

ELPIS

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
2018. XI. évfolyam 1. szám

Ütközéspontok 4.



ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

Az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola lapja

2018. XI. évfolyam 1. szám

Felelős szerkesztő: Rosta Kosztasz

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

A szerkesztőbizottság elnöke: Boros Gábor, a doktori iskola vezetője

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

Borító: Gyarmathy Ákos

Lapterv és tipográfia: Krizsán Viktor

Tördelő: Rókay Attila

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

Nyomta: Prime Rate Kft.

Terjeszti: ELTE Eötvös Kiadó

ISSN 1788-8298

Készült 2018 májusában 150 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának,
illetve a DOSz FiTO támogatásával.

Tartalom

ELŐSZÓ.....	3
-------------	---

ÜTKÖZÉSPONTOK 4.

HERNER MÁTÉ: A növények titkos élete – a ετερον ζῶον helye és szerepe a <i>Timaiosz</i> élő világában.....	7
---	---

SMRCZ ÁDÁM: A hipotetikus szükségszerűség szerepe Francisco Suárez végzetfogalmában	19
--	----

KISS KATA DÓRA: Hogyan válik az anatómia sorssá? A freudi pszichoanalízis feminista recepcióiról	31
---	----

LÁSZLÓ LAURA: Az elidőzés tere. A hipotipózis mint szövegkompozíciós elem	43
---	----

KINTLI BORBÁLA: Innen és túl. Művészetmegközelítések a lévinasi életműben.....	57
--	----

FAZAKAS ISTVÁN: Marc Richir és a fenomenológia új megalapozása	69
--	----

CSORNAY ANNAMÁRIA: „Liberalizmus” versus <i>modus vivendi</i>	83
---	----

KAPELNER ZSOLT: Negativitás és politikai cselekvés Žižeknél és Adornónál	95
--	----

DOMBROVSZKI ÁRON: Miért legyünk realista lehetségesvilág-fikcionalisták?	107
--	-----

SZKOPÉ

BERNÁTH LÁSZLÓ: A szabad akarat kortárs libertáriánus elméletei	121
---	-----

KRITÉRIUM

SÁRKÁNY PÉTER: Életbölcselet és filozófiai gyakorlat. Megjegyzések a praxis-vitához.....	149
---	-----

KÉPES DIÁNA: A huszadik század magyar zeneesztétikájának újrafelfedezése	157
--	-----

NEMESI NIKOLETTA: Szörnyek, javíthatatlanok, onanisták: így készült az „abnormális” individuum	165
ABSZTRAKTOK	171
SUMMARIES	175
SZERZŐINK	181

Előszó

Nagy öröm és megtiszteltetés volt, hogy 2017. május 26-27. között a Károli Gáspár Református Egyetem adhatott otthont a DOSZ Filozófiatudományi Osztály negyedik éves Ütközéspontok konferenciájának. A kétnapos esemény fővédnökét, Dr. Kendeffy Gábort ezúton is köszönet illeti, ahogy a rendezvény főszervezőit is, Hendrik Nikolettát, László Laurát és Eged Dalmát. Az *Elpis* jelen száma a konferencián elhangzott, szekcióelnökök által publikálásra javasolt előadászövegekből közöl lektorált válogatást. A több mint harminc előadást így kilenc írás hivatott reprezentálni.

Az itt olvasható szövegek hűen tükrözik a filozófiatudomány sokszínűségét, hiszen a klasszikus filozófiatörténeti és kortárs (analitikus és fenomenológiai) megközelítések mellett helyet kaptak esztétikai és társadalomfilozófiai fókuszú, ahogy genderszemponturnak munkák is. A kötet két filozófiatörténeti kutatással nyit: míg Herner Máté a növények státuszát igyekszik tisztázni az élőlények világában a *Timaiosz* alapján, addig Smrcz Ádám arra keresi a választ, hogy Francisco Suárez miként vélte összekapcsolhatónak libertáriánus nézeteit az isteni előrelátás és végzet fogalmaival. A következő dolgozatban Kiss Kata Dóra azt vizsgálja, hogy hasznos lehet-e a pszichoanalízis elmélete az orvosi gyakorlat vagy a kritikai tudományok számára, miközben az azt megalapozó pszichoszexuális fejlődési modell a nőkre nézve igen problematikus. Az esztétika területén folytatva: László Laura a hipotipózis narratívában betöltött szerepét szemügyre véve amellett érvel, hogy a hipotipózis okozta narratív lassítások és szünetek a művészi szöveg esszenciális elemeivé válhatnak, Kintli Borbála pedig – kapcsolódva előző számunkban publikált írásához – a levinasi művészetmegközelítések ambivalenciát igyekszik kibogozni, melynek eredményeként a levinasi filozófia alapjaira kérdez rá. A francia fenomenológiánál maradván, Fazakas István Marc Richir azon újraalapozási ambícióját vázolja, mely az észlelés és a fantázia regisztereinek architektonikus felcserélését rögzíti. A következő két írás kortárs társadalomfilozófiai szerzőkkel foglalkozik. Kapelner Zsolt azt mutatja be, hogy Žižek és Adorno dialektikaértelmezésének párhuzamai ellenére szélsőségesen eltérő álláspontra jutnak a politikai cselekvés kérdésében, melyet a negativitás különböző fogalmaival magyaráz. Csornay Annamária John Gray nyomán a liberalizmus két eltérő, „mainstream” és *modus vivendi* felfogását ismerteti, majd e két liberalizmus konceptuális különbségeire és újragondolási lehetőségére kíván rámutatni. A blokkot Dombrowszki Áron írása zárja, aki a 2017/1-es számunkban vázolt lehetségesvilág-fikcionalizmus lehetősége mellett immáron érveket sorakoztat fel, hogy igazolja az elmélet konzisztenciáját és képviselhetőségét.

E számunkban indítjuk útjára Szkopé rovatunkat, mely nevéhez hűen kilátópontként kíván szolgálni olyan filozófiai elméletek számára, melyek a magyar irodalomban

csak szórványosan, utalásszerűen jelennek meg. Szándékunk szerint az itt megjelenő szövegeket egyetemi, bevezető kurzusokon is jól lehet majd hasznosítani. Az indító cikk a rovat ötletadójától, Bernáth Lászlótól származik. Dolgozata a szabad akarat kortárs libertariánus elméleteit térképezi fel a szakirodalom alapos áttekintése során a legismertebb válfajok – az esemény-oksági libertarianizmus, az ágens-oksági libertarianizmus és a nem-oksági libertarianizmus – legfontosabb erősségeit és gyengeségeit összegve.

A Kritérium rovatban az előző számunkban publikált praxis-vitát folytatjuk, aminek alapjául szintén az Ütközéspontok 4. konferencia keretei közt lezajlott esemény szolgált. Sárkány Péter hozzászólásában lényegi pontokon ért egyet Nemes László vitaindítójával: gondolatmenetében igyekszik a gyakorlati filozófiától való idegenkedést mérsékelni és elhárítani az arra vonatkozó különböző kritikákat és félelmeket. A kötetet két kritika zárja Képes Diána és Nemesi Nikoletta tollából: előbbi Demeter Tamás *A társadalom zenei képe*, míg utóbbi Foucault *A rendellenesek* című munkáját ismerteti.

Rosta Kosztasz

ÜTKÖZÉSPONTOK 4.

Herner Máté

A növények titkos élete – A ἕτερον ζῶον helye és szerepe a *Timaios* élő világában

Az ember természete és ideális magatartása Platón dialógusainak egyik központi, visszatérő témája.¹ Az egyetlen kifejezetten kozmológiai témájú dialógusban, a *Timaios*ban általánosan meghatározó szerepet kap a kérdés metafizikai vetülete, amennyiben Platón jellegzetes test-lélek elmélete itt egyenesen a mindenség alapvető természetének leírását szolgálja, a kozmosz ugyanis teljes egészében egy, mindent átfogó, testből és lélekből álló élőlényként jelenik meg. A dialógus központi alakja, Timaios összetett, részletes elbeszélésben mutatja be, hogyan alkotta a világot a maradéktalanul jó, kozmikus mesterember, a Démiurgosz, attól a tökéletesen önzetlen céltól vezérelve, hogy a tőle független, a leendő kozmosz alapját képező, látható szubsztrátumot rendezetlenségéből a lehető legteljesebb rendbe vezesse. Az alkotó első elhatározása a világ alapvető természetére vonatkozik: megállapítja, műve csak akkor lehet kiváló, hogyha rendelkezik értelemmel, ehhez viszont lélekre van szüksége, a keletkezés és elmúlás világában ugyanis az értelem lélek nélkül nem járulhat semmihez.

[...] megfontolás útján pedig azt találta, hogy a természettől fogva látható dolgok közül egészében véve semmi, ami híján van az értelemnek, nem lehet szebb annál, ami értelemmel bír; értelem pedig lélek nélkül nem járulhat semmihez. E megfontolás alapján, értelmet helyezve lélekbe s lelket testbe, építette fel a mindenséget, hogy oly művet alkosson, mely természeténél fogva a legszebb és legjobb. Így hát a valóságos elbeszélés alapján azt kell, hogy mondjuk, ez a világ az isten gondviselése folytán valóban lelkes és értelmes élőlényé lett. (30a)²

1 Köszönettel tartozom Bárány Istvánnak és Lautner Péternek, akik megjegyzéseikkel és javításaikkal nagyban hozzájárultak, hogy a szöveg elnyerje jelenlegi formáját. Külön köszönet illeti müncheni tanárait és hallgatótársaimat, és Várna Györgyit, akik sokat segítettek a probléma megfogalmazásában és a megoldási kísérlet felépítésében.

2 λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὄλον ὄλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνεκταίνετο, ὅπως οἱ κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειρασμένως. οὕτως οὖν διὰ τὴν λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔνουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. A *Timaios*zból származó görög szövegeket minden esetben Burnet kiadásából, a magyart pedig Kövendi Dénes fordításában idézem.

Timaiosz az állítását se nem fejt ki, se nem indokolja, az olvasó feladata tehát, hogy azt tartalommal töltsé fel. Első olvasásra úgy tűnhet, a tartalom egyértelmű: ahhoz, hogy valami értelemben részesüljön, lélekre van szüksége, tehát élőlénynek kell lennie. A továbbiakban egyik célom, hogy megmutassam, az értelem és a lélek közötti kapcsolat természete nem magától értetődő, majd fontolóra vegyem a viszony értelmezésének lehetséges útjait.

A világ egésze tehát egyetlen, összefüggő egység, az „élőlények élőlénye”, amelynek teljessége megköveteli, hogy maradéktalanul magába foglalja az élőlények négy nemét.³ A kozmoszt, csakúgy mint minden más látható élőlényt, test és lélek összetétele alkotja, és Timaiosz részletesen elbeszéli a kozmikus test és lélek természetét és megalkotásuk folyamatát. A Démiurgosz elsőként a „legtökéletesebb alkotást”, a kozmikus lelket alkotja meg, amelynek alapanyagául a legfőbb Formák keveréke szolgál, amelyet a zenei harmónia arányaival lát el, így biztosítva mozgásainak tökéletes szabályosságát. A lélek után a kozmosz teste következik, amelyet a négy elem maradéktalan összességéből, matematikai arányok felhasználásával tesz összefüggő, szabályos egységgé. Ezután megtudjuk, a test és a lélek összekapcsolásával hogyan vette kezdetét a kozmosz véget nem érő, boldog, kiegyensúlyozott és egészséges élete, és annak két tevékenysége: egyrészt a kozmikus léleknek az égitestek által feltárt szabályos *körmozgása*, másrészt pedig annak a kozmosz folyamatos változásban lévő elemeit és a valódi örök és önazonos létezőket, a Formákat egyaránt felölelő *gondolkodása*.⁴

Miután elkészítette a kozmosz nagy, átfogó struktúráját, a Démiurgosz hozzálát a korábban megállapított feladat végrehajtásához, és a csillagok, a „teremtett istenek” megalkotásával megkezdí az élőlények négy nemének kialakítását. A teremtett istenek, ahogy látni fogjuk, születésük után jóformán azonnal átveszik a stafétát a Démiurgosztól, és központi szerepet játszanak a kozmosz kialakításának hátralévő részében.⁵ Dolga végeztével a Démiurgosz áttér utolsó sajátkezű művére, az emberi lélekre, amelyet a kozmikus lélek összetevőiből és annak mintájára, azonban kevésbé tökéletes módon alkot meg. Mielőtt elhelyezi őket az első, emberi testükben, körültra vezeti a lelkeket, és megismerteti őket az „univerzum törvényével”: megtudják, hogy haláluk után többségük újra visszatér majd a földi létbe, következő testüket pedig első életükben tanúsított magatartásuk határozza majd meg, tehát nem garantáltan emberi test lesz, hanem adott esetben az alacsonyabb rendű állati testek egyike. Az első és legkiválóbb halandó test, az emberi test megformálását a Démiurgosz a teremtett istenekre

³ *Timaiosz* 30 c-d, 39e-40a.

⁴ *Timaiosz* 31b4-37c5.

⁵ Ennek fényében kifejezetten meglepő, hogy Timaiosz milyen kevés figyelmet szentel nekik. Mindössze annyit tudunk meg róluk, hogy a kozmosz egészéhez hasonlóan gömb alakúak, testüket túlnyomó részt tűz alkotja, véget nem érő életüket pedig égi mozgásaik és a saját maguk körüli, folyamatos forgás és a vele járó gondolkodás jelentik (38b6-40c3).

bízza, akik úgy alakítják ki, hogy a halhatatlan lélek számára minden szempontból a lehető legjobb földi hajlékot nyújtja. A kozmikus törvény – ahogy az a későbbiekben kiderül – meghatározó jelentőséggel bír a többi élőlény számára, az állati testek ugyanis nem csupán a tökéletlen lelkek büntetései, hanem egyenesen a tökéletlenségük következményei. Timaiosz szerint ugyanis az állatok számtalan faja az első és legkövetesebb halandó test, az emberi test specifikus irányban eltorzult másának felel meg, jellemző tulajdonságaik pedig az őket létrehozó lélek jellemző érénytelségének tükröződései. Az égitestek és az élőlények további három, földi faja tehát mind a lélekvándorlás rendjébe illeszkednek, amennyiben mind egy, az értelmes lélek tökéletes formájában és működésében gyökerező hierarchia láncolatát képezik, amelynek paradigmája a tökéletes értelem és a legszabályosabb önmozgás megtestesítőjeként maga a kozmosz, legkiválóbb földi példánya pedig az ember, hiszen az élőlények további fajainak sokszínűsége ez utóbbi különféle eltorzulásait tükrözi.

Az így létrejött élővilág főszereplői a halhatatlan, testről testre vándorló lelkek, sarokpontja azonban az első és legkiválóbb, örök életű teremtményként egyértelműen maga a kozmikus élőlény és lelkének szabályos, intelligens körmozgásai. Ezek két szempontból is mintaképül szolgálnak az összes többi élőlény számára: egyrészt metafizikai értelemben, mivel a lélekvándorlás alapját képező, és ezáltal minden élőlény legkiválóbb részét jelentő halhatatlan, értelmes lelket a Démiurgosz a kozmikus lélek mintájára alkotja meg, másrészt pedig etikai értelemben, hiszen ez az élőlények legkiválóbb alkotóelemének legkiválóbb működését testesíti meg, ezzel célt és példaképet szolgáltatva az élőlények számára a tökéletesedés felé vezető úton, és mozgásával egyszersmind támogatva is a lelkek felemelkedését, amennyiben intellektuális táplálékkal szolgál számukra.

A dialógus második felében Timaiosz részletesen ismerteti, hogyan hajtották végre a teremtett istenek a Démiurgosz utasításait, megformálva a paradigmatis halandó testet, az emberét, majd táplálékot készítve neki, hogy támogassák kiszolgáltatott helyzetében.

Miután pedig a halandó élőlény minden része és tagja összenőtt, mivel életét szükségképp tűzben és levegőben kell eltöltenie, és ezek által bomlasztva és elnyűve pusztul, az istenek támaszt gondoltak ki számára. Az emberi természettel rokon természetet sarjasztottak, amit azonban, hogy más élőlény legyen, más formákkal és érzékletekkel láttak el. Ezek a most szelíd fák, növények és magvak, amelyek a földművelés által tenyésztve meg vannak szelídítve számunkra. Hajdan azonban csak vad fajtáik voltak meg, melyek régebbiek a szelídeknel. Minden, aminek csak része van az életben, joggal és helyesen nevezhető élőlénynek, az itt tárgyalt növények pedig részesednek a lélek harmadik fajtájában, melyről elmondtuk, hogy a rekeszizom és a köldök között székel; sem véleményben, sem meggondolásban, sem pedig értelemben nincs semmi része, csupán kellemes és fájdalmas

éretetekben és vágyakban. Elszenvedő félként tesz ugyanis mindent, hiszen alkata természetétől fogva nem engedi meg, hogy önmagában, maga körül forogva, a kívülről érkező mozgást elhárítsa, és saját mozgását kifejtve bármi önmagára vonatkozót felfogjon és fontolóra vegyen. Ezért él ugyan s nem más, mint élőlény, ugyanakkor viszont mozdulatlan és szilárdan kötik gyökerei, az önmozgástól ugyanis meg van fosztva. (76e-77c)⁶

Timaiosz élőlénynek nevezi a növényeket, arra számítanánk tehát, hogy ugyanazt fogja elmondani róluk, mint a többi élőlényről, tehát hogy halhatatlan lélekkel rendelkeznek, azaz értelmesek és önmozgatók, részt vesznek a lélekvándorlásban, és hozzájárulnak az élőlények fajainak a kozmikus élőlény teljességét alkotó sokaságához. Timaiosz azonban minden ponton ellentmond a várakozásainknak: noha leszögezi, és ismételten hangsúlyozza, hogy a növények nagyon is élőlények, ugyanakkor kertelés nélkül, világosan kijelenti, hogy sem az önmozgatók képességével, sem halhatatlan lélekkel nem rendelkeznek, ebből pedig egyenesen következik, hogy a lélekvándorlásnak sem lehetnek alanyai. Mi több, úgy tűnik, az élőlények fajainak a kozmikus élőlény teljességét alkotó sokaságához sem tartoznak hozzá.⁷ Meglepő módon tehát, noha élőlények révén a növények a korábbiakban kimerítően leírt élővilág részei, nem rendelkeznek ugyanakkor azon tulajdonságok egyikével sem, amelyek az összes többi élőlényt jellemzik, és amelyek ezáltal, ahogy korábban láttuk, az élővilág rendszerének gerincét képezik.

6 επειδή δὲ πάντ' ἦν τὰ τοῦ θνητοῦ ζῴου συμπεφυκότα μέρη καὶ μέλη, τὴν δὲ ζῴην ἐν πυρὶ καὶ πνεύματι συνέβαινεν ἐξ ἀνάγκης ἔχειν αὐτῷ, καὶ διὰ ταῦτα ὑπὸ τούτων τηκόμενον κενοῦμενόν τ' ἔφθινεν, βοήθειαν αὐτῷ θεοὶ μηχανῶνται. τῆς γὰρ ἀνθρωπίνης συγγενῆ φύσεως φύσιν ἄλλαις ιδέαις καὶ αἰσθήσεσιν κεραννόντες, ὅσθ' ἕτερον ζῴον εἶναι, φυτεύουσιν: ἃ δὴ νῦν ἡμεῖρα δένδρα καὶ φυτὰ καὶ σπέρματα παιδευθέντα ὑπὸ γεωργίας τιθασῶς πρὸς ἡμᾶς ἔσχεν, πρὶν δὲ ἦν μόνα τὰ τῶν ἀγρίων γένη, πρεσβύτερα τῶν ἡμέρων ὄντα. πᾶν γὰρ οὖν ὅτιπερ ἂν μετὰσχη τοῦ ζῴου, ζῴον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα: μετέχει γὰρ μὴν τοῦτο ὃ νῦν λέγομεν τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους, ὃ μεταξὺ φρενῶν ὁμφαλοῦ τε ἰδρῶσθαι λόγος, ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδὲν, αἰσθήσεως δὲ ἠδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμῶν. πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν αὐτῷ περὶ ἑαυτοῦ, τὴν μὲν ἔξωθεν ἀποσαμένῳ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ, τῶν αὐτοῦ τι λογισασθαι κατιδόντι φύσει οὐ παραδέδωκεν ἡ γένεσις. διὸ δὴ ζῴη μὲν ἔστιν τε οὐχ ἕτερον ζῴου, μόνιμον δὲ καὶ κατερριζωμένον πέπηγον διὰ τὸ τῆς ὑφ' ἑαυτοῦ κινήσεως ἔστερησθαι.

7 Első közelítésre ugyan magától értetődőnek tűnhet, hogy a növények, élőlények révén, részét képezik az élőlények fajainak. Timaiosz azonban egyszer sem említi őket a fajok teljessége kapcsán, és nem is nevezi a növényeket az élőlények fajának, és több ízben is szembeállítja a növényeket a többi halandó élőlényvel. Ahogy láttuk, pontosan ezt teszi a növények leírásának kezdetén, és így szerepelnek a Démiurgosz teremtett istenekhez intézett beszédében is, ahol arra utasítja őket, „alkossanak és formáljanak élőlényeket, és táplálékot adva növesszék őket” (saját kiemelés). Hogyha komolyan vesszük a növények természetének a többi élőlénytől vett különbözőségét, nem is meglepő, hogy minden, a többi élőlényt jellemző tulajdonság hiányában a növények nem alkotják az élőlények egy fajtáját. Az ellenkező álláspontért lásd Sedley 2007, 127. 74j: Sedley úgy látja, a növények az élőlények négy fajához tartoznak. Álláspontját azzal indokolja, hogy amennyiben a növények nem lennének élőlények, a kozmosznak az élőlényeket és a növényeket egyaránt felölölő, magasabb *genosz* másának kellene lennie.

A megfogalmazás azt sugallja, tanácsstalanságunkkal nem vagyunk egyedül; Timaiosz dilemmához érkezett: egyrésztől evidensnek tűnik, hogy a növények élnek, tehát nem lenne jogos megtagadni tőlük az életet, ugyanakkor viszont az is világos, hogy nem alkalmazható rájuk a többi élőlényre általánosan jellemző leírás, mivel nem rendelkeznek azon funkciók egyikével sem, amelyek azokra mind jellemzőek. Timaiosz mindezek ellenére megpróbálkozik vele, hogy a növények életét elméleti keretbe illessze. Állítását tehát érvel támogatja meg: „Mindent, ami csak részesedik az életben, jogosan és helyesen nevezünk élőlénynek, az itt tárgyalt növények pedig részesednek a lélek harmadik formájában [...]”.

Mivel láttuk, hogy amit Timaiosz itt az életről mond, első látásra semmiképp sem illeszkedik a korábban az élőlényekről mondottakhoz, természetesnek tűnik, hogy feltételezzük, az új leírás célja az, hogy helyettesítse a korábit, azaz megmutassa: amit a korábbiak alapján az étellel azonosítottunk, valójában nem, vagy nem teljes egészében képezi részét az élet lényegének, és ennek megfelelően az élőlényeknek a kozmoszban elfoglalt helye, csakúgy mint az életnek magának a kozmikus élőlény felépítésében betöltött szerepe más, mint eddig gondoltuk. Az állítást két különböző módon értelmezhetjük: olvashatjuk úgy, mint ami kifejezetten a vágyakozó lélekre vonatkozik, vagy érthetjük tág értelemben, mint ami általában a lelket érinti. Utóbbi esetben élőlénynek lenni annyit tenne, mint lélekkel, azaz annak bármely fajtájával rendelkezni, míg az előbbi esetben az élőlények kifejezetten a vágyakozó lélek résznek és funkcióinak köszönhetnék az életüket. A helyzet annyiban különbözik a korábitól, hogy az életnek ebben az esetben nemcsak az értelemről, hanem az önmozgástól is el kellene különülnie.

A kérdés mindkét esetben ugyanaz: jellemző-e az adott tulajdonság minden látható élőlényre? Míg az általános olvasat esetében a válasz egyértelműen igenlő, hiszen minden látható élőlény rendelkezik lélekkel, a specifikus olvasat esetében a helyzet korántsem ennyire egyszerű. A lélek harmadik formája, a vágyakozó lélek funkcióját Timaiosz korábban a táplálkozásban és az ehhez kapcsolódó fájdalomban és élvezetben határozta meg. Újra felmerül tehát a lehetőség, hogy értelem és élet valójában nem lényegi, elidegeníthetetlen kapcsolatban állnak egymással, hanem az élet egy kevésbé összetett, alacsonyabb szintű jelenség, amely a magasabb rendű funkciók (mozgás és értelem) szükséges, de nem elégséges feltétele. Az olvasat újbóli, és ezúttal végleges kizárásához elég, ha felidézünk, hogy a vágyakozó lélek viszonylag későn, az ember halhatatlan lelkének földi testbe helyezésénél jelenik csak meg, mint annak specifikus célokot szolgáló kiegészítése, amit a teremtett istenek „építenek hozzá” a halhatatlan lélekhez, hogy annak földi céljait, elsősorban táplálkozását szolgálja, amire azért van szüksége, mert ki van téve a szabadon szálló elemi részecskék szünet nélküli ostromának, ami megállás nélkül rombolja a testét, és a pusztulás elkerülése érdekében folyamatosan

pótolnia kell a veszteséget.⁸ A kozmosz és az égítetek ezzel szemben nincsenek kitéve ennek a hatásnak, így nekik nincs szükségük táplálékra. Az égítetek esetében nem is találjuk a szövegben jelét, hogy rendelkeznének az alsó lélekrészekkel, vagy funkcióik bármelyikével. A kozmikus élőlény esetében más a helyzet, Timaiosz ugyanis a kozmosz testének leírásakor meglepő módon annak jellemzői között említi a táplálkozást, azzal a kitével, hogy a természete más, mint a földi táplálkozása, amennyiben sem táplálék bevitelére nem szorul rá, sem eltávolítandó felesleget nem termel, mivel tökéletesen önellátó.

Kívülről is körben teljesen simára dolgozta ki sokféle okból. Először is szemre nem volt szüksége, hiszen semmi látható dolog nem maradt kívül; de hallásra sem, mert hallható sem maradt rajta kívül, és levegő sem terült el körülötte, mely belégzést igényelt volna, sem semmiféle szervre nem szorult, amellyel a táplálékot magához vegye, s a már megemésztettet eltávolítsa. Mert semmi sem távozik el belőle és nem is jut belé sehonnán – hisz nincs is, ami bejuthasson –, mert tervszerű művészet folytán olyan lett, hogy önmagát táplálja saját bomlásával, és minden hatás és minden cselekvés benne és maga által történik. (33b7-d1)⁹

Timaiosz a kiszolgáltatottságot a tökéletlenséggel azonosítja, könnyen érthető tehát, hogy a teremtmények legjobbika, a kozmosz nem szorulhat rá a kívülágra. Önmagában kifejezetten meglepő azonban már az is, hogy a kozmosz rendelkezik a táplálkozás akármilyen formájával, hiszen, ahogy láttuk, Timaiosz a táplálkozás funkciójaként a test felületén az elemek által végzett rombolás ellensúlyozását határozta meg, a kozmoszról pedig korábban világosan és egyértelműen kijelentette, egyedi és egyedülálló, környezettel nem rendelkezik, az elemeket pedig maradéktalanul magába foglalja, azaz rajta kívül nincsen semmi sem, ami kárt okozhatna a testében. A kozmosz ennek megfelelően maradéktalanul egészséges, és felépítésének és a látható dolgokhoz fűződő viszonyának köszönhetően a dolgok természetes rendje szerint nincs kitéve a pusztulásnak.¹⁰ Ezen a ponton tehát nehezen érthető, miért nem vonatkozik pontosan ugyanaz az érvelés a

⁸ 76e-77a.

