami [35] az értelemmel felfogható valóságban van, oly módon, hogy ő maga is értelemmel felfogható, fényteli kozmosszá vált, melyet a Jótól eredő igazság fénye ragyog be – a Jó az, ami minden értelemmel felfogható dologra az igazság fényét sugározza[119] – , úgyhogy gyakran az a benyomása támad, hogy helyesen mondja a vers: „Üdv! Immár nem mint ember, de haláltalan isten […] járok köztetek”,[120] minthogy felemelkedett az istenihez és [40] hozzá való hasonlóságára irányozza figyelmét.

És ha a megtisztulás a legkiválóbb dolgok megismerését eredményezi, akkor az ismeretek – azok, amelyek valódi tudást jelentenek – is feltűnnek az ember bensőjében. Hiszen a léleknek nyilván nem kell valahová kívülre szaladnia, hogy „szemügyre vegye a mértékletességet és az igazságosságot”,[121] hanem önmagában szemléli, amikor megismeri [45] önmagát és azt, ami korábban volt, mintegy benne magában álló szobrokként látva az erényeket,[122] melyeket az idők folyamán belepett a rozsda, de most megtisztította őket. Mintha csak a lélek eleven arany volna, mely lerázta önmagáról mindazt, ami benne földszerű;[123] korábban tudatlanságban volt önmagát illetően, mert nem látta az aranyat, később viszont [50] csodálja e nagyszerű dolgot, mikor mindentől elkülönült állapotában látja önmagát, és belátja, hogy semmiféle kívülről kapott szépségre nincs szüksége, mivel ő maga mindezt felülmúlja, csak hagyjuk, hogy önmagában maradjon.

[116] Lásd fentebb a 114. jegyzetet.

[117] E módszertani elvhez vö. Platón: *Philébosz* 52d–53c.

[118] Vö. III.7.5, 19–22.

[119] Platón: *Állam* 508d5.

[120] Empedoklész fr. B 112, 4 DK, ford. Steiger Kornél – Cziszter Kálmán.

[121] Platón: *Phaidrosz* 247d6. A platóni leírásban a lélek nem önmagában, hanem „az ég fölötti helyen” pillantja meg az ideákat.

[122] A platóni *Lakoma*ban Alkibiadész felnyitható Szilénosz-szoborhoz hasonlítja Szókratészt, mely belül arany istenképmásokat rejt: Szókratész látszólag bolondul az ifjakért, és mindenben tudatlan, belül azonban telve van mértékletességgel és más értékekkel (216d–217a).

[123] Az *Állam* fent idézett hasonlatában a lelket földszerű rárakódások borítják (612a1).

11. Ha ily nagyszerű dologról van szó, ugyan ki vonná kétségbe halhatatlanságát, akinek esze van? Hiszen önmagából fakadóan van meg benne az élet, amely nem pusztulhat el. Hogyan is tenné, ha egyszer nem kívülről származik, és még csak nem is úgy van benne a lélekben, mint tűzben a [5] melegség?[124] Nem arra gondolok, hogy a melegséget a tűz kívülről kapja, hanem hogy ha nem is a tűzben, de a tűz alapjául szolgáló anyagban így van benne. Ezért is van, hogy a tűz kialszik. A lélek viszont nem azon a módon bír élettel, hogy anyagként alapjául szolgál, az élet pedig, mely megjelenik benne, lélekké teszi. Mert [10] az élet vagy szubsztancia, és az efféle szubsztancia önmagából fakadóan élő – ez az, amit kutatunk, ti. a lélek –, és erről elismerik, hogy halhatatlan, vagy pedig ezt is újra fel kell bontaniuk mint összetett dolgot, míg eljutnak ahhoz, ami halhatatlan és önmagából fakadóan mozog – ennek pedig nem szabad, hogy része legyen a halálban. Ha pedig azt mondják, hogy az élet kívülről kapott tulajdonsága [15] az anyagnak, akkor azon dolog halhatatlanságának elismerésére kényszerülnek, amelytől ez a tulajdonság az anyagba került, hiszen nem fogadhatja be az ellentétét annak, amit másba belevisz.[125] Valójában azonban az élet egyetlen természet, mely ténylegesen élő.

12. Továbbá, ha azt mondják, minden lélek romlandó, akkor már rég el kellett volna pusztulnia a dolgok összességének.[126] Ha pedig szerintük némely lélek romlandó, némely lélek nem az, például a mindenség lelke halhatatlan, a mi lelkünk viszont nem az, akkor meg kell mondaniuk, mi ennek az oka.[127] Hiszen mindkettő a mozgás princípiuma, és mindkettő [5] önmagából fakadóan bír élettel, és ugyanazon képességgel ugyanazon tárgyakat érinti meg: értelmileg

[124] A *Phaidón* utolsó érvében a meleg mint a tűz lényegi tulajdonsága szerepel. A tűz, ha megjelenik valahol, mindig magával viszi a meleget, és – mindaddig, amíg tűz marad – nem fogadja be az általa hordozott forma, a meleg ellentétét, a hideget, hanem vagy „kitér előle", vagy elpusztul (103d); a léleknek hasonlóképpen lényegi tulajdonsága az élet, így nem fogadja be annak ellentétét, a halált (105c–e). Plótinosz a következőkben a tűz és a lélek esetét azon az alapon különbözteti meg, hogy az előbbi anyag és forma összetétele, az utóbbi egyszerű, azonos lényegével, az élettel. Platón más módon tesz különbséget a két eset között (lásd *Phaidón* 106a–107a).

[125] Vö. *Phaidón* 105d.

[126] Ezt az érvet Plótinosz Platón *Phaidón*jából kölcsönzi (72a–d).

[127] A sztoikusok szerint az egyéni lelkek – noha nem azonnal semmisülnek meg a halál után – legkésőbb a kozmikus tűzzé válás idején elvesztik azonosságukat (LS 53W = *SVF* II. 809), a világlelket viszont azonosították Istennel, aki a tűzzé válás idején is megmarad (LS 46E–F). – Plótinosz saját elméletében a világlélek és az emberi lelkek alapvetően mellérendelő viszonyban állnak. Az egyéni lélek nem része és nem produktuma a világléleknek: a kétfajta lélek közös forrásból ered (IV.3 [27] 1–8).

megragadja mind az égi, mind az égbolton túli dolgokat,[128] mindent kikutatnak, ami a valóságos létezés értelmében van, és az első princípiumig emelkednek fel. Az pedig, hogy önmagától, a benne élő látvány alapján, visszaemlékezés révén[129] értelmileg megragad minden egyes [10] formát, a testtől független, azt megelőző létet biztosít számára, és – minthogy örökkévaló ismeretei vannak – neki magának is örökkévalóságot.

Minden, ami felbomlik, mivel létét összetétel útján nyerte, természeténél fogva ugyanazokra az alkotórészekre bomolhat fel, amelyekből összetevődött. A lélek viszont egységes és egyszerű természet,[130] melynek aktuális léte az élet tevékenységében áll. Ily módon nem pusztulhat el. [15] – De talán amikor részekre oszlik, feldarabolódik és elpusztul. – A lélek azonban nem valamiféle anyagi tömeg, sem pedig mennyiséggel nem bír, mint kimutattuk.[131] – De másmilyenné lesz, és így juthat pusztulásra. – Ám a másmilyenné válás tönkreteszi a formát és megfosztja tőle az illető dolgot, az anyagot érintetlenül hagyja; ez pedig összetett dolgokkal eshet meg.[132] Ha tehát ezen módok egyikén sem lehetséges elpusztulnia, [20] szükségképpen romolhatatlannak kell lennie.

13. Miképpen költözik hát a lélek testbe,[133] ha egyszer az értelemmel felfogható elkülönül az anyagtól? A válasz a következő. Mindaz, ami puszta értelem, érintetlen a hatásoktól, kizárólag értelmes élettel bír az értelemmel felfogható dolgok körében, és örökké ott marad – hiszen nincsen benne késztetés, sem vágyakozás. Ami viszont emellett vágyakozásra tesz szert, mivel ama [5] Értelem után következik, az a vágyakozás hozzátételének köszönhetően már mintegy messzebbre halad előre, és mivel arra vágyik, hogy olyan rendet hozzon létre,

[128] Vagyis az ideákat, vö. Platón: *Phaidrosz* 247c. Az „égi dolgok" ismerete az asztronómiát jelenti, amelynek elsajátítása Platón *Állam*ának elgondolása szerint része a filozófus-uralkodók képzésének (529a–530c). A *Timaiosz* szerint az égitesteket irányító lelkek bírnak a megfelelő matematikai ismeretekkel, az ember racionális lelke rendjének helyreállításában pedig szerepe van a csillagászat tanulmányozásának (47a–c).

[129] Platón *Phaidón*jának egyik érve a léleknek a testtel szembeni függetlensége mellett azon a tételen alapul, hogy a tanulás visszaemlékezés: bizonyos ismeretekre nem tapasztalati úton teszünk szert, hanem eleve benne rejlenek a lélekben, tehát a léleknek léteznie kellett születésünk előtt (72e skk.).

[130] A *Phaidón* egy másik érve szerint a test összetett, az értelemmel felfogható formák viszont egyszerűek; mivel a lélek az utóbbiakkal mutat rokonságot, nem kell attól tartanunk, hogy alkotórészeire bomlik és megsemmisül (78b skk.). Plótinosz az előző fejezetben érvelt amellett, hogy a lélekben nincs meg az anyag és a forma összetétele.

[131] Az ellenvetés szerint a lélek részekből áll, és a halál ezen részekre történő felosztását, ez pedig pusztulását jelenti. Plótinosz válasza itt, hogy a lélek nem osztható fizikai részekre (a hivatkozott korábbi bizonyítás: 5, 24–51). A lélek (platóni) három részre osztásából adódó problémára alább visszatér (14, 8–15).

[132] Bár Platón ismeri a másmilyenné válás fogalmát (*Theaitétosz* 181c–d), nem használja a lélek halhatatlansága melletti érveiben.

[133] E kérdést Plótinosz a IV.8 [6]-ban teszi alaposabb vizsgálódás tárgyává.

amilyet az Értelemben látott,[134] mintegy viselősen a látottaktól és szülési fájdalmak közepette teremteni igyekszik, és mesterember módjára alkot.[135]

Eme igyekezetében kiterjed arra, ami érzékelhető, és mikor a mindenség lelkével együtt van, felülemelkedik [10] és kívül marad azon, amit irányít, és részt vesz a mindenségről való gondoskodásban; amikor viszont egy részt akar irányítani, akkor elkülönül és beleköltözik e részbe, amelyben van,[136] bár nem válik teljes egészében a test birtokává, hanem valami belőle kívül marad a testen. Így tehát az ehhez a lélekhez tartozó értelem sincs kitéve a hatásoknak.[137] E lélek olykor [15] testben van, olykor testen kívül. Az elsődleges dolgoktól indul el, és a dolgok harmadik rendjéig – az Értelmen inneni dolgokig[138] – halad előre, az Értelem tevékenységeként,[139] amely mindig ugyanabban az állapotban marad,

[134] Az Értelemtől eltérően a Lélek (és az egyéni lélek) esetében a vágy nem jár együtt a vágy tárgyának teljes, örökkévaló birtoklásával – ezért lehet a vágyakozás a létezés pszichikus szintjének megkülönböztető jegye. Plótinosz standard tanítása szerint az egyetemes Lélek és a világlélek vágya alapvetően princípiumaikra, az Értelemre és az Egyre irányul, csupán az egyes élőlények lelkével kapcsolatban beszél „lefelé", a testre irányuló vágyakról is. Jelen fejezetben és még egy-két szöveghelyen úgy tűnik, mintha a Lélek (illetve a világlélek) törekvése „lefelé", az érzékelhető világ megteremtésére irányulna (III.7.11; III.9.3), ami ellentmondani látszik az emanáció modelljének. Ugyanakkor azok a motívumok, melyeket e szövegek megjelölnek – az önállóság és a teremtés vágya – felfoghatók az Értelem önelégségessége és teremtő ereje utánzásaként.

[135] A platóni *Lakoma* a viselősség és a vajúdás képeit az egyéni lélekre viszi át: a viselős lélek a bölcsességet és a többi erényt hozza világra (208e–209e; vö. 206e; vö. *Theaitétosz* 148e–151d). A *Timaiosz* elbeszélése szerint a világ rendjét létrehozó ok mesterember módjára alkot, a kozmosz értelemmel felfogható mintaképére tekintve (28a–29b). Plótinosz e mondatban együttesen alkalmazza a kétféle metaforikát azokra a lelkekre, melyeknek részük van az érzékelhető világ rendjének kialakításában, beleértve a világlelket is.

[136] Vö. Platón: *Phaidrosz* 246b–c: „A lelkek teljessége gondját viseli a lélek nélkül valók teljességének: bejárja az egész égboltot, egyszer ilyen, másszor más alakban. Amelyik tökéletes és megvannak a szárnyai, az a magasban jár és az egész világot igazgatja. Amelyik lélek azonban tollait veszti, az addig zuhan, amíg csak valami szilárd helyre nem jut; itt megtelepszik, földből való testet ölt, amely a lélek képessége folytán olybá tűnik, mintha önmagát mozgatná." (Ford. Kövendi Dénes – Simon Attila.) A lélek kétféle típusának megkülönböztetéséhez Plótinosznál lásd IV.8 [6] 2. és 4.

[137] Plótinosz egy másik korai írásában részletesen kifejti azon – a kortárs platonizmusban szokatlan – tételét, mely szerint az emberi lélek nem száll alá teljes egészében, hanem valami örökké az értelemmel felfogható világban marad belőle, jóllehet tevékenységének csak ritkán vagyunk tudatában (IV.8 [6] 8; lásd még uo., 4, 30–35; vö. V.1.12).

[138] Az „elsődleges dolgok" kifejezés feltehetően a formákat és az Értelmet, „a dolgok harmadik rendje" pedig az érzékelhető dolgokat jelöli. A dolgok második rendjét eszerint maga a pszichikus szféra alkotja. Plótinosz itt a létezés szintjeibe nem számolja bele a transzcendens Egyet. E szintek megkülönböztetését inspirálhatta a Platónnak tulajdonított *VII. levél* (312e); másutt azonban Plótinosz a levélben említett hármasságot rendszerének három princípiumára – az Egyre, az Értelemre és a Lélekre – vonatkoztatja (V.1.8, 1–4).

[139] E frázis a kéziratokban különféle változatokban maradt ránk, a fordítás HS szövegalakítását követi *(energeia nu menontosz)*. Plótinosz itt a kettős tevékenység modelljével közelíti meg a világ rendezésében résztvevő lelkeket: az Értelem belső, lényegét alkotó tevékenységét egy második aktivitás kíséri.

és mindent szépséggel tölt be és elrendez a lélek révén, halhatatlan a halhatatlannal, ha egyszer szűnhetetlen tevékenysége révén neki magának is örökké létezőnek [20] kell lennie.

14. Ami a többi élőlény lelkét illeti, amelyek elbuktak és egészen az állati testekig jutottak, szükségszerű, hogy ezek is halhatatlanok legyenek.[140] És ha van a léleknek egy további fajtája, akkor ennek sem máshonnan, mint az élő természettől kell származnia, és [5] szükségképpen ez az oka az életnek az élőlényekben. Ez a növényekben lévő lélek esetében is ugyanígy van.[141] Hiszen e lelkek mind ugyanazon princípiumból származnak, saját élettel bírnak, testetlenek és ezek is részek nélküliek és szubsztanciák.
És ha az emberi lélekről azt mondják, hogy mivel három részből áll,[142] összetettsége miatt fel fog bomlani, [10] akkor mi azt válaszoljuk, hogy a tisztán távozó lelkek odahagyják, ami születésükkor hozzájuk tapadt, más lelkek viszont igen hosszú időre együtt maradnak ezzel; a hitványabb elem, miután levetették, maga sem pusztul el, míg létezik az, amiből eredetét veszi. Mert a létezőből semmi nem vész el.

15. Amit azoknak kellett elmondanunk, akik bizonyítást kívánnak, elmondtuk. Azon bizonyítékokat illetően, amelyek azokhoz szólnak, akiknek érzékelésen alapuló meggyőződésre van szükségük, az efféle dolgokra vonatkozó, bőségesen rendelkezésünkre álló tapasztalatok közül kell válogatnunk. Ilyenek az istenek jóshelyen kinyilatkoztatott rendelkezései, [5] melyek a megsértett lelkek haragjának lecsillapítását írják elő, vagy az, hogy tiszteletben részesítjük a halottakat, azon meggyőződésben, hogy tudomással bírnak erről[143] – ez a gyakorlat általánosan elterjedt az emberek között az elhunytakkal kapcsolatban. Számos lélek, mely korábban emberi testben volt, miután elhagyta a testet, nem hagyott fel azzal, hogy jótéteményekben részesítse az embereket;[144] ezek a lelkek jóslatokat [10] adva más tekintetben is hasznunkra vannak, emellett saját példájukon megmutatják a többi lélekre vonatkozóan is, hogy nem pusztulnak el.

Bene László fordítása

[140] Platón lélekvándorlás-mítoszai szerint az emberi lélek állati testbe költözhet (*Phaidón* 81e–82b; *Állam* 618a–620d; *Timaiosz* 90e–92c). Plótinosz ezt szó szerint veszi, bár más platonikusok tagadták e lehetőséget.

[141] Platón beszél a vegetatív lélekről, mely az állatok alacsonyabb életfunkcióit és a növények életét irányítja (*Timaiosz* 76e–77c).

[142] A lélek hármas felosztása Platóntól származik (*Állam* 439d–e, 441a; *Phaidrosz* 246a–248b; 253c–256c; *Timaiosz* 69c–72e). A *Phaidrosz*ban a lelkek testen kívüli állapotukban is három résszel bírnak (sőt az isteni lelkek is ugyanezen tagolást mutatják), a *Timaiosz* változatában viszont „a lélek másik neme" – a két értelem nélküli lélekrész – halandó (69d). A platonizmusban vitatott volt az állati és a növényi lélek halhatatlanságának kérdése.

[143] Vö. Arisztotelész: *Eudémosz* fr. 3. Ross.

[144] Vö. Platón: *Törvények* 927a.

Simon József

Bethlen Miklós és az imádkozó automata*

Különösnek tűnhetett az eszéki vár egyik, folyton irataiba merülő magas rangú rabja valamikor 1708 májusa és júniusa körül. Nagyszebenből Bécsbe történő átszállítása közben ugyanis öt hétig itt raboskodott Bethlen Miklós (1642–1716), Erdély egykori kancellárja, miután 1704-ben letartóztatták és felségsértés vádjában bűnösnek találták. Itt veti papírra *Önéletírás*ának úgynevezett *Elöljáró beszéd* című felvezetését, mely a későbbiek során felvázolt terjedelmes autobiográfia egyfajta filozófiai-teológiai megalapozásának tekinthető. Mivel nem állnak rendelkezésünkre adatok azzal kapcsolatban, hogy milyen könyveket vagy feljegyzéseket vitt-vihetett magával Bethlen kényszerű bécsi utazására, előzetes recepciótörténeti megjegyzések[1] helyett azt javaslom, hogy emeljünk ki egy filozófiai problémát az *Elöljáró beszéd* 9. részéből, mely *Az ember lelke valóságos halhatatlanságáról* (Bethlen 1980. 432–436) címet viseli. Tanulmányom három részből áll: először felvázolom az imádkozó automata bethleni *problémáját* és a szerző által megfogalmazott *megoldási* lehetőségeket; majd kísérletet teszek a *probléma* szituálására a kartéziánus filozófia paradigmájában; végül a megkísérlem a Bethlen által megfogalmazott *valószínűbb megoldást* filozófiatörténeti kontextusba helyezni.

I. A PROBLÉMA

A 9. rész azzal az alapvetően optimista teológiai állásponttal indul, miszerint az ember a bűnbeesés után is rendelkezik bizonyos ismeretekkel, mégpedig (1) Isten létezéséről, (2) a lélek létezéséről, illetve (3) a jó és a rossz értékeiről,

* Köszönettel tartozom névtelen recenzenseimnek a tanulmányra vonatkozó fontos megjegyzéseikért. Az idézett idegen nyelvű szövegek fordítása – külön jelzés hiányában – a szerzőtől származik.

[1] Bethlen és a magyar filozófiatörténet viszonyának akárcsak elnagyolt felvázolása is meghaladná a tanulmány terjedelmi kereteit, így csak néhány szakirodalmi tételre utalok: Lacházi 2007, 2015 és 2016; Tóth 2011; Mester 2007; Tordai 1962; valamint Simon 2016a és 2016b.

melyek képessé teszik őt a kettő közötti alapvető különbségtételre. E „hármas bizonyosság" utolsó tagjának megléte összekapcsolódik az elme folyamatos működésének descartes-i gondolatával.

Bethlen a következő példát vezeti elő annak érdekében, hogy a léleknek a testtel szembeni radikális különbségét hangsúlyozza:

> Nem tapasztalja-é a legegyügyűbb ember is meg ezt magában; ha az elméje valamire figyelmez, azonkívül, amire az figyelmez akkor, akármit halljon, lásson, semmit benne nem tud. Sőt sokszor amire a nyelve szokott, imádságot vagy mit a nyelve is elmond, de az elméje másutt járván, azt sem tudja, mondotta-é vagy nem. Néha másnak is szól, felel, de nem tudja, ha osztán rá kérdik, még csak úgy is, mint sokszori álma eszébe nem jut. Ezt legjobban megtapasztalhatja kiki magán, kiváltképpen a templomban, az isteni szolgálatban, mikor az imádságot a pap után mondja, vagy a prédikációt hallgatja; ha a lelke másutt jár, sem a nyelve szólásiban, sem a füle hallásiban semmit sem tud, de tudja azt jól, amire akkor az elméje figyelmezett. (Bethlen 1980. 434.)

A *res cogitans*ként leírt elme és a *res extensa*ként felfogott külvilág közötti éles határvonal miatt a kartéziánus gondolkodás számára a testi ingerek és az azokra adott alapvető biológiai-fizikai válaszok mechanikus jellegűek (lásd pl. Gaukroger 1992. 283–290; Boros 2010. 155–157). Ezek értelmezése így nem szorul arra, hogy valamiféle szenzitív lelket vagy a léleknek egyfajta szenzitív funkcióját tételezzünk fel, mely a bejövő mechanikus inger és az arra adott szintúgy mechanikus válaszreakció közé ékelődnék be. A test mechanikai szerkezete alapján – melyet matematikai jellegű fizikai törvényekkel írhatunk le – teljes mértékben magyarázhatóak az emberi testet ért ingerek és az azokra adott válaszreakciók. Problémánk felvezetését szem előtt tartva most tekintsünk el attól, hogy Bethlen általában beszél a tapasztalatról (látásról, hallásról), és koncentráljunk arra, hogy a testi stimuláció és az azokra adott fizikai jellegű válasz problémáját – mintegy emelve a filozófiai tétet – *nyelvi jellegű* inputra és az arra adott nyelvi jellegű válaszreakcióra szűkíti. A probléma ilyen irányú áthelyeződése azért nagyon lényeges, mert Descartes közismert módon az elme létezése melletti erős érvként tekint a nyelvi jelsorozatok bonyolult strukturáltságára (*locus classicus*: Descartes 1637/1992. 64) – nyilvánvalóan fenntartva azt, hogy a *cogito*-érv első kézből származó bizonyossággal biztosít bennünket a saját elménk létezéséről. Vagyis: a nyelvi jelek – természetesen a mechanikus világban megvalósuló – magas fokú strukturáltsága plauzibilisebb módon magyarázható úgy, hogy egy anyagtalan elme rendezi el a jelekként funkcionáló kiterjedt dolgokat ily módon, semmint úgy, hogy a mechanikus természettörvények alakítsák ki az extenzív dolgok e rendezettségét. Amikor Bethlen a templomi igehirdetés közben a hallott ima nyelvi jelsorozatát automatikusan megismétlő hívőről beszél, akkor még a Descartes által az elme létezése melletti érvként hangoztatott nyelvvel kapcsolatban is felteszi azt a kérdést, hogy vajon e jelenséget nem magyarázhat-

juk-e meg mechanikus módon. Akár úgy is tűnhetne, hogy Bethlennél a nyelvi jelsorozat által kiváltott inger és az arra adott mechanikus válasz éppen ellentétes a lélek vagy az elme épp argumentálandó létezésével. Ám a bethleni példa pontosan – és némi valláskritikai éllel – azzal operál, hogy mindeközben az elme szabadon gondolhat valami egészen másra, másként fogalmazva: az elme mentális működése független a nyelvi jelek megformálásától a templomban automatikusan megismételt imádság során.

Bethlen három konklúzót von le e példa alapján:

(1) Hogy a lélek a testtől külön gondolkozhatik, dolgozhatik.
(2) Hogy azon üdőben, szempillantásban rásegítheti a lélek a testet a testi munkára, és mégis maga a lélek a lelki munkában, a gondolatban foglalatoskodhatik.
(3) Hogy azon szempillantásban a lélek csak két különböző, derekas, valóságos lelki munkára, gondolatra sem érkezhetik, nem hogy többre; valaminthogy a nyelv két különböző szót egyszersmind nem szólhat, hanem egymásután kell lenni.[2] (Bethlen 1980. 434–435.)

Úgy tűnik, és Bethlen nem is rejti véka alá, hogy a (2) és a (3) pont együttes fennállása problematikus. A (2) tétel első tagmondata szerint ugyanis a lélek egy pillanatban két aktivitást mutat: egyfelől választ ad a mechanikus ingerre, azaz mozgatja a hangképző szerveket, másfelől azonban a mechanikus világtól teljesen független *cogitatió*ját hajtja végre. A két tagmondatot összekötő „mégis" ellentétes kötőszava érzékelteti azt, hogy a kérdés további finomításra szorul. A (3) pont ugyanis pontosan azt tagadja, amit a (2) pont első tagmondata előfeltételezett: a lélek vagy az elme szimultán többszörös aktivitását. Ha a (3) pont szerint az elme nem képes több „gondolatra érkezni" egy pillanatban, akkor az elme arra sem képes, hogy előidézze a testi ingerre adott nyelvi választ akkor, amikor „másutt jár".

A probléma feloldása Bethlennél két lépcsőben történik meg.

> Mikor a pap után az imádságot mondod, de az elméd mást gondol, az a gondolat a testtől külön való munkája akkor a léleknek. Mindazonáltal azon szempillantásban (melyről oda alá bővebben szóljunk), vagy akkor, hogy a füled a pap szájából hallja, és a füled után a szád mondja, az a lélek segítsége által mégyen végbe, mert a lélek hallatja meg a füllel és ugyanaz szólaltatja ki a nyelvvel, mert hiszen látjuk, a holt ember sem hall, sem szól; miért? mert nincs lelke. (Bethlen 1980. 435.)

Itt úgy tűnik, hogy (3)-at adjuk fel, és megengedjük, hogy a lélek egyszerre folytassa az érzékek befolyásától mentes mentális operációját, és adjon választ a be-

[2] A szöveg pontokba tördelése a jelen tanulmány szerzőjétől származik. A 3. pont szövegén javításokat végeztem, ennek filológiai okairól lásd Simon 2016b.

jövő ingerekre, mintegy beékelődve a testi affekció és a válaszadás mechanikus állapotai közé. Az inger-reakciót irányító lélek adottsága mellett a nyelvhasználat ama feltétele szól, hogy azt *élő* organizmusnak kell végrehajtania. A test mechanikus állapotai csak annyiban tekinthetőek ingereknek, amennyiben van egy lélek, mely ezeket ingerekként éli meg, és ezekre választ ad: azaz, ha van egy lélek, mely hall valamit, illetve erre reakcióként szól valamit.

Bethlen így folytatja érvelését:

> Mindazáltal ebből azt ki nem hozhatni, hogy mikor a máshuvá figyelmező lélek ezekre segíti a testet, hogy két gondolatban foglalatoskodnék egyszersmind; mert *a léleknek kétféle munkája* vagyon az emberben, egyik egészen csak *lelki*, *spirituális*, *intellektuális*, a másik *animális*, *testi*, *mely áll az ember érzékenységeinek*, tagjainak, mint a száj, nyelv, fül, etc., az emberi munkák végbevitelére alkalmatossá való tételében; erre a más gondolatokra figyelmező lélek azoknak félbenhagyása nélkül is rá érkezik, és a tagok is végbevihetik a *léleknek conscientiája vagy tudása nélkül*, mert ha a lélek hírével s tudásával volna, avagy csak olyan hamar el nem felejtené az ember. (Bethlen 1980. 435, kimelések – S. J.)

A fenti probléma feloldása itt olyan irányt vesz, mely a lélek különböző fakultásainak régi, arisztoteliánus eredetű gondolatát eleveníti fel. Annak ára, hogy a lélek aktusainak annak immaterialitásából következő szingularitását fenntartsuk, nem más, mint az arisztoteliánus lélektan elfogadása. A tempomban az istentisztelet során a pap szájából elhangzottakat ismétlő emberi lélek lényegében azonos az állatok szenzitív lelkével. A szenzitív és intellektuális lélek egy és ugyanazon pillanatban végzik különböző operációikat, így az intellektuális lélekként tekintett elmének nem kell szimultán több tárgyra vonatkoznia.

Ám mégsem tekinthető ez Bethlen végső válaszának, ugyanis így folytatja szövegét:

> Inkább hihető, hogy az csak úgy mégyen végbe, mint a cimbalom vagy virgina húrját ha megütöd a végén, elfut rajta az ütés végig s megpendül; vagy az orgonában, ha a szél a sípba elmégyen, szól. Úgy a pap szájából a szó hangja füledbe és onnét bizonyos húrokon a nyelvedre elhat, és kimondod, kivált, ha a szokás által már az olyan munka végbevitelére igen elkészítettek azok a testi tagok, mint az oktalan állatokban értő lélek nélkül mennek végbe az olyan munkák, mint hallás, látás, szólás, stb. (Bethlen 1980. 435.)

A lélekrészek vagy -fakultások fenti felosztásával szöges ellentétben Bethlen itt a fizikai ingerekre adott teljesen mechanikus testi válaszok körébe utalja az istentisztelet közben automatikusan ismétlő nyelvi performancia példáját. Bethlen hangszer-metaforái Descartes ama közismert megfogalmazásaira támaszkodnak, melyek az érzéki megismerés modelljét fogalmazzák meg az 1629–1633 között

keletkezett, ám először csak 1662-ben latinul, majd 1664-ben franciául is megjelent *De l'homme* című műben (Descartes 1909. 165–166 és 199–203). E passzus szerint az emberi test válaszreakciói nem szorulnak a test semmiféle animalitására. Az imádságot mechanikusan ismétlő ember voltaképpen imádkozó automata.

II. AZ IMÁDKOZÓ AUTOMATA PROBLÉMÁJA A KARTÉZIÁNUS FILOZÓFIA PARADIGMÁJÁBAN

Az imádságot automatikusan megismétlő ember-automata példája egy tágabb kartéziánus kérdésfelvetésbe illeszkedik. A kérdés azokra a testi válaszreakciókra vonatkozik, melyek esetében problematikusnak tűnik, hogy tagadjuk a külvilág ingerei és az ezekre adott testi válaszreakció közötti mentális működés meglétét. A témát részletesen tárgyaló Schmal Dániel arra hívja fel figyelmünket, hogy a Descartes után – az állatok mentális reprezentációjának meglétével kapcsolatos (vö. Cottingham 1978) – nagy népszerűségnek örvendő téma már a francia filozófusnál is felvetődik (Schmal 2015. 157–174). Descartes példája egy magasból hirtelen leeső embert tár elénk, aki végtagjait önmaga védelme érdekében kinyújtja, és így csökkenti az esés által okozott testi sérülés mértékét:

> [A]kik magasból leesnek, kezüket a föld felé nyújtják, hogy a fejüket védjék – s ezt egyáltalán nem az ész útmutatása alapján teszik, hanem pusztán azért, mert a küszöbön álló esés látványa – amely eljut az agyba – az animális szellemeket azon a módon vezeti az idegekbe, ahogyan ennek a mozgásnak létrehozásához kell, akár az elme akarata ellenére is (Resp. IV, AT VII. 230, vö. Schmal 2015. 164).

Descartes sokat vitatott tézise szerint egy ilyen testi válaszreakció teljes mértékben létrejöhet pusztán mechanikai jelleggel, azaz a tudatosság teljes kizárása mellett. A kérdéskör további népszerű példája a lantjátékos, aki igen bonyolult testi működést végrehajtva képes eljátszani egy zeneművet elméje közreműködése nélkül, azaz úgy, hogy – és itt figyeljünk fel a bethleni szóhasználat párhuzamára – „elkezdvén egy darabot, folytatja és be is fejezi, *miközben gondolata egészen máshol jár*" („…en songeant à toute autre chose"; Dilly 1676. 190–191). A tudatosság ugyanilyen hiányát figyelhetjük meg olyan magas szintű motorikus működések esetén, mint a táncolás vagy az írás esete. Schmal arra mutat rá, hogy 1680 körül már lábra kap az a vélekedés is, hogy az emberi test ilyen bonyolult mechanikai működéseinek szabályai oly mértékben meghaladják az emberi ész lehetőségeit, hogy tudatos működtetésük csak gátat jelentene kifinomult kivitelezésük számára. (Pardies 1672. 29; vö. Schmal 2015. 165). Mindez a hangképző szervek működésére is igaz, melyek „bonyolultságát nem sokkal korábban tárta fel Gérauld de Cordemoy" (1626–1684), (vö. Cordemoy 1668, Schmal 2016. 165).

Bethlen példája tehát jól illeszkedik a kartéziánus filozófusok 1670–1680-as években vallott ama nézetéhez, miszerint a test legtökéletesebben öntudatlan automataként képes végezni a dolgát. Ám a Bethlen által bemutatott nyelvi reakció mégis eltér az írás közben működő automatizmustól. A párhuzam annyiban helytálló, hogy ahogy az írás folyamata a mentális tartalom érzéki megjelenítését biztosítja a kézmozgás öntudatlan, ám finom-mechanikus működése által, úgy a nyelvi performatív aktus is végsősoron egy mentális szemantikai tartalmat jelenít meg a hangképző szervek tudatosság nélküli mozgatásával. Azonban az imádságot visszamondó bethleni példa értelmezhető úgy is, hogy nem csak a hangképző szervek mechanikai mozgása marad tudatos reprezentáció híján, hanem az ismétlő elméjében maga az a mentális tartalom sem képződik meg, melynek kifejezését az adott beszédhangsor megképzése biztosítja. Ugyanis nem az ismétlő elméjében, hanem a nyelvi jelsorozatot eredetileg megképző pap elméjében áll össze – remélhetően – a megjelenítendő mentális tartalom. A lantjátékos példája így a Bethlen által előadottak szempontjából oly módon fogalmazható át, hogy a lantjátékos azt az intenciót jeleníti meg finom mechanikájú, ám a tudatosságot nélkülöző testi mozgásai révén, amelyet a zeneszerző tudatosan jelenít meg kottájában.

A Bethlennél olvasható imádkozó-gép példáját talán Claude Clerselier[3] (1614–1684) fogalmazta meg először abban az előszóban, amit Descartes *De l'homme* című művének első, 1664-ben Párizsban kiadott francia nyelvű kiadásához írt. Clerselier előszava, mely az állatok elméjének és mentális reprezentációjának meglétét tagadó descartes-i álláspontot védelmezi, a következőképpen fogalmaz:

> Továbbá, akármit tapasztalok magamban, amiről úgy vélekedem, hogy más alkalmakkor is szokás szerint megtörténik gondolkodásom során, az mind a szarkák és a papagájok szavai avagy énekei, és soha sem a figyelmét irányító és gondolkodó lélek biztos jele. Vajon soha nem esett meg veled, vagy akár velem az, hogy még ha imád felmondása közben nem figyeltél arra, amit mondtál, akkor is bizonytalankodás nélkül az elejétől egészen a végéig felmondtad azt, sőt sokkal pontosabban annál, mintha igazából figyeltél volna rá? Ez rámutat arra, hogy semmi más, hanem csakis a gép megfeszülése [Elaterion] ernyed el, és mint egy csiga, úgy engedi vissza a feltekert kötelet. Sőt, az alapján is nyilvánvaló, hogy mindez gépszerűen megy végbe, hogy ha figyelemmel párosulna, akkor bizonytalankodnánk, vagy nem volnánk képesek felidézni azokat, amik következnek. Ekkor azért, hogy vissza tudjunk térni az ima elveszített fonalához, vissza kellene fordulnunk, és egy kevéssel előbbről meg kellene ismételnünk, valamint figyelem nélkül kellene újramondanunk az imát mindaddig, amíg ismét spontán módon előjön az, amit elfelejtettünk, és amíg az az elmének és a

[3] Clerselier-nek a kartézianizmust Franciaországban övező vitákban betöltött kulcsfontosságú szerepéről lásd Schmaltz 2004, passim.

szájnak önként felajánlkozik – bármennyire is nem voltunk képesek azt gondolkodva folytatni. Ugyanezt figyelhetjük meg azok esetében is, akik hangszereken játszanak: ezek akár a legnehezebb darabokat is eljátsszák, még ha soha nem is figyelnek azokra és egészen másra gondolnak. Mindazonáltal ki ne vélné úgy, hogy ha valakit térden állva imádkozva könyörögni lát, akkor az illető teljes lelkéből kérleli Istent? Avagy ki ne vélné úgy, hogy ha azt a zenészt látja, aki oly nagy jártasságról tanúbizonyságot téve pengeti lantját, hogy az illető valóban figyel arra, amit tesz? Ám egészen másként áll a dolog. Ezekre vonatkozóan még a papagájról sem hihető inkább, hogy beszél, vagy a seregélyről, hogy suttog. (Clerselier 1677. i2^{r-v} = Clerselier 1664. oo ii $^{r-v}$.)[4]

Miután a hangsorokat az elme közreműködése nélkül visszhangzó papagájok descartes-i példájára utalt, Clerselier egy beismerő vallomással vezeti fel az imádkozó automata példáját. Saját tapasztalatára is hivatkozva fejti ki ama véleményét, hogy az imádság nyelvi performanciája sokkal sikeresebb akkor, ha az imádságra nem irányul tudatos figyelem. Az elme tudatos figyelme kifejezetten akadályozza az ima elmondását. Sőt, amikor a figyelemtől kísért imádság közben elfelejtjük a szöveg folytatását, akkor szinte negatív szerepet játszik a tudatosság, amennyiben akaratlagosan fel kell függesztenünk elménk erőfeszítését, hogy folytathassuk a szöveget. Ha kiiktatjuk az elmét, és kissé visszatérve az ima valamely megelőző részéhez hagyjuk, hogy testünk mechanikus módon újramondja azt, akkor a szöveg folytatása spontán felidéződik és mintegy tálcán nyújtja önmagát. A hangszeren játszó zenész párhuzamos esetére történő utalás után Clerselier szinte drámai hangot üt meg, amikor a térden állva imádkozó ember képét jeleníti meg olvasója előtt, mely külső jegyek alapján mentális működést szoktunk tulajdonítani: „ki ne vélné úgy, [hogy] az illető teljes lelkéből kérleli Istent?" Ám a francia gondolkodó végkövetkeztetése könyörtelen: semmivel sincs nagyobb jogunk ahhoz, hogy a *res extensa* keretein belül megjelenő eme sajátosságok alapján egy azokat irányító elmére következtessünk, mint ahhoz, hogy a papagájok által kiejtett hangsorok alapján elmét feltételezzünk e madarakban.

Bethlen és Clerselier eltérő hangsúlyokat alkalmaznak az imádkozó automata példájában. Míg Clerselier egyfajta privát jellegű begyakorlottságra helyezi a hangsúlyt, addig Bethlen automatája egy kommunikatív szituációban ismétli a pap által előadott imádságot *(kiváltképpen a templomban, az isteni szolgálatban, mikor az imádságot a pap után mondja)*. Clerselier esetében nem esik szó az imádkozó automata párhuzamos mentális aktivitásáról, a francia szerző ezt csak a bonyolult darabot mechanikusan előadó zenészekre vonatkozóan hangoztatja, akik játék közben *egészen másra gondolnak*. Bethlen a begyakorlott nyelvi szokás működésmechanizmusa és a kommunikatív szituációban imádkozó automata eseteire egyaránt fenntartja „az elme másutt járásának" lehetőségét.

[4] Az 1664-es francia szöveg 1677-ben publikált latin verzióját használtam.

E hangsúlybeli különbségeknél jóval fontosabb az *emlékezet* eltérő beállítása. Clerseliernél az emlékezet a mechanikus nyelvi performancia területére tartozik: a tudatosság kifejezetten gátat vet az imádság szövegét éppen figyelmének aktív ráirányítása miatt tévesztő ember számára. Az elfelejtett következő szövegrész felidézését éppígy gátolja a tudatosság: az emlékezet a test zavartalan mechanikus működésekor funkcionál tökéletesen. Ezzel szöges ellentétben Bethlen az emlékezetet a mentális területére helyezi, mellőzve a tudatosság beavatkozása melletti szöveg-tévesztés problémáját. Az imádkozó automata nem fog emlékezni arra, hogy milyen körülmények közepette mondta el az imádságot, és nem lesz képes megkülönböztetni az imádság mai előadását a tegnapitól. Ezzel szemben tökéletesen fog emlékezni arra, amire a mechanikus nyelvi performancia mellett gondolt. Bethlen példája azért nagyon plasztikus, mert a kiindulópont magától értetődő: a hétköznapok során szokásos cselekedetek és nyelvi aktusok elfelejtését állítja szembe annak éles emlékezetével, amire a szokásos cselekedetek kivitelezése közben gondol az elme. Ezt a tényállást alkalmazza a magyar gondolkodó az imádkozó automatára: a hétköznapi cselekedetek szokás-tengeréből nem emelkedik ki az imádság elmondása sem: eközben az elme figyelme tökéletesen összpontosulhat valami egészen másra. Fontos rámutatnunk arra, hogy e különbség kifejezetten az imádkozás példájában jelentkezik csupán: Clerselier ugyanúgy elfogadná azt, hogy a zeneművet tudatos koncentráció nélkül eljátszó zenész sokkal élesebben emlékszik arra az egészen eltérő dologra, amire rutinszerű előadása közben gondolt, mint ahogy a Bethlen által előadottaknak sem mond ellent az, hogy a Clerselier által felvázolt stratégia jó módszer az elfelejtett szövegrész spontán felidézésére. Azonban az imádkozó automata konkrét példájában eltérő módon jelenik meg az emlékezet a két szerzőnél. Miközben Clerselier egyfajta mechanikus emlékezetről beszél, addig Bethlen emlékezete az elme területén jelentkezik.

Clerselier 1664-es publikációja után számos példát találunk az imádkozó automata tárgyalására. Jean Darmanson 1684-ben arról ír, hogy egy teljes ima elmondása közben lelkünk egészen más dologra is gondolhat (Darmanson 1684. 62). Több mint egy évtizeddel korábban Jean-Baptiste Duhamel (1623–1706, róla általában: Ariew et al. 2015. 123) az emlékezet tudatos voltának kérdéséről értekezve szintén megemlíti röviden az imádkozó automatát (Duhamel 1673. 89–90). A szerző kétféle emlékezetet különböztet meg, az egyik teljesen mechanikus jelleggel működik és a testi ingerek tudatosságot nélkülöző kauzális összefüggéseiből adódik – ez ugyanúgy jellemzi az embereket, mint az állatokat. Az emlékezet másik – Duhamel által *reminiscentiá*nak nevezett – típusa csak az emberre jellemző: az elme az agyba benyomott érzéki képekből saját ítélete alapján választja ki, mi a megőrzendő és mi az, ami felesleges. A reflexió és az akaratlagos szelekció e képessége teljesen hiányzik a mechanikus emlékezetből: az állatok „nem észlelik, hogy emlékeznek". A gondolatmenet folytatása:

> Majdnem ugyanez történik velünk, amikor figyelmünket másra irányítva a szokott imákat ismételjük, lantot pengetünk vagy bármi más megszokott dolgot cselekszünk. Mert minden szót, avagy ritmust egyhuzamban, nem valamely választás vagy ítélet, hanem sokkal inkább az érzéki képzetek szakadatlan sorozata által ejtünk ki. (Duhamel 1673. 90.)

