

ELPIS

ELPIS Filozófiai folyóirat

2012. VI. évfolyam 1. szám



ÉLPIΣ

E L P I Σ

2012. VI. évfolyam 1. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.

Szerkesztők:

Galba Zsolt
Krizsán Viktor
Rosta Kosztasz

Szerkesztőbizottság:

Gulyás Péter
Somodi Gergő
Tóth Zita Veronika
Varga Péter András

Lektorálta:

Orthmayr Imre

SzHÉK referens:

Tasnádi Gábor

A borítón:

Fazekas Réka: *Ötpacsirta utca 2*
<http://flic.kr/ps/8uwar>

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

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

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

Terjeszti:

ELTE Eötvös Kiadó, Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2012 májusában 200 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.



ELPIS 10

GALBA ZSOLT: *Előszó helyett: Elpis* / 5

GULYÁS PÉTER: *Az élet és a halál alapelve Descartes-nál* / 11

ROSTA KOSZTASZ: *A platóni barlang eredete* / 29

VARGA PÉTER ANDRÁS: *Husserl „utolsó könyve” – Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában* / 57

TANULMÁNYOK

ERDÉLYI MÁTYÁS: *A szabadság fogalma Sartre
A lét és a semmi című munkájában* / 79

PAÁR TAMÁS: *Mire jó a nyitott kérdés argumentum?* / 107

REMBECZKI ESZTER: *Az egészség és a betegség lehetséges
értelmezései Descartes-nál* / 123

STEINER DÓRA: *Az anscombe-i
„megfigyelés nélküli tudás” fogalma* / 151

ELPIS 10*

* Az itt közölt cikkeket a folyóirat 10. számának alkalmából szerkesztőink írásaiból válogattunk.

Galba Zsolt

Előszó helyett: *Elpis*

Kedves Olvasóink! Nem csak öröm, de ünnep is nekünk, az *Elpis* folyóirat szerkesztőinek, hogy folyóiratunk tizedik számához érkezett. Emiatt kérjük nézzék el nekünk, hogy kissé személyesebb hangvétellel, és rendhagyó módon egy szerkesztőink tanulmányából összeállított válogatással kezdjük a kötetet.

2007-ben azért indítottuk útjára az *Elpist*, hogy nyilvánosságot biztosítsunk szakunk még kiforrotlan tehetségei számára, abban reménykedve, hogy munkánk közelebb hozza egymáshoz a filozófia felé elkötelezett diákságot. Kezdeményezésünkben megkerülhetetlenül fontos szerepet játszott az a pedagógiai szándék, hogy a hallgatók egymás műveit olvasva, egymás erőfeszítéseiből tanulva fejlődhessenek hivatásunk egyik legfontosabb készségében, a filozófiai művek alkotásában. Talán küldetésünk sikereként könyvelhetjük el, hogy ma már az ország minden egyeteméről érkeznek hozzánk publikálásra érett dolgozatok. Az elmúlt évek alatt mi legalább annyit tanultunk szerzőinktől, mint ők tőlünk, és ez folyamatosan arra ösztönzött minket, hogy korábbi hibáinkat javítva fejlesszük tovább a lapot. Felbecsülhetetlen segítségéért köszönettel tartozunk Orthmayr Imre tanár úrnak, aki hasznos szakmai tanácsaival a kezdetektől támogatja lapunkat, s áldozatos és alapos munkájával valamennyi számunk elkészültét segítette.

Fennállásunk óta leggyakrabban az újság címadásával kapcsolatban intéznek hozzánk kérdést. Az *Elpis* nevet és lapunk mottóját Ephesosi Hérakleitos VII. töredékéből kölcsönöztem. Ezért egyszerű szómagyarázat helyett inkább a töredék egzegézisén keresztül szeretném bemutatni az *elpis* szó jelentését, remélve hogy ez megvilágítja ars-poeticánkkal való összefüggését is. Némi visszatekintés után a töredék fordításának nehézségeit kívánom felvázolni, majd kitérek az egyes szövegkiadások sorrendjében betöltött helyére, a konkordanciára, végül pedig megkísérlem értelmezni azáltal, hogy elhelyezem a hagyományozó és a hérakleitoszi filozófia kontextusában.

A szóban forgó töredék így hangzik:

VII. (D. 18, M. 11) Clemens, Stromateis II 17

ἐὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεῦνητον ἐὼν καὶ ἄπορον.

Aki nem számít az előre nem láthatóra, az megtalálni sem fogja, mert nehezen megtalálható és nehezen hozzáférhető.²

1 Charles Kahn számozása szerint.

2 A tanulmányban szereplő töredékek fordítása azon a munkán alapul, melyet évekkel ezelőtt Seiger Kornél vezetésével, Baksa István, Erős Máté, Rosta Kosztasz és Siklósi István részvételével végeztünk.

A fragmentum nagyon nehezen érthető, nem hiába hívták Hérakleitoszt „rejtvényben szólónak” (*ainiktés*) és „homályosnak” (*skoteinos*). A töredékben előforduló fogalmak – a görög fogalmak jelentős hányadához hasonlóan – több jelentésárnyalattal bírnak. Ez erősen megnehezíti az értelmezést és a fordítást.

Az *elpó* ige alapjelentése: remél valamit, illetve fél valamitől. A gazdag jelentéstartalommal bíró névadó fogalom sok más görög szóhoz hasonlóan több, egymással ellentétes jelentést foglal magában: kifejezhet várankozást, reményt, ugyanakkor félelmet is. Az igehez nem társul pozitív jelentés, inkább egyfajta várankozást jelöl egy eljövendő eseménnyel kapcsolatban, amelynek a kimenetele azonban még bizonytalan. Kahn ezért helyesen fordítja az igit *expect*-nek és nem *hope*-nak, Hermann Dielshez hasonlóan, aki szintúgy az *erwarten* igével adja vissza a szó jelentését az *erhoffen* helyett. Az ige a XXVII. Fragmentumban ugyancsak megtalálható, amelyben Hérakleitos kijelenti: „Az emberekre, amikor meghalnak, az vár, amire nem számítanak és amit nem is vélnek.”

Az *anelpistos* melléknév az *elpó*ból képzett *alpha*-fosztóképzős alak. Jelentései: váratlan, nem remélt, reménytelen, kétségbeejtő; valami meglepetést fedezhetünk fel benne, egyfajta hirtelenséget, valaminek a nem várt felbukkanását, olyan valaminek, amit nem láttunk előre.

Az *exeuriskó* ige több helyen is előfordul töredékeinkben (fr. XXXV, XLIV). Két főbb jelentésárnyalattal bír, jelenthet megismerést, kitalálást (Kerényi ezt a jelentést alkalmazza), de akár megtalálást is. Jómagam ez utóbbi jelentést választottam, hiszen, amint azt látni fogjuk, Hérakleitos a tudomány és bölcsesség elérését gyakran ábrázolja az út metaforájával. Lássuk, mely fogalmak jelölik a megismerés gátjait.

Az első, az *anexeurétos*, amely az imént vizsgált *exeuriskó*ból képzett fosztóképzős melléknév, ennek megfelelően jelentése: rejtett, kifürkészhetetlen. Az *aporos* fosztóképzős szóban a *poros*, út szó bújik meg, a Platónnal központi szerepet betöltő *aporia* kifejezéshez hasonlóan. Jelentései: áthághatatlan, átkelhetetlen, járhatatlan, lehetetlen, megokolhatatlan. Mindkét kifejezés valami lehetetlenséget magába foglaló, kizáró árnyalattal bír. Miroslav Marcovich korrekciójának megfelelően a fordításban tompítani kellett ezt a lehetetlenséget. Hérodotosnál (VIII. 53. 1) is a nehezen megközelíthető, nehezen járható értelemben szerepel, mikor a *histór* a perzsák Akropolisra való meredek felkapaszkodásáról beszél. Mindemellett azonban más érv is szólt a mérsékelt fordítás mellett, ugyanis mi sem állna távolabb Hérakleitostól, mint minden ember kizáró kirekesztése a bölcsesség útjáról. Filozófiatörténeti toposznak számít Hérakleitos, a síró és mizantróp filozófus pesszimizmusa, amelyet a későbbiekben cáfolni fogok.

Töredékünk a harmadik századi keresztény-gnóztikus szerző, Alexandriai Kelemen *Strómateis*ében maradt fenn (*Strom.* II. 17. 4). A mű második könyve a tudás mibenlétéről szól, melynek kezdete a remény, miként azt már a zsidó próféták is megjövendölték. Kelemen kontinuitást feltételez a bibliai próféták és a görög bölcsek között, s nem fárad e

tézisét újabb és újabb textuális párhuzammal alátámasztani. Meggyőződése, hogy a görög bölcsek, a barbár bölcsesség tanait parafrazálják és torzítják el, hiszen egyértelműen a héber hagyomány a korábbi. Hérakleitos például számos tekintetben „mestere”, Salamon próféta adósa. Kelemen gondolkodásában isten ismeretéhez (*gnósis*) a hit (*pistis*) vezet el, és ezt hozza összefüggésbe a reménnyel. E vezérgondolat kapcsolatba kerül Szt. Pál „Hit, Remény, Szeretet” hármasságával is, bár a megfelelés nem közvetlen. A hit alapozza meg a reményt, amely pedig szeretethez vezet azok számára, akik ismerik istent, vagyis akik a tudás birtokosai.

A legtöbb szövegkiadás a töredékek elejére sorolja fragmentumunkat (Schleiermacher, Bywater, Kahn). Kahn sorrendje a leginkább figyelemreméltó, ugyanis nála ez a töredék a legelső azok között, melyek a bölcsességről és tudományról szólnak: ez az első lépcsőfok azok számára, akik a bölcsesség kedvelői. Hérakleitos legelőbb az objektív tudásról és megismerésről tudósít, majd a filozófus útja következik. Kitartónak (fr. VIII) és sok mindenben jártasnak (*hístór*) kell lenniük. Mivel a természet rejtőzködni szokott (fr. X), a dolgok felől nem szabad találmra döntenit (fr. XI). Ezt követően kritikai hozzáállásáról olvashatunk, ahogyan személyét pozícionálja a tradicionális görög bölcsek sorában. Miután az episztemológiának kiemelt jelentőséget tulajdonít, elhatárolja magát a legtöbb elődjétől. Tudatlansága miatt ostorozza Homérost és Hésiodost, az epikus költészet és a líra képviselőit, valamint élesen bírálja filozófus elődeit, többek között a kontár Pythagorást, mivel úgy véli, annak bölcsessége nem más, mint sokat tudás (*polymathie*, fr. XVIII), amely nem tanít meg arra, hogy esze is legyen az embernek.

Ahogy korábban már említettem, Hérakleitos szerint a bölcsesség mindenki számára elérhető, mégpedig kitartó és nehéz munka árán, amelyhez ugyan sok mindenben jártassá kell válni, de nem a sokat tudás, a sok tanulás és a tekintélyek tantételei vezetnek hozzá. Amint láttuk, a töredék teleologikus, akárcsak maga az út, amit be kell járni. A filozófus egy célt tűz maga elé, ez pedig a bölcsesség, mely nem más, mint „Helyesen gondolkodni [sóphronein, thinking well, gesund denken] [...] igazat beszélni és cselekedni a természetre hallgatva.” (Fr. XXXII.) Az Ephesosi elhatárolja magát a *poiésistől*, a mythográfusoktól, a *polymathie*től egyaránt, mondván: „Azok közül, kiknek tanítását hallottam, senki sem ér el odáig, hogy tudja azt, hogy mi a bölcs dolog, mindentől elkülönítve.” (Fr. XXVII.) De mitől elkülönítve? Vajon a többi gondolkodótól, annak érdekében, hogy saját tanra tegyünk szert, vagy a fragmentumot kozmikus szintre emelve minden dologtól külön? E töredékben is az út metaforáját láthatjuk. Sokan nem érnek el odáig... Ahhoz, hogy az útra lépjünk, kell valami. Kell, hogy feltételezzünk valami végcélt, hogy számítsunk a megérkezésre. Ez a kezdőpont, a bölcsesség útjának kezdete, nyitottság a befogadásra. Episztemológiai nyitottság – a sokaság (*hoi polloi*) episztemikus izolációjával szemben – arra, hogy a dolgokat úgy is fel lehet fogni, ahogyan azok az utunkba kerülnek, ahogyan azokba belébotlunk (fr. IV, *enkyreusin*).

Bölcs dolog a *logosra* hallgatván egyetérteni abban, hogy minden egy (fr. XXXIV), felismerni a mindent mindenén áthatva kormányzó szándékot (fr. LIV). De a sokaság erre mindaddig nem képes, amíg elfogadja tanítóinak a dalnokokat és a közvéleményt, míg nem értik sem mielőtt, sem miután hallották a helyes tanítást, és képesek minden tanra fellelkesülni, vagy megbotránkozni.

Az *epistémé*, azaz a tudomány a *histémi*, állni, odaállni igét rejti magában, tehát eredendő alapja valamiféle diszpozíció, helyes odafordulás, mondhatni hozzáállás. Ez az az *elpis*, amelynek tárgya hihetlensége folytán elkerüli az embereket, nehogy megismerjék (fr. LXXXIV). Jellegzetes tudomány-metodológiával állunk itt szemben.

Emlékezni rá és nem elfelejteni, hogy hová vezet az út, amivel leginkább folyamatosan érintkeznek. A *logossal*, amely mindeneket kormányoz, meghasonlásban vannak, ugyanazok a dolgok, amik naponta útjukba kerülnek, számukra idegennek tűnnek. Nem szabad úgy cselekedni és szólni, ahogyan az alvók. (Fr. V.)

A sokaság számára csakugyan járhatatlan (*aporon*) ez az út, végcélja pedig megközelíthetetlen, megtalálhatatlan, kifürkészhetetlen és rejtett. Miként a természet. Ám ennek ellenére ott van, de nem érhető el helytelen hozzáállással. A filozófus azonban megtalálhatja, a lehetőség adott. Ugyanis „Minden embernek osztályrésze az, hogy megismerje magát és helyesen gondolkodjon.” (Fr. XXIX.) Minden ember számára, sőt kozmikus kontextusban ugyanúgy, mindenek számára közös a gondolkodás (*phroneein*, fr. XXXI).

Mindehhez azonban elsősorban keresni kell. Ahogy Hérakleitos mondja: *edizésamén emeóuton*, elkezdtem önmagamat keresni. Itt egy paradoxonnal van dolgunk, az ember általában másvalamit szokott keresni, furcsa is hallani: elmentem, hogy megkeressem magamat. A töredék összecseng a delphoi felirattal: *gnóthi seauton*, ismerd meg tenmagad. Ami azért különösen fontos, mert nehéz megérteni a többértelmű jóslatokat anélkül, hogy ismernénk azt, akinek az szól, bár a delphoi felszólítás nélkülözi a térbeliség dimenzióját. A megértés aktusa e töredékben is a térbeli megérkezés formájában szerepel. A *dizó*, *dizémi* ige elérést, keresést, a felfogásra való törekvést, tanulást hivatott jelezni, de gyakran szerepel a jóslatkérés szavaként is. E két variáns szerint lehetséges a következő fordítás: önmagamat tanítottam. Ez plauzibilis lehet az imént említett elhátárolódások miatt. Szintén elképzelhető, hogy a kereső itt önmagához, mint orákulumhoz fordul, az apollóni aspektust interiorizálva.

Ez az út egy internális utazás, a legbelsőbbe vezet: „A lélek határait akkor sem találod meg, ha elindulva minden utat bejáról, mert olyan mély *logosa* van.” (Fr. XXXV.) Ez a *logos* pedig önmagát folyton gyarapítja (fr. CI). Itt az önismeret további nehézségeivel van dolgunk, az aranyások példájához hasonlóan, és szintén csaknem lehetetlen akadályokkal eltorlaszolva. Habár az emberi karakter (*éthos*) alapvetően

nem bír értelemmel, csak az isteni, az emberi számára a rejtett tartalom mégis felszínre hozható: az emberi jellem egy lehetséges állapota, amelyhez csak a *dios anér*, az isteni férfiú érkezhets el, útja végén.

Az isteni számára nem létezik jó és rossz megkülönböztetése, az csupán az emberi látásmód eredménye (fr. LXVIII), ezt pedig a bölcsnek be kell látni. Az úton pedig leginkább a közöset (*koinos*) kell követni, amely pedig nem más, mint az egyetemes (*xünos*, fr. III), a *logos*. Ez az, ami nap mint nap az utunkba akad, és amivel parallel valamiféle pszichikus tartalom, tehát internális és ugyanakkor externális entitás. A sokaság mégis úgy viselkedik ezzel az egyetemessel szemben, mintha magámgondolkodása volna.

Szót ejtettem arról, hogy miként lehet ösztönző kezdet az *elpis*, ahogyan azt is, hogy milyen messzire vezet az út. Láthattuk, miként lehet ez az ambivalens várakozás remény vagy félelem. A hérakleitosi tudomány-metodológiában, amint arra felhívtam a figyelmet, fontos szerepet tölt be a filozófus diszpozíciója. Bemutattam, mennyire bizakodó Hérakleitos, mikor a megismerés útját olyan szélesnek tekinti, amelyen minden ember megfér: senkit sem rekeszt ki, a lehetőség mindenki számára adott.

Mindazonáltal mindebben az a drámai, hogy az ember akár süket, akár halló és egyetértő módon viszonyul a természethez, a változás világában ez semmit sem változtat. Hiszen az alvók is együtt munkálkodnak, mégpedig öntudatlanul, a kozmosz változásaiban, azaz tevékeny a részük a természet kérlelhetetlen végzetszerű sodrában. Ám ez a passzív aktivitás nem más, mint áradat. A *theios anér* helyett azonban a természet szavára figyel, a kozmoszban magára ismer, hiszen – Steiger Kornél szavaival élve – „világvevő rádiója van, a *logosra* hangolva.”

Meggyőződésünk, hogy az Ephesosi Hérakleitosz ezredéves tanaiból máig van mit tanulnunk. A fentiekből bizonyosan nyilvánvaló, hogy az általam vizsgált töredék tartalma kiállta az idő próbáját, ahogyan az is látható, hogy esetünkben miként vált egzisztenciális aktualitássá. E fragmentum mindannyiunkhoz szól, hiszen fiatal tudósok vagyunk, és bár eddig is hosszú utat tettünk meg, az út nagyobb része még előttünk áll vagy lehet, hogy csak most kezdődik.

Gulyás Péter

1984-ben születtem Budapesten, egyetemi tanulmányaimat az ELTE filozófia és magyar szakjain végeztem 2002 és 2007 között. 2007-ben felvételt nyertem az Újkori Filozófiai Doktori Iskolába; 2011-ben védtem meg *A szív és a vér fiziológiája Descartes-nál* című doktori értekezésemet, amelynek Boros Gábor volt a témavezetője. Az Elpis szerkesztőbizottsági tagja vagyok. Jelen tanulmány a doktori kutatásaimon nyugszik.

Gulyás Péter

Az élet és a halál alapelve Descartes-nál*

Fred Ablondi egy 1998-ban megjelent tanulmányát a következő mondattal zárja:

Az „élő” szövegszerűen konzisztens descartes-i definíciójához két kritérium egybekapcsolásával érkezhünk el: ha valami „él”, akkor (1) egyrészt rendelkezik egy olyan belső hőforrással, ami a mozgás alapelveül szolgál, másrészt pedig (2) olyan komplexitással bír, amit csak Isten adományozhat egy létezőnek.¹

Ablondi célja annak kimutatása, hogy Descartes fiziológiája nem eliminálja az élet fogalmát, mint ez a fiziológiai elmélet Arisztotelész-ellenes megállapításából következhetne: attól függetlenül tehát, hogy Descartes tagadja a lélek közreműködését a testi folyamatok lezajlásában (és ezzel elveszíti a lélekre való hivatkozás lehetőségét az élő és az élettelen létezők közötti különbség megállapításakor), és annak ellenére, hogy az állati, az emberi és talán a növényi testeket visszatérően gépeknek nevezi, írásaiban nem adja fel az élő és az élettelen elválasztásának lehetőségét. A cikk szerzője ugyanakkor joggal véli úgy, hogy az általa említett két kritériumnak mindenképpen teljesülnie kell ahhoz, hogy valamit Descartes alapján élőnek nevezhessünk: az adott létezőt a melegségnek kell működtetnie, és az adott létezőnek valamilyen értelemben közvetlenül Istentől kell származnia.

Miközben azonban az így körvonalazott interpretáció szövegszerűen valóban konzisztens, ha Descartes fiziológiai programja felől tekintjük az említett kritériumokat, könnyen arra a belátásra juthatunk, hogy a két követelmény ellentmond egymásnak, a második követelmény pedig magába a programba is nehezen illeszthető be. Az utóbbi problémát az okozza, hogy az isteni teremtettség ilyen vagy olyan jellegére való hivatkozással kellemetlenül közel kerülünk a teleológiai alapokon nyugvó magyarázati modellekhez, amelyek érvényességét Descartes pontosan azért tagadja, mert meglehetősen kevés értelmes állítást vagyunk képesek megfogalmazni az Isten általi teremtés céljairól. Ha azonban el is tekintünk e nehézségtől, a két kritérium kölcsönös ellentmondása továbbra is fennáll: amennyiben minden mozgás oka a melegség, miért lenne egy adott állati vagy emberi test létrejöttének oka Isten? Descartes számára ugyanis a test kifejlődése is mozgás, amit az első kritérium értelmében éppen a melegség által kell magyaráznunk; milyen beavatkozási módja lehetne Istennek egyáltalán az embrió kifejlődésébe Descartes univerzumában?

* A tanulmány megírása idején az OTKA 81165. számú pályázatának támogatását élveztem.

¹ Ablondi 1998, 185. o.

Az alábbiakban azt próbálom kimutatni, hogy Ablondi részben helytállóan állapítja meg az élet fogalmának kritériumait Descartes filozófiájában, ám ennek során, a probléma összetettségének hangsúlyozása érdekében, más szövegekre hivatkozom majd, mint Ablondi: a melegség és az élet összekapcsoltságának vizsgálata során Descartes korai embriológiai töredékeire támaszkodom, az isteni teremtettség problémájának vizsgálatakor pedig a *Módszer* és a *Világról* és az *Emberről* szóló értekezések viszonyát elemzem. Végezetül Descartes utolsó fiziológiai írása, a *Description du corps humain* harmadik fejezete alapján amellet fogok érvelni, hogy az „élő” fogalmának egy harmadik kritériumát is fellelhetjük Descartes-nál, ami nem más, mint az, hogy az élő szükségképpen halálra van ítélve, mégpedig pontosan azon elv által, amiből kifolyólag élni kezdett; másképpen fogalmazva: Descartes-nál az élet elve részben azonos a halál elvével.

1. Az élet és a mozgástípusok

Descartes fiziológiája az emberi (és az állati) testet az azt működtető két fő részecsketípus, a vér és az animális szellemek egymásba kapcsolódó körmozgásaként értelmezi: a vér keringése biztosítja a testrészek növekedését és fenntartását, az animális szellemek pedig lehetővé teszik az érzékelést és azt, hogy a test képes legyen a lélek beavatkozásától függetlenül is mozogni. A vér körei úgy kapcsolódnak a szellemek köreihez, hogy a szívből kilépő vér egy része képes csaknem egyenes vonalú mozgást gyakorolni, és ezáltal az agyba jutni, ahonnan számítva Descartes e részeket nem vérnek, hanem szellemnek nevezi. A test ennek megfelelően semmi más, mint a *Monde* mozgástörvényeinek² egyfajta manifesztuma: ezek értelmében ugyanis minden részecske egyenes vonalú mozgásra törekszik, de miután e törekvése nem vagy csak nagyon rövid ideig aktualizálódhat, végül körmozgás végzésére kényszerül.

Descartes emellett egy harmadik (vagy még inkább egy harmadik és egy negyedik) kör létezését is feltételezi bizonyos emberi testekben;³ a szívből kilépő vérrészek közül az a csoport, amelyik ugyan nem mozog olyan gyorsasággal, mint a későbbi animális szellemek, de majdhogynem ugyanolyan egyenes vonalú mozgást végez, mint azok, a nemzésre szolgáló szervekbe kerül; amikor pedig egy embrió fogan a hím és a női nemzőanyagok egyesüléséből, akkor az embrió részei maguk is (jórészt) körmozgást végezve formálják meg a később a köldökszinóron át érkező anyai vér által megszilárduló testrészek előképeit. Miközben az első és a második kör működéséről Descartes hosszan értekezik az életében még kiadott műveiben is (elsősorban a *Módszer* és *A lélek szenved-*

2 A mozgástörvényeket ld. A. T. XI., 38–44. o. A mozgástörvények problematikájának elmélyült elemzését ld. Boros 2010, 138–146. o.

3 Descartes embriológiai elméletének legkiemelkedőbb összefoglalásaihoz ld. az alábbi tanulmányokat: Gaukroger 2000, különösen: 387–393. o.; illetve Smith 2006, különösen: 86–91. o.

délyei lapjain), addig az embrió kifejlődéséről szóló írásait sohasem publikálta és soha nem is fejezte be azokat. Vincent Aucante nyomán⁴ ezen embriológiai töredékek három csoportját különíthetjük el: az első töredéksorozat 1630 és 1632 között keletkezett; a második 1637-ben; a harmadik pedig az 1640-es évek második felében (ezek alkotják a *Description du corps humain* című fiziológiai írás negyedik és ötödik fejezetét). Az osztályozás alapját az adja, hogy az egyes alkotói időszakokban Descartes más és más szerv megjelenését tekintette az embrionális fejlődés kezdőfokának: míg 1632-ben ez a szerv az agy, addig 1637-ben a tüdő, a *Description*-ban pedig a szív. Az alábbiakban először felvázolom az embrionális fejlődés 1632-es töredékekben leírt rendjét, hogy aztán kimutassam: annak ellenére, hogy Descartes itt még az agy kialakulását tekinti a fejlődés kitüntetett pontjának, az életnek e töredékekben explicit módon megjelenő fogalmát nem e szervhez, hanem a szívhez, de még inkább a melegséghez köti.

(a) Az első embriológiai töredékcsoport az először a *Prima cogitationes circa generationem animalium* címen 1691-ben még holland fordításban kiadott szövegek egy jól meghatározható része alkotja (a *Prima cogitationes* később az 1701-ben kiadott *Opera posthumana*-nak is részét képezte, és sokáig kétségbe vonták autenticitását); e töredékek összhangban állnak az *Excerpta anatomica* egy szintén 1630 körülre datálható szövegegységével. Ezek az alig néhány lapot kitevő írások az első dokumentumai annak a kísérletnek, amelyet Descartes egy olyan embriológia megalkotására tesz, ahol a fejlődést nem a célok, hanem egyedül a hatóokok és a természeti törvények határozzák meg.⁵

A *Prima cogitationes* első lépésben kettéosztja a *generatio* fogalmát: ezek szerint bizonyos élőlények magok nélkül, míg mások magokkal szaporodnak. A mag nélküli kifejlődés meglehetősen tömör és nehezen értelmezhető jellemzése szerint a fejlődés előfeltétele két „alany” (amelyekről a későbbiekben az derül ki, hogy a tüdővel és a májjal azonosíthatóak), amelyek valamely tisztázatlan eredetű hő hatására anyagot bocsátanak ki magukból: a tüdő szubtilisebb részeket, amelyeket Descartes itt *spiritus vitales*-nek nevez, a máj pedig durvábbakat, amelyeket a töredék a vérrel azonosít. A két anyag találkozik, és egyfelől taszítják egymást: ez a taszítás lesz felelős a kezdetleges szív működéséért, ugyanis e taszítás hatására mutat az „embrió” pulzálást. Másfelől azonban a két típusú részecske képes kapcsolódni is egymáshoz; ezen kapcsolódás teremti meg a szív „szubsztanciáját.” A töredék végén Descartes egy igen jelentőségeltjes megjegyzést tesz:

A szív szubsztanciája pedig a két anyag keveredéséből jön létre; ekkor pedig az állat létezni kezd. Mielőtt ugyanis nincs szív, nincs állat sem [*nondum enim est animal, antequam cor factum sit*]⁶

4 Vö. Descartes 2000, 1–6. o., illetve Aucante 2006, 298–306. o.

5 Az alább vizsgált és hivatkozott töredéket ld. A. T. XI., 506–516. o. A töredéket saját fordításomban idézem.

6 A. T. XI., 506. o.

A mag nélküli *generatió*ban tehát a tüdő és a máj „létezése” valamiképpen előfeltétele a szív keletkezésének; az állat azonban csak a szív keletkezésével válik állattá. Azt, hogy minek is feleltessük meg a tüdőt, a májat, de akár a szívet is a „spontán generáció” folyamatában, nem állapíthatjuk meg a szöveg alapján; magára a folyamatra Descartes egyetlen példát hoz, ez pedig a rovarok rothadásból való keletkezése, ami egyébként komoly viták tárgyául szolgált a középkorban éppúgy, mint a kora újkorban.

A nem spontán embrionális fejlődés leírását Descartes annak magyarázatával kezdi, hogyan fogadja magába a női vagy nőstényi test a hím testéből származó magokat. A töredék lényegi részét azonban az a folyamat meglehetősen részletes leírása alkotja, amely a magtól az embrió kezdeti változatának a kifejlődéséig vezet. A folyamat azáltal indul meg, hogy egyrészt a mag idővel „fermentálódik”, másrészt pedig e *fermentum* az anyai meleg hatására főni kezd. A fermentáció és a fővés különbségét Descartes ebben a szövegben úgy véli megragadhatónak, hogy az előbbit egyszerűen az anyagrészek szétválásával azonosítja, és azt állítja róla, hogy ehhez az adott anyagon kívül nincs szükség semmi másra; az utóbbi pedig Descartes szerint a részek finomodásához vezet, és egy külső hőforrás szükségeltetik hozzá – esetünkben az anya.

A fermentáció során meglazult anyagszerkezet egyes részei tehát a fővés hatására finomabbakká válnak; ezzel pedig megkezdődik a mag részeinek a teljes embrionális fejlődést meghatározó differenciálódása. A megfinomodásnak ellenálló magrészek ugyanis a méh „alsó”, míg a finomabbak a „felső” részén helyezkednek majd el, de úgy, hogy a durvább részekből egyfajta patakként csörgedeznek át a finomabb részek a méh ellentétes oldalára; e patakot pedig Descartes a gerinc előképével azonosítja, amelyen keresztül a vélhetően a szellemek kezdeti formája gyanánt szolgáló finomabb részek a méh egy adott részén összegyűlve megformálják az agyat. Erre Descartes szerint azért van módjuk, mert finomodásuk által roppant könnyen képesek elkeveredni egymással; ami azonban nem jelenti azt, hogy a durvább részek ne kapcsolódnának össze (ugyanis ezek összekapcsolódása alkotja később a testrészek jelentős részét).⁷

A fejlődés első lépésben tehát a gerincoszlop és az agy kialakulásához vezet. A kérdés az, hogy miért is képeznek „patakot” a finomabb részek, és miért válnak ki a durvább részek közegeből. A válasz pedig vélhetően nem más, mint hogy Descartes az embrió fejlődésére is a *Monde* mozgástörvényeit alkalmazza: a finomabb részek kiválása azzal magyarázható, hogy ezek inkább képesek megfelelni az egyenes vonalú mozgásra való törekvésüknek, mint a durvábbak. E kiválási folyamat azonban nem ér véget az agy megformálódásával; Descartes szerint a következő lépésben a durvább anyagi részek és az agy oldaláról érkező finomabb részecskék megindulnak egymás felé, és találkozássukkor a méhnek az embrió agyához közelebb eső pontján a tüdőt, míg attól távolabb a májat formálják meg; az előbbiről Descartes sietve leszögezi, hogy ez a vénás artéria

7 Vö. A. T. XI., 507.o.

gyökere, míg az utóbbiról, hogy az üresvéna kezdőpontja. A két szerv tehát azért „helyezkedik el ugyanúgy, bárhol is figyeljük meg”, mert az anyagi részecskék sajátossága és a mozgástörvények az adott pontokon való találkozást teszik szükségszerűvé.⁸

A második lépés tehát a tüdő és a máj kifejlődéséhez vezetett; az pedig, hogy e szervek bizonyos véredények gyökereként szolgálnak, Descartes szerint az alábbi okokból kifolyólag bír jelentőséggel:

Ha mindez [a tüdő és a máj kifejlődése] megtörtént, akkor még nincs állat, hanem miután a szellemek árama az agy számos részét a tüdőbe szállította, ott ezek összegyűlvén a máj felé vitetnek tovább a vénás artéria edényén keresztül; [...] az alsóbb részek anyag-tömegéből érkező vér pedig a tüdő felé terelődik az üresvéna keresztül; az artériás véna és az üres véna pedig összetalálkozván előbb rostjaik által egyesülnek egymással, majd valamilyen módon egymásba fordulnak, és létrehozzák a szív anyagát.⁹

A két nevezetes véredény találkozása tehát kialakítja a szívet mint szervet, ami azonban a kialakulása pillanatában még, ha úgy tetszik, mozdulatlan. A szív működése ugyanis akkor kezdődik meg, amikor a szerv anyaga által körülhatárolt részen az agyból érkező részek, amelyeket Descartes ezen a ponton azonosít a szellemekkel, és a máj felől ide áramló anyagdarabok, amelyek a vért alkotják, összekeverednek egymással, majd elválnak egymástól. A szívből kiváló anyagok azonban immár nem tudnak visszatérni ugyanazon az úton az agy és a máj felé, amelyen megérkeztek, mert Descartes szerint a szellemek és a vérrészek elkeveredésének pillanatára a szív már túlzottan kompakttá vált ahhoz, hogy az anyagok ugyanazon a pontján lépjenek ki belőle és érkezzenek be testébe (ami talán azt jelentheti, hogy ekkora már megjelennek a szívbillentyűk kezdeményei). Ezért a kiválás során az anyag más utat keres, és a szív szubsztanciáját egyfelől ott töri át, ahol később a vénás artéria és az aorta gyökerei lesznek találhatóak. Descartes e harmadik lépés vizsgálatát az alábbi módon zárja le:

Ekkor pedig az állat létezni kezd [*Hicque animal incipit esse*], hiszen a vér tüze fellángoltatott szívében.¹⁰

Az élet kezdete tehát itt is, mint a spontán generatio esetén, a szív megjelenéséhez kötődik. Míg tehát az agy, a tüdő és a máj előbb alakulnak ki, mint a szív, addig az agy, a tüdő és a máj megléte esetén, mint fent olvashattuk, még nem beszélhetünk állatról, és, ami szempontunkból komoly jelentőséggel bír, nem beszélhetünk életről sem.

8 Vö. A. T. XI., 508. o.

9 A. T. XI., 509. o.

10 A. T. XI., 509. o.

A további szervek, pontosabban e szervek előképei azokból az anyagrészekből jönnek létre, amelyek nem kerültek felhasználásra az agy, a tüdő, a máj, a szív és a főbb véredények kialakulása során; e további lépéseket azonban nem jellemzi részletesen a töredék; csak azt állapítja meg, hogy egy adott új szerv megformálódásához melyik már meglévő szerv fel nem használt részei szolgálnak alapul. A töredék által megragadni kísérelt folyamat azzal zárul, hogy a máj maradványanyagaiból kialakul a köldökzsinór, amelyen keresztül az embrió „magához vonzza” az anya véréét. Mindez azért bír jelentőséggel, mert Descartes embriológiai írásaiban ez az esemény a későbbiekben is komoly határköként szolgál: ekkor ugyanis az embrionális fejlődés egy minőségileg új szakasza kezdődik meg, amelyet már nem annyira a mag „önmozgása”, hanem az anyai vér ural.

A fent leírtak alátámasztani látszanak Ablondi azon feltevését, amelynek értelmében az élő és az élettelen létezők között Descartes is különbséget tesz, és e különbségtevés alapját a melegség alkotja írásaiban; így az állati és emberi testek óráknak és szökökutaknak való megfeleltetése nem úgy értelmezendő Descartes-nál, hogy egy majom *pontosan* olyan, mint egy óra, legfeljebb úgy, hogy a majom *számos szempontból* úgy működik, mint egy óra (ezért szolgálhat az utóbbi modellként az előbbi megközelítése során). A töredékek elemzése azt mutatta ugyanis, hogy Descartes nem tekinti az embriót élőnek addig a pontig, amíg meg nem jelenik benne a szív, vagy pontosabban addig, amíg a szívben „fel nem lángol” a vér tüze. Csakhogy az embrió fejlődése már a szív előtt is rendelkezett a maga mechanikájával: ez a mechanika nyilvánult meg a finom és durva magrészek elkülönülésében, és a gerincoszlop keletkezésének „egyenesvonalúságában” is. A kérdés arra vonatkozik, hogy miért a vér „lángolása” jelenti az organikus és a nem-organikus testek elválasztásának alapját.

Ennek megértéséhez érdemes az *Emberről* szóló értekezés egy sokat idézett szöveghelyéből kiindulnunk. Descartes itt így fogalmaz:

És fontolják meg, hogy a szív teste a pórusaiban azon fény nélküli tüzek egyikét tartalmazza, amelyről fentebb tettem említést. Ez olyan forróvá és tüzessé teszi a szív húsát [*chair*], hogy amint vér kerül a benne található két szoba vagy üreg egyikébe, a vér hirtelen felfújódik és kitágul, amint ennek lezajlásáról egy állat vérén vagy tején végzett kísérlettel is megbizonyosodhatnak, ha azt cseppenként egy olyan edénybe ejtik, amely különösen forró. És az a tűz, amely az önöknek leírandó gép szívében található, nem szolgál másra, mint a vér így történő kitágítására, felhevítésére és megfinomítására [*subtiliser*].¹¹

Descartes minden fiziológiai írásában különös jelentőséggel bír a szív melegsége: egyrésztől e melegség biztosítja a vérkeringés alapját, másrésztől pedig e melegség hatására válnak el az animális szellemek részei a vér többi részétől. E funkció sokaság ellenére le

11 A. T. XI., 123. o.

kell szögeznünk, hogy a „fény nélküli tűz” kifejezés alapvetően nem egy túlzottan speciális esete a tűznek Descartes fizikájában; a fény nélküli tűz ugyanúgy e világról (vagy legalábbis a *Monde* világról) való, mint a fényvel bíró megfelelője.¹² A *Monde* második fejezetében ugyanis ezt a megjegyzést olvashatjuk a tűz kapcsán:

És azt mondhatnánk, hogy egyedül ezt a mozgást nevezzük, azon hatásoknak megfelelően, amelyeket okoz, hol melegségnek, hol fénynek...¹³

E hatás pedig nem más, mint bizonyos részecskék felgyorsulása; ezek a kezünknek ütközve a melegség érzetét keltik; szemünknek ütközve pedig a fényességét. Azt azonban, hogy e mozgó részek szemünknek vagy kezünknek ütközve valóban ezt a hatást váltják-e ki, vagy éppenséggel csak melegségérzetünk, esetleg csak fényérzetünk támad velük érintkezvén, döntően az „égő” (tehát sebesen mozgó) anyag részeinek sajátosságai és saját testünk tulajdonságai határozzák meg. Ennek megfelelően előfordulhat a világban olyan tűz, amely nem kelt hőérzetet, és olyan lángolás, amely nem jár fényjelenséggel.

Az értelmezési problémát pontosan az okozza, hogy e fény nélküli tűz semmilyen speciális sajátossággal, és mégis az élő és az élettelen elválasztásának alapjául szolgál; azt jelenti-e vajon mindez, hogy a seprőjén hagyott bor, vagy frissen kirakott széna lángolása is valamilyen életnek minősül Descartes számára? Ha visszatérünk a korábban elemzett embriológiai töredékhez, könnyen beláthatjuk, hogy ez nincs így. Descartes a spontán *generatio* jellemzése során így fogalmaz:

A szívben az állat vére és az animális szellemek folyamatos harcban állnak egymással [*in corde, ubi est sanguinis cum spiritu animalis pugna perpetua*].¹⁴

A vér és a szellemek e harca még nagyobb jelentőségre tesz szert a nem spontán embriófejlődés leírásakor:

A szívben összekeveredő vér és szellem ott megkezdí ezen állandó harcot, amiben az állat élete áll, nem másként, mint a tűz élete egy lámpában.¹⁵

Az állati élet tehát azonos azzal a „harccal”, aminek során az animális szellemek kiválnak a vérből, és beteljesítik a minden részecskére jellemző törekvést az egyenes vonalú mozgásra.

12 Ennek jelentősége abban áll, hogy a descartes-i elképzelés annak ellenére sem (könnyen) rokonítható az arisztotelésziével, hogy mindketten hangsúlyozzák a szív melegségének jelentőségét. Arisztotelész és követői szerint ugyanis a szív tüze és hője nem a Hold alatti szférából ered, hanem isteni természettel rendelkezik.

13 A. T. XI., 9–10. o.

14 A. T. XI., 506. o.

15 A. T. XI., 509. o.

Az órát tehát az különbözteti meg a majom és az ember testétől, hogy ez utóbbiakban minden szívdobbanással átmenet képződik a két alapvető descartes-i mozgástípus között.

Ekkor azonban legfeljebb azt állíthatjuk, hogy Descartes valójában nem órákhoz, hanem lámpákhoz hasonlította az emberi testet; márpedig a lámpa organicitását éppúgy nehéz belátnunk, mint az óráét. A lámpa és a szív között vont párhuzamról azonban könnyen belátható, hogy részleges érvénnyel rendelkezik: a vér és a szellemek *egy adott pillanatban* ugyanúgy viselkednek, mint a lámpában keveredő vegyszerek; csakhogy míg a lámpában égő lángról Descartes sehol sem állítja, hogy *állandó* vagy *folyamatos* harc jellemezné, addig mindkét idézetünk azt állítja, hogy a vér és a szellemek harca nem szűnő jelleggel van jelen az állatban. A lámpa lángjának alapanyagai ugyanis elégnek; a szívben égő láng azonban folyamatosan új alapanyagot kap, mégpedig azért, mert a szívben égő láng indukálja azt a körmozgást, aminek révén állandóan ismétlődő táplálásban részesülhet a vér által. Mindennek megfelelően azt állíthatjuk tehát, hogy Descartes-nál az élet természetesen mechanikai jellegzetességekkel bír, azonban csakis egy roppant speciális mechanizmus megléte esetén állíthatjuk valamiről, hogy él: nevezetesen akkor, ha adott benne az a *melegség*, amely egyfelől biztosítja *ön maga ellátását*, másfelől pedig annak lehetőségét, hogy a *körmozgást tanúsító részecskékből állandóan ismétlődő jelleggel egyenes vonalú mozgással bíró részecskévé váljanak ki*. Ezzel alátámasztottuk és konkretizáltuk Ablondi első állítását, amelynek értelmében ahhoz, hogy egy létezőt élőnek nevezhessünk Descartes fiziológiájában, a létezőnek rendelkeznie kell a melegség egyfajta belső forrásával.

2. Descartes, amint önmagát értelmezi: a *Módszertől a Monde-ig*

A kérdés ekkor az, hogy honnan ered az élőlények melegsége. Ha csupán Descartes embriológiai töredékeiből indulnánk ki, akkor az a kézenfekvő válasz adódna, hogy a magfolyadékok elkeveredése olyan „reakcióhoz” vezet, amelynek eredményeként hő keletkezik, és e hő hatására indul meg az embriológiai fejlődés. A problémát azonban az jelenti, hogy Descartes az elemzett töredékekkel közel egyidős, az *Emberről* szóló értekezésének elején így fogalmaz:

Felteszem, hogy a test nem más, mint egy földi szobor vagy gép, *amelyet maga [tout exprès] Isten formál meg úgy, hogy a lehető leginkább hasonlítson miránk*. Olyannyira, hogy nem csupán külsejét ruházza fel tagjaink színével és alakjával, de egyben a belsőjébe is elhelyez minden olyan darabot, ami szükséges ahhoz, hogy járjon, egyen, lélegezzon, és végezetül hogy minden olyan funkcionkat utánozza, amelyről csak el

tudjuk képzelni, hogy az anyagból származik, és nem függ semmi mástól, mint a szervek elrendezésétől [*disposition des organes*].¹⁶

A *Monde* 18. fejezeteként írott fiziológiai értekezés tehát azt állítja, pontosabban annak feltételezésével él, hogy Isten *közvetlenül* hozza létre az ember-gépet. E gép a *L'homme* szövege szerint hasonlít ránk, de nem azonos velünk; mindez azzal magyarázható, hogy Descartes a *Monde*-ban egy „fiktív” univerzumot ír le, ahol az anyag tömegének és az Isten által megállapított mozgástörvényeknek a találkozásából egy olyan világ formálódik ki, amely (kísértetiesen) hasonlít a mi világunkra. A problémát azonban éppen az okozza, hogy az ember-gép közvetlen teremtettségének feltevése éppenséggel ellentmond annak a célnak, amiért Descartes megalkotja a világ meséjét, amelynek tétje annak kimutatása, hogy minden fizikai létező létezésének magyarázatához elegendő a mozgástörvényekre és az anyagmennyiségre hivatkoznunk, és nem szükséges feltételeznünk azt, hogy Isten bármit is maga teremt meg.

A *L'homme* és a *Monde* többi részének ellentmondása abban áll tehát, hogy a *Monde* legalábbis egy lehetséges elbeszélését volt képes nyújtani az általa tárgyalandó dolgok keletkezésének, amely elbeszélés a mozgástörvényektől deduktíve haladt a bolygók létrejöttének magyarázata és e létrejövetel szükségyszerűségének állítása felé; míg a *L'homme* előadásmódja megszakítja e deduktív rendet a közvetlen teremtettség hipotézisének bevezetésével. Amikor Descartes az *Essais* előszavában, tehát a *Módszerben* megidéri a tudománypolitikai okokból sohasem publikált *Monde*-ot, az említett ellentmondást a következőképpen magyarázza:

Az élettelen testek és növények leírása után áttértem az állatok, különösen az emberek leírására. De mivel ezeket még nem ismertem eléggé ahhoz, hogy éppúgy beszélhessek róluk, mint a többiről, nevezetesen, hogy az okozatokat az okokból magyarázzam, s megmutassam, milyen csírából és mi módon teremti meg őket a természet, beértem azzal a feltevéssel, hogy Isten az emberi testet mind tagjainak külső alakjában, mind szerveinek belső alkatában egészen a miénkhez hasonlóan formálta, mégpedig csupán abból az anyagból, amelyet leírtam, anélkül, hogy kezdetben valamilyen eszes lelket vagy más valamit helyezett volna beléje, ami vegetatív vagy érző lelkéül szolgáljon neki.¹⁷

Descartes számos jelentőségteljes állítást tesz a *Módszer* rövid fiziológiai szakaszát bevezető mondatokban. Először is idézetünk előfeltételez valamilyen típusú különbséget az élettelen létezők és az állatok között; ez még akkor is meglehetősen

16 A. T. XI., 120. o. Az én kiemelésem.

17 Descartes 1992. 51. o.

nyilvánvaló, ha Descartes a későbbiek során mindent megtesz e különbségtéves elmosása érdekében. Másodszor: a következő mondat azt igazolja, hogy Descartes az embriológiai vizsgálódásoktól várta, hogy teljessé tegyék a mozgástörvényektől az emberi testig terjedő dedukciós sorozatot; ezek híján azonban egy hipotézist kellett megfogalmaznia a hipotézisen belül; ez pedig nem más, mint a közvetlen teremtettség feltevése. Miután tehát az embriológiai elméletet még nem érezte annyira alátámasztottnak Descartes, hogy bizalommal építhessen annak eredményeire, kénytelennek bizonyult önmaga programját is megkerülve beiktatni az ember Isten általi teremtettségének hipotézisét.

A kérdés az, vajon csakis azért fogalmazódik-e meg a *Módszer*ben is a közvetlen teremtettség hipotézise, mert a deduktív sorozat bizonyos elemei továbbra is hiányoznak. Úgy vélem, ennél többről van szó. A fiziológiai betét felvezetése múlt idejű igealakokat használ, és ezzel lényegében visszahelyez bennünket a *Monde* és a *L'homme* szövegvilágába: amit tehát ott konzisztensnek találtunk, azt itt is annak kell látnunk. A problémát az okozza, hogy e felvezetés után a szöveg jelen idejű alakokat kezd alkalmazni; Descartes felszólítja az olvasót egy anatómiai gyakorlat végrehajtására, majd mondandóját, a fent említett hipotézisektől *függetlenül*, nem a fikció keretei között létező, hanem a ténylegesen a szemünk előtt lévő testre alkalmazza. E hosszas fiziológiai érvelés pedig a következő állításokkal zárul zárul:

Ezt nem fogják különösnek tartani azok, akik tudják, hogy az emberek ügyessége milyen különböző automatákat, vagyis önmozgó gépeket tud alkotni, amelyek csak igen kevés alkatrészből állnak az állati test csontjainak, izmainak, idegeinek, artériáinak, vénáinak és minden egyéb részének nagy sokaságához képest; s ezért az állati testet gépnek fogják tekinteni, amely, mint Isten kezének műve, hasonlíthatatlanul jobban van elrendezve, és sokkal csodálatosabb mozgásokat végez, mint akármelyik, amelyet az emberek feltalálhatnak.¹⁸

A mondat zárlata csaknem szó szerint megismétli azt az állítást, amit Descartes a *L'homme* elején, a fent idézett szövegrész után tesz: eszerint Isten teremtő munkájának változatossága végtelenül felülmúlja az emberkéz technikai lehetőségeit.¹⁹ Csakhogy a fentiekből kiindulva Descartes a *Módszer* fiziológiai fejezetének egy részében már a valós testekről kíván beszélni, idézetünk pedig pontosan e valós testekről szóló értekezés lezárása. Egy nagyon különös zavarra lehetünk tehát figyelmesek: míg a *Monde* fikciójának keretei között értelmesen állítható, hogy egy adott testet Isten formált meg, addig a *Módszer*ben, amely elviekben csak azért idézi meg

18 Descartes 1992, 64. o.

19 Vö. A. T. XI., 120. o.

múlt idejű igealakok felhasználásával a közvetlen teremtettség hipotézisét, hogy kiküszöbölje az embriológiai vizsgálódások kudarca által képzett hiányokat, a valós állati testeket Isten nem formálhatta meg közvetlenül – hiszen a valós állati testek a magzati fejlődés folyamán jönnek létre.

Descartes tehát egy sajátos csapdát állít önmagának: ha az embriológiai vizsgálódások sikeresek lennének, a dedukciós sorozat teljessé válhatna, és nem lenne szükség a közvetlen teremtettség hipotézisére; ha viszont a közvetlen teremtettség hipotézisét a valós állati testekre is elfogadjuk, akkor lényegében jelentéktelenné tesszük az embriológiai íráskor tétjét. Nem valószínű azonban, hogy Descartes ne számolt volna ezzel a zavarral, és könnyen lehet, hogy tudatos játékot űz a *Módszer* lapjain; ennek megfelelően pedig *egyszerre kívánja azt állítani*, hogy az adott egyed a magzati fejlődés (megnyugtatóan fel nem térképezett) szabályszerűségeinek megfelelően jön létre, és hogy az adott létező Isten *közvetlen* teremtő munkájának eredménye. Mi oka lenne azonban Descartes-nak két, egymásnak lényegében ellentmondó állítás egyidejű képviselésére? Pontosan az, hogy hallgatólagosan megőrizze az élő és az élettelen különbségét még abban a kontextusban is, amelyben az állatok gépekként kerülnek leírásra: a fenti idézet és a *L'homme* előhangja értelmében ugyanis *minőségi* különbség áll fenn az ember által létrehozott automaták és az Isten által létrehozott állatok vagy emberi testek között. E minőségi különbség fennállását leginkább itt is az igealakok mutatják: Descartes a mondat zárlatában azt állítja, hogy az ember *nem képes* olyan bonyolultságú gépeket teremteni, amilyeneket Isten. Ez azonban vélhetően nem „technikai” kérdés: ahogyan Leibniz számára reális hipotézisnek tűnt egy olyan gép megalkotása, amely egy az egyben leképezi az emberi testet, de nem csatlakozik hozzá lélek, úgy Descartes esetében sincs elvi akadálya annak, hogy „ember-automatát” vagy „majomgépet” alkossunk. Az ember azonban nem csak lelket nem tud adni „teremtményének”, de, ami még fontosabb, *életet* sem. A fiziológiai betét felvezetésének még nem idézett részében Descartes így fogalmaz:

Csak annyit tettem fel, hogy [Isten az ember] szívében meggyújtotta egyikét azoknak a fény nélküli tüzeknek, amelyeket már előbb megmagyaráztam, s amelyeket olyanannak képzeltem, mint amely a szénát melegíti, ha boglyába rakják, mielőtt megszáradt, vagy amely az új bort erjeszti, ha seprőjén hagyják forrni.²⁰

Ugyan az idézet múlt idejű igealakokat használ, tehát a *L'homme* parafrázisát nyújtja, vélhetően ezen a ponton érhető tetten, hogy mi is az, amire az ember képtelen, miközben gépeket gyárt: nem tud olyan fény nélküli tüzet gyújtani szívében, amelyre aztán minden, a gép által gyakorolt funkció visszavezethető lenne. Descartes állítása

20 Descartes 1992, 57. o.

tehát az, hogy túlon túl nagy a szakadék az alapelv egyszerűsége és a betöltött funkciók sokasága között ahhoz, hogy az ember képes legyen azt áthidalni. Ahogyan az előbbiekben, úgy itt is egybecsúszik a mechanikai beszédmód (a fény nélküli tűz evilágiságának állítása) és az isteni beavatkozás igénye: az állati és az emberi élet olyan konstellációkat feltételez, amelyek okai között Istent a fikcionális narratíva keretein kívül is fel kell sorolnunk.

A közvetlen teremtettség hipotézisének alkalmazása a valós világra igen jól párhuzamba hozható a tudományelméleti váltással, amely a *Módszer* idejére már biztosan lezajlik Descartes gondolkodásában. Míg ugyanis a *Regulae*-ből kiindulva vagy szigorúan deduktív elvek alapján volt elképzelhető a természetfilozófia, vagy sehogy,²¹ addig a *Módszer* idejére Descartes már abból indul ki, hogy a földi jelenségek Isten által adott sokasága túlon túl változatos ahhoz, hogy egyértelműen levezethető legyen a természeti törvényekből – anélkül, hogy a tapasztalat segítségéhez ne folyamodnánk (aminek következtében a levezetés bizonyosságfoka nyilvánvaló módon alacsonyabb lesz). Ehhez hasonlóan: a fény nélküli tűztől az „embergép” funkció sokaságához vezető út bonyolultsága és összetettsége pontosan azzal nyer magyarázatot a *Módszer*ben, hogy ez az út valamilyen értelemben Istentől adott; és ahogyan a jelenségek sem vezethetőek vissza a mozgástörvényekre teljes egyértelműséggel (hiszen e mindentudás csak Isten sajátja lehet), úgy az élet sem konstruálható meg egy olyan egyszerű alpműködésből kiindulva, amilyen a tűz (hiszen e konstrukció csakis Isten műve lehet).

Nem megtévesztő-e azonban, hogy az élet fogalmát az „embergép” komplexitásán keresztül tulajdonítjuk Descartes-nak? A probléma ugyanis éppen az, hogy az élet fogalma alapján különbséget kellene tudnunk tenni egy majom és egy majomgép között is, és nem csupán egy (lélek nélküli) emberi test és az azt utánozó gép között. Ez azonban nem tűnik lehetségesnek; Descartes a fiziológiai fejezet lezárásának kezdetén így fogalmaz:

S itt hosszabban elidőztem, hogy kimutassam, ha volnának olyan gépek, amelyek egy majom vagy más oktalan állat szerveivel és külső alakjával bírának, semmiképp sem tudnók felismerni, hogy nem egyeznek meg mindenben ezekkel az állatokkal.²²

E mondat első olvasásra azt tűnik állítani, hogy a „majomgép” nem különböztethető meg a majomtól, következésképpen nincs olyan descartes-i fogalma az életnek, amely ne lenne redukálható a mechanikai mozgásokra. Több árulkodó körülmény alapján azonban legalábbis kétségbe vonhatjuk ezen olvasat érvényét: először is Descartes meglehetősen bonyolultan fogalmaz; azt állítja, hogy a majomgép és

21 Vö. Hatfield 1988, különösen: 252. o.

22 Descartes 1992. 64.

majom különbségét nem tudnánk felismerni – azt azonban nem jelenti ki, hogy e különbség ne állna fenn. A következő mondatokban Descartes arról értekezik, hogy a lélek nélkül való embergép és a lélekkel bíró ember megkülönböztetése korántsem ilyen problematikus: egyrészt azért, mert az előbbi nem tudna beszélni, másrészt azért, mert az utóbbi cselekvési lehetőségei sokkal változatosabbak. Ehhez mérten az állat és az állatgép különbsége valóban nehezen azonosítható; különösen ha, mint idézetünk állítja, csakis „szerveikből és külső alakjukból” indulunk ki. Az említett értelmezéssel szemben felfogható lényegi ellenvetés azonban az, hogy Descartes nem állítja az idézetben annak lehetőségét, hogy a „majomgép” létrehozható; a majomgép és a majom közötti különbségtéves problémája eleve *csak akkor merülne fel, ha lennének a majmokat tökéletesen leképező majomgépek*. Ehhez azonban létre kellene hoznunk őket – ami, mint a fentiekben olvashattuk, gyakorlatilag képtelenség (anélkül, hogy Isten helyére ne lépnénk).

3. A halál alapelve

A fentiekben azt láttuk, hogy Ablondi helytállóan állapítja meg az „élő” descartes-i fogalmának kritériumait: egyrészt ahhoz, hogy valami éljen, melegséggel kell bírnia, mégpedig olyanal, amely önmagát táplálja, és amely ismétlődő módon képes részecskéik egy csoportját egyenes vonalú mozgásra bírni; másrészt pedig az élőlény e speciális mechanizmusa csakis azért állhat elő, mert az valamiképpen (még hozzá, mint láttuk, rendkívül problematikus módon) közvetlenül Istenre vezethető vissza. Az élet fogalma így nem egyszerűen megjelenik Descartes filozófiájában, de, ha úgy tetszik, Descartes még úgy is ragaszkodik e fogalom használatához, hogy ennek érdekében számos alkalommal ellentmondásba keveredik önmagával.

Az alábbiakban arra szeretnék rámutatni, hogy az Ablondi által említett kritériumok mellé fel kell vennünk egy harmadik követelményt is: ezek szerint annak ellenére, hogy a melegség mint életprincípium önellátó jellegű, az élet fogalmába már eleve belefoglaltatik Descartes-nál az elmúlás fogalma is. Számos descartes-i állítás nyomán persze ennek ellenkezőjét is hihetnénk: mikor egy Erzsébet-levéliben Descartes azt állítja, hogy a lélek gyakorlatai képesek a test betegségeit meggyógyítani, az olvasóban az a benyomás támadhat, hogy a test–lélek komplexum a lélek ereje által bármit képes átvészelné. Ennek lehetősége a *Description* alábbi, bevezető-szerű szolgáló megjegyzése alapján kizárható:

Nincs semmi, ami gyümölcsözőbb foglalatosságot jelentene számunkra, mint az önmagunk megismerésére való törekvés. Az a hasznosság pedig, amit ettől az ismerettől remél-

hetünk, nem csak a morált érinti, ahogyan ez sokak számára tűnik, de különösképpen az orvoslást is; ebben pedig, úgy hiszem, sok meglehetősen bizonyos megállapításra lehetünk, amelyek ugyanúgy szolgálhatnak a betegségek gyógyítását, mint azok megelőzését, és az öregedés folyamatának késleltetését, ha eléggé képzettek lennénk testünk természetének ismeretéhez, és ha a léleknek nem tulajdonítanánk olyan funkciókat, amelyek kizárólag a testtől és szervei elrendeződésétől függnék.²³

Descartes szerint tehát képesek lehetünk olyan mélységig megismerni a saját testünket, hogy elkerülhessük a betegségeket, és késleltessük az öregedést; a szöveg azonban éppen azt implikálja, hogy az öregedés megállíthatatlan, mert csakis késleltetni tudjuk annak folyamatát (a *retarder* ige esetleg azt is jelentheti, hogy gyengíteni). Ebből pedig az következik, hogy az öregedés és vele a halál elkerülhetetlen a test számára: még ha az összes betegséget gyógyítani tudnánk, sőt, ha képesek lennénk megelőzni azok kifejlődését, akkor sem kerülhetnénk el önnön elmúlásunkat.

Ennek megértéséhez térjünk vissza egy pillanatra a *L'homme* leírásaihoz. Ezek szerint a gyermek azáltal fejlődik felnőtté, hogy a vérkeringés során a vér bizonyos részei a szervekbe épülnek, és egyre szilárdabbá teszik azokat; e folyamat lényegében nem más, mint az embrionális „megszilárdulás” folytatása a magzati fejlődés szakaszain túl. E növekedés azonban a felnőtté válás után lezárul:

E szervek anyaga azonban lépésről lépésre megkeményedik, és az évek múltával a pórusok immáron nem képesek tovább növekedni; így gépünk, felhagyva a növekvéssel, egy idősebb embert jelenít meg.²⁴

A beépülő vérrészek tehát egy idő után megkeményítik a szerveket alkotó szálak szerkezetét, és így a szerv növekedése megszűnik, mert immáron nem képes magába fogadni a további vérrészeket. A szerv legfeljebb annyiban változik a továbbiakban, hogy alkotórészei egyre keményebbekké válnak; Descartes pedig ezt a keményedést azonosítja az öregedés folyamatával.

A *Description* egy ehhez hasonló érvelést alkot, ám egyértelműen hozzátársítja az öregedéshez a halált is:

Mert amilyen mértékben öregsünk, a kicsi szálak, amelyek a szilárd részeket alkotják, kiszáradnak, és egyre szorosabban kapcsolódnak egymáshoz, aminek következtében a keménység olyan fokát veszik magukra, hogy a test egészében megszűnik növekedni, és már nem tud táplálékot magához venni; ennek folytán pedig olyan

23 A. T. XI., 223–224.

24 A. T. XI., 125–126. o.

aránytalanság alakul ki a szilárd és a folyékony részek között, hogy önmagában az öregedés is kioltja az életet.²⁵

Descartes szerint tehát az említett keményedés abban áll, hogy a szerveket alkotó szálak egyre szorosabban zárulnak össze, és így a szervek nem tudják magukba fogadni a vér részeit. Ez nem egyszerűen a növekvés megszűnéséhez, hanem egy olyan arányosság fokozatos felborulásához vezet, amiről Descartes a fiziológiai írásokban egyáltalán nem tett említést: a szilárdság mértéke túlzottan nagygyá válik a folyékonysághoz mérten, ez pedig egyenértékű a halállal.

Hogyan értelmezhetjük az említett arányosságot? Itt válik jelentőssé az a tény, hogy Descartes számára az emberi test nem olyan mikrokozmosz, amely visszatükrözi a világ makrokozmoszának sajátosságait: míg ugyanis a világban a mozgás és a nyugalom aránya állandó, addig az emberi testben, úgy tűnik, az ilyen típusú arányok nem adóttak, hanem állandóan változásnak vannak kitéve. E változások során az arány egyre inkább a nyugalom felé tolódik el; ha pedig túllép egy bizonyos határon, az megöli a testet. E folyamat azonban éppúgy megfelel Isten rendelkezéseinek, mint a mozgástörvények fennállása; Descartes egy 1630-ban Mersenne-nek írott levelében azt hangsúlyozza, hogy Isten minden dolog összességét, és nem a partikuláris létezőket részesíti tökéletességéből; az egyes dolgok elmúlása, és más dolgok megjelenése pedig „az univerzum egyik alapvető tökéletessége”.²⁶

Descartes-nál tehát az öregedésből következő halálhoz vezető folyamat azonos azzal, ami az életet biztosítja. Az embriót attól a pillanattól tekintjük élőnek, hogy szíve keringetni kezdi a vért, ám ebben a pillanatban benne foglaltatik az élőlény elmúlásának szükségszerűsége is, hiszen az embrió kifejlődéséért felelős vér válik a kifejlett egyed halálának biztosítékává is.

4. Összefoglalás

A fenti elemzések a következő eredményekre vezettek: Descartes valóban fenntartja az élő és az élettelen közötti különbségtevést; e különbségtevés alapját az adja, hogy az adott létezőben előfordul-e olyan jellegű melegség, amely részecskék körmozgásával táplálhatja önmagát, és képes bizonyos részecskéket egyenes vonalú mozgásra bírni; e melegség pedig egyfelől a két nem magvainak keveredéséből, másfelől azonban magától Istentől származik. Az Ablondi-kritériumokat ugyanakkor kiegészíthetjük egy harmadik követelménnyel is: Descartes-nál az élet fogalmi szerkeze-

25 A. T. XI., 250. o.

26 A. T. I., 154. o.

tének a halál is szükségszerű része, mert a test pusztulása ugyanabból az elvből ered, mint a test keletkezése.

Az, hogy Descartes, ha mégoly homályosan és problematikus eljárások felvállalásával is, megalkotja az életnek egy olyan fogalmát, aminek következtében például a gépek és az állatok között is különbséget kell tennünk, meglehetősen komoly jelentőséggel bírhat akkor, ha Descartes-ot többé (vagy továbbra sem) kívánjuk már eleve rögzített, sőt konstansnak mutatózó értelmezési keretek között olvasni. Descartes ezen állandóságra törekvő olvasatainak egyik középponti feltevése például az, hogy Descartes ontológiájában csak két, de legfeljebb három típusú létező fordul elő: a kiterjedt dolog, a gondolkodó dolog és Isten. Számos jelentős elemzés kimutatta, hogy a test és a lélek egybekapcsoltságát is joggal sorolhatjuk a létezők típusai közé;²⁷ a fentiek alapján pedig talán joggal állíthatjuk, hogy a puszta test és a lélekkel bíró ember között Descartes egy további „létezési fokot” is elkülönít, mégpedig az élőlények szintjét. A kérdés ekkor abban áll, hogy milyen jelentőséget tulajdonítsunk annak, hogy Descartes létezőkről alkotott kategória-rendszerét egy további elemmel gazdagíthatjuk: vajon csupán az arisztotelianus beszédmód egy maradványát fedeztük fel a mechanikai filozófia egyik legkimunkáltabb és legnagyobb tétellel bíró programjának kellős közepén – vagy az élet fogalma tényleges *metafizikai* tétellel bír Descartes filozófiájában?

Hivatkozott irodalom

Források:

- A. T.: *Oeuvres de René Descartes*. Publ. par Charles Adam, Paul Tannery. 1996, Vrin, Paris.
- Descartes, René 1992, *Értekezés a módszerről*. Ford. Boros Gábor és Szemere Samu. Műszaki Könyvkiadó, Budapest.
- Descartes, René 2000, *Écrits physiologique et médicaux*. Éd. Vincent Aucante. Presses Universitaires de France, Paris.

Másodlagos irodalom:

- Ablondi, Fred 1998, „Automata, Living and Non-Living: Descartes' Mechanical Biology and His Criteria for Life.” *Biology and Philosophy* 1998/13. 179–186. o.

27 Vö. pl. Boros 2010, 341–344. o.

- Aucante, Vincent 2006, *La philosophie médicale de Descartes*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Boros Gábor 2010, *Descartes és a korai felvilágosodás*. Áron Kiadó – Brozsek Kiadó, Budapest.
- Gaukroger, Stephen 2000, „The resources of a mechanist physiology and the problem of goal-directed processes.” In: Stephen Gaukroger–John Schuster–John Sutton (szerk.), *Descartes’ Natural Philosophy*. Routledge, London és New York. 383–400. o.
- Hatfield, Gary 1988, „Science, Certainty and Descartes”. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association. 1988 / 2:: Symposia and Invited Papers*. 249–262. o.
- Smith, Justin E. H. 2006: „Imagination and the Problem of Heredity in Mechanist Embryology”. In Justin E. H. Smith (szerk.) *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge. 80–99. o.

Rosta Kosztasz

1981-ben születtem Budapesten. 2008-ban diplomáztam az ELTE BTK filozófia szakán, szintén ettől az évtől kezdve vagyok doktorandusz az antik filozófia programon, konzulensem Bene László. 2011 márciusától fogva a svájci Fribourgi Egyetem kötelékében dolgozom a disszertációm. Az *Elpis* szerkesztői közé tartozom a kezdetektől, azaz 2007 óta. Jelen dolgozat a barlang motívumára koncentrálna a görög bölcséleten belül, hogy tisztázza Platón barlanghasonlatának hátterét.