⁹ λείων δὲ δὴ κύκλω πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπικριβοῦτο πολλῶν χάριν. ὀμμάτων τε γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδὲν, ὄρατον γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν: πνευμά τε οὐκ ἦν περιστὸς δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ' αὖ τις ἐπιδεῖς ἦν ὄργανον σχεῖν ἢ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφήν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. ἀπῆει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσῆειν αὐτῷ ποθεν—οὐδὲ γὰρ ἦν—αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφήν τὴν ἑαυτοῦ φθίσειν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν: ἠγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὐταρκες ὄν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεῖς ἄλλον.

¹⁰ A kozmosz testét összekötő arányok meglepő módon olyan erős köteléket biztosítanak számára, amelyet természetes, a rendezett kozmosz részét képező hatás nem, csak maga a Démiurgosz tudna felbontani, őt viszont maradéktalanul jósága meggátolja ebben (32c1-5).

kozmosz táplálkozására, mint ami a külső érzékszerveinek hiányát magyarázza: nincs rá szüksége, hiszen nem található rajta kívül semmi. A kérdésre visszatérek a későbbiekben.

Miután tehát vágyakozó lélekrésszel csak az élőlények három szublunáris neme és a növények rendelkeznek, ez nem lehet az a jellemző, amely révén az élőlények általában részesülnek az életben. Úgy tűnik tehát, vissza kell térnünk az első megoldáshoz: az köti össze az összes élőlényt, hogy valamilyen értelemben mindannyian rendelkeznek lélekkel, azaz a kozmosz és az égítetek kizárólag halhatatlan lélekkel, az ember és az állatok mindhárom lélekrésszel, a növények pedig egyedül a vágyakozó lélekkel.

Fontos megjegyezni, hogy Timaiosz nem kelti azt a benyomást, hogy elégedett lenne a megoldásával: a növényekre vonatkozó gondolatait azzal zárja, hogy megismétli korábbi állítását, miszerint a növények élnek, tehát nem lehetnek mások, mint élőlények, habár az önmozgató képességével nem rendelkeznek. Nyugtázza tehát, hogy a növények mint élőlények leírásával eltér a korábbiaktól, a kérdést ugyanakkor lezártnak tekinti, és nem próbálkozik meg vele, hogy a két leírást az elmondottaknál jobban közelítse egymáshoz, mi több, semmi jelét nem adja, hogy a problémát égetőnek látná, és ezért a kiküszöbölését fontosnak tartaná.

Úgy tűnik viszont, van egy meglehetősen komoly probléma, ami miatt az általánosabb olvasat sem nyújt kielégítő megoldást a problémára, mégpedig az, hogy bár a vágyakozó lélek kétség kívül szintén lélek, azonban mégsem ugyanabban az értelemben az, mint a halhatatlan lélek. Az a feltételezés, hogy a vágyakozó lélek ugyanúgy lélek, mint a halhatatlan lélek, tehát a jelenléte ugyanúgy az élet jelenlétével járhat, feltételezi, hogy a három lélekrész egyenrangú és egymástól független, annyiban legalábbis biztosan, hogy képesek egymás nélkül létezni. A platóni kontextusban ez a feltételezés meglepően hat, az alsó, halandó lélekrészek ugyanis ezt a helyet leszámítva egyszer sem szerepelnek önállóan, az értelmes lélek nélkül, az utóbbi viszont gyakran, ahogy itt is, megjelenik önmagában. Timaiosz itt a megszokottnál is jobban kiemeli a lélekrészek viszonyának aszimmetrikus jellegét, mikor az alsó lélekrészeket mint a teremtett istenek által a halhatatlan lélekhez annak a halandó testbe érkezésekor „hozzáépített” kiegészítéseiként ábrázolja, funkcióikat pedig az értelmes lélek viszonyában írja le.¹¹

A modern szakirodalom legnépszerűbb megoldása a növények bizonytalan helyzetének feloldására az, hogy feltételezik, a növények valamilyen szokatlan módon mégiscsak beleillenek Timaiosz korábbi leírásába, mégpedig úgy, hogy a növények egy másik, értelmes élőlényhez tartoznak. Filip Karfik így egy rövid megjegyzésben azt javasolja, tekintsünk a növényekre a Föld részeiként, míg Amber Carpenter elképzelése szerint „a növények fizikai és lelki funkcióikkal az intelligens egész [értsd: a kozmosz] révén

¹¹ Filip Karfik szerint a lélekrészek önállósága annyira minimális, hogy akkor értjük meg leginkább Timaiosz elképzelését, hogyha úgy gondolunk rájuk, mint a halhatatlan lélek és a különböző testrészek kölcsönhatásainak színtereire (Karfik 2005, 215).

rendelkeznek, amelynek felépítéséhez hozzájárulnak.”¹² Ez az olvasat számos problémát megold és érdekes következményekkel jár, gyökerei azonban nem magában a szövegben, hanem Plótinosz *Timaiosz*-értelmezésében keresendők.¹³ Ahogy a korábbiakban láttuk, Timaiosz, ha úgy is tűnik, hogy megállapítja az élőlények két fajtájának leírása közötti feszültséget, nem tesz kísérletet annak feloldására. Az olvasat ettől függetlenül, mint a szöveg koherenciáját erősítő, másodlagos kiegészítés, mindenképp fontos.

Ez a megoldási javaslat felvet két kérdést: először is, melyik intelligens élőlényhez kapcsolódnak a növények, a Földhöz vagy a kozmosz mint élőlény egészéhez? Másodszor pedig: milyen értelemben részesednek a növények a hordozójuk intelligenciájában? Timaiosznak az égitestek felépítéséről adott leírása meglepően fukar, az első kérdés eldöntése ezért nehéz. Úgy tűnik, egyetlen okunk van rá, hogy közvetlen hordozójuk, a Föld helyett a kozmosz szerves részeiként tekintünk a növényekre, ez pedig a kozmikus élőlény fent említett, rejtélyes táplálkozása. Timaiosz ugyanis a növények rendeltetését a táplálkozásban azonosította, az égitestek esetében pedig, ahogy említettem, nem tudunk hasonló funkcióról.¹⁴ Amennyiben azonban közvetlenül a kozmosz mint élőlény részeiként tekintünk a növényekre, egy lépéssel közelebb jutunk a kozmosz rejtélyes táplálkozásának megfejtéséhez.

Ami a növények kozmikus intelligenciában való részesedésének természetét illeti, a válasz magától értetődőnek tűnhet, hiszen a növények nemcsak hogy részesednek a kozmikus lélekben, hanem, ahogy Timaiosz fogalmaz, a kozmosz testének részeiként a kozmikus lélek „átszővi” őket.¹⁵ Timaiosz azonban ezt a kozmosz egészéről mondja, a megállapítás így nem csak a növényeket érinti, hanem az összes élőlényt, és általában mindent a kozmoszban, hiszen a kozmosz egésze egy összefüggő élőlény, tehát minden, ami látható, a kozmosz testének része, amit pedig teljes egészében átsző a kozmikus lélek. Hogyha a növények és a kozmikus lélek ebben az értelemben kapcsolódnak egymáshoz, a kérdés megfordul, és ahelyett, hogy hogyan részesedhetnek a növények a kozmosz értelmes lelkében, a probléma az lesz, hogy miért nem részesedik ugyanúgy minden és mindenki más is; pontosabban, mivel tudjuk, hogy minden más is részesedik

12 Carpenter 2010, 300.

13 Plótinosz *Timaiosz*-értelmezése részletes, önálló elemzést érdemelne, ez azonban meghaladná a jelen írás kereteit.

14 A teremtett istenek leírása az istenek saját jellemzőinek tekintetében meglepően szűkszavú. A leírásban nem esik szó táplálkozásról, az istenek azonban, csakúgy mint a kozmosz összes többi alkotóeleme, elvileg ugyanúgy ki vannak téve a tűz és a levegő romboló hatásának, mint a halandó élőlények, ezáltal felmerül a kérdés, nincs-e szükségük nekik is táplálkozásra. Erre a kérdésre a szövegben nem találunk választ.

15 *Timaiosz* 36e2-3: ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακεῖσα κύκλω τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτῇ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θεῖαν ἀρχὴν ἠρξάτο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον. („A lélek pedig, a kozmosz közepétől annak a pereméig átszőve és kívülről körbefogva azt, önmagában forogva isteni kezdetét adta a szüntelen, értelmes életnek, amely az idő egészére kiterjed.”)

benne, mi teszi a növények kapcsolatát egyedivé? Ami a második kérdést illeti, ahhoz, hogy kielégítő választ találjunk, általánosságban kéne feltennünk a kérdést, milyen értelemben képezik a kozmikus élőlény részét a benne foglalt élőlények, ez pedig meghaladná a jelen írás kereteit.¹⁶ Ezért csak a válasz lehetséges összetevőit vázolnám fel.

A halhatatlan és a vágyakozó léleknek az emberi testben végzett együttműködésének leírásához hasonló jellegű, metafizikai leírást nem kapunk, és egy ilyen típusú leírásnak a szövegben található nyomok alapján való rekonstrukciója, ha nem is lenne reménytelen vállalkozás, túlságosan sok spekulációt vonna magával ahhoz, hogy a szöveg saját értelme szempontjából informatív legyen. Amennyiben tehát ezt az olvasatot kívánjuk követni, alighanem meg kell elégednünk annyival, hogy a növényeket autonómiájuk szintje és természete, valamint a Timaiosz által meghatározott rendeltetésük alapján a kozmosz teleologikus struktúrájában elhelyezzük, azaz meghatározzuk, mennyiben járulnak hozzá a növények Timaiosz kozmoszának jóságához.

A kozmikus olvasat előnye, hogy nem csupán a vágyakozó léleknek a halhatatlan lélek nélküli, önálló létezésének problémájára ad megoldást, hanem a növények státuszával kapcsolatos további két nehézségre is megoldást kínál. Először is, bár értelmes lélek híján nem lehetnek a lélekvándorlás alanyai, a kozmosz részeként azonban a kozmosznak a lélekvándorlásban résztvevő élőlények felett gyakorolt gondoskodásának elemeivé válnak. Míg az égitestek értelmi táplálékkal szolgálnak a halhatatlan lelkek számára, amennyiben láthatóvá teszik a kozmikus lélek szabályos körmozgásait, és ezzel célt jelentenek és utat mutatnak az emberi léleknek a tökéletesedés felé vezető úton, addig a növények testi táplálékot nyújtanak a földi halandók folytonosan pusztuló teste számára, ezzel egyfelől megkönnyítve és megnyújtva az életüket, másfelől pedig morális értelemben is segítséget nyújtva. Növények híján egymást kéne felfalniuk, ezzel pedig minden bizonnyal rontanának a helyzetükön. Másodszor pedig azt is világossá teszi, Timaiosz miért nem említi a növényeket a kozmikus élőlény teljességét alkotó fajok között, a kozmikus élőlény részeiként ugyanis nem képeznek önálló fajt.

A kozmikus olvasat bevallott hátránya azonban, hogy míg kiküszöböli a problémát, amelyet a vágyakozó lélek önálló létezése jelentene, ugyanakkor generál egy másik, ha-

16 A Kozmikus Élőlény és a benne foglalt élőlények viszonya problematikus pont a szövegben. A nehézség itt releváns vetülete a Kozmikus Lélek és az egyéni lelkek viszonya, valamint a Kozmikus Élőlény és az egyéni élőlények funkcionális kapcsolata. Egyrésztől a Kozmikus Lélek a Kozmosz egészét átszövi, és ezáltal minden egyes élőlényben jelen van (36d8-e5), ez pedig azt sejteti, hogy a Kozmosz egésze egyetlen, összefüggő funkcionális egységet alkot. Másrésztől viszont az élőlények saját lélekkel rendelkeznek, az univerzum (a növényeket leszámítva) mindannyiukat érintő törvénye pedig az egyéni lelkek autonómiáján alapszik (41d4-42d2, vö. 90e1-92c3). A nehézséget súlyosbítja, hogy ez tükröződik a Kozmikus Lélek két funkciója, a rendezett, arányos mozgás és a paradigmaticus gondolkodás közötti feszültségben: míg az első elsősorban az égitestek mozgásában érhető tetten, és megfelel a Kozmikus Lélek korábban leírt, szalagszerű kialakításának (36b6-c4), a másodiknak ugyanakkor tárgyát képezi a Kozmosz minden eleme (37a2-b3), és ennek megfelelően feltételezi, hogy a Kozmikus Lélek a Kozmosz egészében jelen van.

sonló problémát, a növények ugyanis így, noha nem a korábban felvázolt értelemben, vágyakozó lélekrészük magányossága folytán, köztes természetük okán azonban mégis egyediek: noha elkülönülnek egymástól és a többi élőlénytől, valamint saját lélekkel és saját célokkal rendelkeznek, ugyanakkor mégsem önálló élőlények. A növények helyzetének kozmikus olvasata ennek ellenére értékes alternatíva, hiszen ha nem is mentes a nehézségektől, még így is fontos előnye, hogy nem mond ellent majdnem minden másnak, amit Platón itt és a többi dialógusban az életről és a lélekről ír, továbbá a kozmikus élőlény egyébként rejtélyes táplálkozására is plauzibilis magyarázatot ad.

Ahogy láttuk, a lelket és az életet mint szükségszerű tényezőket vezet be Timaios, részét képezik tehát annak a feltételrendszernek, amely jelenléte mellett alakította ki a Démiurgosz a lehető legjobb kozmoszt. Arra azonban nem tér ki, miért és milyen értelemben szükséges a lélek az értelem számára. A növények leírásával Timaios ehhez a kérdéshez tér vissza. Azt várnánk, az élőlények egyetlen értelemmel nem rendelkező fajtájaként a növények alkalmat szolgáltatnak Timaios számára, hogy megmutassa, milyen viszonyban áll egymással a lélek és az értelem. A cikkben megmutattam, hogy noha Timaios a növények jellemzésénél egyértelműen új szemszögből mutatja be a lelket és az életet, ennek az új nézőpontnak az élőlényekről a korábbiakban elmondottakkal való összeegyeztetése komoly problémákat vet fel. Hangsúlyoztam, hogy arra a módra, ahogyan a növények élnek, nem tekinthetünk úgy, mint ami az élet általános alapját képezi, és amelynek jelenléte ezáltal megkülönböztetné az élőt az élettelenről, sőt, a növényeket ebben az értelemben meglehetősen nehéz egy tető alá hozni a többi élőlényel. Ezt csak úgy tudjuk elérni, hogyha az életnek egy minimális, általános meghatározását feltételezzük, és még ez a megoldás is problematikus, mivel elválasztja az életet mind az értelemről, mind az önmozgástól, és ezáltal a platóni lélekfilozófia központi elemeinek mond ellent. Végül megvizsgáltam egy, a modern szakirodalomban a növények különbözőségének mérséklésére javasolt megoldást, és röviden felvázoltam, mennyiben változtatja meg ez az olvasat a kozmosz mint élőlény természetét és a részeit alkotó élőlényekhez fűződő viszonyát. Ami az élet és az értelem viszonyát és az élet lényegi, azt az értelemről elválasztó természetét illeti, a növények sajnálatos módon nem váltják be a hozzájuk fűzött reményeket. Amennyiben azonban követjük helyzetük és szerepük kozmikus olvasatát, segítenek jobban megérteni a kozmosz mint élőlény természetét.

Bibliográfia

- Broadie, Sarah. 2012. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. New York (NY): Cambridge University Press
- Carpenter, A. D. 2010. „Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato's »Timaeus«.” *Phronesis* 55/4: 281–303.
- Cornford, Francis M. 1937. *Plato's Cosmology*. Indianapolis (IA): Hackett Publishing Company
- Johansen, Thomas 2004. *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge University Press.
- Karfik, Filip. 2005. „What the Mortal Parts of the Soul Really Are.” *Rhizai* 2/2: 197–217.
- Karfik, Filip. 2014. „L'âme du monde: Platon, Anaxagore, Empédocle.” *Études platoniciennes* 11. [<http://etudesplatoniciennes.revues.org/572>] (2017.01.19.)
- Menn, Stephen. 1995. *Plato On God as Nous*. South Bend (IA): St. Augustine's Press.
- Plato. 1902. „Timaeus.” In *Platonis Opera*, 4. kötet, szerk. John Burnet. Oxford: Oxford University Press.
- Plato. 2008. *Timaeus and Critias*. Ford. Desmond Lee – Thomas Johansen. London: Penguin Books.
- Platón. 1984. „Timaiosz.” In *Platón összes művei*, 3. kötet. Ford. Kövendi Dénes. Budapest: Európa.
- Sedley, David. 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley (CA): University of California Press.
- Skemp, J. B. 1947. „Plants in Plato's Timaeus.” *The Classical Quarterly* 41/1: 53–60.

Smrcz Ádám

A hipotetikus szükségszerűség szerepe Francisco Suárez végzetfogalmában¹

1. Bevezetés

Francisco Suárez grandiózus főműve, a *Disputationes Metaphysicae* (1597) a kora modern metafizikai problémák enciklopédikus igényű gyűjteménye. A teljeskörűség ezen igénye mellett azonban megfigyelhető benne egyfajta exegetikai szándék is: ahogy azt Suárez a művéhez írt bevezetésben röviden ki is fejt, munkája alapvetően egy Arisztotelész *Metafizikájához* írt kommentár kíván lenni.

E kettős célkitűzést számos kihívás erősen motiválhatta: a *Disputationes* szűkebb kontextusát az úgynevezett *De Auxiliis-vita* (1581–1607) képezi, melynek keretében főleg jezsuita szerzők igyekeztek Szent Tamás tanainak libertariánus értelmezését nyújtani (aminek során jobbra más katolikus interpretátorokkal kellett konfrontálódniuk).² E libertariánus álláspont szerint az értelmes teremtmények eleve rendelkeznek megfelelő képességgel ahhoz, hogy okozatokat hozzanak létre a teremtett világban, a segítség (*auxilium*) pedig csak azon oksági beáramlást jelenti számukra, melynek révén Isten létükben megőrzi teremtményeit, és amely által közreműködik (avagy *konkurál*) e teremtmények kezdeményezte oksági folyamatokban.³ Jóllehet az isteni közreműködés szükséges feltételét képezi a világban végbemenő oksági folyamatoknak, az isteni akarat mégis közömbös (avagy *indifferens*) ezekkel szemben, vagyis minden olyan oksági folyamatban közreműködik, amelyet másodlagos okok iniciáltak.

A kompatibilista tábor képviselői ezzel szemben a közreműködést és a segítségnyújtást két minőségileg különböző isteni képességnek tekintették: szerintük az okozat létrehozásának szükséges feltétele (és ebben egyetértettek libertariánus vitapartnerikkel), a második azonban magába az okba áramlik be az okozat helyett. Mivel pedig az isteni segítség annak lesz szükséges feltétele, hogy az ok egyáltalán iniciálni tudja az okozatát, az isteni kegyelem az isteni közreműködésnek is szükséges feltételévé válik.⁴ A *Disputationes* súlya már e szűkebb kontextusban is jól érzékelhető, dolgozatomban mégis abban a tágabb szellemi környezetben kívánom elhelyezni, amely egyes humanista iskolák (kiváltképp a sztoikusok)⁵ és nem utolsó sorban a kálvinizmus térnyerésével

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

2 Matava 2016, 16–37.

3 Matava 2016, 42.

4 Matava 2016, 41.

5 Boros 2007, 614–618.

jött létre a kora újkor során. Ráadásul e kérdésnek is egyetlen egészen konkrét aspektusát járom csupán körül: köztudott ugyanis, hogy míg a sztoikus kompatibilizmus és a kálvini kemény determinizmus (a) egyaránt súrlódásmentesen volt képes összeegyeztetni a természeti és mentális okok determináltságának eszméjét az isteni előrelátás (*providentia*)⁶ és végzet (*fatum*) fogalmaival, (b) az emberi akarat- és cselekvési szabadság kérdésében sokak számára nem tudott megnyugtató választ adni. A Suárez-féle libertariánus (inkompatibilista) akaratkoncepció ezzel szemben – már első ránézésre is – egy fordított nehézséggel küzd: (i) magyarázatra szorul ugyanis, hogy a természeti és/vagy mentális okok kontingenciájának tézise hogyan egyeztethető össze az isteni előretudással, ugyanakkor viszont (ii) az egyéni szabadság és ágencia kérdésében sokkal biztatóbb válasszal szolgál. Mint látni fogjuk, Suárez úgy próbálja orvosolni a fenti nehézséget, hogy a végzet fogalmát az isteni közreműködéssel (*concursum*) azonosítja, amelyet ugyanakkor okságilag függetlenít az előretudástól.⁷

Gondolatmenetem nyomvonalát a következő: mivel a suárezi libertarianizmus legnagyobb hatású vitapartnerei – legalábbis az isteni előretudás és végzet kérdésében – a sztoikus iskola és Kálvin voltak, (2) röviden vázolólok a természeti és mentális okok sztoikus és kálvini elgondolását. Az előbbihez éppen Kálvinnak egy a sztoikusokról szóló beszámolóját hívom majd segítségül, mivel témánk szempontjából eleve indokolatlan volna az antik tanítások rekapitulációja, sokkal fontosabb ellenben annak körvonalazása, hogy a kora újkorban miként vélekedtek, és milyen nézeteket tulajdonítottak antik elődeiknek. A libertariánusokkal szemben felsorakozó fenti (*kemény* vagy *puha*) determinista tábor álláspontjának felvázolását követően térek rá (3) a suárezi okságelmélet bemutatására, amelyen belül is a suárezi konkurentizmus és a hipotetikus szükségyszerűség fogalmaira helyezek majd leginkább hangsúlyt. Mint látni fogjuk, Suárez még Isten mindenhatóságát is hajlandó volt bizonyos korlátok közé szorítani annak érdekében, hogy Istennek a teremtett világban végbemenő oksági közreműködése ne torkolljon determinizmusba. E törekvésében pedig kulcsszerepet játszott a hipotetikus szükségyszerűségről alkotott elmélete. Mindezt követően térek rá végül (4) a végzetfogalomra, amely – a fentiekből sejtethető módon – egy gyengített végzetfogalom lesz: a *fatumot* Suárez az isteni közreműködéssel (vagy konkurrenzussal) azonosítja, amelynek működése csupán hipotetikusan lesz szükségyszerű.

6 A *providentia* kifejezést szándékosan nem *gondviselésnek* fordítom, az utóbbi megnevezés ugyanis el-leplezné a szó etimológiája által is sugallt filozófiai konnotációt (pro-videre – előre látni), amelyet egy – esetünkben kevésbé fontos – teológiai konnotációval váltana fel.

7 Ahogy Luis de Molina, Suárez jezsuita rendtársa fogalmazott: „a szabad tudás (mely által Isten tudja valamiről, hogy *futurum contingens*), nem a dolgok oka” (Molina 1876, 2).

2. A végzet kérdése a sztoikus kompatibilizmus és a kálvini kemény determinizmus szempontjából

Köztudott, hogy a fiatal Kálvin (feltehetően Erasmus tekintélyének köszönhetően)⁸ intenzíven foglalkozott az antik sztoával, aminek legfőbb bizonyítéka (tudniillik Seneca-kommentárja) máig rendelkezésünkre áll. A sztoától való későbbi elhatárolódását feltehetően két tényező motiválhatta: (1) a sztoikusok affektustana, ami (legalábbis állítólagosan)⁹ az érzelemmentességet írta elő követőik számára, ellentétben állt olyan – keresztény dogmatikai szempontból – kulcsfontosságú érzelmek gyakorlásával, mint Isten szeretete vagy a felebarátaink iránt érzett könyörületesség),¹⁰ (2) de nem kevésbé tartotta kifogásolhatónak az okságelméletüket sem. Szempontunkból pedig ez utóbbi kérdés lesz igazán jelentős, méghozzá azért, mert a sztoikusoktól való elhatárolódása megvilágító erejű lehet saját álláspontját illetően is.

Mindazok, akik ellenérzést kívánnak szülni tanításunkkal [ti. az eleve elrendeléssel] szemben, oly módon becsmérlik azt, mintha az a sztoikusoknak a végzetről szóló tanítása volna [...]. Annak dacára, hogy nem szokásunk a szavak használatán vitatkozni, mégsem fogadhatjuk el a végzet megnevezést [...]. Szemben ugyanis a sztoikusokkal, mi semmi olyan szükségyszerűséget nem ismerünk el, amely az okok azon örök kapcsolódásából és sorából eredne [*ex perpetuo causarum nexu et implicita quadam serie*], amely a természetben található; hanem Istent tesszük meg a világ döntéshozójának és kormányzójának [*arbitrum ac moderatorem*], aki – bölcsessége által – öröktől fogva elrendelte mindazt, aminek a jövőben történnie kell; most pedig hatalma [*potentia*] révén végrehajt mindent, amit elrendelt [*decrevit*]. Mindez alapján azt állítjuk, hogy az előretudása nem csupán az eget, a földet és az élettelen dolgokat kormányozza, hanem az emberek döntéseit és akaratú aktusait is [*consilia et voluntates*], azért, hogy a számukra kijelölt cél felé haladjanak.¹¹

A fentiek alapján három dolog állapítható meg Kálvin saját okságelmélete kapcsán: állítása szerint ugyanis (p1) Isten egyaránt rendelkezik tudással a fizikai és mentális eseményekkel kapcsolatosan; (p2) hatalma (*potentia*) révén Isten instanciálja e tudását; (c) minden olyan fizikai és a mentális esemény, mely a világban megvalósul, az isteni előretudásból származik.

Feltehetően Seneca lebeghetett Kálvin szeme előtt, amikor az úgynevezett *sztoikusoktól* kívánt elhatárolódní, az azonban egyáltalán nem világos, hogy a fenti álláspont miben is különbözik más sztoikus tanításoktól: Khrüszipposz például hasonló módon

8 Hugo 1969, 3–63.

9 Graver 2007.

10 Hugo 1969, 3–63.

11 Calvin 1559, 64.

tett különbséget a természeti és a mentális determináció között (melyek közül mindkettőt a logosz determinálta), a különbséget pedig az jelentette csupán, hogy míg a természeti okok hatóoksági determinációnak voltak alávetve, a mentális okok célokságilag irányultak a logoszra.¹² Az első kapcsán jól látható, hogy Kálvin itt sem a természeti hatóokság tényét tagadja (csak azt állítja, hogy azok az isteni előrelátásnak engedelmessé válnak), a bekezdést záró gondolat pedig, miszerint az akarati aktusokat akképpen determinálja Isten, hogy az emberek „a számukra kijelölt cél felé [*destinatum scopum*] haladjanak”, egyértelműen céloksági viszonyra utal.

Akár nevezhető azonban sztoikusnak a kálvini álláspont, akár nem, annyi mindenképp biztos állítható, hogy a szerző *valamilyen* oksági viszonyt tételez az isteni előrelátás és a világ eseményei között, mely oksági viszony azonban szükségszerű: amit az isteni akarat valaha is meg kíván valósítani, azt az isteni bölcsesség már előre látta; amit tehát az isteni bölcsesség előre látott, az meg is fog valósulni. Mindez pedig az Isten általi determináció fennállását abban az esetben is kivédhetetlenné teszi, ha – a klasszikus boethiusi érv nyomán – nem előrelátást, hanem csak tudást tulajdonítunk Istennek:¹³ hiába tekintjük ugyanis Istent atemporális létezőnek, aki egyetlen aktsal képes percipiálni a történelem minden egyes eseményét (ami által tudása nem előrelátás, hanem tudás lesz csupán), hatalma – mint láthatjuk – az időben hoz létre okozatokat („*most* pedig hatalma révén végrehajt mindent, amit elrendelt”), vagyis a determináció továbbra is fennáll.