Duhamel a tudatosnak tűnő, ám valójában mechanikus emlékezet szemléltetése érdekében vezeti elő az imádkozó automata és a rutinszerűen muzsikáló zenész példáit: az imádság felmondását a mechanikus emlékezet teszi lehetővé. A mechanikus emlékezet folyamatába történő mentális beavatkozást e szerző is az emlékezet akadályozó tényezőnek tekinti. Duhamel emlékezet-felosztása jó alkalmat ad annak megerősítésére, hogy Clerselier és Bethlen emlékezettárgyalásai nem zárják ki egymást. Miközben Clerselier arról az emlékezetről beszél, ami Duhamelnél az állati viselkedés mechanikus irányítója, addig Bethlen emlékezete – az imádkozó automata példájában – a duhameli *reminiscentia* megfelelője.

Az imádkozó automata példája azonban távolról sem tekinthető paradigmatikusnak a nyelvhasználatra vonatkozó kartéziánus reflexiók között.[5] Ennek szemléltetése érdekében – kifejezetten ellenpéldaként – vessünk egy pillantást Cordemoy *Tractatus physicus de Loquela* (Fizikai értekezés a beszédről)[6] című művére, mely kimerítő részletességgel alkalmazza Descartes fiziológiai gondolatait a nyelvhasználatra (vö. Ablondi 2003, 106–112; Nadler 2015, passim; Ariew et al. 2015, 93).

Cordemoy elemzései a test és az elme radikális elválasztásán alapulnak. Descartes szellemében állítja párhuzamba az emberi hangok utánzására képes madarakat az emberi szavakat mechanikusan visszhangzó szirtekkel (Cordemoy 1679. 11). Sőt, képesek vagyunk nemcsak olyan automaták mesterséges létrehozására, melyek képesek az emberi hangokat utánozni, hanem képesek vagyunk olyan hangszereket is gyártani, melyeken játszva olyan mentális állapotokat idézhetünk elő, mint például a szomorúság. Annak ellenére, hogy a beszédet Cordemoy mentális tartalmaink érzéki megjelenítéseként definiálja, már a mesterségesen létrehozott hangszer mechanikus működése és a szomorúság elmebeli diszpozíciója közötti viszony hangsúlyozása is rámutat arra, hogy a szerző Descartes-nál jóval érzékenyebben kezeli a kommunikáció problémáját.

[5] Kékedi Bálint kiváló tanulmánya végén tett egyik megjegyzése világít rá arra, hogy a nyelvhasználat Descartes és követői számára éppen hogy nem lehet mechanikai magyarázat tárgya, még akkor sem, ha a külvilág ingereire adott reflexszerű válaszok területén túlmenve azoknál jóval kifinomultabb emberi viselkedés-jelenségeket is a test mechanikai jellemzőiből vezetünk le. „Persze van feladat, amihez a statikus és dinamikus mechanizmusok együttesen sem képesek felnőni, ám Descartes ebből a fajtából csak kettő […] magatartást ismer el: az értelmes nyelvhasználatot és az észhasználatra utaló találékonyságot." Kékedi 2015. 86.

[6] Az eredetileg franciául megjelent mű (*Discovrs physique de la parole*, Paris, 1668) latin fordítását használtam (Cordemoy 1679).

A teljes definíció így hangzik: „A beszéd, tanításom szerint, annak kifejezése, mit gondolunk, annak számára, aki képes azt felfogni" (Cordemoy 1679. 14). Ugyanígy: „És feltéve, hogy a hozzám hasonló testek rendelkeznek elmével, úgy látom, hogy gondolataink kölcsönös jelzésének egyetlen elve az, hogy azok külső jeleit előadjuk." Vagyis Descartes ama tézise mellé, hogy az elme létezésének igen erős bizonyítéka a nyelvi jelek oly mértékű szervezettsége, ami nem származhat a puszta mechanikai törvényekből, Cordemoy felveszi a kommunikáció gondolatát is. A nyelvi jelek szervezettségét nem csak privát mentális cogitatióink érzéki megjelenítése biztosítja, hanem az a szándék is, hogy egy másik elme megértse gondolatainkat a jelsorozat dekódolásán keresztül. És ez is az elme létezésének bizonyítéka: a külső jelek kölcsönös egyeztetése alapján „nem vélem úgy, hogy tévedek akkor, ha arra következtetek, hogy ők megértették gondolataimat, […] és hogy van lelkük" (Cordemoy 1679. 15). A nyelvi jelek konvencionalitása erős érv az elme tételezése mellett. Azonban mi a helyzet az olyan természetes jelekkel, mint a szomorúság által az arcon és a szemekben kiváltott mozgás? Cordemoy felfogása szerint ezek lehetnek tudatosság nélküliek és mentális diszpozíciók természetes jelei is, melyeket az elme képes mesterségesen visszatartani vagy úgy megjeleníteni őket, hogy közben hiányzik a mentális diszpozíció. Mentális tartalmak disszimulációja vagy szimulációja csak begyakorlottság kérdése (Cordemoy 1679. 17).[7] Igaz ez akkor is, ha a természetes jelek igen elterjedtek: „ez [a gesztusok, arckifejezések stb. nyelve – S. J.] minden nyelv közül az első, a legmagasabb rendű és általános nyelv, mert nincs olyan nemzet a földön, mely ezt ne értené meg" (Cordemoy 1679. 24).

Jól kivehető Cordemoy megközelítésének eltérése Bethlenétől vagy Clerselier-jétől. Amíg Bethlen és Clerselier azt vizsgálja, hogy milyen magas fokú automatizmus működik *mentális hátterűnek tűnő* hétköznapi viselkedésformáink során, addig Cordemoy arra koncentrál, hogy milyen nagy mértékben tudjuk tudatosan befolyásolni a szinte *mechanikusnak tűnő* automatizmusokat, mint amilyenek a szenvedélyek által kiváltott külső testi elváltozások.

A mű terjedelmes része foglalkozik a hangképzés fiziológiai alapjaival. Cordemoy megközelítése itt is érvényesíti kommunikáció szempontját, amennyiben igen szoros mechanikus összefüggést állapít meg a hallószerv-idegek-agy-idegek-beszélőszerveket mozgató izmok között. Rámutat arra, hogy e fiziológiai tényezők az emberben is éppoly mechanikus módon kapcsolódnak össze, mint az állatokban. Az állatok kommunikatív jellegű táplálékjelzése is e fiziológiai működésen alapul: a táplálék látványa és az anyjuk által kiejtett hangok által felkeltett agyi benyomások mechanikus asszociációja éppily mechanikus mó-

[7] Ennek alesete a szónoklatát előre kívülről megtanuló szónok, amennyiben a kívülről megtanult szónoklat „soha nem lesz olyan erejű és szépségű, mint annak szónoklata, aki megtanult elegánsan beszélni, és azt mondja ki, amire gondol, és nem tart attól, hogy hibázni fog" (Cordemoy 1679. 95). Cordemoy kifogásolt szónoka nem automata rétor, azonban az elme koncentrációjának csökkenése a szónoklat közben morális problémákat vet fel.

don kelt fel mozgást a fiókák hangképző szerveit mozgató izmokban (Cordemoy 1679. 59–61).

Annak ellenére azonban, hogy a halló- és beszélőszervek között az ember esetében is éppily szoros mechanikus viszony áll fenn „el kell ismernünk, hogy (akármit is kell tulajdonítanunk testünknek, ami a szó okait és hatásait illeti) azokat [a szavakat – S. J.] mindig kíséri valami, ami csakis az elmétől származhat" (Cordemoy 1679. 66). Cordemoy szerint két olyan tényező van állandóan jelen a nyelvhasználat során, ami semmiképp sem írható az egyébként a kommunikáció során igen bonyolult módon működő testi mechanizmusok számlájára: a *percepció* és az *akarat* (Cordemoy 1679. 67). *Percepció* alatt Cordemoy elsősorban azt érti, hogy a hallás során működésbe lépő fiziológiai hatásmechanizmusok *mindig* fenomenalizálódnak valamiféleképpen. Ez akkor is igaz, ha például a nyelvtanulás nagymértékben fiziológiai folyamat, amennyiben a „horse" szó megtanulása nem azonos a „ló" szó jelentésének elsajátításával. A ló ideája akkor is megvan a fejemben, amikor a „horse" szó megtanulásának első kísérlete sikertelen, majd meghallva az idegen nyelvi kifejezést, még nem értem azt. A nyelvtanulás nem más, mint a tanulandó nyelvi beszéd fiziológiai alapját képező bizonyos agyi és hangképző szervi mechanikus működések hozzátársítása egy – ideális esetben már rendelkezésre álló – mentális tartalomhoz. Az elme percepciója ezen fiziológiai működésre vonatkozik, ahogy pl. az eltérő nyelvek használata esetén halló- és hangképző szerveink, valamint agyunk eltérő állapotait tudatosítjuk. A beszéd másik kizárólag mentális tényezője az *akarat*. Az egész kommunikációs folyamatot végigkíséri egy alapvető akarat arra vonatkozóan, hogy megértsem partneremet, hogy a kommunikáció során asszociáljam addig nem asszociált gondolataimat, hogy kifejezzem saját gondolataimat, és egyáltalán, hogy a hallás és beszéd fiziológiai alapjai működjenek (Cordemoy 1679. 99–100). Ez utóbbival kapcsolatban az akaratnak megfigyelhető egyfajta gátló szerepe is. A halló érzékszerv és beszéd során működő izmok közötti szoros idegrendszeri kapcsolat rendkívül aktív inger-válasz reakciókat biztosít – természetesen a mechanizmus perceptív tudatosságától kísérve –, ám az akarat képes ezen automatizmusba beavatkozni, és a hallás után mechanikusan kiváltott beszédszervi választ megakadályozni vagy modifikálni.[8]

Összegezve: Cordemoy szerint nem lehetséges imádkozó automata. Bármily részletesen is mutatja fel a szavak létrejöttének fiziológiai tényezőit, azok használatát végső soron „mindig kíséri valami, ami csakis az elmétől származhat". E végkövetkeztetése azért is bír nagy jelentőséggel számunkra, mert az imádkozó automata gondolatával kapcsolatban Bethlen forrásaiként szóba jöhető fent idézett francia szerzőkkel (Clerselier, Darmanson, Duhamel) egy platformon he-

[8] Descartes szenvedélyelmélete megengedi azt az erős értelmezést is, hogy bizonyos testi válaszreakciók gátlásának lezajlása ne legyen tudatos, mint ahogy a csodálkozástól mozdulatlanságba meredt állatok esetében is megfigyelhetjük, bővebben Kékedi 2015.

lyezkedik el ama tendenciát illetően, hogy az emberi test működésére a lehető legnagyobb mértékben mechanikus magyarázatot igyekszik adni (Schmal 2015. 161–168). Láttuk fent, hogy bár Bethlen kifejezetten amellett foglal állást, hogy az imádságot ismétlő ember automataként viselkedik, előtte mégis felveti annak lehetőségét, hogy „azon szempillantásban […] vagy akkor, hogy a füled a pap szájából hallja, és a füled után a szád mondja, az a lélek segítsége által mégyen végbe, mert a lélek hallatja meg a füllel és ugyanaz szólaltatja ki a nyelvvel". Cordemoy elemzéseinek ismeretében itt nemcsak arra a hagyományos nézetre történhet utalás, miszerint a szenzitív funkciók lelki adminisztrációt igényelnek, hanem talán arra is, ahogy a francia szerző a perceptív és akaratlagos mentális működést elengedhetetlennek tartja a kommunikáció során – még akkor is, ha szigorúan kitartunk a mechanikus magyarázatok kartéziánus tendenciája mellett. Ám Bethlen ennek ellenére imádkozó automataként kezeli inkább példáját, Clerselier-vel, Darmansonnal és Duhamellel összhangban. A hétköznapi-társadalmi nyelvhasználat a fiziológiai autonómia[9] jelensége.

III. BETHLEN MEGOLDÁSA AZ IMÁDKOZÓ AUTOMATA PROBLÉMÁJÁRA ÉS ANNAK KARTÉZIÁNUS KONTEXTUSA – FRANS BURMAN (1628–1679)

Bethlen kettős aspektusban veti fel megoldási javaslatát a tudatosság nélküli nyelvi aktusok problémájára. A két aspektus a *res extensa* és a *res cogitans* megközelítésmódjai. Bethlen erősen hajlik arra az álláspontra, hogy lehetségesek mentális aktivitást teljesen nélkülöző nyelvi megnyilvánulások a descartes-i fiziológia alapján, ennek filozófiatörténeti környezetét az előző fejezetben a 17. század második felében alkotó francia kartéziánus gondolkodók műveiben mutattuk fel. Az is világossá vált fenti fejtegetéseink során, hogy Clerselier, Duhamel és Darmanson részletesebb elemzések helyett csak említésszerűen utalnak az imádkozó automata példájára – mégpedig a tudatosnak tűnő, ám valójában mentális aktivitást nélkülöző emberi viselkedés tágabb kontextusában. Ezzel szemben a nyelvi megnyilvánulások analízisét kifejezetten témájává tevő Cordemoy nem hajlandó elfogadni azt, hogy az imádkozó automata e viselkedés-típus körébe tartozzon.

Bethlen tehát az imádkozó automata tézisének elfogadói között nem lelhetett alaposabb, a fiziológiai leíráson túl a *mentális* problémakörével is számot vető gondolkodóra. E tény mindenesetre nem akadályozta meg abban, hogy a nyelvi performatív aktusok mechanikai elemzését fenntartva elmefilozófiai megjegyzéseket is elővezessen témáját illetően. Sőt, tézisének – a mentális aktusok nél-

[9] A terminust Kékedi Bálinttól kölcsönzöm (Kékedi 2015. 68). Mint névtelen recenzensem megjegyzi, a „fiziológiai automatizmus" kifejezést itt jóval szélesebb értelemben használom, mint Kékedi.

küli nyelvi megnyilvánulások elfogadásának – kulcsa nem más, mint annak tagadása, hogy lehetségesek volnának egyidejűleg megvalósuló mentális aktusok. Mint fentebb láttuk, az elme szimultán aktusainak tagadása mintegy megmenti a nyelvhasználat teljesen mechanikai redukciójának lehetőségét. Az automatikusan imádkozó ember teste egyfelől a *res extensa* mechanikus világában ismétli a pap szájából elhangzottakat, másfelől azonban ezzel egyidőben „elméje másutt jár". Bethlen elgondolása szerint akármilyen *cogitatió*t is hajt végre az *exemplum*ban szereplő ember elméje, a kognitív aktusok szimultaneitásának tagadása miatt elméje ezzel egyidejűleg nem képes a hallószervtől az agyig elható ingerek mentális percepciójára és a válaszreakció felkeltésére a hangképző szerveket mozgató izmokban. A kérdés ilyetén megoldása természetesen nincs híján bizonyos – és voltaképpen igen súlyos – problémáknak, ám e problémák is genuin módon értelmezhetőek a 17. századi kartézianizmus keretein belül. Azt azonban mindenképp meg kell jegyeznünk, hogy sem Clerselier-nél, sem Darmansonnál, sem Duhamelnél nem olvashatjuk az imádkozó automata problémájának bethlenihez hasonló elmefilozófiai megközelítését.

Bethlen megoldását érdemes összevetnünk annak a híres beszélgetésnek néhány részletével, melyet Descartes 1648-ban az akkor még fiatal németalföldi teológushallgatóval, Frans Burmannal folytatott (Descartes 1648/1982 és 1648/1896).[10] Burmant 1662-ben nevezik ki teológiaprofesszorrá Utrechtben, Bethlen ugyanezen évben hallgat nála teológiát (vö. Bethlen 1980. 574).

Burman az *Első Meditáció* csaló démon-hipotézisével kapcsolatban feleleveníti az Arnauld-körként elhíresült ellenvetést. Eszerint Descartes körbenforgó bizonyítást vezet elő akkor, amikor annak garanciáját, hogy a *clara et distincta* ismeretek igazak, Isten létezésében mutatja fel, miközben Isten létezéséről alkotott ismeretünk igazságát pontosan az garantálja, hogy ez *clara et distincta* ismeret. A Burmannal folytatott beszélgetés során az Arnauld-kör problémája (vö. Wilson 2003. 111–136) mintegy átcsúszik a mentális aktusok szimultaneitásának kérdésköréhez:[11]

Burman:
Úgy tűnik, hogy itt mégiscsak körbenforgó a bizonyítás. Ugyanis a harmadik meditációban a szerző axiómák segítségével bizonyítja Isten létezését, jóllehet számára még nem világos, hogy nem tévedhet ezeket illetően.

[10] Boros Gábor az *Elmékedések*-fordítás lábjegyzeteiben számos részletet idéz a Burman-beszélgetésekből. A tanulmányunk szempontjából releváns szövegrész azonban nem olvasható az *Elmélkedések* magyar változatában.

[11] George Heffernan szerint a csúsztatás kifejezetten Descartes-nak róható fel, aki „két problémát összezavar: a figyelem megfeszülésének és a logikai körbenforgásnak a problémáját" (Heffernan 2000. 95–96).

Descartes:
Igen bizonyítja, és tudja, hogy nem tévedhet ezekkel kapcsolatban, mert rájuk irányul figyelme; mindaddig, amíg így tesz, bizonyos abban, hogy nem téved, és arra kényszerül, hogy hozzájáruljon azokhoz.
Burman:
Ám elménk egyszerre csak egy dolgot képes megragadni. Ama bizonyítás azonban hosszabb, és több axiómából épül fel. Mivel minden gondolati aktus [*cogitatio*] egy pillanatban következik be, így e bizonyításban több gondolati aktus lép fel az elme számára. Ily módon az elme nem volna képes figyelmét azon axiómákra irányítani, mert az egyik gondolati aktus akadályozná a másikat.
Descartes:
1. Nem igaz az, hogy az elme egyszerre csak egy dolgot volna képes megragadni. Bár nem képes egyszerre nagyon sok dolgot megragadni, mégis egynél többet képes. Például egyszerre ragadom meg és gondolom el azt, hogy én beszélek és én eszem.
2. Ugyanígy hamis az is, hogy a gondolati aktus egy pillanatban következik be, mert minden aktusom időben történik, és azt lehet állítani rólam, hogy én egy ideig folytatom és fenntartom ugyanazon gondolati aktust.
Burman:
De így gondolkodásunk kiterjedt volna és feloszthatóvá.
Descares:
Semmi esetre sem. Bár kiterjedt és feloszthatóvá volna az időbeli tartam szerint, mivel időbeli tartama részekre osztható; ám mégsem kiterjedt és nem osztható természete szerint, mivel [természete] kiterjedés nélküli marad. Ahhoz hasonlóan, ahogy isten időbeli tartamát végtelen részekre oszthatjuk, jóllehet emiatt isten mégsem osztható. (Descartes 1648/1982. 8–10.)

A mentális aktusok egyidejűsége pedig felveti azok reflexivitásának problémáját, Descartes első és utolsó mondatában itt az *Elmélkedések*kel szemben megfogalmazott ellenvetések negyedik sorozatára adott válaszát idézi (AT VII. 246):

Descartes:
[…]
Számomra magától értetődőnek tűnik, hogy az elmében, amennyiben az gondolkodó dolog, semmi nem lehetséges, aminek az [ti. az elme] ne volna tudatában.
Burman:
De milyen módon lehet tudatában [annak], amikor tudatában lenni valaminek maga is gondolati aktus? Ahhoz, hogy elgondold azt, hogy tudatában vagy [annak], már továbblépsz egy másik gondolati aktushoz, és így nem annyira arra gondolsz, amire előbb gondoltál. Tehát nem annak vagy tudatában, hogy gondolkodsz, hanem annak, hogy gondolkodtál.

> Descartes:
> Tudatában lenni valaminek nem más, mint gondolkodni és saját gondokodásodra reflektálni, ám az hamis, hogy ez ne történhetne meg úgy, hogy közben fennmaradjon a megelőző gondolati aktus, mert – ahogy már beláttuk – a lélek képes több dologra gondolni egyszerre és megmaradni gondolati aktusánál, valamint arra is, hogy reflektáljon gondolati aktusaira ahányszor csak kedve tartja, és így tudatában legyen gondolati aktusainak.
> […] mert benne [az elmében] – ha azt így fogjuk fel – semmi olyat nem értünk meg, ami ne volna gondolati aktus, vagy ami ne függne a gondolkodástól. (Descartes 1648/1982. 10–12.)

Burman az Arnauld-kör ellenvetésére adott descartes-i válaszra reagál, illetve annak egyik ágát fejti ki. Az ellenvetés által körkörösen egymást feltételező két kognitív aktus (Isten létezéséről alkotott ismeret – a *clara et distincta* ismeretek igaz voltáról alkotott ismeret) esetén arra mutat rá, hogy Isten létezését olyan axiómák által bizonyítja Descartes, mely axiómák igazságának felismerése még híján van az igazságkritériumnak, mely pontosan a bizonyítás célját képező tételben, vagyis az Isten létezésével kapcsolatos bizonyosságban lelhető fel. Burman ellenvetésének egyáltalában vett feltétele az a tézis, mely Bethlen fenti argumentációjának is centrális problémája: vajon az elme képes-e egy pillanatban több tárgyra gondolni, képes-e egyszerre több mentális aktus kivitelezésére? Az ellenvetés álláspontja nem idegen a descartes-i gondolkodástól, a beszélgetés kéziratának e helyen beszúrt megjegyzése a *Dioptrika* 1644-es latin nyelvű kiadására utal, ahol is ezt olvashatjuk: *imo fieri non posse, ut amplius quam unum objectum simul distincte intueamur* (Descartes 1648/1982. 124, vö. AT VI. 621: sőt az sem történhet meg, hogy egynél több objektumot ismerjünk meg egyszerre elkülönítetten).

Descartes két részre osztja válaszát. Egyfelől úgy véli, hogy ha nagyon sok objektumra nem is, mégis néhány, de egynél mindenesetre több tárgyra képes az elme irányulni egy és ugyanazon pillanatban: a válasz ezen része kifejtetlen marad. A válasz második fele azonban érdemi választ ad Burman kérdésére. Descartes ugyanis tagadja, hogy a mentális aktus pillanatnyi instanciában lépne fel, azaz időbeli tartamot tulajdonít annak. Burman nem habozik az itt nyilvánvalóan felmerülő ellenvetés megfogalmazására, miszerint az időtartammal felruházott mentális aktusok téziséből az következik, hogy extenziót és oszthatóságot tulajdonítunk annak az elmének, mely Descartes filozófiájában kiterjedés nélküliként van meghatározva. Descartes a természet és az időbeli tartam szerinti nézőpontok szétválasztásával tesz kísérletet arra, hogy az elme aktusainak időbeli „elasztikus" jellegét összeegyeztesse az elme puszta kogitatív, azaz kiterjedés nélküli voltával.

Burman szerint a reflektív mentális aktus nem léphet fel egyidejűleg a reflexiója tárgyát képező mentális aktussal, hanem egy másik pillanatban kell megje-

lennie. A reflexió pillanatának ezen eltolódása azonban nem hagyja érintetlenül a reflexió tárgyát: ez utóbbihoz ugyanis a múltbeliség mozzanata társul. Az eredeti kognitív aktus a maga tisztaságában elérhetetlen a reflexió számára. Burman megfogalmazásában: „Tehát nem annak vagy tudatában, hogy gondolkodsz, hanem annak, hogy gondolkodtál." Descartes válasza ismét a mentális aktus jelenének szinte augusztiniánus elasztikusságát (vö. Augustinus 1982. 11. könyv, 344–380, különösen 376–377) hangsúlyozza: a mentális aktusokra vonatkozó reflexiót és azok tudatosságát a mentális aktusok jelenidejűségének elasztikus tartóssága biztosítja. Ez azt jelenti, hogy Descartes itt bevett elképzelésétől eltérő módon védi meg alapvető tézisét a percepció tudatosságáról, amennyiben érve nem azt állítja, hogy a tudatosság intrinzikus sajátossága minden percepciónak (azaz nem beszélhetünk két különálló mentális aktusról a percepció és az arra vonatkozó reflexió esetén), hanem azt, hogy – nagyjából a husserli protenció és retenció tézisének megfelelően (Husserl 2002. 31–89) – a mentális aktivitás jelene nem pontszerű, hanem időben kiterjedt. Ám a mentális aktivitás jelenén belül megfigyelhető időbeli diszpozíciók mégis egyidejűek: a reflexió akkor is szimultán módon adott az eredeti percepcióval, ha e kiterjedt jelenen belül később lép fel az elmében (vö. Moldvay 2007. 17). Ily módon megőrizhető a mentális aktusok teljes tudatos transzparenciája azok szigorú értelemben vett egyidejűségének tagadása mellett is.

Jelen tanulmány szempontjából a Burman-ellenvetések bírnak igazán jelentősséggel. Bethlen ugyanis az istentisztelet során a pap szájából hangzottakat mechanikus ismétlő ember gondolatkísérletében pontosan azt az álláspontot fogalmazza meg, amit Burman 1648-ban hangoztat a francia gondolkodóval folytatott beszélgetés során. A Descartes-tal folytatott beszélgetés szövege először 1896-ban jelenik meg Charles Adam gondozásában,[12] vagyis Bethlen számára még nem volt elérhető nyomtatott változatban. Mint azt már fent említettük, Bethlen éppen 1662-ben folytat tanulmányokat az utrechti egyetemen, amikor Burmant ugyanitt a teológia professzorának nevezik ki. Az *Önéletírás* rövid megjegyzéséből tudjuk azt is, hogy Bethlen nemcsak a „publica professiók"-on vesz részt, hanem külön kurzusokra jár, így Burmanhoz is,[13] hisz az előbbiek hallgatása Bethlen szerint elégtelen a magas szintű tanulmányokhoz: „azokból az akadémiákon senki tudóssá nem lészen". Ezen életrajzi-filológiai belátások azért bírhatnak jelentőséggel, mert Burman egyéb műveiben nem találjuk meg a fenti

[12] Vö. Descartes 1648/1896. A kiadás alapjául szolgáló kézirat ma a Göttingeni Egyetem könyvtárában (Sign. 8 Philº 264) található, lejegyzőjét nem ismerjük, ám azt tudjuk, hogy az 1751-ben elhunyt göttingeni teológus, Magnus Crusius hagyatékából került mai lelőhelyére.

[13] Bethlen 1980. 574: „Tanulásom ez volt a publica professiókon kívül, mert azokból az akadémiákon senki tudóssá nem lészen: 1. Theológia. Amesiusra collegiumot tartottam Burmann Ferenc híres theologiae doctor és professornál."

elmefilozófiai gondolatokat – annak ellenére, hogy a cocceiánus teológiája[14] kifejtése során felmerülő más témákban kifejezetten kartéziánus alapállás nyilvánul meg. Ha helyesnek bizonyul az a sejtés, hogy a magyar gondolkodó az elme szimultán kognitív aktusainak témáját Burmantól veszi át, akkor azt a hipotézist kell megfogalmaznunk, hogy Burman talán teológiai tárgyú előadásai alkalmával tért ki a Descartes-tal 1648-ban folytatott beszélgetésekre, melyek során Bethlen jegyzeteket készít és 1708-ban az eszéki börtönben raboskodva felhasználja vagy emlékezetből idézi azokat az *Elöljáró beszéd* 9. részének megírásakor.[15]

Filozófiatörténészi fantáziánk számára nem nehéz elképzelni, hogy 1662-ben Burmant talán a *De homine* friss németalföldi publikációja (Descartes 1662) is arra indíthatta, hogy előadásai során kitérjen a Descartes-tal folytatott beszégetésekre – annak a Descartes-műnek az első kiadása tehát, melynek orgona-metaforáját Bethlen pontosan követi az idegi működés mechanikus leírásákor. Bethlen jól kivehetően összeegyeztethetőnek tartja Burmannak a mentális aktusok szingularitásáról vallott tézisét az idegrendszer Descartes által megfogalmazott mechanikai leírásával – és mindezt teszi úgy, hogy Burman Descartes-ot illető kritikai megjegyzéseit is fenntartja.[16]

Annyit mindenesetre teljes bizonyossággal állíthatunk, hogy Burmannál (és Huet-nél is) az elme aktusainak szimultaneitása teljesen más argumentációs környezetben merül fel, mint Bethlen szövegében. A németalföldi és a francia gondolkodó alapvető kérdése az elme reflexív képességére vonatkozik. Ezzel szemben az a két kognitív aktus, melyek egyidejűségének lehetőségét Bethlen az imádkozó automata esetében kizárni igyekszik, nem valamely perceptív aktus és az arra vonatkozó reflexió. Bethlen két mentális aktusa közül az egyikről azt tudjuk, hogy a test empirikusan hozzáférhető viselkedését *volna* hivatott irányítani, míg a másikról annyit tudunk, hogy bonyolult, tudatosnak *tűnő* viselkedések (imádkozás, zenemű előadása, tánc) közben megvalósuló, és azoktól semmiféle befolyást el nem szenvedő *független* mentális aktus. Bethlen érve pontosan rekonstruálható: bizonyos tudatosnak tűnő viselkedések ama *antikartéziánus* előfeltevés mellett magyarázhatóak *kartéziánus módon* pusztán mechanikus jelleggel, miszerint az elme nem képes egyszerre több aktust kifejteni.

[14] A cocceianus teológia és a kartéziánus filozófia sokat vitatott viszonyáról lásd Asselt 2001. 72–105.

[15] Burman recepciójának lehetőségét megerősítheti Bethlen vallásdefiníciójának affinitása Burmanéhoz, melyet a németalföldi teológus főműve, a *Synopsis theologiae* bevezető passzusaiban fogalmaz meg, vö. Bethlen 1980. 429–431 és Burman 1699. 3–18. Burman *Synopsis*a először Utrechtben jelent meg, 1671-ben.

[16] A mentális aktusok szimultaneitását tagadó álláspontját illetően Bethlen Pierre Daniel Huet (1630–1721) híres kartézianizmus-kritikájára is támaszkodhatott, vö. Huet 1690. 20: „az emberi elme is csak egy dolgot képes megérinteni direkt módon ugyanazon időben". A modern irodalom Huet elképzeléseit a tudatosság ún. *higher order*-koncepciójával állítja párhuzamba, mely szerint a tudatosság nem intrinzikus sajátossága perceptív aktusainknak, hanem az elme egyfajta magasabb rendű relációs jellemzője, vö. pl. Jorgensen 2014 és Nadler 2011. 143.

Úgy tűnik, mintha Bethlen ezen utóbbi feltevést általános elvként fogadná el, és ennek aleseteként kezelné az imádkozó automata problémáját.

Bethlen nem adja tudtunkra azt, hogy *mire* gondol a mechanikus imádkozó, mi képezi gondolkodásának *tárgyát* akkor, amikor „elméje másutt jár", és különösen nem adja tudtunkra azt, hogy *milyen fenomenális karaktere* van e független mentális aktusnak. Vajon az elme szimultán tevékenységeit illető negatív álláspontja azt is implikálja, hogy e független aktusa sem képes tudatosulni az imádkozó számára? Ennek ellenkezőjére következtethetünk abból, ahogy az emlékezet és a figyelem összefüggéséről ír az imádkozó automata érvét felvezető passzusban. Bethlen ugyanis a „másutt járó elme" függetlenségét a *res extensa* – mechanikus viselkedéseket és nyelvhasználatot is tartalmazó – világától éppen azzal támasztja alá, hogy élénk emlékezettel rendelkezünk automatikusan végzett cselevéseink közben felmerülő gondolatainkról, miközben nagyon könnyen elfelejtjük a szokásos ingerekre adott megszokott reakcióinkat. Az emlékezet e sikerességét Bethlen kifejezetten a szóban forgó kognitív aktivitást kísérő figyelemből vezeti le: „ha az elméje valamire *figyelmez*, azonkívül, amire az figyelmez akkor, akármit halljon, lásson, semmit benne nem tud"; ugyanígy: „ha a lelke másutt jár, sem a nyelve szólásiban, sem a füle hallásiban semmit sem tud, de tudja azt jól, amire akkor az elméje *figyelmezett*" [kiem. – S. J.]. Vagyis: a mechnikus viselkedéstől teljesen függetlenül gondolkodó elme nem szétszórt, nem egyfajta szabad asszociációs tevékenységet végez, hanem figyelemszerű összpontosítás jellemzi. Ennek azonban – az *attentio* kartéziánus felfogásának megfelelően[17] – azt is implikálnia kell, hogy a „másutt járó elme" reflektál mentális aktivitására, hiszen a figyelemnek akkor is szelektálnia kell az észlelt tárgyi mezőben, ha az észlelet nem az idegrendszer mechanikus változásainak következménye.

A vizsgálatainkat a tanulmány elején szándékosan – és Bethlen argumentációját követve – szűkítettük le a nyelvi megnyilvánulások mechanikus magyarázatára. Ugyanakkor arra is fel kell figyelnünk, hogy az imádkozó automata példáját felvezető mondat még nem zárja ki, hogy a kiterjedt külvilág valamely tárgya vagy az észlelet mezejének valamely részlete váltsa ki az elme figyelmét. Akár a legegyügyűbb ember is megtapasztalja, hogy „azonkívül, amire az figyelmez akkor, akármit halljon, lásson, semmit benne nem tud". Képzeljük el, amint Bethlen ott ül az Erdélyt kormányzó tanács aktuális ülésén, példának okáért 1693. december 23-án Nagyszebenben. Bánffy György, Erdély választott gubernátora összehívja a kormányzótanácsot és „proponálni kezdé, hogy őneki levele jött az udvartól [értsd: Bécsből] a jezsuiták bébocsátásáról, azért jó volna arról gondolkozni, beszélgetni" (Bethlen, 1980. 829–830). Bethlen látni szeretné a levelet, amit a gubernátor többszöri kérésre sem hajlandó megmutatni. Bethlen

[17] A descartes-i *figyelem*mel kapcsolatban a Burmannal folytatott beszélgetés során lásd Szalai 2010. 69–70.

– saját beszámolója szerint – felháborodik, önmagából kikelve követeli a levelet, hivatkozik a *Diploma Leopoldiná*ban lefektetett törvényességre. Elhangzott beszédének rövidre zárt felidézését egy „etc." fordulattal zárja, majd a tanács jelenlévő tagjaira vonatkozó megjegyzést fűz narrációjához: „Náláczi, két Bethlen, Keresztesi hallgatott, mint a kő" (Bethlen, 1980. 830). A levelet magából kikelve követelő Bethlen – Cordemoy morálisan kifogásolható rétorához hasonlóan – figyelme nyelvi megnyilvánulásán túl arra irányul, hogy milyen reakciót vált ki beszéde a tanácstagokban – akiknek személyes ellenérdekeltsége már előzetesen nyilvánvaló volt számára. Az adott ülés után egyáltalán nem fog emlékezni arra, hogy mi történt pontosan ama perc alatt a tanácsteremben, amikor beszéde ötödik mondatát előadta, ám a felsorolt tanácstagok összes arcrezdülése élénken megmaradt emlékezetében. Itt a figyelem szelekciója az elmétől függetlenül fennálló világ egy olyan tényállására vonatkozik, melyet az elme a látó- és hallószerveken, valamint az idegrendszeren és az agyon keresztül észlel. Bethlen tehát egyfelől észleli a beszéde által a tanácsteremben kiváltott külső tényállást, és erre reflektálva figyelmét Nálácziék arckifejezéseire összpontosította. A figyelem eme koncentrációja az észlelt tényállás más aspektusainak perifériára szorulásával járt együtt. Ám a felvezető mondat így nemcsak abban tér el az imádkozó automata pár sorral lejjebb bevezetett példájától, hogy a figyelem az empirikusan hozzáférhető világ percepcióját irányítja, hanem abban is, hogy az észlelet periferizált részei is *észlelt* részletek. Az imádkozó automata példája ezzel szöges ellentétben azt szemlélteti, hogy (1) a figyelem *nem* az empirikusan hozzáférhető világ percepciójára történő reflexió, és hogy (2) az imádságot elmondó pap jelsorozatát nem észleli és nem érti meg az automata, az imádság ismétlése teljes mértékben mechanikus.

Összegzésképp elmondhatjuk, hogy Bethlen alig egy bő oldalra rúgó eszmefuttatása a rutinszerűen imádkozó ember fiziológiai és mentális állapotáról olyan témákhoz szól hozzá releváns módon, melyek a 17. század második felének kartéziánus filozófiai vitái során fogalmazódtak meg. Annak kifejtése, hogy mindezen gondolatok hogyan illeszkednek az Elöljáró beszédben kifejezésre juttatott egyéb filozófiai elképzelésekhez, és különösen annak elemzése, hogy miért is van meggyőződve Bethlen Miklós 1708-ban arról, hogy élettörténete narrációját egy általános filozófiai vízióval kell bevezetnie, már további tanulmányok feladata.

IRODALOM

Ablondi, Fred 2003. *Gerauld de Cordemoy. Atomist, Occasionalist, Cartesian*. Milwaukee/WISC, Marquette University Press.

Ariew, Roger et al. 2015. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham –Boulder – New York – Toronto – Plymouth, UK, Rowman & Littlefield.

Asselt, Willem J. van 2001. *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603–1669)*. Leiden, Brill.

Aurelius Augustinus 1982. *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat.
Bethlen Miklós 1980. Élete leírása magától. In *Kemény János és Bethlen Miklós művei*. Sajtó alá rendezte V. Windisch Éva. Budapest, Szépirodalmi. 399–981.
Boros Gábor 2010. *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest, Áron Kiadó.
Burman, Frans 1699. *Synopsis Theologiae et speciatim Oeconomiae Foederum Dei*. 1. kötet. Amsterdam, Wolters.
Clerselier, Claude 1664. *Preface*. In Descartes 1664, e–ooiii.
Clerselier, Claude 1677. *Praefatio*. In Descartes 1677, a3–[i3^{v}].
Cordemoy, Géraud de 1668. *Discours physique de la parole*. Paris, Florentin Lambert.
Cordemoy, Géraud de 1679. *Tractatus physici duo I. de Mentis et Corporis distinctione. II. de Loquela*. Genf, Pictetus.
Cordemoy, Géraud de 2015. *Six Discourses on the Distinction Between the Body and the Soul and Treatises on Metaphysics*. Ford. és a bevezetést írta Steven Nadler. Oxford, Oxford University Press.
Cottingham, John 1978. 'A Brute to the Brutes?' Descartes' Treatment of Animals. *Philosophy*. 53/206. 551–559.
Darmanson, Jean 1684. *La beste transformée en machine*. h. n., k. n.
Descartes, René 1637/1992. *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest, Ikon.
Descartes, René 1641/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
Descartes, René 1648/1896. [Manuscrit de Göttingen.] Közreadja Charles Adam. *Revue bourguignonne de l'Enseignement supérieur*. 1896, 1–56.
Descartes, René 1648/1982. *Gespräch mit Burman*. Lateinish-deutsch. Ford. és szerk. Hans Werner Arndt. Hamburg, Meiner.
Descartes, René 1662. *De Homine* / Figvris Et Latinitate Donatus A Florentio Schuyl. Leiden, Moyardus.
Descartes, René 1664. *L'Homme de René Descartes et vn traitté de la formation du foetus dv mesme avthevr. Auec des Remarques de Louys de La Forge*. Paris, Charles Angot.
Descartes, René 1677. *De homine et de formatione foetus*. Quorum prior notis perpetuis Ludovici de la Forge M. D. illustratur. Amsterdam, Elsevir.
Descartes, René 1904. *Oeuvre de Descartes*. Vol. VII. Közreadja Charles Adam – Paul Tannery. Paris, Cerf.
Descartes, René 1909. *Oeuvre de Descartes*. Vol. XI. Közreadja Charles Adam – Paul Tannery. Paris, Cerf.
Dilly, Antoine 1676. *De l'ame des bêtes*. Lyon, Anisson & Posuel.
Duhamel, Jean-Baptiste 1673. *De corpore animato libri qvatvor*. Paris, Michallet.
Gaukroger, Stephen 1992. *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford, Clarendon.
Heffernan, George 2000. Az evidencia elpárolgása: az episztémikus igazolás descartes-i elmélete. Ford. Sajó Sándor. In Boros Gábor – Schmal Dániel (szerk.) *Kortársunk, Descartes*. Budapest, Áron Kiadó. 2000. 73–113.
Huet, Pierre Daniel 1690. *Censura Philosophiae Cartesianae*. Campis, Cotius.
Husserl, Edmund 2002. *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
Jorgensen, Larry M. Seventeenth-Century Theories of Consciousness. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition). Edward N. Zalta (ed.), URL = https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/consciousness-17th/ (utolsó letöltés: 2017.03.06)
Kékedi Bálint 2015. Descartes csodálkozó automatái. In Pavlovits Tamás – Schmal Dániel (szerk.) *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Budapest, Gondolat, 66–88.

Lachází Gyula 2007. Szenvedély, jellem és morál Bethlen Miklós önéletírásában. In Balázs Mihály – Gábor Csilla (szerk.) *Emlékezet és devóció a régi magyar irodalomban*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, 2007, 247–258.

Lachází Gyula 2015. A semmi Bethlen Miklós antropológiájában és önéletírásában. *Irodalomtörténeti Közlemények*. 119/3. 336–355.

Lachází Gyula 2016. A magyarországi korai felvilágosodás lélektani irodalma és Bethlen Miklós önéletírásának lélektani relevanciájú megállapításai. In *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*. Szerk. Balázs Mihály és Bartók István. Szeged, SZTE Magyar Irodalom Tanszék. 217–226.

Lennon, Thomas M. 2008. *The Plain Truth. Descartes, Huet, and Skepticism*. Leiden–Boston, Brill.

Mester Béla 2007. A magyar kartezianizmus történetírási hagyományaink tükrében. *Kellék*. 32. 95–109.

Moldvay Tamás 2007. *Ratio és ritmus: Előtanulmányok Descartes* Regulae*jának szintaktikai vizsgálatához*. PhD-disszertáció, Új- és jelenkori filozófiatörténet, Budapest, ELTE Filozófia Intézet.

Nadler, Steven 2011. Consciousness among Cartesians. *Studia Leibnitiana*. 43/2. 132–144.

Nadler, Steven 2015. Introduction. In Cordemoy 2015. 1–53.

Pardies, Ignace-Gaston 1672. *Discours de la connaissance des bêtes*. Paris, Sebastien Mabre-Cramoisy.

Schmal Dániel 2015. *Az elme filozófiája a kora újkorban*. Budapest, Gondolat.

Schmaltz, M. Tad 2004. *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*. Cambridge, Cambridge University Press.

Simon József 2016a. Bethlen és a hírnév. A Pufendorf-recepció problémája. In *A felvilágosodás előzményei Erdélyben és Magyarországon (1650–1750)*. Szeged, SZTE Régi Magyar Irodalmi Tanszék. 187–205.

Simon József 2016b. Filológiai és filozófiatörténeti megjegyzések Bethlen Miklós Önéletírásának Elöljáró beszédéhez. *Irodalomtörténeti közlemények*. 120/3. 299–314.

Simmons, Alison 2012. Cartesian Consciuosness Reconsidered. *Philosophers' Imprint*. 12/2. 1–21.

Szalai Judit 2010. Arisztoteliánus-skolasztikus elemek a descrates-i szenvedélytanban. *Magyar Filozófiai Szemle*. 54/3. 65–77.