Rosta Kosztasz

A platóni barlang eredete

οἰκοῦντας γὰρ ἔν τινι κοίλῳ τῆς γῆς
(*Phaidón* 109d.7)

Amikor Platón az *Állam* hetedik könyvének elején belekezd rejtélyes barlanglakásának megfestésébe, a lényegen bizonyos értelemben már túl vagyunk. Ez a lényeg nem az, amivel a lekötözött rabokról és a bábjátékosokról szóló elbeszélés hatására foglalkozni kezdünk. Természetesen a hasonlat ismeretelméleti, ontológiai, pedagógiai vagy politikai aspektusai fontosak, de éppen mint aspektusok nem tarthatnak igényt a teljességre, kimerítő magyarázatot nem nyújthatnak. A mélyértelműség kulcsa a sokértelműségben rejlik, így az ortodox, vonalhasonlattal dolgozó interpretáció számunkra önmagában elégtelen. Amire tehát koncentrálnunk szükséges azelőtt, hogy belebocsátkoznánk a hasonlat különböző rétegeibe, az a közös és alapul szolgáló: maga a barlang. Furcsa módon ez a motívum – néhány kivételt leszámítva – nagyon kevés figyelmet kapott: bár Glaukón utal rá, hogy a kép szokatlan vagy inkább „el nem helyezhető” (*atopon* – 515a.5),¹ mégsem kérdez rá arra, miért éppen egy barlang ad helyet e furcsa bábszínháznak. Hasonló módon a legtöbb mai elemzőt, akik felfogását leginkább az episztemológiai vagy ontológiai kérdések primátusa határozza meg, olyannyira nem érdekli a megtévesztő mechanizmus helyszíne, hogy felölük az akárhol is lehetne, például egy pincében vagy egy sötét völgyben is. A következő munka e hiányosságot kívánja pótolni olyan módon, hogy a barlang motívumának eredetét és szimbolikáját vizsgálja több területen.

Egy, már klasszikusnak számító írást hozhatunk fel, mely a barlang eredetét kutatja. John Henry Wright 1906-os cikke a források két csoportját különbözteti meg: egyrészt olyan ténylegesen létező barlangokat, melyeket Platón ismerhetett és inspirálón hathattak rá, másrészt vallási és filozófiai előzményeket. Ami az előbbit illeti, az írás három lehetőséget vázol: a kőbányaként funkcionáló szürakuszai barlangrendszer, illetve két, Pán és a nimfák számára fenntartott kultuszhelyet, a Delphoi felett található parnasszosz-hegyi Korikoszi-barlangot,² és az atikai Vari melletti barlangot, ami Arkhedémosznak, a nimfák megszállottjának (*nimpholeptosz*) a nevét is magán viseli.³ Wright azért választotta

1 Ez azt jelenti: Glaukón számára elhelyezhetetlen, azaz nem tud vele mit kezdeni, képtelen felismerni allegória jellegét (Lear 2006, 35.). Természetesen arra is gondolhatunk, hogy Glaukón a térbeli leírás ellenére szó szerint nem tudja hova helyezni a cselekményt. Tekintettel arra, hogy hol tartunk a kifejtésben, ez egyáltalán nem meglepő.

2 Ez a barlang nem keverendő össze a hasonló nevű kilikiai barlanggal, mely fontos helyszíne Zeusz és Tüphón harcának.

3 Wright 1906, 138.

ki a számtalan híres barlang közül ezt a hármat, mivel azt feltételezte, hogy Platón tisztában volt ezek struktúrájával.

Az athéni hajóhad tragikus szicíliai vállalkozása, de leginkább a szürakuszai látogatások nyomán Platón valóban ismerte a börtönként működő kőbányákat.⁴ Erről tanúskodik egyik levele is, melyben afelett fejezi ki örömét, hogy Dionüsziosz szabadon engedett egy kőbányában raboskodó embert.⁵ Hasonló módon alig férhet kétség a görögség vallási központjában helyet foglaló Korikoszi-barlang ismertségéhez, míg Arkhedemosz barlangja mellett a földrajzi közelség, illetve egy kései életrajzi tradíció szól.⁶ Wright azonban, rámutatva a barlangok felépítésére és ennek köszönhető fénybeeresztési-képességére, az első két felvetéstől megszabadul, egyetlen lehetőségként meghagyva a Vari melletti barlangot. Arkhedemosz barlangja ugyanis szinte minden részletet illetően illeszkedik az *Állam* hetedik könyvének leírásához: a föld alatt helyezkedik el, nagyon kevés fény szűrődik be, fokozatosan lejt, egy különálló emelvény található benne, mellyel szemben a barlang legaljái húzódó fal foglal helyet. Az egyetlen eltérés ott fedezhető fel, hogy a bejárat nem „a barlang egész szélességében elhúzódó” (514a.4-5), hanem szűk, ami miatt a barlang nem zsák, hanem táguló keresztmetszetű. Ha azonban Adam javaslatát követve az itt szereplő *makran* szót nem szélességnek, hanem hosszúságnak fogjuk fel – a bejárat tehát a fény felé tárul ki, de hosszan húzódik a barlang mélyébe, kizárva ezzel a fényt⁷ –, akkor ez a nehézség megoldódni látszik. Adam felvetését azzal támasztja alá, hogy a másik fordítás logikailag mond ellent az egész hasonlatnak: egy ilyen széles bejárat annyi napfényt engedne be, hogy a barlangban égő tűz nem tudna árnyékokat vetni a szemközti falra;⁸ nem is beszélve arról, hogy a földalatti barlangok – a valószínűsíthető beomlás miatt – igen ritkán rendelkeznek ilyen bejáratokkal. Ha tehát elfogadjuk azt a feltételezést, hogy a hasonlat megszületésében közrejátszott egy személyes barlangélmény, akkor Wright szerint megalapozott lehet azt gondolnunk, hogy a Vari melletti barlang szolgáltatta ehhez az anyagot.

Ugyanakkor több hiányosságot is felróhatunk a szerzőnek. Először is nem világos, hogy első körben miért éppen ezt a három lehetőséget kapjuk kézhez, ahogy abban sem lehetünk biztosak, hogy a hasonlatnak volt valamilyen reális bázisa (miközben el kell ismernünk, hogy a lokalizáció nagyon hasznos lehet, hiszen lehetővé teszi a cselekmény valamilyen újra- vagy átélését). S bár Wright megrajzolja nekünk az ünneplő embereket, akik a tűz fénye mellett az emelvényen táncolnak, vagy a kultusz istenszobrait rendez-

4 Szókratész börtönnek (*deszmóterion*) nevezi a barlangot (*Állam* 515b.7).

5 3. levél 314e.4.

6 Claudius Aelianus *Varia Historia* 10. 21, ill. Olümpiodórosz *in Alc.* 2. 25. Wright ezen a ponton Charles Heald Weller érvelését veszi át (Weller 1903, 287-288.), aki Ernst Curtius feltételezését igyekszik alátámasztani Platón és e barlang viszonyáról.

7 Cornford 1941, 227.: „Imagine the condition of men living in a sort of cavernous chamber underground, with an entrance open to light and a long passage all down the cave.”

8 Adam 1901, II. 89.

getik,⁹ s ezáltal akaratlanul is lenyűgöző árnyékokat vetnek a falra, egyáltalán nem foglalkozik a barlangokban zajló görög kultuszokkal vagy misztériumokkal, illetve az azok háttérül szolgáló mitológiával. Holott ezekben úgy hemzsegnek a barlangmotívumok, hogy lehetetlenség őket figyelmen kívül hagyni. Harmadszor, a filozófiai előzmények megadása sem kielégítő: igaz, hogy Wright kitér Empedoklészre és az orphikusokra, de gondolatmenete túl rövidre szabott, nem is beszélve arról, hogy a püthagoreusokról, illetve a *Phaidón* kézenfekvő párhuzamairól teljesen megfeledkezik. A későbbiekben látni fogjuk, hogy ez komoly mulasztás.

Nincsen hát más választásunk: ha meg akarjuk érteni, miből nőhetett ki a barlang-hasonlat, újra eredete nyomába kell indulnunk.

Mítosz

Az első nagy terület, ahol szemügyre kell vennünk a barlang motívumát, a mitológia világa. Nem hiszem, hogy magyarázatra szorulna a görög mitológia vizsgálata, hiszen a korpusz számtalan ponton igazolja, hogy Platón, még ha lényeges kérdésekben szembe is helyezkedett a hagyományos vallásossággal, értelmezhetetlen e mítoszok nélkül. Maga a hasonlatot követő fejtegetés is igazolja, hogy a cselekmény rendelkezik mitikus párhuzamokkal, hiszen Szókratész a barlangból való kijutást így jellemzi (521c.3): „ahogyan az Alvilágból állítólag egyesek följutottak az istenekhez”. De ha valaki számára ez sem meggyőző, érdemes *A nimfák barlangjára* utalnunk, ahol Porphüriosz a barlang szimbolikájának megértése érdekében az érvelés részévé tesz egy Kronosz- és egy Démétér-mítoszt, illetve egy nimfákról szóló himnuszt is.¹⁰

Ahogy már említettem, a görög mitológiában igen gyakran találkozhatunk barlangokkal, amit jól kifejez a gazdag szókincs is.¹¹ Ennek megfelelően igen sok mindent köthetünk a mitikus barlangokhoz:¹² a barlang istenek születésének és neveltetésének ad helyet (pl. Zeusz, Dionüszosz, Hermész, Aszklépiosz; Eileithüia, a születés istennője, illetve Kheirón, a bölcs nevelő, egyaránt barlanghoz köthető), a civilizálatlanság, a primitívség megjelenítője (pl. küklpszok vagy a Prométheusz-mítosz leírása), brutális szörnyetegek otthona (pl. Ekhidna, Tüphón, a nemeai oroslán, Szkülla), nimfák jellegzetes lakhelye, az ösztönösség kifejezője különböző féllények (kentaurok, szatírok és Pán) vagy tiltott szexualitás

9 Ha Pauszaniasz leírásait olvassuk Görögország barlangjairól, mindig felbukkannak a bent található istenszobrok (*agalmata*). Platón éppen így hívja a bábjátékosok szobrait (517d.9).

10 *A nimfák barlangja* 7-8.

11 Barlangot jelentő szavak a teljesség igénye nélkül: *antron, aulion, enaulosz, thalamé, kalía, kóosz, katópüx, megaron, petra, széranx, szpeosz, sztomion és szpélaion*. Platón a legutóbbit használja a barlanghasonlat során, ám e szó máshol nem jelenik meg a korpuszban.

12 Ehhez lásd: Buxton 1994, 104-108., Cohen 2007, 312-314. (rövid összefoglalók), OCD 305. (szócikk).

(pl. Apolló megerőszkolja Kreuzzát, Szelené titkos együttlétei) által, az álom kifejezője (Endümión, Oneiroi), végül az azvilág kapuja (pl. Akherouszisz, illetve Tainaron, ahol Héraklész felhossa Kerberoszt). E roppant anyag áttekintése érdekében a fenti motívumokat a barlang élet és halál-oldala szerint kívánom csoportosítani, mely felosztás harmadik, talán legfontosabb eleme a halálból az életbe való átmenet folyamata.

a) A barlang élet-oldala

A barlang élet-oldalához tartoznak elsősorban azok a mítoszok, melyek az istenek születését, illetve nevelkedését beszélik el. Nem várhatjuk, hogy Platón hasonlata, melyben a barlang valami alapvetően negatív, részesüljön ebből az oldalból. Ez ugyanis lényegét tekintve valami pozitív: mint biztonságot és rejtékhelyet nyújtó hely képes garantálni a születés és a felnevelkedés ideális közegét, s míg a hasonlat barlangja magát a kinti világot rejti el a lakosai elől, arra törekedve, hogy azt sose lássák meg, addig a mitológia barlangja vendégeit rejti el, de mindig világra irányultan, a napfényre lépést szem előtt tartva. Itt tehát nincs olyan határvonal, mely élesen elválasztaná a külső világot a belső-től: egy világ van, melynek *bölcsője*, *anyaméhe* a barlang. Ezt jól kifejezi, hogy Eileithüia krétoi barlangja az „élet eredetét” szimbolizálja.¹³ A hasonlat mégis köszönhet valamit mitikus előzményeinek: Platón nem véletlenül köti össze a születést, a keletkező életet egy barlanggal, míg az isten(ek)től tökéletességüknél fogva minden ilyen jellegű történetet megfoszt. Hasonló módon magyarázhatjuk a barlang és a *paideia* fundamentális kapcsolatát:¹⁴ a nevelés motívuma megmarad, ám ahogy a barlangélet másodlagossá vált az „igazi élettel” szemben, úgy lett a *paideiából* is *apaideuszia* (a nevelés hiánya).

A barlang élet-oldalát talán az a mítosz jeleníti meg legjobban, amely Zeusz krétoi születését ismerteti a méhek barlangjában. Kerényi szerint a kulcsmotívum a méz:¹⁵ a méhek – akik domesztikációjuk előtt barlangokban laktak – mézzel táplálták Zeust, ami mint az egyik legtermészetesebb táplálék édességénél fogva biztosítani tudta az isten számára az életben maradási.¹⁶ Hasonló módon az élet mélységekből való kitörése (*ekzein* – Zeusz) is összefonódik a mézzel: évente egyszer az isteni vér (*ichór*)¹⁷ kiadását ünnepelték meg az

13 Kerényi 1976, 18-19., ill. Larson 2007a, 163. Érdemes megemlíteni, hogy a krétoi istennőt Artemisz Brauroniával is azonosították, akinek a kultuszhelye ennek megfelelően egy barlang volt (Larson 2007a, 107.).

14 A hasonlat kezdősora (514b.1): „Hasonlítsd mármint természetünket – abból a szempontból, hogy részesült-e nevelésben [*paideia*] vagy sem [*apaideuszia*] – a következő helyzethez.”

15 Kerényi 1976, 30-34.

16 A korábban már említett életrajzi tradíció hasonló történetet ismertet: amikor Platón szülei a Hümétosz-hegyi-barlangba vitték, méhek szálltak a csecsemő szájára, feltehetőleg mézet cseppentve oda.

17 Az istenek vére, az *ichór* nem vörös, hanem sárga volt, azaz méz jellegű. Ez természetesen összefügg az istenek táplálékával, a nektárral és az ambróziával is.

Ida-hegyi-barlangnál.¹⁸ A kultusz titkos volt, de a barlangból előtörő ragyogó fényességét, akárcsak az eleusiszi misztériumok esetében, nem lehetett letagadni.

A szülő-tápláló aspektusba illeszkednek a barlangok gyakori lakói, a nimfák is. A *nimphé* jelentése feleség, azaz a nimfák az isteni feleségmintát testesítették meg a handók számára. Szorosan ehhez kapcsolódik, hogy a szülésben és a gyerekek, főleg a lányok, felnevelésében is segédkeztek.¹⁹ A szülő-tápláló aspektust egészíti ki a nemző aspektus, amit a nimfák társaságában mindig megtalálható, phallosszal ábrázolt Pán és a szatírok fejeztek ki. E lényektől nem volt idegen az életfelfokozás eksztatikus formája, vagy – hasonlóan a kentaurokhoz – a nők megerősöklása.

Platón viszonya a barlang élet-oldalát illetőleg jól szemléltethető *A lakoma* aszcenziója által, ami bár nem négy stádiumból tevődik össze, de nyugodtan a barlanghasonlat felemelkedése mellé helyezhető. Itt azt látjuk, hogy a bölcsesség szerelmese az egyes testek szépségétől hogyan jut el a szép ideájának szeretetéig, azaz hogyan váltja fel a hamis, a születés és halál körforgására épülő halhatatlanságot az igaz halhatatlanság. De a haj, a hús és a csont reprodukciójában²⁰ rejló örök élet még a második helyet sem érdemli ki, ezt ugyanis a barlangvilágban kulcsszerepet játszó *timé* halhatatlansága kapja meg.²¹

b) A barlang halál-oldala

A barlangokat sötétségük, átláthatatlan, útvesztőszerű struktúrájuk és földalatti voltuk miatt gyakran az alvilág bejárataiként fogták fel, vagy egyszerűen a halált kötötték hozzájuk. Joggal várhatunk tehát a barlang halál-oldalától pozitív összefüggéseket, hiszen Platón több ízben is azonosítja barlangját az alvilággal. Először a barlangba visszaereszkedő filozófus szól Akhilleusz-ként, hangot adva azon bánatának, hogy inkább volna napszámos, mint a halottak fejedelme (516d.5), másodsor pedig Szókratész hasonlítja a barlangból való kiszabadulást a Hádészből az istenek közé való felmenetelhez (521c.3). A kommentárok ezzel kapcsolatban három mitikus alakot szoktak javasolni: Héraklést, Aszklépioszt és Szemelét. Utóbbit könnyedén elvethetjük, hiszen halott anyját Dionüszosz vitte fel az Olümposzra. Héraklész ugyanakkor könnyen illeszthető történetünkhöz, hiszen egyrészt a Tainaron-hegyi-barlangon keresztül kellett feljön-

18 Feltehetőleg éppen ez a barlang az úti célja a *Törvények* szereplőinek, bár a Dikté-hegyi is a lehetőségek között szerepel (625b.1-2: *hodosz eisz to tu Diosz antron*). Ez a drámai alaphelyzet éles kontrasztot mutat az *Államéval*: míg ott Szókratész tulajdonképpen leereszkedik a barlangba és mások feloldozásán fáradozik, addig itt a beszélgetőpartnerek a napfényen sétálnak, árnyékokban töltött pihenőkkel szakítva meg útjukat, végcéljuk pedig egy barlang (Pangle 1988, 381.).

19 Larson 2007b, 61-62.

20 *A lakoma* 207d.8.

21 A *timé* többször is megjelenik a hasonlaton belül (516c.8, 516d.3, 519d.6, 521b.9), Ferguson politikai interpretációja ezért beszél a *timé* barlangjáról (Ferguson 1922, 18.).

nie az alvilágból, másrészt meg kellett szabadulnia testétől ahhoz, hogy feljuthasson az istenek közé. Az erre vonatkozó szokásos ellenvetés viszont arra figyelmeztet, hogy Héraklész nem egyenesen jutott fel az alvilágból az istenekhez, hanem bizonyos idő eltelte után. Ha elfogadjuk ezt az ellenvetést, egyetlen lehetőségünk Aszklépiosz marad, akinek, mint a gyógyítás istenének, viszonya az alvilággal elsőre talán rejtélyes.

Aszklépioszt Kheirón, a kentaur tanította meg a gyógyításra, illetve nevelte fel Pélion-hegyi barlangjában, ám miután az orvos oly gyakorlottá vált e mesterségben, hogy a halottakat is fel tudta támasztani, Zeusz lesújtott rá villámával. Aszklépiosz azonban, ahogy képes volt Apollón segítségével csecsemőként megszületni a halálból, anyja ugyanis meghalt születése előtt, képes volt immáron saját erejéből, másodsorra is visszatérni olyan módon, hogy „felsugárzott” az égboltra. Mások gyógyítója tehát magát is ki tudta gyógyítani a halálból, így lett az orvos héroszból (*hérosz iatrosz*) orvos isten. Kerényi szerint a mitológéma lényege a születés a halálban,²² s ennek megfelelően az isten khtonikus aspektusa igen hangsúlyos. Ezt igazolja, hogy több lényeges ponton érintkezik a halállal: először is születése helyét a Léthé alvilági folyam övezi, ahogy nevelkedésének helyszíne, a kentaur barlangja is alvilági kultuszhely (az alvilág bejárata),²³ továbbá művészete forrása is alvilági, hiszen – ahogy Kerényi írja – ahhoz, hogy „a napos fordulat elővárazsolható legyen, a betegség sötétségében kell otthonosnak lenni.”²⁴ Úgy vélem tehát, hogy Platón itt azért utal Aszklépioszra, mivel az isten egyértelműen köthető az alvilághoz, másrészt pedig a „születés a halálban” motívuma összefügg a lélek testből való kigyógyulásával, a rabok szabadulástörténetével. Legkézenfekvőbb azonban Aszklépiosz alapvető kultuszhelyeire, a barlangokra gondolnunk.²⁵ Ilyen kultuszhely volt például az a barlang is, amely az athéni Aszklépiosz-szentéllyel volt egy átjáróval összekapcsolva.

A barlang halál-oldalához tartoznak azok a szörnyetegek is, akik barlangokban laktak és a halált testesítették meg. A számos szörny közül itt azzal kell foglalkoznunk, amelyik komoly szerepet kap Platón gondolkodásában, azaz Tüphónnal. Egy mítosz szerint Zeusz és Tüphón összecsapása először a szörnyeteg győzelmét eredményezi: a sárkányisten kivágta Zeusz inait végtagjaiból és a kilikiai Korikoszi-barlangba zárta egy bürzsákkal együtt, mely az inakat (*neura*) tartalmazta. Feltehető, hogy a zsákban volt a főisten nemí szerve (*neuron*) is.²⁶ Zeusz barlangban levő bezártsága és impotenciája a teljes *adünamia* állapota, ami csak azért nem vezet halálhoz, mivel az isten nem tud meghalni. Euthüphrón apjának története, mely egy bűnös rabszolga lábának és kezének

22 Kerényi 1999, 11.

23 Kerényi 1999, 62-65.

24 Kerényi 1999, 66.

25 Ustinova 2009, 99. „The practice of catabasis at Tricca, the occurrence of grottoes at Asclepieaea, and the god’s chthonic features hint at the possibility of Asclepius’ ancient association with caves.”

26 Kerényi 1976, 47-48.

összekötözését és egy gödörbe vetését beszéli el, jól mutatja, hogy halandók esetében az ilyen állapot egyenlő a halállal.²⁷ A barlanghasonlat rabjai hasonló paralizált helyzetben vannak: lekötözöttségük miatt fejüket képtelenek körbeforgatni (*kephalasz adiunatousz periagein* – 514b.1), ami azt eredményezi, hogy amíg valaki ki nem szakítja őket ebből a helyzetből, örökre megtévesztettek és „halottak” maradnak. Az *Állam* pszichológiai szakasza, mely a vágyakozó lélekreszt egy Tüphón-szerű lényvel azonosítja,²⁸ világossá teszi, hogy amíg ez a rész béklyóba veri az uralkodni hivatott, zeuszi gondolkodó részt, addig a lélek képtelen elszakadni a testtől és annak vágyaitól. Ez pedig éppen az az alapszituáció, melyben a barlanglakók vannak, s mellyel szemben a nevelésnek úgy kell fellépnie, hogy leveri „a keletkezésből származó olomsúlyokat” (519a.7). Ha tehát a lélekben lévő szörnyeteg megköti a gondolkodást és uralja az egész lelket, az képtelen kiszabadulni a barlangból. Sőt szélsőséges esetben, ezt mutatja a zsarnok Ardaios példája,²⁹ a vágyakozás olyan elvetemültté teheti az embert, hogy a léleknek örökre a Tartarosban kell sýnylődnie, azaz osztályrészéül az örök halált kapja.

Itt kell szólnunk még a dialógus kerettörténeteként megjelenő peiraeuszi ünnepről, a Bendineiáról. Úgy vélem, Rosen értelmezése elfogadható: Szókratész idegenként mozog a thrákok ünnepén, és nem kíván abban részt venni; ennek megfelelően az általa irányított beszélgetés éles kontrasztot alkot a kinti, harsány és orgiasztikus eseménnyel.³⁰ E kontrasztot csak fokozza, ha belátjuk, mennyire barlangszerű az egész ünnep. Erre utal a dialógus első szava, Szókratész kikötőbe való leereszkedése (*katabaszisz*), ami bevett megfogalmazás: Odüsszeusz alvilági útját, Orpheusz alvilágjárását, Püthagorasz barlanglátogatását, de a barlanghasonlat filozófusának visszatérését egyaránt kifejezi.³¹ Másodszor az ünnep esti időpontja, a fátylak mesterséges fényével és ezek árnyékával, illetve helyszíne, a kikötő, kifejezett erkölcstelenségével és romlottságával, szintén a barlangot idézi.³² Meglepő módon a thrákok által behozott Bendisz istennőnek nem szoktak figyelmet szentelni a dialógus elemzői, holott köny-

27 *Euthüphrón* 4c.6.

28 *Állam* 588c.

29 *Állam* 615d.

30 Rosen 2005, 19–20.

31 Az *Odüsszeia* vonatkozó sora éppen azzal az igealakkal fejezi ki leereszkedést, mint az *Állam* kezdőszava: „amint Hádész palotája ölebe leszálltam [*katebén*]” (*Od.* XXIII. 252.). Orpheuszról és Püthagoraszról később, a filozófiai előzményeket tárgyaló szakaszban lesz szó. A filozófus leereszkedése: 516e.4, 519d.5, 520c.1.

32 A *Törvények* következőképp jellemzi a kikötőket (705a.4): „Mert a várost a nagy- és kiskereskedés útján a nyereszkedés szellemével árasztja el, s így állhatatlan és megbízhatatlan erkölcsöket plántál a lelkekbe.” A *Phaidón* pedig így ír arról az üregről, melyben élünk (110a.1): „Mert ez a föld és a kövek és az egész itteni hely romlott és kimart, ahogyan a tengerben lévő dolgok a sós víztől, és nem is terem a tengerben semmi említésre méltó, és nincs ott semmi tökéletes sem, az igazat megvallva, hanem csak szakadékok és homok meg lebírhatalan sár és iszap.” A két idézet alapján azt állíthatjuk, hogy a dialógus helyszínéül szolgáló kikötő túlmutat önmagán: magában foglalja ugyanis mind morális, mind ontológiai alsóbbrendűségét.

nyen kapcsolatba hozható az eddig elhangzottakkal. Bendiszt ugyanis fáklyát tartó istennőként ábrázolták, ami azon túl, hogy világos magyarázatot nyújt a dialógusban felbukkanó lovas fáklyafutásra (328a.2), utal a barlangban lobogó mesterséges tűzre is. Sőt, Bendiszt két alvilági istennővel is azonosították, Hészükhiosz Hekatéval, a barlangban lakó titánistennővel, míg Proklosz *Állam*-kommentárjában magával Perszeponéval.³³ Persze nem tudhatjuk, hogy Platón fejében melyik istennő járhatott, de számunkra elegendő, hogy Bendisz mint khtonikus, fáklyás istennő a barlangvilág helytartójának tekinthető. Larson azon megjegyzése, mely szerint barlangszellemek istennője is volt, az eddigieket különösen alátámasztja.³⁴ A fentiek alapján tehát azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az *Állam* dramaturgiája nem takar mást, mint Szókratész leereszkedését a barlangvilágba.

c) A halálból az életbe

Aszklepiosz barlangja nem csupán a halált jelentette meg: a betegségből való felgyógyulás folyamatában ugyanis sajátosan keveredett össze halál és élet. Hogy megértsük mennyiben ábrázolja a barlang már Homérosznál a halálból az életbe való megmenekülés folyamatát, tekintsük át Gregory Nagy értelmezését az *Odüsszeiáról*.³⁵ Nagy szerint a mű fő narratívája szempontjából kulcsfontosságú, hogy Odüsszeust először egy másvilági barlangban láthatjuk. A hős több szempontból is halott: a nimfa, ahogy a neve jelzi (*kalüptein*), elrejtí vagy inkább eltemeti őt barlangjában,³⁶ ami miatt hazája, mivel nem látta közel húsz éve, halottnak tekinti. Homérosz ugyanakkor világossá teszi, hogy Odüsszeusz sorsa a maradás esetén – ahogy más hősökkel történt, ha istennők szerelmei lettek – a halál.³⁷ Érdekes, de ismert módon keveredik itt össze az élet és a halál: a szerelmes nimfa olyannyira befogadó, hogy végül teljesen elnyeli a férfit. Van azonban egy másik barlang, Polüphemosz barlangja, mely nem csupán a halált foglalja magában, hanem a hős identitásának, nevének megsemmisülését is (Odüsszeusz mint *Outisz*, Senkise). Nagy ennek megértése érdekében Pindarosra hivatkozik: a görög lírában, ahogy az epikában is, a hős identitása akkor válik láthatóvá, ha a fény és az élet Zeusztól származó sugara szertefoszlatja a sötétséget és a halált.³⁸ A hős ellenkező esetben senkise (*outisz*): „az ember egy árnyék álma” (*szkiasz onar anthróposz*). Az *Odüsszeia* Nagy szerint tehát nem más, mint hazatérés, visszatérés a sötét-

33 DNP II. 558. (Bendisz szócikk): Hészükhiosz A 1155., ill. Proklosz *in Plat. Rem Publ.* I. 18. 12. Előbbi Athénban Hekaté Khtoniának is nevezték (Larson 2007a, 167.).

34 Larson 2007a, 176.

35 Nagy 2007, 71-76.

36 Nagy felhívja rá a figyelmet, hogy a *kalüptein* igét temetések kapcsán is használták: ez esetben a halottak átadását jelentette a halál szférájának elrejtettségébe (Nagy 2007, 72.).

37 *Od.* V. 118-129.

38 *8. püthói óda* 95-97.

ségből a fénybe, a halálból az életbe, pontosabban a hős *pszükhé*ének visszatérése a fénybe és az életbe.³⁹ Ezt jelenítik meg egyrészt a barlangokból való megmenekülések, de az alvilágból való feljövétel is, amit a XII. könyv elején egy napfelkelte kísér, vagy Odüsszeusz ébredése szintén virradatkor Ithaka szigetén egy olyan mély álomból, mely a halálhoz hasonlatos. A fény tehát rendre felülkerekedik a halál mindent elnyelő sötétségén.

Az árnyék- és álomlét, de főleg a barlang sötétségéből, az önelvesztésből és a halálból való visszatérés motívumai mind-mind összekapcsolhatók a barlanghasonlattal. A rabok kiszabadulása a barlangból bizonyos értelemben párhuzamos az epikus hős barlangból való visszatéréseivel. Pindarosz meghatározása, mely szerint az ember egy árnyék álma, tökéletesen illik a hasonlatra: a rabok saját árnyékukkal azonosítják magukat,⁴⁰ Platón pedig tudatállapotukat – hiszen az álomban ugyanúgy képek jelennek meg, mint a barlang falán – az álomhoz hasonlítja („az egész földi életet átálmodva és átaludva” – 534c.6). Az önmagukat álmódó árnyékok tehát éppen a barlanghasonlat rabjai. De ugyanez mondható el a rabok barlangból való kiszabadulásáról is: ez nem más, mint saját identitásuk visszaszerzése, illetve a lélek heroikus *visszatérése* a fénybe és az igazi életbe. Az értelmezés tehát rámutat, hogy a barlang már Homérosznál egy olyan szimbolikus közeg, mely alkalmas egy ilyen történet, azaz a halálból az életbe való visszatérés bemutatására. A következőkben a misztériumok kapcsán ejtünk még szót erről.

Kultusz és misztérium

A barlangok, mint gyógyítással és jóslással összefonódó kultuszhelyek, igen gyakoriak voltak a görög világban.⁴¹ Ezzel azonban most behatóbban nem foglalkozhatunk, ugyanis mint eredendően pozitív jelenségek a hasonlathoz nem köthetők. Egy dologról mégis érdemes megemlíteni: a jósló vagy gyógyító tevékenység többnyire a barlangba leereszkedő személy valamilyen módosult tudatállapotának eredményére, látomásokra, de főleg álomképekre támaszkodott. E kultuszokban tehát az álom és a barlang szétválaszthatatlan egymástól, mely magyarázatot nyújthat arra, hogy Platón miért egész életen át tartó álomként jellemzi a rabok életét. A párhuzam azonban ezen a ponton meg is szakad, ugyanis a rabok álma alapvetően negatív és megtévesztő, míg a kultuszok

39 A *pszükhé* itt természetesen nem azt a filozófiai értelemben felfogott lelket jelenti, mint például Platónnál, hanem vagy a halottak lelkét, vagy pedig az élők életét.

40 Ehhez lásd *Allam* 515a.5: „Mert először is, hiszed-e, hogy ezek az emberek önmagukból és egymásból valaha is mást láttak, mint azokat az árnyékokat, amelyeket a tűz a barlangnak velük szembe eső falára vetített?” Ennek nyomán Brunshwig megkülönböztet statikus, a rabok testéről, illetve dinamikus, a hordozott tárgyakról vagy bábokról a falra vetődő árnyékokat (Brunshwig 2003, 146-147.). Innen tekintve a felemelkedés kettős: ahogy a lélek egyre fontosabb entitásokat pillant meg az ontológiai hierarchiában, úgy tesz szert egyre magasabb szintű önismeretre is.

41 Ustinova 2009, 53-54.

kapcsán olyan isteni elragadottságról, *maniaról* beszélhetünk, melyet a *Phaidrosz* tár élénk. Fontos még kiemelni, hogy számos kultuszhelyet az alvilág bejárataként tartottak számon (Tainaron, Akherosziszi barlang, Buraikosz, Mainandrosz-völgyi-barlangok, az Erinüszek athéni barlangja az Areiosz Pagoszon).⁴²

A hasonlat misztériumokkal való egybevetése nem új keletű: Cornford – aki szerint a hasonlat mögött barlangokban lejátszódó beavatások húzódnak meg⁴³ – úgy vélte, hogy az eleusziszi misztériumok több eleme, a szent dolgok felmutatása (*deixai ta hiera*), illetve a szent dolgok átadása (*paradoszisz tón hierón*) is felismerhető a szabadulás történetében.⁴⁴ Az első – a szent szimbólumok fátklyafényben történő felmutatása – a barlang falára eső árnyékokat, míg a második – a pap kérdést intéz a beavatandó személyhez – a felfelé igyekvő rabnak feltett kérdések motívumát magyarázhatja.⁴⁵ Persze ezen elemek nem jelentik azt, hogy a bábjátékosok valamilyen beavatási szertartást hajtanának végre, épp ellenkezőleg, céljuk egyfajta „inverz beavatás”, a beavatatlanságban való megtartás. Az igazi beavatást az a rejtélyes illető hajtja végre, aki a rabot elmozdítja fixált helyzetéből és kérdéseket intéz hozzá a bábokat illetőleg: Arisztotelész jellemzése tehát, mely szerint a beavatott elszenvedí (*pathein*) a folyamatot, itt is érvényes.⁴⁶ Cornford értelmezése figyelemre méltó, ám nem mindenre kiterjedő: bár világosan élénk tárja, hogy a hasonlat és a beavatási szertartások megtisztulási folyamata és élményvilága párhuzamba állítható,⁴⁷ sőt arról is említést tesz, hogy beavatások helyszínéül barlangok is szolgálhattak, utóbbi részlettel mégsem foglalkozik. A következőkben ki fogok erre térni.

Plutarkhosz egy feljegyzése, mely a beavatottak élményeiről számol be, szintén azt a benyomást kelti, hogy a hasonlatnak sok köze lehet a misztériumokhoz:

Először bolyongások, fáradságos tévelygések, félelmetes és végeláthatatlan gyaloglások következnek a homályon át, majd, mielőtt ezek véget érnének, mindenféle iszonyú dolog, borzadás, reszketés, izzadás és rémület [keríti hatalmába a lelket]. Ezt követően hirtelen csodálatos fényrel találja magát szembe, tiszta terek és rétek tárulnak elé, majd szent látomások és dallal, tánccal, valamint szent szertartásokkal kísért szentséges tanítások ünnepi élményében részesül. Ezalatt tökéletessé és beavatottá válik, s immáron teljesen felszabadultan, és minden földi dologtól mentesen, fején koszorúval jár körbe, s maga is részt vesz az ünneplésben szent és tiszta férfiak társaságában. Eközben látja az alant (a

42 Ustinova 2009, 68–89.

43 Cornford 1941, 227. Guthrie szerint ezek orphikus beavatások lehettek (Guthrie 1975, 338. ill. 518.).

44 Cornford 1903, 436.

45 515d.4.: „[S] ha az úton elhaladó tárgyakra mutatva rákényszerítené, hogy feleljen a kérdésre: mi az? Nem gondolod-e, hogy zavarban lenne...”

46 Fr. 15. Rose.

47 Cornford 1903, 438–439. A nevelés tehát nem más, mint maga a beavatás.

földön) élők tisztátalan és beavatatlan tömegét, amint a nagy sárban és ködben az élvezeteknek élnek és maradnak, s a bajok közepette megmaradnak a halálfélelemben, mert nem hisznek a túlvilági javakban.⁴⁸

Azon felül, hogy az idézett szakaszban megjelenik a sötétségből a fénybe való felemelkedés motívuma, más Platón-reminiscenciák is felfedezhetőek. Ilyen a keletkezés világára jellemző bolyongás vagy sár,⁴⁹ illetve olyan, főleg a *Phaidón*-ból ismerős gondolat, mint a megtisztulás vagy a halálfelelem levetközése. Plutarkhosz tehát feltehetőleg szándékosan használ ismerős szófordulatokat, utalva ezzel a beavatások és a platóni aszcenzió szoros viszonyára. Ennek látszólag ellentmondhat az *Állam* azon szakasza, mely az orphikus misztériumokat kritizálja, ám itt Platón azt a hitet támadja, hogy az istenek valamilyen módon lekenyerezhetőek és így a bűnnel járó tisztátalanság lemosható.⁵⁰ A *Phaidón* ugyanakkor a beavatottakat a filozófusokkal azonosítja, ami véleményem szerint egyértelművé teszi a hasonlat kontextusát: *filozófussá válni és beavatásban részesülni ugyanaz.*⁵¹

Az imént hangsúlyozott sötétség, illetve a sötétségből a fénybe való eljutás valójában a misztériumok meghatározó komponense.⁵² Ezt igazolja, hogy a *müsztész* (új beavatott) a *müo* (becsukja a szemét vagy a száját) igéből is levezethető,⁵³ ami a misztériumok első fázisával, a beavatott „megvakításával” függ össze. Így érkezőnk el a barlangokhoz, melyek – ahogy azt Porphüriosz is hangsúlyozza⁵⁴ – kitűnő helyszínül szolgáltak az ilyen eseményekhez, hiszen lehetővé tették az említett megvakítást.⁵⁵ A következőkben két olyan, Athénhoz köthető és barlangban lejátszódó misztériumot kívánok röviden bemutatni, melyek kapcsán nem pusztán fényszimbolikáról, hanem a halálból az életbe való visszatérés motívumáról is beszélhetünk. Az egyik Démétér és Perszephoné eleusziszi, míg a másik Dionüszosz Parnasszosz-hegyi misztériuma. Rossz ösvényen nem járhatunk, hiszen Olümpiodórosz éppen ilyen misztériumokkal kapcsolja össze a *Phaidón* fent kiemelt szakaszát.⁵⁶

48 Sztobaios IV. 52. 49. 7-20. (= Plutarkhosz fr. 178.), magyar fordítás: Hegyi 2003, 70. Cornford természetesen erre a szövegrészre is felhívja a figyelmet.

49 A bolyongáshoz (*plané*) lásd *Allam* 484b.6, 485b.2, 505c.7, de különösen 586a.3: „Akik tehát a gondolkodást és az erényt nem ismerik, hanem állandóan eszem-izsom és hasonló élvezetek közt élnek, [...] egész életükben itt bolyonganak [*planóntai*], de azt a határt az igazi fent irányában soha nem lépik át.” A sárhoz: „a dialektika [...] a léleknek a barbárság sarába álvett szemét pedig lassanként húzza és vezeti felfelé” (533d.1).

50 *Allam* 364e-365a.

51 *Phaidón* 69c-d: „Mert sokan vannak – miként a beavatáshoz értők mondják – a narthékhordozók, de kevesen a bakkhoszok; ezek pedig véleményem szerint nem mások, mint a filozófiával helyesen foglalkozók.”

52 Ustinova 2009, 230.

53 Természetesen az elsődleges ige a *müeo* (beavat).

54 *A nimfák barlangja* 6.15: „Zoroasztert követően a többieknél is uralkodóvá vált az a szokás, hogy a beavató szertartásokat barlangokban vagy föld alatti üregekben folytassák le.”

55 Ezzel Platón is tisztában volt, ám ő kétfajta látási zavarról tett említést a filozófus felfelé és lefelé vezető útja kapcsán (*epitarakszeisz ommaszin* – 518a.2).

56 *In Phaed.* 7. 10.

A mitológia szerint Korét vagy Perszeophonét Hádész rabolta el anyjától, hogy feleségévé és az alvilág királynőjévé tegye. Az eltűnés után Démétér a lánya kétségbeesett keresésére indult, amit végül az istenek egyezsége zárt le: Koré az év egy meghatározott részét (kétharmadát vagy felét) a felszínen tölthette anyjával. A mítosz értelmében több olyan barlangot is számon tartottak, melyen keresztül Hádész magával hurcolta feleségét. Ilyen volt éppen az Eleusziszban megtalálható barlang, melyben egy Hádész-szentély (Ploutonion) is helyet foglalt, de Szicília barlangokkal tarkított tája is.⁵⁷ Az istennő ismétlődő visszatérése az alvilágból kétségtelenül az eleusziszi misztérium szívéet alkotta: miközben a műsztészek a sötétben Korét keresték, az istennő a kultikus barlangban visszatért a halálból és újra találkozott édesanyjával. A papnők által alakított istennők ezek után felmentek a telesztérionba, ahol az epoptészek (már beavatottak) fáklyái által hatalmas fényesség támadt. Miután a szentély kapuit kinyitották, a fény kiszűrődött és az eddig „megvakított” műsztészek bemehettek a szentélybe és megpillanthatták az istennőket.⁵⁸ Bár a műsztészek megvilágosodása nem köthető közvetlenül a barlanghoz, az párhuzamos a termékenység-istennővel történetekkel: ahogy Koré visszatér a barlangon keresztül a halálból az életbe, úgy tapasztalják meg a beavatottak a halált és születnek újjá.

Hasonló újjászületést ünnepeltek két évente a Parnasszosz-hegyi Korikoszi-barlangban a thüiászok, Dionüszosz megszállott bakkhánsnői. A misztérium háttérében Tüphón történetének delphoi változata húzódott meg, melyben a Püthón nevű sárkányistent Apollón Dionüszodotész pusztítja el. E név arra utal, hogy bár Püthón megölte Dionüszoszt, Apollón mégis megmentette őt. A misztérium ennek megfelelően egy két éves ciklusban foglalt helyet: az első évben Dionüszosz eltűnt, majd a másodikban visszatért a Parnasszosz sötét belsejéből. Az isten felébresztését a thüiászok havas hegyoldalban zajló őrzöngése szolgálta, ám Kerényi szerint ezt kiegészítette az isten fel-támadásának misztériuma a Korikoszi-barlangban.⁵⁹ Bár nem tudjuk, hogy a barlangban pontosan mi történt, a halálból az életbe való visszatérést itt is intenzív fáklyafény kísérte. Ez természetesen nem elszigetelt jelenség, a bakkhikus misztériumok ugyanis gyakran barlangokban zajlottak.⁶⁰

Jelen szakaszt tehát úgy foglalhatjuk össze, hogy a hasonlatot mindenképp indokolt a beavatási szertartások felől olvasni, ugyanis – azon túl, hogy Platón maga azonosítja a beavatottakat a filozófusokkal a *Phaidónban* – a barlangok tipikus helyszínei voltak a halálból az életbe, illetve a sötétségből a fénybe való visszatérés misztériumainak. A fent bemutatott, Athéntől elszakíthatatlan két példa alapján elképzelhetetlen, hogy Platón ne ismert volna ilyen szertartásokat.

57 *OF* fr. 46., ill. Kingsley 1996, 74.

58 Az eleusziszi barlanghoz lásd: Mylonas 1961, 148-149.; a beavatáshoz: Clinton 2007, 354-355.

59 Kerényi 1999, 223-224. Kerényi Szophoklész korikoszi, bakkhoszi nimfáira hivatkozik (*Antigoné* 1127-28.).

60 Ustinova 2009, 234.

Barlangok a színpadon

Érdeemes néhány megjegyzést fűzünk a színpadon megjelenő barlangokhoz is. Egy eddig elhanyagolt motívum, a barlang mint a primitivitás jelképe jelenik meg Aiszkhülosz *Leláncolt Prométheusz*ában. A kép intenzíven elevenítheti fel bennünk a platóni hasonlatot:

Előbb, ha láttak is, hiába láttak ők,
s amit hallottak, azt sem értették, akár
az álmoképek, éltek végig életük,
mindegy volt minden, téglából a nap felé
nem tudtak rakni házat s megmunkálni fát,
de földbe ásták magukat, mint a serény
hangyák, barlang zugában, hol nem jár a nap.⁶¹

A gondolat, mely szerint a primitív lények barlangokban élnek nem új keletű, Homérosz küklopszait éppen ilyenek ismerhetjük meg, bár ebben az estben leginkább a közösségalkotó-képesség hiánya hangsúlyos.⁶² A platóni Prométheusz-mítosz kétségkívül ennek az elképzelésnek az örököse: Prótagorasz olyannak mutatja be az embereket, akik a tisztesség és a jog birtoklása előtt még a föld belsejében (*gész endon* – 320d.2) élnek. A civilizáció ilyen fejlődésre épülő felfogása a „görög felvilágosodás” idejében tulajdonképpen toposz. A hasonlat egy szálon köthető a barlang ezen jelentéséhez: a filozófus, akit kényszerítenek, hogy visszatérjen az *apaiideuszia*, a „kulturálatlanság” barlangjába, nyakába veszi az államigazgatás feladatait és gondoskodik róla, hogy az állam ne álomban, árnyékharcok közepette, hanem ébren élje életét.⁶³ Ez a tevékenység pedig nem lehet más, mint a törvények isteni minta szerinti megalkotása. A *Törvények* egész dramaturgiája, a törvények megtervezése, majd végül a barlangba való leereszkedés, kétségkívül ezt támasztja alá.

Szophoklész két tragédiájában, az *Antigoné*ban és a *Philoktétész*ben a barlang halál-oldala hangsúlyos. Míg Antigoné barlangja olyan alvilági hely, ahová Hádész menyasszonyát élve temetik el, addig Philoktétészé a betegség és a lassú haldoklása. Számunkra talán az utóbbi tragédia lezárása bír jelentőséggel: Philoktétész annak biztos

61 *Leláncolt Prométheusz* 447-453.

62 *Od.* IX. 112-115: „Meggentelt törvényük nincs, gyűlésbe sem járnak; / laknak az égbenyúló ormok meredek tetejében, / mélyölü barlangban, s törvényt maga lát kiki sarja / és felesége fölött, egymással mitse törődnek.” Hasonló leírás olvasható a Héphaisztoszhoz írt rövid himnuszban is (2-4): „ó a bagoly-szemű Pallasszal tanította a földi / embereket gyönyörű dolgokra – kik annakelőtte / barlangokban, akár a vadállatok, éltek a bércen.”

63 *Allam* 520c.

tudatában képes elhagyni barlangját, hogy a megjelenő Héraklész biztosítja róla, Trójában Aszklépiosz fogja meggyógyítani.⁶⁴ A felgyógyulás és a barlangból való kijutás tehát itt is együtt jelenik meg, ami újra csak alátámasztja Platón Aszklépioszra tett utalását a hasonlat során.

A fennmaradt szatírájátékokat (*Küklopsz*, *Nyomszimatolók*), melyek ösztönös szereplői leginkább gyomrukkal és phalloszukkal azonosíthatók, jellegzetes módon barlangban vagy barlang mellett jelenítették meg. A hedonizmus és az ekstázis tehát a bent élő szatírok miatt egyaránt a barlang lényegéhez kapcsolható. Platón több szinten is kihasználja ezt az összefonódást: először is a vígjátékok sikerének kulcsát az általuk kiváltott gyönyörben látta,⁶⁵ másodsor pedig úgy hangsúlyozta a barlangvilág hedonisztikus voltát, hogy a falra vetődő árnyékjátékot éppen egy ilyen vígjátékszerű előadásnak (bábszínháznak: *thaumatopoiia*), míg a rabokat ezen előadásokban szüntelenül gyönyörködő nézőknek tüntette fel.⁶⁶ A barlang rabjai tehát, mivel a bilincseken túl a falra vetődő csodálatos árnyékképek is lekötik őket, a szatírokhoz hasonlóan a folytonos gyönyörérzet állapotával jellemezhetők. A IX. könyvben ez úgy ismétlődik meg, hogy a gyönyör rabjait Szókratész olyan állatokhoz hasonlítja, akik mindig lefelé, a földre néznek (586a.7): a rabságot itt újra csak a fixált perspektíva, illetve az abból való elmozdulás, azaz a fej elforgatásának és felemelésének lehetetlensége garantálja. A gyönyör tehát úgy láncolja a nézőket az előadáshoz, ahogy az állatokat a földhöz.

Filozófiai előzmények

A filozófiai előzmények között kívánom tárgyalni az orphizmust és a püthagoreizmust, Empedoklész, illetve a *Phaidónt* záró mítosz geográfiáját. Az orphizmus, bár vallásos mozgalom volt és éppen ezért korábban többször is érintettük, azért itt kap helyet, mivel egyrészt világosan megfogalmazott, a hagyományos vallásosságtól eltérő tantételek köthetők hozzá, másrészt sok hasonlóságot mutat a püthagoreizmussal.

64 *Philoktétesz* 1437-38. Érdemes megjegyezni, hogy a már szóba hozott athéni Aszklépiosz-szentély Dionüszosz színházának északnyugati sarkában foglalt helyet, az isten tehát földrajzilag is közel volt. Héraklész, mint gyógyító istenséget, továbbá gyakran összekapcsolták Aszklépioszsal (Mitchell-Boyask 2008, 163.).

65 *Állam* 605b.

66 Mivel a hasonlatban bábjátékosok (*thaumatopoiói* – 514b.5) bukkannak fel, akik bábjaitak mutogatják (*ta thaumata deiknüsizin* – 514b.6), már Guthrie felvetette, hogy a hasonlatot Karagöz-szerű bábszínházként is fel lehet fogni, ám a kielégítő érvelést Gocernél olvashatjuk (Guthrie 1975, 518., ill. Gocer 1999, 121-122.). Érdemes megjegyezni, hogy Szókratész hasonlata ugyanolyan kép (*eidolón*), mint amilyeneket az utánczóművészek és a bábjátékosok is létrehozhatnak. Glaukón szerint ez a kép azonban szokatlan (*atopon eikona*), ami arra a lényegi különbségre utalhat, hogy nem ébreszt gyönyört a befogadóban. A *Törvények* egy passzusa azt is világossá teszi, hogyan kapcsolódik össze a gyermeki lét és a bábszínház (658c.10): „Ha tehát az egészen kicsiny gyermekek ítélnének [a múzsai verseny győzteséről], azt ítélnék győztesnek, aki *bábokat mutogat* [*ta thaumata epideiknünta*].” (A fordítás módosítva a kiemelt helyen.)

a) Orphizmus és püthagoreizmus

Korábban rámutattam rá, hogy a mitológiában a születés elválaszthatatlanul hozzátartozott a barlangokhoz, ám minthogy Platón új istenképet formált meg, a barlang az istenek helyett a születő és meghaló emberek otthonává vált. A fenti motívum az orphikus theogóniákban talán még hangsúlyosabb, hiszen Phanész, a démiurgosz-szerű isten, az Éj őszanya barlangjában hozza létre teremtményeit,⁶⁷ de az istenek következő generációi is itt születnek.⁶⁸ Az Éj éppen ezért a Derveni papirusz tanulsága szerint az istenek dajkája (*trophon*) nevet viseli.⁶⁹ A barlang ugyanakkor nem előzmények nélküli, a hésziodoszi leírásban ugyanis az Éj palotája egy mély gödörben (*khaszma*) foglal helyet.⁷⁰

Az orphikus gondolkodás a radikális test–lélek dualizmus, a metempsichózis, a *katabaszisz* motívuma, és az alvilág sajátos ábrázolása mentén kötődik szorosan a hasonlathoz. A közismert *szóma–széma* (test–sír) szójáték, melyről maga Platón is több ízben említést tesz,⁷¹ tulajdonképpen a hasonlat vázát alkotja: a test a lélek sírja, hiszen a lélek korábbi bűnei miatt élve el van temetve benne. Ugyanakkor Platón a *Kratülosz*ban az orphikusoknak tulajdonítja azt a felfogást is, mely szerint a test azért kapta a *szóma* elnevezést, mivel börtönként őrzi (*szódzétai*) a lelket. Az élénk táruól dualista antropológiát talán az az orphikus mítosz írja le a legjobban, melyre a *Törvények* is utal:⁷² Zeusz azon porból teremtette meg az embereket, mely akkor keletkezett, amikor a Dionüszoszt felfaló titánok elhamvadtak a főisten villámától. Az emberben tehát ott van egyrészt a titáni természet (*titanikén phüszin* – 701c.2), másrészt az isteni–dionüszoszi rész, ami ahhoz vezet, hogy az orphikus életmód a titáni résztől való megtisztulást, azaz a lélek testtől való eloldozását célozza meg.⁷³ A hasonlat ezekre egyformán kitér: megjelenik mind a természet szerinti (*ei phüszei*) bilincsekből való eloldozás (*lúszisz* – 515c.4), mind a megtisztulás, bár ez csak implicit módon a tiszta, fenti világ kapcsán (*en katharó* – 520d.8). Természetesen a lélek ideiglenes bűnhődését a testben nem tudjuk elgondolni olyan orphikus eredetű elképzelések nélkül, mint a reinkarnáció körforgása. Az *Államot* záró mítosz pedig éppen ebbe a kontextusba helyezi történetünket.

67 A női princípium ilyen hangsúlyos jelenléte a barlang és az anyaméh azonosságát húzza alá újra.

68 West 1983, 71–72, ill. 213–214. Ehhez lásd *OF* fr. 97., 104., 105., 124. A legtöbbet idézett 97. töredék, mely Proklosz *Timaosz*-kommentárjában szerepel („Ezeket alkotta meg az Apa homályos barlangjában” – II. 312. 16.), a platonikus szóhasználat miatt West szerint legkorábban a hellenisztikus korban született meg, de a barlangot illetően összhangban van a többi beszámolóval.

69 Col. 10. 11. Betegh 2004, 21–22., ill. 209.

70 *Istenek születése* 740. A parmenidészi Éjjel való párhuzamhoz lásd: Burkert 1969, 17.

71 *Gorgiasz* 493a.3, ill. *Kratülosz* 400b–c. A szójáték és a hasonlat kapcsolatához lásd: Guthrie 1952, 157.

72 701c. A mítoszhoz lásd: West 1983, 74–75.

73 Damaszkiosz, hasonlóan Olümpiodóroszhoz, úgy értelmezi a *Phaidón* 69d-t, hogy a filozófus annyiban bakkhosz, hogy el tudja magát oldozni a keletkezés titáni szétszórtságától, és újra eggyé képes válni (*In Phaed.* I. 166.).

Az orphikus alvilágfelfogás kapcsán két motívumra szükséges koncentrálnunk, a *katabasziszra* és a sárra. Több olyan orphikus költeményt is számon tartanak, mely a *Katabaszisz eisz Haidou* (*Hádészba való leereszkedés*) címet viseli.⁷⁴ Az iratok tartalma ismeretlen, de feltehetően Orpheusz alvilágjárását énekeltek meg. A filozófus barlangvilágba való visszaereszkedéséről már szóltunk, de az orphikus párhuzam azt is világossá teszi, hogy a filozófust egyfajta hősként, megmentőként (*szótér*) kell felfognunk.⁷⁵ A másik motívum, a sár némi magyarázatra szorulhat, hiszen a hasonlat nem tesz említést róla. Valójában azonban – ahogy azt bármely barlangban tett látogatás tanúsítja – a barlangok elképzelhetetlenek sár nélkül. Ennek megfelelően a dialektikát tárgyaló szakaszban Platón megjegyzi, hogy ez a tudomány képes arra, hogy kihúzzon a barbárság sarából (*borboró barbarikó* – 533d.1). A sár szimbolikáját támasztja alá továbbá az is, hogy a *Phaidón* geográfiájának ez igen hangsúlyos eleme, illetve, hogy a *Parmenidész*ben azt olvashatjuk, a sárnak nincs ideája.⁷⁶ Mindkét leírás összeköti tehát a sár az ontológiai alsóbbrendűséggel. A sár ugyanakkor az orphikus alvilágkép elengedhetetlen kelléke: Olümpiodórosz a *Phaidón*hoz írt kommentárjában egyértelműen orphikus eredetűnek állítja be azt a szakaszt, mely arról szól, hogy a beavatlatlanok az alvilágban sárban fognak heverni (*en borboró keiszetai* – 69c.6).⁷⁷ Úgy vélem tehát, hogy Platón átvette ezt az ábrázolást, és a sárat mint idea nélküli, kimondottan megformálatlan és földies jelenséget, szimbolikusan fogta fel. Erről később, a *Phaidón* kapcsán még ejtek szót.

A püthagoreus előzmények tisztázása során két nehézséggel kell megbirkóznunk: először is szinte lehetetlen az orphikus és püthagoreus gondolatok egymáshoz való viszonyát problémamentesen tisztázni, másodsor pedig óvakodnunk kell attól, hogy az újplatonikus szerzők platonizáló tendenciáit túl komolyan vegyük. Utóbbi azt jelenti, hogy egyes újplatonista szerzők Püthagorasz-képe erősen támaszkodott a platóni filozófiára, ezért nem járunk el helyesen, ha ezen életrajzokhoz kritika nélkül viszonyulunk.⁷⁸ Ami az előbbit illeti, azon elsőre túlzónak tűnő kijelentések, mint például Olümpiodóroszé (Platón mindenütt Orpheuszt parafrázálja), Prokloszé (Platón az istenekre vonatkozó tudását püthagoreus és orphikus iratokból merítette), illetve Hermipposzé vagy Timóné (Platón a püthagoreus Philolaosztól lopta a *Timaioszt*),⁷⁹ azt igazolják, hogy már az ókori filozófusok sem tudták eldönteni, melyik mozgalomnak tulajdonítsák a döntő befolyást. A modern szerzők úgy igyekeznek megoldani

74 *OF test.* 222-223., 225., fr. 293-296. Wright szerint a motívumot utólag, platóni hatásra tulajdonították az orphikusoknak (Wright 1906, 139. 1. j.), aminek ellentmond az Orpheusz-mítosz az alvilágjárásról.

75 Stewart 1905, 252. Egy *Szótéria* című orphikus műről is maradt feljegyzés (*OF test.* 223.).

76 *Parmenidész* 130c-d.

77 *In Phaed.* 8. 7. 2. (= *OF fr.* 235.), ill. Guthrie 1952, 160. Ugyanilyen képet tár elénk az *Állam* 363d.6 is.

78 Riedweg 2005, 20-25. Riedweg éppen a *Phaidónt* és a barlanghasonlatot nevezi meg Porphüriosz és Iamblikhosz Püthagorasz-képének forrásaként.

79 *In Phaed.* 10. 3. 13., *Th. Pl.* I. 26. 2-4., ill. DL VIII. 85. 4-8. és fr. 828.

ezt a kérdést, hogy a két irányzat összefonódásának módját próbálják kibogozni: valószínűnek tűnik, hogy Püthagorasz bizonyos tanításait orphikus forrásokból merítette, ahogy az is, hogy a korai püthagoreusok a megfelelő autoritás érdekében Orpheusz-nak tulajdonították több írásukat is.⁸⁰ Riedweg interpretációja – mely arra hívja fel a figyelmet, hogy Orpheuszt gyakran Püthagorasz tanítójának nevezték – úgy vélem követhető abban a tekintetben, hogy Püthagorasz az orphikus tanok egyfajta reformeraként fogja fel.⁸¹

Összhangban az elhangzottakkal, a *szóma*–*széma* és a reinkarnáció tana egyaránt meghatározó a püthagoreus gondolkodásban. Dodds szerint a szójáték kimondottan püthagoreus,⁸² ugyanis Platón az orphikusoknak a fent már említett eltérő etimológiát tulajdonítja, a *Gorgiasz* bölcse, akitől Szókratész a szójátékot hallotta, pedig feltételezhetően egy püthagoreus (sokak szerint maga Philolaosz).⁸³ Püthagorasz és a reinkarnáció tanának viszonyát jól illusztrálja Empedoklész 129. töredéke,⁸⁴ mely Püthagoraszra utalva egy olyan férfiút mutat be, aki tíz vagy húsz emberöltőt élt meg.⁸⁵ A tan komolyan vételét továbbá jól igazolják azok az aszketikus életszabályok, melyek e körforgásból való kiszakadást és a tiszta életet célozzák meg. Az orphikus beavatások és azok üdvözítő hatása tehát ilyen módon alakulnak át és élnek tovább a püthagoreus közösségeken belül. De akár az orphikus, akár a püthagoreus felfogásra tekintünk, a test mint börtön vagy sír elszakíthatatlan attól a sötétségtől és haláltól, melyből a léleknek ki kell törnie.⁸⁶

A Püthagoraszról szóló számos csodálatos történet közül számunkra az a fontos, mely a filozófus alvilágjárását, barlangba való leereszkedését (*katabaszisz*) beszéli el.⁸⁷ Ahogy arra Burkert felhívja a figyelmet, a motívum igen elterjedt, ám meglepő mó-

80 Ehhez lásd Burkert 1972, 128-132., KRS 329., Trépanier 2004, 123-125.: a püthagoreizmus mint „az arisztokraták orphizmusa”. Hérakleitosz is ilyennek látja Püthagorasz, amikor *polümáthiével* jellemzi (fr. 40.).

81 Riedweg 2005, 63., ill. 75.

82 Dodds 1959, 298., ill. 300.

83 Fr. 14.: „Azok a régi emberek, akik isteni dolgokkal foglalkoztak, valamint a régi jóskok is tanúsítják, hogy a lélek büntetésből van összekötve a testtel, és abban mint sírban van eltemetve.” Platón 1998.

84 Fr. 129. 3-6.: „Mert midőn ez teljes elméjével odafigyelt, / könnyen látta az összes dolgok mindegyikét / tíz vagy húsz emberöltő során.” Magyar fordítás: Steiger 1998, 156.

85 Az azonosításhoz lásd Burkert 1972, 137-138., Steiger 1998, 191., ill. Trépanier 2004, 125. Trépanier arra hívja fel a figyelmet, hogy a püthagoreusok szokása volt nem kiejteni a mester nevét.

86 Cornford értelmezése a püthagoreizmust mint markáns dualizmust mutatja be, melyet a gonosz és a jó, illetve a sötétség és a fény harca határoz meg (Cornford 1922, 141.). Ez a megközelítés azonban egyértelműen Porphüriosz és Iamblikhosz platonizáló Püthagorasz-képéből táplálkozik. Előbbinél azt olvashatjuk, hogy Püthagorasz gondolkodása az egy és a kettősség (*düasz*), a fény és a sötétség ellentétére épül (*Vita Pyth.* 38.), míg utóbbi úgy fogalmaz, hogy fény nélkül nem lehet a püthagoreus dolgokról beszélni (*De vita Pyth.* 23. 105. 5.). Ezt a tételt máshol úgy teszi érthetővé (*Prot.* 114. 12-19.), hogy a fény biztosít minden szépet az életben, ahogy a sötétségtől való elfordulást (*periagein*) is.

87 DL VIII. 3., ill. 41., Porphüriosz *Vita Pyth.* 17. 5-6., Iamblikhosz *De vita Pyth.* 5. 27. E történetekben többször is felbukkan a már ismerős Ida-hegyi-barlang.

don nem Orpheusz, hanem olyan bölcsek miatt, mint Epimenidész, Zalmoxisz vagy Trophóniosz.⁸⁸ E bölcsek történeteiben a barlanglátogatás mindig valamilyen emberfeletti képesség megszerzésével jár együtt. Püthagorasz barlangból való visszatérése ugyanígy jellemezhető: Burkert szerint a filozófus nem mást ismer fel, mint a reinkarnáció körforgását, hiszen feljövele egyet jelent azzal, hogy a halál nem végpont, hanem átmeneti állapot. Püthagorasz tehát egyfajta beavatást él át, amit alátámaszt Diogenész Laertiosz beszámolója is, mely szerint a filozófus anyjával (*métér*), azaz Démétérrel találkozott.⁸⁹ Azon misztériumok élményvilága bizonyul így a bölcs tudás forrásának, melyről korábban már bőven ejtettem szót.

b) Empedoklész

A hasonlat empedoklészi gyökerekre való visszavezetése komoly múltra tekint vissza, hiszen már Plótinosz és Porphüriosz is együtt említette a két filozófus barlangját.⁹⁰ A párhuzamot egész biztosan nem a külalak miatt állították fel, hiszen az empedoklészi *antron* befedett, azaz felszín feletti barlang, míg a platóni *szpelaion* föld alatti üregekhez hasonlatos.⁹¹ Az egymás mellé állítást épp ezért a szimbolika magyarázza: az újplatonikus gondolkodók úgy vélték, hogy mindkét barlang azt az érzékelhető világot jeleníti meg, amiben élünk. Mielőtt ezt megvizsgálánk, nézzük meg, pontosan milyen is Empedoklész barlangja.

A *Tisztulások* fennmaradt töredékei a vétkezett, bukott daimónok sorozatos inkarnációinak állomásaként mutatják be a barlangot: „Elérkeztünk ehhez a befedett barlanghoz...”⁹² Indokoltnak tűnik a 118. és 121. töredék nihilisztikus ábrázolását e sorra vonatkoztatni: szokatlan és örömtelen hely ez, ahol a sötétségben a gyilkosság,

88 Burkert 1972, 150-159. Epimenidész hosszú évekig aludt valamelyik krétai Zeusz-barlangban, álmában istennel társalgott és látnoki képességre tett szert. A thrák Zalmoxisz három évig tartózkodott egy barlangban, majd a negyedik évben visszatért a halálból halhatatlanságát hirdetve; ez után mint barlangban élő istent tisztelték. Trophóniosz szintén egy barlangban tűnt el, és ezután jóistenként élt tovább, barlangja pedig fontos alvilági kultuszhelyként működött. (Ezekhez lásd Ustinova könyvének vonatkozó fejezeteit.)

89 Az azonosításhoz lásd Burkert 1969, 25-27., ill. Kerényi 2003, 311-313. Burkert továbbmegy és Parmenidész éjből a napba vezető útját is ebben a démétéri-püthagorasz hagyományban helyezi el. Az elei filozófusok *katabasziszát* igazolja az elei iskola alatt feltárt földalatti *cryptoporticus* is (Ustinova 2009, 192-193.).

90 *Enn.* IV. 8. 1. 34-35., IV. 8. 3. 4-5., ill. *A nimfák barlangja* 8. 13-18. Proklosz hasonló módon, bár nevek említése nélkül helyezi egymás mellé az *antron* és a *szpelaion* szavakat (*In Tim.* I. 333. 28.).

91 Irányadónak tekintem ebben a vonatkozásban Lautner Péter Porphüriosz-fordítását, ahol az *antron* barlangként, a *szpelaion* föld alatti üregként szerepel. Fontos különbség, hogy előbbi általában járatokkal rendelkezik, míg utóbbi – ahogy a hasonlatból is láthatjuk – egyszerű felépítésű.