3.1 Suárez válasza

A megoldás ennél fogva az isteni (előre)látás és hatalom e szükségszerű viszonyának feloldásában keresendő. A *Disputationes* vonatkozó fejezetében például Suárez legfeljebb elvétve használja az előrelátás (*providentia*) kifejezést, ami eleve arra enged következtetnünk, hogy az előretudás és determináció (*fatum*) viszonyának tisztázását inkább az utóbbi felől látja megoldhatónak. Mint látni fogjuk, Suárez célja az isteni előrelátás és a világban végbemenő események közötti oksági viszony tagadása: Isten előrelátása szerrinte ugyanis nem oka az események bekövetkeztének, hanem azért rendelkezhet Isten tudással ezen eseményekről, mert az idő egy pontján bekövetkeznek.¹⁴

12 Bobzien 1998, 25–56.

13 Molina szóhasználatában tisztán tetten érhető ez a mozzanat, amikor szándékosan „Isteni tudásról” (*scientia Dei*) beszél előretudás (*prescientia*) helyett (Molina 1876, 2).

14 Ezen a ponton megvilágító erejű lehet John Bramhall későbbi érve Hobbesszal szemben, mely mögött ugyancsak Suárez hatását feltételezhetjük: „Isten öröktől fogva való elrendelése kapcsán [Hobbes] összekeveri az elrendelést ugyanezen elrendelés végrehajtásával. Isten előretudása kapcsán pedig összekeveri a spekulatív tudást, amelyet szemléleti tudásnak [*knowledge of vision*] neveznek, és amely semmivel sem inkább hozza létre az értelem által felfogott tárgyakat, mint amennyire az érzéki látás hozza létre az érzéki

3.2 Suárez okságelmélete

A *Disputationes* XIX. vitájában Suárez elkülönített egymástól (1.) *szabadon* és (2.) *szükségszerűen* cselekvő okokat. (1.) A szabadon ható okok alatt azt érti, hogy egyes okok akkor is képesek cselekedni vagy nem cselekedni, ha a cselekvés minden szükséges feltétele fennáll (*omnibus requisitis positis*),¹⁵ (2.) míg szükségszerűen cselekvő okoknak szerinte azok számítanak, amelyek a cselekvés minden szükséges feltételének fennállása esetén nem képesek *nem* cselekedni. Már a fentiekből is jól látható, hogy a szükségszerűen cselekvő okok is csak meghatározott feltételek teljesülése esetén lépnek működésbe, szükségszerűségük tehát hipotetikus csupán. Mindez a Dániel könyvéből vett suárezi példázatból is látható, amikor is Isten csodát tett azzal, hogy a tűzbe vetett gyermekeket nem égette meg a tűz, ám ezt mégsem a természet törvényeinek áthágásával tette: mikor már a tűz ég, akkor szükségszerűen éget, és Istennek is csak arra van lehetősége, hogy az égetés tényét megelőzően vonja meg oksági közreműködését a tűztől.

Úgy gátolta meg Isten a tűz működését, hogy megtagadta a tűztől saját közreműködését [*concursum suum*], vagyis azáltal, hogy nem töltötte belé saját erejét a tűzzel való együttműködéshez; ez pedig egy az ahhoz való szükséges feltételek közül, hogy a tűz cselekedni tudjon. Nem azt érte el tehát Isten, hogy a tűz minden szükséges körülmény fennállásának ellenére se cselekedjen, hanem elvett ezek [tudniillik a szükséges feltételek] közül valamit. Mert ha Isten úgy határozott volna, hogy amennyire tőle telik, együttműködik vele, és meghagyott volna más szükséges okokat teljesnek [*integrus*], akkor nem lett volna képes ezt az eseményt meggátolni; ez ugyanis azt foglalja magában, hogy Isten bármilyen ellentétes hatóok híján vagy netán segítségének, avagy hathatós szükségszerűségének megtagadása által vesz el olyasmit, ami természetszerű.¹⁶

De mit ért Suárez e szükséges feltételeken? A szerző nyolc ilyen feltételt különít el,¹⁷ melyek többsége fizikai feltételeket takar: ezek közé tartozik például, hogy az ok ké-

tárgyakat [...]” (Bramhall 1844, 66.) Bramhall itt a szemléleti tudás (*scientia visionis*) tomista fogalmát eleveníti fel, melynek értelmében Isten olyan dolgokról is rendelkezik tudással, amelyek nem léteznek aktuálisan (lásd *Summa Theologiae* I. 14). Ha Istennek a dolgokkal kapcsolatos tudása oksági relációban lenne azok létezésével, akkor minden lehetséges dolognak egyúttal aktuálisan is léteznie kellene. Isten azonban *egyszerű tudása* (*scientia simplex*) révén olyan dolgokkal kapcsolatosan is rendelkezik tudással, amelyek soha nem léteztek vagy fognak létezni aktuálisan, következőképp Istennek a világ dolgairól vagy eseményeiről való tudása és ugyanezen dolgok vagy események létezése kontingens viszonyban állnak egymással.

15 Suárez 1861, 688.

16 Suárez 1861, 692–693.

17 A Suárez által meghatározott ilyen feltételek a következők (Suárez 1861, 688–689): 1. az ok megfelelő hatóerővel kell hogy rendelkezzen; 2. az oknak olyan tárggyal kell rendelkeznie, mely képes elszenvedni az adott hatást; 3. ha az ágens és a tárgy között közvetítő helyezkedik el, az ne akadályozza meg az

pes legyen hatást gyakorolni egy bizonyos tárgyra (mivel például vizuális ingerek hiába afficiálják hallószerveinket, hatást mégsem tudnak kiváltani), de említ olyan metafizikai feltételeket is, miszerint az ok a hatásgyakorlás pillanatában már nem lehet indifferens, hanem egyre determinálnak kell lennie.

Szemponctunkból azonban a nyolcadik feltétel tekinthető döntő fontosságúnak, amely az *isteni közreműködés* (concurus). Az utóbbi fogalmat „hozzájárulásnak” vagy „közbenjárásnak” is szokás fordítani, ami azonban megkétszerezhető lehet. Lényegét tekintve arról van szó, hogy Isten minden egyes eseményben, mely megvalósul, okságilag közre kell hogy működjön, máskülönben az adott esemény nem következne be. Mindez pedig Isten számára lehetőséget teremtene arra, hogy csupán az előretudásának megfelelő eseményekben működjön közre (ekképpen pedig egy kvázi-kálviniánus okságelméletet kapnánk). A suárezi libertáriánus elgondolás szerint azonban Isten minden egyes esetben ténylegesen konkurál a többi okkal, szó sincs tehát az előretudásnak való alárendeltségről. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy az isteni közreműködés a szabadon ható okok működésének is szükséges feltételét képezi, azok ugyanis szintén nem képesek pusztán önmaguk által okozatot létrehozni.

4.1 Mit jelöl a végzet megnevezés?

Mint már volt róla szó, Suárez alig-alig használja az előretudás kifejezést, de a *végzet* szó értelme kapcsán is mértékletességre int. A szó jelentése szerinte ugyanis csak a természeti világ eseményeire terjeszthető ki legitim módon, az emberi vagy anyagi cselekvésekre nem.¹⁸ Mindez arra vezethető vissza, hogy az akarat szerinte az értelmes lények egy immateriális képessége, tehát a helytelenül értelmezett végzetfogalom a materiális és immateriális szubsztanciák összekeveredésével (következésképp akár materializmussal is) fenyeget. Juan Luis Vives Ágoston-kommentárjára hivatkozva azt állítja, hogy a platonisták mellett még a sztoikusok végzetfogalma is megfelel ennek az elvárásnak, de ugyancsak felidézi a görög hagyománnyal szemben komoly fenntartásokkal bíró Tertulianus álláspontját is, aki szerint még a „filozófusok” is különbséget tettek a végzet és az ítélőerő között – meghagyván az utóbbi szabadságát.

okozást; 4. az okkal ne álljon szembe egy azonos vagy még nagyobb erővel rendelkező, ellentétes irányú ok, mivel ez megakadályozná az okozás végbemenetelét; 6. a tárgy legyen olyan állapotban, hogy képes legyen hatást elszvenedni („ne legyen a változás terminusánál, s ne rendelkezzen olyan formával, amelyet az ágens létre tud hozni”); 6. ha valamilyen előzetes cselekvés szükségeltetik ahhoz, hogy egy okozat végbemenjen, akkor ez is feltételnek tekintendő („a látás is csak akkor cselekszik, ha megelőzi a tárgy rá gyakorolt hatása”); 7. az ok ne legyen szabad; 8. jelen legyen az isteni közreműködés („az ok rendelkezzen az első ok[tól származó] szükséges közreműködéssel).

18 Suárez 1861, 740.

[A] végzet fogalma helyes volna, és nem tartalmazna semmilyen hibát, ha a szavak használata terén önmérsékletet gyakorolnánk [...]. A végzet szót márpedig azon [helyes] értelemben használták a sztoikusok és Platón is, [hogy] az emberi akarati aktusokat és szabad cselekedeteket eltávolították a végzet szükségszerűsége alól. Ezért idézi [...] Damaszkuszi Szent János is, hogy a filozófusok nem állapítottak meg végzetet a kontingens emberi cselekedetek kapcsán, hanem [csak] a szükségszerűek kapcsán tették azt.¹⁹

Ugyanakkor Suárez szerint a végzet e szűkebb értelemben vett fogalma még a teremtet világ eseményeire nézve sem zárja ki, „hogyan bizonyos okok kontingensek vagy szabadok legyenek, mivel [a végzet e fogalma] nem tételez abszolút szükségszerűséget, hanem [csupán] az isteni előretudás és gondviselés tévedhetetlenségét és annak megváltoztathatatlanágát”.²⁰

A végzet ennél fogva az események Isten általi *tudásával* lesz azonos, nem pedig az Isten általi *elrendeltetésükkel*. Az isteni elrendelésből következő abszolút szükségszerűség – mint látni fogjuk – a kálvinisták tévedéséhez vezetne, melynek értelmében Isten végtelen hatalma révén elrendeli a világ eseményeit, vagyis ő tekinthető azok hatóóának. A suárezi álláspont ezzel szemben azt állítja, hogy bár Isten előre tudja az egyes események bekövetkezését mindentudása révén, mégsem állapítható meg hatóókági reláció Isten és a teremtet világ dolgai vagy eseményei között.

4.2 A végzettel kapcsolatos „téves” elgondolások

Suárez saját álláspontját illetően is megvilágító erejű lehet azon végzetkoncepciók csoportba gyűjtése, amelyeket a szerző tévesnek talál. Három ilyen különít el, amelyek közül is az első kettő a sztoicizmussal rokonítható valamilyen módon, míg a harmadik egyértelműen a kálvinizmussal szembeni állásfoglalás.

(1) A téves végzetkoncepciók első csoportjába szerinte olyan elméletek tartoznak, amelyek értelmében a végzet szó nem az okok egy külön fajtáját jelöli, hanem az okok sajátos elrendeződését vagy diszpozícióját.²¹ Mint mondja: egyes filozófusok „a végzetet a világegyetem okainak valamiféle kapcsolódásában és rendjében állapították meg”, mely rend sokak számára magában foglalja az emberek akarati aktusait is. Egyesek ráadásul még azt is tagadták, hogy „a világegyetem okainak e diszpozíciója, melynek végzetszerű szükségszerűséget tulajdonítottak, az isteni bölcsességből vagy akaratból származna, hanem szerintük önmagából rendelkezik olyan belső szükségszerűséggel,

¹⁹ Suárez 1861, 740.

²⁰ Suárez 1861, 741.

²¹ A neosztoikus Justus Lipsius is a „dolgok elrendelése és rendje” leírásával határozta meg a gondviselést: „Si enim deus est, providentia est; si haec, decretum ac *ordo rerum*” (Lipsius 1584, 53).

mely teljességgel elkerülhetetlenné [teszi őket]”.²² A szerző explicit kritikája ezzel az elgondolással szemben az, hogy ez a másodlagos okok olyan működésmódját implikálná, mely Istentől teljességgel független, ennek következtében pedig az isteni közreműködés nem volna szükséges feltétele az okozatok létrejöttének. Ez pedig azt jelentené, hogy Isten – a teremést leszámítva – semmilyen oksági viszonyban nem állna a teremtett világgal, vagyis ezáltal egyfajta deista állásponthez érkeznenk.

A teológiai szempont mellett azonban filozófiai aggályai is vannak Suáreznek a végzet efféle oksági láncként való elgondolásával szemben. Nézete szerint ugyanis a végzet se nem pusztán oksági lánc (*relatio*), se nem hatóok (*causa efficiens*).

Meg kell azonban említenünk, hogy a [...] végzet nem *csupán* reláció, az ugyanis semmivel sem járul hozzá az okozáshoz. És nem is valamiféle hatóok, mivel önmaga révén semmi sem elégséges mindazon szükségszerűség létrehozásához, amit a végzet szó jelöl. Hanem a [végzet] nem más, mint az isteni előretudás által oly módon elrendezett okok gyűjteménye, mely által szükségszerű, hogy egy bizonyos hatás bekövetkezzen.²³

Első ránézésre ugyan fából vaskarikának tűnhet a Suárez által javasolt megoldás, az *okok gyűjteménye* megnevezésen (*collectio casuarum*) azonban nem a sztoikus értelemben vett okok, hanem a suárezi értelemben vett szükséges feltételek értendők, melyek hipotetikusán szükségszerűvé teszik a világi eseményeket, és amelyek között az isteni konkurzus is szerepel.

(2) Suárez végzettipológiájának második csoportját olyan vélekedések alkotják, melyek szerint a végzet, bár Istentől ered, szükségszerűsége kiterjed magára Istenre is, a fent említett konkurzusát tehát nem szabad akaratóból, hanem külső kényszer hatására rendeli hozzá az egyes eseményekhez.

[M]inden olyan elkerülhetetlen szükségszerűség révén megy végbe, hogy a dolgokat még Isten sem lett volna képes máshogyan elrendezni, mint ahogy [ténylegesen] el is rendezte, nem lett volna képes máshogyan kormányozni, mint ahogy kormányoz; és az ekképpen megalapított és kormányzott [dolgokból] nem származhatnak más cselekedetek, mint amelyek [ténylegesen] erednek.²⁴

Mindez pedig még Suárez szerint is egyértelműen szemben áll az isteni mindenhatóság eszméjével, mivel, mint mondja:

²² Suárez 1861, 738.

²³ Suárez 1861, 740.

²⁴ Suárez 1861, 738.

Ez az állítás [...] vagy egyszerre foglal magában két hibát, vagy [e kettő közül] egyet: tudniillik Isten vagy nem mindenható, vagy legalábbis nem cselekszik [*operari*] eléggé szabadon, bármit is tesz önmagán kívül [*operatur*]; mert ha Isten rendelkezik e két tökéletességgel, akkor mi lehet a másodlagos okok azon diszpozíciója, befolyása [*influentia*] vagy szükségszerűsége, amelyet ne volna képes a saját mindenható és szabad akarata révén megváltoztatni vagy megakadályozni?²⁵

(3) A suárezi végzettipológia harmadik részébe azon elgondolások tartoznak, melyek elismerik ugyan Isten szabad ágenciáját, úgy vélik azonban, hogy ez az ágencia oly módon determinálja a világ eseményeit, hogy az az emberi akaratszabadságot is lehetetlenné teszi. Suárez Seneca mellett Kálvinnak tulajdonít effajta álláspontot.

Bizonyos új eretnokségek (amelyeket Kálvinnak és követőinek tulajdoníthatunk) a végzetnek ezt a fajtáját vezették be, jóllehet talán nem e név alatt; azt tanítják pedig, hogy az események ugyan nem az égiek befolyása [*influxu*] révén mennek végbe szükségszerűen, hanem azon Isten felsőbb befolyása révén, aki úgy mozgat és alakít minden másodlagos okot a cselekvésre, hogy szükségszerűen hajtsák végre azt, amire kényszerítve vannak, ám semmi mást ne [tegyenek]. E szükségszerűséget pedig alávetik az isteni akaratnak, és erre való tekintettel mondják azt egyszerűen változtathatónak [*simpliciter variabilem*].²⁶

Mint látható, e voluntarista elgondolás amiatt hibás Suárez szerint, hogy az első ok által mozgatott oksági lánc szükségszerűen determinálja mind a fizikai, mind pedig a mentális okokat, miáltal az emberi akarat és cselekvési szabadság is megszűnik létezni.

Mindebből három konklúziót vonhatunk le a Suárez által elfogadhatónak vélt végzetfogalom kapcsán: (1.) a másodlagos okok önmaguktól nem hozhatnak létre szükségszerű okozatot (mivel önmaguktól eleve nem hozhatnak létre semmilyen okozatot); (2.) ugyanezen másodlagos okok még kevésbé determinálhatják Istent; (3.) az elsődleges okok ugyanakkor nem elégségesek egy adott okozat létrehozatalához (ez ugyanis cáfolná az emberi akaratszabadság lehetőségét).

4.3 A végzet pozitív suárezi fogalma

Mindebből jól látható, hogy Suárez el kívánt határolódní mind a stozioikus (1–2), mind pedig a kálvinista (3) végzetfogalmaktól, egyúttal azonban kirajzolódní látszik Suárez saját álláspontja is: a szerző gondolatmenete szerint tehát (a) a végzet nem *oksági lánc*

²⁵ Suárez 1861, 738.

²⁶ Suárez 1861, 739.

(*relatio*), hanem *okok gyűjteménye* (*collectio causarum*), amely ugyanakkor (b) nem determinálhatja Istent magát.

Mivel a második konklúzió a suárezi voluntarizmus újrafogalmazása csupán, ezért a végzet meghatározásához csak az *okok gyűjteményének* definícióján át juthatunk közelebb. Ez pedig Suárez szerint a következőképpen fest-

Valójában az okok azon elrendezése, amelyet egyesek rendnek vagy sornak hívnak, nem oksági lánc [*relatio*], hanem az egyes okok és az összes ok esetében való hozzárendelődést [*applicatio*] jelenti, [vagyis azt,] hogy hatás következhesen [egy adott okból]; ez a hozzárendelődés márpedig nem oksági lánc, ámbár lehet az oksági lánc alapja.²⁷

A végzet a fentiek alapján a hozzárendelődéssel azonos, mely utóbbi azért felelős, hogy egy adott ok hatékony legyen a teremtett világban. Ennélfogva úgy látszik, hogy a hozzárendelődés az okozatlétrehozás egyik szükséges feltétele, Suárez azonban nem említett ilyet a szükséges feltételek részletes tárgyalásakor, ami arra enged következtetnünk, hogy a hozzárendelődés egy másik Suárez által említett feltétellel azonos vagy annak származéka. Mivel pedig az okozásnak az isteni közreműködés az egyetlen olyan feltétele, amely Istentől függ, és ekképpen a végzet definíciójának nem mond ellent, mindebből az következik, hogy az isteni közreműködés az, ami a hozzárendelődésért felelős. Mindennek értelmében pedig az isteni közreműködés lesz azonos a végzettel, mivel ez hoz létre minden egyes olyan (másodlagos) okot, amely további okozatokat iniciál, és „az oksági lánc alapjául” szolgálhat.

5. Összegzés

Amikor Suárez a végzetet nem okok relációjaként, hanem e „reláció alapjaként” határozta meg, és végső soron az isteni konkurzust tette meg a végzet (egyik) szükséges feltételének, azt állította, hogy az okozás feltételeinek együttes fennállása képes létrehozni egy olyan okozatot, mely a maga akcidensei révén újabb oksági relációk „alapjaként” képes működni. Vagyis Suárez ténylegesen elhatárolódott attól a sztoikusnak is nevezhető végzetkonceptiótól, melynek értelmében másodlagos okok egymásra hatása teljes okként (*causa integra*) képes működni; az okozatok azonban szerinte is további oksági relációk alapjaként funkcionálhatnak későbbi oksági viszonyok során. Ennyiben pedig megőrizte a végzet oksági relációként való elgondolásának eszméjét, ami magyarázatul szolgálhat arra, hogy Suárez számos alkalommal rendkívül pozitívan vélekedik a sztoikus elméletekről.

²⁷ Suárez 1861, 740.

A kálvinista elmélettel azonban egészen más a helyzet: bár Kálvinhoz hasonlóan Suárez is egy voluntarista akaratkoncepció mellett köteleződik el – ami pedig egy alapvetően anti-tomista aspektusa Suárez alapvetően tomista végzetkepciójának –, az isteni akarat *hatóképességét* illetően mégis radikálisan más álláspontot foglal el Kálvinhoz képest. Suárez azáltal igyekezett kritika alá vonni a kálvini kemény determinizmust, hogy tagadta az isteni előretudás és isteni hatóképesség között állítólagosan fennálló szükségszerű viszonyt.

Suárez oksághelmélete a Kálvin-ellenes teológiai és metafizikai vitáknak fontos dokumentuma, de hatása a korszak igazán nagy horderejű filozófiai disputáiban is tetten érhető: így a Thomas Hobbes kompatibilizmusa körül kibontakozó vitákban is, ahol is a libertariánus álláspont képviselői sokszor suáreziánus állításokat fogalmazznak meg.²⁸ Mindez pedig főleg annak köszönhető, hogy Suáreznek az isteni előrelátással és végzetettel kapcsolatos álláspontja a kor „mainstream” libertariánus elveit tükrözi.²⁹

Bibliográfia

- Bobzien, Susanne. 1998. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Boros Gábor. 2007. „Francisco Suárez (1545–1617).” In *Filozófia*, szerk. Boros Gábor, 614–618. Budapest: Akadémiai.
- Bramhall, John. 1844. „A Vindication of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity.” In *The Works of Archbishop Bramhall. Part the Third containing the Discourses against Mr. Hobbes*, 91–92. Oxford: John Henry Parker.
- Calvin, Johannes. 1559. *Institutio Religionis Christianae libri quatuor*. Geneve.
- Hugo, André Malan. 1969. Introduction. *Calvin's Commentary on Seneca's De Clementia*, 3–63. Leiden: Brill.
- Graver, Margaret R. 2007. *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lipsius, Justus. 1584. *De Constantia libri duo*. Antwerp.
- Matava, R. J. 2016. *Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited*. Leiden: Brill.
- Molina, Luis de. 1876. *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia Praedestinatione et Reprobatione*. Paris.
- Pink, Thomas. 2004. „Suarez, Hobbes and the scholastic tradition in action theory.” In *The Will and Human Action From antiquity to the present day*, szerk. T. Pink – M. W. F Stone, 127–154. London: Routledge.
- Suárez, Francisco. 1861. *Opera Omnia Tomus Vigésimus Quintus*. Paris.

²⁸ Pink 2004, 127–154.

²⁹ Matava 2016, 17–36.

Kiss Kata Dóra

Hogyan válik az anatómia sorssá? A freudi pszichoanalízis feminista recepcióiról

Sigmund Freud munkássága alapjaiban változtatta meg a nyugati gondolkodást, az általa felvázolt személyiségfejlődési modell azonban számos kérdést vet fel. Ennek egyik legkritikusabb pontja az elméletében szereplő nőiségkép. Az eltelt több mint száz év fényében, a kritikai tudományok megszületésével és a feminizmus beépülésével a hétköznapi gondolkodás terébe kérdéses lehet az eredeti analízis relevanciája. A következőkben arra keresem a választ, vajon miként menthető meg a pszichoanalízis az orvosi gyakorlat és a kritikai tudományok számára mindamellett, hogy elismerjük, hogy az azt megalapozó pszichoszexuális fejlődési modell a nők ontológiai és társadalmi státuszára nézve igen problematikus.¹ A cikk a megoldási kísérletek közül olyan – az analízis, a filozófia és a nyelvészet határterületein mozgó – genderszemponturnó bírálatokat vesz sorra, melyek nem elvetni, hanem újragondolni és alkalmazni kívánják az analízist az abban impliciten felbukkanó társadalmi problémákra.

1.

Kérdéses lehet, hogy a pszichoanalízis gyakorlatát miért szükséges a filozófia terepén tárgyalni. A módszer egy orvosi problémára adott válaszként születik, azonban hamar bebizonyosodik, hogy az eljárás szélesebb körű társadalmi-kulturális jelenségek feltáráására is alkalmas. Ennek oka a benne megjelenő új emberkép. A felvilágosodás racionális és öntörvényadó individuumával vagy a karteziánus episztemológia önálló és független *cogitójával* ellentétben Freud egy fragmentált szubjektumot feltételez, amely még önmaga számára is átláthatatlan, amennyiben mentális működése tudatosuló és nem tudatosuló tartalmakra oszlik. E szubjektum nem egy velünk született esszenciális énmag időbeli kibomlása, inkább a környezet, társadalom, család függvénye, azzal kölcsönhatásban alakul ki egy folyamat eredményeként. Énünket megannyi tényező alakítja és határozza meg, anélkül, hogy ennek tudatában lennénk. Az analitikus szemléletmód ezen nem nyilvánvaló összefüggésekre kíván rávilágítani, számára a pszichoterápia egy

1 A pszichoszexuális fejlődés a freudi pszichológia központi eleme. Eszerint az emberi szexualitás a csecsemőkortól fogva különböző fejlődési szakaszokon megy át. A személyiség és a szexualitás egymással kölcsönhatásban jön létre (Freud 1995).

olyan eszköz, amely szintetizálja a psziché tudatos és tudattalan tartalmait az emberi tapasztalat terében.

A szubjektivitás ezen új modellje nemcsak a terápiára, de a tágabb szociokulturális jelenségek olvasására is alkalmas, amennyiben a személyiséget ezek termékeként vizsgálja. Maga Freud is túllép a módszer terapeutikus felhasználásán és azt kulturális, történeti, esztétikai kérdések elemzésére is kiterjeszti. Később a frankfurti iskola az elsők közt fedezi fel magának a módszert.² Végül a 60-as években a Jacques Lacan által meghirdetett „visszatérés Freudhoz” a módszer még szélesebb elterjedéséhez vezet a nyelvészet és a filozófia területén.

Jóllehet a pszichoanalízis elméletben és gyakorlatban egyaránt működőképes, a kető közt egy komoly törés figyelhető meg. Az elmélet az emberi élet különböző területein impliciten működő hatalmi viszonyok dekonstrukciójának eszköze, a gyakorlat mégis mintha az uralkodó rend, a társadalmi *status quo* működését erősítené meg. Michel Foucault történeti, kultúrákritikai alapokról, Gilles Deleuze és Félix Guattari a filozófia nézőpontjából, Nikolas Rose pedig a szociológia perspektívájából hangsúlyozza a pszichotudományok normalizáló funkcióját.³ A pszichotudományok meghatároznak egy, az aktuális normát tükröző emberfogalmat, absztrakt ént. A terápia célja, hogy reszocializálja és normalizálja az abnormálisnak vélt pszichés beteget visszavezetve őt az absztrakt emberideálhoz. Az inherenssé vált normát ezután a páciens saját maga fogja működtetni a hétköznapiak során, fenntartva a regnáló hatalmi berendezkedést életvezetésében és interszónális kapcsolataiban.⁴ A terápia ebben az értelemben a mindenkor hatalom által propagált normát totalizálja általános emberiként, és az ebből fakadó társadalmi pozíciókat közvetíti az egyén számára. Ilyen normalizált pozícióként tekinthetünk azokra az egyébként társadalmilag meghatározott szerepekre, minthogy a férfi aktív, produktív, míg a nő legfontosabb feladata a reprodukciós munka, az anyaság és a gyermekek nevelése. Ugyancsak ezen norma marginalizálja azokat a szexualitásformákat, amelyek kívül esnek a reprodukció körén, így például a homoszexualitást.

A pszichoanalitikus feminista kritikák ezt a Freud által ábrázolt, férfiközpontú emberképet kérdőjelezzik meg. Véleményük szerint az analízis általános alanya impliciten maskulin, mivel személyiségfejlődésének alapja, ahogyan azt az ödipális helyzetben látjuk, a pénisz megléte vagy hiánya (például mint kasztrációs félelem). Azaz a személyiség alakulásának alapköve a pénisz megőrzése iránti vágy, mely olyan folyamatokat indít be, mint például az anyáról való leválás és ezzel együtt a társas szférába való belépés. Ebben a helyzetben a nő azonban eleve hiányos, másodrangú létező. Azaz a freudi analitikus elmélet számára a férfi az általános (normatív) alany. Ez egy olyan nőképet

2 Held 1983.

3 Deleuze – Guattari 1972; Deleuze – Guattari 1980; Foucault 2006.

4 Foucault 1994.

közvetít, amely biológiai alátámasztással szolgál a nő társadalomban elfoglalt másodlagos szerepkörére.⁵

2.