Tordai Zádor 1962. A magyar kartezianizmus történetének vázlata. *Magyar Filozófiai Szemle*. 6/1. 54–79.

Tóth Zsombor 2011. *A koronatanú: Bethlen Miklós: Az „Élete leírása magától" és a XVII. századi puritanizmus*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.

Wilson, Catherine 2003. *Descartes' Meditations. An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cseke Ákos

Önmagam és mások kormányzása

A törődés etikai, politikai és teológiai dimenziója a kései Foucault-nál*

I.

*A testek gyakorlásá*ban, a *Homo sacer* utolsó kötetében Giorgio Agamben alapvetően három szempontból kritizálta Pierre Hadot Foucault-kritikáját. Egyrészt azt vetette Hadot szemére, hogy „esztétikáról" és ennek kapcsán „dendizmusról" beszél ott, ahol valójában nyilvánvalóan egy „etikai" dimenzióról van szó; másrészt felhívta a figyelmet arra, hogy bár Hadot szerint a bölcsesség fogalma nem jelenik meg Foucault-nál, az nagyon is jelen van a kései művekben; harmadrészt arra mutatott rá, hogy Hadot kritikája, amely szerint helyesebb volna „»önkultúra« helyett »önmeghaladásról«, az én átalakításáról, transzformációjáról beszélni" (Hadot 2010. 282), egy olyan esztétikát, egy olyan, többek között éppen Foucault által kritizált és meghaladott mű- vagy szubjektum-felfogást feltételez, amelyben az ember mint saját élete „szerzője" kívülről, megalkotandó tárgyként, objektumként, műként tekint önmagára: „Hadot nem képes elszakadni az életéhez és a cselekedeteihez képest transzcendens szubjektum ideájától, és emiatt úgy tekint az élet mint műalkotás foucault-i paradigmájára, mintha a mű az alkotón kívül helyezkedne el. Valójában azonban Foucault már 1969-es híres esszéjében kérdésessé tette a műnek és a szerzőnek ezt a felfogását", mondván, hogy a műalkotás „nem egy hozzá képest kívül elhelyezkedő vagy őt megelőző szubjektum kifejeződése", hanem „megnyílás egy olyan térre, ahol a szubjektum szüntelenül eltűnik". (Agamben 2015. 152–153.) Agamben konklúziója az, hogy „Foucault számára az »én« nem egy szubsztancia, nem egy bizonyos működés tárgyiasítható eredménye, hanem maga a működés, maga a viszony", ami azt is jelenti, hogy „tulajdonképpen nem beszélhetünk szubjektumról, hanem csak a szubjektiváció folyamatáról": a mű, amelyet meg kell alkotnunk, nem más, mint „az alkotó szubjektum maga". A Foucault által leírt „etikai tapasztalatban a szubjektum nem a saját élete mögött, fölött vagy azon kívül helyezkedik el; az etikai tapasztalat egy olyan tapasztalat, amelyben a szubjektum, azál-

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (MTA) támogatásával jött létre.

tal, hogy éli az életét, felbonthatatlan és immanens viszonyban áll saját életével" (Agamben 2015. 158).[1]

Ami Agamben első két kritikai pontját illeti, azokkal nehéz volna nem egyetértenünk. Kétségtelen, hogy bár a kései Foucault többször is beszélt „a létezés esztétikájáról" (pl. Foucault 1999a. 331), ezen az „esztétikán" elsősorban inkább és egyre inkább etikai tapasztalatot értett (pl. Foucault 2015a). Az esztétika ebben a kontextusban az etika szinonimájaként tűnik fel, talán nem függetlenül az ismert – tulajdonképpen sem esztétikainak, sem etikainak nem mondható – plótinoszi kijelentéstől, amely szerint az embernek úgy kell munkálkodnia önmagán, mint egy szobrásznak a művén, és amelyet Foucault talán éppen Hadot-nál olvasott (vö. Hadot 2010. 47) (bár ez fordítva már korántsem mondható el: az etika kifejezésnek nem vagy nem mindig szinonimája a kései Foucault-nál az esztétika). Ami a bölcsesség fogalmát illeti, Hadot valóban azt állítja, akkor, amikor az én átalakításáról vagy transzformációjáról beszél, hogy „ennek során nem mellőzhetjük a »bölcsesség« terminust sem, amely viszont nagyon ritkán, sőt, talán egyetlenegyszer sem jelenik meg Foucault szövegeiben" (Hadot 2010. 282). Ugyanakkor meglehetősen pontatlan dolog ennek kapcsán, mint Agamben teszi, „tényszerű pontatlansággal" vádolni Hadot-t, arra hivatkozva, hogy *A szubjektum hermeneutikájá*ban Foucault legalább tizennyolc alkalommal használja a bölcsesség kifejezést, ha tudjuk, hogy Hadot Foucault-tanulmányai a nyolcvanas években jelentek meg, *A szubjektum hermeneutikájá*t viszont 2001-ben publikálták először. Hadot tehát egyáltalán nem ismerhette azt a Foucault-szöveget, amelyben Foucault többször is használta a bölcsesség kifejezést, ahogy a *Dits et écrits*-ben összegyűjtött interjúkat, beszélgetéseket és kisebb tanulmányokat sem feltétlenül olvasta – hacsak nem azokban a kötetekben és folyóiratokban, ahol Foucault eredetileg publikálta őket –, amelyek első ízben 1994-ben jelentek meg (és amelyek további fontos támpontot nyújtanak, Agamben számára is, a kései Foucault esztétikájának és etikájának megértéséhez) (vö. Foucault 2001a).

Az Agamben által említett harmadik pont azért fontos az olasz filozófus számára, mert ebből kiindulva tér rá a saját Foucault-val kapcsolatos kritikus megjegyzéseinek a kifejtésére, amelyek nem pusztán filológiai jellegű pontosítások vagy kiegészítések, hanem valódi etikai-bölcseleti téttel bírnak. Agamben mindenekelőtt arra mutat rá, hogy Foucault egy olyan etikát dolgozott ki, amely a szubjektum teljes immanenciáján alapul, amelyben tehát a szubjektum önmaga számára nem egy önmagán kívül levő tárgy vagy mű, amelyet meg kell alkotnia,

[1] Különböző műveiben – ami különösen igaz a kilenckötetes *Homo sacer*-ciklusra – Agamben, mint ismeretes, nagyon gyakran, nagyon invenciózusan és egyben sokak szerint nagyon problematikusan értelmezi, olvassa, kritizálja és „használja" Foucault szövegeit. Ennek a tanulmánynak nem célja általában bemutatni Agamben Foucault-olvasatát; az egyik legismertebb fogalom, a biopolitika foucault-i felfogásának agambeni újragondolása – és az azzal kapcsolatos dilemmák – kapcsán lásd pl. K. Genel 2004.

hanem az önmagához fűződő viszony maga. Ennek kapcsán visszautal műve egy korábbi pontjára, ahol kitért arra, hogy *A szubjektum hermeneutikájá*hoz írt utószó szerzője, Frédéric Gros – az egyik legismertebb és legelismertebb kortárs Foucault-szakértő[2] – a következő mondatokat idézi Foucault hátrahagyott jegyzeteiből: „Az önmagam, amellyel viszonyban állok, nem más, mint ez a viszony maga […]. Összességében tehát önmagam és a viszony immanenciájáról vagy ontológiai azonosságáról beszélhetünk." (Gros 2001. 65.) Ugyanitt Gros további idézeteket is hoz Foucault-tól (ezeket Agamben már nem idézi a maga művében), így például ezeket a mondatokat: „Ez az önmagunkon végzett hosszadalmas munka, amelynek kapcsán minden szerző kiemeli e munka hosszadalmas és fáradságos jellegét, nem arra szolgál, hogy elválassza magától a szubjektumot, hanem arra, hogy saját magához kapcsolja: saját magához és saját magán kívül senki máshoz, oly módon, hogy világossá váljon az ember önmagához fűződő viszonyának feltétlen és öncélú vonása." (Gros 2001. 514.) A Gros-tól vett idézetet Agamben további, közvetlenül Foucault-tól, a *Dits et écrits II*-ből származó idézetekkel egészíti ki, amelyek révén arra mutat rá, hogy a Foucault által felvázolt radikális etikai immanencia a másokkal való törődést és a társadalmi normákra való hivatkozást mint önmagán túlmutató „transzcendenciát" is háttérbe szorítja. Ennek jegyében hívja fel a figyelmet egy interjúra, ahol Foucault azt mondja: „A görögök számára az önmagammal való törődés nem azért etikus, mert másokkal való törődésként jelentkezik. Az önmagammal való törődés önmagában etikus" (Agamben 2015. 155, lásd Foucault 2001a. 1533).

Agamben azonban nem áll meg itt, hanem olyan szövegekre is rámutat, amelyek ellentmondani látszanak az etikai immanencia általa felvázolt foucault-i programjának, így például utal *Az igazság bátorsága* című előadássorozat azon pontjára, ahol a cinikusok kapcsán Foucault azt mondja: a szubjektumnak, bizonyos jól meghatározott eljárások révén, „igaz életté" kell alakítania a maga életét (vö. Foucault 2009. 311). „De mégis hogyan volna lehetséges, hogy az én, aki nem más, mint viszony, olyan cselekedetek szubjektumaként alkossa meg önmagát, amelyek révén képessé válik önmaga kormányzására, arra, hogy megteremtsen magának egy életstílust és egy »igaz életet«?" (Agamben 2015. 159). Ha az etika korábban hangsúlyozott immanenciája szerint a szubjektum soha nem azonosulhat azzal, amit önmagából vagy önmaga számára megalkot, hiszen ő nem az, amit létrehoz, kialakít vagy megteremt, hanem a létrehozás, a kialakítás, a teremtés maga, akkor kérdésessé válik, miként alkothatná meg a szubjek-

[2] Nem véletlen, hogy Gros nemcsak – többek között – a nyolcvanas évek két utolsó (és talán legfontosabb) előadását szerkesztette igen alaposan és hozzáértő módon (Foucault 2008 és Foucault 2009), de a kétkötetes Pléiade-kiadásnak is ő lett a főszerkesztője (Foucault 2015b). Agamben elsősorban Foucault-szakértőként és Foucault-filológusként hivatkozik Gros kutatásaira, függetlenül attól, hogy, mint látni fogjuk, Gros – Agambenhez hasonlóan – maga is egy bizonyos és jól meghatározott filozófiafelfogás és Foucault-értelmezés nevében olvassa, elemzi és szerkeszti Foucault írásait.

tum a maga igaz életét, anélkül, hogy ezzel a megalkotott, a saját életéből mint anyagból megformált igaz élettel ne azonosulna; arról nem is beszélve – mint maga Agamben is utal rá tanulmányában –, hogy Foucault szemében az igaz életet kereső cinikus filozófust a másokkal való törődés önmagán túlmutató akarata vezeti, hiszen annak érdekében alkotja igazzá a maga életét, hogy azt mindenestül láthatóvá tegye és példaként felmutassa vagy inkább azzal folyamatosan ostrom alá vegye és provokálja a társadalom hazug életet élő tagjait (Foucault 2009. 276; Agamben 2015. 155). További probléma, hogy a kései Foucault szemében a szubjektum kikerülhetetlenül hatalmi viszonyokban él: „Az, aki, saját élete »vezetőjeként« saját cselekedetei szubjektumaként hozta létre önmagát, egyben mások által »vezetett« is vagy mások »vezetését« kapja feladatul: az egy adott élet formájában bekövetkező szubjektiváció egyben egy hatalmi viszonynak való alávetettséget implikál" (Agamben 2015. 160).

Agamben szerint mindez (az igaz élettel való azonosulás, a másokkal való törődés és a politikai értelemben vett alávetettség problémája) azt jelenti, hogy Foucault megpróbált ugyan a végsőkig elmenni a szubjektum etikai immanenciájának elgondolásában, ez a kísérlete azonban, filozófiai értelemben, kudarcba fulladt. Mivel a szubjektumot Foucault-nál egyszerre transzcendens és immanens viszony fűzi önmagához, ez – állítja Agamben – oda vezet, hogy Foucault „egyre súlyosabb aporiákba" bonyolódik etikája kifejtése során: a megalkotott szubjektum egy olyan „gnosztikus vagy újplatonikus hiposztázisként él tovább, amelyet a szubjektum önmaga gyakorlása során – mint valami maradékot, amelytől nem sikerült megszabadulnia – mintegy hagy fennállni saját magán kívül" (Agamben 2015. 159). Agamben számára nem pusztán azért fontos ezeknek az aporiáknak a feltárása, hogy rámutasson Foucault esetleges következetlenségeire, hanem azért, hogy ennek nyomán, mintegy ebből kiindulva és ezt „megoldva", felvázolhassa az ember – és a boldogság – olyan, egyfelől a „désœuvrement", az „inoperativitás", másfelől és ebből következően a pozitív értelemben vett „anonimitás", „felismerhetetlenség" és „felelőtlenség" fogalmán alapuló etikai felfogását, amely elvileg mentes a hagyományos bináris oppozíciók (pl. kint/bent, lent/fönt, immanens/transzcendens, *dünamisz/energeia*) hatalmától, és – mivel meghaladja ezeket a kettősségeket vagy közömbösnek mutatkozik irántuk – amely segítségével képes lehet megóvni magát attól, hogy ilyen és hasonló jellegű aporiákba bonyolódjon.[3]

[3] Lásd pl. Agamben 2015. 340: „Ha a művészi gyakorlat az a hely, ahol a legnagyobb erővel és sürgősséggel jelentkezik egy életforma megalkotásának szükségessége, az azért van, mert a művészi gyakorlatban a mai napig megőrződött az a tapasztalat, amely valami olyasmire vonatkozik, ami túlmutat a művön és egyáltalán a műben-léten, miközben persze attól elválaszthatatlan is marad. Az embert soha nem az határozza meg, hogy mit hozott létre, hogy milyen művet alkotott meg, hanem kizárólag az, hogy mennyiben lépett túl a műközpontúság eszméjén [talán így lehetne a legjobban visszaadni a francia *désœuvrement* nehezen lefordítható fogalmát; a mondat a francia fordításban így hangzik: *un être vivant ne peut jamais être défini par son œuvre, mais seulement par son désœuvrement*], vagyis az, hogy képes volt-e egy adott mű megalkotása

II.

Az Agamben által felvázolt Foucault-kritika több szempontból is problematikusnak tűnik.

(1) Agamben, mint láttuk, azért bírálta Pierre Hadot-t, mert Hadot kijelentette: szemben azzal, amit Foucault állít, az öngondozás antik (és modern) fogalma nem merül ki abban, hogy a szubjektum önmagával törődik, ez ugyanis egyfajta dendizmushoz vezet. A helyzet azonban az, hogy amit Agamben mond Foucault kapcsán, az sok tekintetben emlékeztet Hadot kritikus megjegyzéseire, hiszen Agamben szintén azt állítja, hogy nem tartható fenn vagy legalábbis Foucault maga nem tudja fenntartani a szubjektum állítólagos immanenciáját, hanem, éppen egyfajta etika megalkotása érdekében vagy reményében, mintegy önmaga ellenére, szüntelenül szembetalálkozik a szubjektum elkerülhetetlen „transzcendenciájával". Kétségtelen, hogy Hadot nem feltétlenül ebben az értelemben beszélt arról, hogy a szubjektum számára elengedhetetlen, hogy túljusson önmagán, az is kétségtelen azonban, hogy végső soron Agamben is arra mutat rá, hogy az etikai immanencia elmélete nem tartható, hogy Foucault nem tudja vagy nem akarja tartani magát hozzá.

(2) Az Hadot-kritika kritikájának alátámasztása érdekében Agamben Foucault 1969-es szövegére, a *Mi a szerző?* című előadására hivatkozik, ahol Foucault szerinte egyszer s mindenkorra világossá tette, hogy a szerző és a mű viszonyát nem úgy kell elképzelnünk, mint egy expresszív viszonyt, amely során a szerző mintegy kifejezi magát a mű által vagy beleálmodja magát a művébe, valójában ugyanis a mű Foucault szerint nem más, mint „a szerző halálának" helye. Ahogy Foucault maga írja: „Az írás ma az áldozathoz és magának az életnek a feláldozásához kapcsolódik; olyan önkéntes megsemmisítés ez, amely nem igényel könyvbéli ábrázolást, hiszen az író mindennapi létezésében megy végbe. Míg régen a műnek az volt a feladata, hogy halhatatlanságot teremtsen, most kivívja az ölés jogát, azt a jogot, hogy szerzőjének gyilkosa legyen." (Foucault 1999a. 123.) Valójában azonban ez az ellentét (a hagyományos elképzelés, amellyel Hadot dolgozik: a mű mint az alkotó kifejeződése versus a modern elképzelés, amelyben a mű a szerző halálának helye) ebben a formában nemcsak leegyszerűsítő, hanem megtévesztő is. Először is azért, mert már magában az 1969-es elő-

---

során kapcsolatban maradni egy tiszta lehetőséggel; csak ebben az esetben sikerülhet egy olyan életforma megalkotása, amelyben közömbössé válik az, ami elválasztja egymástól a *zoé*t és a *bios*zt, az életet és a formát, a privátot és a közösségit, és amelyben már nem egy életről és nem egy formáról van szó, hanem a boldogságról. A festő, a költő, a gondolkodó – és általában bárki, aki egy bizonyos *poiészisz*t és tevékenységet gyakorol – nem egy mű szuverén szubjektuma, hanem olyan anonim élőlény, aki azáltal, hogy mindig újra inoperatívvá alakítja a nyelv, a látás, a testek műveit, tapasztalatot szerez önmagáról és életformává alakítja az életét […]. Az életforma nem felismerhető és maga sem ismeri fel önmagát, az élet és a forma közötti kapcsolat és a boldogság benne felmerülő kérdése ugyanis minden lehetséges felismerést és minden lehetséges művet meghalad."

adásban sem teljesen egyértelmű Foucault álláspontja,[4] másodszor pedig azért, mert úgy tűnik, hogy Foucault a nyolcvanas években más mű- és szubjektumfelfogással dolgozik, mint 69-es szövege megírásakor. Utolsó két előadássorozatában például egyfajta „paktumról" beszél, amelyet az ember saját magával köt és amelyen „az igazmondás olyan ünnepélyes rítusát" érti, „amely során a szubjektum elköteleződik aziránt, hogy gondolatai áthassák a szavait" (Foucault 2008. 62); a szubjektum arra vállalkozik tehát, hogy „a saját nevében beszéljen" akkor, amikor kimondja az igazságot (Foucault 2009. 16). José Guilherme Merquior joggal beszél a kései Foucault kapcsán „a szubjektum visszatéréséről", „a szubjektummal megkötött csendes békéről" és a szubjektum olyan teóriájáról, amelyben a szubjektum nem más, mint „az az erő, amely révén a szubjektum formát ad viselkedésének" (Merquior 1986. 163). A nyolcvanas évek szövegei, azon belül is a létezés esztétikája értelmezése során nem feltétlenül érdemes tehát a 69-es előadásra hivatkozni, Foucault ugyanis ekkor már alaposan újragondolta korábbi álláspontját.

(3) Agamben meglehetősen szabadon idézi nemcsak a Foucault-szövegeket, de a Foucault-ra vonatkozó másodlagos szakirodalmat is. Láttuk, hogy tézise alátámasztásához azt az interjút idézi, amelyben Foucault hitet tesz amellett, hogy az öngondozás már tisztán önmagában, a többi emberhez való viszony nélkül is etikus: „A görögök számára az önmagammal való törődés nem azért etikus, mert másokkal való törődésként jelentkezik. Az önmagammal való törődés önmagában etikus." Az idézett interjúban Foucault valóban szó szerint ezt mondja, csakhogy a második mondat végén nem pont van, hanem pontosvessző, és a mondat a következőképpen folytatódik: „ugyanakkor magában foglalja a másokkal való komplex viszonyokat, amennyiben a szabadságnak ez az ethosza egyben a másokkal való törődésnek is egy formája; ezért fontos, hogy az önmagát a kellő módon, szabadon kormányzó ember képes legyen a felesége, a gyermekei és a háza kormányzására […]. Az önmagunkkal való törődés abban az értelemben is feltételezi a másokkal való viszonyt, amennyiben annak érdekében, hogy helyesen törődjünk önmagunkkal, meg kell hallgatnunk egy filozófus tanítását. Szükségünk van egy vezetőre, egy tanácsadóra, egy barátra, valakire, aki igazat mond nekünk. A többi emberhez fűződő viszony problémája az önmagunkkal való törődés egész történetében jelen van." (Foucault 2001a. 1533.) Jól látszik tehát, hogy Agamben kiszakítja a kontextusából azt a két mondatot, amelyet saját, Foucault-ra vonatkozó tézise alátámasztásához használ, miközben nem idézi azokat a mondatokat, amelyek éppen az ellenkezőjét állítják annak, mint amit Agamben hallani szeretne Foucault-tól, és amelyek a szubjektumnak

[4] Nem véletlen, hogy a vita során Jean D'Ormesson azt állítja, és Foucault ennek nem mond ellent, hogy „Foucault azt, amit elvett a szerzőtől vagy pontosabban a művétől, egy káprázatos bűvészmutatvánnyal kamatostul juttatta vissza hozzá: a diszkurzivitás megalapítójaként a szerző nem csak a saját művét, de másokét is visszakapja". Foucault 1999a. 138.

azt a kettős „transzcendenciáját” hangsúlyozzák, amely során az ember vagy segítségért kiált másokhoz vagy segítséget nyújt másoknak (például a lelkivezetés gyakorlatában).

Ugyanezt figyelhetjük meg Gros tanulmányának idézésekor. Mint láttuk, Agamben utal Gros tanulmányára, aki *A szubjektum hermeneutikájá*hoz írt utószavában felidézi Foucault-nak azokat a (máig) publikálatlan feljegyzéseit, amelyeket az 1981–1982-es előadássorozattal egy időben készített és amelyekben Foucault „önmagam és a viszony immanenciájáról vagy ontológiai azonosságáról” beszél. Gros ennek – és más, hasonló, szintén a hagyatékban fellelhető Foucault-szövegek – kapcsán valóban beszél „az immanencia etikájáról”, valójában azonban ez csak az egyik aspektus, amelyre felhívja a figyelmet, ezzel egy időben ugyanis azt is kifejti, hogy a kései Foucault etikája egyben „az éberség és a távolság etikája” (Gros 2001. 512) is. Gros egész tanulmányának az a kifejezett célja, hogy rámutasson: az etikai dimenzió Foucault számára távolról sem merül ki az öngondozás jelenségében, törődni önmagunkkal tehát egyáltalán nem „etikus önmagában”; a kései Foucault etikájáról nem állíthatjuk azt, amit az Hadot által kifejezetten kritikusan idézett Paul Veyne mond ismert Foucault-tanulmányában: „Ha az ember úgy fogja fel önmagát, mint egy művet, amit el kell készíteni, akkor képes lehet egy olyan erkölcsiség kidolgozására, mely ma már sem a hagyomány, sem az emberi értelem közvetítésével nem jut el hozzá. Az önmaga művészeként meghatározott ember így éri el a modern kor számára nélkülözhetetlen autonómiát. »Minden elveszett, mondta Médeia, egyvalami maradt: én magam«.” (Hadot 2010. 281.)

A kései Foucault-nál valójában egyáltalán nem pusztán önmagam stilizációjáról van szó, mondja Gros, „mintha a gondolkodás mintegy megmerevedne egy »esztétikai stádiumban« és az ezzel együtt járó narcisztikus tendenciákban” (Gros 2001. 511), szó sincs tehát arról, hogy Foucault-nál a szubjektum az önmagával való viszonyban teljesedne ki. Ennek két dolog is ellentmond: egyrészt az éberség parancsa, vagyis az, hogy az embernek gyanúval kell tekintenie önmagára, folytonos éberségben kell lennie önmagával szemben, ennek jegyében Foucault „a szubjektum radikális gyengeségét hangsúlyozza, és egyre erősebben kiemeli az öröm és a rossz kapcsolatát”; másrészt a távolság parancsa, ami alatt Gros „a mester vagy tanító szükségességét” érti, és ami valójában éppen a szubjektivitás börtönéből vagy csapdájából való kilépés szükségességét jelenti, Foucault szerint ugyanis az öngondozás „nem a magány gyakorlata, hanem egy valódi szociális gyakorlat” (Gros 2001. 514–516). „Az öngondozás messze nem szigetel el az emberi közösségtől, épp ellenkezőleg, teljes mértékben ráutal erre a közösségre, hiszen »az önmagunkhoz fűződő, alapvető viszonynak – idézi Gros Foucault egyik hátrahagyott jegyzetét – lehetővé kell tennie a szubjektum számára, hogy egy emberi közösség tagjaként fedezze fel önmagát, amely, a vérrokonság ereje által, az egész emberi nemmel való azonosulást is magában foglalja«.” (Gros 2001. 519.)

Úgy tűnik, nincs szó tehát arról, mint Agamben állítja, hogy Foucault valamiféle „aporiához" jutott volna el kései etikája végiggondolása során: Foucault, mint Gros rámutatott, úgy vélte, hogy „a törődés önmagunkkal" etikája vagy esztétikája teljes természetességgel kapcsolódik a másokhoz való viszony és a másokkal való törődés „politikájához". Valójában tehát itt, a kései Foucault szemszögéből nézve, nem aporiáról van szó, hanem arról, hogy az önmagával való törődésben önmagát létrehozó szubjektum – gondoljunk a cinikus Diogenész „performanszaira", az Alkibiadészt tanító Szókratészra, a Luciliusszal levelező Senecára vagy a tanítványaihoz szóló Epikuroszra, egyáltalán az antik filozófiai iskolák szellemi közegére – szerelmesként, barátként, tanácsadóként vagy lelkivezetőként teljes természetességgel és mintegy éppen öngondozásából következően segít másoknak abban, hogy maguk is elérjék az önazonosságnak azt az állapotát, amelyet ő maga igaznak tart és él meg.

Erre az etikaiból szervesen következő „politikai" dimenzióra – ami egyben az immanenciából természetesen következő „transzcendenciát" mint önmagamon való túllépést is jelenti – többek között már Philippe Chevallier is felhívta a figyelmet, amikor arról beszélt, hogy a nyolcvanas évek előadásaiban az igaz szó és az igaz élet igénye vagy problémája nem egy elszigetelt szubjektumból tör elő, hanem mindig egy adott, „politikai" kontextus függvénye, és csak ennek a kontextusnak a figyelembevételével tárgyalható és érthető meg (Chevallier 2013. 65). Mint Daniele Lorenzini is utalt rá, nemcsak arról van szó, hogy voltaképpen „már a szubjektum önmagához való viszonya is politikai viszony", hanem arról is, hogy Foucault „az életté vált igazmondás szocio-politikai hatásaira" mutat rá, arra, hogy „önmaga és mások kormányzása" és az igaz élet mint etikai alapelv és magatartásmód kialakítása során a filozófus „átpolitizálja" az addig nem kifejezetten politikai tereket, vagyis rámutat a politika olyan értelmére és használatára, amely messze kívül esik a népgyűlés erre kijelölt terein (Lorenzini 2015. 54). Mivel a kései Foucault-nál „az önmagamon végzett munka alapvető fontossága és értéke nem csupán etikai, hanem valóságosan politikai jellegű is", ezért „puszta fikció és illúzió" azt gondolni, hogy az önmagammal való törődés és a másokkal való törődés elválasztható egymástól (Lorenzini 2016. 11 és 13) – amire egyébként már Foucault két utolsó, a Collège de France-ban elhangzott előadássorozatának a címe is utal: *Le gouvernement de soi et des autres I–II*, azaz: *Önmagam és mások kormányzása I–II*. Jól látszik tehát, hogy Gros, Chevallier és Lorenzini – mint a kései Foucault talán legjelesebb kortárs kutatói – már tisztán filológiai szempontból is alapvetően tévesnek tartják a külső és a belső, az immanens és a transzcendens, az etikai és a politikai közötti éles ellentét hangsúlyozását; szaktanulmányaikkal azt a többek között Hadot nevéhez fűződő, kétségkívül meglehetősen leegyszerűsítő felfogást akarják cáfolni, lerombolni és megkérdőjelezni, amely a kései Foucault filozófiájában puszta önstilizálást, létezés-esztétikát akar látni és láttatni. Az arra való rámutatás, hogy az etikai és a politikai dimenzió együttesen alapvető motívuma a kései Foucault előadásai-

nak, filológiai értelemben alátámasztható, de Gros, Chevallier vagy Lorenzini számára alighanem filozófiai értelemben is jogos és kívánatos; ha Hadot-nak valóban igaza lenne Foucault-kritikájában, ha Foucault-nak az ókori bölcselet állítólagos belátásaira támaszkodó kései filozófiája valóban kimerült volna a létezés átesztétizálásában, akkor joggal gondolhatnánk, hogy a kései Foucault nemcsak az ókori szövegek értő olvasójaként, hanem tisztán gondolkodóként-filozófusként is többé-kevésbé csődöt mondott.

III.

Érdekes, hogy a szociális vagy politikai dimenzióra való erőteljes rámutatás után Gros röviden felidézi Foucault-nak azokat az ugyanebből a korszakból származó hátrahagyott feljegyzéseit is, amelyek az öngondozásnak az istenhez vagy a daimónhoz fűződő „teológiai" kapcsolatát vizsgálják, ennek során azonban nemcsak nem szentel különösebb figyelmet ezeknek a szövegeknek, hanem úgy értelmezi őket, mintha az isteni dimenziója Foucault számára pusztán az én egyfajta „kivetülése" vagy „emblémája" lenne: „A Másik nem más, mint Önmagam kivetülése, és ha valamibe itt bele kell borzongani, az éppen ez az Önmagam, nem pedig a Másik, aki pusztán Önmagam emblémája" (Gros 2001. 523). Első pillantásra meggyőzőnek tűnhet ez az okfejtés; ha azonban megvizsgáljuk azokat a feljegyzéseket, amelyekből Gros levonta ezt a következtetést – ezek a feljegyzések ma már mindenki számára kutathatóak a Bibliothèque Nationale de France-ban –, arra jutunk, hogy Gros nem vette kellőképpen komolyan Foucault jegyzeteit. Ezek a feljegyzések ugyanis azt mutatják, hogy Foucault nagyon is tisztában volt azzal: a transzcendens, isteni vagy teológiai dimenzió – legalábbis azokban az antik filozófiai szövegekben, amelyek elemzésére vállalkozott – nyilvánvalóan elidegeníthetetlen részét képezi a szubjektumnak, ami persze azt is jelenti, hogy, jelen esetben egy másik szempontból, újfent lehetetlenné vagy legalábbis kérdésessé válik a szubjektum fogalmát a „viszony" fogalmára redukálni, már nemcsak azért, mert az etikai szubjektum előbb-utóbb szükségképpen önmaga számára is az alakítás vagy alkotás tárgyát képezi, amelylyel azonosulnia kell, és nemcsak azért, mert az öngondozás elképzelhetetlen az önmagamon való túllépés, a másokhoz való odalépés (a többi ember gondozása) és egy tanító vagy tanácsadó segítsége nélkül, hanem azért is, mert magának az isteninek is be kell lépnie a szubjektivitás terébe: az isteni mintegy a szubjektum mélyéről hallatja a szavát és szólítja fel a szubjektumot arra, hogy törődjön önmagával. Az isteni ebben az értelemben egyenesen egyfajta *conditio sine qua non*ja magának az öngondozásnak, és ebből következően a másokra irányuló törődésnek is.

Hátrahagyott feljegyzéseiben Foucault az önmagunkkal való törődés vallásos oldaláról beszél, elsősorban Marcus Aurelius, Epiktétosz és Seneca szöve-

gei nyomán, és arra mutat rá, hogy ezek a gondolkodók közvetlen és explicit kapcsolatot tételeznek az önmagunk iránti gond és „az isteni előírásainak való odafigyelés mint az üdvözülés elérésének eszköze" között. Annak érdekében, hogy kifejtse, „az önmagunkhoz fűződő viszony szorosan összefügg az istenséggel kialakított kapcsolattal", egyrészt azt veszi szemügyre, „miként lehet felemelkedni az isteni nézőpontig mint a világ értelméig", másrészt azt mutatja be, „hogyan van jelen Isten az egyénben, különös tekintettel a daimón formájában való jelenlétre". Az első elemzési szempont kapcsán a *Természettudományos vizsgálódások* előszavára, Marcus Aurelius *Elmélkedései*nek egy szakaszára (IX. 32) és Epiktétosz *Beszélgetései*re (I. 14. 16) utalva Foucault arra mutat rá, hogy „a felemelkedés a világ elrendezőjének, Istennek a gondolkodásához egy olyan gyakorlat, amely az önmagam iránti figyelem alapjául szolgál; ez a felemelkedés az, ami megalapozza az önmagam iránti tiszteletet, a külső dolgokkal szembeni függetlenséget és azoknak az eseményeknek az elfogadását, amelyek megtörténhetnek velem. Ha a maga radikalitásában tekintjük, akkor világossá válik, hogy az isteni rend az életszabályok alapja."

Ami az isteninek a lélekben rejlő jelenlétét illeti, az hosszabb kifejtést igényel, amely során Foucault Seneca 102. levele és Epiktétosz egy szövege (*Beszélgetések* I. 14. 3–10) kapcsán azt tárgyalja, hogy miként válik „az isteni az egyes emberek által elkövetett cselekedetek és a lélek minden belső mozgása tanújává", majd megvizsgálja a daimón különböző felbukkanását és leírását Platón, Dión Khrüszosztomosz, Marcus Aurelius és Epiktétosz írásaiban. Marcus Aurelius kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy a daimón „mindenekelőtt a megismerés tárgya", amennyiben „ahelyett, hogy a lelkünket vagy a világot kutatnánk, felé kell fordulnunk", mint aki „a legfontosabb azon dolgok közül, amelyekre gondot kell viselnünk". A daimón ugyanakkor nem pusztán a kontempláció és törődés tárgya, hanem egyúttal cselekedetünk igazi szubjektuma is, a daimón tehát „azoknak a cselekedeteknek a tárgya, amelyek révén ki kell fejeznünk iránta való tiszteletünket és egyúttal azoknak a helyes cselekedeteknek az alanya, amelyeket elkövetünk". Foucault mindebből arra a következtetésre jut, hogy „a daimón, függetlenül attól, hogy isteni lényegű, nem más, mint szubjektum a szubjektumban: bennünk él, mint egy másik, akit a kultusz tárgyává kell tennünk, ugyanakkor cselekedeteink szubjektumává kell változnia, tulajdonképpen azt is mondhatnánk, hogy tetszése szerint kell eljárnia bennünk annak érdekében, hogy azzá a szubjektummá váljunk, aki ő maga".[5]

A kérdés az: miért próbálta Gros mintegy eljelentékteleníteni és a szubjektumból levezetni vagy értelmezni a „törődés önmagunkkal" e teológiai dimenzióját, amely pedig nagyon is jelen van az általa elemzett jegyzetekben? (A legutóbb idézett szöveget maga is idézi tanulmányában, vö. Gros 2001. 522.) Miért

[5] LXXIX. doboz, 7. dosszié *(Culture de soi et vie religieuse dans les derniers siècles avant le christianisme),* Fonds Foucault, BNF.

állította e szövegek kapcsán, amelyeket maga is olvasott és értett, hogy az isteni mint Másik puszta embléma, valamiféle másodlagos kiegészítés, netán pótlék a szubjektumhoz mint elsődleges valósághoz? Nem lehetetlen, hogy azért, mert úgy gondolta: fölösleges volna az isteni gondozás és gondviselés némileg váratlan, „teológiai" eszméjével megzavarni a kései Foucault hátrahagyott jegyzeteiben feltárható, az öngondozás és a többi ember gondozásának szoros, etikai-politikai egységét hangsúlyozó elmélet már egyébként is törékeny egyensúlyát. Hiszen, jobban belegondolva, nincs-e igaza Agambennek – függetlenül attól, hogy, mint láttuk, az olasz filozófus eléggé szelektív módon idézi Foucault-t és Gros-t egyaránt – abban a tekintetben, hogy a kései Foucault meglehetősen nehezen összeegyeztethető állításokat próbált egymással közös nevezőre hozni? Hogyan lehetne egyszerre igaz az öngondozás abszolút immanenciájának Gros és Agamben által egyaránt idézett tézise, amely azt állítja, hogy a szubjektum semmi másra nem támaszkodhat az önmagával való törődés során, mint saját magára, és az a kijelentés, amely szerint a „törődés önmagunkkal" kizárólag a másokkal való törődéssel együtt és az egész emberiséggel való végső egységből és rokonságból értelmezhető?

Gros-nak igaza van abban, hogy felhívja a figyelmünket arra: jegyzeteiben maga Foucault az, aki hangsúlyozza az öngondozás és a másokkal való törődés természetes és logikus egységét, Agamben azonban joggal mutat rá arra, hogy az etikainak és a politikainak ez az állítólagos egysége – éppen az etikai immanencia radikális elmélete miatt – meglehetősen problematikusnak tűnik; és akkor még nem beszéltünk arról, hogy *A szubjektum hermeneutikájá*hoz készített jegyzetekben Foucault az etika immanenciájával párhuzamosan arról is értekezik, hogy ezt az etikát végső soron kizárólag egy isteni dimenzió jelenléte, a daimón mint „szubjektum a szubjektumban" teszi lehetővé, ami nyilvánvalóan még inkább kérdésessé teszi az etika és a szubjektum minden „transzcendenciától" mentes, „immanens" koncepcióját. Pedig erre a teológiai dimenzióra Foucault nemcsak a hátrahagyott feljegyzésekben, hanem például utolsó Collège de France-beli előadássorozatán is kitért, amikor, Szókratész kapcsán, „a törődések nagy láncolatáráról" beszélt:

> Az isten azért nevezte Szókratészt a legbölcsebb embernek, mert gondot visel az emberekre. Az isten gondot visel Szókratészre, és mindvégig szüntelenül törődik vele, hiszen jelei révén tudtára adja, hogy mi az, amit nem szabad megtennie. Az isten és az istenek törődésére válaszul Szókratész elkezd törődni magával, hogy megtudja, mit akart közölni vele az isten. Nagy szenvedéllyel veti bele magát a kutatásba, hogy megtudja, igaz-e az, amit az isten mondott. Ez vezeti el oda, hogy gondot viselve önmagára másokkal is törődjön, mégpedig oly módon, hogy megmutatja nekik, hogy nekik is törődniük kell önmagukkal. […] Ami végső soron itt megjelenik, az nem más, mint az önmagunkkal való törődés, amelyet az istenekhez, az igazsághoz és a többi emberhez való viszony határoz meg. (Foucault 2009. 84.)

Foucault ugyanezt hangsúlyozza, amikor a cinikusok küldetését elemzi: „Ezzel a filozófiai küldetéssel csak egy isten bízhatja meg az embert: senki nem válhat hivatásos filozófussá, hacsak az isten nem hívta meg erre"; a küldetés maga pedig abban áll, hogy a filozófus „ügyel arra, hogy mivel törődnek az emberek. Törődni az emberek törődésével – Epiktétosz szerint ez a filozófus feladata" (Foucault 2009. 270 és 277).

Nem csoda, hogy, talán mintegy „mentve a menthetőt", vagyis az öngondozás esztétikai, etikai és politikai dimenzióinak már önmagában is problematikus és ugyanakkor persze teremtő egységét, Gros igyekezett elterelni a figyelmet a kései Foucault gondolkodásának erről a némileg váratlan és problematikus „teológiai" aspektusáról. Hiszen hátrahagyott jegyzeteiben és utolsó előadássorozata során az isteni küldetésről és az isteni törődésről mint az emberi törődések első és végső alapjáról értekező Foucault *A szexualitás története* utolsó kötetében például – melynek megszerkesztése körülbelül egyidejű *Az igazság bátorsága* előadásaival – nemhogy nem tért ki érdemben erre a problémára, hanem még azokból az antik szövegekből is mintegy kiradírozta az isteni gondviselésre való hivatkozást, amelyeknek pedig éppen ez állt a középpontjában: az öngondozás etikáját és az ebben rejlő parancsot, hogy tudniillik az embernek semmi mással nem kell törődnie, mint saját magával, Epiktétosz egy olyan szövegéből próbálta, a szöveg erőteljes átértelmezése révén, levezetni, amelynek alapvető témája éppen az isteni gondviselés vagyis az istennek az ember iránti gondja. „A téma legbriliánsabb filozófiai kidolgozása – jegyzi meg Foucault *A szexualitás története* III. kötetének vonatkozó, egyébként általánosságban kifejezetten Pierre Hadot kutatásaira támaszkodó fejezetében *(Önkultúra)* – kétségkívül Epiktétosznál található. Az *Elmélkedések* [valójában: *Beszélgetések*] az embert olyan lényként definiálják, amely a »törődj önmagaddal« tárgyául rendeltetett […]. A természet nekünk adott ajándékait az értelemmel megkoronázó Zeusz lehetővé tette számunkra, s egyúttal feladatunkul szabta, hogy önmagunkkal foglalkozzunk. Az ember szabad és értelmes, illetve szabadon értelmes; ennek okán ő az a természeti lény, amely az önmagával való törődésre hivatott." (Foucault 2001b. 51–53.) A Foucault által idézett Epiktétosz-szövegben ezzel szemben arról van szó, hogy az ember a szüntelen isteni gondviselés terében él, és emiatt nem az önmagával való törődésre, hanem Isten dicsőítésére hivatott: pontosan attól tekinthető értelmes lénynek, ha folyton-folyvást hálát ad azért, hogy Isten törődik vele és a gondjaiba veszi őt:

> Hiszen ha volna eszünk, ugyan mi egyebet kellene tennünk nyilvánosan is és magánemberként is, mint himnuszt zengeni, dicsérni istent és kifejezni neki hálánkat? Hát nem kellene ásás közben, szántás és étkezés közben is az istent dicsőítő himnuszt énekelnünk? […] Ha csalogány volnék, a csalogány dolgát tenném, hattyúként a hattyúét. Azonban gondolkodó, értelemmel bíró lény vagyok, himnuszt kell tehát

zengenem istennek. Ez a dolgom, és én megteszem. Nem hagyom el a helyemet, amíg maradnom adatik, és benneteket is arra biztatlak, hogy csatlakozzatok a dalhoz. (Beszélgetések I. 16; magyarul Epiktétosz 2014. 51.)

A szubjektivitás „teológiai" dimenziónak *Az igazság bátorsága* és *A szexualitás története III.* idézett passzusaiban fellelhető értelmezése nyilvánvalóan ellentmond egymásnak: az előbbi szerint az isteni törődés alapozza meg és teszi lehetővé az emberi gondot, az utóbbiban viszont még az isteni gondviselés iránti szüntelen hálaadás kötelességét is úgy értelmezi, mintha az nem volna más, mint felszólítás önmagam szüntelen gondozására. Mégsem mondanám, hogy, mint Agamben állítja, itt – akár az etikai és a politikai, akár az etikai, a politikai és a teológiai aspektus kapcsán – a szó szoros értelmében aporiáról lenne szó. Valójában pontosan azért nehéz, már-már lehetetlen a kései Foucault elemzései, fejtegetései és felvetései nyomán aporiáról beszélni, mert az aporia eszméje – abban az értelemben, ahogy Agamben használja ezt a fogalmat – már feltételezi egy többé-kevésbé egységes és „igaz" doktrína létezését, amelyet mintegy belülről ellehetetlenít az értelmező által észlelt vagy felfedezett aporia, a kései Foucault-nál viszont sehol sem látszik egy többé-kevésbé egységes doktrína (voltaképpen még egy egységes doktrína vágya vagy reménye sem), pusztán egymással sokszor homlokegyenest ellentétes gondolatok, irányok, kísérletek, tapasztalatok, felvetések gazdag és széttartó egyvelege;[6] ami nem azt jelenti, hogy Foucault – aki, „mint tudjuk", *par excellence* nietzscheánus filozófusként a „demitologizálásban" látta a gondolkodás lényegét (Engel 2011. 323) – nem hitt semmiféle igazságban, hanem, épp ellenkezőleg, azt, hogy sokkal inkább hitt az igazságban, az igazság szüntelen keresésében, kutatásában, megtapasztalásában és gyakorlásában, mint egy doktrinális önazonosság megalkotásában.

