



ÉΛΠΙΣ

ELPIS Filozófiai folyóirat
2007 I. évfolyam 1. szám

ÉLPIΣ

E L P I Σ

2007. I. évfolyam 1. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.



Felelős szerkesztő:

Rosta Kosztasz

Szerkesztők:

Galba Zsolt

Rosta Kosztasz

Tördelő-szerkesztő:

Krizsán Viktor

Lektorálta:

Orthmayr Imre

Pásztor Árpád Attila

A szerkesztőség elérhetősége:

filoszerk@gmail.com

<http://philosophy.elte.hu/institute/elpis>

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2007 márciusában 200 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.



ELPIS

2007. I. évfolyam 1. szám

Előszó / 2

GULYÁS PÉTER: *Imaginatio és tapasztalat Spinozánál* / 4

KAPUSY PÁL: *Az álom mint szkeptikus érv* / 34

KRIZSÁN VIKTOR: *Mentális okozás és szupervenienencia* / 58

SIKLÓSI ISTVÁN: *Az Én és a szabadság fogalma Kierkegaard
filozófiájában* / 78

SZOJKA ÉVA SZILVIA: *A Laozi filozófiájának főbb fogalmai* / 114

◀ ELŐSZÓ

Nagy örömmel tölt el bennünket, hogy ezt a kötetet átnyújthatjuk a kedves Olvasónak. Meggyőződésünk ugyanis, hogy az ELTE BTK filozófia szakos hallgatóinak munkái nyilvánosságot érdemelnek. Több éves részvételünk a filozófia TDK ülésein arra ébresztett rá bennünket, hogy több olyan hallgatótársunk van, akikben eleven él a gondolkodás iránti igény, ám nem adott számukra egy olyan fórum, ahol eredményeiket bemutathatnák. Komoly erőfeszítéseket tettünk a múltban annak érdekében, hogy ezt a hiányt betöltsük – ennek a folyamatnak a legújabb hajtása ez a TDK folyóirat, mely terveink szerint több számot is meg fog élni. A folyóiratnak az Elpis - Remény nevet adtuk, ezzel is jelezve, hogy a szak hallgatói számára esélyt kívánunk nyújtani a nagyobb nyilvánosság előtt a megmutatkozásra. Az írott munka, ha az érdeklődés és nem a kötelesség szülötte, magában hordozza azt a szándékot, hogy minél többen olvassák és megismerjék. A minőségi munkák nyilvánosságának biztosítása mellett azonban más mozgatórugók is közrejátszottak a kötet létrehozása során: egyrészt abban reménykedünk, hogy a dolgozatok közelebb hozzák egymáshoz azokat az embereket, akik hasonló érdeklődéssel bírnak, s ennek hatására a szak szellemi élete felpezsdül, s elmozdul arról a nyugvópontonról, mely oly régóta szomorúsággal tölt el bennünket. Másrészt nem hallgathatjuk el, hogy pedagógiai célok is lebegtek a szemünk előtt; szigorlatírás előtt álló tanácstalan hallgatók számára ugyanis ideális fogódzó lehet ez a tanulmánygyűjtemény, hiszen itt közvetlenül ismerhetőek meg egy filozófiai dolgozat formái, tartalmi követelményei.

Természetesen minden kezdet nehéz. Már 2006 őszén közzétettük a hallgatók számára a pályázati kiírást, s 2007 januárjáig összesen tíz dolgozatot kaptunk. Ugyanakkor meglepődtünk azon, milyen készségesen nyújtanak anyagi segítséget az egyetem szervei vagy a hallgatói önkormányzatok, illetve milyen sokan vennének szívesen részt az anyag tördelésében, valamint a külalak kialakításában. Mi éppen ennek a fordítottjára számítottunk: sok jelentkezőre és szűkös erőforrásokra. A lelkesedés és becsvágy hiánya azonban nem ért minket váratlanul, hiszen éppen ezek felébredését tűztük ki zászlónkra. Az első szám megjelenése után azt várjuk, hogy a jövőben többen fognak minket megkeresni, s a szak hallgatóinak büszkeségévé válhat ez a folyóirat. Ebben tanáraink segítségére is számítottunk: kérjük buzdítsák az igényes munkák szerzőit arra, hogy nálunk jelentkezzenek.

Végül néhány szó erről a számról. A kiadvány gerincét főleg a filozófia TDK tagjainak munkái alkotják: a dolgozatok közül hármat a TDK keretei között már korábban is megismerhettünk. Itt szeretnénk köszönetet mondani Orthmayr Imrének, a diákkör vezetőjének, az ő segítőkész munkája nélkül aligha merült volna fel bennünk egy ilyen folyóirat ötlete. A kötet összeállítása során a tanulmányokat csak konzulensi ajánlás mellett fogadtuk el, így kívántuk garantálni a folyóirat színvonalát.

Bízunk benne, hogy a kötet kellőképpen gazdagítja majd olvasóit, s beváltja a hozzá fűzött reményeket.

a Szerkesztők

Gulyás Péter

1984-ben születtem Budapesten. 2002-ben érettségiztem a pesti Pesterzsébeti Nagy László Gimnáziumban, ez év szeptembere óta vagyok az ELTE filozófia és magyar szakos hallgatója és az Eötvös József Collegium bejáró tagja. 2005-ben Levinasról és Heideggerről írt dolgozatommal első helyet szereztem az Országos Tudományos Diákköri Konferencia filozófia szekciójában. 2006. tavaszán négy hónapot töltöttem a párizsi Panthéon-Sorbonne egyetemen Erasmus-ösztöndíjasként. Az itt közölt tanulmány a 2006-os tanév őszi félévében Boros Gábor témavezetésével írt szigorlati dolgozatom átdolgozott szövege. Az imaginatio fogalmára vonatkozó vizsgálataimat a kor orvosfilozófiai kontextusára tervezem kiterjeszteni. Jelenleg a szakdolgozatomat készítem, amelyben Levinas ifjúkori fenomenológiájának filozofiatörténeti problémáit elemzem.

GULYÁS PÉTER

◀ **Imaginatio és tapasztalat Spinoza filozófiájában**

Az alábbi dolgozat célja, hogy hozzájáruljon a tapasztalati megismerés jelentőségének tisztázásához Spinoza filozófiájában. Az értelmezői hagyomány klasszikus képviselőinek számottevő hányada kizárta, hogy a tapasztalat bármilyenfajta szereppel rendelkezne az *Etika* tanításában vagy annak felépülésében; míg más értelmezők olyan egyedülálló jelentőséget tulajdonítottak a tapasztalat Spinoza által sehoh sem definiált fogalmának a holland filozófus életművében, hogy megfontolásaik helyenként joggal illethetők az egyoldalúság vádjával. A következőkben arra teszek kísérletet, hogy középutat találjak az általam ismert interpretációs szélsőségek között. Ennek alapját az a megfontolás szolgáltatja, hogy bár Spinoza hangsúlyosan támaszkodik a tapasztalat tanítására, e tanítás sem eredetét, sem legitimálását illetően nem bír olyan jellegű önálló és független érvényességgel, amely például az ész vagy az intuitív tudomány megismerési módját jellemzi az *Etiká*ban. A vizsgálat tétje azonban túlmutat a tapasztalat Spinoza gondolkodásán belüli lokalizálásának feladatán; e megismerési mód helyénvaló értékelésével ugyanis tompíthatjuk azon filozófiatörténeti általánosítások élet, melyek éppúgy torzítják Spinoza, mint a tizenhetedik század minden jelentősebb gondolkodójának megítélését.

A dolgozat bevezető szakaszában Pierre-François Moreau Spinoza tapasztalatfogalmára vonatkozó téziseit ismertetem. Az elemzés további részeiben azon kérdések tárgyalására kerül sor, melyek megválaszolását Moreau meggyőződése szerint elmulasztja. Ennek megfelelően először a tapasztalat eredetét és változatainak elkülönítési kritériumait vizsgálom; majd ebből kiindulva lépésről lépésre bemutatom, hogy bármilyen funkciót töltsön is be a tapasztalat, tanítása csak az *imaginatio* vagy az ész megismerési módjával való együttműködésében válik hasznossá mind a spinozai filozófia, mind a *Tanulmány az értelem megjavításáról* című művet elbeszélő spinozai „én” szempontjából.¹

1 Benedictus de SPINOZA műveire az alábbi kiadások és az alábbi folyószövegbeli rövidítések alapján hivatkozom: Ifj: *Iffjúkori művek*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1981, Akadémiai. Et: *Etika*, ford. BOROS Gábor, SZEMERE Samu, Bp., 2001, Osiris. PtL: *Politikai tanulmány és levelezés*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1980, Akadémiai. TPT: *Teológiai-politikai tanulmány*, ford. BOROS Gábor, SZALAI Judit, SZEMERE Samu, Bp., 2002, Osiris. René DESCARTES művei esetében: Elm: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. BOROS Gábor, Bp., 1994, Atlantisz. LSz: *A lélek szenvedélyei*, ford. DÉKÁNY András, Szeged, 1994, Ictus.

1. A tapasztalat és funkciói Spinozánál

A huszadik század elején és közepén regnáló, többé-kevésbé a hegelianus filozófiatörténeti modellt követő értelmezői iskolák hatására sokszor ma is úgy véljük, hogy Spinoza „rendszere” nem más, mint a spekulatív ész vélt vagy valós diadala a képzelgéseinek és szenvedélyeinek kiszolgáltatott mindennapi ember vélekedései felett. Ennek megfelelően minden olyan esetben zavarba esünk, amikor Spinoza explicit módon a tapasztalat tanítására hivatkozik akár a *Politikai tanulmány*, akár az *Etika* oldalain, és e szövegfordulatokat, hasonlóan a Spinoza műveiben szintén feltűnő módon gyakori, klasszikus latin szerzőktől származó idézetekhez, a filozófiai szemléltetés önmagukban véve jelentéktelen eszközei közé soroljuk. Meggyőződésem szerint azonban a tapasztalat tanításának folytonos spinozai megidézése ennél jóval nagyobb figyelmet érdemel.

1/1. A tapasztalat tanításának formái

Az egyik első olyan tanulmány, amely érdemben próbált számolni az említett utalásokkal, Michel Henry nevéhez köthető: a később az *Essence de la manifestation* megírásával a francia új fenomenológia ünnevelt alakjává vált filozófus szakdolgozatában nyíltan szembefordult a korának filozófiatörténeti vezéráramát meghatározó Léon Brunschvicg interpretációjával, és azt állította, hogy az *Etikát* egy személyes tapasztalat, mégpedig a boldogság tapasztalata szervezi meg.² Bár Henry érdemei a Spinoza-kutatás szempontjából is tagadhatatlanok, sajnálatos módon tanulmányának egyetlen fejezetében sem tesz kísérletet arra, hogy filológiaiul megalapozott módon tárja elénk a tapasztalat szó legalábbis hozzávetőleges értelmét Spinoza filozófiájában; ráadásul említett hipotézisének igazolása is alapvető nehézségekbe ütközik. Az ötvenes évek után megszorodó angolszász Spinoza-értelmezések ezzel szemben a precizitás jóval tudatosabb igényével léptek fel, és többször kísérletet tettek a spinozai tapasztalat funkciójának és mibenlétének tisztázására: G. H. R. Parkinson kötete például, Johnathan Bennett jóval később keletkezett tanulmányához hasonlóan, felveti annak lehetőségét, hogy Spinozánál létezhet a tapasztalatnak egy olyan formája, amely nem homályos; egy *experientia non vaga*, mely így a „negyedik megismerési mód” szerepét foglalná el.³

2 Vö. Michel HENRY, *Le bonheur de Spinoza*, P.U.F., 2004, Paris. 14. l.

3 Vö. G.H.R. PARKINSON, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford University Press, 1964, Oxford. 158-162. l. Ill. Johnathan BENNET, *A Study on Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Community, 1984, hn. 23-25. l.

Spinoza tapasztalatfogalmának teljes körű, és annak helyenként kizárólagos fontosságot tulajdonító rehabilitálását végül Pierre-François Moreau 1994-ben kiadott tanulmánya végezte el.⁴ *Expérience et éternité* című kötetének elsődleges célja annak bizonyítása, hogy Spinozánál a tapasztalat egy olyan tudásformát jelöl, amely bár nem számít adekvát természetű megismerésnek, tanítására mégis legitim módon utalhatunk akár azzal a céllal, hogy illusztráljuk, akár azzal, hogy alátámasszuk a geometriai levelezés által elének tárt téziseinket. Moreau érvelése egy negatív és egy pozitív szakaszra bontható; az előbbi során azt mutatja meg, hogy mivel nem azonosíthatjuk Spinoza tapasztalatfogalmát. Ez először is nem lehet egyenértékű az *experientia* vagával, a homályos tapasztalattal, hiszen ebben az esetben tanítását nem tarthatnánk kellően megbízhatónak ahhoz, hogy feltevéseinket általa illusztráljuk vagy igazoljuk.⁵ Másrészt a tapasztalat még csak nem is a kísérleti, az experimentális adatokat jelöli, hiszen például a korai Oldenburg-levelezés egészen máshogy utal a kísérleti, mint az *Étika* a tapasztalati tudásra.⁶ Végezetül pedig a spinozai *experientia* semmiképpen sem azonos valamilye misztikus tapasztalattal, amely Isten színe elé emelne bennünket, hiszen Spinoza a geometriai módszer Isten ideájához vezető dedukciós lépését egyértelműen az intuitív tudomány teljesítményének tulajdonítja, amelynek leírásában azonban sehol sem hivatkozik a „transzcendencia élményére” vagy bármi hasonlóra.⁷

Arról, hogy mindezzel szemben milyen szerep jut Spinoza filozófiájában a tapasztalatnak, Moreau érvelésének pozitív ága szerint a legvilágosabban a tizedik, Simon de Vrieshez írott levél tanúskodik. Itt Spinoza a következőket írja (PtL, 132):

Ön azt kérdezi tőlem, szükségünk van-e a tapasztalatra, hogy tudjuk, igaz-e egy attribútum definíciója. Erre azt felelem, hogy csupáncsak azoknál a dolgoknál van tapasztalatra szükségünk, amelyeket nem lehet egy dolog definíciójából következtetni, mint pl. a módusok létezését; ezt ugyanis nem lehet egy dolog definíciójából következtetni. De nincs szükségünk tapasztalatra azoknál, amelyek létezése nem különbözik lényegüktől, s ezért definíciójukból lehet őket következtetni. Sőt semmiféle tapasztalat erre meg nem taníthat

4 Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, 1994, Paris.

5 Vö. im., 245-262. l., különösen 260. l.: „Il y a donc quatre types des connaissances (regroupés en trois genres), mais il n'y a que deux types d'enseignements. Quand on dit: *ratio docet*, cela signifie: peu d'hommes le savent; quand on dit: *experientia docet*, cela signifie: tout le monde le sait.”

6 Vö. im., 262-287. l., különösen 285. l.: „La physique interroge sur des objets relativement simples, où l'intervention d'un artefact peut révéler des rapports essentiels: c'est ce qui délimite le lieu de l'expérimentation. L'éthique [...] raisonne sur des objets complexes, où précisément la différence révélatrice n'est pas aisément constructible, alors que les figures en sont disponible dans l'expérience.”

7 Vö. im., 287-293. l.

bennünket; mert a tapasztalat nem tanít semmit a dolgok lényegére nézve; legfeljebb azt érheti el, hogy szellemünket arra készíti, hogy pusztán a dolgok bizonyos lényegéről gondolkodjunk. Minthogy az attribútumok létezése nem különbözik lényegüktől, azt semmiféle tapasztalattal meg nem közelíthetjük.

Annak ellenére, hogy a szövegrészlet középpontjában egy negatív előjelű kijelentés helyezkedik el, mely szerint a tapasztalat nem lehet segítségünkre Isten attribútumainak megismerésében, Spinoza levele egyben a megismerés azon tárgyait és funkcióit is kijelöli, melyek esetében a tapasztalat közreműködése nélkülözhetetlennek bizonyul. Moreau szerint a levél és az általában vett spinozai szövegtörzs alapján három ilyen funkciót különíthetünk el.⁸

a) A tapasztalat egyfelől megerősíti azon véges módusok létezéséről vagy minőségéről szóló feltevéseinket, melyeknek csupán a lényegük mutatható fel az ész segítségével. E *megerősítő működés* különösen az *Etika* affektuselméletének kifejtése során bír jelentőséggel, hiszen bár a geometriai levezetés rámutathat például a részvét affektusának mibenlétére és megvalósulásának elvi lehetőségére, annak tényleges előfordulásáról csakis a tapasztalat tanúskodhat. Moreau e meghatározás aleseteként tárgyalja a tapasztalat *képviselői funkcióját*: egyes helyzetekben az *experientia* helyettesítheti az ész útmutatását, és alacsonyabb bizonyosság szinten ugyan, de ugyanazt közvetítheti számunkra, mint egy racionális bizonyítás. E helyettesítés ideális formája a *Teológiai-politikai tanulmány* ötödik fejezetében jelenik meg, ahol Spinoza amellet érvel, hogy a Szentírás ész útján nem bizonyított morális alapállításai egybeesnek az ész által diktált etikai elvekkel, melyek követéséhez így nem feltétlenül szükséges a racionális levezetések ismerete.

b) Másfelől Spinoza egyes megállapításai arra engednek következtetni, hogy a tapasztalat nem pusztán megerősítheti, de legitim módon létre is hozhatja egy véges módus létezéséről való tudásunkat. A 83. számú, Walter von Tschirnhausnak írt levél ugyanis éppen azt hangsúlyozza, hogy a dolgok sokfélesége és komplexitása nem vezethető le egyedül és közvetlenül a kiterjedés attribútumából (PtL, 321. l.):

Arra a kérdésre vonatkozóan, vajon a kiterjedés pusztá fogalmából lehet-e a priori a dolgok sokféleségét bebizonyítani, úgy hiszem, már elég világosan kimutattam, hogy ez lehetetlen, s hogy ezért Descartes helytelenül definiálta a kiterjedés által az anyagot [...]

⁸ A tapasztalat funkcióival kapcsolatban ld. im., 296-299. l. Moreau eredeti kifejezéseit a következőképpen fordítom: *fonction confirmative*: megerősítő funkció (vagy: működésmód), *fonction substitutive*: képviselői funkció, *fonction constitutive*: konstitutív funkció, *fonction indicative*: jelző funkció.

Moreau szerint ennek tükrében Spinozánál a tapasztalat *konstitutív funkciót* is betölthet. E funkció működése teszi lehetővé, hogy egy véges móduszt ne pusztán önmagában, de egyben összetettségében és környezete befolyásoló hatásait is figyelembe véve ismerjünk meg. Ennek alapján például nem csupán azt tudhatjuk valakiről, hogy féltékenységet érez, de egyben azt is, hogy miben más ezen affektus lefolyása az ő esetében, mint például egy harmadik személyében.⁹

c) Végezetül a tapasztalat képes befolyást gyakorolni döntéseinkre is. A *Tanulmány az értelem megjavításáról* bevezető gondolatai valójában a tapasztalat ezen *jelző funkciója* köré szerveződnek, amennyiben a tapasztalat a spinozai elbeszélő ént arra bírja rá, hogy a gondolkodás, és ne a kétes élvezetek hajszolásának útjára lépjen (Ifj, 101. l.):

Miután a tapasztalat megtanított engem arra, hogy mindaz, amivel a mindennapi életben gyakran találkozunk, hiú és haszontalan [...] elhatároztam végül, hogy azt kutatom, van-e valami igazi jó [...]

Az elbeszélő én Moreau szerint azért választja a *cogitare* egyébként első látásra korántsem csábító alternatíváját, mert világos tapasztalati tudással rendelkezik a mindennapi értékek illuzórikus természetéről.

A fentiekhez az *Expérience et éternité* hozzáfűzi, hogy a tapasztalati tudás Spinozánál három sajátos formában jelenhet meg.¹⁰ Először is, a tapasztalat felléphet személyes tapasztalatként: a *Tanulmány* fent említett elbeszélője saját személyes tudására támaszkodik döntésének meghozatalakor. Másrészről általános, és Spinoza szerint legitim tapasztalati ismeret nyilvánul meg azokban az ókori szerzőktől származó idézetekben, melyekre az *Etiķa* szövege több helyütt támaszkodik; a tapasztalat így a hagyomány formáját is magára öltheti. Végezetül Moreau szerint Spinozánál beszélhetünk egyfajta az életre általában vonatkozó, vagy politikai, sőt esetenként történelmi tapasztalatról is, amennyiben a *Politikai tanulmány* első fejezetében éppen ennek megléte különíti el a legitim politikai elméletet az idealisztikus szatíraktól.

9 Vö. im., 395-404. l.

10 Vö. im., 299-301. l.

1/2. A tapasztalat Moreau-féle interpretációjával kapcsolatban felmerülő problémák

Bár Moreau vizsgálatai kétségtelenül lefedik a spinozai szövegtörzset és gondolkodás egészét, meggyőződésünk szerint a tapasztalat definiálási kísérlete a francia filozófiatörténész interpretációjában is sikertelen marad, hiszen ilyen kísérletről, szigorú értelemben véve, az *Expérience et éternité* argumentációjában még csak nem is beszélhetünk. Moreau ugyanis úgy véli, hogy Spinoza adott tényként kezeli a tapasztalat tanításának meglétét, amely bár meghatározza azt, mégsem része vagy tárgya a filozófiai vizsgálódásnak. Ennek megfelelően csupán egy helyütt utal arra, hogy a tapasztalat vélhetően az *imaginatio* egyik kitüntetett terméke; márpedig a tapasztalat eredetére vonatkozó kérdést különösen jelentőssé teszi az a tény, hogy Spinoza korai írásában egy genetikus definícióelméletet dolgoz ki, amelyhez az *Etiķa* szövegében is tartja magát.¹¹ Első feladatunk ennek megfelelően az lesz, hogy mi magunk kutassuk fel tapasztalat és *imaginatio* összefüggéseit.

Az említett eredetkérdés elmulasztása ugyanis több súlyos következménnyel jár. Ami Moreau argumentációjának negatív szakaszát illeti, elfogadhatjuk ugyan, hogy a spinozai legitim tapasztalat nem azonos az *experientia* vágyával, mégsem tudunk rámutatni azokra a kritériumokra, amelyek a kettőt elválasztják egymástól. A probléma egészen pontosan abban áll, hogy mind a homályos, mind a helytálló tapasztalati ismeretet az *imaginatio* fakultása alapozza meg, így fel kell tárunk azokat a mechanizmusokat, amelyek az egyik vagy a másik ismeret kialakulásához vezetnek. Azt fogjuk találni, hogy a legitim tapasztalat csakis az ész és az *imaginatio* együttműködése nyomán állhat elő; ezzel azonban megcáfoljuk Moreau azon implicit hipotézisét, melynek értelmében a tapasztalatnak kizárólagos és az egész spinozai gondolatrendszer meghatározó, ám definit módon nem megalapozott jelentőséggel rendelkezik.

Ami Moreau érvelésének pozitív ágát illeti, számomra korántsem világos, hogyan támasztja alá a Tshirnhaus-levelezés a tapasztalat konstitutív funkciójának meglétét. Mind Spinoza, mind Tshirnhaus levelei ugyanis inkább a descartes-i attribútumtan elemeit kérdőjelezzik meg, mintsem a tapasztalat tanításának legitimitását célozzák. Amennyiben pedig igazolni tudjuk, hogy a spinozai tapasztalatfogalom csakis az ész és az *imaginatio* kontextusában értelmezhető, egyben azt is be fogjuk látni, hogy ahogyan az ész által létrehozott tudás a tapasztalat, úgy a tapasztalat által konstituált ismeret az ész konfirmációjára szorul. Ezen felül meg kell jegyeznünk azt is, hogy az egyes funkciók jóval erőteljesebben válnak el egymástól, mint azt Moreau feltételezné, ráadásul ennek nyelvi kifejeződését éppen a tapaszt-

¹¹ Vö. Ifj., 129. l., ill. BOROS Gábor, *Spinoza és a filozófiai etiķa problémája*, Atlantisz, 1997, Bp. 67-72. l.

lati tanítás egyes formáinak elkülönülésében érhetjük tetten. Míg Spinoza a megerősítő és a konstitutív funkció esetében hajlamos inkább személyes, ám egyben általánosnak tekinthető tapasztalati tudásunkra hivatkozni, addig a képviseleti és a jelző szerepnek inkább a hagyomány szövegei, vagy a történeti- és életgyakorlati ismeretek felelnek meg.

A fenti feltevések igazolását első lépésben a spinozai filozófia elemi szintjein igyekszem majd elvégezni; így kerül sor például a testről alkotott ideák, vagy a közös fogalmak problémájának vizsgálatára az *Etika* második könyvében. Együttműködési hipotézisemnek a tapasztalat további funkcióira való kiterjesztése azonban megköveteli, hogy olyan komplexebb témákat is érintsünk, amelyek kifejtését a *Teológiai-politikai tanulmány* fejezeteiben követhetjük nyomon. Az *imaginatio* és az ész szerepének megértésére a tapasztalat képviseleti funkciójának kapcsán a Szentírás elbeszéléseinek hasznosságára vonatkozó spinozai érvelés elemzésén keresztül nyílik majd lehetőségünk; míg a tapasztalat indikatív hatásainak felmutatását a legszemléletesebben az ebben a műben és a *Tanulmány az értelem megjavításáról* című írásban alkalmazott reményfogalom alapján végezhetjük el.¹²

2. Imaginatio és experientia vaga

Míg Descartes esetenként úgy vélte, hogy a tényleges emberi megismerést gátló egyik legfőbb akadály a képzelet,¹³ addig Spinozánál, legalábbis Robert Misrahi érvelése szerint, az *imaginatio*ra vonatkozó tanítás biztosítja az ember felszabadulását az eredendő bűn hipotézisének nyomása alól.¹⁴ Ezen radikális meggyőződéskülönbség szemléltetésének érdekében először is felvázolom az *imaginatio* klasszikus-karteziánus modelljét Descartes egyes művei és Malebranche *De l'imagination* című írása alapján;¹⁵

12 Amit az alábbi dolgozatban semmiképpen sem szándékozom vizsgálni, az az ötödik könyv huszonharmadik tételének megjegyzése, melynek értelmében „érezzük és tapasztaljuk, hogy örökkévalók vagyunk”. E fordulat értelmezése ugyanis legalább annyi nehézséget vet fel, mint az alább tárgyalandó problémák.

13 Vö. pl. Elm, 37-38. l.: „Ily módon felismerem, hogy mindabból, amit a képzelet segítségével megragadhatok, semmi sem tartozik hozzá ahhoz az ismerethez, amellyel önmagamról rendelkezem, s az elmét mindettől a lehető leggondosabban távol kell tartanom, hogy ő maga ragadhassa meg – méghozzá oly elkülönített módon, amennyire csak lehet – saját természetét.”

14 Robert MISRAHI, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond, 2001, Paris. 99. l. Misrahi itt amellet érvel, hogy éppen azért, mert az *imaginatio* magyarázatot ad a szenvedélyeknek való kiszolgáltatottságunkra, így esetleges bűncinkek az emberi szférába helyezi, és ott is kínálja fel kezelésük lehetőségét.

15 *A De l'imagination* Malebranche *De la recherche de la vérité* című művének második kötete. Az általam hivatkozott kiadás: Nicolas MALEBRANCHE, *De l'imagination*, Paris, 2006, Vrin.

majd rámutatok ezen alapmodell egyes mozzanatainak Spinozánál megfigyelhető módosulásaira. E vizsgálat lesz segítségünkre mind a homályos, mind a nem homályos tapasztalati ismeret természetének megértése során.

2/1. Az imaginatio karteziánus alapmodellje

A „karteziánus alapmodell” kifejezésen a továbbiakban egy olyan, a képzelet szerepére és értékére vonatkozó meggyőződésoportot értek, melyet Descartes és Malebranche műveiből vonatkoztatathatunk el, mintegy azok közös nevezőjeként.¹⁶ Látnunk kell, hogy még e meglehetősen erőszakosan összeállított modellben sem tudunk többet rögzíteni, mint egyes, az *imaginatio* meghatározása felé irányuló tendenciákat, melyek Descartes esetében olykor nem rajzolódnak ki egyértelműen, és melyek közül Malebranche csupán egyeseket követ.

a) Hozzávetőlegesen azt mondhatjuk, hogy Descartes elválasztja egymástól az érzékelés, a képzelet és az értelem fakultásait; ez a distinkció pedig az életmű folyamán egyfelől tovább differenciálódik, másfelől pedig radikalizálódik. Ez utóbbi okára a következő pontban kérdezek rá, előbb azonban a képzelet fakultásának belső megosztottságát mutatom ki. Mind Descartes, mind Malebranche elkülöníti egymástól az *imaginatio* aktív és passzív válfaját. A *lélek szenvedélyei* huszadik és huszonegyedik paragrafusa elválasztja azokat az akarati aktusokat, melyek folytán például egy mesebeli szörnyet képzelhetünk el, azon képek szemlélésétől, melyek létrejöttében az akarat nem működött közre (LSz, 44. l.). Meglehetősen hasonló különbségekre hívja fel figyelmünket a *De l'imagination* első könyve is, annak ellenére, hogy a mű sohasem jelöli külön, hogy melyik változatot vizsgálja:¹⁷

Ebben a műben e két dolgot, különbségüktől függetlenül, ugyanazzal a névvel illetjük; és egyáltalán nem választjuk el azokat az aktív és a passzív szóval, mint azt tehetnénk, hiszen azon dolog értelme, amiről éppen beszélünk majd, elég világosan jelöli, a kettő közül melyikről van szó – a lélek aktív képzeletéről, vagy a test passzív képzeletéről.

A fentiek értelmében tehát a képzelet aktív változatáról beszélünk minden olyan esetben, mikor a lélek egyfajta reprezentatív öntevékenység folyamán jelenít meg vala-

16 A modellt két okból sem tekinthetjük történetileg hű modellnek. Egyrészt Spinoza nem olvashatta Malebranche írásait, másfelől pedig nem számolok az egyes, ókori gondolati áramlatok hatásával (pl. a sztoicizmus képzelet- és etikafelfogásával).

17 Vö. *De l'imagination*, 78. l.

mit saját maga számára; például akkor, amikor magunk elé képzelünk egy kacsalábon forgó palotát. Ezzel szemben a passzív képzelet terméke minden olyan mentális tartalom, amelynek szemléletére valamely testi hatás bír rá bennünket; Malebranche például hosszasan értekezik a bor képzeletkatalizáló hatásairól.¹⁸

b) Szintúgy hozzátévelegesen azt állíthatjuk, hogy az *imaginatio* fakultásának leírásához általában, és egyes válfajainak megközelítéséhez külön-külön is mindkét szerzőnél egy sajátos értékelés társul. Descartes esetében az aktívnek minősülő *imaginatio* megítélése különösen hullámszóknak mondható. Míg a *Szabályok az értelem vezetésére* elismeri az érzékek, az értelem, és a képzelet Descartes példái alapján az aktív változatba sorolható teljesítményének összhangját, és együttműködésük szükségességét,¹⁹ addig a *Hatodik elmélkedés* már érezhetően redundánsnak minősíti a képzelet termékeit és hatását az emberi megismerőképesség szempontjából.²⁰ Ehhez viszonyítva *A lélek szenvedélyei* immár ismét pozitív módon viszonyul az aktív természetű képzelethez; az *imaginatio* belső felosztását ugyanis Descartes éppen ebben a műben végzi el, mégpedig úgy, hogy a képzelet aktív válfaját kitünteti annak passzív változatához képest. Ennek szemléltetésére tekintsük a mű 48. cikkelyében felhozott példát (LSz, 63. l.):

Így ha a félelem legfőbb rosszként ábrázolja a halált, amely csakis a meneküléssel kerülhető el [...]

A félelem megjelenítő hatását a passzív jellegű képzelet egyik ideáltipikus példájának tekinthetjük, amennyiben megvizsgáljuk a félelmet működtető mechanizmus természetét. Descartes szerint a félelem eredete az ijedtség, a meglepetés, amelyet egy közelinek ítélt baj idéz elő. Az érzet intenzitása miatt azonban előfordulhat, hogy az életszemlélek már nem észlelésre, hanem képzelődésre készítetik a lelket: például a halál képének megjelenítésére. A passzív képzelet uralma a 211. cikkely szerint ugyanakkor éppen az aktív *imaginatio* segítségével törhető meg: ha ellenség támad ránk, megpróbálhatjuk „elterelni gondolatainkat a veszélyről, elképzelve azokat az okokat, amelyek miatt sokkal nagyobb becsületet ad az ellenállás, mint a futás” (LSz, 170. l.). A Descartes-nál megfigyelhető tendencia tehát az aktív képzelet hasznosságának elismerésétől annak redundanciájának bizonyításán keresztül végül az *imaginatio activa* viszonylagos

18 Vö. im., 83-85. l.

19 Vö. René DESCARTES, *Válogatott filozófiai írások*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1980, Akadémiai. 128. l. (XII. szabály).

20 Vö. Elm, 89-90. l.

pozitivitásának hangsúlyozása felé mutat, mégpedig úgy, hogy ez utóbbi ellentétbe kerül a passzív képzelettel, amelyhez egyértelműen negatív értékelés társul.

Miután Malebranche számára *A lélek szenvedélyei* jelentette azt az alapszöveget, melyre a *De l'imagination* írása során támaszkodik, a mű érveléséhez hasonlóan pozitív, de legalábbis nem elítélendő fakultásként tárgyalja az aktív képzeletet, ám Descartes megjegyzéseihez képest jóval hangsúlyosabban és kiterjedtebben hívja fel a figyelmet a passzív típusú *imaginatio* veszélyeire. A passzív képzelet hatásainak egyik legborzalmasabb példáját Malebranche a mű második könyvének harmadik fejezetében írja le.²¹ A példa középpontjában egy fiatal férfi áll, aki éppoly nyomorult volt lelkében, mint testében: elméje zavarát végtagjainak születéstől adott csonkasága tetézte. Ennek magyarázata Malebranche szerint abban áll, hogy a fiatalember édesanyja, mikor várandós volt, végignézte egy bűnöző kivégzését; az égő bűnös látványa pedig egyszerre gyakorolt intenzív hatást saját és születendő gyermekének testére és elméjére. Míg azonban a felnőtt szervezet képes volt e sokkot semlegesíteni, addig a magzat fejlődését végzetesen befolyásolta a kivégzés keltette döbbenet az asszonyban.

c) A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy a Descartes-nál és Malebranche-nál leírt *imaginatio* egyik, de esetenként mindkét válfaja valamilyen terápiára szorul. Descartes-nál e terápia két lehetséges módon valósulhat meg. Egyfelől, és ez érvényesíthető még az aktív *imaginatio* redundanciájával és haszontalanságával szemben is, Descartes szerint képesek vagyunk felfüggeszteni a képzelet működését az értelem javára; ennek tipikus példája, hogy egy sokszög természetének megközelítésekor egyszerre nyílik lehetőségünk elképzelni és az értelem segítségével szemlélni az adott síkidomot, ám az előbbi jóval korlátozottabb megértését biztosítja a problémának, mint az utóbbi, hiszen képzeletünknek nem áll módjában megjeleníteni például egy ezerszöget.²² A terápia már említett másik útja, melynek leírását elsősorban *A lélek szenvedélyei* szövege rögzíti, az aktív *imaginatio* lehetőségeit használja ki: ezek szerint módunkban áll kiküszöbölni az ijedség hirtelen és meglepő jellegeből következő, fenyegető víziókat, ha „elképzeljük azokat az okokat”, melyek inkább a helytállásra, mintsem a meghunyászkodásra indítanak (170. l.). Ez utóbbi lehetőség fennállása ellenére mégis azt mondhatjuk, hogy Descartes-nál erőteljesebben érvényesül az a terapeutikus tendencia, amely az *imaginatio* felfüggesztését irányozza elő.

Malebranche jóval radikálisabban képviseli ez utóbbi álláspontot. A *De l'imagination* konklúziójában lefektetett,²³ egészen megdöbbentő állítássorozat explicit módon annak

21 Vö. *De l'imagination*, 117-119. l.

22 Vö. Elm, 90. l.

23 Vö. *De l'imagination*, 251-252. l.

beláttatását célozza, hogy minden olyan ismeretünk, amely a test közvetítésével jön létre, szükségképpen hamis és felülírandó. Ennek szemléltetését Malebranche az egyesültség formáinak és fokozatainak bemutatása segítségével végzi el; ezek közül az első a gyermek és az anya egyesültsége az anyaméhben, amely, mint a fenti példából is láttuk, „bűneink és nyomorúságunk” egyik elsődleges forrása. Ezt az egységet aztán felváltja a gyermek kötődése szüleihez, majd, felnőtként, a többi emberhez és új családjához; mindez pedig annak a lehetőségét teremti meg, hogy az *imaginatio* eleve veszélyes individuális megvalósulásain túl az emberek megfertőzzék egymást képzelgéseikkel. Ennek közvetlen következménye például a vérfarkasokban és a boszorkányokban való hit. Malebranche szerint a „hibák és a nyomorúság fertőzése” csakis az imaginárius szférát megeremtő és megerősítő kötődések és egyesülések felszámolásával szüntethető meg: azáltal, hogy elvetjük minden, az *imaginatio*ból származó elgondolásunkat, és a tiszta értelem utasítására egy minőségileg új egységesülés, mégpedig Isten ígéjével való unióknak megvalósulását igyekszünk elősegíteni.

Összefoglalva, és némileg tovább egyszerűsítve a fent elmondottakat, az *imaginatio* karteziánus modelljének mozzanatait a következőképpen határozhatjuk meg. A képzelet *a)* rendelkezik egy aktív és egy passzív válfajjal, melyek közül *b)* az előbbi vagy redundánsnak minősül, vagy csupán tájékozódási pontot szolgáltat a megismerés és cselekvés számára, míg az utóbbihoz egyértelműen negatív értékelés társul. Ennek következtében *c)* az *imaginatio*nak kitett ember terápiára szorul, aminek lényege a képzelet működésének felfüggesztésében érhető tetten.

2/2. Az imaginatio fogalma Spinozánál

A szakasz hátralévő részében azt fogom áttekinteni, hogy mennyiben különül el Spinoza *imaginatio*-felfogása az előbb vázolt karteziánus modelltől. Bár e spinozai módosítások első pillantásra árnyalatnyinak, sőt jelentéktelennek tűnhetnek, látni fogjuk, hogy az *Etiká*ban az *imaginatio* Descartes számára még redundáns vagy káros fakultására alapvető és kulcsfontosságú szerep hárul, amely éppúgy meghatározza az emberi megismerés lehetőségeit, mint a mű felépítését.

a) Spinoza első módosítása abban áll, hogy míg a Descartes és Malebranche által alkalmazott modellben a képzelet rendelkezik egy aktív és egy passzív változattal, addig az *Etiká*ban az *imaginatio*t alapvetően a passzivitás jellemzi, és aktív *változatú*

képzeletről nem, legfeljebb annak egyfajta aktív *értelméről* beszélhetünk. Az *imaginatio* definícióját a mű második részének tizenhetedik tételében olvashatjuk (2T17):

Ha az emberi testet affekció éri oly módon, hogy az magában foglalja valamely külső test természetét, akkor az emberi elme ezt a külső testet valósággal létezőként, vagyis számára jelenvalóként fogja szemlélni [contemplabitur] mindaddig, amíg a testet nem éri oly affekció, amely kizárja ugyanannak a külső testnek létezését, vagyis jelenvalóságát.

Mint Pierre Macherey felhívja rá a figyelmet, a *contemplare* ige szerepeltetése az *imaginatio* definíciójában egyértelműen rögzíti annak passzív természetét.²⁴ Ennek alátámasztására idézzük fel az *imaginatio* általában vett lehetőségfeltételét, melyet Spinoza a tizenegyedik tételben rögzít: „az ember alkalmas sok dolog észrevezésére [apta est ad plurima percipiendum], mégpedig annál alkalmasabb, minél többféle módon lehet testének részei elrendezni”. A könyv harmadik definíciójához írt magyarázat azonban éppen a *perceptio* (észrevezés) és a *formatio* (megalkotás) aktusait állítja opozícióba, mégpedig annak alapján, hogy az előbbi során az elme szenved egy tárgytól, míg az utóbbi esetében aktivitást tanúsít. Ebből két következtetés adódik: Spinoza egyfelől a descartes-i passzív képzelet vezérfonalára fűzi fel az *imaginatio* általános és egységes definícióját, másfelől pedig az így jellemzett fakultás körébe bevonja az észlelést is. Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy Spinoza szerint az, amit az *imaginatio* során szemlélünk, nem pusztán a külső tárgy megjelenítése, nem is egyszerűen annak természete, de egyben annak *léte* is, hiszen az aktuális képet megszüntető affekció pontosan a szemlélt tárgy létezését zárja ki, ahogyan magát a szemlélt tárgyat is „valósággal létezőként” fogjuk fel. Mindez annyit jelent, hogy az *imaginatio*ban megformálódó idea nem egy puszta mentális reprezentáció, hanem egyben létállítás is: a negyvenkilencedik tétel megjegyzésének példája szerint egy szárnyas ló elképzelése valójában semmi más, mint a ló szárnyai meglétének állítása.

Az aktív képzelet kérdésével kapcsolatban a következőket kell megjegyeznünk. Spinoza a *Metafizikai gondolatok* első fejezetében még számol az *imaginatio* aktív változatával, ám, éppen azért, mert az az emberi önkény, nem pedig az értelem rendjének megvalósulása, tárgyalását kimondottan negatív megvilágításba helyezi (Ifj, 221-222. l.). Ezzel szemben az *Étika* szövegében már nem találunk arra utalást, hogy Spinozát különállóan foglalkoztatnák az aktív képzelet termékei, ugyanis a *Metafizikai gondolatok*ban felhozott példák redukálha-

²⁴ Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mental*, Press Universitaire de France, 1997, Paris. 177. l.

tónak tűnnek a passzív *imaginatio* működésére.²⁵ Az ötödik könyv affektusterápiája mégis felveti annak lehetőségét, hogy az *imaginatio* aktív értelmet nyerjen: a tizedik tétel értelmében képesek vagyunk az egyes külső események hatására keletkező képeket más külső események ideájához fűzni, aminek következtében az utóbbiak megtörténtekor az előbbi képek merülnek fel bennünk. Ennek lehetőségét azonban *A lélek szenvedélyei* is rögzíti, mégpedig éppen az aktív képzelet egyik alapvető példájaként. Látnunk kell azonban, hogy Spinoza itt nem az elme képzelet fölött gyakorolt uralma mellett érvel, hanem az *imaginatio* passzív sajátosságainak aktív természetű *kihhasználását* irányozza elő. Ennek bizonyításához vegyük alapul az emlékezet második könyvben rögzített meghatározását (2T18M):

Ebből világosan megértjük, mi az emlékezet. Nem más ugyanis, mint olyan ideák bizonyos kapcsolata, amelyek az emberi testen kívül lévő dolgok természetét foglalják magukba, olyan kapcsolat, amely az elmében az emberi test affekcióinak rendje és kapcsolata szerint jön létre.

Parkinson a *memoria* ezen definíciója kapcsán arra mutat rá, hogy Spinozánál az emlékezet nem annyira az idővel, mint inkább a testtel áll kapcsolatban.²⁶ Az emlékezet egyfajta diszpozíciósor, amely különféle együttállásokat rögzít; egy római ennek megfelelően gondol a *pomum* szó elhangzásakor az almára (vö. 2T18M). Ha az így megmerevedő diszpozíciókat átstrukturáljuk, és például a sérelem eseményéhez nem a bosszút, hanem a megbocsátást kötjük, akkor a sérelem előállásakor inkább az utóbbi választására leszünk *determináltak*. Descartes-nál ezzel szemben nem az asszociációs sor előzetes átrendezését, hanem az aktív képzelet alkalomszerű beavatkozását figyeltük meg a sérelem elszenvedésének pillanatában. Spinoza szerint a külső történések túlhatalma miatt éppen ez utóbbira vagyunk képtelenek, így az *imaginatio* legfeljebb aktív *értelemmel*, de semmiképpen sem önálló és tevékeny változattal rendelkezhet.

b) Mint erre a fent elmondottakkal is utalást tettünk, Spinozánál az értékelés sohasem az *imaginatióra* magára, hanem annak termékeire irányul. Az *Etiķa* szövege ugyanis szükségszerűnek tartja, hogy az emberi test más testekkel legyen körbevéve, melyek aztán elkerülhetetlenül hatást gyakorolnak rá, szükségszerűvé téve magának az *imaginatió*nak a megindulását és fennmaradását is. Amit Spinoza határozottan elítél, az nem más, mint az *experientia vaga*, a homályos tapasztalati megismerés. Bár ez utóbbit és az *imaginatiót* könnyű egybemosnunk, abból, hogy az *imaginatio* eredményeként

²⁵ Ezen példák közé sorolhatjuk a kimérát (221. l.), vagy a létezők tagadásának elképzelését, így a „sötétséget”, a „vakságot, vagy a „határt” (222. l.).

²⁶ Vö. Parkinson, im., 143-144. l.

inadekvát ideákkal rendelkezünk, még nem következik, hogy az *imaginatio*ra csupán inadekvát megismerés épülhet; valójában három feltételnek is teljesülnie kell ahhoz, hogy a képzelet alapjain előálljon a homályos tapasztalati megismerés.

Az *első kritérium*ot részben már szintén érintettük: az *imaginatio* fakultása maga is rendelkezik egy ontológiai lehetőségfeltétellel. A tizenegyedik tételből következtetett állítás szerint:

Amikor pedig azt mondjuk, hogy Istenben megvan ez vagy az az idea, de nemcsak amennyiben az emberi elme természetét alkotja, hanem amennyiben az emberi elmével egyszerre valamely más dolog ideája is megvan benne, akkor azt mondjuk, hogy az emberi elme a dolgot csak részben, vagyis inadekvát módon fogja fel.

Míg tehát Isten testünk és a külső tárgyak ideáját adekvát módon gondolja el, addig ez az együttállás és interakció az emberi elme szempontjából szükségképpen egy, a tárgyról vagy a saját testről való inadekvát idea kialakulásához vezet. Ennek pontos lefolyását a további kritériumok tárgyalása során fogom jellemezni.

A homályos tapasztalati ismeretek előállításának *második feltételét* egy episztemológiai összefüggés alkotja. Az említett együttállás következménye a test és a tárgy egy olyan interakciója, melynek eredményeként a külső test affekciója ideájának „magába kell foglalnia [involvere debet] az emberi test és egyúttal a külső test természetét is”. Mit kell értenünk Spinozánál az *involutio* fogalmán? Az első könyv negyedik axiómája a következőket állítja: „az okozat ismerete az ok ismeretétől függ, s azt magában foglalja [involvit]”. Mivel ez utóbbi ismeret adekvátnak tekinthető, míg a testi interakciókból származó ideák inadekvát természettel bírnak, úgy tűnik, az *Etika* szövegében szemantikai törés figyelhető meg az *involvere* igét illetően.²⁷ Meggyőződésem szerint azonban Spinoza minden fenntartás nélkül használhatja az *involutio* negyedik axiómában bevezetett fogalmát az *imaginatio* folyamatának leírása során is, ugyanis az inadekvát idea keletkezésének oka *valóban* az emberi test és az azt afficiáló külső entitás; az inadekvát ismeretek pedig éppen azáltal állnak elő, hogy az emberi elme nem vesz tudomást e kettős okságiság természetéről, és úgy tekint a testközötti szituációban elhelyezkedő külső tárgyra, mintha az azonos lenne az interakció által megjelenő képével.