92 Fr. 120. Magyar fordítás: Steiger 1998, 154.

a gyűlölet, a betegség és a rothadás otthonos.⁹³ Innentől azonban ingoványos talajon kell mozognunk. A bevett interpretáció Erwin Rohde érvelését követi, mely szerint az empedoklészi *Jammerthal* nem maga az alvilág, hanem a „földi pokol”, azaz a romlott hűsköpenybe burkolt daimónok élettere.⁹⁴ Természetesen az alvilág és az emberi világ ilyen összekapcsolása egy barlangban a hasonlat tökéletes előképének tekinthető. A sor azonban – leszámítva az újplatonikus prezentációt – olyannyira nélkülöz mindenfajta kontextust, hogy gyökeresen eltérő értelmezések is napvilágot láttak. John Raven például úgy gondolja, hogy egy eszkatologikus mítosz helyszínéről van szó, míg Peter Kingsley szerint az újplatonista interpretáció naiv, kritikátlan átvétele történt, miközben az empedoklészi kozmológia teljességgel kizárja a bevett értelmezést, és a költemény ténylegesen a Hádész festi meg.⁹⁵ Kingsley érvelésének elfogadása azt jelentené, hogy arról, amiről eddig azt gondoltuk, hogy előzmény, be kell látnunk, hogy a platonizmus visszavetítése a múltba. A kérdés azonban aligha zárható le végérvényesen.

c) A *Phaidón* geográfiája

A *Phaidón* szoros kapcsolata a barlanghasonlattal teljesen nyilvánvaló, hiszen a dialógus záró mítoszból az derül ki, hogy az emberek a föld egyik üregében (*koilosz* – 109d.7) élnek. Azon túl, hogy ez a *koliosz* éppen olyan föld alatti üreg, mint a hasonlat barlangja, és ugyanúgy egy tiszta lakóhellyel (*katharan oikészin*) szembeállított börtön (*deszmótérion* – 114c.1), a két üregről nyújtott szókratészi leírás is egybecseng.⁹⁶ A dialógus egész alapvetése, a lélek testtől való eloldozásának (*lúsziész* – 67d.9) és neveltetésének (*paideia* – 109d.3) szükségessége, szintén világos előzménye a barlang szabadulástörténetének. Nyugodtan kijelenthetjük tehát, hogy a hasonlat barlangja a mítosz geográfiájának szerves részét alkotja. Ugyanakkor nem e platóni mítoszt tekintjük a hasonlat filozófiai előzményének,

93 Fr. 118.: szokatlan hely (*aszünéthea khóron*); fr. 121.: örömtelen hely (*aterpea khóron*). Előbbi kapcsán érdemes megjegyezni, hogy amikor Szókratész a barlangból való kiszabadulás, illetve a visszaereszkedés látási zavarait beszéli el, akkor hangsúlyozza a megszokás vagy átszokás (*szünétheia*) szükségességét (*Állam* 516a.4, 517a.2). Ez esetleg közvetlen utalás is lehet Empedoklész írására.

94 Rohde 1908, 178. Ehhez lásd még: Wright 2001, 276-282.

95 KRS 454., ill. Kingsley 1996, 36-42. Raven felvetését jól illusztrálja az *Ēr* látomása az *Állam* végén: a lelkek egy csodálatos helyre érnek, ahol két-két hasadék (*khaszma*) található a földön és az égben, melyeken keresztül végül eltávoznak (614c). Kingsley érvelése három pillérré épül: (1) az *aitbér* nem azonosítható a Hádészsal, az ugyanis teljesen máshol helyezkedik el Empedoklésznel, mint a platonistáknál (a mindenség legkülsőbb rétege), (2) a 111. töredék utolsó sora („fölkelted a Hádészből a meghalt férfi erejét”) kizárja, hogy az alvilágot allegorikusan fogjuk fel, (3) ez pedig a *katabszisz* elterjedt motívumát idézi fel, ami a halottak alvilágból való felhozatalát jelenti.

96 A mítosz szerint egyes üregek mélyebbek és szélesebben kitérülnek (*anapeptamenousz mallon*), mint a mi lakhelyünk, mások mélyebbek, de szűkebb bejáratúak (111c.6). Ugyanezt a leírást kapjuk az *Államban*: a barlangnak a fény felé kitérülő (*anapeptamenén*) bejárata van (514a.3).

hanem a mítosz lehetséges forrásait: ha fel tudjuk tárni a mítosz eredetét, hasonlatunk forrása is világossá válik. Peter Kingsley úttörő munkája ebben a tekintetben alig túlbecsülhető.⁹⁷ Az elemzés leginkább azt az uralkodó felfogást (vagy hitet) támadja meg, mely szerint Platón olyan zseniális író, akinek mítoszai másra teljesen visszavezethetetlenek. Ezt a mítosz különböző – földrajzi, püthagoreus, kultikus és orphikus –, egymással jól összeszórt rétegeinek szétválasztásával igyekszik igazolni.

Haladjunk sorban és koncentráljunk először a mítosz földrajzi vonatkozásaira. A geográfia egyértelmű fogódzót nyújt számunkra akkor, amikor a föld alatt folyó sár- és tűzfolyamokat Szicíliához köti (111e.1). Kingsley épp ezért azt javasolja, hogy vessük egybe a mítoszt Sztrabón Szicíliát ábrázoló leírásával.

Az egész sziget üreges [*koilé*] a föld alatt, telve folyókkal és tűzzel, mint a tyrrhéni tenger egészen Kymaiig, mint említettük. A szigetnek tehát sok helyén vannak meleg vízű források [*thermón hüdátón*], amelyek közül a selinusi és himerei sós, az aigestai azonban iható. Az Akragas-vidéki tavak tengervíz ízűek, de eltérő természetűek, az úszni nem tudók sem merülnek el bennük, hanem fa módjára a felszínen úszkálnak. Palikoiban olyan nyílások [*kratérasz*] vannak, amelyekből kúp alakban szökik fel a víz, és ismét ugyanabba a mélyedésbe hull vissza. A Matauros melléti barlangban [*szpélaion*] van egy jó tágas akna [*szürigga*], s azon keresztül folyik nagy távolságra egy folyó láthatatlanul, azután feltör a föld felszínére, mint ahogyan az Orontés Syriában, amely Apameia és Antiokheia között egy Kharybdis nevű szakadékba [*khaszma*] zuhan, azután 40 stadionnyi távolság után ismét előjön.⁹⁸

A mítosz és a tájkép hasonlóságának mértéke, mind az alkotóelemek, mind a vizek dinamikájának tekintetében megdöbbentő: a hatalmas szakadékokkal, üregekkel, kráterekkel és barlangokkal tarkított felszín, a föld alatti régiót uraló láva, az eltűnő és felbukkanó folyamok, tavak, illetve (meleg) források ugyanazt a világot idézik. Kingsley szerint az ókorban valójában teljesen bevett volt a *koilosz* vagy *enkoilosz* kifejezésekkel a szicíliai kráterekre utalni, ahogy a kráterekben kavargó vizeket is tipikusan szicíliai jelenségeként fogták fel.⁹⁹ Ezt erősíti ezen felül az is, hogy mindkét geográfiában hangsúlyos szerepet kap egy olyan szakadék (*khaszma*), mely a vizek mozgását biztosítja, illetve az az intenzív előtörés, mely a vizeket

97 Kingsley megjegyzi, hogy a *Phaidón* mítoszának tisztázása a barlanghasonlat megértését is nagyban elősegíti (Kingsley 1996, 106.), bár ezt nem tartja feladatának. A következőkben a könyv 6-10. fejezeit igyekszem röviden összefoglalni (71-132. o.).

98 *Geo.* VI. 2. 9. 2-16. Főleg azon tájleírások görög megfelelőit adtam meg, melyek a platóni mítoszban is felbukkannak (*koilosz*: 109b.5, 109c.2-3, 110c.7, 111c.5; *thermón hüdátón*: 111d.6; *kratérasz*: 111d.5; *szürinx-széránx*: 110a.5; *khaszma*: 111e.6, 112a.5). Érdemes megjegyezni, hogy a sztrabóni leírásban a *koilosz* és a *szpélaion* egymás mellé kerül: ugyanúgy folyók áramlanak bennük. Platón ezt úgy hasznosítja, hogy az üregekben lévő folyamok által hangsúlyozza a változás héraikleitoszi világát.

99 Kingsley 1996, 83-84. Arra a scholiára, mely az Etna kapcsán összeköti a krátert az üreggel (Schol. Soph. *OC* 1593), már Burnet felhívta a figyelmet, tehát az értelmezés nem előzmények nélküli (Burnet 1911, 134.).

jellemzi. Ha elszakadunk Sztrabón leírásától, a mítosz további két elemét is Szicíliahoz kapcsolhatjuk. Ott van először is a sok tűz (*polü pür* – 111.d7), mely Empedoklész azon, feltehetőleg az Etna által ihletett töredékét idézi,¹⁰⁰ mely szerint sok tűz (*polla púra*) ég a föld alatt, illetve a mindent ellepő sár, mely szintén szerves része ennek a vulkanikus világnak. Wright kérdésére tehát most már képesek vagyunk megalapozott választ adni: a hasonlat barlangja nem az attikai Variból, hanem Szicília vidékéről származik. Ha felelevenítjük Thuküdidész igen nihilisztikus képét, mely az athéni sereg jól ismert szicíliai végpusztulását tárja elénk a helyi barlangbörtönökben, e *koilosz* romlottsága újabb dimenziókat nyer.

A szürakuszaiak kezdetben nagyon kegyetlenül bántak a kőbányába zárt foglyokkal. Ezeket, akiket egy szűk mélyedésben [*koiló*] zsúfoltak össze, amely felett nem volt fedél, először a perzelő napsugár és fullasztó hőség, majd az időjárás megváltozása s a fagyos éjszakák miatt kapott betegségek gyötörték. S mivel a szűk helyen összeszorulva minden dolgukat is itt végezték, s hozzá még az időjárásváltozás vagy valamilyen betegség következtében elhunytak holtteste is ott heverték egy halomban, kibírhatatlanul bűzös volt a levegő. S végül még az éhség és szomjúság is gyötörte őket, mert nyolc hónapon át fejenként naponta egy kotülé vizet és két kotülé lisztet kaptak. Nem volt az az ilyen helyzetben elképzelhető szenvedés, amely ne gyötörte volna őket.¹⁰¹

Az empedoklészi *Tisztulások* örömtelen helyére emlékeztető beszámoló érzékletesen mutatja be, hogy a rossz körülmények, az anyagcsere és a rothadás miatt mennyi szenvedés származhat az emberi testből. Nem túlzunk, ha feltételezzük, hogy e történelmi események nyomán egy athéni fejében a szicíliai üregek végérvényesen összekapcsolódhattak a betegséggel és pusztulással. Ha ezt figyelembe vesszük, rögtön érthetővé válik, hogyan keveredik bele e földrajzi mítoszba valami teljesen más: Szókratész az emberek lakhelyét rothadással és betegséggel (110e), míg az igazi földet a betegség hiányával (*anoszousz* – 111b.2) jellemzi. Utóbbit éppen az teszi lehetővé, ami az athéni katonáknak nem adatott meg: az ideális időjárás (*kraszisz*). Valójában azonban sokkal többet foglal magába a szicíliai táj, hiszen már egy platóni előtti hagyomány az Etna aljában lokalizálta a Tartaroszt,¹⁰² ahogy korábban arról is említést tettünk, hogy a szicíliai krátereket és barlangokat az alvilág lejáratainak tekintették. A tájkép tehát egyben a Hádészt is jelenvalóvá teszi.

Második lépésben Kingsley azt a közeget kutatja, mely a szicíliai geográfiát közvetíthette Platónnak. Valójában ez a feladat nem nehéz: az egész dialógus hemzseg a püthagoreus gondolatoktól, ahogy Burnet is számos püthagoreus motívumot különített el a záró mí-

100 Fr. 52. Lásd ehhez Wright 2001, 199. A Püriphlegethón („a tüzzel égető”) folyó ennek a vulkanikus jelenségnek a világos kifejezése.

101 *A peloponnészoszi háború* VII. 87. 1-2.

102 Pindarosz *I. püthói óda* 15-28.

toszon belül.¹⁰³ Ezek közül a legfontosabb talán az a Philolaoszhoz köthető eszkatológia, mely egy égi „ellen-földet” állít a mi földünkkel szembe.¹⁰⁴ Ez az igazi föld szerves egységet alkot a *Gorgiasz* püthagoreusának *szóma–széma* gondolatával: ha szó szerint vesszük a *Phaidón* mítoszt, az alvilági tavak és folyamok az emberek lakta üreg alatt helyezkednek el, de ha az egészre a földfelszín felől tekintünk, akkor a kettő egy alvilágot alkot, az emberek élete pedig valójában halál (*nün hémeisz tethnamen – Gorgiasz* 493a.2). Tehát a két dialógus püthagoreus mítoszait egymás mellé helyezve egy összefüggő képet kapunk a „földi pokolról”, illetve annak ellenpólusáról, az igazi, égi földről. Kingsley szerint így nincs más dolgunk, mint szó szerint venni Szókratész azon megjegyzését, hogy a mítoszt valakitől hallotta („valaki meggyőződött róla” – 108c.7). Ennek az illetőnek – ahogy azt a *Gorgiaszban* is láthatjuk¹⁰⁵ – ugyanúgy egy dél-itáliai püthagoreusnak kell lennie, ugyanis nem lehet merő véletlen, hogy együtt kapunk kézhez egy szicíliai geográfiát és egy nyugati eszkatológiát. Platón kapcsolata ezen nyugati püthagoreus körökkel ugyanakkor nagyon is jól ismert ahhoz, hogy a mítosz származását ne tulajdonítsuk másnak.

Korábban már láthattuk, hogy a püthagoreizmus hogyan fonódott össze a Démétér-vallással. A továbbiakban Kingsley ugyanezeket a gyökereket tárja fel a mítosz kapcsán. Szicíliában igen domináns volt Démétér és Perszeponé kultusza, amit jól illusztrál az a történet is, mely szerint Zeusz nászajándékként adta a szigetet Perszeponénak. Ennek megfelelően a mítosz több eleme is a háttérben lévő kultuszra utal. Szürakusza mellett egy forrást, ahol Hádész elragadta Perszeponét, Küanének neveztek; Platón pedig éppen ezzel a mélykék (*küanosz*) színnel írja le az egyik alvilági folyamatot, a Kókiüoszt. A *küanosz* kétségtelenül a gyász színe, és azon misztériumokkal van összekötöttesben, melyek Démétérnek a lánya elvesztése feletti fájaldmát fejezték ki. Kingsley azonban nem áll meg itt és a mítosz meghatározó komponenseit, az egymás mellett fekvő Akherusziasz és Sztüx tavakat, illetve a Püriphlegethónt is lokalizálja Itáliában: Sztrabón leírása Kümé (fent Kymai) környékéről valóban e mitikus tájat idézi.¹⁰⁶ A mondák szerint Odüsszeusz éppen itt találkozott az alvilági szellemekkel, de fontosabb számunkra az, hogy az egész vidéket Perszeponénak szentelték. E kontextus fényt vethet arra, miért az Akherusziasz-tóban tisztulnak meg (*kathairomenoi – 113d.7*) a lelkek az újjászületés előtt. A kettő, Szicília és Kümé környéke, viszonylag távol esik egymástól, ám Pindarosz és Sztrabón egyaránt összekötik e vulkanikus vidékeket.¹⁰⁷ A lényeg tehát ugyanaz: e kráterekkel és üregekkel

103 Burnet 1911, 128-131.

104 Ehhez lásd A17a, A20, ill. Burkert 1972, 347-348.

105 *Gorgiasz* 493a.5-6: „egy szellemes mítoszmesélő, gondolom, valami szicíliai vagy itáliai ember”.

106 *Geo.* V. 4. 5.

107 Pindarosznál az olvashatjuk, hogy Kümé és Szicília hegyei temetik be Tüphónt, míg Sztrabón azt írja, hogy a két vidéket föld alatti tüzek és üregek (*koiliasz*) kapcsolják össze (*I. püthói óda* 18-19., ill. *Geo.* V. 4. 9. 12-15.). Damaszkiosz szintén a föld alá betemetett sárkányistenekre asszociál (*In Phaed.* I. 539.).

tarkított vulkanikus vidékek vallásos jelentősége és „halálhoz kötöttsége” ott lüktet a püthagoreus történet háttérben.¹⁰⁸

Amikor azt gondolnánk, hogy mélyebbre már nem lehet ásni, Kingsley gondolatmenete új fordulatot vesz: bár kétségtelen, hogy a mítosz püthagoreus közvetítés segítségével jutott el Platónhoz, mégis feltételezi, hogy az eredeti költemény orphikus volt. Ennek bizonyítása érdekében – túl a párhuzamos szicíliai jelenlétén – azokat az összefüggéseket mutatja be a két mozgalom kapcsán, melyeket korábban már áttekintettünk. Ezt egészíti ki a dél-itáliai Démétér-vallás és az orphizmus alapvető kapcsolatának feltárása,¹⁰⁹ illetve a döntő orphikus hatást tekintve olyan ókori filozófusok komolyan vétele, mint Olümpidórosz, Damaskiosz vagy Proklosz. Kingsley azért sejt egy eredeti orphikus költeményt a háttérben, mivel a mítosz vázát alkotó három komponens, a sár, a négy alvilági folyam, illetve az egész földet átszelő szakadék (*khaszma*), egyaránt orphikus elem. A sár szerepéről az orphizmuson belül Olümpidórosz kommentárja kapcsán korábban már beszéltünk: a sárfolyamok és sártavak által megfestett mitikus alvilágkép, illetve a sártól való megtrisztulás feladata szükségképp utal az orphikus eredetre. Másodszer, Damaskiosz a négy alvilági folyamhoz (az Ókeanosz, az Akherón, a Püriphlegetón és a Kókiütosz) írt kommentárjaiban többször is orphikus hagyományról beszél, mely hagyományban a négy folyó a négy elem (a fenti sorrend szerint: a víz, a levegő, a tűz és a föld) allegorikus megfelelője; Proklosz pedig egy hasonló orphikus költeményt idéz e folyókról azt állítva, hogy Platón innen vette a mitikus részleteket.¹¹⁰ Természetesen igen valószínűtlen, hogy ezen újplatonikus gondolkodók egy platóni hatás alatt álló, késői orphikus irodalomra hivatkoznának, ahogy a Derveni papirusz is nyilvánvalóvá teszi, hogy Platón idejében már jelen voltak allegorizáló tendenciák az orphizmuson belül. A harmadik elem, a Tartarosz mint a földet átszelő, feneketlen hasadék – ahogy arra már Guthrie is felhívta a figyelmet – szintén jelen van az orphikus irodalomban, ám abban tér el a korábban már említett hésziodoszi hasadéktól, hogy nincsenek határai.¹¹¹ A fentiek oda vezetnek, hogy Kingsley megalapozottnak tartja, hogy elfogadjuk Proklosz imént említett állítását, illetve Olümpidórosz megjegyzését (Platón mindenütt Orpheuszt parafrázálja). Végző következtetését – hogy a *Phaidónt* záró elbeszélés háttérében valójában a *Kratér* című elveszett orphikus költemény húzódik meg, melyben Orpheusz egy kráteren át ereszkedik le az alvilágba – nekünk már nem kell követnünk, ám a mítosz eredetének feltárása a különböző rétegek felsorakoztatása által kulcsfontosságú lesz végző konklúzióknak szempontjából.

108 Kerényi 2003, 289.: „[A]z ó-itáliai kultúrára [...] a keletkezéshez és elmúláshoz, halálhoz és alvilághoz való kötöttség jellemző.” Kerényi szerint éppen ez a kultúra húzódik meg a helyi orphikus és püthagoreus mozgalmak háttérében.

109 Az orphikus irodalmon belül visszatérő téma Perszeponé sorsa (Kingsley 1996, 115., Guthrie 1952, 133-135.). Az orphizmus és az elusziszi misztériumok kapcsolatához lásd West 1983, 24.

110 *In Phaed.* I. 497., 541., II. 145. (= *OF* fr. 123., 125.), ill. *in Plat. Rem Publ.* II. 340. 11-20. (= *OF* fr. 222.). Utóbbi egy rövid idézet egy orphikus költeményből, melyben a platóni mítosz több folyója is felbukkan.

111 Guthrie 1952, 168-169. *OF* fr. 66. Hésziodoszhoz lásd a 71. jegyzetet.

A fentiek segítségével egy fontos tévedéstől szabadulhatunk meg: többen úgy vélték, hogy a *Phaidón* mítoszának háttérében Empedoklész húzódik meg,¹¹² ahogy az egyoldalú újplatonikus interpretáció miatt a barlanghasonlat eredetét is a szicíliai filozófushoz kötötték. Valójában azonban Empedoklész nem forrás, hanem ugyanannak a nyugati-püthagoreus hagyománynak a része, mint Platón. Ezért bukkannak fel gondolkodásában vagy élettörténetében olyan elemek, mint a barlang, a meleg források, a kráter vagy a „sok tűz”.

Összefoglalás

A barlang motívumát látszólag össze nem függő területeken, a mitológiában, a misztériumokban, a drámában és a filozófiában vizsgáltam. A mitológián belül megkülönböztettem egymástól a barlang élet- és halál-oldalát, melyek közül utóbbi bizonyult meghatározónak: Aszklépiosz, Tüphón és Bendisz mítoszai egyaránt a barlang halálhoz kötöttségét húzták alá. Aszklépioszban azonban mindkét oldal jelen volt, ami a halálból az életbe való átmenetel lehetőségét vetítette előre. Gregory Nagy elemzése az *Odüsszeiáról* igazolta ezt a gyanút, ugyanis a barlang már Homérosznál egy olyan szimbolikus közegnek mutatkozott, mely képes kifejezni ezt a megmenekülést vagy visszatérést. Erre a vonalra illeszkedett a továbbiakban a misztériumok tárgyalása, ahol is arra a következtetésre jutottunk, hogy a misztériumok élményvilágának felelevenítése elengedhetetlen a barlanghasonlat megértéséhez. A drámákra koncentráló szakaszban kitértem a barlang és a primitív élet alapvető viszonyára, illetve két pontban – Philoktétész története, illetve a platóni vígjátékkritika által – igazoltam újra a halál-oldalt. A filozófiai előzményeket felsorakoztató fejezet az orphikusokat és a püthagoreusokat, Empedoklést, illetve a *Phaidón* geográfáját vette górcső alá. Az orphikusok és a püthagoreusok hatása megkérdőjelezhetetlen: a test szétszórtságából és halálából való megmenekülés mindkét mozgalomban központi szereppel bír, ahogy a barlang–alvilág bizonyos előképei is jelen vannak. De nem pusztán a barlang halál-oldalához kötöttük ezeket a filozófiai előzményeket, hanem a misztériumok élményvilágához is. A különböző szálakat azonban végérvényesen Kingsley *Phaidón*-elemzésének köszönhetően foghatjuk össze: nem csupán arról van szó ugyanis, hogy a legfontosabb előzmények (a barlang halál-oldala, a misztériumok, az orphizmus és a püthagoreizmus) mind-mind feltűnnek a barlanghasonlat kontextusát élénk táró mítoszbán, hanem hogy ezek *együtt*, egymásra épülve, egy szerves egészet alkotva állnak a háttérben. A bemutatott *Phaidón*-interpretáció tehát nemcsak felsorakoztatta a korábbi széttartó gondolatokat, hanem összefűzte őket és rámutatott arra a komplex vallásos és filozófiai szövetre, melybe a hasonlat beágyazódik. Azzal a szokásos kettősséggel szembesülünk újra, amivel már máshol is találkozhattunk: Platón igyekszik magát elhatárolni az őt megelőző vallásos

112 Burnet 1911, 127. és 134.

hagyománytól, s ez bizonyos tekintetben meg is valósul, ám egy másik szempontból nézve ez a törekvés teljességgel sikertelen. A barlangot ugyanis a görög vallás tette olyan jelentésben gazdag közeggé, hogy annak orphikus–püthagoreus továbbélése képes lehessen alapot szolgáltatni az *Allam* híres képe számára. A vonal tulajdonképpen egyenes és folytonos.

Érdeemes végül azokat a korlátokat tisztáznunk, melyek a fenti gondolatmenetből következnek. Természetesen sok mindent megtudhatunk azáltal, hogy alaposan végigbongésszük az előzményeket és a barlanghoz fűződő különböző jelentésrétegeket összegyűjtjük. De mind a mitológia, mind a misztériumok, mind az orphikus–püthagoreus eszmék kapcsán világossá vált, hogy egy olyan meghatározó és egyben megrendítő élményvilág húzódik meg a háttérben, amit nem biztos, hogy pusztá belehelyezkedéssel meg lehet érteni. Az „érzéki hagyomány” és a „göröggé válás” Kerényi-féle kritériumai a filozófiatörténeti munka során itt szokatlanul fontossá válnak. Az elsőt azt teszi igazán szükségessé, hogy a barlanghasonlat elszakíthatatlan attól a földrajzi közegetől, mely megihlette. Látni a szicíliai tájat és hatása alá kerülni, mindez talán elengedhetetlen. A második itt azt jelenti: vallásos embernek lenni, átélni a halálból az életbe, a sötétségből a fénybe való kitörés *vallásos* alaptapasztalatát. Nem tekinthetjük ebből a szempontból pusztá véletlennek, hogy a hasonlat egyik központi gondolata, a lélek átfordítása (*periagógé* vagy *metasztróphé*), a keresztény gondolkodásban mint megtérés él tovább,¹¹³ ahogy azt sem, hogy amikor Plótinosz a lélek testbarlangba zuhanását írja le, akkor szokatlan módon saját testéből való felébredésének vallásos élményével nyitja az értekezést.¹¹⁴ Visszatekintve most a gondolatmenet elejére, talán világossá vált, miért tartom elégtelennek az episztemológiai vagy ontológiai kérdések egyoldalú primátusát.

Idézett forrásművek

- Aiszkhülosz 1996, *Leláncolt Prométheusz*. (Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre) In *Aiszkhülosz drámái*. Európa, Budapest.
- Homérosz 1993, *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*. (Ford. Devecseri Gábor), Pantheon, Budapest.
- Kern, Otto 1922, *Orphicorum fragmenta*. Weidmann, Berlin. [OF]
- Platón 1984, *Platón összes művei*. Európa, Budapest.
- Platón 1998, *Gorgiasz*. (Ford. Horváth Judit), Atlantisz, Budapest.
- Platón 2008, *Törvények*. (Ford. Bolonyai Gábor), Atlantisz, Budapest.

113 Jäger 1986, II. 417. 77. jegyzet.

114 *En.* IV. 8. 1.

- Porphüriosz 2004, *A nimfák barlangja az Odüsszeiában*. In Lautner Péter (szerk. és ford.), *Pogány teológia*. Kairosz, Budapest, 7–34. o.
- Strabón 1977, *Geógraphika*. (Ford. Földy József), Gondolat, Budapest.
- Thuküdidész 1999, *A peloponnészoszi háború*. (Ford. Muraközy Gyula), Osiris, Budapest.

Másodlagos irodalom

- Adam, James 1901, *The Republic of Plato*. CUP, Cambridge.
- Betegh Gábor 2004, *The Derveni papyrus: cosmology, theology, and interpretation*. CUP, Cambridge.
- Brunschwig, Jacques 2003, „Revisiting Plato’s cave.” *BACAP* 19, 145–173. o.
- Burkert, Walter 1969, „Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras.” *Phronesis* 14, 1–30. o.
- Burkert, Walter 1972, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard UP, Cambridge.
- Burnet, John 1911, *Plato’s Phaedo*. Clarendon, Oxford.
- Buxton, Richard 1994, *Imaginary Greece: the contexts of mythology*. CUP, Cambridge.
- Cancik, Hubert – Schneider, Helmuth (szerk.) 1996–2007, *Die neue Pauly* (16 Bände). Metzler, Stuttgart – Weimar. [DNP]
- Clinton, Kevin 2007, „The Mysteries of Demeter and Kore.” In Daniel Odgen (szerk.), *A Companion to Greek Religion*. Blackwell, Malden, 342–356. o.
- Cohen, Ada 2007, „Mythic Landscapes of Greece.” In Roger Woodard (szerk.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. CUP, Cambridge, 305–330. o.
- Cornford, Francis M. 1903, „Plato and Orpheus.” *The Classical Review* 17/9, 433–445. o.
- Cornford, Francis M. 1922, „Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition.” *The Classical Quarterly* 16/3-4, 137–150. o.
- Cornford, Francis M. 1941, *The Republic of Plato*. OUP, London.
- Dodds, Eric R. 2002, *Plato: Gorgias*. Clarendon, Oxford.
- Ferguson A. S. 1922, „Plato’s Simile of Light. Part II. The Allegory of the Cave.” *The Classical Quarterly* 16/1, 15–28. o.
- Gocer, Asli 1999, „The Puppet Theater in Plato’s Parable of the Cave.” *The Classical Journal* 95/2, 119–129. o.
- Guthrie, W. K. C. 1952, *Orpheus and Greek Religion*. Methuen, London.
- Guthrie, W. K. C. 1975, *A History of Greek Philosophy. Volume IV: Plato*. CUP, Cambridge.
- Hegy Dolores 2003, *Polisz és vallás*. Osiris, Budapest.
- Hornblower, Simon – Spawforth, Antony (szerk.) 2003, *The Oxford Classical Dictionary*. OUP, Oxford. [OCD]
- Jäger, Werner 1986, *Paideia*. OUP, Oxford – New York.
- Kerényi Károly 1976, *Dionysos: archetypal image of indestructible life*. PUP, Princeton.
- Kerényi Károly 1999, *Az isteni orvos*. Európa, Budapest.

- Kerényi Károly 2003, „Pythagoras és Orpheus.” In *Az örök Antigóné*. Paidion, Budapest, 285–314. o.
- Kingsley, Peter 1996, *Ancient philosophy, Mystery, and Magic*. Clarendon, Oxford.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield M. 1998, *A preszókratikus filozófusok*. (Ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél), Atlantisz, Budapest. [KRS]
- Larson, Jennifer 2007a, *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York – London.
- Larson, Jennifer 2007b, „A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion.” In Daniel Odgen (szerk.), *A Companion to Greek Religion*. Blackwell, Malden, 56–70. o.
- Lear, Jonathan 2006, „Allegory and Myth in Plato’s Republic.” In Gerasimos Santas (szerk.), *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*. Blackwell, Malden, 25–43. o.
- Mitchell-Boyask, Robin 2008, *Plague and the athenian imagination*. CUP, Cambridge.
- Mylonas, George E. 1961, *Eleusis and the eleusinian mysteries*. PUP, Princeton.
- Nagy, Gregory 2007, „Homer and Greek Myth.” In Roger Woodard (szerk.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. CUP, Cambridge, 52–82. o.
- Pangle, Thomas L. 1988, *The laws of Plato*. University of Chicago Press, Chicago.
- Riedweg, Christoph 2005, *Pythagoras*. Cornell UP, Ithaca – London.
- Rohde, Erwin 1909, *Psyche*. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Rosen, Stanley 2005, *Plato’s Republic*. Yale UP, New Haven – London.
- Steiger Kornél 1998, *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Áron, Budapest.
- Stewart, John A. 1905, *Myths of Plato*. Macmillan, London.
- Trépanier, Simon 2004, *Empedocles*. Routledge, New York – London.
- Weller, Charles Heald 1903, „The Cave at Vari. I. Description, Account of Excavation, and History.” *American Journal of Archaeology* 7/3, 263–288. o.
- West, M. L. 1983, *The Orphic Poems*. OUP, Oxford.
- Wright, John H. 1906, „The origin of Plato’s cave.” *Harvard Studies in Classical Philology* 17, 131–142. o.
- Wright, M. R. 2001, *Empedocles: the Extant Fragments*. Bristol Classical Press, London.
- Ustinova, Yulia 2009, *Caves and the Ancient Greek Mind*. OUP, Oxford.

Varga Péter András

1979-ben születtem Szombathelyen. Filozófiai tanulmányaimat az ELTE BTK-n végeztem. 2003-ban OTDK második helyezést értem el, 2005-ben végeztem kitüntetéses diplomával, ugyanebben az évben megkezdtem doktori tanulmányaimat. Edmund Husserl filozófia-fogalmáról írott doktori értekezésemet 2011 decemberében védtem meg *summa cum laude* eredménnyel.

A kölni Husserl-archívumban, a grazi Brentano-archívumban és más egyetemeken végeztem ösztöndíjas kutatásokat. A 2009-es jubileumi Husserl-konferencia társszervezője és két Husserl-kötet társszerkesztője voltam. Husserl, a fenomenológia és a 19-20. századi filozófiatörténet és filozófiatörténet-írás tárgykörében tartottam előadásokat Magyarországon és külföldön (többek között Cambridge-ben, Kölnben és Freiburgban) és írtam tanulmányokat magyar és angol nyelven. 2008 és 2012 között az MTA Filozófiai Kutatóintézet munkatársa voltam. Az Elpis szerkesztőbizottsági tagja vagyok.

Varga Péter András

Husserl „utolsó könyve” – Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában

„Egy könyvet még be akarok fejezni, ez meg kell hogy adasson nekem” – ezeket a szavakat mondta egy feljegyzés szerint Husserl két és fél hónappal halála előtt, 1938. február 7-én éjszaka az ápolójának. Az anekdota hitelessége kérdéses, habár Karl Schuhmann meghatározó történeti kronológiája fenntartás nélkül átvette.¹ Akár elhangzottak azonban e szavak, akár nem, az anekdota maga mindenképpen jól illeszkedik a filozófiatörténet-írás egy régről ismert gyakorlatába: már az ókori antik filológusok felismerték, mit tehetnek, ha valamely preszókratikus filozófus életéről kevés információ állt rendelkezésre: biográfiai eseményeket alkottak a filozófus tantételeiből vagy egyéb megnyilatkozásaiból kiindulva.

Ebbe a historiográfiai gyakorlatba tökéletesen beleillik, hogy Husserl halálos ágyán a befejezendő főművéről beszélt, hiszen számtalan olyan megnyilvánulásáról tudunk, ahol életművének befejezése miatt aggódott. Már 1909-ben, három évtizeddel halála előtt (!) a közeledő „életalkony” miatt nyugtalanzkodott,² 1922-ben pedig, szintén egy Paul Natorp-nak írott levelében, már így fogalmazott, „Lehet, hogy erőim minden emberileg lehetséges megfeszítésével mégis talán csak a hagyatékom számára dolgozom.”³ Husserl utolsó alkotói periódusában pedig gyakran tudatos módon az utókorra akarta halasztani az életműve egységesítésének feladatát. Ahogy Roman Ingardennek írta: „Elég nehéz volt, de végre elértem, hogy már a harmadik hónapja ismét dolgozom, majdnem fiatalos lendülettel a 75. életévem ellenére. A hagyatékomon! A jövő majd keresni fogja, a kutatás *sub specie aeterni* újra fel fog ébredni,

1 Schuhmann 1977, 488. o. Husserl életéről mindmáig nem készült biográfia, és az életrajzi tények leg-részletesebb forrása Karl Schuhmann immár több mint három évtizeddel ezelőtt íródott kronológiája, amelynek tervezett második, javított kiadását Schuhmann 2003-ban történt hirtelen halála akadályozta meg. Jelen esetben Schuhmann forrása Husserl lányának, Elisabeth Rosenberg-Husserlnek a feljegyzései (*Aufzeichnungen aus Gesprächen mit Edmund Husserl während seiner letzten Krankheit im Jahr 1938*). Az Elisabeth Rosenberg-Husserl család – Elisabeth férje múzeumi kurátor volt Berlinben – ekkor már amerikai emigrációba kényszerült, de Elisabeth 1938 elején két hónapra hazautazott haldokló apjához. A Schuhmann által felhasznált forrás hitelessége sajnos ebben az esetben nem ellenőrizhető, mivel Elisabeth Rosenberg-Husserl feljegyzései a leuveni Husserl-archívumban nem kutathatóak. A józan történeti szkepticizmus azonban, azt hiszem, kételyre int bennünket az efféle beszámolók hitelességét illetően.

2 BW V, 111. o. – Husserl műveit, levelezéseit és más kritikai kiadásokat a szakirodalomban bevett rövidítésekkel hivatkozom, melyek feloldását az irodalomjegyzék tartalmazza.

3 BW V, 151–2. o.

és a jövő újra értékelni fogja azt, ami jövő – igazi jövő.”⁴ Erre a feladatra eleinte Heideggert vélte kiszemelni,⁵ majd pedig Eugen Finket, utolsó asszisztensét akarta megbízni az életmű befejezésének feladatával.⁶

1. Egy befejezetlen könyv története

Husserl, mondhatnánk, jóstehetségnek bizonyult aggodalmával, hiszen 1938. április 27-én anélkül hunyta le a szemét, hogy tervbe vett utolsó művét, *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című könyvét befejezhette volna. A könyv megírásának terve a harmincas évek közepén merült fel, amikor Husserl úgy érezte, mégis el tudja készíteni érett filozófiájának áttekintő bevezetését.⁷ Az évtized elején Husserl, mint láttuk, már letett arról, hogy elkészítse a *Karteziánus elmélkedések* német közönségnek szánt, szisztematikusabb változatát és explicit módon csak a hagy-

4 BW III, 292. o.

5 Így vall Husserl 1931 elején, már a Heideggerben történő csalódás után írt levelében: „Köztünk [Husserl és Heidegger között] újra és újra közös munkáról volt szó, az ő [Heidegger] segítségéről a vizsgálódásaim befejezésében, arról, hogy halálom után ő átveszi a kézirataimat, kiadja azok közül a legértettebbeket, és általában véve a filozófiámat – ami egy keretet nyújt minden jövőbeli munkának – ő továbbviszi.” (BW II, 181. o.) Érdemes hozzátennünk, hogy az egyetlen esetben, amikor Husserl konkrét módon ilyen jellegű együttműködésre kérte Heideggert – a kérés az 1917 előtti időfenomenológiai kéziratokat összegyűjtő, korábban Edith Stein által gondozott anyag kiadására vonatkozott –, Heidegger a kérés lényegében elutasította és az összegyűjtött anyagot minden további gondozás nélkül, csupán egy rövid előszóval ellátva adta ki – egyedül saját magát jelölve meg szerkesztőként – több máig ható félreértést ültetve el ezzel (például sokan ma sem veszik figyelembe, hogy az 1904/05-ös előadásként megjelölt szöveg – amely magyar fordításban is ekként jelent meg – korántsem azonos a ténylegesen elhangzott előadásszöveggel, hanem egy kompiláció, ami különböző, részben későbbi és jelentősen megváltozott fejlődési stádiumokhoz tartozó rétegeket egyesít).

6 Husserl, miután csalódott Heideggerben, 1929 őszétől egyre szorosabbá fűzte munkakapcsolatát Eugen Finkkel, aki az előző év októberé óta asszisztense volt. A harmincas években Fink ténylegesen részt vett Husserl munkájában, először a *Karteziánus elmélkedések* német olvasóközönségnek szánt változatának kidolgozásában. A munkakapcsolat Husserl részéről egyre inkább egy szimbiotikus függés formáját öltötte. Az ebből az együttműködésből eredő ambivalens szerződésű művek döntő módon befolyásolták a fenomenológia korai francia recepcióját, melynek szereplői ezzel az ambivalenciával – és ezáltal kitarkart gondolati lehetőségekkel – még nem voltak tisztában. Ezt a diszkrepanciát – noha sajnálatos módon még nem vált általánosan elfogadottá – véleményem szerint mindig szem előtt kell tartanunk, ha a fenomenológiai mozgalom későbbi szereplői által tett retrospektív állítások – különösen a „meghaladás” oly gyakran emlegetett alakzatának – érvényességét vizsgáljuk. A Husserl–Fink viszony legrészletesebb feldolgozását – több előmunkálat után – Bruzina 2004 nyújtja (saját álláspontomat Husserl viselkedésének értékeléséről Varga 2011-ben fejtettem ki).

Végül Fink sem váltotta valóra Husserl megbízását a hagyatékban maradt filozófia tanítványi kidolgozására. Ennek plasztikus kifejezése a Fink által választott mottó, amellyel saját filozófiai karrierjének a háború utáni újrakezdését kívánta jellemezni: „A filozófia belső lényegét tekintve nincsenek sem elődök, sem követők” (ld. Bruzina 2004, 528. o.)

7 A mű 1954-es kritikai kiadása hibákkal terhelt (amint arra már Bossert 1974 is rámutatott). A mű keletkezésének megbízható kronológiáját csak Smid 1993 rekonstruálta.

téka számára dolgozott. Azonban 1932 májusában mégis felmerült levelezésében egy új összefoglaló mű gondolata:

Arra a meggyőződésre jutottam, hogy hasznos lenne egy, a természetes világtapasztalattól – és általában a természetes léttapasztalattól – kiinduló és a transzcendentál-fenomenológiai beállítódásig vezető, valódi, konkrét-explicit felvezetés és a transzcendentál-fenomenológia módszertanának és univerzális problémakörének konkrét megalapozása.⁸

Ez a terv, olvashatjuk ugyanebben a Roman Ingardennek írt levélben, azért vált szükségessé, mert Husserl filozófiájának alap gondolatát „a tanítványok közül senki sem” értette meg.

A tényleges munka megkezdésének külső indítékát egy előadás-meghívás szolgáltatta: 1934 nyarán Husserl meghívást kapott a prágai filozófiai kongresszusra, ahova végül nem ment el, azonban levélben válaszolt a szervezők által feltett „Mi a filozófia küldetése korunkban?” kérdésre. Ettől datálhatjuk a *Krízis*-könyv írásának kezdetét. Érdeemes hozzátennünk – érzékeltetendő, hogy ebben az időben maga Husserl is mennyire lezártnak tekintette filozófiai munkásságát –, hogy 1935 márciusában Husserl vezetésével Eugen Fink és Ludwig Landgrebe felmérte és archiválási célból rendszerezte a husserli kéziratokat (a Husserl-kutatás mindmáig az itt kialakított rendszert használja). A felmért kéziratokhoz ezt követően Husserl alig nyúlt, azonban a *Krízis*-könyv írásának eredményeképpen ismét egy hatalmas kézirat-adag keletkezett, amelyet később a kézirat-osztályozás egy új fejezetébe soroltak be.⁹

A könyv kéziratának kidolgozása két előadáshoz kapcsolódott. Husserl 1935. május 7-én és 10-én Bécsben, november 14-én és 15-én pedig Prágában tartott előadásokat. A prágai látogatás során Husserl több szemináriumon is beszél (ezek voltak utolsó nyilvános fellépései). Az ezt kísérő beszélgetésekben szó esett a Husserl-hagyaték Prágába költöztetéséről is, amely azonban végül nem valósult meg. A prágai konferencia szervezőinek szándéka szerint az előadások szövege, köztük Husserl előadásának írásos változata, a Belgrádban szerkesztett *Philosophia* című folyóiratban jelenik meg.

A tervezett megjelenés helye talán meglepő, de jól jelzi a kor viszonyait: A *Philosophia* folyóirat főszerkesztője Arthur Liebert, aki korábban a német Kant-társaság elnöke volt és a társaság által kiadott *Kant-Studien* folyóiratot vezette, ami nem csak a német nyelv-

8 BW III, 285. o. Érdeemes megjegyezni, hogy – amint ez a levélhely és más, később idézendő husserli megnyilatkozások igazolják – Husserl műve nem a korban népszerű válságirodalom műfajához sorolandó, hanem Husserl utolsó kísérlete arra, hogy megírja fenomenológiai filozófiájának áttekintő bevezetését.

9 Az 1935-ös kézirat-felmérés kevésbé ismert történetét Luft 2004 rekonstruálta. A rendszerezés „A”-tól „F”-ig állapított meg főcsoportokat. A rendszerezés a husserli filozófia egy leegyszerűsítő szisztematizálására épült.

Husserl 1935 utáni munkájának fennmaradt kéziratai a be nem sorolt kéziratok jelölésére létrejött poszthumusz „K” csoport III. szekciójába kerültek.

terület meghatározó általános filozófiai folyóirata volt, hanem talán a kor legjelentősebb filozófiai folyóiratának is számított. Liebertnek már 1933-ban menekülnie kellett, és Belgrádba került, ahol megpróbált egy ellen-társaságot alapítani.¹⁰ A *Kant-Studien*-t Liebert asszisztense, Helmuth Kuhn még néhány évig viszonylagos szabadságban tovább vezethette (itt jelent meg még 1933 nyarán Eugen Finknek, Husserl asszisztensének tanulmánya), azonban az évtized közepére ez a publikációs csatorna is bezárult Husserl előtt.

Husserl helyzetét a nemzetiszocialista Németországban hajlamosak vagyunk – a filozófia korabeli általános helyzetéhez és egyes korabeli filozófusok konkrét politikai szerepvállalásához hasonlóan – különféle, sokszor téves anekdoták tükrében szemlélni, miközben a tényleges eseményeket és azok mélységét könnyen elhanyagoljuk. Például nem igaz az a sokat ismételt anekdota, miszerint Heidegger, aki 1933 és 1934 áprilisa között a freiburgi egyetem első nemzetiszocialista rektora volt, megtiltotta volna Husserlnek, korábbi mesterének és támogatójának, hogy belépjen az egyetem könyvtárába.¹¹ Másfelől, amint a nemzetiszocialista Németország egyetemi életének utóbbi időben kibontakozó komplex feltárása jól mutatja, Husserl filozófiája gyorsan az 1933 utáni dilettáns nemzetiszocialista filozófusok egyik kedvelt céltáblájává vált: Husserl fenomenológiája „judaizált arisztotelianizmus”, vagy (a marburgi neokantiánusokkal együtt) „zsidó racionalizmus”, vagy éppen „zsidó-autista ismeretmisztika” volt.¹² S noha Husserlt magát az elbocsátások első hulláma

10 Lásd Leaman–Simon 1994, 447. o. A Németországban maradó Husserlt 1936-ban a minisztérium a társaságból való kilépésre kényszerítette (Schuhmann 1977, 472. o.). A társaság elnökségének tagja volt többek között George E. Moore, Ernst Cassirer (aki az elsők között, 1933. március 12-én menekült el Németországból, és először Oxfordban, majd – az általunk vizsgált periódus idején – Göteborgban kapott állást), valamint Hans Reichenbach (aki szintén azonnal emigrált és 1938-as amerikai kinevezéséig Isztambulban tanított). Azt hiszem, az a tény, hogy egy ilyen összetételű elnökség által vezetett társaság folyóiratában jelent meg Husserl tanulmánya, egyben azt is mutatja, hogy a feltételezett analitikus-kontinentális törésvonal nem ebben a korban sem volt meghatározó a filozófia tényleges intézményi és személyi viszonyrendszerében.

11 Ez a híresztelés már az ötvenes években elterjedt (tehát még a német *Der Spiegel* magazin 1966/7. számában megjelent Heidegger: *Mitternacht einer Welnacht* cikk előtt, amely a Heidegger múltjáról szóló híreszteléseket nyilvánosan összefoglalta), legalábbis erre következtethetünk abból, hogy Heidegger ezt már egy 1950-ben megfogalmazott gépirásos magyarázatban cáfolni kényszerült (GA 16, 468. o.), sőt Heidegger egy 1960-as állásfoglalása arra utal, hogy ezt a cselekedetét egy Amerikában őrzött állítólag Heidegger által szignált levéllel akarták alátámasztani (GA 16, 571. o.). Ezzel szemben ilyen tiltás Husserl részéről nem adatolható, sőt – amint arra éppen a *Krizis*-könyvet kísérő kéziratok kiadásakor mutattak rá – Husserl kéziratai között megtalálható a freiburgi egyetemi könyvtár 1936. februári és márciusi új könyvekről szóló hírlevele (Hua XXIX, 500. o.), ami egy ilyen tiltás ellen szól. Másrészt meg kell jegyezni, hogy Heidegger más retrospektív állításai Husserlhez való viszonyának részleteiről egyes Husserl-kutatók heves kritikáját váltották ki, lásd különösen (Heidegger 1966-os Spiegel-interjúja kapcsán) Schuhmann 1978, valamint még élesebben Schuhmann 1979.

12 Tilitzki 2002, 1056. o., 1071. o., 1074. o. 604. lj. Noha még 1938-ban is találunk nem kizárólagosan elutasító hivatkozást Husserlre (lásd Tilitzki 2002, 790. o. 90. lj.), Husserlre (nem elutasító értelemben) hivatkozni még egy SS-tag számára is veszélyes lehetett (*i.m.*, 988. o.).

még nem érintette,¹³ fiának fel kellett adnia állását,¹⁴ majd emigrációba kényszerült. Az évek előrehaladtával pedig Husserl személyes élettere is egyre jobban leszűkült, és 1938-ban bekövetkezett halála után hagyatékát csak az ugyanezen év nyarán meglepetésszerűen érkező belga szerzetes, Herman Leo Van Breda tudta kalandos módon megmenteni. Ilyen körülmények között, ebben a – szemtanúk megfogalmazásában – „megalázó szituációban”¹⁵ született Husserl könyvének szövege.

Az előadásszöveg eredeti leadási határideje 1936. január közepe lett volna. Prágából hazautazva Husserl a tél folyamán intenzíven dolgozott a szövegen, majd pedig január végén elküldte a mű „első felét” Belgrádba. Ekkor így jellemezte művét az Amerikába emigrált fiának írott levelében: „Meg fogsz lepődni [...], hogy a mű – szinte akaratlanul, magától – egy nagy igényű bevezetővé vált transzcendentális fenomenológiámba.

13 A „hivatalnokállomány helyreállításáról” szóló, a hatalomátvétel után egyik első aktusként, 1933. április 7-én megalkotott, törvény 3. paragrafusának 2. pontja két kivételt nevezett meg: akik 1914. augusztus elseje előtt is szolgálatban voltak vagy akik Németország oldalán személyesen harcoltak az első világháborúban, illetve családtagjuk a háborúban Németország oldalán harcolva esett el. Mivel Husserl már a határidőt megelőzően állományban volt, és Wolfgang fia 1916-ban Verdunnél elesett (másik fia pedig súlyos sérüléseket szenvedett), Husserl mindkét kivételnek megfelelt (egyébként egy ügybuzgó hivatalnok egy nappal a törvény megjelenése előtt mégis elbocsátotta az emeritált professzor Husserlt, majd hivatalosan visszavették, végül pedig 1936 elején véglegesen megvonták tanítási engedélyét, ld. Schuhmann 1977, 472. o.).

Erre a szituációra vonatkozik Heidegger feleségének 1933. április 29-én Husserl feleségének írott híres levele, ahol az „új törvény”-ről esik szó (GA 16, 87. o.) – az Elfride Heideggernél maradt levélvázlatban azonban eredetileg „ez az új, nehéz, azonban német szempontból szükséges törvény” (GA 16, 787. o.) szerepelt, melyből az „új” jelző kivételével később mindent kihúztak. Nem dönthető el, hogy ez még a levél kézbesítése előtt, vagy pedig utólagosan, a múltváltoztatás szándékával történt-e, hiszen a levél Malvine Husserlnek kézbesített eredetije Antwerpen kikötőjének bombázásakor Heidegger Husserlnek írott levelével együtt megsemmisült.

14 Heidegger a fent idézett levelében ezt túlkapasnak (*Übergriff*) nevezi, „amelyet alárendelt helyeken követtek el ezen hetek általános felindulásában, ahogyan 1918 forradalmi heteiben is jogtalan és fájdalmas események játszódtak le.” (GA 16, 87. o.). Ez a racionalizációs stratégia nem volt idegen másoktól sem: lásd pl. Karl Löwith beszámolóját az „összetörött porcelánokról” beszélő Dr. B.-ről (Löwith 1986, 49. o.). Löwith itt csak monogramot írt ki, de egyértelműen beazonosítható módon Oskar Beckerről van szó, aki egyébként szintén Husserl tanítványa, sőt informális asszisztense volt, majd pedig Bonnba kapott meghívást, ahol egy kevésbé ismert Husserl-tanítvány, Ludwig Ferdinand Clauß mellett dolgozott, aki egy fenomenológiai fajelmélet megteremtésén munkálkodott. De ezzel a racionalizációs stratégiával találkozunk Husserl környezetének más – személyes viszonyban Husserlhez hűséges – tagjainál is.

15 Ezek Malvine Husserl, Husserl feleségének szavai, amellyel 1936. június–szeptember közti, Kappelben töltött nyaralásukat jellemezte (BW IX, 126. o.), ahol a *Krízis*-könyv talán legjelentősebb paragrafusai és kiegészítő szövegei keletkeztek (melyeket mi is vizsgálni fogunk). Családi barátjuknak írt levelében Malvine Husserl kódoltan utal ezzel a helyzettel kapcsolatban az 1935. szeptember 15-ei nürnbergi faji törvényekre. Malvine Husserl nyilvánvalóan nem részletezhette jobban ezt a helyzetet, azonban talán jó képet ad róla Adelgundis Jaegerschmid visszaemlékezése Husserl 1937-es (utolsó) nyaralásáról: „A Gasthaus zum Kreuz gazdája, aki a Husserl-házaspárt sok év óta lelkesülten fogadta, nem riadt vissza attól, hogy Husserlt ismét elszállásolja. Mindazonáltal ennek titokban kellett történni, és Husserl egyedül evett egy mellékszóban.” (Jaegerschmid 1981, 132. o.) Ugyancsak Jaegerschmid emlékezik meg arról, hogy 1937. nyarán a Husserl családnak „faji okokból” kellett elhagynia otthonát és új helyre költözni (Jaegerschmid 1981, 131. o.).

Majdhogynem azt gondolom, így ez életem legfontosabb és legnagyobb mélységekre hatoló írása. [...]”¹⁶ Husserl tovább dolgozik a szöveg második felén, de 1936 tavaszán mellhártyagyulladását kap, amit majdnem egy hónapos nyaralással kúrál az olaszországi Riviérán. Eközben Husserl asszisztense, Eugen Fink elküldi a második rész elkészült szövegét Belgrádba. Ekkor azonban váratlan fordulat történik: Olaszországi nyaralásából visszatérve Husserl visszakéri Belgrádból a második rész kéziratát. A szerkesztő, Arthur Liebert végül enged Husserl akaratának, és visszaküldi a szöveget, amelyet Husserl a nyár folyamán újra és újra átdolgoz. A gépirásos kéziratot Husserl gyorsírással jegyzetekkel látja el (saját maga számára Husserl mindig egy idiolektikus gyorsírással filozofált), ami egyértelműen jelzi, hogy a szöveget ebben a formájában nem szánta megjelentetésre. Ez Husserl utolsó munkával töltött nyara.

1936 szeptemberében Husserl megkapja a vissza nem kért első rész kefélenyomatát, amit erőteljesen kibővíti, de nem vonja vissza. Több korrektúra-forduló után végül 1937 elején jelenik meg a szöveg. Ez azonban, mint láttuk, csupán egy első rész, amely a kétkötetes magyar kiadásból csupán az első 135 oldalnak felel meg. A fennmaradó majdnem kétszáz oldalnyi szöveg valójában sohasem készült el. Husserl ugyan a kinyomtatott első rész előszavában ígéretet tett a további részekre, és 1937 folyamán még arról írt levelezőpartnereinek, hogy a mű hátralevő részein dolgozik, ám ebben gyenge egészségi állapota már egyre jobban akadályozta. Az utolsó, a mű problémaköréhez köthető fragmentum 1937 június-júliusára tehető, néhány héttel később Husserl baleset éri, és ágyhoz kötött beteg lesz. Betegágán több mélyértelműnek vélhető kijelentést tett,¹⁷ ennek részeként 1938. február 7-én a befejezetlen könyvről beszélt. A *Krízis*-könyv végül 1954-ben jelent meg posztumusz kiadásban. Ez a kiadás – habár ezt Husserl sok olvasója figyelmen kívül hagyja – egy *töredékes mű hagyatéki kiadása*, ahol a Husserl által visszavont részt a fennmaradt kézirat szöveg – filológiailag kérdéses – felhasználásával adták ki, de a könyv szövege még így sem teljes. *Husserl könyve tehát sohasem készült el.*

2. Az „önálló gondolkodó” és a filozófiatörténet

Ez az anekdota a halálos ágyán az utolsó műve befejezése miatt aggódó Husserlről azonban nem csak Husserl önjellemzésének biográfiai továbbköltése, hanem *egyben megtestesíti azt a megközelítési módot, ahogyan mi, a husserli filozófia mai olvasói ehhez a filozófiához viszonyulunk*: Husserlre úgy tekintünk mint aki – úgymond filozófiájá-

16 BW IX, 250. o.

17 Érdekes módon egy másik feljegyzés szerint Husserl arról is beszélt, hogy „[a] filozófia tanulmányozása szempontjából a preszokratikusok végtelenül jelentősek.” (Jaegerschmid 1981, 135. o.) Talán nem kíván további magyarázatot, hogy az ilyen jellegű beszámolókat miért nem szabad a szükséges forráskritikai óvatosság nélkül olvasnunk.

nak minden érdeme ellenére – mindvégig egy reménytelenül naiv-hagyományos filozófia-felfogás foglya maradt: a filozófia egy rendszer, amelyet be kell fejeznünk – *egy könyv, amelyet meg kell írunk*. Husserl nem csak egy kontingens könyvet nem tudott megírni – egyébként minden műve befejezetlenül maradt¹⁸ –, hanem filozófiájának rendszerét sem tudta befejezni. Ez nem meglepő, hiszen a filozófia – hisszük ma – nem megírandó könyv, nem megalkotandó és befejezendő rendszer. Eképpen Husserl torzóban maradó filozófiája a filozófia valódi természetének felismeréséhez vezetó egyik legfontosabb lépésnek tekinthető, teszi hozzá a husserli filozófia sok olvasója.

A következőkben éppen ezzel a hagyományos Husserl-felfogással szeretnék kritikailag konfrontálódni. Először egy olyan – kevésbé ismert – történeti epizódot szeretnék röviden felvillantani, ami komolyan megkérdőjelezi, hogy Husserl vajon tényleg olyan naiv módon viszonyult volna saját filozófiájához, amint azt gondolni véljük. Másodszor pedig a torzóban maradt könyv munkájának lenyomataiban szeretném nyomon követni a filozófia történetiségére irányuló husserli reflexió fázisait.

2.1 Husserl reflexiói Groethuysen és Misch Dilthey-képe kapcsán

„Hetven évesen az embernek már nem szabad időt pazarolnia, ha a kéziratok hegyével áll szemben, ugyanazzal a tanácstalansággal, mint egykor Dilthey”¹⁹ – ez az 1929-ből származó husserli levélrészlet látszólag semmi különösöt nem tartalmaz, csupán egyike Husserl ismétlődő panaszkodásainak életműve befejezetlensége miatt, melynek már több példáját láttuk. Érdeklődésünket esetleg az keltheti fel, hogy a levélrészletben

18 Erre az érdekes tényre rendkívül ritkán reflektálnak, pedig minden, Husserl életében megjelent saját szerzőségű könyv bizonyos értelemben befejezetlen: *Az aritmetika filozófiájának* (1871) csak az első kötete jelent meg, noha Husserl 1890-1891 folyamán egy második kötetet dolgozott. A *Logikai vizsgálódások* (1900/1901) második kötete első kiadásának címlapja is jelzi, hogy a „második rész [...] első sorozat [*Reihe*]”-ről van szó (lásd Hua XIX/1, 3. o.), melyet Husserl egy 1902-ben Alexius Meinongnak írt levele is megerősít (ld. BW II, 140-141. o.). Az 1913-as (részleges) második kiadás címlapjáról ez az utalás már eltűnt. Az ugyancsak 1913-ban megjelent *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című husserli mű befejezetlenségének ténye jól ismert, az viszont az kevésbé, hogy Husserl csak az utolsó pillanatban, 1912 őszén döntött úgy, hogy a túl nagyra nőtt kéziratot kötetekre tagolja és csak az elsőt jelenteti meg. Az *Eszmék...* 2. és 3. kötete 1952-ben Husserl asszisztenseinek későbbi átdolgozásában jelent meg, az eredeti, félkész állapotban hagyott Husserl-szöveg helyreállításán jelenleg dolgoznak. Husserl ezután az 1929-ben megjelenő *Formális és transzcendentális logikáig* és az 1931-ben megjelenő *Karteziánus meditációkig* lényegében nem publikált semmit (néhány rövid alkalmi írást leszámítva). Azonban ezen könyvpublikációk sem tekinthetők teljesnek: előbbit Husserl csak bevezetőnek szánta az asszisztense, Ludwig Landgrebe által gondozott *Logikai tanulmányok* kéziratgyűjteményhez (amely végül posztumusz jelent meg 1939-ben Prágában *Tapasztalat és ítélet* címmel, Landgrebe gondozásában), utóbbit pedig Husserl csak francia fordításban engedte megjeleni, a bővített német kiadáson 1929–1932 között dolgozott eredménytelenül, majd pedig feladta publikálási tervét.

19 BW VI, 275. o.

Husserl a „tanácstalanság” szót idézőjelbe tette és egy nevet is írt mellé: „Groethuysen”. Ez az az apró nyom, amely segítségével megpróbálhatunk közelebb férkőzni Husserl filozófiatörténetéről vallott nézeteihez.

A levélrészlet Husserl és Georg Misch levélváltásából származik, aki az 1911-ben elhunyt Dilthey lányának, Clara Diltheynek férje és később Dilthey életművének egyik kiadója volt (valamint Husserl katedrájának örököse Göttingenben). A húszas évek végén Husserl és Misch között élénk és tartalmas levélváltás bontakozott ki, sőt a közhiedelemmel ellentétben Husserl jó viszonyt ápolt magával Dilthey-el is.²⁰ A „Groethuysen” név feloldását is ebben a környezetben kell keresnünk: a német-francia Bernhard Groethuysen, aki Misch révén részt vett a Dilthey-összkiadás készítésében. Azonban még Karl Schuhmann, a Husserl-levelezés amúgy rendkívül alapos kiadója sem tudta megállapítani, hogy a Groethuysen névvel jelzett „tanácstalanság” szó mire vonatkozik, honnan idézhette Husserl.²¹

A keresett szöveghely feltehetően nem más, mint egy Groethuysen által írt – valóban obskúrus – szövegkritikai megjegyzés, ami a korabeli Dilthey-összkiadás hetedik kötetének végén található: „Dilthey teljesen tehetetlenül állt az utolsó éveiben felhalmozott

20 Ezt Husserl Mischnek is el kellett magyarázza: „Őn talán nem tudja, hogy néhány beszélgetés, melyet 1905-ben Berlinben Diltheyel folytattam, [...] egy olyan impulzust jelentett, amely a *Logikai vizsgálódások* Husserljétől az *Eszméék...* Husserljéig vezetett.” (BW VI, 275. o.) Dilthey az 1900-as évek elején szemináriumot tartott Husserl *Logikai vizsgálódásairól*, amiről Husserlnek beszámolt egy amerikai látogatója (lásd BW VI, 339. o. skk.). Ennek hatására az akkor még akadémiai karrierjének elején álló Husserl felkereste a befolyásos professzor Diltheyt Berlinben 1905 márciusában. A találkozó tartalmáról közvetlen feljegyzésünk nincs, és a későbbi beszámolók ellentmondásosak, mindenesetre Dilthey pozitív véleménye Husserlről adatható egy 1905. március 2-án a porosz tudományos akadémián tartott előadásból, ahol Dilthey Husserl *Logikai vizsgálódásait* „az ismeretelmélet számára korszakalkotónak” nevezte (Dilthey 1927/1958, 13. o. 1. lj). (A husserli filozófia 1901 és 1913 közti fejlődésének rekonstrukciójával – Dilthey egy megjegyzéséből kiindulva – korábbi írásomban foglalkoztam, lásd Varga 2011.)

Feltehetően Husserl *A filozófia mint szigorú tudomány* (1910/11) című programatikuss eszzejében kifejtett éles világnézetfilozófia-kritikája az, ami mind a korabeli, mind a mai filozófiai olvasóközönséget megtévesztette Husserl és Dilthey viszonyát illetően. Dilthey megdöbbenve reagált Husserl cikkére, és egyben filozófiai álláspontjuk hasonlóságát hangsúlyozta Husserlnek: „Mint látja, valójában nem vagyunk egymástól annyira távol, ahogyan azt Ön feltételezi, gondolati társak vagyunk sokat vitatott jelentős kérdésekben [...]. Jobb, ha az ilyen közös munkának örülünk, mintha baráti viszonyunkat olyan erőpróbáknak tesszük ki, mint amilyen az Ön polémiája a *Logos*-folyóiratbeli cikkében.” (BW VI, 47. o.) Ezt Husserl is belátta, sőt egy nyilatkozatot akart közzétenni a *Logos* folyóirat következő számába (lásd BW VI, 48. o. vö. 52. o.), amire azonban Dilthey halála miatt nem került sor. Mischnek írt levelében Husserl ezt az eszzejét „elnagyolt”-nak nevezi, „aminek népszerűsítőnek kellett lennie” (BW VI, 277. o.), sőt Husserl tulajdonképpen már korábban is érezte, hogy írása félreérthető (lásd BW VI, 407. o.). Ezért – nem tagadva az eszzejé filozófiai kánonban betöltött szerepét – talán érdemesebb Husserl saját 1910 körüli filozófiai pozícióját illetően Husserl sokkal részletesebb és precízebb egyetemi előadásaiból kiindulni.

21 A levélrészlethez nem szerepel lábjegyzet (vö. BW VI, 275. o.), noha Karl Schuhmann minden irodalmi hivatkozást feloldott és a legtöbb biográfiai tényt jegyzetelte (csak ehhez a levélhez három másik lábjegyzet tartozik).

papírjaival szemben.”²² Aligha kíván magyarázatot, hogy ez miért kelthette fel Husserl figyelmét. Groethuysen beszámolója szerint Dilthey életét egy cél töltötte ki: a *Bevezetés a szellemtudományokba* második kötetének megírása. Azonban Dilthey művének „második kötete végleges formájában sohasem készült el. Ugyan fennmaradtak évtizedeken átnyúló előmunkálatok; sőt azt mondhatnánk, hogy minden, amit Dilthey attól kezdve írt, tulajdonképpen kezdemény a *Bevezetés a szellemtudományokba* folytatásához.”²³ A Husserl által kiválasztott mondat után pedig így jellemzi Groethuysen Dilthey helyzetét: Dilthey „újra és újra megkísérelte az anyag rendezését. De ezek a kísérletek nem vezettek semmilyen kielégítő eredményhez.”²⁴ Dilthey életműve, Groethuysen szavaival, „fragmentumokban maradt”, a kritikai kiadás pedig csak az „előmunkálatokat” tudja az olvasónak bemutatni.²⁵ Talán nem szükséges tovább hangsúlyoznunk, hogy mindent Husserl, aki még a egyik utolsó fennmaradt, Mischnek írt levelében „egy tíz éve előkészületben lévő, most tényleg megvalósuló” könyvről beszélt,²⁶ mennyire riasztó perspektívának találhatta.

Sőt még érdekesebbé válik ez a kép, ha Groethuysen jellemzései mellé odatesszük azt, amit Misch írt Diltheyről egy másik kötet bevezetőjében (amit a levélváltás tanúsága szerint Husserl valószínűleg szintén olvashatott²⁷): „Olyan vizsgálódások ezek, melyek egyre táguló köröket írnak le egy nyugvó középpont körül, ami háttérként szolgál mindegyik számára és amelyben mind összefüggnek [...]”²⁸ Misch mindezt Dilthey filozófiájának egy tartalmi jellemzésével kötötte össze. A vizsgálódások centruma jelen van „mint egy egységesen ható erő”, azonban „a saját tevékenység és szándék értelmére irányuló reflexióban [...] általában nem jut el radikális, tulajdonképpeni kifejező fogalmakhoz.”²⁹

Nem csak Groethuysen Dilthey-jellemzése emlékeztet unásig ismételt kijelentéseinkre a husserli életmű befejezetlenségéről, *hanem Misch jellemzése is felfogható azon értelmezői stratégia összefoglalásaként, amellyel Husserl töredékben maradt életművéhez szoktunk közelíteni*: Husserl fennmaradt írásai javarészt érdekes, konkrét részletvizsgálá-

22 Dilthey 1927/1958, 353. o. Groethuysen kritikai megjegyzéseit a 349–380. oldalak tartalmazzák. Schuhmann feltehetően csak a könyv elején álló *Vorbericht des Herausgeberst* vizsgálhatta. Maga a „tanácstalanság” (*Ratlosigkeit*) szó feltehetően nem szerepel a kötetben.

23 Így írta le Groethuysen Dilthey helyzetét a kötet előszavában (Dilthey 1927/1958, v. o.)

24 Dilthey 1927/1958, 353. o.

25 Dilthey 1927/1958, v. o.

26 Vö. BW VI, 282–283. o.

27 Misch egy 1929. augusztus 9-i levelében hívja fel Husserl figyelmét Dilthey ebben a kötetben kiadott margójegyzetére Husserl *Logos*-tanulmányából (BW VI, 279. o.), ami feltehetőleg Husserlt a Misch-előszó elolvasására ösztönözte, ahol Misch a Dilthey-margójegyzetet idézi. Noha Husserl könyvtárának fennmaradt részleges állományában a Dilthey kritikai kiadás kötetei nem találhatóak meg, egy kötetet Husserl bizonyíthatóan megkapott és annak alkalmából mind a nyolc addig megjelent kötetet említi (BW VI, 283. o.).