A törődés esztétikai, etikai, politikai és teológiai dimenzióit egyaránt aláhúzó, bizonyos szempontból váratlan és széttartó, egymásnak olykor kifejezetten ellentmondani látszó szövegei pontosan azért figyelemreméltóak, mert rámutatnak arra, hogy Foucault híres és sokat idézett kijelentései („soha nem gondolom pontosan ugyanazt" – Foucault 2001a. 860–861; „az ember azért ír, hogy mássá váljon, az írás révén azt akarjuk, hogy a létünk megváltozzon" – Foucault 2001a. 1424) nem pusztán egy kortárs gondolkodó jól hangzó szlogenjei, hanem valóságos hitvallások: az írás aktusa – adott esetben az előadásaihoz készített jegyzetek írása és ebben a tekintetben persze maga az előadás

[6] H. Guibert önéletrajzi regényében, amelyet többé-kevésbé megbízható forrásnak tarthatunk Foucault élete kapcsán (Guibert Foucault barátja és szeretője volt), a Muzil nevű főszereplőt (aki a regényben Foucault-t testesíti meg) „szörnyű kétségek fogják el", új módszereket és témákat keres, mellékutakra, perifériákra téved, amibe belekezd, azt nemsokára abbahagyja, arra gondol, hogy addigi munkáját megsemmisíti vagy más módon kezdi újra, míg végül már „egy végtelen könyv álma lebeg előtte, amely az összes lehetséges kérdést megnyitná", amely álomnak csak a közelgő halál közvetlen tudata vet véget. Guibert 1990. 36.

folyamata is – számára, úgy tűnik, valóban egy olyan aktus volt, amely lehetővé tette, hogy mindig újra kibújjon saját korábbi meggyőződései alól, hogy a „már ismert törvényesítése" (Foucault 1999. 13), akár saját korábbi, mások által már az unalomig ismételgetett és lépten-nyomon emlegetett, szinte dogmává vált tézisei szüntelen hangoztatása helyett mintegy tudatosan elfelejtse, maga mögött hagyja őket, még akkor is, ha a „másként gondolkodásnak" ez a folyamatos és fáradhatatlan munkája helyenként olyan következtetésekre késztette, amelyek sok tekintetben ellentétesek voltak addigi és szokásos életvitelével, történeti vagy filozófiai meggyőződéseivel és gondolkodásmódjával. Azt hiszem, a kései Foucault-ban az az igyekezet a leginkább lenyűgöző, amellyel mindig újra kiteszi magát olyan tapasztalatoknak és igazságoknak, amelyek valósággal szétzilálják korábbi megfontolásait. Ez az, amit egy kiadatlan feljegyzésében annak a „zuhanórepülésnek" nevezett, „amely révén a gondolat hagyja, hogy saját lehetetlensége felé hulljon" és amely „ahelyett, hogy a nehézségekből, ellentmondásokból, ellentétekből és zsákutcákból kiindulva arra törekedne, hogy feloldja és megoldja őket, hogy kiutat találjon", „lemond az apró és gyorsan uralható lehetetlenség kis színházáról és egyenesen odafordul ahhoz, ami lehetetlenné teszi a gondolkodást".[7] Foucault tisztában van azzal, hogy a gondolkodásnak ez a mozgása könnyen átalakulhat „egy másik színházzá, egy másik komédiává", ugyanakkor joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy a filozofálás művelete vagy művészete valahogy mindig a lehetetlenség keretén belül vagy a lehetetlen felé mozog.

A filozófiai művek olvasása bizonyos értelemben pontosan annyit jelent, mint eljuttatni a gondolatot odáig, ahol az belülről lehetetlenné válik és mintegy megszünteti, vagyis végső soron kifordítja és megnyitja önmagát – ami nem a dekonstrukció vagy a szkepszis felé viszi el a gondolkodást, hiszen éppen az igazsággal való feltétlen törődés az, ami belülről felőrli és arra készteti, hogy túljusson önmagán. Ez az, amit Heidegger Schelling kapcsán úgy mond:

> Minden filozófiai mű, ha egyáltalán filozófiai mű, a filozófiát a magában annak a műben elfoglalt állásponton túlra űzi. A filozófiai művek értelme épp az, hogy új területeket tárnak fel, új kiindulópontokat és újfajta hatóerőket jelölnek ki, miáltal a művek saját eszközei és útjai meghaladottá és elégtelenné válnak. (Heidegger 1993. 32.)

Ahogy egy interjúban maga Foucault is megfogalmazta:

> Az élet és a kutatás elsősorban azért érdekes, mert lehetővé teszi számunkra, hogy valaki mássá váljunk, mint akik vagy amik korábban voltunk. Azt hiszi, volna bátorságunk megírni egy könyvet, ha már akkor, amikor belefogunk az írás munkájába, tisztában volnánk azzal, hogy végül mit fogunk ebben a könyvben mondani? Ez

[7] Vö. *Le hasard de la pensée*, in LV. doboz, 4. dosszié, Fonds Foucault, BNF.

persze nemcsak az írásra, hanem egy szerelmi kapcsolatra vagy magára az életre igaz. Az egész csak akkor éri meg a fáradságot, ha fogalmunk sincs, miként fog végződni. (Foucault 2001a. 1596.)

IRODALOM

Agamben, Giorgio 2015. *Homo sacer. L'usage des corps*. Ford. Joël Gayraud. Paris, Seuil.

Chevallier, Philippe 2013. Vers l'éthique. La notion de 'régime de vérité' dans le cours *Du gouvernement des vivants*. In D. Lorenzini – A. Revel – A. Sforzini (szerk.) *Michel Foucault: éthique et vérité*. 1980–1984. Paris, Vrin.

Engel, Pascal 2011. Michel Foucault: vérité, connaissance et éthique. In Cahier de L'Herne: *Michel Foucault*, t. 95. Paris, L'Herne.

Epiktétosz 2014. *Összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Gondolat.

Foucault, Michel LV. és LXXIX. doboz, Fonds Foucault, Département des manuscrits, Bibliothèque Nationale de France.

Foucault, Michel 1999a. *Nyelv a végtelenhez*. Ford. Angyalosi Gergely és mások. Debrecen, Latin Betűk.

Foucault, Michel 1999b. *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. A fordításban közreműködött Albert Sándor, Szántó István és Somlyó Bálint. Budapest, Atlantisz.

Foucault, Michel 2001a. *Dits et écrits I–II*. Paris, Gallimard.

Foucault, Michel 2001b. *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz.

Foucault, Michel 2008. *Le gouvernement de soi et des autres I*. Cours au Collège de France 1982–1983. Szerk. F. Gros. Paris, Seuil–Gallimard.

Foucault, Michel 2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France, 1984. Szerk. F. Gros. Paris, Gallimard–Seuil.

Foucault, Michel 2015a. *A morál visszatérése*. URL: http://www.muut.hu/?p=15373 (2017. 01. 23.).

Foucault, Michel 2015b. *Œuvres I–II*. Szerk. F. Gros vezetésével Jean-François Bert, Daniel Defert, Francois Delaporte és Philippe Sabot. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, n° 607.

Genel, Katia 2004. Le bio-pouvoir chez Foucault et Agamben. *Methodos*, n° 4. URL: https://methodos.revues.org/131

Gros, Frédéric 2001. Situation du cours. In F. Gros (szerk.) *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981–1982*. Paris, Seuil–Gallimard.

Guibert, Hervé 1990. *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*. Paris, Gallimard.

Hadot, Pierre 2010. *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Kairosz.

Heidegger, Martin 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor. Budapest, T-Twins.

Lorenzini, Daniele 2015. Etica e politica di noi stessi. Riflessioni su un uso possibile dell'ultimo Foucault. In B. Vernaglione (szerk.) *Michel Foucault. Genealogie del presente*. Roma, Manifestolibri.

Lorenzini, Daniele 2016. *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris, Vrin.

Merquior, José-Guilherme 1986. *Foucault ou le nihilisme de la chair*. Paris, Puf.

Takó Ferenc

Szeretetképek a japán konfuciánus hagyományban*

「男女居室、人之大倫也。」
„Hogy férfi és nő egy szobában legyen: a legfőbb emberi kapcsolat."
Mengzi V. A. 2.

I. BEVEZETÉS

A jelen tanulmányban a „szeretet" japán gondolkodástörténetbeli megjelenési formáit tekintem át, arra a kérdésre keresve választ, milyen keretek között van lehetőségünk a nyugati tradícióban „érzelemfilozófiainak" nevezetthez hasonló megközelítésmódokról beszélni e hagyomány vonatkozásában. A *shintō*[1] és a buddhista tanítás érzelem- és szeretet-képét áttekintve s a konfuciánus szeretetértelmezést ezekkel összevetve amellett érvelek, a szeretetről kialakult japán elképzelést a nyugati értelmező az utóbbi tradíción keresztül képes a legbiztosabban megragadni.

Bár hasonló kérdéseket korábban is megfogalmaztak már, a terület vizsgálata aránylag rövid múltra tekint vissza (vö. Marks 1991. 1), különösképp a komparatív aspektusból folytatott vizsgálódás tekintetében (fontos kivételt jelent például Itō 2000). Mivel az interkulturális kontextusban folytatott összehasonlító filozófiai elemzés nehézségeire itt nincs módom kitérni (e nehézségekről lásd Takó 2012-t és az ott hivatkozott műveket), csak arra hívom fel a figyelmet, hogy az „eszmetörténet" terminus az alábbiakban – a japán *shisōshi* 思想史 mintájára – az emberi világ jelenségeire adott reflexiók sokkal tágabb körét fedi le, mint az általunk jellemzően használt „filozófia(történet)" terminus. Az ilyen értelemben vett „eszmetörténet" (az *intellectual history* fogalmától eltérően) a bölcseleti jellegű vizsgálódásokat is magába foglalja, ugyanakkor kiemeli a kelet-ázsiai gondolkodástörténet azon jellegzetességét, hogy abban számos, Nyugaton sem problémamentes, mégis viszonylag objektív módon vállalható megkülönbözte-

* A tanulmány az OTKA K 120375 azonosító számú, *Önértelmezés, érzelmek és narrativitás* című pályázatának támogatásával született meg. Nagyon köszönöm Boros Gábornak és Várnai Andrásnak a szöveghez fűzött észrevételeiket.

[1] A japán szavak átírásában a Hepburn-, a kínai szavak esetében a *pinyin* átírást követem.

tés nem tartható. Ilyen például a különbség „teória” és „praxis”, illetve a „szakrális” és a „világi” között, melyek elkülönítése a sino-centrikus kultúrkörben legtöbbször csak mesterséges lehet (lásd Papp 2016. 12–14). Különösen így van ez a japán tradícióban, melynek sajátos jellemzője a különböző elemek egymásba olvasztása és kreatív alkalmazása a társadalmi lét különböző szféráiban. Épp a japán hagyomány e sajátossága okán kell rövid kitekintést tennem a konfuciánus érzelem-kép vizsgálata előtt a belső keletkezésű japán hiedelemrendszer és a buddhista tradíció vonatkozó képzeteire.

II. ISTENEK, NŐK, FÉRFIAK – A „SZERETET” A JAPÁN VALLÁSOSSÁGBAN

A japán érzelemkép alapvető sajátosságait keresve célszerű a szeretet és a szerelem legkorábbi megjelenési formáinál kezdenünk az értelmezést. Az első adódó nehézség a vonatkozó szavak, illetve írásjegyek aszimmetrikus jellege. A mai japán nyelvben alapvetően három szó fejezi ki a szeretet, illetve a szerelem viszonyát: *ai* 愛, *koi* 恋 (korábbi alakjában 戀) és a kettő összetételéből létrejövő (hangalakjában részben eltérő) *ren'ai* 恋愛.[2] Az utóbbi késői összetétel: a Meiji-megújulást követően hozzák létre, elsősorban a „love”, „Liebe”, „amour” stb. nyugati fogalmak megfelelőjeként (lásd Yanabu 2009. 94 skk.). Az összetétel két tagja közül a második, az *ai* általánosabb jelentést hordoz, s bár a mai nyelvhasználatban vonatkozhat a férfi és nő közötti érzelmi viszonyra, szerelemre is, elsődlegesen „törődést”, különösképp az anya gyermeke iránti szeretetét jelöli, ami főként a konfuciánus tanításra vezethető vissza.[3] A legkorábbi japán forrásokban „*uruwashi* うるはし”, „*utsukushi* うつくし” olvasattal elsősorban „jelzői” szerepben, „szép” jelentéssel áll, szintén kapcsolódva a szülő-gyermek viszonnyal is jellemzett vertikális relációkhoz (*Nihon shisōshi jiten* 2009. 1), továbbá „*itoshi* 愛し”, „*itohoshi* 愛ほし” olvasattal, szintén jelzőként, „[valaki szívének] kedves”, „szánni való” értelmet hordoz. Az irodalmi művek szerelmi jeleneteiben gyakran a vonzalmat ébresztő módon gyöngébb, „szánandó” fél jelzőjeként szerepel, vagyis ebben az összefüggésben is a „törődés” viszonyához kapcsolódik (lásd Childs 1999. 1061). Az írásjegy „főnévi”, *ai* olvasattal párosuló és a *renai*-hoz hasonló (azaz a *love*-nak, *amour*-nak megfeleltethető) jelentésben való általános használata szintén Meiji-kori fejlemény (Itō 2000. 95). Az *ai*jal

[2] A kínai eredetű írásjegyeknek a japánban rendszerint minimum két olvasata van: az „eredeti” japán szó, melynek leírására az adott kínai eredetű írásjegyet használni kezdték (*kun* 訓 olvasat), ill. a kínai hangalak „japános” ejtésben (*on* 音 olvasat).

[3] Vesd össze Itō 2000. 93, ahol a szerző a szót (írásjegyet) a szülő–gyermek viszonyhoz, illetve a testvérek, barátok közötti kapcsolathoz köti, melyek esetében a *koi* nem használatos. Más helyen Itō egyes korai, a halállal kapcsolatos költemények kontextusában hangsúlyozza, hogy ezen alkotások jellemzője nem az „én” halál feletti bánata, hanem az itt hagyott másik („te”) feletti aggodalom, az e gondolatkörben megjelenő érzelmek pedig szintén az *ai*ban foglalhatók össze (Itō 2000. 155).

szemben a *koi* kifejezetten a férfi és nő közötti vonzalomra utal, beleértve a fizikai vágyakozást is, így például a 8. századi szövegemlékekben a férfi és nő közötti mindennemű vonzalmat jelöli, vagyis számos kontextusfüggő árnyalattal rendelkezik, s jól mutatja, hogy a lelki/érzelmi kötődés és a fizikai/szexuális vágyakozás nem különül el egymástól a későbbi korokhoz hasonló módon. E tekintetben a japán tradíció korai időszaka nem tér el az európai hagyomány kezdeteitől, mely időszakot szintén jellemezte a vonatkozó kifejezések közeli rokonsága (Boros 2014. 83). Mivel azonban az utókor, így a 19–20. századi japán kultúratudomány is hajlamos a vonatkozó szemléletmódoknak a ténylegesnél élesebb kontrasztját visszavetíteni a múltba, fontos hangsúlyozni, hogy a *shintō*, a belső keletkezésű japán hitvilág[4] rendjében nemcsak az első szövegemlékek tanúsága szerint, hanem a későbbi korokban is központi szerepet tölt be az emberi lét természetközelisége. E jellegzetességgel együtt jár, hogy a férfi és nő közötti vonzalom az életnek éppenséggel nem az „istenivel" összeegyeztethetetlen, hanem azzal szoros egységet alkotó szféráját képezi.[5] Miközben tehát az Európában uralkodó vallási hagyomány a „bűnbeesést" helyezi az emberi kultúra kezdetére, melynek nyomán Ádám és Éva „észrevevék, hogy mezítelenek" (I Móz 3, 7), a belső keletkezésű japán hitvilágban a nemiségnek a természeti közegtől való elválasztása ebben az értelemben nem megy végbe. Ez persze nem jelenti, hogy a japán irodalmi művek ne tükröznék az európai munkákban is megjelenő emberi *érzelmek* jelenlétét, amilyen például a feleség féltékenysége a férj ágyasai vonatkozásában.[6] A különbséget épp az tükrözi érzékletesen, hogy ugyanazokból az érzelmekből nem következnek ugyanazok az *erkölcsi* elvárások, amelyek az európai kontextusban, így a féltékenység megléte nem implikálja, hogy a monogám életmód mint etikai követelmény részévé válik a hagyománynak. Érzelem és moralitás e különállása arra figyelmeztet, hogy a japán tradíció kiemelkedő irodalmi alkotásaiban – így például a *Genji monogatari*ban (vesd össze Childs 1999) – megjelenő gátlásmentességet hiba volna európai mintáink szerint gátlástalanságként („szabadosságként") kezelni. Fontos továbbá, hogy e gátlásmentesség azért is maradhatott fenn az évszázadok során, mert a kontinensről Japánba kerülő vallási-bölcseleti rendszerek több szempontból is ellensúlyát képezték. E tanítások egyik legmeghatározóbb eleme a buddhista érzelemellenesség.

[4] A *shintō*nak „nem volt megfogalmazott tanítása, nem voltak szent iratai, morális tanítása, de még szertartásrendje sem", s nem származott másból, mint „[a] Japánban élő emberi közösségek történelem előtti időkből örökölt természetszemléletéből" (Szabó 2011. 149–168), így csak erős megszorításokkal azonosítható „vallásként".

[5] Érzékletesen érvel emellett – a néprajzkutató Orikuchi Shinobu munkáira is támaszkodva – Ryang (2007. 13–18).

[6] A *Kojiki* című 8. század eleji krónika számos hasonló történetet tartalmaz. Magyarul lásd például *Ko-dzsi-ki* 1982. 122.

A Buddha tanításának középpontjában az általa szenvedésteliként lefestett látszatvilágtól való megszabadulás, az ellobbanás/kialvás *(nirvána)* áll. Ugyanilyen fontos azonban, hogy a Buddha nem önsanyargatást tanít, hanem a végletektől való eloldódást (vesd össze *Buddha beszédei* 1999. 57). A szenvedés oka a vágy, a szomj, a szenvedés megszüntetésének módja a szomj kioltása, a vágytalanság. Ennek komoly következményei vannak az emberi kapcsolatokra nézve. A buddhista, akárcsak a hindu szent, írja Ruzsa,

> a társadalomtól (na meg az egész földi léttől) való elkülönülésre törekszik, ezért ideológiájuk alapvetően etikamentes (az etika szó egy fontos értelmében): egyáltalán nem irányul személyközi kapcsolatokra. A megszabadulásra törekvő igyekszik kerülni az érintkezést bárkivel. […] A szerelmet vagy szeretetet tiltó, illetve (tkp. helyettük) a baráti érzületet előíró parancsolatok vagy javallatok, indokolásukkal egyetemben, mindig teljesen általánosak, sohasem egy meghatározott személlyel kapcsolatosak – *senkit* se szeress! (Ruzsa 2014. 96. Vö. Itō 2000. 192.)

Ez a társadalmi vonatkozásában rendkívül szigorú alaptanítás a buddhizmus átvételét a kínai – később pedig a japán –, elsődlegesen a személyközi kapcsolatok etikájára épülő hagyományban igen sajátossá teszi. Fontos azonban ezen a ponton megvilágítani a különbséget a „szeretet" különböző értelmezési lehetőségei között buddhista kontextusban.

A buddhizmusban a szó általános értelmében vett szeretet – *ai* 愛 – elsődlegesen a tágan értett vágyhoz kötődik, vannak azonban más összefüggései is. Ilyen „önmagunk szeretetének" (*jiai* 自愛) az a formája, amely a „magával törődő", „magába bolonduló" önszeretettel szemben az önmagunk jobbá tételére vonatkozó kívánalomban mutatkozik meg (lásd Tamichi 1999. 6–7), továbbá a „barátság" értelmében vett szeretet (*yūai* 友愛) abban a mindenki felé irányuló értelmében, amely a Buddha középútról szóló tanítása alapján világítható meg: a körülöttünk lévőkhöz való viszonyban a barátság jelenti a közepet a túláradó kötődés és minden ellenséges érzület között (vesd össze *Buddha beszédei* 1999. 101–102). A szeretet e formáin keresztül végül elérkezünk a „szeretetteljes jósághoz" és a „részvéthez" (szanszkrit *maitrī* és *karunā*, japán *jihi* 慈悲), melyeknek szintén van egy általános, mondhatni, a buddhista gyakorló „mindennapjait" átható vonatkozása (lásd Tamichi 1999. 8. skk.). Ettől az érzülettől jutunk el ugyanakkor ahhoz a legmagasabb, a kezdeti buddhizmusban még meg nem lévő attitűdhöz is, amelynek nyomán egy tanító arra vállalkozhat, hogy saját megszabadulása mint a gyakorlat elsődleges célja helyett minden más élőt is elvezessen a Buddhához, de csak azután, hogy ő maga már megszabadult a kötöttségektől, melyek között azok szenvednek.

Az alább vizsgálandó konfuciánus gondolkodással szembeállítva az elmondottakat úgy fogalmazhatjuk meg, a buddhizmus nem az egyéneknek a társadalmi viszonyrendszerhez igazodó közösségvállalását hirdeti, hanem mindenféle tár-

sadalmi viszonyrendszer semmisségét. Ennek nyomán a tanítások közötti ellentét rövid idő alatt felszínre került, különösképp a klasszikus kínai bölcselet szülőtisztelete (*xiao* 孝) és általában vett családképe, illetve a család buddhista elhagyása közötti ellentét kapcsán (lásd Hamar 2004. 60 skk.). Ez hozzájárult ahhoz, hogy a buddhizmus terjedése során nagymértékben vesztett szigorából, olyannyira, hogy a *chan* (japán *zen*) 禪 buddhizmus egyes képviselői már magát a vallási gyakorlatot is elengedhetőnek tekintették.[7] Nem a szigorú korai tanítás, hanem ez az új szemléletmód lesz az, amely a 12–16. század közötti elterjedése nyomán egy sajátosan Japánra jellemző létszemlélet meghatározó alkotóelemévé válik, amelyben a *shintō*t átható harmónia (*wa* 和) összekapcsolódik a zen ürességével (szanszkrit *śūnya*, japán *kū* 空), a *bushi* rétegben pedig a halálnak a harcos élete középpontjában álló gondolatával. (A zen szerepéhez a szamuráj gondolkodásban lásd Szabó 2016. 46–47.) E ponton térhetünk rá az e réteg életét is nagymértékben meghatározó konfuciánus hagyományra.

III. AZ ÉRZELMEK (HŰLT?) HELYE A KONFUCIUSZI TANÍTÁSBAN

A sino-centrikus kultúrkör meghatározó társadalomalakító irányzata, a konfuciánus tanítás klasszikus formájában a szó szigorú értelmében „szabályozástechnika" volt. Nem törekedett jelenségek magyarázatára sem az emberen kívül, sem az emberben, csakis arra, hogy a társadalom (mint oszthatatlan *egész*) tagjainak (mint ezen egész részeinek) mindennapi gyakorlatához *mintát* nyújtson – elsősorban a számos kontextusban központi jelentőségű szertartások, a *li* (japán *rei*) 禮 révén. E minta alapján a társadalmi együttélés, az emberi tevékenységeknek az idő és az embert körülvevő dolgok adott és változtathatatlan rendjével összhangban való működése-működtetése akadálytalanul folyhat. A fent már említett *ai* írásjegy a Konfuciusz központi tanítását tartalmazó *Lunyu*ben 論語 elsősorban az „emberek iránti törődés"-ként (*airen* 愛人) jelenik meg (lásd Lunyu 2005. I. 5, XII. 22), alapvetően fölülről (a feljebbvaló felől) lefelé (az alárendeltek felé) ható relációban. *Ha* ezt a viszonyt „szeretet"-ként lehet értelmezni, csakis annyiban, amennyiben az uralkodó a népet a megfelelő módon és időben *használja*, ám nem használja *ki*.[8] Amikor a konfuciánus tanítás az első évezred derekán Japánba kerül, hangsúlyo-

[7] Hamar 2004. 143 skk. – Amikor a buddhizmus a 6. században Japánba kerül, kezdetben állami célokat szolgál és rendkívül szűk körben folyik (lásd Kasahara 2007. 47 skk.), évszázadokkal később kezd valóban széles körben elterjedni. A *shintō*val való egyre szorosabb szinkretizmusban egyre többet veszít rigorozitásából. Fontos, hogy bár terjedése révén a nők számára is elérhetővé vált, a nők buddhizmus általi marginalizálása egészen az Edo-korig tartott, s csak a Kínával szembeforduló „hazai tudomány", a *kokugaku* 国学 iskola tanításával kezdett megszűnni, amely a szigorúan férfiközpontú társadalmat a Song-kori Kína kreálmányaként ítélte el, „relativizálva" a nők alárendeltségét (Kondō 1994. 82, 88–89).

[8] Vesd össze: „Teng [fejedelemség] területe kicsiny ugyan, de azért vannak nemes emberei és parasztjai. Ha nem lennének nemes emberei, senki sem kormányozná a parasztokat:

san a hatalomtechnikai aspektus áll a középpontban, s azok a fő erények, melyek kizárólag a társadalmi hierarchiában, az alá-fölérendeltségi viszonyok hálójában értelmezhetők. A taoizmus és a buddhizmus hatásait is magán viselő Song-kori konfuciánus bölcselet csak később, a Tokugawa sógunátus (1600–1868) idején lesz meghatározó jelentőségű Japánban.

Ami az érzelmek általánosabb értelemben vett szerepét illeti, ezeknek az évszázadok során egyre nagyobb súly jut a kínai konfuciánus gondolkodásban, elsősorban annak nyomán, hogy Mengzi 孟子 a tanítás fókuszába emeli az ember születésétől meglévő alaptulajdonságait magába foglaló *xing*et 性 („emberi hajlamok/adottságok"; lásd Várnai 2013. 468–472). Ha az ember, így Mengzi,

> veszni hagyja nemes szívét-elméjét (*liangxin* 良心), akkor ugyanúgy tesz, mint balta és fejsze a fával. Ha naponta csapásokat mér rá, hogyan őrizhetné meg szépségét? Ám nappal és éjszaka új erőre kap, s a reggelek leheletében hajlandósága és idegenkedése (bizonyos dolgoktól) ismét közel kerül más emberekéhez. De ha ez ritkán történik, akkor nappali tevékenysége béklyóba veri és elpusztítja […]. S ha ez a béklyóba verés újra meg újra bekövetkezik, akkor az éjszaka lehelete már nem elegendő, hogy fenntartsa […]. S ha […] fenntartásához az éjszaka lehelete már nem elegendő, akkor az ember már nem áll messze az állatoktól. Mások pedig, látván állat voltát, azt hiszik, hogy soha nem is voltak jó képességei. De vajon az ember eredeti érzelmei (*qing* 情) ilyenek? (Mengzi 2005. 355–356 [VI. A. 8]. Tőkei fordítását részben módosítottam.)

Az idézett szakasz utolsó mondatában álló *qing* (japán *jō*, illetve *kokoro*) 情 jelentése itt közel áll a *xing*hez, ám főként az ember alapvető beállítódásának *érzelmi* oldalához kapcsolódik, e jelentése pedig a későbbiekben erősödni fog. Megjegyzendő, hogy mindkét írásjegyben a szív-elme (*xin* 心, jap. *kokoro*) úgynevezett gyöke (忄) található meg, ami a jelentések egymáshoz való közelségét implikálja. Igaz, az írásjegyek „etimológiájából" csak igen óvatosan következtethetünk a későbbi korokban felvett jelentésárnyalatokra, a hasonló viszonyok pontosabb megragadása miatt is ügyelnünk kell arra, hogy a központi terminusok – esetünkben a *xin* 心 – fordításakor ne használjunk européer kategóriákat. A szív-elme gyökéből így csak akkor szabad arra következtetnünk, hogy a 情 írásjegy olyasmit jelöl, ami úgyszólván „a *xin*ben van" vagy ahhoz kapcsolódik, ha a *xin*t nem pusztán a nyugati hagyomány értelmében vett „szív"-ként, hanem „szív-elmeként" fogjuk fel, s így értjük a *qing* által jelölt „érzelmeket" is. Éppen ezért volna helytelen Mengzi tanítását éles ellentétbe állítanunk a szigorúan gyakorlatorientált, vagyis kiemelten a *külső* viszonyokra koncentráló Konfuciuszéval – igaz, Mengzi valóban a „belsőre" helyezte a hangsúlyt elődjével szemben. Szerinte, írja Kósa,

---

s ha nem lennének parasztjai, senki sem tartaná el a nemes embereket" (Mengzi 2005. 343 [IIIA3].)

> választanunk kell az emberben rejtőző különböző vágyak között (pl. a hosszú élet és a túl gyakori szexuális együttlét között), ugyanakkor nem ellentétként látja őket, hanem fontossági sorrendet határoz meg köztük és úgy véli, hogy alapvetően mindenki képes ara, hogy érzéki vágyait szívének rendelje alá (Kósa 2013. 74).

Ez a „belső" szféra egyre nagyobb jelentőséget nyer az időszámításunk szerinti első ezredfordulót követő úgynevezett Song-kori konfucianizmusban. Ebben az elsősorban Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) nevéhez kötődő tanításban, noha a klasszikus művek tanító attitűdjét nem váltja fel az objektív vizsgálódás igénye, határozottan megjelenik a törekvés, hogy a gyakorlati életre vonatkozó tanítás olyan, a keletkezést magyarázó modellel egészüljön ki, amelyben az ember és az emberi magatartás helyes formái részeivé válnak „a tízezer dolog" (minden dolog) létrejötte és fennállása kontinuumának. E kitáguló szféra elemei, pontosabban az ezek milyenségét meghatározó mintázat, a *li* 理[9] tanulmányozása révén képes az ember maga is harmonikusan működni az összességben, megfelelve az égi elrendelésnek (*tian ming* 天命)[10] – e megfigyelésre utal „a dolgok tanulmányozása" (*gewu* 格物) terminus. A *tian ming*nek való megfelelés egyik fontos aspektusa az alaptulajdonságok *(xing)* és -érzelmek *(qing)* szabályozása a szív-elme *(xin)* által. Ha az ember tisztában van szívével-elméjével, összhangba kerül az égi elrendeléssel, s ezáltal képes egyensúlyba kerülni a körülötte lévő dolgokkal is. A *xing* és a *qing* tehát, noha teljesen másképp jelennek meg, mint a buddhizmusban, itt sem olyan elemek, melyek önmagukban megszüntetendők, hanem olyanok, melyeket uralni kell, hogy tévútra ne vezessenek (lásd Berthrong 2010. 162–166 és Shon 2010. 183 skk.).

Az ezredforduló utáni Japánt gyökeres társadalmi átalakulások jellemezték, amennyiben a császári udvar mellett kiépült és egyre nagyobb hatalomra tett szert a Kamakura, majd a Muromachi sóguni kormányzat. Ebben az időszakban a kontinenssel való kapcsolatot elsősorban a zen buddhista szerzetesek jelentették. A Song-kori konfuciánus tanítás a harcos réteg uralmának megerősödése során került Japánba, méghozzá a hétköznapi vágyaktól mint béklyóktól való megszabadulást ígérő buddhizmus közvetítése által,[11] ami nem hagyott komoly teret annak, hogy a japán konfucianizmus a Song-kori kínai bölcselethez hasonló mértékben kilépjen a szigorúan család- és közösségcentrikus erénytan keretei közül. Ez azonban nem jelenti, hogy a tanítás térnyerése – párhuzamosan a buddhizmus háttérbe szorulásával – bizonyos irányzatokban ne járt volna együtt

[9] A *li* kettős értelemben jelenik meg a Song konfucianizmusban: az összes dolog elrendeződését meghatározó *li* nem azonos a mindenben és mindenkiben meglévő, saját belső „rendjének" mintázatát tartalmazó *li*vel.

[10] A Song-kori konfucianizmusban a *tian* [„ég/menny"] a *dao*val 道 azonosul.

[11] A Song-kori konfuciánus műveket a kolostorokban az „alsóbb szinten álló" buddhista irányzatok írásaihoz hasonlóan, mintegy másodlagos szövegként tanulmányozták az adott irányzatban meghatározó munkák mellett.

az egyes ember egyre körültekintőbb, vagyis az emberben egyre mélyebbre tekintő vizsgálatával.

A korszak, amelyet Boros Gábor az európai filozófiatörténetben „a szerelemfilozófiák századának" nevez (lásd Boros 2014. 83 skk.), vagyis a 17. század Japánban a Tokugawa sógunátus kiépülésével, az ideológia terén a szamuráj erkölcs, a *bushi* erénytan mint uralkodó társadalmi normarendszer kiteljesedésével fémjelezhető. E tanítás elsősorban férfiakra, a szamuráj harcosra vonatkozott, ugyanakkor magában hordozta az egész éra világszemléletének esszenciáját is. Yamaga Sokō 山鹿素行 (1622–1685), a 17. század egyik legnagyobb hatású gondolkodójának korai műve, a *Bukyō shōgaku* 武教小学 *(Kis tanítás a harcosok oktatására)*[12] jól tükrözi, hogyan kezelte a szamuráj erkölcs az érzelmeket és az azokra való reflexiót. Ami a harcos napi teendőit illeti, az érzelmesség a szellem lealacsonyítójaként kerülendő volt:

> Az evés-ivás és a nemiség az ember legnagyobb szenvedélyei. Az evés és ivás célja a test táplálása tiszteletteljes mértékletességgel, a nemiség pedig az utódok nemzését szolgálja, a szenvedélyesség mellőzésével. (Yamaga 2015. 61.)

Azok az irodalmi szövegek, melyek a szexualitás kapcsán megfigyelhető, fent említett korai nyitottságot, gátlásmentességet tükrözték, ebben az időszakban a szó sajátos értelmében „bűnös" élvezeteket propagáló műveket jelentettek.

> Mesterünk [Yamaga] egyszer azt mondta, a mai korban a lányok tanítása olyan népszerű könyvekkel történik, mint a *Genji* vagy az *Ise monogatari*, ez nagyon szomorú! Ezek a könyvek tele vannak kacérsággal, s csak a szórakozást szolgálják, legfőbb erény bennük a csábítás, arról szólnak, hogy idegen férfiak járnak a nőkhöz. Tele vannak érzelemmel, érzelgős a megfogalmazásuk, ezért adják őket a lányoknak. Csoda hát, hogy ilyen könyveket olvasva ma annyi a szabályokat megszegő asszony? (Yamaga 2015. 68.)

Ebben a szabályorientált ideológiában az érzelemnek nincs helye, amennyiben szerepe a rend fenntartásában irreleváns, vagy éppen destruktív. Ahogy Noguchi az Edo-kori konfucianizmus kapcsán fogalmaz,

> [a]z emberi lények természetes és ösztönös vágyait a konfucianizmusban „érzelmeknek" (*jō* 情) nevezték; amikor az érzelmek a férfi és a nő között túlzott mértékűvé válnak, meggondolatlan szenvedélyként (*irokoi no sata* 色恋の沙汰) kritizálják őket, amelyek rombolóan hatnak a társadalmi rendre (Noguchi 1979. 164).

[12] A mű elemzéséhez és Yamaga jelentőségéhez lásd Szabó 2015. 27–49.

Ha azonban így tekintettek az érzelmekre, milyen értelemben kapnak azok mégis a korábbinál nagyobb szerepet a Tokugawa konfucianizmusában? Hogy e kérdésre választ kapjunk, ismét vissza kell tekintenünk Kínába.

A Song konfuciánus gondolkodás legnagyobb hatású kritikusa-átalakítója Wang Yangming 王陽明 (1472–1528) volt. Wang a szívet-elmét *(xin)* állította tanítása középpontjába, s bár mint a legtöbb konfuciánus gondolkodó, ő is a klasszikus tanítás újraélesztésének igényével lépett fel, gondolkodása számos gyökeresen új elemet tartalmazott. Miután sikertelenül igyekezett Zhu Xi-nek a „dolgok tanulmányozásáról" szóló tanítását követni, arra jutott, hogy a dolgok *külső* megfigyelése helyett az embernek saját szívében-elméjében kell megtalálnia a *li*t, ami önmagában elegendő ahhoz, hogy az elrendelésnek *(ming)* megfelelően éljen (Cua 2003. 764 skk.). Hogy Wang a szív-elméről szóló tanítás (*xinxue*, japán *shingaku* 心學) nagyhatású újraértelmezőjeként még nagyobb mértékben – avagy ismét – a „belsőre" helyezte a hangsúlyt, új utakat nyitott a konfuciánus gondolkodásban, jelentős hatást fejtve ki Japánban is. Fontos ugyanakkor, hogy Wang, értelmezése minden újítása mellett, továbbra sem tért el a tanítás magjában nyugvó szabályozás-technikai attitűdtől. Ahogy Santangelo fogalmaz,

> Wang Yangming, akihez a *qing* [az érzelmek] kultuszának gyökereit számos kutató visszavezeti, mert azt állította, hogy a morális tudásnak szubjektív bázisa van, nem kevésbé volt szigorú a vágyak elleni küzdelmében, melyeket banditákhoz és gonosztevőkhöz hasonlított, akiket könyörtelenül el kell pusztítani. Definiálni kell továbbá gondolkodásában a „szubjektív" jelentését, amennyiben Morális Szív-Elmén [*Moral Mind*] azt az egyéni tudatot érti, amely már elsajátította a konfuciánus morál[bölcseleti] tanítást. (Santangelo 2003. 167.)

Wang Yangming japán recepciójában kiemelkedő szerepe van Nakae Tōju 中江藤樹 (1608–1648) tanításának. Nakae Zhu Xi gondolkodásának tanulmányozásával kezdi pályáját, ezzel azonban ő is elégedetlenné válik, így fordul a *shingaku* felé. Gondolkodása középpontjában a klasszikus konfuciánus erény, a gyermek szülei iránt tanúsított tiszteletteljes magatartása, a *xiao* (japán *kō*) 孝 áll, amely azonban nála – e tekintetben van nagy jelentősége Wang hatásának – a *hála* bensőséges érzésével, vagyis egy személyes érzülettel párosul, amelyet Morimoto „belső étosznak" (*naiteki eetosu* 内的エートス) nevez (Morimoto 2009. 288). „Megvan bennünk emberekben", írja Nakae,

> a végső erényhez szükséges út [*shitokuyōdō* 至徳要道], amely páratlan kincs az égalattiban. Az a legfontosabb, hogy ezt a kincset szívünkben-elménkben védelmezzük, testünkben működtessük. Ha e kincs révén működtetjük az öt kapcsolatot [*gorin* 五輪],[13]

[13] Az öt kapcsolat (*gorin* 五輪) a konfuciánus társadalomkép egyik központi eleme, az uralkodó és alattvalója, a szülő és a gyermek, a férj és a feleség, az idősebb és a fiatalabb (elsősor-

> mind harmóniában lesznek és rossz nem ér minket. […] Kiterjesztve égen és földön túlra ér, belül tartva a szív-elme zugaiba rejtőzik. Ez a legvégső nyugalom kincse. […] Eredetileg nem volt neve, de hogy minden élővel megismertessék, a régi idők bölcsei [*seijin* 聖人] formát adtak ragyogásának, elnevezvén *kō*nak 孝 [szülőtiszteletnek]. (Nakae 1914a. 3–5.)

Nakae soraiban jól megfigyelhető a hangsúlyeltolódás, amely a klasszikus konfuciánus gondolkodás mintakövetése és az itt központivá váló „belső" erény között fennáll. Megfigyelhető ugyanakkor a japán gondolkodás egy másik sajátos vonása is, jelesül, hogy ez a belső jelleg ismét közvetlenül összekapcsolódik a közösséggel, végső soron magával Japánnal.

> Ha nevet akarunk adni a szülőtisztelet erénye [meg]érzésének, a „törődés" és a „tisztelet" [*aikei* 愛敬] két írásjegye elegendő. A törődés azt a lelkületet [*kokoro* 意][14] jelenti, mellyel [valakit] bensőségesen közel érzünk magunkhoz [*shitashimu* 親しむ],[15] a tisztelet pedig azt, hogy a felül lévőt tiszteletben tartjuk, az alul lévőt nem kezeljük és nézzük le. A szülőtisztelet a ragyogó tisztaságú tükörhöz hasonló. Annak formájától és színétől függően, ami szemben áll vele, sok-sokféle alak váltakozik benne, de e tiszta tükör maga ugyanaz marad. Hasonlóképp, az apa–fiú–úr–alattvaló emberi viszonyok összekapcsolódásából ezer és ezer fajta jön létre, de nincs olyan, melyet át ne hatna a törődés és a tisztelet végső erénye. (Nakae 1914a. 6.)

Jól érzékelhető Nakae soraiban, milyen módon jelenik meg a korban a törődés értelmében vett *ai* mint olyan „érzelem", amelyet az erényről szóló tanításnak megfelelően kell irányítani, úgyszólván felhasználni a gyakorlati cél elérése érdekében.

> Az, hogy a szülő gondosan törődik [*jiai* 慈愛] gyermekével, elsősorban azt jelenti, hogy az út helyes gyakorlására vezeti, így a gyermek képességei és erényei kibontakoznak. Azt, ha a [gyermek] közvetlen panaszaival törődik, s a gyermek kívánságait követve neveli, pillanatnyi törődésnek [*kosoku no ai* 姑息の愛] nevezzük. A pillanatnyi törődés vak törődés [*shitoku no ai* 舐犢の愛], olyan, mint ahogyan az ökör neveli borját. A pillanatnyi törődés, még ha [külsőleg] hasonlít is a gondos törődésre, mivel a gyermek önzővé válik miatta, képesség és erény nélkülivé, hasonlóvá a vadállatokhoz, végső soron olyan, mintha a szülő gyűlölné, és rossz útra vezetné a gyermeket, aki, mivel a szülőből kiválva válunk saját magunkká, tulajdonképpen maga a szülő. (Nakae 1914a. 22–23.)

---

ban testvér), valamint a barátok közti kapcsolatokra vonatkozik, az ötből négy tehát feltétlenül hierarchikus viszonyt jelöl.

[14] A szív írásjegyét ismét csak tartalmazó *kanji* másik jelentése *i* olvasattal „akarat".

[15] A szó tövét alkotó írásjegy (*shin*/*oya* 親 önmagában „szülő"-t jelent).

Nakae tanítása azonban, noha szorosan kapcsolódik az érzelmek vizsgálatához, két okból sem nevezhető „érzelemelméletnek". Egyfelől, ha kortárs összevetési mintát keresve megkíséreljük Nakae tanítását például Descartes testről, lélekről és ezek kapcsolatáról szóló vizsgálódásaival összehasonlítani, szembetűnik, hogy Descartes elemzéseinek részletessége, biológiai, orvoslástani precizitása lényegesen nagyobb. Nem ez azonban a döntő különbség, ami világossá válik, ha összevetjük Nakae írásait például azzal a descartes-i gondolatmenettel, mely szerint „a szeretet fajtái között" aszerint lehet különbséget tenni, „hogy a szerető saját magával összehasonlítva mennyire becsüli azt, amit szeret. Mert amikor magánál kevésbé becsüli szeretete tárgyát, akkor egyszerűen csak vonzódik hozzá; amikor magával egyenlő mértékben becsüli, akkor azt barátságnak nevezzük; amikor pedig többre becsüli, akkor a szenvedélyt odaadásnak nevezhetjük." (Descartes 2012. 107 [83. §].)