Az utóbbi feltevés igazolásának érdekében két további, Spinoza által használt kifejezés jelentését kell elemeznünk. Az emlékezet fent idézett definíciójában a következőket olvashatjuk a *memoria* által előállított asszociációs sorról:

²⁷ Ezt az álláspontot képviseli pl. Ferdinand ALQUIÉ, *La rationalisme de Spinoza*, P.U.F., 1991, Paris. 200. l.

Azt mondom [...], hogy csupán ideák olyan kapcsolata, amelyek magukban foglalják az emberi testen kívül lévő dolgok természetét, nem pedig olyan ideák kapcsolata, amelyek kifejtik [explicant] ugyanazon dolgok természetét.

Az *imaginatio* tehát mint okot involválja, magába foglalja a külső tárgyat, de nem teremt hozzáférést e kérdéses dolog természetéhez: bár a külső test képe részlegesen a külső test által jön létre, nem fejt ki, nem explikálja annak sajátosságait. Az *involvere* ige jelentése Spinozánál ehhez hasonlóan különül el az *indicare* igétől, amennyiben a tizenhatodik tétel következménye szerint „a külső testekről bennünk lévő ideák inkább a mi testünk alkatát jelzik [indicant], mintsem a külső testek természetét”. Amit az *imaginatio*ban keletkező idea jelez, indikál, az nem más, mint az ezen idea létrehozásában szerepet játszó dominánsabb ok, az az ok tehát, amely az inadekvát idea jellemzőinek javarészt meghatározza. Az *indicatio* tehát sem nem *involutio*, sem nem *explicatio* az *Etiķa* szövege szerint; jóllehet a külső test ideája jelzi saját testünk „alkatát”, nem fejt ki annak természetét.

Az elmondottak alapján az *Etiķa* második könyve a következő ismeretelméleti sémát követi: egy külső test affekciója az emberi testben okokként foglalja magába az afficáló és a befogadó test természetét, mégpedig úgy, hogy az affekció és annak ideájának létrejöttében az emberi test számít a domináns oknak; ám az így létrejövő inadekvát idea sem a saját, sem a külső test természetéhez nem teremt tényleges hozzáférést. Spinoza ezt a sémát alkalmazza abban a huszonharmadiktól a harmincegyedik tételig húzódó levezetésben, amely azt bizonyítja, hogy sem a külső testekről, sem a saját testünkről, sem pedig az elménkről nem lehet adekvát ismeretünk pusztán az *imaginatio* ideái alapján. Mivel a külső test affekcióinak ideái egyszerre tartalmazzák két testi természet sajátosságait, ezen ideák alapján nem következtethetünk pusztán az egyik vagy a másik mibenlétére. Ennek alapján a homályos tapasztalati ismeret nem más, mint olyan állítás, amelyet a testek közötti okság kettősségéről tudomást nem véve teszünk.

Az *experientia vaga* kialakulásának *harmadik kritériumát* temporális feltételnek nevezhetjük. Az *imaginatio* definíciójában a *contemplare* ige jövőidejű alakját olvashatjuk: „az emberi elme ezt a külső testet valósággal létezőként [...] fogja szemlélni [contemplabitur] mindaddig, amíg a testet nem éri oly affekció, amely kizárja ugyanannak a külső testnek létezését [...]”. Mindez az elme szempontjából azonban azt jelenti, hogy az *imaginatio*ban keletkezett ideák csak akkor vezetnek homályos megismeréshez, ha nincs olyan adekvát ideánk, amely semlegesíti az előző feltételnél körvonalazott „involvációs hibát”. Az *imaginatio* önmagában sohasem téved, „csupán ha híjával van oly ideának, amely kizárja azoknak a dolgoknak a létezését, amelyeket jelenvalóként képzel el” (2T17K).

2/3. Imaginatio és ész

Az eddigiek folyamán sikerült elkülönítenünk egymástól az *imaginatio* fakultását a homályos tapasztalati megismeréstől. A továbbiakban bizonyítanunk kell, hogy az adekvát ideák alapjára nem pusztán az *experientia vaga* épülhet fel, hanem az adekvát megismerés első elemei is az *imaginatio* által közvetített adatokból állnak össze. Ennek érdekében a karteziánus modell utolsó mozzanatának spinozai átalakítását fogom megvizsgálni.

c) Descartes-nál és Malebranche-nál az *imaginatio* káros termékeitől való megszabadulás útját magának a képzeteknek a kiküszöbölése jelenti. A passzív irányultságú definíció Spinozánál viszont egyértelművé teszi, hogy a terápia ez utóbbi módja kivitelezhetetlen: testünk szükségképpen más testek közösségében helyezkedik el, így elkerülhetetlenül ki van téve az *imaginatio* hatásainak. Mint láttuk, ennek következtében a szenvedélynek minősülő affektusok semlegesítésének feladata első lépésben magára az *imaginatióra* hárul. Mindehhez azonban hozzá kell tennünk, hogy első adekvát ideáink, az úgynevezett közös fogalmak megalkotása szempontjából az *imaginatio* fent körvonalazott epistemológiai sajátosságai döntő fontossággal rendelkeznek.

Induljunk ki Gilles Deleuze közös fogalmakra vonatkozó megjegyzéseiből! Az *Etika* ismeretelméletének egyik legfontosabb pontját a *notio communes* és a *notio transcendentales* vagy *universales* közötti szembenállítás alkotja (vö. 2T40M). Az utóbbiak szükségképpen a homályos tapasztalati megismerés megnyilvánulásainak számítanak, ugyanis annak köszönhetik létüket, hogy amikor az emberi testben keletkező képek száma meghaladja annak befogadóképességét, a képek összezavarodnak, az elme pedig olyan általános kifejezések alá vonja azokat, amilyen a „létező” vagy az „ember”. E zavarodottságból származó reprezentációkkal szemben a közös fogalmak adekvát ideáknak minősülnek. Deleuze szerint e fogalmakat két csoportra oszthatjuk:²⁸ az időben előbb keletkező adekvát ideák leírását a harminckilencedik, míg az időben később létesülő, ám összetettebb fogalmakét a harminctedik tétel rögzíti. Az első csoport azáltal különül el a másodiktól, hogy tagjai olyan ideák, melyek a saját testünk és a külső testek egy-egy közös sajátosságát rögzítik, míg az utóbbi fogalomosztály elemei a dolgokban általában fellelhető közös jellemzőkre referálnak. Mindebből azonban az következik, hogy a közös fogalmak első típusát pontosan önmagunk és a dolgok közösségének megértése folytán hozzuk létre; ez azonban csakis azért lehetséges, mert, mint fent kifejtettük, a külső testek bennünk keletkező affekciói egyszerre tartalmazzák a saját és az aktuálisan afficiáló test természetét (2T39):

²⁸ Vö. Gilles DELEUZE, *Spinoza és a kifejezés problémája*, ford. MOLDVAY Tamás, Osiris-Gond, 2000, Bp. 332. l.

Ami közös és sajátos van az emberi testben és bizonyos külső testekben, amelyek az emberi testet afficiálni szokták, továbbá e testek mindegyikének részeiben csakúgy, mint az egészben, annak ideája is adekvát lesz az elmében.

Első adekvát ideáink megformálásában tehát nem az *imaginatio* kiküszöbölése, hanem folyamatának megértése játszik szerepet.

Mindezt ki kell egészítenünk Deleuze interpretációjának egy részleges módosításával. Deleuze szerint csakis azon testi affekciók alapján formálhatjuk meg a közös fogalmakat, melyek az affektuselmélet kontextusában az öröm által dominált szenvedélyek alapjául szolgálnak, ugyanis csakis az öröm foglalja magában a cselekvés szomorúságból hiányzó lehetőségét.²⁹ Azonban az *Etiķa* harmadik könyvének harmadik affektusdefiniójához fűzött magyarázatában Spinoza a következőket állítja:

Azt sem mondhatjuk, hogy a szomorúság a nagyobb tökéletesség hiányában van, mert a hiány: semmi, a szomorúság affektusa ellenben valóság [*tristiae autem affectus actus est*], s ezért nem lehet más, mint a kisebb tökéletességre való átmenet valósága [*actus*], azaz oly valóság [*actus*], amelynek következtében az ember cselekvőképessége csökken vagy gátlást szenved.

Misrahi érvelése szerint a „*tristiae autem affectus actus est*” fordulatból arra következtethetünk, hogy a szomorúság is tartalmaz valamiféle aktivitást, mégpedig a kisebb cselekvőképességre való átmenet aktivitását.³⁰ Látnunk kell azonban, hogy Spinozánál az *actus* kifejezés nem a cselekvés és a szenvedés, hanem a valóság és a lehetőség opozíciójának első eleme. Deleuze tézise valójában azért terjeszthető ki bármely afficiáló tényezőre, mert fenti idézetünk tükrében a szomorúságot okozó testekkel is van közösségünk, enélkül ugyanis azok nem tudnának hatást gyakorolni ránk; márpedig ez a közösség alkotja első adekvát ideáink alapját. Ezt támasztja alá a második könyv harminckilencedik tételének következménye is:

Ebből következik, hogy az emberi elme annál alkalmasabb több dolognak adekvát módon való fölfogására, minél több közössége van testének más testekkel.

Az *imaginatio*nak való kitettségünk így nem pusztán a homályos tapasztalati megismerés létrejöttéért felelős, de egyben az azon való túllépésünknek is elengedhetetlen feltétele. Spino-

29 Vö. im., 340-341. l.

30 Vö. Misrahi, im., 101. l.

zánál tehát visszajára fordul az a descartes-i életművet átívelő tendencia, amely az *imaginatio* esetleges jótékony hatásaitól annak kiküszöbölése felé irányult; míg a *Metafizikai gondolatok* még teljes mértékben elveti, hogy a képzelet hasznunkra lehet az adekvát gondolkodás gyakorlása folyamán, addig az *Etiķa* szerint a közös fogalmak első típusa csakis ész és *imaginatio* együttműködése által formálható meg. A spinozai ész ebben a vonatkozásában nem más, mint egyfajta lényeglátás: azon elemek elkülönítésének képessége az inadekvát ideákban, melyek a külső testekkel való közösségünket ragadják meg.

Spinozánál tehát *a)* az *imaginatio* elsődlegesen passzív irányultságú definícióval rendelkezik, és *b)* nem azonos a Spinoza által gyakorta kritizált homályos tapasztalati megismeréssel, ám *c)* biztosítja az adekvát ideák alapanyagát, így terápiája nem megszüntetésében, hanem folyamatának megértésében áll. Röviden azt mondhatjuk, hogy az *Etiķa* szövegének értelmében az *imaginatio* nem is annyira egy rögzített kimenetellel rendelkező megismerési mód, hanem sokkal inkább egyfajta lehetőség, mégpedig, Macherey kifejezésével élve, a világra való nyitottságunk lehetősége.³¹

3. Imaginatio, ész és tapasztalat

Az előző szakaszban azt igyekeztem megmutatni, hogy Spinozánál az *imaginatio* egyszerre szolgál a homályos tapasztalati, és az ész által megformált adekvát ismeretek alapjául. Az alábbiakban azt szeretném bizonyítani, hogy a nem homályosnak minősített tapasztalati tudás szintűgy ész és *imaginatio* sajátos együttműködése nyomán jön létre. Ezt előbb a tapasztalat megerősítő funkciójával kapcsolatban fogom belátni, majd a vizsgálat eredményeit kiterjesztem a tapasztalat további szerepköreire is.

3/1. A tapasztalat megerősítő-konstitutív funkciója

Amennyiben elismerjük, hogy Spinozánál létezik a tapasztalatnak egy olyan formája, amelynek nem tulajdonítható homályosság, azt is el kell fogadnunk, hogy ennek alapját éppúgy az *imaginatio* alkotja, mint az *experientia vagáét*. Ennek alátámasztására elegendő az alábbi szöveghelyet idéznünk(4Ft27, kiemelés tőlem):

31 Vö. Macherey, im., 161. l. Michèle Bertrand hasonló értéket tulajdonít az imaginatióknak, amikor annak „extenzív jelentését” az ember általában vett „reprezetációs erejeként” írja körül, melyre aztán ráépülhet az „imaginárius tudománya”, tehát a közös fogalmak elmélete. Vö. Michèle BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, Presses Universitaires de France, 1983, Paris..

A haszon, amelyet rajtunk kívül eső dolgokból merítünk – *nem tekintve azt a tapasztalatot és ismeretet, amelyre azáltal teszünk szert, hogy a dolgokat megfigyeljük, s egyik alakból a másikba változtatjuk* -, főképpen a test fenntartása [...]

Annak tükrében, hogy mindkettő az *imaginatio* tényén alapul, azt a kérdést kell feltennünk, hogy milyen feltételek mellett különíthető el az *experientia vaga* a nem homályos tapasztalattól. A keresett kritériumokat az *Étika* szövege által felvetett, egyik meglehetősen sokat idézett interpretációs probléma vizsgálatán keresztül fogom felkutatni.

Az említett probléma³² az *Étika* második könyvének elején lefektetett axiómák státuszával kapcsolatos. Spinoza itt egyfelől azt állítja, hogy „az ember gondolkodik [a holland kiadásban: tudjuk, hogy gondolkodunk]” (2A2), illetve hogy „érezkeljük, hogy bizonyos testet [a holland kiadásban: a mi testünket] sokféle módon ér hatás” (2A4). Míg Gueroult érvelése szerint ezen állítások általános érvényű igazságoknak tekintendők, addig Macherey arra mutat rá, hogy a második könyv axiómái egy véges emberi nézpontról megfogalmazott, inkább a gondolkodás lehetséges irányát, mintsem annak alapzatát rögzítő kijelentések.³³ Ez utóbbi álláspontot látszik alátámasztani az érzékelésre való hivatkozás a negyedik axiómában, Spinoza ugyanis a második könyv több más helyén is hasonló utalásokat tesz, így a tizenharmadik tétel következményében:

Ebből következik, hogy az ember elméből és testből áll, s hogy az emberi test, amint érzékeljük, létezik.

Az emberi testet azonban a negyedik axióma éppen annak affekcióin keresztül vezeti be az *Étika* szövegébe; az emberi testet az azt érő hatásokon keresztül érzékeljük. Az *imaginatio* mechanizmusának feltárása pedig éppen arra világított rá, hogy a testi affekciók magukba foglalják mind az afficált, mind az afficáló tárgy természetét, és e kettő létezésének állítását. A negyedik axióma valójában nem tesz mást, mint rögzíti e mechanizmus minimáleredményét: azt tehát, hogy van valami, ami hatással van ránk,

32 A problémát természetesen Moreau is tárgyalja (vö. Moreau, im., 517-523. l.), ám ebben az esetben láthatóan nem tudja érvényesíteni saját kategóriarendszerét, hiszen a kérdéses tételek tárgyalása során tendenciózusan a tapasztalat „konstitutív és konfirmatív” funkcióját említi (vö. 517. l., kiemelés tőlem). Ugyanakkor érthetetlen, hogy miért tanulmányának végén kezd e kardinális jelentőségű szöveghelyek tárgyalásába.

33 Vö. Martial GUEROUULT, *Spinoza. Tome II: L'Ame (Éthique, II)*, Aubier-Montagne, 1974, Paris.35-36. l. Ill. Macherey, im., 38. l.

és amit tárgynak nevezünk, illetve hogy van valami más, ami e hatás befogadója, és amit testnek nevezünk. Ez utóbbi állítást nem tekinthetjük egy adekvát idea kifejtésének, ugyanis sem azt nem tudjuk, hogy a kérdéses entitások léteznek-e vagy nem, sem pedig azt, hogy mi jellemzi e létezők természetét. Minden, e kérdések megválaszolására irányuló, és pusztán a negyedik axiómában hivatkozott érzeten alapuló törekvés valójában a homályos tapasztalaton nyugszik. Ám éppen azért, mert a kérdéses sarkétel semmilyen hasonló igénnyel nem lép fel, állítását inadekvát jellegű elgondolásnak sem tekinthetjük.

A fentiek során tehát sikeresen azonosítottunk egy olyan esetet, amely Moreau érvelésének megfelelően kívül esik adekvát és inadekvát megismerés oppozícióján, és pusztán tényként adódik az *Etiķa* szövegében. Ennek ellenére nem állíthatjuk további fenntartások nélkül, hogy a negyedik axióma egy tapasztalatot rögzít; annál is inkább, mert Spinoza a tapasztalat igazoló szerepét a második könyv fizikai betétében előforduló posztulátumokkal kapcsolatban említi (2T17M):

[M]indazok a posztulátumok, amelyeket felállítottam, aligha tartalmazznak olyasmit, amit ne igazolna a tapasztalat; ebben [ti. a tapasztalatban] pedig nem szabad kételkednünk, miután megmutattuk, hogy az emberi test, amint érzékeljük, létezik.

Ennek alapján egyfelől azt állíthatjuk, hogy Spinoza a negyedik axiómában kifejtett test- és tárgyérzet bizonyos módosulásait nevezi tapasztalatnak; másfelől pedig azt, hogy a tapasztalat e tanításában csakis azért bízhatunk, mert az ész által demonstrálni tudjuk testérzetünk érvényességét. Az előbbi állítással felmerülő kérdés ennek tükrében az, hogy milyen jellegű módosulás által válik az érzet tapasztalattá. Ez utóbbi átmenet lehetőségét meggyőződés szerint az *imaginatio* párfakultása, az emlékezet biztosítja. Ennek belátásához tekintsük a negyedik posztulátum példáját:

Az emberi testnek a maga fenntartásához igen sok más testre van szüksége, amelyek folyamatosan mintegy újra létrehozzák.

E posztulátum kimondásával nem teszünk mást, mint felmutatjuk a negyedik axióma „van valami, amit érzékelünk, és van valami, amivel érzékelünk” általános kijelentésének egy konkrét esetét, hiszen megállapításunk az idézett sarkételhez hasonlóan egyszerre hivatkozik a testi affekcióban involvált két entitásra, ám ezt sajátos kontextusban teszi. A posztulátumok pontosan azokat a szituációkat írják le, melyekben a test- és

tárgyérzetünk megjelenik; és minderre azáltal nyílik lehetőségük, hogy test és tárgy ezen sajátos együttállásai a *memoria* fakultása által rögzülnek. Mint láttuk, a spinozai emlékezet nem más, mint egyfajta diszpozíciótár; a fent idézett posztulátum pedig éppen e diszpozíciók egyikét ragadja meg: az afficiált tárgy maga után vonja az afficiáló test jelenlétét mint olyan entitását, amely fenntartja létezését. Miután az így nyert állítások továbbra sem tesznek egyoldalú kijelentéseket az *involutio* jelenségének bázisán, ugyanazt tudjuk róluk elmondani, mint a negyedik axióma érzeteiről: nem tekinthetjük azokat sem adekvát, sem inadekvát elgondolásoknak.

Ezzel azonban lehetőségünk nyílik megadni a nem homályos tapasztalat genetikus definícióját: a tapasztalat nem más, mint azon érzetek sorozata, amelyek egyszerre foglalják magukba a külső tárgyak és a saját testünk létezését, és amelyek egyszerre vonatkoznak e két entitásra. Az érzet ilyen formájú szerkezetét az *imaginatio*, míg az érzetek sorozatának mibenlétét a *memoria* definíciójának vezérfonalát követve értelmezhetjük. Mindez annyit jelent, hogy az *imaginatio* nem pusztán termékei, de egyben lefolyási módjának szempontjából is meghatározó szerepet játszik a nem homályos tapasztalati ismeretek létrejöttében.

Mennyiben képes az így definiált tapasztalat konstitutív vagy konfirmatív szerepet betölteni a véges móduszok létének igazolása során? E kérdés megválaszolásakor a tapasztalat és az ész viszonyát kell feltárnunk. Mint a fent idézett tizenhetedik tétel megjegyzésében olvashatjuk, a posztulátumok mögött húzódó tapasztalatban azért nem kétkelhetünk, mert bebizonyítottuk, hogy „a test, amint érzékeljük, létezik”. E levezetés a tizenegyedikről a tizenharmadik tétel következtetett tételéig húzódik; első lépésében Spinoza belátja, hogy az emberi elmét csak valamely valósággal létező entitás ideája alkotja, hiszen az ember elméje Isten elméjének a része, annak valamely móduszából áll, a gondolkodás móduszai között pedig az idea az elsődleges. Ennek az ideának azonban léteznie kell, így nem lehet egy nem létező dolog ideája, hanem csakis egy valósággal létezőé. A tizenharmadik tétel ugyanakkor azt bizonyítja, hogy e valósággal létező dolog a testtel azonos, mégpedig pontosan azért, mert a negyedik axióma értelmében a testet, annak affekcióin keresztül, érzékeljük. A testérzet tehát konfirmálja a racionális levezetés azon következtetését, hogy létezik egy olyan valóságos tárgy, amely az elme ideáját alkotja. Ennek ellenére nem állíthatjuk, hogy az érzet vagy a tapasztalat az, ami a test létéről való tudásunkat megteremti, hiszen az érzet egyszerre vonatkozik testünk és az afficiáló tárgyak létre. Azt, hogy a test önmagában véve létezik, paradoxnak tűnő módon ugyanaz a tétel bizonyítja, amelynek bizonyítása a test érzetére hivatkozott, mégpedig a tizenharmadik, amely már szintén idézett következményében rögzíti:

bizonyítottuk, hogy az ember elméből és testből áll, és az érzékelt test: létezik. Mindez annyit jelent, hogy az *Etikában* ész és tapasztalat kölcsönös függőségben működik: a tapasztalat konfirmálja az ész által pusztán lehetőségükben levezetett véges módusok létét, ám nem a tapasztalat konstituálja a véges módusok létéről való tudásunkat. A test érzetét csupán a racionális levezetés teheti a test létéről való tudássá.

E specifikus együttműködés a spinozai ontológia *essentia*-felfogásában gyökerezik. A második könyv második definíciója az alábbiak szerint határozza meg a lényeg fogalmát:

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* – sem nem létezhet, sem föl nem fogható.

A definíció tehát három állítást tesz: először is, egy dolog nem létezhet illetve nem fogható fel lényege vagy lényegének ismerete nélkül; másodsor, lényegéből, illetve annak ismeretéből a dolog léte, illetve annak fogalma szükségképpen adott; végezetül pedig a dolog nélkül a lényeg sem nem létezhet, sem nem ismerhető meg. Ez utóbbi megszorításból Macherey szerint az következik, hogy minden lényeg szükségképpen valaminek a lényege;³⁴ a lényeg tehát nem ismerhető meg úgy, hogy a dolog nem adott valamilyen módon számunkra. Ha ez utóbbi megállapításunkat a test előbb tárgyalt problémájára alkalmazzuk, azt kell mondanunk, hogy a test lényege megismerhetetlen anélkül, ha a test nincsen adva; és hasonlóan: testünkről sem lehet tényleges ismeretünk anélkül, hogy lényegét felfognánk. Testünk a fentiek értelmében érzetként adódik, amely alátámasztja a test meglétét, de csakis akkor, ha az ész segítségével lényegét is megismerjük; ugyanakkor ez utóbbi ismeret önmagában nem biztosítja, hogy a test ténylegesen létezik.

Ezzel az *Etika* ontológiájának szintjén is alátámasztottuk, hogy Spinozánál nem beszélhetünk egy, minden más megismerési módtól elkülönülő tapasztalati tudás lehetőségéről. A tapasztalat csakis az *imaginatio* és a *memoria* működésének mintájára épülhet fel, tényleges érvényességét pedig egyedül az ész igazolhatja. A következő alszakaszban a további funkciók körében fogom bemutatni ezen specifikus összjáték jelentőségét.

34 A második definíció kérdésével kapcsolatban ld. Gueroult, im., 20-21. l., Macherey, im., 25. l.

3/2. A tapasztalat képviselési és jelző működésmódja

A következőkben azt bizonyítom, hogy eddigi eredményeink a spinozai tapasztalat Moreau által megállapított további funkcióinak esetére is alkalmazhatók. Ennek megfelelően először azt fogom kimutatni, hogy a szent történetek pontosan azért kulcsfontosságúak a *Teológiai-politikai tanulmány* argumentációjában, mert olvasásuk vagy hallgatásuk az ész által javasolt erkölcsi elvek *imaginatio* útján történő befogadásaként fogható fel. Ezután amellet érvelek majd, hogy a tapasztalat indikatív természetű működése csakis az *imaginatio* által létrejövő affektusokkal társulva lehetséges. Ennek igazolása során egyrészt a *Tanulmány az értelem megjavításáról*, másrészt pedig az említett politikafilozófiai mű gondolatmenetére támaszkodhatunk. Mint az itt felsorolt hipotézisek is mutatják, a tapasztalat némiképpen más értelemmel rendelkezik az itt elemzendő művekben, mint az *Etikában*; bár továbbra is ész és *imaginatio* kontextusában helyezkedik el, e két megismerési mód az eddigiektől eltérő módon ötvöződik a képviselési és a jelző funkció esetén. Ezzel azonban arra fogunk rámutatni, hogy a tapasztalat nyelvi kifejezésmódjainak elkülönülése nem véletlenszerű; Spinozánál egy adott nyelvi forma a legtöbb esetben az *experientia* egy jól meghatározott funkciójához rendelődik hozzá.

a) A *Teológiai-politikai tanulmány* ötödik fejezetének zárata értelmében boldogok azok, akik birtokolják a szeretet, az öröm, a békesség, a türelem stb. gyümölcseit, attól függetlenül, hogy azokat az ész vagy éppen a Szentírás nyújtotta át számukra (TPT, 160. l.). Ezek szerint léteznek olyan értékek, amelyek követését e két autoritás bármelyike előírhatja anélkül, hogy tanításuk összeütközésbe kerülne egymással; a Szentírásban foglaltak megismerése így a gyakorlati elvek szempontjából helyettesítheti az ész szigorúbb levezetéseit. Az alábbiakban e helyettesítés egyik kitüntetett mechanizmusát, a szent történetek befogadását fogom jellemezni.

Egy viszonylag hosszabb, ám megvilágító erejű szövegrészlet állításaiból indulunk ki (TPT, 156-157. l., kiemelés tőlem):

A Szentírásnak tisztán spekulatív jellegű tanításai lényegileg a következők: van Isten, vagyis olyan lény, aki mindent megteremtett, s mindent a legnagyobb bölcsességgel irányít és fenntart; a legnagyobb gondja van az emberekre, természetesen azokra, akik jámboran és becsületesen élnek; a többieket azonban sok büntetéssel sújtja és a jóktól különválasztja. *Mind ezt pedig a Szentírás egyedül a tapasztalattal igazolja, ti. azokkal a történetekkel, amelyeket elbeszél.* Nem adja a dolgok definícióit, hanem minden szavát és érvét a nép felfogóképességéhez alkalmazza. A tapasztalat nem adhat ugyan világos ismeretet

ezeokról a dolgokról; nem képes megtanítani arra, hogy Isten micsoda, s mi módon tart fenn és irányít minden dolgot és gondoskodik az emberekről. Annyira azonban mégis megtaníthatja és megvilágosíthatja az embereket, amennyire szükséges ahhoz, hogy engedelmességet és áhítatot oltson lelkükbe.

A Szentírás tehát az általa elbeszélte történeteken keresztül gyakorolja az *accomodatio*, a megszólított felfogóképességéhez való alkalmazás tevékenységét, melynek jelentőségére Spinoza ugyanezen fejezet egy korábbi bekezdésében hívja fel a figyelmet. Amit ugyanakkor a Szentírás olvasói felfogóképességének megfelelően alakít át, az egyértelműen azonosítható az ész életre vonatkozó tanításaival (vö. még TPT, 292. l.). Egy történet olvasása vagy meghallgatása azonban az *imaginatio* szabályai szerint zajlik, mégpedig két értelemben is. Egyfelől a szent történetek azért tudnak hatást gyakorolni még az esztét a lehető legkevésbé használó személyre is, mert az elbeszélések fordulatai és elemei képesek a gyönyörködtetésre (vö. TPT, 158. l.); ezen esztétikai természetű örömeztetést pedig Spinoza az *imaginatio* termékei közé sorolja. Másfelől az *Etika* több helyütt hangsúlyozza, hogy az olvasás vagy a hallgatás maga is az *imaginatio* mechanizmusának megfelelően működik (vö. pl. 2T46M). Ennek belátásával immár részlegesen bizonyítottnak tekinthetjük, hogy a tapasztalat képviselési funkciója is *imaginatio* és ész összejátéka folytán lehetséges: a Szentírás történetei az ésszel nem ellenkező elveket közvetítenek számunkra az *imaginatio* csatornáin keresztül.

Bizonyításunk azért pusztán részleges érvényű, mert egyelőre nem látjuk, hogyan képes érdemben befolyásolni életvitelünket a történetek befogadása. Ennek körvonalazása érdekében ismét a *memoria* fakultásához szükséges fordulnunk, és emlékeztetnünk kell a spinozai affektusterápia első lépésére. Itt Spinoza azt állítja, hogy képesek vagyunk megbontani az ideák kapcsolódási sorát úgy, hogy például valamilyen sérelem hatására immár ne a bosszúállás, hanem a megbocsátás képe jelenjen meg szemünk előtt. A fentiekben amellet érveltem, hogy a terápia e formájáért nem egy tisztán aktív, hanem pusztán aktív *értelmű* képzelet felelős, a kérdéses kapcsolódások megbontását tehát nem az elme hajtja végre. A Szentírás elbeszéléseivel kapcsolatban elmondottak alapján immár világosan megválaszolhatjuk azt a nyitottan hagyott kérdést, hogy hogyan rendeződik át az említett asszociációs lánc: a történetek többszöri befogadása folytán olyan diszpozíciók keletkeznek, melyek miatt hajlamosak leszünk úgy vélekedni, hogy a lelkeket nem fegyver, hanem nemeslelkűség győzi le, nem pedig fordítva – még abban az esetben is, ha ez utóbbi tételt az ész segítségével nem bizonyítottuk.

A tapasztalat képviselési működés módját összefoglalva a következőképpen jellemezhetjük. A Szentírás elbeszélései az *imaginatio* útján az ésszel összhangban lévő gyakorlati tudást közvetítenek számunkra; ennek többszöri megismétlődése pedig képes olyan ideakapcsolatokat kialakítani, amelyek felülírják a homályos tapasztalathoz származó, és minden valószínűséggel önfelszámoló életvezetési elveinket. Mint látjuk, ez a mechanizmus némileg különbözik a megerősítő-konstitutív funkció vizsgálatokor megfigyelttől: míg ott az *imaginatio* és a *memoria* termékei támasztják alá az ész elgondolásait és fordítva, addig itt nem az igazolásra, hanem a közvetítésre esik a hangsúly. E két mechanizmus elkülönülése folytán egyfelől kiemelhetjük a tapasztalat szubsztitív szerepének jellemzését a megerősítő funkció köréből, másfelől pedig a tapasztalat lehetséges nyelvi formái és funkciói között egyértelmű megfeleltetést tételezhetünk, hiszen míg a személyes és általánosítható érzetek igazolják, addig a Szentírás vagy valamely más hagyomány történeteinek közvetítik az ész irányadásait.

b) Milyen szerep jut az észnek és az *imagination*nak a tapasztalat jelző működése esetén? Induljunk ki abból a példából, melyen keresztül Moreau is igazolja e funkció meglétét! A *Tanulmány az értelem megjavításáról* első bekezdései a tapasztalat tanításával indokolják az elbeszélő döntését, melynek folytán a meglétét és elérhetőségét illetően egyelőre bizonytalan, ám természetét illetően a lehető legfőbb jó keresésének útjára lép (vö. Ifj, 101. l.). A tapasztalat tanítása itt mindennapi értékeink illuzórikus voltára vonatkozik, ez pedig interpretálható az első alszakaszban feltárt eredményeink alapján, ha azokat az életgyakorlat kontextusában helyezzük el: tapasztalataink azt mutatják, hogy más testekkel való közösségünk a legtöbb esetben pusztán időleges örömhöz, és elemi csalódásokhoz, csömörhöz vagy akár halálhoz vezethet (vö. Ifj, 103. l.). Ennek ellenére úgy vélem, Spinoza gondolkodásában annak belátása, hogy életvitelünk többnyire önfelszámoló jelleggel bír, még nem vonhatja maga után azt a kényszerítést, hogy olyan kutatásba kezdjünk, amely életvitelünk kényelmét mindenképpen megszünteti, ám nem feltétlenül lesz sikeres. Ahhoz, hogy élettapasztalataink e döntésre rábírjanak bennünket, valamilyen többlettel kell kiegészülniük, ami a következő idézet tükrében nem más, mint a remény affektusa (Ifj, 102. l.):³⁵

Azt láttam ugyanis, hogy a legnagyobb veszedelemben forgok, s ezért kénytelen vagyok teljes erőmmel orvoshoz keresni, ha mindjárt bizonytalant is; mint ahogy a halálos beteg is, aki előre látja biztos halálát, ha nem alkalmaz orvoságot, kénytelen ezt, még ha bizonytalan is, teljes erővel keresni, mert hiszen benne van minden reménye.

35 A remény kérdésével kapcsolatban nagyban támaszkodtam az alábbi tanulmányra: BOROS Gábor, *Spinoza reménytelen reménye* = Magyar Filozófiai Szemle, 1988/5.

A remény azonban mind a *Rövid tanulmány*, mind az *Etiķa* értelmében egy eljövendő dolog elgondolásához kapcsolódó öröm (vö. Ifj, 60. l., Et, 4Ad12); egy ilyen elgondolás azonban csakis az *imaginatio* produktuma lehet, hiszen a kérdéses dolog megtörténtében bizonytalanok vagyunk. Ha alkalmazzuk azt a sémát, melyet Misrahi az affektus, az *imaginatio* és a törekvés vagy a kívánság (*conatus*) összefüggését értelmezendő vázol fel,³⁶ a reményről azt állíthatjuk, hogy az *imaginatio* biztosítja azt a képet, amelyhez a jövőbeniség és az öröm érzete társul, és amely meghatározza törekvésünk irányát. Mindez annyit jelent, hogy a tapasztalat csak az *imaginatio* mechanizmusain keresztül indíthat a kutatás megindítására.

Esetünkben ugyanakkor a remény a keresett érték elérhetőségére vonatkozik. Spinoza igazi jónak nevezi azokat az eszközöket, amelyek egy, a jelenlegi gyengeségeit túlhaladó emberi természet elérésében vannak segítségünkre; míg a legfőbb jó abban állna, ha osztozni tudnánk e természetben másokkal is. Ennek feltételeit az alábbi szövegrészlet rögzíti (Ifj, 104. l.):

Azaz boldogságomhoz hozzátartozik az az igyekezet is, hogy sokan mások ugyanazt ismerjék meg, amit én, hogy értelmük és akaratok teljesen egyezzenek az én értelmemmel és akaratommal. Ehhez pedig az szükséges, hogy az ember megértsen annyit a Természetről, amennyi elég egy ilyen természet elnyeréséhez.

Mivel pontosan az ész levezetései rendelkeznek interszubjektív, tehát közösség tehető sajátosságokkal, a spinozai én reményének tárgya egy ész által vezetett individuális és közösségi természet elérése. Spinozánál tehát a mindennapiságra vonatkozó, negatív előjelű élettapasztalataink csakis akkor képesek befolyást gyakorolni életvitelünkre, ha kiegészülnek az ész uralmára vonatkozó reményeinkkel. Ezek hiányában ugyanis a *Tanulmány* megelégedhetne valamiféle, a világgal szemben tanúsított indifferencia előirányzásával.

Az eddigiek arra mutatnak rá, hogy a tapasztalat jelző szerepében sem elszigetelt jelenség, hiszen még ha el is ismernénk, hogy nem származtatható egyik főbb megismerési módból sem, akkor sem magyarázhatnánk döntéseinkre gyakorolt befolyásoló hatását az *imaginatio*ra és az észre való hivatkozás nélkül. Mindezt a továbbiakban a *Teológiai-politikai tanulmány* tizenhatodik fejezetének vizsgálatával igyekszem kiegészíteni és szemléltetni. Spinoza itt az állam eredetét a klasszikusnak mondható szerződéselméleti kérdés keretei között tárgyalja: hogyan jöhet létre a törvényes rend, ha az ember alapvetően a vágy, nem pedig az ész uralma alatt él, és ha „az emberi termé-

36 Vö. Misrahi, im., 86-87. l.

szet jogát nem a józan ész, hanem a kívánság és a hatóképesség határozza meg” (TPT, 298. l.)? Úgy, hogy a természeti állapotban élő emberek végül szerződésre lépnek egymással, és lemondanak az őket ezen állapotukban megillető jogaik egy jelentős részéről. Azonban mi indít a szerződés megkötésére? Nem más, mint a természeti állapotban esetleg bekövetkező nagyobb bajtól való félelem, és a természeti állapotban fellelhető előnyöknél nagyobb jóra vonatkozó remény (TPT, 300. l.):

Lássuk mármost, hogyan kell ezt az egyezséget megkötni, hogy érvényes és szilárd legyen. Mert az emberi természet egyetemes törvénye, hogy senki sem mulasztja el megtenni azt, amit jónak ítél, hacsak nem egy nagyobb jó reményében vagy nagyobb kártól való félelemből; mint ahogy senki sem viseli el a rosszat, hacsak nem azért, hogy elkerüljön valami nagyobb bajt, vagy mert nagyobb jót remél.

Meggyőződéseim szerint Spinozánál a két említett affektus közül a remény biztosítja az állam létrejöttét, míg a félelem annak stabilitását. A szerződés megkötését motiváló reményben ugyanis a biztonság vágya mellett az ésszerűen berendezett állam kívánalma is megnyilvánul (sőt, a szerződés során éppen egy, az ész parancsa szerint irányított állam létrehozásáról állapodunk meg, vö. TPT, uo.), hiszen abból, hogy a természeti állapotban az emberek nem az ész vezetése szerint élnek, nem következik, hogy híján lennének mindennemű ésszerűségnek (TPT, 299. l.):

Abban azonban senki sem kételkedhetik, hogy sokkal hasznosabb az emberekre nézve, ha az ész törvényei és biztos parancsai szerint élnek; hiszen, mint mondtam, ezek csak az ember valódi hasznát tartják szem előtt.

A szerződés megkötése után pedig elsődlegesen a büntetéstől, illetve a természeti állapot újbóli előállításától való félelem az, ami betartatja a törvényt, és megőrzi az ésszerűen berendezett állam lehetőségét.

A szerződést tehát pontosan a fent idézett elv szerint hozzuk létre és tartjuk be: reményeink túlmutatnak a természeti állapotban élvezett előnyeinken, félelmeink pedig arra késztetnek, hogy a kisebbik, de közelebbi kellemetlenséget válasszuk a távolabbi, de jóval nagyobb baj helyett, és ne szegjük meg a szerződést sem a törvényesség, sem magának a szerződésnek a szintjén. Eredményeinket a tapasztalat nyelvére lefordítva a következőket mondhatjuk: a természeti állapotban élő emberek, hasonlóan a *Tanulmány* elbeszélői énjéhez, azt tapasztalják, hogy életük permanens veszélyben van,

ezt az állapotot ugyanakkor csakis az ész útján látják meghaladhatónak, mégpedig azon reménytől indítva, hogy létrejöhet egy, az ész irányítása alatt álló államalakulat, szeszződésre lépnek egymással.

Spinozánál a tapasztalat mind képviseleti, mind jelző működésében feltételezi az ész és az *imaginatio* közreműködését; az első szakasz eredményei tehát alkalmazhatók a tapasztalat további funkcióira, mégpedig úgy, hogy segítségükkel újraértelmezhetjük a Moreau által javasolt példákat.

4. Összegzés

Dolgozatomban azt kíséreltem meg bizonyítani, hogy Spinoza számára a tapasztalat jóval nagyobb jelentőséggel bír, mint arra az *Etiķa* geometriai formájából következtethetnénk, ám ez nem terjed túl a Spinoza által is definiált megismerési módok kijelölte ismeretelméleti határokon. Moreau téziseivel szemben azt támasztottam alá, hogy a tapasztalat eredetét az *imaginatio*, míg igazolását az ész működésének köszönheti minden olyan funkciójában, melyet a holland filozófus művei alapján tulajdoníthatunk számára. Spinozánál így a tapasztalati megismerés egy sajátos, átmeneti állapotot tesztesít meg, mely ugyan elengedhetetlenül szükséges mind életünk vezetéséhez, mind a filozófiai megismerés gyakorlásához, mégsem jogosít fel bennünket arra, hogy Spinoza filozófiáját a „tapasztalat racionalizmusával” azonosítsuk, ahogyan ezt Moreau tette.³⁷

37 Vö. Moreau, im., 261. l.

Felhasznált irodalom

Szövegkiadások:

Benedictus de SPINOZA:

Ifj: *Ifjúkori művek*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1981, Akadémiai.

Et: *Etika*, ford. BOROS Gábor, SZEMERE Samu, Bp., 2001, Osiris.

PtL: *Politikai tanulmány és levelezés*, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1980, Akadémiai.

TPT: *Teológiai-politikai tanulmány*, ford. BOROS Gábor, SZALAI Judit, SZEMERE Samu, Bp., 2002, Osiris.

Francia-latin kétnyelvű kiadás: *Éthique*, prés. et trad. par Bernard PAUTRAT, Éditions du Seuil, 1999, Paris.

René DESCARTES:

Elm: *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. BOROS Gábor, Bp., 1994, Atlantisz.

LSz: *A lélek szenvedélyei*, ford. DÉKÁNY András, Szeged, 1994, Ictus.

Válogatott filozófiai írások, ford. SZEMERE Samu, Bp., 1980, Akadémiai.

Francia-latin kétnyelvű kiadás: *Méditations métaphysique*, prés. par Michelle et Jean-Marie BEYSSADE, GF Flammarion, 1992, Paris.

Nicolas MALEBRANCHE:

De l'imagination, Vrin, 2006, Paris.

További irodalom:

Ferdinand ALQUIÉ, *La rationalisme de Spinoza*, Presses Universitaires de France, 1991, Paris.

Michèle BERTRAND, *Spinoza et l'imaginaire*, Presses Universitaires de France, 1983, Paris.

Jonathan BENNET, *A Study on Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing Community, 1984, hn.

BOROS Gábor, *Spinoza és a filozófiai etika problémája*, Atlantisz, 1997, Bp.

UŐ., *Spinoza reménytelen reménye* = Magyar Filozófiai Szemle, 1988/5.

Gilles DELEUZE, *Spinoza és a kifejezés problémája*, ford. MOLDVAY Tamás, Osiris-Gond, 2000, Bp.

Martial GUEROUULT, *Spinoza. Tome II: L'Ame (Éthique, II)*, Aubier-Montagne, 1974, Paris.

Michel HENRY, *La bonheur de Spinoza*, Presses Universitaires de France, 2004, Paris.

Pierre MACHEREY, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*, Press Universitaire de France, 1997, Paris.

Robert MISRAHI, *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*. Les empêcheurs de penser en rond, 2001, Paris

Pierre-François MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, 1994, Paris.

G.H.R. PARKINSON, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford University Press, 1964, Oxford.

Kapusy Pál

1977-ben születtem Budapesten. A BME műszaki menedzser szakán 2001-ben diplomáztam. Amikor ott negyedéves voltam, akkor fogant meg bennem az ötlet, hogy felvételizzem filozófia szakra (2000). Ezt követően az ottani utolsó évemmel párhuzamosan végeztem a filozófiát, majd azóta is munkám mellett ez a legfőbb foglalatosságom. Egy Erasmus ösztöndíj segítségével 2005. tavaszi félévét a dijoni Université de Bourgogne-on végeztem. Itt kihasználhattam a helyi könyvtárakat Descartes moráljával és istenfogalmával kapcsolatos kutatásaimhoz, melyekből egy szigorlati dolgozat, valamint egy szemináriumi dolgozat született francia nyelven. A jelen kötetben szereplő írás 2006. tavaszán született. A jövőben valószínűleg más irányt vesznek kutatásaim, és az alkalmazott etika felé fordulva környezeti filozófiával fogok foglalkozni, „mellékpályán” azonban továbbra is kiemelten érdekel az álom jelensége.

KAPUSY PÁL

◄ Az álom mint szkeptikus érv

„Valódi az álom, amíg tart, ennél többet az életről sem mondhatunk.”¹

1. Bevezetés

Az álommal, az emberi álmodással kapcsolatban számos kérdés vár még megválaszolásra. Ezek egy része az empirikus tudományok birodalmán belül fogalmazódik meg, válik vizsgálhatóvá, és kerül talán egyszer megválaszolásra. Az alábbi írás az álom jelenségét filozófiai perspektívából közelíti meg, és pedig a descartes-i „álomargumentum” néven ismertté vált szkeptikus érven keresztül. A dolgozat konklúziója szerint nincs olyan megbízható kritériumunk, amelynek segítségével eldönthető lenne, hogy aktuálisan, az adott pillanatban álmodunk-e, avagy ébren vagyunk. Persze felvethetjük, hogy tulajdonképpen őrületségünk megállapítására sincs számunkra megfelelő kritérium.² Sőt, gondolhatunk arra is, hogy létezik egy gonosz démon, aki folyton megtéveszt minket, vagy akár agyak is lehetünk egy tartályban: kétséges, hogy mindegyik lehetőséget ki tudjuk zárni valamifajta megkülönböztető eljárás segítségével. Mi értelme van tehát mégis éppen az *álmot* vizsgálni filozófiai szempontból?

Az álom különleges jelenség. Akár mindennap megtapasztalhatjuk, létezése empirikusan adottnak tekinthető, még a tudati folyamatok tapasztalati vizsgálatának minden elméleti és módszertani nehézsége mellett is. Ezzel szemben például az örület problémája nem igazán filozófiai kérdés, mivel nem elég erős a külvilág megkérdőjelezésére. A csaló démon érv viszont túlságosan is erősnek tűnik, hipotézisként nehezebben védhető, például karteziánus szemszögből Isten „helyes” fogalmának elfogadása mellett kizárható egy *genus malignus* létezésének lehetősége. A dolgozat egyik következtetése az, hogy az álom jelenségéből kiinduló kételkedést Descartes maga sem tudta kielégítően megválaszolni. Hogyan tudta ennek ellenére biztos, megingathatatlan alapokra helyezni a tudományos ismeretek épületét? Írásunk végén megpróbálunk erre is választ találni.