28 Dilthey 1924/1957, xii. o.

29 Dilthey 1924/1957, xii. o.

tokat nyújtanak, amelyek fragmentáltságukban mind egy nagy nagy filozófiai programba illeszkednének, de azt Husserl nem tudta megvalósítani.

Mindezt az teszi igazán érdekessé, hogy Husserl olvasta Groethuysen és Misch leírásait és Mischnek írt leveleiben *nem-triviális gondolatokkal reflektált a felvetett problémákra*. „A kiteljesült Dilthey perlekedik a formálódó Husserlrel, aki életének közepén, még csak egy köztes alakzatban van”³⁰ – írta Husserl Mischnek, aki többször kérdezte Husserlt a régi Dilthey-kritika érvényességéről. „A végső formáját elérő Husserl felől visszanezve furcsának tűnik ez a régi vita. Az emberek számára azonban Husserl Husserl.” (uo.) Különösen Husserlnek az önálló gondolkodók pluralitásával kapcsolatos megjegyzései tarthatnak számot a figyelmünkre: „Minden önálló gondolkodó [*Selbstdenker*] tulajdonképpen minden évtizedben meg kellene változtassa a nevét, mivel akkorra már egy másikká válik. [...] Az embereknek azonban Husserl csak Husserl.”³¹

Nem csak arról van szó, hogy Husserl egy önmagunkra vonatkozó radikális interpretációt képvisel, hanem felveti *a több önálló gondolkodó koegzisztenciájának kérdését*. Ezt a gondolatot viszi tovább Husserl következő levele is:

Végül is az a sorsunk, hogy egymásnak ilyen nehézségeket okozunk és eközben egymást olyanyszerre félreértjük. [...] Minden igazán új útnak az elejétől fogva megvan a saját nézőpontja [...] és saját céljának egy új értelmet ad. Milyen könnyen belemagyarazzuk olvasás közben a saját utunk nézőpontját – „ugyanazként”, ami mégis más és mást jelez előre az út-értelem relativitásában.³²

Aligha egy monista gondolkodó szavai ezek, aki nem látja az önálló gondolkodók koegzisztenciájának lehetőségét. A következőkben azt szeretném nyomon követni, hogy Husserl félbemaradt utolsó művében miként jelenik meg ez a felismerés a filozófiai reflexió szintjén, azaz Husserl miként reflektál a filozófiatörténet tényleges különbségeire és ezek jelentőségére az önálló gondolkodó saját filozófiája számára.³³

30 BW VI, 281. o.

31 BW VI, 281. o.

32 BW VI, 282. o.

33 Fontosnak tartom megjegyezni, hogy írásomban csak a historicitás-probléma egy specifikus aspektusával, nevezetesen a husserli értelemben vett „önálló gondolkodó” filozófiatörténet-használatának kérdésével szeretnék foglalkozni, és nem kívánok kitérni a történetiség problémájának általános fenomenológiai megközelítésére (így a Husserl által felvázolt konkrét történeti teleológiai séma érvényességére sem, amivel kapcsolatban, ahogy látni fogjuk, már Husserlnek is fenntartásai voltak). Amint azt a korai értelmezők – például Paul Ricoeur már a *Kriszís*-könyv hagyatéki kiadásának megjelenése előtt – kiemelték, a historicitás problémája magasabb szintű, mint az a konstitúciós szint, amit Husserl az időkonstitúció vizsgálatával célba vesz (vö. Ströker 1979/1987, 85. o.). S ugyan Husserl éppen a Misch-levelezésben proklamálja a történetiség fenomenológiai leírása iránti igényét (BW VI, 283–284. o.), mégis talán nem alaptalanul vádolható azzal, hogy ez nem-triviális mélységben nem történt meg. Ha pedig valaki a historicitás dimenziójának alapvető jelentőséget tulajdonít a konstitúció interszjektív rendszerében – akár Husserl rejtélyes megjegyzése mentén: „A történelem az abszolút lét nagy

2.2. Husserl reflexiói a *Krisis*-könyv kézírataiban

A *Krisis*-könyvet kísérő husserli kéziratok rögvest egy olyan szöveghellyel szolgálnak, ami mintha egyértelműen eldöntené a fenti vitát, mégpedig a naiv Husserl-kép irányába. Husserl műve 1954-ben jelent meg kritikai kiadásban a *Husserliana* sorozatban (négy évvel a sorozat megindítása után),³⁴ ahol nem csak a *Philosophia* folyóiratból visszavont III.A és III.B részeket olvashatjuk Walter Biemel rekonstrukciójában, hanem találunk egy válogatást is a mű keletkezését kísérő husserli kéziratokból. Az egyik ilyen kiválasztott kéziratban pedig egy egyértelmű deklarációt olvashatunk: „Filozófia mint tudomány, mint komoly, szigorú, sőt apodiktikusan szigorú tudomány – az álom véget ért.”³⁵ Erre a mondatra nem sokkal a kötet megjelenése után lecsapott Hermann Lübbe egy nagy hatású írásában,³⁶ sőt Husserl ezen állítólagos beismerése Roman Ingarden révén egy másik, független forrásból is terjedt,³⁷ így nem meglepő, hogy ezzel a nézettel mind a mai napig találkozhatunk. Pedig Herbert Spiegelberg már 1960-ban jelezte: „A szövegkörnyezet világossá teszi, hogy [Husserl] keserű iróniával a saját koráról beszél, nem pedig magáról.”³⁸ Ezt megismételte Gadamer is egy 1963-ban publikált cikkében,³⁹ sőt, azt hiszem, bármely olvasó önmaga

faktuma” (Hua VIII, 506) –, akkor Husserl filozófiáját nyilvánvaló elégtelenséggel vádolhatjuk. Ugyanakkor ez az irány véleményem szerint végső soron arra a *kevésbé sorsdöntő* megállapításra kulminál, hogy Husserl filozófiája *nem alkalmas regionális ontológiaként (birtokoset-filozófiaként) a történelem (művelése által felvetett) filozófiai problémáinak tisztázására* (illetve csak egy specifikus történelemfelfogás keretein belül, vö. Lembeck 1988, 163. o. és 225. o.). Ezzel szemben véleményem szerint sokkal érdekesebb azt a kérdést felvetni, hogy milyen jelentősége van a husserli véglesség-igény szempontjából az „önálló gondolkodó”-k koegzisztenciájának, a filozófiatörténettől tanulható nóvumnak.

- 34 Husserl ezen művének kiadása, ahogy Walter Biemel később megjegyezte, „a fenomenológia egyfajta reneszánszához vezetett” (Biemel 2001, 57. o.).
- 35 Hua VI, 508 o. – A *Krisis* idézésekor igyekeztem a rendelkezésre álló magyar fordítást figyelembe venni, attól szükség szerint eltérve, amit általában a közeli szövegolvasat indokol.
- 36 Lásd Lübbe 1958, 233 o. Lübbe ezt összeköti egy nagyon erőteljes Heidegger-hatás feltételezésével (ezen tézis kritikájára itt nincs módom kitérni, noha véleményem szerint ezt mind történetileg, mind módszertanilag problémásnak lehet tartani): „Husserl utolsó műve is nagyrészt válasz és reakció a klasszikus fenomenológia heideggeri átalakítására [...] Husserl immár maga is túllép saját korábbi filozofálásán [...]” (*i.m.*, 226. o.)
- 37 Amint Ingarden 1968-ban, a Husserl-Ingarden levelek kiadásakor megjegyzi, ő ezt az állítást Eugen Finkről Husserl saját szavaként hallotta és így ismételte meg egy nyilvános előadásban, de Husserl leveleinek kiadásakor rá kellett jönnie, tévesen gondolta, hogy egy husserli levélhely megerősítene ezt az állítást (Husserl 1968, 92. és 181. o.). Az inkriminált levélhely Husserl egy 1935 júliusában Ingardennek írott levelében (modern kiadásban): „[...] Németországban ezek a témák többé már nem aktuálisak. Filozófia »mint szigorú tudomány« a letudott múlthoz tartozik, mondhatni mint a 13. század skolasztikája.” (BW III, 301. o.) Azonban, ahogy a levél folytatása is nyilvánvalóvá teszi, Husserl ezt a kor jellemzésének tekinti (ne feledjük, 1935-ről van szó), és továbbra is transzcendentális fenomenológiáját tartja „az egyetlen lehetséges útnak”. Ingarden egy 1959-es előadásában, melyet az észak-német rádió is sugárzott, valóban Husserlnek tulajdonítja a fenti állítást (Ingarden 1959, 463), de már az 1963-as lengyel változatban hozzátette egy lábjegyzetben: „Az előadás után Husserl tanítványainak egyike kijavított, hogy ez az információ pontatlan.” (vö. Ingarden 1998, 273. o.)
- 38 Spiegelberg 1960, 77. o. 2. lj.
- 39 Lásd Gadamer 1987, 129. o. (Eredeti megjelenés a *Philosophische Rundschau* folyóiratban 1963-ban.)

is meggyőződhet arról, hogy ezt a mondatot Husserl valóban a korának, nem pedig saját filozófiájának jellemzésére mondja (összhangban a szöveg husserli alcímeivel: „a tudományos filozófia vitatása – az eszmélődés szükségessége – történeti eszmélődés [...]” vagy „a történelem »regényének« konstrukciója az öneszmélés céljából”⁴⁰). A melléklet magyar fordítói egyébként örvendetes módon idézőjelbe is tették ezt a husserli mondatot, jelezve, hogy Husserl ezt egy elutasítandó álláspontként vezeti fel. Azt hiszem ezen husserli mondat máig tartó hatástörténetét illetően egyet kell értsünk Gadamerrel, aki 1987-ben rezignáltan megjegyezte: „Az, hogy Landgrebe és azelőtt Fink [...] haboznak a szöveg világos evidenciáit elismerni, azzal magyarázható, hogy Husserlt tovább akarják gondolni saját filozófiájánál.”⁴¹

Található azonban egy olyan fogódzó, ami nem csak ezen inkriminált husserli mondat státuszát segít eldönteni, de hozzáférhetővé teszi a filozófiatörténetre irányuló husserli reflexió relevánsabb rétegeit is: a husserli mű keletkezésének részletes kronológiája, amit Reinhold N. Smid állított össze 1993-ban a husserli kéziratok kritikai kiadásakor⁴² és amit a fentiekben már mi is áttekintettünk. Ez teszi világossá, hogy az inkriminált mondatot tartalmazó szöveg, más hasonló szövegekkel együtt majdnem egy évvel a munka tényleges megkezdése előtt, 1934 nyarán-őszén íródott, amikor Husserl még csak a bécsi előadásaira készült. Husserl tehát nem ébredhetett fel 1934 őszén a szigorú filozófia álmából, ha a *Krízis*-könyv szövege, melyet 1935 telén kezdett el írni (valamint további levélhelyek), egyértelműen mutatják Husserlnek a szigorú filozófia lehetőségébe vetett meggyőződését.⁴³

A munka egészének rekonstrukciója felől szemlélve ezen ominózus 1934-es szöveg téje nem a filozófia mint szigorú tudomány álom végének proklamálása vagy éppen a szigorú tudományos igényesség követelményének üres megisméltése, *hanem egy olyan kérdés, amely ezekben a hónapokban Husserlt foglalkoztatta* és melyet több ekkor keletkezett szövegben próbált célba venni, beleértve a filozófia mint szigorú tudomány programját elutasító kor helyzetének felvázolását. Ez a kérdés pedig nem más, mint az a Misch-levélváltás dilemmáját folytató kérdés, hogy – amint már ebben az 1954-ben megjelent szövegben is megfogalmazódik – *miként viszonyulhat az önálló gondolkodó a filozófiatörténethez?* „Minden filozófus a múlt filozófusainak »történetéből merít«” – írta Husserl. Ami ezt a viszonyt problémássá teszi, *az pontosan a félreértés azon lehetősége, amely már fentebb elemzett Misch-levélváltásban is felmerült.* Husserl ezt 1934-es filozófiai reflexiói során egészen kiélezi:

40 Hua VI, 508. és 556. o.

41 Gadamer 1987, 129. o. 12. lj. (Gadamer lábjegyzete saját tanulmánya 1987-es kiadásához.)

42 Lásd a kötet részletes előszavát (Smid 1993), amit sajnálatos módon azóta is alig vesznek figyelembe.

43 Ezt teljesen nyilvánvalóvá teszi, hogy a *Krízis*ben Husserl a szigorúan tudományos filozófia eszményének felfedezését egy *törtélen* fejlődés eredményeképpen mutatja be (vö. Hua VI, 102. o.), de lásd például a fentebb idézett 1935-ös levelet is.

Az olvasót, az önálló filozófiai gondolkodásra törekvőt [*Selbstdenker*] nem a tudományos történetiség ügye érdekli, kritikátlanul átveszi érvényesként mindazt, ami számára a hagyomány tényeként adódik, az fogja motiválni, amit teoretikusan beleért »a« platóni, »az« arisztotelési stb. filozófiába.⁴⁴

S mintegy önéletrajzi ihletettségű, önkritikus megjegyzéssel hozzátesszi:

[S] ha például Platónról kapta a döntő impulzust, s ezért később a platonikusokhoz sorolják, mégsem volt talán soha filozófusi életmunkájának sürgőssége miatt ideje, lehetőség, kedve, hogy minden platóni vagy platonikusnak számító írást tanulmányozzon [...], még kevésbé más gondolkodók a platóni filozófiára vonatkozó [...] beszámolóit.⁴⁵

Fontos hangsúlyozni, hogy itt nem arról a közhelyszámba menő megállapításról van szó, hogy egy értelmezés téves lehet (azaz Husserl kérdése nem a történeti megértés természetére irányul); hanem Husserlt az a számára sokkal nagyobb tétellel rendelkező kérdés izgatja, hogy *miként egyeztethető össze egymással a történeti igazságigény és egy a husserlihez hasonló rendszerfilozófia végérvényességre törekvő belső igazságigénye*. A filozófiatörténeti igazság a maga módszereivel – filológia, recepció stb. – folyamatosan korrigálható, míg az „önálló gondolkodó”-nak egyszer s mindenkorra érvényes igazságokhoz kell jutnia Platón-olvasmányai hatására.

A szövegcsoport Reinhold N. Smid által megjelentetett más szövegeiben Husserl, úgy tűnik, levonta ennek ismeretelméleti tanulságát és mintha egy hermeneutikai minimálprogram mellett köteleződött volna el:

Platónat olvasom, megalkotom magamnak az »én« Platónom értelmes-egységes képét, és ez a konstrukció hatással van filozófiai életemre. A legkevésbé sem törődik az eredeti és a

⁴⁴ Hua VI, 511. o.

⁴⁵ Hua VI, 511. o. – Az önéletrajzi vonatkozás megértéséhez talán érdemes hozzátennünk, hogy Husserl eredetileg természettudományos képzettséggel rendelkezett, matematikából doktorált 1882-ben, és amikor – négy szemeszter Brentanónál töltött filozófia-stúdium után – 1886-ban Brentano nyomására a filozófiai habilitáció megszerzésére – azaz egyetemi oktatói pályájának megkezdésére – szánta el magát, egy visszaemlékezés szerint magát „a filozófiában rikító kezdő”-ként jellemezte (Husserl, M., 1988, 113. o.) Későbbi oktatói karrierje során is elsősorban problémacentrikus előadásokat tartott, pályája delén pedig, amint ezt különösen a Natorp-Husserl levélváltás mutatja, tudománypolitikusként is a filozófiatörténet-ellenes irányvonalat képviselte: „a »történeti filozófus« is éppenséggel filozófus kell legyen és, amennyiben ez valamiképpen lehetséges, nem pusztán egy tudós [*Gelehrter*], hanem egy nagy igényű szisztematikai alkotó filozófus.” (BW V, 101. o.) Husserl maga általában nem is mozgat jelentős ismeretanyagot: Például a *Krisis*-könyvben nyújtott történeti rekonstrukcióban ugyan főszerepet kap Galilei, mégis Husserl Galileivel kapcsolatos ismeretei egyetlen német monográfián alapulnak és könyvtárában semmilyen mű nem volt meg Galileitől (ld. Smid 1993, ii–iii. o.; Husserl figyelmeztet is Galilei-képének lehetséges hiányosságaira: Hua VI, 58. o.).

pseudo írások filológiai megkülönböztetésével [...], nem érdekel a történetileg valóságos Platón rekonstrukciója. Az »én« Platónom még akkor is megmarad nekem, hogyha Platón minden írása alátűnne.⁴⁶

Talán nem érdemes különösebben hangsúlyoznunk, hogy a filozófiatörténet használatának illetően „impulzus-elmélete” mennyire elfogadhatatlan. Természetesen naiv lenne a történeti-valóságos Platón teljes megértését követelni, ámde ez nem jelentheti azt, hogy *az egyes interpretációk között ne tudnánk igazságigénnyel különbséget tenni*, mégpedig éppen olyan módszerek alapján, mint a szövegbázis, a filológiai eszközök használata és azok eredményei stb. Amennyiben nem fogadjuk el ezt a minimális hermeneutikai álláspontot, akkor nem csak az intellektuális tisztesség ellen vétünk (habár ez is megfontolandó egy olyan filozófusnál, aki, mint Husserl, az utókort akarta megbízni a saját életművének feldolgozásával), hanem – ennél sokkalta nagyobb veszély fenyeget bennünket –: *azt kockáztatjuk, hogy nem tanulunk semmit a filozófiatörténettől.*

Husserl, amint az idézett levélrészletek bizonyítják, sokkalta komolyabban vívódott a végérvényesség-igényű filozófia filozófiatörténet-használat problémájával, mintsem ezzel a naiv impulzus-elmélettel megelégedhetett volna. „Mit jelent ez, mit kell jelentsen ez az önálló filozófiai gondolkodó [*Selbstdenker*] számára? Vajon elveszett-e az a munkája, amelyet a tudományos történetiséget ignorálva, saját »történelmietlen«, hamis Platónját felhasználva végzett?» – kérdezi éppen az 1954-ben megjelent szövegben.⁴⁷ De erre enged következtetni egy 1934 novemberében, azaz a vizsgált szövegcsoporthoz keletkezési periódusának vége táján írott levél is: „Régóta foglalkoztat engem az a probléma, hogy a filozófiatörténeti interpretációk miként nyernek értelmet az önálló filozófiai gondolkodó számára a saját aktuális filozofálásában [...]»⁴⁸

Az erre az igényre válaszoló, differenciáltabb filozófiatörténet kép felé mutat már a *Krizis*-könyv főszövegéhez tartozó, a 15. paragrafusban található megfontolás is (ez a paragrafus valószínűleg az első munka-periódusban, 1935 telén keletkezett). Husserl teleologikus filozófiatörténet-felfogásának gyakran hangoztatott – és a mű bevezetésében látszólag naiv módon felvezetett – eleme az ősalapítás (*Urstiftung*), amely az ókori filozófia kezdetén – illetve bizonyos ingadozással az újkorban⁴⁹ – meghatározta a filozófia célját (*telosztát*). Azonban már a 15. paragrafus is árnyalja ezt a leegyszerűsítő képet:

46 Hua XXIX, 49. o.

47 Hua VI, 512. o.

48 BW VI, 237. o.

49 Lásd Hua VI, 10. o. vs. 11. o., ahol Husserl egy újkori „új alapításról” (*Neustiftung*) beszél (12. o.). Husserl korábban egyértelműen az ókorban lokalizálta a filozófia ideájának ősalapítását (Hua XXVII, 186. o. és 240. o.; vö. Hua XXIX, 283. o. 1936 nyaráról). A filozófiai antik ősalapításának eszméje – habár az ősalapítás szó maga nem – már legkésőbb a korai húszas évektől datálható (Hua XXXV, 313. o. és Hua XXVII, 59. o. skk.).

„Minden ősalapításhoz [*Urstiftung*] hozzátartozik [...] a végső alapítás [*Endstiftung*]. Ez akkor következik be, ha a feladat teljesen világossá vált, s ezáltal létrejött az apodiktikus módszer [...]. A filozófia mint végtelen feladat ezzel eljutna apodiktikus kezdetéhez, apodiktikus horizontjához [...]”⁵⁰

Husserl filozófiatörténet-felfogása tehát nem egy egyszerű, egy pontból kiinduló teleologikus séma, hanem talán leginkább a felvilágosodás történelem-felfogásához hasonlítható:⁵¹ a filozófia mint végtelen feladat Husserl szerint ugyanis csak akkor kezdődik el ténylegesen, ha a filozófia egy végső alapításában (*Endstiftung*) megtaláltuk a tökéletes módszert. Husserl filozófiatörténeti teleológiája egyben különbözik azoktól a hegeli típusú elképzelésektől is, amelyek szerint a történelem egyes fázisai meghaladva beteljesítik (*Aufhebung*) a megelőző fázisokat. Természetesen ez a felfogás – amely Husserl gondolkodásában már viszonylag korán, a század első évtizedében megjelenik – sem mentes a szubsztantív teleologikus történelemképek fő jegyétől, azaz Husserl is egy irreverzibilis fordulatot posztulál a filozófiatörténet menetében, amelynek egy sajátos történeti rigiditás a következménye. Avagy, az eddig vizsgált problémák nyelvén fogalmazva, az *Endstiftung* proklamálásával Husserl mintha amellet köteleződné el, hogy a filozófia mégis egy megírandó könyv (habár annak megírása nem egy individuális filozófus feladata, hanem egy végtelen interszubjektív filozófus-közösségé). Azaz Husserl a – ha nem is tartalmi, de formális-módszertani, a jövőben végtelen feladatként kifejtendő – kitüntetettség pozícióját választja minden más párhuzamos „önálló gondolkodó”-val szemben, legyenek azok kortárs utakon járó vagy a filozófiatörténethez tartozó *Selbstdenker*-ek. Végül tehát Husserl mintha bezárná a többször résnyre már megnyitott ajtót: a husserli „önálló gondolkodó” nem tanulhat a filozófiatörténettől – a tanulás azon nem-triviális értelmében, hogy abban *valami nem-anticipáltat, saját elvárásainkat áthúzó novumot találjon*.

Ennek azonban ellentmondanak azok a husserli kijelentések a filozófiatörténet szövetének finom felfejtéséről, amelyek különösen a *Krisis*-mű késői fázisaiban sűrűsödnek. Ilyen képet figyelhetünk meg a főszöveg 9. l) paragrafusában, az úgynevezett bővített Galilei-paragrafus egyik részében, amely feltehetően 1936 szeptemberében, az első korrektúra-fordulóban került a mű szövegébe a korábbi, rövidebb és alosztások nélküli Galilei-paragrafus helyére.

Egyfajta körben találjuk magunkat. A kezdeteket csak a tudomány mai alakja alapján, fejlődésére visszapillantva érthetjük meg teljesen. A kezdetek megértése nélkül viszont ez a fejlődés [...] néma. Nincs más hátra: »cikkcakkban« kell hol előre, hol hátrafelé haladnunk – a lépéseknek egymással kölcsönhatásban kell segíteniük egymást. A viszonylagos

50 Hua VI, 73–74. o.

51 Amint ezt már Janssen 1970, 122. o. skk. is kiemelte.

tisztázás az egyik oldalon némileg megvilágítja a másikat, amely azután ebből visszazugároz valamit az ellentétes oldalra.⁵²

Ez a szöveghegy, együttesen más, az első szövegváltozatban is szereplő részekkel, ahol Husserl a történelem vizsgálatát – a hagyományozódások intencionális folyamatának felfejtését – nem az abszolút előítéletmentesség magas vártájáról elvégzendő feladatként mutatta be, a történelem felfejtésének egy olyan menetét mutatja be, amelyet nem determinál előzetes kiinduló álláspontunk, hanem aminek eredménye „visszazugároz” a saját álláspontunkra. *Történeti meghatározottságainkban, „előítéleteinkben” mindig benne állunk, de azokban mozogva képesek vagyunk azokra reflektálni, azokat a tisztázás igényével felfejteni.*

1936 nyarán, miután a második rész kéziratát visszakérte és az első rész korrektúrája még nem érkezett meg hozzá, Husserl a műkonceptió több tág részletével is tudott foglalkozni, így a történehasználat kérdésével is. Egyébként ekkor, a kappeli nyaralóhelyen készült az *egyetlen filmfelvétel* Husserlről, amelyhez hang nem maradt fenn, de a felvételen Husserl jól kivehetően erős gesztikulációval magyaráz, mégpedig a filmkészítő visszaemlékezése szerint a filmfelvétel során „kiváltképpen a fenomenológia és a történeti dimenzió (történetiség) kapcsolatáról beszélünk.”⁵³

Ebbe a témába a fennmaradt kéziratok közül leginkább azok engednek betekintést, melyeket Husserl 1936 nyarán a mű tervezett zárórésze (*Schlussenteil*) számára vetett papírra. A zárórész, némileg ellentétben a neve által keltett elvárásokkal, leginkább tudományelméleti elemzéseket tartalmazott volna, azonban a fennmaradt részek rögzítik Husserl reflexióját a fenomenológiai filozófia és a filozófiatörténet viszonyáról is:

Tehát úton vagyunk és *in infinitum* úton leszünk a tiszta észhez és filozófiához – ha az lehetséges [...] a tudományaival és ideális, végérvényes igazságaival: egy művekből alkotott végtelen műképződmény ideája (művekből, melyek maguk is idealitások); és, mivel a végességben valójában elvileg lehetetlen a végérvényesség, ez mindig csak részlettörlesztésekben valósulhat meg, események láncolatában, melyek véges alakokban mutatják meg az idealitásokat és magukban hordják végességüket azokban a nyitott lehetőségek formájában, hogy a tudomány előrehaladtával a már elvégzettnek tűnő igazságokon visszaható változtatásokat, ártértelezéseket, kiegészítéseket kelljen végezni.⁵⁴

52 Hua VI, 59. o. – Érdemes hozzátennünk, megerősítendő a megismerés cikkcakk-mozgásának centrális jelentőségét Husserl filozófia-felfogásában, hogy ez a felismerés kezdetleges formában, sőt *de facto* alkalmazként már a *Logikai vizsgálódásokban* jelen van (Hua XIX/1, 22 és Hua XIX/2, 552), egy 1922/23-as előadásban pedig Husserl absztrakt módszertani kontextusban is megfogalmazza (Hua XXXV, 94. o. skk.). A fenti idézet állítása tehát az, hogy a történeti feltárás is önmagára visszaható evidenciastiztázási folyamat.

53 Schuhmann 1977, 477. o.

54 Hua XXIX, 292. o.

Ez az idézet rendkívül koncentráltan mutatja be Husserl érett álláspontját: a filozófiai művek – mint konkrét intencionális struktúrák – a végesség közegeiben valósítják meg a végtelen igényű filozófiát, a teljes érvényesség igényének mintegy részlettörlesztését (*Abschlagszahlungen*) adva. *A filozófiák egymásutánja azonban nem töretlen kumulatív folyamat, hanem mindig fennáll a retroaktív korrekciók lehetősége.* Azaz Husserl ugyan megőrzi elkötelezettségét a „tisza ész és filozófia” iránt, azonban ezek véges intencionális médiumban történő realizációi – azaz azok a filozófiák, amelyeket aktuálisan művelünk – mindig nyitottak arra, hogy „már elvégzettnek tűnő” igazságuk visszahatóan módosuljon.

Ez a felfogás már sokkal közelebb kerül ahhoz, ahogy a filozófiatörténet folyamatáról ma gondolkodunk, azonban még mindig megválaszolatlanul hagyja a Husserl számára döntő kérdést: megőrizhető-e emellett a fenomenológia kitüntetett szerepe, a végső alapítás (*Endstiftung*) bizonyossága? Nyilvánvaló, hogy a későbbi retroaktív korrekciók lehetősége kizárja, hogy a jelen fázis szubsztantív eredményeire a végérvényesség igényével tekintsünk. Bizonyos értelemben mégis lehetséges talán, hogy a husserli „önálló gondolkodó” valamit megőrizzen speciális elköteleződéséből. Az erre adható husserli válasz talán annak mentén gondolható el, amit Husserl 1934 telén írt:

Más hasonlatok is kínálóznak, például ahogyan egy vallásos dokumentumokra alapozott történeti vallás, mondjuk a kereszténység is egy – tudományosan tekintve – »történetietlen« beállítódásban, amely számára a végső igaz tények érdektelenek, egy életet meghatározó erővé tud válni. Teljesen közömbös lehet számomra, hogy az evangéliumok [...] jámbor hamisítványok-e, és azokban mi az igazi és mi a romlott szöveg.⁵⁵

Husserl valláshoz fűződő viszonyának megítélése a kezdetektől fogva ambivalens volt, mivel Husserl biográfiailag jól adatolható, mély személyes vallásossága és filozófiájának szemmel látható teológiai-metafizikai igényei ellenére explicit vallásfilozófiát sohasem alkotott. Ezért talán érdekesebb ezt a hasonlatot, amely az önálló filozofálás és a történetiség paradoxonával foglalkozó 1934-es szövegek közül származik, a vallási tartalomtól elvonatkoztatva, valóban *hasonlatként* olvasni. A hasonlat lényeges vonása ebből a szempontból az, hogy a vallási közösség egy értelmezői közösség, amelyet nem egy végleges tudományos igazság, *hanem egy értelmezői közösség elkötelezettsége határoz meg.*

Mindezek alapján talán úgy értelmezhetjük (a legnagyobb értelmezői jóindulattal) Husserl filozófiatörténet-felfogását – azaz úgy válaszolhatunk a „hogyan használhatja az önálló gondolkodó (*Selbstdenker*) a filozófiatörténet?” kérdésre –, hogy a husserli fenomenológus

55 Hua XXIX, 50. o.

is tanulhat a filozófiatörténettől anélkül, hogy fel kellene adnia saját filozófiai elköteleződését. A filozófiatörténetből nem csak esetleges impulzusokat meríthet, *hanem tudatában van a filozófiák egymásutániségának és egymásmellettiségének, a több önálló gondolkodó koegzisztenciájának, amit Husserl utolsó éveiben megpróbált filozófiájának eszközeivel minél közelebbről leírni.* Az „önálló gondolkodó” számára elkötelezettsége megőrzésének lehetőségét nem egy feltételezett előítéletmentes magas várta vagy egy szubsztantív teleológiai koncepció biztosítja, hanem a végső alapítást (*Endstiftung*) talán úgy érthetjük legjobban, ha azt egy *az elkötelezettség fényében történő folyamatos tanulásként, többek között a filozófiatörténettől való folyamatos tanulásként és saját filozófiája folyamatos újraalakításként* értelmezzük. A filozófiatörténettől való tényleges tanulás lehetőségéhez pedig talán egészen jól illik történeti orientáltságú vizsgálódásunk Husserl utolsó éveinek filozófiájáról.

Rövidítésekkel hivatkozott kritikai kiadások

- BW II Husserl, Edmund, *Briefwechsel. Band II: Die Münchener Phänomenologen.* (Szerk., Elisabeth Schuhmann–Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente 3.2) Kluwer AP, Dordrecht, 1993.
- BW III Husserl, Edmund, *Briefwechsel Band III: Die Göttinger Schule.* (Szerk., Elisabeth Schuhmann–Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente 3.3) Kluwer AP, Dordrecht, 1993.
- BW IV Husserl, Edmund, *Briefwechsel Band IV: Die Freiburger Schüler.* (Szerk., Elisabeth Schuhmann–Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente 3.4) Kluwer AP, Dordrecht, 1993.
- BW V Husserl, Edmund, *Briefwechsel Band V: Die Neukantianer.* (Szerk., Elisabeth Schuhmann–Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente 3.5) Kluwer AP, Dordrecht: 1993.
- BW VI Husserl, Edmund, *Briefwechsel Band VI: Philosophenbriefe.* (Szerk., Elisabeth Schuhmann–Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente 3.6) Kluwer AP, Dordrecht: 1993.
- BW IX Husserl, Edmund, *Briefwechsel Band IX: Familienbriefe.* (Szerk., Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente 3.9) Kluwer AP, Dordrecht: 1993.
- GA 16 Heidegger, Martin, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges.* (Szerk., Hermann Heidegger, Gesamtausgabe 16) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.
- Hua VI Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Szerk., Walter Biemel, Husserliana 6) Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954.

- Hua VIII *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.* (Szerk., Rudolf Boehm, Husserliana 8) Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.
- Hua XIX/1 Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* (Szerk., Ursula Panzer, Husserliana 19.1) Martinus Nijhoff (Kluwer AP), The Hague, 1984.
- Hua XIX/2 Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* (Szerk., Ursula Panzer, Husserliana 19.2) Martinus Nijhoff (Kluwer AP), The Hague, 1984.
- Hua XXVII Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1922–1937).* (Szerk., Thomas Nennon–Hans Rainer Sepp, Husserliana 27) Kluwer AP, Dordrecht, 1989.
- Hua XXIX Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937.* (Szerk., Reinhold N. Smid, Husserliana 29) Kluwer AP, Dordrecht, 1993.
- Hua XXXV Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23.* (Szerk., Berndt Goossens, Husserliana 35) Kluwer AP, Dordrecht, 2002.

További hivatkozások

- Biemel, Walter 2001, „Zur Gründung des Kölner Husserl-Archivs. Die Bedeutung eines Traumes.“ *Studia Phaenomenologica.* 1.3–4, 39–61. o.
- Bossert, Philip J. 1974, „A Common Misunderstanding Concerning Husserl’s Crisis Text.“ *Philosophy and Phenomenological Research.* 35.1, 20–33. o.
- Bruzina, Ronald 2004, *Husserl and Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938.* (Yale Studies in Hermeneutics). Yale University Press, New Haven.
- Dilthey, Wilhelm 1924/1957, *Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.* (Szerk., Georg Misch, Gesammelte Schriften 5). B. G. Teubner, Stuttgart – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm 1927/1958, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.* (Szerk., Bernhard Groethuysen, Gesammelte Schriften 7). B. G. Teubner, Stuttgart – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Gadamer 1987, *Neuere Philosophie I* (Gesammelte Werke 3). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Husserl, Edmund 1968, *Edmund Husserl: Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl.* (Szerk., Roman Ingarden, Phaenomenologica 25). Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Malvine 1988, „Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl.“ (Szerk., Karl Schuhmann) *Husserl Studies* 5.2, 105–125. o.
- Ingarden, Roman 1959, „Edmund Husserl zum 100. Geburtstag.“ *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13.3, 459–463. o.

- Ingarden, Roman 1998, *Schriften zur Phänomenologie Edmund Husserls.* (Szerk., Włodzimierz Galewicz, Gesammelte Werke Band 5). Max Niemeyer, Tübingen.
- Jaegerschmid, Adelgundis 1981, „Die letzten Jahre Edmund Husserls.” *Stimmen der Zeit* 199.2, 129–138. o.
- Janssen, Paul 1970, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk.* (Phaenomenologica 35). Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Leaman, George–Simon, Gerd 1994, „Die Kant-Studien im Dritten Reich.” *Kant-Studien (N.F.)* 85.4, 443–469. o.
- Lembek, Karl-Heinz 1988: *Gegenstand Geschichte. Geschichtswissenschaftstheorie in Husserls Phänomenologie.* (Phaenomenologica 111) Kluwer AP, Dordrecht.
- Löwith, Karl 1986, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht.* J. B. Metzler, Stuttgart.
- Luft, Sebastian 2004, „Die Archivierung des husserlschen Nachlasses 1933–1935.” *Husserl Studies* 20.1, 1–23. o.
- Lübbe, Hermann 1958, „Husserl und die europäische Krise.” *Kant-Studien (N.F.)* 49.3, 225–237. o.
- Schuhmann, Karl 1977, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls.* (Husserliana Dokumente 1). Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Schuhmann, Karl 1978, „Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl.” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32.4 591-612. o.
- Schuhmann, Karl 1979, „Heideggers Verhältnis zu Husserl im Dritten Reich.” *Neue Zürcher Zeitung* 208, 66. o.
- Smid, Reinhold N. 1993, „Einleitung des Herausgebers.” In: Hua XXIX, xi–lxv. o.
- Spiegelberg, Herbert 1977, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction* (Phaenomenologica 5). Martinus Nijhoff, Den Haag
- Ströker, Elisabeth 1979/1987, „Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk.” In Elisabeth Ströker, *Phänomenologischen Studien.* Klostermann, Frankfurt, 74–93. o.
- Tilitzki, Christian 2002, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich.* Akademie, Berlin.
- Varga Péter András 2009, „A Logikai vizsgáldások filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően.” In Varga Péter András–Zuh Deodáth (szerk.), *Husserl és a Logikai vizsgáldások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia.* L'Harmattan, Budapest, 226–274. o.
- Varga Péter András 2011, „The Architectonic and History of Phenomenology: Distinguishing between Fink's and Husserl's Notion of Phenomenological Philosophy.” In: Dermot Moran–Hans Rainer Sepp (szerk.), *Phenomenology 2010: Volume 4: Selected Essays from Northern Europe.* Zeta, Bucharest, 87–114. o.

TANULMÁNYOK

Erdélyi Mátyás

2010-ben szereztem szociológia diplomát az ELTE Társadalomtudományi Karán, ugyanebben az évben fejeztem be a szabad bölcsészetet a BTK-n, jelen írás a filozófia szakdolgozatom kissé átírt változata. 2007-től 2011-ig tagja voltam az Eötvös Collegium filozófia műhelyének. Múlt évben elkezdtem a filozófia MA-t a BTK-n, valamint történelmet tanulok a CEU-n. „Filozófiai” érdeklődési területem a 20. századi kontinentális filozófiára, ezen belül, a francia egzisztencialista gondolkodókra korlátozódik.

Erdélyi Mátyás

A szabadság fogalma Sartre *A lét és a semmi* című munkájában

Az egzisztencializmus számára centrális jelentősége van a szabadságnak. Ha az emberi lét bármilyen tekintetben determinált, akkor értelmetlenné válik az egzisztencializmus egyik alaptétele „*a lét megelőzi az esszenciát*” imperatívusza. Ezek alapján az egzisztencializmus építménye csak akkor maradhat állva, ha végeredményben sikerül megalapozni az emberi szabadságot is. Talán nem véletlen, hogy Jean-Paul Sartre korai főművében, *A lét és a semmi*ben az utolsó fejezetben kerül tárgyalásra a szabadság problémája, ahogy Maurice Merleau-Ponty korai főműve, a *Phénoménologie de la perception* is a záró fejezetben foglalkozik a szabadsággal.

Dolgozatomban *A lét és a semmi*ben kifejtett radikális szabadság fogalmát fogom tárgyalni Merleau-Ponty kritikai ellenvetéseinek tükrében. Így a dolgozat forrásait elsősorban *A lét és a semmi* és a *Phénoménologie* adja, de amennyiben szükséges Merleau-Ponty más műveit is igénybe veszem az elemzések során. Merleau-Ponty kritikájának egyik nehézségét az jelenti, hogy észrevétlenül váltakozik benne a sartre-i ontológia és a sartre-i szabadság szigorúan vett kritikája. Ennek megfelelően a koncepció belső koherenciáját támadó érveket megpróbálom elkülöníteni a külső koherenciát támadó érvektől, mivel nyilvánvalóan nem ugyanazzal az értékkel rendelkeznek *A lét és a semmi* tekintetében.

Merleau-Ponty kritikáit három részben, a sartre-i szabadság legfontosabb fogalmi mentén ismertetem. Az első részben magát az abszolút szabadság gondolatát és ennek tarthatóságát fogom vizsgálat alá vonni, amelyet az eredeti választás Merleau-Ponty által kidolgozott kritikája követ, végül a szituáció, a szabadság *fakticitása* és a mező fogalmának összevetésével zárom a merleau-ponty-i ellenérveket. Ekképpen az egymást követő fejezetek egy olyan ívet követnek, melyben a konceptuális problémáktól fokozatosan eljutunk a sartre-i ontológia kritikáig. Amíg az abszolút szabadság fogalmi kritikája a sartre-i ontológia elfogadásával is megállja a helyét, addig az eredeti választás, valamint a szituáció ellenében felhozott érvek nehezen elfogadhatóak a sartre-i rendszerből tekintve, a merleau-ponty-i ontológia elutasításával. A konklúzióban ennek megfelelően megpróbálom összegezni a két gondolkodó korai főművének ontológiai különbségeit, melyek közül a szabadság szempontjából különösen az önmagában-való és önmagáért-való megkülönböztetése és a testről alkotott elképzelések tűnhetnek relevánsnak.

1. Fogalmi problémák, szabadság-definíciók

A szabadság leírása *A lét és a semmi* negyedik részének első fejezetében, ahogy ezt az alfejezetek felosztása is tanúsítja, kettős céllal történik. Egyrésztől Sartre ontológiai megalapozását adja egy korlátlan és radikális szabadságnak, másrésztől az így leírt szabadságot megpróbálja megvédelmezni az adottal szemben a szituáció és a szabadság *fakticitásának* leírásával.

Arra vagyok ítélve, hogy mindörökké lényegemen, cselekedetem indítékain és indokain túl létezzem: szabadságra vagyok ítélve. Ez azt jelenti, hogy szabadságom számára nem találhatunk más korlátokat, csak saját magát, vagy ha jobban tetszik, hogy nem áll szabadságunkban, hogy megszűnjünk szabadok lenni.¹

Szabadságra vagyok ítélve, és ezen sehogy sem tudok változtatni; paradox módon megfogalmazva a szabadság börtönébe vagyok zárva. Nem lehetek egyszer szabad, egyszer nem szabad; ahogy nem lehetek egyik pillanatban tudat, a másik pillanatban dolog sem. A szabadságnak nincsenek fokozatai: „Az ember nem lehet hol szabad, hol pedig szolga: vagy teljes egészében és mindig szabad, vagy egyáltalán nem az.”² Nincsenek szabad, illetve nem szabad cselekedetek sem, szenvedélyeim, indokaim és indítékaim is a szabadságnak köszönhetik erejüket. Szabadságom semmi sem korlátozhatja, mert *minden* az előre-vetített³ tervemnek köszönhetően rendelkezik értékkel; az előttem lévő hegy például attól függően jelenik meg akadályként vagy segítségként, hogy megmászni vagy csodálni akarom. Merleau-Ponty a *Phénoménologie de la perception* záró fejezetében ezt a koncepciót veszi górcső alá, miközben fokozatosan kibontakozik a szabadságról alkotott saját elképzelése is.

A szabadság kiüresítése – fogalmi kritika

A radikális szabadság fogalma értelmetlen és elgondolhatatlan. Sartre definíciója ugyanis annyira tág, hogy a szabadság megfoghatatlanná válik. Mondhatnánk azt is, hogy a szabadság mindenhol jelen van, de épp ennek következtében sehol sincsen.

1 LS 522. o. (Az idézeteknél használt rövidítések magyarázata a dolgozat után található.)

2 LS 524. o.

3 *A lét és a semmi* magyar fordításában a *pro-jeter* francia ige *ki-vetít*ek van fordítva, a *projeter* – projektálni igének azonban van egy másik jelentése is: tervezni. A pro előtag előzetes, valamit megelőző jelentéssel is bír, sartre-i értelemben a *pro-jeter* megelőző tervet is jelenthet, emiatt a ki-vetülés helyett az előre-vetülés kifejezést fogom használni a *pro-jeter* fordítására.

Azonban a szabadságról alkotott ezen első⁴ elképzelés eredményeként lehetetlenné válik a szabadság elgondolása. Ha a szabadság tényleg egyenlő mértékben van jelen minden cselekedetünkben, és még a szenvedélyeinkben is, ha összemérhetetlen a viselkedésünkkel, ha a félelemben élő rabszolga ugyanazzal a szabadsággal rendelkezik, mint amikor megszabadul láncaitól, akkor nem mondhatjuk azt, hogy létezik bármilyen *szabad cselekedet*, mivel a szabadság megelőz minden cselekedetet. Semmilyen esetben sem jelenthetnénk ki: „Itt felbukkan a szabadság”, mivel a szabad cselekedetnek, ahhoz, hogy felismerhető legyen, egy olyan élet hátterén kellene kirajzolódnia, amelyről teljesen vagy majdnem teljesen hiányzik.⁵

Ha közelebbről megnézzük Sartre felfogását, az önellentmondást abban találhatjuk, hogy ez a definíció minden partikuláris cselekvéstől függetlenné teszi a szabadságot, ezáltal lerombolva a cselekvés fogalmát. „A cselekvés fogalma eltűnik tehát: semmi sem kerülhet a világba belőlünk, mivel semmi meghatározható nincsen bennünk és a nem-lét, amely bennünket alkot, nem képes belemerülni a világ teljességébe.”⁶ Ahhoz ugyanis, hogy értelmesen elgondolhassuk a szabadságot, meg kell határozunkunk a cselekvés néhány tulajdonságát,⁷ melyek alapján meg tudjuk különböztetni a szabad és nem szabad cselekedeteket. Amennyiben minden cselekvés *szabad* cselekvésnek számít,⁸ vagyis a szabadság azonos lesz a tudattal, esetleg magával a létezéssel, akkor a szabadság fogalma kiüresedik, értelmetlenné válik.⁹ Egy *mindent magába foglaló* definíció szükségképpen üressé válik, voltaképpen nem is tekinthető definíciónak. Fontos megjegyezni, hogy abban egyetért Sartre és Merleau-Ponty, hogy nem lehetünk kicsit vagy nagyon szabadok, nem lehetünk egyszer szabadok és egyszer a kövekhez hasonlóan *dolgok*; a meghatározó különbséget abban találjuk, ahogyan a szabadság *elérését* elgondolják. Sartre számára, mint azt később is látni fogjuk, a szabadság egy elért dolog, egy adottság, míg Merleau-Ponty számára azt

4 Sartre elképzeléséről van szó, a kérdéses fejezetet ennek összefoglalásával kezdi Merleau-Ponty.

5 PP 499. o. (A Merleau-Ponty idézetek esetében, ha ezt külön nem jelzem, a fordítások tőlem származnak.)

6 Ibid.

7 A szabadságról szóló fejezet ennek megfelelően azzal kezdődik, hogy Sartre meghatározza a cselekvés fogalmát, a cselekvés kritériumait. Ezek alapján cselekedni annyi, mint intencionálisan, valamilyen előre-vetített terv elérése érdekében változtatni a világ képén (ld.:LS 515–516. o.).

8 Intencionalitásról csak „szabodon” interiorizált célok esetében beszélhetünk, ami magában foglalja, hogy a sartre-i definíciót követve csak *szabad* cselekedetek vannak. Ezzel együtt implicit módon Sartre megadja a „nem szabad cselekedetek” kritériumát is: a *nem* intencionális tevékenységek körét. Amikor az ügyetlen dohányos felrobbantja a löporraktárt, nem szabadon cselekedett. A probléma ezzel mindössze az, hogy a nem-szabad cselekedetek, nem is cselekedetek, hiszen nem elégitik ki a cselekvés második feltételét, így inkább nem szabad *mozgás*nak kellene hívnunk őket. Ez a nehézség természetesen nem jelent különösebb fennakadást, mivel a szabadság leírását tekintve a nem intencionális tevékenységeknek nincsen jelentősége.

9 Vö. Stewart 1995, 313. o.

el kell érni, erőfeszítéseket igényel, és épp ennek köszönheti értékét;¹⁰ ez a gondolat átvezet a következő ellenvetéshez is.

Végül, nem csak a cselekvés szempontjából, de a szabadság szempontjából is ellentmondásokhoz vezet Sartre koncepciója, ugyanis a mindenütt ott lévő szabadság nem tud megjelenni a világban. Abszolútizmusának köszönhetően a szabadság semmivé válik az ember számára. Ezzel kapcsolatban érdemes még egy lehetséges ellenvetést megemlíteni. Bár a szabadság leírásának végső célja az, hogy megalapozza az emberi felelősséget,¹¹ Merleau-Ponty szerint a szabadság radikális elképzelése ezt is lehetetlenné teszi, mert a cselekvést elszigetelt, *monász*-pillanatokként fogja fel, amelyek teljesen el vannak választva a múlttól és a jövőtől.¹² Csak azt nevezhetjük szabad cselekedetnek, ami értelmes eredményeket és kötelezettségeket von maga után. „Ha a szabadság cselekvést jelent, nem lehetséges, hogy azt, a következő pillanatban átírja egy új szabadság.”¹³

Sartre egyik centrális tétele szerint a szabadságnak önmagán kívül nincsenek *korlátai*; a filozófus szavaival élve „szabadságom számára nem találhatunk más korlátokat, csak saját magát.”¹⁴ Azért lényeges fenntartani a korlátlan szabadság elképzelését, mert ennek hiányában nem lehetnénk korlátlanul felelősek cselekedeteinkért. A korlátlanosság egyik kritikáját találhatjuk Hans Jonas *az Istenfogalom Auschwitz után*¹⁵ című előadásában, amelyben többek között azt állítja, hogy Isten nem lehet mindenható, mert a mindenhatóság már önmagában egy ellentmondásos fogalom. Ahhoz, hogy egy erő vagy hatalom hatást tudjon kifejteni, valami másnak is léteznie kell és ettől fogva ez az erő már nem lehet korlátlan. Más szóval az erő egy relációs fogalom, amelynek szüksége van viszonyokra. Attól kezdve ugyanis, hogy egy erő nem ütközik semmilyen ellenállásba, megszűnik erőnek lenni, tehát egy erő csak valamilyen másik erővel viszonyban fejthet ki hatást.

Ha Hans Jonas gondolatmenetében az erő szót a szabadsággal helyettesítjük, elfogadva egyúttal, hogy a szabadság egy relációs fogalom, Merleau-Ponty egyik ellenvetését kapjuk. Ha ugyanis az emberi-valóságot alapvetően a szabadsággal jellemezhetjük és minden cselekedetünk *ipso facto* egy szabad cselekedet, akkor semmi nem jelenthet valós akadályt a szabadság számára. „Egyedül olyan intenciók vannak, amelyeket azonnal követ valamilyen következmény, nagyon közel vagyunk a kanti gondolathoz, mely sze-

10 Ez jól látszik *A legyek* kapcsán írt 1943-as Merleau-Ponty recenzióból is. A görög drámát és tragédiát úgy fogja fel, mint a veszélyben lévő szabadság bemutatásának ideális terepét, épp ezért indokolt Sartre műfajválasztása is. Merleau-Ponty konklúziója szerint Oresztésznek elege lesz az elköteleződés nélküli szabadságból, hiszen, ha semmit nem választottunk nem lehetünk szabadok. Oresztész ténylegesen csak akkor lehet szabad, ha azzá válik, amit választott, ha választása *belemerül* a világba (Parcours 61-64. o.).

11 Ehhez ld. *A lét és a semmi* utolsó oldalait (LS 732–735. o.).

12 Stewart 1995, 315. o.

13 PP 499. o.

14 LS 522. o.

15 Ld. Jonas 1984.

rint az intenció egyenlő a cselekvéssel.”¹⁶ Értelmetlenné válik a szabadság fogalma, mert számára semmi nem jelent akadályt; egy olyan szabadság, amely semmivel szemben nem jelent szabadságot, nem tekinthető szabadságnak. Amint a szabadságot elvlasztjuk a szükségszerűség uralmától, megfosztjuk tárgyától is, így épp oly hasznavetetlené válik, mint az ellenállás nélküli erő. Merleau-Ponty konklúziója már saját szabadság felfogását előlegezi, amikor kijelenti, hogy „a szabadságot valaminek el kell választania saját céljaitól.”¹⁷ Azt a közeget, ami elválaszt szabadságom céljaitól és a világgal való szükségszerű kapcsolatom következménye, mezőnek (*champ*) fogja nevezni.

Absztrakt szabadság

Scheler példája szerint az a rokkant, aki meg szeretne menteni egy fuldoklót, és az a jó úszó, aki ténylegesen meg is menti, nem rendelkeznek ugyanazzal az autonómiával.¹⁸ Abszurd volna azt állítani, hogy mind a ketten *ugyanazzal* a szabadsággal rendelkeznek a fuldokló megmentésére. Merleau-Ponty röviddel a felszabadulás után kiadott „*A háború megtörtént*”¹⁹ című esszéjében azt írja, hogy a sartre-i abszolút szabadság *gondolatokra korlátozott*, minek következtében nem megvalósítható. A német megszállás alatt mindenki *szabadon* bezárkózhatott gondolatai, Descartes vagy Platón világába, de ezzel a „bezárkózással” sem válhatott szabadabbá, mint a zsidók vagy a deportáltak, akiknek egyedül a választás nélküli vak fájdalom maradt.

A világban vagyunk, összekeveredve vele, kompromittálva. De ez nem ok arra, hogy minden külsőlegest átengedjünk és rábizzuk magunkat a mindig, még a rabszolgá esetében is szabad gondolatainkra. Külső és belső ilyen felosztása absztrakt.²⁰

Merleau-Ponty ezzel a mindig az elnyomás idejében megjelenő sztoikus szabadságot támadja,²¹ amely elvontságának köszönhetően erőtlenné válik. A dualista rendszer maradványaként, önmagában-való és önmagáért-való éles elkülönítése végzetes következményekkel jár, mert ha „a világon kívül akarok szabad lenni, egyáltalán nem leszek az. Egy szó nélküli döntés nincsen végrehajtva, a beszéd lehetséges válasz nélkül értelmetlen; szabadságom és a másik szabadsága a világon keresztül fonódnak

16 PP 499. o.

17 PP 500. o.

18 Idézi: PP 499. o.

19 Ld. *La guerre a eu lieu* (SNS 281–310. o.).

20 SNS 298. o.

21 Stewart 1995, 314. o.

egymásba.”²² Végül eljutunk arra a konklúzióra, amelyet már Hans Jonas kritikája kapcsán is tárgyaltunk: „Nincsen tényleges szabadság valamilyen erő nélkül. A szabadság nem a világon túl található, hanem vele érintkezésben.”²³ A szabadságnak mindig szüksége van reális lehetőségekre ahhoz, hogy működni tudjon. Reális lehetőségek nélkül csak „belső” szabadságról beszélhetünk, amely szerint a rabszolga is azt gondol, amit akar, csak éppen teljesen hiányzik számára a „megvalósítás szabadsága.” Később a *Les Aventures de la dialectique* című írásában is ezt hangsúlyozza: „Ez a szabadság [...] valójában az ítélőerő szabadsága, az, amelyet a rabszolga bilincsek között is megtart.”²⁴

Sartre védelmében felhozhatjuk, hogy tisztában van a problémával, amelyet a valóság és az álom elkülönítésekor is hangsúlyoz. Ahhoz ugyanis, hogy a választást és a cselekvést meg tudjuk különböztetni az álomtól és a kívánságtól, a megvalósítás bizonyos kezdeményére van szükségünk. Ebből a gondolatból kibontakozik az adott és a szabadság viszonyának egyik *lehetséges* felfogása is, miszerint az adott a szabadság szükségszerű²⁵ feltétele volna. Ahhoz, hogy választásom megkülönböztethető legyen az álomtól vagy az egyszerű kívánságtól, valamint ahhoz, hogy a megvalósítás bizonyos kezdeményét véghez tudjam vinni, *szükségem* van a dolgok vagy az adott ellenségességére és akadály-jellegére. Amennyiben *az adott* nem jelentene akadályt és pusztán egy akarati aktsussal bármilyen mértékben képes lennék azon változtatni, képzelet és valóság között nem lehetne különbséget tenni. Így értelmetlenné válna a választott célok elérése és a választás közötti különbségtétel, továbbá cselekvésről sem beszélhetnénk.²⁶ De ez a szükségszerűség minden esetben megmarad esetleges (kontingens) szükségszerűségnek, amely esetlegességéből kifolyólag megmarad élesen elkülönítve az önmagáért-valótól. Bár Sartre rehabilitálja az adottat, de esetlegességéből kifolyólag egyúttal teljesen kizárja a tudati folyamatokból is, így korlátozva a tudatot saját magára.

A képet tovább árnyalja, hogy Sartre megkülönbözteti a szabadság „technikai” és filozófiai fogalmát,²⁷ így elválasztva a választás *megvalósíthatóságát* és a választás *autonómiáját*.²⁸ Ennek tudható be, hogy Sartre számára is nyilvánvaló, és nem okoz problémát lemondani intenció és cselekvés közötti különbségről:

22 SNS 299. o.

23 SNS 300. o.

24 AD 264. o.

25 Az, hogy a szabadságnak van szükségszerű feltétele, nem jelenti, hogy ez a feltétel bármiben is korlátozná a szabadságot. Egyébként születésem is szükségszerű feltétele szabadságomnak, mégsem mondaná senki, hogy születésem ténye bármiben is korlátoz engem (vö. LS 578. o., LS 566. o. és Tordai 1967, 95. o.).

26 „Csak akkor lehetek szabad, ha a kitűzött cél nem-létező, ha az »adott« ellenállást fejt ki.” (Fehér 1980, 71. o.) Adott ellenállása nélkül nem tudnánk megfelelni a cselekvés kritériumainak sem.

27 Ehhez ld. LS 571–572. o.

28 Gabriel Marcel Sartre-ről tartott előadásában például „végzetes hibának” nevezi szabadság és választás ekvivalenciáját (Marcel 1981, 76–77. o.).

[A rab] mindig szabad, hogy megpróbáljon megszökni (hogy kiszabadítsa magát) – vagyis hogy bármilyenek legyenek is a feltételek, maga elé tudja vetíteni a szökést, és valamilyen cselekvés kezdeményén keresztül értesülhet terve értékéről. Mivel a szabadságra vonatkozó leírásunk nem tesz különbséget a választás és a tett között, arra kényszerülünk, hogy az intenció és a cselekvés közötti különbségről is lemondjunk.²⁹

A fentiek alapján *A lét és a semmi* ripsztyja a következő lehetne: Scheler példája a konkrét következményeket veszi számításba anélkül, hogy figyelembe venné a kiindulópontot: a szabadság *filozófiai* fogalmát használva ugyanis nem jöhet számításba a megvalósítás szabadsága, azaz a cselekvés eredményessége; ebben az értelemben a herceg és a rabszolga ugyanígy szabadok arra, hogy „királlyá” váljanak.

Mező és szituáció különbségéről később lesz szó, de már a fentiek alapján előrebozható, hogy mind Sartre, mind Merleau-Ponty számol az adott ellenségességével vagy akadály-jellegével; a különbség abban áll, hogy Sartre számára ez nem *lehet* korláta a szabadságnak, míg Merleau-Ponty szerint nem *lehet* eltekinteni az adott ellenségességtől a szabadság tárgyalása során, ha nem is korlátozza szabadságunkat, azt nem tagadhatjuk, hogy *viszonyban* vannak egymással.

A szabadság két értelme, mint lehetséges megoldás

Merleau-Ponty eddig felhozott érvei felhívták a figyelmet a sartre-i szabadság néhány belső ellentmondására. A fenti kifogásokat a legkönnyebben azzal az érveléssel lehetne feloldani, miszerint *A lét és a semmi* oldalain Sartre a szabadság fogalmát két különböző értelemben használja.³⁰ Ennek alapján különbséget kell tenni ontológiai szabadság (*liberté ontologique*) és a „szabadság fakticitása”³¹ (*liberté en situation*) között. A következő néhány sorban Margaret Whitford ezzel kapcsolatos álláspontját fogom kifejteni.³²

Whitford szerint a szabadság két egymástól különböző értelme közötti átmenet különösebb jelzés nélkül történik. Az ontológiai szabadság az emberi-valóság olyan alapvető összetevőjét jelenti, mint amilyen a tudat; így ebben az értelemben a tudat azonos

29 LS 572. o.

30 Ezt a megkülönböztetést alkalmazták többen is: Anderson, Cabestan, Detmer, Stewart, Whitford. Azonban ez természetesen nem egy kizárólagos álláspont. Tordai Zádor szerint például a szabadság pusztán metafizikai kérdés Sartre-nál: „[...] a szabadság nem lehet társadalmi kérdés, és így nem lehet társadalmi törekvések és harc tárgya sem. Sartre-nál a szabadság társadalmi síkról a spekuláció vonalára tolódik át. Nála ez pusztán ontológiai, vagy ha úgy tetszik – a szó régi értelme szerint – metafizikai kérdés.” (Tordai 1967, 95. o.)

31 Ehhez ld. „Ha tehát a szabadságot az adottól, a ténytől való elszakadésként határozzuk meg, akkor létezik a ténytől való elszakadás egyfajta *ténye* is, ez pedig a szabadság fakticitása.” (LS 573. o.)

32 Ld. Whitford 1982, 56–63. o.

lesz a szabadsággal, más szóval az önmagáért-való szempontjából nem lehet különbséget tenni tudat és szabadság között.³³ Az ontológiai szabadság az a tény, hogy az ember szabad, ami megkülönbözteti őt a kövektől, hiszen léte kívül áll minden determinisztikus ok-okozati láncon. Az ontológiai szabadság azonban egy megtevesztő kifejezés, mert valójában nem az emberi szabadságot, hanem a szabadság előfeltételét jelenti.

Ha a szituációra vonatkoztatva is definiáljuk a szabadságot, megkapjuk a szó második értelmét, amelyet a szabadság fakticitásának vagy a „szituációbeli” szabadságnak nevezhetnénk, amit szintén újabb, két különböző értelemben is fel lehet fogni. Mivel a tudat létehez szükséges valamilyen szituáció, a szituáció nem korlátozhatja a szabadságot, hanem kontextusként szolgál, egyfajta előfeltétele lesz. A második értelemben a szituáció ténylegesen korlátozza szabadságunkat, mert kijelöli *lehetőségeinket*, azaz annak *szabadságát*, hogy elérjük céljainkat. A szabadság itt azt jelenti, hogy szabadon választhatunk a szituáció által felkínált alternatívák közül, ekképpen a szituáció szabályozza választásunkat (*condition our choice*) és determinál céljaink választására.

Whitford és Stewart is azt hangsúlyozza, hogy Merleau-Ponty kritikája csak a szabadság egyik értelmét, az ontológiai szabadságot veszi célba és a „szituációbeli” szabadsággal nem foglalkozik. Innen ered az a téves következtetés, hogy a szabadság nem találkozhat akadályokkal, nincsen különbség intenció és cselekvés között, valamint az is, hogy a sartré-i definíció mindent magában foglalóként értelmetlenné válik. Ezek az ellenvetések mind igazak az ontológiai szabadságra nézve, ellenben a „szituációbeli” szabadságot is figyelembe véve már elveszítik jogosságukat.

Konklúzió – útban egy új szabadság felé

A konceptuális vizsgálat lezárásaképp egyrészt szeretném megvizsgálni vajon elfogadható-e a szabadság két értelmének elkülönítése *A lét és a semmi* alapján; másrészt azt is szeretném vizsgálni, hogy milyen védelmet nyújthat mindez Merleau-Ponty kritikáival szemben, a *Phénoménologie* zárófejezete mennyire jelenthet valós veszélyt a radikális szabadság számára.

Fontos hangsúlyozni, hogy Sartre nem beszél két szabadságról, csak két különböző elemzésnek veti alá ugyanazt a problémát. A szabadságról szóló fejezet első részének végén például így fogalmaz: „E hosszú kifejtés végén, úgy tűnik, valamelyest sikerült pontosítanunk a szabadságra vonatkozó *ontológiai megértésünket*.”³⁴ Néhány oldallal később ezt olvashatjuk a szituációról:

33 Ld. Stewart 1995, 313–315. o.

34 LS 563. o. (Kiemelés tőlem.)

Szituációnak fogjuk nevezni a szabadság esetlegességét a világ létének *plenumján* belül, amennyiben ez a *datum*, amely csak azért van ott, hogy *ne kényszerítse* a szabadságot, ennek a szabadságnak mindig csak úgy tárul fel, mint amit *már megvilágít* egy cél, melyet ő választott.³⁵

Arról van tehát szó, hogy a szabadságra vonatkozó ontológiai megértésünket mozgósítjuk a szituáció elemzése során is. Korábban érintettük annak kérdését, hogyan működik a célt választó szabadság, valamint azt is, ahogyan az előre-vetített célok értelmet adnak az adottnak. A szituációval foglalkozó fejezetek célja annak bizonyítása, hogy ez a *datum* semmilyen értelemben nem lehet korlátja a szabadságnak, semmire nem képes kényszeríteni az önmagáért-valót.

Kezdünk bepillantani tehát a szabadság paradoxonába: csak *szituációban* létezik szabadság, és csak szabadság által létezik szituáció.³⁶

Ha elfogadjuk, hogy Sartre a szabadságot két különböző értelemben használja, nyilvánvaló, hogy a fenti idézet értelmezhetlenné válik. Ha az ontológiai szabadság értelmében tekintjük, akkor ellentmondáshoz vezet, mivel ebben az esetben az ontológiai szabadság feltételhez van kötve, ami Whitford értelmezésében is megengedhetlen; azért ontológiai, mert szükségszerű és számára nincsenek feltételek. Ha az idézetben a második értelemben használja a szabadságot, a kijelentés egy tautológiává válik, egy tautológiáról pedig „nehezen” állíthatjuk, hogy paradoxon. A szabadság paradoxona tehát csak akkor *értelmes*, ha *egy* szabadság létezik, amely bár korlátlan, mégis szüksége van az adottra, vagyis egy szituációra.³⁷

A szabadság két értelmének elvetése után kijelenthetjük, hogy Merleau-Ponty konceptuális ellenvetései jelentős és valószínűleg megoldhatatlan kihívások elé állítják a sartre-i szabadságot. A radikális szabadság nem tud megjelenni az élet „hátterén”, megfoghatatlan lesz számunkra, ezáltal értelmetlenné válik. A szabadság konceptuális problémáit súlyosbítja, hogy azok az önmagában-való/önmagáért-való dualitásának elfogadásával nyerik el értelmüket. Ennek megfelelően a radikális szabadság kudarcát

35 LS 576. o.

36 LS 578. o.

37 Azon kívül, hogy ez az álláspont ellentétes Sartre intencióival véleményem szerint ellentmondásokhoz is vezet. A szabadságnak nincs lényege (LS 520. o.); ennek alapján nehezen beszélhetünk a szabadság „értelméről” vagy „értelmeiről”. Más szóval, ha valaminek nincsen lényege, nehezen tudom elképzelni nemcsak azt, hogy annak „értelmeiről”, de azt is, hogy annak *egyetlen*, vagy *valamilyen* értelméről beszéljünk. Másrésztől ha elfogadjuk, hogy *A lét és a semmi*ben két értelme van a szabadságnak, felvetődik a kérdés, hogy egy adott pillanatban éppen melyik (lehet mind a kettő is) gyakorolja „hatalmát”. Mivel az ontológiai szabadság *ontológiai* és előfeltétele a szituációbeli szabadságnak, kijelenthetjük, hogy *az* minden pillanatban érvényesül, így a korlátozott szituációbeli szabadság csak egy kísérőjelenségévé válna.

az önmagában-való és önmagáért-való éles elkülönítésében, de egyidejű létezésének elfogadásában kell keresnünk. Sartre szabadsága ugyanis annak következtében válik teljesen sterillé, hogy elfogadjuk az önmagában-való létezését, de azt teljesen kizárjuk a szabadság működéseiből. Ezzel együtt a sartre-i szabadság számára az is problémát okoz, hogy ha a szituáció valóban alternatívákat nyújtana a önmagáért-való számára, nem beszélhetnénk korlátlan felelősségről, a háború áldozataként nem lennénk felelősök a háborúért, ugyanis a háború alternatívák formájában jelenne meg előttünk. Vagy kollaborálok a németekkel, vagy részt veszek az ellenállásban, de felelős egyik esetben sem lehetek magáért a háborúért. A lehetőségek adott halmaza nem csak a szabadságot, de a felelősséget is korlátozza: nem tehetjük meg, hogy a szabadság védelmében félredobjuk a szabadság *értelmét* – többek között ezt is jelenti a szabadság koncepcionális kritikája.

2. Választás, eredeti választás és cselekvés

Mindig csak választásként ragadjuk meg magunkat – miközben önmagunkat megalkotjuk. S a szabadság egyszerűen az a tény, hogy ez a választás mindig feltétlen.³⁸

Sartre szabadság felfogásának centrális részét alkotja a választás-elmélet. A szabadság csak választva lehet; a szabadságot a választás *csinálja*. A választás jelenti a kapcsolatot szabadság és cselekvés között, amelynek legfontosabb jellemzője, hogy mindig feltétlen. A következő néhány sorban ismertetem az eredeti választás legfőbb jellemzőit, amit a következő alfejezetben Merleau-Ponty ezzel kapcsolatos kritikája követ.