A descartes-i „szeretet" és a Nakae által használt *ai*, mint látható, nemhogy nem egymás ekvivalensei, de a jelentéstartományuk metszete is igen szűk. Igaz, amikor Descartes tovább menve úgy fogalmaz, „[a]mi az odaadást illeti, elsődleges tárgya kétségkívül a legfőbb Istenség […]; de szintén érezhetünk odaadást fejedelmünk, országunk, városunk, sőt még egy egyszerű embertársunk iránt is" (Descartes 2012. 107 [83. §]), felfedezhetünk bizonyos hasonlóságot a törődés értelmében vett *ai*jal – igaz, a descartes-i odaadás elsősorban saját magunk *alá*rendelését jelenti, míg az *ai* a konfuciánus kontextusban elsősorban azokkal szemben gyakorolt „törődés"-t, akik valamilyen értelemben lejjebb állnak a társadalmi hierarchiában. A számunkra kulcsfontosságú mozzanat mégis a megközelítésmód, a tárgy jelentőségét adó kérdés különbsége. Descartes ugyanis, amikor a szeretet itt leírt kategóriáit megkülönbözteti, taxonómiát alkot, amelyben a szenvedélyek *szabályozásának* problémája pusztán mint olyan mozzanat merül fel, melyről „hasznos tudnunk", amennyiben a tobozmirigy – a test és a lélek közötti kapcsot alkotó szerv – elmozdulásai szabályozhatók: „még a leggyengébb lelkűek is feltétlen hatalomra tehetnének szert összes szenvedélyük felett, ha elég szorgalmasan idomítanánk s vezetnénk őket" (Descartes 2012. 94, 95 [50. §]). Az is elmondható továbbá, hogy Descartes vizsgálódásai elvezetnek „az erényhez" – az erényhez azon *belső* „elégedettség" értelmében, hogy az ember „lelkiismerete nem vetheti a szemére, hogy valaha is elmulasztotta megtenni azokat a dolgokat, amelyeket a legjobbnak ítélt (amit itt úgy nevezek, hogy az erényt követte)", ezáltal pedig „olyan megelégedettségben részesül, mely annyira hatékonyan boldoggá tudja tenni, hogy a szenvedélyek legheves-ebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég hatóerejük ahhoz, hogy lelkének nyugalmát megzavarják" (Descartes 2012. 159 [148. §]). Megjegyzendő végül, hogy a fejedelem és népe viszonyának descartes-i értelmezéséből kiolvasható egy, a törődés értelmében vett *ai*hoz részben hasonló viszony, amennyiben a fejedelem Istentől kap jogot arra, hogy uralkodjék, ez pedig azt jelenti, hogy miközben elfogadja az alattvalók iránta való, a kisebb résznek a nagyobbal való egységén

alapuló önfeláldozó szeretetét, neki magának az isteni jóságot kell *igazságosan* szétosztania közöttük. (Lásd Boros 2010. 361 sk., valamint Boros 2014. 113 sk. és 167).

Mindazonáltal, noha Nakae esetében is a „belső" hangsúlyáról beszéltem, ez a descartes-i belső egészen mást takar: egy *par excellence* érző, szenvedélyes létezőt, melynek hatalmában áll döntései révén visszafogni, kordában tartani érzéseit, ezáltal szerezve nyugalmat lelkiismeretének. Az az ember azonban, aki Nakae vizsgálódásaiban megjelenik, továbbra sem szűnt meg *elsődlegesen* a közösség alkotóeleme lenni, mivel úgyszólván megszűnne *létezni*, ha nem e közösség – legyen az a család vagy az ország – érdekeit tartaná szem előtt. Hogy milyen szorosan kapcsolódik össze a szenvedélyek szabályozása, a gyakorlatiság és a klasszikus konfuciánus tanítás, s egyben a *shintō* is, plasztikusan szemlélteti Nakae egy másik, szintén a szülőtisztelethez kapcsolódó tanítása a nők helyes viselkedéséről férjük házában.

> Az ember mindig meglévő érzései [*jō* 情], ha váratlan dolgokkal kerül szembe, csodálkozássá, ha bántóakkal, ijedtséggé válnak. Ha csodálkozik vagy ijedt, szíve-elméje felbolydulva háborog, s elveszíti alapvető nyugalmát, ezért elfelejti a mértéket és a fegyelmet, olyasmiket gondol, amit jobb nem kimondani, s olyasmiket tesz, amit jobb nem tenni. Ha egy idős asszony ételt visz az illemhelyre, e kettő összekapcsolása még a legnagyvonalúbb embert is megütközteti, legyen bármily tiszta leány, s szidalomra készteti. Mégis, a feleség számára páratlan dolog, ha higgadtan a bensőjében lévő szülőtisztelet érzésével [*kōshin* 孝心] cselekszik. Az anyóst becsülő szív-elme, ha megvalósul, nem szűnő alappá válik. A szülőtisztelet ezen érzése, ha megindítja ég és föld istenségeit [*tenchi shinmei* 天地神明], ezek megadják rá a választ, s egy nemzedék jóléte biztosítva lesz. (Nakae 1914b. 213–214.)

A némiképp bizarr példa ereje épp bizarrságában rejlik. Egy társadalom működését persze elsősorban nem az határozza meg, hogy a feleség megdorgálja-e anyósát, ha ételt visz magával az illemhelyre – azon ugyanakkor már nagyon is múlhat e társadalom zavartalan működése, hogy tagjai képesek-e szélsőséges helyzetben is féken tartani érzéseiket. Az iménti példa – a beszennyezettség végleteként – a szélsőséges esetet szemlélteti. Nakae azonban ebből is eljut a legtágabb szférához, az ég, a föld, és az istenségek elégedettségéhez, mert ezek, s nem a lelkiismeret elégedettsége az, ami révén „egy nemzedék jóléte" biztosítva lesz (itt tükröződni látjuk a legtágabb szféra és az emberi belső Zhu Xi-nél központi jelentőségűvé váló egységét is). Míg tehát a skála, melyet Descartes alkalmaz, az *egyeshez* viszonyítható – az odaadás a szeretet mértékével egyenes arányban növekszik és a két rész egységének arányaiban fejeződik ki –, a konfuciánus társadalomkép a nagy egész részeinek *hierarchikus különbségén* alapul. A szeretet – és bármilyen egyéb érzelem – ebben a viszonyrendszerben irreleváns, az „odaadás", helyesebben: önmagunk másiknak való alárendelése

pedig tisztán attól függ, hogy a másik mennyivel magasabban helyezkedik el a társadalmi ranglétrán.

Hangsúlyozni kell ugyanakkor, itt egyáltalán nem arról van szó, hogy a descartes-i moralitás akár felette, akár alatta állna annak, amelyet Nakae írásai kirajzolnak, s arról sem, hogy az egyiket inkább vagy kevésbé lehetne „helyes", „valódi", „megfelelő" morálbölcseletnek tartani. Azt kell belátnunk, milyen erős diszkrepancia van a két megközelítésmód eszközei és célja, a szavait meghatározó mintázatok között *annak ellenére,* hogy végső soron mindkettő az emberek, egyazon érző és gondolkodó lények testi és nem testi működésével, illetve e működés szabályozhatóságával viaskodik, az előttük álló probléma gyökere tehát nagyon is hasonló. (Descartes morálfilozófiájának alakulástörténetéhez lásd Boros 2010. 344–360.) E hasonlóság ugyanakkor messze nem elegendő ahhoz, hogy a nakaei *ai*t szeretetnek nevezzük, látván, hogyan definiálja az utóbbit Descartes. Ugyanígy, a descartes-i nemeslelkűséget *(générosité)* is hiba volna például a konfuciánus szülőtisztelet fogalmával összefüggésbe hozni. Nakae gondolkodása konfuciánus gondolkodás volt, igaz, ezen belül sajátos megközelítésmódot képviselt, mely a japán eszmetörténetben csak közvetve fejt ki hosszabb távú hatást.

Miközben a *yōmeigaku* Nakae után fokozatosan háttérbe szorul, s a japán konfuciánus gondolkodás a 17–18. század fordulóján, így például Ogyū Sorai 荻生徂徠 (1666–1728) munkáiban ismét elsődlegesen gyakorlatorientálttá válik – Maruyamával szólva „átpolitizálódik" –,[16] az „emberi természet és az érzelmek" Nakaéhoz és követőihez kapcsolódó „felfedezése" (*seijō no hakken* 性情の発見) (Morimoto 2009. 310 sk.) pedig a *kokugaku* 国学 tanításában csúcsosodik majd ki. Ez az irányzat a belső keletkezésű japán hagyomány mint kizárólagos érvényességű és önmagában elégséges tradíció vizsgálatára épül (Morimoto 2009. 310 sk.), s teljes mértékben elutasítja az „idegen", vagyis főként a kínai mintákat, eszmetörténeti iskolákat és műveket, s a klasszikus japán hagyományban, közvetlenül tehát az ezt őrző művekben keresi azt az esszenciálisan japán lényeget, amely „az istenek országát" egyedivé teszi. Fontos, hogy az iskola képviselői saját szemléletmódjukat „a régi dolgok tudománya"-ként (*kogaku* 古学) aposztrofálták, az pedig – írja Szabó –, hogy a második világháború előtt az irányzat számos képviselőjének „nézeteit felhasználták a japán közgondolkodás militáns átalakítása, a japán felsőbbrendűségi gondolkodás kialakítása érdekében" (Szabó 2011. 151), nagyban megnehezíti a *kokugaku* objektív értelmezését. Itt csak azt kell hangsúlyoznom, a *kokugaku,* elsősorban legnagyobb hatású alakja, Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801), olyan emelkedett esztétikai értékkel ruházták fel a korai évszázadok műveit, például a *Kojiki*t és a *Genji monogatari*t, amely lehetőséget nyújtott egy bensőséges színezetű, sajátosan

[16] Maruyama tanulmányát lásd a *Japán politikai eszmetörténet* I. fejezeteként (Maruyama 1995).

japán esztétikum megteremtésére. Így, miközben a fent idézett Yamaga szabadosságuk miatt bírálta az olyan regényeket, mint a *Genji*, Norinaga épp e műről szóló esszéjében helyezte középpontba a *mono no awaré*t 物の哀れ,[17] A *Kojiki* monumentális elemzésének előszavaként megjelenő *Naobi no mitama* 直毘霊 című írása pedig ismét visszavezet a *shintō* eredeti kontextusához: az emberi és az isteni szféra egységéhez.

> Ha azt kérdezzük, mi az Út, az semmiképp sem a természetben önmagától létező Út.
>
> Ezt jól át kell gondolni és nem szabad az utat összekeverni az olyan Kínában kitalált utakkal, mint amiről Laozi vagy Zhuangzi tanított.
>
> Ezt az Utat nem ember alkotta, hanem Takamusubi[18] istenség csodás lelkéből származik.
>
> Minden ebben a világban ennek az istenségnek a lelke által jött létre. […]
>
> Ezt az utat a Napistennő kapta örökül és védelmezte azt követően, majd adta tovább utódainak. Ezért nevezzük Isteni Útnak. […]
>
> [V]annak, akik a kínai szövegben szereplő mondatot, amely szerint „a bölcs az istenek útja szerint cselekszik" olvasva úgy gondolják, az vonatkozik a mi Utunkra is, ám ez a két dolog különbségének az észre nem vételéből fakad. A különbség először is abban áll, hogy az istenként említett dolog teljesen más a két országban: Kínában Ég és Föld, a yin és a yang misztériumát értik alatta, ami egy üres gondolat csupán, nincsen semmi tartalma. A mi országunk istenei viszont a jelenlegi császár ősei, nem csak valami elvont fogalom. (Motoori 2011. 162.)

[17] Precízen lefordíthatatlan terminus, a dolgokban rejlő patetikus szépségre utal. Lásd Parkes 2005/2011. 2. szakasz; magyarul Vihar 1994. 25. Bár a *mono no aware* elméletéről elsősorban regények és lírai művek kapcsán szokás beszélni, Norinaga a *Kojiki* istenekről szóló történeteiben is felfedezte a japán esztétikum e sajátos hangulatát. Lásd Isomae 2000. 22. A *mono no aware* megismerése, úgyszólván annak „átérzése", amivel a szemlélő (olvasó) az egyes művekben találkozik, a jó/rossz megkülönböztetésére tesz képessé, vagyis az általában „esztétikai" értékként kezelt *mono no aware* Norinaga tanításában főként erénytani jelentőségű. Lásd Itō 2000. 230–235.

[18] Érdekes a jelen kontextusban a *musubi* szó jelentéshálója. A szó igei alakja (*musubu* 結ぶ) a mai japánban általánosan „kötni", „összekötni" jelentést hordoz. Az ősi japán krónikák több *musubi* istenséget sorolnak fel, mint az első istenségeket, akik az ember által érzékelhető világot létrehozzák, Matsumae azonban kiemeli, hogy ezek közül vélhetően az itt említett Takami-musubi kapcsolódott elsődlegesen az uralkodói család isteni vérvonalához, még mielőtt Amaterasu napistennő vált volna a legfőbb őssé (Matsumae 1980. 17). Matsumae emellett – a már említett Orikuchi Shinobu vizsgálódásaiból kiindulva – egy ősi, *tamamusubi* nevű, szó szerint „lélekkötés"-t jelentő szertartásban is összekapcsolja ezen istenség(ek) nevét és az uralkodói családot. A *tamamusubi* keretében egy zsinórra csomókat kötöznek, ezzel „kötve meg" az emberi lelket (hogy erre miért van szükség, annak hagyománya régiónként eltérhet), amit az eredeti tradíció szerint – érvel Matsumae – a *musubi* istenségek tehettek az uralkodó lelkével (ugyanott, 15–16). Mindez számunkra azért válik fontossá, mert a *musubi* mint emberi „kötelék" a japán szerelmi szimbolikában is fontos szerepet tölt be, e ponton tehát a *shintō* hagyomány lélekképe és a szeretet viszonyrendszere szorosan összekapcsolódik.

Norinaga műveiben olyasmit állított, illetve erősített meg, ami a következő évtizedekben a japán gondolkodás egyik központi elemét jelenti majd, állandó ellensúlyt képezve a Meiji-megújulás „nyugatiasító" reformmozgalmával szemben is. Azt a meggyőződést jelesül, hogy Japán – az uralkodón keresztül – nem pusztán jelképesen, „elvont" értelemben, hanem közvetlenül, *vér szerint* kötődik az istenségekhez, akiknek egyesüléséről a legősibb krónika is beszámol. Amit pedig ebben rögzítettek, Norinaga számára nem a konfuciánus értelemben vett „előírások" rendje volt, hanem az ember számára legtermészetesebb viszonyok leírása.

> A világ élőlényei, még a madarak és a rovarok is, mivel mind részesülnek Musubi istenség[19] szent szelleméből, tudják és megteszik mindazt, ami a világban betöltött helyük szerint való. […]
>
> Érthetetlen […], hogy mindent, ami nem felel meg [… a kínai] Útnak, az emberi vágyaknak tulajdonítanak és megvetéssel sújtják. […] Ott van például a Kínában megalkotott tiltás a családon belüli házasságra, akár száz nemzedék után is – ez sem olyan szabály, ami az ősi időkben létezett volna, a Zhou korszakban találták ki. […]
>
> A régi Japánban csak az egy anyától származó testvérek házassága volt tabu, a féltestvéreké nem, a császári családtól kezdve ez volt a szokás. […]
>
> Később aztán átvették a kínai utat, ahol a féltestvérek is testvérnek számítanak és tiltva van a házasságuk. Így ma már hiba lenne nem engedelmeskedni ennek, de ugyanígy hiba volna vitatni a régi időket, amikor más szabályok voltak érvényben. (Motoori 2011. 164–165.)

A régiség e felmagasztalása, bár eltérő hangsúlyokkal, egészen a 20. század második feléig a japán gondolkodás középpontjában marad. Azzal párhuzamosan azonban, hogy Japán elfordul Kínától, megindul egy új tradíció, a nyugati hagyomány megismerése is.

IV. ÚJ SZERELEM?

Az az időszak, amelyhez a jelen vizsgálódás nagy léptekkel eljutott, vagyis a Tokugawa sógunátus 250 éves békéje, gyors átalakulással ért véget, amennyiben Japán nagy ütemben kezdett ismerkedni a legkülönbözőbb nyugati filozófiai és irodalmi irányzatokkal, melyeken keresztül megjelent az addig csaknem teljes elszigeteltségben élő társadalomban az érzelem nyugati felfogásmódja is. A „romantikus szerelem", ahogyan például a nők keresztény szemléletű oktatásában, vagy épp az irodalom új utakat kereső képviselőinél megjelent (lásd Noguchi 1979. 168 skk.), gyökeresen eltért mindazon értelmezésektől, amelyet

[19] Vesd össze a *musubi* kapcsán az előző jegyzetben mondottakkal.

a fent áttekintett irányzatokban találunk. Nem csak annyiban tért el tőle, hogy magát a személyközi viszonyt írta le új terminusokkal, új értelmezéseket adva annak, hanem abban is, hogy magát az érző, szerető, gondolkodó egyént *mint egyént* jelenítette meg. A protestantizmus monogám szerelemfelfogása és Ralph Waldo Emerson transzcendentalizmusa sajátos, új irodalmi formák létrejöttében játszottak szerepet, melyek révén a nyugati típusú „romantika" egyre közelebb került a sajátosan japán szerelemfelfogáshoz. Ez a folyamat persze a társadalom minden színterét érintő átalakulás része volt, melynek során a szó nyugati értelmében vett individualizmus, a közösségétől függetlenül létező egyén a japán gondolkodók látóterébe került. Mindez nem jelentette a hagyományos társadalomszerkezet teljes átalakulását, sőt nem jelentette a konfuciánus erénytan elvetését sem, a 20. század első felének meghatározó gondolkodói azonban új eszméket vettek át nyugati kortársaiktól és azok elődeitől, s ezeket – szintén a japán hagyományra nagyon is jellemző módon – „japanizálva", belső elemekkel vegyítve és módszeresen szelektálva építették be saját világszemléletükbe, azaz: a szemléletbe, amely 1868-tól kezdődően vált *világ*szemléletté. E megközelítésmód szemléletes példája Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889–1960) gondolkodása.

Watsuji egy a nyugati filozófia több évszázados hagyományát és a japán önszemlélet jellegzetes elemeit ötvöző koncepciót dolgozott ki híres klímatanában, a *Fūdó*ban 風土, melynek egy szakaszán a férfi és nő közötti viszony sajátosan japán jellegzetességeire is kitér. A mű alapgondolatát az a Watsuji által explicit módon is Heideggertől eredeztetett elgondolás adja, hogy az ember nem az őt körülvevő világtól függetlenül létezik, s nem ilyenként lép azzal kapcsolatba, hanem e világgal, környezete mindennemű sajátosságaival, adottságaival, előnyeivel és viszontagságaival együtt, azaz az őt körülvevő klímában, pontosabban abba *kilépve* válik azzá, ami. (Watsuji a heideggeri *ex-sistere* fogalmára építi fejtegetéseit, Watsuji 1977a. 7–14.) A japán embert meghatározó klíma a három típus, a monszuni (tipikusan a kelet-ázsiai), a [homokos] sivatagi (elsősorban afrikai) és a mező- *(Wiese/meadow)*[20] jellegű (nyugati/európai) közül az elsőbe tartozik, amely önmagában is a sivatagi kiszolgáltatottság és a mezős klímában megfigyelhető viszonylagos jólét között elhelyezkedő, kevert típust jelent. Japán azonban ezen belül is sajátosan ambivalens karakterében jelenik meg, melyet Watsuji a tájfun sajátosságaival állít párhuzamba. Anélkül, hogy jellemzését részletezném, hosszabban idézem a japán típusú szerelemről szóló leírását, amely általános Japán-képét is tükrözi. Watsuji a férfi-nő viszony általános jellemzése után teszi fel az e reláció sajátosan japán megjelenési formájára vonatkozó kérdést. Erre, mint írja,

[20] A nyugati terminusokat Watsuji használja.

> a *Kojiki* és a *Nihonshoki* szerelmi tankáival [*renaitan* 恋愛譚] kezdődően[21] a különböző korok minden más tematikánál gazdagabb forrásai révén kaphatunk választ. Amit itt felfedezünk, „gyöngéd törődés [*shimeyaka na jōai* しめやかな情愛], amely szenvedélyt [„erőszakos érzelmet" *gekijō* 激情] rejt magában, szerelem [*renai* 恋愛], amely egyszerre harcias és szenvtelenül lemondó", egyértelműen a szerelem egy sajátosan japán típusát jelenti. Miközben a *Kojiki*ben elbeszélt számtalan tragikus szerelem [*hiren* 悲恋] olyan *gyöngédséget* mutat, melyre sem az Ószövetségben, sem a görög mondákban nem találunk példát, olyan tájfun-szerű szenvedélyességet, harcias erőt is hordoznak, amilyet nem találunk meg Kínában vagy Indiában. Ami azonban legvilágosabban megtestesíti a szenvtelen higgadt lemondást, a „szerelmi [kettős] halál" [*jōshi* 情死]. Ez az egyszerűség idővel elveszett ugyan, de mind a Heian-korban, mely a szerelemben a *mono no awarét*[22] látta meg, mind a Kamakura-korban, mely a szerelmet a vallással kapcsolta össze,[23] sőt, még az Ashikaga [Muromachi]-korban is, mely a szerelemben rejlő eredendő erőt énekelte meg, egyértelműen megtalálhatjuk a szerelem fenti típusát. (Watsuji 1977a. 139.)

A Watsuji által felsorolt korszakok, melyeknek itt főként irodalmi alkotásaira kell gondolnunk, igen különböző sajátosságokkal jellemezhetők – épp ezért fontos számára, hogy a japán szerelem kettős jellege mindegyikben megtalálható, ezt pedig semmilyen gondolkodástörténeti alakzat nem változtatta meg.

> A buddhizmus egyáltalán nem degradálta a szerelem rangját. A világi vágyról és a bódhiról [*bodai* 菩提] való gondolkodása révén inkább gátolta a lélek és a test egymástól való elválasztását. Ennek oka azonban épp úgy nem pusztán a szellemi „másvilágban" [*ano yo* あの世] való hit, ahogyan a Tokugawa-kori irodalom és művészet kedvelt témája, a szerelmi halál esetében sem, hanem az, hogy az élet *tagadása* révén a szerelem *igenlésére* mutat. A szerelem *örökkévalóságára* vágyakozó szív-elme a *pillanatnyi* elemelkedésben [*kōyō* 昂揚] kristályosodik ki. Igaz ugyan, hogy ez *eltér az ember útjától*, mivel az ember férfiként és nőként betöltendő szerepei háttérbe szorítják számos más kötelességét; ettől még nem kevésbé mutat rá a japán típusú szerelem sajátosságára. (Watsuji 1977a. 139–140.)

E meglátás számunkra egy másik összefüggésben is kulcsfontosságú, amennyiben implikálja a választ arra a kérdésre, miért nincs helye a férfi és nő közötti kapcsolatnak a konfuciánus hagyományban – mármint ami a klasszikus, hierar-

[21] Ilyen költeményeket találunk szinte minden olyan szakaszban, melyek egy férfi vágyát vagy szomorúságát írják le, függetlenül attól, hogy a szeretett nő milyen kapcsolatban van a férfivel.

[22] Ennek szimbolikus megjelenési formája a *Genji monogatari*.

[23] A Kamakura-kor (1185–1333) a buddhizmus komoly előretörésének időszaka volt Japánban, ami a különböző irodalmi művekben is megjelenik.

chikus szerepeken kívüli, az érzelmi-fizikai vonzódás értelmében vett kapcsolatot illeti. Ennek a viszonynak ugyanakkor Watsuji szerint meghatározó ereje van a japán nép karakterének alakításában.

> Mindezek nyomán a japán típusú szerelem különböző formáiban, először is, a szerelem az élethez kapcsolódó vágyaknál is magasabb rangot foglal el. Nem a szerelem a vágy eszköze [*shudan* 手段], hanem a vágy a szerelemé. Itt tehát egy az individuális vágyakozástól elválaszthatatlan kapcsolat, jelesül a férfi–nő viszony *teljességgel szétválaszthatatlan egységéhez* jutunk. Az, amit *gyöngéd* törődésnek nevezhetünk, ez a teljes személyiséggel való egyesülés. A szerelem ugyanakkor, másodszor, mindig hús-vér jellegű [*nikutaiteki* 肉体的] is, nem pusztán szellemek [*tamashii* 魂] egyesülése. A szerelem eszközei közül nem hiányozhat a testi vágy [*nikuyoku* 肉欲]. Ezen a ponton a személyiséghez kapcsolódó gyöngéd törődés egyidejűleg szenvedélyessé válik. A teljességgel szétválaszthatatlan egyesüléshez a szétválasztott testeken keresztül kell útnak vezetnie. A szellem örökkévalóság-vágya a testen keresztül a pillanatban robban ki. A harmadik [jellegzetesség] a hús-vér életet nem becsülő szerelem bátorsága, a negyedik ennek ellentéte, a hirtelen lemondás, tudniillik a lemondás, amely abban rejlik, hogy a teljességgel szétválaszthatatlan egyesülés a testen keresztül nem jöhet létre. Ezen a ponton a hús-vér [testi] szerelem szenvtelenül tagadja a hús-vér [teste]t. Anélkül, hogy a szerelmi halálban teljesedne ki, megmutatkozik ez már abban is, hogy a japánok, akik a szerelmet mindig hús-vér voltában ragadják meg, a leginkább szenvtelenek a [hús-vér] testiségben. A szerelem japán mintája így, mivel a szerelmet egyfelől szellemi eseményként ragadja meg, miközben a másik oldalon makacsul kitart annak hús-vér jellege mellett, egyre nagyobb méltósággal bír. (Watsuji 1977a. 140.)

Hogy Watsujinak mindebben igaza van-e, aligha volna empirikusan eldönthető – ám nem is központi kérdése a jelen tanulmánynak. Annyit mindenesetre meg kell jegyezni, hogy az a nem kis elfogódottság, mellyel Watsuji az előző korok szerelméről beszél, jellegzetesen tükrözi a Meiji-megújulás utáni, a nyugati romanticizmussal átitatott japán önképet. Épp ez az elfogódottság az, ami miatt ilyen hosszan idéztem szerelemről szóló leírását, de nem közvetlenül e leírás okán, hanem mert csak ennek ismeretében válhat világossá a viszony érzelmek és etika között – ez utóbbi ugyanis az, ahová Watsuji, akárcsak elődei, kifuttatja emóciókról szóló okfejtését. Az imént idézett szakasz a szerző másik nagy művével, az *Etiká*val (*Rinrigaku* 倫理学) egybecsengő módon (lásd ennek kapcsán Koyasu 2010. 154–157), a következőképp folytatódik:

> A „férfi és nő közötti kapcsolatot [*danjo no aida* 男女の間]" ugyanakkor így, pusztán a szerelmi viszonyon keresztül leírni, valójában absztrakció. Annak ugyanis egyidejűleg magában kell foglalnia a „férj és feleség viszonya [*me-oto no naka* め・おとの仲]" révén a házastársi kapcsolatot, ezáltal pedig a „szülő és gyermek közötti kapcsolatot" is. Csakhogy ez a szülő és gyermek közötti kapcsolat nem pusztán a férj és a feleség

> viszonya az ő kapcsolatukból létrejött gyermekhez. A férj és a feleség a gyermekkel szemben apává és anyává válik, szüleikkel szemben pedig maguk is gyermekek. Az emberek így amellett, hogy *férfiak* és *nők*, *férjek* és *feleségek*, *szülők* és *gyermekek*. Egyáltalán nem létezik olyan férfi és nő, akinek ne kellene a gyermek szerepét betölteni. Következésképp azt kell mondanunk, a férfi és nő közötti kapcsolat végső soron a férj–feleség–szülő–gyermek kapcsolaton alapszik. Ez az emberek arra való képessége, hogy „családi" közösséget alkossanak. A család egész-jellege [*zentaisei* 全体性] tehát az, aminek révén az emberekhez a férj–feleség–szülő–gyermek–férfi–nő által betöltendő szerepek hozzákapcsolódnak, nem arról van tehát szó, hogy férfi–nő–férj–feleség–szülő–gyermek összekapcsolódásból család jön létre. (Watsuji 1977a. 140–141.)

E család egészét, pontosabban „egész-jellegét" takarja a kínai mellett a japán társadalmat is meghatározó *ie* 家 fogalma,[24] amely „a legvilágosabban fejezi ki azt, hogy a család egész-jellege egyes tagjainál is *előbbre való*" (Watsuji 1977a. 142), és amely a japán társadalmat, a japán ember létmódját, mint Watsuji rámutat, alapjaiban meghatározza. Ez a szemléletmód mármost, úgy tűnik, az 1930-as években is Konfuciusz tanításához kötődik a legszorosabban, ezáltal pedig még a nyugati szerelem-felfogással érezhetően áthatott 20. századi érzelemkép is visszavezet a társadalomhoz, a közösség egészéhez. „Férfi és nő kétszemélyes közösségének" (*danjo futari kyōdōtai* 男女二人共同体) mint Watsuji etikája egyik sarokkövének[25] azért van kiemelt jelentősége, mert e közösség a társadalom működésének alapja – „hogy férfi és nő egy szobában legyen: a legfőbb emberi kapcsolat" (「男女居室、人之大倫也」– Mengzi 2003. V. A. 2 [194]; a szöveghelyet Watsuji idézi *Etikáj*ában: Watsuji 1977b. 371; vö. Koyasu 2010. 156.)

V. KÖVETKEZTETÉSEK

Mint arról a *shintō* és a buddhizmus rövid áttekintésében szó volt, a belső keletkezésű hitvilág természetközelisége egyfelől az érzelmek vonatkozásában is a természetesség irányába hat, s nem szül szisztematikus, például erénytan formájában megjelenő reflexiót arra a valóságra, melyet ugyanakkor nagymértékben meghatároz istenképével vagy az ember és az őt körülvevő világ harmóniájáról szóló felfogásával. A buddhizmusnak másfelől a szó szigorú értelmében nincs „érzelemelmélete", mivel a benne megjelenő bármely „elmélet" axióma-sze-

[24] Szó szerint „ház", „otthon", „háztartás", „család" – a klasszikus japán nagycsaládi családmodell, az *ie*-rendszer nagycsaládi rendjére vonatkozó terminus, amely ismét kínai gyökerekre vezethető vissza.

[25] Watsuji *Etikáj*ának elemzésére e tanulmány keretei között nem nyílik módom. Az említettek vonatkozásában lásd főként Watsuji 1977b. 336–382.

rűen tartalmazza a látszatvilág, s azzal együtt az érzelmek nem-valóságát, célja pedig az e létszférától való eltávolodás – az érzelemtől való tökéletes mentesség.

A konfuciánus tanítás a *shintō*val szemben világos erénytani, szokáserkölcsi tanítást tartalmaz, melyben a buddhizmussal ellentétben az érzelmeknek nem csak hallgatólagosan, ugyanakkor a buddhista tanításhoz hasonlóan csakis korlátozott értelemben van helye: nem kilépni kell a sodrásukból, hanem helyes mederbe terelni őket. A konfuciánus tanítás értelmében vett *ai*, a „törődés", önmagában nem „érzelem", nem „szeretet" – a szeretet vagy annak hiánya azonban egyaránt akadályozhatják a törődés mint szülői, gyermeki, feljebbvalói vagy alárendelti kötelem teljesülését, következésképp ezekre komoly figyelmet kell fordítani. Ebből persze azt az erős konklúziót is levonhatnánk, hogy a konfuciánus tanítás annyiban érzelemelmélet, amennyiben bármely más erényről szóló tanítás is az, hiszen az erénytan mindig megszorító kötelemrendszert jelent, a megszorítandók sorában pedig az érzelem rendszerint első helyen áll. Ha azonban megengedőbbek vagyunk, a Nakae Tōjutól idézett passzusokhoz hasonló szöveghelyek mint az „érzelemre" vonatkozó reflexió elemzése révén fontos új megközelítésmódokat találhatunk a konfuciánus, ezen keresztül a kelet-ázsiai ember-kép értelmezéséhez. A nyugati érzelem- és szeretetfilozófiai koncepciókhoz viszonyított gyökeres különbségei ellenére ez a tanítás az, melynek érzelem-felfogásához *nem* mint érzelemelmélethez, de mint az erénytan részét képező magyarázati módhoz a legmagabiztosabban találhatunk utat, s e tanítással való ellentétében, de legalábbis ambivalens viszonyában vizsgálhatjuk a buddhizmus és a *shintō* érzelem-képét is.

IRODALOM

Források

Buddha beszédei 1999. Ford. Vekerdi József. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

Descartes, René 2012. A lélek szenvedélyei. In uő: *A lélek szenvedélyei és más írások*. Dékány András fordításának felhasználásával ford. Boros Gábor és Gulyás Péter. Budapest, l'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. 53–180.

Ko-dzsi-ki. Régi dolgok feljegyzései (Japán őstörténet) 1982. Ford. és jegyz. Kazár Lajos. Sydney, Magyar Történelmi Társulat.

[Lunyu] 2005. Konfuciusz: Beszélgetések és mondások. In: Tőkei Ferenc (vál., ford.) *Kínai filozófia. Ókor*. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. I. köt. 57–177.

[Mengzi] 2003. Mencius. Ford. D. C. Lau (kínai–angol kétnyelvű kiadás). Hong Kong, The Chinese University Press. Magyarul: in Tőkei Ferenc (vál., ford.) 2005. *Kínai filozófia. Ókor*. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány. I. köt. 329–385.

Motoori Norinaga 2011. Naobi no mitama. Ford., bev. Szabó Balázs. *Vallástudományi Szemle*. 7/3. 154–168.

Nakae Tōju 中江藤樹 1914a. Okinamondō 翁問答 [Beszélgetések az öregemberrel]. In Nakae *Tōju bunshū* 中江藤樹文集. Tokió, Yohodo. 1–190.

Nakae Tōju 中江藤樹 1914b. Kagamigusa 鑑草 [Tükör (a nők neveléséhez)]. In Nakae *Tōju bunshū* 中江藤樹文集. Tokió, Yohodo. 191–368.
Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 1977a. Fūdo 風土 [Klímatan]. Watsuji Tetsurō zenshū 和辻哲郎全集, 8. köt. Tokió, Iwanami. 1–256.
Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 1977b. Rinrigaku 倫理学 [Etika]. 1. köt. Watsuji Tetsurō zenshū 和辻哲郎全集, 10. köt. Tokió, Iwanami.
Yamaga Sokō 山鹿素行 2015. Bukyō shōgaku [Kis tanítás a harcosok oktatására]. Ford. Szabó Balázs. *Távol-Keleti Tanulmányok*. 7/2. 50–68.

Szakirodalom

Berthrong, John 2010. The Architectonic of States/Conditions, Functions (Dynamics), Unification, and Moral Goal. In John Makeham (szerk.) *The Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht – Heidelberg – London – New York, Springer. 152–175.
Boros Gábor 2010. *Descartes és a korai felvilágosodás*. Budapest, Áron Kiadó – Brozsek Kiadó.
Boros Gábor 2014. *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó – Eötvös Loránd Tudományegyetem.
Childs, Margaret H. 1999. The Value of Vulnerability. Sexual Coertion and the Nature of Love in Japanese Court Literature. *Journal of Asian Studies*. 58/4. 1059–1079.
Cua, Antonio S. 2003. Wang Yangming. In uő (szerk.) *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London, Routledge. 760–775.
Hamar Imre 2004. *A kínai buddhizmus története*. Budapest, ELTE Kelet-ázsiai Tanszék – Balassi Kiadó.
Isomae Jun'ichi, 磯前順一 2000. *Reappropriating the Japanese Myths. Motoori Norinaga and the Creation Myths of the Kojiki and Nihon shoki*. Ford. Sarah E. Thal. *Japanese Journal of Religious Studies*. 27/1–2. 15–39.
Itō Susumu 伊藤益 2000. *Nihonjin no ai* 日本人の愛 [A japánok szerelme]. Tokió, Hokuju Shuppan.
Kasahara Kazuo 2007. *A History of Japanese Religion*. Tokió, Kosei Publishing Co..
Kondō Eiko 1994. Die Frauen in der Feudalgesellschaft. In Franziska Ehmcke – Masako Sōno-Sládek (szerk.) *Facetten der städtischen Bürgerkultur Japans vom 17.–19. Jahrhundert*. München, Iudicium. 81–99.
Kósa Gábor 2013. A konfucianizmus. In Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány. 32–121.
Koyasu Nobukuni 子安宣邦 2010. *Watsuji rinrigaku wo yomu* 和辻倫理学を読む [Watsuji etikájának olvasásához]. Tokió, Seidosha.
Marks, Joel 1991. Emotion East and West. *Philosophy East and West*. 41/1. 1–30.
Maruyama Masao 丸山眞男 1995. *Nihon seiji shisōshi kenkyū* 日本政治思想史研究 [Tanulmányok a japán politikai eszmetörténetről]. Maruyama Masao shū 丸山眞男集, 5. köt. Tokió, Iwanami Shoten.
Matsumae, Takeshi 1980. The Heavenly Rock-Grotto Myth and the Chinkon Ceremony. *Asian Folklore Studies*. 39/2. 9–22.
Morimoto Jun'ichirō 守本順一郎 2009. *Nihon shisōshi* 日本思想史 [Japán eszmetörténet]. Tokió, Miraisha.
Nihon shisōshi jiten 日本思想史辞典 [Japán eszmetörténeti szótár] 2009. Szerk. Ishige Tadashi 石毛忠 et. al. Tokió, Yamakawa Shuppansha.
Noguchi Takehiko 1979. Love and Death in the Early Modern Novel. America and Japan. In Albert M. Craig (szerk.) *Japan. A Comparative View*. Princeton, Princeton University Press. 160–181.

Papp, Melinda 2016. *Shichigosan. Change and Continuity of a Family Ritual in Contemporary Urban Japan*. New York, Palgrave Macmillan.

Parkes, Graham 2005/2011. Japanese Aesthetics. In Edward N. Zalta (szerk.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/japanese-aesthetics/ [utolsó elérés: 2017.12.10.].

Ruzsa Ferenc 2014. Értelem és érzelem az ind gondolkodásban. In Boros Gábor – Pólya Tibor (szerk.) *Szenvedély, szerelem, narrációk. Filozófiai és pszichológiai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 88–100.

Ryang, Sonia 2006. *Love in Modern Japan. Its Estrangement from Self, Sex and Society*. London – New York, Routledge.

Santangelo, Paolo 2003. A Preliminary Survey. In uő (szerk.) *Sentimental Education in Chinese History. An Interdisciplinary Textual Research on Ming and Qing Sources*. Leiden–Boston, Brill. 104–246.

Shon, Kwong-loi 2010. Zhu Xi's Moral Psychology. In John Makeham (szerk.) *The Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht – Heidelberg – London – New York, Springer. 177–195.

Szabó Balázs 2011. [Bevezetés] Motoori Norinaga: *Naobi no mitamá*[jához]. *Vallástudományi Szemle*. 7/3. 149–153.

Szabó Balázs 2015. [Bevezetés a] *Yamaga Sokō Bukyō shōgaku*[jához]. *Távol-Keleti Tanulmányok*. 7/2. 27–49.

Szabó Balázs 2016. *Test és tudat. A japán harcművészeti filozófia hajnala*. Torii.

Takó Ferenc 2012. „Pár-beszéd – Gondolatok az interkulturális filozófiáról". *Első Század*. 11/2. 495–524.

Tamichi Kei 田路慧 1999. Ai to jihi. Bukkyō shisō ni okeru „ai" no shosō 愛と慈悲－仏教思想における「愛」の諸相 [Az *ai* és a *jihi*. Az „*ai*" megjelenési formái a buddhizmusban]. *Okayama Kenritsu Daigaku Tankidaigakubu Kenkyū Kiyō* 岡山県立大学短期大学部研究紀要, 6. 1–15.

Várnai András 2013. Kitekintés. In Kósa Gábor – Várnai András (szerk.) *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest, Magyar Kína-kutatásért Alapítvány. 382–494.

Vihar Judit 1994. *A japán irodalom rövid története*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.

Yanabu Akira 柳父章 2009. *Hon'yakugo seiritsu jijō* 翻訳語成立事情 [A fordítási terminusok létrejöttének körülményei]. Tokió, Iwanami Shoten.

Máté J. György

A pillangó és a hangya

Észrevételek Lessing szabadkőműves ontológiájáról

Az *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer* címen ismert, öt dialógust magába foglaló kései Lessing-mű (Lessing 1978; magyarul lásd Lessing 2008) számos okból tarthat igényt figyelmünkre: a szöveg lehetővé teszi, hogy rekonstruáljuk a szerző töredékes nyelvfilozófiai gondolatait,[1] valamint hogy kiolvassuk belőle a német felvilágosodás egyik főalakjának utópikus politikai-társadalombölcseleti eszméit.[2] Az irodalomtörténész mellett a 18. századi szabadkőművességet kutató számára is fontos tanulságokkal szolgálnak a dialógusok: egyrészt megvilágítják Lessing ambivalens viszonyát a mozgalomhoz, illetve annak egy németországi szárnyához, másrészt egy eredeti, bár téves szabadkőművesség-történeti genealógia felállításával foglalnak állást a kőművesség és a templárius rend összefüggéseivel kapcsolatban. A magyar fordítás címe nem adja vissza az eredeti *oktató* jellegét: nem egyszerűen szabadkőműveseknek a mozgalomról szóló dialógusairól, hanem a rend tagjainak okulására szolgáló párbeszédekről van szó. Mélyrehatóak és továbbgondolandók az *Ernst und Falk*nak a szabadkőműves titkokra és a rend etikájára vonatkozó fejtegetései is. A korban egyedülálló a nyíltság, mellyel Lessing az emberi egyenlőséget megcélzó szabadkőművesség politikai természetéről szól. (A szerző páratlan őszinteségét emlegeti Jacob 1991. 150.) A mű egyszerre politikai és szabadkőműves mondandója kapcsán vetette fel a történész a szöveg műfajának kérdését is, arra jutva, hogy e 18. századi szókratészi dialógusok voltaképp egy szabadkőműves *pamfletet* rejtenek: Lessing a

[1] A német kiadást használtam. A magyar kiadásból hiányzik a mű ajánlása, illetve a *Vorrede eines Dritten* fordítása. A harmadik párbeszéd végén található megjegyzés *(Zur Nachricht)* jegyzetben szerepel (Lessing 2008. 46), és szintén hiányzik a *Fortsetzung*ként 1780-ban közreadott két utolsó párbeszéd elejére illesztett újabb *Vorrede eines Dritten*, valamint az ötödik párbeszédet záró sorok *(Nachricht)*. Utóbbi összefoglalása a magyar kiadásban szintén jegyzetbe került (Lessing 2008. 74). Ebben Lessing említést tesz egy majdani hatodik dialógusról is, de a filológia jelen állása szerint ez a szöveg nem készült el (lásd Guthke 1975. 315–332).

[2] Egy Lessing-tanulmányában Lukács György azt írja, hogy Mozarton kívül „Lessing az egyetlen alak, akiben a német felvilágosodás szelleme tisztán megtestesült" (Lukács 1969. I. kötet, 22). Leo Strauss „minden idők egyik legelmélyültebb humanistájá"-nak nevezi, aki „kivételes módon ötvözte a tudományt, a jóízlést és a filozófiát" (Strauss 1994. 33).

korabeli német értelmiség azon töredékéhez tartozott, mely átlátta a szabadkőműves fogalmi arzenálban megbúvó polemikus funkciót. Felismerését azonban nem magas beavatottságának köszönhette; a rendtagságtól független politikai éleslátással vette észre a felvilágosodás eszméiből következő morális és politikai ellentéteket (Koselleck 1988. 86).