1 Ellis: *The World of Dreams*. Houghton Mifflin, New York, 1992. Idézi: Jouvet (2001), 116.o.

2 Vö. A 22-es csapdája.

2. Álom és ébrenlét fenomenális³ hasonlósága

Mielőtt nekifognánk vizsgálódásunknak, meg kell felelni arra a kérdésre, hogy nem tartalmaz-e körbenforgást már a probléma felvetése is? Hiszen az állítás, amit vizsgálunk, valahogy így hangzik: álom és ébrenlét megjelenési jegyeit tekintve annyira hasonló egymáshoz, hogy nem tudjuk megkülönböztetni őket. Nevezük ezt *hasonlósági tézis*nek. A körbenforgás azonban abban állna, hogy már maga a kérdés felvetése előfeltételezi, hogy tudunk valamiféle különbséget tenni a két állapot között. A szakirodalomban találunk olyan érvelést, mely szerint igaz ugyan, hogy a tézist meg lehet hibásan is alkotni, azonban Descartes nem követte el a fenti tévedést. A hasonlósági tézis megfogalmazásakor mindössze azt a banalitást előfeltételezi, hogy de facto megkülönböztetünk álmot és ébrenlétet, nem törődve azzal, hogy mindezt *megbízhatóan* tudjuk-e megtenni.⁴ Mások azt vetik fel, hogy Descartes szkeptikus érvelése nem nyugodhat semmi olyan állítólagos tudáson, melyet az érzéki tapasztalat segítségével szerzett: ilyen lenne az, hogy rendelkezik az álom kifejezés fogalmával, vagyis hogy már aludt, volt álma korábban. Erre meg lehet felelni úgy is, hogy az elmélkedő egyszerűen csak posztulálja az álom fogalmának lehetőségét a vizsgálódás érdekében.⁵

A fenti megfontolások mellett az álomargumentum azon sajátosságát is ki lehet emelni, hogy az a mű egészében betöltött szerepéből fakadóan nem egy analitikusan rekonstruálható, szillogisztikus gondolatmenet premisszákkal és konklúzióval, hanem egy ráhangolódó jellegű meditáció. Ahogy Márkus György fogalmaz, az első elmélkedésekben szereplő „fikciókat” (vagyis az álomargumentumot és a csaló isten hipotézist) „nem lehet az irodalmi képviségtől megfosztott diszkurzív argumentációval helyettesíteni – egyszerűen azért nem, mert ezek *rossz*, hibás érvek.”⁶ Hibás érvek abban az értelemben, hogy őket Descartes az elmélkedések további részében egyértelműen annak minősíti. Márkus szerint funkciójuk a következő: „ezek a *képzelt*erőt szándékozzák érinteni/befolyásolni, hogy egy attitűdöt, a tévedéstől való félelem kognitív emócióját idézzék elő.”⁷

3 Az angol *phenomenal* szót fordítom így. A „fenomenológiai” kifejezés konnotációja túlságosan erősen kötődik az azonos nevű filozófiai, módszertani áramlathoz, és bár a „fenomenális” a magyar szlengben egy dicséret jelző szerepét tölti be, emellett döntöttem.

4 Ld. Newman cikke a Stanford online enciklopédiában.

5 Stroud: *The Problem of the External World*. in *The Significance of Philosophical Skepticism*. Oxford University Press, 1984.

6 Márkus: Van-e teste az eszményeknek? Avagy irodalmi „forma” és filozófiai „tartalom” Descartes-nál. in *Metafizika – mi végre?*, 108. o.

7 Uo.

Ha a fenti érvelést elfogadjuk, mi értelme van mégis az álomargumentummal és a hasonlósági tézissel foglalkozni? Talán az, hogy egy túlzó, „hiperbolikus”, módszertani célból alkalmazott kétely esetén mindig fennáll a veszélye annak, hogy a későbbiek során nem sikerül a kételkedést kiváltó okot teljes mértékben megszüntetni. Ennek fényében pedig van létjogosultsága megvizsgálni, hogy mi az értelme az álommal kapcsolatos descartes-i szkeptikus „fikciónak”, és mennyiben tekinthető kielégítőnek a hatodik elmélkedésben kifejtett „cáfolata”.⁸ Másképp megfogalmazva: igaz van-e Descartes-nak akkor, amikor művének végén „rossz, hibás érvnek” minősíti azt? Először tekintsük át röviden Descartes legfontosabb műveiben szereplő releváns szöveghelyeket.

„S ahogy ezeket figyelmesebben átgondolom, olyan nyilvánvalónak látom, hogy sohasem tudom biztos jelek alapján megkülönböztetni az álmot az ébrenléttől, hogy elámulok, s már-már szinte maga ez az ámulás erősíti meg bennem azt a véleményt, hogy álmodom.”⁹

„(...) még sohasem volt olyan érzetem, amelyről éber állapotban meg voltam ugyan győződve, ám amelyről ne vélekedhetnék álomban is úgy, hogy éppen érzékelem.”¹⁰

„Különösképp áll ez ama legfőbb kételkedésre, amely az álomra vonatkozott, hogy tudniillik nem tudtam megkülönböztetni az ébrenléttől.”¹¹

„(...) mert alvás közben szinte mindig álmodunk, s ekkor úgy tűnik nekünk, hogy végtelen sok dolgot élénken érzékelünk és világosan képzelünk, amelyek sehol sem léteznek; amikor pedig így elhatároztuk magunkat a mindenben való kételkedésre, nincs már olyan jegy, melynek révén megtudhatnánk, hogy az álombeli gondolatok hamisabbak-e a többiekénél.”¹²

„(...) végül meggondoltam, hogy amiket éber állapotban gondolok, ugyanazok álomban is igazamba juthatnak s akkor nem igazak (...).”¹³

8 Elfogadhatjuk Faragó-Szabó István (2005) érvelését is, aki szerint például Mersenne-el vagy Berkeley-vel ellentétben Descartes nem elégedett meg azzal az antiszkeptikus megfigyeléssel, hogy „az emberek nem hajlandóak kétségbeesni a szkeptikus érvek hallatán”. „Descartes nem ezt az utat választotta. Úgy gondolta, hogy ha nem akarunk sanszot adni a szkepticizmusnak, alá kell szállnunk.” (Uo., 167. o.)

9 Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról* (ford.: Boros Gábor), Atlantisz, 1994. 27. o.

10 Uo. 95. o.

11 Uo. 107. o.

12 Descartes: *A filozófia alapelvei*, 4.§. (ford. Dékány András). Atlantisz, 1996. 26. o.

13 Descartes: *Értekezés a módszerről* (ford. Alexander Bernát). Kossuth, 1991. 48. o.

Tehát Descartes szerint, legalábbis a szkepszis fázisában, nincs megfelelő kritérium, nincs olyan „biztos jel”, nincs „olyan jegy”, melyek segítségével a két állapot között teljes bizonyossággal különbséget tehetünk. Láthatjuk azt is, hogy Descartes célja elsősorban a kívülvilágra vonatkozó naiv realizmusba vetett hit megingatása. Hogyan lehetséges két állapotot megkülönböztetni? Egyrészt összevethetjük egymással a két állapotban átélt tapasztalatok minőségét. Tekintve, hogy itt fogalmilag ingoványos talajon járunk, az „átélt” szó helyett alkalmazhatnánk a „szerzett”, „megélt”, „tapasztalt”, kifejezéseket is. Tapasztalat helyett pedig akár a „világ”, „valóság”, „élményanyag”, „gondolat”, „mentális tartalmak” is illeszthetők, gondolkodási keretünk függvényében.¹⁴ Az egyszerűség kedvéért használjuk most az „átélt tapasztalat” kifejezéseket. Mit értünk tehát azon, hogy két „átélt tapasztalat” minőségileg megkülönböztethetetlen? A következő, 2.1. fejezetben erre keressük a választ. Ha két fenomenálisan hasonló állapotot meg akarunk különböztetni, megpróbálhatjuk empirikus úton, például külső segítséggel eldönteni, melyik állapotban vagyunk éppen. Így a részegség esetén megkérdezhetünk valakit, hogy erősen ittas állapotban levő személynek tart-e jelenleg minket. Működhet-e ilyen módszer az álom esetén? Erről szól a 2.2. fejezet. Végül nem kerülhető meg az a kérdés sem, hogy az egyik kitüntetett állapotról, nevezetesen az álomról, lehet-e egyáltalán értelmesen beszélni? Állíthatom-e azt, hogy én most éppen álmodom, vagy ezen lehetőség értelmessége fogalmi elemzés útján kizárható (2.3. fejezet)?

2.1. Megkülönböztetés intrinzikus jellemzők alapján

Az egyik lehetséges megközelítés a különböző állapotokban átélt tapasztalatokat *intrinzikus* tulajdonságaik alapján jellemezni. Milyen elvek mentén működik a két világ? Milyen törvények érvényesek?

2.1.1. A fizikai törvények

Beszámolók alapján tudjuk, hogy az álomban nem ugyanazokat a fizikai törvényeket tapasztaljuk, mint az ébrenlét állapotában. Tipikus példa az álom során átélt repülésélmény, amikor a gravitációt semmibe vevő, lebegési, repülési élményről mesél valaki. Ez egészen nyilvánvaló különbséget jelentene a két állapot, két tapasztalati

¹⁴ A problémát voltaképpen az álombeli és az ébrenlét *tudatának* összehasonlításaként is meg lehet fogalmazni, ekkor az alábbi gondolatmenetet mint az álombeli és az éber tudattartalmak bizonyos szempontból történő analízisének tekinthetjük.

mező között. De vajon következik-e ebből, hogy ha *most* azt tapasztalom, hogy nem tudok repülni, vagyis úgy tűnik, hogy érvényesek a fizika törvényei, akkor *most* nem álmodom? Hasonlóképpen feltehetjük ezt a kérdést is: következik-e abból, hogy ha azt tapasztalom, hogy tudok repülni, hogy ott és akkor álomban eme furcsa tapasztalat átélésekor *tudom*, hogy álmodok? A válasz nemleges mindkét kérdésre. Az elsőre azért, mert az álombeli tapasztalatokra nem mindig igaz, hogy a fizika általunk ismert törvényei *ténylegesen* áthágásra kerülnek. Vagyis pontosítani kell a korábbi megfogalmazást: az álom során nem *mindig* ugyanazokat a fizikai törvényeket tapasztaljuk, mint az ébrenlét állapotában. Vannak olyan áloomezidők, melyek során az éber állapotunkban érvényes fizikai törvények működnek. Talán ez az egyik oka annak, hogy Descartes az első elmékedésben olyan álomélményt idéz fel példaként,¹⁵ ami teljességgel hasonló egy ébrenlétben átélt tapasztalathoz, és nem egyikét a bizarr lehetőségeknek. A második kérdésre adott válasz már korántsem ilyen egyszerű. Első megközelítésben ugyanis úgy tűnik, hogy álunkban bármilyen abszurd, akár a fizika törvényeivel ellentétes tapasztalatot élünk is át, számunkra mégis az álombéli „valóság” marad az igazi világ. Ha azt álmodom, hogy repülök, akkor az ott és akkor nem ébreszti fel bennem a kételyt, hogy vajon álmodom-e, hisz minden valóságosnak tűnik. Erre a problémára a következő fejezetben részletesebben is kitérünk.

2.1.2. A „tényellentétes” álmódás

Vannak olyan álmok is, melyek során nem a fizika törvényei működnek másképpen, hanem múltbeli, már megtörtént események újra átélése, más forgatókönyv szerint való lejátszása történik. Ilyen álomra példa egy már elhunyt személlyel való találkozás. Ha álunkban megboldogult nagyapánkkal találkozunk, vajon gyanút fogunk-e, hogy emlékeink szerint ő már meghalt, így a találkozás lehetetlen, tehát *most* biztosan álmodunk? A kérdés megválaszolásához vizsgáljuk meg, hogy vajon személyes emlékeztünk megegyezik-e álombeli emlékeztünkkel, másképpen megfogalmazva ugyanarra emlékszünk-e álunkban, ami „normális” életünkben történt. Arra, ami „normális” életünkben történt, az álom során valamilyen formában nyilvánvalóan emlékezh^{et}ünk, hisz az álombeli képeink nagyrészt az ébrenlét során szerzett benyomásainkból konstruálódnak. Az azonban, hogy emlékezh^{et}ünk *másra* is, korántsem ilyen egyértelmű. Visszatérve példánkra, álunkban emlékezh^{et}ünk úgy, hogy meghalt nagyapánk még-

15 „Mert valóban, mily gyakran meggyőző a megszokott, éjszakai nyugalom arról, hogy itt vagyok, ruha is van rajtam, s a tűznél ülök, holott valójában ruháimtól megszabadulván takarók között fekszem!” Descartes: *Elmékedések az első filozófiáról* (ford.: Boros Gábor), Atlantisz, 1994. 27.o.

sem halt még meg? A kérdés empirikus jellegű: álomélmények beszámolójára építve dönthető el, és ez alapján igenlő választ kell adnunk. Tegyük fel, hogy létezik „álombeli emlékezet”, mely *eltér* az ébrenlét valóságának emlékezetanyagától. Másképpen megfogalmazva más múltunkra emlékszünk, mint egyébként. Ebben az esetben semmiképpen sem szolgálhat kritériumul főkérdésünk eldöntéséhez az álmodás során tapasztalt valóság „emlékezetünk” szerinti valósággal való összevetése. Hiszen ekkor emlékezhetünk úgy is, hogy a fizikaórán azt tanultam, hogy tudok repülni, s vélekedhetünk úgy is, hogy nagyapánk még nem távozott el az élők sorából.¹⁶

De vajon segít-e rajtunk az, ha feltételezzük, hogy az álombeli emlékezet *nem térhet el* a valóságostól? Most tegyük félre azt a problémát, hogy egy álomepizód során a közvetlenül átélt tapasztalat milyen értelemben tekinthető álombeli, illetve ébrenlégi emlékezetnek. (Hiszen az álomban átéltekre felébredés után is emlékezhetek, így ez bekerül a „normális” emlékezetbe.) Tehát elegendő-e egy furcsa, fizikai törvényeket meghazudtoló tapasztalat esetén emlékezetünkre hivatkozni? A kérdés ismét empirikusan eldönthetőnek tűnik, ha gyakorlatunk álomélmények beszámolóira. Tegyük fel, hogy elmélkedőnknek valóban volt már olyan álomélménye, amikor elhunyt nagyapjával találkozott. Ekkor az is eszébe jutott, hogy idős rokona már meghalt, tehát a találkozás tulajdonképpen lehetetlen. Álomban ennek ellenére nem arra gondolt, hogy most álmodik, hanem egyszerűen a közvetlen tapasztalat felülírta az okoskodást, és úgy ítélte, hogy nagyapja mindezek ellenére jelen van előtte, és folytatódott az álombeli történet. Tehát a valóságos emlékezet (nagyapja halálának tudata) és a közvetlenül tapasztalt (de álombeli) valóság ellentmondásba került.¹⁷ Mivel rendelkezhetünk ilyen álomélménnyel, úgy ítélnünk, hogy az elmélkedő számára az emlékezetünkkel ütköző, tényellentétes tapasztalat még akkor sem szolgálhat megfelelő kritériumul, ha elfogadjuk azt az állítást, hogy az álmodás során „nem álmodjuk újra” emlékezetünket. Ezen a ponton azonban elkerülhetetlennek látszik egy az elmúlt évek empirikus jellegű kutatásaihoz kötődő jelenség megemlítése. Az előbb amellet érveltem, hogy még a legabszurdabb, valószerűtlen, fizikával és emlékeinkkel ellentétes tapasztalatok ellenére sem ítélnünk úgy álunkban, hogy most álmodunk. Az elmúlt évtizedek empirikus kutatásai szerint azonban az álomemlékek kis hányada ún. „tisztá tudatú álom” (lucid dreaming), olyan álom tehát, melynek során amikor elgondolkozunk azon, hogy vajon álmodunk-e, azt a választ adjuk, hogy igen. Olyan onirikus tudatról van itt szó, mely egyúttal reflexív is.

16 A konzisztencia-kritériumról bővebben ld. a 3. fejezetet.

17 Itt azzal az ellenvetéssel lehet élni, hogy ezek szerint az álomban nem működik megfelelően a következtetési képesség, álunkban „átsiklunk” az irracionális részletek felett. Azonban ekkor azon „részlet” felett is átléphetünk észrevétlenül, hogy a helyzet irracionálisából következően biztosan álmodunk.

Az 1980-as években megindult kutatások során kísérletekkel sikerült igazolni, hogy létezik olyan álom, amikor az álmodó tudatában van annak, hogy álmodik. Hogyan lehet ezt igazolni? Stephen LaBerge volt az első tudós, aki empirikus kísérletekkel igazolta a tiszta tudatú álom létezését. Az első kísérletekben az alvó ember szemmozgásának irányát rögzítették. A tiszta tudatú álmodásra képes kísérleti alany álmában álombeli ujjait követve szándékosan fel-le mozgatta lassan a szemét. Ezt a mozgást a műszerek is kimutatták. Később a kísérleti alanyok előre megbeszélte módon jelzéseket adtak álmukban a kísérletvezetőnek, például az ujjukat mozgatva.¹⁸ Sőt, az Egyesült Államokból kiindulva szabályos mozgalom alakult ki, mely azt a „nemes” célt tűzte zászlajára, hogy népszerűsíti a tiszta tudatú álmodást lehetővé tevő módszereket, technikákat, eszközöket. Ezek központjában az ún. „valóság-ellenőrzések” állnak (RC, reality check), melyeket elvégezve elvileg ellenőrizhetjük, hogy álmodunk-e vagy ébren vagyunk. Ilyen egyszerű módszer az, hogy napközben is rendszeresen rá kell pillantani egy órára, majd pár másodperc múlva ismét ránézni – ha eközben túl sok idő tel el, vagy esetleg a kijelzőn zavaros szimbólumokat látunk, akkor biztosan álmodunk. Eszközként pedig például olyan maszkot húzhatunk alvás előtt fejünkre, mely figyeli éjjeli szemmozgásunkat a csukott szemhéjon keresztül is. Az intelligens szemüveg amint érzékeli, hogy a megfelelő alvásszakaszba értünk, fénysugarat bocsát ki, aminek következtében álmunkban valami világos, fénylő dolog jelenik meg, hasonlóan ahhoz, mint amikor az ébresztőóra csilingelését álmunkban a villamos hangjává alakítjuk. A módszer sikeréhez nincs is másra szükségünk, minthogy éber állapotunkban is néha elgondolkozunk azon, hogy ha például nagy halom gyémántot fogunk látni, akkor az nagy valószínűséggel álmunkban lesz. Azt jelenti-e mindez, hogy a huszadik század tudománya ilyen téren is rácáfolt Descartes-ra, azaz rendelkezésünkre áll a „kritérium”, mellyel képesek vagyunk az álmot az ébrenléttől megkülönböztetni? Elképzelhető. Azonban ezek a módszerek teljes bizonyosságot semmiképpen sem tudnak nyújtani, például azon okból kifolyólag, hogy a teszt elvégzését is meg lehet álmodni. Ilyen tiszta tudatú álomnak tekinthetjük egyébként Descartes 1619-es álmai közül a harmadikat is.¹⁹ Ez azonban önmagában nem elégséges ahhoz, hogy a hasonlósági tézist cáfolja, hiszen ahhoz elég azt fenntartani, hogy az elmélkedőnek volt már olyan álma, aminek során meg volt győződve arról, hogy nem álmodik.

18 A témáról bőseges anyag található például a www.lucidity.com oldalon, a Lucidity Institute honlapján.

19 „Az volt a legkülönösebb, hogy miközben azon tűnődött, vajon álmodik vagy látomása van, alvás közben arra a döntésre jutott, hogy álmodik, sőt, még mielőtt álma elszállt volna, értelmezte is azt...” (Descartes itt harmadik személyben beszél magáról.) Idézi: Jouve (2001), 116.o.

2.1.3. Élénkség, világosság, határozottság

A mindkét tapasztalatban egyaránt működő törvényszerűségek mellett egy másik intrinzikus jellemző is szolgálhatna alapul a megkülönböztetethez. Ez pedig a tapasztalatok perceptív jellege, úgy mint élénkségük, határozottságuk, világosságuk. Empirikus beszámolók alapján nagy valószínűséggel állítható, hogy az álombeli élmények minősége, élénksége egyénenként eltérő, és különböző fokú lehet. Hasonlóan a fizikai törvényekhez, ahol elegendő volt annyit állítani, hogy *néhány* álmunkban úgy tűnik, hogy azok teljesen hasonlóak az ébrenlétbeliékhöz, az álmok élénkségéről is elegendő annyit állítani a szkeptikus kétely fenntartásához, hogy *néhány* személy *néhány* álma hasonló világosságú az ébrenlét tapasztalataihoz. A „*néhány* személy” meghatározáson annyit még pontosíthatunk, hogy elég, ha magának az elmélkedőnek volt már ilyen jellegű álomélménye. Ráadásul a jelenvaló álomélmény élénksége, és az álomélmény utólagos, *felidézésekor*i élénkségéről tudjuk, hogy nem azonosak,²⁰ vagyis hasonlóan az ébrenlét során átélt eseményekhez, az álmunkban történtek is sokszor homályosabbnak tűnnek utólag, mint amikor megéltük őket. Sőt, még azt is hozzátehetjük, hogy teljes mértékben elképzelhető olyan álomélmény, ahol valaki ún. „aha” élményt él át, hirtelen úgy érzi, világosabban átlátja az összefüggéseket mint általában szokta. Azt az állítást, hogy Descartes azon „*néhány*” személy közé tartozik, akiknek legalábbis volt már az ébrenlét tapasztalataihoz hasonlóan élénk álomélménye, plauzibilisen fenn lehet tartani, többek között az 1619. november 10-i híres, utólag meghatározónak tekintett álmára utalva.

Gondolatmenetünknek itt igen lényeges pontjához érkeztünk. Megfogalmaztuk ugyanis, hogy ha az elmélkedő végtelenségig fokozza a kételyt, és semmit nem akar elfogadni, amiben nem biztos kétségbevonhatatlanul, akkor az álom és ébrenlét kapcsán elegendő, ha akár egyszer is volt az ébrenléthez teljes mértékben hasonló álomélménye. A teljesség kedvéért azonban még vizsgáljunk meg egy másik területet, ami a két tudatállapotra jellemző tapasztalatok között különbséget tehetne.

²⁰ Itt élhetnénk azzal az ellenvetéssel, hogy pont ezért azon személyek számára, akiknek olyan gyenge az álomfelidézési képességük, hogy sohasem álmodnak, ébrenléti és álombeli tapasztalata össze sem hasonlítható. Azonban a huszadik századi neurofiziológiai eredmények ismeretében szinte kizárt annak a lehetősége, hogy vannak olyan emberek, akik tényleg nem álmodnak (az ún. paradox alvás jelensége minden embernél, sőt a legtöbb emlős állatnál is megfigyelhető.) Valószínűbb, hogy csak nem rendelkeznek megfelelő hozzáféréssel álmaikhoz, de ez fejleszhető. Példaként említhetők azok a kísérletek, amikor a kísérleti alanyokat a megfelelő alvásszakaszban felébresztették, és ekkor könnyedén vissza tudtak emlékezni álmaikra.

2.1.4. Színek

A huszadik század közepén az álomkutatók általában úgy vélték, hogy az álom nagyrészt nem színes, hanem fekete-fehér. Ezzel szemben mind korábban, mind a későbbiekben az a nézet tűnt elfogadottabbnak, hogy álmaink inkább színesek. Schwitzgebel (2002) szerint ennek a média, például a fekete-fehér mozgókép megjelenése az oka. Ahogy az elmúlt néhány évtizedben a színes film egyeduralomra tett szert, az álombeszámolóokban is a színes álmok kerültek túlsúlyba. Vajon az emberi álmodás jellege változott meg néhány évtized alatt, vagy az álomról szóló beszámolókat befolyásolják olyan társadalmi jelenségek, mint a film? Véleményem szerint nem valószínű, hogy maga az emberi álmodás természete ment volna keresztül valamiféle átalakuláson. Sokkal inkább védhetőnek tűnik az az álláspont, hogy az olyan kísérletek során, amikor az álomélmények színességét próbálták felmérni, a válaszolók alapvetően tévedtek álmaikról adott beszámolóikban. Hozzátehetjük még, hogy a kutatási módszertan is megváltozott, a korábbi kérdőíves, interjúk módszert felváltotta a gyors szemmozgásos alvásszakaszban (REM) történő felébresztés. Ez egyrészt alátámasztani látszik a hasonlósági tézist, másrészt pedig az emberi emlékezet és a képzelet működésével kapcsolatos további kérdéseket is felvet. Például nem csak egy álombeli eseményről, gyakran egy korábban megnézett filmről sem tudjuk mindig megmondani, hogy vajon színes, vagy fekete-fehér verzióban láttuk.

A fentiek alapján annyit mindenesetre megállapíthatunk, hogy az álom fenomenális jellegéről való tudásunk bizonytalanabb annál, mint ahogy elsőre gondoljuk. Mivel az álomról legtöbbször utólag beszélünk, analógia állítható fel az emlékezet és az álomélmények között (ilyen esetben voltaképpen az álomélmény az emlékezet részét képezi). Emlékeink hiányos, bizonytalan felidézése hasonlít ahhoz, ahogy álmainkra emlékszünk. Például álunkban szerepelt valaki, akit név alapján tudunk azonosítani, de nem hasonlított az éber állapot számára létező, „valóságos” illetőhöz. Ezzel párhuzamba állíthatjuk az emlékezet működését, amikor a példánál maradva, találkoztunk valakivel, akiről utólag nem tudjuk megmondani, hogy milyen ruhát viselt. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy az illető nem viselt ruhát. Tehát az, hogy álmainkban színes világot tapasztalunk, nem zárható ki. Természetesen nem lehet megfelelő jegy a két állapot megkülönböztetésére a tapasztalt vizuális élményanyag színes vagy fekete-fehér jellege.

2.2. Megkülönböztetési eljárás

Ha elfogadjuk, hogy az álom és az ébrenlét során tapasztaltak nem különböznek intrinzikusan, minőségi jegyeik alapján, akkor valami más megoldást kell kitalálni a két állapot különválasztására. Megpróbálhatjuk feltenni a kérdést előbb másoknak, majd magunknak az állapotunkat illetően, illetve kísérletet tehetünk az álom lehetőségének kizárására oly módon, hogy magát az „álmodni” kifejezést értelmetlennek nyilvánítjuk.

2.2.1. Kísérletek

Hogyan lehet választ kapni arra a kérdésre, hogy „én most álmodom?” vagy „én most ébren vagyok”? Egyelőre tegyük félre azt a problémát, hogy egyáltalán értelmesek-e ezek a kérdések. Tegyük fel, hogy belesípek magamba: ha felébredek, akkor álmodtam, ha nem, akkor ébren vagyok. Természetesen ez nem lehet a megfelelő eljárás a kérdés eldöntéséhez, hiszen álmodhatom az eljárás elvégzését is, mint ahogy bizonyára rendelkezünk olyan álomélményről adott beszámolóval, amiben az adott személy azt álmodta, hogy elvégezte a „csípés-tesztet”. De vajon nem lehet-e másokat megkérdezni arról, hogy álmodom-e? Ha most megkérnék egy a közelemben tartózkodó embert, hogy biztosítson arról, hogy ébren vagyok, s tényleg itt ülök a szobámban, és jelen írás gondolatmenetét szövögetem, akkor vajon válasza kielégítő kritériumul szolgálna? Természetesen nem, hiszen miért is ne álmodhatnám azt, hogy megpróbálok ily módon eldönteni, hogy éppen álmodom vagy ébren vagyok.²¹ Felvethetném azt is, hogy próbáljak csak visszagondolni arra, hogy megtörtént az álom-ébrenlét állapotok közti átmenet, vagyis tisztán emlékszem arra, hogy álmodtam az éjjel, majd felébredtem, azóta el is telt egy kis idő, még nem aludtam el újra, tehát most biztosan ébren vagyok. Sajnos azonban ez az ellenvetés is hasonlóan megválaszolható, mint a korábbiak: ahhoz, hogy fenntartsuk a szkeptikus kétely lehetőségét, elegendő, ha az elmélkedőnek csak egyszer is volt már olyan álma, amiben „fel is ébredt” az álom során.

2.2.2. Kérdés az „álmodni” ige használatával

Térjünk most vissza arra a problémára, hogy egyáltalán feltehető-e értelmesen a kérdés: „én most álmodom?” Mindenekelőtt annyit biztosan megállapíthatunk, hogy nem egyes szám első személyben feltenni a kérdést meglehetősen szokatlan, ha nem is

21 Sőt, egy ilyen álom valószínűségét pszichológiai értelemben csak fokozza, ha az álom kérdése ébrenlét során foglalkoztat.

értelmetlen. Ugyanis ebben az esetben a kérdés ahhoz válik hasonlóvá, amikor megkérdezzük valakitől: alszol? Természetesen erre értelmesen csak nemmel lehet felelni, az „igen” válasz (ami ez esetben egyenértékűnek tekinthető az „én most alszom” vagy „én most álmodom” állításokkal) öncáfoló jellegű, mivel az álmodás fogalmában benne rejlik az alvás is, amely *per definitionem* kizárja a külvilág ingereire történő tudatos reakció lehetőségét. A fent említett furcsaság tényét az adja, hogy a „most álmodsz?” kérdés esetén tulajdonképpen a *válasz hiánya* (vagy az esetleges horkolás) jelenti az igenlő választ.

2.3. Lehetetlen „álmodni”?

Az előző gondolatok talán hétköznapiak és banálisnak tűnnek, mindenesetre egyértelműen példázzák azt, hogy maga az „álmodni” kifejezés jelentése milyen problémákat vethet fel. Lehet-e *jelen* időben, egyes szám *első személyben* értelmesen használni („én most álmodom”, „azt álmodom, hogy...”) ? Hiszen múlt időben minden bizonnyal értelmesnek tekinthetjük, amikor valaki beszámol olyan emlékekről, tapasztalatokról, amelyeket úgy tűnik, hogy alvása ideje alatt élt át. Tehát a „múlt éjjel azt álmodtam, hogy” kezdetű mondatokban vagy a „tegnap éjjel álmodtam”-ban szereplő használat legitimnek tűnik. Ha a jelen idejű formára gondolunk, akkor a *nem egyes számban* megfogalmazott állításokban szereplő kifejezést is értelmesnek tekinthetjük. Például amikor azt mondjuk, hogy „ő most éppen álmodik”.²²

2.3.1. Az „álmodni” fogalmának értelmessége

Az előbb azt állítottuk, hogy az álom fogalmában „binnen rejlik” az alvás is. Járjuk most körül egy kicsit az „álmodni” kifejezés jelentését. A *Magyar értelmező kéziszótár* a következő meghatározással szolgál:

„**álmo** | **dik** tn (és ts) ige 1. Alvás közben (vkivel, vmivel kapcs.) álmot lát. ~ik vkivel, vmi-vel v. vkiről, vmiről. | ts <Vmilyen eseményt> álmában lát, átél. Azt ~ta, hogy... 2. (...)”
 „**álom** fn 1. Alvás közben észlelt (képszerű) képek sorozata. *Álmot lát.* (...)”²³

22 Ellenvetésként fel lehet hozni, hogy mások mentális tartalmaihoz nincs hozzáférésünk, így értelmesen legfeljebb annyit állíthatunk, hogy „ő most mélyen alszik”. Azonban egyrészt amikor valaki álmában beszél, akkor erősen valószínűsíthető, hogy álmában kommunikatív szituációt él át, és nem csak a beszélőszervei keltek önálló életre. Másrészt az elmúlt évek neurofiziológiai kutatásai is rendkívül valószínűtlennek teszik azt a lehetőséget, hogy az álmodásról legalábbis valamilyen közvetett formában ne lehetne tudomást szerezni. Ld. 20. lábjegyzet.

23 Mindkét idézet forrása a következő: *Magyar értelmező kéziszótár*, Akadémiai kiadó, Budapest, 1980. 35.o.

A két definícóból a következő, a hétköznapi nyelvhasználatnak megfelelő meghatározás adódik:

álmodni = alvás közben észlelt (képszerű) képek sorozatát látni, átélni.²⁴

Felfigyelhetünk emellett a szótárban is kiemelt intencionális jellegre. Az álom, mivel egyfajta tudatként is tekinthetjük, mindig valamire irányul, mindig valamiről szóló álom, „valaminek az álma”. Az „én most álmodom” állítást tehát átfogalmazhatjuk a fentiek szerint:

én most álmodom = én most alszom, és eközben képek sorozatát észlelem, élem át.

A kijelentéssel kapcsolatban rögtön valami furcsa érzésünk támad, ami abból adódik, hogy a mondat első fele, az „én most alszom” állítása a fentebb ismertetett abszurd jelleggel bír. Valójában a mindennapi nyelvben egyes szám első személyben akkor használjuk az álmodni igét, amikor egy valószerűtlen helyzetben a meglepetésünket fejezzük ki. („Ez hihetetlen! Biztos csak álmodom!” vagy „Ez nem lehet igaz, álmodom”). Ilyen esetekben a használat legitimnek tűnik, de ekkor nem állítjuk *ténylegesen* magunkra vonatkozóan az álmodás tényét (metaforikus használat). Tehát ha elfogadjuk, hogy az álmodás fogalmával elválaszthatatlanul összefügg az alvásé is, akkor súlyos nehézségekkel kell szembesülnünk.

Norman Malcolm az ötvenes évek második felében előállt egy tézissel:²⁵ szerinte az álmodás során nem beszélhetünk semmiféle átélt tapasztalatról, értelmetlen egy olyan megfogalmazás, hogy „X álmában azt gondolta, hogy p”, mert álomban semmiféle gondolás, akarás, hívés stb. nem lehetséges. Nemcsak hogy nem igaz az állítás, miszerint álom és ébrenlét megkülönböztethetetlen, hanem egyenesen értelmetlen róla beszélni is, feltenni a kérdést, vajon igaz-e. Hogy jutunk Malcolm szerint az álom fogalmához? Csakis azon mindennapi jelenség útján, amit az álmokról szóló beszámolóknak, leírásnak nevezünk.²⁶ Amikor azt mondjuk, hogy *emlékszünk* egy álomra, akkor valójában mást értünk azon kifejezésen, hogy „emlékezni”, mint amikor a hétköznapi értelemben használjuk. Hiszen az

24 Persze felvethető, hogy milyen alapon fogadjuk el éppen egy kézisztár meghatározását kiindulási alapnak. Szerintem azonban az álmodni és az álom szavakon éppen *valami ilyesmit* értünk, összhangban az értelmezőszótárral. Fontos megjegyezni, hogy az álom során igen gyakran több érzékszervi modalitás működik, például szaglás, térérzékelés, tapintás, ennyiben tehát a definíció pontatlannak tekinthető. Gondolatmenetünket ez nem befolyásolja, mert az „én most álmodom” átfogalmazását követően a mondat első felének, az „én most alszom” mellékmondatnak van kiemelt szerepe.

25 Malcolm: *Dreaming*, Routledge, 1959.

26 Malcolm itt Wittgensteinra hivatkozik. Amikor valaki felébred, és azt állítja, hogy alvás közben mindenféle dolgokat megtapasztalt, és tudjuk, hogy nem hazudik, nem kitalál dolgokat, akkor azt mondjuk: álmodott az éjjele. Ez pedig egy nyelvjáték. Ettől még az, hogy *álmodott*, vagy *van egy olyan benyomása, hogy álmodott*, azonos dolognak tekinthető (id. mű 121. o.).

álom esetében semmilyen külső kritériumunk nincs ellenőrizni emlékeink helytállóságát, míg a hétköznapi emlékeinket illetően rendelkezésünkre áll a saját magunk vagy mások által történő ellenőrzés lehetősége (például ha úgy emlékszem, hogy betörték az éjjel az ablakot, akkor reggel meg tudom nézni, hogy valóban nem csal-e emlékezetem). A szerző egyik példája az, hogy ha valaki elmeséli, hogy egy órával ezelőtt egy kígyó nagyon megijesztette, és ha ez nem egy álombeli történet, akkor az egy órával ezelőtti viselkedéséből tudnánk következtetni állításának igazságára, míg az álom esetében természetesen erre még elméletileg sincs mód. Malcolm tehát erősen hangsúlyozza azt a különbséget, ami az álomról és a publikus eseményekről való beszámolóik között fennáll. Az álmokkal kapcsolatban csak a hétköznapi nyelvhasználat esetén beszélhetünk „tapasztalatról”, szigorú értelemben az álom során nem élünk át semmiféle tapasztalatot. A tapasztalat kifejezést amikor az „álomban” szóval vezetjük be, akkor egészen más értelemben használjuk – állítja Malcolm.²⁷ Nem igaz tehát, hogy ugyanolyan érvennyel beszélhetünk tapasztalatról, vélekedésekről, állításokról álunkban, mint éber tudatállapotban, ennél fogva Descartes érve téves. Malcolm ilyen módon cáfolni vélte az álom fogalmát felhasználó szkeptikus álláspontot. Behaviorista jellegű gondolatmenetét azóta rengeteg, többségében jogosnak tűnő támadás érte.²⁸ Tekintsünk most át néhányat ezek közül!

Ha elfogadjuk a malcolmi álláspontot, akkor azt is el kell ismernünk, hogy az álom fogalma tulajdonképpen elveszti jelentését, mintegy értelmetlenné válik. Azt a mindennapi intuícióval és az álom szó hétköznapi használatával teljesen ellenkező állítást kapjuk, hogy voltaképpen sohasem álmodunk. Egyszerűen csak rendelkezünk olyan tapasztalatokról szóló téves emlékekkel, melyeket valójában sohasem éltünk át.²⁹ Hasonlóképpen súlyos az a következmény, hogy verifikacionista³⁰ érvét elfogadván fennáll a veszélye annak, hogy számos más, egyébként a mindennapi nyelvben elfogadottan és értelmesen használt fogalmunk áldozatul esik a szigorú értelmességi kritériumnak. Malcolm szerint érve csak olyan szavakra érvényes, melyek „belső” folyamatokra utalnak. Valójában azonban úgy tűnik, hogy Wittgenstein érvét olyan területre terjesztette ki, amelyre az eredetileg nem vonatkozott:

„580.§. „Egy 'belső folyamatnak' külső kritériumokra van szüksége.”³¹

27 Malcolm: *Dreaming and Scepticism*. in E. M. Dunlop (ed.): *Philosophical Essays on Dreaming*. Cornell University Press, 1977., 115. o.

28 A Dunlop által szerkesztett, az álomról szóló kötet jelentős hányadát is Malcolm álláspontjára referáló, azt vitató cikkek alkotják.

29 Ez az egyik legfontosabb ellenvetése A. J. Ayernek is, ld. Ayer: *Professor Malcolm on Dreams*. in *Journal of Philosophy*, 57., 1960.

30 Vagy legalábbis az értelmességhez a publikus jelleget megkövetelő.

31 Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, 1998.

Az álmodni szó használata elsősorban az álom *elmesélésének* fogalmán alapszik, de ez még nem zárja ki egy tágabb használat lehetőségét. Wittgenstein egy előadásában állítólag elutasította azt a nézetet, miszerint bizonyos lelki folyamatok leírása értelmetlen volna csak azért, mert „verifikálhatatlanok”. Van értelmük, jelentésük, de csak az emberi gondolatok leírásának publikus nyelvjátékán keresztül.³²

Jelen dolgozat keretén túlmutat a malcolmi álláspontot ért kritikák részletes elemzése. Haladjunk tovább gondolatmenetünkben azon feltételezés elfogadása mellett, hogy az álom fogalmának értelmetlenné nyilvánítása nem vezet közelebb az álom jelenségének megértéséhez.

2.3.2. Az „én most álmodom” állítás igazságértéke és a referencia

Vizsgáljuk meg azt a kérdést, hogy vajon az „én most álmodom” állítás mely esetben tekinthető igaznak vagy hamisnak. Az „eseteket” két nézőpontra és két állapotra lehet felosztani: az „én” perspektívája és egy külső megfigyelő szemszöge, valamint az éber és az álmodó tudat állapota. Az alábbi táblázatban összefoglalva az alábbi eredményt kapjuk:

	„Én” ébren	„Én” álomban
Külső nézőpontból	(A) Hamis	(B) Igaz lenne, de nincs hozzáférés
E/1. szemszögeből	(C) Hamis	(D) Hamis (mert álom közben úgy érezzük, hogy nem álmodunk, hanem a „valóságban” vagyunk.)

Ha ébren vagyok, az állítás nyilvánvalóan hamis – legalábbis első pillantásra. Azonban vegyük észre, hogy „C” eset, vagyis amikor az Én ébren van, és az „én most álmodom” állítást teszi, ez éppen a karteziánus elmélkedő *álomra vonatkozó szkeptikus állítását* jelenti. Ez vizsgálódásunk egyik fő kérdése: hogyan lehetséges, hogy nem hamis az „én most álmodom” állítás, ha úgy tapasztalom, hogy ébren vagyok? A modalitásnak itt fontos szerepe van, hiszen a biztos, kétségbevonhatatlan tudás megalapozásához annak a *lehetőségét* kellene kizárni, hogy az „én most álmodom” állítás igaz legyen. (A korábbiakban azt vizsgáltuk, hogy tudunk-e olyan kritériumot találni, amely segítségével az állítás igazságértéke megállapítható.) Nem azt a kérdést vizsgáljuk, hogy milyen feltételek mellett lehet igaz az „én most álmodom” állítás akkor, ha ébren vagyok, hanem azt, hogy a „lehet, hogy én most álmodom” állítás igaz. Ez pedig egyenértékű azzal a megfogal-

³² Peter Geach utal Wittgenstein egy előadásában tett megjegyzésére, mely Lytton Strachey nevű író nő Viktória királynő utolsó gondolatai leírásának értelmességét „rehabilitálja”. Idézi: *The Encyclopedia of Philosophy* (ed.: Paul Edwards), Vol II., MacMillan, 1967.

mazással, hogy a „biztos, hogy nem álmodom” állítás hamis. A „B” esetben azt értjük a hozzáférés hiányán, hogy ha egy másik ember álmodik, akkor mélyen kell, hogy aludjon, ilyen esetben pedig nem hallhatom tőle az „én most álmodom” állítást. Pontosabban hallhatom, de ekkor biztos lehetek benne, hogy valójában nem alszik, és így nem is álmodhat. Sajátos esetet képezhetnek a 2.1.2. fejezetben ismertetett kísérletekben szereplő módszerek, amikor nem nyelvileg állítja valaki a külvilág számára, hogy ő most álmodik, hanem például ujjainak mozgásával. De mi történik akkor, ha álomban állítom, hogy „én most álmodom” (D)? Az álombéli valóságban, melynek összefüggéseire a mondat referál, a kijelentés ismét csak hamis lesz (természetesen nem feledve a fenti megfontolásokat). Az állítás egyetlen esetben lehetne igaz: ha a külső, „fizikai” világra referálna. De vajon tudunk-e álunkban a külső, „ébredléti” világunkra referálni? A kérdés megvilágítja egyúttal sajátos szimmetriáját is. Ugyanis az ébredlét során megfogalmazott „én most álmodom” esetén az éppen most megtapasztalt világot kell álombeli valóságnak tekinteni. De milyen külső valóságra vonatkozik ekkor állításunk? Hol képzelhetjük el magunkat, ahol éppen alszunk valójában, és mozdulatlanul fekszünk?

Aminek a referenciájáról most szó van, az egy állítás, vagy inkább egyelőre nevezük igazolatlan hitnek: „én most álmodom”. Nézzük meg tehát, hogy milyen kapcsolat lehet a két különböző állapotban elfogadott hiteink között. Lehet-e az ébredlét világra vonatkozó értelmesen referáló hitünk álunkban?³³ Vegyük a következő példát. Álomban azt hiszem, hogy a szomszéd kisfia betörte szobám ablakát. Az álombeli szobám álombeli ablaka és ébredlétem világában a szobám ablaka tekinthető-e azonos referenciának? Ha azt a választ adjuk, hogy igen, akkor valamiképpen mégiscsak referálnak álombéli hiteink az ébredlét világra. De vajon következnek-e mindebből az, hogy álomban az a hitem, hogy „én most álmodom”, értelmesnek tekinthető? Az „én most álmodom” állítás önmagában nem tartalmaz közvetlen utalást az ébredlét világra. Csak abban az esetben lehet erről szó, ha elfogadjuk azt, hogy az „én most álmodom” állítás valójában az alábbi hitet takarja:

„én most a jelenleg megtapasztalt valóságban (álomvilágban) nem álmodom, de valójában egy másik világban én most alszom, és eközben a jelenleg megtapasztalt valóságot élelem át (álmodom)”.

33 Jakab Zoltán cikkében amellet érvel, hogy az álombeli hiteink, élményeink egy bizonyos, megfelelő kauzális értelemben függetlenek az ébredlét hiteitől, élményeitől: csak történeti jellegű kauzális kapcsolat van ébredlét és álom között. Ez annyit jelent, hogy álombeli észleléseink az ébredlét emlékképeiből konstruálódnak („született vakoknak nincsenek vizuális álmaik”). – Jakab: Más mozi – más film. Putnam referencia-elve és az álom-argumentum. in *Magyar filozófiai szemle* 41., 1997.

A mondatban szereplő „én most alszom” magában foglal utalást mind önmagamra, mind pedig valamiféle meghatározható téridő tartományra, ahol ez lezajlik – például éjjel az ágyamban alszom. *Prima facie* lehetségesnek tűnhet, hogy hasonlóan az előző példában szereplő szobám ablakához, az álombeli hitemben szereplő ágy azonos lesz az ébrenlét világának ágyával.

Látszólag a kérdés nagyon hasonló az agyak a tartályban hipotézis dilemmájához.³⁴ El tudjuk-e értelmesen gondolni, hogy valójában nem az érzékelt tárgyvilágban vagyunk, hanem egy másik, kizárólag jebemenetekből álló világban? Az „agyak vagyunk a tartályban” állításban szereplő szavak elfogadhatóan referálnak-e bármire is? Véleményem szerint a két érv között legalább egy ponton lényeges különbség van, amit egészen közönségesen így lehetne megfogalmazni: *tartályban úszó agyakkból álló világot még senki nem látott,*³⁵ *alvó embert viszont igen.* Vagyis még ha el is fogadjuk a putnami hipotézis által felhasznált kauzális referencia-elméletet, lehetne amellet érvelni, hogy referálhatunk álunkban olyan dolgokra, melyek az ébrenlét világában találhatóak. Másként megfogalmazva: nincs szükség „isteni nézőpont” felvételére. Ennélfogva – legalábbis a BIV-hipotézishez hasonló érvelés mellett – lehet értelmesen állítani, hogy „én most álmodom”, még ha ennek igazságértéke kérdéses marad is.

2.3.3. A „mindig álmodom” kétely

Életünk vitathatatlanul az ébrenlét–alvás (álom)–ébrenlét szabályosan váltakozó ciklusaira tagolódik. Ha azt az erős szkeptikus állítást akarjuk fenntartani, miszerint lehet, hogy egész életünk csak álom, akkor fel kell tételezni egy külső, a teljes ébrenlét–alvás–ébrenlét ciklust magába foglaló narratívát, miszerint az „én most álmodom” állítás valójában igaz, ha erre a külső narratívára vonatkoztatom. Ekkor elgondolhatónak kell lennie, hogy a jövőben be fog következni az ébredés pillanata, és az azt követő időszakra vonatkozóan a most kimondott „én most álmodom” állítás értelmes, sőt igaz lesz. Vagyis ellentétben az agyak a tartályban hipotézissel, ahol a két világ közti átmenet észrevehetetlen, nem figyelhető meg, az álom és az ébrenlét közti átmenetkor állapotunk megváltozását észleljük. Ellentétben tehát a BIV hipotézisben szereplő tartályl, az álom fogalmáról ilyen értelemben pontos ismeretünk van, hiszen a való világ

34 Ld. Putnam: Agyak a tartályban. in. *Magyar filozófiai szemle 2001/1-2.*, Továbbiakban az „agyak a tartályban” helyett a BIV rövidítést alkalmazom (brains in a vat).

35 Ez természetesen nem zárja ki lehetőségét, hogy a fizikai megvalósítását elgondoljuk – megnézhetjük például a Mátrix című filmet – de ez önmagában semmit nem jelent, a jelentős különbség továbbra is fennmarad: az álomról sokkal pontosabb empirikus fogalmunk van mint bármilyen az agyak a tartályban hipotézishez hasonló felvetésről.

egészére vonatkozólag éppen az álombeli világgal ellentétes észrevételeken keresztül is tehetünk pozitív megjegyzéseket – többek között ezen is alapul álom szavunk használata. Hiszen ha álmaink az ébrenlét felől szemlélve is teljesen hasonlóknak lennének a való világhoz, akkor egészen mást értenénk alatta. Valami hasonló gondolattal játszik el Babits Gólyakalifa című művében, ahol a főhős két életet él, és elalvásakor történik meg az átjárás két élete között.