Választásom eredeti választás, mert általa minden pillanatban „alapvető módon alkítom át világban-benne-lételemet,”³⁹ valamint totális, mert a választás nem csak egy adott szituációra vagy a világ valamely egyedi tárgyára vonatkozik, hanem az ember egész létét, magatartását meghatározza. Emiatt nem beszélhetünk *következmények*⁴⁰ nélküli cselekedetéről, a választás, ahogy az önmagáért-való szabadsága is, mindig elkötelezett.⁴¹ Azzal, hogy szabadságra vagyok ítélve, egyszerismind *folyamatos* választásra is vagyok ítélve. És itt a hangsúly a *folyamatosság*on van, mivel minden pillanatban megváltoztathatom céljaimat, s új célokat jelölhetek ki magam számára, vagy megerősíthetem korábbi kivetülésem. A szorongás annak a ténynek a következménye, hogy ez a

38 LS 566. o.

39 LS 538. o.

40 Ennek kifejtését ld. lentebb.

41 LS 566. o.

fordulat⁴² mindig lehetséges. A játékos példáján⁴³ mutatja be Sartre a múlttal szembeni szorongást.⁴⁴ Egy szerencsejátékos elhatározza, hogy „nem játszik többé,” mert a tegnapi szituációtól való összetett félelem a játékot *megtiltóként* jelenik meg számára. Amikor azonban a „zöld posztóhoz” lép szükségszerűen rádöbben, hogy *semmi* sem gátolja azt, hogy újra játsszon. Ahhoz, hogy megtartsa fogadalmát, minden pillanatban újra rá kell találnia a tegnapi félelmére.

A játékosnak, akinek újra végre kell hajtania annak a szituációnak a szintetikus appercepcióját, mely megtiltja neki a játékot, azt az ént is újra meg kell alkotnia, aki képes megítélni ezt a szituációt, aki valamilyen „szituációban van”.⁴⁵

Ezzel eljutottunk a választás-elmélet centrális téziséhez. Ugyanis a folyamatos választás és az állandó fordulat lehetősége csak akkor elképzelhető, ha a választás feltétlen; vagyis sem külső, sem belső dolgok nem determinálják. Az általa létrehozott új nem folytatása az előző helyzetnek; *folytonos* diszkontinuitásra vagyunk ítélve. Ahogy a játékos példáján is láttuk az ember mindig kénytelen újra választani magát. Ha ez nem így volna, nem beszélhetnénk sem választásról, sem szabadságról. Egy lehetséges ellenvetés a cselekvés indokainak és indítékainak szerepe a választásban. Azonban később Sartre azt is bizonyítja, hogy az említett dolgok mind előre-vetített célunk fényében jelennek meg olyan indoknak és indítéknak, amely képes befolyásolni választásunkat; azaz értelmüket és erejüket egy előzetesen választott cél fényében nyerik el. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy csak egy adott döntés meghozatala után kezdünk el indokokat keresni, amelyek később döntésünket igazolóként jelennek meg. Clovis⁴⁶ számára *objektív* dolog Gallia politikai és vallási állapota, valamint a püspökség, a nagybirtokok és a nép közötti erőviszonyok, azonban a dolgok ilyen állása, csak egy „olyan önmagáért-valónak tárulhat fel, aki ilyen és ilyen módon választja magát, vagyis aki már megalkotta saját individualitását.”⁴⁷

42 Sartre irodalmi példái Gide *Philoktétésze* és Dosztojevski *Bűn és bűnhődése*, amely művekben nagyszerűen van leírva az a pillanat, amikor például Philoktétész „elveti eredeti kivételését, egészen addig terjedően, hogy gyűlölni kezdi azt” (LS 562–563. o.) vagy az a *pillanat*, amikor Raszkolnyikov úgy dönt, hogy feladja magát. Sartre így ír a fordulat pillanataról: „Ezek a különleges és csodálatos pillanatok, amikor a korábbi kivételés a múltba süllyed egy új kivételés miatt, ami annak romjain kel életre, és ami még csak körvonalalaiban létezik, s amiben a megalázkodás, a szorongás, az öröm és a remény szorosan összefonódnak, amikor elengedünk valamit, hogy megragadhassunk valami mást, és azért ragadunk meg valamit, hogy egy másik dolgot elengedhessünk – ezek a pillanatok nagyon gyakran szabadságunk legmeghatározóbb és legtisztább képét látszanak nyújtani számunkra.” (Uo.) Raszkolnyikov önfeladása feltétlen cselekedet volt, amely az állandó fordulat lehetőségének köszönhetően bármely pillanatban megtörténhetett volna, de nem is történhetett volna meg.

43 Ld. LS 69–72. o.

44 Természetesen létezik a jövővel szembeni szorongás is, amelynek részletezésétől itt eltekintek.

45 LS 71. o.

46 Clovis példájához, valamint indok és indíték részletesebb leírásához ld. LS 529–534. o.

47 LS 531–532. o.

A szabadság filozófiájának további vizsgálatát megelőzően érdemes néhány szót szólni választás és semmités viszonyáról is, mivel egymástól elválaszthatatlan fogalmakról van szó. „A választás egyúttal a semmités folyamata és gyökere az ember semmitő képességében van.”⁴⁸ Semmités nélkül nem beszélhetnénk választásról vagy előre-vetített célokról. Egy fa, az állatok nem tudnak semmiteni, következésképpen választani vagy célokat előre-vetíteni sem tudnak. Érdemes feltenni a kérdést, vajon a semmités tényéből fordítva is következik-e a szabadság, azaz ha egy létező képes semmiteni, akkor nem lehet determinált és szabadnak kell tekinteni. A választás egy nem determinált elszakadást jelent az adottól, a helyemtől, a múltamtól, a környezetemtől, vagyis a szabadság fakticitásától. Amennyiben egy létező képes kettős semmitést⁴⁹ végrehajtani, szükségszerűen el is szakad az ömagában-valótól. Ez az elszakadás pedig a választásra utal, hiszen egy adott módon fog semmiteni, amely attól kezdve, hogy semmités, nem lehet determinált.

Folytonos választás

Semmiképpen sem mondhatjuk azt, hogy *ténylegesen* folyamatosan választom magam. Amikor ülök az íróasztalnál és próbálok értelmes mondatokat fogalmazni, eredeti kivetülésem nem forog kockán. Abszurd lenne azt állítani, hogy minden pillanatban újraválasztom *eredeti kivetülésem*, és ekképpen elkötelezem magam a dolgozat befejezése mellett. Azonban bármelyik pillanatban felpattanhatok, és abbahagyhatom a dolgozat írását, mert hirtelen megváltoztattam intencióimat és többé nem fontos számomra a dolgozat befejezése.⁵⁰ „Nem mondhatjuk azt, hogy folyamatosan választom magam, azzal az ürüggyel, hogy folyamatosan elvethetném azt, ami vagyok. Nem elvetni valamit nem jelent választást.”⁵¹ Sartre tévedése abban áll, hogy a választás állandó *lehetőségét* összemosza eredeti kivetülésem állandó megerősítésével, ugyanis a lehetőség elvetése nem jelentheti a választás megerősítését, sem annak *újra* választását. Ahhoz, hogy *újra* választásról lehessen beszélni, *ténylegesen* egy *új* kivetülést kéne választanom, s nem kitartani a korábbi kivetülésem mellett.

Ahhoz, hogy választásról tudjunk beszélni, a szabadságnak *csinálnia* kell valamit, létre kell hoznia valamit. Sartre nem feledkezik meg erről, amikor azt írja, hogy a rab

48 Tordai 1967, 96. o.

49 Ld. LS 45. o.

50 Az eredeti választás és valamilyen partikuláris döntés különbségét tovább árnyalhatja a vívó példája is, aki egy asszó ideje alatt minden pillanatban döntésre van kényszerítve, de ezek a döntések nem érintik eredeti választását (kivetülését). Ezzel együtt minden pillanatban adott annak lehetősége, hogy eldobja a párbajtört, mert többé nem akar a pástra lépni; ekképpen abszurd volna azt állítani, hogy a vívó minden pillanatban választja önmagát (eredeti kivetülését), azáltal, hogy nem hagy fel a sportolással.

51 PP 516. o.

csak „valamilyen cselekvés kezdeményén keresztül értesülhet terve értékéről,”⁵² ráadásul számára ez nem kizárólag egy lehetőség, hanem a cselekvés feltétele.⁵³ Merleau-Ponty szerint azonban ez a feltétel nem elégséges, a szabadság valamilyen tartós eredményt követel a választástól. „A döntésnek bele kell merülnie a jövőbe” – írja Merleau, mi- nek hatására a következő pillanat részese az előzőből, vagy legalábbis ösztönzi azt; e nélkül nem beszélhetünk sem döntésről, sem szabadságról. „Ha a szabadság valaminek a megtétele, szükséges, hogy azt, amit tett a következő pillanatban ne változtassa meg egy új szabadság.”⁵⁴ Nem elég az, hogy a választást valamilyen eredmény kövesse, annak tartósnak is kell lennie. Ha a választás eredménye azonnal elillan, a szabadság sem lesz megfogható. „Maga a szabadság eszméje tűnik el, mert választani, *valaminek* a választását jelenti, amelyben a szabadság legalább egy pillanatra meglátja saját képmását.”⁵⁵ A folyamatos választás gondolata, amellet, hogy a gyakorlatban nem érvényesül, kizárja még annak lehetőségét is, hogy a választás eredménye tartósnak mutakozzon, ezáltal számolva fel saját magát.

Feltétlen választás

Merleau-Ponty szerint az is egyaránt megkérdőjelezhető, hogy minden választásom feltétlen volna. Sartre hosszasan tárgyalja miként merítik erejüket az indokok és indítékok eredeti választásunkból, sőt szenvedélyes vagy racionális viselkedésünk is ugyanígy eredeti választásunk eredménye. Kirándulok a barátaimmal, és rendkívüli fáradtságot érzek. Egy darabig ellenállok a fáradtságnak, végül behódolok: „az út szélére dobom hátizsákomat és leroskadok mellé.”⁵⁶ Útitársaim szememre vethetik, hogy szabad vagyok, tehát cselekedhettem volna másként is. Én azzal védekezem, hogy *túl* fáradt voltam. Sartre szerint rossz a kérdésfelvetés, mert inkább úgy kellene megfogalmazni: „cselekedhettem volna-e másképpen, hogy ezzel érezhetően meg ne változtattam volna kivételéseimnek azt a szerves totalitását, ami vagyok [...]. Másként fogalmazva: rendben, cselekedhettem volna másként; de *milyen áron* [à quel prix]?”⁵⁷

52 LS 572. o.

53 Ld. álom és valóság megkülönböztetése (LS 570-571. o.).

54 PP 499. o.

55 Ibid.

56 LS 538. o.

57 Egy hosszú fejtegetés végén Sartre megválaszolja saját kérdését: „ez a cselekedet nem *oktalan* volt.” (LS 549. o.) (*cet acte n'était pas gratuit* [EN 508. o.]) Bár az „*acte gratuit*” kifejezés oktalan cselekedetet jelent, mégis a feltett kérdésre az lehetne a válasz, hogy ez egy *nem* következmények nélküli cselekedet. Sartre ezzel ugyanis pont azt szeretné bizonyítani, hogy egyik választásunk vagy cselekedetünk (a két kifejezés lényegében ekvivalens ebben az esetben) sem következmények nélküli. Nem lehet következmények nélküli, mert minden választással módosítunk előre-vevített célunkon, ezáltal magunkon és a világon is; azaz minden választás totális, érinti teljes kivételésünket.

Merleau-Ponty egyetért a döntéssel járó következményekkel, a választás *árával* – évek óta nem sétáltam, egész életemben lusta ember voltam, s most mindez megváltozik –, de nem ért egyet a változás esélyével, annak feltétlen voltával. Sartre számára ugyanis ez a választás bármikor lehetséges, eredeti kivetülésem bármelyik pillanatban megváltozhat, annak köszönhetően, hogy választásom *feltétlen*. Merleau-Ponty szerint ezzel szemben el kell ismerjünk, hogy létezik az élet egyfajta szedimentációja (*sedimentation*), mely szerint „egy beállítódás a világra, ha sokszor volt megerősítve, kiváltságossá válik számunkra [...]. Mégis, ha 20 éven keresztül folyamatosan egy kisebbségi komplexusra alapozva éltük életünket, kevésbé valószínű, hogy megváltozunk.”⁵⁸ Azaz nehezen elképzelhető, hogy Dosztojevszkij játékosan nem fog újra elkezdni játszani, ahogy azt is tapasztalhatjuk mennyire nehéz megváltoztatni egy régóta követett szokást, még abban az esetben is, ha töretlen az elhatározás. Ebben a felfogásban a szokások, a beállítódások hatalommal rendelkeznek felettünk, hiába akarnánk megváltoztatni őket; az vagy nem sikerülhet, vagy rendkívüli erőfeszítéseket igényel.

Merleau-Ponty ellenérve fenntartható a szabadság filozófiai és technikai fogalmának megkülönböztetésével is. Egyrésztől, nem tudom folytatni a kirándulást, mert testem túl *gyenge*. De ez csak a *megvalósítás* szabadságát érinti. Másrésztől, elhatározhatom, hogy elkezdek edzeni, kitartóbb leszek, mert a többiekkel akarok kirándulni. Ekkor a szabadság technikai fogalmát érintjük, azonban beállítódásaimat (pl. a sportolás nem-szeretete, a testi szenvedés kerülése vagy a lustaság) nem változtathatom meg egyik pillanatról a másikra, ezek a lelki diszpozíciók hatalommal rendelkeznek felettem, még akkor is, ha korábban én választottam őket. Sartre válasza a körbeforgás veszélyével fenyeget: ezeket a diszpozíciókat azért nem tudom változtatni, mert legbelül nem *is* akarom.

A folytonos és feltétlen választás gondolata a történelemre és a társadalomra gyakorolt együttes hatása miatt is elfogadhatatlan. Merleau-Ponty szerint abban az esetben, ha bármikor abszolút döntéssel burzsoává vagy proletárrá válhatok, ha bármelyik pillanatban alapvető módon megváltoztathatom eredeti kivetülésemet, ha tehát „a szabadságot semmi nem ösztönzi, akkor a történelem semmilyen struktúrával nem rendelkezne, semmilyen esemény nem rajzolódna rajta ki, és bármi bármiből következhetne.”⁵⁹ Nem lennének birodalmak, amelyeket adott tulajdonságokkal lehet jellemezni, sem forradalmi áramlatok és viszonylagos nyugalom sem.⁶⁰ „A történelem

58 PP 504. o.

59 PP 512. o.

60 A magyar szakirodalomban is megtalálható ez a kritika, amelyet így foglalhatnánk össze: ha minden választás indeterminált és az ember teljesen szuverénül látja a világot és foglal állást vele kapcsolatban, akkor az emberiség tevékenysége e cselekedetek mechanikus összessége, amelyet ennek következtében nem determinálhat semmilyen törvényszerűség. Így a közös cselekvés kiszámíthatatlan és előreláthatatlan, a választás-elmélet alapján nem ismerhetjük el a társadalmi mozgás semmilyen fajta törvényszerűségét. (Tordai 1967, 80–81. o.)

soha nem tartana semmilyen irányba, és még viszonylag rövid időszakot figyelembe véve sem mondhatnánk azt, hogy az események valamilyen eredmény irányába haladnak.⁶¹ Egy másik szövegben magányos *karteziánus*nak hívja azokat, akik hisznek a feltétlen és folytonos választás gondolatában, amely végül ahhoz vezetne, hogy „nem lennének birodalmak, nemzetek, osztályok, csak emberek mindenütt.”⁶² Ahhoz, hogy beszélni tudjunk a történelem folytonosságáról, szükség van valamilyen ösztönzőre (a pusztá véletlenül kívül), ami hasonló irányba tereli a választásokat, s ez az, amire a sartre-i elmélet nem jelent megnyugtató megoldást, és amelyre a megoldást Merleau-Ponty a mező fogalmában látja (ld. az egzisztenciális élethelyzet, az élet szedimentációja vagy az általánosság fogalmát).

Cselekvés, választás, történelem

Cselekvés, választás és történelem kapcsolatát elemezve eljuthatunk a sartre-i cselekvés-fogalom⁶³ egyik alapvető jellemzőjének kritikájához is, ami az eredeti választás gondolatát is megkérdőjelezi.

Cselekedni annyi, mint változtatni a világ képén, mint egy bizonyos cél eléréséhez szükséges eszközökkel rendelkezni, mint olyan instrumentális és szervezett együttest létrehozni, amelyben – különböző összefüggések és viszonyok sorozatának köszönhetően – az egyik láncszem megváltoztatása az egész sor megváltoztatásával jár, s a végén egy előre látható eredményhez vezet.⁶⁴

A cselekvés két alapvető feltétele tehát egyrészt az intenció, valamilyen a cselekvés pillanatában nem létező *desideratum* feltételezése, másrészt a cselekvés következtében a világban végbement valamilyen változás (a cselekvés nem lehet kizárólag mentális aktus). Az osztálytudattal és forradalommal kapcsolatos elemzés az első feltételt kizárólagosságát vonja kétségbe, ugyanis Merleau-Ponty szerint nem szükségszerű, hogy egy adott pillanatban a forradalom valamilyen *képzete* (*représentation*) megjelenjen a forradalmi rétegek számára. A forradalmi tervvel kapcsolatban biztosan állíthatjuk, hogy az nem valamilyen átgondolt ítélet, egy terv határozott állásfoglalásának az eredménye. A forradalmárok egyrészt nem képzeltek maguk elé a forradalom eredményeit és következményeit, másrészt, ha ismerték volna azokat, valószínűleg nem

61 PP 512. o.

62 SNS 295. o.

63 Ld. LS 515–520. o.

64 LS 515. o.

vesznek részt a forradalomban.⁶⁵ A forradalmi rétegek, ellentétben a propagandistákkal vagy az értelmiségiekkel, nem rendelkeznek határozott elképzeléssel a forradalom céljaival, eredményeivel vagy az eljövendő társadalmi berendezkedéssel kapcsolatban. Számukra csak a cselekvésre való hajlandóság nyilvánvaló, az előre-vetített tervük összefoglalható a „mindez meg kell, hogy változzon” imperatívuszában. Ennek megfelelően nem mondhatjuk, hogy minden terv átgondolt, és azt sem, hogy minden terv számol a várható következményekkel. Ellentétben tehát Sartre feltételezésével, a forradalmi tömegek cselekvése nem valamilyen meghatározott cél előre-vetítésének fényében történik, hanem kizárólag az egzisztenciális élethelyzetükkel való általános elégedetlenség következtében, így lehetséges az is, hogy a proletár öntudat kialakulása nélkül is elképzelhető a proletárok forradalma.

3. Mező és szituáció, a szabadság *fakticitása*

A lét és a semmi szabadság-felfogásának kritikája elvezet Merleau-Ponty saját szabadság-felfogásának ismertetéséhez. Az itt következő ellenvetések Sartre szabadságról alkotott elképzelésével párhuzamban *A lét és a semmi* ontológiáját is megkérdőjelezzük. Az első két fejezetben ismertetett argumentumok az önmagában-való/önmagáért-való dualitásának elfogadásával sem veszítenek érvényükből, azonban az itt következő ellenvetések már feltétlenül magukkal vonják a merleau-ponty-i ontológia elfogadását, ennek következtében a sartre-i nézőpontból könnyebben védhetőek. Mint látni fogjuk, a szituáció/mező fogalompár példáján, az alábbi ellenvetések inkább a sartre-i ontológia, mintsem közvetlenül a sartre-i szabadság számára jelentenek veszélyt.

Mező és szituáció definíciójának összevetését követően a mezőt meghatározó néhány fontos fogalmat fogok ismertetni, így az általánosság (*généralité*), a megtestesültség (*embodiement*) és a dolgok semlegességének kérdését tárgyalom. A fejezetet pedig a sartre-i ontológia fenti fogalmakból következő kritikáival, valamint az ontológiai kritika fényében a korábbi fejezetek ellenvetéseinek értékelésével zárom.

Ha tehát a szabadságot az adottól, a ténytől való elszakadásként határozzuk meg, akkor létezik a ténytől való elszakadás egyfajta *ténye* is [*un fait de l'échappement au fait*], ez pedig a szabadság *fakticitása*.⁶⁶

65 Ld. PP 508–509. o.

66 LS 573. o.

A szabadság fakticitásának azt az adottat neveztük, aminek a szabadságnak *lennie kell*, és amit kivételével megvilágít.⁶⁷ [*Ce que nous avons appelé facticité de la liberté, c'est le donné qu'elle a à être*⁶⁸ *et qu'elle éclaire de son projet.*⁶⁹]

A szituáció, a szabadság *fakticitása* jellemzésének célja a szabadság fogalmának megvédelmezése az adattal szemben. Más szóval szeretné azt bizonyítani, hogy az önmagában-való semmilyen értelemben sem *korlátja* a szabadságnak. Az előző fejezetben tárgyalt eredeti választás csak abban az esetben maradhat feltétlen (Sartre szemében is), amennyiben képesek vagyunk függetleníteni az adattól, a külső kényszertől; ezzel a céllal születnek a helyem, születésem, halálom, felebarátaim és múltam *fakticitásának* bemutatását szolgáló leírások. Ahogy azt korábban láttuk, az adott *önmagában* mindig semleges, a dolgok ellenségessége „csak általunk, vagyis egy cél előzetes tételezése által bukkan fel.”⁷⁰

A szabadságnak ezek a külső határai azonban éppen azért, mert külsők és mert csak megvalósíthatatlanként interiorizálhatók, a szabadság számára soha nem jelentenek *valós* akadályt, sem pedig valamilyen elszenvedett határt. A szabadság teljes és végtelen, ami nem azt jelenti, hogy *ne lennének* határai, hanem hogy soha *nem szembesül azokkal*.⁷¹

Sartre nem állítja, hogy a szabadságnak nincsenek határai, ami tulajdonképpen azt jelentené, hogy adott és szabadság semmilyen *viszonyban* nincsenek egymással; csak azt állítja, hogy „soha *nem szembesül azokkal*.” A lehetőségek halmazának ilyen felfogása még fontos szerepet kaphat mező és szituáció összevetése során.

67 LS 578. o.

68 Az *avoir d* modális szerkezetnek két különböző jelentése van: egyrésztől jelenthet kötelességet, kötelezettséget (*devoir*), ahogyan az idézetben Seregi Tamás is fordította; másrésztől jelenthet képességet (*pouvoir*) is, ebben az esetben viszont teljesen megváltozik a mondat értelme. A mondat ekképpen így szólna: „A szabadság fakticitásának azt az adottat neveztük, ami a szabadság *lehet*, és amit kivételével megvilágít.” A különbség lényeges: a helyem, a testem, a múltam kötelező jelleggel hat-e a szabadságomra, vagy pusztán a lehetőségek keretét adja. Az utóbbi álláspont szerint a kő, ami az utamba került nem kényszerít semmire, nincsenek kötelességeim a kővel szemben és nem lennének mások a kötelességeim, ha egy *másik* kő került volna az utamba, vagy egyáltalán nem került volna kő az utamba (természetesen a két dolog különbözik egymástól). A kő csupán lehetőségeim keretét adja, azaz tekinthetem akadálnak, amit ki kell kerülni, hogy eljussak a folyóhoz, vagy pihenőszköznek, amire léylve meg tudok pihenni, végül az is lehet, hogy figyelembe sem veszem a kirándulás folyamán. A szabadság fakticitása ekképpen számtalan lehetőséget kínál fel számomra, amik közül az általam előre-vetített (*pro-jeter*) jövő fényében *tudok* választani, vagy Sartre szavaival, amelyeket a szabadság kivételése megvilágít. Ezt az álláspontot támasztja alá a következő idézet is: „Így tehát bár a nyers dolgok [...] elvben képesek behatárolni cselekvésünk szabadságát, előbb szabadságunknak magának kell konstituálnia a keretet, a technikát és a célokat, amelyekhez képest azok határnak mutatkoznak.” (LS 570. o.)

69 EN 534. o.

70 LS 570. o.

71 LS 625. o.

A konceptuális problémák és a választás-elmélet kapcsán, a problémákra adott válaszokból már fokozatosan kirajzolódott a *Phénoménologie* saját elképzelése a szabadságról. A választás kapcsán azt is jeleztük, hogy a szabadság működéséhez szükség van valamilyen elköteleződésre; ahhoz hogy szabadságról tudjunk beszélni a választásnak el kell merülnie az adottban, kapcsolatban kell lépnie vele. Megállapíthatjuk tehát – Merleau-Ponty szavaival –, hogy „nincsen szabadság mező nélkül”:

Ha a szabadságnak szüksége van *egy mezőre*, ha szükséges, hogy meg tudjon nyilvánulni szabadságként, valami el kell, hogy válassza a céljaitól; kell, hogy legyen számára egy mező, azaz, szüksége van olyan kiváltságos lehetőségekre vagy valóságos dolgokra, amelyek arra törekednek, hogy megőrizze őket a létben.⁷²

Azt azonban Sartre sem tagadná, hogy a szabadságnak valamilyen *közegre* van szüksége a működéshez, ebből kifolyólag a fontosabb eltéréseket az adott (vagy önmagában-való) és a szabadság viszonyában kell keresnünk. Előljáróban, a politikai filozófia nyelvén azt mondhatnánk, hogy Sartre pozitív szabadságban, míg Merleau-Ponty negatív szabadságban gondolkodik.

Szabadságunk nem rombolja le szituációnkat, hanem beleilleszkedik: amíg élünk, szituációnk nyitott, ami egyszerre vonja maga után, hogy szüksége van kiválasztott megoldási módokra, és hogy magától képtelen arra, hogy akár eggyel is szolgáljon.⁷³

Sartre esetében ugyanis azt választunk, amit akarunk; a választásnak nincsen semmilyen korlátja. Merleau-Ponty ezzel szemben azt állítja, hogy az ember, néhány alapvető struktúrának – így az észlelés jellegzetességeinek vagy az egzisztenciális élethelyzetnek – köszönhetően, mindig csak a lehetőségek egy adott halmazából választhat *szabadon*. Sartre számára a lehetőségek adott halmaza az előre-vetített terv fényében jelenik meg, így az is a szabadság, tehát az önmagáért-való autonómiájába tartozik.

Dolgok semlegessége/értéke

Sartre számára az adott, az önmagában-való mindig semleges: *az, ami*. Az adott csak az önmagáért-való előre-vetített tervének fényében kaphat értéket, ennek köszönhető, hogy a szabadság független és abszolút. A rab számára a börtön önmagában nem nyújt alternatívákat, csak egy előre-vetített terv fényében jelenik meg a

72 PP 500. o.

73 PP 505. o.

szökés, a várakozás vagy az öngyilkosság lehetősége. Merleau-Ponty ezzel szemben azt állítja, hogy a mező nem lehet semleges, mivel a világ mindig a lehetőségek egy adott halmazát jelenti az emberi-valóság számára. A különbség abban áll, hogy a mező tartalmazza az összes elképzelhető lehetőséget, s a választás ezek közül történik, míg a szituáció csak az előre-vetített terv szempontjából releváns lehetőségeket tartalmazza. Ennek a különbségnek döntő hatása van a szabadság korlátlanóságára: a mező korlátozza a szabadságot, mert behatárolja a lehetőségeket, a szituáció viszont nem, mert a lehetőségeket is a szabadság teremti. Fontos megjegyezni, hogy csak akkor beszélhetünk szabadságról, ha a kitűzött cél nem-létező, ha az adott ellenállást fejt ki,⁷⁴ azonban ez nem korlátozza a szabadságot, csak szükségtelessé teszi, hogy valamilyen cselekvés kezdeményén keresztül értesüljünk tervünk értékéről, lévén a terv már megvalósult.

„A háború megtörtént” című esszében egy konkrét példáját olvashatjuk annak, ahogyan az adott, vagyis a mező által felkínált lehetőségek befolyásolják az embert.⁷⁵ Ha egy férfi szereti a feleségét, akkor egyrésztől kijelenthetjük, hogy a múltja arra készítette fel, hogy ezt az arcot, ezt a személyiséget szeresse, másrésztől a nővel való találkozás olyan lehetőségeket hozott az életébe, amelyek nélküle elvesztek volna. Amennyiben a találkozás nélkül „más” ember lenne, aktuális kivetülése nem feltétlen, valamilyen mértékben a mező által meghatározott.

Sartre lehetséges választát a szituáció további elemzésével szeretném bemutatni. A szabadság *fakticitásának* első példája a helyem leírása.⁷⁶ Kezdetben úgy tűnhet, ahogy ezt a mező leírásában is láthattuk, hogy születési helyem korlátozza jövőbeli helyeim megválasztását, hiszen egy adott helyről vannak könnyebben és nehezebben megközelíthető helyek. Merleau-Ponty szavaival azt is mondhatnánk, hogy a világ helyei tőlem függetlenül viszonyban vannak egymással. Sartre azonban tagadja, hogy ezek a viszonyok bármilyen mértékben korlátozzák szabadságunkat, ugyanis helyem csak egy szükségszerű esetlegesség. Szabadságomat nem korlátozhatja, mert csak az emberi valóság *révén* járul a dolgokhoz valami, amit helynek nevezünk. A helyet mindig egy nem létező léthez képest ruházzuk fel értelemmel, amit el akarunk érni, így „helyem fakticitását csak az a szabad választás tárja fel számomra, amelyet céljaimra vonatkozóan hajtok végre.”⁷⁷ Semmitésem és választásom következménye, hogy emigránsként „messzinek” tűnik-e Franciaország vagy Argentína. Sartre érvei láthatólag felülemelkednek a világ általános struktúráin és a világban tőlünk függetlenül létező viszonyok összességén.

74 Ld. LS 597–598. o.

75 SNS 290–291. o.

76 Ld. LS 578–585. o.

77 LS 583. o.

Egzisztenciális élethelyzet és a proletár tudat

Merleau-Ponty szerint minden filozófia, amely élesen elkülöníti az önmagában-valót és az önmagáért-valót hibás következtetésekre jut. Mind az idealizmus (*réflexion idéaliste*), mind a materializmus (*pensée objective*) megmarad az absztrakció szintjén: az idealizmus leszűkíti a proletár állapotot a proletár tudatra, míg a materializmus a proletárok helyzetére korlátozza a proletár tudatot. Az egzisztencialista módszer segítségével ettől eltérő, használhatóbb eredményre is juthatunk.

Eszerint a társadalmi osztály a világon-lét (*être-au-monde*) egy módja, és nem kizárólag szabad választás eredménye. Munkásként vagy polgárként *létezem*,⁷⁸ ami egy adott életmóddal jár, azzal, hogy ki vagyok téve a munkanélküliségnek, a gazdasági növekedés szeszélyeinek, stb. „Megszoktam, hogy számolnom kell egy *fatum*-mal, amelyet nem tisztellek, de vigyáznom kell vele.”⁷⁹ Egzisztenciális léthelyzetem tapasztalatát nem szabad választásomnak köszönhetem; az, hogy milyen társadalmi osztályba tartozom kontingens és tőlem független. Ezzel azonban Sartre is tisztában van: a szabadság *fakticitása* ezt a problémát vizsgálja. Sartre csak azzal nem számol, hogy az egzisztenciális élethelyzettel nem minden esetben jár együtt annak értékelése. A proletárok nem szükségképpen rendelkeznek proletár öntudattal: egzisztenciájuk reflektálatlan tényként nehezedik rájuk és határozza meg életüket. A forradalmárok esetében egyáltalán nem szükséges, hogy bármelyik pillanatban előtűnjön a forradalom valamilyen képzete.

Tehát a tények nem bizonyítják, hogy a munkás *ex nihilo* válik forradalmárrá, hanem épp ellenkezőleg az együttlét valamilyen talaján lesz azzá. Az itt tárgyalt elgondolás hibája [Sartre elgondolása – E.M.] röviden az, hogy csak az intellektuális terveket veszi figyelembe, ahelyett, hogy számításba venné az egzisztenciális tervet is, ami egy élet polarizációját jelenti egy meghatározott-meghatározatlan cél irányába, amelyről semmilyen elképzelése nincsen, és amelyet csak az elérés pillanatában ismer meg.⁸⁰

Az osztálytudat ugyanis már tudatos döntés eredménye, de nem beszélhetünk *független* választásról sem, ahogy Sartre elképzei, mert az ember folyamatos kölcsönhatásban van, össze van keveredve a világgal. Még azt sem lehet eldönteni, hogy adott választás esetében mekkora volt a történelmi helyzet, a szituáció és mekkora az egyéni tényező szerepe.

78 Ld. PP 506–507. o.

79 PP 507. o.

80 PP 509. o.

Általánosság – megtestesültség

A lét és a semmi filozófiája szerint a szikla mindig egy előre-vertített terv fényében jelenik meg akadályként vagy segítőként, azaz tagadjuk az univerzális értékek lehetőségét. Azonban Merleau-Pontyt követve kijelenthetjük, hogy az adottnak az előre-vertített tervet leszámítva is vannak állandó struktúrái, amellyel minden önmagáért-valónak szembesülnie kell. Már szóltunk a mező korlátairól, amelynek alapján mindig vannak könnyebben és nehezebben mászható hegyek, a közelben és távolban található hegyek; másrésről bármilyen kontextusban vizsgálom is a hegyeket vagy a világegyetemet, mindig *saját testem* szempontjából tekintek rájuk. Megtestesültségem következtében kettős általánossággal szembesülök: egyrésztől az adottat mindig testem szempontjából tapasztalom, másrésztől testem az észlelés általános struktúráját is meghatározza, amely a mező egyik nem-szabodon választott összetevőjévé válik. Így korlátozva, de egyúttal lehetővé téve a szabadság gyakorlását is.⁸¹

A *Phénoménologie* filozófiájának egyik fontos eleme, hogy el akar szakadni a karteziánus dualizmustól, s az embert testbe zárt létezőként fogja fel, amely folytonos kölcsönhatásban van testével, ez alkotja természetes határait.⁸² Érdemes szem előtt tartani Vermes Katalin összefoglalását Merleau-Ponty testről alkotott nézeteiről:

A test nem más, mint az az eleven tapasztalat, ahogyan minden tárgyétélezés előtt megéljük inkább önmagunkat. S nem is csak magát e testet, hanem e test által mindent: hisz észlelései és képességei nyitják meg a világunkat, s tesznek képessé arra, hogy abban szabadon és biztonsággal mozogjunk. A tapasztalat korporeitása tehát szélesebb értelmű, mint a közvetlen testtapasztalat. A test által értünk meg mindent, miközben számunkra minden, önmagunk is, e testi észlelés által van. [...] *A test szituált*: egyszerre észlelő test és a világ része, e kettősségben egzisztál.⁸³

A test szituáltságának tényéből következik, hogy a szabadság is szituált, amely a világ és a gondolkodó én kettősségében egzisztál. A testséma valóságstrukturáló kapacitással⁸⁴ is rendelkezik, amely három fontos komponenst tartalmaz: testünket egységként éljük át, ez az egység feltétele minden további térélménynek és az idői kontinuitásnak.⁸⁵ Nem tiszta (*pure conscience*) tudat az ember, hanem megtestesült tudat. A test valós határa

81 Stewart 1995, 317. o.

82 Ld. Carman 2008, 78–134. o.

83 A testsémáról bővebben: Vermes 2006, 41–48. o.

84 A késői Merleau-Ponty gondolkodásában az itt leírt test-felfogás továbbfejlődik egy ennél is radikálisabb filozófiába, amelynek központi elemei a „hús” és a „vad észlelés”. (Ld. *A látható és a láthatatlant*, különösen a munkajegyzeteket, valamint Szabó 2005, 21–45. o.)

85 Ld. Vermes 2006, 43. o.

annak, ahogy a világot látjuk attól függetlenül, hogy milyen előre-vetített terv fényében tekintjük.⁸⁶ „Ha a testünk már születésünktől fogva meghatározott ösztönöket nem is kényszerít ránk, ahogyan az állatok esetében, legalább ő az, aki az életünknek az általánosság formáját nyújtja [...] A test általános eszköz ahhoz, hogy rendelkezünk egy világgal.”⁸⁷ A világ eleve valamilyen rendszerben jelenik meg a számomra – a hegyek mindig magasabbnak tűnnek, mint a fák és *vice versa*⁸⁸ –, valamint ez a tapasztalat általános is; mások ugyanúgy, vagy nagyon hasonlóan tapasztalják a világot, mivel ugyanolyan módon megtestesültek, hasonló struktúrákkal rendelkeznek.⁸⁹ Az eddigiekből nyilvánvaló, hogy a totális választás gondolata tarthatatlanná válik a kettős általánosság fényében. Ha vannak tőlem független értékek, és ráadásul tapasztalatom is tőlem független általános struktúráknak köszönheti jellegzetességeit, eredeti választásom nem határozhat meg mindent, azt nem változtathatja meg teljesen eredeti kivételésem.⁹⁰

Az általánosság fényében nehezen elfogadható az önmagában-való, önmagáért-való dualizmusa. Ebben a rendszerben az ember vagy önmagáért-való és szabad, vagy önmagában-való és nem szabad. Ha az ember szabad, akkor saját maga hozza létre korlátait, a világban található akadályokat, viszont az általános struktúrán nem tud változtatni, tehát ez az alternatíva nem lehetséges. „Soha sincsen tehát determinizmus, sem abszolút választás; soha nem vagyok dolog, sem tiszta tudat.”⁹¹

Sartre lehetséges ríposztja a szabadság fakticitásának „A felebarátom” című részéből:

A fakticitás tehát ezen a síkon egy olyan világhoz tartozásom tényében fejeződik ki, amely számomra csak kollektív és már konstituált technikákon keresztül táru fel, amelyek azt kívánják, hogy egy olyan aspektusból ragadjam meg a világot, amelynek értelme rajtam kívül lett meghatározva.⁹²

86 Losoncza a következőképpen fogalmaz: „A testünk, amely nem dolog a dolgok között, orientáló jellegű, a világon ugyanis orientált módon létezik. [...] A tér [...] mindig már konstituált számunkra, és azt bizonyítja, hogy a világot nem lehet a „sehoban”, a dekontextualizált szférákban megkonstruálni, valamint azt a tény jelenteli, hogy a világ és a test találkozása teszi lehetővé az eredendő orientáltságot.” (Losoncza 2010, 64. o.)

87 PP 171. o.

88 PP 502. o.

89 Ehhez ld. Losoncza 2010, 75. o.

90 Sartre és Merleau-Ponty testről alkotott elképzeléseinek értelmezése nem lehet teljes Husserl fenomenológiájának ismertetése nélkül, de ennek részletes elemzésétől helyhiány miatt eltekintek. Azonban a husserli „testtapasztalat” érintőleges bemutatása utalhat a lehetséges ambivalenciákra: a „testtapasztalat” kettősége (szubjektív test [*Leib*] és fizikai test [*Körper*] együttese) többféle értelemben konstituálja a valóságtapasztalatot, amely „morzsákban” a szituáció vagy a mező elemzésekor is látható. Így például az, hogy a test az orientáció centruma, hogy a test az átélt érzések hordozója, vagy az, hogy a test egy lehetőségmező hordozója (Verme 2006, 29-32. o.). Talán ehhez köthető Sartre és Merleau-Ponty szabadság-felfogása közötti egyik meghatározó különbség: amíg Merleau-Ponty számára az emberi létezés aktivitás és passzivitás játéka, addig Sartre, ahogy Merleau-Ponty ezt szemére is veti, elhanyagolja az emberi létezés passzív aspektusait (Vö. Barbaras 2005).

91 PP 517. o.

92 LS 604. o.

Az emberi nemhez tartozást elemi és általános technikák által határozhatjuk meg: „képesnek lenni járni, fogni, felbecsülni az észlelt tárgyak relatív nagyságát és formáját, beszélni (amely egy bizonyos nyelven való beszédet jelent), általában különbséget tenni igaz és hamis között, stb.”⁹³ Egy értelmezésekkel felruházott világba születek bele, amely születésemtől és tőlem függetlenül létezik,⁹⁴ nem mondhatjuk tehát, hogy Sartre nincsen tisztában az emberi *általánossággal*, az emberi tapasztalat általános struktúráival, amelynek egyik szembetűnő példája a beszélt nyelv. Az észlelés általános struktúráival kapcsolatban elmondható a már „a helyemmel” kapcsolatban említett érv. Az általános struktúrák is a szabadság *fakticitásának* részét képezik, amelyek értelmüket csak szabad választásom és előre-vetített céljaim fényében nyerik el. Korlátként csak szabadon választott kivételésem fényében jelentkezhetnek, így megmaradnak a szabadság által létrehozott korlátnak.⁹⁵

Sartre és Merleau-Ponty egyetértenek abban, hogy az ember „megtestesült”. Merleau-Ponty azonban szorosabban követi Gabriel Marcel testről alkotott elképzeléseit.⁹⁶ Sartre számára a megtestesülés egyszerűen azt jelenti, hogy egy situációban létezőnk, azaz egy adott helyen és időben, adott körülmények között; azt a szükségszerűséget jelenti, hogy esetlegesen létezőnk más esetleges létezők között. De minden esetben mi választjuk meg situációnk értelmét. „[E]gyrészt, ha szükségszerű is, hogy itt-lét formájában legyek, teljesen esetleges, hogy vagyok, hiszen nem én vagyok saját létem alapja; másrészt, ha szükségszerű is, hogy ennek vagy annak a nézőpontnak elkötelezzem magam, teljesen esetleges, hogy az éppen ez legyen, és ne a többi.”⁹⁷ Merleau-Pontyhoz hasonlóan úgy gondolja, hogy az önmagáért-való egy strukturált világgal találkozik, a különbség ennek a struktúrának a „státusában” található. Merleau-Ponty szerint az *általánosság* (*généralité*) az, ami minden ember számára közel hasonló tapasztalatot eredményez, tapasztalatunk struktúrája tehát közel azonos. Egy adott ábrát mindig kockaként, egy másikat mindig háromszöggként észlelünk,⁹⁸ valamint a világot is testünkhöz képest, viszonyokba rendeződve észleljük: a hegy mindig nagyobb, mint a fa és a fa mindig kisebb, mint a hegy. Az ember testbe zártsága valamilyen állandóságot is létrehoz az emberi tapasztalatok összességében. Sartre tisztában van az emberi tapasztalat állandó alkotóelemeivel, például a nyelvhasználattal, a járással, de mégis az emberi észlelés és az észlelt struktúrák esetlegességét hangsúlyozza. „Szükségszerű, hogy a könyv az asztaltól

93 LS 604. o.

94 Ugyanerről van szó az *Undor* című regényben, melynek főhőse attól érzi rosszul magát, hogy rádöbben, ő csak egy *dolog* a világban, melynek lététől függetlenül a világ, a benne lévő értelmezésekkel együtt tovább létezik.

95 Stewart szerint nem egyértelmű miben különbözik a *mező* fogalma Sartre *fakticitás* vagy situáció fogalmától (ld. Stewart 1995, 318. o., vö. LS 612. o.).

96 Compton 1982, 583. o.

97 LS 375. o.

98 A *Gestalt*-pszichológia hatása meghatározó volt a fiatal Merleau-Ponty gondolkodására. A *Phénoménologie*-ban lényeges szerepet kapnak az olyan érzéki csalódások, mint a Müller-Lyar vagy a White illúziók (ehhez ld. Carman–Hansen 2005, 51–58. o.).

jobbra *vagy* balra jelenjen meg számomra. Az azonban esetleges, hogy éppen balra jelenik meg, és végső soron szabadon dönthetek arról, hogy *a könyvet* nézem-e az asztalon, vagy *az asztalt*, amelyen egy könyv van.”⁹⁹

Mező és szituáció összetevése nem hozhatott jelentős végeredményt, ugyanis Sartre látszólag fel van szerelkezve, hogy sikerrel reagáljon Merleau-Ponty ellenvetéseire. Saját ontológiai rendszeréből sikeresen védhető a radikális szabadság fogalma a fenti kritikákkal szemben. Ennek ellenére nem lehetünk teljesen elégedettek a két filozófus képzeletbeli párbeszédével, mivel úgy tűnhet, hogy a vita során egyszerűen *elbeszélnek* egymás mellett.

4. Záró megjegyzések

A konklúzióban össze kellene foglalni az eddig elhangzott érveket, valamint állást kellene foglalni valamelyik szabadság-felfogás mellett. Ez azonban több okból sem történhet meg. Egyedül a konceptuális kritika tudta hatásosan támadni a radikális szabadság gondolatát, ezt követően a választás-elmélet kritikája és a *mező* fogalma már csak Merleau-Ponty szemében jelentett áthághatatlan akadályt. Azonban *A lét és a semmi* szövegrészeiben e tekintetben is mindig találtunk válaszokat Merleau-Ponty ellenvetéseire. Véleményem szerint a kudarcnak éppen ez az eredete: bár a *Phénoménologie* saját nézőpontjából megsemmisítő kritikával szolgál a radikális szabadságról, *A lét és a semmi* azonban (szintén saját nézőpontjából) minden esetben hatásos ellenszerekkel tudott szolgálni. A vita tehát eldöntetlen maradt, de mi ennek az oka?

A választ a sartre-i ontológia sajátosságaiban kell keresni, amelyek nem is tesznek lehetővé mást, mint a radikális szabadság elfogadását. Sartre dualista ontológiájának¹⁰⁰ alkotóelemei az önmagában-való (*en-soi*) és az önmagáért-való (*en-pour-soi*). Az önmagában-valónak három fontos jellemzője van. Mivel önmagában van, létezésének nincsen oka; senki nem hozta létre. Másrésztől létezésének nincsen magyarázata sem, létezése teljesen esetleges. Végül az önmagában-való az, ami. Csak pozitív módon beszélhetünk róla, semmi negatív sincs létezésében. Az önmagáért-való esetében egy kivételével ellentétes jellemzőket kapunk. Önmagáért-való és tudat ebben az értelemben ekvivalens fogalmak: ennek következtében az önmagáért-valónak van oka, függ valamitől, mert a tudat mindig valamire irányul. Az önmagáért-való második jellemzője megegyezik az önmagában-való második jellemzőjével, mivel egyiknek sincsen oka a létezésre. Az önmagáért-való létezése is abszurd, azzal a különbséggel,

⁹⁹ LS 384. o.

¹⁰⁰ Sartre ontológiájának részletes tárgyalásához ld. Hazel E. Barnes nagyszerű tanulmányát: „Sartre’s ontology: The revealing and making of being” (Howells 1992, 13–38. o.).

hogy léte nem teljesen esetleges, mert a szabadság *fakticitása*, vagyis az a tény, hogy nem képes nem szabad lenni, némi szükségszerűséggel jár. Végül az önmagáért-való nem az, ami és az, ami nem. A tudat nem lehet teljes igenlés, avagy pozitivitás; a tudatban semminek is kell lennie. Önmagáért-való és önmagában-való exkluzív kategóriák; semmilyen inherenciáról nem beszélhetünk a két kategória esetében. Ennek egyenes következménye Sartre testről alkotott felfogása és az a tény, hogy az önmagában-valót teljesen kizárja az önmagáért-való működéséből. A teljes elkülönülés következménye, hogy úgy tűnik teljes védelmet élvez Merleau-Ponty kritikáival szemben, a *Phénoménologie* megoldásai pedig teljesen elfogadhatatlanok számára.

Merleau-Ponty a *világon-lét* kategóriájában gondolkodik, minek jellegzetességei már a kartézianus dualizmus cáfolatából kiderülnek: ha észlelem a világot, nem lehetek kizárólag szellemi szubsztancia; észlelem a világot, tehát nem vagyok kizárólag szellemi szubsztancia.¹⁰¹ Az ember kompromittálva van a világgal, az ember csak a világgal kapcsolatban létezhet. Tapasztalatunk általános struktúráját pedig a tapasztalat korporeitása adja. Az ember megtestesült tudat. A tudat lényege nem az „én gondolkodom”, hanem az „én tehetem”; az embert minden esetben hatalomként, potentia-ként kell felfogni.¹⁰² Sartre számára a világon-lét ilyen felfogása elképzelhetetlen lenne, mivel eltűnik az éles határvonal önmagában-való és önmagáért-való között.

Mi tehát a szabadság? Megszületni nem más, mint a világból születni és a világba születni. A világ már meg van alkotva, de soha sincs teljesen megalkotva. Az első értelemben ösztönözve vagyunk, míg a másodikban végtelen lehetőség áll előttünk. [...] Soha nem beszélhetünk tehát determinizmusról vagy abszolút választásról, soha nem vagyok dolog, sem tiszta tudat.¹⁰³

Merleau-Ponty mindig a középútban gondolkodik, idealizmus vagy materializmus és determinizmus vagy szabad választás esetében is. Ezzel szembe Sartre a végletek filozófusa, számára nincsenek esélyek, nincsenek valószínűségek: az önmagáért-való vagy dolog, vagy szabad. Ellentétüket jól példázza a következő összehasonlítás: Sartre szerint szabadságra vagyunk ítélve, Merleau-Ponty szerint viszont megtestesülésre ítéltettünk.

101 Ld. Priest 1998, 29–30. o.

102 Ld. Losoncz 2010, 76–77. o.

103 PP 517. o.

Rövidítések:

[EN] = Sartre, *L'être et le néant*

[LS] = Sartre, *A lét és a semmi*

[Parcours] = Merleau-Ponty, *Parcours*

[PP] = Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*

[Signes] = Merleau-Ponty, *Signes*

[SNS] = Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*

Felhasznált irodalom:

- Barbaras, Renaud 2005, „Désir et manque dans L'Être et le Néant: le désir manqué.” In Barbaras (szerk.) *Sartre. Désir et liberté*. PUF, Paris. 113–140. o.
- Cabestan, Philippe 2005, „Une liberté infinie ?” In Barbaras (szerk.) *Sartre. Désir et liberté*. PUF, Paris. 19–40. o.
- Carman, Taylor 2008, *Merleau-Ponty*. Routledge, London és New York.
- Carman, Taylor–Hansen, Mark B. N. (szerk.) 2005, *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Compton, John J. 1982, „Sartre, Merleau-Ponty, and Human Freedom.” *The Journal of Philosophy* 79:10, 577–588. o.
- Davenport, Manuel M. 1973, „A Critique of Sartre's Concept of Freedom.” *Philosophy Today* 17:1, 22–27. o.
- Detmer, David 1988, *Freedom as Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*. Open Court, La Salle.
- Fehér M. István 1980, *Jean-Paul Sartre*. Kossuth, Budapest.
- Froment-Meurice, Marc 1984, *Sartre et l'existentialisme*. Nathan, Paris.
- Greenlee, Douglas 1968, „Sartre: presuppositions of freedom.” *Philosophy Today* 12:3, 176–183. o.
- Hernádi Miklós (szerk.), *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 1984.
- Howells, Christina 1992, *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Jonas, Hans 1984, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Suhrkamp, Frankfurt. [Magyarul rövidített formában: „Az istenfogalom Auschwitz után” 2000, 1996/8.]
- Losoncz Árpád 2010, *Merleau-Ponty filozófiája*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő.
- Marcel, Gabriel 1981, *L'existence et la liberté humaine chez Sartre*. Vrin, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945, *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice 1960, *Signes*. Gallimard, Paris.
- Merleau-Ponty, Maurice 1984, *Sens et non-sens*. Nagel, Paris.

- Merleau-Ponty, Maurice 1997, *Parcours*. Verdier, Lagrasse.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006, *A látható és a láthatatlan* (ford.: Farkas Henrik, Szabó Zsigmond). L'Harmattan, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice 1995, *Les aventures de la dialectique*. Gallimard, Paris.
- Mounier, Emmanuel 1947. *Introduction aux existentialismes*. Denoël, Paris.
- Natanson, Maurice 1952, „Jean-Paul Sartre's Philosophy of Freedom.” *Social Research* 19:1/4, 364-380. o.
- Priest, Stephen 1998, *Merleau-Ponty*. Routledge, London és New York.
- Romano, Claude 2003, *Il y a: Essais de phénoménologie*. PUF, Paris.
- Rybalka, Michel, CONTAT, Michel 1993, *Sartre: Bibliographie 1980-1992*. CNRS Éditions, Paris.
- Sartre, Jean-Paul 1943, *L'être et le néant*. Gallimard, Paris.
- Sartre, Jean-Paul 2006, *A lét és a semmi* (ford.: Seregi Tamás). L'Harmattan, Budapest.
- Sartre, Jean-Paul 1996, *L'existentialisme est un humanisme*. Gallimard, Paris.
- Stack, George J. 1975, „Jean-Paul Sartre: Consciousness and Concrete Freedom.” *Philosophy Today* 19:4, 305-325. o.
- Stewart, Jon 1995, „Merleau-Ponty's Criticisms of Sartre's Theory of Freedom.” *Philosophy Today* 39:3, 311-324. o.
- Stewart, Jon 1998 (ed.), *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press, Evanston.
- Szabó Zsigmond 2005, *A keletkezés ontológiája – A végtelen fenomenológiája*. L'Harmattan, Budapest.
- Theau, Jean 1977, *La philosophie de Jean-Paul Sartre*. Éditions de l'Université d'Ottawa, Ottawa.
- Tordai Zádor 1967, *Egzisztencia és valóság*. Akadémiai, Budapest.
- Vermes Katalin 2006, *A test éthosza – A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. L'Harmattan, Budapest.
- Whitford, Margaret 1982, *Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy*. French Forum, Lexington.

Paár Tamás

1987-ben születtem Mosonmagyaróváron. 2005 óta járok a Pázmány Péter Katolikus Egyetem filozófia és kommunikáció szakára. Szerkesztője vagyok az egyetem Esztétika tanszéke által fenntartott kritikai portál, a KuK.hu filozófia és esztétika rovatainak. „G. E. Moore a jóról” című dolgozatommal első helyezést értem el a XXX. OTDK II. filozófiai szekciójában.

Paár Tamás

Mire jó a nyitott kérdés argumentum?

Amint Jerry Fodor sugallta egy cikkében, megannyi évről elmondható, hogy bár befolyása számottevő, mibenlétét korántsem övezi konszenzus: ezeknek az érveknek nem csupán érvényessége, de helyes rekonstrukciója is vita tárgyát képezheti. („A filozófia már csak ilyen” – írja Fodor.)¹ Igaz ez George Edward Moore nyitott kérdés argumentumára is, amely 1903-as *Principia Ethica* című művében szerepelt először. Még ma is minden tisztességes etikai naturalistának illik választ adnia arra a kérdésre, hogy miért nem jelent elmélete számára fenyegetést ez a bizonyos argumentum – jóllehet az érv számos, igencsak eltérő alakban fordul elő a különböző szövegekben. Ezért érvényességét vizsgáló dolgozatomban megkísérlem bizonyos értelmezéseit, lehetséges verzióit is bemutatni; továbbá azon túl, hogy törekszem az érvet illető egyes félreértések tisztázására, nem mulaszthatom el azt sem, hogy rámutassak eloszlathatatlan homályosságaira, melyek eredeti megszövegezésének következményei.

Vizsgálódásom a következő szakaszok szerint halad. Először is azt tárgyalom, hogy a nyitott kérdés argumentumnak milyen lehetséges konklúziókat szokás tulajdonítani, és hogy miért tűnik az érv inkonkluzívnak. Ezt követően elemzem azt a Bács Gábor által megfogalmazott tézist, miszerint az argumentum a kriplei szemantikában elveszíti mindenfajta érvényességét; Bács szavaival: kripleánus keretek közt az érv nem pusztán inkonkluzívnak, hanem teljes mértékben irrelevánsnak bizonyul.² Majd azt a lehetséges ellenvetést mutatom be, hogy az érvelés eleve adottnak veszi azt, amit bizonyítani kellene. Végül igyekszem olyan megfontolásokat felsorakoztatni, amelyek bár a *Principia Ethica* nyitott kérdés argumentumot tartalmazó I. fejezete után szerepelnek, szervesen illeszkednek az érvehöz, és amelyek – akár elfogadjuk Bács értelmezését az érv konklúziójának mibenlétéről, akár nem – támogatják Moore-t antinaturalista kampányában.

I. Inkonkluzív-e az érv?

A *Principia Ethicának* csupán két paragrafusában fordul elő a „nyitott kérdés” kifejezés (14. és 27. §). Az első előfordulást tartalmazó részből válhat nyilvánvalóvá, hogy mi is a tulajdonképpeni nyitott kérdés érv (mi is nyitott kérdés Moore szerint), és hogy közvetlenül mely álláspont ellen irányul. Moore tézise szerint „már ami a

1 Fodor 2004.

2 Bács 2003, 120. o.

jó jelentését illeti, az égvilágon minden lehet jó”, azok pedig, akik ezt tagadják, azt állítják, „Ez a kérdés [vagyis hogy mely dolgok jók] nem nyitott, ezt eldönti a szó jelentése, és csak a zavaros fejű ember gondolhatja másképpen.”³ Az érv arra szolgál, hogy mélyebb belátásunk lehessen az ilyen ekvivalenciákról.⁴ Közvetetten azok ellen lép fel vele Moore, akik szerint az etika teljes egészében feloldható lenne valamely más tudományban. Szerinte ugyanis gyakran épp azon az alapon szokás az etika autonómiája ellen érvelni, hogy a jó – vagyis az, amit az etika egyedi és sajátos tárgyának tekintünk – valójában megfeleltethető a természettudomány vagy a metafizika, esetleg a teológia egyik sajátos tárgyának.⁵ Az utóbbi nézeteket nevezzük Moore óta összefoglalóan naturalizmusnak.⁶

Az érv első kifejtése a fent említett szöveghelyeknél korábban szerepel a műben, mégpedig a 13. paragrafus (1)-es pontjában, és a következőképp rendezhetjük szillogizmus formájába, amennyiben főbb vonalaiban követjük a könyv szövegét.⁷ (*X* megfelelőiről – itt és a továbbiakban – elmondhatjuk, hogy kiemelten vagy a természettudományok vagy a metafizika tárgyait képezik, nem pedig az etikáét.)

P1. Lehetséges, hogy a „jó-e az, ami *x*?” kérdésre minden esetben igennel válaszolhatunk, ugyanakkor ennek az ellenkezőjét is lehetségesnek tarthatjuk. Kétkelteni tudunk tehát abban, hogy mindig jó is az, ami *x*.

P2. Ha kétségbe tudjuk vonni azt, hogy „mindig *x* is az, ami *y*”, akkor *x* és *y* különböznek.

K. Az *x* és a jó különbözik.

Az érv fenti összefoglalásából szándékosan igyekeztem kihagyni a jó, illetve az *x* egy bizonyos értelemben vett természetének meghatározását. Ugyanis a tekintetben, hogy a konklúziót miképp kell értenünk, a *Principia Ethica* nem egészen következetes. Lássuk most a teljesség igénye nélkül, hogy miként említi Moore a jót különböző helyeken. Amikor az I. fejezet első felében a jó definiálhatatlanságáról, vagyis analízhatatlanságáról beszél, leggyakrabban mint „tárgyat vagy ideát”, illetve fogalmat szerepelteti. Amikor előrevetíti az érvet, illetve amikor megfogalmazza az ellenkező álláspontot a fentebb idézett helyen, általában a jó jelentéséről beszél. Az érv kifejtésekor és a 13. paragrafusban pedig jellemzően mint fogalomra utal rá. Majd amikor összefoglalja az I.

3 Moore 1981, 80. o.

4 Vö. Nuccetelli–Seay 2007, 265. o.

5 Moore 2000, 91–92. o.

6 Pigden 1993, 422. o.

7 Moore 1981, 73–74. o.

fejezetet a 23. paragrafusban, már egyértelműen tulajdonságról beszél. Az azonban nem dől el egyértelműen, hogy ezek egymásnak megfeleltethetők-e, vagy pl. a jó jelentésének analízálhatatlanságából következne-e esetleg a jó mint tulajdonság x tulajdonsággal való megfeleltetésének lehetetlensége.

A leghatározottabb felfogás szerint Moore érvének ontológiai jelentőséget kíván tulajdonítani, vagyis azt kívánja alátámasztani vele, hogy a jó mint tulajdonság behelyettesíthetetlen nem-etikai tulajdonságokkal. A Nuccetelli–Seay szerzőpáros ugyanakkor, bár nem egészen egyértelműen, de mégis kiolvashatónak véli az eredeti szövegből, hogy mindössze a szemantikai konklúziót kívánná bizonyítani,⁸ amely szerint a „jó” predikátum jelentése nem ekvivalens egyetlen „ x ” jelentésével sem. Ugyanők hívják fel rá a figyelmet, hogy „több különböző érvet is származtathatunk a nyitott kérdés érvéből [azaz moore-i megszővegezéséből], attól függően, hogy egyes homályos kifejezéseket, részleteket miképp helyettesítünk be”, és ezáltal miként szabadítjuk meg az érvet az őt aláaknázó többértelműségtől.⁹ Megjegyzéseiket figyelembe véve indokoltnak tűnhet, hogy ne csupán egyetlen érvnek tekintsük, hanem érvek egész családjának, melynek tagjai Moore eredeti argumentumának változatai, leszármazottai.

Vizsgáljuk most meg két fontosabb típus, vagyis a szemantikai és az ontológiai következményekkel bíró változat konkluzivitását, Charles Pigden érvrekonstrukciójának segítségével. Értelmezését felhasználva egyszerre vehetjük szemügyre a két említett alaptípust, és emellett a velük szemben gyakran felhozott ellenvetéseket is: Moore jelentéselméletének megkérdőjelezhetőségét, továbbá az analízis paradoxonát. A szerző a következőképp fejtí ki az érvet.¹⁰ (K1 a szemantikai, K2 az ontológiai konklúziót jelöli.)

- P1. A „jó-e az, ami x ?” kérdés értelmes, azaz nyitott. (A kérdésben szereplő szavak megértése még nem dönti el a választ.)
- P2. Amennyiben két kifejezés szinonim, ez reflexió által evidenssé válik minden kompetens nyelvhasználó számára.
- P3. Egy predikátum, illetve egy tulajdonság megnevezésére szolgáló kifejezés jelentése az a tulajdonság, amelyet megjelöl. Tehát abban az esetben, ha két predikátum, illetve két tulajdonság megnevezésére szolgáló kifejezés jelentése különböző, az általuk megjelölt tulajdonságok is különbözőnek.

P1-ből és P2-ből következik:

8 Nuccetelli–Seay 2007, 262–263. o.

9 Uo. 263. o. Vö. uo. 265. o.

10 Pigden 2007, 250–251. o.

K1. A „jó” nem szinonim egyetlen „ x ” predikátummal sem (továbbá a „jó-mivolt” főnév vagy névszó nem szinonim egyetlen „ x -mivolt” formájú kifejezéssel sem).

P3-ból és K1-ből következik:

K2. A jó-mivolt (tulajdonság) nem azonos semmiféle x -mivolttal (mint tulajdonsággal).

Nézzük először, hogy vajon az ontológiai konklúzió levonása mennyiben helyes. Pigden szerint az 1970-es évek elejétől kezdett nyilvánvalóvá válni, hogy P3 (a premissza, amelytől K2 függ) nem állja meg a helyét.¹¹ Hiszen egy olyan szemantikát fejez ki, amely szerint egy szó jelentése semmi más, mint az a dolog, amit megjelöl. A szerző azt állítja, hogy Moore mind a *Principia* megírása előtt, mind azt követően egy ilyen „egyoldalú” jelentésemélet híve volt.¹² Amennyiben viszont belátjuk, hogy nem szinonim kifejezések, illetve predikátumok is utalhatnak ugyanazon dologra, illetve tulajdonságra, az ontológiai konklúzió megdől. Az ilyen esetek lehetőségességét pedig meggyőzően mutatják be olyan, szintetikus azonosságok mellett érvelő filozófusok, mint Putnam vagy Kripke.

Néhány megjegyzést azonban érdemes itt tenni. Nézetem szerint könnyűszerrel beolvashatjuk ezt a szemantikát a *Principia*ba, kiolvasni belőle azonban aligha tudjuk. Moore-nak pedig meglehettek az indokai, hogy azok kedvéért, akik nem fogadják el sajátos jelentéseméletét, egy olyan érvelést vessen latba, amely azon kívül is érvényes. Nuccetelli és Seay pedig felhívják rá a figyelmet, hogy Moore szemantikai nézetei nem egészen egyértelműek: alátámaszthatónak tűnik, hogy fő műve megírásának idején Moore – bár meglehet, más kifejezésekkel kapcsolatban a fenti jelentéseméletet támogatta – a predikátumokról úgy vélte, közvetlenül fogalmakat jelölnek.¹³ (A nyitott kérdés érv fogalmakhoz kapcsolódó megfogalmazását dolgozatom II. szakaszában tárgyalom.)

Térjünk rá most a szemantikai konklúzió helyességének kérdésére. Pigden szerint P3 után P2 (vagyis az a premissza, amelytől K1 függ) szintén megdőlni látszott. A ’80-as évektől kezdve ugyanis mind többen figyeltek fel rá, hogy elfogadása az analízis paradoxonához vezet. A paradoxon a következő. Tegyük fel, hogy egy analizált kifejezés ugyanazt jelenti, mint az *analysandum* (vagyis aminek az analízis során megfeleltetjük az analizált kifejezést). Ebben az esetben P2 szerint megfelelésük minden kompetens nyelvhasználó számára evidens, így semmi újat nem tudunk meg az analízis által. Ha viszont azt feltételezzük, hogy az analízis valami újdonságot tár fel számunkra, azzal azt

¹¹ Uo. 252. o.

¹² Uo. 251. o.

¹³ Nuccetelli–Seay 2007, 264. o.

állítjuk, hogy nem evidens minden ilyen nyelvhasználó számára. Ám ebben az esetben P2 szerint az analízis hamis eredményre vezet. A fogalmi analízis tehát P2 értelmében vagy egészében haszontalan, vagy csupán hamis állítások megfogalmazására alkalmas.¹⁴ Moore munkásságának vizsgált központi eleme ez a fajta analízis, tehát annak érdekében, hogy filozófiája ne omoljon össze, P2-t el kellene vetnie. Pigden szerint azonban P2-t nem csupán Moore-nak kell elvetnie, mivel azon a téves előfeltevésen alapszik, amely szerint fogalmaink transzparenssek lennének számunkra.

Ám Pigden nem áll meg ott, hogy diszkreditálja az argumentumot. Miután összevetette a kriplei episztemikus érveléssel, és megállapította, hogy az utóbbi a nyitott kérdés érv variánsaként is felfogható, újrafogalmazza az érvelést.¹⁵ Ebben az újrafogalmazásban a nyitott kérdés argumentum egy valószínűségi érv alakját ölti, amelynek legfeljebb szemantikai konklúziója lehet. P2-nek ezúttal egy gyengébb változatát használja fel, amely szerint ha vannak olyan kompetens nyelvhasználók, akik számára evidens, hogy a „jó” és az „x” kifejezések nem szinonimák, akkor ez valószínűvé teszi, hogy a „jó” tényleg nem szinonim az „x” kifejezéssel. Összefoglalva: a szerző szerint jóllehet a nyitott kérdés érv inkonkluzív, szemantikai következményeit tekintve egy módosított, valószínűségi érvként még működőképes lehet.

II. Irreleváns-e az érv?

Roznik Bálint írta „Tények és értékek” című dolgozatában, hogy Bács Gábor már említett cikke Pigdenéhez „nagyon hasonló, sőt lényegében azonos eredményre jut”.¹⁶ Az állítás korántsem alaptalan, ugyanakkor észre kell vennünk, hogy Bács érvelése még a szemantikai eredményeket is teljesen romba dönteni látszik, így nem csupán inkonkluzívként, hanem egyenesen irrelevánsként mutatja be a nyitott kérdés argumentumot.

Bács állítása szerint a nyitott kérdés argumentum Kripke szemantikájának tükrében bizonyul ennyire tarthatatlannak. E szemantika szerint, mint már szóba került, lehetségesek a szintetikus azonosságok. Az, hogy két kifejezés nem szinonim, még nem zárja ki, hogy jelöltek minden lehetséges világban megegyezzen (ld. a víz és H₂O esetét). Bács értelmezéséből az következik, hogy Moore azt tartotta definiálhatatlannak, amit ma a jó szó intenziójának neveznénk.¹⁷ Egy általános név intenziója azonban Kripkénél nem más, mint lehetséges extenzióinak, jelöleteinek összessége. Tehát abban az esetben, ha a helyes válasz a nyitott kérdésre minden lehetséges világban igenlő lenne (függetlenül attól, hogy ezt a benne szereplő kifejezések nem döntenek el egyértelműen), tehát ha az, ami rendelkezik

¹⁴ Pigden 2007, 252–253. o.