Freud analitikus elméletének születése alapjaiban kötődik a női szexualitás kérdéséhez. Gyakorló orvosi munkássága kezdetén elsősorban hisztériás nőbetegekkel foglalkozik,⁶ azonban Jean-Martin Charcot-val, a kor meghatározó hisztériakutató neurológusával szemben a probléma okát nem a gyenge női idegrendszerben látja.⁷ Véleménye, hogy a kor prúd hozzáállása a női szexualitáshoz az eredője azon visszafojtásoknak, melyek a betegséget előidézik, ezért kezd el egy olyan terápiás módszeren dolgozni, mely képes tudatos szintre hozni az elfojtott női vágyakat. Ezért is nevezi Juliet Mitchell a hisztériát az analízis alapító betegségének.⁸

Freud fókuszát a biológiai magyarázatok helyett a páciensei személyes élettörténetére irányítja, hogy abban kutassa fel a roham okát. Az elbeszélésekből kiderül, hogy a hisztériás betegek többségének korai személyiségfejlődésében valamilyen trauma – elsősorban szexuális természetű – volt fellelhető.⁹ Az 1895-ös *Tanulmányok a hisztériáról* című, Josef Breuerrel közösen írt műve szerint a hisztéria megjelenését egy gondolat vagy emlék felbukkanása idézi elő, ami fizikai behatás nélkül betegíti meg a páciens.¹⁰ Így bár a hisztériás roham valóban a személyes érdekek és a környezet elvárásai közötti konfliktus eredménye, a konfliktus azonban nem biológiai adottságokon, hanem életeseményeken nyugszik. A párbeszédre alapuló terápia lényegében ezen elnyomott tartalmakat (emlékeket, gondolatokat) hozza elő, mondatja ki a pácienssel, ezzel új

5 Ahhoz, hogy jobban megértsük Freud gondolatainak alapjait, figyelembe kell venni a kor kulturális és történelmi közegét. A nő szerepét a 19. század gazdasági-kulturális változásai jelentősen átformálták. A század második felétől a családi gazdaságokat fokozatosan felváltja a korai kapitalista termelés, ennek következtében a nők szerepe is változik. Már nincs más feladatuk a gyermekszülésen, azaz a család reprodukcióján túl, a háztartásbeli élet pedig haszontalanná és üressé válik (Wolf 1991). A kulturális-gazdasági változásokkal összhangban alakul ki a viktoriánus kor két, egymással szélsőséges ellenétben álló nőiségképe is: a bukott nő, a színtisztán szexuális és testi lény, illetve a szent, az anya vagy feleség, aki az erkölcs érinthetetlen szobra. E két szélsőség jelöli ki a normatív nőiség fogalmát: a helyes és elfogadott viselkedés szerint jó feleségnek és jó anyának kell lenni, ebbe pedig nem fér bele a testiség és szexualitás. Aki e szerep betöltésére nem alkalmas, az szükségszerűen marginalizálódik a társadalmi térben.

6 Darida 2012.

7 Didi-Huberman 2003.

8 Mitchell 1997.

9 Ennek egyik legjobb példája Freud híres *Dóra* esettanulmánya, ami a feminista kritika számára is emblematikus darab (Freud 1993). Hélène Cixous például az esetleírásban jelenlévő beszélő pozíciók kritikai revíziója során, egy Dóra szemszögéből író drámában veti revízió alá Freud gondolatait (Cixous 1983).

10 Freud – Breuer 2004.

kapcsolódási pontokat hoz létre a traumatikus affektus és a beteg jelene közt, ami megszüntetheti a testi tüneteket.

A korban uralkodó erkölcsiséget szem előtt tartva nem kérdéses, hogy Freud felfedezése mindenképpen forradalmi, már azzal is, hogy nem kérdőjelezi meg azt, hogy a nők is szexuális vágyakkal rendelkező lények. A női szexualitást kiemeli az abnormalitás keretei közül azzal, hogy a terápiában beszédteret biztosít ennek kommunikálására. Mindemellett Freud arra is rávilágít, hogy az emberi szexualitás nem teljesen determinált a biológia által, hanem a személy élettörténetével párhuzamosan alakul, még hozzá elsősorban a személyiségfejlődés korai szakaszában. Azaz az analitikus szemléletmód alátámasztást nyújt annak a gondolatnak, hogy nőnek vagy férfinak lenni társadalmi szerepkonstrukciók eredménye, nem pusztán biológiai tény. Ezzel egyben felmerül annak kérdése, hogy milyen behatások alakítják ki a nemi különbségeket, vagy ahogy Freud fogalmaz, hogyan lesz a „kisleány nővé”.¹¹

Freud első ilyen irányultságú vizsgálatai a gyermeki pszichoszexuális fejlődésre vonatkoznak. Az 1910-es *Álomfejtésben* ír elsőként az Ödipusz-komplexusról.¹² Breuerrel közösen azt állítják, hogy a szubjektum nemisége annak függvénye, hogy hogyan birkózik meg az anyáról való leválás és a szociális szférába való kényszeredett belépés traumájával. Ebben a küzdelemben érhető tetten a nemek különbségének kialakulása is. A fenti elméletet később Freud kasztrációs komplexus feltételezésével bővíti ki, amit az emberré válás alapkövetelményének és a kultúrába való belépés küszöbének tekint. A kasztrációs fenyegetés arra ösztönzi a gyermeket, hogy leváljon az anyáról és kialakítsa önálló énjét. Ebben a folyamatban különülnek el a nemek. Azaz az ödipális helyzet lesz a szexuális differencia kialakítója nem a természet vagy valamiféle esszencia.

3.

Freud 1932-es nőiségről szóló előadása tartalmazza a női személyiségfejlődésről alkotott elgondolásainak talán legteljesebb rendszerét. Ebben azt hangsúlyozza, hogy a pszichoanalízis nem arra vállalkozik, hogy előírja mi a nő, hanem arra, hogy bemutassa, hogyan válik azzá egy bonyolult személyiségfejlődési folyamatban. Előadása elején leszögezi, hogy a természetesnek vélt női szerepköröket valójában a társadalom predesztinálja már kora gyermekkortól kezdve, ez pedig kihat a gyermek egész későbbi életére és szexualitására.

¹¹ Freud 1993b.

¹² Freud 2016.

Talán az a helyzet, hogy a nő azt a szerepet, ami a szexuális működésből osztályrészülni jutott, a passzív viselkedést, a passzív célkitűzések többre becsülését, kisebb vagy nagyobb mértékben kiterjeszti életére, aszerint, hogy a szexuális élet ezen példaszerűsége korlátozott-e, vagy kiterjedt. Emellett azonban nem szabad lebecsülnünk a társadalmi berendezkedések ama befolyását sem, mely a nőt hasonlóképpen passzív viselkedésre kényszeríti.¹³

A nemek szétválását a biológián túl Freud úgy magyarázza, hogy a libidófejlődés korai szakasza még mindkét nemnél azonos módon megy végbe, vágyuk első tárgya azonos: az anya. A vele szemben táplált szexuális¹⁴ vágyakkal terhelt szimbiotikus kapcsolatban azonban „betör” a harmadik az apa képében, aki a gyermeki fantázia szerint tiltást fejez ki az anya testével szemben, tiltásának pedig a kasztráció fenyegetésével ad nyomatékot. Az ödipális konfliktusban ezért mindkét nemnek el kell fordulnia az anyától. Az iránta érzett szeretet mellett így megjelenik az agresszió, a csalódás és végső soron a megvetés. A kasztrációs fenyegetés a női nemiszervben válik valósággá. A fiú számára hitelt kap, hogy a pénisz leválasztható, hisz anyja sem rendelkezik vele, ő is kasztrált. A lány viszont saját testtapasztalatában találja meg a bizonyosságot. Megkárosítva érzi magát, mint akit anyja hiányos testtel látott el – mondja Freud.

Míg a fiú képes azonosulni apjával testi analógiáik mentén, addig a lány a pénisz hiányában képtelen. Azaz az apai ideállal nem tud, a megvetett anyával viszont nem szeretne azonosulni. Freud ebből arra a következtetésre jut, hogy a lányok sosem lépnek túl teljes mértékben a kezdeti ödipális konfliktuson, hanem mintegy abban ragadva nem tudnak egy teljes és erős szuperegot, felettes ént kifejleszteni szemben a férfiakkal. Mindez magyarázatként szolgál „kevésbé fejlett erkölcsi érzékükre”.¹⁵

Ebből alakul ki az úgynevezett péniszirigység, ami három irányba terelheti a pszichoszexuális fejlődést. Vagy neurozisosok és gátlások formájában kíséri végig a nő egész életét, vagy egy maskulin identitással azonosulva mint férfiaságkomplexum határozza meg jellemét, vagy – s ez a legoptimálisabb eset – a „normális” (mint heteroszexuális) nőiség kialakítója lesz. Az első két hatás esetében a lány saját testével való örök negatív viszonya lesz meghatározó a személyiség fejlődésében. A neurotikus nő hiányos testként percipálja magát, akinek folyamatosan takargatnia kell „csonka” mivoltát.

Emellett a nőiség az anya leleplezésben értéktelenné lesz, s megvetés tárgyát fogja képezni. Az anya a tudattalan drámájában antagonisztikus karakter. A szubjektivitás, azaz az Én kialakítása csak a tőle való elfordulásban lehetséges, ebben pedig az apa

13 Freud 1993b, 129.

14 Szexuális értsd testi, minthogy az anyai test a csecsemő szinte összes vágyát kielégíti: a táplálást, a védelmet, a tisztántartást stb. biztosítja. Anya és gyermeke kapcsolata épp azért szimbiotikus, mivel a csecsemő életben maradásához alapvető, hogy az anya testének része legyen, a méhben töltött kilenc hónapban szó szerint, majd utána még hosszú ideig, mint az anyai test egy „kiterjesztése”.

15 Freud 1993b, 140.

fogja a megmentő, segítő szerepét betölteni. Freud úgy gondolja, hogy az anya iránt táplált negatív érzelmeket a gyermek a későbbiekben kiterjeszti más nőkre is, a kislány pedig önnön femininitására. Ennek okán még a gyermekszülés aktusa is a péniszirigység egy formájaként értelmeződik, amennyiben a világra hozott gyermek strukturálisan a hiányzó szerv helyét tölti be. „A tökéletes nőiségen átszillog a régi férfias vágy, a pénisz birtoklásának vágya” – fogalmaz Freud.¹⁶

4.

Freud képe a femininitásról az analitikus elméletben és gyakorlatban meglehetősen ambivalens: hangsúlyozza, hogy a női szerep nagyrészt társadalmi termék, azonban bizonyos tulajdonságokat esszencializál, elsősorban a péniszirigység problémáját. Érdekes, hogy ez az ambivalencia Freud életében is kimutatható. Olyan kérdésekben, mint a szexuális felvilágosítás, a prostitúció vagy a fogamzásgátlás, a kor szellemiségéhez képest igen szabadelvű szemléletet tanúsított.¹⁷ Freud tanítványi körében mindemellett számos női analitikus volt, akiket nyíltan támogattak. Meglepő, hogy a nők aránya a pszichoanalitikus szakmában ekkoriban magasabb volt, mint bármely más tudományterületen. Női kollégái jelentősen hozzájárultak a pszichoanalitikus elmélet tökéletesítéséhez. Helene Deutsch, Karen Horney, Lou Andreas-Salomé, Marie Bonaparte, Sabina Spielrein, majd Anna Freud és Melanie Klein a freudi alapokból indulva jelentős elméleti munkákat vittek végbe és fontos intézményi pozíciókat töltöttek be a világ számos pontján.

Freud tehát nagyra értékelte és támogatta a női analitikusok intellektuális munkáját, ugyanakkor elvárta az elméleti egyetértést és lojalitást. Ez alapján Anna Freud, Helene Deutsch és Marie Bonaparte azok táborát képviselték, akik megőrizték mestereik nézeteit és terminológiáját a nőiség tekintetében. Így egyetértettek azon felvetésekkel, hogy a női passzivitás esszenciális, csakúgy mint mazochizmusuk, nárcizmusuk és péniszirigységük. Intellektuális teljesítményük pedig valójában férfiaságkomplexus.¹⁸

Ezzel szemben Karen Horney, Joan Riviere, Sabina Spielrein a „szakadárok” csoportját képviselik. Az eredeti analitikus elméletből indulnak ki, ugyanakkor női nézőpontból kérdőjelezik meg azok bizonyos alapelveit. Horney a pénisz iránti irigységet

¹⁶ Freud 1993b, 143.

¹⁷ Németre fordította John Stuart Mill tanulmányát a *The Subjection of Women*, mely a nők elnyomását tárgyalja. 1911-ben számos feminista mellett ő is aláírja a German League for Mothers' Protection című kiáltványt, amely a merev házassági hierarchia megváltoztatását, az egyedülálló anyák védelmét és a kettős szexuális morál megváltoztatását követeli. Teszi ezt saját elméletére alapozva, mely tudományos eszközökkel igyekszik alátámasztani, hogy a szexuális szükségletek elfojtása neurózishoz vezet (Borgos 2017).

¹⁸ Sayers 1991.

mint esszenciálisan női tulajdonságot kérdőjelezi meg. A társadalmi-politikai térben a pénisz véleménye szerint nem nemiszervet, hanem szimbolikusan a férfiak által birtokolt hatalmi pozíciót jelöli.¹⁹ Amennyiben a hatalmat a pénisz reprezentálja, a nők kasztrációja szimbolikus értelemben valóban végbemegy társadalmunkban. A férfiaságkomplexus e körülmények közt indokolt menekülés a nőiesség elől, hiszen céljuk, hogy teljes értékű individuumként szerezzenek elismerést. Azaz a pénisz iránti vágy az elismerés iránti vágy.²⁰

A kritikák nemcsak a tanítványi körből érkeztek. Simone de Beauvoir *Második nem* című könyvében alapvetően filozófiai kritikában részesíti a freudi módszert és az abban ábrázolt nőképet.²¹ Miközben az az emberi pszichét egységesnek és univerzálisnak állítja be, nem enged teret a női és emberi tapasztalatok sokféleségének. Emellett Freud nem veszi figyelembe saját maszkulin pozícióját és annak társadalmi megalapozottságát sem, ezért elmélete inadekvát a nő vizsgálatára. Amennyiben a nők irigyek a férfiakra, az csakis azok privilegizált társadalmi helyzete miatt lehetséges, nem pedig valamiféle anatómiai felsőbbrendűség okán. Beauvoir a pszichoszexuális fejlődési modell „szexuális monizmusát” is nehezményezi. Véleménye szerint az abban felbukkanó viszonyok pusztán egy nézőpontot tükröznek. Azaz a pszichoanalitikus szemléletmód minden nő számára egyazon sorsot jelöli ki.

Bár Freud kétségkívül forradalmi korának elképzeléseihez képest, azt mégsem tudja minden tekintetben meghaladni. Egy viktoriánus hagyományokból táplálkozó férfiközpontú társadalom hangján szólal meg, így amikor az emberről beszél, valójában csak egy partikuláris szempontot képvisel, ezzel akarva-akaratlanul újratermeli a nemi alapú társadalmi alá-fölé rendeltséget. Kritikai reflexió nélkül a freudi analízis pusztán tudományos alátámasztással szolgál a hatalmon lévők pozíciójára. A terápia így nemhogy nem enged teret a női beszédnek, de még a női alávetettség elfogadására is nevel, természetesként felmutatva az alárendelést. A fenti ellenvetésekből kirajzolódik, hogy a nőiség kérdése immáron nem tárgyalható az uralkodó hatalmi berendezkedés figyelembevétel nélkül, csakis a kultúra, társadalom és politikai tér kritikáján keresztül.

5.

Amint az a kritikákból kitűnik, az analízis módszere megerősítheti a nő alárendelt szerepkörét, ugyanakkor a kortárs női tanítványok kreatív ellenvetései magukban rejtik a felszabadítás lehetőségét és egy mélyreható társadalomkritikára való igényt. A kritikai

¹⁹ Ezt tükrözi a lacani fallosz fogalma is (Mitchell 1997).

²⁰ Freud nőiségképének magyar kritikáit nyújtják például Ferenczi Sándor vagy Rotter Lilián (Borgos 2017, 24).

²¹ Beauvoir 1969.

tudományok a freudi gondolatok tartalmáról az értelmező személyére irányítják a figyelmet. Az újravlasás a feminizmus terepén a 70-es években, a mozgalom második hullámának idejében válik meghatározóvá. Az ekkor kibontakozó úgynevezett pszichoanalitikus feminizmus képviselői felismerik, hogy Freud hipotézisei a hsztériára, az ödipális komplexusra, a női szexualitásra és a nők társadalomban betöltött szerepére vonatkozóan gyümölcsöző talajként szolgálnak a feminista reartikuláció számára. Ennek művelői két nagyobb táborra oszlanak: az egyik Freud kritikai alapokon nyugvó elutasítását, a másik gondolatainak új kontextusokba való helyezését és használatát propagálja.

A pszichoanalitikus feminizmus iskolái nemcsak elméleti, hanem területi alapon is különböznek. Két legnagyobb irányzata ma az angolszász és a francia iskola. Az angolszász irány követői munkásságukban az analízis szociokulturális vonatkozásaira fókuszálnak. Céljuk kimutatni az elmélet korhoz és kultúrához kötöttségét, s ezen keresztül továbbgondolni a szélesebb körű alkalmazás lehetőségeit. Ezzel bizonyos fokig megpróbálják megmenteni az eredeti analízist a jelen számára. Jeles képviselői Rosemarie Tong, Nancy Chodorow, Juliet Mitchell vagy Elisabeth Grosz, akik egy interdiszciplináris – filozófiai, analitikus, kritikai – szemléletet alkalmaznak. Bírálatauk elsősorban az ödipális helyzetet és a kasztrációs komplexust érintik, minthogy sokan méltatlannak találják azt a feltételezést, miszerint a nő pusztán hiánylény. Rosemarie Tong szerint a kasztrációs komplexus gondolata azt sugallja, hogy a nők alapvetően fogyatékosak, s hogy minden problémájuk a pénisz hiányából fakad, nem pedig az azzal rendelkezők privilegizált helyzetéből. A nő egyedüli és végső vágya eszerint arra irányul, hogy a férfi vágyának tárgya legyen. Ebben a viszonyrendszerben pedig még annak ténye is, hogy a nő életet ad, pusztán a hímszerv utáni hajszává alacsonyodik. Emellett az ödipális helyzet az anyát olyan negatív szereplőként ábrázolja, aki a rossz, kellemetlen, illetlen vágyak megtestesítője. A konfliktus egyben a nukleáris, polgári családmodellt teszi a személyiségfejlődés általános alapjává, melyben az apa mint despota és zsarnok uralkodik a tulajdonát képző nőn és gyermekén.²²

Tong és társai ugyanakkor nem vetik el teljes mértékben a freudi tanokat. Ahogy Nancy Chodorow fogalmaz, nem érthetjük meg a nemek társadalmi szerveződését az ember szexuális lényé válásának ismerete nélkül.²³ Chodorow az ödipális helyzetet értelmezi át női nézőpontból. Szerinte, ellentétben a freudi elgondolással, nem a lány helyzete nehezebb a szubjektumképződés eme szimbolikus viszonyrendszerében. A dinamika ellentétes, hiszen épp a fiú az, akinek le kell mondania az anyáról és a hozzá kapcsolt női attribútumokról, hogy kifejlessze férfias énjét. Ahhoz, hogy az apa által képviselt társadalmilag elfogadott maskulin identitást kialakítsa, le kell mondania az anyához fűződő gyengéd szeretetéről és kötődéséről hozzá képest egy negatív identitás

²² Tong 1997.

²³ Chodorow 2000.

kialakításával. Tehát valójában nem a nő a hiánylény, hanem a férfi identitás az, amelyet úgy lehet leírni, mint mindaz, ami nem az anya, nem a nő.

A pszichoanalitikus feminizmus francia ága elsősorban abban tér el a fentiekől, hogy a filozófia mellett nyelvészeti, irodalmi alapokról viszi végbe a freudi elmélet kritikáját. A francia filozófiai hagyomány okán itt sokkal hangsúlyosabbá válik a test, az anyai test, a preödipális, azaz a nyelv elsajátítása előtti időszak. Fontosabb képviselői a Lacan-tanítványok közül kerültek ki, úgy mint Luce Irigaray, Julia Kristeva vagy Hélène Cixous. A lacani alapok nagymértékben befolyásolják gondolataikat, hasonlóan a Freud-tanítványokhoz, itt is érvényesül a felhasználás és elhatárolódás kettős viszonya.

Luce Irigaray nyelvfilozófiára alapozott kritikája megtestesíti a Lacannal szembeni ambivalenciát. Lacan az analízist a saussure-iánus nyelvészettel ötvözi, s ez a szemlélet tagadhatatlanul nyomot hagy Irigaray munkásságán is.²⁴ Ugyanakkor kérdőre is vonja az elméletet, mely véleménye szerint nem reflektál saját diskurzusának történeti és filozófiai meghatározottságaira, arra, hogy előfeltevései már eleve egy férfiközpontú kultúra termékei. Irigaray, Derrida nyomán, úgy véli, hogy a nyugati kultúra eleve oppozíciókban gondolkodik. Amennyiben az ember fogalma a férfival azonosítható, úgy a nő lesz az oppozíció negatív tagja. A freudi elmélet nőképe szintén a maskulinitás negatív oldala. Azt, hogy a nőt privatív módon mint hiánylényt értsük meg, a kultúra teszi lehetővé, ahol a hatalom szimbolikus jelölője a Fallosz. Ez azonban történeti és nem biológiai tényezők eredménye. Amennyiben sem Freud, sem Lacan nem reflektál erre, az analitikus elmélet ahistorikus és konzervatív marad, nem szolgál társadalomkritikával, sőt, a meglévő társadalmi alárendeléseket erősíti meg. Irigaray egy olyan írói technikát dolgoz ki, amely úgy olvas újra jelentős, például klasszikus filozófiai szövegeket, hogy felszínre hozza azok maskulin nyelvhasználatát és az abból adódó impliciten működő feszültségeket és ellentmondásokat.²⁵

Lacan egy másik tanítványa, Julia Kristeva a filozófia, irodalom és pszichoanalízis összekapcsolásával alkotja meg módszerét, mely a lacani nyelvészetből kiindulva, de őt továbbgondolva fejti ki gondolatait az analízisről. Kristeva jelentős hangsúlyt fektet az úgynevezett preödipális időszakra. A nyelvet az ödipális időszakban sajátítjuk el. Ez a személyiségfejlődés szempontjából elemi fontosságú, a nyelv szabályainak elsajátításával leszünk képesek megértetni magunkat a szélesebb társadalmi térben és ezzel lépünk túl az ödipális hármas szerkezeten (apa-anya-gyerek). Lacan számára ez az apa nyelve, hiszen alapvetően az apa az, aki megszakítja a szimbiotikus köteléket anya és gyermeke között, ezzel megadva a világba való belépés lehetőségét. Míg Lacan a nyelviség elsajátítását hangsúlyozza, addig Kristeva visszatér a nyelv előtti anya-gyerek viszonyra. Ennek

²⁴ Irigaray 1985; Irigaray 1985.

²⁵ Később Judith Butler paródia elgondolása az irigaray-i módszer továbbgondolásaként születik meg (Butler 2005; Butler 2006).

a szemiotikus periódus nevet adja (szemben a lacani szimbolikus-nyelvi szinttel), ahol az ingerek és az érzelmek jelöletlenül, reprezentálatlanul, direkt módon vannak jelen. A csecsemő nyelve még nem a jel-jelölő-jelölt módján épül fel, ezzel szemben „színek, szavak, simogatások, suttogások, illatok, sóhajok, ritmusok” teszik ki azt.²⁶

Konklúzió

Fontos felismernünk, hogy az analízis, a kritikai tudományok és a feminista megközelítések célkitűzése közös: megkérdőjelezzük a fennálló intézményrendszerek létének magától értetődőségét. A nőiség genezisére vonatkozó kérdésnek szükségszerűen a fennálló társadalmi rend egészére vonatkozó reflexiónak kell lennie. A feminizmus egyenlő gazdasági és politikai jogokat kíván kivívni a nők számára, a pszichoanalízis ugyanígy próbálja felszabadítani a tudattalant az azt érő társadalmi repressziók alól.

A pszichoanalitikus szemléletmód segít megértetni a szexuális különbség mibenlétét, azt, hogy milyen viszonyban áll testünk identitásunkkal a biológiai meghatározottságokon túl. Így az analízis arra ösztönzi a feminista elméleteket, hogy rávilágítsanak a hierarchizált társadalmi viszonyokra, beleértve azokat a szimbolikus aktusokat, amelyek megalapozzák azokat. Véleményem szerint már maga a freudi módszer is egy jelentős kritikai tett volt, mivel képes volt túllépni a saját korában elfogadott hiedelmeken. Eredeti szemléletmódjával az emberi létezés egy teljesen új síkját nyitotta meg.

Ha tartalmilag egyes pontokon problematikus is, fontos szem előtt tartani, hogy a pszichoanalízis elsősorban kritikai és diagnosztikai nézőpont, nem egy előíró és nem is egy felszabadító funkciót betöltő intézmény. Általa mégis közelebb juthatunk az impliciten működő hatalmi viszonyok feltárásához és átformálásához, így pedig akár a női emancipáció eszköze is lehet. A férfinézőpontú hatalmi tér pszichoanalitikus elemzése (melyben a fallosz szimbolizálja a felsőbbrendűséget) azonban nem csak a férfi és a nő társadalmi helyzetének elemzésére szolgál, hanem teret nyújt az etnikai, szexuális vagy osztálykülönbségeken alapuló hatalmi egyenlőtlenségek kritikájának. Az analízis ezen hatalmi berendezkedések dekonstrukciójának hathatós eszközéül szolgálhat.

²⁶ Kristeva 1997; Kristeva 1982.

Bibliográfia

- Beauvoir, Simone de. 1969. „A pszichoanalízis álláspontja.” Ford. Görög Livia és Somló Vera. In *A második nem*, 60–69. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Borgos Anna. 2017. „Pszichoanalitikus elméletek nőiségképe Freudtól a feminista pszichoanalízisig.” In *Társadalmi nemek – Elméleti megközelítések és kutatási eredmények*, szerk. Kovács Mónika, 21–38. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Butler, Judith. 2005. *Jelentős testek*. Ford. Barát Erzsébet. Budapest: Új Mandátum.
- Butler, Judith. 2006. *Problémás nem*. Ford. Berán Eszter – Vándor Judit. Budapest: Balassi.
- Chodorow, Nancy. 2000. *A feminizmus és a pszichoanalitikus elmélet*. Budapest: Új Mandátum.
- Cixous, Hélène. 1983. „Portrait of Dora.” Ford. Sarah Burd. *Diacritics* 13/1: 2–32.
- Darida Veronika. 2012. „A Test Vagy a Lélek Színpada?” In *Hisztériák*, 11–13. Budapest: Kijárat.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari. 1972. *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Cédipe*. Paris: Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari. 1980. *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*. Paris: Éditions de Minuit.
- Didi-Huberman, Georges. 2003. *Invention of Hysteria: Charcot and the Photographic Iconography of the Salpêtrière*. Ford. Alisa Hartz. Cambridge: MIT.
- Foucault, Michel. 1994. „A szubjektum és a hatalom.” *Pompeji* 5/1–2: 177–187.
- Foucault, Michel. 2006. „A pszichiátriai hatalom: a kikérdezés, a drog és a hipnózis.” Ford. Takács Ádám. In *Drogpolitika, hatalomgyakorlás és társadalmi közeg*, szerk. Rác József – Takács Ádám, 145–153. Budapest: L'Harmattan.
- Freud, Sigmund. 1993a. „Egy hisztéria-analízis töredéke (Dora).” Ford. Lőrincz Zsuzsa. In *Sigmund Freud művei II. A Patkányember. Klinikai esettanulmányok I.* 17–110. Budapest: Cserépfalvi.
- Freud, Sigmund. 1993b. „A nőiség.” Ford. Dr. Lengyel József. In *A lélekelemzés legújabb eredményei*, 125–153. Nyíregyháza: Könyvjelző Kiadó.
- Freud, Sigmund. 1995. „Három értekezés a szexualitás elméletéről.” Ford. Ferenczi Sándor. In *Sigmund Freud Művei IV. A szexuális élet pszichológiája*, 31–131. Budapest: Cserépfalvi.
- Freud, Sigmund – Joseph Breuer. 2004. *Studies in Hysteria*. Ford. Nicola Luckhurst. London: Penguin Books.
- Freud, Sigmund. 2016. *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest: Helikon.
- Held, David. 1983. *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. London: Hutchinson.
- Irigaray, Luce. 1985a. *This Sex Which is Not One*. Ford. Catherine Porter. Ithaca: Cornell University Press.
- Irigaray, Luce. 1985b. *The speculum of the other woman*. Ithaca: Cornell UP.
- Kristeva, Julia. 1997. „A nők kora.” In *Freud titokzatos tárgya. Pszichoanalízis és női szexualitás*, szerk. Csabai Márta – Erős Ferenc, 237–255. Budapest: Új Mandátum.
- Kristeva, Julia. 1982. *The Power of Horror*. Ford. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.