A fentiek szerint tehát álom és ébrenlét megkülönböztethető, ha időhorizontnak nem a jelen pillanatot tekintjük, hanem figyelembe vesszük a két állapot közti átmenet „észlelhetőségét”. Itt azt a korábban már említett példát lehet ellenetesként felhozni, hogy teljesen elképzelhető olyan álomélmény, aminek során az álmodó az álomvilágban felébred, észleli, hogy felébredt, sőt, akár újra el is aludhat – mindezt álmában. Fokozhatjuk-e odáig a kételyt, hogy egész eddigi életünk során bekövetkezett ébredéseink és elalvásaink csak egy tágabb álomnak a részei? Ez ellen legalább egy súlyos ellenvetést tehetünk. Annak a valószínűsége, hogy egy ilyen több ezer álom–ébrenlét váltakozásból álló ciklus során véletlenszerű, hogy az ébrenlétekhez kötődő tapasztalatokat az álombeli képzelet koherens egészzé fűzi össze, míg a több ezer álomszakasz megmarad epizódyszerű, csak korlátozott mértékben kapcsolódó töredékek halmazaként, rendkívül alacsony.³⁶ Az ehhez hasonló, „mindig álmodom” kételynek is nevezhető tézis vizsgálata túlmutat dolgozatom keretein, de jelen célunkhoz nem szükséges állást foglalni a kérdésben, elég, ha a következőket elfogadjuk.

36 Russell a következőképpen ír a kérdésről: „In regard to probable opinion, we can derive great assistance from *coherence*, which we rejected as the *definition* of truth, but may often use as a “*criterion*”. A body of individually probable opinions, if they are mutually coherent, become more probable than any one of them would be individually. It is in this way that many scientific hypotheses acquire their probability. They fit into a coherent system of probable opinions, and thus become more probable than they would be in isolation. The same thing applies to general philosophical hypotheses. Often in a single case such hypotheses may seem highly doubtful, while yet, when we consider the order and coherence which they introduce into a mass of probable opinion, they become pretty nearly certain. This applies, in particular, to such matters as the distinction between dreams and waking life. If our dreams, night after night, were as coherent one with another as our days, we should hardly know whether to believe the dreams or the waking life. As it is, the test of coherence condemns the dreams and confirms the waking life. But this test, though it increases probability where it is successful, never gives absolute certainty, unless there is certainty already at some point in the coherent system. Thus the mere organization of probable opinion will never, by itself, transform it into indubitable knowledge.” (In: *The Problems of Philosophy*, Chapter XIII. Kiemelés az eredetiben.)

3. Descartes válasza az álommal kapcsolatos kételyekre

Véleményem szerint megalapozottan lehet érvelni amellet, hogy az álom és ébrenlét közötti különbség az ébrenlét „tágabb perspektívájából” szemlélve tetten érhető. Voltaképpen erre épül Descartes cáfolata is a hatodik elmélkedésben:

„Különösképp áll ez ama legfőbb kételkedésre, amely az álomra vonatkozott, hogy tudniillik nem tudtam megkülönböztetni az ébrenléttől. Most ugyanis igen nagy különbséget vettem észre közöttük, méghozzá azt, hogy az emlékezet sohasem kapcsolja össze az álmokat az élet valamennyi többi cselekedetével, ahogyan ez az ébren levővel történni szokott. Hiszen ha valaki álomban hirtelen megjelenék, majd azon nyomban el is tűnnék – ahogyan már ez az álmokban lenni szokott –, s nem látnám sem azt, hogy honnan jött, sem azt, hogy tovább tart, akkor minden alapom megvolna rá, hogy inkább valamely árnyképnek vagy az agyamban alkotott képzeleti képnek tekintsem, mintsem igazi embernek. Amikor pedig olyan dolgok jelennek meg előttem, amelyekkel kapcsolatban határozottan látom, honnan származnak, hol és mikor jelennek meg, s észlelésüket törésmintesen illeszttem egész további életemhez, akkor teljességgel bizonyos vagyok, hogy nem álomban, hanem éber állapotomban tűnnek fel előttem.”³⁷

Az utolsó elmélkedésben Descartes, miután felvázolta metafizikáját, a szkeptikus kételyeket tulajdonképpen megoldottaknak tekinti. Miután korábban kizárta egy szándékosan megtévesztő, csaló isten létezésének lehetőségét, eljutott a külvilág létének bizonyításához is. Létezik tehát Isten, mely lényegénél fogva egyben az igazságokat is garantálja (*Deus verax*), létezik kiterjedt szubsztancia, és létezik a gondolkodó szubsztancia. Létezik tehát Én, melyhez test is tartozik, aki pihenni szokott, és létezik az álom jelensége is a gondolkodó lélek számára. Descartes mégis fontosnak tartja, hogy mielőtt az elmélkedések nyugvópontra jut, a „legfőbb kételkedésre”, az álommal kapcsolatosra is választ adjon. Az álomargumentum cáfolata így elvileg arra az első elmélkedésben megfogalmazott állításra vonatkozik, miszerint „sohasem tudom biztos jelek alapján megkülönböztetni az álmot az ébrenléttől”. Akkor ezt az állítást annak a két tapasztalatnak az összehasonlításával támasztotta alá, hogy (1) az elmélkedő ül a kandalló mellett, rajta köpenye, s a közelében levő hétköznapi méretű tárgyakat észleli,³⁸ valamint,

³⁷ Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról* (ford.: Boros Gábor), Atlantisz, 1994. 107-108.o.

³⁸ Az érv során annak a jelentőségét, hogy hétköznapi méretű és közeli tárgyakról van szó, Curley emeli ki írásában. – Curley: *Descartes Against the Skeptics*. Harvard University Press, 1978.

hogya (2) mindezt csak álmodja. Akkor úgy tűnt neki, hogy a két tapasztalat között semmilyen különbséget nem tud felfedezni, bármikor megtörténhet, hogy valójában nem is ül a kandalló mellett, köpennyel a vállán, hanem valójában az ágyában fekszik, és erről álmodik. A hatodik elmélkedés során azonban „hirtelen” felfedez egy lényeges különbséget: mind az álom, mind az ébrenlét kapcsán egy-egy fontos jellemzőt. Ha az álom során olyan dolog vagy személy jelenik meg, mely hirtelen aztán el is tűnik, s nem észleljük sem eredetét, sem további sorsát, akkor a dolog biztosan csak álombeli kép lehet. Ez tehát az álomra vonatkozó jellemző, mely kritériumul szolgál. Ezzel szemben, ha olyan dolog jelenik meg, melynek eredetét határozottan látom, és „egész életemhez törésmentesen illesztem”, akkor valójában nem lehet álomról szó, bizonyosan éberem élem át a tapasztalatot. Mindenekelőtt rögtön szembeötlik, hogy itt az első elmélkedésben hozott példára nem kapunk választ. A kandalló, a köpeny, a papírlap, sőt, maga az elmélkedő: csupa olyan dolog, melynek eredetét határozottan ismerhetjük, és törésmentesen illeszkedhet az elmélkedő életéhez!

A Descartes által megfogalmazott konzisztencia-kritériumnak azonban van egy másik gyenge pontja is. Nevezetesen az, hogy ezzel csak azt tudjuk megállapítani, hogy a *múltban* álmodtunk, de hogy éppen *most* álmodunk-e, ennek eldöntésére alkalmatlan. Hiszen a felfedezett konzisztencia vagy inkonzisztencia is lehet álmodott vagy valós. Ne feledjük azonban, hogy a cáfolat nem itt ér véget, ugyanis Descartes még hozzáteszi a következőket is:

„S nincs is okom akár egy cseppet is kételkedni igazságukat illetően, ha, miután valamennyi érzékszervet, az emlékezetet és az értelmet is igénybe vettem vizsgálatukra, ezek egyike sem jelentett semmi olyasmit, ami ellentmondana a többieknek. Abból ugyanis, hogy Isten nem téveszt meg, teljességgel következik, hogy ezekben az esetekben nem tévedek.”³⁹

Descartes tehát a gondolkodás több aspektusát javasolja bevetni, hogy egy megfelelő alapos vizsgálódással mint eljárással megítélhessük, éppen álmodunk-e vagy éberen vagyunk. A kritérium az lenne, hogy az érzékszerveink, emlékeink, és az értelmi műveleteink eredménye koherens, ellentmondásmentes egészt alkot. Vegyük azonban észre, hogy amint korábban megállapítottuk, érzékszerveinkkel nem tudunk különbséget tenni (vannak élénk, világos észleléseink álunkban). Emlékeink ugyanúgy becsaphatnak bennünket, gondoljunk az álombeli hamis ébredésekre. Kibúvót egyedül

39 Uo.

az emlékezet és az értelem koprodukciója nyújthat: a fent kifejtetteknek megfelelően, az ébrenlét-álm ciklus nagyobb elemszámú mintájából nagy valószínűséggel következtethetünk arra, hogy legalábbis az nem igaz, hogy mindig álmodunk. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy erről morális, azaz gyakorlati bizonyosságunk van. Azonban a kérdés, hogy aktuálisan, az adott pillanatban eldönthető-e, hogy észlelésünk álombeli vagy valóságos, úgy tűnik, továbbra is nyitva marad. Ahogy Hobbes ellenvetésére adott válaszában Descartes maga is kifejti:

„Ki tagadja, hogy az alvó ember tévedhet? Később felébredvén, könnyen fölismeri tévedését.”⁴⁰

4. Következtetések

A fentieknek megfelelően megfogalmazhatjuk azt az állítást, miszerint nincs olyan módszerünk, kritériumunk, aminek segítségével aktuálisan, az adott pillanatban kizárhatjuk annak a lehetőségét, hogy álmodunk. Ez a zavarba ejtő helyzet azonban úgy tűnik, hogy nem okozott gondot Descartes-nak. Mégpedig azon okból kifolyólag, hogy még ha igaz is, hogy egy adott pillanatban nem tudjuk eldönteni teljes bizonyossággal, hogy észlelésünk álombeli vagy valóságos, értelmünket helyesen vezetve mégis el tudjuk választani a világos és elkülönített felfogást a zavarostól. Ebből a perspektívából szemlélve pedig lényegtelen, hogy álmodjunk, vagy ébren hajtjuk végre értelmünkkel a megfelelő műveletet.

„(...) és ha észlelünk valamit az érzékszerveinkkel, akár ébren, akár álmunkban, akkor, feltéve, hogy elválasztjuk majd azt, ami világos és elkülönített lesz az erről a dologról bennünk levő fogalomban, attól, ami homályos és zavaros, könnyedén képesek leszünk meggyőződni arról, hogy mi az igazság.”⁴¹

Tehát a matematikai igazságokat, a metafizikai igazságokat, a kiterjedt szubsztancia alakjára, mozgására vonatkozó belátásainkat illetően teljesen mindegy, hogy ébren vagyunk, vagy álmodunk. Kettő meg három álmunkban is öt, Isten pedig végtelenül töké-

40 Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról* (ford.: Boros Gábor), Atlantisz, 1994. 159.o.

41 Descartes: *A filozófia alapelvei*, 30.§. (ford. Dékány András). Atlantisz, 1996. 41.o.

letes, így nem lehet csaló, gonosz, megtévesztő még álmunkban sem. Ha aktuálisan, az adott pillanatban nem tudom eldönteni, hogy ébren vagyok-e, mindössze annyit jelent, hogy a közvetlen érzéki benyomásaimat illetően lehetséges, hogy tévedésben vagyok, mivel álmodom. Ettől azonban az, hogy létezik két szubsztancia, létezik külvilág és testek, kétségbevonhatatlanul bizonyos marad. Sőt, életünk gyakorlati vezetését illetően sem érzünk semmi hátrányt ebből a furcsa helyzetből fakadóan, hiszen egy mindenható és jóságos Isten úgy alkotott meg bennünket, hogy a test-lélek kompozit működését ez nem veszélyezteti.

Mindezek mellett azonban el kell fogadnunk, hogy a szkeptikus érv gyengébb formája, mely szerint az álom és ébrenlét hasonlóságából fakadóan az *adott pillanatban* nincs kizárva a tévedés lehetősége - legalábbis Descartes elméleteiben – nincs megnyugtatóan megoldva. Dolgozatom ugyanakkor talán azt is megmutatta, hogy egy analitikus jellegű vizsgálódásnak milyen korlátai vannak például egy olyan tudati jelenség esetében, mint az álom.

Irodalomjegyzék

Descartes művei

- René Descartes: *Értekezés a módszerről* (ford.: Alexander Bernát). Kossuth könyvkiadó – Tekintet alapítvány, 1991.
- René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról* (ford.: Boros Gábor). Budapest, Atlantisz, 1994.
- René Descartes: *A filozófia alapelvei* (ford.: Dékány András). Budapest, Osiris, 1996.
- René Descartes: *Test és lélek, morál, politika, vallás* (szerk.: Boros Gábor és Schmal Dániel). Budapest, Osiris, 2000.
- René Descartes: *Les passions de l'âme*. Présentation par Pascale d'Arcy. Párizs, Flammarion, 1996.
- René Descartes: *Méditations métaphysiques*. Présentation par Michelle et Jean-Marie Beyssade. Párizs, Flammarion, 1979.
- René Descartes: *Discours de la méthode*. Présentation et dossier par Laurence Renault. Párizs, Flammarion, 2000.

További felhasznált irodalom

- Altrichter Ferenc: Kartezianus szkepticizmus és szemantikai externalizmus. In: *Magyar filozófiai szemle 41* (1997/3-4), 705-721. o.
- Ayer, A.J.: Professor Malcolm on Dreams. In: *Journal of Philosophy*, 57 (1960), 517-535. o. Vagy: Charles E.M. Dunlop (Ed.): *Philosophical Essays on Dreaming*. 127-148. o. Cornell University Press, 1977.
- Boros Gábor: *René Descartes*. Budapest, Áron Kiadó, 1998.
- Bouwsmá, O.K.: Descartes' Skepticism of the Senses. In: *Mind*, 54 (1945), 313-322. o. vagy Charles E. M. Dunlop (Ed.): *Philosophical Essays on Dreaming*. 53-63. o. Cornell University Press, 1977.
- Carrique, Pierre: Descartes: le sujet des songes. In: *Rêve, vérité. Essai sur la philosophie du sommeil et de la veille*. Gallimard, 2002.
- Curley, E. M.: *Descartes Against the Skeptics*. 46-69. o., Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1978.
- Faragó-Szabó István: *Az újkori szkepticizmus története*. Áron kiadó, 2005.
- Forrai Gábor: Hogyan ne legyünk agyak egy tartályban?. In: *Magyar filozófiai szemle 41* (1997/3-4), 734-743. o.
- Jakab Zoltán: Más mozi – más film. Putnam referencia-elve és az álom-argumentum. In: *Magyar filozófiai szemle 41* (1997/3-4), 722-733. o.
- Jouvet, Michel: *Alvás és álom*. Typotext, 2001.
- LaBerge, Stephen és Levitan, Lynne: Validity Established of DreamLight Cues for Eliciting Lucid Dreaming. In: *Dreaming Vol. 5, No. 3*, 1995. Vagy: <http://www.asdreams.org/journal/articles/laberge5-3.htm>.

- Malcolm, Norman: Dreaming and Skepticism. In: *Philosophical Review*, 64 (1956), 14-37. o. Vagy: Charles E.M. Dunlop (ed.): *Philosophical Essays on Dreaming*. 103-126. o., Cornell University Press, 1977.
- Márkus György: Van-e teste az eszméknek? Avagy irodalmi „forma” és filozófiai „tartalom” Descartes-nál. In: *Metafizika – mi végre?*, Osiris-Gond, 1998.
- Newman, Lex: Descartes' Epistemology. Cikk a Stanford online enciklopédiában, <http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/descartes-epistemology/>.
- Putnam, Hilary: Agyak a tartályban. (ford.: Ruzsa Ferenc) In: *Magyar Filozófiai Szemle* 2001/1-2.
- Schwitzgebel, Eric: Do people still report dreaming in black and white? An attempt to replicate a questionnaire from 1942. In: *Perceptual and Motor Skills* 96, 2003, 25-29. o.
- Schwitzgebel, Eric: Why did we think we dreamed in black and white? In: *Studies in History and Philosophy of Science* 33 (2002), 649-660. o.
- Williams, Michael: Descartes and the Metaphysics of Doubt. In: Rorty, Amely (ed.): *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, 1986.

Krizsán Viktor

1978-ban születtem Budapesten. 2003-ban nyertem felvételt az ELTE BTK filozófia és esztétika szakjaira. Ezt megelőzően A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán végeztem tanulmányokat japán nyelv és buddhista teológia szakokon. 2005 óta szerkesztem a „Nyelv, megértés, interpretáció” filozófiai konferenciasorozat weboldalát. Itt megjelent írásom a 2006/2007. tanév őszi szemeszterében készített szigorlati munkám javított változata. Filozófiai érdeklődésem középpontjában az utóbbi időkben a modern elmefilozófia problémái állnak, de ezeken túl foglalkoztat Hume, Kierkegaard és Foucault munkássága. Jelenleg azzal a kérdéssel foglalkozom, hogy egy fizikalista elmélet mennyiben képes megbírkózni a qualia problémájával.

Krizsán Viktor

◄ Mentális okozás és szupervenienencia – anomáliás monizmus és az epifenomenalizmus védője –

1. A mentális okozás problémája

Hétköznapi tapasztalatunkban teljesen kézenfekvő tény számunkra, hogy a mentális és fizikai események vagy állapotok között oksági kölcsönhatások állnak fenn. Nem kételkedünk abban, hogy egy rossz fog kihúzása, mint fizikai esemény, megfelelő érzéstelenítés híján, a fájdalomnak nevezett mentális eseményt fogja kiváltani. Hasonlóképpen afelől sincs kétségünk, hogy mentális állapotaink tetteinken keresztül változásokat idéznének elő a fizikai világban. A mentális okozás kérdése csak a karteziánus dualizmus kapcsán vált filozófiai problémává. Descartes nézete szerint az elme (*res cogitans*) és a test (*res extensa*) két, alapvetően más tulajdonságokkal bíró, elkülönült szubsztancia. Ezt elfogadva azonban felmerül a probléma, hogy az állapotok és tulajdonságok ezen két, élesen elkülönített csoportja között hogyan állhat fenn bármiféle kauzális viszony. Descartes megoldásként egy, a tudomány mai állása szerint már aligha tartható, biológiai jellegű magyarázatot vázolt fel, amely a kölcsönhatásért a tobozmirigy szervét tette felelőssé. Őt követően számos más elképzelés is született a mentális okozás magyarázatára, Malebranche például tagadta, hogy bármiféle valódi oksági kapcsolat volna a két tartomány között, és kizárólag Isten folyamatos teremtesének köszönhető az elme és test közötti szinkronitás. Hosszú távon azonban egy megoldás sem bizonyult kielégítőnek, így a mentális okozás problémája sokban hozzájárult ahhoz, hogy a karteziánus elmélet végül elveszítette filozófiai népszerűségét. A karteziánizmussal együtt a mentális okozás problémája is sokáig háttérbe szorult, és csak a XX. század elmefilozófiai vitáiban került újra középpontba, elsősorban a Davidson nevéhez köthető *anomáliás monizmus* körül kialakult vitában.

Dolgozatomban azt szeretném megvizsgálni, hogy a davidsoni elmélet mennyiben képes leküzdeni a mentális okozás új köntösben visszatérő problémáját. A téma teljes körüljárásának érdekében először röviden ismertetem az anomáliás monizmus téziséit, és az elme-test kapcsolat magyarázatára szolgáló, Davidson által bevezetett, szupervenienencia elképzelést. Ezután rátérek az elmélettel szemben felhozott főbb ellenvetésekre, különös tekintettel az epifenomenalizmus védőjára, helyt adva a davidsoni védekezésnek is. Végül az ellenérveket összegezve, Davidson elméletével szemben, egy Kim által képviselt reduktív fizikalista nézet mellett teszek hitet.

2. Anomáliás Monizmus (AM)

Davidson az elme és test viszonyával kapcsolatos nézeteit részletesen „Mental Events”¹ című írásában fejti ki. A kérdéssel kapcsolatban négy elméleti megközelítést tart lehetségesnek, melyek két szempont mentén különíthetők el:² egyrészt a mentális és fizikai események azonossága vagy különbözősége melletti elköteleződés, másrészt a kétféle eseményt összekapcsoló törvények lehetségességéről vallott nézetek alapján. Az általa *nomologikus monizmus* csoportjába sorolt elméletek szerint a mentális és fizikai események alapvetően azonosak, és találhatók olyan törvények, melyek segítségével az előbbieket visszavezethetjük az utóbbiakra. A *nomologikus dualizmus* elméletei a két tartományt alapvetően különbözőnek fogják fel, de szintúgy fenntartják a közöttük felállítható törvények vagy korrelációk lehetőségét,³ ezzel szemben az *anomáliás dualizmust* képviselő teóriák – mint például az okkazonalizmus – talaján elképzelhetetlen az elme és test között bármilyen törvényszerű kapcsolat felállítása. A fennmaradó típus, az *anomáliás monizmus*, tulajdonképpen Davidson saját álláspontja, amit előtte más elméletek még nem képviseltek. Olyan nem-reduktív fizikalista elméletet vázol fel, amely szerint a mentális események alapvetően fizikai események, de ugyanakkor elutasítja a mentális típusoknak fizikai típusokra történő visszavezetését, hogy ezzel megőrizze a mentális szféra autonóm, nem okságilag determinált jellegét.

Az anomáliás monizmus elméletének kiindulópontjaként a mentális és fizikai események kölcsönhatásával kapcsolatos három igazként elfogadott alapelv⁴ szolgál. Az első az *okszági kölcsönhatás elve* (P1), miszerint a mentális események között vannak olyanok, melyek kauzális kölcsönhatásban állnak fizikai eseményekkel. Második a *kauzalitás nomologikus jellegének elve* (P2), amely szerint az egymáshoz okként és hatásként viszonyuló események szigorú determinisztikus törvények alá esnek, vagyis az oksági kapcsolatba kerülő események szigorú törvényeket instanciálnak. Végül a harmadik, ami azt állítja, hogy nincsenek olyan szigorú determinisztikus törvények, amelyek alapján a mentális események megjósolhatóak vagy magyarázhatóak volnának, a *mentális szabálytalanságának elve* (P3).

A három alapelv közül P1 triviálisan igaznak tekinthető, bármilyen hétköznapi példával könnyen alátámaszthatjuk ezt a feltételezést. Alapos okunk van azt gondolni

1 Davidson 1970.

2 Davidson 1970., p. 213.

3 Davidson példaként a parallelizmus és interakcionizmus mellett az epifenomenalizmust is ebbe a csoportba sorolja.

4 Davidson 1970., p. 208.

például, hogy a rumos tea szeretete, mint mentális állapot, oka lehet egy csésze ilyen ital elfogyasztásának. P2 igazsága, az elsővel ellentétben, már korántsem olyan magától értetődő, hiszen az okságnak számos eltérő elmélete ismert. Pillanatnyilag elégedjünk meg annyival, hogy Davidson maga előfeltevésként kezeli ezt az elvet, és nem hoz fel külön érveket mellette. Az igazi nehézséget P3 támasztja, hiszen ebből következően az egymással oksági kapcsolatban álló mentális és fizikai események nem instanciálhatnak törvényeket, azaz nem létezhetnek szigorú pszichofizikai törvények. P3 így élesen ellentmondani látszik P1 & P2-nek, melyek szerint igenis léteznek oksági kapcsolatok egyes mentális és fizikai események között, és az oksági viszonyoknak törvényszerű összefüggéseken kell alapulniuk. Davidson tisztában van az alapelvek szembetűnő inkonzisztenciájával,⁵ ezért írását ezek kibékítésének szenteli, az anomáliás monizmus teóriájában kísérelve meg a közöttük feszülő ellentmondás feloldását.

Ha feladnánk a mentális szabálytalanságának elvét, azzal a mentális tartomány autonómiáját, az emberi cselekvés szabadságát szolgáltatnánk ki a determinizmusnak Davidson szerint.⁶ Szigorú determinisztikus törvények csak a fizika zárt rendszerén belül állíthatóak fel, a mentális viszont nem képez egy ehhez hasonló zárt rendszert. Amikor másoknak valamilyen mentális állapotot tulajdonítunk, akkor a racionalitás elvét mint normatív szabályt, figyelembe véve feltételezzük, hogy az koherens a többi neki tulajdonított mentális állapottal és meggyőződéssel. A mentális események egyesével nem, csak a mentális állapotok, meggyőződések, benyomások egy nagyobb csoportja alapján, holisztikusan magyarázhatóak, és a magyarázat mindig nyitott marad, átértékelődhet a felmerülő újabb események fényében. A mentális tartománynak ezek a konstitutív sajátosságai, a racionalitás elve és holizmusa,⁷ nem tükröződnek a fizikai tartományban, ezért szigorú pszichofizikai törvények, vagy mentális és fizikai tulajdonságok közötti típusazonosságok felállítása nem lehetséges. Ha viszont P2 éppen ilyen törvények meglétét követeli meg az oksági kapcsolatok fennállása esetén, hogyan lehet mégis igaz ilyen feltételek mellett a P1-ben foglalt állítás?

Davidson válasza az eseményekkel kapcsolatos felfogásán nyugszik, amely szerint az események alapvetően tér-időbeli konkrét partikulárék, melyek mindegyike rendelkezik megfelelő fizikai leírással, de közülük néhány rendelkezik mentális leírással is, azaz minden mentális esemény egyben fizikai esemény. Így a kauzális relációkban szereplő mentális események, P2-nek megfelelően, instanciálhatnak szigorú törvényeket, de ki-

5 Uo.

6 Davidson 1970., p. 207.

7 Davidson 1970., p. 217.

zárólag fizikai leírásaik alatt. A mentális és fizikai események azonosságát ugyanakkor nem foghatjuk fel tulajdonságok vagy típusok közötti azonosságként, hiszen ez maga után vonná a mentális fizikaira történő redukálhatóságát, amit Davidson határozotlan elutasít.⁸ Az azonosság szerinte pusztán szinguláris, datált események között áll fenn, az anomáliás monizmus tehát token-azonosság elmélet.⁹ A típusazonosság és a pszichofizikai törvények kizárásával kérdéssé válik, hogy az egyes mentális események hogyan függenek az egyes fizikai eseményektől? Davidson erre adott magyarázatként emeli be elmefilozófiájába a szupervenienca elképzelését.

3. Szupervenienca (SV)

A latin eredetű 'szupervenienca' szó hétköznapi értelemben rákövetkezést jelent,¹⁰ két történés időbeni egymásutánosságát, ahol a második gyakran váratlan, előre nem látható hatása az őt megelőzőnek. A filozófiai diskurzusba kerülve azonban a szó elveszíti temporális vonatkozását, és valamilyen általános aszimmetrikus függési viszonyt jelent két, egy időben fennálló dolog között. A SV filozófiai elképzelése G. E. Moore¹¹ etikájában jelenik meg először, bár ő még nem használja a szupervenienca kifejezést; ennek filozófiai terminusként való bevezetését általában a morálfilozófus R. M. Hare nevéhez kötik.¹² Mindkettő az etikai naturalizmus kritikusai voltak, és a SV reláció elképzelésével magyarázták a morális és nem-morális tulajdonságok közötti függő viszonyt, hogy így elkerüljék az etikai naturalizmust maga után vonó redukciót. Mint azt

8 A redukcionizmus széleskörű elutasításához elsősorban Putnam többszörös megvalósíthatóság („multiple realization”) érve vezetett. Ez röviden úgy foglalható össze, hogy egy meghatározott mentális típust, eltérő fizikai típusok realizálhatnak különböző fajok vagy rendszerek esetében, például a fájdalmat mint mentális állapotot más neurofiziológiai állapot realizál egy ember esetében, mint egy csigáéban. Ebből következően egy mentális állapot sem redukálható egy meghatározott fizikai alapra.

9 A token és típus megkülönböztetés alatt a konkrét partikuláris egyedek és az általános fajták közötti ontológiai különbségtételt kell érteni. A davidsoni token-azonosság elmélet (token fizikalizmus) szerint minden partikuláris mentális eseményhez megadható olyan partikuláris fizikai esemény, amely azonos vele. (Evnine 1991., p. 61)

10 Ilyen értelemben fordul elő a szó legkorábban XVII. századi angol szövegekben, mint például „Upon a sudden supervened the death of the king.” (1647) – Kim 1990., p. 132.

11 G. E. Moore: *Philosophical Studies*. (London, 1922.)

12 R. M. Hare a kifejezést először egy kiadatlan művében használja 1950-ben, majd később a *The Language of Morals* (London, 1952.) című könyvben. Saját bevallása szerint nem ő találta ki, hanem már készen találta a terminust, de nem tudta megnevezni a filozófust. Kim felhívja rá a figyelmet, hogy a szó többször felbukkan a '30-as évek emergentista irodalmában. L. Morgan (*Emergent Evolution*. London, 1923.) gyakran használja az emergencia szinonimájaként, és ilyen alkalmazása meglepően emlékeztet az elmefilozófiában jelenleg uralkodó használatára. – Kim 1990., p. 134.

a későbbiekben látni fogjuk, vitatott, hogy a SV valóban alkalmas volna erre,¹³ mindezenre hasonló megfontolások vezetnek a '70-es években Davidsont¹⁴ is, hogy alkalmazza az elme-test kapcsolat problémájára. Ezt követően a fogalom széleskörűen elterjedt az elmefilozófia területén,¹⁵ megtermékenyítően hatva más filozófiai területekre is,¹⁶ és az elmúlt évtized elmefilozófiai vitáinak egyike központi kérdésévé vált.

A szupervenienens kapcsolat két, eltérő típusba tartozó dolog, esemény vagy tulajdonság (az elmefilozófián belül ez általában egy fizikai és egy mentális tulajdonság) között állhat fent, és az ezek között levő erős korrelációt, és a szupervenialónak a szupervenienens alaptól való egyirányú függését (esetünkben a mentálisét a fizikaitól) állítja. Jaegwon Kim, a szupervenienencia legismertebb teoretikusa, a koncepció három, különböző modális erejű megfogalmazását különbözteti meg, melyeket sorban *gyenge*, *globális* és *erős* szupervenienenciának nevez.¹⁷ A gyenge pszichofizikai SV a következőképpen definiálható:

Minden lehetséges világban szükségszerűen igaz az, hogy ha bármely (az adott lehetséges világon belüli) x és y individuum megkülönböztethetetlen egy adott F fizikai tulajdonság tekintetében, akkor x és y egy adott M mentális tulajdonság tekintetében is megkülönböztethetetlen.¹⁸

A gyenge pszichofizikai SV állítása szerint egy lehetséges világon belül nem fordulhat elő az, hogy a teljesen azonos fizikai tulajdonságokkal rendelkező egyedek különbözzenek bármilyen mentális tulajdonságukban. De mivel az állítás csak egy adott világon belül érvényes, és nem terjed ki lehetséges világok közötti eltérésekre, ezért megengedi olyan világok elképzelését is, melyek csak valamely jelentéktelen fizikai részletben különböznek az aktuálistól, de teljesen eltérőek mentális tekintetben, vagy fizikailag teljesen megegyeznek az aktuálissal, de a mentális tartomány

13 Kim 1996.

14 Először az 1970-ben írt „Mental Events” című cikkében. (Davidson 1970., p. 214)

15 A 'szupervenienencia' témájának egy részletes és jól áttekinthető irodalomlistája található David Chalmers on-line elmefilozófiai bibliográfiájában – David Chalmers: *Philosophy of Mind Bibliography, Part 3. Metaphysics of Mind, 3.1 Supervenience*. [<http://consc.net/biblio/3.html#3.1>]

16 Mivel a szupervenienencia tárgyfüggetlen, általános elképzelés, ezért más filozófiai területek is átvették, így például az esztétikában F. Sibley („Aesthetic Concepts”, 1959.) és J. Lewinson („Aesthetic Supervenience”, 1984.) használja, de mikro-makrofizikai szupervenienenciaként tudományfilozófiai alkalmazást is nyer Horgan-nél („Supervenience and microphysics”, 1982.).

17 Kim 1984a., Kim 1990. és Kim 1996.

18 Kim 1996., p. 577.

teljesen hiányzik belőlük.¹⁹ Ezzel szemben a globális pszichofizikai SV kifejezetten lehetséges világokra vonatkozik:

Bármely két F tekintetében megkülönböztethetetlen világnak M tekintetében is megkülönböztethetetlennek kell lennie. Azaz, ha két világban ugyanúgy oszlanak meg a fizikai tulajdonságok az egyedek között, akkor a mentális tulajdonságoknak is azonos módon kell elrendeződniük.²⁰

A gyenge megfogalmazással szemben a globális SV nem egyes individuumokat, hanem teljes világokat kezel egységekként. Az utolsó, erős SV tulajdonképpen az egyedekre vonatkozó gyenge SV kiterjesztése a lehetséges világok figyelembevételével:

Minden v_1 világbeli x és v_2 világbeli y egyedre (ahol v_1 és v_2 azonos is lehet) szükségszerűen igaz az, hogy ha x és y megkülönböztethetetlen F tekintetében, akkor M tekintetében is megkülönböztethetetlennek kell lenniük.²¹

A három megfogalmazás közül, mint azt láthatjuk, az utolsó bír a legnagyobb modális erővel. Az erős SV automatikusan maga után vonja a gyenge és globális változatot, de fordítva ez semmiképpen sem igaz.²²

Davidson, mint azt már említettem, a pszichofizikai SV segítségével próbálja magyarázni a mentális és fizikai között fennálló kapcsolatot:

Bár az általam felvázolt álláspont tagadja, hogy volnának pszichofizikai törvények, konzisztens azzal a nézettel, hogy a mentális vonások valamilyen értelemben függenek, vagy szuperveniálnak fizikai vonásokon. Az ilyen szuperveniencia úgy értendő, hogy nem fordulhat elő az, hogy két fizikai tekintetben megegyező esemény különbözzön valamilyen mentális szempontból, vagy egy dolog megváltozzon valamilyen mentális vonatkozásában anélkül, hogy fizikai szempontból is megváltozna. Ez a fajta függés vagy szuperveniencia nem von maga után törvény vagy definíció általi redukálhatóságot.²³

19 Kim 1984a., p. 60.

20 Kim 1996., p. 578.

21 Uo.

22 Abban az esetben, ha a szuperveniens kapcsolatban szereplő tulajdonságok körét leszűkítjük az intrinzikus tulajdonságokra, a globális és erős szuperveniencia ekvivalens. (Kim 1996.)

23 Davidson 1970., p. 214.

A SV tehát nem következik az anomáliás monizmus téziséből, de konzisztens vele, és pszichofizikai törvények feltételezése nélkül is képes magyarázni, legalábbis Davidson feltételezése szerint, a mentális és fizikai események közötti összefüggést, és így közvetetten a mentális események kauzális relevanciáját. Kérdéses azonban, hogy ez a Kim kategorizálása szerint gyenge szupervenienens kapcsolat²⁴ elég erős-e ahhoz, hogy megoldást jelentsen az elme–test problémára. Továbbá, mint azt látni fogjuk, kétségek merülhetnek fel azzal szemben is, hogy a SV és AM együtt valóban plauzibilis elméletet alkot.

4. Az anomáliás monizmus és az epifenomenalizmus vádja²⁵

Az anomáliás monizmussal szemben leggyakrabban felhozott ellenvetés, hogy a mentálist megfosztja minden kauzális relevanciájától, így végső soron epifenomenalizmushoz vezet.²⁶ Mint ahogyan azt korábban ismertettem, a mentális szabálytalanságának elve (P3) elutasítja a szigorú pszichofizikai törvények lehetőségét, a kauzalitás nomologikus jellegének elve (P2) pedig épp ilyen törvények meglétét követelné meg oksági kapcsolatok esetén, ami a mentális okozást elvileg lehetetlenné teszi. A Davidson által kínált megoldás szerint a mentális események ezért fizikai leírásaik alatt instanciálnak törvényeket. Kim rámutat arra, hogy ezáltal a mentális tulajdonságokra semmilyen oksági szerep nem hárul a davidsoni elmélet keretein belül, hiszen ha a kauzális kapcsolatok kizárólag a fizikai tulajdonságokban rögzítettek, akkor a világon belüli mentális tulajdonságok eltérő leosztása vagy a világból való teljes eliminálásuk sem változtatna az aktuálisan fennálló oksági kapcsolatokon.²⁷ Az tehát, hogy egy esemény rendelkezik-e mentális leírással vagy sem, nem bír hatással kauzális viszonyaira nézve, így ez alapján az anomáliás monizmus tézise epifenomenalizmusba hajlik.

Az epifenomenalizmus vádja kivédhető a SV elképzelésével – Davidson ezért is emeli be elmefilozófiai elméletébe – ha az kellő mértékben alá tudja támasztani a két tartomány közötti dependenciát. Azonban Kim szerint ez a gyenge szupervenienencia-ként karakterizált kapcsolat nem bír kellő modális erővel ahhoz, hogy a fentebb emlí-

24 Kim 1984a., p. 57.

25 Az epifenomenalizmus vádja alatt azt a davidsoni elmélettel szemben gyakran hangoztatott kritikát értem, amely szerint az AM premisszái alapján a mentális események csak látszólagos (epifenomenális) és nem valódi oksági hatóerővel rendelkezhetnek. Davidson legelszántabb kritikusa az elmefilozófia területén belül a már sokat idézett Kim, így ez a fejezet javarészt az ő észrevételeire épül.

26 Kim 1984b., p. 105.

27 Kim 1989., p. 269; lásd még Kim 1984b., p. 106 és Kim 1998a., p. 34.

tett lehetőségeket kizárja. A davidsoni megfogalmazás megenged akár olyan eseteket is, hogy két, egy jelentéktelen részlettől eltekintve teljesen azonos fizikai tulajdonságokkal rendelkező individuuum egészen eltérő mentális tulajdonságokkal rendelkezzen, vagy akár egyikük teljesen híján legyen bármiféle mentális vonásnak.²⁸ Ezek kizárásához legalább erős SV tételezésére volna szükség, amiből azonban törvényszerű kapcsolatok felállítása, és így a pszichofizikai redukció lehetősége is következne, ezért az erős SV és AM inkonzisztens.

Kim konklúziója szerint a gyenge SV és a davidsoni token-fizikalizmus nem elég erős elmélet ahhoz, hogy a mentális tulajdonságok fizikai megalapozhatóságára magyarázatot adjon, hiszen ezek akkor is igazak lehetnek, ha a két tartomány között nincs semmilyen rendszeres kapcsolat.²⁹ És miután az AM nem tud kielégítően számot adni a mentális tulajdonságok kauzalitásában betöltött szerepéről, ezért epifenomenalizmusnak tekinthető.

5. Davidson válasza az epifenomenalizmus vádjára

Davidson a „Thinking Causes”³⁰ című írásában ad választ az elméletét ért kritikákra, elsősorban az epifenomenalizmus vádjára. Fenntartja, hogy AM önmagában konzisztens lehet az epifenomenalizmus elképzelésével, de tagadja, hogy következne belőle,³¹ és az általa felvázolt SV segítségével kiküszöbölhető. Davidson szerint Kim tévesen állítja azt, hogy a felvázolt SV szerint az események minden mentális tulajdonságának eltávolítása a világból nem járna következményekkel fizikai tulajdonságok világban való megoszlására, és az események között fennálló oksági kapcsolatokra nézve, mert a szupervenenciából éppen az ellenkezője következik. Ekkor ugyanis két fizikailag teljesen azonos eseményt, melyek közül csak az egyik rendelkezik bármilyen mentális tulajdonsággal, éppen ennek a mentális tulajdonságnak a megléte különböztetne meg, márpedig SV definíciója szerint mentális vonások nem különböztethetnek meg két fizikai szempontból megegyező eseményt.³² Davidsonnak igaza van abban, hogy

28 Kim 1990., p. 143.

29 Kim 1998b., p. 61.

30 Davidson 1993.

31 „Így AM+P [P alatt Davidson P1-P3 alapelveket érti] konzisztens a (epifenomenalista) nézettel, hogy az események mentális tulajdonságai nem játszanak szerepet kauzális kapcsolataikban. De ez még nem elegendő ahhoz, hogy diszkreditálja AM+P-t, mert nem következik belőle, hogy AM maga után vonná a mentális oksági tehetetlenségét.” – Davidson 1993., p. 13.

32 Davidson 1993., p. 7.

a szupervenienenciából következően nem fordulhat elő az adott világon belül, hogy két eltérő mentális vonásokkal rendelkező dolog azonos fizikai vonásokkal rendelkezzen, viszont ez még nem jelenti azt, hogy Kim ellenvetése célt tévesztene. Kim állítása is konzisztens a gyenge szupervenienenciával, ha úgy értelmezzük, mint ami egy másik lehetséges világot vázol fel,³³ hiszen a szupervenienenciának ez a típusa nem állít lehetséges világok közötti korrelációt. Davidsonnak ezért azt kellene megmutatnia, hogy a mentális vonások milyen szerepet játszanak a kauzális kapcsolatokban, és világból való teljes eltávolításuk milyen hatással járna a fennálló oksági viszonyokra.

Davidson szerint azonban pontatlan a tulajdonságok oksági szerepéről olyan értelemben beszélni, ahogyan azt Kim teszi.³⁴ Az események ugyanis nem tulajdonságaik által, vagy azok révén okai más eseményeknek, mivel az oksági kapcsolatok események közötti extenzionális viszonyok, amelyek nem állnak belső összefüggésben tulajdonságokkal, és fennállásukra nézve irreleváns, hogy az eseményeknek milyen, fizikai vagy mentális leírását adjuk.³⁵ A mentális tulajdonságok ezért éppen annyira relevánsak oksági szempontból, mint a fizikaiak, pusztán jelzik azt, hogy az esemény milyen kauzális viszonyokban vesz részt. Az, hogy az oksági kapcsolatokba kerülő események csak fizikai leírásaik alatt instanciálhatják a P2 által megkövetelt törvényeket, még nem jelenti azt, hogy csak fizikai leírásaik alatt okozhatnak.

Davidson továbbá jobban megvilágítja a pszichofizikai törvényekkel kapcsolatos álláspontját. A szigorú törvények teljes kizárása e téren (P3) önmagában még nem ássa alá a mentális okozás lehetőségét. Szigorú törvények alatt olyan, kivételeket meg nem engedő, determinisztikus törvényeket ért, melyek felállítása csak az univerzumot zárt rendszerként kezelő fizika területén belül lehetséges.³⁶ Ilyen törvények nem fordulhatnak elő a mentálissal kapcsolatban, hiszen az nem képez a fizikaihoz hasonló zárt birodalmat. Ugyanakkor Davidson megengedhetőnek tartja nem-szigorú törvényszerű generalizációk felállítását,³⁷ amelyek szolgálhatnak pszichológiai tények magyarázatául, és viszonylag nagy biztonsággal előrejelzésekre jogosítanak fel. Nem-szigorú törvény alatt olyan kontrafaktuális állításokat, statisztikai törvényeket, vagy a Fodor által tárgyalt kivételeket tartalmazó „ceteris paribus” törvényeket³⁸ ért, melyek rögzíthetnek

33 Kim ellenvetését Davidson helytelenül időbeni változásként értelmezi, míg az tulajdonképpen modális állítás. Emellett foglal állást McLaughlin (1993., p. 38) és Sosa (1993., p. 42) is.

34 Davidson 1993., p. 13.

35 Davidson 1993., p. 6.

36 Davidson 1993., p. 8.

37 Davidson több írást is szentel a kérdésnek, lásd Davidson 1973. és Davidson 1974.

38 Fodor 1989, Making Mind Matter More, *Philosophical Topics*, 17.

ugyan szabályszerű korrelációkat, de nem olyan erősek, hogy a redukcionizmus által megkívánt áthidaló törvényekként („*bridge-law*”) szolgáljanak.

Campbell rámutat³⁹ egy döntő különbségre Davidson és Kim ontológiájában, ami a közöttük kialakult vita fő forrása lehet. Kim tulajdonság-realista, nézete szerint a tulajdonságok (metafizikai értelemben) reális építőelemei az eseményeknek, ezzel szemben Davidson számára az események tovább nem bontható egyszerű tér–időbeli entitások. Davidson beszél ugyan tulajdonságokról, de az alapján, amit a kauzalitásban betöltött szerepükről mond, nem valószínűsíthető, hogy realitást tulajdonítana nekik. Campbell szerint akkor járunk el helyesen, ha tulajdonságok alatt predikátumokat értünk Davidsonnál.⁴⁰ Ez egészen más megvilágításba helyezi a davidsoni SV tézist, nem metafizikai, hanem sokkal inkább valamilyen logikai függést kell alatta értenünk, ami predikátumok, és nem tulajdonságok között áll fent. Egy individuumra alkalmazható mentális predikátumok így nem lokálisan, az egyed fizikai tulajdonságain, illetve azok egy meghatározott csoportján szupervenálnak, hanem az individuumra és környezetére alkalmazható fizikai predikátumok szélesebb szuperveniens alapot képező csoportján.⁴¹ A SV ilyen elképzelése magyarázatul szolgálhat Davidson azon kijelentésére, hogy „a szupervenienca bármely formája maga után vonja a monizmust, de nem következik belőle sem definíció, sem törvények általi redukció”.⁴² Ezért Campbell szerint Kim elvetése, hogy a davidsoni SV túl gyenge kellő pszichofizikai függés megalapozásához, alapvetően célt téveszt, amikor ezt a viszonyt metafizikaiként képzei el.

39 Cambell 1998.

40 Ezt az elképzelést megerősítheti Davidson saját magáról írt szócikkének kezdőmondata: „*Nincsenek olyan dolgok, mint elmék, de az embereknek vannak mentális tulajdonságai, ami annyit tesz, hogy bizonyos pszichológiai predikátumok igazak róluk.*” – Davidson 1996., p. 231.

41 Ez a szupervenienca elképzelés nagyobb összhangban van Davidson radikális interpretációról vallott nyelvfilozófiai nézetével, ami szerint mentális predikátumokat valakinek (a) viselkedése, (b) környezetéhez való viszonya és annak feltételezése mellett tulajdonítunk, hogy (c) amennyiben vannak meggyőződésesei azok nagyrészt konzisztensek és igazak saját normáink szerint [ez utóbbi tulajdonképpen a mentálissal kapcsolatban említett racionalitás és holizmus elve] – Campbell 1998.; Davidson nézetéről a radikális értelmezéssel kapcsolatban lásd Donald Davidson: *Radical Interpretation in Davidson: Inquiries into Truth and Interpretation* (1984)

42 Davidson 1993., p. 5.

6. További ellenvetések az anomáliás monizmussal szemben

Az előző fejezetben bemutattam, hogy Davidson miként próbálja megvédeni AM téziséét az ellenvetésekkel szemben, az oksági kapcsolatokat extenzionális relációkként kezelve, és megengedve nem-szigorú törvényszerű generalizációkat a mentálissal kapcsolatban. De vajon ez feleslegessé teszi a tulajdonságok kauzális szerepének számonkérését, és maradéktalanul eloszlatja az epifenomenalizmus vádját?