¹⁵ Uo. 258–259. o.

¹⁶ Roznik 2010, 121. o.

¹⁷ Bács 2003, 119. o.

x tulajdonsággal, minden esetben jó is lenne, az azt is maga után vonná, hogy a jó és az x intenziója megegyezik. Ezek szerint a kérdés nyitottsága semmit sem bizonyít, irreleváns.

Közvetlenül Bács cikkével kapcsolatban három megjegyzést szeretnék tenni.

(1) Bács a legtöbbször úgy szerepelteti a nyitott kérdés argumentumot, mint amely a jó definiálhatatlanságát bizonyítja (vagyis azt, hogy a jó nem összetett egész).¹⁸ Viszont helyesen rámutat, hogy „[h]asonló megfontolásból veti el Moore” azt a lehetőséget is, amely alapján „a jó nem jelentene semmit, pontosabban [...] a jó nem jelentene egyebet, mint egy másik egyszerű kifejezés (pl. »élvezet«) jelent”.¹⁹ Tehát az utóbbi tézis cáfolatában is a nyitott kérdés érvel (vagy, ha úgy tetszik, egy változatával, legközelebbi rokonával) találkozunk. (Annyi kiegészítést érdemes még tenni, hogy egy ilyen „másik egyszerű kifejezésnek” is x -hez hasonló – a fentiekben már ismertetett – tulajdonságokkal kell rendelkeznie.) Dolgozatomban ezért a jó bármely x -szel való behelyettesíthetlenségét, illetve azonosíthatatlanságát, nem pedig definiálhatatlanságát szerepeltetem az érv konklúziójaként.

(2) Elképzelhetőnek tartom, hogy a nyitott kérdés érv Pigdentől származó valószínűségi újrafogalmazása *mutatis mutandis* alkalmazható a Bács által felvázolt esetben is. Az, hogy vannak olyan nyelvhasználók, akik számára a jó és x nem szinonim, bizonyíték lehet, persze nem kényszerítő erejű bizonyíték, amellet, hogy a jó és x elválhatnak egymástól; s így a lehetséges világok kriplei szemantikája szerint egyes világokban az, ami x , nem minden esetben jó is. Moore-nál pedig szerepelnek olyan megfontolások, amelyek az utóbbi eset valószínűségét növelik – ezeket ismertetem cikkem IV. szakaszában.

(3) Fontos észrevenni, hogy Bács, Moore-hoz hasonlóan, következtelen szóhasználatában. Erre példám, hogy a „fogalom” szót több különböző értelemben használja. Moore elméletének ismertetésekor a következőket írja.

Ez a mondat „a ló a négy lábúság, a szívesség, a májúság, stb., stb., alkotórészek összegének ilyen és ilyen elrendezettsége” nem más, mint a ló tulajdonságnak, a ló fogalmának, a „ló” predikátum *intenziójának* definíciója. [...] A definíció ezen értelmében – állította Moore –, hogy a „jó” definiálhatatlan...²⁰

Itt a szerző a „tulajdonság”, „fogalom”, „intenzió” szavakat szinte szinonimaként használja. És kiolvashatjuk megfogalmazásából azt is, hogy Moore a jó fogalmát vélte azonosíthatatlannak bármely x fogalmával. Amikor viszont Kripke referenciaelméletét mutatja be, így fogalmaz.

18 Uo. 117. o.

19 Uo. 119. o.

20 Uo. 120. o.

A „víz = H_2O ” nem pusztán azt állítja, hogy a víz a mi világunkban történetesen hidrogén hidroxid, hanem azt, hogy a víz minden világban ilyen összetételű, dacára annak, hogy a víz fogalma (ilyen és ilyen viszkozitású, oltja a szomjat, színtelen, szagtalan stb.) nem tartalmazza a H_2O fogalmát, azaz elmémben egészen világosan különbséget tudok tenni a kettő között...²¹

Ebben a bekezdésben tehát már úgy tűnik, hogy a jó *fogalmának* behelyettesíthetlenségét bármiféle x -szel a kripkéanus érvek sem cáfolhatják. Úgy látszik tehát, hogy az, amit egyfelől cáfolni vél a szerző a kripkéi érvekkel, e következtelenség eredményeként rezisztensnek tűnik a felvázolt cáfolatra.

Érdeemes itt felfigyelni az „elmémben egészen világosan különbséget tudok tenni a kettő között” kitételre, amely arra utal, hogy a fogalom introspekció által megvizsgálható tartalmáról van szó, amelyről talán bebizonyosodhat, hogy nem teljesen azonos a fogalom valódi tartalmával. Ha az utóbbi értelemben („a fogalom valódi tartalma”) vesszük az első idézetben szereplő „fogalom” kifejezést – és feltehetően Bács erre kívánt utalni vele –, Moore tézise továbbra is cáfolható marad.

Elképzelhető-e, hogy Moore eredetileg ellenkező értelemben beszélt arról, hogy a jó nem azonos semmiféle x -szel? Pontosabban: elképzelhető-e, hogy azt állította volna, a jó fogalmának introspektíve megközelíthető tartalma nem azonosítható egyetlen x fogalom hasonlóképp megközelíthető tartalmával sem? Amikor olyan kifejezéseket használ, mint ez: „mindenki, aki gondosan megvizsgálja, hogy mi is jár a fejében...”²² egyértelműen erről van szó.²³ Úgy tűnik azonban, hogy nála – emlékezzünk csak vissza arra, amit Pigden mondott a fogalmak transzparenciájáról – egy fogalom tartalmában nem lehet semmi olyasmi, amit ne tudnánk introspekció segítségével megvizsgálni.

Ugyanakkor fontos látnunk, hogy ez az elemi egység, azaz hogy az introspekció mutatja fel a jót bármely x -szel azonosíthatatlanként, a nyitott kérdés argumentum valamennyi (akár módosított, akár javított) változatának közös alapeleme, úgyszólván legnagyobb közös osztója. Mert valamely formában azok a verziók is magukban foglalják, amelyek többet állítanak ennél. Tehát még a pigdeni valószínűségi érv is tartalmazza. És egészen elfogadhatónak tűnik azt állítani, hogy „a jó *fogalma* introspekció alapján nem azonos semmiféle x (pl. az élvezet, a kívánság tárgya, a természetesség stb.) *fogalmával*”. Pigden valószínűségi érvében a kondicionális előtagjában ez áll: „ha vannak olyan kompetens nyelvhasználók, akik számára evidens...” Lehetséges lenne, hogy vannak olyanok, akik számára ez nem ennyire magától értetődő?

21 Uo. 121. o.

22 Moore 1981, 74. o.

23 Vö. Stevenson 1981, 187. o.

III. Körbenforgó-e az érv?

(1) A nyitott kérdés érv első premisszájában szereplő kérdés egyesek számára talán soha nem fog nyitottnak tűnni – William Frankena hivatkozik például Ralph Barton Perryre, aki a „kívánság tárgyának lenni” tulajdonságot megkülönböztethetetlennek vélte a jótól.²⁴ Nézőpontjukból az érvelés valamiféleképpen mindig már eleve bizonyosnak veszi azt, amit bizonyítani kellene.²⁵ Frankena szerint ha valaki behelyettesíthetőnek véli a jót egy bizonyos x -szel, ez csak azért történhet meg Moore követőinek szempontjából, mert „képtelen észrevenni [pontosan látni] az erkölcsiség lényegét alkotó minőségeket és viszonyokat”.²⁶ Mivel Moore szempontjából ennek oka a másik fél érzékelésének egyfajta tökéletlensége lenne, így erről nem folytathatnak lényegi vitát.

Szeretném hangsúlyozni Frankena megjegyzését, miszerint a behelyettesíthetőség pártján álló fél „őszintén” ellenkezik, és állítja azt, hogy egy és ugyanazon tárgyat találja ott, ahol vitapartneri, Moore követői két különbözőt; tehát utóbbiak szerint ő nem képes észrevenni az eltérést két különböző dolog közt.²⁷ Úgy tűnik számomra, hogy erre való „képtelensége” az introspekció folyamatában, saját fogalmait vizsgálva léphet fel, amely vizsgálódás egy, a fogalmi tartalmát illető intuíciónak vonatkozik. Frankena explicite intuíciónak is nevezi azt az alapot, amelyre a két fél hivatkozhat ezen esetekben.²⁸ (A Nuccetelli–Seay szerzőpáros is hasonlóképp ír: „a nyitott kérdés érvben az olyan formájú kérdések, mint »Feltéve, hogy $a - x$, rendelkezik-e y -nal?«, bizonyos ekvivalenciákra vonatkozó intuíciók előcsalogatására szolgálnak.”)²⁹ Jóllehet, Moore nem ezekre az ítéletekre használta az „intuíció” kifejezést. Ha viszont a *Principia* előszavában adott meghatározására gondolunk („amikor az ilyen állításokat »intuíciónak« nevezem, *pusztán* azt kívánom ezzel hangsúlyozni, hogy alkalmatlanok a bizonyításra”),³⁰ Frankena értelmezésével egyetértve akár ezt is bátran nevezhetjük intuíciónak.

Olybá tűnik, hogy az, aki a jót behelyettesíthetőnek véli x -szel (Moore nézőpontjából) vak arra, hogy lássa különbségüket.³¹ Frankena állítása szerint Moore kényelmetlenül érezné magát ezzel a konklúzióval, mivel álláspontjához nem tartozik hozzá az a nézet, miszerint különböző emberek eltérő képességekkel rendelkeznek annak belátásában, hogy a jó, illetve más erkölcsi fogalmak pontosan kicsodák, illetve mit

24 Frankena 1981, 146., 149., 152. o.

25 Vö. uo. 152. o.

26 Uo. 153. o.

27 Uo. 153. o.

28 Uo. 155. o.

29 Vö. Nuccetelli–Seay 2007, 265. o.

30 Moore 2000, 36. o.

31 Moore *Elements of Ethics* című művében, mely a *Principia* előtt keletkezett, de csak jóval később adták ki (tehát Frankena számára ismeretlen lehetett), beszél is „a jóra való vakáságról” („being blind to good”). Moore 1991, *The Elements of Ethics*. Temple University Press, Philadelphia. Idézi: Hutchinson 2001, 17. o.

jelentenek.³² Javaslat szerint a Moore pártján állóknak segíteniük kellene a másik felet abban, hogy felismerhesse és beláthassa hibáját.³³ Cikkében azonban nem veszi eléggé figyelembe sem a nyitott kérdés argumentumot, amely épp ennek végiggondolására hív, sem azokat a megfontolásokat, amelyeket dolgozatom IV. szakaszában ismertetek. Könnyen igaz lehet azonban, hogy a feladat teljesítése még a bemutatásra kerülő érvekkel is lehetetlen, s így a körbenforgás elkerülhetetlen.

Pigden azért is tagadhatja, hogy az érv körbenforgást tartalmazna,³⁴ mert módosított, valószínűségi verziójában nem hivatkozik arra, hogy mindenki különbséget tudna tenni a jó és bármely x között, csupán arra támaszkodik, hogy vannak olyan kompetens személyek, akik számára nyilvánvaló, hogy a jó és egy bizonyos x nem ekvivalens.³⁵ Ez a változat megengedi, hogy lehetnek olyan kompetens beszélők, akik ezt másképp látják.

(2) Az előző két szakasz során először a nyitott kérdés érv konkluzivitása kérdőjeleződött meg (I.), majd veszélybe került az is, hogy egyáltalán releváns lenne azzal a problémával kapcsolatban, amelyre választ kíván adni (II.). Most pedig az merült fel komoly ellenvetésként, hogy az érv körbenforgást tartalmaz. Ha azonban ennyire gyenge lábakon áll etikája, miért volt Moore retorikája – Alasdair MacIntyre kifejezésével élve – annyira „apokaliptikus”, mintha „sok évszázad után ő végre megoldotta [volna] az etika problémáit”?³⁶

Be kell látnunk azonban, hogy a túlzó hangnem elsősorban a mű előszavára, és legfeljebb még az I. fejezetre jellemző. Utóbbiban is tesz már Moore olyan korlátozásokat elmélete jelentőségére nézve, melyeket aligha nevezhetnénk „apokaliptikusnak”.³⁷ Ám még ezekhez a részekhez képest is nagyot változik hangneme a 43. paragrafusban. Itt górcső alá veszi a hedonizmus tézisé, vagyis azt, hogy „csak az élvezet a jó”, és megállapítja, hogy abban az esetben, ha valaki ezt intuíciónként prezentálja, állítását sem megcáfolni, sem bebizonyítani nem lehetséges. Ám mivel Moore (intuicionista) hedonizmussal ellentétes nézetei is ebbe a kategóriába tartoznak, szembe kell néznie egy problémával. Kérdése az, hogy kényelmetlenül kell-e éreznünk magunkat attól a körülménytől, hogy egyes igaznak tetsző etikai állítások egyszerre cáfolhatatlanok és bizonyíthatatlanok is? Itt fejtegetései során egészen szkeptikus hangot üt meg.

Álláspontom szerint majdnem mindig [...] a véleménykülönbségek, nem pedig a bizonyítás lehetetlensége az, ami miatt egy ilyen helyzetet elégtelennek tartunk. Hiszen valójában ki tudja bebizonyítani, hogy a bizonyítás az igazság záloga lenne? Mindannyian egyetértünk abban, hogy a logika törvényei igazak, és ennek megfelelően elfogadjuk azokat az

32 Frankena 1981, 154–155. o.

33 Uo. 155. o.

34 Pigden 2007, 246. o.

35 Uo. 258. o.

36 MacIntyre 1999, 30. o.

37 Moore 1981, 78–79. o.

eredményeket, amelyek a logika eszközei által bebizonyosodtak. Ám egy ilyen bizonyítás csakis azért lehet kielégítő, mert olyannyira egyetértünk abban mindannyian, hogy ez az igazság záloga. Ugyanakkor, a helyzet természete miatt mégsem vagyunk képesek bizonyítani, hogy helyesen értünk-e egyet ebben ennyire. [...] Az etika, valamint a filozófia állapota általában, mindig is sok kívánnivalót hagyott maga után. [...] Bolond lennék hát, ha azt képzelném, egy fontos vitapontot egyszer és mindenkorra eldönthetek.³⁸

Moore ebben a paragrafusban kerül legközelebb ahhoz, hogy elismerje, érvelése *petitio principii*, azaz körbenforgást tartalmaz.

Nem megy el azonban odáig, hogy a jó behelyettesíthetlenségére vonatkozó tézist bizonyíthatatlannak nevezze. Felhívja rá a figyelmet, hogy művében kimutatta: a nevezett ellenkező tézis ellentmondásokhoz vezet.³⁹ Itt (a 43. paragrafusban) már egy másik álláspont az, amelyről azt állítja, közvetlenül cáfolhatatlan és bizonyíthatatlan. E paragrafusig ugyanis arról volt szó, hogy a jó azonosítható-e valami mással, most viszont arra tér rá: minden esetben együtt jár-e valami mással? Ezt szerinte csakis intuíciónk mutathatják meg nekünk, és csakis ezek által láthatjuk be vagy azt, hogy nincs semmi olyasmi, amivel a jó minden esetben együtt járna, vagy épp ennek az ellenkezőjét. Moore az előbbi állásponton volt. Nem csak a jó és bármely x ekvivalenciáját tagadta, de azt is, hogy csak bizonyos típusú dolgok lehetnek jók; vagyis pluralista volt. Kinyilvánította azonban, hogy ez a fajta pluralizmus, valamint a vele ellentétes álláspontok intuíción alapulnak, bizonyíthatatlanok.

Ha viszont ez így van, és a hedonistának úgy tűnik intuíciója alapján, hogy „csakis az élvezet jó”, esetleg egy hasonló nézet képviselőjének (aki egy „Csak az x jó” formájú tézist képvisel) is a pluralizmussal szembemenő vélekedést sugall intuíciója, úgy Bács Gábor értelmezését és a kripkei kereteket alapul véve veszélybe kerül a jó intenziójának behelyettesíthetlensége. Hiszen itt már pontosan arról van szó, hogy a jó extenziója mire terjed ki. Moore-nak tehát el kellene fogadnia, hogy mivel a jó extenziójának megállapítása intuíció kérdése, ezért az intenzió (azaz „a lehetséges extenziók összessége”)⁴⁰ megállapításakor is csupán intuíciókra támaszkodhatunk. Ennek alapján is felmerül tehát a körbenforgás.

Míndez azonban még nem akadályozhatja meg Moore-t abban, hogy szembeszálljon a hedonizmussal, hiszen azokban az esetekben is, amikor közvetlen cáfolattal nem élhetünk – ahogy ő mondja John Stuart Millt idézve –, „[f]el lehet sorakoztatni olyan megfontolásokat, amelyek az értelmet képessé teszik rá, hogy eldöntse, szentesíti-e vagy nem a tanítást és ez egyenértékű a [tágabb értelemben vett] bizonyítással”.⁴¹ A következőkben majd ezek közül a megfontolások közül emelek ki néhányat.

38 Moore 2000, 127–128. o.

39 Uo. 128. o.

40 Bács 2003, 120. o.

41 Mill 1980, 236. o. Idézi Moore 2000, 126. o.

IV. További megfontolások

Az analitikus filozófiában olykor előfordul, hogy könyv terjedelmű műveket szinte egyetlen évrre redukálhatónak vél az utókor: úgy tűnik, ez történt Moore *opus magnum*ával. Céloom az alábbiakban, hogy megmutassam, a műben találhatunk olyan megfontolásokat, amelyek az érv kiegészítésére, megtámogatására szolgálhatnak. E megfontolások három szempontból is hasznosak lehetnek „tágabb értelemben vett” bizonyításként. 1. Egyrészt természetesen alkalmasak lehetnek arra, amire Moore használni kívánja őket: annak megmutatására, hogy nem csak egy bizonyos típusú dolgok lehetnek jók. Ezáltal azonban további funkciók betöltésére is alkalmazhatók. 2. A nyitott kérdés érv körbenforgásának vádja ellen is felhozhatók, vagyis azon igény kielégítésére, amelyet Frankena fejtett ki. A nyitott kérdés argumentumot leírhatjuk „elgondolhatósági érvként” is, ahogy Pigden fogalmaz: „Végeredményben a nyitott kérdés argumentum arról szól, hogy a »jó« nem jelentheti »x«-et, mivel el tudjuk gondolni, hogy valami rendelkezzen x tulajdonsággal anélkül, hogy egyúttal jó is lenne.”⁴² Márpedig a következő gondolat kísérletek épp azt segítik belátni, hogy egyes olyan x tulajdonságokat, amelyeket gyakran behelyettesíthetőnek vélték a jóval, anélkül is el tudunk képzelni, hogy jók lennének, illetve anélkül is el tudjuk képzelni, hogy valami jó, hogy rendelkezzen x tulajdonsággal. 3. Harmadrészt a jó és bármely x intenziójának azonosíthatósága ellen is élhetünk eszközként ezekkel a megfontolásokkal, ugyanis azt támasztják alá, hogy nem minden lehetséges világban rendelkezik az x nem-etikai tulajdonsággal az, ami jó. Mivel talán ez lenne legkevésbé egyértelmű következményük, a megfontolásokat úgy fogalmazom meg, hogy azok a jó és bármely x intenziójának azonosíthatóságát is megkérdőjelezzék.

Bács Gábor megállapításainak segítségével belátható, hogy a vizet és a jót releváns szempontokból analógnak találhatjuk, tehát a jó merev jelölőnek minősül. Mereven jelölni annyit tesz, mint minden lehetséges világban ugyanarra referálni. Kripkénél – az ő kifejezésével élve – „intuitív teszt” bizonyítja a nevek rigid deszignátor mivoltát.⁴³ Ő számokkal példálózik, de ugyanilyen jó példa kell legyen, ha Benjamin Franklin esetét vesszük alapul. Előfordulhatott volna (el tudjuk képzelni), hogy az, aki ténylegesen a bifokális lencse feltalálója, a múltban ne találja fel a bifokális lencsét, de annak semmi értelme, hogy Benjamin Franklin ne Benjamin Franklin legyen. Előfordulhat, hogy egy másik világban máshogy hívják, esetleg az is, hogy a „Benjamin Franklin” csupán álnév volt számára, ám (intuíciónk alapján) a név által közvetlenül rá szeretnénk utalni, és nem arra az emberre, „akinek Benjamin Franklin a neve” vagy „akit Franklinnek hívnak”.⁴⁴

42 Pigden 2007, 256. o.

43 Kripke 2007, 31. o.

44 Vö. Kripke 2004, 44. o

A továbbiakban az a kérdés, hogy a jó intenziója azonos-e valamely természeti, esetleg metafizikai tulajdonságával. Ha így lenne, a jót ezzel azonosíthatnánk Bács cikke alapján. Amint már utaltam rá, intenzióknak nevezzük azt, ami minden lehetséges világra meghatározza egy kifejezés extenzióját, azaz jelölését.⁴⁵ Két azonos extenziójú (koextenzív) kifejezés intenziója eltérhet egymástól, viszont eltérő extenziójú kifejezések intenziója „definíció szerint nem lehet azonos egymással.”⁴⁶ Koextenzív például az „aki megalapította az Amerikai Filozófiai Társaságot” és az „első amerikai főpostamester” leírás⁴⁷ – holott mint leírások, eltérő lehetséges világokban referálhatnak különböző személyekre; az extenzió megállapítására az aktuális világ szolgál. Hogy megtudjuk tehát, a jó intenziója egybeesik-e valamely más tulajdonságával, ahhoz a lehetséges világokat kell megvizsgálnunk. Egy, ha Kripkéével nem is megegyező, de az övéhez hasonló „intuitív tesztre” szorulunk itt rá: meg kell néznünk, hogy van-e olyan más tulajdonság, amellyel a jó mindig együtt jár, bármely világról legyen is szó.

Értelmezésem szerint éppen ezt a tesztet végezte el Moore, amikor gondolatkísérleteiben izolált világokat vázolt fel. Sidgwick azon megállapítását, hogy „Csakis az élvezet jó” azzal cáfolta – elismerve: cáfolata talán nem győz meg mindenkit –, hogy elképzelt egy olyan világot, amely rendkívül szép, ám egyetlen ember sem létezik benne, és senki sem élvezheti gyönyörűségét.⁴⁸ Ezt összevetette a legcsúnyább világgal, amelyet csak el tudott képzelni (ahol szintén nem volt jelen tudat), és arra a megállapításra jutott, hogy az előbbiben a jó meghaladja a csúf világban fellelhető mértékét. Az eljárás egyszerűsítve a következő. Először elképzélünk egy világot, ahol egyetlen dolog létezik, majd felteszünk a kérdést arra vonatkozóan, hogy elfogadnánk-e ezt jónak? Vagyis megnézzük, mely dolgok azok, amelyek, ha pusztán egyedül léteznének is, hordoznának magukban jót.⁴⁹ Moore ezt az izoláció módszerének nevezi, és azon a ponton, ahol a *Principia Ethica*-ban először használja, világos: egy lehetséges, külön világról van szó.

Hasonló próbák alapján azt mondja: az a hely, ahol csupán élvezet van, nem annyira jó, mint ahol valami valóságosan fennállót élvezünk; az utóbbi tehát hozzáad a jóhoz, így nem pusztán az élvezet határozza meg, hogy valami jó-e.⁵⁰ Igaz ez a szépre is: ahol egy szép tárgyhoz hozzáadódik annak élvezete, ott nagyobb jóról beszélhetünk.⁵¹ *Ergo* nem is csak a szép lehet jó, pontosabban nem csak a szép befolyásolhatja a jó mértékét. Továbbá azt mondhatná, hogy ugyanúgy, ahogyan a nyitott kérdés argumentumban végiggondoltuk a naturalisták ajánlotta összes javaslatot a jó ekvivalenseire,⁵² ezt ezzel

45 Zvolenszky 2007, 237. o.

46 Uo. 229. o.

47 Uo. 230. o.

48 Moore 2000, 135-136. o.

49 Vö. Uo. 135-136., 145., 147., 236-237. o.

50 Uo. 145., 147. o.

51 Uo. 136., 237-238. o.

52 Moore 1981, 74. o.

a módszerrel is megtehetjük, és végül arra juthatunk: nincs ezek közt egy sem, amely minden elképzelhető világban együtt járna a jóval. Ebből levonhatjuk a következtetést: vannak olyan lehetséges világok, ahol a jó nem jár együtt az élvezettel, és olyanok is, amelyekben a szépség hiányzik, a jó mégis megtalálható. Ugyanígy nincs olyan x , amellyel a jót behelyettesíthetnénk, és amely nélkül a jó ne létezne egy-egy lehetséges világban. Azaz: a jó intenziója egyetlen x intenziójával sem egyezik meg.

Mit mondhatunk az extenzióról? Ha egyáltalán beszélhetünk egy lehetséges világban meglévő extenzióról, azt mondhatjuk: az elképzelt, egész univerzumot kitöltő csodálatos táj világában – úgy tűnik – a szép és a jó extenziója azonos. Ugyanígy egy olyan világban, ahol csak az élvezet volna jó, mert szépség és effélék nem léteznének, a jó és az élvezet koextenzívek lennének. De mi a helyzet az aktuális világgal? Koextenzív-e itt a jó bármi ilyesmivel? Moore többféleképp is indokolhatná válaszát, de mindenképpen nemmel felelne. Például azt mondhatná, hogy léteznek szép tájak, amelyeket még senki sem látott, illetve természetesen megesett már, hogy valaki mindenféle következmény nélkül valami olyasmiben lelte élvezetét, ami valójában nem volt fennálló.

Fel kell idéznünk azonban, hogy Moore mennyiben vélte meggyőzőnek itt ismertett megfontolásait. Végeredményben ugyanis elismeri, hogy habár megpróbálhatja bizonyítani állításait, amint valaki az ellenkező nézetet intuíciónaként prezentálja, nem szolgálhat konkluzív bizonyítással.⁵³ Az intuitív alapok viszont nem csak Moore-nál problémásak. Kripke egy ponton a *Megnevezés és szükségszerűség* előadások során kiszól: minden filozófiai elmélet téves, és ő maga nem is filozófiai teóriát kíván kidolgozni.⁵⁴ Azt szeretné megragadni: miként is beszélünk valójában – milyen intuíciónk alapján beszélünk. Jerry Fodor azt veti Kripke és az ő teóriáit akceptálók szemére, hogy az intuíciónkra való hivatkozáson kívül azt is meg kellene mutatniuk, ezen intuíciónk minek alapján helyesek.⁵⁵ Akár úgy is fogalmazhatna Fodor: az intuíciónkat sikerült tán megragadni, de ebből még a filozófia nem profitált semmit.

Moore-ral szemben pedig azt hozhatja fel egy hedonista: saját maga számára intuícióni teljesen mást súgnak az elképzelt világokkal kapcsolatosan, és a szép tájakkal, esetleg még a valóságos tárgy nélküli élvezettel kapcsolatban is. Mert a jóhoz az ő intuíciónja hozzárendeli x -et (az élvezetet), mert az izolációs tesztben szintén az intuíciónira hagyatkozva máshogy látja a helyzetet (pl. Sidgwickkel együtt mondhatja, hogy szemében a minden mástól mentesen, egész világot kitöltően létező szép táj nem hordoz jót). Így számára a jónak és x -nek nem csak az extenziója azonos, de intenziójuk is megegyezik.

⁵³ Moore 2000, 126–128. o.

⁵⁴ Kripke 2007, 45. o.

⁵⁵ Fodor 2004.

V. Összefoglalás

Arra a kérdésre tehát, hogy mire lehet jó a nyitott kérdés argumentum, válaszom a következő.

Amennyiben feltárja számunkra, hogy a jó fogalmának introspektíve megközelíthető tartalma egyetlen x fogalmunk hasonlóképp megközelíthető tartalmával sem azonosítható, nem tarthatjuk irrelevánsnak. Hiszen megnyitja az utat a további megfontolások felé, amelyek pedig azt kívánják egyértelművé tenni, hogy egyetlen x tulajdonsággal sem jár együtt a jó minden esetben, másképp fogalmazva: a jó és x intenziója nem esik egybe.

Azonban két súlyos ellenvetésnek is ki vannak téve mind az érv, mind pedig a IV. szakaszban tárgyalt megfontolások. Egyfelől azt mondhatja valaki: előfordulhat, hogy effajta intuíciónk csupán „felületes gondolkodásunkat tükrözik, nem pedig a releváns fogalmak mélystruktúráját.”⁵⁶ Másfelől pedig lehetnek olyan személyek, akik számára a nyitott kérdés nem tűnik nyitottnak – így ők nem fogadják el az érvelés kiindulópontját, és olyanok is, akik számára a bemutatott gondolat kísérletek sem meggyőzőek.

Tehát abból, hogy vannak olyan kompetens nyelvhasználók, akik számára az érv első premisszája (P1) igaznak tűnik, legfeljebb csak valószínűsíthetjük a fogalom valódi tartalmára vonatkozó konklúzió, illetve a szemantikai és az ontológiai konklúziók helytállóságát.

Eszerint sem az érv, sem a IV. szakaszban ismertetett gondolat kísérletek nem lehetnek perdöntőek. Még kevésbé terhelhetjük erre az egyetlen évrre Moore etikai programját. A *Principia Ethicá*ból nem derül ki világosan, hogy Moore saját érvének mekkora szerepet szánt. Ám mint már láttuk, önértelmezése szerint rámutatott, hogy a naturalizmus elfogadása ellentmondásokhoz vezet,⁵⁷ és valószínű, hogy amikor ezt állítja, nem a nyitott kérdés évrre gondol. Továbbá miért is érvelne Moore még további három fejezetten át a naturalizmus ellen, ha ezzel az érveléssel elintézték tekintené a kérdést? Nézetei helytállóságának mérlegelésekor tehát a figyelmet ki kell terjeszteni műve egészére, nem ítéletünk csupán a tárgyalt argumentum alapján.

Meglehet, Moore nagyobb jelentőséget tulajdonított neki, ha felidézzük most, hogy a nyitott kérdés érv közvetlenül a következő felfogással állt szemben: „Ez a kérdés [vagyis hogy mely dolgok a jók] nem nyitott, ezt eldönti a szó jelentése, és csak a zavaros fejű ember gondolhatja másképpen”⁵⁸ – beláthatjuk, hogy azt mindenesetre sikerült megmutatnia, nem csak a teljesen zavaros fejű ember gondolkodhat erről másképp.

56 Pigden 2007, 257. o.

57 Ld. 39. lábjegyzet.

58 Ld. 3. lábjegyzet.

Idézett művek

- Bács Gábor 2003, „Jó-e a nyitott kérdés érv?” *Világosság* 5–6, 117–121. o. [<http://epa.oszk.hu/01200/01273/00006/pdf/20030702150220.pdf>] (2011. 12. 30.)
- Fodor, Jerry 2004, „Water’s Water Everywhere.” *London Review of Books* Vol. 26, No. 20., 17–19. o. [<http://www.lrb.co.uk/v26/n20/jerry-fodor/waters-water-everywhere>] (2012. 12. 30.)
- Frankena, William K. 1981, „A naturalista hiba.” In Lónyai Márta (szerk.), *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*. Gondolat, Budapest, 136–159. o.
- Hutchinson, Brian 2001, *G. E. Moore’s Ethical Theory. Resistance and Reconciliation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kripke, Saul 2004, „Azonosság és szükségszerűség.” In Farkas Katalin–Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern metafizikai tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 39–68. o.
- Kripke, Saul 2007, *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- MacIntyre, Alasdair 1999, *Az erény nyomában. Erkölcsméleti tanulmány*. Osiris, Budapest.
- Mill, John Stuart 1980, *A szabadságról. Haszonelvűség*. Magyar Helikon, Budapest.
- Moore, G. E. 1981, „Principia Ethica. I. fejezet.” In Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*. Gondolat, Budapest, 51–105. o.
- Moore, G. E. 2000, *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Nuccetelli, Susana–Seay, Gary 2007, „What’s Right with the Open Question Argument?” In uő. (szerk.), *Themes from G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*. Oxford University Press, Oxford, 261–282. o.
- Pigden, Charles R. 1993, „Naturalism.” In Peter Singer (szerk.), *A Companion to Ethics*. Blackwell Reference, Oxford, 421–431. o.
- Pigden, Charles R. 2007, „Desiring to Desire: Russell, Lewis, and G. E. Moore.” In Susana Nuccetelli–Gary Seay (szerk.), *Themes from G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*. Oxford University Press, Oxford, 244–260. o.
- Roznik Bálint 2010, „Tények és értékek.” *Elpis* 6, 103–124. o.
- Stevenson, Charles L. 1981, „Az etikai kijelentések emotív jelentése.” In Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek. A modern angolszász etika irodalmából*. Gondolat, Budapest, 180–213. o.
- Zvolenszky Zsófia 2007, „Glosszárium.” In Kripke, Saul 2007, *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 222–254. o.

Rembeczki Eszter

Budapesten születtem 1987-ben. 2006-ban az ELTE Trefort Ágoston Gyakorlóiskola és Gimnázium befejezése után a Szegedi Tudományegyetem hallgatója lettem, ahol előbb a Szabaddolcsészet szak filozófia szakirányán, majd a Filozófia Tanszék mesterképzésének keretein belül folytattam tanulmányaimat. 2011 óta a Károli Gáspár Református Egyetem színháztudomány szakának mesterképzésén tanulok tovább. Érdeklődésem alapvetően az újkori filozófia, kiváltképp René Descartes orvostudománnyal kapcsolatos gondolatai, illetve szenvedélyelmélete; valamint a színház, ezen belül pedig a tánc- és mozgásszínház területeit érinti. Jelen tanulmányom eredeti verziója Pavlovits Tamás értékes témavezetői útmutatásával készült, mellyel a XXX. OTDK-n különdíjat szereztem. Köszönettel tartozom Gulyás Péter további instrukcióiért, melyek dolgozatom jelenlegi formájához járultak hozzá.

Rembeczki Eszter

Az egészség és a betegség lehetséges értelmezései Descartes-nál

Bevezetés

Az újkorban jellemzővé váló tudományos gondolkodás jelentősen átszervezte a filozófia világhoz való hozzáállását. Integrálva a kor újdonságként felfogott felfedezéseit,¹ olyan messzire vezető új lehetőségek megnyílását sejtették, melyek a filozófiában egyesülve majdhogynem világmegváltó törekvéseket implikáltak. Descartes életművéből kiolvasható elgondolása szerint a világ megismerésében szerepet játszó fő tudományágak meghatározott hierarchia szerinti viszonyban állnak egymással, amint a filozófia fájának hasonlatából látható.² E struktúra alapján azt állapíthatjuk meg, hogy a tudományok – és végtére is az egész élet – egyik legkitüntetettebb pontjában az egészség áll, minthogy az orvostudomány pozícióját a fa koronájában lokalizálja a másik két fő ág, a mechanika és az erkölcsstan mellett.

Elemzésemben azt az ívet szeretném bemutatni, amelyen Descartes az egészség és a betegség lehetséges megnyilvánulásából kibomló többsíkú gyógyítás-konceptiója követhető végig. Elemzésem kiindulópontját Descartes 1637-ben kiadott *Értekezés a módszerről* című művének utolsó részében található tudósítása szolgáltatja, amelynek tanúsága szerint a filozófus élete hátralevő részét a medicina kutatásának szeretné szentelni.³ A tisztán mechanikus felfogású anatómiai felfedezések után (a fizikai mellett) a lelki összetevőt is aktívan működtető pszichológiai elgondolással találkozhatunk, amely azután egy „nagyon is emberivé” váló etikai programban csúcsosodik ki. Mindeközben a kérdés megfordul: „Hogyan legyünk egészségesek?” helyett azt kell kérdeznünk, „Hogyan ne féljünk a haláltól?”

Miért élvez tehát kitüntetettebb szerepet a gyógyítás a többi tudománnyal szemben? Milyen értelemben beszélhetünk Descartes-nál gyógyításról? És mi lesz az „egészség” és a „gyógyítás” végső kicsengése elméletében? A garancia: Isten; a kulcsszavak pedig a Nagylelkűség és a Szeretet lesznek, melyek olyan megnyugvást fognak biztosítani, amely által a halált nem kell majd ijesztőbb eseménynek tartani egy egyszerű vérvételnél.⁴

Dolgozatomban ezen tematika szerint fogok haladni, vizsgálódásaimat három csomópont köré szervezve. Az első fejezetben egy orvostudományi, a második fejezetben egy pszichológiai, végül a harmadik fejezetben egy etikai orientáció felől fogok közelí-

1 Vö. Boros 2003, 11–13. o.

2 Vö. Descartes 1996, 16. o.

3 Vö. Descartes 1992, 69. o.

4 Descartes levele Chanut-nek, 1647. február 1. Descartes 2000, 232–233. o.

teni, segítségül hívva Descartes művei közül az *Értekezés a módszerről*, az *Elmélkedések az első filozófiáról*, *A filozófia alapelvei*, *A lélek szenvedélyei* című munkáit, valamint Erzsébet hercegnővel, Chanut-vel és Krisztina királynővel folytatott levelezését.⁵ A test és lélek gyógyításának problémája után (a „hogyan lehetünk egészségesek?” kérdés után), áttekintve a kérdésfeltevés irányváltását meghatározó lehetséges stációkat, remélhetőleg választ kapunk arra, hogyan ne féljünk a haláltól.

1. Orvostudományi orientáció

1.1. Descartes viszonyulása az orvostudományhoz

Miért fontos Descartes számára az orvostudomány? – Az ifjú Descartes vonzódása a matematika, s annak kimeríthetetlen lehetőségei iránt, a fizika és matematika összekapcsolásával kapcsolatos elgondolásai, érdeklődése a korabeli kertépítészetből megismert hidraulikus szerkezetek, szökőkutak iránt, valamint mindent átható filozófiai gondolkodása, lehetővé tették egy, az igazság feltárására vonatkozó újfajta módszer kikristályosodását. A matematikai bizonyosságú evidenciákból kiinduló deduktív módszer feltétele a józan ész (a józan belátás, józan ítélőképesség) „rendeltetésszerű” használata. A helyes gondolkodás viszont az egészség függvényében áll. A kérdés első megközelítését Descartes *Értekezése* Hatodik részében adott vallomásával világíthatjuk meg:

[F]ogalmaim megmutatták nekem, hogy el lehet jutni olyan ismeretekhez, amelyek rendkívül hasznosak az életben, [...] s ezzel a természetnek mintegy uraivá és birtokosainvá válhatnánk. Ez nemcsak végtelen sok olyan eszköz kitalálása szempontjából kívánatos, amely lehetővé teszi, hogy minden fáradtság nélkül élvezzük a föld gyümölcseit [...], hanem főképpen az egészség megóvása végett is, mert ez kétségtől legelső javunk, s a földi élet minden más javának alapja; *még a szellem is annyira függ a test vérmérsékletétől és szerveinek állapotától*, hogy véleményem szerint, ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely általában okosabbakká és ügyesebbekké teszi az embereket, mint eddigé voltak, azt csak az orvostudományban kereshetjük.⁶

Az egészség tehát egyrészt a helyes gondolkodás, s általa a tudományok fejlődésének, felfedezéseinek és az evilági komfort növelésének, másrészt az egész, így megteremthető kényelem élvezhetőségének és kihasználhatóságának is alapja. Vagyis az orvostudomány

⁵ A levelezéseket ld. Descartes 2000. Az említett művek a főszövegben a továbbiakban: *Értekezés, Elmélkedések, Alapelvek, Szendélyek*.

⁶ Descartes 1992, 68–69. o. Saját kiemelés.

feladata az igazság kutatásának segítésében, valamint az – ezen igazságok révén előálló produktumok jóleső használatának feltételeként megállapított – egészség megőrzésében, és e lehetőségek élvezésének időtartamát megszabó élethossz megnyújtásában határozódik meg.

A második megközelítéshez hívjuk segítségül Descartes-nak, az ily módon feltárható vá való bölcsesség sajátos struktúráját bemutató, híres (és sokat idézett) fa-hasonlatát:

Így az egész filozófia egy fához hasonlatos, melynek gyökerei a metafizika, törzse a fizika, és az e törzsből kinövő ágai pedig az összes többi tudomány, melyek a három legalapvetőbbre, tudniillik az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcsstanra, egy olyan legmagasabb és legtökéletesebb erkölcsstanra vezethetők vissza, amely a többi tudomány teljes ismeretét előfeltételezve, a bölcsesség legvégső foka.⁷

A medicina, mint látjuk, a fa koronájában foglal helyet, egy olyan pozícióban, mely előfeltételezi a metafizikai gyökerek és a fizikai tartópillér ismeretét, s melyben maga is előfeltétel lesz a „bölcsesség legvégső fokában”, vagyis a fa gyümölcseinek tartószálává, vagy akár magjává válik. Ez egyezik az imént levont következtetésekkel, de előre is mutat egy morálisan magasabb szintű egészségfelfogásra. (Az egészségfelfogás ezen lehetséges szintjéről a harmadik fejezetben szólnunk bővebben.)

Az orvostudomány jelentősége megállapítható tehát egyfelől az *egészség* megőrzése és az *élet meghosszabbítása* szempontjából. Itt meg kell jegyeznünk, hogy Descartes figyelmeztet a „Régiek” tévedésére, s egyúttal meg is fordítja a halál ok-okozati összefüggésével kapcsolatos skolasztikus nézetet: nem a lélek távozása okozza a test halálát, hanem a test romlása⁸ lesz a lélek távozásának oka. Különösen hangsúlyossá válik tehát a test karbantartása az élet megőrzése céljából, ezáltal válik ugyanis lehetségessé – mint egy profánabb cél – a (tág értelemben vett) természet minél több igazságának megértése és használata. Fontos lesz másfelől e tudomány szerepe, egy szintén a józan belátáson alapuló, de szakrálisabb törekvés megvalósítása szempontjából is, mely túlléphet majd az egyéni élet keretein.

Vessünk még egy pillantást Descartes vallomására, melyet saját kora medicinájáról, s az e téren megvalósítandó célkitűzéseivel kapcsolatosan tesz az *Értekezés* hatodik részében.

Nem akarom becsmérelni ezt a tudományt, de [...] amit belőle tudunk, majdnem semmi ahhoz képest, amit még nem tudunk, s hogy végtelen sok bajtól szabadulhatnánk meg, *mind testi, mind lelki bajoktól*, talán még az aggkori elyengüléstől is, ha

7 Descartes 1996, 16. o.

8 A „test mozgatására szolgáló szervek” romlásnak indulását Descartes az V. cikkelyben a test hőjének megszűnésével indokolja. Descartes 1994b, 32. o.

elégge ismernénk a bajok okait és mindazokat a gyógyszereket, amelyekkel a természet megajándékozott bennünket.⁹

Itt egyértelműen látható, hogy Descartes elégedetlen a kor tudományos felkészültségével, s több fórumon is kifejezésre juttatja azon szándékát, hogy életét az orvostudomány fejlesztésének, vagy legalábbis a későbbi korok számára adekvát kiindulási alapok lefektetésének szeretné szentelni. Hiszen (a már említett) matematikai bizonyosságú elveken nyugvó deduktív módszere, valamint azon elmélete, hogy az orvostudomány és a matematika valamiféleképpen egyesíthető,¹⁰ rendelkezésére áll, és használja is. „Bár orvos nem vagyok” – rögzíti pozícióját egy levelében,¹¹ de ugyan-ezen levelekből tudunk arról is, hogy (többek között) egészségügyi és lélekgyógyászati tanácsokkal látja el Erzsébet hercegnőt,¹² és lehetőleg saját gyógyítását sem bízta orvosokra.¹³ Bár nem orvos, ideje jelentős részét mégis orvostudományi kutatásokra, és eredményei elméleti megmagyarázásának kifejtésére szenteli. A következőkben ezen elméletekről kell szót ejtenünk.

1.2. Orvostudományi – anatómiai ismeretek

Descartes „életkörülményeinek”, tanulmányainak, lehetőségeinek, tehetségének stb. köszönhetően a kor biztosította lehetőségekhez képest jelentős (a mai ismeretek tekintetében azonban igencsak hipotetikus és helytelen) anatómiai ismeretekre tett szert. Hollandiai tartózkodása alatt alkalmat nyílt boncolni, állatkísérleteket végezni, a test anatómiai felépítését és működését tanulmányozni (vérkeringés, idegrendszer, izomfelépítés, agyi működések, magzati fejlődés).¹⁴ Ismerte továbbá a főbb gyógyászati írásokat, melyeket szintén felhasználhatott elmélete megalkotásában (természetesen az anatómusok körében nem vitatott téziseket preferálva), kiváltképp elfogadva Harvey újszerű elméletét. Bár nagyban támaszkodott a klasszikus és skolasztikus fiziológiai elképze-

⁹ Descartes 1992, 69. o. Saját kiemelés.

¹⁰ Vö. Wilson 2000, 299. o. Valamint ld. még ezzel kapcsolatban: „Egyébként, hogy azok, akik nem ismerik a matematikai bizonyítások erejét, [...] megjegyzem, hogy ez a mozgás, melyet az imént megmagyaráztam [ti. a szív mozgása – R. E.], éppoly szükségszerűen következik pusztán a szervek elhelyezéséből [...], mint ahogy egy óra mozgása következik súlyainak és kerekeinek erejéből, helyzetéből és alakjából” Descartes 1992, 59–60. o.

¹¹ Descartes levele Erzsébetnek, 1645. május 18. Descartes 2000, 127. o.

¹² Vö. Erzsébet Descartes-nak tett vallomásával: „S biztosíthatom, hogy az orvosok, akik mindennap láttak, és bajom minden tünetét megvizsgálták, nem találták úgy meg okát, s nem írtak elő olyan jótékony szereket, mint Ön a távollból.” Erzsébet levele Descartes-nak, 1645. május 24. Descartes 2000, 130. o.

¹³ Mint ahogy az jól kitűnik Wullen, stockholmi orvos Descartes halála körülményeit leíró leveléből. Descartes 1992, 7. o.

¹⁴ Vö. Wilson 2000, 299. o. és Schultheisz 1963.

lésekre, világosan ellenszegült az azokat csodálatos hatóerőkkel és mechanizmusokkal terhelő hagyományoknak.¹⁵ Mindazonáltal, ahogy azt G. Hatfield is írja,¹⁶ jelentős hatása ellenére Harvey elméletét sem fogadta el teljes egészében. Elfogadja a vérkeringés tézisént, de a szív mozgását a szívizom saját összehúzódása és kitágulása helyett – tehát a szív aktív cselekvése helyett – (tévesen) a vér cseppjeinek a szívben lakozó hő hatására történő kitágulásával – vagyis passzív mozgással – magyarázza. További „fantasztikus”¹⁷ elemeket tartalmazó magyarázattal szolgál (a vérkeringés mechanizmusából kiindulva) az idegrendszer, az idegi reflexek, az izomműködés és az agyi működések interakciójáról, melyekről több kiadott (vagy posztumusz megjelent) írásában (hol többé, hol kevésbé terjedelmesen) számol be.

Szisztémáját (az *Értekezés* ötödik része és a *Szenvedélyek* VII. cikkelye alapján) a következőképpen foglalhatjuk össze: A test motorja a szív, melyben egyfajta „fény nélküli tűz” ég, amely a test életének alapfeltétele,¹⁸ s amelyet a vér a tüdőbe érkező levegő segítségével táplál. E tűz nagyobb hőt termel a szívben, mint a test többi részében, így a vér (a hőtágulás törvénye szerinti) „felfűvódásával” és „lehűlésével”, „megritkulásával” hozza létre a szív pulzálását, és a vérkeringést. A vér az elfogyasztott élelmiszerek nedvéből keletkezik, s a szívben „legélénkebb és legfinomabb” részecskéi életszellemekké „desztillálódnak”.¹⁹ Ezek nagy mennyiségben jutnak az agyba, majd ott tovább szelektálódva egyesek az agy üregeibe, mások az idegeken keresztül az izmokba haladnak tovább. Az agy és az izmok között a vékony csövecskékhez hasonlatos idegek húzódnak, melyeken keresztül ezek az életszellemelek közvetítik oda-vissza az információkat és parancsokat és mozgatják ezek által a testet – hasonlóan egy kifeszített húr végpontjainak egymásra ható mozgásához.²⁰ Az egész test működéséről egy jól összerakott óra-szerkezet működésével analóg, tehát úgy tűnik, egy teljesen mechanikus, materialista leírás adható, olyannyira, hogy nem is szabad feltenni az élő, állati vagy emberi testekben „semmilyen más mozgás- illetve életelvet, mint a vért s az életszellemekeket, melyeket a szívben folyamatosan égő tűz melege tart mozgásban, s amelynek természete egyáltalán nem különbözik a lélektelen testekben található tüzekétől”.²¹

15 Vö. Hatfield 1992, 341. o. „Descartes was familiar with the major texts of the medical tradition, which he freely invoked in his correspondence; he even claimed to have adopted no structure that was controversial among the anatomists.”; valamint 364. o. 14. jegyzet „In various places Descartes mentioned several anatomists and physiologists by name, including Galen, Fernel, Harvey, Bartholin, Bauhin, Fabricius of Aquapendente, and Riolan etc.”, valamint Vö. Wilson 2000, 299. o. Vö. még Gallison 1984, 319. o.

16 Vö. Hatfield 1992, 343. o.

17 Vö. Schultheisz 1963. valamint Kalocsai 1964, 76. o.

18 Vö. Descartes 1994b, 32. o., V. cikkely.

19 A kifejezést ld. Damasio 1996, 242. o.

20 Az agy alapszerkezetének (valamint a csőszerű idegek, a vér-, és az életszellemekek áramlásának) descartes-i leírása „teljes mértékben analógiába állítható a »királyi kertekben található barlangokkal és szökökutakkal». Vö. Boros 1998, 162. o.

21 Idézi Boros Gábor Descartes *Traité de l'homme*-jából. Boros 2003, 23. o.

Egy ilyen leírás alapján az ember *testi egészségének fenntartása* válhat az (orvos)tudomány fő céljává, de egy ilyen, pusztán mechanikus alapelvű nézetet eddig a pontig tudunk fenntartani. Itt ugyanis több kérdés is fölmerül.

1.3. Test és lélek

A test tisztán mechanikus elgondolása fölveti annak kérdését, hogy lehetséges lenne-e az emberi test leírásának analógiájára hasonló szerkezetű gépeket létrehozni, sőt, még továbbmenve, vajon a körülöttünk lévő emberek, állatok – vagy éppen mi magunk is nem ilyen automaták vagyunk-e. S ha már a test ilyen pontosan feltérképezhető, vajon miért szerepel Descartes gondolkodásában mégis a (csak zavarosabban megismerhető) lélek kitüntetettebb pozícióban? Erre – Tözsér János analitikus fejtegetése nyomán²² – két különböző (egy „metafizikai”, és egy „természetfilozófiai”) aspektus felől kereshetünk választ. A metafizikai feleletnél elég csak a cogito-tétel levezetésére gondolnunk: a világban minden fenoméntól el tudunk vonatkoztatni, még az olyan legközelebb álló dolgok valós létében is tudunk kételkedni, mint saját testünk, kivéve a gondolkodást; a gondolkodó dolog tehát szükségszerűen létezik, ha már gondolkodik. Mivel tehát a szellemi tényező létében nem tudunk kételkedni, míg a testi tényező létében igen, ezért a szellem előbbre való a testnél.²³ (Ezt az eredményt megerősítendő, felidézhetjük, hogy a lélek szellemi természetében Isten természetéhez, s így Istenhez magához hasonlatos.) A természetfilozófiai érvelésben Descartes azon megállapítására kell utalnunk, mely szerint az, ami megkülönbözteti az embert egy géptől, nem más, mint a gondolkodás képessége (a lelki szubsztancia attribútuma), vagyis a lélek, amivel egyesítve van. A lélek hordozza tehát azt az értéket, ami az embert magát kitüntetetté teszi a mechanikusan szerkesztett létezők között, ami kiemeli a pusztá automaták közül, s így lesz a lélek mint érték-hordozó, magasztosabb, kitüntetettebb a testnél. A bizonyíték tehát arra, hogy nem vagyunk gépek, a gondolkodás (amely legközvetlenebbül saját ember-mivoltomat bizonyítja).

[Ha ugyanis] volnának olyan gépek, amelyek a mi testünkhöz hasonlítanának és a mi cselekedeteinket utánoznák, amennyire erkölcsileg csak lehetséges, akkor mégis volna két biztos eszközünk annak megállapítására, hogy azért mégsem igazi emberek. Az első az,

22 Vö. Tözsér 2002, 232. o.

23 Descartes metafizikával is foglalkozó műveiben bizonyítja, hogy Isten természetéből kifolyólag nem kell kételkednünk a test létezésében sem, de logikailag és metafizikailag csak a gondolkodó szubsztancia létezése fogadható el problémamentesen. Pavlovits Tamás meglátását követve vegyük figyelembe azt is, hogy „Isten létének belátásával [...] éppúgy igazolódnak az intuícióval megragadott igazságok, mint az elmétől független valóság léte, sőt kellő körültekintés esetén az érzékszervi adatok megbízhatósága is”. Pavlovits 2008, 68. o.

hogy ezek a gépek sohasem tudnának szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük, ti. hogy gondolatainkat közöljük másokkal. [...] A második az, hogy habár néhány dolgot éppolyan jól vagy talán még jobban csinálnának, mint akármelyikünk, de okvetlenül csődöt mondanának másokban; ebből pedig megtudnánk, hogy nem tudatosan cselekszenek, hanem csak szerveik elrendezésénél fogva. [...] [E]rkölsileg lehetetlen, hogy annyiféle berendezés legyen egy gépben, hogy az élet minden helyzetében úgy tudjon cselekedni, mint mi tudunk értelmünk segítségével.²⁴

Descartes ugyanezen argumentációjával nem csak az automatáktól, hanem az állatoktól is elkülöníti az embert, amit az állati és emberi testek berendezése alapján nagyfokú hasonlóságai miatt nem tudna megtenni. Az értelmes közlés képessége, mint az emberlét feltétele (mely még a tébolyodottak sajátos esetében is megfigyelhető), hiányzik az állatokból, ami

nem azért van mintha megfelelő szervei hiányoznának. Hiszen [...] a szarkák meg a papagájok csakúgy tudnak szavakat kiejteni, mint mi. De mégsem tudnak hozzánk hasonlóan beszélni, azaz nem tudják tanúságát adni annak, hogy gondolják is azt, amit mondanak. [...] Ez pedig nem azt bizonyítja csupán, hogy az állatoknak kevesebb eszük van, mint az embereknek, hanem azt, hogy *egyáltalán nincs eszük*.²⁵

E különbségtétel tétje az emberi lélek külön teremtett és halhatatlan jellege lesz, ugyanis e megkülönböztetés nélkül „saját lelkünket éppoly halandónak kellene tekintenünk, mint az állatok lelkét”.²⁶ Descartes a lelket elvitatja az állatoktól, de a (lelki helyett immáron testi mintára magyarázható) megismerőképességet nem.²⁷ Ezzel némileg kivédhetőnek tűnik az a kérdés, vajon az állatok egyáltalán megkülönböztethetők-e a gépektől, noha Descartes nem foglal határozottan állást.²⁸

Visszatérve az emberhez, belátva, hogy testtel is és lélekkel is rendelkezik, azt kell még megvizsgálunk, miként kapcsolódik az egészséges emberben e két összetevő. A test és a lélek két autonóm szubsztancia,²⁹ az egyik létezése (elvileg) nem szorul rá a másik létezésére, vagyis képesek egymás nélkül létezni – de nem az emberben. Tagadhatatlanul érzékeljük ugyanis magunkban mindkettő jelenlétét, és még inkább ezek interakcióját. Ez az interakció Descartes szerint alapvetően az agyban megy végbe: az agy közepén

24 Descartes 1992, 64–65. o.

25 I.m. 65–66. o. Saját kiemelés

26 Boros 2003, 87. o.

27 Itt a mechanikus magyarázatot nyert ingerérzékelésre, bevéődött emlékképekre, vágyakra, szenvedélyekre stb. kell gondolnunk. Vö. i.m. 90. o.

28 Erre Boros Gábor hívja fel figyelmünket Descartes Henry More-hoz írt 1649. február 5-ei levelét idézve: „*kevésbé valószínű*, hogy az összes féreg, szúnyog, hernyó és más egyéb állat mind halhatatlan lélekkel rendelkezik, mint hogy úgy mozognak, akár a gépek.” I.m. 97. o. Boros Gábor kiemelése.

29 Vö. Szalai 2007, 10. o.

felfüggesztett, agyalapi mirigynek, vagy másképpen tobozmirigynek [*pineal gland*] nevezett egyedülálló szervben.³⁰ Itt tudják a test részeiben közlekedő létszellemek átadni az információkat a léleknek (a közölt információk különféleségeinek megfelelően nyomva, mozgatva a mirigyet), hogy ott (ti. a lélekben) elbírálásra kerüljenek, s szenvedélyekké, vagy különböző akarásokká konvertálódjanak³¹ (mechanizmusában a lélek a mirigyet „viszont-nyomva” közölvén „válaszait”), amik alapján fogják majd az létszellemek a testet a mindenkori szituációban adekvát módon mozgatni. Eszerint a lélek (fő) székhelye a testen belül az agyban található, noha, mint ahogyan Gulyás Péter felhívja rá figyelmünket, a tobozmirigy Descartes-nál sem mindig (minden szöveghelyen)³² jelent kizárólagos kapcsolódási pontot. A lélek – berögződött cselekvéseink alapján³³ úgy tűnik – jelen van az egész testben. Ahogy Gulyás fogalmaz:

ugyan a lélek legközvetlenebbül a tobozmirigy képeihez fér hozzá, kevésbé közvetett módon azonban a test többi részén raktározódó benyomásokkal is operálhat. [...] A lélek tehát azért terjed szét az egész testben, mert az észlelésre és a cselekvésre alkalmat adó képek maguk is szétterjednek a vér által. [...] a testi mozgások és a lelki tevékenységek megfeleltetésének [...] nem csupán a tobozmirigy, hanem az egész test működése szolgáltat alapot.³⁴

Mindezt jól megvilágítja Descartes azon megállapítása, miszerint a lélek nem pusztán olyképpen van jelen a hozzá tartozó testben, „mint hajós a hajójában”, hiszen „[én: mint lélek – R.E.] egészen szorosán összekapcsolódtam, sőt már-már össze is keveredtem vele [ti. a testemmel – R.E.], olyannyira, hogy valamiféle egységet alkotunk”.³⁵

A test és a lélek állapotai tehát hatással vannak egymásra, így az orvostudomány szempontjából nem elég csupán az egyik – a test – ápolásáról vagy gyógyításáról beszélnünk, ugyanis a másik tényező – a lélek – hogyléte is befolyással van egyfelől a test működésére, másfelől pedig az egészséges *ember* saját egészségére nézve. A következőkben tehát először át kell tekintenünk, milyen funkciói vannak Descartes-nál a „szellemi tényezőnek”, majd ezt követően meg kell vizsgálnunk, milyen gyógyítási koncepciót dolgoz ki a filozófus a test és a lélek együttműködését illetően.

30 Arról, hogy az agyalapi mirigy tölti be e funkciót, ld. XXXII. cikkely. A páros érzékszervek által felfogott észleletek „egyszeres gondolator” képezve jelennek meg egyidejűleg az elmében, így logikus, hogy a páros érzékszervekből érkező duplikált képek egy egyedülálló szervben egységesüljenek. Descartes 1994b, 51. o.

31 Vö. uo. 12–13. o.

32 Ld. Gulyás 2010, 126–127. o. Az általa ezzel kapcsolatosan kiemelt szövegek: *A lélek szenvedélyei, Elméledések*.

33 Gulyás itt Descartes lantjátékos példáját idézi, akinek keze könnyebben „rááll” a lantjátékra, mint annak, akinek nincsenek a lantjátékhoz fűződő (emlék)képei elméjében – „egy lantművész nem csak agyában, de kezében, és teljes testében az”. Id. i.m. 127. o.

34 Uo.

35 Descartes 1994a, 99. o.

2. Pszichológiai orientáció

A test és a lélek ímént belátott szoros összefonódásából és együttműködéséből³⁶ kiindulva, valamint a gyógyítás-koncepció fonalán továbbhaladva, az orvostudomány anatómiai megközelítéséről most át kell térnünk a pszichológiai motívumok tanulmányozására. Az első három pontban először a léleknek tulajdonított működéseket, majd a szenvedélyeket, ezt követően pedig a szenvedélyek használhatóságát vizsgálva fogom a lélek funkcióinak struktúráját bemutatni. A fejezet utolsó pontjában a lélek aktív közreműködése kínálta gyógyítási lehetőség felé fordítjuk figyelmünket.

2.1. A lélek funkciói

A testi tényező mellett ott találjuk tehát a *lélek* szubsztanciáját is, szorosan egyesítve a testtel, s gondolkodási folyamataink során kiderül, hogy ezen összetevőnkhez sokkal közvetlenebb hozzáférésünk van, mint a testhez – ezáltal sokkal pontosabban ismerhető meg, mint a test. Ehhez csupán azt a szabályt kell követnünk, hogy „csakis [...] a lelkünknek tulajdonítsuk mindazt, ami bennünk van, és amiről nem gondoljuk, hogy bármiképpen egy testhez tartozhat”.³⁷ – Melyek lesznek ezek a funkciók?

A szellemi szubsztancia fő attribútuma – az, amelytől nem tudunk elvonatkoztatni – a gondolkodás,³⁸ melynek Descartes két alfaját különbözteti meg: a lélek cselekedeteit és a lélek szenvedélyeit (ezek tulajdonképpen ugyanazon érem két oldala, „hiszen, minden, ami nem cselekvés, szenvedély”³⁹). A lélek cselekvései akarások, melyek még további két alosztályra bonthatók: a lélekben végződő akarásokra, melyeknek tárgya Isten szeretete vagy gondolkodásunk „valamilyen nem anyagi tárgyra” való alkalmazása; valamint a testben végződő akarásokra, melyek révén testünket rábírnak valamilyen (akart) mozgásra. A lélek (tág értelemben vett) szenvedélyei azok az „észlelet- vagy ismeretféleségek”, amelyeket testi (nem-lelki) észleletek reprezentálnak a lélek számára.⁴⁰ Ezek okai három csoportba sorolhatók: a rajtunk kívüli tárgyaktól érkező hatások okozta észleletek, a testünkből származó észleletek, mint a természetes vágyak (pl. éh-

36 Vö. Cottingham 2006, 184. o. „The human mind-body complex is a genuine unit, not a soul making use of a body, not even a soul endowed by its creator to have certain kinds of awareness on the occasion of damage to the body it uses. [...] When my body is damaged (and the 'my') is important, I feel pain. And that feeling gives us [...] intimate proof – proof available, says Descartes, even to those who never philosophize – of the genuineness of the union.”

37 Descartes 1994b, 31. o.

38 „A lélek lényege a gondolkodás: Abból a szempontból, hogy a lélek kifejezi önnön lényegét, nem számít, hogy Istenről, a lélekről, vagy a kiterjedésről gondolkodik.” (Rorty 1992, 386. o.)

39 Descartes levele Erzsébetnek, 1645. október 6. Descartes 2000, 171. o.

40 Vö. Barcza 2002, 45. o.

ség, szomjúság) vagy a tagjainkban érezhető affekciók, melyeket „nem a rajtunk kívüli tárgyokban levőként érzünk”⁴¹ (pl. fájdalmak, vagy a külső tárgyak testünkre gyakorolt hatásai), valamint a „lelkünkre vonatkoztatott észleletek”, melyek előidézői néha az idegeket ingerlő tárgyak, néha pedig „más okok”, melyeknek hatásai az örömhöz és bánathoz hasonló érzések lesznek, s amelyekről a test és lélek szoros összefüggése, keveredése miatt csak zavaros ismereteket szerezhethünk.⁴² E legutóbbi csoportba tartozó „lelki érzéseket” tartja Descartes a (szűkebb értelemben vett) lélek szenvedélyeinek,⁴³ s a továbbiakban ezek kerülnek vizsgálatunk alá.

2.2. A szenvedélyek meghatározása és magyarázata

A szenvedélyek descartes-i definíciója (a *Szenvedélyek* XXVII. cikkelye szerint) a következő: „...a lélek szenvedélyei [...] olyan észleletei, érzelmi vagy felindultságai a léleknek, melyeket különösképpen a lélekre vonatkoztatunk, s amelyeket a szellemek valamilyen mozgása okoz, tart fenn és erősít meg.”⁴⁴ Egy még korrektebb meghatározás érdekében tegyük még ehhez hozzá A. O. Rorty megállapítását, miszerint „[a] szenvedélyek jelzik, hogy mi jó és mi rossz nekünk, és biztosítják annak érzését, hogy mi fontos a számunkra”,⁴⁵ s legfőbb hasznuk, hogy „ráveszik a lelket arra, hogy akarja azokat a dolgokat, amelyek a természet sugallata szerint hasznunkra válnak, és hogy kitarsson ebben az akaratban”,⁴⁶ az (ép) test pedig ennek megfelelően végzi a dolgát.

Descartes hat alapszenvedélyt különböztet meg. Az Erzsébettel és Chanut-vel folytatott levelezése, valamint a *Szenvedélyek* meghatározásai alapján, kialakulásuk sorrendje a következő. A magzati korban alakult ki az Öröm, a Szeretet, a Bánat, és a Gyűlölet, mind valamiféle hasznosnak, vagy károsnak bizonyuló (táp)anyaggal való találkozás következményeként. Később alakult ki a Vágy szenvedélye, mely Barcza Katalin megállapítását követve, „már előfeltételezi a tárgyak megfelelő vagy ártalmas jellegének bizonyos kialakultságát”⁴⁷ és ismeretét, és mint a sorból kilógó jelenik meg a Csodálkozás, mely önmagában nem okoz semmilyen változást a szívben és a vérben, mivel tárgyat pusztán mint újdonságot „csodálja”, nem mint értékhordozót. Így ez utóbbi (a *Szenvedélyekben* már) egyfajta

41 Mint ahogyan (amiként az előző fejezetben említettük), lelkünk nem úgy van jelen a testünkben, mint hajós a hajójában, aki csak kívülről szemléli a hajóját ért károsodásokat.

42 Vö. Descartes 1994b, 49. o., valamint Kalocsai 1964, 87. o.

43 Vö. Descartes 1994b, 47. o., valamint Descartes levele Erzsébetnek, 1645. október 6. Descartes 2000, 172. o.

44 Descartes 1994b, 48. o.

45 „It is the passions that indicate good and harm, and that provide us with a sense of what is important to us...” Rorty 1992, 386. o.

46 Descartes 1994b, 68–69. o.

47 Barcza 2002, 49. o.

episztemológiai elsőbbséget nyer. „Elsőbbség” tekintetében azonban fontosnak tartom Boros Gábor megállapítása nyomán⁴⁸ a szeretet szenvedélyét is kiemelni, amennyiben egyfajta preegzisztenciális dimenziót is tulajdoníthatunk neki. Ez az ontológiai elsőbbség abból adódhat, hogy az eszes léleknek a „számára előkészített” testhez való csatlakozása már olyan pozitív eseménynek tekinthető, amely azon túl, hogy megelőlegezi a később megjelenő szeretet „tevékenységét” (vagyis a lélek számára pozitívnak ítélt dologhoz való kapcsolódási vágy ösztönét), létalapító jelleggel bír. Ezen kívül e létalapító jelleg megmutatkozik a szeretet fő „kísérőjelenségeként” számon tartott melegség működése esetében is. Az embriófejlődéssel kapcsolatosan Boros a *Description du corps humain* részletét idézi, mely szerint az („igen folyós” részecskékkel bíró) állati mag

a két nem összekapcsolódása révén jött létre, miáltal a két folyadék keverékének látszik, amelyek egymás számára élesztőül szolgálnak, fölmelegítik egymást, éspedig úgy, hogy a részecskék egyike-másika fölveszi a tűzrészecskék heves mozgását, [...] [s] oly módon rendezi el őket, hogy alkalmas legyen a testrészek kialakítására.⁴⁹

Vagyis a melegség az „(igazi) ember megjelenése előtt” már „minden levés aktív princípiumaként” munkálkodik,⁵⁰ s az összekapcsolódások gesztusában a szeretet igen kezdetleges formáit vélhetjük felfedezni – természetesen itt is megtartva a mechanikai alapelveket.