- Lacan, Jacques. 1977. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ford. Alan Sheridan. New York: Norton.
- Mitchell, Juliet. 1997. „Jacques Lacan és a női szexualitás.” Ford. Vajda Róza. In *Freud titokzatos tárgya*, szerk. Csabai Márta – Erős Ferenc, 161–183. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.
- Sayers, Janet. 1991. *Mothers of Psychoanalysis: Helene Deutsch, Karen Horney, Anna Freud, Melanie Klein*. New York: Norton.
- Tong, Rosemarie. 1997. „A pszichoanalitikus feminizmus.” Ford. Hárs György Péter. In *Freud titokzatos tárgya*, szerk. Csabai Márta – Erős Ferenc, 23–62. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó.
- Wolf, Naomi. 1991. *The Beauty Myth: How Images of Beauty Are Used Against Women*. New York: W. Morrow.

László Laura

Az elidőzés tere

A hipotipózis mint szövegkompozíciós elem

„Nem lehetséges-e (az időbeli művészetek esetében), hogy sok tér ábrázolásához sok időre van szükség?”¹ – teszi fel a kérdést Umberto Eco a szavak térábrázolási potenciáljáról elmélkedve. Ahogyan egy képzőművészeti alkotásban is benne rejlik az idődimenzió (például körbejárás idő, mozdulatok ábrázolása), a verbális művészetek is magukban hordozzák a „teret”: ez legalapvetőbben a mű koherens *egész*ként való percepciójában, az értelemkonstitúcióban érhető tetten. Ám a jelen írás az irodalmi térbeliség egy speciális esetét vizsgálja, a hipotipózis beszédalakzatát, amely dolgok, terek, s akár cselekvések „vizuális” megjelenítését teszi lehetővé, ahogyan a klasszikus retorikák is meghatározzák.² Az alakzat *elbeszélő szövegekben* is előfordulhat, ahol is lényegi kompozíciós funkciót tölthet be: szerepe egyszerre lehet illusztratív és szerkezeti-esztétikai. Ahogyan Füzi Izabella és Török Ervin fogalmaz, a hipotipózis „a narratíva egy hangsúlyos pontján fordul elő”:³ a szöveg itt a hallgatósághoz fordul, az elbeszélés (szinte) megáll (lelassít), a befogadói feszültség megnő. A narratívában megjelenő hipotipózis ilyen vizsgálatát Umberto Eco is inspirálja, hiszen az alakzatot a „fikció érdekében” való lézengés egy fajtájaként, olyan *elidőző* elbeszélői technikaként elemzi, amely térhatást kelt. A dolgozat elsősorban ezért tematizálja e kompozíciós, temporális szerepet, mellyel – mint azt látni fogjuk – a hipotipózis hagyományos és megkérdőjelezhetetlenül jelen levő illusztratív, megelevenítő funkciója szintén összefügg. Az első rész ennek megfelelően az idő-, és nem a térelméleteket tárgyalja az elbeszélés vonatkozásában, hogy kimutassa a különféle sebességváltások az irodalmi tér megképződését teszik lehetővé; majd a második rész a sebességváltások egy típusaként magára a hipotipózisra tér át Alessandro Manzoni *A jegyesek (I promessi sposi)* című regénye kapcsán, s amellet érvel, hogy e narratív lassítások és szünetek a művészi szöveg esszenciális elemeivé válhatnak.

1 Eco 2004, 276.

2 Ám Eco definíciós tisztázatlanságokra világít rá (Eco 2004, 267): „Sajnálatos módon a hipotipózis minden meghatározása körben forgó, vagyis azt az alakzatot határozzák meg hipotipóziként, amelynek segítségével vizuális tapasztalatokat ábrázolunk vagy idézünk fel a szóbeli művészeteken keresztül. [...] [A] meghatározások [...] Cicerótól Quintilianusig [...] annyira egyformának látszanak.” A helyzetet tovább bonyolítja, hogy a klasszikus retorikákban a hipotipózis egyéb elnevezései is ismertek voltak (*enargeia, evidentia, illustratio*). Narrációs eljárásaként való elemzése pedig például Quintilianus *Szónoklattanának* 4. könyve (Quintilianus 2008, II. 3–4.) alapján („a hipotipózis nem számít elbeszélésnek”) problematikus is lehetne első megközelítésben, ám nem feltétlenül az, ha éppen e tulajdonsága révén azt *narratív lassításként* tárgyaljuk, amely az epikus műben esztétikai hatást válthat ki. Török Ervinnek itt kell köszönetet mondanom a fentieket érintő megfigyeléseier.

3 Füzi –Török 2006.

I. A folyómetafora „ártere”

Mieke Bal a következőképpen ír a folyamszerűen felfogott narrációról:

Ahogy már sokan kimutatták, a linearitás nemcsak mint a történeti fejlődés projekciója, hanem mint valamely „történés” struktúrája is problematikus. A haladás felvilágosodás kori ideológiáját vetítik ki, amikor a narratíva szerkezetének linearitásáról beszélnek, és a fabula és a sztori nem-egybeesésének fogalma, bármennyire kritizálható is sok szempontból, már csak azért is értékes, mert bevési elménkbe ennek az ideológiának a műviségét. [...] [Ám] amennyire a linearitás mint tény illúzió, annyira döntő oldala az értelem-létrehozásnak a narratívában. Nem okos dolog semmibe venni, de nem szabad magától értetődőnek sem tekinteni.⁴

A művészi szöveg egyenes vonalú egyenletes „mozgásának” képét voltaképpen a „cselekmény teljességének” követelménye, a kezdet, a közép és a vég arisztotelészi gondolatának⁵ a kizárólag a „láncmetaforára” fókuszáló *félreolvasása* alapozhatja meg, ahol is egyetlen szem elvétele is összeomláshoz vezet. Tovább erősítheti ezt az irodalom lessingi hozzárendelése (és ennek leegyszerűsítő olvasata)⁶ az időbeli művészetek köréhez, mivel tárgya a „látható folyamatos cselekmény, [s] különböző részei egymás után, időrendben következnek be”,⁷ valamint a Mieke Bal-i idézetben említett felvilágosodás kori és pozitivistá haladásideológia. Mindemögött egy absztrakt, „egysíkú”, lineáris időfelfogás áll, amelyet azonban a behatóbb vizsgálatok rögtön felülírnak, *rétégeznek*. Ahogyan már Szent Ágoston fogalmaz: „Úgy látom, hogy nem más az idő, mint kiterjedés. Ámde nem tudom, hogy minek a terjedése. Igazán csodának tartanám, ha nem a léleké volna.”⁸ Az időextenziót már az emlékezet működése érthetővé teszi, melyben a jelen a múlta épül: vagyis az idősíkok együttállnak és folytonosan módosulnak (mindig *máshonnan* tekintünk vissza a múlta, melyet sajátosan állítunk össze), konstellációjuk révén ikonikus természetűek, s az így keletkezett kép ezáltal kiemelkedik az időkontinuumból. Husserl e tekintetben előtérrel és háttérrel, az időtárgy időformába és idővilágba való bele rendeződéséről értekezik, mely változóan orientálódik az eleven jelen vonatkozásában.⁹ Mindez már világosan megalapozza a Husserl által is kimondott tézist: „az egyidejűség semmi az egymásra következés nélkül és az egymásra következés semmi az egyidejűség

⁴ Idézi Krüger 1998, 109.

⁵ Arisztotelész 1997, 19.

⁶ Például az amerikai Joseph Franké, amely a lessingi különválasztást kizárólagosnak tekinti, lásd Frank 1945.

⁷ Lessing 1999, 61.

⁸ Augustinus 1987, 166.

⁹ Husserl 2002, 68–69.

nélkül, ennek következtében pedig az egyidejűségnek és az egymásra következésnek korrelatív módon és egymástól elválaszthatatlanul kell konstituálódnia”.¹⁰

Míndez az irodalmi művek vonatkozásában is döntő, melyet voltaképpen már Szent Ágoston is érint.¹¹ Az együttálló és egymást keresztező időtapaszlatok jelenlétét az orosz formalisták fabula- és szüzséfogalma jól reprezentálja, előbbi a kauzális és kronológikus kapcsolatok (elbeszélte idő), utóbbi az elemek sajátos elrendezésének jelölésére (elbeszélő idő),¹² melyek az elbeszélő szöveg ritmusát határozzák meg. A narratív idő vizsgálatakor Paul Ricœur is elemzi a két különböző tengely kérdését, amikor az elbeszélő szöveg felépítésének szintagmatikus és szinkronikus elemeiről, „közönéséges” időről és „intervencióról”, epizodikus és konfiguratív rétegekről ír,¹³ emellett összefüggésbe hozza a narratívát a metafora működésével, mivel mindkettő távoli dolgokat kapcsol egybe, részeket integrál egységbe. A fent említett „sajátos elrendezéssel”, időszervezéssel, kiterjedéssel, vagyis az idő „elraktározódásának” helyével kapcsolatban Szent Ágoston emlékezetfogalmához tér vissza, s beszél a „kezdet, közép és vég” egyeztetéséről, konkordanciájáról.¹⁴ Hans Meyerhoff is kétféle időről értekezik, aki a *tartam* viszonylatában folyómetaforát is működésbe hozza, „ami egyszerűen csak annyit tesz, hogy az időt folyamatos áramlasként fogjuk fel”,¹⁵ ám önmagában ez az aspektus „elfedi az idő valódi természetét”, ráadásul nem áll összhangban a fizika koncepciójával, amely „az időt térré fordítja át”. Vagyis elkülönült, diszkrét, mérhető mennyiségekre (térbeli pontok, metronómon lévő jelzések) konvertálja át a folyamatosság minőségét – az idő tehát itt kvalitatív és kvantitatív dimenzióra tagolódik.¹⁶

Míndezek után különösen érdekesnek tűnhet Joseph Frank és Frank Kermode vitája a „térbeli formáról”. Frank 1945-ben a modern irodalom azon eljárását detektálja, mely a „legkülönbözőbb textuális elemek” egymás mellé helyezésével dolgozik, fokozottan a befogadóra hártva ezzel a „teljes kép” kialakítását, az alkotórészek egyidejű érzékelését, vagyis az értelemadást (főbb példái között szerepel T. S. Eliot *Átokföldje*) – a „térbeli formát” Frank ebben a módszerben fedezi fel.¹⁷ Kermode 1967-ben megjelent *The Sense of an Ending* című előadássorozata ezzel szemben az epikus művek időbeliségéről tesz megállapításokat úgy, hogy időfogalmát a *köztességre* építi, s metaforaként az óraütések hangját hívja segítségül: csakis akkor érzékeljük a tartamot, ha a „tikk” és a „takk” (mint

10 Husserl 2002, 95.

11 Augustinus 1987, XI. könyv.

12 Thomka 1981, 1364–65. Majd ugyanitt hozzászeli: „Az elbeszélés idővonalkozásainak tárgyalása során feltétlenül követnünk kell e megkülönböztetést, s azon transzformációknak is figyelmet kell szentelni, melyek az időt az elbeszélésben megtörik, átalakítják, rétegesé, hierarchikusá teszik.”

13 Ricœur 1984.

14 Ricœur 1980.

15 Meyerhoff 1955, 14 (saját fordítás).

16 Meyerhoff 1955, 15. Meyerhoff itt Bergsonra hivatkozik.

17 Frank 1945.

kezdet/genezis és vég/apokalipszis) között *rendszeresen* folyik az idő,¹⁸ azaz itt egyfajta *lényegi idő* jelenik meg. Ilyen szignifikációval bír a regény ideje, minthogy a befogadó a kiindulópont után folytonosan *várakozik*, elvárásokkal él a végpontra vonatkozóan (a szervezethez a jelen észlelése, a múlt emléke, és a jövőre való elvárások összekapcsolása adja), miközben a cselekmény (*plot*) természetesen végtelen számú „pontra”, s végtelen számú szakaszra osztható fel, vagyis sokszorosan szervezett *intervallumban* zajlik, s nyer *formát*.¹⁹ Kermode két időtípusa tehát e lényegi és a múlt idő, a *kairos* és a *chronos*. A *kairos* kapcsán – nem véletlenül – Kermode többször is utal Frankre, aki szerinte tévesen nevezi e jelenséget a „megkérdőjelezhető” térbeli forma alapjának, valamint ez utóbbi hangsúlyozásával elfedi a folytonosságot.²⁰ „Semmi sem indokolja a tér fogalmának bevezetését [...], ehelyett időtlenségről és aevumról beszélek”²¹ – írja Franknek adott válaszában, eltekintve attól, hogy már teóriája kifejtésekor is folyton térbeli metaforákba ütközik. A „térbeli forma” éppen annyira metaforikus, mint a „lényegi idő” és vele a „köztesség”, a „konkordancia”, a „formaadás”, az „időtlenség” (*aevum*), vagy az „idősíkok szervezett konstellációja” – minthogy itt mentális folyamatokról van szó, a képes beszéden túl más lehetőség nem áll rendelkezésre e jelenség kifejezésére. Ezért a „spatium” elvetésének kermode-i igénye – amely annyiban azért lényegi elemre tapinthat, ha belőle a téridő, a *kronotoposz* fogalmának²² szükségességét olvassuk ki – számunkra főként „játék” a szavakkal, a megnevezések felcserélése nem érinti esszenciálisan a problémát: a *kairos* fogalom éppen ezért lehet például Robert T. Tally *Literary Cartography* irányzatának egyik alapköve az irodalmi narratíva térbeli jellegével kapcsolatban.²³

18 Érdekes, hogy Kermode, aki egy angol nyelvű Heidegger-kiadásnak is szerkesztője volt, nem hivatkozik Heideggerre, legalább az alábbi passzusra (Heidegger 2007, 431): „A jelenvaló lét nemcsak hogy nem tölti ki pillanatnyi valóságainak fázisaival »az élet« valamiképpen kéznéllevő pályáját és szakaszát, hanem *maga* oly módon terjed ki, hogy saját léte eleve mint kiterjedés konstituálódik. A jelenvaló lét *létében* már benne rejlik a »között« a születésre és a halálra vonatkozólag. A jelenvaló lét semmiképpen sem egy időpontban »van« valóságosan, miközben születésének és halálának nem-valósága »venné körül« [...]. A belevettség és a halálhoz viszonyuló, menekülő, illetve előrefutó lét egységében a születés és a halál jelenvaló lét-szerűen »összefügg«. Mint gond a jelenvaló lét *maga* a »között«.”

19 Kermode 2000, 45–46. Lásd még Kroó 2011, 7: „A »tikk« folyamánként értelmezhető »takk« várása nélkül nincs előreirányuló olvasat [...] ahogyan a »takk«-nak a kezdetekre való értelmi referálása nélkül sem bontakozhat ki megragadható transzformációs szemantika, amelynek alapja a retrospektív értelemalkotás.”

20 Néhány ellenvetéshez lásd Kermode 2000, 71, 177, 178.

21 Kermode 1978, 585.

22 Bahtyin 1976, 257: „[A kronotoposz] egyértelműen kifejezi a tér és az idő (vagyis a tér negyedik dimenziójaként fölfogott idő) egymástól való elszakíthatatlanságát.”

23 Tally 2011 (saját fordítás): „Kermode időbeli szervezethez beszél, bár a dolgok »közéjében lenni« [*being in the midst*] tapasztalata szintén erősen térbeli és olyan kartográfiai megoldásokat kíván, mint az itt és az ott, a közel és a távol, az otthon és a külvilág stb. »fiktív összeegyeztetése«.”

Ha az elbeszélő szövegekben előforduló, térmegjelenítő erővel rendelkező hipotipózis alakzatát az eltérő idők vonatkozásában is fel lehet vezetni, az azt jelzi, hogy nemcsak térábrázoló, illuzórikus és illusztratív potenciálja okán lényeges, hanem az irodalmi szöveg kompozíciójában is fontos szerepet játszhat.²⁴ Az, hogy itt elsődlegesen a hipotipózis időbeli, vagy szerkezeti jelentősége kerül megfigyelésre, korántsem jelenti a „hallucinatív vagy illuzórikus potenciál” háttérbe szorítását, épp ellenkezőleg, e „két” funkció kiegészíti egymást. Nézetünk szerint a hipotipózis alakzata – elbeszélő szövegbe kerülve – némi legitimációra szorulhat, mivel e „vizuális” konstellációk alapvetően „műfajidegennek” tűnnek az epikus szövegektől (lírai képalkotás vs. narráció). Az időbeli szerepet tematizáló hipotipóziselemzések²⁵ talán éppen arra akarnak rámutatni, hogy ez az alakzat nem önmagáért való „irodalmiaskodás”, „üres”, „ornamentikus” illusztráció, amely akár „következmények” nélkül ki is hagyható a műegészből, hanem az elbeszélő szövegek előrehaladásának ritmusához, a befogadói ráhangolódáshoz is termékenyen hozzá tud tenni. Umberto Eco definíciója éppen ezért alapozhat az időtengelyekre. A fentebb tárgyalt (diszkontinuus, illetve szüzsés) *elbeszélő idő* és a (kontinuus) *elbeszélő idő* mellé, amelyet a két időtengelynek (szintagmatikus és szikronikus) feleltettünk meg, bevezeti a befogadói szempontot is, az *elolvasási időt*. Ezek segítségével a következőképpen határozza meg a hipotipózist: „van azonban a szövegben olyan időzés, »időfecsérlés« is, ami a térbeli távolságot hivatott érzékeltetni. [...] [A] térhatás érzékeltetésének egyik eszköze az előadási idő és az elolvasási idő elnyújtása a történeti időhöz képest.”²⁶ A hipotipózis klasszikus értelmezésében leginkább a *festői* dimenzió kiemelése dominál, ám ez talán azért is lehetséges, mert az alakzatot általában a narratív szövegből kimetszve tematizálják,²⁷ vagyis *nem az elbeszélő szövegben betöltött szerepét vizsgálják*. A hagyományos megközelítés szerint a hipotipózis tehát olyan deskriptív technika, melynek tárgyát „mintha a szemünk előtt látnánk”.²⁸ Az ábrázoló funkciót

24 E két funkció természetesen összejátszik (Eco 2004, 297): „A hipotipózis [...] egyfajta szemantikai-pragmatikai jelenség, az értelmezői együttműködés alappéldája [...] Nem annyira reprezentáció, mint inkább technika, amely arra buzdít (minket olvasókat), hogy tegyünk erőfeszítéseket egy vizuális reprezentáció megalkotására.” Vagyis e leíró rész mintegy „kiszól” a történetből, egyfajta dialógusviszonyt alakít ki az olvasóval, az olvasó azonban azáltal, hogy „belehelyezkedik” a képbe, magát a cselekményszálát éli át vagy éli meg, vagyis egy időre belép a fikció terébe.

25 Magyar nyelven: Füzi – Török 2006; Kibédi-Varga 1996. Olaszul Eco 1995 és 2004.

26 Eco 1995, 100–101.

27 Az illuzórikus-illusztratív funkció kizárólagos kritériuma mentén például ezért elemezheti Quintilianus egy narratív mű, az *Aeneis* bizonyos szakaszait (például V, 426). További példákhoz lásd Eco 2004, 267–72.

28 Dumasais-t idézi Genette 2006, 8: „A hipotipózisz a dolgokat oly elevenen és erőteljesen festi meg, hogy bizonyos tekintetben a szemünk elé állítja őket, s az elbeszélésből, a leírásból képet, festményt, sőt előjelenetet formál.” Bene Sándor Szenczi Molnár Albert definícióját idézi (Bene 2015, 105): „Oly nyilván való magyarázattya valaminek, mintha szemekkel látnád.” Lásd még: Genette 2006, 9 (Fontanier); Milián-Bogyai 2009, 29; Campe 1997, 208–225; Sándorfi 2003; Kant 1997, 59. § (sematikus és szimbolikus hipotipózis felosztás).

Kibédi-Varga Áron is elismeri, ám a „vizuális illúzió” mellett, vagy pontosabban *annak hatására és folyamányaként*, az „aktualizáló” szerepet is hangsúlyozza: a hipotipózis érzelmileg is érintetté *tehető* a befogadót, amennyiben az maga is közreműködik a kép kialakításában, vagyis *időt szán* arra, hogy „belehelyezkedjen” ebbe a „térbe”. A leírás ekkor *megélt képpé* változik, vagyis aktuálissá, átélhetővé válik az olvasó számára.²⁹ Az aktualizálás, jelenlevővé tétel így magában foglalja az olvasóhoz való *odafordulást*, a megszólítást (és szövegből való „kiszólást”), a hipotipózis tehát deiktikus jelleggel bír.

Aki (meg)mutat, az félbeszakítja saját tevékenységét, máshoz fordul, akinek meg lehet mutatni valamit, de egyben megszakítja a mindenkori szituáció meghatározatlan horizontját is. Aki megmutat valamit, az azt kiemeli, láthatóvá teszi [...] izolálja. A mutató mozdulat távolságérzékletet reprezentál.³⁰

Éppen ebben a „távolságérzékben”, „félbeszakításban”, „dermedtségben”, „zárványban” mutatkozik meg az a kizökkentő időtényező, amelyet Eco definíciója hangsúlyoz: a hipotipózis szinte megállítja a cselekményt, s ezért a „narratív szünet” egy fajtájának tekinthetjük, ahogyan Füzi Izabella és Török Ervin említett cikke is fogalmaz.³¹ Míg az események „adatoló” elbeszélésekor „szágguld az idő”, a párbeszéd pedig „valós idejűek”, a megjelenítő leíró részek „lassítják az elbeszélés ritmusát, visszafogják a fikatív világ elbeszélésének menetét”.³² De mikor szüneteljen vagy lassítson a narratíva? Mint idéztük, a hipotipózis az elbeszélés „hangsúlyos pontjain” fordul elő³³ – vagy mondhatnánk másként, a „válaszutak” előtt, amelynél a befogadó elidőzhet, s eltűnődhet a további „menetirányokon” (azaz a „képkimerevítésben” időt „kap” *elvárásainak* megképződéséhez). Természetesen az alakzat éppen megelevenítő jellege révén képes e temporális funkcióra, hiszen a befogadót a kép erőteljes hatása készíti „lépteinek lelassítására”, s ha ez megtörténik, az alakzat akár előre tud „láttatni” bizonyos eseményeket, aktualizálni képes azokat, kialakítva ezzel az olvasóban az adott epizódhoz való „megfelelő” hangoltságot.

29 Kibédi-Varga Áron a narratív szintek hipotipózis általi megsértésére és Louis Marin felvetésére utal: a hipotipózis valójában „diszkurzív *trompe-l'œil*!” Lásd Kibédi-Varga 1996, 137; Chen 2008.

30 Boehm 1998, 35.

31 Füzi – Török 2006.

32 Thomka 1981, 1366. A „lassítás” és a „narratív szünet” kifejezések gyakorta egymás mellett, egymást szinte kiegészítve szerepelnek e dolgozatban, aminek oka, hogy a hipotipózis az elbeszélést olykor megállítja. Ez globálisan nézve persze éppen hogy lassításnak minősül: mintha egy autótúton minduntalan fékeznünk kellene, ami jelentősen megnövelné a menetidőnket, azaz összességében lelassítana bennünket, máskor viszont – például cselekvések hosszabb leírásakor – inkább lelassítja azt (a cselekvések nem állítják meg *teljesen* a narrációt).

33 Füzi – Török 2006.

A megjelenítő potenciál és a temporális kizökkentés a narratív művekben tehát egymásba játszik, összefügg, s ezzel máris beláthatóbbá válik, hogy a hipotipózis miért fordulhat elő a narráció szempontjából „hangsúlyos” pontokon. Az olvasó szerepe itt persze döntő, s szükséges hozzá a felismerés (ami voltaképpen a szépirodalmi befogadás alapvető attitűdje is), hogy az időzés nem időfecsérlés: „az ember sokszor azért áll meg, hogy megfontoljon valamilyen döntést. De az ember úgy is bóklászhat, hogy nincs semmi különösebb célja, és néha jó eltévedni, csak úgy, a hecc kedvéért.”³⁴ Mi ezúttal Alessandro Manzoni eredetileg 1827-ben megjelent *A jegyések* című regényében fogunk „eltévedni”, hogy közelebbről is megvizsgáljuk a hipotipózis alakzatát.

II. Az Adda-folyó „ártere”

Élete olyan, mint a patak, amely kristálytiszván
fakad a sziklából, és hosszú útján messzi föl-
deken át nem iszaposodik el, nem zavarosodik
meg, hanem kristálytiszván ömlik a folyóba.³⁵
(Alessandro Manzoni)

Nehéz lenne egységesen megragadni, miről is „szól” voltaképpen *A jegyések*. Ugyanis a domináns cselekményszálnak álcázott „fősodor” mellett *mindenről* szól: nem pusztán az éppen házasodás előtt álló szerelmespár, Lorenzo és Lucia elszakadásáról, majd a viszonytagságok leküzdése utáni egymásra találásáról – ami igen egyszerű történetvezetésnek tűnne önmagában véve. Manzoni technikája ezzel szemben a következő: a „főszereplők” útját „keresztvezető” személyek, események vagy (földrajzi, társadalmi) terek többségének olyannyira részletes bemutatást szán, hogy a regényt akár „kitérések sorozatának” is tekinthetjük, mely révén sok időre elszakadunk „hőseinktől”. A mű Comói-tavat leíró bevezetése (és a kerettörténet, miszerint maga a regény egy XVII. századi olasz krónika dagályos szövegének újrafogalmazása) nem pusztán a fabula felé mutató „bejárat”, hanem bevezetés magába az elbeszéléstechnikába is. Umberto Eco már elemezte az Y-alakú tóra irányuló narrátori fókusz változásait,³⁶ ahogyan az a madártávlati perspektívából fokozatosan válik emberközelivé, ahol egyszerre már az az ösvény is kivehető, ahol a cselekményt megindító szereplő (a jegyések megesketésével megbízott, majd attól egy fenyegetés hatására elálló don Abbondio plébános) lába alatt ropognak a kavicsok³⁷

³⁴ Eco 1995, 72.

³⁵ Manzoni 2008, 397. Az eredetiben (Manzoni 1985, 390): „La sua vita è come un ruscello che, scaturito limpido dalla roccia, senza ristagnare né intorbidarsi mai, in un lungo corso per diversi terreni, va limpido a gettarsi nel fiume.”

³⁶ Eco 1995, 101–104.

³⁷ Eco 1995, 103.