Ha epifenomenalizmuson belül token- és típus-epifenomenalizmust különböztünk meg, ahogyan azt McLaughlin javasolja,⁴³ könnyen belátható, hogy mentális és fizikai események közötti token-azonosság feltételezésével Davidson elkerülheti ugyan az előbbit, de AM önmagában még nem ad elég alapot az utóbbi elutasítására. Igaz, hogy az anomáliás monizusból nem következik a mentális oksági tehetetlensége, Davidson beszél a mentális kauzális relevanciájáról, de Kim szerint ez még nem jelenti azt, hogy oksági hatóerőt is tulajdonítana a mentális tulajdonságoknak.⁴⁴ Az, hogy az egyes mentális események token-azonosak az egyes fizikai eseményekkel, amik aztán fizikai típusok alá szubszumálva, vagyis fizikai leírásaik alatt, okozhatnak más eseményeket, meggyőzhet minket a mentális kauzális relevanciájáról, de ez nem jelenti azt, hogy a mentális események, mentális leírásaik alatt, vagyis mentális típusok alá sorolva is okozhatnak.

Mint említettem, Davidson a kauzalitást események közötti extenzionális relációként fogja fel, ami teljesen független attól, hogy az eseményeknek milyen leírását adjuk, vagyis milyen fizikai vagy mentális típusok alá soroljuk őket. Kritikusai joggal érvelnek amellett, hogy ez a davidsoni elképzelés homályos, mert az okságot valamilye, eseményekkel kapcsolatos tovább nem magyarázható yers tényként („*brute fact*”) kezeli.⁴⁵ Annak, hogy Davidson elutasítja a tulajdonságok kauzális hatóképességének elképzelését, talán az állhat a háttérben, hogy tulajdonságok alatt predikátumokat ért (Campbell értelmezésének megfelelően). Viszont Kim és McLaughlin szerint egy kauzális kapcsolat megfelelő magyarázatához elengedhetetlen, hogy az érintett események tulajdonságaira referáljunk. Az, hogy a kauzalitást két esemény között fennálló extenzionális relációként fogjuk fel, önmagában még nem zárja ki annak lehetőségét, hogy ez a kapcsolat az események belső tulajdonságai révén jöhet létre. Mivel Davidson nem

43 Token-epifenomenalizmus alatt azt kell érteni, hogy fizikai események lehetnek mentális események okai, de a mentális események nem okozhatnak semmit. A típus-epifenomenalizmus ennél többet állít: események azáltal okai más eseményeknek, hogy fizikai típusok alá esnek, de egy esemény sem lehet oka más eseménynek azáltal, hogy valamilyen mentális típus alá esik. (McLaughlin 1993., p. 28)

44 Kim 1993., p. 23.

45 McLaughlin 1993., p. 33; lásd még Evnine 1991., p. 33.

szolgáltat érvet ennek elutsításához, és az okozás externalista nézete konzisztens azzal az elképzeléssel, hogy az események internális tulajdonságaik révén okoznak, ezért a következőkben röviden megvizsgálom, hogy AM mennyiben egyeztethető össze a tulajdonság realizmussal.

A davidsoni elmélet szerint az események tér-időbeli helyzetük szerint individuáltak, vagyis alapvetően anyagi természetűek, ami alapján AM fizikalista elméletnek tekinthető. Egy ilyen teória keretein belül a fizikai tulajdonságoknak tulajdonított metafizikai realitás és kauzális hatóképesség nem okozhat számottevő problémát, sőt jobban alátámasztja, hogy miért állíthatunk fel szigorú determinisztikus törvényeket a fizika területén. Mi a helyzet azonban a mentális tulajdonságokkal? Három lehetőséget látok arra, hogy miként adhatunk számot róluk egy ilyen elmélet keretei között:

1. A mentális tulajdonságoknak, a fizikai tulajdonságokhoz hasonlóan, realitást és kauzális hatékonyságot tulajdonítunk, fenntartva AM által megkívánt szabálytalan, nem redukálható jellegüket. A nehézséget ebben az esetben az jelenti, hogy szembe kerülünk a Kim által „okszági/magyarázati kizárásnak” nevezett problémával.⁴⁶ Ha a mentális tulajdonságok sajátos, fizikaira nem redukálható kauzális hatóerővel rendelkeznek, előállhat olyan helyzet, hogy egy adott eseményhez, mint hatáshoz, két okot is rendelhetünk, egy fizikait és egy mentálist. Ha (a) ezek egyenként nem elégséges okai az eseménynek, de együtt elégséges okot képeznek, akkor ezáltal sérül a fizikai tartomány oksági zártságának elve, ami alapvető elköteleződés minden fizikalista elmélet számára. Ha viszont egyikük önmagában is elégséges oknak tekinthető, akkor (b) amennyiben ez a mentális, az ismételten megsértené a fizika kauzális zártságát; ha viszont (c) ez minden esetben a fizikai ok, akkor egyáltalán nem beszélhetünk mentális okozásról. Végül, abban az esetben ha (d) mindkettő elégséges oka volna az eseménynek, az oksági túldeterminációhoz vezetne, ráadásul az oksági zártság elve ebben az esetben is sérülne. Azzal tehát, hogy sajátos, fizikaira nem redukálható oksági hatóerőt tulajdonítunk a mentális tulajdonságoknak, végső soron feloldhatatlan tulajdonság-dualizmust kapunk eredményül. A fizikai tartomány kauzális zártságának elvét feladva, az anomáliás monizmus tulajdonképpen megszűnne monizmus lenni, így ez az álláspont a davidsoni kategóriák közül inkább az anomáliás dualizmusnak volna megfeleltethető.

46 Kim 1989., p. 280.

2. A mentális tulajdonságoknak realitást tulajdonítunk, de annak érdekében, hogy megőrizzük a fizika területének oksági zártságát – az 1. pontban adódó probléma elkerülésének érdekében – feladjuk a mentális szabálytalanságának elvét, elfogadva oksági szerepük fizikaira való redukálhatóságát. De ebben az esetben az anomáliás monizmus éppen anomáliás jellegét veszítené el, és nomologikus monizmussá válna.
3. Nem tulajdonítunk reális létet a mentális tulajdonságoknak, ezáltal kauzális hatóerőt sem tulajdoníthatunk nekik. Ez viszont egyet jelent az epifenomenalizmus közvetlen elfogadásával, amivel Davidson nyíltan szembehelezkedik.

Az általam bemutatott három lehetőség egyike sem konzisztens az AM tézisével. Az elmélet számára az egyedüli elfogadható megoldást tehát az jelentené, ha sem a fizikai, sem a mentális tulajdonságoknak nem tulajdonítanánk létezését, és a tulajdonság realizmus helyett a nominalizmus álláspontját választanánk. Ez azonban felvetheti a nominalizmussal szemben felhozott klasszikus ellenvetéseket, melyekre Davidson nem kísérel meg válaszolni, továbbá el kell fogadnunk azt is, hogy az események közötti kauzális kapcsolatok így megmagyarázhatatlan nyers tényekké válnak.

Kizárólag token-azonosság feltételezése mellett az AM továbbra sem menthető fel a típus-epifenomenalizmus vádjá alól. A SV tézis ugyan alátámaszthat dependencia viszonyt a mentális és fizikai között, azonban – ahogyan ezt a campbelli értelmezés nyilvánvalóvá teszi – ez a függés logikai természetű, és predikátumok között áll fent, ezért aztán kérdéses, hogy valódi megoldásként szolgálhatna a mentális okozás problémájára, ami természeténél fogva inkább metafizikai jellegű.

Davidson hangsúlyozza, hogy megenged nem-szigorú törvényszerű pszichofizikai generalizációkat, megőrizve ezzel a mentális típusok kauzális szerepét, viszont ebből következően az AM további nehézségekkel kerül szembe. Kim figyelmeztet rá,⁴⁷ hogy még ilyen, nem-szigorú törvények megengedésével is veszélybe kerülhet a mentális szabálytalanságának elve. Hiszen a „ceteris paribus” törvények tulajdonképpen azt állítják, hogy bizonyos előzetes feltételek teljesülése esetén oksági kapcsolat létesülhet két partikuláris dolog között. Az ilyen értelemben vett nem-szigorú törvény ezért nem más, mint egy szigorú törvény, egzisztenciálisan kvantifikált előfeltételekkel. Tehát ahol felállíthatóak „ceteris paribus” pszichofizikai törvények, ott feltételezhetünk még felfedezésre váró szigorú pszichofizikai törvényeket, melyek explicitté tehetőek minden előzetes feltételük azonosításával. Hasonlóképpen törvények létezését feltételezhetjük a mentá-

47 Kim 1998a., p. 24.

lissal kapcsolatos statisztikai generalizácók és kontrafaktuális állítások esetén is, hiszen ezek önmagukban csak megerősítik a mentális okozásba vetett hitet, de nem nyújtanak rá igazi magyarázatot, és csak akkor bizonyulhat gyümölcsözőnek a rájuk való támaszkodás, ha valódi törvényszerű összefüggések húzódnak meg háttérükben. Ezért aztán bármilyen nem-szigorú törvény kilátásba helyezi a pszichofizikai redukció lehetőségét, sőt Kim szerint az ilyen törvények akár áthidaló törvényeknek is tekinthetők, de legalábbis megalapozhatnak ilyeneket.⁴⁸

De még ha az előbbieket figyelmen kívül is hagyjuk, felmerül a kérdés, hogy milyen viszonyban állnak egymással a determinisztikus és racionalizáló oksági magyarázatok.⁴⁹ Ha ugyanis egy eseményhez, mint okozathoz két eltérő ok rendelhető, egy neurofiziológiai (fizikai) és egy intencionális (mentális), az felveti a már korábban ismertetett „magyarázati kizárás” problémáját. Ez pedig - a redukció lehetőségének elutasítása esetén – egyértelműen a fizika oksági zártságának sérüléséhez vezet, ami alapvető elköteleződés egy fizikalista elmélet részéről. Az AM számára így két megoldás marad, hogy elkerülje a nyílt dualizmus lehetőségét: vagy (a) fenntartja anti-redukcionista álláspontját, de ennek következtében csak akkor tekinthető fizikalizmusnak, ha elfogadja a típus-epifenomenalizmus vádját, és lemond a mentális típusok valódi oksági szerepéről; vagy (b) a pszichofizikai redukciót elfogadva, elveszíti anomáliás jellegét, és nomologikus monizmussá válik.

48 Különösen, ha a szigorú törvények felállításának lehetőségét, ahogyan azt Davidson is írja, kizárólag a fizika területére korlátozzuk. Ebben az esetben ugyanis, szemben a valóságból vett példákkal, a tudomány semmilyen más területén nem volna lehetséges a redukció, a fizikának fizikára történő redukciójáról pedig nem volna sok értelme beszélni. Ezért a redukciónak ez a valószínűtlenül szigorú, idealizált modellje nem az, ami filozófiai szempontból érdekes lehet. (Kim 1993a., p. 26)

49 Kim 1998a., p. 64; lásd még Kim (1989) „Mechanism, Purpose, and Explanatory Exclusion” in Kim (1993c.)

7. Konklúzió

Kim több helyen is felhívja a figyelmet⁵⁰ arra, hogy a mentális és fizikai tulajdonságok között feltételezett SV önmagában még nem szolgálhat magyarázatként a mentális és fizikai közötti kapcsolatra. A szupervenienencia nem állít többet, mint két tartomány közötti korrelációt, és egyoldalú függést, de nem árul el semmit ennek természetéről, pedig a magyarázat szempontjából éppen ez lenne érdekes. A SV ezért inkább csak kimondása, mint megoldása az elme-test problémának, önmagában nem szolgáltat elégséges magyarázatot. Kim ellenvetései helytállóak, ha a tulajdonságokkal kapcsolatban realista álláspontra helyezkedünk, azonban nagyban célt tévesztenek, ha a campbelli olvasatnak megfelelően nominalista álláspontot tulajdonítunk Davidsonnak. A szupervenienencia elképzelése ugyan önmagában még nem magyarázza a mentális predikátumok függését a fizikaiaktól, de a davidsoni interpretacionalizmust is figyelembe véve már képet alkothatunk a függés természetéről. Hasonlóképp célt téveszthetnek Kimnek azon ellenvetései is, amelyek a mentális tulajdonságok okságban betöltött szerepét kéri számon az anomáliás monizmuson, amennyiben elfogadjuk azt a nézetet, hogy a kauzalitás konkrét partikuláris események között fennálló extenzionális reláció. Ahhoz azonban nem nyújt megfelelő alapot Davidson, hogy az anomáliás monizmust felmentsük a pszichofizikai törvényekkel szemben felhozott ellenvetések alól. Akár a nem-szigorú törvények elfogadása is végzetesnek bizonyulhat az elméletre nézve, és kizárólag token-azonosság feltételezése mellett még tekinthető típus-epifenomenalizmusnak.

Ahogy Kim fogalmaz: „Azt képzelni, hogy valaki lehet szigorú értelemben vett fizikalista, és ezzel együtt élvezheti nem-fizikai dolgok és jelenségek társaságát is, azt hiszem, csak merő ábránd.”⁵¹ Mint azt láttuk, az epifenomenalizmus vádja nem osztható el maradéktalanul az anomáliás monizmussal kapcsolatban, így az elmélet nem konzisztens, és nem tulajdoníthatunk neki nagy magyarázó erőt, különösen ha figyelembe vesszük, hogy nyers tényekként kezeli az események között fennálló kauzális kapcsolatokat. Davidson több ponton homályos, spinozisztikus monizmusával szemben plauzibilisebbnek tartom Kim reduktív fizikalista elméletét. Ez utóbbi realista álláspontot képvisel, ennek megfelelően mind az okság, mind a szupervenienencia kapcsán tulajdonságokra hivatkozik. A tulajdonságok létezését ugyan megmagyarázhatatlan nyers tényként kezeli, de úgy vélem, hogy még ezzel együtt is magyarázati előnyt élvez

50 Kim 1996., p. 582; lásd még Kim 1998a.,

51 Kim 1989a., p. 120.

a davidsoni elmélettel szemben. Mivel redukcionista álláspont, felvethető vele szemben Putnam többszörös megvalósíthatóság érve, azonban Kim diszjunkciós stratégiáját⁵² alkalmazva ez kivédhető. Így még ha a globális redukció lehetőségét el is kell vetnünk, továbbra is lehetségesek maradnak lokális, fajta-specifikus redukciók. Ezért, míg a davidsoni elmélet keretein belül pusztán token-azonosság alapján elképzelhetetlen bármilyen pszichológia, mint speciális tudomány, addig Kim reduktív fizikalizmusa – bár a többszörös megvalósíthatóság elvének figyelembevételével elveti az univerzális pszichológia lehetőségét – lehetővé tesz fajtaspecifikus „többszörösen megvalósított” pszichológiákat. Végző soron azt gondolom, túl nagy árat fizetnénk Davidson nem megfelelően alátámasztott alapelveinek elfogadásával, ha ennek eredményeként epifenomenalizmust kapunk, míg Kim elméletével megőrizhetjük a mentális oksági szerepét, még ha csak a fizikai egy részeként is.

52 A diszjunkciós megoldás szerint az egyes mentális tulajdonságok nem az egyes fizikai tulajdonságokon, hanem fizikai tulajdonságok diszjunkt csoportján szuperveniálnak. Egy adott mentális tulajdonság így redukálható marad a fizikai tulajdonságok diszjunkt csoportjának egy elemére. (Kim 1998a.)

Felhasznált irodalom:

- Campbell, Neil (1998), „Reviewing Psychophysical Supervenience”, in Elevitch, B. (szerk.) (2001), *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy vol. 9, Philosophy of Mind*; [<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Mind/MindCamp.htm>]
- (200x), „Anomalous Monism” (szócikk) in Nani, M. & Maraffa, M. (szerk.), *A Field Guide to the Philosophy of Mind*, Roma: Società Italiana Filosofia Analitica; [<http://host.uniroma3.it/progetti/kant/field/am.htm>]
- Davidson, Donald (1970), „Mental Events”, in Foster, L. & Swanson, J. (szerk.) (1970), *Experience and Theory*, Massachusetts: University of Massachusetts Press, pp. 79-101; még in Davidson (1980), pp. 207-225
- (1973), „The Material Mind”, in Suppes, P. (szerk.) (1973), *Proceedings of the Fourth International Congress for Logic, Methodology, and Philosophy of Science*, Amsterdam: North-Holland, pp. 709-722; még in Davidson (1980), pp. 245-259
- (1974), „Psychology as Philosophy”, in Brown, S. (szerk.) (1974), *Philosophy of Psychology*, London: Macmillan, pp. 41-52; még in Davidson (1980), pp. 229-239
- (1980), *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.
- (1993), „Thinking Causes”, in Heil, J. & Mele, A. (szerk.) (1993), pp. 3-17
- (1996), „Donald Davidson” (szócikk) in Guttenplan, S. D. (szerk.) (1996), pp. 231-235
- Evnine, Simon (1991), *Donald Davidson*, Stanford: Stanford University Press.
- Guttenplan, Samuel D. (szerk.) (1996), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Heil, John & Mele, Alfred (szerk.) (1993), *Mental Causation*, Oxford: Clarendon Press.
- Kim, Jaegwon (1982), „Psychophysical Supervenience”, *Philosophical Studies*, 41, pp. 175-193; még in Kim (1993c), pp. 175-193
- (1984a), „Concepts of Supervenience”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 65., pp. 153-176; még in Kim (1993c), pp. 53-78
- (1984b), „Epiphenomenal and Supervenient Causation”, *Midwest Studies in Philosophy*, 9., pp. 257-270; még in Kim (1993c), pp. 92-108
- (1985), „Psychophysical Laws”, in LePore, E. & McLaughlin B. (szerk.) (1985), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 369-386; még in Kim (1993c), pp. 194-215
- (1987), „‘Strong’ and ‘Global’ Supervenience Revisited”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 48., pp. 315-326; még in Kim (1993c), pp. 79-91
- (1989), „The Myth of Nonreductive Materialism”, *Proceedings of the American Philosophical Association*, 63., pp. 31-47; még in Kim (1993c), pp. 265-284
- (1990), „Supervenience as a Philosophical Concept”, *Metaphilosophy*, 21., pp. 1-27; még in Kim (1993c), pp. 131-160
- (1993a), „Can Supervenience and ‘Non-Strict Laws’ Save Anomalous Monism”, in Heil, J. & Mele, A. (szerk.) (1993), pp. 19-26

- (1993b), „The Nonreductivist’s Troubles with Mental Causation”, in Heil, J. & Mele, A. (szerk.) (1993), pp. 189-211; még in Kim (1993c), pp. 336-357
- (1993c), *Supervenience and Mind, Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996), „Supervenience” (szócikk) in Guttenplan, S. D. (szerk.) (1996), pp. 575-583
- (1998a), *Mind in a Physical World*, Massachusetts: MIT Press.
- (1998b), *Philosophy of Mind*, Colorado: Westview Press.
- McLaughlin, Brian P. (1993), „On Davidson’s Response to the Charge of Epiphenomenalism”, in Heil, J. & Mele, A. (szerk.) (1993), pp. 27-40
- Sosa, Ernest (1993), „Davidson’s Thinking Causes”, in Heil, J. & Mele, A. (szerk.) (1993), pp. 41-50

Siklósi István

Az ELTE-BTK filozófia szakának 26 éves hallgatója vagyok, ahol 2001-től folytatok tanulmányokat. Ezt megelőzően hallgatója voltam A Tan Kapuja Buddhista Főiskola vallásbölcseleti szakirányának. Az érdeklődési körömhöz tartozó, és további feldolgozás alatt álló témák közé tartozik a szabadság és az akarat megközelítése Søren Kierkegaard és Szent Ágoston filozófiájában. E mellett foglalkozom az isteni és az emberi természet viszonyának kérdésével Krisztusban, az 5. század első felének megközelítéseiben. A korai buddhista filozófia tárgyköréből az öntermészet (szabháva) és önjellegzetesség (szalakkhana) viszonyának kérdését vizsgálom, valamint az önmagátlanság (anattá) tételének értelmezéseit. Az e témákból írt dolgozataim TDK üléseken kerültek bemutatásra. Az *Én és a szabadság fogalma Kierkegaard filozófiájában* című dolgozat 2006 folyamán íródott és arra tesz kísérletet, hogy egy értelmezési lehetőséget nyújtson Kierkegaard szabadság-felfogásához.

◀ Az Én és a szabadság fogalma Kierkegaard filozófiájában

Bevezetés

Hétköznapijaink során rengeteg emberrel találkozunk. De tulajdonképpen mi is az ember? „Az ember szellem. De mi a szellem? A szellem az Én. De mi az Én? Az Én [Selv, Selbst] olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az Én nem viszony, hanem a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul.”¹ – írja Søren Aabye Kierkegaard egy helyen. Máshol az Én meghatározásának tekintetében tömörebb a szerző: „Az Én – szabadság”.² Azonban ha az Énről teszünk említést – Kierkegaard felfogásában – nem csak erről van szó, hanem egy feladatot is teljesítenie kell az embernek ahhoz, hogy valóban Én legyen: önmagává, vagyis Énné kell válnia. Mit jelentsen mindez? Az egyén nem lenne Én, nem lenne énje, el kellene sajátítania, vagy létre kellene hoznia ahhoz, hogy Én lehessen? Mire lenne ez jó számára, miért érné ez meg neki? Az embert Teremtője hozta létre, és ezáltal szabadságot biztosított számára, elengedte, amivel lehetősége lett arra, hogy azzá váljon, amivé önmagát teszi, alakítja. Aki nem válik Énné – Kierkegaard szerint –, sosem jut el addig, hogy valójában éljen.

Mit kell érteni azon, hogy valaki valójában él? Azt, hogy abban a viszonyban, ami önmagához viszonyul, nem jelentkezik semmiféle olyan tényező, mely ezt a viszonyt, vagy pontosabban viszonyulást befolyásolná. Vagyis nem jelentkezik torzulás, mely kétségbeesést idéz elő, vagy nem jelenik meg szorongás. Hogyan válhat az ember Énné? Úgy, hogy abban a hatalomban alapozza meg önmagát, amely őt létrehozta. Hogyan vihető ez végbe? A hit által, egy olyan mozgás révén, aminek során az Én létrejön. Ez a mozgás pedig a viszonyulás mozgása, mozdulata, az embert létrehozó hatalomban történő megalapozás, mikor az ember hisz, hiszi, hogy ő maga szabadság, és nem terheli bűn.³ „Aki az életet, mielőtt élni kezd, nem hajózta körül, az sohasem jut el addig, hogy éljen”⁴ Tulajdonképpen ez lenne az a feladat, ami az Én előtt áll, hogy elkezdje

1 *A halálos betegség* p. 19.

2 Uo. p. 36.

3 Jelen dolgozatban tulajdonképpen azt szeretném állítani, hogy Kierkegaard-nál ezt jelenti a szabadság.

4 *Az ismétlés* pp. 8-9.

élni életét, a hit által megalapozott életét. Nyilván csak az képes egy ilyen utazásra, aki már él, mivel a nem-élő nem tehet utazást. A kérdés az, hogy mi lenne ez az utazás? A tömör válasz erre az lehetne, hogy helyben mozgás, olyan mozgás, aminek során az Én létre jön önnön lehetőségéből, amit az önmagához viszonyuló viszony jelent, illetve tesz lehetővé annak révén, hogy olyan viszony, ami önmagához viszonyul. A viszonyulás egyfajta szabadságot jelent, hogy az ember, az Én azzá váljon, amivé önmagát teszi. A kérdés ezzel kapcsolatban abban áll, hogy hogyan kellene felfognunk ezt a szabadságot. A szabadság itt a szabad választás szabadságát jelentené? Ha igen, akkor ez hogyan egyeztetethető össze azzal a kijelentéssel, hogy az „Én – szabadság”? Eme kérdéskörök körbejárása lenne az a cél, amit jelen dolgozat kitűz maga elé. Nem célja a kérdések teljes mértékű, kimerítő tárgyalása, különösen azért, mert a legtöbb említett kérdésre talán pontos és egyértelmű, legfőképpen végleges válasz nem adható.

Az Én fogalma Kierkegaard-nál

Mi az Én? Egy olyan viszony, ami önmagához viszonyul; pontosabban a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul. A fentebb idézett meghatározás ennyit árul el. Ez értelmezésre szorul. A *halálos betegség* című műben a szerző, Søren Kierkegaard többet is elárul. Az Én végtelenség és végesség, mulandó és örök, szabadság és szükségszerűség szintézise. De az ember, eme tényezők szintéziseként tekintett egység, még nem Én. Akkor mi az, mi tekinthető Énnek? Az a viszony, amiben a viszony önmagához viszonyul. Ebben az esetben mit értsünk itt „szintézisen”? A „szintézis” kifejezés Kierkegaard korára már meglehetősen széles körben használt terminus volt, leginkább két, vagy több tényező együttesét, egységét jelentette/jelenti. Itt – mivel Kierkegaard szinte minden művében Hegel filozófiáját támadta – Hegel eszméit szeretném áttekinteni.⁵

Hegel megközelítésében minden őt megelőző álláspont – Kant, Fichte, Schelling nézete – csupán elvont, formális elgondolás, aminek semmi köze nincs a valósághoz, mert kihagyja, eltekint a lényeges dologtól, az egyeditől, és nézete csak általános módon fogalmazódik meg. Schellingnél az objektum és a szubjektum az Én szintézisében azonossá válik.⁶ Ez az azonosság Hegel szerint csak egy elvont azonosság lehet, mert

5 A következő bekezdésekben adott áttekintés vázlat csupán, pontosságra törekszik ugyan, de teljességre a hely szűke miatt nem törekedhet, célja az, hogy egyértelművé tegye mi az a szintézis, és hogy ennek révén megválaszolhatóvá váljon az, hogy szintézisként tekintve az ember miért nem Én.

6 Schelling 1983, p. 99-103.

nincsen valódi tartalma. Az azonosság schellingi tétele egyszerűen üres, mert ha valaki azt kérdezi „mit gondol azonosságon, s akkor kiderülne, hogy éppenséggel semmit sem gondol rajta, s hogy az azonosság neki csupán üres név”.⁷ Mitől nem üres az azonosság? Ha tételezzük, állítjuk az Ént, azt hogy az Én ilyen azonosság, akkor csak elvontan határoztuk meg, mire gondolunk. Az azonosság állítása maga után vonja a különbözőség állítását, az egyik tételezése tételezi a másikat. A probléma az ellentmondás tételében rejlik, mert ha valami azonosság, akkor nem lehet különbözőség az ellentmondás tétele szerint, mert „A” kizárja azt, ami „nem-A”. Jelen esetben az azonosság fennállása a különbözőség egyidejű fennállását zárja ki. Azonban az ellentmondás tétele nem képez problémát, mert az önmagára irányuló reflexió esetében, ha tételezzük az azonosságot szemlélt és szemlélő között, és ha a szemlélő tételezése a reflexióban a szemlélt tételezését, mint különös, egyes dolog tételezését vonja maga után, és ezek egységeként állítjuk a szemlélő és a szemlélt azonosságát, akkor az ellentmondást kiküszöböltük. Vagyis ha azt állítjuk, hogy két dolog azonos, és eme azonosság egyik tényezője a szemlélő, a másik a szemlélt, és maga a szemlélés az azonosság, akkor maga az azonosság feltételezi a különbözőség meglétét. Mert a szemlélésben jelen van a szemlélő és a szemlélt, a szemlélő szemléli a szemléltet, majd visszatér magához, mint szemlélőhöz, aki egy tárgyat szemléli. Ebben az esetben a különbözőség jelen van a szemlélés azonosságában, mint a szemlélés tárgya, amitől, amit felfogva tér vissza a szemlélő önreflexiója során saját magához, az azonossághoz, amely mozgással az ellentmondást kiküszöböltük.

A reflexióban ennek megfelelően a szemlélő, mint egy „dolog” áll szemben önmaga más-létével, ami, mivel más-lét, ellentétben áll a szemlélővel, mert szemlélt, de a lényegük, az öntudat azonos, ezért egy magasabb igazság tekintetében nem állnak ellentmondásban egymással. A szemlélő a pozitív, ellentéte, a szemlélt a negatív, de lényegi egyezésük magasabb igazságként tekintve pozitív egység. Itt azért van értelme magasabb igazságról beszélni, mert Hegel szerint minden filozófia hordoz magában igazságot, amit a rendszernek nem kizárnia, hanem beolvasztania, beemelnie kell magába, mint az ő igazságának kifejtéséhez vezető fokot. Valami lényege önmaga látszata, mely nem csupán látszat abban az esetben, ha nem mint elvontat tekintjük, hanem mintegy tartalommal bírót, vagyis olyat a maga különösségével, ami fogalma szerint kifejlődött, és ezzel együtt meghatározott. Az Én, az öntudat is végigjárja a maga fázisait, és szintézisként jelenik meg, két tényező szintéziseként, két tényező, a tételezett én (szemlélő), a különös én (szemlélt, antitétel) egységeként. Ez az Én-fogalom már tartalmaz közvetítést, nem közvetlen egység. A közvetítés Hegel meghatározása szerint:

7 Hegel: Enciklopédia I. § 116-122, p. 192-203.

„kezdés és továbbhaladottság egy másodikhoz, úgy, hogy ez a második csak annyiban van, hogy vele szembenálló mástól érkezünk el hozzá.”⁸ Kezdetet jelenthet minden, amitől kiindulunk, ezt elsőként elvontan ragadjuk meg. A vizsgálódás, a filozofálás célja, hogy ugyanoda lyukadjunk ki, ahonnan elindultunk, de máshogyan, tartalommal telítve, nem elvontan, hanem áttekintve a hozzá vezető különös eseteket is.

Az öntudat, vagy az „Én vagyok” tétel esetében ez annyit jelent, hogy ha ez a kiindulópont, akkor kezdetben csak annyit tudok, hogy Én vagyok, de ez az ismeretem csak egy elvont ismeret, nem mond semmit sem. Mert – csakúgy, mint az azonosság fogalmánál – ha rákérdeszek, hogy ez mit jelent, akkor nem tudom megmondani, de ha ez az ismeretem közvetítetté válik, ismeretté, akkor képes az ember elmondani, hogy mit ért rajta, például, hogy egy gondolkodó, akaró, kételkedő létező. A közvetítettség a meghatározás szerint, egy elvont kezdőponttól olyan továbbhaladást jelent egy másik ponthoz, ami a kezdőponttól függve nyeri el értelmét, mert csak annyiban más, amennyiben egy másik felől közelítjük meg, mint olyan szükséges másikat, ami előmozdítja a mozgást, a dolog kifejlődése felé. Minden tudás, ami tudásnak és ismeretnek nevezhető, csak közvetített lehet, közvetlen ismeret nem szolgáltat tudást, mert ha van valamiről egy elvont fogalmunk, amit önmaga másletére, vagyis egy konkrét, egyes, különös dologra vonatkoztatunk, és ez alapján jutunk el az általános-fogalmi létéhez, ami már ismeretnek nevezhető, közvetítést hajtottunk végre. Hegel eme séma, logikai keret mentén állította fel rendszerét. Hegelnél a logika egyben ontológiát is jelent, rendszere a világ struktúrájának felel meg alkotójának elképzelése szerint.

Az Én itt egy közvetített Ént jelent, ami egyben általános és konkrét, az Én eszméjét. Két tényező, egy általános, elvont Én és egy konkrét Én harmadik, közvetítésen átesett egységét jelenti, mely egység nem azonos egyik őt alkotó elemmel sem, de nem is különbözik tőlük. Ezekből épül fel, ezekből álló egység. Ha azt mondjuk, hogy az ember testből és lélekből áll, akkor az ember nem test és nem lélek, hanem test és lélek egyben, ezek egysége. Erről van itt is szó, olyan egységről, ami – a test-lélek példával élve – tud arról, hogy a test és a lélek egysége. Kierkegaard-nál viszont másról van szó. Nem fogadta el a rendszer létjogosultságát, nem tartotta megfelelőnek a valóság leírására a rendszert többek között azért, mert a rendszer nem enged teret a véletlennek, ami valóság része, ami jelen van a valóságban.⁹ Valamint azért sem, mert a valóság nem „van”, hanem történik, változásban van, „az, ami lesz”, és nem „az, ami van”.¹⁰ Szinte

8 Uo. § 12, p. 42.

9 *A szorongás fogalma* p. 16.

10 Uo. pp. 18-19.

mindegyik művében kritikával illeti Hegel, vagy más rendszeralkotó filozófus, rendszert alkotó tevékenységét és rendszerét.

Kierkegaard Hegellel szemben többször felhossa, hogy miközben előfeltevésektől való mentességre törekszik rendszere, magyarázat nélkül használ olyan fogalmakat, amik a rendszer lényegi elemét képezik. Ilyen például a közvetítés, a tagadás, az átmenet kategóriája, azok a mozgást, a rendszer dinamikáját adó fogalmak, tényezők, amik nélkül a rendszer elvesztené dinamikus voltát, és nem lenne képes magyarázatot adni a változásra. De voltaképpen, mivel nem magyarázza meg eme fogalmakat, kategóriákat nem is képes erre.¹¹ Emellett egy lényeges részét képezi Kierkegaard rendszerrel szembeni kritikájának az a megjegyzés, hogy egy rendszert alkotó filozófus nem áll a rendszerén belül, kívül reked az általa épített házon. Az egyén nem „történeti egyén”, az egyén számára nem mindegy, hogy a rendszer egyik elemét, vagy éppen őt éri valamilyen veszteség, vagy súlyos kimenetelű baleset.¹²

Ez a gondolat explicit módon jelenik meg egyik művében, ahol így ír: „Ha az egzisztáló saját magán kívül is valóban létezhetne, valami lezártat jelentene neki az igazság; de hol van ez a pont? Az Én-Én matematikai pont, melynek egyáltalán nincs ittlété (Dasein); ennyiben mindenki elfogadhatja ezt az álláspontot; nincs útjában egyik a másinak. Csak pillanatonként lehet az egyes individuum egzisztálása közben a végesség és a végtelenség egységében, mely az egzisztálás fölé emelkedik.”¹³ Itt szóba kerül, hogy az Én-Én, vagyis az öntudat csupán matematikai pont, vagyis egy tudati absztrakció, vagy csupán objektív léttel bíró tényező. A rendszerben csak ilyen szerepe lehet az Énnek, mert az egzisztáló, az, aki egy adott esetben az igazságra vonatkozó kérdést felteszi, kinnreked saját magán, az Én-Én-en. Az az Én, ami felteszi az igazságra vonatkozó kérdést, azért reked kinn az igazságot kutató Én és tárgyának, az Énnek egyezéséből, mert nem egy, az egyedi létező által magára ismert általános, elvont fogalom, hanem csak az egyes, szellemmel bíró intelligencia, aki egzisztál, vagyis úgy létezik, hogy mindig keletkezésben, változásban van, befejezetlen. A rendszer viszont nem törődik a keletkezővel, a rendszer számára minden befejezett, elfordul attól, ami számára csupán átmenet, a mozgást, a valamivé – adott esetben fogalommal/eszmével – válást elősegítő kategória.

11 Uo. p. 97.

12 Mindezek mellett meg kell jegyezni, hogy sok gondolatot átvész Hegeltől. Ez tulajdonképpen érthető, hiszen ha egy filozófus egy másik filozófust kritizál, és ha célja nem több, mint hogy saját filozófiáját mutassa be a kritika által, akkor is fel kell használnia azt a fogalmi keretet, amit ellenfele használ, egyébként nem az adott filozófus kritikáját adná, hanem csupán egy feltételezett opponenssel perlekedne, de nem a megnevezett személlyel.

13 *Utóirat* p. 382.

Az, hogy az objektív az igazság, azt jelentheti, hogy a rendszer határozza meg, hogy mi az igazság, mi az ő igazságának, a rendszernek a része, és azt, hogy mi az, ami megvalósult létezőként magasabb szinten számít igazságnak. Igazságnak számít minden a hegeli rendszeren belül, csak a legtöbb igazságon túl kell menni, mert vagy dogmatikus, vagy szkeptikus, ez pedig teljesen kifejtve a filozófia rendszere. A rendszer maga viszont, mivel rendszer, úgy tekint magára, mint teljesre, vagyis mint igazra és valósra. Csakhogy a rendszer alkotója máshogy gondolhatja akkor, amikor felveszi a fizetését, amely cselekedet egyéni, és csak egy emberhez kötött,¹⁴ nem pedig a beteljesedett emberhez, az ember történetével, sőt a világ történetével együtt.

Az igazság Kierkegaard szerint a szubjektív, azonban a szubjektív folytonos alakulásban van, ezért jelentene valamilyen lezárttságot az, ha az egzisztáló magán kívül is létezhetne a rendszer egy pontján. Az egzisztáló egyes viszont nem meghatározott és nem lezárt, keletkezésben van, mert egzisztál, ami a szerző értelmezésében azt jelenti, hogy valami keletkezésben van, nincs kész, befejezetlen. Ha ettől eltekintünk, és az objektívet tartjuk igazságnak, akkor a rendszer eszméjével és az Én-Én tételével – ahogy az a rendszerben megjelenik – mindenki egyetértene, de ha kívülről tekintünk a rendszerre, és mintegy azt az embert nézzük, aki magát a rendszert alkotja azzal a céllal, hogy fény derüljön az igazságra, akkor ő maga, a kérdező nem szerepel önmaga rendszerében. Máshogy azt is kérdezhetnénk, hogy melyik az az ész, ami – Kant esetében – véghez viszi a tiszta ész kritikáját és elemzi önmagát, mert ha nincs ilyen ész, akkor az egész kanti elgondolás nem több – követve a kanti gondolatok menetét –, mint jelenség, beleértve a tiszta ész fogalmait is, a kategóriákat. Igaz, talán az így megfogalmazott kérdés elszietett, vagy téves, de jelenleg csak példaként szolgált.

Kierkegaard elgondolásában az egzisztencia csak pillanatonként létezhet a végtelesség és végesség egységében. Az egzisztáló ugrál, ugrást (Spring, Sprung) hajt végre egyik pillanatból a másikba. Itt nincsen közvetítés, nincs átmenet, illetve más jelenti az átmenetet. Az átmenet az ismétlés kategóriája. Ismétlés az esztétikum szintjén, a hétköznapi élet fizikai területén nem lehetséges, csak a vallás szintjén fordulhat elő. De mi ismétlődik? Az ismétlés fogalmát Kierkegaard úgy érti, hogy ami volt, az megint lesz. Az ismétlés „az egykor-voltat újjá teszi”.¹⁵ Ez az egzisztencia esetében az egyik pillanatról a következőre való átmenetet biztosító „önazonosság”.¹⁶ E közben felmerülhet, hogy valaki kétségbeesetten nem akar Önmaga lenni, vagy kétségbeesetten Önmaga

14 Uo. pp. 376-377.

15 Bacsó 1994, pp. 87-95.

16 *Az ismétlés* pp. 27-28.

akar lenni, de mindenképpen mozdulnia kell, mert az egzisztencia jellegzetessége éppen abban ragadható meg, hogy folyamatos változás alatt áll, pontosabban keletkezése folyamatosan történik. Itt válik láthatóvá a szubjektív igazsága, ami mintegy az Én szintéziséhez viszonyítva, külső pontból nyeri igazságát, igaz voltát. Az egzisztencia estében erről van szó, különösen akkor, ha a „vallásos egzisztencia” esetét nézzük.

Térjünk vissza a kierkegaard-i Énhez. Az Én – Kierkegaard fentebb indézett meghatározása szerint – olyan viszony, ami önmagához viszonyul, nem viszony, hanem a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul. Mit jelent ez a fentiek tükrében? Ha a viszony a test és a lélek kapcsolata, akkor ez még nem Önmaga, nem Én, mivel a viszonyban az egyes elemek korántsem biztosan tudnak arról, hogy ők elemek egy kapcsolatban.¹⁷ Elképzelhető, hogy a lélek nem tud arról, hogy egységet képez a testtel, és az is megeshet, hogy a test – eltekintve attól, hogy a klasszikus dualizmus szerint nem tudatos – sosem lesz képes tudomást szerezni arról, hogy mellette létezik a lélek is, sőt nem csupán mellette, hanem vele egységben. De ha tudnak egymásról, akkor már egy olyan viszonyról beszélhetünk, ami önmagához viszonyulva tud arról, hogy egy viszony, ami önmagához viszonyul. Tisztában van azzal, hogy milyen elemek alkotják, és hogy minek az egysége, sőt önmagával szemben állást foglalhat, elfogadhatja, vagy vissza is utasíthatja magát. Csak akkor beszélhetünk Énről, ha jelen van a tudatosság is, azonban a tudatosság jelenléte nem elegendő ahhoz, hogy az ember Önmaga legyen. Ha az ember test és lélek viszonya, akkor megeshet, hogy a lélek tudatos, tud mindenről, kivéve egyetlen dolgot: nevezetesen, hogy viszonyban áll a testtel. Ebben az esetben a test és a lélek egységében jelen van a tudatosság, mégsem beszélhetünk arról, hogy egységük tudatos lenne. A viszonyról kell tudnia annak, aki Önmaga. Valaki akarhat Önmaga, vagy nem-Önmaga lenni, attól függően, hogy egy létező viszonyhoz milyen viszonyulás fűzi. Ezért az Énné válásban, és ezzel együtt a szabadságban a viszonyulás tényezője a döntő.

Az Én nem két tényező viszonya, hanem egy pozitív harmadik, mely létrehozza magát az Ént. Nem negatív harmadik, hanem pozitív egység.¹⁸ Szintézis, két tényező,

17 Alastair 2003, pp. 375-382.

18 A halálos betegség p. 19. Taylor a szöveghelyet úgy értelmezi, hogy itt a „valós” és az „ideális” Én megkülönböztetését kell látnunk. (Taylor 1945, pp. 142-180.) Azonban Taylor megkülönböztetése kérdéses eme kontextusban. Az Én egysége „valós” egység Hegelnél is, nem csupán ideális, Hegel éppen a közvetítés szerepének kiemelésével igyekszik rámutatni, hogy nem csupán arról van szó, hogy egy üres egység kell tételeznünk, hanem egy olyan létezőt, aminek tartalma van. A különbség inkább a viszonyulás tényezőjében lehet, mely elem nem szerepel Hegel rendszerében, mely egy olyan viszony, amiben két tényező egyesül egy olyan egységben, mely magasabb szintű igazságot jelent. Kierkegaard-nál nincs magasabb szintű igazság, valamint olyan viszonyról van szó, amiben a viszony önmagához viszonyul. Értelmezésemben ez jelenti a különbséget pozitív és negatív egység között.

még hozzá két egymással ellentétben lévő tényező egysége, de nem csupán ez jellemzi. Valami más is, nevezetesen az, hogy a két elem viszonya viszonyul önmagához, azon viszony fennállása során, amit a két entitás kapcsolata jelent. A szabadság és a szükségszerűség, az örök és a mulandó, a végtelenség és a végesség egymással szemben állnak, ellentétek. Egységük azonban nem meghaladott egység, itt nincs szó hegeli értelemben vett meghaladásról, közvetítésről. Itt nem cáfolja meg az egyik a másikat, hogy a más-lét negativitása révén eljuthassunk a kettő szintéziséhez. Az ellentétek nem oldódnak fel egy harmadikban, illetve egységet képezve megmaradnak annak, amik. Az ellentétek oly módon harcolnak egymással, hogy egy egységet képeznek. Ez az egység az Én.

Itt nincs meghaladott egység, valamelyik elem az egymással szemben álló tényezők közül győz. Győzelme viszont csupán pillanatnyi. Az egzisztencia folyamatosan változik, pillanatról pillanatra keletkezésben van, ezért nem maradhat tartós valamely állapot.¹⁹ Ez alól természetesen kivételt képez az az eset, mikor az ember Isten előtt éli életét, mert ekkor örökre az, amivé magát tette, mert aszerint ítéltetik meg, amilyen éppen. Ez viszont azért áll fenn, mert Isten változhatatlan és nem azért, mert az egzisztencia az. A szükségszerűség és a szabadság viszonya az emberben, a választás esetében az lehet – a kétségbeesést hozva fel például –, hogy az ember, vagy kétségbeesett, vagy sem, vagy önmagává válik, és megalapozza létét az őt létrehozó hatalomban, vagy nem. Vagy megházasodik, vagy nem teszi meg. Az ő döntésén múlik, mivé válik, mivé lesz, mivé teszi, alakítja magát, házas emberré, vagy agglegénnyé/hajadonná. Az Én a test és a lélek példáján szemléltetve nem mást jelent, mint azt, hogy a test és lélek viszonya viszonyul ahhoz, hogy ő a test és a lélek viszonya.²⁰

De hogyan viszonyul hozzá? Többféle módon viszonyulhat, lehet elutasító, érzéssel fűtött, vagy torzulás is jelentkezhet abban a viszonyban, ami önmagához viszonyul, vagy éppen szorongás jelenhet meg benne megváltoztatva ezzel az Én szerkezetét. Mert az a viszony, ami önmagához viszonyul úgy teszi ezt, hogy például a kétségbeesés esetében, ez a viszony torzzá válik. Ha torzzá, vagy szorongóvá válik a viszony, akkor egyrészt adott a bűnösség lehetősége, másrészt a torz viszonnal adott a bűn maga. Mert a bűn nem más, mint az, ha kétségbeesetten Önmagunk, vagy kétségbeesetten nem Önmagunk *akarunk* lenni Isten előtt. Az Isten előtti lét teszi mindezt etikai színezetűvé és ez az a felelősség, amivel az járt, hogy Teremtője elengedte teremtményét, lehetővé téve ezzel azt, hogy a viszony viszonyuljon önmagához és egyben mászhoz is.

19 Alastar 2003, pp. 380-382, Taylor 1945, pp. 163-170.

20 Vajda 1994, p. 380; Alastair 2003, p. 381.

Itt egy sajátos önreflexióval állunk szemben, mivel az önreflexió csupán tud arról, hogy ő az, akiről szó van, de a viszonyulás tényezője a hozzáállás milyenségére vonatkozik, sőt, ennek ténye fokozódik, ha azzal szemben viszonyul önmagához, aki őt magát létrehozta. Ez tehát egy olyan sajátos értelemben felfogott önreflexió, ami tud arról, hogy egy önreflexió, és mivel reflexió, tud arról, hogy önreflexió, azonban ez még nem adna magyarázatot arra, amit keresünk, a kierkegaard-i Énre. Kierkegaard-nál nem csupán viszonyról van szó, vagy két tényező valamilyen kapcsolatáról, ami lehet reflexív is, hanem egy ezektől különböző tényező jelenlététől lesz más az így felfogott Én, attól, hogy a viszony önmagához viszonyul. Ha csak negatív egység volna, akkor két dolog reflexív viszonya már olyan szintézist eredményezne, ami Önmagát, Ént képez, de az ember, noha több dolog viszonya, ha csupán viszony, akkor még nem Én. Ehhez még hiányzik a minőség tényezőjét lehetővé tevő viszonyulás, különösen azzal szemben, aki létrehozta azt a viszonyt, aki ő maga.

Úgy tűnik, hogy a viszony két dolog kapcsolatát jelöli, míg a viszonyulás két dolog kapcsolatának milyenségét meghatározó tényező. Egy másik emberhez fűz egy kapcsolat, lehet idegen, barát, családtag vagy ismerős. Viszont ismeretlenként lehet szimpatikus, vagy nem szimpatikus, barátságos stb., vagy egy már ismert személyhez való viszonyomat is beárnyékolhatja a harag, vagy éppen a barátság derűje. Minden esetben úgy tűnik, hogy egy másik emberhez fűződő kapcsolat milyenségét éppen az határozza meg, hogyan viszonyulok hozzá. Ehhez az illetőnek jelen sem kell lennie, hiszen egy szobában magányosan üldögélve gondolhatok a legutóbbi vitamra az egyik családtaggal, akivel összekötő viszonyomat éppen a harag jellemzi. Ebben az esetben haraggal viszonyultam ahhoz a viszonyhoz, ami a családtag és köztem áll fenn. Kierkegaard-nál ennél nagyobb jelentősége van eme fogalmaknak, mert az Én „ontológiai”²¹ struktúrájába tartoznak és meghatározzák magát az Ént. Az Én, Önmaga: szellem, és mint szellem csak tudatos lehet.