Ezen egyszerű és eredeti szenvedélyek kombinációiból, vagy ezek módosulásaiból alakul ki az összes többi szenvedély (Descartes megközelítőleg negyvenet állapít meg és vizsgál lélektani és konkrét fiziológiai hatásában), melyekről jelen keretek között nem áll módomban egyenként számot adni. A következő pontban az (általában vett) szenvedélyekhez való emberi viszonyulásokat kell áttekintenünk.

2.3. A szenvedélyek hasznáról és veszélyeiről

„[V]alamennyi szenvedély fő hatása az emberekre az, hogy ösztönzi és ráveszi a lelkiüket azoknak a dolgoknak az akarására, amelyekre a szenvedélyek a testüket készítik elő”.⁵¹ Ezek az akarások, (mint azt az előző pontban láttuk), már a magzatkorban kialakult „létfenntartási” ösztönök, hiszen (mint az első fejezetben megállapítottuk) „az élet feltétele a

48 Vö. Boros 2003, 122–124. o.

49 I.m. 123–124. o.

50 Uo. Valamint: „Az »igazi ember« megszületésével részben megszűnik, részben átalakul a melegség szerepe. Az emberi élethez kapcsolódó történések ettől kezdve elsődlegesen a szeretet uralma alatt állnak.” I.m. 124. o.

51 Descartes 1994b, 56. o.

test megőrzése”;⁵² a szenvedélyek feladata tehát a lélek motiválása azon tárgyak *akarására*, melyek hasznosak az ember (test-lélek komplexum) számára.⁵³ E „hasznosság” nem csak a jó dolgok jelenvaló létének vágyára utal (ahol megjelenhet például a Reménység szenvedélye), hanem a veszélyes dolgok elkerülésére is (felkeltvén például a Félelem, vagy a Bátorság szenvedélyét, mely menekülő, vagy harcba szálló mozgásokra készíthetnek).

A szenvedélyekben a lélek által fölfogott tárgyrepresentációhoz minden esetben kapcsolódik az életszellemelek közreműködése révén egy testi érzés⁵⁴ és mozgásra való indíttatás (a konkrét mozgás ugyanis nem mindig kerül felszínre, mivel „neveltségünk”, szokásaink, gondolkodásunk hatására a felkeltett szenvedélyeket kísérő mozgásokat az értelem felülbíráhatja, és az adott szituációnak általában megfelelő akarásokkal kontra-mozgásokra bírhatja rá a testet). Ezen összekapcsolódások rendellenességei okozhatják később a lelki bajokat, melyek a test egészségére is kihatnak. Ilyen rendellenesség állhat elő, ha egy kapcsolat túlzottan megerősödik, vagy ha valamilyen oknál fogva nem „megfelelő” érzés kötődik egy gondolathoz vagy tárgyrepresentációhoz. A szenvedélyek a (saját szemszögünkben tekintett) jóra törekcsenek, de e törekvés aktuális tárgyát mindig „nagyobb fényben”, kívánatosabbnak mutatják, mint „megérdemelné”,⁵⁵ ezért gyakran félrevezetnek, és akár olyan dolgok hajszolására is készíthetnek, amik kifejezetten károsak. A szenvedélyek túlkapasai két oldalról is támadhatnak:⁵⁶ egyfelől egy ártalmas külső tárgy (melyhez akaratosan csatlakozik a szubjektum)⁵⁷ okozhat testi és erkölcsi züllést (messzebbre menően pusztulást); másfelől viszont belülről, a lélek maga, áthangolván a test természet szerinti mozgásait, állíthat egyfajta önpusztító irányba.

Mindez persze egyáltalán nem jelenti azt, hogy a szenvedélyeket valamiféle kiküszöbölendő rossznak kellene tartanunk,⁵⁸ főként ha meggondoljuk, hogy mégiscsak ezek

52 Barcza 2002, 50. o.

53 Például a magzatkorhoz fűződő emlékezet révén: „...lelkünk és testünk között olyan kapcsolat van, hogy a test valamely mozgását életünk kezdete óta kísérő gondolatok a jelenben is kísérik azokat, oly módon, hogy ha valamilyen külső ok újfent kiváltja ugyanazokat a mozgásokat a testben, akkor e mozgások kiváltják ugyanazokat a gondolatokat a lélekben, és megfordítva...” Descartes levele Erzsébetnek, 1646. május. Descartes 2000, 195–196. o.

54 Barcza 2002, 50. o.

55 Vö. Descartes levelei Erzsébetnek, 1645. szeptember 1. és 15. Descartes 2000, 157. és 163. o.

56 Mint azok az emberek, akik némi felületen (de számukra nagyobb fényességben mutatkozó) öröm érzésének reményében „bosszúságaikat borba fojtják vagy dohánnyal bódítják el”, vagy azok, akik egy betegség következtében a test számára káros dolgokat kívánnak (mint a vízkórban szenvedő szomjúsága), és azok is, akiknél a bánat vagy az aggodalom szenvedélye esik túlzásba (mint ahogy ez – Descartes szerint – Erzsébet hercegnőnél is tapasztalható). Vö. Descartes levele Erzsébetnek, 1645, október 6. Descartes 2000, 167. o. és Descartes 1994a, 102. o.

57 Akaratlagosan vagy kényszerűen – például egy általunk gyűlölt ember (mint külső tárgy) iránt táplált fokozott és hosszantartó gyűlölet, mely „erkölcsileg káros következményekhez vezet”. Vö. Kalocsai 1964, 104. o.

58 Hiszen Isten ideájához elválaszthatatlanul hozzátartozik a (legfőbb) jóság fogalma, s ez garantálja, hogy a Teremtő nem látott el bennünket kárunkra szolgáló funkciókkal.

a szenvedélyek (amennyiben adekvátak) segítenek túlélni és eligazodni az (egyéni és társas) életben is, ezek segítenek „a nagy nehézségek legyőzésében”,⁵⁹ s annál kedvezőbbben, minél erőteljesebben hatnak. „[A]zok az emberek ízelhetik meg a legnagyobb édességet ebben az életben, akikre a leginkább hatnak [szenvedélyeik]. Igaz, hogy a legtöbb keserűséget is ők találják benne, ha nem tudják a Szenvedélyeket jól használni...”⁶⁰ – mondja Descartes. S minthogy „[v]alójában az érzelmek teszik érdekessé az életet”⁶¹, a kiegyensúlyozott élet elérése érdekében nem kell elvetni őket, csak alá kell vetni az értelem regulájának, hogy azután még inkább hasznunkra válhassanak.⁶²

Láthatjuk tehát, hogy a szenvedélyekben a különböző észleletek, érzések és mozgások kapcsolatai nem mindig tudnak a természet törvényei szerint alakulni, és megfelelő intenzitással funkcionálni, s ez a legtöbb esetben maga után vonja az ember (a test és a lélek) megbetegedését. A továbbiakban azt kell megvizsgálnunk, milyen módon orvosolhatók ezek a „félrecsúszott” működések, hogy helyreállhasson az egészség (ami, emlékezzünk, „legelső javunk, s a földi élet minden más javának alapja”).⁶³

2.4. A test gyógyítása a lélek révén

A test és lélek (eddigiekben vázolt) egymásra hatásából gyakorta kialakuló betegségek⁶⁴ generálódása Descartes szerint körülbelül így fest: az életszellek bizonyos hatások észlelete után módosulva folytatják útjukat a testben (megritkulva, durvábbá válva, fűgében vagy lassabban stb.) ezzel módosítva a testi diszpozíciókat, elsődlegesen a szív hőjét és a vér minőségeit változtatva meg (pl. felhígulás, besűrűsödés, lassabb áramlás stb.), melyek által egyrészt belső szervi diszfunkciók léphetnek fel, másrészt ezek külső jelei (mint a sápadtság vagy arcpír, remegés, lelassultság stb.) is megmutatkoznak, harmadrészt pedig ezek a diszfunkciók különböző „lelki történéseket” indukálnak (pl. gyűlölet, morózusság, vidámság). Természetesen a folyamat fordítva is lejátszódhat: bizonyos hatásokra adott lelki reakciók maguk után vonják az életszellek tevékenységének megváltozását, melyek hol alkalmilag, hol permanens módon, a belső szervezet rendellenes működését idézik elő (mint például egy szélsőségesen megélt Bánat okozta hosszantartó láz, vagy emésztési problémák).⁶⁵

59 Vö. Kalocsai 1964, 104. o., valamint Descartes 1994b, 174. o. CLXXI. cikkely: „A Merészség pedig egyfajta Bátorság, amely a legveszélyesebb dolgok végrehajtására állítja be a lelket.”; 148. o. CLXXIII. cikkely: Deciusok példázata.

60 Descartes 1994b, 170–171. o.

61 Rorty 1992, 386. o.

62 Vö. Descartes levele Erzsébetnek, 1645. szeptember 1. Descartes 2000, 158. o.

63 Descartes 1992, 68–69. o.

64 A test által a lélekre gyakorolt hatásából kialakuló, vagyis „szomatopszichikai”, és a lélek testre gyakorolt hatásából következő pszichoszomatikus betegségekről van szó. Vö. Boros 1998, 322. o.

65 Ezen összefoglalást vö. Szalai Judit 2007, 14. o.

Mint láthatjuk, e „testi-lelki” folyamatokban előálló diszharmóniák, a lelki tényező tekintetében, a lélek szenvedélyeire vezethetők vissza. Ennek felismeréséből tud Descartesnál kibontakozni egyfajta pszichoszomatikus és „szomatopszichikai” betegségekre vonatkozó gyógyítás-koncepció, melynek legfőbb „kísérleti alanya” Erzsébet hercegnő (és természetesen saját maga). A gyógyítás kulcsmotívumát a lélek szenvedélyeivel szemben álló lelki akarások használatában találja meg,⁶⁶ melyek által megvalósítható az előző pontban vázolt kóros kapcsolatok feloldása, mely „más kötődések kialakításával ekvivalens”,⁶⁷ ami a terápia lényegét fogja alkotni. Ezek a szét-, és átkapcsolások a lélek erejével párosuló gyakorlással, bizonyos szokások kialakításával, vagy akár „egyetlen cselekedettel” véghezvihetők, mint például „amikor váratlanul valami nagyon mocskos dolgot fedezünk fel a húsban, melyet jó étvággal fogyasztunk, e felfedezés meglepetése oly mértékben megváltoztatja az agy diszpozícióját, hogy ezután már esetleg csak borzalommal tekintünk az ilyen húsrá”.⁶⁸ Mivel ugyanez a szét- és átkapcsolási metódus, hogy bizonyos ingerekre az ösztönökkel akár teljesen ellentétes válasz-mozgásokat produkáljanak az értelmi apparátussal nem rendelkező állatok esetében is véghezvihető,⁶⁹ Descartes joggal következtet arra, hogy az ésszel rendelkező emberekre ez még inkább igaz lesz.

A szenvedélyek megjelenését vagy hatásuk kikapcsolását nem lehet az akarat által közvetlenül befolyásolni. Közvetett módon azonban lehetséges, a kívánt szenvedélyekre jellemző, és az elvetendőkkel ellentétes képzetek felidézése által; s amíg az erős és nem kívánatos szenvedélyek erejük teljében vannak, az értelem felfüggesztheti ítéletét a szenvedélyek tárgyát illetően, és megtagadhatja hozzájárulását az általuk előidézett mozgások felszínre jutásától. Ahhoz pedig, hogy ez a módszer érdemlegesen gyakorolható lehessen, a lélek ereje és kitartása mellett „az akarat saját fegyvereire”, vagyis a jó és a rossz ismeretére vonatkozó szilárd és határozott ítéletekre van szükségünk, ezek tudnak ugyanis effektíven segíteni ellenállni a szenvedélyek csábításainak.⁷⁰

Descartes megítélése szerint a fiatal és jó testi-szellemi adottságokkal megáldott Erzsébet hercegnő komoly egészségügyi problémáit is, a hagyományos orvoslás által előírt kúrák helyett, az őt ért tragédiák és balszerencsés fordulatok miatt állandósuló negatív lelki beállítódottságok, és gondolataiban masszívan rögzült szenvedélyek kioltására irányuló technikák szerint kellene irányítani. A javasolt módszer egyik legfontosabb elve

66 Ld. az akarások meghatározását e fejezet első pontjában.

67 Barcza 2002, 50. o. A következő fejezetekben e tanulmányban szereplő eszmefuttatásra támaszkodom (50–52. o.).

68 Descartes 1994b, 65. o.

69 Ld. a vadászkutya példáját, ahol kialakítható az a természetes módhoz képest fordított cselekvési mechanizmus, mely szerint a fogolymadár láttára a kutya megáll, s a puskalövés hangjára szalad csak a lelőtt madárhoz. I.m. 66. o.

70 Vö. I.m. (XLV., XLVI., XLVIII. és XLIX. cikkelyek) 59–61., 63–64. o., valamint Descartes levele Erzsébetnek, 1645. szeptember 15. Descartes 2000, 162. o.

szerint minden minket ért hatásban meg kell keresni a pozitív vonulatot – minthogy minden eseménynek van pozitív és negatív vetülete –, s a figyelmet ezen pozitív momentumok szemlélésére és rögzítésére kell összpontosítani, mert ez teszi lehetővé az új és hasznos kapcsolatok kialakulását a szenvedélyekben, ami (a jelen szakasz elején fölvezetett működés alapján) egyfajta öngyógyító mechanizmus kialakulásához fog vezetni. E technika annak felismeréséhez juttat el, hogy az ember *elégedettsége* egyedül saját magán, s nem külső dolgokon múlik.⁷¹

Láthatjuk tehát, hogy megfelelő lelki erővel és gyakorlással a lélek és a test kóros viszonyai szétkapcsolhatók, s új, pozitív szinergiák alakíthatók ki, melyek visszaterelik az életszellemeket a „helyes útra”, vagyis visszaállítják a test rendes működését és a lélek kiegyensúlyozottságát. Lényegében ebben áll a (voltaképpen lelki alapon nyugvó) *pszichológiai értelemben vett egészség*, amely elérésének módszere a pszichológiai jellegű terápia, mely feltételezi a jó és a rossz igaz ismeretét, vagyis a bölcsességet, valamint a törekvést a bölcsesség megszerzésére és ítéleteinek követésére⁷², és eljuttat azon felismeréshez, hogy a megelégedettség érzésének elnyerése csak rajtunk múlik. „Ahhoz pedig, hogy a lelkünknek legyen mivel elégedettnek lennie, csak az erény pontos követésére van szüksége”, mert ezáltal „olyan megelégedésben [részesül], mely annyira erősen boldoggá tudja tenni, hogy a Szendvélyek leghevesebb erőfeszítéseinek sem lesz soha elég erejük, hogy lelkének nyugalma megzavarják”⁷³. Mindebből arra következtethetünk, hogy „a lélek gyógyításának kulcsszava az erény”⁷⁴ – aminek útján kilépünk csupán magunkra vonatkozó világunkból, s magunkat (mint az eddig magában vett embert) immáron a mások alkotta közösség kontextusában kell értelmeznünk. – S hogy ebből messzemenőbb következtetéseket vonhassunk le, a továbbiakban az erkölcs területén kell kutakodnunk.

3. Etikai orientáció

Az előző fejezetben beláttuk, hogy cselekvéseink nem „csak úgy”, ad hoc módon alakulnak, hanem szenvedélyek által befolyásoltak, vagyis testi és lelki állapotoktól függőek – eszerint változtathatóak; így az egészség koncepciója túlmutat az egyes ember jól-létén, és közösségbe helyezve tekinti az ember boldogulását.

Descartes „kúrájának” egyik kiemelt technikája, az általánosan gyógyító pozitív gondolkodás rávezet azon elv felismerésére, miszerint elégedettségek pusztán magunkból

71 Vö. pl. Descartes levele Erzsébetnek, 1645. május vagy június, 1645. október 6. Descartes 2000, 134. o. és 168. o.

72 Vö. Barcza 2002, 52. o.

73 E két idézet: Descartes 1994b, 128–129. o. CXLVIII. cikkely.

74 Boros 2000, 309. o.

nyerhető, vagyis nem kell külső eseményektől vagy szerencsejavaktól függővé tennünk. S ha ezt a gyakorlatot magunkévá tudjuk tenni, egyfajta belső védettségre tehetünk szert a külvilággal szemben. A következő pontokban először arra keressük a választ, vajon lelkünk cselekvései hogyan járulnak hozzá az „erkölcsi egészség” megteremtéséhez, és ugyanakkor miért vezethetnek tévútra; ezt követően a lélek helyes tevékenykedése révén előtűnő „legfőbb jó” mibenléte; végül ennek, az egyedi emberen túlmutató kifejlései kerülnek figyelmünk középpontjába.

3.1. Helyes ítélet, szabad akarat, tévedés

Ahhoz, hogy tovább tudjunk lépni egyfajta erkölcsi orvoslás felé, a lelki cselekvések két fontos momentumát kell áttekintenünk. Az előző fejezetben kiderült, hogy a szenvedélyek „gyógyítására” szolgáló „szétkapcsolás” módszere helyes ítéletet kíván a szenvedélyek tárgyát illetően,⁷⁵ megismerésüket követően pedig akaratunknak – a lélek erőssége révén – az ezek melletti szilárd kitartásra, vagy ezek elutasítására kell ösztönöznie lényünket.

Ám hogyan hozhatunk helyes ítéletet? Nos ennek alapvető feltétele a józan ész, mely az *Értekezés* első része szerint „az a képesség, amelynél fogva helyesen ítélünk és az igazat megkülönböztetjük a hamistól, [... s amely] természettől fogva egyenlő minden emberben”.⁷⁶ Majd hozzátesszi: „Nem elég ugyanis, hogy valakinek jó esze legyen, a fő dolog az, hogy jól használja.”⁷⁷ Ez azt jelenti, Boros Gábor meglátásával egyetértve, hogy a józan ész folytán rendelkezünk egyrészt magával az ítélelhozás képességével, melyen a pusztá megkülönböztetést értjük igaz és hamis között (akár helyes, akár helytelen ítéletet hozunk), másrészt feltételez egy előzetes tudást a megítélt dologokról, mely lehetővé teszi, hogy ítéletünk *helyes* legyen; ezért tehát az igaz ismeretek – vagyis a bölcsesség – megszerzésére kell törekednünk.⁷⁸ Harmadikként kell ehhez hozzátennünk a descartes-i gondolkodásban alapvetőnek számító szkepszis módszerét (melynek bővebb kifejtést igénylő vizsgálatára jelen keretek közt nem vállalkozhatom). A szkepszis segítségével válik ugyanis lehetővé – elfogadva Pavlovits Tamás megállapítását – „a lélek megtisztítása mindazon szemléleti beállítódástól és formától, amelyek gátolják az eredendő evidenciák belátását”⁷⁹ – amit így az elme, a józan ész gyógyításának egy újabb eszközeként tekinthetünk.

75 Ha szenvedélyünk oly elvakító, hogy tárgyának valós értékéről nem tudunk objektívan nyilatkozni, ítéletünk lehet az ítélet felfüggesztése is.

76 Descartes 1992, 15. o.

77 Uo.

78 Vö. Boros Gábor „A józan ész” című jegyzete. I.m. 14. o.

79 Pavlovits 2008, 71. o. A descartes-i szkepszis funkciójára vonatkozóan ld. az idézett tanulmányt.

A megismerés képessége az emberben nem végtelen.⁸⁰ Mindazonáltal szert tehetünk bizonyos igaz ismeretekre, amelyeket az elme „világosan és elkülönítetten” lát be,⁸¹ melyek Isten természetéből fakadóan – tudniillik, hogy nem téveszt meg⁸² – igazak. Helyes ítéletet tehát igaz belátások alapján hozhatunk, melyek további történetéről a lélek másik momentuma, az akarat dönt – az akarat, mely teljesen szabad, s mely ennyiben Istenhez tesz hasonlatossá. Tapasztalatunk szerint „[e]gyedül az akarat az, vagyis a döntés szabadsága, amit akkorának tapasztalok, hogy semmiféle nagyobb akarat ideáját nem tudom megragadni”.⁸³ Az akarat mibenlétét illetően pedig a következőképpen fogalmaz:

[A]z akarat pusztán abban áll, hogy egy bizonyos dolgot képesek vagyunk megtenni vagy nem megtenni (azaz állítani vagy tagadni, követni vagy kerülni), vagy [...], hogy ahhoz, amit az értelem állításra vagy tagadásra, azaz követésre vagy kerülésre javasol, úgy viszonyulunk, hogy semmiféle külső erőt sem érzékelünk, amely az egyik vagy a másik lehetőség választására kényszerítene.⁸⁴

Az akarat szabadsága tehát abban nyilvánul meg, hogy képes önmagától fogva dönteni – követni vagy megtagadni –, s e képessége annál szabadabban fejeződik ki, minél kevesebb választási lehetőséget hagy az evidens belátás; s bár a szabadság nagyobb élvezetere utalhatna egyenrangú (hasonló valószínűségű) ítéletek közti válogatás lehetősége, az Descartes szerint csupán „a szabadság legelső foka”. Ugyanis, „[ha] mindig tisztán látnám, mi az igaz és mi a jó, sohasem mérlegelném, mit ítélek, vagy mit választok, s így, noha teljességgel szabad volnék, semleges nem lehetnék soha.”⁸⁵

Az viszont, hogy „minél evidensebb módon belátom – annál szabadabban ítélek” a vizsgált dologról, nem jelenti azt, hogy (még ezen a szinten is) ne lógna a levegőben a tévedés lehetősége. Az akarat ugyanis Descartes-nál nem a természet szükségszerű törvényei mintájára működő „szellemi automata” (mely ezen belátások alapján szükségszerűen mindig megfelelő döntést hoz vagy tartózkodik)⁸⁶; hanem időnként „messzebbre terjeszkedik, mint az értelem”, s a meg nem értett – vagyis számára semleges – dolgokról

80 Vö. Descartes 1994a, 69. és 71. o. A többi készségünkhöz hasonlóan, a megértés is Istentől adatott, így önmagában nem lehet hibás vagy rosszul működő; valamint, mivel Isten nem volt köteles a sajátjával egyenértékű (azaz végtelen) tökéletességekkel ellátnia teremtményeit, inkább hálásnak kell lennünk azért, amennyit kaphattunk belőle.

81 A világos és elkülönített belátás magyarázatát ld. Descartes 1996, 48. o. XLV. cikkely.

82 A megtévesztés ugyanis ellentétes lenne a legtökéletesebb létező fogalmával, melyben benne foglaltatik a legnagyobb jóság. Vö. I.m. 67–68. o.

83 Descartes 1994a, 71. o.

84 I.m. 72. o.

85 I.m. 73. o.

86 Vö. Boros 1998, 324. o.

is ítéletet alkot. Ilyenkor válik lehetségessé a tévedés és vétkezés.⁸⁷ Az akarat szabadsága tulajdonképpen a legésszerűtlenebb döntésekhez való hozzájárulásában is megnyilvánulhat („még, ha csak azért is, hogy ezáltal tanúsítsa szabadságát” – idézi Boros Gábor Descartes Mesland atyához írott levelét).⁸⁸ Láthatjuk tehát, hogy a döntő lépést a szenvedélyek koordinálásában – s ennek nyomán viselkedésünk alakításában – az *akarat* teszi meg, mely teljes mértékben saját gondolkodásunktól és elhatározásainktól függ, s ez az egyetlen dolog, amiért dicséretet vagy elmarasztalást érdemlünk.⁸⁹

3.2. A legfőbb jóról – a megelégedettség

Most, hogy szemügyre vettük, miért élvezi a (kitüntetett helyű) lélek cselekvései közül a (szabad) akarat a legkitüntetettebb szerepet, kezdjük sejteni, hogy boldogságunk hátterében ezen akarat tevékenykedése rejlik. Ezt próbáljuk most alátámasztani Descartes levelezése, s elsősorban is Krisztina királynőnek írott levele alapján.

Krisztina kérésére a legfőbb jó mibenlétét illetően Descartes első ízben a következő általános meghatározást adja:

[T]ermészetesen Isten a legfőbb jó, mivel összehasonlíthatatlanul tökéletesebb a teremtményeknél. Ám vonatkoztathatjuk magunkra is, és ebben az értelemben nem tudok semmit, amit jónak kellene tartanunk, hacsak nem azt, ami valamely módon hozzánk tartozik, és ami olyan, hogy birtoklása számunkra tökéletesség.⁹⁰

E meghatározásból a mi számunkra most a második mondat lényeges: jónak kell tartanunk, ami valamely módon hozzánk tartozik – „ami birtokunkban van, vagy képesek vagyunk megszerezni”.⁹¹ Ezt tovább szűkítve az egyes emberre, kiderül, amire már utaltunk az előzőekben, hogy nem a „testi és a szerencsejavakra” kell gondolnunk, hanem egy „lelki jó” birtoklására, melynek alapja a *tudás* és a *jó akarása*; ám „a tudás gyakran meghaladja erőnket, ezért csupán az akarat marad, amivel teljesen rendelkezünk”⁹². A legfőbb jó azonban mégsem maga a birtokunkban lévő (szabad) *akarat*, mivel ez „csak” egy eszköz, amivel jól is, és rosszul is élhetünk, s ez utóbbi esetben nem a megszer-

87 S jegyezzük meg, hogy egyrészt „nagyobb tökéletesség az bennem, hogy képes vagyok meghozni e döntéseket, mint hogyha nem lennék rá képes”; másrészt pedig „az egész világmindenségre nézvést valamiképp nagyobb tökéletesség az, hogy egyes részei nem mentesek a hibáktól, más részei pedig mentesek, mint hogyha valamennyi része teljesen hasonló volna”. Vö. Descartes 1994a, 75–76. o.

88 Ezzel a tévedés lehetőségének Istentől való származtatását kikerülve. Vö. Boros 1998, 324. o.

89 Vö. Descartes 1994b, 134. o. CLIII. cikkely.

90 Descartes levele Krisztinának, 1647. november 20. Descartes 2000, 256. o.

91 Uo.

92 I.m. 257. o.

zett *jót*, hanem ellentétesen, a belőle fakadó rosszat érezhetjük. Az akarat (tehát, mint eszköz) jó használatával viszont, amint a következő sorok bizonyítják, eljuthatunk a legfőbb jó megszerzéséig:

[N]em hiszem, hogy lehetséges lenne jobban rendelkezni velem, mint ha mindig szilárd és állandó eltökéltség van bennünk arra, hogy pontosan azokat a dolgokat cselekedjük, amelyeket a legjobbnak ítélünk, és értelmünk minden erejét arra használjuk, hogy ezeket jól megismerjük. Egyedül ebben áll minden erény; tulajdonképpen ez az, ami magasztalást és dicséretet érdemel; végül pedig ez az, amiből a legnagyobb és legszilárdabb elégedettség származik az életben. Ezért úgy gondolom, hogy ebben áll a legfőbb jó.⁹³

Az akarat járul tehát legaktívabban az erény követéséhez. Ez azt jelenti, hogy akaratunk révén törekedhetünk mindig azt tenni, amit „jónak hiszünk” (amit erkölcsileg a leginkább meg tudunk ismerni), s noha ez még mindig lehet rossz, mégis lelkünk mélyén tudjuk, hogy cselekedetünkben „a kötelességünknek megfelelően” jártunk el (vagy kevésbé ridegen szólva a jó szándék vezérelt).⁹⁴ Descartes a következőképpen fogalmaz Erzsébethez szóló levelében:

[N]incs okunk megbánásra, ha azt tettük, amit a legjobbnak ítéltünk abban az időpontban, amelyben a tett végrehajtására el kellett határoznunk magunkat, még ha utólag újragondolva a dolgot úgy ítéltünk is, hogy hibáztunk. Ámde inkább akkor kellene megbánást tanúsítani, ha valamit lelkiismeretünk ellenére tettünk, még ha utólag fel is ismerjük, hogy tettünk jobb volt, mintsem korábban gondoltuk. Hiszen csakis gondolatainkért vagyunk felelősek, és [...] az emberi természet nem úgy van megalkotva, hogy mindent tudjon, vagy hogy az éles helyzetekben mindig éppoly jól ítéljen, mint amikor sok ideje van a megfontolásra.⁹⁵

Mindezekből érthetővé válik, mit ért Descartes azon, hogy „boldogságban élni nem más, mint tökéletesen elégedett és nyugodt szellemmel bírni”⁹⁶: jelenti egyrészt azt a szilárd és tartós megelégedettséget, mely a (kizárólag rajtunk álló) szellemi javak birtoklásából fakad (szemben a rajtunk kívüli események, tárgyi-, és szerencsejavak bizonytalan birtoklása felett érzett időleges örömökkal), utal másrészt a szellemi képességeink használata során belátott

93 Uo.

94 „Hiszen cselekvésünk *sikere és következményei* a descartes-i elvek alapján »nem függenek tőlünk« teljesen [...]. Mi csak azért felelünk erkölcsileg *teljesen*, hogy »mindent« megtegyünk annak érdekében, hogy helyes ítélet alapján cselekedjünk.” Kalocsai 1964, 157–158. o. Ellenkező esetben jutalmunk kínzó büntudat, vagy a Megbánás, esetleg a Lelkiismeretfurdalás – vagy legalábbis a tiszta megelégedettséggel nem azonos, zavaros, illékony érzés lesz. Descartes 1994b, 157., ill. 150. o. (CXCI. és CLXXVII. cikkelyek.)

95 Descartes levele Erzsébetnek, 1645. október 6. Descartes 2000, 169. o.

96 Descartes levele Erzsébetnek, 1645. augusztus 4. Descartes 2000, 141. o.

igaz belátások követésére, ami által képesek vagyunk erényesen cselekedni, mely meg tudja adni a keresett lelki békét és nyugalmat – lévén mindig az eszünk által belátott jót cselekedtük. Az elégedettség saját erőből történő megvalósításához Descartes három imperatívuszot javasol sorvezetőnek: törekedni annak megismerésére, hogy az életben mit kell és mit nem szabad megtenni; ezek végrehajtására való tiszta értelemmel megerősített eltökéltség; valamint nem vágyódní azon dolgok után, melyek nincsenek hatalmunkban.⁹⁷

3.3. Générosit  – mint „erkölcsi egészség”

Az imént vázolt „ideális” embertípust – mely megszerezhető legnagyobb bölcsessége révén igaz belátásait szabad akarata által eltökélten követi, vagyis szándéka mindig a j ra irányul (m g ha cselekedetének k vetkezmenye „rossznak” is bizonyul)⁹⁸, s akit jó szándéka miatt dicséret illet, mert  gy mindig az erényt követi – nevezi Descartes Nemeslelk nek.⁹⁹ Egyetérthetünk Pierre Guenancia  llit s val, a descartes-i nemeslelkűség követésre inspiráló hatásával kapcsolatban:

Mintha már pusztán az is elegendő volna [...], hogy tudjuk, hogyan viselkedn  a nemeslelk  a különféle helyzetekben ahhoz, hogy egyszersem megismerj k valamennyi szenvedély jó alkalmazási módját is, ami egyszersem vágyat is ébresztene bennünk arra, hogy pusztán cselekedetei utánzása révén hasonlóvá váljunk a nemeslelk h z.¹⁰⁰

S habár az emberben „Isten fel l” is található egyfajta törekvés e nemeslelkűség elérésére,¹⁰¹ mégsem törekedhet az erény követésében tökéletes tudásra: „minthogy csak Isten tud mindent tökéletesen, nekünk meg kell elégednünk vele, hogy azokat a dolgokat ismerjük, amelyek leginkább hasznunkra vannak”.¹⁰² Eszerint van egyr sztt egy mindenható és jó Isten – ennek fényében tudunk jó szívvel fogadni minden eseményt, „arra gondolva, hogy az ő akarata valósul meg abban, ami velünk történik”.¹⁰³ M sr sztt lelkünk természete nemesebb a testnél ( s halhatatlan), s végtelen sok nem-evilági el -

97 V . I.m. 142–143. o.

98 Ne feledjük, ugyanazon dolog vagy esemény meg tel se az értékelő szemz g t l függően lehet jó is, és rossz is. A világ-egész szemzőgéből pedig nincs „jó” vagy „rossz”. Vö.: pl. Descartes levele Erzsébetnek, 1645. október 6. Descartes 2000, 168. o.

99 Vagy Nagylelk nek – Dékány András forditását követve. V . Descartes 1994b, 134-136. o., valamint Descartes levele Erzsébetnek, 1645. május 18. Descartes 2000, 128. o., ahol, mint „legnagyobb lelkek-re” utal az ilyen típusú emberekre Descartes.

100 Guenancia 2002, 73. o.

101 Vö. az anyagba helyezett egyenes mozgásra irányuló törekvés, és az ember etikai egyeness g nek és g rbes g nek kapcsolatát Boros 2002, 63. o., és Gulyás 2010, 128. o.

102 Descartes levele Erzsébetnek, 1645. szeptember 15. Descartes 2000, 161. o.

103 Uo.

gedettséget élvezhet – „mert mindez meggátol abban, hogy féljünk a haláltól”.¹⁰⁴ Harmadrészt, bár az ember egyedi és különálló lény, mégsem állhat egymagában, mindenképpen a világegyetem, még sajátosabban a Föld, egy állam, a társadalom, egy családnak a része, melyekhez kötelességek, eskük kötik – s így az aktuális „egészet, amelynek része, mindig előnyben kell részesítenie saját érdekeivel szemben.”¹⁰⁵ Ez utolsó pontban mutatkozik meg, milyen szerepe van az erénynek a világban, amelyben az ember mintegy magából „kiugorva” más test-lélek komplexumokkal is érintkezik, és foglalkozik.

Nos, a profánabb válasz szenvedélyeinkben keresendő, méghozzá a Szeretet szenvedélyében, melynek feladata, mint bemutattuk,¹⁰⁶ az akaratlagos csatlakozásra való ösztönzés egy megfelelőnek ítélt tárggyal. Ugyanakkor a szeretet egyfajta összekötő kapcsolóként, egységteremtő erőként is funkcionál a „mindenkori én és a mindenkori másik, individuum és közösség”¹⁰⁷ közt, azon kívül, hogy nem is kerülhető meg, mivel alapvető és bevésozó (tehát várható) hatása pontosan saját létfenntartásunkra szolgál – például „élenkíti a test melegét”, ami a szív mozg(at)ása szempontjából is eredendően fontos.¹⁰⁸ Amikor egy ilyen csatlakozás létrejön, az egységes *én* részévé válik az újonnan létrejött egésznek, fontossá válik számára e másik felét alkotó tárgy fennmaradása (és esetleg jóléte) is,¹⁰⁹ ettől fogva tehát nem csak saját érdekei szerint cselekszik.

Itt tűnik elő a magasztosabb válasz lehetősége. A szeretet három fokozata közül¹¹⁰ ugyanis az ember (a Ragaszkodást és a Barátságot itt figyelmen kívül hagyva) a legmagasabb szintű Odaadás érzésével viseltethetik Isten, fejedelme vagy országa iránt, amely egységben mindig magát tekinti a kisebbik résznek, vagyis annak, amely adott esetben feláldozható a másik rész megőrzése érdekében¹¹¹ (de óvatossággal, mert könnyen túlzásba eshet, és kockáztathatja saját épségét egy mások számára előidézhető kevéske jóért, vagy környezetét saját előnyhöz jutásáért). A kisebbik rész tehát „köteles”¹¹² saját érdekeit, vagy akár saját életét feláldozni a nagyobb rész, a „nagyobb jó”, az „egész” érdekében – s a szeretet hatása révén ezt örömmel meg is teszi.¹¹³

104 I.m. 161-162. o.

105 I.m. 162. o.

106 Ld. a 2.2. pontban.

107 Vö. Boros 2003, 125. o.

108 Vö. Gulyás 2010, 128. o.

109 Vö. Descartes levele Chanut-nek, 1647. február 1. Descartes 2010, 224. o., valamint Descartes 1994b, 83. o.

110 Nem térek itt ki az „észbeli” és a „szenzitív” szeretet descartes-i megkülönböztetésére, mivel – elfogadva D. Kambouchner megállapítását – „egyik a másiktól következik”. Vö. Kambouchner 2002, 90. o.

111 Vö. Descartes 1994b, 84–86. o.; valamint Descartes levele Chanut-nek, 1647. február 1. Descartes 2000, 228. o.

112 Ez optimális esetben nem egy külső kényszerből fakadó „kötelességet” jelent, hanem talán inkább egyfajta szeretetből adódó belső indítást.

113 Vö. Descartes levele Erzsébetnek, 1645. szeptember 15. Descartes 2000, 162–163. o. Mindazonáltal, mint Boros Gábor megállapítja, a fejedelem szeretete népe iránt csak az ön-fel-nem-áldozásban nyilvánulhat meg, hiszen ő maga képezi az alattvalóival való egyesülés nagyobbik részét. Vö. Boros 2003, 136–137. o.

Az „*erkölcsi egészség*” mibenléte tehát első szinten az egyén szempontjából ragadható meg, minthogy az erényes cselekvés jutalma az a fajta lelki megelégedettség lesz, mely nagy mértékben hozzájárul a test-lélek összetétel harmóniája, s így egészsége fenntartásához – első szinten, mivel az ember számára saját élete közvetlenebbül adott, mint közösségbeli élete. Második szinten pedig közösségi szempontból gondolhatunk egy olyan fajta „*erkölcsi egészségre*”, melyben a nemeslelkűség egy közösség egészséges működésének lehetne morális alapja.

3.4. A fordulat

Isten szeretete, s odaadásunk iránta (bár egy Chanut-nek címzett 1647. február 1-ei levél szerint inkább egyfajta saját cél, vagyis a végtelen tudás szeretetét jelenti, tekintve, hogy Isten attribútumai számunkra *felfoghatatlanok*, ennél fogva megítélhetetlenek hasznosságuk szempontjából), Descartes Erzsébetnek írt 1645. szeptember 15-ei levele szerint természetes módon következik ha *felismerjük*, hogy ő minden tökéletesség birtokosa, vagyis lényege szerint végtelenül jó.

[A]z ő akaratára hagyatkozva, [az ember] elveti saját érdekeit, és egyetlen szenvedélye van csak: úgy cselekedni, hogy hite szerint néki kedveskedjék; és akkor olyan megnyugvás tölti el szellemét, amely hasonlíthatatlanul többet ér, mint az érzékektől függő múlt örömei.¹¹⁴

Isten akaratának elfogadása, és saját státuszunk megértése a vele alkotott egységen belül, centrális jellegű a (főként keresztényi értelemben vett) morális viselkedésmód szempontjából, és újfent egy végső megnyugvás lehetősége felé mutat. Ha szem előtt tartjuk

hatalma végtelenségét [...]; gondviselése kiterjedését [...]; határozatainak csalhatatlanságát [...]; és végül, egyrészt saját kicsinységünket, másrészt a teremtett dolgok nagyságát, figyelembe véve, hogy ily módon függnek Istentől: hogy tudniillik mindenhatóságára kell vonatkoztatnunk őket [...] – nos, az e dolgokról való elmélkedés oly végtelen örömmel tölti el az embert, aki helyesen érti őket, hogy [...] egyenesen úgy gondolja, hogy már eleget élt, hiszen Isten kegyelméből eljutott ezekhez az ismeretekhez. [...] Ez az oka annak, hogy nem fél már a haláltól, sem a fájdalomtól, sem a megaláztatásoktól, mivel tudja, hogy semmi más nem történhet vele, csak az, amit Isten elrendelt...¹¹⁵

114 Descartes levele Erzsébetnek, 1645. szeptember 15. Descartes 2000, 162–163. o.

115 Descartes levele Chanut-nek, 1647. február 1. Descartes 2000, 230. o.

A transzcendens mellett, mint az előző pontban beláttuk, egy evilági ok is rávezet a halál elfogadására, az uralkodóhoz, vagy az otthonul szolgáló államhoz való kapcsolódás, és az ebből következő, szeretetétől áthatott kötelessége:

[A]mikor valaki akaratlagon csatlakozik fejedelméhez vagy hazájához, ha szeretete tökéletes, a velük együtt alkotott egész csupán nagyon kicsiny részének tekintheti magát, és ezért nem fél jobban attól, hogy szolgálatukban a biztos halálba menjen, mint amennyire félünk egy kis vért adni a karunkból annak érdekében, hogy a test többi része jobban érezze magát.¹¹⁶

A lélek azon tulajdonságának ismerete (és előnye a testtel szemben), hogy képes végtelen sok elégedettséget élvezni, „olyanokat, amelyek nem ebben az életben találhatóak”¹¹⁷, vagy éppen a lélek halandóságának (az 1.3. pontban megcáfolt) feltételezése azt az elgondolást indukálná, „hogy az élet után »nincs mitől tartanunk és nincs mit remélnünk«”¹¹⁸, s ez okot adhatna egyes embereknek az öngyilkosságra. Az ilyen elhibázott stratégiákra Descartes egy negatív (ám céljához mérten talán nem túl meggyőző) érvel vág vissza: ezen embereknek semmi okuk sincs a bizonyosságra e túlvilági boldogsággal kapcsolatban, ellenben a földi életben a józan ész révén a sors csapásai ellenére is boldogok lehetnek.¹¹⁹ Szalai Judit álláspontja szerint Descartes mindenesetre megpróbálja átvinni a lélek néhány evilági funkcióját a túlvilágra, hogy mégis érdemes legyen a halhatatlanságra törekedni (megpróbálja tehát kikerülni a lélek halál utáni *tabula rasá*vá válásának lehetőségét).

Descartes komolyan szeretett volna érvelni azon álláspont mellett, mely szerint a lélek viszonylagos önállóságot élvez már a földi életben is, nem minden funkciójában támaszkodik a fizikai anyagra, ha pedig ténylegesen elválaszthatónak gondoljuk a testtől, [...] az elválás nem fosztja meg funkcióitól olyan mértékben, hogy önálló léte értelmetlenné váljon. A testtől különvált léleknek is kell, hogy legyenek „javai”, különben nem lenne érdemes a halhatatlanságra törekednünk (s így, nem lévén mitől tartani vagy miben reménykedni a földi élet után, letérnénk a helyes útról).¹²⁰

Eddigi fejtegetésünk során egy olyanfajta átfordulásnak lehettünk szemtanúi, melyben az egészség megőrzésére szolgáló technikák felkutatása felől, az erkölcs területére

116 I.m. 232–233. o.

117 Descartes levele Erzsébetnek, 1645. szeptember 15. Descartes 2000, 161. o.

118 Boros 2003, 87. o.

119 Vö. Descartes levele Erzsébetnek, 1645. október 6. Descartes 2000, 174. o.

120 Szalai 2005, 24. o.

érkezve, a halára vonatkozó problémákra kaptunk választ¹²¹. Egy Chanut-nek írt levelében így fogalmaz ezen eredményével kapcsolatban:

[B]izalmasan közlöm Önnel, hogy a fizikának az a fogalma, melyet elérni szándékoztam, nagyban hozzájárult ahhoz, hogy lefektessem az erkölcsstan biztos alapjait. S e téren sokkal inkább elértem célomat, mint sok más, az orvostudományt illető kérdésekben, amelyek vizsgálatára pedig sokkal több időt fordítottam. Így ahelyett, hogy megtaláltam volna az élet fenntartásának eszközeit, egy könnyebb és biztosabb eszközre bukkantam, arra, hogy ne féljünk a haláltól, de úgy, hogy ne szomorkodjunk emiatt...¹²²

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy az erény rendkívül hasznos az evilági egészség fenntartása szempontjából, de még fontosabb hatása, hogy elfogadhatóvá teszi az elkerülhetlent – a halált, mely felé minden földi teremtmény tart.

Összegzés

Dolgozatom három főfejezete alapján levonhatjuk a következtetést, hogy a descartes-i egészség- és gyógyítás-koncepció nem tekinthető egy folyamatos, ugrásoktól mentes egészség-programnak, ám éppen emiatt válik érdekessé e kérdés vizsgálata. Az ív, amire Descartes betegségek kiküszöbölésével kapcsolatos elméletei felfűzhetőek, lehetővé teszi, hogy az ember csupán saját magában történő és saját magára vonatkozó gépszerrű vizsgálatától eljussunk egy makroszintű egészség-felfogáshoz, amelyben az ember nem egyedül áll, hanem a közösség – mint egy nagy test – részévé válik. A pusztán mechanikai elvek „élettel”, emberiességgel való feltöltése során fokozatosan világossá válik az a tény, hogy az emberi természet menekül e szigorú elvek elől, ami miatt nem lehet gyógyítását, javíthatását úgy véghezvinni, mint az emberi alkotású gépezetek esetében, sőt pont a lélek, az „emberi jelleg” e menekülése tekinthető a „hibák” okozójának. Emiatt, mivel a test fenntartásának radikális időbeli meghosszabbítása nem (vagy mégsem) vált lehetővé, a filozófus átvált egy másik stratégiára a kérdéssel kapcsolatban, és visszatér a számunkra (eleve) kiméretett életmennyiséghez. Nem a testi élet időhosszának kitolása válik céllá, hanem a rendelkezésünkre álló idő határain belül történő kitágítása, ennek az életnek a lehető legteljesebbé tétele – és nem a radikálisan időbeli élvezetek hajhászásával, hanem az időtlenebb, istenibb jellegű éré-

121 Boros Gábor egy lábjegyzetében azt az álláspontot képviseli, hogy Descartes „élete utolsóknak bizonyuló éveiben”, mikor e levelezéseket folytatta, „mi sem állt távolabb tőle, mint a halálra való készülődés”, így az itt bemutatott fordulat „nem a saját, közelgő halálával való szembenézésből fakadt. Épp ellenkezőleg...” Boros 2003, 109. o. 155. lábjegyzet.

122 Descartes levele Chanut-nek, 1646. június 15. Descartes 2000, 201. o.

nyek követésével beálló megnyugvás révén. Mindezek tanulsága alapján megpróbálok válaszolni a Bevezetésben megfogalmazott kérdésekre.

A gyógyítás kitüntetett szerepe először is a különálló emberen belül értelmezve ragadható meg, minthogy az egészség minden földi javunk és tevékenységünk alapja. A természeti javak és az ember által előállított produktumok élvezetének lehetősége korlátolt, sőt szinte lehetetlen abban az esetben, ha betegek vagyunk. Másfelől, kilépve az ember privát kereteiből, arra kell gondolnunk, hogy a test jó állapota a gondolkodásra is kihat, ami befolyással van a tudományok eredményeire is. Ez azért lényeges, mert a modern tudományosság a természet sokoldalú felhasználhatóságát helyezi kilátásba, ami „végtelen sok olyan eszköz kitalálása szempontjából kívánatos, amely lehetővé teszi, hogy minden fáradtság nélkül élvezzük a föld gyümölcseit és minden rajta található kényelmet”¹²³. Az egészség elengedhetetlen tehát az ember saját okosság- és ügyességbeli fejlődése, s ebből következően az egészséget és az életszínvonalat ugyanúgy szolgáló tudományok fejlődése szempontjából is. Ezért határozza meg az orvostudomány helyét a „filozófia fájának” koronájában.

Elemzésem alapján a gyógyítás három szinten történő megvalósulására figyelhetünk fel Descartes gondolkodásában. Az első terület a tisztán „testi” gyógyítás, amelyet a filozófus kiterjedt anatómiai ismeretei és módszertani felfedezései tennének lehetővé új gyógymódok kitalálásával, ám ő maga mégsem ezen a területen éri el legnagyobb sikereit. A második szintnek az anatómiai ismereteket és lélektani elméleteit egyesítő pszichoszomatikus, illetve „szomatopszichikai” gyógyítási módszert tekinthetjük, amit az egyszerűség kedvéért itt pszichológiai szférának nevezek. Mivel e technikával a viselkedések befolyásolása is lehetővé válik, nem beszélhetünk csupán egy adott ember gyógyításáról, hanem arról is beszélünk kell, hogyan viszonyul ezáltal környezetéhez. Ez messzebb menően fölvehetné a társadalom, és uralkodóik olyan pszichológiai befolyásolását vagy manipulálását, amely egy ideális, vagy szerencsésebben szólva „egészséges állam” irányába vezethetne – a problémát itt külön nem tárgyaltam. E szempontok az etika területére viszik át a hangsúlyt, s ezzel a gyógyítás, az egészség, az emberi lét fontosságának hangsúlyai is megváltoznak. Az egészség itt a lélek boldogságában, vagyis a megelégedettségben, a gyógymód pedig az erény követésében ragadható meg, a test fennmaradására szolgáló technikák felkutatása helyett az elkerülhetetlen (testi) halállal való szembenézést és elfogadást helyezvén előtérbe. Azáltal, hogy az ember egyfelől a szeretet szenvedélye révén önmagát egy nálánál nagyobb egész részeként tekinti, amely iránt emiatt felelősséggel tartozik, másfelől boldogságra irányuló vágya miatt, amit a nagylelkűség szenvedélyével érhet el: nem lesz rest önmagát a nagyobb rész fennmaradása érdekében feláldozni (mint a test egy részét az egész test érdekében), ha tudja, hogy ezzel jól cselekedetet visz véghez. Az erény tehát rámutat azon technikákra, vagy inkább

123 Descartes 1992, 69. o.

érzésekre, melyek Isten garanciájával értelmet adnak, és biztonságérzéssel töltenek el a halállal kapcsolatban. A testi egészség eszményképe ezáltal fordulhatott át a halál elfogadásának dicsőséges eszméjével felruházott „megnyugtató” érzésébe.

Bibliográfia

Primér irodalom:

- Descartes, René 1992, *Értekezés a módszerről*. Ford.: Boros Gábor. Ikon, Budapest.
- Descartes, René 1994a, *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor. Atlantisz, Budapest.
- Descartes, René 1994b, *A lélek szenvedélyei*. Ford.: Dékány András. Ictus, Szeged.
- Descartes, René 1996, *A filozófia alapelvei*. Ford.: Dékány András. Osiris, Budapest.
- Descartes, René 2000, *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás kései írásokból*. Boros Gábor–Schmal Dániel (szerk.), Ford.: Barcza Katalin et al. Osiris, Budapest.

Szekundér irodalom:

- Barcza Katalin 2002, „Pszichoterápia-koncepció Descartes *A lélek szenvedélyei* című művében.” In Boros Gábor (szerk.), *Ész és szenvedély*. Áron Kiadó, Budapest. 31–55. o.
- Boros Gábor 1998, *René Descartes*. Áron Kiadó, Budapest.
- Boros Gábor 2000, „De civitate amicorum avagy levelezés a szeretet nevében.” In René Descartes, *Test és lélek, morál, politika, vallás. Válogatás kései írásokból*. (Ford. Barcza Katalin et al., szerk. Boros Gábor–Schmal Dániel.) Osiris, Budapest. 295–342. o.
- Boros Gábor 2002, „Descartes a barátságról.” In Schmal Dániel (szerk.), *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Atlantisz, Budapest. 49–72. o.
- Boros Gábor 2003, *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig*. Áron Kiadó, Budapest.
- Cottingham, John 2006, „The Mind–Body Relation.” In Stephen Gaukroger (szerk.), *The Blackwell Guide To Descartes' Meditations*. Blackwell Publishing Ltd. 179–192. o.
- Damasio, Antonio R 1996, *Descartes tévedése – Érzelem, értelem és az emberi agy*. (Ford.: Pléh Csaba.) Aduprint Kiadó, Budapest.
- Gallison, Peter 1984, „*Descartes' Comparisons: From the Invisible to the Visible*.” Published by: The University of Chicago Press on behalf of The History of Science Society. 311–326. o.
- Guenancia, Pierre 2002, „Szenvedély és szabadság Descartes-nál.” (Ford. Boros Gábor.) In Boros Gábor (szerk.), *Ész és szenvedély*. Áron Kiadó, Budapest. 57–75. o.

- Gulyás Péter 2010, „A szimpátia és a belélnkszületettség testi értelmezése Descartes-nál.” *Magyar Filozófiai Szemle* 2. 113–129. o.
- Hatfield, Gary 1992, „Descartes’ physiology and its relation to his psychology.” In John Cottingham (szerk.), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, Cambridge. 335–370. o.
- Kalocsai Dezső 1964, *Descartes etikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Kambouchner, Denis 2002, „A szeretet fogalma Descartes-nál.” (Ford. Boros Gábor.) In Boros Gábor (szerk.), *Ész és szenvedély*. Áron Kiadó, Budapest. 77–93. o.
- Pavlovits Tamás, 2008, „A szkepszis helye Montaigne és Descartes gondolkodásában.” *Világosság* 11-12. 59–72. o.
- Rorty, Amélie Oksenberg 1992, „Descartes on thinking with the body.” In John Cottingham (szerk.), *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge University Press, Cambridge. 371–392. o.
- Schultheisz Emil 1963, „Descartes: Tractatus de Homine.” *Orvosi Hetilap* 104 No. 10. 467–469. o.
- Szalai Judit 2005, „Érzelmek és halhatatlanság Descartes-nál.” *Világosság* 5. 17–25. o.
- Szalai Judit 2007, „A pszichofizikai szféra Descartes-nál.” *Kellék* 32. 7–16. o.
- Tőzsér János 2002, „Descartes a test és lélek reális különbségéről.” In Schmal Dániel (szerk.), *Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére*. Atlantisz, Budapest. 231–258. o.
- Wilson, Cathrine 2000, „Descartes és a testi természetű elme: A Regius-vita tanulságai.” (Ford. Schmal Dániel.) In Boros Gábor–Schmal Dániel (szerk.), *Kortársunk Descartes*. Áron Kiadó, Budapest. 297–316. o.

Steiner Dóra

1986-ban születtem Tapolcán. 2005-ben érettségiztem a veszprémi Padányi Bíró Márton Gimnázium humán tagozatán. Egyetemi diplomáimat filozófia és történelem szakon szereztem a Pécsi Tudományegyetemen 2011 nyarán. Jelenleg ugyan-ezen intézmény Filozófia Doktori Iskolájának elsőéves ösztöndíjas PhD hallgatója vagyok. Kutatásaim középpontjában főként cselekvésfilozófiai és episztemológiai kérdések állnak. A 2009/2010-es tanévben a Sorbonne Nouvelle Egyetem Európai Tanulmányok képzésén vettem részt Erasmus-ösztöndíjként Párizsban.

Jelen tanulmány a XXX. OTDK-n bemutatott pályaművemnek és filozófia szakdolgozatomnak rövidített verziója, melynek megírásához sok hasznos tanácsot kaptam Garai Zsolttól; segítségét ezúton is köszönöm.

Steiner Dóra

Az anscombe-i „megfigyelés nélküli tudás” fogalma*

Bevezetés

Jelen dolgozat célkitűzése az Elizabeth Anscombe *Intention* című művében tárgyalt „megfigyelés nélküli tudás”¹ értelmezése. A terminus a szándékról írt munkában kiemelt szerephez jut, s kétség kívül nagy jelentőségre tett szert a szándékos cselekvések magyarázatában, annak ellenére, hogy maga a szerző meglehetősen szűkszavúan, s néhol ellentmondásosnak tűnően magyarázza.

Dolgozatomban először is kifejtem, hogy Anscombe számára miért olyan lényeges a megfigyelés nélküli tudás, mely fő motivációk vezették el használatához, s milyen magyarázatokban tölt be fontos szerepet. Ennek érdekében a lehető legszigorúbban rekonstruálom a fogalom bevezetését indokló gondolatmenetét – elsősorban az *Intention*-ben² leírtak alapján. Csak ez után kerül sor a terminus egy kezdetleges jelentésének megadására, amelynek során elsősorban azt tartom majd szem előtt, hogy a cselekvésbeli szándék-megadás szempontjából hogyan értelmezhetjük Anscombe meghatározásait. Mindezen vizsgálódások közepette kitérek majd arra, hogy az egyes, a témára – véleményem szerint leginkább lényegre törően – reflektáló filozófusok miként értelmezték Anscombe leírásait a „megfigyelés nélküli tudásról”. A különféle olvasatok érdemeinek és hiányosságainak bemutatása útján, a lényegibb és jelentékenyebb kérdések megvilágítása mellett egy olyan leírás megadására teszek kísérletet, amely leginkább hozzásegíthet minket a szándékos cselekvés anscombe-i magyarázatának megértéséhez. Végül egy olyan megoldás kifejtésére töreksem, amely véleményem szerint kiküszöbölheti a „megfigyelés nélküli tudás” használatát kifogásoló vádakot, s rámutat arra, hogy a szándékos cselekvés leírásában milyen nagy érdeme is van e tudásfogalomnak. Ez a meghatározás a terminus azon használatára helyezi majd a hangsúlyt, amely szerint azt egyfajta, a cselekvéseinkben megmutatkozó gyakorlati tudásként értelmezhetjük. A fő probléma nemcsak annak eldöntése, hogy létezik-e egyáltalán ilyasvalami mint „megfigyelés nélküli tudás”. Ez a kérdés csak abban az esetben megválaszolható, ha a lehető legautentikusabban közelítjük meg azt az értelmet, amelyet maga Anscombe e kifejezésnek tulajdonított. Az *Intention*-ben kifejtett fogalmiságának tisztázásával vagy egy valóban elfogadható, nem körben forgó és erős érvmenethez jutunk, vagy el kell ismernünk, hogy vizsgálódásai csupán a kísérletezés szintjén maradnak meg, s

* Köszönet a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány „Diákok a tudományért” szakalapítványának a támogatásáért.

1 Az eredetiben: „*knowledge without observation*”.

2 Anscombe 1957.

amit véghezvisz, tulajdonképpen semmi lényegit nem ad hozzá az eddigi magyarázatokhoz, amely alapjaiban változtatná meg a korábban elfogadott cselekvésfenomenológiai, cselekvésontológiai elméleteket.

1. A „megfigyelés nélküli tudás” fogalmának bevezetése az *Intention*-ben

A „megfigyelés nélküli tudás” jelentését Anscombe az *Intention*-ben több alkalommal is árnyalja. A kifejezés finomítása a mű egészének, a szándékos cselekvések lehetőség szerinti legvilágosabb értelmezésének megadása miatt lényeges. Kezdetben eléggé homályos, hogy maga a szerző pontosan mit ért a „megfigyelés nélküli tudás” fogalmán, erről nemcsak a *Intention* olvasása során bizonyosodhatunk meg, hanem a kapcsolódó irodalmak is erre engednek következtetni.³ Mindenekelőtt szükségesnek tartom annak tisztázását, hogy az adott kontextusban alapvetően milyen értelemben beszélhetünk *tudásról*, s ez miért jelentékeny a további vizsgálódás szempontjából. Mindemellett fontosnak vélem elkülöníteni az akaratlagos és nem-akaratlagos, továbbá a megfigyelés által ismert, valamint a megfigyelés nélkül tudott dolgok csoportját. Azt, hogy az utóbbi két csoportot miként írhatjuk le, s hogyan kapcsolódik a fő kérdésünkhöz, a későbbiek folyamán fogom kifejteni, azonban, hogy az átfedések világossá és érthetővé váljanak, először az egyes osztályok elkülönítésére teszek kísérletet. Az egyes leírások rendszerezése után már könnyebb lesz számot adnunk a megfigyelés nélküli tudás *Intention*-ben betöltött szerepéről.

Elizabeth Anscombe szándékról írt művében a szándékos cselekedetet a megfigyelés nélküli tudás egy alosztályának tartja.⁴ Ahhoz, hogy eljuthassunk ezen állítás igazolásához, több szempontot is figyelembe kell vennünk. Mielőtt belekezdenék annak felelevenítésébe, hogy milyen definíciót szolgáltat kezdetben Anscombe a megfigyelés nélküli tudásról, fontosnak vélem azon magyarázat megadását, amely a fogalom bevezetését indokolta. Miután Anscombe az *Intention* bevezető szakaszaiban kísérletet tesz a jövőre vonatkozó *előrejelzések* és a *szándék kifejezése*⁵ közötti különbségtételre, a *szándékos cselekvések* definícióját kívánja megadni. Ennek felvezetését az 5.§-ban találhatjuk:

Mi különbözteti meg azon cselekvéseket, melyek szándékosak, azoktól, amelyek nem azok? (...) ezek olyan cselekvések, melyekre a „Miért?” kérdés egy bizonyos értelemben alkalmazható; ez az értelem természetesen az, amelyben a válasz, amennyiben az pozitív, indokot ad a cselekvésre.⁶

3 A dolgozat során felhasznált, angol nyelven elérhető cikk- és műrészletek magyar nyelvre történő fordítását jelen dolgozat szerzője végezte.

4 Anscombe 1957, 14. o.

5 Vö. Anscombe 1957, 2–6. o.

6 Anscombe, 1957, 9. o.

Kérdéses, mit érthetünk pontosan a „Miért?” kérdés ezen kiemelt jelentésén. Jeff Speaks ezt *indok-adó* értelemnek nevezi, amelyet úgy vélem, (egyelőre) minden további nélkül elfogadhatunk.⁷ A probléma ezzel kapcsolatban az, hogy a szándékos cselekvések és az indokkal végrehajtott cselekvések között túl szoros kapcsolat áll fenn ahhoz, hogy világos definíciót lehessen megadni.⁸ A „Miért?” kérdés releváns értelmének leírása nehézségekbe ütközik; továbbá a körkörösség veszélye áll fenn a „cselekvésre való indoknak” és magának a „cselekedetnek” a meghatározásában.⁹ A probléma nyilvánvalóbbá válik, ha megvizsgáljuk Anscombe vonatkozó példáját:

Hogy lássuk itt a nehézségeket, vegyük fontolóra azt a kérdést, hogy „Miért lökted le a csészét az asztalról?” azzal a válasszal, hogy „Úgy gondoltam, hogy egy arcot látok az ablakban, és ettől felugrottam”. Mármost, mindeddig csupán azáltal jellemeztem a cselekvési indokot, hogy szembeállítottam az azon feltételezésnek helyet adó bizonyítékkal, hogy valami be fog következni – de itt az „indok” nem volt bizonyíték arra, hogy leléktem a csészét az asztalról. És azt sem mondhatjuk, hogy azért, mert az indok valamilyen, a cselekvést időben megelőző dologról tesz említést, emiatt ez inkább ok lesz, semmint indok; (...) Igaz, hogy közönségesen nem egy hirtelen mozdulattevés esetére szoktunk gondolni akkor, amikor cselekvési indokról beszélünk.”¹⁰

Amennyiben a „Miért?” kérdés keresett értelme teljes mértékben megegyezik a „cselekvésre való indok”-ra való rákérdezéssel, a magyarázat körbeforgó lesz. Meglehetősen problémás lehet adott esetben megállapítani, mit is értünk az „indok” kifejezésen, s főként a „cselekvésre való indok” esetén adódnak nehézségek. Nem világos, hogy mely esetben beszélhetünk indokról a cselekvési indok alapján történő cselekvésmagyarázatban, hiszen amit indoknak nevezünk, az alkalomadtán – s erre mutat rá a csésze lelékésének példája – egy ok is lehet, a cselekvés okaként is magyarázható. Arról nem is beszélve, hogy – amint erre Steven Bayne is felhívja a figyelmet¹¹ – cselekvésünk okai, oksági magyarázataink is többfélék lehetnek.

Kétfajta indokkal állunk tehát szemben, az ezek közti különbséget azonban anélkül kell meghatározni, hogy „cselekvésiről” beszéljünk. Nincs biztos kapaszkodónk arra vonatkozóan, hogy mit is jelent pontosan *cselekvési indok alapján* cselekedni, mivel nem állnak rendelkezésünkre az elhatároláshoz szükséges világos meghatározások.

7 Jeff Speaks az *Intention* vonatkozó paragrafusainak kommentálása során a „Miért?” kérdés három értelmét különbözteti meg: bizonyítékon alapuló, oksági, indok-adó. Ezek közül az első két kérdéstípusra felelő válaszok azonnali elutasításai a keresett értelemben vett „Miért?” kérdésnek. Vö. Speaks 2004, 5. o.

8 Vö. Speaks 2004, 5. o.

9 Anscombe 1957, 1. o.

10 Vö. Anscombe, 1957, 9–11. o.

11 Vö. Bayne 2011, 50. o.

Márpedig ha ez a helyzet, akkor másféle irányból kell megközelíteni azokat az eseteket, amelyekben a „Miért?” kérdés – a keresett, *indok-adó* értelmében – feltehető. Anélkül kell magyarázatot szolgáltatnunk, hogy az okok és indokok közötti intuitív megkülönböztetésre támaszkodnánk. Anscombe ennek jegyében a következő elgondolásból indul ki: amennyiben tisztázni szeretnénk a javasolt leírást, miszerint „[a] szándékos cselekvések azok, amelyekre a »Miért?« kérdés egy bizonyos értelemben feltehető”¹², először is ki kell zárni azokat az eseteket, amikor a kérdés egyáltalán nem is tehető fel. Mindezt két lépésben teszi meg, s az első lépésben mondottak segítenek majd hozzá a „Miért?” kérdés idevágó értelmének magyarázatához.

Az *első esetben* a „Miért?” kérdés feltevését a rá adott „Nem voltam tudatában, hogy azt teszem” válasz miatt kell elutasítanunk.¹³ Nyilvánvaló, hogy még egy egyszerű cselekvésnek is több leírása lehet. Ezzel kapcsolatban Anscombe kiemeli, hogy a cselekvő *egy bizonyos leírás alatt* tudhatja, hogy mit csinál, nem pedig egy másik alatt. Így hát az az állítás, miszerint a cselekvő tudja, hogy X dolgot csinál, nem foglalja magában azt az állítást, hogy tud azon dolgokról, amik szintén X megtételére vonatkoznak. „Így amikor valaki azt mondja, hogy »nem tudtam, hogy X-et csinálom«, és állítja, hogy a »Miért?« kérdés nem tehető fel, akkor nem mindig tudja meggyőzni az a tény, hogy figyelemmel kísérté kísérté azon saját cselekvéseit, amikben X megtétele áll.”¹⁴ Amiért nincs értelme feltenni ebben az esetben a „Miért?” kérdést, az az, hogy ha a cselekvő leírása más volt a cselekvéséről, mint amire rákérdeztünk, és a válasza ennek következtében az, hogy „nem tudtam, hogy ezt teszem”, akkor természetesen nincs is jelentősége az egész kérdésfeltevésnek, hiszen nyilvánvalóan nem tud arról, hogy részese lett volna annak a cselekvésnek, amire a kérdésünk irányult.¹⁵ A „Miért?” kérdés feltevése automatikusan érvénytelen.

A *második esete* a releváns értelmében vett „Miért?” kérdésfeltétel elutasításának Anscombe szerint az, amikor a cselekvő azzal válaszol, hogy „nem akartam”. Még akkor is el kell utasítanunk a kérdést – állítja Anscombe¹⁶ –, ha éppenséggel a cselekvést kivitelező személy tudatában volt annak, mit tesz. Fontos azonban, hogy a „nem-akaratlagosság” fogalmát nem hívhatjuk segítségül a kijelentés magyarázatában, hiszen többek között ez is egy olyan típusú kifejezés, amit a szándék filozófiai kutatásának meg kell világítania. Az akaratlagosság és a nem-akaratlagosság megkülönböztetésében és magyarázatában a

12 Anscombe 1957, 11. o.

13 Ahogy azt Stuart Hampshire is megjegyzi a *Thought and Action*-ben: „ha egy ember anélkül csinál valamit, hogy tudna arról, hogy azt a bizonyos dolgot csinálja, akkor igaznak kell lennie annak, hogy nem szándékosan csinálja.” Vö. Hampshire 1959, 95. o.

14 Anscombe 1957, 12. o.

15 Ez hasonló ahhoz az esethez, amelyet Donald Davidson *Actions, Reasons and Causes* c. tanulmányában ír le: valaki felkapcsolja a villanyt, de ezzel egyben figyelmezteti a betörőt arra, hogy vannak a házban. Az utóbbi leírásra vonatkozó releváns értelemben vett „Miért?” kérdés feltevése érvénytelen volna. Vö. Davidson, 1963.