I. NYELV

A szabadkőműves rítus katekizmusszerű, kérdés-felelet struktúrájára is emlékeztető *Ernst und Falk* párbeszédes formájának ősét a platóni dialógusokban kell keresnünk, bár kétségtelen, hogy a beszélgetések száma ötfelvonásos darabot idéz. A két barát eszmecseréiből sem egyszerű kérdés/felelet képlet rajzolódik ki, hanem épp fordítva: a válaszadó a beszéd alatt és által lel rá a releváns feleletre. E dialógusforma azt sugallja, hogy gondolataink nem annyira a tudatunk, inkább szöveges interakcióink szüleményei. A teremtő eszmék ezek szerint a valakihez beszélés, nem pedig az elmélkedés során formálódnak. Párbeszédet folytatni annyi, mint a gondolatot a tudat magányából a két ember közötti aktivitásba helyezni át. Ha a mentális élet nem az egyénben, hanem a dialógusban gyökerezik, ha a gondolat elsősorban beszéd-, nem pedig tudatfunkció, a párbeszéd viszont két ember interakciójának egyik lehetséges formája, akkor Gadamer megfigyelése is könnyebben lesz érthető, miszerint a nyelv természete szerint a párbeszéd nyelve (Gadamer 2004. 443). A dialógus az élő nyelv primátusát hirdeti a holt írással szemben. Míg a párbeszéd központi jelentőségű a nyelvi megformálásban, az írásba transzponált, erejét vesztett szó elidegenedik a nyelvtől. Az irodalmi konverzáció az örökké elérhetetlen élőbeszéd megközelítési kísérlete. Az ellenkező irányból nézve: a fiktív párbeszédek épp mesterségességük folytán rendelkezhetnek mindazon erénnyel (egy tökéletes beszélt nyelv érzetét keltve), ami az élő nyelvi dialógusokból hiányzik. Az irodalom paradoxona, hogy miközben gördülékeny párbeszédekben utánozza az élő interakciót, annak egy a valóságot „meghaladó" ideáltípusát teremti meg. Amennyiben a dialógust az élőbeszéd kizárólagos eszközének tekintjük, akkor az írott változatokat úgy kell olvasnunk, mint amelyekben az írás saját tagadásával szembesül. A Platón-művekben az írás és beszéd viszonya a hamisításon keresztül valósul meg – az írott dialógus úgy tesz, mintha egy párbeszédet rögzítene emlékezetből, írásba áttéve, míg egy drámai dialógus valós időben zajló párbeszédeket imitál. Az írás megpróbál kiszabadulni saját csendjéből. A *Phaidrosz* végén Szókratész megfogalmazza gondolatait arról, hogy az írás felelőtlen bánásmód a szavakkal, és a beszélgetés az egyetlen komoly kommunikációs médium (277a–278c). Vagyis a dialógus egy a saját formájára vonatkozó implicit reflexióval ér véget. Szókratész dialektikának nevezi a módszert, melynek során az átadott ismeret termékeny földbe vetett maghoz válik

hasonlóvá. A helyesen megválasztott beszélgetőtárs és a dialektikus módszer a biztosíték rá, hogy gondolataink nem mennek veszendőbe. Aki az írott médiumokat választja eszméi kifejtésére, nem számol gondolatai jövőjével. A közzétett írásnak nem lehet meghatározott címzettje, akkor se, ha a szerző, illetve a narrátor egy adott személyhez vagy csoporthoz intézi szavait. Az olvasó pedig nem tud ellenvetéseinek hangot adni. Falk az első párbeszéd elején nem dialógus és írásmű szembeállításával, inkább a szavakban megformált gondolatokkal való aszketikus bánásmód szabadkőműves erényére („Ha gondolnék valamire, szólnék róla") utalva fogalmazza meg a *hangos gondolkodás* primátusát: „Semmi sem élvezetesebb, mint hangosan gondolkodni egy baráttal" (Lessing 2008. 17). A „Lautdenken", azaz a *hangos gondolkodás* a dialógusok tematikus súlypontja, mivel rámutat: a gondolatokat meg kell szólaltatni.

A fiktív dialógusban szétszálazhatatlanul összekeveredik imitáció és invenció. Az utánzott beszélt nyelvi struktúrában létrejön valami új, ami viszont csakis az irodalom médiumában elképzelhető. Nemcsak egy forma, hanem az élő párbeszédekből hiányzó – utópikus – egyenrangúság a beszélők között. A „dialogizmus" (Bahtyin) fogalma szorosan kapcsolódik a liberális politikai eszmékhez. A párbeszéd a demokrácia diszkurzív formája, történetileg a politikai szabadság eszméjéhez kötődik. A beszélő azzal az előfeltevéssel szólítja meg társát, hogy az majd egyenrangúként válaszol neki, vagyis formális egyenlőség van beszélő és címzett között. Az egyenrangúság jól érzékeltethető baráti kapcsolatokban, ezért a párbeszéd-műfajba tartozó szövegekben leginkább barátok társalkodnak egymással (pl. Berkeley-nél). Ugyanakkor maga a dialógushelyzet még nem garantálja a beszélgető felek egyenlőségét. Az olvasó az egyenrangúak fiktív párbeszédeiben egyszerre élvezheti az „igaz" és „hamis" érvelések dialektikáját, valamint az „eszményi" dialogikus interakció fordulatainak nagyfokú kiszámíthatatlanságát (Platón 1984. 801–804). Nem az az érdekes, mi a résztvevők státusza, hanem a pszichagógia, a lelkek alakítása a szavak segítségével. „*Együttgondolkodni* – ez lehetne a dialektika címere" (Barthes 1997. 78). (A lessingi dialógusok szókratikus jellegéről lásd Strohschneider-Kohrs 1991. 216.)

A szókratészi-platóni univerzumban az igazság örök, változatlan és ellentmondásmentes, miközben az emberi beszéd, a dialógusok világa tünékeny, változásoknak kitett és többértelmű. Következésképp az igazság szavakba öntésének bármely kísérlete eleve kudarcra van ítélve. A párbeszédek nagy értéke viszont, hogy hiányosságaikat meg sem próbálják tagadni. Az ábrázolt találkozások véletlenszerűek, a párbeszédek közvetlenek, rögtönzésszerűek. A résztvevők ugyan közösen választanak beszédtémát, mégis azt mondhatjuk, maga a dialógus menete szabja meg a beszélgetés további szakaszait, a szereplők szemléletváltásait is. Az irónia egyfelől növeli a dialógus fikcionalitásának érzetét, másfelől épp az így támadt megbízhatatlanság erősíti az „élő" nyelvi jelleget. Legyen szó retorikáról vagy szerelemről, illetve a szabadkőművességről, az igazság nem az olvasható szavakban, hanem a szavak keltette *felismerésekben* keresendő. A dialó-

gusforma tehát arra tesz kísérletet, hogy meghaladja önmagát: megbízhatatlan szavak segítségével közöljön, pontosabban tegyen hozzáférhetővé igazságokat, és pszichagogikus irányultságából következően elsősorban nem a filozófiai állításokra, inkább az állításokkal való nyelvi műveletekre és ezek eredményére helyezi a hangsúlyt.

Minden tematikus különbség ellenére is elmondható, hogy Lessing öt dialógusa szemléletében követi a szókratikus előzményeket. Általánosságban úgy foglalhatjuk össze a párbeszédeket, mint a „Mennyire képes a nyelv az igazság kifejezésére?" kérdés megválaszolására tett kísérleteket. A szöveggel kapcsolatos önreflexiókat a két *Vorrede eines Dritten* tartalmazza. A dialógusokat kommentáló „harmadik személy", hasonlóan a párbeszédek szereplőihez, sejthetően Lessing szavait tolmácsolja. Az öt szöveg is azt a benyomást kelti, hogy az igazság kimondásánál lényegesebbek a kifejezés hogyanjai. A szabadkőműves titok a nyelv performativitásával áll szoros összefüggésben. A titok vagy képes beszédben fejezhető ki nem-titokként, ha pedig mégis sikerülne közvetlenül szavakba önteni, és így nyilvánossá tenni, azonnal elvesztené titokjellegét. Az igazságprobléma abban áll, hogy a nyelv nem tudja megjeleníteni az igazságot, viszont a metaforikus beszéd episztemológiailag ingatag. A szavak nem hordozzák annak tudását, amit állítanak. Falk hiába képes artikulálni, amit gondol, Ernst hajlamos félreérteni szavait, illetve tévesen értelmezni mondandóját. Mást jelentenek például a „szavak, jelek, szertartások" a rend külsőségeivel leszámolt Falk, és mást a szabadkőművesség külsődlegességei iránt fogékony Ernst számára (Lessing 2008. 19). A dialógusok sikere azon múlik, működőképesek-e köztük az esetleges jelekkel, illetve a jelentő és jelentett természetes kapcsolatán alapuló jelképekkel végzett operációk. Lessingnél, akárcsak a 18. századi szemiotikusoknál, a jelképnek kitüntetettebb a helye a jellel szemben. A szimbólum kapcsolatot teremt, ha másképp nem, a nosztalgián keresztül, egy olyan ősi nyelvi állapottal, melyben szavak és dolgok még képesek voltak egybeesni. E nosztalgiának majd a szabadkőművesség történeti levezetésében lesz nagy jelentősége. Amikor az ötödik párbeszéd elején Falk a szabadkőművességnek a társadalomban betöltött szerepét világítja meg a nap és a gyertya képének segítségével, visszatér jel és jelkép különbségeinek taglalásához: a természetes fényforrás modellül szolgál a mesterséges fénynek. A jelkép független a jeltől, viszont a jel függ a jelképtől. A szabadkőművesség akkor teszi helyesen, ha megmarad az apolitikus szférában, de ettől még lényegéhez tartozik a politika felett gyakorolt kritika is, illetve a társadalom hibáinak javító szándékú feltárása. Ernst itt már értőbb beszélgetőtársnak bizonyul, mert így válaszol a képes beszédre: „Ami vért kíván, nem éri meg a kiontott vért" (Lessing 2008. 64).

Feltűnő az a törekvés is, ahogy Lessing Falk válaszain keresztül kapcsolatot teremt a műben szavak és tettek között, ami a szabadkőművesség lényegi eleme. E viszonyt az erkölcs szabályozza, de az elméletnek nyelvfilozófiai jelentősége is van, ugyanis a szabadkőműves szereplő tulajdonképpen a nyelv

performatív képességére utal, azokra a definíciókra *(definitio nominis)*, melyek nem állítanak vagy tagadnak, hanem tesznek valamit. (Erről többek között lásd Kelemen 1977. 129.) Az egyes párbeszédek önmagukban rejtik példaszerűségüket. Mindegyik olyan metaforával zárul, amely képes megvilágítani a dialógus spekulatív tartalmát. Ez az eljárás demonstrálja a viszonyt szó és dolog, gondolat és tett, távolabbról pedig természet és állam között. A dialógusokban többször is megjelenik a nyelv szabászati trópusa: a nyelv mint a gondolat ruhája, mint a gondolat külső reprezentációja. A külső/belső metaforája tematikusan összefügg a szabadkőművesség külsődleges jelképei és lényege közti játékkal. A tapasztaltabb barát páholy és szabadkőművesség viszonyát, talán a jobb érthetőség kedvéért, az egyház és a hit viszonyához hasonlítja egy helyen. Az előbbi állapotának külső jegyeiből semmiféle következtetést sem tudunk levonni a hívők hitét illetően. Falk szerint üres az a retorika, mely nem képes tettre bírni a hallgatóját: a megszemélyesítés („beszédes tettek" – „Taten sprechen von selbst") a szabadkőművesség lényegét tárja fel szemben a szinte allegorikus Bruder Redner dagályosságával. A szabadkőművesség ebben a felfogásban – akárcsak a filozófia Platónnál – mindenekelőtt életforma. A tudás nem azoknak adatik meg, akik elfogadják a helyes doktrínákat, hanem azoknak, akik vállalkoznak a megfelelő szellemi gyakorlatok elvégzésére. Az *Ernst und Falk* felfogható e gyakorlatok kézikönyvének, amely hozzásegít a szükséges tudatállapot megvalósításához, valamint a kellő erények elsajátításához. De az írott dialógus *csupán* kézikönyv. Egyedül az olvasással megvalósíthatatlan az életforma. A mű visszamutat önmagára, pontosabban arra, amit imitál: a mással pótolhatatlan élő dialógusra. Ebben áll Lessing írásának exemplumszerűsége. Az öt dialógus csak áttételesen fogalmazza meg a szabadkőművesség jelentőségét, és a Falk-féle igazságot is talányok, illetve többértelműségek rejtik el. A mű a nyelvnek azt a képességét tematizálja, hogy titkokat és igazságokat közöljünk általa, bár a kimondásra váró igazság bizonyos esetekben titok marad.

II. POLITIKA

A párbeszédek idillikus környezetben folynak. Phaidrosz és Szókratész az Iliszszosz partján ül le Lüsziasz írását megvitatni. Ernst és Falk ugyancsak főleg a természetben folytatja diskurzusát. A párbeszédek itt a nap járását követik, hasonlóan az inasfokú szabadkőműves munkákhoz, melyek jelképesen dél és éjfél között folynak. Lessing a 18. századi szabadkőműves hagyományokkal teljes összhangban szerepeltet barátokat a dialógusokban.[3] Az idill része a pillangó-

[3] A korszak szabadkőművességében elterjedt nézetnek számított, hogy a barátság a mozgalom egyik alapértelme. A német páholyokban főleg a század második felében nőtt meg a barátság jelentősége. (Erről lásd Epstein 1966. 85.) Az egyes páholyok összetételét nagyban

fogás és a hangyák megfigyelése is. Míg a háló elől kitérő pillangó Falk hol tartózkodó, hol évődő, máskor eufémizmusaival, ellipsziseivel, aposziopéziseivel és paradoxonaival kihívó retorikájának felel meg, a hangyaboly az egyenlők társadalmának jelképe, a demokráciáé, szemben a méhek monarchikus „államformájával". Attól, hogy királynő nélkül teszik a dolgukat, a hangyák még csodálatosabb társadalmat szerveznek, mint a méhek. Mindegyikük tudja, mi a dolga és hogyan irányítsa önmagát. Ideális társadalom, melyben felelősség és autonómia jellemzi a tagokat. A hangyák az állam esztétikai modelljét is kínálják. Ebben az értelemben az *Ernst und Falk* előképe alighanem Morus *Utópiá*ja, melyben a kolostor-hasonlat a korabeli angol társadalommal szemben kínál esztétikai állammodellt. A szabadkőművesség társadalmi funkciójáról csak ezen a figurális nyelven lehet értekezni. A metaforikus diskurzus ugyan lehetővé teszi az igazság kimondását, de a bölcs hallgat róla, mert ismeri a nyelv performatív erejét. A pillangó/hangya epizód az idilli dialógus komoly oldalát is megmutatja. Amiről nem lehet nyíltan beszélni, arról metaforikus nyelven kell szólni.[4] Ernstet is mindenekelőtt az egyenlőség elve vonzza a szabadkőművességhez. Neve talán elhatározásának komolyságára, illetve ambiciózus törekvéseire utal. Ezzel függ össze csalódása a rendben. Egyenlőség és tolerancia helyett kirekesztést és tévhiteket talált. Falk azonban ironikus reakcióiban finoman jelzi, hogy csakis a gyakorlattal van baj, illetve megismétli a korábbi beszélgetésekben is felvetett gondolatát arról, hogy a szabadkőművesség tökéletesen képviselhető kötény nélkül is: „erényes férfiaknak felesleges szabadkőművessé válni!"(Lessing 2008. 50). Mint ismeretes, a csalódott Ernst a szerző személyes tapasztalatait visszhangozza elkeseredett szavaiban.[5] Lessing, mint láttuk, a tettekké fejlesztett nyelvben

befolyásolták a profán életből hozott emberi kapcsolatok. A páholy alkalmas intézmény volt a már meglevő jó kapcsolatok ápolására, valamint újabb barátságok kötésére. A páholyok ráadásul kedélyes hangulatukkal erősen különböztek a családi élettől, mely a korszakban szertartásos viselkedést kívánt (vö. Roberts 1972. 17).

[4] A pillangó és a hangya Lessingnél új és egyedi jelentést kap. A két állat, illetve a hangyaboly *(fourmillière)* hagyományos szimbolikájáról lásd Chevalier–Gheerbrant 1982. 462 és 727.

[5] Lessing 1767-től Hamburgban élt, de már régebben foglalkoztatta a gondolat, hogy megírja elméletét a mozgalom eredetéről. Szabadkőműves ismeretei beszélgetésekből, illetve a Herzog August Bibliothek anyagából származtak. Egyik barátját kérte meg, hogy járja ki csatlakozását a rendhez. Az nem sokkal korábban nyert felvételt a „Die strikte Observanz" szabadkőműves rendbe, és a mozgalmon belüli konfliktusok arra indították, hogy ne támogassa Lessing kérését. Az írót végül 1771-ben vették fel a „Zu den drei goldenen Rosen" páholyba, mely svéd rendszerű közösség volt, vagyis a „Die strikte Observanz"-tól való elszakadás pártján állt, bár továbbra is elfogadta annak a magas fokokra vonatkozó rendszerét, valamint azt a tételét is, hogy a spekulatív szabadkőművesek elődei a templáriusok voltak. Lessing felvételének fő szorgalmazója Johann von Rosenberg volt, akinek a házában 1771. október 14-én lebonyolították az avatási szertartást. Még a szokványos belépési díjat sem fizettették meg Lessinggel. Beavatására teljes titokban került sor, és egyetlen ceremónia keretében azonnal mester lett. Rosenbergék vigyáztak rá, hogy se a profán lakosság, se a „Die strikte Observanz" hívei ne értesüljenek az író tagfelvételéről. Később Rosenberg szerette volna, ha Lessing újabb svéd rendszerű páholyt alapít Braunschweigben, de erre nem került sor, Lessing elégedetlen volt a páholyban megismert szabadkőműves szellemiséggel. A páholyalapítás helyett

látta a szekuláris szabadkőművesség etikai jelentőségét. A mozgalom tagjainak cselekvéseivel kell nyomot hagynia a világon. De vajon az emberek azért léteznek, hogy elősegítsék az állam boldogulását? Nem épp fordítva kellene lennie? Valójában az államot alkotók boldogulása szükséges az állam virágzásához. Az az állam, mely a maga boldogulásának alárendeli az állampolgárokét, magán viseli a zsarnokság jegyeit. A helyzet ellentmondásosságát erősíti, hogy az emberek államonként és vallásonként különbözőek. Lessing a szabadkőművesség univerzalizmusában látja az első lépést az emberi egységesülés felé. Az *Ernst und Falk* utópikus társadalomfilozófiájával radikális iratnak számít, mely még az Amerikában felvetett rebellis nézetekre is reflektált. Noha már az 1780-as évek előtti szabadkőműves retorika is támogatta a köztársaságot (dán szabadkőművesek az 1760-as években a „republikánus szabadság"-ot éltették), a legtöbb szabadkőműves iratot mégis a monarchiák oltalmába ajánlották. A továbblépés csak a negyedik-ötödik párbeszéd publikálása után következett be: az 1780-as években az Osztrák Nagypáholyban kijelentették: „minden páholy egy-egy demokrácia". A republikánus szabadkőművesség számára a Cromwell-legenda is legitimitást nyújtott. Több, magát királypártinak valló tag azt állította, ő alapította a rendet. 1779-ben, amikor a párizsi Kilenc Múzsa páholy vendégül látta Benjamin Franklint, a páholytagokat mint „a Kőműves Demokrácia polgárait" mutatták be neki. Az 1780-as években már számos szabadkőműves beszéd mély politikai elégedetlenségről árulkodott. Alig tíz évvel később pedig bizonyos német kőműves dokumentumokban az a nyelv fedezhető fel, melyet a francia forradalom használt: nyíltan ostorozták a despotizmust és a rabszolgaságot. Angliát tekintették példaadónak. A francia szabadkőművességben még az amerikai függetlenségi háborút követően is megmaradt az anglofília, noha országuk a tele-

---

készült el az *Ernst und Falk*. A kiadások (1–3. párbeszéd: 1778; 4–5. párbeszéd: 1780) címlapján nem szerepelt a szerző neve. A névtelenségre Lessingnek több oka lehetett. Feltűnő, hogy ez egyetlen dedikált műve. A braunschweigi hercegnek és vezető szabadkőművesnek szóló ajánlás valószínűleg azért keletkezett, hogy ezzel védje ki a cenzúra támadásait. Az utolsó két dialógust sejthetően a hercegre való tekintettel hagyta ki az 1778-as kötetből. Nem akarta, hogy a szabadkőműves reformviták idején egy olyan mű dedikáltjaként jelenjen meg az uralkodó család tagja, amely bírálja a templáriusokat, és furcsa hipotézissel áll elő a mozgalom keletkezésével kapcsolatban. A hercegnek már az első három dialógus is túl forradalmi volt, ezért megkérte Lessinget, az engedélye nélkül tartózkodjon a többi dialógus kiadásától. Az 1780-as könyvecske kiadója Johann Carl Brönner volt, a „Zur Einigkeit" angol páholy mestere. Egy évvel később Hamann is kiadta az utolsó két dialógust, néhány, főként a templomosokra vonatkozó jegyzettel, mely a korábbi kiadásból hiányzott.

Johann Wilhelm von Zinnendorf, a „Die strikte Observanz" korábbi népszerűsítője 1766. november 16-án lemondott, és a svéd rendszer hívéül szegődött: a svéd modellből fejlődött ki később a berlini Nemzeti Nagypáholy, a „Die strikte Observanz" riválisa. Zinnendorf levélben figyelmeztette az írót, hogy a dialógusok közzététele veszélyt jelentene számára, könnyen Szókratész sorsára juthatna. Az író figyelmen kívül hagyta a figyelmeztetést, de a két utolsó dialógus kiadásáról maga is csak a megjelenést követően értesült. Mathilde Ludendorff e levelet is bizonyítékként használta elméletéhez, miszerint Luthert, Mozartot, Schillert és Lessinget a zsidó-szabadkőműves összeesküvők mérgezték meg. (Lásd Dziergwa 1992. 101–102, illetve 110; továbbá Batley 1999. 299–301.)

pesek oldalán állt. Úgy tekintették, hogy a szabadkőműves szervezeti struktúra alapelvei Angliából származnak. A korabeli francia szabadkőműves almanachok azt is kiemelték, hogy a páholyoknak engedelmeskedniük kell a nemzeti nagypáholynak, még akkor is, ha egy páholy főmestere herceg. Az első nagypáholy is Angliában alakult meg (Jacob 1991. 150–151).

A szabadkőműves páholyok és a titkos társaságok nem voltak forradalmi nézetek melegágyai, sokuk élén nemesek vagy uralkodók foglaltak helyet. Az újabb kutatások szerint az 1776-tól működő illuminátus mozgalom tagjainak csak töredéke dédelgetett utópikus politikai eszméket, a többségben semmiféle forradalmi hajlandóság sem volt (Agethen 1984. 330; az illuminátusokról még Koselleck 1988. 91–97). Közvélekedés a Lessing-irodalomban, hogy az *Ernst und Falk* sem forradalmi mű, ez a szövegből kiolvasható, és az andersoni alkotmány nyomán általános elvárás is volt a szabadkőművesekkel szemben a politikai összeesküvésektől való tartózkodás.[6] Falk legforradalmibb, korábban már idézett gondolata szerint „[a]z állam egyesíti az embereket, hogy egységben és általa jobban és biztosabban élvezhessék a boldogság rájuk eső részét. Az egyének boldogságának összessége az állam boldogsága. Nincs másfajta boldogság. Az állam minden egyéb boldogsága […] leplezett zsarnokság, semmi más." (Lessing 2008. 29.) Lessing Rousseau követőjének bizonyul, midőn úgy véli, az állam mesterséges képződmény, de optimistább a francia gondolkodónál, mivel hisz benne, hogy a polgári társadalom fejleszti az emberi képességeket, amire a természeti állapot nem képes. Viszont más korai német liberálisokhoz hasonlóan ő is az igen mérsékelt hatalommal bíró állam híve. Lessing utópiája korlátozott: szereplői megegyeznek abban, hogy az utópikus társadalom sose valósulhat meg, mivel nem létezhet megosztottság nélküli egység. Az emberiség univerzális testvérisége olyasféle rendezőelv, amit elérni sosem lehet, csak törekedünk rá. Ernst és Falk azzal vigasztalja magát, hogy a szabadkőművesség szervezeti dekadenciája talán csak egy eszköz a gondviselés kezében a dolgok jobbra fordítása érdekében.

Lessing, a politikai gondolkodó szerint három nagy akadállyal találkozik a szabadkőműves, ami a gondviselés és az erény útjába áll: a világ államokra szakadtsága és ezek érdekellentétei; a népesség társadalmi rétegződése; valamint az emberek vallások szerinti elkülönülése. A három akadály nem véletlen probléma, mely kiküszöbölhető, hanem, minthogy mind az emberek megkülönböztetéséből ered, része a történelmi valóság struktúrájának. Úgy véli, az emberek közti egyenlőtlenségek megelőzték ezek történeti manifesztációit, az államokat, a társadalmi rétegződést és a vallásokat. Létezik rossz, mely nélkül még a legboldogabb ember sem élhet, és az állam kormányzó struktúrája is efféle elkerülhetetlen baj. Az emberek egysége csak szétválasztásukon keresztül valósulhat

[6] „A Mason is a peaceable Subject to the Civil Powers, wherever he resides or works, and is never to be concern'd in Plots and Conspiracies against the Peace and Welfare of the Nation" (Anderson 1859. 56).

meg. Lessing, szemben a naiv-utópista szabadkőműves felfogással, az emberek közti különbségeket, valamint az államok ellentéteit és sokaságát nem az erkölcstelen zsarnokság megnyilvánulásának, hanem az emberi világ részének látja. Ernst és Falk beszélgetésének további részéből az is kiderül, hogy a szabadkőművesség a szükséges rossz ellenében létrejött mozgalom. Minden ártalmas társadalmi jelenséget opponál. Erkölcsi küzdelmet folytat, de ez szükségszerűen vitte a mozgalmat a politikai színtérre. A szabadkőművesség elkülöníti magát a profán világtól, mivel csak így harcolhat hibái ellen. E hibák a gyökerei az immár politikai, de erkölcsi indíttatású szabadkőműves tevékenységnek. A mozgalom célja az állam minél feleslegesebbé tétele, bár ezt Lessing nem fejti ki. A rossz eltűntével a jó annyira magától értetődővé válik, hogy egyben értelmét is veszti. E cél örökösen közvetlen, és per se utópikus. Az utópikus küzdelem viszont funkciójában politikai. Lessing kritikailag elkülöníti az erkölcs és a politika szféráját, ám megmutatja dialektikájukat is: a kőművesség mint morális cselekvés csak az állam szükséges rossza által válik értelmessé, így a szabadkőműves tevékenység saját kiváltó oka ellen irányul. E dialektika megértése a mozgalom arkánuma. A titok része az is, hogy el kell leplezni a közvetett politikai cselekvést. A titok elfedi a morális indíték politikai konzekvenciáit. Lessing viszont itt nem titkolózik. Tudja, hogy mivel az egyenlőtlenségek ontológiai tények, csupán „áthidalhatók", de nem kiirthatók. Megszüntetésük az állam eltörlését is jelentené. A szerző a korabeli szabadkőműves dokumentumok nagy részétől eltérően kijelöli a morális célok határát is. Ernst idővel felismeri, hogy a morális program végrehajtása szükségképpen túllépi az erkölcsi kereteket, a moralitás politikai faktorrá válik, ezt pedig titokban kell tartani. A Falk-féle felfogás forradalom helyett csendes küzdelmet folytat a világban levő bajok ellen. Ez a szabadkőművesség titka, továbbá Koselleck szerint röviden így foglalható össze a dialógusok „igaz szabadkőműves ontológiá"-ja, melyet a *Vorrede* emleget (Koselleck 1988. 86–90). Hozzátehetjük: dialógus és utópia szorosan összefügg a műben. A szabadkőművesség a jelen társadalmi renddel szembeni ideálisabb társadalom modellje lesz. A párbeszédeknek hasonló hatással kell lenniük az olvasóra, mint a „sprechende Taten"-nek a jóérzésű emberre. Ily módon az öt dialógus didaktikus modell is, melynek célja az utópikus ellen-társadalom „polgári státuszának" népszerűsítése a már létező társadalmon *belül*. A dialógusok nem egy, a jövőben megalakítandó kormány vagy társadalmi-gazdasági szervezet által létrehozott új rendszert óhajtanak, hanem a jelen társadalom tagjai közti párbeszédet akarják előmozdítani. Ez a 18. századi „Öffentlichkeit"-forma ugyanakkor paradox módon titkos kell hogy maradjon a politikai hatalommal szembeni önvédelemből.[7]

[7] Habermas hasonló következtetésekre jut: „A felvilágosítás árkánum-gyakorlata, amely a szabadkőműves-páholyokra jellemző, de más szövetségekben és asztaltársaságokban is gyakori, dialektikus jellegű. Maga az ész, amelynek a művelt emberekből álló közönség racio-

A szabadkőműves titok és természete középponti témája az öt dialógusnak. Falk egyrészt *Heimlichkeiten*ről, megfejthető titkokról beszél, máskor a hermetikusabb tartalmú *Geheimnis* szót használja. A titok és titkosság egyik fontos funkciója a Lessing-kori szabadkőművességben az, hogy az emberi tudásszomjat kiaknázza. Népszerűek voltak a magas fokok, amelyekről azonban rendre kiderült, hogy csak a jelképek és ceremóniák számát növelik, „magasabb" tudást nem, legfeljebb hangzatosabb címeket adnak. Falk a maga retorikai eszközeivel egyrészt a másik kíváncsiságát kelti fel a további kutatás iránt, másrészt határt szab e kutatásoknak. Az elhallgatás és körülírás retorikája azt sejteti, hogy az egyértelmű tétel mögött létezik egy másik, mélyebb jelentés is.

Úgy tűnik, az egyik szabadkőműves titok Lessingnél szorosan összefügg a mozgalom történetével. Mint ismeretes, szerinte a *szabadkőműves* szó egy etimológiai tévedés folytán került a köztudatba. Az angolok összekeverték az asztaltársaságot jelölő *masony*-t a kőművesmesterséget jelentő *masonry*-val, vagyis a fogalom alapja nem az építőt jelentő *mason*, hanem az asztal jelentésű *mase*. Falk így magyaráz: „De ismered őseink szokását, hogy asztal körül vitatták meg a legkomolyabb dolgokat. Mase tehát asztalt jelent, masony pedig szűk körű, bizalmas asztaltársaságot" (Lessing 2008. 69). A lényeg nem Lessing szófejtésének téves volta, ahogyan az sem érdekes szempontunkból, valóban Christopher Wren vagy más alapította-e a rendet. A lényeg a szó degenerálódása az eredetihez képest, ami a szerző tapasztalatai szerint párhuzamos jelenség a mozgalom elfajulásával. *Ez* a szabadkőműves titok vagy igazság mintha a szó történetében öltene testet.[8]

A svéd rendszerű páholyba felvételt nyert Lessing kétféle problémával találta szembe magát: belső anomáliákkal, valamint a svéd rend és a „Die strikte Observanz" közötti mind feszültebb viszonnyal. Utóbbi egy újfajta skót rítusú rend volt, melyet Karl Gotthelf von Hund báró (1722–1776) alapított. Rendjének tagjai úgy tudták, „ismeretlen elöljárók" *(unbekannten Oberen)* irányítják őket. Reformrendről volt szó, mely kerülte az okkult hagyományokat, de vallotta a rend templárius eredetét, és a tagokkal elhitette, hogy a magas fokokon hermetikus titkok birtokába jutnak. A „Die strikte Observanz" szigorúbb rendet akart bevezetni a páholyokban. 1768-ban mintegy negyven páholy tartozott a rítushoz. Kezdeti népszerűsége után a tagok mind elégedetlenebbek lettek, hogy nem avatják be őket a misztériumba. Végül 1782-ben az elégedetlenség

nális kommunikációjában, az értelem nyilvános használatában kell megvalósulnia, oltalomra szorul a nyilvánosságra hozatallal szemben, mivel minden uralmi viszonyt fenyeget." (Habermas 1971. 55.)

[8] Lessing visszafejlődés-elmélete szerint az eredeti szabadkőművesség mintája Arthur király Kerek Asztala volt, a körülötte ülő lovagok egyenlőségének szimbóluma. Az se mellékes körülmény, hogy Canterbury érseke szentelte be az ülőhelyeket (vö. Malory 1975. 1. köt. 93–94). Másfelől a Kerek Asztal *imago mundi*, és mint ilyen, a hozzá kapcsolható mozgalom univerzalitását jelképezi, szemben a szabadkőművesség frakcióharcoktól hangos 18. századi, szellemileg visszafejlődött állapotával (vö. Malory 1975. 2. köt. 276–277).

vezetett a Wilhelmsbadi Gyűléshez, ahol a küldöttek, ha nem is egyhangúan, de megtagadták a templárius örökséget, és nagyobb önrendelkezést biztosítottak a páholyoknak. Mindez a rend szétaprózódásához vezetett. A német szabadkőművesség több meghatározó alakja, így C. G. von Bieberstein marsall és Johann August von Starck is a templárius eredet híve volt, de az 1743 óta rendtag Hund mozgalma fejtette ki a legnagyobb hatást. Az általa irányított ágban a három hagyományos fokon túl további három fokozat létezett: a Skót Mester, a Novícius és a Templomos Lovag. Az „ismeretlen elöljárók" Hund személyén keresztül érintkeztek a rendtagokkal. Az alapítása utáni első húsz évben a „Die strikte Observanz" szinte alvó rendnek számított, majd húsz év alatt meghódította csaknem egész Európát, végül a század utolsó tíz évében gyakorlatilag megszűnt. A templomosokhoz való viszonyuk azon az elképzelésen alapult, hogy a templáriusok szétszórását követően néhányuk Skóciában talált menedéket, ahol ébren tartotta a rendet, és ebből alakult ki később a szabadkőművesség. Hund 1751-ben alapította az első templárius káptalant. Minthogy a „die strikte Observanz"-ban elmaradtak a beavatások, a vákuumot egy újabb rend, a *Clerici Ordinis Templarii* igyekezett betölteni. Starck és társai Wismarban alapítottak páholyt, és előálltak egy történettel, miszerint a részben harcosokból, részben szerzetesekből állt rend titkos tudást hagyományozott az utódaikra. Starck e szerzetesek megbízottjának vallotta magát. Hund hitt neki, és 1772-ben szövetségre léptek a Kohlói Konventen. Miután a templáriusok titkos tudására nem derült fény, összehívták a Braunschweigi Konventet, amely csalódottan oszlott fel. Itt bukkant fel egy újabb imposztor, Gugumos. 1776-ban az általa kezdeményezett Wiesbadeni Konventen hosszú, talányos előadást tartott az okkult tudásról. A konvent szétoszlásakor sokan nagy összegeket fizettek neki az újabb beavatásért és az új tudást kifejező jelvényekért. Később lelepleződött és külföldre szökött. A Svéd Nagypáholy és a „Die strikte Observanz" az 1778-as Wolfenbütteli Konventen egyesült. Végül az 1782-es Wilhelmsbadi Konvent mondta ki, hogy a szabadkőművesek *nem* utódai a templáriusoknak, és a templomos címekkel való visszaélés tilos. A Wilhelmsbadi Konventet követően a német szabadkőművesség gyakorlatias fordulatot vett, de az 1780-as években ismét felbukkantak köztük misztikusok. A német reform-szabadkőművesség erős hatást gyakorolt az amerikai, magas fokokkal dolgozó mozgalmakra is. (A 18. századi német szabadkőművesség történetéről lásd többek között Agethen 1984. 130–135; Batley 1999. 297 – 300.)

Falk, aki távol áll mindenfajta okkultista szemlélettől, nevéhez méltó éleslátással figyelmezteti barátját, hogy a szabadkőművesség lényege nem a titkos tudományokban, hanem a mozgalom világtörténelmi küldetésében áll. Nevéből tisztánlátás következik, de egy kevéssé ismert elmélet szerint alakja egy valóban létezett személyre is visszautal. Az 1730-as években egy kabbalista tűnt fel Németországban, Samuel Jacob Falk, aki varázstudományával hívta fel magára a figyelmet: szellemet idézett és alkímiai kísérleteket végzett. A szabadkő-

művesek érdeklődéssel figyelték, végül a hatóságok boszorkányság vádjával letartóztatták. Sikerült Hollandiába, majd Londonba menekülnie, ahol Baal Sém néven vált hírhedtté, többek között szabadkőműves körökben. Ismeretségbe került Cagliostróval és Swedenborggal, akik támaszkodtak kabbalista ismereteire. Őt is lehetséges „ismeretlen elöljáró"-ként emlegették (Falkról bővebben lásd Schuchard 2001). Ha Lessing valóban figyelembe vette S. J. Falk személyét a Szókratész szerepébe helyezett beszélgetőtárs megalkotásakor, akkor Ernst barátja egyben „ellen-Falk" is, akinek gondolatai a felvilágosodásról értekező, Horatiust idéző Kantig („Sapere aude!") mutatnak előre.

*

A Hamburg városától 1981-ben neki adományozott Lessing-díj átvételekor mondott beszédében Heller Ágnes is többek között a német költő Szókratész-élményét idézte a *Hamburgi dramaturgia*ból: „Szép szentenciákat és erkölcsi tanításokat általában épp a legritkábban hallunk olyan filozófustól, mint Sókratés; életmódja az egyetlen morál, amelyet prédikál. De hogy megismerjük az embert és önmagunkat; hogy megfigyeljük érzéseinket; hogy a természet legegyenesebb és legrövidebb útjait kutassuk ki és szeressük mindenben; hogy minden dolgot a célszerűsége szerint ítéljünk meg; ez az, amit a vele való érintkezésben tanulunk: ez az, amit Euripidés Sókratéstól tanult és ami őt elsővé tette művészetében. Boldog az a költő, akinek ilyen barátja van, és akitől minden nap, minden órában tanácsot kérhet!" (Heller 1981. 13–14; a szöveghelyet magyarul lásd Lessing 1963. 399–400.) Mintha az itt megrajzolt, mindig élőszóval tanító görög filozófus szelleme hatná át az öt szabadkőműves párbeszédet is, melyről, mint Lessing egyéb műveiről is, Heller azt írja, *leírt szövegek* ugyan, de az élőszó erejével hatnak. Bennük Lessing közvetlenül hozzánk beszél (Heller 1981. 14).

IRODALOM

Agethen, Manfred 1984. *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*. München, Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

Anderson, James 1859. *The Constitution of the Free-Masons*. New York, Robert McCoy.

Barthes, Roland 1997. A régi retorika. Ford. Szigeti Csaba. In Thomka Beáta (szerk.) *Az irodalom elméletei III*. Pécs, Jelenkor. 69–178.

Batley, Edward M. 1999. Lessing's Templars and the Reform of German Freemasonry. *German Life and Letters*. 52/3. 297–313.

Chevalier, Jean – Gheerbrant, Alain 1982. *Dictionnaire des Symboles*. Paris, Robert Laffont.

Dziergwa, Roman 1992. *Lessing und die Freimaurerei. Untersuchungen zur Rezeption von Gotthold Ephraim Lessings Spätwerk Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer in den freimaurerischen und antifreimaurerischen Schriften des 19. und 20. Jahrhunderts (bis 1933)*. Frankfurt/M – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien, Peter Lang.

Epstein, Klaus 1966. *The Genesis of German Conservatism*. Princeton, Princeton University Press.

Gadamer, Hans-Georg 2004. *Truth and Method*. London – New York, Continuum.

Guthke, Karl S. 1975. *Literarisches Leben im 18. Jahrhundert in Deutschland und in der Schweiz*. Bern–München, Francke.

Habermas, Jürgen 1971. *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat. 1971.

Heller, Agnes 1981. Enlightenment against Fundamentalism. The Example of Lessing. *New German Critique*. No. 23. 13–26.

Jacob, Margaret C. 1991. *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*. New York – Oxford, Oxford University Press.

Kelemen János 1977. *A nyelvfilozófia kérdései Descartes-tól Rousseau-ig*. Budapest, Kossuth–Akadémiai.

Koselleck, Reinhart 1988. *Critique and Crises. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Cambridge/MA, The MIT Press.

Lessing, Gotthold Ephraim 1963. *Laokoón – Hamburgi dramaturgia*. Ford. Timár Ilona. Budapest, Akadémiai.

Lessing, Gotthold Ephraim 1978. Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer. In *Lessings Werke in fünf Bänden. Zweiter Band*. Berlin–Weimar, Aufbau-Verlag. 248–288.

Lessing, Gotthold Ephraim 2008. *Szabadkőműves párbeszédek. Ernst és Falk*. Ford. Márton László. Budapest, Pallas Kiadó.

Lukács György 1969. Lessing: Minna von Barnhelm. In Lukács György: *Világirodalom*. Budapest, Gondolat.

Malory, Sir Thomas 1975. *Le Morte d'Arthur*. Ed. Janet Cowan. Harmondsworth, Penguin.

Strauss, Leo 1994. *Az üldöztetés és az írás művészete*. Ford. Lánczi András. Budapest, Atlantisz.

Platón 1984. *Phaidrosz*. In *Platón összes művei*. Ford. Kövendi Dénes. Budapest, Európa. 2. kötet. 717–808 [a dialógus újabb kiadása: *Phaidrosz*. Ford., kommentár és utószó: Simon Attila. Budapest, Atlantisz. 2005].

Roberts, John M. 1972. *The Mythology of the Secret Societies*. New York, Charles Scribner's Sons.

Schuchard, Marsha Keith 2001. Dr. Samuel Jacob Falk. A Sabbatian Adventurer in the Masonic Underground. In Matt D. Goldish – Richard H. Popkin (szerk.) *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Volume I. Jewish Messianism in the Early Modern World*. Dordrecht, Springer – Science+Business Media, B.V. 203–227.

Strohschneider-Kohrs, Ingrid 1991. *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*. Hermaea, Neue Folge 65. Tübingen, De Gruyter.

Kicsák Lóránt

Tudni, hogyan lettünk azzá, akik vagyunk*

Lányi András: *Oidipusz, avagy a természetes ember*.
h. n. Liget Műhely Alapítvány, 2015. 152 oldal

Hogy miért és miként kerül előtérbe az ökofilozófiai kérdések egyik legszínvonalasabb és leghitelesebb magyarországi képviselőjének, Lányi Andrásnak a munkásságában az Oidipusz-tragédia újbóli értelmezése, azt az *Oidipusz, avagy a természetes ember* című kötet második tanulmányának (Lányi 2015) záró sorából lehet talán a legkönnyebben megérteni. Ez az írás annak a kérdésnek ered a nyomába, hogy vajon *emberközpontú-e az európai etikai tradíció*. Bár a végkövetkeztetése felől olvasva inkább azt kellene kérdeznünk, hogy milyen értelemben nem az, és ez a finom árnyalat teszi egyedülállóvá a kortárs gondolkodók között Lányi Andrást. A mai kultúra- és válságértelmezők jelentős képviselői osztják ugyanis azt a meggyőződést, miszerint az ökológiai válság a mundializációt vezérlő európai kultúra „sikeres" elemeinek megnyilvánulása, és többek között annak eredményeként következett be, hogy a kultúránkat megalapozó szellemi tradíció különböző korokból és forrásokból eredő elméleti alapvetéseiben az embert állítja a mindenség (nem a kozmosz, mint inkább a teremtett világ) középpontjába, túlzott cselekvési szabadságot biztosítva ezzel számára a gyakorlati életben. A természeti világ és az emberi világ éles megkülönböztetésén és elválasztásán túl ez a hagyomány a *hübrisz* igazolásával – a szabadság világában megnyilatkozó autonómiáját szem előtt tartva – engedélyezi az embernek a természeti világba való beavatkozás jogát, és szélesre tárja annak hatókörét, sőt, a természet fölötti uralom és birtoklás megszerzéséért vívott, Istentől elrendelt küzdelmében is támogatja. A kitüntetett helyzetéből adódó lehetőségekkel és jogokkal való felruházás előre kódolt következménye lett a velük való visszaélés, s így a modern világ – ezért *alapvetően* ökológiai – válsága. Ezt a meggyőződést nemcsak a 19. századi válságirodalomtól kezdve a mai napig eleven kultúrkritikai értelmezések, illetve a válság értelmezésére és meghaladására törekvő legkülönfélébb destrukciók és dekonstrukciók osztják, de a magát kifejezetten ökológiai beállítottsága felől meghatározó, s ennyiben radikálisabbnak is feltüntető mélyökológiai etikai irányzatok is.