Maga az Én, a szellem, annak révén jelenik meg, hogy a viszony önmagához viszonyul, ez pedig annak révén viszonyul önmagához, hogy az, aki magát a viszonyt teremtette, elengedte őt, és hagyja, hogy azzá váljon, amivé lesz, amivé magát teszi. Ha ez nem történt volna meg, vagyis az ember nem lenne teremtett, akkor nem lehetne szellem. Teremtése által viszont lehetősége van arra, hogy szellemmé, Énné váljon.

21 Kierkegaard-nál, mivel elvetette a rendszer gondolatát, és mert nála az egyes, a személy egzisztencia, befejezetlen, folytonos alakulásban van, nem lehet olyan értelemben vett ontológiáról beszélni, mint Hegel, vagy bármely más kortárs vagy más filozófus esetében. Ezért talán pontosabb lenne 'szubjektív ontológiáról' beszélni, de eme szófordulat szokatlan, és talán értelmezést igényel, melyre itt sajnos helyhiány miatt nincs lehetőség.

Hogyan? Viszonyulhat önmagához azáltal, hogy viszonyulhat a máséhoz, és fordítva azáltal, hogy viszonyulhat a máséhoz, viszonyulhat önmagához.²² Ez egyben felelősséget is jelent annak tekintetében, hogy az egyén mivé válik, hogyan viszonyul a máséhoz és önmagához, ezzel mintegy teret adva az etikának, valamint a szabad akarat jelentőségének is. Ebben rejlik a viszonyulás jelentősége az Én Énné válásának, és Énként való létének folyamatában.²³

A viszonyulás ad lehetőséget az Én számára, hogy egyáltalán Én lehessen. Ennek révén kerülhet kapcsolatba valahogyan – és éppen ez a „valahogyan” az, amit a viszonyulás, mint a viszony milyenségét meghatározó tényező, megszab – annak a viszonyinak az alkotójával, aki én magam vagyok, az Istennel, aki az Én szabadságát ezzel a teremtető aktussal hozta létre, azáltal, hogy elengedte teremtményét.²⁴ Valamint ennek köszönhető, hogy kétféle kétségbeesés létezik, és azért, mert kétfajta kétségbeesés létezik, tudható, hogy valami alkotta a viszonyban önmagához viszonyuló viszonyt. Ez az érvelés körben forgó. Az, hogy az ember Önmaga legyen, feladat saját maga számára, nem csupán egy lehetőség, hanem egyfajta kötelesség Teremtőjével szemben, aki megadta számára ezt a lehetőséget és kegyelme, Krisztus által biztosította a kivitelezést a hit, az Igazságban való hit révén. Ehhez viszont véghez kell vinni a hit mozgását. Énné kell válnia, képesnek kell lennie a hit mozdulatának végrehajtására, amelynek révén kiküszöbölődik a körben forgás. Az Én feladata ugyanis az, hogy Énné, Önmagává váljon. De mivel az Én mindig az, amivé lesz, egzisztálva, keletkezve „létezik”, ezért mindig újra és újra el kell sajátítania magát, ha teljesíti feladatát. Hogyan viszi ezt végbe? Hogyan válik az Én Énné?

Az Én mozgása és a hit

Az Én feladata az, hogy önmagává váljon. Eme feladat teljesítése közben, ha az embernek sikerült „önmagává válnia, akkor egyúttal konkrétá vált” a végesség és a végtelenség meghatározásának tekintetében. „A fejlődésnek tehát abban kell állnia, hogy az ember önmagától végtelenül elszakad, s ezzel végteleníti az Ént, s hogy ugyanakkor önmagához végtelenül visszatér, amivel pedig végecsíti.”²⁵ Itt Kierkegaard egyfajta mozgást ír le, amit ki is mond a lehetőség és a szükségszerűség meghatározásának szempontjából véghezvitt elemzésben: „...ha önmagunkká válunk, éppen akkor kerülünk

22 Dupré 1963, pp. 41-42.

23 *A halálos betegség* p. 22.

24 Vajda 1994, pp. 377-386; Dévény 2003, pp. 126-127.

25 *A halálos betegség* p. 37.

a helyünkre. A keletkezés kimozdulás a helyről, viszont az önmagunkká válás helyben mozgás”.²⁶ Mit jelent ez a „helyben mozgás”? Az Én egy olyan viszonyulás, ami attól létezhet, hogy az ezt létrehozó hatalom, Isten mintegy elengedi, hagyja kicsúszni a kezéből teremtményét, az Ént, ezáltal válhat azzá ami, ettől válhat Énné. Olyan Énné, Önmagává, ami szabadság,²⁷ a szó azon értelmében, hogy bármi lehet, nincsen megkötve, nem meghatározott az, hogy mi lehet. Így az Én az, amivé válik, „amivé lesz”.²⁸ „Az Én a lehetőség szerint éppannyira lehetséges, mint szükségszerű; mert hiszen az Én Önmaga, de azzá kell válnia. Amennyiben az Én Önmaga, úgy szükségszerű, amennyiben viszont önmagává kell válnia, annyiban lehetőség.”²⁹ Itt talán érdemes elidőzni a szabadság fogalmánál.

Kierkegaard-nál a szabadság felfogása az akarat szabadsága felé hajlik. A *Vágy-vagy* több helyén hangsúlyozza, hogy a szabadság számára liberum arbitriumot jelent, azaz szabad akaratot.³⁰ A szabad akarat az akarat szabadsága annak döntési lehetőségében. Az akarat azt választhatja, amellel kötelezheti el magát, ami mellett akar, döntése független bármely más tényező bárminemű szerepétől. Ez a vagy-vagy eszméje mellett érthető, mert az Én, az Önmaga az, ami mellett választásával elkötelezi magát, amivé válik. Másból azonban nem ilyen egyértelmű a szabadság fogalma. Amikor a szerző azt írja, hogy „Az Én – szabadság”³¹, akkor vajon mire gondol? Úgy tűnik arra, hogy az Én azzá válhat, az lehet, ami akar. Mélyebben tekintve, mivel az Én szerkezetében egységet alkotva jelen van a szükségszerűség és a szabadság, valamint a lehetőség, így a választás „ontológiai”, és nem csupán etikai értelmet is kaphat. Az Én azért lehet a szabadság, ebben az értelemben, mert az, amivé szabadságából eredően válik, keletkezik. Az Én, az individuum egzisztencia, folytonos keletkezés, ezért nem lehet más, mint pillanatról pillanatra önmagává alakulás. Az alakulás pedig azt eredményezi, amivé az Én önmagát teszi, amit választ, a választás ontológiai értelmében. Más szavakkal: a lehetőség és szabadság nélkül nem lenne képes az Én a valamivé válásra. Azonban az Én képes rá, az, amivé önmagát teszi, ezért az Én lehetőséggel rendelkezik, szabad.³²

A szükségszerűség és a lehetőség viszonylatában az Én nem létezhet se lehetőség, se szükségszerűség nélkül, a kettő szintézise, nem csupán egysége, hanem egy ezekből

26 Uo. p. 44.

27 Uo. p. 36.

28 Uo. p. 37.

29 Uo. p. 43.

30 Például *Vágy-vagy* p. 591.

31 *A halálos betegség* p. 36.

32 Ezt a dolgotat későbbi részében fejteném ki, illetve igyekszem mélyebben megvizsgálni.

képződött harmadik. Viszont, hogy az Én Énné váljon, ahhoz ama hatalomban kell megalapoznia magát, amely hatalom őt létrehozta, vagyis Istenben. Istennél minden lehetséges, ennek elfogadása maga a hit. Aki ezt képes elfogadni, az képes hinni.³³ Ha az Én önmagává válásában hiányzik a szükségszerűség, akkor az Én nem képes konkrétá válni, számára a valóság mint lehetőség létezik. Minden pillanat mást és mást tartalmazhat, ami a következő pillanatra elveszti létét. Ami az egyik pillanatban lehetséges, a következőben elveszti lehetőségét, és minden lehetségessé válhat. Ekkor viszont nem Istennél lehetséges bármi, hanem mindenkor és mindenhol minden lehetséges. Az Én ekkor nem egy szilárd hatalomban alapozta meg magát, hanem megmaradt a lehetőség-nél, amiből számára nem létezik kiút. Mert – Kierkegaard példájával élve – ahhoz, hogy az ember magát lássa a tükörben, az szükséges, hogy konkrét ismerete legyen magáról, más esetben csak egy embert látna, de nem magát. A lehetőségben, fantáziában, képzelődésben „ragadt” Én nem képes megismerni, felismerni semmi konkrétat, így saját tükörképét sem. Számára e kép megmarad azon lehetőségben, hogy vagy magát látja vagy csak egy embert, számára semmi nem tartalmaz szükségszerűt, aminek révén képes lenne meghatározhatni bármely partikuláris létezőt, kiemelten saját magát.

Ennek másik oldala az, ha az Én számára minden szükségszerűvé válik, és elveszik a lehetőség. Ebben az esetben az Énnek nincsen lehetősége valami mellett dönteni, vagy mélyebb értelemben valamivé válni. Egy olyan esetet ír le Kierkegaard, hogy egy ifjú elképzelt magának valamit, egy olyan eseményt, dolgot, ami őt megrémítette és ettől kétségbeesett. Harcol a kétségbeesése ellen, de harca maga a kétségbeesés, így a küzdelemben eleve elbukott. A hívő esetében, annál, aki képes abban hinni, hogy Istennél minden lehetséges, ez nem történhet meg. Bukása nem bukás, mert ha a küzdelmet magát el is veszti, hisz abban, hogy ez nem történhet meg. Hitének tárgya Isten, akinél minden lehetséges. Ezért tényleg nem történhet meg, ha Isten az, akinek révén nem fog megtörténni, ami Isten nélkül, végtelen lehetőség nélkül, megtörténhet. Mert ebben az esetben értelmetlen, nincs értelme ama feltevésnek, hogy a kétségbeesés vége, az e felett aratott győzelem, a kétségbeesés megszűnését jelenti, és nem a kétségbeesés azon formáját, amit a nem-kétségbeesés kétségbeesése jelent. Ennek csak a hit által kifejezett megalapozás vethet véget abban az alapon, ami őt létrehozta. A váltás itt minőségi és nem mennyiségi változásban ragadható meg.

A kétségbeesés ellen folytatott küzdelem addig küzdelem marad, amíg nincsen lehetőség a harc befejezésére. A lehetőség jelenléte, megléte jelen esetben a kétségbeesés megszűnését is jelenti, mert nem lesz, ami miatt kétségbe tudna esni, bukása csak

33 Uo. p. 46.

emberi mértékkel számít bukásnak. Énné vált, azzá az Énné lett önnön szabadságából, akit Isten elengedett. De hogyan vitte ezt végbe? A hívő „elveszti eszét”. Ez egy lényeges kitétel, mert Kierkegaard ezzel elhatárolja a tudás és a hit területét. A hit nem lehet a racionalitás tárgya, az értelem „felfüggesztődig” a hit előtt. Ennek indoka Kierkegaard szerint az, hogy a hit, éppen azért, mert hit, alapvetően különbözik az értelemtől. Nem adható a hit területén racionális magyarázat a hit tárgyát illetően, csak leírható a hit mozgása, de a hit egyéni „érzlete”, vagy „ténye” nem tehető interszjektív, mint egy matematikai tétel. Az egyén szférájába kerül, és nem lépheti át ebben az értelemben privát világának határát, csak úgy, mint Kierkegaard szerint a szubjektum maga, az individuum, amely szintén „zárt világ” a többi ember megközelíthetőségének tekintetében. Eme tényről függetlenül annak, aki hisz, hogy Istennél minden lehetséges, lehetséges van elkerülni a kétségbeesés bukását, a végességet. Mert ha Istennél minden lehetséges, akkor, ami emberi értelemben bukás, az még korántsem számíthat bukásnak az Isten előtti létezés tekintetében. Ezért lényeges a hit, ami révén képes az egyén Énné válni azáltal, hogy megalapozza magát ama hatalomban, akinél minden lehetséges, Istenben.

Kierkegaard azt írja, hogy: „A hitben ez a dialektikus. Általában az ember semmi mást nem tud, minthogy ez vagy az a dolog vele remélhetőleg, valószínűleg stb. nem fog megtörténni. Ha mégis megtörténik, akkor elbukik. A vakmerő fejest ugrik a veszélybe, amelynek a lehetősége ennyi és ennyi; ha aztán a baj utoléri, akkor kétségbeesik és elbukik. A hívő látja, és emberi értelemben megérti a bukását (abban, ami vele történt vagy abban, amit mert), de hisz. Ezért nem bukik el.”³⁴ Az ember valami miatt esik kétségbe, ami lehet egy ifjú fantáziája, amint elképzelt „egy szörnyű dolgot”. Ez a „szörnyű dolog” kétségbe ejti, és ettől nem képes szabadulni, mert a kétségbeeséstől való szabadulás igyekezete még mindig kétségbeesés. A vakmerő viszont, mert vakmerő, tisztában van ezzel, mégis fejest ugrik, de nem hisz. Hasonlóképpen mint a *Félelem és reszketés* című műben szereplő végtelen rezignáció lovagja, szemben a hit lovagjával. A különbség a két 'szint' mozgásában lelhető fel. A hívő és a végtelen rezignáció lovagja arisztotelészi értelemben vett mozgást hajt végre, abban az értelemben, hogy a mozgás valamiből valamibe tartó átmenetet jelent.³⁵ Ez jelen esetben a lehetőségből az aktualitásba, beteljesült lehetőségbe való átmenetet írná le.

Ha ezt az átmenetet úgy értjük, hogy egy A pontból irányul B pont felé, akkor valamiből valami lesz. Ez érthető minőségi, mennyiségi értelemben, így beszélhetünk keletkezésről, pusztulásáról, vagy egy dolog minőségi értelemben vett megváltozásáról.

³⁴ Uo. p. 47.

³⁵ Ross 2001, pp. 116-117.

Jelenleg két szempontból érdekes a mozgás: mint változás és mint keletkezés. Az Én tekintetében az addigi állapotból való kimozdulás és egy teljesen új minőség fellépése azonos folyamatnak tűnik. Mivel ha létezett is a hit révén történő megalapozás (Istenben történő megalapozás) előtt az Én, az akkor sem volt az az Én, akivé vált, ha Istenben alapozta meg magát, mert eme mozgás következtében megszűnik kétségbeesése és egy másfajta Én jön létre, vagy Önmaga mássá válva lesz Önmaga. A fentebbi idézet szerint „A keletkezés kimozdulás a helyről, viszont az önmagunkká válás helyben mozgás.”³⁶ Az idézetben szereplő „viszont” kifejezés arra enged következtetni, hogy az önmagunkká válás esetében nem lehet szó keletkezésről, csak változásról. Itt a cél nem az, hogy nem-Énből Én, hanem éppen az, hogy az Én lehetőségéből Én legyen. A mozgás megmarad átmenetnek, de nem A-ból B-be irányul, hanem A-ból A-ba. Ábrahám hitt, mint a hit atya képes volt elrugaszkodni A pontból úgy, hogy nem tudta van-e B pont, vagy bármi más, de hitt abban, hogy vissza fog érkezni ugyanoda, A pontba. Ennek elemzéséhez Kierkegaard vizsgálatát venném igénybe és az ő példáját, Ábrahám történetéből Izsák feláldozását.

A történetben miben hitt Ábrahám? Abban, hogy Isten – akitől egyszülöttjét, az ígéret gyermekét kapta – nem kívánja Izsák halálát. Ábrahám nem kérdezte Istent, miért kellene így tenni, nem próbált alkudozni Istennel, mint Sodoma és Gomora esetében. Ábrahám szó nélkül elindult Mórija hegyére és – Kierkegaard szerint – hitte, hogy Isten nem kívánja Izsák halálát. Ábrahám elindult feláldozni egyszülött fiát, lemondott róla, de ha abban hitt, hogy Isten nem kéri tőle Izsákot, akkor lemondásával egyidőben vissza is kapta azt, akiről lemondott, azáltal, hogy hitte, Isten ezt nem kívánja. *A halálos betegségben* szereplő kifejezéssel élve, Ábrahám abban hitt, hogy Istennél minden lehetséges, és még ha fel is kell áldoznia fiát, valahogy vissza fogja kapni, mert ha Istennél minden lehetséges, akkor ez is lehetséges. Ábrahám lemondott arról a lehetőségéről, hogy megtartsa fiát, engedelmeskedett, és ezzel lehetőségétől megfosztva magát, szükségszerűvé vált. A szükségszerűvé válást olyan értelemben használnám, hogy egy döntés mellett kötelezte el magát, hogy – jelen esetben – feláldozza fiát, ami által elveszett azon lehetősége, hogy megtartsa Izsákot ellenszegülve Isten parancsának.

„Ábrahám azonban hitt” abban, hogy Isten nem akarja Izsákot, ennek révén visszakapta azon lehetőségét, amit fel akart áldozni, amiről lemondott. Itt Ábrahám a lemondás által elindult egy adott pontból és nem egy másikba, hanem a hite által ugyanoda érkezett vissza. Kierkegaard szavaival: „A hittel semmiről sem mondok le, ellenkezőleg, a hittel mindent megkapok, pontosan abban az értelemben, hogy akinek akkora hite

³⁶ *A halálos betegség* p. 44.

van, mint a mustármag, hegyeket tud elmozdítani.” Kissé lejjebb ez áll: „az abszurd erejénél fogva mindent az utolsó fillérig visszakapsz, ha képes vagy hinni.”³⁷ A rezignáció lovagja, vagy a tragikus hős, a vakmerő nem képes megtenni a hit mozdulatát, vagyis visszajutni ugyanoda, ahonnan mozgása kezdetét vette, de az ugrást ő is megteszi, elrugaszkodik A pontból, de nem ér el sehova sem, vagyis elbukik.³⁸

A kétségbeesés betegsége abban áll, hogy az ember nem képes meghalni, örök Énnel rendelkezik. A fizikai értelemben vett halál nem jelent végleges elmúlás. Emberi értelemben igen, hiszen meghal a test, de ezen halál nem végleges, mert az Én örökre az, amivé vált. A vakmerő képes elnyerni, vagy valamilyenné tenni, alakítani Énjét, de nem képes kilábalni, meggyógyulni a kétségbeesés halálos betegségéből, amit minden pillanatban megkap az Én. A hit lovagja viszont képes megtenni az ugrást, lemondani a végesről, a végtelenről és elindulni, elrugaszkodni a semmi felé, a „senki földjére”, ahonnan hite révén képes visszatérni. A visszatérésre a rezignáció lovagja képtelen. Egy kötéltáncos esetében a legnehezebb az lehet, hogy egy ugrással kerüljön a megfelelő pozícióba a kötélen. Ha a rezignáció lovagja a kötéltáncos, akkor sosem képes megtenni ezt, de a hit lovagja igen.

„A végtelenség lovagjai táncosok, akik képesek lebegni [...] De amikor aláhullanak, nem képesek rögvést felvenni azt a helyzetet, egy pillanatra meginognak. [...] De hogy olyan legyen, mintha állna vagy menne, hogy az életbe való ugrást járássá változtassa, hogy a fenségést a leghétköznapibb módon fejezze ki – erre csak az a lovag képes [a hit lovagja] –, ez az igazi csoda.”³⁹ Itt a különbséget a visszaszerzés mértékében látja Kierkegaard a két lovag között. Másik helyen azt írja, hogy: „a rezignációhoz nincs szükség hitre, de hogy a legcsekélyebbet is elnyerjem az örök tudatomon túl [ez itt a másik mű kontextusában talán jelentheti az Ént], ahhoz már hit kell és éppen ez a paradoxon.”⁴⁰ A halálos betegség tárgyalandó helyén viszont más viszony rajzolódik ki, miközben a mozgás, az Én Énné válása ugyanezen 'A'-ból másilyen 'A'-ba tartó mozgást ír le a hívő esetében, míg a nem-hívő esetében 'A'-ból 'B'-be irányul a mozgás, ahol 'B' a biztos bukást jelenti.

A hívő Istenre bízva a segítség módját, de közben hiszi, hogy Istennél minden lehetséges. Ha a vakmerő fejest ugrik a veszélybe azzal, hogy szembeszáll a kétségbeeséssel, akkor a hívő nem ezt teszi, hanem bízva Istenben megalapozza magát benne és re-

37 *Félelem és reszketés* p. 81.

38 Uo. p. 79.

39 Uo. p. 66.

40 Uo. p. 80.

ménykedik abban, amiben hisz, hogy ha Istennél minden lehetséges, akkor az is, hogy a kétségbeesés harcából, a küzdelemből Isten ki fogja vezetni. Ennek révén képes önmagává válni, mert „ez az Istenhez való viszony révén valósítható meg”.⁴¹ A hívő bukása lehetetlen, mert éppen abban hisz, hogy nem fog elbukni, így ha emberi értelemben el is bukik, isteni tekintetben nem bukott el, sőt örök életet nyert. Ha Jézus korában Jézus segíteni akart valakin, akkor annak hinnie kellett ahhoz, hogy segíthessen. Bízni kellett abban, hogy emberi mértékkel megmenthetetlen, és abban is, hogy a jelenlévő hatalom, vagy hitének tárgya képes segíteni, megdönteni a megmenthetetlenséget, és meg tudja menteni.⁴²

Ennek során véleményem szerint szintén két mozdulat történik, egy elrugaszkodás és egy megérkezés. Az attól való elrugaszkodás, hogy a szituáció megváltoztathatatlan és hogy valami képes megváltoztatni, majd pedig bizalom abban, hogy a megváltoztatást képes valami véghez vinni. Így a mozgás egésze olyan ugrás, ami A-ból indul és egy másfajta A-ba érkezik. A-ból indul, abból, hogy helyzete megváltoztathatatlan, és képes hinni az „abszurd erejénél fogva”, hogy mégis megváltoztatható, ami által visszatér ugyanoda, de már nem ugyanúgy. A változást a hit általi segítség ténye jelenti. Az jelen esetben mellékes, hogy a segítség fizikálisan végbement-e vagy sem, jelen szempont szerint az a lényeges, hogy az a mozgás hogy megy végbe, amit a hit jelent, vagyis az ugrás. Az ugrás olyan mozgás, ami egy szilárd pontból irányul a hitben megfogalmazódó dolog felé az abszurd erejénél fogva, hogy bár látszólag nem az áll fenn, mégis az fog bekövetkezni, amit a hit remél.⁴³

A segítségre szoruló esetében végtelen rezignációt jelent, ha képes lemondani arról, hogy megmenthetetlen, hogy „mekkora szenvedéllyel értette meg a segítség lehetetlenségét” – rezignáció lovagja; míg a hit mozdulatát az képviselheti, hogy „mennyre őszinte azzal a hatalommal szemben, amely neki segített” – hit lovagja. Itt először lemondva a segítség lehetőségéről, lemond a véges világról is, ahol megmenthetetlen, és egy másikban alapozza meg magát, ahol van segítség, ami segített neki – meggyógyította. Ez a mozgás az önmagává válás folyamatában szilárd alapot teremt az Énnek, hogy Önmaga lehessen, örökre az, ami eme mozgás által lenni képes.

41 *A halálos betegség* p. 37.

42 Uo. p. 48: „...mert hiszen különös kényességre vall, hogy ezernyolcszáz évvel ezelőtt történhetett egy ember csodálatos megsegítése. Hogy csodálatosképpen segítségben részesül-e az ember, az lényegében attól függ, mekkora szenvedéllyel értette meg a segítség lehetetlenségét, majd nyomban azt, mennyire őszinte azzal a hatalommal szemben, amely neki mégis segített.”

43 Ábrahám esetében, hogy Isten nem kívánja Izsák halálát, míg a segítségnyújtásnál, hogy meggyógyítható.

Az elemzett szövegrészeknél történő mozgás az Én alakulása során mehet végbe, amikor azzá válik, ami. Az Én lehetőség szerint nem létezik, a valóság, a beteljesült lehetőség felől tekintve az, amivé lesz. Ennek során, illetve ahhoz, hogy az Én Énné, önmagává váljon egy önmagából Önmaga felé irányuló mozgást végez. Eközben viszont megalapozza magát az őt létrehozó hatalomban és ennek révén minőségileg változik meg. A mozgás ilyen értelemben minőségi változást előidéző történés. Az idézett szövegrészben az áll: „A fejlődésnek tehát abban kell állnia, hogy az ember önmagától végtelenül elszakad, s ezzel végteleníti az Ént, s hogy ugyanakkor önmagához végtelenül visszatér, amivel végesíti.” Ha az egyén lemond lehetőségéről, és hiszi, hogy Isten-nél minden lehetséges, beleértve azt is, amiről lemondott, akkor visszakapta azt, amiről lemondott. A lemondás révén az egyén végtelenül elszakad önmagától, lehetőségeinek elhagyása miatt szükségszerűvé válik, abban az értelemben, hogy nincsen választási lehetősége, ami alapján irányt szabhatna valamivé válásának. Azonban ha hisz, akkor hite által visszakapja azon lehetőséget, amiről lemondott. E közben válik az Én azzá, ami, megalapozza létét Istenben, vagyis potenciális létezőből aktuálissá vált, beteljesült lehetőséggé. Két 'síkon' történt változás: létrejött az Én, mint aktuális entitás és ennek során minőségi változás zajlott le, létre jött az Én, a hívő Én, a hívő tette által. A hívő egy mozgást hajtott végre, ami során kiinduló állapotába tért vissza. Minőségi változáson ment át, a hit révén hívő Énné vált, ezzel tette önmagát, mint Ábrahám.

A kétségbeesés, a szorongás és a hit

Platón és Arisztotelész szerint a filozófia a csodálkozással kezdődik, Kierkegaard szerint viszont a kétségbeeséssel.⁴⁴ A kétségbeesés jelenti a filozófia kezdetét, és nem a csodálkozás. De mi a kétségbeesés? A kétségbeesés a halálos betegség. A szerző *A halálos betegség* című művének elején Lázár feltámasztásáról tesz említést. Lázár betegsége nem volt halálos, hiszen Lázár feltámadt, mintha csak aludt volna, és álmából ébredt volna fel. János evangéliumában az áll, hogy „a betegség nem okozza halálát”.⁴⁵ Ezt úgy kell érteni, hogy a halál nem volt halálos? Tulajdonképpen igen, mivel az Én örökre az, amivé magát teszi ama hatalom előtt, aki létrehozta. A hívő élete éppen ebben különbözik

⁴⁴ Sesztov 1999, p. 287.

⁴⁵ Jn 11, 4. Itt meg kell jegyezni, hogy a latin és a görög szövegben szó szerint az áll, hogy „a gyengeség nem [vezet] halálhoz” („infirmitas haec non est ad mortem”, „aszthenia ouk esztin prosz thanaton”), mely sokkal közelebb visz ahhoz, ahogy Kierkegaard a kétségbeesést érti. A Károli-féle fordítás ezt úgy oldja meg, hogy „ez a betegség nem halálos”. Itt és a fentebb szereplő fordításban nem válik láthatóvá az „ad mortem”, illetve a „prosz thanaton” kifejezés, ami szó szerint „halálhoz” jelentéssel bír.

a nem-hívó életétől, hogy életét Isten előtt éli. Ezért lehetséges a bűn is, amit a bűnös mindig Isten előtt követ el, ettől bűn a bűn. Ez az, ami örökre bűnössé formálja az embert az üdvösség kérdésében, melynek elnyerését megnehezíti, vagy lehetetlenné teszi. Azonban a hívő számára semmi sem lehetetlen, mert hisz abban, hogy Istennél minden lehetséges, és az is, hogy a bűnös üdvözüljön. Ez az a gondolat, ami megbotránkozást szül abban, aki nem hisz, és hitre buzdítja azt, aki hisz.⁴⁶ Ha olyanná válik, aki abban az igazságban alapozta meg magát a hit mozgása által, aki őt magát létrehozta, úgy a halál betegsége nem halálos. Ellenkezőleg: az a betegség, hogy a halál nem halálos. Ez abból következik, hogy a kétségbeesés betegsége önsorvasztást jelent, olyan önsorvasztást, ami egy végtelen folyamat, hiszen az az Én akarja elsorvasztani magát, aki képtelen elsorvadni önsorvasztás által. Nem tud eltűnni, vagy nem tud olyan Önmaga lenni, amilyen szeretne lenni. Ha például valaki azt mondja, hogy „Caesar leszek, vagy semmi”,⁴⁷ és nem Caesar, akkor kétségbeesik, mivel nem tud nem lenni, képtelen arra, hogy semmi legyen, mivel akkor nem lenne, és nem semmi lenne.

A kétségbeeső valami miatt esik kétségbe, ez a valami pedig bármi lehet, de leginkább Önmaga, az, hogy valaki kétségbeesetten Önmaga akar lenni, vagy az, hogy valaki kétségbeesetten nem akar Önmaga lenni. De tulajdonképpen a kétségbeesés második formája feloldható az első formában, tekintve, ha az Önmaga nem akar Önmaga lenni, akkor olyan Önmaga akar lenni, aki Önmaga, csak az az Önmaga, aki változni szeretne, aki nem egyezik meg azzal, akivé szeretne változni. Például ha valaki elképzei, hogy milyennek kellene lennie, vagy társas kapcsolatai révén nyert képe nem egyezik meg azzal, amit tapasztal önmagáról, akkor előfordulhat, hogy nem akar az lenni, aki nem egyezik meg az addig róla kialakított képpel. De ebben az esetben kétségbeesetten Önmaga akar lenni, csak másik Önmaga, de Önmaga.

A kétségbeeséssel viszont nem úgy áll a dolog, hogy az ember vagy kétségbeesett, vagy sem. Nem lehet úgy elkapni, mint a náthát, hogy aztán gyógyszerek hatására, vagy az immunrendszer jóvoltából meggyógyuljunk. Itt másról van szó. A nem-kétségbeesett-lét ugyanolyan kétségbeesést jelent, mint az, ha kétségbe vagyunk esve, sőt talán még rosszabbat, mivel aki tudja, hogy kétségbe van esve, az keresheti a kiutat a kétségbeesésből, de az, aki nem tud kétségbeesett voltáról, kiutat sem keres a kétségbeesésből. A kétségbeesést nem lehet egyszer elkapni, és sosem válhat múlttá, nem tűnhet el úgy, hogy azt mondhassuk „igen, egyszer kétségbeesett voltam”. A kétségbeesést az ember mindig az adott pillanatban kapja el, pontosabban: vagy jelentkezik abban a viszonyban, ami ön-

46 *A halálos betegség* pp. 100-101.

47 Uo. p. 26.

magához viszonyul, vagy nem.⁴⁸ A kétségbeesés éppen azért halálhoz vezető betegség, és nem halálos betegség, mert nem okoz halált, hanem éppenséggel azt idézi elő, hogy az ember nem tudja elsovasztani Énjét, Önmagát, akkor, mikor szeretné, vagy éppen ellentétesen, nem tud én lenni, mikor Én akar lenni. Ezért vagy kétségbeesetten Önmaga akar lenni, vagy kétségbeesetten nem akar Önmaga lenni. Ez különösen akkor jelent problémát, ha valaki Isten előtt nem akar, vagy Isten előtt akar Önmaga lenni. Mert ebben a bűn jelenik meg azáltal, hogy az ember nem szilárdítja meg magát az őt létrehozó hatalomban, hanem valamilyennek fel akar tűnni előtte.

A kétségbeesés egy torz viszony azon a viszonyon belül, ami önmagához viszonyul. De tulajdonképpen nem a viszony torz, hanem a torzulás abban a viszonyban jelentkezik, ami önmagához viszonyul. Ha a viszony lenne torz, akkor az ember nem is törekedhetne arra, hogy mentesüljön a kétségbeeséstől, mivel hozzá tartozna az Énnek, Önmagának a szerkezetéhez. Ha az önmagához viszonyuló viszonyhoz tartozik a torzultság, akkor a torzultság megszüntetése a viszony megszüntetését jelentené, és a viszony újbóli helyrehozatala, létrejötte ismét a torzultság megjelenésére adhatna okot.⁴⁹ De ha a torzultság abból a viszonyból következik, vagy csupán következhet, ami önmagához viszonyul, akkor már létezhet maga a viszony torzultságtól mentesen, sőt létezhet az a viszonyulás is, ami egy viszonyhoz viszonyul úgy, hogy maga a viszony nem torz.⁵⁰

A viszony léte szükséges a torzultság megjelenéséhez, de a torzultság nem áll fenn minden esetben, ha a viszony fennáll, mivel magából a viszonyból bármi következhet a viszony milyenségére, minőségére vonatkozóan, bármiféle minősítés lehetősége adott. Ha éppen a torzultság révén a kétségbeesés halálos betegségét kapja meg az Én Énné válása során, akkor ez nem a viszonyból ered, hanem abból, ami a viszonyhoz való viszonyulás. Más lehetőség a torzultság megjelenésére nem lehetséges, ha azt a viszonyt nézzük, ami önmagához viszonyul. Természetesen ahhoz, hogy ez egyáltalán megjelenhessen, az szükséges, hogy létezzen az Én, a szellem, mert minél nagyobb a tudatosság az Énben önmagát illetőleg, annál nagyobb a kétségbeesés foka. Az, aki nincs tisztában azzal, hogy szellem, nem is esik kétségbe önmagát illetőleg, mert eltekint attól a problémától, hogy Önmaga, vagy ne Önmaga legyen, vagy másík esetben nincs tudomása arról, hogy mennyire kétségbeesett, amely jelenthet mély kétségbeesettséget is. De leginkább az nevezhető kétségbeesettnek, akinek van tudomása arról, hogy szellemi entitás, magát szellemiként határozza meg, de nincs tudomása kétségbeesett voltáról, mégis sokszor akar, illetve sokszor nem akar Önmaga lenni.

48 Uo. p. 23.

49 Uo. p. 22.

50 Uo. p. 20.

A szorongással is hasonló a helyzet, de csupán hasonló. A szorongáshoz is elengedhetetlen a szellemiség jelenléte, ha nincs szellem, akkor nem jöhet létre az a viszony, ami önmagához viszonyul, és így nem jelenhet meg se a torzultság kétségbeesést okozva, se a szorongás, szorongást okozva. A szorongás viszont Kierkegaard szerint először akkor jelentkezett az emberi nemnél, mikor megtörtént a bűnbeesés. Ekkor viszont még a szellem csak álmodott, nem volt tudatos. Sőt „a szorongás az álmodó szellem meghatározottsága”, nem az „ébreden lévőé”.⁵¹ Mégis akkor jelentkezik, ha a szellem önmagához „szorongásként viszonyul”.⁵²

A szorongás részletesebb elemzését kezdjük a bűnesetnél. Ádám a Paradicsomban egy tiltást kapott Istentől, azonban ebből csak a szavakat érthette meg. A mondat lényegét, a tiltó szándékot nem érthette, mert tudatlan volt afelől, hogy a tiltással ellentétes cselekedet milyen következménnyel jár. Ez azért lehetett így, mert Ádám előtt még nem volt bűn, pontosabban: bűnösség. A bűnösség már egy másfajta lehetőséget jelent a bűn elkövetésére, mint az, ami az ártatlanságot követi. Az ártatlanság tudatlanság, különösen Ádám esetében, mivel ő volt az első „bűnöző”, ezért nem lehetett tisztában azzal, hogy tette bűnt jelent. Ám ahogy megtörtént a tiltás megszegése, már szó lehet a tudatosságról. Ekkortól már a bűnösség lehetősége adott minden ember számára. Az ártatlanság is a bűn lehetőségét jelenti, de Ádám esetében, az elsőbbség érvénye miatt még nincs szó bűnösségről, itt jelenik meg a világban először a bűn. Egy minőségi ugrással jelenik meg, és ezzel lehetőség adódik minden további nemzedék számára a bűn elkövetésére. Mi történt? Mi vezethette Ádámot a bűnre? A tiltás vágyat szül, hogy az ember megtegye azt, ami tilos. Tulajdonképpen ez történt Ádámmal is. Tudatlan volt afelől, hogy mi fog történni, nem lehetett tisztában tette következményével, de mégis csábítást érezhetett a tiltás megszegésére.

Az ártatlanságban a szellem álmodik, a szorongás pedig „az álmodó szellem meghatározottsága”.⁵³ Az álmodó szellem szellem, tudatos, de nem abban a tekintetben, mint a későbbi emberek esetében. Mit jelent az álmodó szellem? Szellemet, ami nem viszonyul a máshoz, csak önmagához, mert álomban a más nem létezik, nem valóságosan létezik, jelen lehet, de jelenléte nem egyezik meg a valóságos személy jelenlétével.⁵⁴ Mint álmodozás során, csak felcsillan valami lehetősége a szellem előtt, „a szellem utánakap,

51 *A szorongás fogalma* p. 51.

52 Uo. p. 54.

53 Uo. p. 51.

54 Uo. Kierkegaard itt nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy az álomban jelenlévő személy az álmodó számára jelenlévőnek, valóságosnak tűnhet. Ennek taglalása viszont nem tartozik szorosabb értelemben jelen dolgozat tárgyához.

de elillan, mihelyst a szellem utánakap, és semmivé lesz, ami nem tud egyebet, csak szorongást okozni.”⁵⁵ A szellem által elképzelt tárgy csupán megmutatja magát, majd eltűnik. Miért szül ez szorongást? A „szorongás a szabadságnak, mint a lehetőség számára való lehetőség valósága.”⁵⁶

Lehetőség számára való lehetőség valósága ez az állapot, mert felmutatja azt, ami lehet, majd eltűnik, tehát csupán egy lehetőség volt a sok közül. Olyan dolgok összessége, melyek mindegyike lehetséges, azonban nem csak lehetséges, nem csak egy 'lehetséges világban' valósulhat meg, hanem ebben a világban válhat bármelyik valósággá. Ebben az értelemben lehetőség is és valóság is, sőt a szabadság rémisztő mélysége is, mivel semmi nem meghatározott, bármi lehet, minden elképzelt dolog lehetősége fennáll mint valóságos alternatíva. A tudatosság még nem fejeződik ki a szellem álmodása során, éppen azért nem, mert ennek a viszonynak a jellemzője az, hogy szorongásként viszonyul önmagához. Ádám tettevel megjelent a bűn a világban, egy minőségi ugrás eredményeképpen. Minőségi ugrás ez, mert ezt megelőzően nem volt jelen a bűn a világban, csak ennek lehetősége, amit a szorongás maga testesít meg az álmodó szellemenben. A későbbi generációk számára viszont már adott a bűnösség lehetősége, mivel már megjelent a bűn a világban.

A bűnösség ebben a tekintetben azt jelenti, hogy az emberi nem tagjai számára adott a bűnbeesés lehetősége. Ezt nevezi Kierkegaard objektív szorongásnak.⁵⁷ Ez voltaképpen az eredendő bűn tanításának becsempészését jelenti a kierkegaard-i elgondolásba, mert éppen azt mondja ki, hogy a bűn átszarmazik nemzedékről nemzedékre, és nem olyan lehetőség a bűn elkövetése, mint amilyen Ádám számára volt adott, nem is ennek személyre szabott vetülete, hanem az emberiség számára adott bűnösséget jelenti, mely az egyén számára az egyéni bűn elkövetésének lehetőségével szolgál. Az egyén már nem tudatlan – Ádámot követően – afelől, hogy mi számít bűnnek és mi nem, illetve, hogy mivel jár a bűn elkövetése. Az objektív szorongás a bűnösség visszatükröződése a világban, a bűn minőségi jelenlétét fejezi ki. Ha ennek egyéni oldaláról teszünk említést, akkor már szubjektív szorongásról kell beszélni, mely ugyan minőségileg azonos Ádám szorongásával, mennyiségileg különbözik tőle. De az előbb éppen azt mondtuk, hogy Ádám óta a bűnösség átszarmazik nemzedékről nemzedékre. Hogyan kellene érteni, hogy most, a XXI. század elején valaki ugyanolyan ártatlan állapotban lehet, mint amilyenben Ádám volt?

55 Uo. pp. 51-52.

56 Uo. p. 52.

57 Uo. p. 68.

Úgy tűnik, hogy erre a kérdésre nincs megfelelő válasz. Kierkegaard nem utasítja el a bűn átöröklésének gondolatát, azonban formájában változtat rajta. Szent Ágoston Pelagius egyik követőjével folytatott vitájában azt az álláspontot képviselte, hogy elfogadhatatlan az a gondolat, hogy a bűnbeesés óta a halál árnyékában élő emberek valaha is olyan ártatlanok lehetnek, mint amilyen Ádám volt. Különösen azért, mert a halál miatt, a mulandóságnak köszönhetően bizonyítékunk is van rá, hogy a bűnös állapot átöröklődött. A mulandóság ad ehhez megfelelő bizonyítékot, ami a bűnbeesés következménye. Ráadásul éppen ennek köszönhetően az akarat is gyengült, méghozzá annyira, hogy Isten kegyelme, Krisztus nélkül az ember nem is akarhatja a jót. Az akarat tehát nem azt akarja, amit akar, ha a jóra törekszik, ha ezt célozza meg, akkor annak révén akarja ezt, hogy Krisztus jelen volt/van a világban. Az akarat nem elegendő a jó választásához, és ebben a tekintetben az akarat nem független, nem önmagától függetlenül hoz döntést valamit illetően, hanem Isten kegyelme révén. Ezzel szemben Pelagius tanítványa, Caelestius szerint Isten lehetőséget ad az ember számára, hogy mi felé, a bűn, vagy Isten felé forduljon az egyén. Az akarat egy független tényező, az akarat képes bármit akarni.⁵⁸ Ez az álláspont elbukott a hosszas viták során és az Ágoston által képviselt nézet nyert teret az Egyházban.

Kierkegaard, mint lutheránus teológus, nem valószínű, hogy réges-régen eretneknek ítélte álláspontot képviselt volna, különösen azért, mert a bűn erős jelenlétére maga Luther is hangsúlyt fektetett, aminek bocsánatához szükség van Isten kegyelmére, Jézus Krisztusra. E mellett Kierkegaard több művében is elítélően említi meg a pelagianizmust, mint egy eretnek és tarthatatlan álláspontot.⁵⁹ Talán elfogadható az a válasz, hogy fenntartotta az eredendő bűn tanítását, mint a bűn lehetőségének nemzedékről nemzedékre történő átszármazását és jelenlétét a világban – ennek nyoma az objektív szorongás. Azonban az egyén szempontjából értékelve az egyén ugyanabban a helyzetben találja magát pillanatról pillanatra, mint amiben Ádám volt a szorongás tekintetében – szubjektív szorongás.⁶⁰

A szellem addig alszik, míg meghatározottságra nem talál Önmagában, illetve abban a viszonyban, ami önmagához viszonyul. Az egyénnek pillanatról pillanata el kell sajátítania magát, méghozzá olyan módon és formában, hogy örökre az, amivé a következő pillanatban válik, amivé lesz, mert az egyén egzisztál, keletkezésben „van”. Mivel életét Isten előtti éli, nem lehet titok semmi, így az sem, hogy az ember az adott pillanatban

58 *De peccato originali* 3.3-4

59 Például *A halálos betegség* p. 95.

60 Czákó 2001, p. 103.

milyen, és mivel Isten tudja, hogy milyen, és mert Isten örökkévaló, ezért örökre olyan, amivé magát teszi Isten szemében, és az üdvösség elnyerésének kérdésében. De hogyan szabadulhat meg a szorongástól, a kétségbeeséstől és a bűnösség terhétől? A hit által, a hit mozgása, mozdulata révén, annak révén, hogy megalapozza magát Istenben, és ezzel megszabadul a bűn lehetőségétől is, szabaddá válik egy bizonyos értelemben.

Ha a kétségbeeséstől szabadulni szeretnénk, az ugyanolyan kétségbeesést jelentene, mert ha kétségbe vagyunk esve, akkor minden mozdulatunk, minden, amit tenni akarunk, amivé válhatunk, csak kétségbeesett lehet. Ez a kétségbeesettségből adódik, mert ez éppen azt jelentené, hogy kétségbeesetten nem akarunk kétségbeesettek lenni, vagy kétségbeesetten nem akarunk olyanok lenni, mint aki kétségbeesett, miközben egyre inkább elmélyülünk a kétségbeesettségben, és egyre inkább kétségbeesetté válunk. A tudatosság hatványozza a kétségbeesést, de egyben felvillantja annak lehetőségét is, hogy megszüntethetővé váljon. Hogyan teszi ezt? A kétségbeesés szellemi kategória, csak ott jelenhet meg, ahol jelen van a szellem, mivel egy torz viszony, vagy abban a viszonyban jelentkező torzulás, amely viszony önmagához viszonyul. Ha több a tudatosság, akkor fokozódik a kétségbeesés, minél intenzívebb a szellem jelenléte, az ember minél inkább szellemi a létező, annál nagyobb az esélye annak, hogy tudatossá váljon előtte kétségbeesése. Így tekintve a legkétségbeesettebb az ördög, aki tiszta szellem, ezért tiszta kétségbeesés. Ha valakinek nincs tudomása arról, hogy kétségbe van esve, akkor ez számára csak annyiban előny, hogy nem kíván szabadulni kétségbeesésétől, ami által nem bonyolódik bele még mélyebben eme torzultságba, azonban távol van attól, hogy megszüntesse állapotát. Ha valaki tisztában van azzal, hogy kétségbeesett, akkor bizonyos tekintetben előrébb van, közelebb jár a kiúthoz, mint az, aki nem tud erről, mert lépéseket tehet a kétségbeesés kiküszöbölésére. A szorongás esetében is ez a helyzet, mivel ez is szellemi kategória, bár ott is jelentkezik, ahol a szellem álmodik.

De ha így nem szüntethető meg az, ami a viszonyon belül jött létre, akkor hogyan? Úgy, hogy a viszony struktúrájában megy végbe változás azáltal, aki a viszonyt magát létrehozta. Hogyan mehet ez végbe? Ama viszonyulás révén, ami abban a viszonyban lép fel, ami önmagához viszonyul. A torzultság „az önmagához viszonyuló viszonyban jelentkezik”.⁶¹ Ehhez hasonló a szorongás is, ami szintén a viszonyban jelentkezik, amiben a viszony „szorongásként viszonyul” önmagához. Ebben az esetben a viszony nem képes megváltoztatni magát, csak bízni abban, hogy Istennél minden lehetséges, ami megszabadítja őt a szorongástól és a kétségbeeséstől. Ha viszont valaki abban hisz, hogy Istennél minden lehetséges, akkor ezzel ahhoz viszonyul, aki azt a viszonyt létre-

61 *A halálos betegség* p. 20.

hozta, aki ő maga, vagyis azzal, hogy viszonyul a máshoz, viszonyul egyben önmagához is. A viszony önmagában nem képes arra, hogy változást eszközöljön önnön szerkezetében, csak az a viszony képes megváltozni, amelyik létében, fennállásában viszonyul ahhoz a viszonyhoz, ami ő maga. Ha a viszony nem viszonyul önmagához, akkor nincs tudatában annak, hogy miből mivé kellene válnia, és nincs tudatában annak sem, hogy rá milyen hatással van, mennyiben érinti őt személyesen az, ha Istennél minden lehetséges. Ha valaki bízik ebben, hiszi, hogy Istennél, szó szerint, minden lehetséges, akkor sikerült véghezvinnie – a fentebb kifejtett – hit mozdulatát és kigyógyulni abból a betegségből, mely halálos: a kétségbeesésből, és emellett a szorongásból.