16 Anscombe 1957, 12. o.

kutatás szempontjából Anscombe két nézetet utasít el. Az egyik szerint valaki akkor cselekszik nem-akaratlagosan, ha valamilyen számára kínos, kellemetlen dolgot tesz. Például amikor valaki el akarja ütni a golfabdát, de a mellette álló ember térdét találja el (aki ezután még fel is pofozza őt). A nem-akaratlagosság azonban nem csak ilyen esetekben áll fenn, s nem definiálható ennek alapján. A másik a fiziológusok álláspontja, akiket csak az akaratlagos cselekvések érdekelnek – amelyeknek számukra való kritériuma emberek esetében az, hogy megkérdezzük őket arról, hogy akaratlagosan cselekedtek-e. Fontos tudni, hogy a fiziológusok csak azon akaratlagos cselekvéseket tartják számon, amelyek testi mozgások. Egyik nézet sem helytálló, s mindkettő esetében a körben járás hibájába esnénk azzal, hogy a nem-akaratlagosságot „nem-szándékoltság” értelmében próbálnánk megközelíteni. Ekkor már eleve megoldottnak vennénk magát a problémát. Az is zavarba ejtő Anscombe számára, hogy a nem-akaratlagos sem egyszerűen akaratlanul nem jelent, sem valami önmagában problémátlan.¹⁷ A „nem-akaratlagosság” fogalma tehát eléggé zavaros, amennyiben meg akarjuk kerülni azt az értelmét, amely semmivel sem vinne minket előre a kutatásban (ti. a nem szándékolt értelmet).

Ne feledjük, hogy a „nem-akartam” azon értelmét kell keresnünk, amely érvényteleníti a „Miért?” kérdést. E célból Anscombe a „nem-akaratlagos” cselekvés négy példáját hozza fel:

1. A bél összehúzó mozgása.
2. *A furcsa rándulás vagy ugrás, amelyet néha a testiünk végez álomba zuhanáskor.*
3. „Visszahúzta a kezét nem-akaratlagosan visszahőkölve.”
4. „A haszon, amelyhez nem-akaratlagosan juttattam azzal az ütéssel, amellyel ártani akartam neki.”¹⁸

A 3. és 4. példára adott „Nem akartam” válasz *nem* érvényteleníti a keresett értelmében vett – tehát a szándékos fogalmáról beszámolókat nyújtani kívánó – „Miért?” kérdést. Miért *is nem?* Egyértelműen azért, mert mindkét esetben tisztában vagyunk azzal, hogy mi az, amire a kérdező kérdése irányul, indokolni tudjuk cselekvésünket. Tehát ha az adott mozdulat nem is volt akaratlagos, tudjuk, hogy miért nem volt az, meg tudjuk határozni az *okot*, amiért – még ha nem akaratlagosan is – cselekedtünk. Arra a leírásra vonatkozó kérdésre adjuk a „nem-akartam” választ, amivel mi is tisztában vagyunk, hogy *azt* nem akartuk.

Ezzel ellentétben van a dolgoknak egy olyan osztálya, amelybe a 2. példa is esik, melyet anélkül nevezhetünk érvénytelenítőnek, hogy megválaszoltnak tekintենék a „Miért?” kérdést, és, hogy értenék a kutatásra kijelölt fogalmakat. Ez Anscombe szerint a tisztán

17 Anscombe 1957, 13. o.

18 Vö. Anscombe 1957, 13. o.

fizikai leírás alatt vett testi mozgások osztálya.¹⁹ Ilyenek például: a reflex-rúgás, az elalvást esetenként kísérő izomrágások stb. Ezekben az esetekben egyáltalán nem is értjük, mire vonatkozik maga a kérdés, mivel ezek semmi esetre sem lehetnének akaratlagos cselekvések. Nem áll rendelkezésre semmilyen nyilvánvaló indok vagy ok, amelyről be tudnánk számolni, nincs mire rákérdezni. A szándékoltság értelmét sem tudjuk ezeknél a példánál hasznosítani. Az ilyen esetek teljes mértékben érvénytelenítik a „Miért?” kérdést a *keresett értelemben*. Ez pedig azért nagy jelentőségű, mert adott a nem-akaratlagos cselekvéseknek egy olyan osztálya, amelyet anélkül vagyunk képesek definiálni, hogy fennállna a körkörösség veszélye, tudniillik, hogy olyan értelemben vegyük a „nem-akaratlagos” fogalmát, amely abba a típusba tartozik, amit a szándék kutatásának kell megvilágítania.

2. A fogalom bevezetésének anscombe-i magyarázata

Megleltük tehát a nem-akaratlagos cselekvések azon osztályát, amely nélkülözi a „nem-szándékolt” értelmet – úgy, hogy egyben ki is zárja a szándékoltságot azáltal, hogy érvényteleníti a releváns értelemben vett „Miért?” kérdést –, s amelybe a tisztán fizikai leírás alatt vett testi mozgások tartoznak. Feladatunk Anscombe elgondolását követve az, hogy anélkül határozzuk meg ezt az osztályt, hogy a „szándékolt”, „akart”, „akaratlagos” és „nem-akaratlagos” fogalmakat használnánk – a már említett indokok miatt. Ezen a ponton érkezőnk el a „megfigyelés nélküli tudás” fogalmához. Anscombe szerint ugyanis a saját testi mozgások osztályát úgy lehet leírni a fenti szándék-típusú fogalmak nélkül, hogy elhatároljuk az egy emberről igaz egyedi dolgok azon osztályát, melybe tartozó dolgok sajátossága az, hogy *megfigyelés nélkül* tudjuk őket. Ez Anscombe kritériuma arra vonatkozóan, hogy a „Miért?” kérdést kizáró nem-akaratlagos cselekvéseket jellemezze. De mit is jelenhet pontosan az Anscombe által bevezetett „megfigyelés nélküli tudás”, s miért éppen ez a jellegzetessége a tárgyalt nem-akaratlagos cselekvéseknek? Miért lehet segítségünkre a szándékmagyarázatban?

A megfigyelés nélküli tudást Anscombe először is úgy határozza meg az *Intention* 8.§-ában, mint olyan *tudást*, amellyel saját testi mozgásainkról rendelkezünk.²⁰ Egy embernek ilyen *tudása* van például lábai helyzetéről – állítja Anscombe –, hiszen nincsen semmiféle *érezhető jel* (például bizsergés, nyomásérzés a combban), ami, megfigyelve azt, megmutatná neki azok pozícióját. Első olvasatra kissé furcsának tűnhet Anscombe azon megállapítása, miszerint:

19 Anscombe 1957, 13. o.

20 „Szintén megfigyelés nélküli tudásunk van egy mozgás okáról, amikor például belefogunk valamibe.” Anscombe 1957, 4. o.

Ha elkülönítve leírható érzésekről beszélhetünk, melyekkel bírni valamilyen értelem-ben kritérium arra, hogy állítsunk valamit, akkor beszélhetünk e dolog megfigyeléséről; ez azonban általában nincsen meg, amikor lábunk helyzetéről tudunk.²¹

Azonban még ennél is tovább megy, és azt állítja, hogy combunk helyzetét nem *pusztán képesek vagyunk* ily módon *megmondani*, meghatározni, hanem egyenesen *tudjuk*, tudásunk van róla. Ezt pedig azzal indokolja, hogy lehetőségünk van a tévedésre.²² Anscombe gondolatmenete arra utal, hogy egyetért abban Wittgensteinnel, hogy a tudás előfeltételezi vagy magában foglalhatja a hiba lehetőségét (ellentétben a tudásra vonatkozó karteziánus nézettel, amely kizárja a kétely vagy a hiba lehetőségét.)²³ Egy fájó testrész helyére vonatkozó kritérium mind viselkedési (ápolás, sántítás, rámutatás a pontra stb.), mind nyelvi. Ha ezek a kritériumok túl gyakran válnak szét, a fájdalom helyének fogalma megváltozhat vagy érvénytelené válhat; és, ha adott esetben a nyelvi kritérium és a viselkedési kritérium összeütközésben áll egymással, nehéz lesz a teljes jelenségnek értelmet adni. Legalábbis bonyolult lesz megérteni az adott személy kijelentését.²⁴ Úgy tűnik tehát, hogy Anscombe részben Wittgenstein tudásról alkotott nyelvfilozófiai módszerét viszi tovább. De térjünk vissza a dolgok azon osztályára, amelyekről Anscombe szerint tudásunk van. Ezek azok a – tisztán fizikai leírás alatt vett – mozgások, amelyeket szerinte megfigyelés nélkül tudunk. A fogalom első értelmezése tehát a következő: „megfigyelés nélkül” tudunk valamit, ha ténylegesen tudjuk azt, és nincsen semmilyen elkülöníthető érzékelési történet, amelynek alapján tisztában vagyunk vele.²⁵

Mielőtt rátérnék az elkülönítve leírható érzékelés problémájára, a megfigyelés nélküli tudás egy Anscombe által kiemelt másik esetére szeretném felhívni a figyelmet. Eszerint megfigyelés nélküli tudással rendelkezünk az egyes mozgások okairól is. A korábbi nem-akaratlagos cselekvésre vonatkozó példák között szereplő „perisztaltikus bélmozgás” nem tartozik ide, mivel arról kizárólag megfigyelés útján lehet tudomásunk. Márpedig ezt Anscombe vizsgálódása lelegején elutasította, hiszen ez a „Miért?” kérdés egy olyan értelme, amely kizárja azt, hogy feltehessük a cselekvésre vonatkozóan. A perisztaltikus bélmozgás, és az ehhez hasonló mozgások így olyan nem-akaratlagos mozgások, amelyeknek az *okát is* kizárólag megfigyelés által tudjuk. Ezzel ellentétben állnak az olyan mozgások, amelyek *okával* „megfigyelés nélkül” vagyunk tisztában.²⁶ Adott

21 Anscombe 1957, 12. o.

22 Az ezt alátámasztó „fájdalom példájának” részletes kifejtését lásd: Anscombe 1957, 14. o.

23 Teichmann 2008, 19. o. A karteziánus elgondolás és az anscombe-i tudás-értelmezés közötti kontrasztra a későbbiekben – az elkülönítve leírható érzékelések kapcsán – térek ki.

24 Vö. Teichmann 2008, 19. o.

25 Vö. Speaks 2004, 6. o.

26 Amikor például a krokodil hangjára hirtelen hátrahökölünk. Nem figyelünk arra, hogy a hang miatt ugjunk el (még ha magát a hangot érzékeljük is), mégis tudatában vagyunk annak, hogy az volt elugrásunk oka. Vö. Anscombe 1957, 15. o.

azonban a nem-akaratlagos mozgásoknak egy olyan osztálya, amelybe tartozó dolgokat *megfigyelés nélkül* tudjuk (izomrágások, reflex-rúgás), ellenben a mozgás *okát* kizárólag *megfigyelés által* ismerhetjük. Itt nincs értelme a cselekvésre vonatkozó „Miért?” kérdés feltevésének, hiszen az érvénytelenedik azáltal, hogy a cselekvési okot megfigyelés alapján tudom csak azonosítani.

Mármost foglaljuk össze, hogy eddig a pontig a megfigyelés és nem-megfigyelés szempontjából milyen csoportokat tudunk elhatárolni a *nem-akaratlagos* mozgások osztályán belül:

1. azon nem-akaratlagos mozgások, ahol a mozgásokról megfigyelés nélküli tudásunk van, a kiváltó okot viszont megfigyelés által tudjuk; pl.: elalváskori izomrágások,
2. azon nem-akaratlagos mozgások, ahol a mozgásokról kizárólag megfigyelés útján tudunk; pl.: perisztaltikus bélmozgás,
3. azon nem-akaratlagos mozgások, ahol az okról megfigyelés nélküli tudásunk van; pl.: amikor a krokodil hangjára hirtelen hátraugrunk.

A három csoport közül az *első* – a korábban Anscombe által a nem-akaratlagos mozgásokra hozott példák közül a b.) csoportba tartozó – az, amely érvényteleníti a keresett értelmű „Miért?” kérdést. Ez az osztály *anélkül* írható le, hogy előbb megvilágítottuk volna a nem-akaratlagos (nem-szándékolt értelemben vett) fogalmát – mondja Anscombe.²⁷ Ezen a ponton emlékezzünk vissza, hogy mi is volt az a két eset, amely Anscombe szerint a releváns értelemben vett „Miért?” kérdés feltevésének elutasítása:

- a.) Azok az esetek, melyeknél a válasz: „nem tudtam, hogy ezt teszem”.
- b.) Azok az esetek, melyeknél a válasz: „nem-akartam”, de csakis olyan értelemben, amely a fenti 1. csoportba tartozik. Tehát az *új definíció*: azok az esetek, amelyeknél a cselekvőnek megfigyelés nélküli tudása van arról, amit csinál, de nincsen megfigyelés nélküli tudása ezen cselekvés okáról.

A fenti két eset tehát kizárja a szándékosság lehetőségét, mivel a „Miért?” kérdés feltevésének elutasítása. A további érvmenetet – Anscombe-ot követve – arra alapozom, hogy a megfigyelés nélküli tudás és a szándékos cselekvés között valamiféle szükségszerű kapcsolat áll fenn.²⁸ Maga Anscombe is azt állítja a 8.§-ban, hogy a szándékos cselekedetek a megfigyelés nélkül tudott dolgok egy alosztályát képezik. A bél perisztaltikus mozgását úgy határozza meg, mint *nem szándékosat*, amelyről csak *megfigyelés általi tu-*

²⁷ Anscombe 1957, 15. o.

²⁸ Ahogy emellett Speaks is elköteleződik. Vö. Speaks 2004, 7. o.

dásunk van. Márpedig ha ez a helyzet, akkor a „Miért?” kérdést elutasító fenti b.) választ az alábbiak szerint módosíthatjuk:

- b.1.) azok az esetek, amikor valakinek nincs megfigyelés nélküli tudása a cselekvésről,
- b.2.) azok az esetek, amikor valakinek megfigyelés nélküli tudása van arról, amit csinál, de nincs megfigyelés nélküli tudása arról, hogy mi okozta a cselekvést.

Tehát a releváns értelemben vett „Miért?”kérdés elutasításra kerül, ha a két fenti feltétel (b.1., b.2.) közül bármelyik teljesül. Most kanyarodjunk vissza a szándékos cselekvés eredeti meghatározásához: Valaki szándékosan cselekszik, ha cselekvésére vonatkozóan feltehető a „Miért?” kérdés egy bizonyos értelemben. Ez a megfigyelés nélküli tudás vonatkozásában az alábbiit jelenti:

Valaki szándékosan teszi X-et, ha:

- a.) Megfigyelés nélkül tudja, hogy X-et teszi.
- b.) Megfigyelés nélkül tudja az okát X megtételének.

Ezen megállapítások megtétele után természetesen a fő kérdés az, hogy mit is jelent megfigyelés nélkül tudni a cselekvésünkről, vagy annak okáról?

3. A megfigyelés nélküli tudás kezdetleges meghatározása

Térjünk vissza arra, milyen leírást is ad Anscombe kezdetben a megfigyelés nélkül tudott mozgások osztályáról.

Ezek azok a dolgok, melyeket valaki megfigyelés nélkül tud, tehát nincsen semmiféle érzéki benyomás, amely alapján kijelenthetné például azt, hogy be van hajlítva a lába. Nincs semmilyen elkülönítve leírható érzékelése erre vonatkozóan. Ennél tovább ne is menjünk egyelőre, hanem próbáljuk meg értelmezni ezt a „definíciót”. Anscombe azon megállapításból indul ki, hogy a megfigyelés által ismert dolgokról nincs igazi tudásunk, míg a nem-megfigyelés általi dolgokról van. Mit is jelent a megfigyelés? Megfigyelésről általában akkor beszélünk, amikor érzékszerveinket működtetjük, s ezeken keresztül érzéki benyomásokra teszünk szert, amikor tárgyakat észlelünk, a világról szerzünk tapasztalatokat. Anscombe az általános megközelítés helyett az *elkülönítve leírható érzékelések* speciális elméletét vezeti be.²⁹ Eszerint, ha valamiről megfigyelés által számolunk be, akkor ez a megfigyelés annyit jelent, hogy

²⁹ Anscombe 1957, 15. o.

rendelkezünk egy *elkülönítve leírható érzékeléssel*. Van valamilyen érzéki benyomásunk, amelyet függetleníteni tudunk az adott ténytől. Erre a liftben való lefelé haladás példáját hozza fel: amikor lefelé haladunk a liftben, akkor furcsa, „süllyedő” érzésünk van a gyomrunkban. Ez egy érzéki benyomás, melyre odafigyelünk, amikor a lift lefelé visz minket. Anscombe szerint ezt az érzést elkülöníthetjük magától a liftben való lefelé haladástól. Teichmann ezt a következő példával illusztrálja: képzeljünk el egy világot, ahol nem léteznek liftek. Egy liftek nélküli világban is rendelkezhetnek az emberek a „süllyedő érzéssel a gyomorban”. (Gondoljunk csak arra, amikor például egy autóban ülünk és szerpentinen haladunk lefelé; ezt is pont ilyen érzés kíséri.) Azonban például a reflex-rúgás érzését nem tudjuk elképzelni egy olyan világban, ahol nincsen reflex-rúgás.³⁰

A későbbiekben kitérünk arra, hogy a megfigyelést miért utasíthatjuk el annak kritériumaként, hogy tudjuk, mit teszünk szándékosan, egyelőre azonban térjünk vissza a nem *elkülönítve leírható* dolgok csoportjához. A reflex-rúgásról valóban nincsen olyan *elkülönítve leírható érzékelésünk*, mint amilyen például a liftben való lefelé haladás esetén a „süllyedő érzés a gyomorban”, mely más történésekhez, cselekvésekhez is köthető. Ez így önmagában úgy gondolom, nem okoz különösebb problémát. Annál inkább elgondolkodásra késztet bennünket, hogy miért van szükség *elkülönítve* és *nem különítve leírható érzékelésekről* beszélni? A válasz abban keresendő, hogy a kutatás célja egyelőre az, hogy leírást adjunk a megfigyelés nélküli dolgok osztályáról. Mármost, elfogadhatónak látszik azon kijelentés, hogy az olyan mozgásokról, mint az elalváskori izomrágások vagy a reflex-rúgás, megfigyelés nélküli tudásunk van. Következő lépésként Anscombe megállapítja, hogy ezekről a mozgásokról *nem különítve leírható érzékelésünk van*. Ez azt jelenti, hogy a reflex-rúgás érzékelése (nem érzése!), és maga a reflex-rúgás nem elválasztható egymástól. Azonban elevenítsük fel, hogyan is jellemezte Anscombe a reflex-rúgást és a vele egy csoportban lévő mozgásokat: olyan *nem-akaratlagos cselekvések*, amelyekről megfigyelés nélküli tudásunk van, azonban nincsen egy megfigyelés nélkül ismert ok. S ez a *nem-akaratlagos cselekvések* azon csoportja, amely *érvényteleníti* a keresett értelemben vett „Miért?” kérdés feltevését, a korábban megadott okok miatt. Mielőtt rátérnék arra, hogy az *elkülönítve leírható érzékelések* betöltene-e valamilyen szerepet a szándékos cselekvések leírásában is, a megfigyelés által és megfigyelés nélkül tudott dolgok közötti különbségtevessel kapcsolatban szeretnék egy nézetet bemutatni. Nevezetesen Braybrooke értelmezését, s a felvetéseire adott anscombe-i választ szeretném röviden rekonstruálni.³¹

30 Teichmann 2008, 13. o.

31 Vö. Braybrooke et al. 1962, 49–54. o.; Anscombe 1962, 55–58. o.

3.1. Elkülönítve és nem-elkülönítve leírható érzékelések

Braybrooke cikkében Anscombe azon, az *Intention*-ban tett megkülönböztetéséből indul ki, amely azon dolgok között áll fenn, melyeket „elkülönítve leírható érzékelések”, illetve melyeket „nem elkülönítve leírható érzékelések” által ismerünk. Az előbbihez tartozik a már említett liftben való lefelé haladás példája, utóbbira pedig *lábaink helyzetének tudása* hozható fel példaként, de ide sorolható még a reflex-rúgás is.³² Az elkülönítve leírható érzékelések, miként Anscombe állítja könyvében, a megfigyelés által tudott dolgok osztályát jellemzik, míg a nem elkülönítve leírható érzékelések a megfigyelés nélkül tudott dolgok osztályának sajátjai.

Braybrooke szerint mindkét fajta érzékelésnek kapcsolódnia kell bizonyos érzésekkel, érzetekkel való rendelkezéshez, a megfigyelés nélkül tudott dolgok osztályát illetően is. Ebből kiindulva úgy gondolja, hogy a megfigyelés által, és a megfigyelés nélkül ismert dolgok megkülönböztetésének alapja nem az, hogy az érzékelések elkülönítve leírhatóak-e, hanem az, hogy azok a „fogódzók” (egyfajta érzéki segítség), amelyek által a tényeket felfedezzük, megoszthatók-e a különböző megfigyelők számára, vagy sem. Példaként a keresztbe tett lábak esetében a nyomás, súly stb. érzését említi. Ezzel azt a nézetet akarja alátámasztani, amely szerint a megfigyelés nélkül tudott dolgok esetében is beszélhetünk érzésekről, melyeket az a tapasztalat szolgáltat nekünk, amelyet képtelenek volnánk figyelmen kívül hagyni. Más kérdés, hogy ha valóban ezen az állásponton van, miként tud elszámolni a nem elkülönítve leírható érzékelésekről adott esetben – hiszen ezek lényege pont abban rejlik, hogy nem különítünk el olyan érzéseket, mint például a nyomásérzés, hallás stb.³³ Braybrooke tulajdonképpen a *megosztott*, és a *nem megosztható* fogódzók közti eltérésre helyezi a hangsúlyt, ezt téve a megkülönböztetés alapjává. Magyarázata szerint elkülönítve leírható érzékelésekről akkor beszélünk, amikor megosztott vezérfonalak állnak a rendelkezésünkre. Ettől különböznek a nem elkülönítve leírható érzékelések annyiban, hogy itt a fogódzók nem megosztottak, nem megoszthatóak. A szándékos cselekvés esetére vonatkoztatva: csak a cselekvő számára állnak rendelkezésre azon fogódzók, amelyek által a valódi szándékának egy leírását nyújthatja. Senki más megfigyelései nem képesek megállapítani, hogy milyen cselekvés szándékozott a cselekvő végrehajtani, hacsak éppenséggel nem találja el azt a leírást, ami a cselekvő elméjében volt a szándék kivitelezésekor. Braybrooke értelmezésében véleményem szerint annyit tesz a „nem elkülönítve leírható” terminus, hogy olyan *érzéki segítség* áll rendelkezésünkre, melyet ésszerűen képtelenek vagyunk megosztani másokkal, így csak mi magunk lehetünk annak birtokában. Anscombe Braybrooke-nak adott

32 Lábaink helyzetének tudása azonban különbözik a reflex-rúgástól, ennek magyarázatára a későbbiekben vállalkozom.

33 Nem arról van szó, hogy nem lehetne ilyeneket elkülöníteni. Nem az érzések elkülönítésén, hanem sokkal inkább azok megragadhatóságának, leírásának elkülönítésén van a hangsúly.

válaszából azonban kiderül, hogy ez a fajta magyarázat alapvetően téves, s nem ebben áll a megfigyelés nélkül tudott dolgok osztályának definiálása.

Anscombe a „Sensations of position” legelején tisztázza, hogy a megfigyelés nélkül tudott dolgok esetében fogódzók nélküli tudásról beszél; és tagadja, hogy a Braybrooke által felvetett gondolat „nyilvánvaló ténye lenne a közös tapasztalatnak”.³⁴ Ami szerinte Braybrooke-ot félrevezethette az értelmezésében, az a következő kijelentés volt: „az az érzékelés, amivel a térdre mért ütést követő reflexrúgáskor rendelkezik valaki.”³⁵ Mindezzel Anscombe nem arra akart utalni, hogy testi mozgásainkat és helyzeteinket egyéni megfigyelés útján tudjuk. Hiszen így nem is lenne értelme a megfigyelés által és megfigyelés nélkül tudott dolgok megkülönböztetésének. Mivel az érzékelés nem elkülöníthető, nem is beszélhetünk megfigyelésről Anscombe szerint. Braybrooke azt feltételezte, hogy Anscombe azon vezérfonalakat mutatta be, amik nem-elkülöníthető érzékelésekben állnak fenn. Azonban Anscombe, amikor nem elkülöníthető érzékelésekről beszél, akkor ezen azt érti, hogy az érzékelés belső leírása (érezélelési tartalom leírása) ugyanaz, mint a tudott tény leírása. Tehát nem vezérfonal, hanem a kettő, érzékelés és tény, teljes mértékben egy és ugyanaz, nem beszélhetünk érzet-adatokról. Ha a braybrooke-i értelemben vett megfigyelésről beszélnénk, már nem beszélhetnénk nem elkülönítve leírható érzékelésekről, minden érzékelés egyforma lenne. Márpedig egyelőre úgy tűnik, hogy ezek képezik a megkülönböztetés alapját.

Itt érdemes kitérnünk röviden arra, vajon mi lehetett Braybrooke megfontolásának alapja arra vonatkozóan, hogy az elkülönítve leírható érzéseket mindenki számára hozzáférhető tudás biztosítékeként értelmezze. Valószínűleg egyfajta karteziánus megközelítést vélt felfedezni Anscombe elkülönítésében, ami a világosan elkülöníthető (*clare et distincte*) érzések kapcsán talán jogos is lehetne abban az értelemben, hogy valaminek az érzését valami másnak az érzésétől el tudjuk különíteni, és ezen elkülönítés során nem lenne megengedhető a tévedés. Anscombe – bár úgy tűnik, hogy a karteziánus szótár is inspirálta – az elkülönítettséget a leírásokra vonatkoztatta. Valaminek az érzését más érzéstől vagy ténytől elkülönítve nem tudjuk leírni. Ez az elkülönítés azonban nem hordozza magában a tévedhetetlenséget. Nem az érzések elkülönítése tehát a tét – ahogyan azt Braybrooke feltételezte –, hanem az érzékelések megragadhatóságának, leírásának elkülönítése. Anscombe és Braybrooke vitája tehát nagyrészt azon dől el, hogy a megfigyelés nélküli tudás (és a nem-elkülönítve leírható érzékelés) fogalmát alapvetően karteziánus vagy wittgensteiniánus keretbe ágyazzuk. Bár Anscombe némileg átveszi a karteziánus struktúrát, azt mégis saját értelmezésébe helyezi át. Ebből adódhatnak a félreértések.

34 Anscombe 1962, 55. o.

35 Anscombe 1957, 15. o.

Braybrooke és Anscombe vitájából is kitűnik, mennyire fontos rávilágítani arra, hogy pontosan miként is érti Anscombe azt, hogy egyes testrészeink helyzetét, állapotát megfigyelés nélkül tudjuk. Anélkül, hogy a vonatkozó irodalom hosszas tárgyalásába bonyolódnék, a következőket szeretném leszögezni: megfigyelés nélkül ismerjük végtagjaink helyzetét, s testi mozgásainkat abban az értelemben, hogy amikor ezekről beszélünk, nem feltétlenül fordítjuk rájuk figyelmünket. Több filozófus többféle-képpen próbált ellenvetni Anscombe-nak – így a már tárgyalt Braybrooke is. Jones például azzal érvel, hogy ha már a lábaink helyzetéről megfigyelés nélküli tudásunk van, miért nem áll ez a fajta tudás például a veséink helyzetére is? Nos, korábban már láthattuk, hogy ennek elvetésére Anscombe-nak jó indokai vannak.³⁶ Mivel a „megfigyelés nélküli tudás” esetének e kezdeti leírása önmagában még nem fog minket elvezetni a szándékos cselekvés magyarázatához, a testhelyzeteket és testi mozgásokat érintő kérdésekre a továbbiakban fogok visszatérni, most azonban haladjunk előre az értelmezések bővítésében.

Braybrooke és a hozzá hasonló álláspontot képviselők érveit ezennel elvetendőnek tekintem a helyes értelmezés szempontjából, azonban az általa felvetett gondolat rögtön felhívhatja a figyelmünket egy fontos tényezőre a vizsgálódásunkkal kapcsolatban. Bár félreértelmezte Anscombe különbségtévesztését az elkülönítve és nem elkülönítve leírható érzékelésekkel kapcsolatban – annak alapján, hogy mindkét esetben érzések meglétével számolt –, annyiban igaza volt, hogy a cselekvő rendelkezik bizonyos tudással a szándékos cselekvéséről, amellyel senki más nem rendelkezik. Úgy tűnik, hogy megfigyelés nélküli tudásunk végtagjaink helyzetéről valamilyen már meglévő, intuitív tudás. Kanyarodjunk most vissza a reflex-rúgás esetéhez. Azt már tisztáztuk, hogy ez a „Miért?” kérdés elutasításának esete, mert az okot *nem* megfigyelés nélkül ismerjük. Lábaink helyzetét Anscombe szerint szintén megfigyelés nélkül tudjuk, elkülönítve leírható érzékelés nélkül. Mi a helyzet ebben az esetben az okkal? Ha rákérdeznek, milyen helyzetben vannak a lábaim, akkor megfigyelés nélkül tudok válaszolni erre. Más kérdés, hogy megfigyelhetem azok állapotát az érzékszerveimmel, de ekkor már bizonyos képességeimet aktivizálnám, szinte ugyanazon megfigyelés alapján számolnék be a helyzetükről, mint azt a kívülállók tennék. Az észlelés alapján következtetnék arra, mi a cselekvésem. Ez érvénytelenítené a „Miért?” kérdést, mivel bizonyítékon alapuló felelet volna. Nem arról van tehát szó, hogy a szándékos cselekvésekről való beszámoló alkalmával nem támaszkodhatunk a tapasztalatra – hiszen sok esetben ennek alapján dönthetjük el, hogy sikeresen kiviteleztük-e a cselekvésbeli szándékunkat –, hanem arról, hogy nem ezek alapján válaszolunk a kérdésre.

36 Vö. Jones 1961, 134. o.

4. Megfigyelés nélküli tudás a szándékos cselekvés magyarázatában

A bizonyítékon alapuló válasz a „Miért?” kérdésre tehát érvényteleníti annak feltevését. A probléma azonban az, hogy a cselekvésre vonatkozó „Miért?” kérdésre adott, nem bizonyítékon alapuló válasz még nem szükségszerűen indok a cselekvésre.³⁷ Vannak ugyanis olyan esetek, ahol az ok és az indok közötti különbségtéves igencsak problémás. Gondoljunk csak vissza arra az esetre, mikor valaki lelöki a csészét az asztalról. Ekkor a *cselekvés okáról megfigyelés nélküli tudásunk* van. Tehát nem minden olyan cselekvés, melynek okáról megfigyelés nélkül tudunk, szándékos, mivel nem feltétlenül szolgáltat indokot a cselekvéshez. Itt érzünk el a „mentális okozás” problémájához. Célunk az, hogy megkülönböztessük ezt a szándéktól; a következőkben Anscombe ezen gondolatmenetét mutatom be vázlatosan.

Anscombe szerint amikor a „Miért?” kérdést feltesszük a cselekvéseinkre vonatkozóan, sok esetben nem a cselekvésünk indokát adjuk meg, hanem egy okot, amely azonban távol áll a szándékmagyarázattól. Ilyenkor nem is lehetünk teljesen biztosak abban, hogy feleletünk a cselekvés indokát, vagy „csak” egy okot foglal magában. Erre olyan példákat hoz fel, amelyeket a mentális okozás problémakörébe sorol. Amikor például valaki azért ugrik egyet, és löki le hirtelen a csészét az asztalról, mert meglát egy arcot az ablakban, és ettől megijed. Ekkor a cselekvésünk okáról megfigyelés nélkül tudunk.³⁸ Anscombe elutasítja a szándékok „mentális okozati” megközelítését, azt, hogy a mentális okozásnak szerepe volna a szándékos cselekvések magyarázatában, az indokadásban. Teszi ezt többek között azért, mert szerinte – Wittgenstein álláspontjához hasonlóan – meg kell különböztetnünk bizonyos érzések (például félelem, düh) okát annak tárgyától; a mentális okokat a motivációktól. Az „elugrás” és a csésze lelökésének esetében az ijesztő arc az ablakban egyben okként és tárgyként is felfogható. Anscombe egy másik esetet is említ, amikor egy gyerek meglát egy vörös ruhadarabot a lépcsőfordulóban, és megkérdezi a dajkájától, hogy mi az. Az ő válasza erre az, hogy „egy darab szatén” [*a bit of satin*], amit azonban a gyermek „egy darab Sátán”-nak [*a bit of Satan*] ért. Félelmének tárgya ebben az esetben az a bizonyos darab tárgy lesz, oka viszont dajkájának megjegyzése.³⁹ A cselekvés oka tehát egyben az érzéseink tárgya is lehet, s Anscombe szerint ebből adódhatnak a félreértések és a téves magyarázatok. Arra is felhívja a figyelmet, hogy az ilyesfajta „mentális okozás” Hume egyik okság-definíciójával sem szükségszerűen koherens.

Azt gondolhatnánk, hogy valaki megadja a szándékát azzal, hogy megemlíti a vágját, amely az adott cselekvésre vitte. De nem minden esetben találunk ilyesmit, és még ha

37 Anscombe 1957, 4. o.

38 Ez hasonlatos egy William James által említett esethez, amikor is egy gyerek megijed a vonat érkezésétől. Vö. James 1890, 488. o.

39 Anscombe ehhez még azt is hozzáteszi, hogy a félelem oka lehet a félelem tárgya, de – ahogy Wittgenstein is megjegyzi – ez „nem olyasmi, mint a félelem oka.” Vö. Anscombe 1957, 16. o.

találunk is, akkor sem biztos, hogy cselekvésünket ilyen módon kellene megmagyaráznunk. Például amikor kopogtatnak az ajtónkon, nem valószínű, hogy bármilyen különösebb vágy vezérel minket arra, hogy kinyissuk, de ha mégis, akkor is van számos eset, amikor semmi ilyesmiről nem tudunk beszámolni. Egy mentális oknak továbbá nem kell mentális eseménynek lennie, mint például egy kép, érzés vagy gondolat; a példánál maradva: lehet csupán egy kopogás az ajtón.⁴⁰ Ha pedig nem egy mentális esemény, akkor olyasmi kell, hogy legyen, amit a személy észlelt. Egy mentális ok az, amit akkor írunk le, ha azt kérdeznék tőlünk, hogy mi alakította e cselekvést, gondolatot vagy érzést a részünkről, mit láttunk, hallottunk, éreztünk stb.; vagy milyen ötletek, képek merültek fel elménkben és vezettek ehhez és ehhez?⁴¹ Ezekre már utaltam a dolgozatban, s véleményem szerint ezek a dolgok is a megfigyelés esetei, tehát kizárhatjuk őket a szándékos cselekvés jelen magyarázatából. Azokban az esetekben azonban, amikor a *cselekvés okát megfigyelés nélkül tudjuk*, nem mindig világos, hogy egy mentális okkal, motivációval, vagy egy szándékkal, cselekvésre való indokkal van-e dolgunk. Anscombe szerint egy cselekvést bármiféle vágy nélkül végrehajthatunk. Az a szándék, amelyet vágyként fejezünk ki, nem feltétlenül mondható mentális oknak. Sok olyan esetet találhatunk, ahol nem azért cselekszünk szándékosan, mert egy vágy vezérel minket.⁴² A mentális ok mint olyan, önmagában nem lényeges – mondja Anscombe – a fontos az, hogy megkülönböztessük azt a motivációktól, a szándékoktól. Már csak azért sem tölthet be lényegi szerepet jelen vizsgálódásunkban, mert amint a példák alapján is láthatunk, mentális okokkal magyarázhatunk szándékos és akarattalan cselekvéseket is. Hogyan számolhatunk hát be a cselekvésre való indokunkról megfigyelés nélkül? Mit is jelent ez? Már megállapítottuk, hogy ez nem valamiféle külső érzéki, vagy belső észlelési folyamattal van összefüggésben. Tehát nem valamiféle – nevezzük így – szemlélődő, teoretikus tudással állunk szemben. Természetesen a szándékos cselekvés meglehetősen komplex ahhoz, hogy ennek a tudásnak a lehetőségét teljes mértékben kizárjuk a cselekvési láncolatból, de látni fogjuk, hogy nem ez a fajta tudás, s nem is valamiféle propozíciós tudás lesz az, amely magát a cselekvésbeli szándékot meghatározza.

Cselekvéseinket tekintve – Anscombe szerint – kétféle tudással rendelkezhetünk. Előző tudásunk alapja lehet a megfigyelés. Tudni, mit teszünk – megfigyelés nélkül –, azonban nem tartozik ide. Ez sokkal inkább az a tudás, amit gyakorlati tudásnak nevezhetünk.⁴³ Arról, hogy mit teszünk, valamiféle intuitív, belső tudásunk van, amely független mindenféle észleléstől. Anscombe példái közül ide sorolható az az eset, amikor valaki bekötött szemmel ír meg egy levelet. Függetlenül attól, hogy nem látja, mit ír le, tudja,

40 Anscombe 1957, 17. o.

41 A mentális okozás anscombe-i problémáját részletesen Teichmann tárgyalja „Mental Causes and Effects” c. cikkében (Teichmann 1961.)

42 Vö. Bayne 2011, 53. o.

43 Teichmann példának hozza Theophrastus esetét, aki miközben mondott valamit, egészen más dolgot jegyzett le. Teichmann 2008, 22–23. o.

hogy mit jegyez le a papírra.⁴⁴ Azt, hogy ténylegesen, a külső szemlélő számára is ellenőrizhető módon mit cselekszünk, már észlelés, megfigyelés útján tudjuk, de a cselekvési indokainkról való beszámolóban ezen észlelések Anscombe szerint nem játszanak lényegi szerepet. Észlelések alapján tudni, mit tesztek, inkább egyfajta igazolásnak, de még inkább következtetésnek számít. Ahhoz, hogy tudjam, mi a szándékom, nem szükséges a megfigyelés.⁴⁵ A megfigyelés csak abban segít, hogy végigkísérhessük, hogy azt a cselekvést hajtjuk-e végre, ami szándékunkban állt, amit megpróbáltunk kivitelezni, de magának a cselekvési szándéknak a meghatározása nem ettől függ. Mondhatnánk úgy is – Hanna Pickard szóhasználatával élve – hogy az észlelés által belülről ellenőrizzük, „jó úton haladunk-e” a szándékolt cselekvés kivitelezésében.⁴⁶ Ezt nevezhetjük egyfajta gyakorlati tudásnak, amelyről megfigyelés nélkül van tudomásunk.

5. Megfigyelés nélküli tudás mint „gyakorlati tudás”

A „megfigyelés nélküli tudás” azonban – legalábbis eddig a pontig – túl tág fogalomnak tűnik ahhoz, hogy csak a szándékos cselekvések tartozzanak bele; több nem-akaratlagos cselekvést is ide sorolhatunk, amelyeknek okát megfigyelés által tudjuk. Azonban még azok között a cselekvések között is akadnak kétes esetek, amelyeknek okát megfigyelés nélkül ismerjük, gondoljunk csak a mentális okozás problémájára.⁴⁷ Éppen ezért elkerülhetetlen, hogy valamiképpen szűkítsük a megfigyelés nélküli tudott dolgok csoportját annak érdekében, hogy megtaláljuk azt az értelmét, amely nagy valószínűséggel csak a szándékos cselekvésekre alkalmazható. Ezt az értelmet pedig a – véleményem szerint a megfigyelés nélküli tudott dolgok egy alosztályaként értelmezhető – gyakorlati tudás fogalma szolgáltatja. Anscombe ennek eseteire különféle példákat hoz fel: a fal sárgára festése, az ablak kinyitása, a csónak ellökése, a bekötött szemmel való írás.⁴⁸ A cselekvés *kimenetele*, a történet az, amely megfigyelés által tudott, de maga a cselekvésbeli szándékom nem az; utóbbi számomra közvetlenül hozzáférhető, mint ahogyan közvetlen tudásom van a testhelyzeteimről is. A szándékomat nem megfigyelem, a cselekvésemről (ilyen értelemben) nem megfigyelés alapján tudok. Mindez természetesen nem zárja ki a megfigyelést (amely nem arra vonatkozik, hogy mit tudok, hogy tesztek, hanem, hogy mi történik). A

44 Vö. Anscombe 1957, 53. o., 82. o.

45 Erre kitűnő példa Kevin Falvey „Darjeeling tea példája”. Vö. Falvey 2000, 28. o.

46 Pickard 2004, 203. o.

47 Ide sorolható Anscombe példái közül a „csésze lelökése” és a „krokodil hangjára történő hátrahökölés” is.

48 Vö. Anscombe 1957, 50–51., 53–54., 82. o. A példák mindegyikében leginkább az a vonás közös, hogy a szándékos cselekvésünk végrehajtásakor, a szándékunkról való beszámoló alkalmával nem a cselekvés kivitelezésének sikeressége a döntő, sőt, nem is szükséges, hogy az adott cselekvés végbemenjen. A bekötött szemmel való írás esetében például előfordulhat, hogy már régen nem a papírra írom a szavakat, vagy elfolyik a tinta, mégis azt állíthatom – Anscombe szerint –, hogy a papírra írok szavakat.

megfigyelés mindenképpen valamilyen passzív dologként értékelhető, egyfajta spekulatív, teoretikus tudás alapjaként, amely ha hozzá is segít a cselekvésünk sikerességének ellenőrzéséhez, arra vonatkozó tudásunkat nem szolgáltatja, hogy mi az, amit szándékunk szerint tudunk, hogy teszünk. A cselekvésbeli szándékainknál, s főként a jövőre vonatkozó szándékainknál azonban nem ez a helyzet, ott egyfajta „gyakorlati előtudással”⁴⁹ rendelkezünk cselekvéseinkre vonatkozóan, amely tudás kialakításának aktív résztvevői vagyunk.⁵⁰

Ahhoz, hogy rávilágítsak, mi a konkrét jelentősége az anscombe-i értelemben vett gyakorlati és egyben a szándékokra vonatkozóan megfigyelés nélküli tudásnak, két filozófus, nevezetesen Richard Moran és Brian O’Shaughnessy érvt fogom röviden bemutatni. Kettejük állásfoglalásának főbb elemeit összehangolva kívánok eljutni a dolgozat végső (egyben vizsgálódásunk átmeneti) konklúziójához.⁵¹

O’Shaughnessy fő érve a megfigyelés nélküli tudás feltételezése mellett a következő. Véleménye szerint cselekvéseinket „két világban” értelmezhetjük.⁵² Fizikai cselekvéseink hasonlatosak ahhoz, amikor egyik világ beavatkozik, belép a másik világba. Valamiből – látszólag a semmiből – létrehozunk valamilyen érzékelhető, s ebből a szempontból mindenki számára hozzáférhető dolgot, melyet ezt követően mi magunk is külsőként érzékelünk. Tudatában lenni szándékos cselekedetemnek azonban nem ilyen. Nem ilyen, mivel annak tudása, hogy mi a szándékom, a „saját világomhoz” tartozik. A világgal való kapcsolatot biztosító érzések, érzetek, gondolatok mellett van valami, ami csak hozzám tartozik, olyan értelemben, hogy nem az általam megismert dolgok leképezése bennem, nem azok természetéhez tartozik, hanem olyasvalami, ami „oka annak, amit megragadok”.⁵³ Egyfajta tudatossággal rendelkezem róla, de ennek a tudatosságnak az alapja nem az észlelés, legalábbis nem a megfigyelés értelmében véve. Természetesen, amit teszek, az egy ponton egybeesik a világgal, a „belső” találkozik a „külsővel”, és egybeolvad. A megfigyelésnek tehát ehhez hasonló funkciója lehet. A cselekvés és az észlelés kölcsönösen hatnak egymásra, s kölcsönösen függenek egymástól. De ez csak akkor lehetséges, ha egyikből sem következtetünk konkrétan a másikra, ha saját cselekvéseinket nem megfigyeléseink függvényében magyarázzuk. Mások cselekvéseit a világban vesszük szemügyre, és értékeljük. Más a helyzet azonban saját szándékos cselekvéseinkkel. A másoknak való szándék-tulajdonítás viselkedési alapokon fog nyugodni. Tegyük fel, hogy egy narancsot akarok kivenni a tából. Hogyan fogom meghatározni azt, amit látok, *cselekvőként*? Valahogy így:

49 Vö. Moran 2004, 46. o.

50 Ezt támasztja alá Anscombe „bevásárlólista” példája is (Anscombe 1957, 56. o.), ahol a detektív tévesen tulajdonít a listával rendelkezőnek bizonyos szándékokat.

51 Ettől eltérő értelmezésnek szolgálthat alapot Kieran Setiya érve, ami a ryle-i „tudni, hogyan” fogalom és a „megfigyelés nélküli tudás” terminus között von párhuzamot (Vö. Setiya 2009.). Ennek, valamint a hasonló elképzelést támogató filozófusok magyarázatainak kifejtésére egy másik tanulmányban vállalkozom.

52 Vö. O’Shaughnessy 1963, 367. o.

53 Vö. Moran 2004, 47. o.

„a narancs, amit el akarok érni, a kéz, amivel elérem, a tál, amiben a narancs van.” *S megfigyelőként?* Úgy, hogy „megnézem, hogy vajon elveszi-e (a narancsot). Elképzelem a távot, amit keresztezni fog a kezével.”⁵⁴

A legmeggyőzőbb példa, amelyet O'Shaughnessy hoz a megfigyelés nélküli tudás (a gyakorlati tudás) szándékos cselekvésekkel kapcsolatos védelmében, a következő: képzeljük el, hogy karmesterek vagyunk. Egyszerre számos dologra kell odafigyelnünk: a fűvósokra, a vonósokra, a kottára, a pálcamozdulatokra és így tovább. Cselekvésünk azonban nem abból tevődik össze, hogy figyelmünket a vonósokra irányítjuk, közben nézzük a kottát stb., hanem mindezen aktusok csak összetevői egyetlen szándékos cselekedetnek, a karvezetésnek. Anscombe-hoz visszatérve: ha tudom, hogy A-B-C cselekvése fog elvezetni Z-hez, akkor az, hogy Z-t szándékozom tenni, nem megfigyelésen fog alapulni. Bár a megfigyelés nélküli tudás az, ami azon megfigyelés-alapú tudásom hajtómotorja, hogy ABC vezet el Z eredményhez, s ily módon egy olyan értelemhez, hogy „mi történik”, ez mégis csak úgy értékelhető, ha hozzáteszem: ez az, amit szándékosan teszek. Direkt figyelmet egy személy csak egyetlen dolog felé tud fordítani. Feltéve, ha a megfigyelt dolgok azonos típusúak. Járni és beszélni tudunk egy időben, folyamatosan beszélni és idegen nyelvű szöveget (értve) hallgatni azonban nem, mint ahogyan Észak és Dél felé sem tudunk egyszerre fordulni. Ugyanígy a karmester esetében sem volna lehetséges, hogy cselekvése a különféle megfigyelésekből tevődjön össze. Egyféle leírással rendelkezik cselekvéséről, s a szándék megformálásakor nem azzal van elfoglalva, hogy milyen megfigyelhető összetevőkből áll éppen a cselekvése (ezek már a kivitelezés elkerülhetetlen tényezői). Hogy világosabbá váljon a példa: attól a pillanattól kezdve, amikor azzal vagyunk elfoglalva, hogy megfigyeljük, amit teszünk, vagy még inkább, hogy egy adott történés hozzánk köthető-e, szinte elveszítjük önazonosságunkat. Amikor például szavalunk egy verset, és hirtelen csak a vers szavaira, a hangsúlyozásra kezdünk koncentrálni. Van, aki ekkor elakad a szaválásban.⁵⁵ Mintegy kilépünk önmagunkból, és külső szemlélőként vagyunk jelen. Ekkor egy külső tényként tudjuk csak kezelni a cselekvésünket, s hirtelen „elveszítjük a fonalat”. Többé nem az oka lesz a cselekvésünkről való tudásunk annak, amit megragadunk. Ekkor az egész cselekvés olybá tűnik, mintha egy külső októl függene, vagy nem is mi hajtánánk végre. Saját cselekvésünk megfigyelőjévé válunk, de ezzel egy időben elvesztjük azt az egyensúlyt, amely a külső világ és a saját világunk között fennáll. Olyanok leszünk, mint egy újszülött, aki hirtelen rácsodálkozik a világra.⁵⁶ Mások cselekvéseit sem fogjuk tudni helyén értékelni. Többé nem számolhatunk be úgy cselekvéseinkről, mint amik szándé-

⁵⁴ Vö. O'Shaughnessy 1963, 378–379. o.

⁵⁵ Hasonló példát említ Gilbert Ryle is *A szellem fogalmának* VI. fejezetében, amikor a tudat, az introspekcio–retrospekcio kapcsán vet fel bizonyos problémákat. Ha folyton arra kellene figyelnünk, amit éppen mondunk, akkor nem haladnánk előre a beszédben, mert cselekvésünk a megfigyelésben merülne ki, arra korlátozódna. Vö. Ryle 1999, 217–224. o.

⁵⁶ A példát O'Shaughnessy említi. Vö. O'Shaughnessy 1963, 392. o.

kosak, hiszen nem leszünk annak tudatában, mi is a szándékunk; vagy egyáltalán, mi vagyunk-e azok, akik cselekszünk.

Richard Moran⁵⁷ úgy érvel, hogy egy külső megfigyelő is csak abban az esetben tulajdoníthat szándékot a cselekvőnek, ha tulajdonítani tudja, hogy az megfigyelés nélkül tud beszámolni a cselekvéséről. Máskülönben nem is lenne értelme a kérdésfeltevésnek. Lehet, hogy az introspekciónál más benyomásai lennének cselekvéséről, de ez a beszámoló még semmiféle használható információt nem nyújtana. Kizárólag a megfigyelés alapján egyetlen cselekvő sem képes megmondani, hogy mi az, amit szándékozik. Vagy eltalálná, hogy a mozgások, amiket végez, mire engednek következtetni, vagy tévedne az azonosítás során. De akkor ki döntené el, hogy mit is akart/szándékozott? Magának a tévedésnek sem lenne semmi értelme. Ha feltételezzük, hogy nem tudná megfigyelés nélkül – gyakorlati tudás útján –, hogy mit tesz, akkor a megfigyelő sem láthatna bele semmit a cselekvésébe. Szükséges tehát, hogy a cselekvőnek efféle tudást tulajdonítsunk. Mindez persze nem jelenti azt, hogy a cselekvő mindig tévedhetetlen abban, amit tesz. (Ez nem is feltétel.) Tehát ha megkérdezzük arról, hogy mit csinál, mindig valós (azaz a tapasztalható tényeknek megfelelő, megfigyelés-alapú) információkkal fog nekünk szolgálni normális esetben.⁵⁸ Mégis a cselekvő – nem megfigyelésen alapuló – beszámolója lesz az, amely értelmet ad a cselekvésnek, vagy amely által a megfigyelő által értelmezhetővé válik – így vagy úgy. Amikor a gyakorlati tudás által ismert dolgok elbuknak, érvénytelenednek – mint például a kinyújtottnak mondott, mégis behajlított lábak esetében – a megfigyelés szempontjából, akkor sem a cselekvőnek, sem a megfigyelőnek nem lesznek helytálló leírásai a cselekvésről. Ekkor visszaesünk azon külsőleg igaznak tartott leírások sokaságához, amelyek arra vonatkoznak, hogy mi *történik*, s amelyek közül azonban egy sem fog rámutatni érdemben arra, hogy valójában mi is volt az a szándékos cselekvés, amelyet kivitelezünk (akár helyesek a megfigyeléseink, akár nem). Feltételeznünk kellene egy okot, egy indokot? De vajon mi alapján, amikor korábban már láthattuk, hogy a kettő közötti különbségtétel a hagyományos megközelítések útján ellentmondásokhoz is vezethet? (Lásd: csésze lelökésének példája.)

Mindezek után kanyarodjunk vissza röviden a testhelyzeteink – mint például a lábunk helyzetének – ismeretéhez, amely a „megfigyelés nélküli tudás” fogalmának bevezetésében játszott szerepet. De ide sorolhatnánk bármilyen más egyszerű cselekvést is, amely esetében szintén nem a testi mozgások megfigyelése által számolnánk be egyes pozícióinkról. Bayne ezzel kapcsolatban következő példát hozza: amikor a dombról gurulunk lefelé, akkor ez a „gurulás” semmi esetre sem hasonlatos ahhoz, mint amikor egy szikla gurul le a hegyormon. A szikla nem azért gurul le, mert „le akar gurulni”, nem tudná befolyásolni azt, hogy legurul-

⁵⁷ Moran, 2004.

⁵⁸ Ez a mentális állapotokkal kapcsolatban is felmerül. Vö. Williamson 2000, 22. o. Amikor például látszólag közömbösek vagyunk egy meccs kimenetelét illetően, mégis szánalmat érzünk az iránt, aki veszít. Ez a probléma azonban inkább a tudás mint mentális állapot kérdéskörére világít rá, tudniillik lehetséges-e feltételeznünk a tudást mint mentális állapotot? Amennyiben igen, ez újabb megfontolások alapja lehet.

jon-e. Ellentétben azzal az emberrel, aki szándékosan gurul le a dombon. Mégis, ha pusztán a megfigyelésre hagyatkoznánk, akkor nem tudnánk különbséget tenni a saját „legurulásunk” és a szikla „legurulása” között, nem tudnánk eldönteni, hogy a kettő közül melyik szándékos, lehet-e szándékos egyáltalán. Sőt, még saját „gurulásunk” oka sem lenne egyértelmű, hiszen akarattalanul is legurulhatunk a hegyről – látszólag hasonlóképpen. Ugyanígy, ha bármely testi helyzetünkről vagy cselekvésünkről kizárólag a megfigyelés útján szeretnénk tudomást, akkor vajon eldönthető lenne-e számunkra, hogy mi vagyunk a cselekvők, hogy szándékosan cselekszünk? De ugyanez áll a mentálisan megfigyelt dolgokra is. Vajon onnan tudom, hogy mi a cselekvésembeli szándékom, teszem azt, egy alma megevésénél, hogy mérlegelem az almaevésre vonatkozó vágyaimat, vagy egészen másfajta tudásról kell beszélünk? Amiről a cselekvőnek valójában tudása van, az a szándékos cselekvése, s erről megfigyelés nélkül tud.⁵⁹

Anscombe az *Intention*-ben tulajdonképpen – amint azt már említettük – kétféle tudástípust különít el. Az egyik arra vonatkozik, ami a szándékos cselekvésem során „történik”, amelyet megfigyelek, a másik pedig a szándékomra vonatkozó tudásom, amely az előzővel ellentétben nem spekulatív, hanem gyakorlati tudásnak tekinthető. A kétféle tudás nem ugyanannak a tudásnak két leírás alatt, hanem sokkal inkább a tudás két módjáról beszélhetünk ugyanazzal a dologgal kapcsolatban.⁶⁰ De mi teszi a tudás e két módját különbözővé? Ez az, ami Anscombe számára is nehézséget okoz. Ami tudott, az szerinte lényegében ugyanaz. Ez azonban félrevezető lehet. Nyilvánvaló, hogy mind a cselekvésembeli szándékom, mind pedig a cselekvés kivitelezésének nyomon követése egyazon dologra vonatkozik, nevezetesen az adott cselekvésre. De vajon miképpen érthetjük azt, hogy a kétfajta tudás – az arról való tudás, ami történik, amit csinálok, valamint az arról való ismeret, amit úgy tudok, hogy csinálok – egyetlen dologról való tudás? Arról nem is beszélve, hogy a cselekvésem megfigyelése által nyert tudás nem is igazán nevezhető a szándékos cselekvésről való tudásomnak. Maga Anscombe is utal arra, hogy a megfigyelés csak ahhoz segít hozzá minket, hogy ellenőrizhessük, hol tartunk cselekvésünk kivitelezésében, de semmi esetre sem szolgáltat választ a szándékunkra vonatkozó kérdést illetően. Számára nem is feltétlenül fontos a szándék meghatározásánál az, hogy tudjuk, „mi történik” (ettől persze még ezen fog múlni a cselekvés sikeres kivitelezésének kérdése). A probléma azzal, hogy a két tudásfajta egy dologra vonatkozik, az, hogy ha mindegyik alapján másként írhatjuk le a cselekvést, akkor hogyan biztosítható a kettő közötti viszony. Például amikor azt mondom, hogy főzök egy teát, és közben a kávéfőzőért nyúlok, akkor minnek alapján fogom azt mondani, hogy a tea főzésre vonatkozó kijelentésem ugyanarra vonatkozik, mint a szemmel látható cselekvésem? Továbbá mi fogja biztosítani számomra azt, hogy ha a gyakorlati tudásom szerint a szándékom a tea főzésre vonatkozik, akkor valóban teát fogok készíteni – ha egyszer a szándékomnak a leírásakor

59 Vö. Bayne 2011, 87. o.

60 Steven Bayne legalábbis erre hivatkozik az *Intention* vonatkozó paragrafusainak elemzésekor. Vö. Bayne 2011.

csak a megfigyelés nélküli tudásomra hagyatkozom, és ebből a szempontból mellékes, hogy mi lesz a cselekvés végkimenetele, vagy annak egyes lépései.

Ahhoz, hogy még világosabbá tegyük a két tudásfajta – a spekulatív és a gyakorlati – közötti különbségeit, egy anscombe-i példával élünk. Arról már szó volt korábban is, hogy a cselekvő egy bizonyos leírás alatt tud a cselekvéséről. Valaminek a kivitelezése nagyban függ attól, hogy mi a cselekvő (gyakorlati) tudása a cselekvéséről. Ez a fajta tudás nem foglalja magában a vonatkozó cselekvés teljesítését. Akkor is lehet gyakorlati tudásom valamiről, ha éppenséggel a dolgok „nem úgy állnak”, ahogy ennek értelmében „állniuk kellene”. Mint ahogyan Anscombe „mérget pumpáló” emberének is lehet az a meggyőződése, hogy megmérgezi a házban lévőket, holott ők még egy korty vizet sem ittak a csapból.⁶¹ Igaz, ez utóbbi esetben nem érezzük a cselekvő és a cselekvés tervezett kimenetele közötti szoros összefüggést. A gyakorlati tudással szembeni spekulatív tudás azonban a „világban végbemenő” folyamatokra vonatkozik, és mint ilyen, cselekvéseink kivitelezése is ide kell, hogy tartozzon.⁶² Egy másik anscombe-i példát is hozhatunk: egy építés vezetője instrukciókat ad arra vonatkozóan, hogyan építsék fel egy épületnek a falát. Noha ő maga valójában nem is látja a folyamatot, és lehetséges, hogy a cselekvés eredménye nem is az lesz, amit utasításainak kiosztásakor eltervezett, amire számított, mégis azt mondhatjuk, hogy tudással rendelkezik arról, amit tesz, hogy szándékosan cselekszik, és helyesen tudna válaszolni a feltett „Miért?” kérdésre. A szándékos cselekvés előfeltételez bizonyos gyakorlati tudást. Ehhez a tudáshoz nincsen szükségünk a megfigyelésre. Így tehát kétfajta tudással állunk szemben: az első, amellyel arról rendelkezhetek, hogy mi történik (*what happens*) akkor, amikor cselekszem. A másik az arról való tudásom, hogy mit csinálok (*what I do*); ahol is a „cselekvés” gyakorlati tudást feltételez. A szándékos cselekvésekről való tudásom, önmagában, nem feltétlenül gyakorlati tudás, de az, amit tudok, amikor tudom, hogy mit csinálok, előfeltételezi ezt a fajta tudást.

Konklúzió

Dolgozatom első felében igyekeztem szigorúan szöveg-központúan⁶³ rekonstruálni Anscombe azon gondolatmenetét, amely alapján a „megfigyelés nélküli tudás” fogalmának a szándékos cselekvés magyarázatában történő használatáig eljutott. Ahhoz, hogy rávilágíthassunk, miért is tölt be olyan jelentős szerepet e kiemelt fogalom a szándék-

61 Vö. Anscombe 1957, 43–44. o.

62 Ebből rögtön arra következtethetnénk, hogy szándékos cselekvéseink magyarázatakor kézenfekvő lenne mentális okokat megadni. Azt már tisztáztuk, hogy ezek meghatározása nem problémamentes, valamint a legtöbb esetben ezekről is csak megfigyelés által tudunk. Ráadásul a mentális okok, vágyak, akarások mind olyan típusú dolgok, amelyeknek megléte még nem hordozza magában azt, hogy cselekvésünk szándékos, sőt, még ha szándékos is, akkor sem biztos, hogy a cselekvésünk okainak tekinthetjük őket.

63 Vö. Anscombe 1957.

magyarázatban, elengedhetetlen volt a kellő alapok lefektetése. Ennek érdekében első sorban azt kellett látnunk, hogy miféle értelmezés útján jut el Anscombe a szándékos cselekvés ezen kritériumához. Ez pedig nem volt más, mint a „Miért?” kérdés bizonyos keresett értelmére adott lehetséges válaszok feltérképezése. Míután elutasítottuk azokat az eseteket, amelyekben a kérdés feltevése egyértelműen elvethető, eljutottunk azon példákhoz, amelyek esetében a kérdésfeltevésnek már van értelme. Ezen példák vezettek minket a *megfigyelés nélkül tudott* dolgok csoportjához, melyet, mint láttuk, Anscombe – látszólag – egymásnak igencsak ellentmondó magyarázatokkal is felruházott.

Az egyik, egyben bevezető magyarázata a vizsgált csoportnak a testi mozgásokra és testrészek helyzetére vonatkozott. Itt, Braybrooke példáján okulva, elvetettük azt a megközelítést, miszerint végtagjaink pozíciójáról és bizonyos testi mozgásainkról inkább megfigyelés általi tudásunk van, mint megfigyelés nélküli; illetve a bizonyos elkülönítve/nem-elkülönítve leírható érzékelések csak arra szolgálnak, hogy a cselekvőnek sajátosabb hozzáférése legyen a cselekvés során felbukkanó – s egyben cselekvése beazonosítását elvben könnyítő – észleléseihez.

Míndezek után érkeztünk el ahhoz a ponthoz, ahol talán már érthetőbbé vált, mit is akart kifejezni Anscombe a megfigyelés nélküli tudással. Úgy vélem, hogy részletes episztemológiai és nyelvfilozófiai fejtegetések megléte nélkül is elfogadhatjuk, hogy az *Intention*-ben szereplő „megfigyelés nélküli tudás” végső, anscombe-i értelmezésében nem más, mint egyfajta gyakorlati tudás a cselekvéseinkről.⁶⁴ Eszerint cselekvéseinkről nem az általános értelemben vett megfigyelés útján szerzünk tudomást. Bizonyos leírások alatt természetesen számot adhatunk így is a cselekvéseinkről, megfigyelhetünk erre vonatkozó tényeket, vagy felfedezhetünk olyan tényezőket, melyekre nem figyeltünk volna fel cselekvőként adott esetben. Míndezek ellenére azonban – Anscombe okfejtésére alapozva – elmondhatjuk, hogy ezek nem azon esetek, amikor úgy véljük, hogy valamit tudva teszünk, amikor tudásunk van a cselekvésről, amely tudás nem különféle adatokon, érzeteken nyugszik, amelyeket általában a világról beszerzünk. Természetesen fennáll a lehetősége a tévedésnek, tudhatjuk úgy, hogy teszünk valamit, miközben egy külső szemlélő egyáltalán nem ismerné ezt el, hiszen láthatóan nem azt tesszük, amit mondunk. De ez a tévedés csakis a megfigyelt, külső, tehát tiszta szándékleírásban nem szereplő dolgokra vonatkozhat. A cselekvés kivitelezésében hibázhatunk, de attól szándékunk még nem változik meg.

Célom a dolgozatban első sorban az volt, hogy a megfigyelés nélküli tudással kapcsolatban felmerült, a szándékos cselekvés meghatározását tekintve releváns problémákra, Anscombe rendhagyó szándékos cselekvésleírására a lehető legmegfelelőbb interpretációt vázoljam fel. Nagy hangsúlyt fektettem a kezdeti rekonstrukcióra, tettem ezt annak reményében, hogy világosan lássuk, mik is lehetnek a fogalom bevezetését indokló

⁶⁴ Dolgozatom során nem a teoretikus és a gyakorlati tudás között megmutatózó alapvető eltérések kifejtése, és a különféle tudáseméleti megközelítések szándékos cselekvésmagyarázatra történő kivetítése volt a szándékom.

megfontolásainak gyökerei. Megpróbáltam pár általam legelfogadhatóbbnak ítélt értelmezését nyújtani a magyarázatoknak, hogy rávilágíthassak a megfigyelés nélküli tudás – korántsem elhanyagolható – jelentőségére. Úgy vélem, sikerült körvonalaznom és kiemelnem azt a használatot és értelmet, melyet Elizabeth Anscombe művében a vizsgált kifejezés számára megadott, s eloszlatni néhány téves megközelítést.

Felhasznált irodalom:

- Anscombe, G. Elizabeth M. 1957, *Intention*. Blackwell, Oxford.
- Anscombe, G. Elizabeth M. 1962, „On Sensations of Position.” *Analysis* 22/3, 55–58. o.
- Bayne, Steven R. 2011, *Elizabeth Anscombe’s Intention*. La Vergne.
- Braybrooke, David et al. 1962, „Some Questions for Miss Anscombe about Intention.” *Analysis* 22/3, 49–54. o.
- Davidson, Donald 1963, „Actions, Reasons and Causes.” *The Journal of Philosophy* 60, 685–700. o.
- Falvey, Kevin 2000, „Knowledge in Intention.” *Philosophical Studies* 99, 21–44. o.
- Hampshire, Stuart N. 1959, *Thought and Action*, New York–London.
- Hornsby, Jennifer 1980, *Actions*. Routledge & Kegan, London.
- James, William 1890, *The Principles of Psychology*. Dover, New York.
- Jones, O. R. 1960/61, „Things Known without Observation.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 61, 129–150. o.
- Moran, Richard 2004, „Anscombe on ‘Practical Knowledge.’” In J. Hyman – H. Steward (szerk.), *Agency and Action*. Cambridge University Press, Cambridge, 43–68. o.
- O’Shaughnessy, Brian 1963, „Observation and the Will.” *The Journal of Philosophy* 60, 367–392. o.
- Pickard, Hanna 2004, „Knowledge of Action Without Observation.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 104, 203–228. o.
- Ryle, Gilbert 1999, *A szellem fogalma*. Osiris, Budapest.
- Setiya, Kieran 2008, „Practical Knowledge.” *Ethics* 118, 388–409. o.
- Speaks, Jeff 2004, *A guide to Anscombe’s Intention, §§1-31*. URL: <http://www.nd.edu/~jspeaks/mcgill/519-action/anscombe-1-31.pdf> (2009.04.10.)
- Teichmann, Roger 2008, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford University Press, Oxford.
- Teichmann, Jenny 1961, „Mental Cause and Effect.” *Mind* 70, 36–52. o.
- Vesey, G. N. A. 1963, „Knowledge Without Observation.” *The Philosophical Review* 72, 198–212. o.
- Williamson, Timothy 2000, *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press, Oxford. 21–41. o.
- Wittgenstein, Ludwig 1958, *The Blue and Brown Books*. Harper and Row Publishers, New York. 14–15. o., 110–111. o.
- Wittgenstein, Ludwig 1998, *Filozófiai vizsgálódások*. (Ford.: Neumer, K.) Atlantisz, Budapest.

Aspecto

Filozófiai folyóirat

A Magyar Fenomenológiai Egyesület folyóirata

**Megjelent III. száma,
melynek témája az illúzió.**

Számunk tartalmából:

Komorjai: A látszat genezise • **Pintér:** Önámítás, avagy szubjektív igazságaink mátrixa • **Rónai:** A másik illúziója és a megszólítás • **Czétány:** Az immanencia és a transzcendentális illúzió • **Ullmann:** Normalitás és illúzió • **Berkovits:** Kritika és embertudományok: látszat és valóság • **Horváth:** Illúzió és tapasztalat a pszichoszomatikus jelenségek medikalizációjában • **Schreiner:** Anthróposz mainomenosz – az őrjöngés fenomenológiája • **Takács:** Heidegger, Husserl és a kritika • **Deczki:** Homo practicus

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



ELTE BTK
HALLGATÓI
ÖNKORMÁNYZAT



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8296



9 771788 829008

1 2001