Lányi András már hosszú ideje eszmetörténeti vizsgálódásokkal keresi a választ arra, hogy mennyiben megalapozott ez a válságértelmezés. Amikor elmélkedéseinek középpontjába azt a kérdés állítja, hogy mennyiben felelős az ember a kialakult világhelyzetért, valójában azt kutatja, meghatározható-e a felelősségnek

* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 számú, *Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen* című projekt támogatta.

egy olyan fogalma, mely túlterjeszkedik a másik ember iránti felelősségen, és eléri a nem emberi lényeket, majd a teljes élő-, hovatovább, az élettelen világ létezőit is. Az e témában keletkezett korábbi írásait olvasva, melyek legteljesebb gyűjteménye *Az ember fáj a földnek* címmel jelent meg (Lányi 2010) – elsősorban a megszámlálhatatlan kontextus közötti, soha nem öncélú és önkényes, de ettől még az olvasó figyelmét és megértését sokszor próbára tevő váltások miatt – az az érzésünk támad, hogy ingadozik azt illetően, melyik szellemi irányzatra támaszkodjon a maga álláspontjának megalapozása és kialakítása érdekében. De az már a legkorábbi tanulmányokban is érezhető, és gyakran megfogalmazást is nyer, hogy kezdettől saját nézőpont megalkotására törekszik. Az Oidipusz-könyv jelentős mértékben annak köszönheti születését, hogy ennek a hosszú útkeresésnek immár egyértelmű állásfoglalásokat tartalmazó szintézisét kívánta megteremteni. Anélkül, hogy részletesen nyomon követnénk elemzésének gondolatmenetét, annyit jegyezzünk meg, hogy egyik belátása talán az volt e hosszú út során, hogy bár az eszmetörténeti rekonstrukciók különféle, ám lényegében azonos tartalmú elbeszéléssé formálhatók, az archeológiai vizsgálatok alapján a fentebbi válságértelmezést egyszerre lehet igazolni és cáfolni. Épp emiatt, nem is ez a lényeg – bár ezt nem mondja, inkább elemzésével sugallja. Mert az a bevett nézet, melyre jelenkori kultúrkritikai beállítódásunk épül, elfedi előlünk, hogy a 20. századi gondolkodásban megnyílt egy másik út, amelyik nem a fentebbi értelemben vett emberközpontú morál jelentőségének lefokozásával, hanem erkölcsi lény voltának *felfokozás*ával teszi minden lény iránt felelőssé az embert. A huszadik századi episztemológiában (pontosabban a tapasztalat fenomenológiai analízisében) és ontológiában (a megértő lét egzisztencialista ontológiájában) lezajlott gondolati mozgásokra épülve jelennek meg olyan etikai irányzatok (perszonalista etikák), melyek az embert a felelősség felől meghatározva az első filozófiává nem a metafizikát vagy az ontológiát, hanem az etikát emelik. Lányi szerint Husserl és Merleau-Ponty, Heidegger és Gadamer, Buber és Lévinas írásai, kiegészülve a szimbolikus interakciók illetve gestaltok pszichológiájával (Piaget és Mead, illetve Köhler és Wundt kutatásaival), nyilvánvalóvá teszik „az ökológiai problematika filozófiai jelentőségét", ami „a huszadik századi eszmetörténet legeredetibb vonulatát", a mély- vagy transzperszonális ökológiát létrehozta (Lányi–Jávor 2005. 20 és Lányi 2010. 81–99). Még akkor is, ha az irányzat alapítójának tekinthető Arne Naess esszéiben csak szórványosan utal e gazdag szellemi rokonságra, jobbára nem a filozófusok körében szerzi a híveit, és ennek köszönhetően a mélyökológia egyfajta radikális naturalizmusként ment át a köztudatba (Lányi 2010. 94–95).

Az erkölcsfenomenológiai vizsgálódásokban felbukkanó radikális felelősségkoncepciókkal bekövetkezett ontológiai fordulat megváltoztathatja a természethez és általában a világhoz való viszonyunkat. Bárha az ökológiai katasztrófát elhárítani nem tudjuk (Lányi András kifejezetten azt állítja, hogy az összeomlás már nem kerülhető el, talán hatásait még csillapíthatjuk és az újrakezdés esélyét megőrizhetjük), mindez a kultúrkritikákkal szemben arra világít rá, hogy „nem az ember kiváltságos szerepének túlhangsúlyozása, hanem tökéletes félreértése sodorta válságba civilizációnkat" (147).

A félreértés tehát önmagunk félreértését jelenti. Tudatlanságban vagyunk afelől, hogy kik vagyunk valójában. Ugyanez vezet a rossz pozícionáláshoz, a különlegességünk hangsúlyozásával megteremtett kitüntetett léthelyzet jogtalan kisajátításához és katasztrofális következményeihez.

Az önmaga felől tudatlanságban lévő és az igazság feltárása során a bűneivel való szembesülés gyötrelmét kiállni kénytelen ember tragédiája Oidipusz király története.

Ezért ha az ökológiai etika problémafelvetéseiben járatlan olvasó reflexszerűen elhárítaná Lányi András utolsó előtti könyvét, felindultan azt kérdezvén, hány bőrt lehet lehúzni Oidipuszról, nagy veszteség érné. Mert ha az *Oidipusz, avagy a természetes* ember című kötet első, címadó tanulmányát *türelmesen* végigolvassuk, majd újra- és újra elolvassuk, egyre inkább megerősödik bennünk az a cím láttán talán még erőtlen meggyőződés, hogy *nem* egyszerűen fontoskodó buzgalom vezérelte szerzőjét Oidipusz történetének újbóli értelmezéséhez, hanem igyekezett „releváns" „eszmetörténeti", ahogy ő mondja: civilizációtörténeti kiindulópontot találni a kultúránk immár ön- és közveszélyes tendenciáinak megértésében.

A könyv úgy mutatja be Oidipuszt, mint Nietzsche majom-emberét, aki tudatlansága okán kudarcot vall abban a feladatban, hogy felülmúlja önmagát. Nietzsche, persze, nem csak látens szereplője a könyvnek, az ő Oidipusz-értelmezése inspirálta Lányi Andrást, amikor a természetes ember fogalmát állította saját értelmezése középpontjába. De csupán inspirálta, mert Lányi természetes emberének már kiindulópontjában sincs köze Nietzsche természetes emberéhez, tulajdonképpen éppen értékellentétei egymásnak. Nietzschénél a természetes ember az önmagát felülmúló ember, aki felvállalja a maga természeti voltát annak minden adottságával; aki az individuáció csapásaitól megszabadulva egybeolvad a természet legyűrhetetlen erőivel, melyekre értékteremtését alapozza; aki mind a világra, mind önnön helyére kiötlött képzeteiben leszámol az „antropocentrikus nagyzási hóbortjaival", vagyis kiszabadítja a természetet mindenféle emberi, túlságosan is emberi ítélet és előítélet jármából, hogy teret nyerjen benne a hatalom akarásának féktelen játéka, amit immár nem korlátoz vagy akadályoz a sorssal szemben vigaszt és alibit nyújtó morális képzetalkotással és értéktulajdonítással. Aki tehát belehelyezkedik és bele is áll az embertelenített természetbe, s az ily módon embertelenített természet törvényeihez igazíthatja a maga új morálját. Lányi Andrásnál ellenben a természetes ember nem beteljesíti, hanem épphogy elvéti a rendeltetését azáltal, ha a természetbe illeszkedik; magát béklyózza ezzel le, és éppen a természeterkölcs gondolatával *nem* kacérkodó etika vagy morál révén lehet csak képes arra, hogy meghaladva a természetet, önmaga lényegébe jusson, s innen határozza meg a természethez való viszonyát. Nem egy ökofilozófustól várnánk, de ettől még így van: Nietzschével ellentétben, akinél a természet abszolutizálása az archaikus kultúrák gesztusát ismétli el, amennyiben a természeti törvények és a morális rend lényegi egységét vallja (lásd a keresztény értékeknek mint életellenes értékeknek a kérlelhetetlen kritikáját), Lányi András szerint az etikai elveink, melyek nem csak számot vetnek a természet legyűrhetetlen erejével, de egyúttal egy magasabb szintre is emelik őket, nem vezethetők le a természeti létállapotunkból, és nem is vezethetők vissza annak adottságaira. Nem lehetnek az evolúció útján kifejlődött természetes képességek meghosszabbításai vagy természeti létadottságok és létviszonyok megformálásai, hanem magát az evolúciót mozgató erők közé tartoznak, mint amikre az *evolúciónak van szüksége*, hogy a maga alkotta létformák között összhangot, az ember és az élőlények, illetve a természeti környezet együttélését biztosító transzparens harmóniát megteremtse. Ezzel az álláspontjával Lányi András explicit módon elhatárolódik a mélyökológia egyes képviselőitől is, akik, minden különbség ellenére is, a ter-

mészethez való etikai viszonyt nietzschei értelemben természetes, a természetből le- és a természetre visszavezetett etikai elvekre alapoznák. Legalább két frontot nyit tehát meg: a koronként hullámzóan természet-, illetve emberközpontú etikai hagyomány mellett az ezzel a hagyománynyal állítólag szakítani akaró ökofilozófiák etikai elveivel is harcba száll, amennyiben közös elemük, hogy az etikát nem önállóan, hanem valamilyen (természet)ontológiából levezetve, vagy a tőle való elhatárolásként artikulálják. Ez a mélyre hatoló dekonstrukció teszi egyedülállóvá munkáját, mely során sikerül kibillentenie a hagyományban gyökerező elképzeléseket, és ezáltal sikerül teret nyitnia az általa kívánatosnak gondolt etika és politika alapelveinek megfogalmazásához.

Ne fussunk ennyire előre, egyelőre Oidipusz elhelyezésénél tartunk, amiben Nietzsche értelmezése szolgál támpontul, mely szerint „a görög színpad legfájdalmasabb alakja, a szerencsétlen Oidipusz" azt az ősi, többek között a perzsáknál megtalálható elképzelést testesíti meg, hogy a jós- és varázserővel rendelkezők incesztusból születnek, valami szörnyű természetellenesség révén válnak képessé arra, hogy a természet titkainak bölcs ismerőivé legyenek, ami maga is szembeszegülést kíván a természettel. Vagyis ezek a különleges lények természetellenes tettek révén hatolnak be a természetbe, hogy felfedjék a titkát, az individuáció merev törvényét levetve egyesüljenek a nagy egésszel, ami bölcsességük alapjává válik.

Lányi szerint viszont Oidipusz tragédiája akkor érthető meg, ha elszakadunk Nietzsche értelmezésétől. Ha éppen nem a természettel szembeforduló embert, hanem az ízig-vérig természetes embert látjuk meg benne, akinek az a jellemzője, hogy természetadta „képességeivel ugyanúgy él, mint más közönséges természeti lények a maguk adottságaival […], maximálisan kihasználja evolúciós előnyeit a környezet erőforrásainak kiaknázására saját szaporodása és terjeszkedése érdekében…" (32). Hatékonyságát csak fokozza, hogy minden természetessége mellett képes a természet negatív visszacsatolásait kiiktatni, ideig-óráig elhitetve magával, hogy kikapcsolhatja önszabályozó mechanizmusait.

Az ökológiai válság ennek az önámításnak a lelepleződése.

Nietzsche, bármennyire radikálisnak tűnjenek is megállapításai, és bármennyire hangsúlyozza is eltávolodását az európai keresztény csordamoráltól, Lányi szemében a modernitás par excellence erkölcsfilozófusává válik. „Természetelvűség, féktelen szabadságigény, az ember méltóságának büszke hirdetése, a zsidó keresztény hagyománynak a szokásosnál nyíltabb elutasítása" (10) olyan nietzschei gondolatok, melyek a libertárius filozófia alapértékeivé is válnak. S mint ilyen, saját természetképe és az erre épülő Oidipusz-értelmezése sem hordozza a radikálisan újat, amitől segítségünkre lehetne egy másmilyen gondolkodás kialakításában. Mert a természet felsőbbrendűségét minden tekintetben elismerő gondolkodás, így a természetes erkölcsöket követelő modern irányzatok is alkalmatlanok arra, hogy a jelenkori helyzetben helyes választ képviseljenek életproblémáinkra. Ezért hangsúlyozza Lányi András, hogy „az ökológiai világnézet etikai alátámasztásához nem természetes erkölcsökre volna szükség, hanem az ember léthelyzetének s felelősségének újragondolására" (11), ami gyökeres változást a természethez, a világhoz és a másokhoz való viszonyban azáltal hoz létre, hogy az emberi létezés alapját és célját is a nem-természeti létmódjának felvállalásában látja. Így beláthatjuk, hogy természet és erkölcs elválasztására van szükségünk, Oidipusz ugyanis minden tettével azt példázza, hogy ami természetes, az erkölcstelen.

Ehhez a természetesség fogalmát és az erkölcshöz való viszonyát kell tisztázni. Miközben abban egyet ért Nietzschével, hogy a mítosz „természet és erkölcs összeütközéséről" szól, addig tőle eltérően Oidipusz tettét nem az igazság és a bölcsesség megszerzéséhez szükséges bűnnek, vagy a természettel szembeforduló tett bűnének tartja, hanem éppen azért tartja bűnnek, mert természetes. Oidipusz ugyanis nem a természet ellenében, hanem az immár a polisz világát meghatározó erkölcsi tilalmak ellenére és ellenében viselkedik úgy, mint ahogyan viselkedik: feltételezhetően, valamikor a hordaközösség és ahhoz strukturálisan közeli társadalmi formákban volt elfogadott, hogy a fiatal hímek az idősebb hímek meggyilkolásával léptek a helyükbe, megörökölve a csoport létében központi szerepet betöltő matriarcha kizárólagos birtoklásának előjogát is. Oidipusz nem áthág tehát egy természeterkölcsi törvényt, hanem a természeteshez való hűségében még nem jutott el az erkölcsiségig. „Tragikus sorsa annak a fájdalmas tapasztalatnak az emléke, hogy amit az új rend, az erkölcs rendje követel tőle, az ellentétes a természettel" (12).

Ugyancsak ezt példázná Lányi szemében a Szfinx rejtvényének megfejtése, aki maga a határlény: félig valóságos, félig szellemlény; a természet és a törvény határán: a vadont a várostól elválasztó falon ül; és ő jelenti a történetben, mely Oidipusz *élet*története, a fordulópontot: a tudatlan, felelőtlen fiatalság és az öntudatra ébredt, felelősségteljes felnőttkor határán kerül hősünk útjába. Amellett, hogy idegen elemnek látszik a történetben, van valami furcsa, ironikus töltete is ennek az epizódnak; különösen a Szfinx reakciója meglepő („A város faláról a mélybe veti magát. Egy szárnyas lény?"), amiből arra következtet Lányi, hogy az egész rejtvény csupán kelepce volt, és Oidipusz belesétál a csapdába, amibe azóta is csak vergődünk. Nem fejtett meg semmit, hanem éppoly ostoba, reflexszerű, önnön természeti voltát megnyilvánító választ adott a kérdésre, mint amennyire az üres volt: „Akinek az ember csupán eszes állat, csak átmenet a négy- és kétlábúság között, a természeti lények egyike […]: nos, annak kijár a méltó jutalom: szülőanyjával hálhat, és a fejére teheti legyilkolt apjának koronáját" (20).

Már az eddigiekből is kitűnik, hogy Oidipusz nemcsak az emberi sorsnak az allegóriája, hanem minden olyan vállalkozásnak is, mely megérteni törekszik és megváltoztathatni reméli ezt a sorsot: Oidipusz módjára bolyongunk hagyományok és jóslatok között (az egyre burjánzó értelmezések labirintusában) jelenkori helyzetünk megértésére törekedve, melyben megalapozódhatnak jövőbeli tetteink. Talán az immár egyre áttekinthetetlenebb ökológiai irányzatok értelmezései között is támpontot keresve jut Lányi arra a sarkos értelmezésre, hogy Oidipusz tragédiájának „hőse a Természetes Ember. Története az öntudatra ébredés tragédiája" (21). Az öntudatra ébredésen az önmaga igazságának megismerését kell értenünk, melynek tétjeit szerzőnk Charles Taylor nyomán két kérdésben sűríti össze: „Tudni, hogy ki vagyok, azt jelenti, hogy tudom, hol állok." (Kikhez állok közel, kiktől távolabb, tehát hová tartozom, és kinek mivel tartozom. Hogy mi a dolgom). 2. Tudni, hogy ki vagyok annyi, mint tudni, miképpen váltam azzá, aki vagyok." (Hogy legyen egy összefüggő, mások elbeszéléseivel egybevethető történetem arról, aki vagyok.)" (27.) Az általános emberi sorsot példázó egyéni sors civilizációtörténeti jelentősége abban áll, hogy sikerül általa megértenünk: amit az istenek megtagadtak Oidipusztól, azt mindenkitől megtagadják addig, amíg nem keresi a kérdésekre maga a választ, és nem emelkedik ki a természet kínálta lehetőségek köréből önmaga léthelyzetének megértésében és meghatározásában.

Ebben az egész civilizációnk rosszul teljesített Lányi szerint, hiszen minden teljesítménye még mindig a veleszületett emberi képességek vagy azok folytatásaként és alkalmazásaként felfogható egyéb képességekből, összességében a *szellem* torz felfogásából erednek, mely miatt az európai szellem diadalútja egyre gyorsuló ütemben morális katasztrófába torkollik. A világhoz való viszonyunkat egy olyan értelmezési keret határozza meg, melyen belül „a természeti létforrások kíméletlen kiaknázása és az ezzel járó mérhetetlen pusztítás jónak számított s számít mind a mai napig" (67). Ennek elemei: „az ember természetes hajlamaira, sőt szükségleteire épülő etika, a megismerés és előállítás folyamatának értékmentességet tulajdonító ismeretelmélet, a tudásnak mint uralkodni tudásnak a felfogása és a pontszerű én koncepciójából egyenesen következő politikai doktrína, mely az egymástól függetlennek vélt egyéni választások tetszőlegességét védelmezi" (66). Többről van itt szó, mint az egyébként már megszokott és jogos kultúrkritikai kirohanások esetében, melyek az embernek a megismerés és előállítás terén megnyíló lehetőségei és eredményei mögött messze elmaradó morális fejletlenségét róják fel. Lányi szerint nem az a probléma, hogy nem nőttünk fel morálisan ezekhez a szellemi vívmányokhoz és a belőlük fakadó hatalomhoz, hanem hogy téves önértelmezésünk okán, *nem tértünk be* az etikai létezési módba, melynek nem kísérnie, hanem felváltania kellene a természettől adott ész tombolását, hiszen „az ember erkölcsi lény, és semmi egyéb" (39). Amit úgy is megfogalmazhatnánk, hogy szellemi lény, nem pedig okos állat. Talán Scheler szellemfogalma (Scheler 1995. 45) segíthet ezt a Lányi által is kiemelt, de nem tematizált különbséget világossá tenni: az ész csupán praktikus intelligencia, a tervezés és hatékony cselekvés természetadta eszköze, mely nem csak az ember sajátja. Környezetfüggőségünkön azonban maximális hatékonysága sem lendít túl bennünket a szellemi létezésbe, ahol valóban emberek lehetünk, eredendően etikai létezők, amire csak az képes, aki „gondolkodva lakja a lét házát", ezért „el tudja *képzelni*, ami nincs, tudja, hogy ami van, lehetne másképpen is, szabadságában áll, hogy ő maga is mássá legyen, és ezt a képességet másokban is felismeri, tiszteli és engedi kibontakozni" (78; kiemelés tőlem – K. L.). Ennek felismerése zárja le a természetes ember uralmának és az ezt biztosító elméleti okoskodásoknak a korát.

S mit nyit meg ez a lezárulás? Egy olyan korszakot, melyben az ember a gondolkodást nem puszta fegyvernek, eszköznek tekinti, mellyel utat tör magának a létező dolgok sűrűjében, az erkölcsöt nem az emberi létnek az instrumentális racionalitás által belátható vagy éppen be nem látható elvekre épülő protézisének, a világot pedig nem puszta dolgok (használati tárgyak vagy fizikai objektumok, egyre megy) halmazának. Hanem beletér abba a létmódba, mely kitüntetetté teszi az összes létező között, vagyis *létmód*ként tekint a megértő gondolkodásra mint az Én világban való jelenlétének lehetőségére, az önmaga és mások megértésének lehetőségével adódó felelősség felvállalásával pedig beleáll az eredendően etikai létezésébe, és a világot ügyek összességeként éli meg, melyekből a személyes érintettség és a felelősségvállalás soha nem hiányozhat (37).

De vajon a természetes ember civilizációtörténeti szerepének vizsgálatával, közelebb jutottunk-e, teszi fel a kérdést a szerző, „egy olyan elmélethez, mely az élővilág gazdag változatosságának és változékonyságának erkölcsi önértéket biztosítana?" (68). Ahhoz, hogy egyszerre tudjon megfelelni a maga támasztotta feladatnak, mely a kezdetektől aporetikus vállalkozásnak ígérkezett egy „nyug-

talanító ellentmondás" miatt (25) – vagyis egyfelől, hogy a természetes ember(i létmódo)t tegye meg a civilizációs katasztrófa okának, s ezért megmutassa az erkölcsi rend visszavezethetetlenségét a természet törvényeire, másfelől viszont, hogy a természetre kiterjesztett morális felelősségvállalással biztosítsa a jelenkori válságból kilábalást ígérő utat –, természet és erkölcs kapcsolódásának módját kell újszerűen meghatározni, eltérően mind az európai hagyomány, mind a mélyökológia egyes irányzatainak elképzeléseitől, melyek abban közösek, hogy nem ismerik fel az erkölcsi világ függetlenségét és önállóságát, mint ami már puszta létével arról tanúskodik, hogy az emberi lét helyét nem redukciókkal és dedukciókkal, hanem *új alapítás*sal lehet csak helyesen megérteni és kijelölni a kozmoszban.

Ennek az új alapításnak azon a belátáson kell alapulnia, hogy önmegértésünk két alapkérdése közül a másodikat (Hogyan lettünk azzá, akik vagyunk?), nem egyszerűen a történeti hagyományunk elmesélésével válaszolhatjuk meg, hanem ha személyes sorsunkat a földi élet teljes történetének keretébe, vagyis az evolúció történetébe illesztjük. De mindeközben nem eshetünk újra abba a hibába, hogy a specifikusan emberi lét jellemzőjét az evolúció termékeként, véletlenszerű eredményeként értelmezzük, mert „nem a természet rendje hordoz valamiféle etikai értéket, hanem az etika tölt be pótolhatatlan szerepet az evolúció történetében" (69). Az evolúció terméke és eredménye a természetes ember, aki értelmét eszközként használva éppen a megszűnés szélére sodorta a teljes földi életet. Erre az uralomra törő instrumentális észre hagyatkozva egy rövid távú evolúciós programot valósíthatunk csak meg: a környezet maximális kizsákmányolását a fennmaradásunk érdekében. Ennek következmény a természet önszabályozó folyamatainak megfelelően a negatív visszacsatolás, mely a faj pusztuláshoz vezethet.

Csak az etikai világviszonyban rejlik annak lehetősége, hogy ne rövid távú szereplői legyünk az evolúciónak. Ha ugyanis a közösség tagjai, ahelyett hogy saját szenvedésüket a másoknak (minden létezőt ideértve) okozott szenvedés fokozása árán enyhítik, szabályok, szokások és kényszerűségek révén arra érzik kényszerítve magukat, hogy „egymásért vagy a közösségért áldozatot hozzanak, ez kedvez a sikeres alkalmazkodásnak, azaz a fejlődésnek és a fennmaradásnak" (74). Ily módon az erkölcs nem valamiféle külsődleges eszköz és lehetőség az emberi létben arra, hogy az ökoszisztémára kiterjesztve alkalmazzuk, és eddig rajta kívül eső területeket is bevonjunk az illetékességi körébe, hanem az élővilág önszabályozásának szerves részeként jelenik meg. Az az evolúció (természet), amelyik létrehozta és meg is akarja tartani az ember nevű életformát, annak minden adottságával (az őt és önmagát transzparenssé tevő tudattal és öntudattal, az átalakító, uralomra törő kalkuláló ésszel egyetemben), mégiscsak egyenes folytatásként rendelt egy ilyen létezőhöz, mindenki jól felfogott érdekének megfelelően, erkölcsi érzéket, hogy az önismeret fáradságos munkája és a felelősség felvállalása révén ne a természet ura és birtokosa, hanem valóban a „lét pásztora" lehessen. „Az erkölcsi törvény, bár a természet törvényeiből levezethetetlen, mint egy különös létező viselkedésének egyetlen legitim szabályozója, mégis nélkülözhetetlen, szerves része a földi élővilág változatosságát és változékonyságát fenntartó önszabályozás (homeosztázis) rendszerének" (79).

Lányi András szerint ezt a gondolkodást azért is nehéz meghonosítani, mert a józan, evidens, egyszerűen bölcs belátásokhoz az ezek elfedésére törekvő ész okoskodásainak érvénytelenítésével kellene eljutnunk. A mai világrendet és

működését éppen ez az ész szabályozza, hatékonyságát megnyilvánítva a hatékonyságából eredő káros következményeinek elfedésében is: „A tudománynak hála, a modern ipari civilizáció és a földi élővilág összeomlásának forgatókönyvét úgy lapozgatjuk, mint valami vasúti menetrendet" (88). A mai (akár tudatossága, akár tudatlansága miatt, de valamiképpen mégiscsak) cinikus világállapot diagnózisa a tanulmány keserűségében is sziporkázó, legironikusabb bekezdése: A Nagy Képvándorlás elfedi előlünk a természeti és ember alkotta környezet romlását, a tudósok vészjelzéseit hiteles megmondóemberek cáfolják, komoly szakemberek csak részletkérdésekről hajlandók vitázni a külvilág számára tökéletesen érthetetlen nyelven, a környezetbarát és környezetvédelmi technológiák jótékony pezsgést visznek a gazdaságba, a megfogyatkozott erőforrásokért vívott élethalálharc igazolja más vallású és más fajú emberek elpusztítását az erkölcs, a haza vagy a próféta szent nevében, a költőket és dalnokokat busásan megfizetik, nehogy kiderüljön, hogy háború van, ahol a múzsák, köztudottan, hallgatnak.

Nehéz áttörni ezeknek a mechanizmusoknak a terepén.

Ha mögé nézünk ezeknek a fedőképeknek, kevés, ha azt mondjuk: drámai valóságot látunk, melynek megváltozása, ismerve a rendszer belső logikáját, nem várható a közeljövőben, ezért az összeomlás elkerülhetetlennek látszik. A modern ipari társadalom polgára nem létezésének természeti feltételeivel került ellentétbe, hanem önmával; tehát nem valami mást, a „természetet" kell ma megmentenie saját szabadsága és szabadon választott céljai rovására, hanem önmagát ismét felfedeznie új alakban, ahogyan tette történeti öneszmélésének valamennyi eddigi, és (ha lesz) ez utáni stádiumában. Ha erre többé nem képes, akkor szellemi erejének hanyatlása ítéli pusztulásra, és nem a biológiai erőforrások kimerülése (95).

A tanulmány 11. fejezetében sorra veszi a szerző azon etika és politika alapelveit, melyek a fentebbi belátásokra épülhetnek. Ezek az alapelvek maguk is az európai egyéni és közösségi létformák általános jegyeinek átértelmezésével fogannak meg, ami, a szerző szavaival, egyrészt azért indokolt, mert összhangba kell kerülniük a társulásközpontú (konviviális, koegzisztencialista) antropológiai előfeltevéseivel, másrészt pedig mert ember és természet kapcsolatában elodázhatatlan fordulat csak meghatározott berendezkedésű társadalomban mehet végbe. Ezek alkotják tehát az alapelvek alapelveit. Az első tulajdonképpen az ökológia fogalmának értelmezése Lányi felfogásában, mely nem más, mint földi együttéléstan. A második elv nagy jelentőségű, hiszen ezzel hitet tesz amellett, hogy az ökológiai fordulat sürgető volta, követelése sem igazolhat semmiféle (öko)diktatúrát, csakis a felelősségük tudatára ébredt, szabadon cselekvő egyének szabad társulásán alapulhat.

Az európai politikai filozófiák, s tegyük hozzá: a modern európai demokráciák alapértékei nagyon jelentős átértelmezésben tűnnek fel. Az *igazságosság* nem a materiális javak egyenlő elosztásának vagy akár a jog- és esélyegyenlőségnek a szinonimája, hanem annak biztosításában nyilvánul meg, hogy az ember hozzájusson ahhoz, amit érdemel, és ami mindig több annál, mint ami adható, hiszen nincs mértéke sem a figyelemnek, sem a megértésnek, sem a tiszteletnek, sem a szeretetnek. Ezt csak a másik emberrel való együttélés, a közös jelenlét közegében adható-kapható meg, az önkéntes társulás révén teremtődő közösségekben, melyek egyedüli alternatívái a személytelen kényszer intézményeinek, a bürokratikus szerveződéseknek. Ez viszont az egyéni sokféleség okán a lehetséges életformák

sokféleségének tiszteletben tartását követeli meg és vonja maga után.

A *szabadság* nem az egyéni élet háboríthatatlanságát, az egyéni érdekek mindenek felettiségét jelenti, hanem elkötelezettséget mások szabadsága iránt. Nem csak az egyedül élő, de a másokat figyelembe nem vevő ember cselekedetei sem minősíthetők szabadnak, mert a szabadság nem az egyén tulajdona, hanem a személyközi kapcsolatok sajátja: csak egymást tehetjük szabaddá. A szabad társulásokban egymás szabadságán munkálkodó egyének közös célok érdekében tevékenykednek, melyek meghatározása és megvalósítása közös feladatuk, s mindez új értelmet ad, vagy vissza adja a valódi értelmét magának a politikának, amennyiben nem csupán a hatalom megszerzésének és megtartásának vagy gyakorlásának technikai eszközeit és szabályait, hanem és mindenekelőtt a közjó és a hozzá vezető utak közös meghatározását fogja jelenteni.

Mindez elképzelhetetlen az egyének aktív *részvétel*e nélkül: a politikum megszerveződését a szerző az ügyekben való személyes részvétel, az ismert, ellenőrizhető és számon kérhető képviselet kereti közé utalja. A spontán önszerveződés hívei a konszenzust teremtő párbeszéd nyilvános intézményeinek megerősítésével ellensúlyozzák a személytelen intézmények zsarnokságát, és visszaszerzik a döntés jogát a bürokratikus apparátusoktól és a gazdasági automatizmusoktól. Ezzel megvalósul a közösségek önrendelkezése, ami belátható vállalkozásokban érvényesülhet, vagyis emberléptékű ügyeket kényszerít ki.

A természetért viselt felelősséget a gazdasági javak előállítása során *az ökológiai elővigyázatosság* és *a szabad technológiaválasztás* elvének érvényesülése erősítheti.

Ennek a kommunitárius elkötelezettségű politikai filozófiának a megvalósulást nem csak a rivális politikai filozófiák gyanúja, a világállapot és az állami élet komplexitására hivatkozó konzervatív kormányzatok akadályozzák. A legnagyobb akadálya annak, hogy meggyökeresedjék, a közösségeitől, identitásától, kultúrájától megfosztott és egymástól elszigetelt egyének amorf sokaságaként létező tömege. A tömeggel nincs mit kezdeni, arra való, hogy uralkodjanak rajta, mondja Lányi (110). A kommunitárius demokrácia ezért nem a tömegre, hanem a konkrét közösségekre épít (amelynek tagjai tudják, hol állnak, és hogyan lettek azzá, akik). Hogy a demokrácia szakítson modern tendenciájával és ne váljon (liberális) oligarchiává, a közösségek önrendelkezésének biztosításán túl alapvető a modern liberális jogállamok alapelveinek átvétele: a hatalmi ágak szétválasztása mellett kiépülő „fékek és egyensúlyok rendszere", valamint a törvény elsőbbsége a törvényhozó testületekhez képest.

„Menteni, ami még menthető! Az életünkről van szó: alkudozzunk!" – nem sok jót ígér, ha csupán ennyi lehetőségünk maradt. De mit is tehetnénk, apokaliptikus vízióktól, tárgyilagos tudományos elemzéseken és dekonstruktív kritikai filozófiákon keresztül cinikus évődésekig sokféle vélemény és hang mondja ki ugyanazt: ami van az (fenn)tarthatatlan. Megingathatatlannak tűnő álláspontja ellenére ebben a közegben a szerző is keresi a helyét és a hangját: „Amíg világnézeti fordulatot sürgetek, szelíd bolondnak tartanak. Ha régi próféták módjára megszaggatom ruháim vagy téglával verem a mellem fajtám bűnéért, a produkciónak olykor közönsége is akad. Az etika földtörténeti jelentőségének kijelentésével akár egy új öko-vallás alapítói babérjaira is pályázhatnék, ha nem magyar nyelven írnék. […] A kényszerzubbonyt csak akkor kezdik emlegetni, amikor szóba hozom, hogy ennek az erkölcsi kötelességnek, amit a globális felelősség ró a ma élőkre, egyenként nem, csakis közösen, tehát politikai úton tehetünk ele-

get, az uralom fennálló rendjét fenekestül felforgató változások révén, amelyek olyan érdekeket sértenek, amelyekhez jelenleg az emberek többsége ragaszkodik." (97.)

S még mielőtt valaki ökoterrort emlegetne, tisztázzuk: az uralom rendjét fenekestül felforgató változások politikája, magának a politikának a visszahódítása a hatalomszerzési és -megtartási technikákká silányult politikától, vagyis a politikum terének újbóli megnyitása a közös ügyek közös megvitatására, a konszenzuális határozathozatalra és a döntések közösségi támogatásnak örvendő végrehajtására. Ami akkor is feladatunk lenne, ha nem fenyegetne ökokatasztrófa.

Ahogy minden más is, amit Lányi András könyvében megérteni és megváltoztatni akar.

IRODALOM

Lányi András – Jávor Benedek (szerk.) 2005. *Környezet és etika. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan.

Lányi András 2010. *Az ember fáj a földnek*. Budapest, L'Harmattan.

Lányi András 2015. Emberközpontú-e az emberközpontú etika? In uő: *Oidipusz, avagy a természetes ember*. h. n. Liget Műhely Alapítvány.

Scheler, Max 1995. *Az ember helye a kozmoszban*. Fordította Csatár Péter. Budapest, Osiris.

Marosán Bence

Az eltűnt jelen nyomában

Popovics Zoltán: *A prezentifikáció fenomenológiája*
Budapest: L'Harmattan kiadó, 2014. 392 oldal

„Csak ami nincs, annak van bokra,
csak ami lesz, az a virág,
ami van, széthull darabokra."
József Attila: *Eszmélet*

Popovics Zoltán könyve a *Vergegenwärtigung* husserli terminusának magyar nyelven megjelent eddigi legteljesebb, legrészletesebb elemzését nyújtja. A probléma elemzése során egyaránt érvényesít diakronikus és szinkronikus szempontokat – tehát végigveszi a fogalommal kapcsolatos legfontosabb husserli szövegeket kronológiai rendben, ugyanakkor folyamatosan vizsgálja az egyes műveken, dokumentumokon belüli jelentésingadozásokat és -tendenciákat. Popovics könyvének az egyik fő tézise az, hogy a *Vergegenwärtigung* nem csupán egy különös részletkérdés Edmund Husserl filozófiájának és életművének egészén belül, hanem a husserli fenomenológia megértéséhez részben ennek a fogalomnak a megfelelő értelmezése adja a kulcsot; sőt, nem pusztán filológiai vagy szűkebb szakfilozófiai kérdésről van szó, hanem a tapasztalat, az emberi létezés mélyebb megértéséhez ennek a fenoménnek (a *Vergegenwärtigung*nak) a közelebbi tisztázása segít hozzá bennünket. Ezzel rögtön meg is érkeztünk ahhoz a nehézséghez, hogy miképpen is fordítsuk magyarra ezt a szót. Popovics elveti a hagyományos magyar fordítási kísérleteket (prezentáció, reprezentáció, megjelenítés, jelenvalóvá tétel stb.), mondván, hogy ezek egyfelől éppen a husserli kifejezésben rejlő – a szerző szerint szándékos – kétértelműséget, ezzel egyúttal: játékosságot semlegesítik; másfelől – mindenekelőtt a *Vergegenwärtigung*nak a jelenhez kapcsolásával – a szerzőt egy olyan, a Husserl-értelmező tradícióban régóta meggyökeresedett metafizikai olvasatba helyezik vissza, amely egy közelebbi olvasat számára nagyon is kérdésesként lepleződhet le. A könyv a *Vergegenwärtigung* magyarítására a következő megoldást ajánlja: *prezentifikáció*. A prezentifikáció valami olyat tesz jelenvalóvá, mely maga soha nem volt jelen, mely a tudatos, kikristályosult tapasztalathoz, gondolkodáshoz, megismeréshez képest örök utólagosságban, vagy éppen behozhatatlan előzetességben van. A prezentifikáció révén a távollét olyan jelenként válik hozzáférhetővé, mondja Popovics egy lévinasi megfogalmazást idézve, mely maga soha nem volt jelen. A prezentifikáció fogalmában, írja a szerző, egy olyan játékosság rejlik, mely mind Husserl, mind a tapasztalat mint olyan alapszerkezetét illetően a mélyebb megértés feltétele: nevezetesen, hogy *a prezentifikáció sem nem a jelenlét, sem nem a távollét egyszerű megjelenítése,*

hanem a köztük lévő távolságot, a kettő közti állandó, feszültségteli s egyúttal termékeny kommunikációt juttatja kifejezésre. Ehhez hozzá kell tenni azt, hogy Popovics könyve nem utolsó sorban – mint arra az előbb utaltam – egy polemikus mű; mindenekelőtt azzal a Derridánál, és másoknál is megfogalmazódó váddal száll szembe, mely szerint Husserl „a jelenlét metafizikáját" űzi, és a prezencia primátusát hirdeti meg a lefokozott, puszta fogyatékossággá vagy hiányállapottá degradált távolléttel szemben. A szerző azonban nem pusztán azt mondja ezzel szemben, hogy a filozófiai tradícióban kevés gondolkodót lehet annyira a „távollét filozófusának" mondani, mint éppen Husserlt – bár erre utaló megfogalmazásokkal is találkozunk a könyvben. Ezzel együtt és ezen túlmenően azt hangsúlyozza, hogy Husserl pontosan azt a dinamikus és feszültségteli viszonyt próbálta meg kifejezésre juttatni, ami jelenlét és távollét között áll fenn; és ami nélkül sem tapasztalat, sem létezés nem volna lehetséges. Husserl filozófiájának, vallja Popovics, igazi nóvumát és radikalitását éppen a lét és tapasztalat ezen ambivalens, többértelmű felfogása adja.

A könyv következetesen végighalad Husserl legfontosabb publikált[1] vagy publikációra szánt műveinek, illetőleg a kéziratos hagyatéknak a leginkább témába vágó fejtegetésein. A szerző alaposan ismeri a primer és a legfontosabb szekunder irodalmat egyaránt. A szerző és a téma vizsgálata során különösen a francia fenomenológiai és tágabb filozófiai hagyományt tartja szem előtt. Kreatívan, inspirálóan kezeli mind az elsődleges, mind a másodlagos irodalom szövegeit. Értelmezései, következtetései, noha helyenként meglepőek lehetnek, véleményem szerint azonban egyszer sem erőltetettek. Popovics, jóllehet él az interpretáció szabadságával, semmi olyat nem helyez bele a szövegekbe, ami legalább a potenciális következmények, következtetések szintjén nem rejlene bennük maga is. Ha figyelmesen követjük a szerző szoros olvasatát a tárgyalt művekről, írásokról, pontosan arról győződhetünk meg, hogy a napvilágra segített belátások és konklúziók az adott szövegek gondolatvilágának szerves részét alkotják.

A kötet négy nagyobb tematikus részből áll (I. *Interszubjektivitás*, II. *A temporalitás és a prezentifikáció*, III. *A fantázia, a kép és a prezentifikáció*, I/IV. *Interszubjektivitás*),[2] amihez tartozik két exkurzus (I. *A Leib*, II. *A nyelv*) és két függelék/appendix (I. *A Bernaui kéziratok*, II. A *Dolog és tér*). Az első rész egy olyan művet elemez, mely a francia nyelvű recepció számára is alapvető fontossággal bírt: a *Kartéziánus elmélkedése*ket. Husserlnek ez az 1929-es könyve[3] már tartalmazza az összes, Popovics monográfiája számára irányadó témát és gondolatot: alteritás, temporalitás, passzivitás, semlegességi modifikáció, testiség, a jelenlét és távollét közti játék, mint minden lét és tapasztalat képződésének és megjelenésének alapfeltétele. Popovics értelmezésében csak ezeknek a mozzanatoknak az összeszövődése, ezek így együtt alkotják minden lét és tapasztalat teljességét – ehhez még egy további elemet fog hozzátenni később, a harmadik részben: a képiség

[1] Érdekes módon a *Formális és transzcendentális logika* (1929) kimarad – amiben pedig szintén lehet találni a problémával összefüggő fontos eszmefuttatásokat.

[2] A negyedik rész számozása szintén I., lévén a szerző itt visszatér az interszubjektivitásnak az első részben tárgyalt témájához; csak míg az első részben a témát a *Kartéziánus elmélkedések* elemzésén keresztül járta körül, ebben a negyedik részben az Interszubjektivitás-kötetek szövegei (*Husserliana* 13–15) vannak a középpontban.

[3] Mely először 1932-ben, Emmanuel Lévinas és Gabrielle Peiffer francia nyelvű fordításában jelent meg.

és képtudat szerepét a tapasztalat konstitúciójában. Az első részt követő további tematikus részekben, exkurzusokban és függelékekben, sorra veszi azokat az egyes különös alapmozzanatokat, amelyek a maguk egyedi módján járulnak hozzá a lét és tapasztalati megjelenés konkrétságának és gazdagságának konstitúciójához, (így végighalad időtudat, fantázia, képtudat, passzivitás, a különböző interszubjektív tapasztalatok, nyelviség, térbeliség stb. konkrét elemzésein). Behatóan ismerteti a Husserl álláspontjában bekövetkezett változásokat, illetve a filozófiai recepció egyes, az adott téma szempontjából meghatározó fontosságúnak tekinthető szerzőit, írásait.