Itt azonban szólni kell a kierkegaard-i koncepció egy lényeges pontjáról, arról, hogy az egzisztencia, mivel egzisztencia, keletkezésben „van”, fennállása során keletkezik, változik. Ennek következtében a hit számára mindig előzetes hit abban az értelemben, hogy ő maga sosem lehet biztos afelől, hogy hite előmozdít-e bármit is, hogy tényleges-e hite. A hitben az ember nem magával, hanem Istennel áll viszonyban, és viszonyul ehhez a viszonyhoz a fennálló viszonyban. De ahhoz, hogy hittel viszonyuljon Istenhez, és ezzel megalapozza magát, a hit mozgásának végrehajtásához elve szükséges az a hit, hogy – Ábrahám példájával élve – Isten nem kívánja az ígélet gyermekének halálát. Ez egy hit, mely segítségével egyben végre is hajtotta a mozdulatot, ha hitt benne, hogy Istennél minden lehetséges. Azonban mivel egzisztenciáról van szó, ezt a hitet nem elég egyszer „megszereznie”, mint ahogy az ember egy használati cikket vásárol, hanem minden pillanatban véghez kell vinnie a hit mozdulatát, hogy hívővé váljon. Ez egyetlen pillanatban megy végbe, aminek hatalmas jelentősége van annak tekintetében, hogy az ember mivé válik, mivé lesz, méghozzá vagy olyan valaki, aki a hit által Isten mellett kötelezi el magát, és ezzel kereszténynek születik újjá „Krisztusban”, vagy pedig nem követi ezt az utat és megmarad a bűnben. Ez a választás az akaraton múlik, mely dönthet az így értett hovatarozás felől. Kierkegaard szerint ezért a bűn az akaratban gyökerezik, és csúcspontja a dac.⁶² A bűn ellentéte a hit, aminek révén megszabadulhatunk a kétségbeeséstől, vagyis attól, hogy Isten előtt vagy kétségbeesetten Önmagunk, vagy kétségbeesetten nem Önmagunk akarunk lenni. Itt az, ami a bűn tekintetében meghatározó, az akarat. A bűntől való megszabadulás számára minden pillanat adott, mikor az ember megtérhet Krisztushoz, a szabadsághoz.

Ideje feltennünk a kérdést: hol jelenik meg, miben áll a szabadság? Abban, hogy az Én Énné válhat, méghozzá olyanná, amivé önmagát teszi? A szabadság itt szabad választás lenne? Vagy inkább az jelentené a szabadságot, hogy az ember hisz abban, hogy

62 Uo. p. 111.

Istennél minden lehetséges, így a hívő számára is lehetséges minden? De talán a két megközelítés nemhogy kizárná egymást, inkább egymás kiegészítésének tekinthetők, ha az Énnek azt a meghatározását nézzük, hogy „az Én – szabadság”.

Az Én, a szabadság és a hit

Kierkegaard szabadságfelfogása több helyen, érintőlegesen szóba került eddig is, azonban nem teljesen. Több kérdés keletkezett, mint amennyire válasz született ebben a kérdéskörben az eddigi tárgyalás során. Mit jelent a szabadság Kierkegaard-nál? Ha az énné válás folyamatában szeretnénk megragadni a szabadságot, akkor a szabadság szabad döntést, szabad választást jelent. „Semmi esetre sem cserélném fel a liberum arbitriumot [a szabad akaratot] az igazi pozitív szabadsággal, mert az mindörökké önmagán kívül bírja a rosszat, még ha csak tehetetlen lehetőség is az, és a szabadság nem azáltal lesz tökéletes, hogy egyre inkább felveszi a rosszat, hanem azáltal, hogy egyre inkább kizárja: ám a kizárás éppen a közvetítés ellentéte.”⁶³ Ha ez így van, és a szabadság szabad választást jelent, akkor mit jelent az, hogy az Én – szabadság? Először is nézzük a szövegrészletet. Itt a szerző azt állítja, hogy nem cserélné fel semmiképpen sem a szabad választást, döntést, a szabad akaratot (liberum arbitrium⁶⁴) a szabadság valamely más fogalmára, mert magán kívül tudja a rosszat.

A választás pillanatában nincs jó vagy rossz, csak eme alternatívák lehetősége lehet adott, amik között az egyénnek választania kell, attól függetlenül, hogy tudná, jót vagy rosszat fog eredményezni az, amit választ. Ennyi éppen elég is ahhoz, hogy eljussunk a szorongásig, a szabadság által nyújtott lehetőség „zavaráig”. Lehetőség „zavara” ez, mert bármi, ami tudható, a döntés előtt álló ember számára még csupán lehetőség, megvalósulásra váró tényezők halmaza. Ez kínál alapot arra, hogy a választás előtt álló ember számára, mint az álmódó szellem számára megjelenjen az, ami egy lehetséges alternatívaként áll fenn.⁶⁵ Olyan ez, mint egy feneketlen kút, melybe, ha az ember belenéz, szédül. Ha az ember egy választási szituációban elmélyül lehetséges alternatívái között, akkor pontosan ugyanez az érzés foghatja el, mert látva lehetőségeinek tárházát, feneketlen kútba néz. Még abban az esetben is, ha lehetőségeinek száma nem végtelen, rengeteg választási lehetőséggel áll szemben, melynek következményei, kimenetele,

63 *Vagy-vagy* p. 591.

64 A kifejezés „szabad akaratot” jelent, azonban az „arbitrium” „döntés”, „választás” jelentéssel bír, ezért használok néhol „szabad akarat”, néhol „szabad választás”, és néhol „szabad döntés” variánsokat.

65 Czako 2001, pp. 100-106.

lebonyolítása meg-megannyi eseményt, szálat jelent, amiknek együttese átláthatatlanná válva szédülést okozhat annak, aki meg szeretné fejteni rejtvényüket, a legjobb megoldást választva. Ebben az esetben már szerepet játszhat a szabad döntésként, akaratként értett szabadság abban a folyamatban, mikor az Énből Én lesz, vagyis azzá válik, amivé önmagát teszi. Bizonyos tekintetben úgy tűnik, hogy Kierkegaard az így tekintett szabadság fogalom mellett a hitet, a belső ember létét, „tehermentes lelkiismeretét” tekinti az ember valódi szabadságának. De mielőtt erre részletesen rátérnénk, vegyük szemügyre a páli levelekben, valamint Luthernál megjelenő szabadság fogalmát. Ez a fogalom szoros összefüggésben áll a hit és az igazság fogalmaival, valamint az evangélium páli értelmével.

Pál volt az egyetlen apostol, aki földi életében nem találkozott Krisztussal, nem hallgatta tanításait, tevékenysége körülbelül Krisztus halála után harminc évvel vette kezdetét. Pál számára az evangélium nem leírt szöveget jelentett, hanem azt a tényt, hogy Krisztus, Isten testet öltött és meghalt a kereszten, az egyetlen, aki bűn nélkül való volt, meghalt minden egyes bűnös emberért. A Krisztusban való hit az egyedüli tényező, ami Pál szerint üdvözítő lehet.⁶⁶ A hit (pisztisz) egy mozgást ír le, melynek során az egyén nem csupán szilárdan kitart amellett, hogy amit vall, az az igazság, hanem mindig bizonyosságul tudja ezt a hitet. Minden egyes pillanatban belehelyezkedik abba nézőpontba, hogy amit ő képvisel, az az igazság, és nem lehet más. Ez a mozgás a belső emberben játszódik le. A külső ember az, akire a zsidó/ószövetségi törvények vonatkoznak.

Ahogy megjelent a törvény, megjelent a bűn is. A törvény arra való, hogy visszafogja az embert, de nem szolgálja a lélek üdvözülésének előmozdítását. Pál szerint Krisztus tanítása a belső embernek szól, aki a törvény felett áll abban az értelemben, hogy betartja a törvényt, de csak egy magasabb rendű törvény érdekében, mely a szeretet törvénye. A törvényt be kell tartani, mert megfogja a kezét, ami lopni szeretne, visszatart a bűn elkövetésétől, azonban az emberi mivolt bűnét, amely a bűnbeesést követően lett az emberi nem „állapota”, nem törli el, nem vet véget a halálnak, a mulandóságnak. A halál elkerülése érdekében csak az a lehetőség áll fenn, hogy hiszünk Istenben, hisszük, hogy van feltámadás, mert láthattuk, Krisztus feltámadt, Isten megfeszítetett és feltámadt az emberért. Ha ez megtörtént, és megtörtént, akkor mi nem lehetünk tétlenek, mert „a mennyek ajtaja kitarva”, csak be kell sétálnunk rajta. Ez viszont csak a belső ember törvényei szerint lehetséges, aki követi Krisztus törvényét, a szeretet törvényét. Ha valaki Krisztus törvénye szerint él, ebben az igazságban él, akkor szabaddá válik. Ez a szabadság nem jelenti azt,

⁶⁶ Rom1,1-4. Erre a helyre hivatkozik Luther is *Értekezésében* (Luther 1983, p. 36).

hogy megtehet bármit, amit csak akar, hanem a bűn alóli szabadságot jelenti, a bűntől, pontosabban az eredendő bűn következményeitől való mentességet testesíti meg, megszabadít a haláltól a feltámadás lehetősége által – ami valóság lesz, ha az ember Krisztus törvényei szerint él, ezt választja.⁶⁷

Luther követni látszik ezt a felfogást az *Értekezés a keresztyén ember szabadságáról* című írásában, ahol úgy nyilatkozik, hogy: „Egyetlen egy szükséges a keresztyén élethez, igazságosságához és szabadságához. Ez pedig Isten szent igéje, Krisztus evangéliuma”⁶⁸ Luther elgondolásában az Isteni Ige, az Írás teszi szabaddá az embert és nem a cselekedet, az, hogy az ember hisz, mert az áll az Írásban, hogy „Az igaz [ember] hitből él”⁶⁹ és Krisztusról pedig az, hogy az út az igazság és az élet, senki se megy az Atyához, hacsak nem ő általa.⁷⁰ Ezért az, ami egyedül üdvözítő lehet nem más, mint a Krisztusban való hit. A szabadság így nem jelenthet mást, mint az Írás szavainak elfogadását és a kétség nélküli engedelmességet. Az ember üdvössége azon múlik, hogy „milyen a szíve”, ha szívvel hisz, és szíve nem gonosz, vagyis nem rosszindulatú, nem hitetlen, akkor üdvözülhet, szívével hisz az igazságban és engedelmeskedik neki, követi parancsát. Ez a hit teszi őt szabaddá és nem a cselekedete. Nem lenne fontos a cselekedet? De fontos, fontosak a törvények is.

Az ember közösségben él, lényeges, hogy társaival együtt békésen, és békében tudja élni életét. Ehhez pedig szükségesek a törvények, azonban eme törvények még nem tesznek szabaddá, csak irányt mutatnak, segítenek a rend fenntartásában. Ennél többre a törvények nem képesek, de a hit igen. A törvények megkötik a külső embert, azt, aki társadalomban él. Igaz, itt él a belső ember is, a különbség viszont lényegi. A külső embert megköti törvények nem törődnek azzal, amit a szellem magába rejt, például, hogy valaki másnak rosszat akar, csak azzal, hogy ne tegyen másnak rosszat. A belső ember tekintetében éppen az a lényeges, hogy mit akar, mik a szándékai, hogy nem gonosz-e a szándéka, rosszakaratú. Hiszen ha valaki rosszat akar a másiknak, az fel sem tűnhet a rossz akarat áldozatának, mert a másik szándéka számára hozzáférhetetlen, ellenben tettei igen. A tett a külső ember tette, mely egybe eshet a belső ember megnyilatkozásaival,

67 Rom 3-9

68 Luther 1983, p. 35.

69 Rom 1, 17, A Luther által idézett szövegrészben szerepel az „ember” kifejezés, míg a Vulgata szövege csak az „igaz”-ról tesz említést, de ez nem játszik szerepet a szöveg helyi értelmében, mert természetesen mindkét variáns az emberről állítja, hogy „hitből él”. Az idézett szöveg helyi előfordul még Habakuk próféta könyvében is a Luther által használt értelemben (Hab 2, 4), ahol az áll Károli fordításában, hogy „Íme, felfuvalkodott, nem igaz ő benne az ő lelke, igaz pedig az ő hite által él”. Igaz, a latin szöveg szerint itt az áll, hogy „hitben” (in fide) és nem „hitből”.

70 Jn 14, 6

ha szándékainak megfelelően viszi végbe az ember, mégis a külső emberhez kötött. A cél természetesen az, hogy a szeretet törvényét követve ne kelljen a külső embert kordában tartani, elég legyen a belső ember megfelelő, helyes, szerető viselkedése és szándéka. Ha ez megvan, akkor a külső ember se fog társai ellen tenni, és a társadalom zavartalanul működhet.

A tett, a törvények megkötő parancsai, amelyek megkötik a kezét, hogy ne kövessen el bűnt, nem adnak reményt, nem szolgálnak támasszal az ember számára jövője vonatkozásában. Csak azt mondják, hogy az ember mit ne csináljon, de arról hallgatnak, hogy mi lesz a tett következménye.⁷¹ Ellenben Isten ígérete az örök életéről, a helyes, jó tettek következményéről már tartalmaz okot a reményre, választ ad arra a jogos kérdésre, hogy miért kell betartani a törvényt. Luther értelmezésében tehát az Ószövetség a parancsolat, mely reménytelenségbe taszít azáltal, hogy megmondja, mit ne tegyen az ember. De ettől – Kierkegaard-ot felhasználva – csak szorongás lehet úrrá rajta, mint Ádám esetében, mert nem tudhatja, miért kell betartania a törvényt. Csak arról lehet tudomása, hogy bűnös, mert Ádám bűnbeesését követően jelen van a bűn az emberiség körében. Azonban arra nem kap se ígéretet, se tanácsot, hogy ettől hogyan szabadulhat meg. Az Újszövetség viszont tanácsot ad, sőt megválaszolja ezt a kérdést, reményt adva ezzel az ember számára, felszabadítva, szabaddá téve az embert. Ezért csak az Újszövetségben megemlített, Krisztusban való hit az, ami szabaddá tesz, vagy más szavakkal a Krisztusban való élet, amely a Krisztus tanítása szerinti életet jelenti, a Krisztusban való folyamatos hittel és az isteni törvényeknek, a krisztusi törvényeknek való feltétlen engedelmisséggel. Az akarat nem képes helyesen cselekedni, ha nem Krisztusban teszi azt, amit véghez visz. Szabad cselekedet – Luther felfogásában – azonos a bűn elkövetésével, ha nem engedelmisség vezette a végrehajtáshoz vezető döntést, vagyis nem az isteni kegyelem irányította, tömören: ha önmaga és nem a kegyelem döntött.⁷² A Krisztusban való hit az, ami a szabadságot jelenti a lutheri elgondolásban.⁷³

Itt fel kell tennünk azt a kérdést, hogy ha az ember nem Krisztus mellett dönt, akkor hogyan válhat követőjévé? Luther szerint nem az ember dönt, választ, hanem Krisztus hív minket magához, illetve követőihez. Az elhívás tényezője nem egyezik meg az akarat döntésével, az elhívás egy külső ösztönzés. Azonban még így sem nyerhet magyarázatot az, hogy az egyén hogyan válhat Krisztus követőjévé, mivel ahhoz hogy

71 Itt érdemes megjegyezni, hogy Kantot ez a kérdés vezeti át az etikáról az észvállás kifejtésére a *Vallás a pusztá és határain belül* című művének elején.

72 Rokay 2004, p. 27. Rokay itt Luther egyik írásából idéz néhány, a téma szempontjából lényeges artikulust.

73 Luther 1983, pp. 34-44.

az ember eleget tegyen az elhívás tanácsának, ígéretének, követelésének, amellel kell döntenie, hogy elfogadja, illetve teljesíti, amit kérnek, illetve parancsba adnak számára. Az akarat tényezőjének jelen kell lennie eme probléma felől tekintve Luther elgondolásában is. Számára viszont az akarat szabadságának a kérdése nem csupán azt a kérdést jelenti, hogy van-e szabad akaratunk, hanem azt, hogy „akaratunk tehet-e valamit az üdvösség dolgában, vagy netán semmire sem képes”.⁷⁴ Luther elkülönít két kérdést: a szabad akarat létét, illetve az akarat funkcióját az egyén üdvösségének tekintetében. Őt csak a második kérdés érdekli, az első kérdést fel sem teszi, mivel szerinte a keresztyén élethez nem szükséges az egyéni akarat, mivel a valódi keresztyén élet Krisztus törvénye szerinti életet jelenti, Krisztus törvényének feltétlen elfogadását.

Vegyük szemügyre részletesen a szabadság fogalmát felhasználva a fentebb szereplő elemzéseket. Azt mondhatjuk egy kierkegaard-i szöveghellyel együtt, hogy a szabadság a szerzőnél szabad akaratot, szabad választást jelent, aminek révén az Én képes véghezvinni feladatát, és azzá válhat, amivé magát teszi, amivé lesz. Ez a szabadság egy „ontológiai” választásban játszik szerepet, mert az Én ennek következtében nyeri el létét és válik Énné, azzá, amivé válnia kell. Ezt azonban minden egyes pillanatban véghez kell vinnie, mert az Én sosem az, ami, hanem az, amivé lesz, változásban van, egzisztál, folyamatosan keletkezik, befejezetlen. Ez az „ontológiai” választás, ami eldönti az Én mivoltát, azt, hogy mivé lesz az Én, egyben megteremti az etikát is, mert az Én szabad elhatározásából válik azzá, amivé lesz. Emellett természetesen felelős is választásáért. Ez különösen akkor jelentős, ha életét Isten előtt éli, hiszen ebben az esetben választása örökre szól, tettének jutalmazása, az üdvösség, vagy büntetésének, a kárhozat tekintetében. Amivé az Én válik, az mind „ontológiai” téren, mind pedig etikai értelemben értékelhetően jelenik meg. A szabadság éppen ezért annak a lehetőségében ragadható meg, hogy az Én éppen mivé válik Isten színe előtt, mind „ontológiai”, mind etikai értelemben. A szabadságnak azonban van egy másik formája is, a páli-lutheri értelemben felfogott szabadság, mely bizonyos tekintetben azonosnak tűnik a szabad akarat értelmében tekintett szabadsággal.

A lutheri értelemben vett szabadság is megjelenik abban a szabadságban, amit az önmagává válás jelent, mert az ember csak akkor lehet olyan Én, ami nem kétségbeesett, vagy nem szorongó, röviden: nem bűnös, ha hisz, és a hit mozdulata révén Istenben, vagyis Krisztusban, és az ő tanításában alapozta meg magát. Ez ugyanúgy az Én Énné válásának „ontológiai” mozzanata, mint ahogy etikai tekintetben is értékelhető.⁷⁵

74 Luther 1996, p. 21.

75 Dupré 1963, pp. 49-50.

Lényegében ugyanaz a megközelítés azzal a ponttal kiegészülve, hogy az Én követi, engedelmesen betartja a krisztusi törvényeket. Szent Ágoston szerint az akarat, vagy pontosabban az akarat szabad elhatározása (*liberum voluntatis arbitrium*) éppen azért lehet szabad, mert az akarat képes azt akarni, amit elhatároz, ezt a képességét szabadsága biztosítja. Ezt viszont „Isten kegyelme, a mi urunk, Jézus Krisztus által kapjuk, aki megszabadít minket a halálra szánt testből.”⁷⁶ Ágoston szerint nem elég a szabad akarat a jóhoz, ahhoz, hogy ne tegyünk rosszat, és a jót kövessük. Sőt, egy szövégelyen – amit Luther is előszeretettel idéz *A szolgálai akaratról* című művében⁷⁷ – Ágoston arról tesz említést, hogy a szabad akarat csak a bűnt mozdítja elő, és az, aki a bűn szolgája, magasztalja a szabad akaratot és nem Isten kegyelmét.⁷⁸ Ágoston itt arra utal, hogy a bűnbeesést követően az ember nem képes szabadon cselekedni, csak az isteni kegyelem által, pontosabban az isteni kegyelemben, Krisztusban, a benne való hit révén. Az akarat nem képes a jót választani, és tulajdonképpen csak esélyt ad az isteni kegyelem nélkül arra, hogy az ember bűnt kövessen el, másra nem képes. Az üdvösséghez, a szabadsághoz Isten kegyelme kell, adottnak kell lennie a szabadság lehetőségének, mint ahogy az Énné válásához kell a kút feneketlen mélysége – Kierkegaard hasonlatával élve –, hogy az ember levegőt kapjon, és képes legyen választani. De ha nem képes választani, akkor elveszik a végtelenben, ezért tudnia kell, hogyan hajtható végre a hit mozdulata. Ezt pedig Isten kegyelme, Krisztus biztosítja.

Kierkegaard felfogásában az Én, az egyén egzisztencia, így sosem „készül el”, befejezetlen, folyamatosan keletkezik. Ezért nem elég egyszer megtérnie Krisztushoz például azáltal, hogy megkeresztelték kiskorában, és vasárnaponként elmegy misére. Ennél sokkal többet kell tennie, mert Krisztus követésének nehézsége éppen abban áll, hogy nem egy történeti személyiségről van szó, hanem arról, akin ma is éppúgy megbotránkozik az ember, vagy nem botránkozik meg, mint – mára már – kétezerhat évvel ezelőtt. A hívő hisz Krisztusban, aki történeti tekintetben itt járt a földön, azonban léte

76 De gartia Chisti 39.43 A gondolat Pál apostoltól származik a Rómaiakhoz írt levél 7, 25-ből, ahol Pál azt fejtegeti, hogy nem is az ember cselekszik, hanem a benne lakozó bűn. A testben nem lakozik jó, mert hiába is akarunk jót tenni, a test nem engedelmeskedik. A belső ember örömet talál az Isten törvényében, de a külső ember ellenáll neki. Ezt követi a fenti gondolat. Pál érvelése azonban nem meggyőző, mert a test látszólag annyit jót cselekszik, amennyit az ember szándékozik megtenni, mert a belső ember fizikai tettet nem hajthat vége, csak a külső. Így mások számára sose tehetnének jót. De a tapasztalat szerencsére mást mutat.

77 Luther 1996, p. 80.

78 De spiritu et littera 30. 52 Azt meg kell jegyezni, hogy ezt Ágoston 2Kor 3, 17-re való hivatkozással teszi. Itt az áll, hogy „Az Úr ugyanis Lélek: ahol az Úr Lelke, ott a szabadság”. Az így felfogott szabadság nem credhet máshonnan, mint csak és csakis Istentől. Az akarat önmagában nem tehet szabaddá, csak esélyt adhat a bűn elkövetésére, de nem szabadíthat meg a bűntől, önmagától nem vezethet a jó felé.

nem tekinthető múlt időnek. A hívő a hitben vele egyidejű. A pillanatban, mikor az Énből Én lesz, ha képes a hit által megalapozni magát, akkor nyitva a lehetőség a megterés előtt, ami ha megtörténik, újból teljesítményt vár, döntést.

A szabadság az, ha képes az ember követni, és csatlakozni a harcos egyházhoz, ami szerint, a hit felől nézve, nincs lehetőség történelmi megközelítésekre a kereszténység tekintetében, a krisztushit mindig jelen idejű, ezért újból és újból harcot kíván, elkötelezettséget a hit és tárgya mellett. Itt nem egyszer tér meg az ember, meg kell térnie minden egyes pillanatban.⁷⁹ A pillanatban adott annak a lehetősége, hogy az ember legyőzze a bűnt, hogy ne csupán etikailag, hanem vallási értelemben kötelezze el, és egyben valósítsa meg Önmagát. Ekkor a bűnösség, mint a bűn objektív lehetősége van adva számára, és vele együtt a kétségbeesett-lét bűnös akarata, a torzultság a viszonyban. A Krisztusban való hit segítségével azonban mindebből múlt lehet, ha sikerül leküzdeni az akadályt és hittel megvalósítani Önmagát. Ehhez természetesen az a döntés szükséges, hogy az ember a hit mellett kötelezze el magát. De ebben az esetben a lutheri szabadság-felfogás köszön vissza, abban az értelemben, hogy itt is „tehermentesíti” a hit az Ént, méghozzá a saját bűnös mivoltától azáltal, hogy változás áll be az Én szerkezetében, a pillanatban, mikor a viszony önmagához viszonyul.

Itt azonban fel kell tenni egy kérdést. Mi a kapcsolat a hívő egzisztencia léte és a vallási stádium között? Más szavakkal: az Önmagává válás Kierkegaard-nál hívővé, Krisztus követőjévé válást jelent, vagyis a vallási stádiumba való átlépést és megmaradást? Ha Krisztusban való hit és eme hit általi megalapozás, az ebben való egzisztálás jelenti a szabadságot, akkor az akarát, vagy az Én válik szabaddá? Erre azt lehetne mondani, hogy egyik sem, nem az akarát és nem az Én válik szabaddá, hanem mindkettő, maga az egyén, az egzisztencia keletkezik folytonosan a szabadságban, újból és újból megtérve Krisztushoz, Krisztusban. Nem csupán az akarát, mert Kierkegaard-nál nem arról van szó, hogy az Énnek és nem az akarát kell Önmagává válnia, hívővé válnia, hogy ezzel megalapozza magát az őt létrehozó hatalomban. Így tekintve pedig itt az önmagává válás feladata nem jelent mást, mint a vallási stádium elérését és fenntartását méghozzá a kierkegaard-i értelemben vett keresztény hitben, a krisztushitben.

Kierkegaard művei több helyén beszél akaratról és ennek döntéséről, az akarát választásáról. Luther csupán olyan akaratról tesz említést, amit ő szolgainak nevez. A szolgai akarát Luthernál olyan akarátot jelent, ami Krisztus, Isten szolgálata mellett kötelezte el magát. Ebben a tekintetben nála nincs szabad akarát, Kierkegaard-nál ellenben van. Más tekintetben Luther hivatkozik Ágostonra, akinél – bár csekély jelentőséggel

⁷⁹ *A keresztény hit iskolája* pp. 79-83.

rendelkezik – de jelen van az akarat tényezője, és nem csak a hit. Kierkegaard lutheránus teológusként ellentmondani látszik Luthernek ezen a téren és az akaratnak nagyobb jelentőséget tulajdonít, ezért talán nem túlzó azt állítani, hogy Kierkegaard – talán akarata ellenére – közelebb áll Ágoston elképzeléséhez, mint Lutheréhoz.

A kezdetben feltett kérdésre, hogy miben áll a szabadság Kierkegaard felfogásában, azt kell válaszolnunk, hogy abban, hogy az Énnek lehetősége van azzá válni, amivé magát teszi, amivé lesz. Ez egyrészt a szabad választás értelmében felfogott szabadságot jelent. Ebben az értelemben lehet szabadság az Én is, mivel éppen a választás révén lesz az, amivé magát teszi „ontológiai” értelemben, mert választása önnön létére vonatkozott. Másrésztől ahhoz, hogy ezt megtehesse az kellett, hogy Isten elengedje őt. A választásnak van lehetőség-feltétele, méghozzá a választás szabadságánál sokkal tágabban értett szabadság. A hit szabadsága a bűnösségtől való mentesség lehetőségének szabadsága az Énné válás folyamatában. A hit szabadsága az, mely megszabadít attól, amitől az ember nem képes megszabadítani magát, önnön bűnösségétől, a szorongástól, kétségbeesettségtől azáltal, hogy hisz. Hiszi, hogy Istennél minden lehetséges minden egyes pillanatban, mivel Isten testet öltött, megalázta magát és feltámadt az emberért. Aki ezen nem botránkozik meg, az vagy ostoba, vagy annyira szabad a hit révén, hogy Istenben magát megalapozva, tudja, hogy ez is lehetséges volt, mint ahogy lehetséges bármi más is.

Irodalomjegyzék

- Biblia*, ford.: Károli Gáspár, Budapest, 1981., illetve *Vulgata*, <http://www.biblia.hit.hu>, valamint: *Újszövetségi Szentírás*, ford.: P. Békés Gellért, P. Dalos Patrik, Róma, 1982.
- Alastar, Hannay: *Kierkegaard, A Biography*, Cambridge University Press, 2003.
- Bacsó Béla: Ismételhető-e az ismétlés, In.: *Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard-hét előadásai*, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1994.
- Bacsó Béla: A szorongás, mint egzisztens kategória, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003., 1-2. szám
- Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- Czakó István: *Hit és egzisztencia, Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*, L'Harmattan, 2001.
- Dévény István: *Søren Kierkegaard*, Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő, 2003.
- Dupré, Louis: *Kierkegaard as Theologian, The Dialectic of Christian Existence*, Sheed and Ward, New York, 1963.
- Garff, Joakim: *SAK, Søren Aabye Kierkegaard*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004.
- Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*, Ictus, Szeged, 1996.
- Gyenge Zoltán: *Az egzisztencia évszázada*, A Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001.
- Gyenge Zoltán: *Az egzisztencia évszázada*, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003, 1-2. szám
- Hegel, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, Első rész: A logika*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1950.
- Hegel, G. W. F.: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája*, Atlantisz, Budapest, 1998.
- Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség*, Göncöl Kiadó, 1993.
- Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma*, Göncöl Kiadó, 1993.
- Kierkegaard, Søren: *Az ismétlés*, Ictus Kiadó Bt, Szeged, 1993.
- Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.
- Kierkegaard, Søren: „Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez”, In.: *Søren Kierkegaard írásai*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1969.
- Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Luther Márton: Értkezés a keresztyén ember szabadságáról, In.: *Luther Márton négy hitvallása*, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1983.
- Luther Márton: *A szolgálai akarat, Luther Márton De servo arbitrio című teológiai vitairata – 1525*, Berzsényi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum), Sopron, 1996.
- Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje, In.: *Rotterdami Erasmus: A szabad döntésről*, Jel Könyvkiadó, Budapest, 2004.
- Ross, David: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Schelling, F.W.J.: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1983.
- Sesztov, Lev: „Kierkegaard, a vallásfilozófus”, In.: *Lev Sesztov: Teremtés a semmiből*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

- Stewart, John: Hegel Kierkegaard és a közvetítés a Filozófiai mórzsákban, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003, 1-2. szám
- Szent Ágoston: *De peccato originali*, www.augustinus.it
- Szent Ágoston: *De gartia Christi*, www.augustinus.it
- Szent Ágoston: *De spiritu et littera*, www.augustinus.it
- Taylor, Mark C.: *Journeys to selfhood, Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California; London, England 1945., Copyright 1980.
- Vajda Mihály: Kétségbeesés és gond, In.: *Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard-hét előadásai*, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1994.
- Vetter, Helmut: A véges szellem ámene, In.: *Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard-hét előadásai*, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1994.

Szojka Éva Szilvia

Az érettségi után három évet jártam a Buddhista Főiskola klasszikus kínai filozófia-fordítói szakirányára. Ezután tanulmányaimat 1998-tól az ELTE BTK kínai szakán folytattam, ahol idén januárban sikeres államvizsgát tettem. 2001 júliusában felvételt nyertem a filozófia szakra is. Kétszer tanultam Kínában hosszabb ideig állami ösztöndíj keretében. Először nyelvtanulás végett 1999-2000-ben a Pekingi Nyelvi Egyetemen. Másodszor pedig 2003 szeptemberétől három féléven keresztül a Pekingi Egyetem filozófia szakának kínai filozófia szakirányán. Az ekkor elvégezett kurzusokat az általános kínai filozófiatörténet, valamint a filozófiai és vallásos taoizmus tárgyköréből választottam. 2006-ban a kínai buddhizmus korai szakaszának szövegfordítási problémáival kapcsolatban írt dolgozatommal tudományos ösztöndíjat nyertem. A *Laozi filozófiája* c. dolgozat 2006 novemberében egyrészt a szigorlatra készült, másrészt abban a reményben, hogy hasznos lehet mások számára is, akik érdeklődnek a kínai filozófia iránt. Tanulmányaimat Várnai András tanár úr folyamatosan támogatja, akinek ezúton is szeretném köszönetemet kinyilvánítani tanácsaiért, segítségéért és biztatásáért.

SZOJKA ÉVA SZILVIA

◀ A Laozi filozófiájának főbb fogalmai

I. Bevezetés

A dolgozat célja a *Laozi*¹ gondolkodásának átfogó elemzése, kihangsúlyozva főbb gondolatait és fogalmait, s ezeken keresztül bemutatni a *Laozi* hatására kibomló taoista gondolkodás alapvető motívumait. A dolgozat elején kitérek a mű keletkezésével és datálásával kapcsolatos problémákra és nehézségekre, a mű végén pedig – ezzel összefüggésben – az újonnan felfedezett változatokkal való összevetésből felmerülő kérdésekre és újabb összefüggésekre.

II. A Laozi 老子 keletkezése, történelmi adatok

A ma általánosan használt *Út és erény könyve* (*Daode jing* 道德經) – melyet az *Öt-ezer írásjegyes* (*Wuqian wen* 五千文; *Wuqianzi* 五千字) elnevezéssel is illetnek – 81 versszakból áll, és a hagyományos felosztásában két részre oszlik. Az 1-37. tartó rész a *Dao* könyve (*Daojing* 道經), míg a 38-81-ig terjedő rész a *De* könyve (*Dejing* 德經) nevet viseli. Azonban ez a változat csak egy a sok közül, melyeket ma számon tartunk. Az 1973-ban Mawangduiban 馬王堆 felfedezett két változatot az i.e. 2. századra datálják. Ezekben a szövegekben – melyek vonatkozásában *A* (*jia* 甲) és *B* (*yi* 乙) kéziratok megkülönböztetéssel élnek – a *Dejing* megelőzi a *Daojing*et.

A Wang Bi 王弼 (226–249)² révén általánosan elterjedt, és a külföldi fordítások alapját képező, legismertebb *Daode jingen* túl, annak több változatáról is tudunk,

1 A kínai filozófia kezdeti szakaszában – cím hiányában – szokás volt a filozófiai műveket a szerző (illetve a vélt szerző) tiszteletbeli nevével jelölni. Ami gyakran a szerző (illetve a vélt szerző) családnévénél (amely állhat egy vagy két írásjegyből) és a zi 子 tiszteletbeli megszólítást kifejező írásjegyeknek az együtteséből állt. Így például a Laozi, a Mengzi, a Zhuangzi, a Xunzi, a Hanfeizi stb. elnevezések egyszerre utalnak a szerző tiszteletbeli nevére, és a neki tulajdonított műre. (A későbbiekben ezért értelemszerűen a dőlttel szedett Laozi mindig magára a műre fog utalni.) Jelen esetben látszólag egyszerűbb lenne az *Út és Erény könyve* elnevezést használni a vizsgált mű jelölésére, azonban – mint a későbbiekben az majd látható lesz – eltérő szövegváltozatok vannak, amelyek esetében a *De* és a *Dao* könyvek sorrendje felcserélődhet, illetve vannak olyan változatok, amelyek elrendezése egészen eltérő formát ölt, így ez az elnevezés félrevezető lenne.

2 A Wang Bi kommentárja a *Laozi* legkorábbi fennmaradt filozófiai témájú szövegmagyarázata.

melyek különböző formákban maradtak fenn.³ A legrégebbi szöveget Guodianben 郭店 találták 1993-ban.⁴

A *Laozi* szerzőjének meghatározása és magának a mű keletkezésének datálása – kellő adatok hiányában – a mai napig nem jutott egy általánosan elfogadott konszenzusra. A *Laozi* szerzőjének egyértelmű beazonosításával kapcsolatosan már Sima Qiannek 司馬遷 (i.e. 145–90)⁵ nehézségei adódtak, s így a róla hátramaradt első történelmi forrásban sem sikerült egyértelmű adatokat szolgáltatni, ami egyben azt is mutatja, hogy már a Han-korban 漢 (i.e. 206–i.sz. 220) sem volt egybehangzó adat a kérdéssel kapcsolatban. A *Shiji* (i.e. 1. sz.) feljegyzései alapján hagyományosan három lehetőség létezik személyének kiletével kapcsolatosan, melyek kizárják egymás egyidejűségét, illetve egyazon személyre vonatkozottságát. Maga Sima Qian sem lehetett bizonyos abban, hogy valójában ki is volt Laozi, de ő úgy kerüli ki a kérdéses ellentmondást, hogy azt írja: több mint 160 – egyesek szerint több mint 200 – évig élt, hiszen a *Daot* gyakorolta, és ezért képes volt egy hosszú kor megélésére. Az első feltételezés alapján *Chu* 楚 állambeli, Ku terület, Li városának, Quren falujából származott. Családneve Li 李, személyneve Er 耳, tiszteletbeli neve pedig Dan 聃 volt, aki Zhou 周 fejedelemség levéltárosa volt. A hagyomány szerint Konfuciusz meglátogatta őt, és a rítusok felől érdeklődött. Laozi látva Zhou fejedelemség hanyatlását, úgy döntött elhagyja, s nyugat felé vette útját. A határátkelésnél egy Yin Xi 尹喜 nevű űr arra kérte, jegyezze le tanításait, s ő engedett kérésének, aminek köszönhetően született meg az *Út és érény könyve* két fejezetben. Laozi további életéről senki nem tud semmit. Más források alapján – folytatja Sima Qian – ő volt Lao Laizi 老來子, aki szintén *Chu* állam szülőtte volt, könyvet írt 55 fejezetben a taoista tanításokról, illetve Konfuciusz kortársa volt. Továbbá – a harmadik értelmezésben – ő volt Dan 儋, a nagy történész, aki 129 évvel Konfuciusz halála után találkozott a Qin 秦 fejedelemség Xian 獻 hercegével, és megjósolta neki *Qin* és *Zhou* egyesülését.⁶ Egyesek azt mondják Dan maga volt Laozi.⁷

A *Shiji* fent összefoglalt állításaival és Laozi személyével kapcsolatos további bizonytalan és ellentmondásos források alapján nincsen egyöntetű és általánosan elfogadott

3 Ezeken kívül léteznek még a *dunhuangi* változatok, és fennmaradt köfeliratok formájában is. A kiemelkedőbbek száma – a modern kommentárokat is beleszámítva – meghaladja a 200-at, de ennél jóval több kommentár maradt fenn. A leggyakrabban idézettek: *Heshang gong* 河上公 (*Laozi zhangju* 老子章句), Yan Zun 嚴遵 (*Laozi zhu* 老子註), Wang Bi 王弼 (*Daode zhenjing zhu* 道德真經註), Fu Yi 傅奕 (*Daod jing guben pian* 道德經古本篇), Wang Anshi 王安石 (*Laozi zhu* 老子註) kommentárjai. (Lásd bővebben CHEN 2003: 365–491).

4 A *guodian* *Laozi* datálását és elemzését lásd később.

5 Sima Qian az első átfogó kínai történeti mű, a Történeti feljegyzések (*Shiji* 史記) szerzője.

6 A *Shiji* adott fejezetét lásd bővebben: HENRICKS 2000: 133–134; GRAHAM 1998: 23–24; LAU 2001: x–xi.

7 Feng Youlan hozzát teszi, hogy Sima Qian azt is megemlíti, hogy az általa leírt három ember közül Lao Laizi remete volt, és később Li Er is remete lett (FENG 2003: 308).

nézet személyét illetően. Robert G. Henricks alapvetően – és ebben többnyire egyezik a kutatók véleménye – a *Shiji* adatait egy kevésbé megbízható és nem egyértelműen igazolható forrásnak tartja. A *Shiji* feljegyzéseivel és más adatokkal kapcsolatosan felmerülő problémákat három kérdésben foglalja össze:

1. A Li mint családnév csak az i.e. 4. századtól volt használatos a régi Kínában.
2. Az adatok nem egyértelműen igazolják, hogy Laozi Konfuciusz kortársa lett volna, az valószínűsíthetőbb, hogy a másodikként említett Dan személyével azonosítható.
3. A *Laozi* rítusokkal kapcsolatos negatív hozzáállását tekintve nehéz elképzelni, hogy Konfuciusz felkereste volna Laozit,⁸ és a rítusok felől érdeklődött volna nála. Főleg annak tudatában, hogy a *Szertartások feljegyzéseiben* (*Liji* 禮記) éppen Konfuciusz kommentálja, hogy mit tanult a temetkezési rítusokról Lao Dantól.⁹

A szöveg keletkezési idejének meghatározásával kapcsolatosan a következő problémák merülnek fel. A Tavasz és őszi korszak 春秋 (i.e. 722–482) filozófiai műveivel kapcsolatosan általánosan elmondható, hogy még nem egy adott szerző önállóan lejegyzett, hanem a tanítványok, a követők által kompilált, tanítójuk mondásait megőrizni szándékozó alkotásokról beszélhetünk. A *Laozi* ezzel szemben egy hely- és földrajzi neveket mellőző, így gondolatilag az említett kort megelőző mű.¹⁰ További probléma, hogy szerepelnek benne olyan filozófiai fogalmak, melyek azonban a Tavasz és őszi kora végének gondolkodását idézik.¹¹ Ugyanakkor bonyolítja a kérdést, hogy más – például a *Dao* sajátos értelmezésének – gondolata, mely nem jellemzi a Tavasz és őszi korszakának filozófiáját a *Laozi*-ben viszont megtalálható. Végül pedig a kormeghatározást az is nehezíti, hogy mely filozófusok említik. A Tavasz és őszi kiemelkedő alakja, Konfuciusz nem említi, ugyanakkor a *Laozi* szövegében megtalálhatóak a *Beszélgetések és mondások* (*Lunyu* 論語) soraiban már felelhető fordulatok. A Hadakozó fejedelemségek 戰國 (i.e. 453–221) kiváló konfuciánus gondolkodója, Mengke 孟軻 szin-

8 Már mint azt a Laozit, aki hagyományosan a *Daodejing* szerzője.

9 A. C. Graham elsősorban azt vizsgálja, hogy Lao Dan ki is volt valójában, és találkozott-e Konfuciuszsal. Szerinte ugyanis az a kérdés, hogy valóban ő tekinthető-e a *Laozi* szerzőjének nem annyira érdekes. Konfuciusz és Lao Dan találkozásának története azért kap jelentőséget a konfuciánusok számára, mert kitűnik belőle mesterük, Konfuciusz rítusok utáni kutatásának és a másoktól való tanulás hajlandóságának motívuma. Véleménye alapján Li Er volt az a személy, aki találkozott Konfuciuszsal, Lao Dan pedig, mint Öreg Mester az i.sz. 250 körül élt, és ő volt a nagy történész, aki megjósolta Qin egjeduralmának megvalósulását (GRAHAM 1998: 26–37).

10 Az a fajta érettség, melyet a *Laozi* tartalmaz a *Guanzi négy fejezetére* (*Guanzi sipian* 管子四篇) jellemző, mely egyértelműen nem a *Chunqiu* korabeli alkotás (FENG 2003: 310).

11 Ilyen pl. az Ég (*tian* 天) fogalmának jelentésváltozása. A Tavasz és őszi korának végre kezdet megszűni a korábban neki tulajdonított irányító jellege és befolyásoló hatalommal bíró attribútuma (FENG 2003: 310).

tén nem említi.¹² Elmondható azonban, hogy a Tavasz és őszi kora a filozófia egy kiváltképpen pezsgő korszaka volt, s az ismert filozófusok mellett tudomásunk van ún. remetéről (*yinzhe* 隱者) is, akiknek munkái nem maradtak fenn. A *Laozi* feltehetően nem egy adott korszak, és nem egy ember munkájának eredménye, hanem valószínűsíthető, hogy a Tavasz és őszi korában élő remeték gondolkodásának folyományaként jött létre.¹³ Feng Youlan a mű időbeli elhelyezését illetően azon a véleményen van, hogy tartalmaz ugyan a Tavasz és őszi korabeli elemeket,¹⁴ de lényegében a Hadakozó fejedelemségekre alakult ki véglegesnek tekinthető formája.¹⁵

D. C. Lau azt a két hagyományt, miszerint Laozi és Konfuciusz találkozott volna, illetve azt, hogy Laozi nyugatra ment, és a határ átlépésekor az Átjáró Órének (Yin Xi 尹喜) kérésére írásba foglalta volna tanításait egyaránt kétségesnek tartja. Ugyanis ennek a hagyománynak nem találhatóak korai nyomai semmilyen forrásban sem, és csak i.e. 280 és 240 körül lett szélesesen elterjedt.¹⁶ Laozi és Konfuciusz találkozását illetően azon a véleményen van, hogy Lao Dan alakja – aki a *Liji* feljegyzései alapján a rítusok szakértője – a konfuciánusok későbbi átalakítása eredményeként jött létre. Mégpedig azon célból, hogy elkerülje az egyértelmű szembehelyezkedést a taoistáknak Zhuangzi által bevezetett hagyományával, ami nevetségesnek tünteti fel Konfuciusz figuráját.¹⁷ A *Laozi* szövegének keletkezésével kapcsolatosan – Feng Youlanhoz hasonlóan – azon a véleményen van, hogy egy gyűjtemény lehetett, mely csak később állt össze egységes művé. A szöveg azért is tűnik későbbi összeállítás eredményének, mert a fejezetek maguk rövidebb passzusokból állnak, amelyek közül némelyik kapcsolódása és összefüggése olykor igen halovány és homályos.¹⁸ Továbbá a mű maga nem egy koherens egész, mely önmagában még nem

12 Ugyanakkor említi Yang Zhut 楊朱, mint a taoista irányzat képviselőjét. Feng Youlan ezt azzal magyarázza, hogy a *Laozi* és a *Zhuangzi* csak később kapott nagyobb népszerűséget, és akkortól kezdve az ő neveikkel fémjelzik a taoista gondolkozást (*Laoshuang xuepai* 老莊學派), de Mengke korában ez még nem volt annyira elterjedt. Vice versa a *Zhuangzi* sem említi Mengket, hanem alapvetően Konfuciusz személyén keresztül adja a konfucianizmus kritikáját (FENG 2003: 311–312).

13 FENG 2003: 307–316; LAU 2001: X–XV és 121–132. A *Daodejing* a maga költői és metaforikus formájának köszönhetően igen sok értelmezésre nyitott. Arthur Waley és R. G. Henricks bemutatták, milyen szójátékokat tartalmaz, s rámutattak azok kétértelműségére. A szöveget magát eredetileg valószínűleg éneklésre szánták, amire utal könnyen memorizálható formája is. Metrikussága és versbe szedettsége utalhat arra, hogy ráolvasásszerű varázserővel rendelkezhetett azáltal, hogy ritmikusan ismétlődően recitálták egyfajta gyakorlat keretein belül. (Lásd bővebben ROBINET 2006: 57–58.)

14 De korban nem előzi meg Konfuciuszt (FENG 2003: 315).

15 FENG 2003: 316. Wang Bo azonban más véleményen van ezzel kapcsolatosan (lásd később).

16 LAU 2001: xii.

17 Lásd bővebben: LAU 2001: X–XV és 121–132. Ezt a feltételezést Henricks is a leginkább logikus feltevésnek tartja (HENRICKS 2000: 135). Illetve maguk az újonnan felfedezett *Laozi* szövegváltozatok is erre utalnak (lásd később).