– a hosszas leírason „az olasz olvasók mindig csodálkoztak”.³⁸ Ezért a továbbiakban inkább arra kérdezzük rá, hogy miként fungálnak e betoldások az elbeszélés *belsejében*, rögtön például abban a leírásban, amely don Abbondio végzetes, bonyodalomindító „válaszútját” varázsolja a szemünk elé.

Megint kinyitotta breviáriumát [...] s ekkor elért az ösvénynek ahhoz a fordulójához, ahol rendszerint föltekintett a könyvből. Ezen a napon is így tett. A forduló után az ösvény egyenes irányban folytatódott, és mintegy hatvanlépésnyi távolságban két kisebb ösvényre szakadt, az Y két szára módjára; a jobb oldali fölfelé kapaszkodott, és a plébániához vezetett, a másik leereszkedett a völgybe, és egy hegyi pataknál végződött; az út menti fal ezen az oldalon csak derékig ért. A két kisebb ösvény befelé eső falai nem értek össze csúcspan, hanem kápolnát alkottak, amelynek falára hosszúkás, hullámos, hegyes végű ábrák voltak festve; a művész szándéka szerint és a környékbeli lakosok szemében ezek lángok voltak; a lángok között voltak egyéb, nehezen leírható alakok is, ezek a tisztítóüzből szenvedő lelkeket ábrázolták; a lelkek és lángok téglaszínűek voltak, szürkés alapon, amelyről imitt-amott már lehullott a vakolat. Amikor a plébános az útfordulónál rendszer szokása szerint a kápolna felé nézett, olyasvalamit látott, ami meglepte, és amit jobban szeretett volna nem látni. Ott, ahol a két ösvény, hogy úgy mondjam, egymásba torkollik, két férfi lebzsel.³⁹

Az itt megjelenő – ismét csak Y-alakú, látszólag „választást” kínáló – ösvény több szempontból sem csak „fikciós tér”: a lassú pásztázás technikája azt sugallja, hogy itt a cselekmény szempontjából döntő „helyszínre”, s nem pedig egy „jelentéktelen” ösvényre érkezünk – a lassítás elősegíti, hogy a befogadó felvehesse a komótosan ballagó plébános *léptékét*. A leírás további rejtett jelzéseket is lead az ösvényen és a könyvben való előrehaladás párhuzamainak érzékeltetésére: „ekkor elért az ösvénynek ahhoz a fordulójához, ahol rendszerint föltekintett a könyvből” – a *könyv* nemcsak mint *imakönyv*, hanem a megírt sors könyveként is érthető. A „föltekintés” mozzanata akként az elidőzéseként (keresztelkedés-ként?) olvasható, amit mi, befogadók tapasztalhatunk az ösvény részletezésében való elmélyedés során (lépteink megszaporázása helyett az esemény kicsengése felé), a *forduló* továbbá egy olvasónak szánt, a cselekmény menetére vonatkozó reflexív jelzésként is értelmezhető. A válaszút falaira festett és a leírásban oly elevenen megjelenő purgatóriumi kép „mikroszkopikus” felnagyítása fölöttébb érdekesnek tűnhet: voltaképpen a kezdetben felvett „isteni perspektíva” utáni *földre ereszkedést* szolgálja a leírás minden mozzanata, miközben egyfelől tovább hangsúlyozza az ösvény kardinális jelentőségét, másfelől pedig visszautalhat arra a „sorsszerűségre”, amely révén a plébános

38 Manzoni 2008, 101.

39 Manzoni 2008, 13–14. Az idézett részt lásd az eredetiben: Manzoni 1985, 7–8.

is komótosan, de megkerülhetetlenül ballag a végzete felé. Don Abbondio voltaképpen tükrözi az olvasói „mozgást”, amikor tovább indul a két gyanús férfi felé. Ahogyan mi, olvasók is tennénk, „gyorsan megkérdezte magában, vajon közte és a brávók [zsviványok] közt jobbra vagy balra van-e valami *mellekút*; de azon nyomban eszébe jutott, hogy nincs.”⁴⁰ A narráció itt már-már expliciten az olvasó felé fordul: újabb „érzelmi átjárót” nyit, hogy az immár szinte késztetést érezzen arra, hogy menekülőutat keresve maga is „körülnézzen”. A brávókkal való kikerülhetetlen *találkozásunkat* megelőző feszültségteli pillanatok azonban tovább lassulnak: don Abbondio szorongatott helyzetének fokozásaként hosszú és „vészjósló” történeti leírást kapunk az elágazó ösvények „torkolatánál” várakozó brávók természetéről. S amennyiben itt „meggyorsítjuk” olvasói lépteinket, e fokozás veszít az intenzitásából: sem felmérni, de kellő súllyal átérezni sem tudjuk majd az útfordulón bekövetkező találkozás veszedelmét. A történeti kitérő után a narráció visszatér don Abbondio bizonytalanságnak „kínos” pillanataihoz, hogy immár végre „gyorsan véget vessen az egésznek” és olvasói elvárásaink is végül kielégülhessenek. Az esküvői szertartás lebonyolítását megakadályozó brávói fenyegetés e lassú felvezetéssel szinte már „katartikusan” is hathat.

A regény bővelkedik a hasonló, „sorsfordító” helyeken előforduló hipotipózisokban. A fenti ármánykodás hatására a jegyeseknek el kell szakadniuk, ami számunkra itt azért kiemelendő, mert a karaktereket ez *folytonos és nagyléptékű helyváltoztatásra* kényszeríti. Manzoni regényében „bizonyítást nyer”, hogy „sok tér leírásához sok időre van szükség”, a nagy távolságok leküzdésénél szinte „együtt kell lélegeznünk” a *férfi* hőssel, Lorenzóval, aki szinte mindvégig a cselekmény hangsúlyos helyszínei között ingázik. Érdekes megfigyelni, hogy a férfi szereplőkhöz elsősorban nyitott (és publikus) terek, külső helyszínek társulnak (városi főterek, út menti fogadók, erdők és folyópartok), a nőkhöz azonban zártak (vár, kolostor, kórház), s amint a női főszereplő, Lucia „le-kényszerül” erről az „útról”, és kilép egy *erdei* ösvényre, máris bűncselekmény áldozata lesz és újabb fogságba kerül. S minthogy egy idő után az olvasókban is elmélyülnek a szereplőkhöz rendelt helyszíntípusok, számukra máris vészjóslónak tetszhet Lucia kényszerű útja „kíséret nélkül, ezen az ismeretlen vidéken”⁴¹ a kapucinus kolostor felé. Összességében ezért állíthatjuk, hogy a cselekményt az *aktív* és vakmerő Lorenzo gyakorlással megtett útjai mozgatják és gördítik elő, míg a passzív szerepet betöltő nők inkább „gátolják” – így a továbbiakban a maskulin karakter által megtett legfontosabb távolságokra fókuszálunk.

Lorenzo, akit egy milánói lázadás felbujtójaként kiáltanak ki, szökésben van az igazságszolgáltatás elől és Bergamóba tart, de útirányának helyességében pusztán az Adda-

40 Manzoni 2008, 18 (saját kiemelés).

41 Manzoni 2008, 368.

folyó „harsány zúgása” (*buona voce*) erősítheti meg. A hőst ehhez négy és féloldalnyi leírás viszi közelebb.

Tovább, tovább; ahol most járt, ott a megművelt mező páfránnyal és hangával borított parlagban folytatódott. Úgy vélte, hogy ez, ha nem is bizonyítja, legalább némiképpen valószínűsíti a folyó közelségét; átvágott tehát rajta azon az ösvényen, amely átszelte. [...] [amint] jobban kilépett, a cserjésben imitt-amott egy-egy fa tűnedezt fel; s amikor továbbment, még egyre ezen az ösvényen, azon vette észre magát, hogy az erdőbe jutott. Sehogy sem akarózott bemennie, de legyőzte borzongását, és kénytelen-kelletlen továbbment; csakhogy minél beljebb jutott, annál jobban fokozódott rémülete. [...] A távolabbi fák az ő szemében furcsa, idomtalan szörnyalakok voltak; idegesítette a könnyedén hajladozó ágak árnyéka, amint ott ringatózott az ösvényen, amelyet a hold fénye itt-ott megvilágított; rémületes volt hallania, mikor a járás közben letaposott vagy széthányt száraz levelek megzörrentek.⁴²

A hipotipózis, minthogy itt menekvést, azaz egy cselekvést jelenít meg érzékletesen, a narratív szünet helyett inkább a narratív *lassítás* szerepkörét tölti be.⁴³ Az olvasó mintha valóban a főhőssel együtt váгна át a cserjésen s igyekezne az Adda felé, melynek megtalálása tulajdonképpen élet-halál kérdése. A mikroszintű leírás hatásmechanizmusa rendkívül hasonlít a don Abbondio fenti „keresztútja” során észleltre, bár a deskripció itt még annál is többet nyújt: immár a szereplő érzelmi állapota is átszüremlik a tájon, s a leírás szerves részévé válik. A „hanghatások” bevezetése újabb figyelemre méltó mozzanatot: a pusztaság sejtetés, homály, bizonytalanság érzetét adja, mely természetesen itt is csak az olvasói elidőzés, „odahallgatás” során nyithat újabb átjárót a fikció terébe. Az „audiovizuális” technikával az elbeszélés egyéb pontjain is találkozhatunk, s jellemzően a leginkább sorsfordító helyeken. Legelőször is az Adda megtalálásakor, amikor már minden veszni látszik: „És amint így állt [...] abban a néma csendben [...] hirtelen valami zúgás, valami moraj, folyóvíz moraja szűrődött a fülébe. [...] [F]elkiált: – Az Adda!”⁴⁴ Továbbá, mondhatni ennek „párdarabjában”, amikor Lorenzo évek múltán, szinte reményvesztetten Lucia keresésére indul a pestiskórházban: „[A]mint ott áll, és fejét nekitámasztja az egyik bódé szalmafalának, belülről egy hang üti meg a fülét... ó,

⁴² Manzoni 2008, 314–15; Manzoni 1985, 309–10.

⁴³ A kiegészítést, hogy a hipotipózis „nem csupán képi látványok, hanem események megelevenítő leírását is tartalmazza”, Molnár Gábor Tamásnak kell megköszönnöm. Ezekben az esetekben a hipotipózis, ha nem is szünetelteti, de mindenképpen lassítja a történelem menetét, hiszen az „érzékletesség” éppen az elidőzésre ösztönző mozzanatokból, vagyis a megjelenített „kép” „körbejárásából” fakad. Lorenzo menekvésének hosszas, több oldalon történő leírása (sietős elbeszélés helyett) e „megelevenítő” funkciót látja el. A „narratív szünet” mellé tehát a „narratív lassítás” fogalmát is be kell vezetni egy szélesebb körű hipotipózisértelmezéshez.

⁴⁴ Manzoni 2008, 315.

Istenem! Lehetséges ez? Egész lelke ott ég a fülében.”⁴⁵ A hangok „plasztikussá” tételét a különös (vagy a formalistákkal szólva inkább „elidegenítő”) kifejezések is elősegítik: a magyarban már „megzörrenő levelek” eredetileg „felsikoltanak” vagy talán „felsziszszennek” (*scrosciare*), emellett azonban a hangszimbolika is működésbe lép olykor az eredetiben.⁴⁶ A hipotipózist már Quintilianus is több érzékszervre ható, képi és zenei effektusokat kiváltó, „hallucinatorikusan” működő retorikai eljárásnak tekinti.⁴⁷

Természetesen hosszasan lehetne elemezni a regényben feltűnő káprázatos térleírásokat, akár a Luciát elrabló várúr egészen más színben feltűnő oda- és visszaútját az őt akkorra már megtérítő bíboros és saját birtoka között;⁴⁸ a pestis sújtotta Milánó deskripcióját, s a „halálmadarak” halottas szekerein trónoló Lorenzo képét;⁴⁹ vagy leginkább Lorenzo hosszú, feszültségteli, keserédes útját a járványkórház felé, Lucia felkutatására.⁵⁰ Legvégül azonban, mintegy összevetésképpen és keretet adva, Lorenzo a bonyodalom lezárásának is tekinthető hazaútját idézzük, ismét az Adda „partjáról”.

Még nem állt el az eső, de a vízőzön előbb esővé szelídült, aztán könnyű-finom, nesztelen-halk, zsongó-ringató permgetté puhult; a magasan járó ritkás fellegek összefüggő, de könnyű és áttetsző fátyollá terültek szét; és a szürkület derengésében feltáruul Renzo előtt az egész vidék. Itthon volt, szülőföldjén [...] csak annyit mondhatott, hogy ezeket a hegyeket, ezt a közeli Resegonét, Lecco környékét: mind-mind a magáénak érezte.⁵¹

Az Adda még az odaúton való első megpillantása, valamint a hős szerencsés visszatérése közötti érzelmi feszültséget és az azóta átélt viszontagságokat jól reprezentálja e fenti, túláradó, romantikus leírás (a vad természet időközben barátságos tájjá alakult): s e két kép kontrasztja, e két sarkalatos pont („tikk” és „takk”?) összemontázsolása, s a szemlélésében való elidőzés „beszédesebb” lehet a cselekmények pusztá elbeszélésénél. E képben, a múlt és jelen eme együttállásában több dolog történik „másfél év” lepergésének pusztá megemlékezésénél.

Mondhatjuk tehát, hogy Manzoni regénybeli hipotipózisai végigkísérik a narrációt, és az előre áramló elbeszélés sodrában minduntalan „feszültségteremtő” hidakat vernek: vertikálisan keresztezik az eseményleírások horizontális irányát ott, ahol ezt a szövegkompozíció a leginkább „megköveteli”. E leírások, bár lassítják az események folyamát,

45 Manzoni 2008, 661.

46 Manzoni 2008, 310: „Lo stesso scrosciare delle foglie secche che calpestava o moveva camminando, aveva per il suo orecchio un non so che d’odioso.” (Révay József fordításában: „Rémületes volt hallania, mikor a járás közben letaposott vagy széthányt száraz levelek megszörrentek.”)

47 Kiemeli Kovács 2004, 88.

48 Manzoni 2008, 394–425.

49 Manzoni 2008, 635–36.

50 Manzoni 2008, 641.

51 Manzoni 2008, 680.

mégis szervesen kapcsolódnak a „fősodorhoz”, kiegészítik, tükrözik azt, s kapcsolatokat teremtenek távolabbi egységek között. Vagyis e beékelt képek nem „öncélúan” lassítják a szöveg tempóját, hanem, ahogyan Louis Marin is utal rá, „diszkurzív *trompe-l'œil*” gyanánt is funkcionálnak, azaz óriási szerepük van abban, hogy a befogadó „beléphessen” a hüpodiegetikus térbe és szemlélésük közben, mi olvasók, egyszerre „odaát” találjuk magunkat. Ezekben az „odaátokban” elveszítjük esetleges célorientált attitűdünket, kizökkenünk az előre irányuló cselekményvezetésből, s belépünk a fikatív karakterek birodalmába, amelyből „kívül” kerülni voltaképpen már nem is szeretnénk, akárhogyan végződjének is az események. Ám e térleíró elidőzések, „keresztveződések” is folytonfolyvást megszakítatnak, kialakítva ezzel a dinamikus (lineáris) és statikus (alinearís) szövegösszetevők sajátos ritmusát, ami arra kényszerít bennünket befogadókat, hogy *egybeolvassunk*, hogy a textust minduntalan a „téridőben” kezeljük. Ahogyan Peter Krüger fogalmaz: „Amikor alapvető megegyezésről beszélünk egy képi és egy szöveges műalkotás »megértő észlelése« között, ez azt jelenti, hogy mindkettő lineáris, tehát szukcesszív, és ugyanakkor szimultán is, vagyis mint egészet felfogjuk.”⁵² A fenti elemzésekkel mi éppen arra kívántunk rámutatni, hogy Manzoni hipotipózisos „képírásai” a két említett tengely „metszéspontjain” helyezkednek el, minthogy vertikálisan „segítik elő” a narráció munkáját, vagyis a szöveget keresztirányban is átszövik, s kiaknázhatatlan belső kapcsolatokat hoznak létre, de a szövegkompozíciónak már a műalkotás befogadásához elengedhetetlen elidőző potenciáljuk révén is esszenciális részei.

Bibliográfia

Források

Manzoni, Alessandro. 1985. *I promessi sposi*. Milano: Mondadori.

Manzoni, Alessandro. 2008. *A jegyesek*. Ford. Révay József. Budapest: Új Palatinus Könyvesház.

Szakirodalom

Arisztotelész. 1997. *Poétika*. Ford. Sarkady János. Budapest: Kossuth.

Augustinus, Aurelius. 1987. *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest: Gondolat.

Bene Sándor. 2015. „Distancia. (I.)” *Irodalomtörténeti Közlemények* 119/5: 585–612.

Boehm, Gottfried. 1998. „A képleírás.” In *Narratívák 1. Képleírás. Képi elbeszélés*, szerk. Thomka Beáta, 19–36, Budapest: Kijárat.

52 Krüger 1998, 108.

- Chen, Fanfan. 2008. „From Hypotyposis to Metalepsis: Narrative Devices in Contemporary Fantastic Fiction.” *Forum for Modern Language Studies* 44/4: 394–411. [<http://fmls.oxfordjournals.org>] (2017.11.11.)
- Eco, Umberto. 1995. *Hat s'eta a fikcio erdejeben*. Ford. Schéry András. Budapest: Európa.
- Eco, Umberto. 2006. „Les sémaphores sous la pluie”. Ford. Gecser Ottó. In *La Mancha és Babel között. Irodalomról*, 266–299. Budapest: Európa.
- Frank, Joseph. 1945. „Spatial Form in Modern Literature. An Essay in Three Parts.” *The Sewanee Review* 53/2: 221–40; 53/3: 433–56; 53/4: 643–53.
- Füzi Izabella – Török Ervin. 2006. „Hüpotüposzisz és ekphraszisz: a fordítás alakzatai.” In *Bevezetés az epikai szövegek és a narratív film elemzésébe*. Szeged: Bölcsész Konzorcium. [[http://gapeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Magyar/58F%FCzi/Vizu%E1lis%20%E9s%20irodalmi%20narr%E1ci%F3%20\(E\)/tankonyv/intermedia/index03.html](http://gapeskonyv.btk.elte.hu/adatok/Magyar/58F%FCzi/Vizu%E1lis%20%E9s%20irodalmi%20narr%E1ci%F3%20(E)/tankonyv/intermedia/index03.html)] (2017. 11. 11.)
- Genette, Gérard. 2006. *Metalepszis. Az alakzattól a fikcióig*. Ford. Z. Varga Zoltán. Pozsony: Kalligram.
- Heidegger, Martin. 2007. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Budapest: Osiris.
- Husserl, Edmund. 2002. *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Kant, Immanuel. 1997. *Az itélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged: Ictus.
- Kermode, Frank. 1978. „Reply to Joseph Frank.” *Critical Inquiry* 4/3: 579–88.
- Kermode, Frank. 2000. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
- Kibédi-Varga Áron. 1997. „A realizmus alakzatai (Zeuxistól Warholig).” Ford. Házas Nikoletta. In *Az irodalom elméletei IV*, szerk. Thomka Beáta, 131–49. Pécs: Jelenkor.
- Kovács Béla Lóránt. 2004. „...Tűnt vizeknek még tűntebb moraja...” Doktori disszertáció, Miskolci Egyetem.
- Kroó Katalin. 2011. *Irodalmi szövegfolytonosság. A közvetítő alakzatok poétikája Dosztojevszkij alkotásaiban*. Akadémiai doktori értekezés, Budapest.
- Krüger, Peter. 1998. „Bevezetés a művészettörténeti elbeszélés kutatásba: a festészet és a költészet határai.” Ford. Rózsashegyi Edit. In *Narratívák 1. Képleírás. Képi elbeszélés*, szerk. Thomka Beáta, 95–116. Budapest: Kijárat.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1999. *Laokoón, vagy a festészet és költészet határainról*. Ford. Vajda György Mihály. Budapest: Fekete Sas.
- M. Sándorfi Edina. 2003. *Az (a) mimetikus képesség, tapasztalás és performativitás rejtett esztétikája Goethe, Fontane és Rilke szövegeiben*. Doktori disszertáció, Pécsi Tudományegyetem.
- Meyerhoff, Hans. 1955. *Time in Literature*. Berkeley: University of California Press.
- Mihail Mihajlovics Bahtyin. 1976. *A szó esztétikája*. Ford. Könczöl Csaba. Budapest: Gondolat.
- Milián-Bogyai Réka Orsolya. 2009. *Az ekphraszisz fikciói*. Doktori disszertáció, Szegedi Tudományegyetem.
- Quintilianus, Marcus Fabius. 2008. *Szónoklattan*. Ford. Adamik Tamás. Pozsony: Kalligram.

- Ricœur, Paul. 1980. „Narrative Time.” *Critical Inquiry* 7/1: 169–90.
- Ricœur, Paul. 1984. *Time and Narrative*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rüdiger Campe. 1997. *Vor Augen Stellen. Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung*. In *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*, szerk. Gerhard Neumann, 208–25. Stuttgart–Weimar: Metzler.
- Tally, Robert T. 2011. „On Literary Cartography: Narrative as a Spatial Symbolic Act.” *NANO* 1. [<http://www.nanocrit.com/issues/issue1/literary-cartography-narrative-spatially-symbolic-act>] (2017.11.11.)
- Thomka Beáta. „Prózapoeitika vagy narratológia?” *Híd* 11: 1359–73. [http://adattar.vmmi.org/cikkek/12351/hid_1981_11_11_thomka.pdf] (2017.11.11.)

Kintli Borbála

Innen és túl¹

Művészetmegközelítések a levinasi életműben

Ha művészet és esztétika kérdését vizsgáljuk Emmanuel Levinas írásában, nem állíthatjuk, hogy filozófiai életművének centrális területére tévedtünk. Miközben a művészet mint téma egész munkásságán végighúzódik, az erre vonatkozó kutatás könnyen elvethető, aminek forrása Levinas saját intenciójában ragadható meg. 1948-ban a *Temps modernes* lapjain jelenik meg Levinas egyetlen expliciten esztétikai tárgyú tanulmánya *A valóság és árnyéka (La réalité et son ombre)*.² Az írás rövid terjedelme és kifejtetlensége ellenére határozott állásfoglalást képvisel a művészetről. Az itt kifejtett bírálatot figyelembe véve az elemző Levinasszal együtt utasíthatja el nemcsak az esztétika területét, egyúttal a művészet minden lehetséges szerepét a filozófus életművében belül.

Ezzel ellentétben mégis számos érvet sorakoztathatunk fel a téma jogosultsága mellett. Azon az ambivalencián túl, amely első ránézésre világos – nevezetesen, hogy Levinas minden kritikai kijelentése ellenére az elméleti kereteken túl semmiképpen sem vetette el az esztétika egész szféráját és több írását is művészeknek szentelte, sőt jó néhány esetben kiemelt jelentőséget tulajdonított bizonyos műalkotásoknak –, további kutatási terep az egyes esszék önmagukban, illetve egymáshoz képest megfigyelhető erőteljes ingadozást mutató álláspontja, amelytől minden radikalitása ellenére *A valóság és árnyéka* sem tekinthető mentesnek.³ A kijelentések súlypontjainak relativizálhatósága nagymértékben a levinasi filozófia mögöttes alakulásával függ össze.

Bár a levinasi filozófia alapjait meghatározó törekvés végig azonos marad, a célkitűzés, hogy az etikán keresztül a filozófiát új alapokra helyezze, nem változik, így annak egésze az *elementáretika* keretein belül válik értelmezhetővé. Az újraértelmezett etika leírásának módja azonban lényeges alakulásokon megy keresztül.⁴ Miközben már az

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

2 Levinas 1992.

3 Levinas ingadozó álláspontja inkább sarkall arra, hogy a művészetnek, esztétikumnak helyet keressünk az életművében belül, mintsem hogy elveszünk egy ilyen irányú vizsgálódás jogosultságát. Innen eredeztethetők azok az utóbbi időben „gombamód szaporodó” értelmezések – ahogy Bokody fogalmaz disszertációjában –, melyek sorra megkísérelnek magyarázatot adni az esztétika és a levinasi filozófia kapcsolatára (Bokody 2011, 13). A magyar szakirodalomból elsősorban lásd Bokody disszertációja mellett további tanulmányait: Bokody 2002, 2007, 2008, 2011; Keserű 2007; Krassóy 2008. A frissebb francia szakirodalomból: Cohen-Levinas 2010; Gritz 2004; Schiffer 2015.

4 Tengelyi 1998, 224–229.

1961-es *Teljesség és Végtelen (Totalité et Infini)*⁵ alapmotívuma – a Másik arcának feltűnése az én horizontján, tekintetének betörése, mely az én ugyanazságát kérdőjelezi meg – párbeszédként fogalmazódik meg, a mű mégis elsősorban a testiségen, érzékiségen keresztül igyekszik megragadni a Másikkal való viszonyt.⁶ Ehhez képest értékelhetjük elmozdulásként a későbbi levinasi filozófiát, amelyben a nyelviség egyedi jelentőséget nyer. Az 1974-es *Másként, mint lenni, avagy túl a léten (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)*⁷ című műben a nyelv válik azzá a közeggé, melynek segítségével az etika leírható. Levinas a Mondott (*Dit*) és Mondás (*Dire*) fogalmainak bevezetésén keresztül egy sajátos nyelvi szint leírását célozza meg. A nyelvi szintaxist megelőző Mondás az etika azon területeként jelenik meg, ahol az én már mindig is mint a másik túsza, a feleletkényszer szituációjába helyezett személy határozható meg. A nyelvi fordulatnak kiemelt szerepe van a művészetre vonatkozólag. Egy olyan filozófia, amely a nyelvnek különleges szerepet szán, könnyen szembe találhatja magát a művészet kérdésével, számot kell vetnie az irodalom jelentőségével, az irodalomhoz fűző viszonyával.⁸ Természetesen nem akarom azt állítani, hogy egy valamiféle „nyelvfilozófiát” kifejtő gondolkodás minden esetben esztétikai álláspontokra kell jusson, inkább csak arra kívánok rámutatni, hogy ennek lehetősége hangsúlyozottabban kerül előtérbe ilyen irányultságú alapokon. Levinas esetében pedig éppen erről van szó: az elemző könnyen arra a belátásra juthat, hogy a nyelvi fordulat után hirtelen éles irányt vesz Levinas művészetre vonatkozó vélekedése, számot vet korábbi álláspontjával, és az újonnan szerzett belátások fényében felülbírálja azt. Ezáltal kerülnek előtérbe olyan tanulmányok, amelyek az irodalom alakjait jelenítik meg, az irodalmi alkotásoknak kivételes szerepet tulajdonítanak. Ezeknek az írásoknak mintegy foglatatát találjuk az 1976-ban megjelent *Saját nevek (Noms propres)* című kötetben,⁹ melyben további, a levinasi filozófia szempontjából meghatározó személyeknek (Buber, Husserl, Wahl, Kierkegaard) emléket állító esszék mellett olvashatunk Agnon, Celan, Jabès és Proust művészetéről.¹⁰

Ezen a vonalon haladva világos képet kapnánk az esztétika szerepéről, annak átalakulásáról Levinas filozófiáján belül. Míg korai írásaiban a művészet éles elutasításával találkozunk, addig a későbbiekben ez lényegesen átértékelődik, Levinas nyelvhez való viszonyulásának módosulása következtében eltűnik az esztétikum korai kritikus szem-

5 Levinas 1999.

6 Vermes 2006.

7 Levinas 2013a.

8 Az olvasás, megértés és értelmezés fogalmaival kapcsolatban lásd Keserű tanulmányát, aki annak ellenére, hogy Levinas nem hozott létre koherens olvasásméletemet, mégis rámutat: Levinas minden művészet-ellenessége dacára a nyelvnek olyan fontos sajátosságára mutatott rá, „amely nem hagyja érintetlenül az irodalmi művek olvasásának és értelmezésének a kérdését” (Keserű 2007, 77).