A szerző, részben Husserl és az őt követő, illetve hozzá kapcsolódó/kapcsolható gondolkodók nyomán, részben saját filozófiai koncepcióját képviselve, mindenütt felmutatja a létben és a tapasztalatban jelentkező meghasonlottságot, *Spaltung*ot, mindenekelőtt jelenlét és távollét meghasonlottságát. A számos olvasó és értelmező számára bevettnek számító nézet szerint Husserlnél mindenütt a jelenlét primátusára, az üres intenciók eleven, jelenvaló szemléletekkel történő betöltésére megy ki a játék, és a távollét csupán parazita létforma, melyet ideális esetben teljesen ki lehetne, illetve ki *kellene* küszöbölni. Ezzel szemben Popovics azt mutatja meg, hogy a távollét Husserl számára minden lét és tapasztalat nélkülözhetetlen és kiküszöbölhetetlen alkotóeleme. Sőt, többet is megmutat: Popovicsnál nem egyszerűen jelenlét és távollét mindenütt jelentkező meghasonlottságáról van szó, hanem a kettő bensőséges összeszövődéséről. Egy további lépésben: *meghasonlottság és összeszövődés összeszövődéséről*, arról, hogy e kettő szervesen összefonódik egymással, átjárja egymást az ontikus és tapasztalati megjelenésekben.

Nem pusztán távolságtartó, a husserli filozófia egyes alaptémáit hűvösen taglaló műről van szó, hanem egy nagyon is *polemikus* írásról. A szerző több évtizedes, megszilárdult és a tradícióban mély gyökeret eresztett előítéletekkel száll szembe. *Ha van fő ellenfele* a könyvnek, az Derrida, legalábbis Derridának az a súlyos, és a francia és tágabb nemzetközi Husserl-recepciót mindmáig meghatározó ítélete, mely szerint Husserl a jelenlét metafizikájának volt a foglya. Popovics azt mutatja meg, hogy ez az ítélet már a Husserl életében publikált írások alapján is méltánytalannak mondható; noha ezen szövegek esetében azért szükség van bizonyos interpretációs készségre és hermeneutikai jóindulatra, hogy kimutassuk azokat a mozzanatokat Husserlnél, melyek szétfeszítik a jelenlét metafizikájának kereteit. A publikálatlan írások, a kéziratos hagyaték alapján azonban ez a vád egyértelműen és világosan cáfolható. A *második* kritikai vonal a könyvben Heidegger Husserl-kritikája ellen irányul, amely szerint Husserl nem tudott kitörni az újkori tudatfilozófiák ketrecéből; végig a tudat immanenciáját helyezte előtérbe a tudaton túli lét transzcendenciájával szemben, és végig megtartotta szubjektum és objektum kettősségét.[4] Popovics ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy Husserlnél, a tudatfilozófia terminológiája és felszíne alatt valami olyan bontakozik ki, és áll össze egységes alakzattá, koherens álláspontta mindenekelőtt a kutatási kéziratokban, ami alapjaiban mond ellent Hei-

[4] Megjegyzendő, hogy az idős Heidegger némileg enyhített Husserl-kritikáján, igaz, úgy, hogy közben a saját szerepét hangsúlyozta a Husserl felfogásában bekövetkezett, általa vélelmezett változásban. A Zollikoni szemináriumok szövegében, 1966. márciusi keltezéssel a következő megjegyzést olvashatjuk: „Husserl egyébként a »Lét és idő« (1927) megjelenése után kartéziánus pozícióját bizonyos mértékig feladta. 1930 óta kéziratainban felbukkant az »életvilág« kifejezés." (Heidegger 1987. 187.)

degger imént vázolt kritikájának, és cáfolja meg azt. Husserlnél tudati intenció és lét eredeti össszefonódásáról van szó, a tudati struktúrák és események leírásában végső soron magának a létnek a mozgalmasságát és dinamikáját tárja fel Husserl. Itt elsősorban a *passzivitás* fenoménje bír kulcsfontosságú jelentőséggel, mely az elemző számára nyilvánvalóvá teszi, hogy a tudat eredendően rá van utalva a lét megjelenésére, s hogy a tudat maga nem más, mint az a mód, ahogyan a lét távolságot teremt önmagához képest, és megnyílik önmagára. Végül a *harmadik* fő kritikai motívum a könyvben a *nyelv* szerepének hangsúlyozása Husserlnél. Szintén régi, szinte magától értetődőnek és cáfolhatatlan bizonyosságnak számító tétel az Husserl kapcsán, hogy nála a nyelv csupán alárendelt szereppel bírt; az ideális gondolatok egyfajta külsődleges öltözéke, amelyet tényleg ugyanakkora tetszőlegességgel cserélgethetünk, mint az alsóneműnket.[5] Ezzel szemben mutatja meg Popovics, hogy Husserlnél a nyelv, mint nyelvi kifejezések összefüggő rendszere, meghatározó, lényegi része a tapasztalatnak és a gondolkodásnak. Husserlnek ezen meggyőződésének az Interszubjektivitás-kötetek (*Husserliana* 13–15), a *Logikai vizsgálódások* átdolgozásához készült kéziratok (*Husserliana* 20/1–2), valamint az 1908 nyári szemeszterben tartott *Előadások a jelentéstanról* című előadás (*Husserliana* 26) alapján világosnak kellene lennie.

A mű fő témái, ahogy láttuk, a temporalitás, az alteritás, a képtudat, a fantázia, a nyelv, a test. Ezek a problémák végigvonulnak a könyv valamennyi szinkronikus és diakronikus (azaz az egymás után keletkező szövegeket, majd a későbbi szerzőket, valamint magukat az egyes szövegeket vizsgáló) elemzésén. A monográfia ezzel együtt sehol nem válik önismétlővé: a kontextus, amelyben az egyes fogalmakat, fenoméneket vizsgálja, folyamatosan változik; a korábbi témákat, kérdéseket mindig új összefüggésben veszi szemügyre újra, és ezzel a tárgyalt fogalmak mindig újabb oldalukról mutatkoznak meg. Az új összefüggésekben mindig többet tudunk meg róluk, mint korábban. Az előbb említett alapfogalmakon, alaptémákon túlmenően van néhány olyan meghatározó, irányadó kifejezés, mely mindig meghúzódik az elemzések hátterében (és előterében), és együtt átfogóan szervezik az egész írás gondolatmenetének formálódását. Három ilyen alapvető, uralkodó terminust kell kiemelnünk: *passzivitás*, *semlegességi modifikáció és disszeminácio*. A *passzivitás* Husserlnél, és Popovics felfogása szerint is, minden lét, minden aktivitás végső alapja és származási helye. Husserl genetikus fenomenológiájának alaptétele, mely szerint „nincs aktivitás passzivitás nélkül", Popovics számára is irányadó. A következőképpen fogalmaz: „Husserl szándéka nyilvánvaló: passzivitás nélkül nem lehetséges idő, nem lehetséges észlelés – és szubjektivitás sem" (Popovics 2014. 100). Ez az az eredeti közeg, melyből minden konkrét fenomén és tárgyiság kiemelkedhet, és minden énszerű folyamatnak és aktusnak is ez szolgál alapul. Minden magasabb rendű, kikristályosodott adottság, sőt kettősség is ebben az eredeti médiumban, a passzív szintézis szférájában képződik meg; jelenlét és távollét kettőssége is. Ezért lehet a passzív szintézisként tekintett prezentifikáció is ennek a szférának az eredeti működésmódja.

A semlegesség, illetve a semlegességi modifikáció Husserlnél eredetileg egy-

[5] Nem kisebb tekintélyű könyvben olvassuk a következő sorokat Husserl nyelvfelfogásáról, mint Bernet, Kern és Marbach azóta kanonikusnak számító Husserl-monográfiájában: „a nyelvi jel pusztán szekundér, jelentéssel ellátott külsődleges ruha, az ideális jelentés ellenben a nyelvi kifejezés lényegi magva" (Bernet–Kern–Marbach1989. 156).

aránt jellemezte a tapasztalat egyik lényegi mozzanatát, mozgását, másfelől alapvető módszertani jelentősége is volt. A naiv tudatélet szintjén a semlegesség Husserlnél tipikusan a fantázia és a képtudat kontextusában merült fel: mint az eleven érzéki szemléletben jelentkező léttételezés semlegesítése, felfüggesztése, hatályon kívül helyezése. A semlegesség itt azt jelentette, hogy a megjelenő dologgal, helyzettel vagy eseménnyel szemben nem élünk a léttételezés gesztusával. Módszertani szinten, metodológiailag tudatosan, reflexíven kimunkált formában, a semlegesség, illetőleges semlegességi modifikáció a fenomenológiai epokhéhoz, illetve redukcióhoz kapcsolódó motívumként jelentkezett. Zárójelbe tesszük (hatályon kívül helyezzük, felfüggesztjük, „játékon kívülre" tesszük stb.) a fenoménnel kapcsolatos természetes beállítódásbeli meggyőződéseinket, vélekedéseinket, értékeléseinket stb. Semlegesítjük az utóbbiakat. Csak az érdekel, *ami* megjelenik és *ahogyan* megjelenik. Az epokhé, ami felfüggeszt vagy zárójelez, a dologgal kapcsolatos eredeti vélekedéseinket függeszti fel vagy teszi zárójelbe. A redukció a tiszta megjelenésre, magára a fenomenalitásra redukál.

Ennél a husserli értelemnél Popovics kicsit kiterjedtebben használja a semlegesség és a semlegességi modifikáció terminusait, véleményem szerint azonban Husserl intencióival alapvetően összhangban. Popovics a két szint közti folytonosságot, átmenetet hangsúlyozza; azt, hogy a fenomenológia, általában a teoretikus tudomány területén alkalmazott redukciók, zárójelezések tulajdonképpen a tapasztalatban működő, állandóan jelentkező felfüggesztések, zárójelezések, semlegesítések és semlegesítődések meghosszabbításai. Voltaképpen csak letisztultabb, kiműveltebb technikái azoknak a természetes mozgásoknak, melyek a tapasztalat életének elidegeníthetetlen részeit képezik, amelyek nélkül semmiféle lét és tapasztalat nem volna lehetséges. A tapasztalat a benne működő eredeti semlegesítődések, semlegességi modifikációknak köszönheti gazdagságát, konkrétságát, egyáltalán megjelenésének tényét. Popovics szerint a *doxa*, a léttételezés, a pozíció csak a semlegességi modifikáció révén tud előállni. A szerző mindenekelőtt két ponttal összefüggésben beszél semlegességi modifikációról a természetes tapasztalat közegén belül: *az én*, *illetve a jelen* (ideértve az észlelés, az érzéki szemlélet eleven jelenét is) *semlegesítéséről*, *neutralizációjáról beszél*. Az ént semlegesíti a horizontján felbukkanó Másik, az interszubjektivitás tapasztalata, a jelent pedig semlegesíti a múlt és a mindig küszöbön álló eljövendő. Ami ezzel szervesen összefügg: az én, ahogy a jelen is, ezek által az alteritások által konstituálódik valójában, (az én a Másik alteritása által, a jelen a múlt és az eljövendő alteritása által). A semlegesség, a semlegesség itt: az én, az önazonos szubjektum, illetve a jelen (és a jelenlét) egyeduralmának megtörése, azonosságuk felfüggesztése és hatályon kívül helyezése.

Végül a *disszeminácio*. Ezt a derridai fogalmat a szerző számos, az eredeti derridai koncepcióra utaló kifejezéssel rokonítja; miközben azt próbálja megmutatni, hogy ez az elképzelés már a tapasztalat eredeti husserli elméletének is szerves sajátja. Derridánál a disszeminácio egy olyan elkülönböződés, szétágazódás vagy szétszóródás, mely nem utal közös eredetre a szóró elemek vonatkozásában. Popovics folyamatosan tekintettel van erre a derridai értelemre. Nála a disszeminácio döntően a következő jelentésekben szerepel: eredeti különbségképződés, a különbségek egymásba való átmenetele (a különböző elemek és adottságok egymásba való átalakulása, egymástól megfertőződése), elemek megsokszorozódása, együttesek felbomlása, majd újraegyesülése. A pre-

zentifikáció, mint semlegesítő passzív szintézis, tulajdonképpen a disszemináció mozgásának legtisztább esete és példája. A tapasztalatnak azt a lényegileg megzabolázhatatlan aspektusát teszi láthatóvá, hogy a tapasztalatban folyamatosan különbségek termelődnek, és az egymástól elkülönböződő, különbözővé váló elemek állandóan átmennek és átalakulnak egymásba. A tapasztalatot jelenlét és távollét, jelen és nem-jelen, kép és leképezett, fantáziakép és fantáziatárgy, én és Másik, valamint a test belső és külső oldalának (átélt és fizikai testnek) egymásba való átmenete, átfordulása konstituálja. A husserli fenomenológia egyik legfontosabb motívumáról van itt szó, mely meghatározó jelentőségű maradt a Husserl utáni fenomenológia számára is: „A *Vergegenwärtigung*, a prezentifikáció *mint* disszemináció, *mint* ap-prezentifikáció a husserli fenomenológia legalapvetőbb belátásai közé tartozik. Ennyiben pedig kijelöli a Husserl utáni fenomenológia egyik fő csapásirányát is: a disszemináció fenomenológiáját" – olvassuk (Popovics 2014. 338 sk).

Popovics könyve nem csak az egyik legfontosabb husserli fogalomhoz (a *Vergegenwärtigung*, tehát a prezentifikáció fogalmához), valamint annak későbbi fenomenológiai, filozófiai recepciójához szolgál alapos és részletgazdag bevezetőként, de ezt a fogalmat, és a vele összefüggő problémákat a saját jogukon teszi önálló filozófiai elemzések tárgyává. Vagyis nem csak szekunder szövegként, elsősorban Husserlre összpontosító monográfiaként, de a saját lábán is megálló filozófiai műként is olvasható. A mű szemléletesen láthatóvá teszi a tapasztalatban (és magában a létben) jelenlévő *játékosságot* is; a különbségképződés és a különbségek egymásba való áttűnésének, más szóval *disszeminációjának* a játékát. A fenomenológia játéka itt a játék fenomenológiájává válik; amellett, hogy végig megőrzi a filozofálás komolyságát. Régen született a hazai filozófiai irodalomban ennyire játékos könyv, mely mindazonáltal mindvégig a legteljesebb komolysággal és szigorúsággal végzi elemzéseit.

IRODALOM

Bernet, Rudolf – Kern, Iso – Marbach, Eduard 1989. *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Heidegger, Martin 1987. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Popovics Zoltán 2014. *A prezentifikáció fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan.

A *Magyar Filozófiai Szemle* bibliográfiája 2017

Összeállította: Lengyel Zsuzsanna Mariann

A válogatás a könyvkiadók kínálata és az Országos Széchényi Könyvtár online adatbázisa alapján, a teljesség igénye nélkül készült.

MAGYAR SZERZŐK IDEGEN NYELVEN

Bene Adrián (szerk.) 2017. *Panorama des études françaises en Europe centrale*. (Acta Romanica Quinqueecclesiensis; IV.) Pécs, Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Francia Tanszék. 184 p.

Bengi László – Kulcsár Szabó Ernő – Mezei Gábor – Molnár Gábor Tamás – Kelemen Pál (szerk.) 2017. *Hungarian Perspectives on the Western Canon. Post-Comparative Readings*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing. 295 p.

Boros Gábor – Szalai Judit – Tóth Olivér István (szerk.) 2017. *The Concept of Affectivity in the Early Modern Philosophy*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 295 p.

Fabiny Tibor 2016. *Figura and Fulfillment. Typology in the Bible, Art and Literature*. Eugene, Wipf and Stock. 190 p.

Faix Dóra (szerk.) 2017. *Paralelismos e interpretaciones en torno a la Residencia de Estudiantes*. Budapest, ELTE Eötvös József Collegium. 185 p.

Gabriel, Markus – Olay Csaba – Ostritsch, Sebastian (szerk.) 2017. *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam Laszlo Tengelyi*. Freiburg; München, Karl Alber Verlag. 208 p.

Gyenge Zoltán 2017. *Søren Kierkegaard*. Saarbrücken, GlobeEdit. 388 p.

Heller Ágnes 2017. *Eine kurze Geschichte meiner Philosophie*. Wien, Edition Konturen Mediendesign GmbH. 238 p.

Király V. István 2017. *Existence(s). Short Deep Forage Chapters*. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP). 235.

Kocziszky Éva (szerk.) 2016. *Wozu Dichter? Hundert Jahre Poetologien nach Hölderlin*. Berlin, Frank und Timme. 264 p.

Kontler László – Somos, Mark (szerk.) 2017. *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*. Leiden: Brill. 481 p.

Lőrincz Csongor 2016. *Zeugnisgaben der Literatur. Zeugenschaft und Fiktion als sprachliche Ereignisse*. Bielefeld, Transcript Verlag. 373 p.

Mezei Balázs 2017. *Radical Revelation. A Philosophical Approach*. (Illuminating Modernity; 3.) London – New York, T&T Clark International, 362 p.

Molnár Gábor Tamás – Lugaric, Danijela – Car, Milka (szerk.) 2017. *Myth and Its Discontents / Mythos und Ernüchterung*. Wien, Praesens Verlag. 337 p.

Németh Attila 2017. *Epicurus on the Self*. (Issues in Ancient Philosophy.) New York, Routledge. 226 p.

Nyírő Miklós 2017. *Art, Truth, Event. Positioning Pragmatic Naturalism and Philosophical Hermeneutics*. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP). 67 p.

Szalai Zoltán 2017. *Im Schatten Heideggers. Einführung zu Leben und Werk von Wilhelm Szilasi*. Freiburg, Verlag Karl Alber. 312 p.

Turgonyi Zoltán – Ruspanti, Roberto (szerk.) 2017. *All'ombra della Grande Guerra. Incroci fra Italia e Ungheria: storia, letteratura, cultura*. Budapest, MTA Bölcsészettudo-

mányi Kutatóközpont Filozófiai Intézet. 370 p.

Vassányi Miklós – Sepsi Enikő – Daróczi Anikó (szerk.) 2017. *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*. (Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures; 18.) Cham (Svájc), Springer International Publishing. 274 p.

Weiss János 2015. *Verdinglichung und Subjektivierung. Versuch einer Reaktualisierung der kritischen Theorie*. Frankfurt/M – New York – Berlin – Bern – Bruxelles – Oxford – Wien, Peter Lang Verlag. 188 p.

Wroński, Leszek – Szabó Gábor (szerk.) 2017. *Making it Formally Explicit. Probability, Causality and Indeterminism*. (European Studies in Philosophy of Science; 6.) New York, Springer International Publishing. 242 p.

MAGYARUL MEGJELENT FILOZÓFIAI SZAKIRODALOM

Almási Zsolt – Fabiny Tibor – Pikli Natália (szerk.) 2017. *Élet és halál Shakespeare életművében: 400 éves jubileum*. Budapest, Reciti Kiadó. 260 p.

Bagi Zsolt 2017. *Az esztétikai hatalom elmélete. Kulturális felszabadítás egy újbarokk korban*. Budapest, Napvilág. 195 p.

Barcsi Tamás 2016. *Embertelen humanizmus? Erkölcsfilozófiai tanulmányok*. Saarbrücken, GlobeEdit. 156 p.

Bartha Judit – Gyenge Zoltán (szerk.) 2017. *Töredékes dialektika. Írások Weiss János 60. születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan. 296 p.

Bárány Tibor (szerk.) 2017. *Kiskáté. Kortárs filozófiai kiskönyvtár*. Miskolc, Szépmesterségek Alapítvány. 221 p.

Berényi Márk 2017. *Dante etikája*. Szerk. Bárdos Judit. Budapest, Áron Kiadó. 216 p.

Bogdanov Edit – Székely László (szerk.) 2017. *Észlelés és fantázia. Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból*. (ERGO.) Budapest, Gondolat. 294 p.

Darida Veronika 2017. *Eltérő színterek. Nagy József színháza*. (A Filozófiai Kollégium [Filko] Könyvsorozata; 2.) Budapest, Kijárat. 148 p.

Darida Veronika (szerk.) 2017. *Konstellációk. Művészetelméleti tanulmányok. Tanulmánykötet Somlyó Bálint 60. születésnapjára*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 234 p.

Demeter Tamás 2017. *A társadalom zenei képe. A magyar zeneesztétika szociologizáló hagyománya*. Budapest, Rózsavölgyi és Társa. 152 p.

Erdélyi Ágnes – Miklós Tamás (szerk.) 2017. *Márkus György: Kultúra, tudomány, társadalom – A kultúra modern eszméje*. Ford. Erdélyi Ágnes, Farkas János László, Huoranszki Ferenc, Karádi Éva, Kis János, Módos Magdolna. Budapest, Atlantisz. 848 p.

Fehér M István – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Kiss Andrea-Laura – Bognár László (szerk.) 2017. *Imagináció a filozófiában. Hermeneutikai, fenomenológiai, vallásfilozófiai megközelítések*. (A filozófia útjai; 17.) Budapest, L'Harmattan – MTA–ELTE Hermenetuika Kutatócsoport. 393 p.

Frivaldszky János – Tussay Ákos (szerk.) 2017. *A Természetjog Napja. Konferencia-tanulmányok*. (Tanulmányok; 41.) Budapest, Pázmány Press. 373 p.

Gálosi Adrienne 2017. *Művészet mindenek dacára. Művészetfilozófiai írások*. Budapest, Kronosz. 181 p.

Garaczi Imre – Hudra Árpád (szerk.) 2017. *Fogalmak harca. Írások a 70 éves Kiss Endre tiszteletére*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. 479 p.

Garaczi Imre (szerk.) 2016. *A fenntarthatóság perspektívái a Kárpát-medencében. Multidiszciplináris vizsgálatok*. (Magyarságtudományi kutatások; 5.) Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. 442 p.

Géczi József Alajos – Laczkó Sándor – Sipos József – Révész Béla (szerk.) 2017. *Szeged hosszú tavasza 1989-ben és 56. Előadások, tanulmányok, visszaemlékezések, dokumentumok*. Szeged, Média-Mix Könyvkiadó és Reklámszolgáltató Bt. 430 p.

Görföl Balázs 2016. *Hans-Georg Gadamer művészet- és költészetfelfogása*. (OPUS Irodalomelméleti tanulmányok; 16.) Sajtó alá rendezte Kálmán C György. Budapest, Balassi. 197 p.

Hévizi Ottó 2016. *Próbakövek. Van-e aranyszabály ércnél maradandóbb?* Budapest, Pesti Kalligram. 418 p.

Horkay Hörcher Ferenc 2018. *A szelídek városa*. Budapest, Orpheusz Kiadó. 119 p.

Jász Borbála 2017. *Modernizmus sátortetővel. Ligeti Pál művészetfilozófiája és építészetelmélete*. Budapest, L'Harmattan. 88 p.

Kaposi Márton 2017. *Benedetto Croce intuíciófelfogása és magyar értelmezői*. Budapest, JATEPress. 223 p.

Kelemen János 2018. *Lukács György racionalizmusa*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 144 p.

Kendeffy Gábor – Vassányi Miklós (szerk.) 2017. *Istenfogalom és istenérvek a világ filozófiai hagyományaiban*. (Károli Könyvek.) Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan. 556 p.

Komorjai László 2017. *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. (Aspecto-könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 346 p.

Kocziszky Éva (szerk.) 2017. *A filológiai megismerésről. Peter Szondi válogatott írásai*. Budapest, Gondolat. 252 p.

Kulcsár-Szabó Zoltán 2016. *Szinonímiák. Közelítések Heideggerhez*. Budapest, Typotex. 192 p.

Laczkó Sándor (szerk.) *Az emlékezet*. 2017. (Lábjegyzetek Platónhoz; 15.) Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó. 440 p.

Laki János – Székely László (szerk.) 2017. *A kopernikuszi fordulat fél évezred távlatában*. Budapest, L'Harmattan. 224 p.

Marosán Bence Péter 2017. *Kontextus és fenomén. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. (Aspecto-könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 457 p.

Nagy József 2017. *Dante és Vico. Dante politikai teológiája. Fejezetek a Dante-recepció történetéből*. Budapest, Hungarovox Kiadó. 371 p.

Miklós Tamás (szerk.) 2017. *Jean-Jacques Rousseau: Politikafilozófiai írások*. (Mesteriskola.) Ford. Baksi Botond, Kiss János, Ludassy Mária. Budapest, Atlantisz. 764 p.

Nyírő Miklós (szerk.) 2017. *Hermeneutika és demokrácia. Tanulmányok Fehér M. István tiszteletére*. (A filozófia útjai.) Budapest, L'Harmattan.

Ollé János (szerk.) 2017. *Egyetem. Eszme és valóság*. (Tanulmányok az egyetemi kultúráról; 1.)Eger, Líceum. 204 p.

Paksi Dániel (szerk.) 2017. *Emergencia és tudomány*. Budapest, L'Harmattan. 212 p.

Patsch Ferenc 2017. *Megtalálni Istent mindenben. A világ jezsuita szemmel. Válogatott írások*. Budapest, Jezsuita Kiadó. 359 p.

Patsch Ferenc 2016. *Hermeneutika I. kötet. A filozófia jövője és a jövő teológiája*. (Jezsuita könyvek. Isten és tudomány; 1.) Budapest, Jezsuita Kiadó. 391 p.

Perecz László 2017. *Ki a filozófus? Magyar filozófiatörténeti tanulmányok*. (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai; 15.) Kolozsvár–Szeged, Pro Philosophia – SZTE Társadalomelméleti Gyűjtemény. 235 p.

Podlovics Éva Lívia 2016. *Gadamer, nyelv, közvetítés*. Saarbrücken, GlobeEdit. 52 p.

Puskás Attila – Perendy László – Hoványi Márton (szerk.) 2017. *Igazságosság és irgalmasság. Teológiai tanulmányok*. (Varia Theologica; 8.) Budapest, Szent István Társulat. 275 p.

Rippl Dóra 2016. *„…jártam ott, hol nincs világos, nincs sötét…". Filozófia, lélektan és metafizika Babits irodalomelméletében*. Szerk. Kocsis Miklós – Kucsera Tamás Gergely. Budapest, Magyar Művészeti Akadémia Művészetelméleti és Módszertani Kutatóintézet (MMA MMKI) – L'Harmattan. 89 p.

Rónai András 2017. *A kifejezés*. (Aspecto-könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 194 p.

Rózsa Erzsébet 2017. *Autonómia és paternalizmus. Az orvos-beteg kapcsolat etikai kérdései a modern medicinában*. (Meditor: Bioetikai sorozat.) Debrecen, Dupress. 416 p.

Sepsi Enikő 2017. *Kép, jelenlét, kenózis a kortárs francia költészetben és Valère Novarina színházában*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem (KRE) – L'Harmattan. 287 p.

Schreiner Dénes 2017. *A mítosz filozófiája. Tanulmányok az őrületről és a rettenetről, a*

felejtésről és a halálról. Budapest, L'Harmattan. 178 p.

Szabó Tibor 2017. *Lukács György, az autonóm filozófus. Kritikák, viták, teóriák*. Budapest, Gondolat. 273 p.

Szeiler Zsolt – Harai Levente (szerk.) 2017. *A Bölcsesség műhelyéből. A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszékének konferenciakötete*. (Scintillae Sapientiae; 4.) Budapest, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola. 111 p.

Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.) 2016. *A hatalom ködében. Bevezetés a realista politikaelméletbe*. Budapest, L'Harmattan. 216 p.

Tamáska Máté – Sárkány Péter (szerk.) 2017. *A tanulás helyei: iskolaépítészet*. (Térformák – Társadalomformák; 1.) Budapest, Martin Opitz Kiadó. 139 p.

Tengelyi László 2017. *Őstények és világvázlatok*. (Kísértések.) Ford. Boros Gábor, Deczki Sarolta, Gulyás Péter és mások. Szerk. Deczki Sarolta – Miklós Tamás. Az utószót írta Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz. 384 p.

Török-Szabó Balázs 2017. *A teoretika*. (Fontanus.) Budapest, L'Harmattan. 411 p.

Tuboly Ádám Tamás 2018. *Advocatus diaboli. Quine és a modális logika*. (Cogito könyvek; 12.) Budapest, L'Harmattan.

Vajda Mihály 2017. *Szög a zsákból*. (Tények és tanúk.) Budapest, Magvető. 368 p.

Valastyán Tamás – Pongrácz Tibor (szerk.) 2017. *A tanúsítás bizonyosságai*. (Nagyerdei Almanach Könyvek; 9.) Debrecen, Dupress. 296 p.

Vassányi Miklós 2017. *Szellemhívók és áldozárok. Sámánság, istenképzetek, emberáldozat az inuit (eszkimó), azték és inka vallások írásos forrásaiban*. (Károli Könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 320 p.

Veres Ildikó 2017. *Hiány és létteljesség. Fejezetek a magyar filozófia történetéből*. (Ad Marginem; 3.) Budapest, L'Harmattan. 220 p.

Veress Károly (szerk.) 2016. *Egyediség és véletlen. Interdiszciplináris párbeszéd 4*. (Egyetemi füzetek.) Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó.

Veress Károly (szerk.) 2016. *Arról, ami kimondhatatlan. Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások*. (Egyetemi füzetek.) Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó.

Vincze Krisztián (szerk.) 2017. *A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleményei IV*. Budapest, Szent István Társulat. 332 p.

KÜLFÖLDI SZAKIRODALOM MAGYAR FORDÍTÁSBAN

Ágoston 2017. *Zsoltármagyarázatok*. Ford. Diós István. Szerk. Csaba Györgyné. Budapest, Jel Kiadó.

Arasse, Daniel 2016. *Leonardo da Vinci*. Ford. Marsó Paula – Nemes Krisztina. Budapest, Typotex. 407 p.

Aurelius, Marcus 2016. *Marcus Aurelius elmélkedései. Cassius Dio Cocceianus Marcus-életrajzával*. (A kútnál.) Ford. Steiger Kornél. Szerk. Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz. 290 p.

Buber, Martin 2017. *Istenfogyatkozás. Vizsgálódások vallás és filozófia kapcsolatáról*. Ford. Gáspár Csaba László. Budapest, Typotex. 166 p.

Cusanus, Nicolaus 2016. *De Pace Fidei – A vallásbékéről*. Budapest, Könyvpont. 94 p.

Cusanus, Nicolaus 2017. *A hit békéje*. (Fides et ratio: A vallásbölcselet kiskönyvtára; 8.) Ford. és jegyz. Bakos Gergely. Szerk. és a fordítást az eredetivel egybevetette Mezei Balázs – Szeiler Zsolt. Budapest, Szent István Társulat. 240 p.

Descombes, Vincent 2017. *Az ugyanaz és a más. Negyvenöt év francia filozófiája: 1933–1978*. (Rezonőr.) Ford. Dákány András. Budapest, L'Harmattan. 191 p.

Eckhart mester 2017. *Válogatott prédikációk*. Ford. Schneller István. Budapest, Typotex. 430 p.

Guttmann, Jacob 2016. *Zsidó és keresztény filozófusok a középkorban. Maimonidész elődei és hatástörténete*. Ford. Schmelowszky Ágoston – Tatár György. Budapest, Logos. 295 p.

Szlezák, Thomas A. 2016. *Homérosz. A nyugati irodalom születése*. Ford. Tatár Sándor. Szerk. Blandl Borbála – Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.

Luther Márton 2017. *Asztali beszélgetések*. (Helikon Zsebkönyvek 60.) Budapest, Helikon. 293 p.

Malebranche, Nicholas 2017. *Értekezések a természetről és a kegyelemről*. (Észlelet.) Ford. Schmal Dániel. Budapest, Gondolat. 160 p.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 2017. *A törvények szelleméről védelme – Gondolataim*. (Rezonőr.) Budapest, L'Harmattan. 288 p.

Neuner, Peter 2017. *Luther Márton reformációja. Katolikus helyzetfelmérés az ökumenikus párbeszéd szempontjából*. Ford. Görföl Tibor. Budapest, Új Ember Kiadó. 327 p.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 2016. *Jegyzetek a kései hagyatékból (III. A hatalom akarásáról és az örök visszatérésről)*. Gödöllő–Máriabesenyő, Attraktor. 118 p.

Órigenész 2017. *Kommentár János evangéliumához*. (Catena Fordítások & Monográfiák) Ford., az előszót és az utószót írta Somos Róbert. Budapest, Kairosz. 632 p.

Platón 2017. *Parmenidész*. Ford., a jegyzeteket és az utószót írta Bárány István. Budapest, Atlantisz. 154 p.

Quante, Michael 2017. *A szellem valósága. Tanulmányok Hegelről*. (A filozófia útjai.) Ford. Drimál István. Szerk. és az utószót írta Rózsa Erzsébet. Budapest, L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság. 360 p.

Reemtsma, Jan Philipp 2017. *Bizalom és erőszak a modern társadalomban*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz. 658 p.

Rozgonyi József 2017. *Dubia de Initiis Transcendentalis Idealismi Kantiani / A kanti transzcendentális idealizmus alapvető tételeivel kapcsolatos kételyek*. Ford. Guba Ágoston. Szerk. Mester Béla. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat. 200 p.

Sesztov, Lev 2017. *A prófétálás adománya. Válogatott esszék*. Ford. Patkós Éva. Budapest, Typotex. 260 p.

Safranski, Rüdiger 2017. *Idő: Amit velünk tesz és amivé mi tesszük*. Ford Simon József. Budapest, Typotex. 256 p.

Schopenhauer, Arthur 2017. *A szerelem metafizikája*. Ford. Mikes Lajos. Budapest, Helikon. 73 p.

Szimplikiosz 2016. *Szimplikiosz kommentárja Epiktétosz* Kézikönyvecské*jéhez*. Ford. Steiger Kornél. Szerk. Böröczki Tamás. (Electa.) Budapest, Gondolat. 200 p.

Szontagh Gusztáv 2017. *Emlékezések életemből*. Szerk. Mester Béla. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat. 184 p.

E számunk szerzői

Bekő Éva a BME GTK Tudományfilozófia és Tudománytörténet Doktori Iskolájának a hallgatója. Kutatási területei az elmefilozófia és az ind filozófia.
eva.beko@filozofia.bme.hu

Bene László habilitált egyetemi docens, az ELTE BTK Ókori és Középkori Tanszékének oktatója. Kutatási területe az antik filozófia, közelebbről Platón és a késő antik platonizmus, különös tekintettel a metafizika és az etika kérdéseire. Foglalkozik az antik filozófia recepciótörténetével is.
benel@elte.hu

Cseke Ákos (1976) habilitált egyetemi docens, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Esztétika Tanszékének oktatója. Doktori fokozat: Université de Sorbonne Paris-IV, 2005. Legutóbbi kötetei: *Igaz szó, igaz élet. A kései Foucault és az igazság története.* Budapest, L'Harmattan, 2015; *Szabadság.* Budapest, L'Harmattan, 2016.
cseke.akos@btk.ppke.hu

Hangai Attila a CEU-n szerzett PhD fokozatot 2017-ben. Fő kutatási területe az antik filozófiatörténet.
attila.hangai@gmail.com

Kicsák Lóránt (PhD) az egri Eszterházy Károly Egyetem Filozófia Tanszékének főiskolai docense. Kutatási területe a 20. századi német és francia filozófia, szorosabban a husserli fenomenológia és a derridai dekonstrukció.
kicsak.lorant@uni-eszterhazy.hu

Marosán Bence Péter a Budapesti Gazdasági Egyetem adjunktusa, valamint óraadó a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Kutatási területei: fenomenológia, hermeneutika, politikai filozófia, klasszikus német idealizmus, általános filozófiatörténet, társadalomtudományok, kulturális tanulmányok.
bencemarosan@googlemail.com

Máté J. György szellemi szabadfoglalkozású, zenekritikus. Kutatási területei a 18–19. századi angolszász művelődéstörténet és esztétika, valamint a 20. századi művészetek határterületei.
thembi7777@gmail.com

Németh Attila filozófiatörténész, az ELTE BTK Filozófia Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területe az antik filozófia. *Epicurus on the Self* című monográfiája 2017-ben jelent meg a Routledge-nél, amelyért a Magyar Filozófiai Társaság Nívódíjban részesítette.
attilanemethelte@gmail.com

Simon József (PhD, habil.) egyetemi docens a Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Tanszékén. Főbb kutatási területei a skolasztikus, a reneszánsz és a kora újkori filozófia története, valamint a magyar filozófia története a 16–18. században.
jsimon101@hotmail.com

Smrcz Ádám 2012–2015 között az ELTE Irodalomtudományi Doktori Iskolájának hallgatója volt, 2014–2017 között pedig a Filozófiatudományi Doktori Iskolában végezte tanulmányait. 2015 óta az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa. Fő érdeklődési területe a 17. századi filozófia- és eszmetörténet.
smrczadam@gmail.com

Takó Ferenc az ELTE BTK Japán Tanszékének tanársegéde. Kutatási területe a kínai bölcselet európai, illetve a nyugati filozófiai hagyomány japán recepciója. Max Weber Kína-tanulmányáról írott doktori disszertációját 2017-ben védte meg.
takoferenc@gmail.com

Tóth Olivér István az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola és az Alpen-Adria-Universität Klagenfurt hallgatója, utóbbi helyen tanársegéd is. Kutatási területe Spinoza és Hegel elmefilozófiája.
oliver.istvan.toth@gmail.com

Summaries

Attila Németh

Epicurus on Self-awareness

Epicurus on Self-awareness takes up the task of reconstructing an element of Epicurus' ethical theory, for which the primary evidence is only available on some surviving papyri from the Villa dei Papiri in Herculaneum, Italy. Some of the scrolls of book XXV of *On Nature*, Epicurus' *magnum opus*, preserved Epicurus' ideas of self-awareness through the so-called *pathologikos tropos* or through the manner of one's affections. On the strength of the available evidence I venture to give an account of Epicurus' understanding of self-perception in this particular manner, which also helps us understand its ethical function in Epicurus' self-reflective thinking that is also apparent in some of these papyri fragments.

Attila Hangai

Alexander of Aphrodisias on the Stoic phantasia katalēptikē

Once Alexander of Aphrodisias, in his *De anima*, identified the capacity of phantasia and defined what true and false phantasia are, he set out to comment on the epistemological consequences of his account (*De anima* 71. 5–21). This, as has already been attested by commentators, is a reaction to the Stoic view according to which *katalēptikē phantasia* (cognitive impression) is a criterion of truth. Alexander, as an Aristotelian, cannot admit that phantasia—belonging to the perceptual part of the soul—should be a sufficient criterion of truth in itself. But since his own account of true phantasia is reminiscent to the Stoic phantasia katalēptikē—both in the concepts used and in wording—Alexander briefly marks his view off the Stoic theory. My aim in the paper is to show that (1) Alexander's remarks are similar to a skeptic, Carneadean, attack against the Stoic theory, and can be treated as an outline of a reliabilist epistemology, and (2) that inspite of this Carneadean parallel, Alexander's position is consistent with the orthodox Aristotelian view, according to which knowledge may not be based on phantasia or perception exclusively, but a higher cognitive faculty of the soul is also required: the intellect (nous).

Éva Bekő

Dualism as Redemptive Recognition: The Philosophy of *Sāṃkhya*

The subject of this essay is the Indian Sāṃkhya philosophy. My aim is to show the differences between Sāṃkhya and the most significant Western dualist theories, namely substance dualism and property dualism. I intend to demonstrate two essential differences between Sāṃkhya and the Western dualist theories. First, Sāṃkhya defines itself not as mind-body dualism or a dualism of mental and physical properties, but makes a contrast between the spiritual, passive experiencer and the experienced, active, material world. As a result of this, Sāṃkhya avoids the problem of mental causation which is the most difficult problem for the Western dualisms. Second, Sāṃkhya, as opposed to the Western dualist theories, emphasises a practical, soteriological aim: the right practice of philosophy leads people to salvation, i.e. to the eventual cessation of suffering.

Ádám Smrcz

The Conflict of Faculties, or Edward Herbert of Cherbury on Innatism

Ever since the publication of Locke's *Essay*, Edward Herbert of Cherbury has been uncritically regarded as an advocate of innatism. However, recent scholarship has highlighted that Locke might have had other motivations in mind when he chose Herbert as his opponent than philosophical ones. The aim of this paper is to show that Locke in fact used Herbert as a strawman, and that the latter thinker can be regarded rather as an empiricist than an innatist. In orded to show this, the paper reconstructs the line of argument provided in Herbert's *De Veritate*, and contrasts it with Locke's interpretation.

Olivér István Tóth

Forms, Infinite Modes and Eternity of the Mind in Spinoza's *Ethics*

In this paper, I link the problems of the eternity of the mind, of infinite modes and of form in Spinoza's *Ethics*. I argue that Spinoza uses four interrelated concepts consistently: form, formal essence, formal being and formal causation. I present a reading of Spinoza's distinction of finite and infinite modes based on Tim Crane's philosophy of mind and I argue for an interpretation of finite modes as events and infinite modes as properties. I argue that formal essences are infinite modes and their instantiations are the formal beings of finite modes, whereas by form Spinoza refers to either of these categories. I claim that this reading helps us to understand Spinoza's doctrine of the eternal part of the mind, which has been either understood as a substantial claim about personal immortality (Stock 1990; Matson 2000), or as a trivial claim about eternal truths (Garrett 2009; Schmaltz 2015; Yovel 1989).

József Simon

Miklós Bethlen and the Praying Automaton

The paper examines the problem of speaking without conscious control of the mind in Early Modern philosophy by analysing a passage from Miklós Bethlen's (1642–1716) Introduction to his *Autobiography* written in 1708. Bethlen's central example is the following: imagine a person who unconsciously repeats the words of a priest praying during a divine service and who is thinking simultaneously of some undetermined other thing which has nothing to do with the context of his mechanical act of speech. On the one hand, the example challenges the traditional Cartesian view according to which the structured appearance of signs during acts of speech is a strong argument for the existence of an immaterial human mind. On the other hand, the theorem of unconscious speech performance is supported by Bethlen's conviction that human mind cannot execute more than one act at the very same time. The paper interprets Bethlen's argument concerning speech, mind and attention in the context of leading Cartesians' (Claude Clerselier, Gérauld de Cordemoy, Frans Burman etc.) achievements.

Ákos Cseke

The Government of Self and Others
The Ethical, Political and Theological Aspects of Care in Foucault's Later Work

The starting point of this paper is the book of Giorgio Agamben (*The Use of Bodies*) in which Agamben gives a critic of Pierre Hadot's reading of the late Michel Foucault. In this article I try to argue that while Agamben is right to demonstrate that by „aesthetics of existence" Foucault meant a sort of ethical experience (thus we cannot speak about a „dandysme" of the late Foucault), this experience is all at once a political *and* a theological experience. Foucault does not elaborate a single ethical or aesthetical theory but rather several ones, sometimes quite antagonistic theories of the subject in which he argues, surprisingly enough, not only that the divine as „a subject in the subject" is the ontological basis of the self, but also that the care of the self and the care of the others is inconceivable without the real presence and the care of the divine in the heart of the human subject.

Ferenc Takó

Notions of Love in Japanese Confucian Thought

This article is a study of the interpretation of "love" as "care for someone" (*ai* 愛) in Japanese thought, focusing on Confucian teachings. The paper shows that in native *shintō* thought love constitutes a link between human and divine spheres, and in Buddhist teachings it is rejected as "worldly desire". In Confucian thought, although love is traditionally marginalized, it becomes more central in 18th century Japan due to neo-Confucian thinkers' emphasis on feelings. I argue that although there is a fundamental difference between primarily individualistic Western notions of love and the nature of "love"

in the Japanese tradition, through the Confucian understanding of "love as care" we can grasp the Japanese notion of love, which can later serve as a basis for further, more comparative studies.

György Máté J.

The Butterfly and the Ant
Some Remarks on Lessing's *Ernst and Falk, Conversations for Freemasons*

Much has been said about G. E. Lessing as one of the key figures of German Enlightenment. Particularly well known is his parable of the three rings *(Nathan the Wise)*, a symbolic tale about religious tolerance. Nevertheless, relatively few articles have investigated his *Conversations for Freemasons*. First, this paper reconstructs Lessing's fragmentary philosophy of language through the text, which can be considered as an early modern version of a Socratic dialogue. Second, it will analyze the German writer's ideas on politics – a utopian response to history. Third, the article discusses some problems of the many faceted 18. century German freemasonry.