18 LAU 2001: xiv.

jelentene problémát, azonban a főbb fogalmai jelentésüket tekintve – jóllehet ugyanakkor nagyrészt egymásra vonatkoznak – egyes pontokon ellentmondásba keverednek.¹⁹

Röviden összefoglalva tehát különböző iskolák képviselőinek igen eltérő adataival, és azok eltérő modern megítélésével találkozhatunk. A kérdés, hogy ki vagy kik voltak a *Laozi* szerzője illetve szerzői, valamint keletkezésének körülményei egyaránt vitatottak. Ugyanakkor a guodiani szöveg felfedezése Feng Youlan és D. C. Lau, illetve a velük egy állásponton lévők véleményét látszik igazolni, miszerint egy antológiáról lehetett szó, és a későbbiekben népszerűvé vált szövegváltozat egy későbbi kompiláció eredménye.

III. A *Laozi* főbb fogalmai

III. 1. A *Dao* 道 fogalma

A *Dao*²⁰ a *Laozi* gondolkodásának egyik kulcsfontosságú, kozmológiájának pedig központi fogalma, melyen keresztül kibonthatóak a taoista magatartás alapvonásai, s az azt meghatározó filozófiai háttér.

A *Laozi* kezdő soraiban ezt olvashatjuk a *Daoval* kapcsolatosan: „A *dao* 道, amelyet szavakkal ki lehet fejezni, nem az örök *dao*. A név (*ming* 名), amit meg lehet nevezni, nem az örök név. Az, aminek nincsen neve, az ég és föld kezdete (*shi* 始). Aminek neve van, az minden dolog (*wanwu* 萬物) anyja.”²¹ Máshol pedig így szól róla: „Van egy dolog (*wu* 物), mely a káoszban (*hun* 混) is teljes volt, s mely még az ég és föld előtt született. Ó, mily hangtalan, milyen üres! Magában áll szilárdan és nem változik, mindenüvé eljut, és nem fenyegeti semmi veszély. Méltán tartják őt az ég-alatti anyjának. Nem tudom a valódi nevét (*ming* 名), kisebbik nevén szólítva (*zi* 字) nevezem *daonak*. Erőszakoltan nevet adva neki azt mondom, hogy 'nagy', a 'nagyot' pedig 'tovahaladónak' is mondhatom, a 'tovahaladót' 'messzeségbe tűnőnek', végül a 'messzeségbe tűnőt' 'visszatérőnek’.”²² A *Dao* tehát maga megnevezhetetlen,²³ illetve szavakkal ki nem fejezhető, ami lényegében azt jelenti, hogy a „*Dao*” csupán egy el-

19 Lásd bővebben: LAU 2001: xi –xv.

20 A *Dao* kifejezésnek sok fordítása lehet: út, mód, beszél, mond, kormányoz. Gyakorta fordítják „útnak”, azonban ezzel az a probléma, hogy meglehetősen leszűkíti azokat a jelentéseket, amiket a *Dao* taoista fogalma implikál. Így helyesebbnek tartom az eredeti kifejezés átírásával jelölni.

21 *Laozi* 1.

22 *Laozi* 25.

23 Ezzel kapcsolatban lásd még *Laozi* 32..

nevezés,²⁴ egy „olyan név, amely nem név”. A 32. versszakban a *Laosi* a következőket mondja: „Amikor elkezdődött a faragás <a rend megteremtése>, megjelentek a nevek (*ming*).”²⁵ Vagyis a létezők keletkezésükkel nevet kapnak, a *Dao* azonban nem elmúló, ezért nincsen neve,²⁶ s nem is megnevezhető. Majd – még ugyanott – így folytatja: „S minthogy a nevek megjelentek, (velük) meg lehet ismerni a határokat is.” A megismerhetőség alapfeltétele az elhatárolódás a többi létezőtől. A *Dao* azonban határtalan, a dolgok létezése fölött álló. S ily módon a megismerhetetlenség szférájába eső. Ez egyben azt is jelenti, hogy nincs közvetlen, egyértelmű tudásunk róla, s a *Dao* csak törvényein keresztül, illetve a hozzá való igazodásban ragadható meg.

A fentiekkel összhangban a *Dao* nem csak megnevezhetetlen, hanem egyben az érzékszervek számára érzékelhetetlen.²⁷ Továbbá jellemzője még, hogy a spontaneitás törvényeit követve állandó mozgásban, váltakozásban lévő, ugyanakkor átfogó egészében megragadhatatlan. S mindezen homályossága, titokzatossága ellenére a *Dao* az, ami az égalatti életét alapvetően meghatározza, és működése által irányítja. A *Dao* maga teljes, változatlan,²⁸ kimeríthetetlen,²⁹ mégis állandóan változó. A *Dao* megfoghatatlanságát egyfelől mutatja kifejezhetetlensége, másfelől pedig az is, hogy több dolgot jelöl egyszerre, melyek külön-külön nem tudják lefedni fogalma implikációinak egészét. A *Dao* egyszerre jelenti az égalatti törvényeit adó „működési-elvet”,³⁰ aminek értelmében az elmúlásnak, az átalakulásnak, vagyis az égalattiban bekövetkező minden változásnak³¹ – az egyén életében és társadalmi, politikai, kozmológiai értelemben egyaránt – meghatározója,

24 FUNG 2003: 131.

25 *Laosi* 32.

26 Lásd ugyanott.

27 Lásd *Laosi* 35.

28 „Olyan az égalattiban a *dao* létezése, mint mikor a hegyi patakok és völgyi vizek a folyókba és tengerekbe ömlenek.” (*Laosi* 32.) Vagyis állandóan változó és megfoghatatlan, ugyanakkor, mint patak, egészét tekintve állandó.

29 Lásd *Laosi* 4.

30 [...] Az ember a föld törvényeit követi, a föld az ég törvényeit követi, az ég a *dao* törvényeit követi, a *dao* pedig a természet (*ziran* 自然) törvényeit követi.” (*Laosi* 25.) (Megjegyzendő, hogy a magyar fordítás félrevezető lehet. Hiszen az eredeti szövegben az áll, hogy a *Dao* a spontaneitás – és nem a természet – törvényét követi.) A *Dao* spontán és követő, mert nem részrehajló és nem erőszakolt. A spontánban benne van a követés. A spontán nem valami váratlant, megjósolható jelent, hanem azt, hogy változása magából fakad, annak a megfelelő idejében. Ugyanakkor rejtezik itt egy paradoxon, mert – jöllehet a *Dao* a szöveg alapján a spontaneitást követi, azonban – nem helytelen a *Daora* azt mondani, hogy ő maga a spontaneitás, hiszen ez is az egyik jellemzője. Vagyis a spontaneitás nem a *Daon* kívül álló, hanem benne lakozó, belőle fakadó törvény, amelyet maga a *Dao* is követ. A *Dao* tehát azt követi, ami magából fakad. Mindezzel elképzelhető, hogy mindösszesen arra akar utalni a *Laosi*, hogy a *Dao* maga nem önhatalmúlag „tevékenykedik”, nem részrehajló, hanem ő maga is törvényt követ, ugyanakkor az a törvény belőle, magából ered.

31 Lásd *Laosi* 22, 23..

„uratlan ura”.³² Ugyanakkor kozmológiai értelemben, a *Dao* maga Ég és Föld őse, minden kezdet ősanja, vagyis az, amiből a tízezer létező létrejön,³³ és az, ahová elmúlásuk alkalmával visszatérnek. Így egyszerre jelent kezdetet és végpontot egyfelől önmagában a létezők lététől függetlenül, másfelől pedig maguknak a létezőknek az életében is.

A *Dao*, jóllehet belőle fakad minden, de nem uralkodik, nem ragaszkodik, nem tart meg, mégis mindenki a szabályai szerint él. Ha valaki elfogadja és követi azokat, akkor harmóniában lesz változásaival, hiszen a *Dao* csak változásiban ragadható meg, pillanatról – pillanatra és nem pedig egészében, átfogva, átölelve őt. Ha elveti őket és szembe szegül velük, akkor elmerül saját, önös, vágyakkal fűtött világában, ami „megbosszulja” majd magát. Röviden összefoglalva tehát a *Dao* az úr, de nem ural, mégis csak akkor lel valaki harmóniát, ha követi szabályait, törvényeit, és belesimul működésébe.

III. 2. A *de* 德 fogalma

A mesterkélttség és önkényesség szemben állnak a természetességgel és a spontaneitással. A *Laozi* filozófiájában minden a *Daoból* jön létre. S így miután létrejön, minden egyes dolog megszerez valamit a *Daoból*, s ezt a valamit nevezik *denek*.³⁴ A *de* jelentése „erő”, „hatás” és „erény” – ez utóbbi morális és nem morális értelemben egyaránt szerepelhet –, s így egy dolog *deje* nem más, mint maga az adott dolog, a maga spontaneitásában.³⁵ A *de* a *Laozi* értelmezésében tehát egy adott dolog vagy létező vonatkozásában a *Dao* által adott tulajdonságainak legtökéletesebb megvalósulása, vagy másképpen a dolgokban megnyilvánuló *Daonak* a kiteljesedése. A bölcs (*shengren* 聖人) esetében pedig jelenti a bölcs karizmáját, hatalmát, melyet a nem-cselekvés által, önmagát háttérbe helyezve fejt ki, elérve így, hogy az égalatti spontán, minden erőszakos intézkedéstől mentesen a bölcs *dejének* megmutatkozásával békében éljen.

A cselekvés szintjén a *Laozi* számára a *de* – szemben a konfuciánus erények mesterkéltségével – a spontaneitás megvalósulása a tettekben. „Aki tudja, mi a férfiasság, mégis megőrzi a nőiességet, az hegyipatakká lesz az égalatti számára. Aki az égalatti

32 „A hatalmas *dao* szétömlik mindenüvé, megtalálni jobbra is balra is. Minden létező (*wanwu* 萬物) réá támaszkodva születik meg, s ő sohasem tagadja meg őket. Az ő érdeme (*gong* 功), hogy megalkotta őket, de nem (kell neki az) a hírnév (*ming* 名), hogy birtokolja őket (*you* 有). [...] Minden létező (*wanwu*) visszatér hozzá <hódol neki>, de nem tudják, hogy uruk van. Megérdemli tehát a Hatalmas nevet. Mivel önmagát sohasem tartja hatalmasnak, éppen ezért tud igazán hatalmas lenni.” (*Laozi* 34.) Hiszen a *Dao* maga is nem-cselekvő, vagyis „nem-cselekedve ural”. Lásd bővebben később.

33 Lásd *Laozi* 42.

34 Lásd *Laozi* 51., *Laozi* 10.

35 Lásd bővebben FUNG 2003: 137–138.

hegyipatakja lett, azt nem hagyja el az örök erő (*changde* 常德), és visszatér a csecsemő-állapotba. Aki tudja, mi a fehér <ragyogás>, mégis megőrzi feketeségét <ismeretlenségét>, az példaképpé lesz az égalatti számára. Aki az égalatti példaképe lett, annak örök ereje nem tévelyeg, és visszatér a határtalanságba.”³⁶

A *Laozi* gondolkozása szembehelyezkedik a konfuciánus erények mesterkélttségével.³⁷ Alapvetően a *Dao* követését tartja mintának, amivel ellenkezik minden mesterséges, ember alkotta rendszer. Továbbá – ezzel összefüggésben – kerül minden erőszakot, erőltetettséget, ráerőszakoltságot, mert ezek átcsaphatnak mesterkéltségbe, vagy akár önös érdekek felé mozdíthatnak el. Mindez pedig a *Dao* törvényeivel ellentétes, és a várt eredmény ellentétjét eredményezi majd. Ezért mondja a konfuciánus erényekkel kapcsolatosan a következőket: „Ha elvetnék az emberséget (*ren* 仁) és az igazságosságot (*yi* 義), akkor a nép újra szülőtisztelő (*xiao* 孝) és gyermekét szerető (*ci* 慈) lenne.”³⁸ „Ezért a *dao* elvesztése után jelenik meg az erény (*de* 德),³⁹ az erény elvesztése után jelenik meg az emberség (*ren* 仁), az emberség elvesztése után jelenik meg az igazságosság (*yi* 義), s az igazságosság elvesztése után jelenik meg a szertartásosság (*li* 禮). Márpedig a szertartásosság: a hűség (*zhong* 忠) és bizalom (*xin* 信) külső héja csupán; s minden felfordulás kezdete. Az előre-tudás pedig: a *dao* virága csupán, s az ostobaság kezdete.”⁴⁰

III. 3. A *you* 有 és a *wu* 無 fogalma⁴¹

Laozi kozmológiájában a *wu* és *you* nem más, mint a *Daoból* létrejövő dolgok keletkezésének folyamatában két átmeneti pont. Ami úgy értelmezendő, hogy a „valamivé

³⁶ *Laozi* 28.

³⁷ „A magas erény nem-cselekvő (*wuwei* 無爲), s a nemlét (*wu* 無) révén működik (*wei* 爲); az alantas erény tevékenykedik, s a lét (*you* 有) révén működik.” (*Laozi* 38.) Valójában a *Laozi* nem maguknak a konfuciánus erényeknek a tartalmi eleme ellen szólal fel, vagyis nem a szülőtisztelet, az igazságosság és emberség, mint olyan ellen lép fel. Hanem az ellen, hogy mesterségesen kellene meghatározni jelentésüket. Az embernek ugyanis a maga alaptermészetének megfelelő sajátosságai mentén kell haladnia, s azok nem foglalhatók keretbe egy ember által megalkotott rendszer formájában.

³⁸ *Laozi* 19. Ugyanakkor van itt némi ellentmondás, mert a következő sorokban ezt olvashatjuk: „Ezért elrendeltetik, hogy legyen, ami még ehhez tartozik: legyenek olyan egyszerűek, mint a megmunkálatlan fadarab, (szüntelenül) csökkentsék önzésüket (*si* 私) és mérsékeljék vágyaikat.” (*Laozi* 19.) Ha ugyanis parancsba adja, hogy vissza kell térni egy egyszerű, tiszta állapotba (amikor az önös vágyak mérsékelve vannak), akkor a parancs jellegéből adódóan, már nem lehet spontán.

³⁹ Itt nem a saját értelmezésében, hanem a konfuciánus értelemben használja az erény (*de* 德) kifejezést.

⁴⁰ *Laozi* 38.

⁴¹ A *you* eredeti jelentése: „van”, a *wu* pedig azt jelenti, hogy „nincs”. Általában azonban a *you* „lét” a *wu* pedig „nem-lét” fordításával találkozhatunk, melyek azonban félrevezetőek, hiszen itt nem az európai értelemben vett lét és nem nemlét kérdése vetődik fel.

levés” (keletkezés), vagy éppen a „semmivé válás” (pusztulás) egymásba fordulásának váltakozását a *wu* és a *you* kölcsönhatása adja, illetve alapozza meg. A „nem-levés” egyfelől a „levés” forrása,⁴² vagyis a „levés” és a dolgok gyökere (*genben* 根本).⁴³ A *wu* a dolgok létrejöttének gyökere, a *you* pedig az, ami „megszüli”, létrehozza őket. A dolgok tehát nem belőle, hanem a „levésből” jönnek létre, a „nem-levés” csak a forrást szolgáltatja, amiből először is a „levés” válik ki.⁴⁴ Ezért mondja a *Laozi* a *wuról*, hogy a dolgok kezdete (*shi* 始), a *you* pedig a dolgok anyja (*wanwu zhi mu* 萬物之母).⁴⁵

A *Laozi* filozófiájában a *you* és *wu* egymásba váltakozása a létezők keletkezésének forrása. Ugyanakkor a *wu* és a *you*, mint két egymással szembenálló fogalomnak az egymásba forduló mozgása jelöl egy állandó folyamatot is, ami lényegében a világot mozgatja.⁴⁶ A *Dao* pedig az, ami meghaladja *you* és *wu* kettősségét, s így lesz azok „gyökere” (*ben* 本), illetve válik azok forrásává. Ezzel kapcsolatban *Chen Guying* a következőket mondja: a *Dao* magába foglalja a *wu* és a *you*,⁴⁷ a *wu* és a *you* lényegében a test és a formanélküliség állapotából a testtel és formával rendelkező állapotának folyamatában két sarkalatos mozzanatot jelölő terminus. A *Laozi* által mondott „nem-levés”, nem egyenlő a semmivel, hanem a *Daonak* egyfajta meg nem nyilvánult, megvalósult állapota. Egy, az érzékek számára rejtve maradt, a *Daonak* még alakot nem formált stádiuma, ami a tízezer létező forrása, avagy gyökere, de nem önmagából, hanem a „levésből” hozza létre azokat. A „levés” ugyanis az alaknélküliségből az alakkal rendelkezésre való átfordulás mozzanata, ebben az értelemben megvalósulása a „nem-levésnek”, amiből a dolgok ténylegesen létrejönnek. A *wu* magába foglalja az élet csíráját, s egyben a határtalan *you* is. Így „levés” és „nem-levés” folytonos egymásutánisága, egymást követése nem más, mint a meg nem nyilvánuló, alakot nem öltő *Dao* megnyilvánulásának és a dolgokat létrehozó voltának egy folyamatos tevékenysége, ami ilyenformán a dolgok létrejöttének és létezésének „kulcsa”.⁴⁸

A fentiekből kitűnhet, illetve a *Laozi* sorait olvasva egyértelművé válik, hogy a „nem-levés” fogalma a *Laozi* értelmezésében több egymástól elhatárolható jelentéssel bír, melyek a következőkben foglalhatóak össze:⁴⁹

42 Lásd *Laozi* 40.

43 Ebben a vonatkozásban *Laozi* a *wu* a *you* elé helyezi.

44 Lásd *Laozi* 40.

45 Lásd *Laozi* 1.

46 „Ezért lét (*you* 有) és nemlét (*wu* 無) egymásból születik.” (*Laozi* 2.) Ez a fajta mozgás elsősorban nem keletkezés és pusztulás, létrejövés és elmúlás folyamata, hanem két szélsőséges pont közötti átmenet, hiszen amint a dolgok elérik végpontjukat visszafordulnak ellentétükbe, s ez az, ami mozgatja a világot. Ilyen például az üres és a teli közötti váltakozás.

47 A *Dao* a tiszta osztatlanság, *wu* és *you* meghaladása, *wu* és *you* egysége, ahol *wu* és *you* különbsége nem létezik.

48 CHEN 2003: 63.

49 Lásd ZHANG 2002: 151–152.

1. Vonatkozhat egy adott dolog üres részére, ami egyben az adott dolog lényegi része. Ennek értelmében az edény használhatóságát az edény üres része adja, ami, ha nem lenne, akkor az edény, mint olyan nem tudna funkcionálni. Vagy az ajtó haszna az, hogy kinyitva átjárhatóságot biztosít.⁵⁰
2. Egy adott dolog létezése előtti, illetve utáni állapot.⁵¹
3. A „legvégső eredet”, ami meghaladva minden „levést”, és túllépve „levés” és „nem-levés” szembenállásán maga a létezésnélküliség. Egyfajta levés fölött álló „létezés”, ami az egyedi létezők szintjén érzékelhetetlen, megfoghatatlan „nem-levés”. Ebben az értelmében a „nem-levés” a *Daora* utal. A *Daora*, ami alaktalan és név nélküli, ezért ebben az értelemben nem létező.

III. 4. A változás, az állandóság és nyugalom fogalmának kapcsolata a *Laozi* gondolkodásában

A változás a *Laozi* gondolkodásában jelenti egyrészt a *Dao* működési elvét, másrészt pedig ezen keresztül azt a mozzanatot, amin keresztül az ember számára a *Dao* megragadható lesz.⁵² „A *dao* szülte az Egyet, az Egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte az összes létezőket. Minden létező hátán hordja a *yin*-t, keblén viseli a *yang*-ot, s az átható lehelet teremt összhangot (e két princípium között).”⁵³ A dolgok tehát attól kezdve, hogy kiváltak az „Egyből” vagyis az egységből, belépnek a dualitás, s így a változás világába. A változásról pedig azt mondja, hogy: „Az ellentétesség a *dao* mozgása.”⁵⁴ Ez azt jelenti, hogy a dolgok állandó változásban, mozgásban vannak, s ha elérik egyik végpontjukat, akkor visszafordulnak a másik felé. Mindez azonban nem csupán egy természeti, hanem egyben az emberek életét meghatározó törvény is, amely ott munkálkodik az emberek világában, kihat mindennapjaikra, az ország és az egyéni ember életére egyaránt.⁵⁵ Ezért lesz a *Laozi* filozófiájának egyik központi vonulata az állandó mozgásban és változásban levő világban a harmónia megtalálása.

50 Lásd *Laozi* 11.

51 Lásd *Laozi* 2.

52 A *Dao* megragadhatósága lényegében a *Dao* követését jelenti. Hiszen a megragadhatóság itt nem jelent tényleges megragadhatóságot, csak abban az esetben, ha valaki képes folytonosan követve minden rezdülését együttmozogni vele.

53 *Laozi* 42.

54 *Laozi* 40.

55 Ezért mondja *Laozi* a 9. versszakban, hogy: „Aki túlságosan megfeszíti az íját, az jobban tette volna, ha idejében abbahagyja (a feszítést); aki pedig túlságosan élesre feni (a kését), az nem tudja sokáig megőrizni (élesen). Az arannyal és drágakövel teli termet senki sem tudja megőrizni. Aki gazdagságával

„A tiszta nyugalom az égalatti rendező elve.”⁵⁶ Illetve „... a nyugalom a mozgás ura”⁵⁷ – mondja a *Laozi*. A nyugalom a váltakozásban a harmónia megtalálásának kulcsa. Ezért mondja, hogy: „Ha művedet véghezvitted, nyomban vonulj vissza, (mert) ez az ég *daoja*.”⁵⁸ A nyugalom gyakorlati szinten pedig a nem-cselekvés cselekvésén (*wuwei* 爲無爲) keresztül nyilvánul meg. A változásban megbúvó állandóság a nyugalom és a változás, illetve a dolgok változása követésének kapcsolatán keresztül érthető meg: „Elérek a teljes ürességig, megőrzöm a rendíthetetlen nyugalmat, és minden dolog maga növekedik, én meg szemlélem visszatérésüket <körforgásukat>. Íme, minden dolog felvirágzik, s minden visszatér a gyökeréhez <kezdetéhez>. A gyökérhez való visszatérést nevezik nyugalomnak, erről pedig azt mondják: meghódolás a sors előtt (*fuming* 復命). A meghódolás a sors előtt: állandóság. Aki megérti az állandóságot, az felvilágosult (*ming* 明). Aki az állandóságot nem érti, az vakon megy a szerencsétlenségbe. Ismerni az állandóságot: mindent magába fogadni (*rong* 容).”⁵⁹ Az állandóan változó világban az állandóság (*chang* 常) a nyugalom megvalósításán keresztül, a *Dao*-oval való nem-ellenkezésben, s az ezáltal harmónia megvalósulásában testesül meg. Amin keresztül egyben elérhető a sors kiteljesedése, a korai halál elkerülése.⁶⁰ Melynek forrása az erőszakos, spontaneitással nem összhangban lévő cselekedetből, vagyis a *Dao* törvényeivel való szembehelyezkedésből fakad.⁶¹

III. 5. A vágy-nélküliség (*wuyu* 無慾), a nem-cselekvés (*wuwei* 無爲) és a „tudni mikor elég” (*zhixu* 知足, *zhizhi* 知止) fogalmának kapcsolata

„Aki tanulással foglalkozik, az napról napra gyarapodik (tudásban), aki a *dao* szerint él, az napról napra csökken (vágyak dolgában). Elvesz belőlük és ismét elvesz belőlük, s végül elérkezik a nem-cselekvéshez (*wuwei* 無爲) A nem-cselekvés számára pedig nem létezik olyan, amit ne tudna megtenni. Az égalatti megnyerése csak a nem-dolgoztatás (*wushi* 無事) révén lehetséges. Aki dolgoztat (*youshi* 有事), sohasem tudja megnyerni az égalattit.”⁶²

és előkelőségével kevélykedik, maga zúdít magára szerencsétlenséget. Ha művedet véghezvitted, nyomban vonulj vissza, (mert) ez az ég *daoja*.” (*Laozi* 9.)

56 *Laozi* 45.

57 *Laozi* 26.

58 *Laozi* 9.

59 *Laozi* 16.

60 Lásd *Laozi* 33.

61 Lásd *Laozi* 30.

62 *Laozi* 48.

III. 5. 1. A vágynélküliség

A vágy maga aggodalmat jelent a vágyott dolog hiányától, és félelmet kelt a megszerzett, a meglévő elvesztésétől. Ez pedig a kívánt javak, dolgok megszerzésének hajszolásához vezet, ami pedig letérít a *Daonak* a spontaneitás által követhető útjáról. „A dicsőség és szégyen: félelem. Az előkelőség: nagy csapás, (mely) mintha csak testünket érné. [...] amikor megszerzik, félnek, és amikor elveszítik, ugyancsak félnek. [...] éppen akkor lesz osztályrészem a nagy szerencsétlenség, ha számomra csak saját énem létezik. Ha azonban elérem, hogy ne (csak) saját énem létezzék számomra, akkor miféle szerencsétlenségben lehetne részem?”⁶³ A spontaneitás a nyugalom megvalósítása által érhető el, éppen ezért az önmagát háttérbe helyező bölcsnek –, aki nem kíván hírnevet, s önmagát a nép alá helyezve irányít – „a névtelen egyszerűsége (*wuming zhi pu* 無名之樸) éppen abban áll, hogy egyáltalán nincsenek vágyai (*wuyu* 無慾). Nem vágyakozni pedig nyugalom; és az égalattiban magától helyreáll a rend.”⁶⁴ A bölcs ember így nem a külsőségeket követi,⁶⁵ hanem a belsőjét igyekszik a nyugodt vágytalanság állapotba hozni, hiszen csak úgy képes a *Daoval* való azonosulásra,⁶⁶ hiszen: „[...] csak az ismerheti meg (a *dao*) csodálatos titkát, akinek soha nincsenek vágyai; akinek pedig örökké vágyai vannak, az csak véges formáját szemlélheti. Ez a kettő <a lényeg és a jelenség> kettős eredetű, csak a nevük különböző. Együtt nevezzük őket csodálatosnak, s az egyik csodálatostól a másik csodálatos felé (haladni): minden titkok kapuja.”⁶⁷

III. 5. 2. A nem-cselekvés

A *wuwei* alapja egyfelől a fent említett mérséklet, nyugalom, tisztaság, valamint a vágytalanság megvalósítása, vagyis a nem elhajlás valamely irányba, hanem a középen maradás. S mindezek – *wuwei*, *wuyu*, nyugalom, tisztaság – együttese teszi alkalmassá az egyént az úgynevezett harmónia megvalósítására. Nem cselekedni egyfelől azt jelenti, hogy önmagunk adottságainak kiteljesítésével, önmagunkat háttérbe helyezve,⁶⁸ önös vágyainktól megszabadulva⁶⁹ a *Dao* törvényeit pedig előtérbe helyezve „cselekedni”, vagyis cselekedni a nem-cselekvést.

63 *Laozi* 13.

64 *Laozi* 37.

65 Lásd *Laozi* 12.

66 Lásd *Laozi* 52., 56.

67 *Laozi* 1.

68 Lásd *Laozi* 67.

69 Lásd *Laozi* 2.

A nem-cselekvés, mivel megvalósulása – a fent említett fogalmakkal összefüggésben – a *Dao* követését, a vele való harmónia létrejöttét eredményezi, ezért szoros összefüggésben kell álljon működésének alapvonásával, a spontaneitással is. „[...] a *dao* pedig a természet (*ziran* 自然) törvényeit követi”⁷⁰ – mondja a *Laozi*. Máshol pedig ezt olvashatjuk: „A *dao* mindig nem cselekvő (*wuwei* 無爲), de nincs olyan, amit ne tudna megtenni.”⁷¹ A *Dao* egységes és spontán módon működik. S itt a *Dao* spontaneitása lényegében megegyezik nem-cselekvésével.⁷² A nem-cselekvés ugyanis nem más, mint a spontaneitás elvét a gyakorlatban – lényegében a tettekben – megvalósítani. A „spontaneitás” szerint való cselekvés jelentése követni az emberben lakozó *det*, de nem valamiféle kényszer miatt.⁷³ A nem-cselekvés spontaneitása olyan, mint „a jég, amely éppen olvadni kezd,” vagyis mesterkéltég és önkényesség nélkül cselekedni.⁷⁴ Azonban a probléma – az égalattiban uralkodó felfordulás oka – az, hogy az emberek elvesztették eredeti *dej*üket, túl sok vágyuk és egyben tudásuk következtében.⁷⁵ Amit azonban a *Laozi* hirdet az egy olyan spontán életmód követése, mely mentes az értelmetlen versengéshez és hivalkodáshoz vezető utánzástól és hősiesség erőfeszítéstől.⁷⁶

A *Dao* spontán és nem-cselekvő útját követve kell az egyén cselekvésében is a spontaneitásnak uralkodnia, hogy így képes legyen annak követésére. S ezért lesz a *Laozi* gondolkodásában a nem-cselekvés a bölcs magatartását alapjaiban meghatározó vonása. A spontaneitásnak ezen megvalósulása az egyén életében leginkább a vízhez hasonlítható: „Az égalatti leglágyabbja <a víz> mindig legyőzi az égalatti legkeményebbjét <a sziklát>. Ami a nemlétből (*wuyou* 無有) jön, az oda is behatol, ahol nincs közbülső tér (*wujian* 無間). Így értem én meg a nem-cselekvés (*wuwei* 無爲) hasznosságát.”⁷⁷ A *wuwei* jelentkezik a kormányzásban is. A bölcs ugyanis önmagát háttérbe helyezve irányít, s a következőt tekinti „kormányzása” alapelvének: „Ha én nem cselekvő vagyok (*wuwei* 無爲), akkor a nép magától megváltozik; ha én szeretem a nyugalmat, akkor a nép magától megjavul; ha nekem nincs tevékenységem (*wushi* 無事), akkor a nép magától meggazdagodik, s ha nekem nincsenek vágyaim, akkor a nép magától visszatér a faragatlan fa állapotába (*pu* 樸).”⁷⁸

70 *Laozi* 25.

71 *Laozi* 37.

72 CHEN 2003: 29–35.

73 FUNG 2003: 137–138.

74 FUNG 2003: 137.

75 FUNG 2003: 137–138.

76 ROBINET 2006: 55.

77 *Laozi* 43.

78 *Laozi* 57.

A nem-cselekvés továbbá szorosan kapcsolódik a nem-harcolás (*buzheng* 不爭) erényéhez: „Az ég <a természet> *daoja* úgy élésít (*li* 利), hogy sohasem vág (*hai* 害), a bölcs ember (*shengren*) *daoja* úgy cselekszik, hogy sohasem harcol.”⁷⁹ Egyfajta harc nélküli-harcot hirdet, ami által megőrződik a kincse, vagyis maga a *Dao*.⁸⁰ Így az ember szemszögéből a *Daoval* való harmónia sértetlen marad. „Az ég <a természet> *daoja* sohasem harcol, mégis győzni tud; sohasem beszél, mégis helyes választ tud adni; nem hív senkit magához, és (minden) magától jön el hozzá; csendben van, mégis tud tervezni <irányítani>. Az ég hálója hatalmas, de bármily nagyok a szemei, senkit át nem ereszt.”⁸¹

„Az öldöklésnek örökös irányítója van (ti. a *dao*), aki öldökölhet. És ha valaki az öldöklés irányítója helyett öldököl, arról elmondhatjuk, hogy az ácsmester helyett próbál hasogatni. Ám aki az ácsmester helyett próbál hasogatni, az ritkán menekül meg attól, hogy megvágja kezét.”⁸² A *Laozi* ezen soraiban a harchoz való hozzáállását fejezi ki, amely, alapvetően elutasító, hiszen a harc, már önmagában szembehelyezkedés valamivel, a *Laozi* szavai pedig éppen a harmónia, együttműködés felé mozdítanak.⁸³

III. 5. 3. A „tudni mikor elég”

A vágynélküliség és a nem-cselekvés szorosan kapcsolódik a „tudni mikor elég” fogalmához: „Nincs nagyobb bűn a sok vágyakozásnál. Nincs nagyobb szerencsétlenség, mint nem tudni, mikor elég, s nincs nagyobb veszedelem, mint nyereségre vágyani. Ezért, aki meg tud elégedni azzal, ami elég, örökké elégedett lesz.”⁸⁴

A tudás szerepe a *Laozi* gondolkodásában lényegében önmagunk legyőzése, a vágytalanság elérése, és a követés alapjának megteremtése: „Aki ismeri az embereket, az okos; aki ismeri önmagát, az bölcs. Aki másokat legyőz, az erős; aki önmagát legyőzi, az hatalmas. Aki tudja mikor elég, az gazdag.”⁸⁵ „Ha csak szemernyi tudással rendelkezem és a hatalmas *dao* útján haladok, akkor csak attól van félnivalóm, hogy letévedek róla. A hatalmas *dao* útja sima, de az emberek (*min* 民) szeretik a mellékutakat.”⁸⁶

⁷⁹ *Laozi* 81.

⁸⁰ Lásd *Laozi* 69.

⁸¹ *Laozi* 73.

⁸² *Laozi* 74.

⁸³ Lásd *Laozi* 68.

⁸⁴ *Laozi* 46.; Lásd még *Laozi* 44.

⁸⁵ *Laozi* 33.

⁸⁶ *Laozi* 53.

„Az én szavaimat nagyon könnyű megérteni, s nagyon könnyű megvalósítani is őket. Az égalattiban mégsem tudja megérteni senki, mégsem tudja megvalósítani senki (a tanításomat). Pedig szavaimnak van őse <alapja>, tetteimnek van ura <vezető elve>. Éppen ezt nem tudják megérteni az emberek, s ezért nem ismernek engem. Nagyon kevesen értenek meg engem, de éppen ebben rejlik értékem. Hiszen a bölcs ember (*shengren* 聖人) durva ruhát visel kívül, de jádét hord a keblében.”⁸⁷ – mondja a *Laozi*. Az igazság tehát nagyon egyszerű, ugyanakkor pontosan egyszerűségénél fogva, olyan nehezen felismerhető. A *Laozi* „tudás-ellenessége” éppen ezért nem ténylegesen magának a tudásnak az elvetését jelenti, hanem magát a konvencionális értelemben vett tudás-halmazt, a könyvekben kutakodás értékét helyezi háttérbe. Az a fajta tudás, amit a bölcs birtokol, nem a könyvek mélyére nézve tárul szemünk elé, hanem abban az egyszerűségben rejtetik, mely a *Laozi* sorai között bujkál, mégis oly nehezen észrevehető és követhető. Az „elvek” – amiket a *Laozi* követendőnek tart – nem bonyolultak, követésük mégis nehéz, s csak kevesek számára megvalósítható. Paradox módon mégiscsak van itt egy harc, az embernek önmagának háttérbe, ha úgy tetszik alulra helyezésének mozzanatában, mely a *Dao* követésének kulcsa. S azon kevesek, akik ezt meg tudják valósítani, azok nevezhetőek bölcsnek a *Laozi* értelmezésében.⁸⁸ Amit ugyanis a *Laozi* szem előtt tart és ami egyben érték számára, az a harmónia. A tudás pedig nem más, mint a harmónia titkának ismerete: „Ismerni a harmóniát: örökké létezni. Ismerni az örökkévalóságot: világosan látni. Csordul-tig tölteni <habzsolni> az életet: baljós előjel. Ha a szív <a vágy> hajszolja az életerőt (*qi* 氣), megmerevedést okoz. Ha valamely létező (*wu* 物) ereje teljében megöregszik, akkor elmondhatjuk, hogy nem a *dao* szerint él. Aki pedig nem a *dao* szerint él, az korai halállal pusztul el.”⁸⁹ Mindebből adódóan tehát a bölcs nem a tudása határának feszegetésében lesz bölcs, hanem a tapasztalásában, a megélésében és a hozzáállásában.⁹⁰

87 *Laozi* 70.

88 A későbbiekben majd az ilyen jellegű tudás és tapasztalás, illetve a bölcs a *Laozi* által ily módon leírt alakja gyakran megjelenik a taoista filozófiában. Például a *Zhuangzi* gondolkodásában a bölcs olykor, mint egyszerű, hétköznapi alak jelenik meg, aki ugyanakkor mestere szakmájának. Mesterségének titka pedig éppen az a követés lesz, ami a *Dao* törvényeinek való megfelelés, és annak követése mozzanatában alapvető lesz. (Lásd pl. Baoding, a szakács történetét.) De ugyanez jelentkezik a neotaoista gondolkodásban is.

89 *Laozi* 55.

90 A *Laozi* nem megy bele ennek részletezésébe. Majd *Zhuangzi* fogja tovább vizsgálni tudásunk korlátainak és véges voltának kérdését.

III. 6. A Bölcs

Laozi bölcs emberének (*shengren* 聖人) célja, hogy a dolgok változása között harmóniát teremtsen, s megtalálja a dolgok váltakozásában az egyensúlyt.⁹¹ „[...] a bölcs ember úgy kormányoz jól, hogy üressé teszi a szívét,⁹² de megtölti a hasát, gyengévé teszi az akarását (*zhi* 志), de erősíti a csontjait.”⁹³ A bölcs ember nemcsak abban különbözik a néptől, hogy képes mindezt megvalósítani, hanem ő az, aki életével példát mutat, sosem gyengül el, nem lendül ki valamelyik szélsőséges irányba, s így a nem-cselekvés megvalósításával „irányítás nélkül irányítja”, segíti az égalattit a béke megteremtésében és fenntartásában.⁹⁴ A *Laozi* szavaival élve a bölcs ember: „Megvalósítja a nem-cselekvést, és minden a legteljesebb rendben lesz.”⁹⁵

A *Laozi* gondolkodásában a bölcs (*shengren* 聖人), akiről a *Laozi* beszél a belsőt tartja fontosnak. A *Laozi* egy olyan bölcs uralkodót keres, aki életét a népnek „adja” (jól-lehet pont így tartja meg önmagának), s a nem-cselekvéssel önmagát háttérbe helyezve segíti a népet,⁹⁶ hogy így a *Daoval* összhangban, megelégedettségben és békében tudjon élni, megoldást kínálva a kor zavaros helyzetére. A *Laozi* bölcsének a célja így nem csak önmagában, hanem az égalattiban is a harmónia megteremtése és fenntartása, illetve közreműködni a harmónia megteremtésén és fenntartásában.

IV. Az újonnan felfedezett *Laozi* szövegváltozatok

Az 1993-ban Guodianben felfedezett – *Guodian*i vagy *Bambuszlapos* (*Zhujian Laozi* 竹簡老子) – *Laozi* lényegében három különböző *Laozi* szöveg-változatot takar,⁹⁷ me-

91 Lásd *Laozi* 37.

92 Ez a gondolat majd később a *Guanzi* négy fejezetében igen központi helyre kerül.

93 *Laozi* 3.

94 A bölcs ember – hogy egy saját hasonlaltal érzékeltessem – egy olyan kormányos, aki összhangban és egységben tudja tartani matrózait, elérve így, hogy a hajó nyugodtan evickéljen a tenger hullámain. Tudja, mikor kell megpihenni (nem kihajózni a nyílt vízre), nem ellenkezik a természet törvényeivel, nincsenek saját vágyai, érdekei, illetve érdeke egy az égalattival, vagyis nem más, mint a hajón lévőket harmóniában tartani – a nagy viharokat elkerülve – a tenger hullámzása közepette. S a kormányos bölcs ugyan, igazi bölcsessége azonban nem a könnyvekből fakad, mert sokkal mélyebb annál. Bölcsessége abban áll, hogy képes a nyugalom fenntartására, nem könnyelmű, és nem csábítják el a csillogó külsőségek, hanem a belsőt tartja fontosnak, a tükör megtisztítását, a *Daohoz* való közel kerülést tartja elsődlegesnek, s így szélsőségektől mentesen, harmóniában képes élni.

95 *Laozi* 3.

96 Lásd *Laozi* 7. *Laozi* 72., *Laozi* 66.

97 Sőt nem csak három különböző változatról van szó, hanem három eltérő szöveg-változat másolatáról (lásd bővebben WANG 1999: 158–162).

lyeket *jia* 甲, *yi* 乙, *bing* 丙⁹⁸ néven emlegetnek. Ezek jóval rövidebbek, mint a hagyományosan elterjedt szöveg. Hiszen csak 31 versszakot tartalmaznak a – hagyományosan elterjedt felosztásában – 81 versszakos szövegből.⁹⁹ Tartalmilag mind meghatározott téma köré csoportosulnak. A *bing* változat központi témája a kormányzás, melynek alapja a spontaneitás és a nem-cselekvés; a *yi* változaté az önművelés (*xiudao* 修道); a *jia* változaté – mely a leghosszabb a három közül – pedig egyrészt a kormányzás, másrészt a *Dao* és az önművelés.¹⁰⁰ Megállapítható, hogy a *Bambuszlapos* és a *Selyemfeliratos Laozi* változatok között, illetve azokat összevetve a hagyományosan elterjedt *Laozi* szövegével a különbségek nem olyan számottevőek, s azt mutatják, hogy a *Laozi* mai formája több eltérő szerző vagy szerzők által kompilált forrásból származik, melyek együttesen formálták a taoizmus filozófiájának kibontakozását és fejlődését.¹⁰¹ A legjelentősebb különbséget a *Bambuszlapos jia* változat tartalmazza a másik kettő – a *Bambuszlapos yi* és *bing* –, valamint a hagyományosan elterjedt szövegekkel összevetve. Úgy tűnik, hogy a Guodianben talált változatok jóllehet korban közelebb állnak a Mawangduiban felfedezett *Selyemkézirat* *Laozi* A és B szövegekhez (*Boshu laozi* 帛書老子), ugyanakkor mégsem ugyanabból a forrásból táplálkoznak. Mindezekből az a következtetés is levonható, hogy a guodiani változatok a hagyományosan elterjedt szöveg kialakulásának különböző állomásait, de nem kizárólagos forrását jelentik, mely nagyjából Liu Xiang 劉向 (i.e. 77–6) idejére nyerhette el végleges formáját.¹⁰²

98 Ezek nem összekeverendők a Mawangduiban talált két változattal: *jia* 甲, *yi* 乙. A legkorábbi valószínűleg a *Jia*-változat. A szöveg az i.e. 4. századra datálható (lásd HENRICKS 2000: 1–22).

99 A 67–81. terjedő versszakok nem szerepelnek a guodiani szövegekben (lásd bővebben HENRICKS 2000: 1–26). A *Guodiani Laozi*-ben és a hagyományosan elterjedt *Laozi*-ben egyaránt meglévő versszakok között pedig eltérések vannak.

100 WANG 1999: 151.

101 A hagyományosan elterjedt *Laozi* szövegében például a következőket olvashatjuk: „Ha elvetnék a bölcsességet (*sheng* 聖) és a tudást (*zhi* 智), akkor a nép haszna százszoros lenne. Ha elvinnék az emberséget (*ren* 仁) és az igazságosságot (*yi* 義), akkor a nép újra szülőtisztelő (*xiao* 孝) és gyermekét tisztelő (*ci* 慈) lenne. Ha elvetnék a műveskedést (*qiao* 巧) és a haszonlesést (*li* 利), akkor a tolvajok és rablók nem léteznének többé. 絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。” (*Laozi* 19.) Míg a *Bambuszlapos Laozi* soraiban ez így szerepel: „Ha elvetnénk a tudást és a vitatkozást, akkor a nép haszna százszoros lenne. Ha elvetnénk a műveskedést és a haszonlesést, akkor tolvajok és rablók nem lennének. Ha elvetnénk a mesterségeset és a hamisat, akkor a nép ismét szülőtisztelő és gyermekét tisztelő lenne. 絕智棄辯，民利百倍。絕巧棄利，盜賊亡有。絕偽棄詐，民復孝慈。” (Saját fordításban.) Wang Bo rámutat arra, hogy az emberségesség és igazságosság terminusok – nem külön-külön, hanem a korábitól eltérően, közvetlenül egymás mellett felbukkanva – fogalomparként való használata először *Mozin*-nél található. Továbbá arra is, hogy a hagyományosan elterjedt szövegváltozatban található módosulások valószínűleg későbbi változtatások, melyek feltehetően *Zhuangzi* iskolájához köthetőek (lásd bővebben WANG 1999: 163).

102 WANG 1999: 163.

V. Összefoglalás

Röviden összefoglalva a fentieket, a *Laozi* számára a dolgok változása közepette a harmónia megtalálása, s ezen keresztül az életút kiteljesítésének megvalósítása a cél. A *Laozi* azt az álláspontot képviseli, hogy ha az emberek képesek lennének önző vágyaik, egyéni érdekeik, a gazdagság és a hírnév hajszolása helyett az ég törvényeivel összhangba kerülni, akkor békében, gondtalanul tudnának élni, kerülve a szélsőséges kilengéseket. A cél tehát a szélsőségektől mentes élet megvalósítása, és egyfajta középben maradás a dolgok állandó változása közepette. A taoista bölcs azonosul a *Daoval*, aki megtalálta a rendet (*shi* 治), a nyugalmat, a harmóniát, és spontán (*ziran er ran* 自然而然) mozog a világban. Vágytalan és üres, mert a vágyak egyfajta teltséget jelentenek, vagyis valami felé való irányultságot. S vágyakkal telve lenni olyan, mint árral szemben úszni, hisz a dolgok állandó változásban vannak, s így például a teli üres az üres teli lesz, ennek értelmében értelmetlen tehát az állandóan telihez ragaszkodni.

Mind a Mawangduiban, mind a Guodianben felfedezett szövegek pedig azt igazolják, hogy a *Laozi* hagyományosan elterjedt változata kialakulását tekintve hosszú utat járt be. Az új szövegek felfedezése elsősorban a *Laozi* keletkezésének, végleges változata kialakulásának történetére adja meg a választ. Ezek a szövegek, jóllehet átformálták az általunk eddig használt *Laozi* szövegéről alkotott vélekedésünket, azonban a taoizmus csírázásának és fejlődésének kezdeti korszakába való bepillantáson keresztül segítenek tisztábban látni a taoizmus kialakulásának kezdeti fázisait.

Felhasznált irodalom:

- CHEN GUYING 陳鼓應. 2003. *Laozi zhushi ji pingjia* 老子註釋及評價. Beijing, Zhonghua shuju.
- FENG YOULAN 馮友蘭. 1999. 中國哲學史新編 (上卷) *Zhongguozhexueshi xinbian (shangjuan)*. Beijing, Renmin chubanshe.
- FUNG YU-LAN 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Budapest, Osiris.
- ROBINET, ISABELLE. 2006. *Taoizmus*. Budapest, Arany Hegy Alapítvány.
- GAO, XIUQIN 高秀芹 (szerk.). 2001. *Zhongguo zhexue shi* 中國哲學史. Beijing, Beijing daxue chuban she.
- HENRICKS, G. ROBERT. 2000. *Lao Tzu's Tao Te Ching: a translation of the startling new documents found at Guodian*. New York, Columbia University Press.
- KOHN, LIVIA – LAFARGE, MICHAEL (ed.). 1998. *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany, State University of New York Press.
- LAU, D. C. 2001. *Tao Te Ching*. The Chinese University Press.
- TÓKEI, FERENC. 2005. *Kínai Filozófia. Ókor*. II. kötet. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- WANG, BO 王博. 1999. „Guanyu guodian chumu zhujian »Laozi« de jiegou yu zhixing 關於郭店楚墓竹簡«老子»的結構與性質”. In *Daojiao wenhuayanjiu* 道教穩獲研究. Beijing, Shenghuo – dushu – xinzhi Sanlian shudian. 149–166.
- ZHANG, DAINIAN. 2002. *Key concepts in Chinese Philosophy*. Foreign Language Press, Beijing.



300 Ft.



ISSN 1788-8298

9 771788 829008