9 Levinas 2014. A műből, illetve a további magyarul nem elérhető irodalmakból származó idézeteket saját fordításomban közlöm.

10 A Celanról és Jabèsről szóló írások magyarul is olvashatók: Levinas 1995, 2001.

lélete, és helyet kapnak a műalkotásokat kiemelő, eltérő hangsúlyú szövegek. Egy ilyen olvasatnak azonban erőteljes leegyszerűsítő jellegén túl súlyos tévedésekkel, félreértelmezésekkel kellene szembenéznie, melyre olyan, akár mellékesnek tűnő filológiai adatok is rámutatnak, mint a Proust-tanulmány jóval korábbi, 1947-es keletkezése.¹¹ Ha belátjuk, hogy *A másik Proustban (L'autre dans Proust)* című esszé így születését tekintve azoknak az írásoknak a horizontjába tartozik, mint *A valóság és árnyéka* és *A létezésről a létezőhöz (De l'existence à l'existant)*¹² – ami az 1948-as esszéhez hasonló bírálatot fogalmaz meg az esztétikára vonatkozólag –, a levinasi művészetapasztalatot közvetítő szövegek megtévesztő jellegére világíthatunk rá, mely a szövegek egyszerű átstrukturálásával egymástól egészen eltérő képeket adhat azok értelmezésére vonatkozólag. Ennek a lehetőségnek a háttérben az írások motívumrendszerének, központi fogalmainak a „keveredése” áll, melyeket ha a filozófiai háttérrel nyújtó írásokkal együtt is olvasunk, jóval kevésbé különíthetők el egymástól a levinasi etika alakulását rekonstruáló letisztultabb képhez viszonyítva.

Jelen tanulmányban a fentiekben vázolt fenntartások figyelembevételével Levinas korai, a 40-es években keletkezett írásaiban vizsgálom művészetmegközelítésének módjait. *A valóság és árnyéka* programadó kritikája mellett Proust-értelmezését állítom középpontba, melynek későbbi, 1967-es újbóli megjelenése biztosít kiemelt jelentőséget. Az, hogy a *Saját nevek* kötet általános, a levinasi etika aspektusából értékelhető hangsúlyait tekintve is teljes joggal kap szerepet, egyáltalán nem egyértelmű, ha a szövegben felmerülő Másik dimenzióját *A létezésről a létezőhöz* felől, vagyis az ott kifejtett a létezés személytelenségét, anonimitását leíró *il y a* fogalmával együtt olvassuk, amely a korai szövegek filozófiai háttérének szempontjából leginkább meghatározó. Jelenlegi tanulmányom elsődleges célja azonban nem Levinas ekkori művészetmegközelítésének bemutatása, hanem az, hogy annak ambivalens voltára összpontosítva, a benne rejlő szétartó irányokat előtérbe helyezve rámutassak az azok mentén rekonstruált összefüggő esztétika problematikus jellegére.¹³

11 Első megjelenése: Levinas 1947, 117–123.

12 Levinas 2013b.

13 A szakirodalomban eltérő véleményekkel találkozunk arra nézve, miként értelmezhetjük a levinasi művészeti fejtegetéseket a maguk összességében, tehát nem tekinthető eldöntöttnek a kérdés, hogy beszélhetünk-e levinasi esztétikáról, az alatt egy annak határaihoz képest koherens, de mindenképpen összefüggő rendszert értve. A magyarul olvasható értelmezések köréből fontos kiemelni Bokody Péter 2011-es disszertációját. Bokody éles tekintettel olvassa Levinas művészeti tárgyú írásai mellett a további, eltérő kontextusokban felbukkanó esztétikai fejtegetéseket tartalmazó szöveghelyeket. Alapos, rendszerző munkájának eredményeként Levinas korai elemzéseit összefüggő esztétikaként értelmezi, amelyhez képest a később születő írásokat olyan változásként értékeli, amelyekből azonban esztétikai rendszer már nem jön létre Levinas munkásságán belül (Bokody 2011, 31–33). Bokody mindemellett hangsúlyozza ennek rekonstruált jellegét, és problematikuságát: Bokody 2007, 2008. Ellenpontként említhető David Gritz megközelítése, aki dolgozatában több ponton is kiemeli, hogy nem beszélhetünk fejlődésről e

Ahhoz, hogy *A valóság és árnyéka* című tanulmány jelentőségét az esztétikára való vonatkozásokon túl is láthassuk, tehát Levinas filozófiájában való kitüntettségét is hangsúlyozhassuk, jelezni kell Levinas gondolkodásának irányát: a nyugati filozófiai hagyománnyal szemben való elégtelensége miatt a létből való kilépést, a léthez való új viszonyulást helyezi előtérbe.¹⁴ A némiképp enigmatikus *A szökésről* (*De l'évasion*) című tanulmányon túl az ismertebb 1951-es *Fundamentális-e az ontológia?* (*L'ontologie est-elle fondamentale?*) című írás emelhető ki,¹⁵ mely mintegy annak gondolati folytatásként, helyesebben a 30-as években felvetett problematika kifejtéseként is értelmezhető. Levinas megoldása a filozófia új alapokra helyezése, amit az ontológiának az etikával való felcserélésén keresztül visz végbe.

Az 1948-ban felvetett dichotómia – a valóság és árnyék kettőssége – ezen a horizonton érthető meg, így egyszerre kimutatható: a művészet elvetése Levinas részéről saját filozófiai gondolkodásán belül sem egészen egyértelmű.¹⁶ A cím felvetése csak látszólag rejt magában platonista vonásokat, a valóság és árnyék metaforájának kettősét nem a reprezentáció kérdésének felújításaként összegezhetjük.¹⁷ „Vajon a homállyal való kapcsolat mint teljesen önálló ontológiai esemény nem olyan kategóriákat kíván-e meg, amelyek nem vezethető vissza a megismerés kategóriáira?”¹⁸ Levinas tehát annak lehetőségét emeli be, hogy a művészetet mint a nyugati filozófiai hagyományban felismert problematikára adott megoldást értékelhessük. Így a művészet megvalósítaná azt, amit azon korábban számonkért, vagyis a túllépést.¹⁹

A tanulmány felütése ezzel összhangban nem viseli még magán azt a radikális kritikai hangnemet, amely azonban a további belátások fényében nem hagy majd kétséget maga után. Egy művészeti dogma felidézésével Levinas meglehetősen hagyományosnak tűnő képet nyújt a műalkotásokról, azok befogadásának módjáról. Eszerint a művek jelentősége a hétköznapi kifejezőképesség meghaladásában ragadható meg, ezáltal válik számára a művészet szürrealizmussá, mely mint szuperlatívusz, magasabb realizmus

tekintetben, a művészet kérdése nem elemezhető dogmatikus módon, mivel az újbóli felvetések eltérő értelmezési irányokba mozdulnak el Levinas életművén belül (Gritz 2004, 93–94, 112–114).

14 Levinas 1982, 69–71, 98–99.

15 Levinas 1997.

16 Gritz 2004, 53: „A művészet [...] az etika *par excellence* riválisa lenne?” – teszi fel a kérdést Gritz elemzésének elején.

17 Gritz 2004, 54–55; Keserű 2007, 79–82.

18 Levinas 1992, 4. A tanulmányban az árnyék metafora mellett Levinas a képmás fogalmával mutat rá még pontosabban a művészet kivételes ontológiai státuszára. Levinas 1992, 7: „A valóság nem csak az, ami az igazságban létezőként tárul fel, hanem önmaga dupluma is, saját árnyéka, saját képmása.”

19 Levinas fő kritikája az ontológiai tradíciót tekintve, hogy az a létről való gondolkodásban mindig a harmóniára való törekvést helyezte előtérbe, „a nyugati filozófia soha nem ment túl” (Levinas 1982, 69). A „túl” gondolatát emeli ki Mosès értelmezése is, aki azonban a levinasi filozófiát némiképp sajátos aspektusból szemléli. A levinasi művek bevezetői nyomán a háború fogalmának jelentőségét hangsúlyozza filozófiájának egészében, a totalitással, a történelem folyásával való szakítást a „háborún túl” fogalmán keresztül írja le. Lásd Levinas 1999, 5–13; Mosès 2004, 4–5, 14–16, 47–48.

jelenik meg. Itt kerül megemlítésre egy további szempont, mely némiképp elvarratlannak, indokolatlannak hat, amely azonban majd a végsőben centrális szerepet kap. A kritikusi gyakorlat, ha azt a művészet azon kifejezési módja felől olvassuk, mely a közönséges felfogóképességet hosszabbítja meg, és képes megszólalni ott, ahol a mindennapi nyelv lemond, teljességgel képtelen, céltalan próbálkozásként értékelődik.

A fordulat ott következik be, amikor etikájának nézőpontjából tekint a művészetre, és elkötelezetlenséggel vádolja, hiszen a művészet a világból való kilépésen keresztül megszerzett autonómiájából fakadóan függetleníti magát minden viszonytól. A kritika akkor teljeseedik ki, amikor Levinas a műalkotások által megvalósított túllépést kérdőjelezi meg. Látnunk kell, hogy a túl (*au-delà*) Levinas filozófiájában az etika területe, így az onnan való áthelyezés a művészet értékelésére vonatkozóan döntő mozzanat. Az immár az innesső (*en deçà*) oldalra került művészet minden privilégiumától megfosztatott, az innen a világ ökonómiáját megelőző állapot, mely Levinas leírásaiban ijesztő, fenyegető jellegével jelenik meg.²⁰ *A valóság és árnyékában* ennek leírásaként a ritmus, illetve az időköz (*entretemps*) fogalmi kerülnek előtérbe, melyek bár nem választhatókat szét élesen egymástól, hiszen a részletesen *A létezésről a létezőhöz* című tanulmányban bemutatott *il y a*, a létező nélküli létezés egy-egy aspektusát világítják meg, jelen esetben mégis kizárólag a ritmus fogalmára összpontosítok, mivel ez válik majd a Proust-tanulmány elemzésében meghatározóvá.

A ritmus fogalma egyfelől a művészet hatásának nagyságát emeli ki, azon jellegét, amelyen keresztül hatalmába keríti befogadóját.²¹ Ebben az értelemben a ritmus nem formai meghatározottság, szerkezeti jellegzetesség: azt a sajátos helyzetet jeleníti meg, melynek következtében a műalkotás szemlélője elszemélytelenedik (deszubjektívizálódik), az anonimitás örvénylő állapotába kerül. A tanulmány logikai felépítésében szerephez jut az egyes művészeti ágak sajátosságainak metonimikus értelemben való felfogása, így ahogy később akár a szobrászat példáján is látjuk, a ritmus sem csupán a zene és a költészet jellemzőjeként kap helyet. A zene példáján keresztül a művészet egészére érvényes állítást, az érzetek függetlenedését világítja meg. „Ha azt állítjuk, hogy minden kép

20 Ez különösen akkor szembevetendő, amikor arra a gondolkodási közege irányítjuk a figyelmünket, melyben Levinas mellett ott találjuk Blanchot-t és Foucault-t is, akik műveikben a nyelv „morajlásának” más és más hangsúlyokkal előtérbe kerülő tapasztalatát nyújtják, még akkor is, ha az egymásra gyakorolt hatás lehetősége is jogosan merül fel (Blanchot 2005; Foucault 1999).

21 Az, hogy a művészi hatás monumentális jellege Levinas gondolkodásán belül hangsúlyozottan negatív felhangokkal bír, szépen jelenik meg Bokody Levinasról írott disszertációjában, mikor *Az idő és a másik* című, szintén a 40-es évekből származó tanulmányon keresztül vizsgálja a levinasi esztétikát. Bokody 2011, 24–25: „Az erős pozíció világosan jelzi, hogy Levinas nem valamiféle könnyed élményben látja a művészet jelentőségét, ahol a műalkotás az élvezet eszközüvé válik, hanem abban, hogy képes megtörni és bekebelezni azt a tudatot, amely szembekerül vele. Ugyanakkor látni kell, hogy ez egyben a művészet negatívuma is, hiszen, akárcsak a halál, nem megfelelő szabadulást kínál a létező számára saját magányából.”

zenei, ezzel tudomásul vesszük a kép leválását a tárgyról, függetlenségét a szubsztancia kategóriájától [...].”²²

A valóság és árnyékában vázlatos formában az egy évvel korábbi *A létezésről a létezőhöz* Egzotizmus fejezetében²³ kifejtett esztétikai álláspontnak mintegy sűrítményét kapjuk. Az 1947-es tanulmány központi tézise a művészet világból való kilépése (*sortir du monde*), mely gondolatot a művészet innenső oldalára helyezésével ekvivalensnek vehetjük. *A létezésről a létezőhöz* az ennek azt a mozgását írja le, amely során a személytelen, tudatlan állapotból kilépve tudatos lényvé, szubjektummá válik, melyben konstitutív szerepet kap a másikkal való találkozás az etika dimenziójában. A tanulmány célja elsősorban mégsem ennek az interszubjektív viszonyrendszernek a bemutatása, hanem éppen az azt megelőző állapotoknak – fásultság (*lassitude*), lustaság (*paresse*), fáradtság (*fatigue*) – a részletes elemzése, mely horizont azonban az etikával szembeállítva nyer jelentőséget. Az innen szerzett belátások nyomán érthető meg az etikai viszony szükségessége, amit az anonim állapotok megszakításának egyetlen lehetőségét értékelhetjük. A személytelen helyzetek bemutatása során kitérőként jelenik meg az esztétika területe, mely szemléltető funkcióval bír, ezen állapotoknak mintegy paradigmájaként értelmezhető.

A művészet világból való kilépése az alkotások belső lényegének függetlenedésén keresztül megy végbe, a belső leválik, sajátos önálló személyiségként jelenik meg, mely ijesztő jelleget nyer. Az egzotizmus kifejezés a művészet ezen idegen voltára mutat rá, tehát abban semmiképpen sem egyfajta kíváncsiságot felkeltő tulajdonságot kell látnunk. Így jelenthető ki: a zenei hang többé nem zörej. Míg a zajnak helye van a világon belül, értelmezni tudjuk, kötni valamihez, a művészetben megjelenő érzetek idegenek. A fejezet végén összegzi Levinas: a művészet anyaga maga az *il y a*.

A pusztá van állapota a korai levinasi filozófia központi, fogalmi szinten nehezen megközelíthető kifejezése. Levinas gyakran határozza meg különféle metaforákon keresztül, például morajlásként, örvényként, illetve közelíti meg paradox meghatározások segítségével. Az *il y a* a mindent átható távollét jelenléte, a beszéd, párbeszéd lehetőségét magából kizáró csend, amely azonban a végtelen terek csendjének hangján keresztül állandóan fenyeget, az éjszaka, az éjjel sötétsége, üressége, melyben a dolgok elveszítik körvonalukat, és amely az én elszemélytelenedéshez vezet.²⁴

A valóság és árnyéka művészetkritikájára visszatérve kijelenthető, amennyiben azt *A létezésről a létezőhöz* filozófiai horizontján szemléljük, Levinas érvelése átgondoltnak, tarthatónak mutatkozik. Innen alátámaszthatók a művészet ellen emelt további kifogá-

²² Levinas 1992, 6.

²³ Levinas 2013b, 73–80.

²⁴ Levinas 2013b, 83–83.

sok: a mozdulatlanlás és a beszédre való képtelenség.²⁵ Ezek után akár idegenkedéssel is fogadhatjuk Levinas irányváltását, mikor a tanulmány végén visszatér a korábban felvetett kritikai gyakorlat szálához. A filozófus értelmezése a művészetet képes a felelőtlenségről leválasztani, „feltárja túl az elvárásolt sziklán, amelyen a képmás áll, minden lehetőségét is, amely ott nyüzsgött körülötte”, ezáltal képes a mozdulatlan szobrot rábírní arra, hogy beszéljen.²⁶

A beszéd lehetőségének beemelése egyértelmű gesztus az etika irányába. *A valóság és árnyéka* azonban megmarad a sejtetésnél, ennél tovább nem megy, utolsó mondatként megemlíti a Másikhoz fűző viszony perspektíváját, melynek bevezetése ezen keretek között szükségesnek látszik, arra vonatkozó utalásokat azonban nem tesz, hogy ezt milyen módon képzele el.

Itt térhetünk át *A másik Proustban* című írásra,²⁷ mely több ponton kapcsolható a korábban elemzett levinasi álláspontokhoz. Miközben folyamatosan olyan motívumokkal találkozunk, melyek a korábban elemzett írások felől olvasva egyértelmű értéktételehez társíthatók Levinas gondolkodásán belül, könnyen az az érzésünk támad, hogy az esszé némileg távolságot tart azok kritikai életől. Így válik a szöveg erőteljesen ambivalens fogalmává a ritmus. Levinas értelmezésében Proust költőként jelenik meg, melyre magyarázatot Proustnak a nyelvhez való érzékeny viszonya adhat, amit Levinas több helyütt is kiemel. Képeinek, szimbólumainak sajátos ritmusa a valóság mágikus megjelenítését teszi lehetővé. A valósághoz való viszonyulásban felismerhetjük a világból való kilépésre képes művészetre vonatkozó elképzelésének átalakulását. „[A] nyelv csodáján keresztül megtalál és újjáalkot egy, a pillanatok szétszóródásában eltűnt világot és kort.”²⁸ Úgy tűnik, mintha *A valóság és árnyéka* művészetontológiai belátásai eltérő hangsúlyokkal jelennének meg. A műalkotás továbbra is a világtól független ontológiai szerkezettel bír, ez azonban már nem jelenti az *il y a* ijesztő morajlásában leírt, a valóság képmás általi helyettesítését. Ellenkezőleg: a művészet ezen jellemzői kitüntettségüket kapják vissza. Levinas éppen azon tulajdonságain keresztül emeli ki a prousti regényfolyamat, melyeket *A valóság és árnyéka* felvezetésében is hozzátársít a művészethez, és amelyeket ott határozottan átértékel, majd ezt követően visszavon.

25 A beszéd hiányán keresztül a művészetnek az etikától való elhatárolása a *Teljesség és Végtelen* lapjain válik még élesebbé, ahol hasonlóképpen annak sötét anyagára alapozva a feltárulkozás lehetetlenségét hangsúlyozza. Az építészet területéről átemelt példa, a homlokzat segítségével állítja szembe az arc feltárulkozását – mely beszédként jelenik meg – a művészetrel ellentétben. „A homlokzat révén a titkát vigyázó dolog monumentális lényegébe és mítoszába zártan kiszolgáltatja magát, fénylőn ragyog benne, de át nem adja magát. Kecessége révén »elvarázsol«, de nem tárulkozik fel.” Levinas 1999, 160, saját kiemelés. A művészethez társított mágikus hatásra felfigyelni nemcsak *A valóság és árnyéka* ritmus fogalma miatt lehet érdekes, fontos adalékot jelent a prousti nyelvezet elvarázsoló jellegéhez is.

26 A művészetbefogadás lehetséges levinasi értelmezéséről *A valóság és árnyéka*, illetve *A létezésről a létezőhöz* gondolatai mentén lásd Krassóy 2008.

27 Levinas 2014.

28 Levinas 2014, 151.

A Proust-tanulmányt a fentiekén túl egy másik aspektusból is érdekes megvizsgálni, nevezetesen annak a nyelvi hangsúlyokat előtérbe helyező etikának a nézőpontjából, amely már a levinasi gondolkodás változásának jegyeit viseli magán. Így, az írást a *Saját nevek* kötet összefüggésében olvasva felmerül annak lehetősége, hogy a művészet lehetséges etikai vonatkozásaira mutassunk rá. Az irodalom ilyen irányú interpretációja rajzolódik ki a kötet másik írásából, a Celan líráját elemző *A léttől a másikig* (*De l'être à l'autre*) című esszéből. Az interszubjektivitás kérdésének beemelése azonban végső soron mintha mégsem efelé mutatna. Az írás gondolatmenete arra enged következtetni, hogy – a fenti elemzések ellenére – Levinas korántsem távolodott el annyira ekkor keletkezett tanulmányának álláspontjától.

Az eltűnt idő nyomában Levinas meglehetősen sajátos szemszögből értelmezi. A szociológiai és (empirikus) pszichológiai megközelítéseken túl a prousti lelki mechanizmusok során nyert belátásokra összpontosít. Arra a megkettőződésre figyel fel, mely az érzelmek esetében értelmezése szerint mindig megjelenik. Ezáltal egy állandó reflexióról beszélhetünk, melynek következtében az egyes érzelmek esetében nem maga az adott érzet lesz igazán fontos, hanem az arra irányuló reflektív érzés. A megkettőződés a másik misztériumaként jelenik meg Levinas értelmezésében. A másinak azonban elsősorban nem a személyközi viszonylatokban van jelentősége, az interszubjektivitás a szubjektum lelkén belülré helyeződik át. Levinas példája az elbeszélőnek Albertine iránt érzett szerelme, Proust sajátos szerelemfelfogása, mely nem az egyesülésre helyezi a hangsúlyt, hanem arra a szerelemre, mely a megfoghatatlansággal szembeni állandó küzdelem. Az elbeszélő egyedül Albertine hiányát birtokolja, melynek következtében a szerelem jelenlétét a beteljesületlenség, a teljesülhetetlenség nyújtja. Ezáltal a másik mint távollét és misztérium maga a szubjektum intimitásán belül jelenik meg a dialektika értelmében.

A másikkal való kapcsolat ilyen formán való bevonása azonban ahelyett, hogy az etikához való közeledés irányába mozdulna el, jelen értelmezési horizontomban²⁹ jóval

29 Alternatívaként említhető Robbins interpretációja, mely azon túl, hogy jelen elemzésemet relativizálja, pontosan rámutat a Levinasi esztétikai írásaira jellemző erőteljes oszcillációra, amely az azok eltérő módon való egymáshoz társításán keresztül kibontakozó értelmezés pluralizálhatóságát foglalja magában. Robbins a művészet etikai lehetőségeit vizsgálva a sarre-i *Mi az irodalom?* elkötelezettirodalom-fogalma felől olvassa Levinast, felveti a lehetőségét annak, hogy *A valóság* és árnyékát mint arra adott válaszként értelmezzük. Miközben a Sarre-nál megjelenő nyelvhez való viszonya a költészetnek a felelőtlenségnek hasonló megközelítését adja, mint amely a levinasi írásokból is kirajzolódik a ritmus fogalma mentén, a Proust-tanulmány eltérő hangsúlya a poézis etikai funkciója irányába látszik engedményeket tenni. Így emeli ki Robbins Levinas beszúrását a költészet lehetséges tanító szerepéről, melyen a művészet etikai irányának legitimitációját, legalábbis annak felvetését igyekszik kimutatni (Robbins 1999, 79–82). Mindazonáltal jelezni kell, hogy a Robbinsnál megtalálható etikafogalom-értelmezés, ennek következtében irodalom és etika viszonyának további, alaposabb vizsgálatát igényelné, hiszen az, hogy művészet és etika kapcsolatának milyen szerepet tulajdoníthatunk Levinas filozófiáján belül, korántsem egyértelmű, ami távolabbról tekintve ahhoz a kérdéshez is elvezethet, bírhat-e a művészet a levinasi filozófiai mód, vagyis az etika keretei között jelentőséggel, kaphat-e szerepet a művészet az esztétikán túl.

inkább azokhoz az anonim állapotokhoz közelít, melyeket szemléletesen elemez Levinas *A léteztől a létezőhöz* című tanulmányában. A másik titokzatos, hiányvontából fakadó jelenléte, melytől az én nem tud szabadulni az éjszaka morajlását idézik, mely a körvonalak eltűnéséhez, a szubjektumot identitásának elvesztéséhez vezetik ahelyett, hogy annak az etikai megalapozottságú filozófiának a gondolatához közelítenének, melyben az én a másik feltűnésén keresztül válhat egyedül személyiséggé.³⁰

A Proust-tanulmányban megjelenő ambivalenciák mindenekelőtt azt a problematikát jelzik, amely a művészet, az esztétika megítélését jellemzi Levinas gondolkodásában. A felmerülő nehézségek azonban nem csupán azt kérdőjelelik meg, miként értékelhető a művészet, rendelkezhet-e az etika vonatkozásaiban érvényes szereppel, hanem egyúttal a két terület: etika és esztétika viszonyát ingatják meg. Érvelhetünk-e továbbra is azok éles elhatárolása mellett? A levinasi gondolatok legalább két értelmezési lehetőséget mindenképpen magukban foglalnak. Egyrészt felmerül, hogy a művészetnek az etikát közvetlenül megelőző jellegét hangsúlyozzuk, vagyis az esztétikai élményben annak alternatíváját lássuk meg, hogy az képes előidézni az etikai szituációt.³¹ Másrészt, az az ingadozás, amely az én és a másik viszonyának bemutatását meghatározza a Proust elemzésben amellet, hogy rámutat a levinasi „esztétika” problematikussá válására, egyúttal annak lehetőségét is felveti, hogy magának az etikának azt a levinasi leírását kérdőjelezzük meg, mely a másik közvetlen megjelenésére, ezáltal az én megalapozására épít. Amennyiben a személytelenség, a tudatosság, illetve annak meghaladása nem különül el élesen egymástól, az a határ halványul el, mely szimbolikus értelemben az innen és a túl között feszül, ennek jelentősége pedig nem korlátozódik az esztétika kérdésére, hangsúlyozottabban az etikát állítja kérdés elé.³²

30 A levinasi gondolat értelmezéséhez alternatív lehetőségként jelentkezik, hogy azt *hasadáseseményként* közelítsük meg, melyet egy olyan Vágy kelt, amely „nem tisztán önmagától ébred bennünk», hanem »idegen vágy igényeinek hatására támad föl«, azaz, egyszerűbben szólva, *válaszként érkezik a vágyra.*” Tengelyi 1998, 328. Ha a vágnak ezt a pszichoanalitikus megközelítésekkel rokon, hasadást előidéző jellegét hangsúlyozzuk, a Proust-tanulmány szubjektumfelfogása tarthatóvá válik a levinasi etika perspektívájából. Érvelhetünk amellet, hogy a megjelenő érzések, illetve az azokra irányuló reflexiók nem a deszubjektívizálódás irányába mutatnak, hanem a másik iránt érzett vágyként határozhatók meg, tehát a *par excellence* etikai szituációhoz, a másikkal való találkozás felé vezetnek.

31 Itt szeretném megköszönni a kapott anonim bírálatot, mely tanulmányom több pontját illetően konstruktív javaslatokat nyújtott, többek között a művészet azon lehetőségére vonatkozóan, hogy az bár az etikai találkozást nem helyettesítheti, de annak modelljéül szolgálhat, így előidézheti Én és Másik találkozását.

32 A *Teljesség és végtelen* értelmezve Marion rávilágít a Másik arcában rejló ambiguitásra: miközben az, mint „valakinek” az arca jelenik meg, azon túl, hogy egyedülálló fenomén a levinasi gondolatmenetben, mégis magában őrzi a létezés anonimitásának a nyomait is, hiszen nem beszélhetünk magának az arcnak az individuális jellegéről (Marion 2000, 296–300). Ehhez kapcsolódva vethető fel, mintegy a téma továbbgondolására való serkentésként az a tény, hogy Levinas a *Másként mint lenni* lapjain visszatér korai elemzéseihez: az *il y a* anonimitásának gondolatához, mintha a 40-es évek meghatározó fogalma 1974-ben új jelentőséget nyerne.

Bibliográfia

- Blanchot, Maurice. 2005. *Az irodalmi tér*. Ford. Horváth Györgyi – Kicsák Lóránt – Lőrinszky Ildikó, Budapest: Kijárat.
- Bokody Péter. 2002. „Művészet, transzcendencia, etika.” *Pannonhalmi Szemle* 3: 118–136.
- Bokody Péter. 2007. „Az erős és a gyenge: Levinas művészetfelfogásának recepciójáról és az életmű irányairól.” *Partitúra* 2: 69–76.
- Bokody Péter. 2008. „Az időköz átka és a művészet elégtelensége: Levinas művészetfilozófiájáról.” In *A dolgok (és a szavak): A fenomenológiai kutatás kortárs problémái*, szerk. Kenéz László – Rónai András, 19–34. Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Bokody Péter. 2011. „Érdeknélküliség és felelősség: A műalkotás lehetséges helye Levinas bölcséletében.” Doktori disszertáció, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.
- Foucault, Michel. 1999. „Nyelv a végtelenhez.” Ford. Sutyák Tibor. In *Nyelv a végtelenhez*, szerk. Sutyák Tibor, 61–86. Debrecen: Latin Betűk.
- Gritz, David. 2004. *Levinas face au beau*. Paris: Éclat.
- Keserű József. 2007. „Nyelv, reprezentáció, irodalom Levinasnál.” *Partitúra* 2: 77–100.
- Krassóy Ákos. 2008. „A genetikus művészetértésről Levinas kapcsán.” In *Transzcendencia és megértés – Levinas etikája és metafizikája*, szerk. Bokody Péter – Kenéz László – Szegedi Nóra, 185–203. Budapest: L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Cohen-Levinas, Danielle, szerk. 2010. *Le souci de l'art*. Houilles: Manucius.
- Levinas, Emmanuel. 1982. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Morgana.
- Levinas, Emmanuel. 1992. „A valóság és árnyéka.” Ford. Babarczy Eszter. *Nappali Ház* 2: 3–12.
- Levinas, Emmanuel. 1995. „Edmond Jabès ma”. Ford. Bárány István. *Athenaeum* 4: 180–181.
- Levinas, Emmanuel. 1997. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László, Pécs: Jelenkor.
- Levinas, Emmanuel. 1999. *Teljesség és Végtelen: Tanulmány a külsőről*. Ford. Tarnay László. Pécs: Jelenkor.
- Levinas, Emmanuel. 2001. „Paul Celan – A léttől a másikkig.” Ford. Varga Mátyás. *Nagyvilág* 9: 1415–19.
- Levinas, Emmanuel. 2013a. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: LGF.
- Levinas, Emmanuel. 2013b. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 2014. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana.
- Marion, Jean-Luc. 2000. „De l'autrui à l'individu” In *Emmanuel Levinas: Positivité et transcendance*, 287–308. Paris: PUF.
- Mosès, Stéphane. 2004. *Au-delà de la guerre*. Paris: Édition de l'éclat.
- Robbins, Jill. 1999. *Altered Reading. Levinas and Literature*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Schiffer, Daniel Salvatore. 2015. *La philosophie d'Emmanuel Levinas: Métaphysique, esthétique, éthique*. Paris: PUF.

Tengelyi László. 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz.

Vermes Katalin. 2006. *A test éthosza: A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Levinas filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan.

Marc Richir és a fenomenológia új megalapozása¹

Jóllehet a fantázia és a képzelet gyakran egy lokális problémaként jelenik meg a fenomenológiában, ebben az írásban azt mutatom meg, hogy a fantázia egy bizonyos értelmezése a fenomenológia új megalapozását teszi lehetővé. Mint látni fogjuk, ezen értelmezés egyik sajátossága abban áll, hogy élesen megkülönbözteti a fantáziát a reprodukív képzelettől és az előbbire alapozza a fenomenológiát. Egy ilyesféle új megalapozás alapköveit Marc Richir munkásságában találhatjuk. Richir a *Phénoménologie en esquisses* című művében vállalkozik először a husserli fantáziafogalom beható elemzésére. Ez a mű ugyanakkor nemcsak a Husserl-recepció szempontjából fontos, hanem azért is, mert – ahogyan ezt már Alexander Schnell is megjegyezte – Richir ezekben az elemzésekben jut el saját fenomenológiájának alapvetéséhez és első konkrét illusztrációjához.² A tét az észlelés primátusának megkérdőjelezése és egy, a fantázia által megalapozott fenomenológia kidolgozása. A Richir által javasolt megközelítésben nemcsak arról van szó, hogy a fantáziát nem lehet az észlelésből levezetni, mint ez utóbbinak egy deficiens módusát, hanem arról is, hogy – a hagyományos belátással szemben – az észlelés előfeltételezi a fantáziát, hiszen ez utóbbinak egy architektonikai transzpozíciója.^{3,4}

Richir Husserl-értelmezését követve azt mondhatjuk, hogy míg a képtudat minden esetben egy nem jelenlévő tárgyra vonatkozik azáltal, hogy valami jelenlevőt mint ennek a megjelenítését ragadja meg, a fantázia közvetlenül egy olyan mezőre nyit rálátást, amely számára nem adódik eredendően semmiféle jelen (*présent*), mely azt leképezné. Richir számára a fantázia egy olyan megjelenés, amely nem egy tárgyiasító tudataktus függvénye, és amelyben nincs semmilyen jelenpont, melyre egy tételező tudataktus vonatkozna. A fantáziamegjelenések már Husserl számára is Próteuszhoz

1 A cikk megírása során a Czech Science Foundation 16-00994Y által támogatott „Performativity in Philosophy: Contexts, Methods, Implications” kutatócsoport tagja voltam. A kutatócsoportnak a Cseh Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete ad otthont.

2 Schnell 2011, 65.

3 Az architektonikai transzpozíció egy kulcsfogalom Richir fenomenológiájában. Azt az ugrást írja le, mely során egy eredendőbb architektonikai regiszterből, amelyben a vad értelemképződés még egyáltalán nem vagy csak alig rögzített, bizonyos rögzítések által átlépünk egy másikba. A különböző architektonikai regiszterek a fenomenalizáció különböző szintjeinek felelnek meg és más-más kérdéseket és problémákat vetnek fel. Richir azt is mondja, hogy az architektonikát szinte szó szerint mint az *archaikus* fenomenológiai mező *tektónikáját* kell értenünk (Richir 2008, 207). Az architektonika a husserli eidetikát hivatott egy sajátos módon „felváltani”, hiszen Richir számára az értelemképződés eredendő regisztereiben nem beszélhetünk többé „lényegről”, így az egyetlen kapaszkodó a leírás számára a problémák architektonikai szituációja marad (Richir 2011, 129). A richiri architektonikáról lásd még: Alexander 2013, 310–312; Forestier 2015, 36–38; Tengelyi–Gondek 2011, 57–62.

4 Richir 2010, 227–229. A szövegben szereplő Richir-idézetek saját fordításaim.

hasonlóan váltanak alakot, egy megfoghatatlan lebegésben időznek és váratlan módon csillannak fel és tűnnek el újra.⁵ Erre az ősmegjelenés épülhet rá a képtudat, mely a lebegő fantáziamegjelenést egy képben rögzíti, vagy az észlelés, amely egy tételezés és egy tárgyiasító aktus által ezt a pislákoló megjelenést mint valami jelenlevő megjelenését ragadja meg. A fantázia mezeje a tapasztalatfolyam folytonosan mozgásban levő dimenziójának felel meg, mely bizonyos rögzülések révén észleléssé vagy képtudattá alvadhat. Ám ha komolyan vesszük a genetikus fenomenológia projektjét és a tapasztalatot annak születésében törekszünk megragadni, nem elég csak az észlelés fenomenológiájával foglalkozni, hanem elkerülhetetlen a fantázia mezejének feltérképezése is. Nem túlzás azt állítani, hogy Richir számára az alapvető fenomenológiai dimenzió a fantázia dimenziója, és hogy a fenomén egy fantáziamegjelenés.

De mit is takar a fenomén fogalma? Annak ellenére, hogy a fenomenológia egy viszonylag egységes hagyományként tekint önmagára, igencsak kétséges, hogy találhatunk egy olyan fenoméndefiniációt, melyet e hagyomány minden szerzője minden további fenntartás nélkül elfogadna. Tengelyi és Gondek pontosan erre mutattak rá, amikor az új francia fenomenológia fenoménfogalmát szembeállították Husserl elképzelésével. Szerintük míg Husserl számára nincs olyan fenomén, mely ne függne egy jelentésadó tudattól, a kortárs francia fenomenológia képviselői számára – akik közé Richir is tartozik – a fenomén sokkal inkább egy eseményt, egy spontán értelemképződést jelent, mely során valami új tör be a tudatba.⁶ Mindazonáltal úgy gondolom, hogy talán mégis van egy közös belátás a fenomenológiában a fenomént illetően, éspedig az, hogy *alapvetően nem minden fenomén*. Csakugyan, már Husserl óta, az *epokhé* arra mutat rá, hogy a természetes beállítódásban mindenekelőtt és általában nem fenoménnel van dolgunk.⁷ Ahhoz, hogy a fenomenológiai mező hozzáférhetővé váljon, egy bizonyos szemléletváltásra van szükség.

Már Husserl számára is „[a] kezdet a tiszta és egyelőre néma tapasztalás, melyet rá kell vennünk arra, hogy saját értelmét tisztán kimondja”.⁸ Mindez különösképp igaz Richir fenomenológiájára. A fantázia kérdése – legalábbis számára – egyenesen a *fenomenalitásra* irányuló kérdés, amely azonban csak egy specifikus *epokhé* révén érhető el, melyben a tárgyiasító és tételező tudat kerül zárójelbe. Tudniillik Richir számára a fenomenológiai mezőt nem az adódás konstituálja.⁹ Ami általában adott az a szimbolikus értelemrögzítés eredménye, ahol csak megalvadt jelentésalakzatokkal van dolgunk. A richiri fenomenológia feladata éppen az ilyesféle megkötött jelentések mögötti dinamikus dimenzió feltárása, avagy a vad, még néma és névtelen értelemképződés ar-

5 Husserl 1980, 61–62.

6 Tengelyi–Gondek 2011, 39; Tengelyi 2010.

7 Husserl 2000, 8. §, 15. §.

8 Husserl 2000, 51.

9 Schnell 2011, 30–31; Tengelyi–Gondek 2011, 50; Novotný 2012, 169.

chitektonikai regiszterének leírása, amelyet a *Phénoménologie en esquisses* óta a fantázia regisztere jelöl. A következőkben először azt mutatom meg, hogy milyen gondolati horizont készíti elő Richir fantáziaértelmezését. Ezután a fantázia és az észlelés viszonyára térek rá, az írás végén felvázolva, hogy a fantázia architektonikai regiszteréből miként juthatunk el az észlelés transzcendentális és architektonikai levezetéséig.¹⁰ Terjedelmi okok miatt azonban Richir álláspontjának csupán általános bemutatására áll módomban vállalkozni.

I. Egy transzcendentális képzelőerő nyomában

a. Fenomenalizáció és képzelőerő

A fantázia elemzése Richir számára egyben a fenomenalitás leírását is jelenti. Ahhoz, hogy belássuk a fantáziafogalom jelentőségét Richir munkásságában, elkerülhetetlen megértenünk, hogyan is gondolta el a fenomenalizáció problémáját a Husserl-kéziratok tanulmányozása előtt, és hogyan vélekedett a fenomenalizáció és a képzelőerő viszonyáról.

A nyolcvanas években *Az ítélőerő kritikájának* szépdefiníciójában véli felfedezni a fenomének fenomenalitásának leírását. Míg az első kritika a fenomenalitás általános formáit (tér és idő) ragadja csak meg, „a (természeti vagy művészi) szépet állító ítélet [...] a *fenoménnre mint fenoménre*, azaz közvetlenül a saját *fenomenalitására* visszavezetett fenoménre vonatkozó ítélet”.¹¹ Ebben az értelemben az, amit Kant szépítéletként ír le, Richir számára egyenesen egy *egyedi* fenomén fenomenalítására vonatkozik. Ebből a szempontból a legfontosabb mozzanat a szépítéletben a bárminemű fogalom nélküli célszerűség.¹² Richir ellenben egészen odáig tágítja ezt a gondolatot, hogy a fogalom nélküli célszerűségben magát a fenomén fenomenalítását véli felfedezni, függetlenül attól, hogy egy szépélményről van-e szó vagy sem.¹³ Az egy meghatározott fogalom *nélküli* célszerűséget továbbá – egy kis csúsztatással – egy minden fogalom *előtti* célszerűségként érti, amelyben semmilyen konkrét cél sem tételezett. Azaz fenoménnel akkor van dolgunk, ha bármiféle fogalmi rögzítés előtt ragadjuk meg a tapasztalatot. Ez a fogalmi rögzítés előtti dimenzió, Richir szerint, egyféle fenomenológiai reflektáló se-

10 Egy ilyen levezetés ellenben soha nem lehet folytonos. A különböző architektonikai regiszterek között mindig is csak egy *ugrás* lehetséges, mely egy redukálhatatlan *hiátus* átlépését jelenti. Ezt az ugrást írja le az architektonikai transzpozíció, mely egyszersmind az ugrásban átvitt tartalom deformációjával és egy visszaszerezhetetlen veszteséggel is jár (Richir 1996, 8).

11 Richir 1984, 67–68. Kiemelés az eredetiben.

12 Kant 2003. A szép analitikája.

13 Richir 1984, 73–74.

matizmusként írható le,¹⁴ amely a „[...] *fenomenalizáció* transzcendentális sematizmusa, amelyben a gondolkodás (értelem) és az érzékiség (képzelőerő) elkülöníthetetlenek, ahol tehát a képzelőerő gondolkodik és a gondolkodás képzelődik [...]”.¹⁵ Lássuk be, ez azt is jelenti, hogy Richir számára a gondolkodás alapvetően nem fogalmi, sőt még csak nem is nyelvi gondolkodás, hanem egy olyan értelemképződés, melyben egy jelentés önmagát keresi anélkül, hogy egy tételezés által telítetté válna.

Anélkül, hogy itt mélyebben bele tudnék menni Richir Kant-értelmezésébe, két dolgot tartok fontosnak kiemelni: (1.) Richir számára a fenomenalizáció egy minden fogalmi rögzítés előtti esemény és (2.) a kanti hagyománynak megfelelően ezt a folyamatot valamilyen módon a képzelőerő dimenziójában kell elhelyezni. Röviden: a fenomenalizáció egy fogalomelőttes képzeletfolyamat. Mindazonáltal az a képzelőerő, amely a fenomenalizáció transzcendentális sematizmusaért felelős Richir számára már nem lehet a lélek egy képessége. Csakugyan, a *Méditations phénoménologiques* egyik passzusában egy olyan képzelőerőt ír le, amely teljesen meghaladja a szubjektum vagy a *Dasein* számára adott lehetőségeket.¹⁶ Ebből a szempontból maga a képzelőerő fogalma is problematikus, hiszen egy *erő* helyett sokkal inkább egy anonim képzeletfolyamról van szó, amely nem a *valóság* leképezése, hanem éppen ellenkezőleg, a valóságot megképező névtelen folyamat.¹⁷

b. Képtudat és fantázia

Husserl képtudatelméletét a következőképpen foglalhatjuk össze: minden képzeletaktus egy olyan tudatot implikál, melyet egy kettős intencionalitás jellemez. A képtudat egy reprezentált tárgyat egy reprezentáló médiumon keresztül ragad meg. Egy olyan intencionalitásról van szó, amely azáltal irányul egy nem jelenlevő képszűsére (*Bildsujet*), hogy előbb egy jelenlevő képtárgyra (*Bildobjekt*) irányul, melyen keresztül a képszűsé megjelenik. A képtárgy ellenben nem egy dolog – fizikai vagy mentális –, hanem pusztán egy *fictum*, amelyen keresztül egy nem jelenlevő világ sejlik fel.¹⁸ Husserl hangsúlyosan felhívja a figyelmet a képdolog (*Bildding*) és képtárgy megkülönböztetésének fontosságára. A vonások és a színfoltok a fizikai tárgyon önmagukban még nem jelenítenek meg semmit. Az, ami megjelenít, egy látszatsdolog (*Scheindung*), amely maga másképpen jelenik meg, mint egy fizikai tárgy. A megjelenésének a sajátossága éppen abban áll, hogy egy nem jelenlevő tárgyat jelenít meg és saját létezésének koherenciáját az általa megjelenített tárgynak és az ábrázolásnak köszönheti. A képtárgy tehát csak

¹⁴ A szép és a sematizmus fenomenológiai elemzéséről lásd: Tengelyi 1998, 173–92; Ullmann 2010.

¹⁵ Richir 1984, 87–88; Richir 1988, 20.

¹⁶ Richir 1998, 194.

¹⁷ Richir 1998, 194.

¹⁸ Husserl 1980, 19.

annyiban válik láthatóvá a fenomenológiai elemzés számára, amennyiben már mindig is valami mást ábrázol.

Richir számára ebben az elemzésben az a fontos, hogy a képtárgy nem rendelkezik önálló léttel, hiszen nem létezik, sem mint egy jelenlevő fizikai tárgy, mely az észlelésben adódik, sem mint egy megjelenített, nem jelenlevő tárgy, melyre a képtudat tulajdonképpen vonatkozik. Maga a „kép” tehát nem jelenik meg, csak a tárgy, amit megjelenít.

A „kép”-re [*Bildobjekt*], mint olyanra, tehát nem irányul semmi, hanem csak a tárgyra [*Bildsujet*] (mely egyedül „elképzelt”). És ily módon kitűnik a lényeges jellemzője, miszerint egy *fictum*, azaz egy semmi, ha a tudat által tételezve van, és „valami” fungáló [*fungierend*], ha nincs tételezve – csak akkor létezik, ha nem létezik és nem létezik, ha létezik.¹⁹

Valóban, az intencionalitás tulajdonképpeni módon csak a képszűzésre irányul, és ha teljesen a képtárgyra irányulna, elvesztenénk a képtudatot, hiszen csak színes foltokat és vonásokat látnánk, melyek nem jelenítenek meg semmit, és melyeket ily módon a képdologban való feloldódás fenyeget. Ha azonban a képtárgyat a képszűzés nyeli el, ugyancsak nem beszélhetünk képtudatról, hiszen a képtárgy felelős a reprezentációs tudatért. A képtárgy tehát egy fungáló szerepet tölt be, nem pozicionális, és mégis ez az a *fictum*, amely a képi megjelenést egy jelenbe horgonyozza és ugyanakkor távol tartja azáltal, hogy azt mint nem jelenlevőt jeleníti meg.

A fizikai hordozó nélküli képzelet esetében a helyzet jóval bonyolultabb. Már az 1904/05-ös előadás alapján készült szövegből is egyértelműen kiolvasható Husserl bizonytalansága azt illetően, hogy „konstituálódik-e valójában egy képtárgy a fantáziában, amelyen keresztül egy képszűsét látunk”,²⁰ hiszen ő maga jegyzi meg, hogy ezt a kérdést illetően mindig is komoly kételyei voltak.²¹ Ám végül maga Husserl jelenti egyértelműen ki, hogy „a fantáziában nincs semmilyen »jelen« és ebben az értelemben nincs semmilyen képtárgy.”²² Csakugyan, a fantázia esetében egy nem jelenlevő tárgy megjelenésével van dolgunk, melynek azonban semmilyen jelenlevő tárgy nem szolgál hordozóul, főként nem valamiféle jelenlevő mentális képtárgy. A fantáziamegjelenés eredendően semmi olyan jelenlevőbe nincs lehorgonyozva, amely valamit *in absentia* jelenít meg. Richir olvasatában ez azt jelenti, hogy a fantázia nem a képtudat egy fajtája, hiszen a fantáziamegjelenésben eredendően nincsen jelen semmiféle „kép”, mely leképezne valami mást.²³ A fantázia nem leképezése valaminek, hanem egy közvetlen

19 Richir 2006, 39–40.

20 Husserl 1980, 55.

21 Husserl tétovázásairól lásd. Dufourcq 2011, 23–58.

22 Husserl 1980, 79.

23 Richir 2000, 61–77.

megjelenés és Husserl maga is egyértelműen kijelenti, hogy a „fantázia ugyanannyira egyszerűen vonatkozik a tárgyára, mint az észlelés” anélkül, hogy bármiféle képtudat épülne rá.²⁴

Husserl különbséget tesz továbbá tiszta és homályos fantázia közt aszerint, hogy a megjelenés mennyire rögzített.²⁵ A tiszta fantáziában egyértelműen felismerhető a megjelenő tárgy és annak tulajdonságai, a szintézisek itt hasonlóképpen működnek, mint az észlelésben. A homályos fantáziák azonban próteuszi módon váltanak hirtelen alakot és csak üres sémák vagy egy meghatározhatatlan tárgy pislákoló kontúrjai vehetőek ki bennük. Husserl az ilyen fantáziákat azokhoz a megjelenésekhez hasonlítja, amelyeket alkonyatkor vagy ködben látunk. Richir számára ezek a leírások különösen fontosak,²⁶ hiszen az efféle fantáziamegjelenésekben egy mindenféle fogalmi rögzítés előtti fenomenális mező leírását véli felfedezni.

A fantázia tehát igencsak közel áll ahhoz a képzelettípushoz, melyet Richir már a korábbi munkáiban is keresett: egy olyan megjelenésről van ugyanis szó, mely nem leképez egy előzetesen adott valóságot, nem *képe* annak, ami az észlelésben jelen volt, hanem egy közvetlen megjelenés, akárcsak az észlelés, ám mindenféle olyan rögzítés előtt, amely az észlelés folyamatába belejátszik. A fantáziamegjelenések – melyek *par excellence* típusa a homályos, próteuszi fantázia – egy nem rögzített, nem jelenlevő, folytonosan változó, tehát folytonosan mozgásban levő fenomenális mezőre nyitnak rálátást. A fantázia mezejében felismerhetjük a tiszta fenomenalizáció mezejét, melyet Richir már a korábbi műveiben is keresett.

c. *Vergegenwärtigung* és *Gegenwärtigung*

A fantázia tehát eredendően egy olyan megjelenés, amelyben a jelenlét és a nem-jelenlét egy sajátos kettős dimenzióját lelhetjük fel anélkül, hogy erre a megjelenésre ráépülne – vagy legalábbis nem eredendően – egy képtudat vagy egy emlék. A fantázia így nem a reprodukív képzelet egy fajtája, hanem valódi teremtő dimenzióval rendelkezik. Hiszen az, hogy a fantáziamegjelenés egy nem jelenlevő tárgyat mutat fel, egyáltalán nem feltételezi, hogy a kérdéses tárgynak előzetesen már jelen kellett lennie az észlelésben. Richir szavaival élve azt mondhatjuk, hogy a fantáziamegjelenés egy „jelenlét hozzárendelhető jelen nélkül” (*présence sans présent assignable*).²⁷ Ez azt is jelenti, hogy egy ilyesféle jelen az elmúlt-jelen módján sem lelhető fel. Richir számára a hozzárendelhető jelen nélküli jelenlét egy sajátos időmódus, mely eredendőbb az észlelés időmódusánál.

²⁴ Husserl 1980, 85.

²⁵ Husserl 1980, 59–70, 79–80.

²⁶ Richir 2000, 45–60.

²⁷ Richir 2000, 90.

Az időmódusok kérdése azért is különösen fontos, mert Husserl számára végső soron nem a megjelenés tartalma, hanem éppenséggel a megjelenéshez tartozó időtudat lesz az, ami megengedi, hogy különbséget tegyünk fantázia és észlelés között.²⁸ Husserl úgy próbálja a fantáziamegjelenés sajátos időiségét az észlelésétől megkülönböztetni, hogy különbséget tesz a *re-prezentáció*, a *meg-jelenítés* (*Vergegenwärtigung*) és a *prezentáció* (*Gegenwärtigung*) ideje közt, azt állítva, hogy az előbbi levezethető az utóbbiból mint ennek egy modifikációja.²⁹ Richir ellenben megfordítja ezt a viszonyt:

[...] ha a *Vergegenwärtigung* *Vergegenwärtigung* és nem *Gegenwärtigung*, ez azért van, mert elsődlegesen nem abban áll, hogy valamit megjelenít, hiszen ez csak a fantáziamegjelenés a képzeletaktusban megcélzott tárggyá való képiesítésében [*imagination*] történik meg – és csupán egy illékony pillanat erejéig –, hanem lényege szerint a jelenlétben időisíti azt, ami eredendően és redukálhatatlanul nem jelenlevő.³⁰

Richir számára tehát a meg-jelenítés időmódusza egy eredendően nem jelenlevő és valami jelenlétre nem visszavezethető megjelenésének az ideje, mely eredendőbb, mint a prezentáció időmódusza. Ezt a semmiféle jelenre vagy jelenlétre nem visszavezethető jelenlétet nevezi Richir *présence*-nak. A jelenlétet egy jelenpontba ágyazni csakis egy architektonikai transzpozíció révén lehetséges, mely rögzíti ezt az eredendően lebegő jelenlétet.

Mindezek fényében azt mondhatjuk, hogy a képzelet vagy imagináció egy olyan megjelenés, amely leképez és ezáltal megjelenít valami nem jelenlevőt egy jelenlevő, de nem pozicionális képtárgy segítségével. Valami nem jelenlevő jelenben való megjelenéséről van tehát szó („*Erscheinung eines Nicht-Jetzt im Jetzt*”).³¹ Az emlékezés valami nem jelenlevő megjelenése, amely ellenben jelen volt. A fantáziamegjelenés viszont semmilyen jelent nem hordoz magában és eredendően semmilyen jelenre nem vezethető vissza. A fantáziamegjelenés egy jelenlét, amelyhez semmiféle jelen nem rendelhető hozzá – hacsak nem egy architektonikai transzpozíció által, amely a fantáziamegjelenést képzeletté alakítja, elveszítve ezáltal a fantázia sajátosságait. És az így értett fantázia az, ami az észlelés primátusával szemben elsődlegesként tételezendő.

28 Erről részletesebben lásd Marbach 1980, LIV–LXXVI.

29 Husserl 1969, 101–103; Husserl 1980, 329–485; Husserl 2001, 55–61; Schnell 2004, 35–70.

30 Richir 2000, 92.

31 Husserl 1980, 48.

II. Fantázia és észlelés

a. Mi is egy fantáziamegjelenés?

Richir állítása a következőképpen foglalható össze: mivel a semmiféle hozzárendelhető jelennel nem bíró jelenlét időmódusza eredendőbb, mint a prezentáció időmódusza és az előző a fantáziamegjelenésekre, míg az utóbbi az észlelésre jellemző, ezért a fantázia architektonikai regisztere eredendőbb az észlelés architektonikai regiszterénél. De hogyan is kell elképzelni az efféle jelen nélküli jelenlétben időző, az észlelés mozzanatát megelőző fantáziamegjelenéseket? Richir a következő példákat adja:

[...] a *fantázia* felfedezése számomra lehetővé tette, hogy felismerjem, hogy a vad *Wesenek*, mint olyanok, [...] csak árnyak és önmagukban véve nem konzisztensek [...], egy *fantázia* [...] egy mozgó árnyék, amely játszadozik, amely valamit megváltoztathat, amely nem statikus a megjelenésben. [...] Ez lehet a szín, a láthatárra nyíló föld vagy akár a *Gestalt*, a fa-forma, a fű-forma; szóval mindez, de csak annyiban, amennyiben nem a nyelv által strukturált: nincs már nyelv, ami rájuk vonatkozhatna, mindez önmagától különül el, a nyelv játékon kívül marad.³²

Nem valamiféle misztikus megjelenésekről van tehát szó, hanem egész pontosan arról, amit Kant kapcsán Richir a saját fenomenalítására visszavezetett fenoménnek nevezett. A fantázia egy minden fogalmi rögzítést, nyelvi szimbolikus fixációt megelőző tiszta megjelenés. A kanti inspirációból kiindulva talán azt is jobban megérthetjük, hogy kell érteni a jelenpont nélküli jelenlét időmódusát: már Kant is megjegyezte, hogy a szépnél *elidőzünk*,³³ hiszen az értelem és a képzelőerő játékában semmilyen adott fogalom nem rögzíti a tárgy felismerésének jelenpontját. A jelenlét egy kimeríthetetlen játék, amelyet csak egy fogalmi, nyelvi, imaginárius vagy szimbolikus rögzítés horgonyoz le egy jelenpontba. A fenomenalizáció szabad játékából mindenféle jelenpont hiányzik.³⁴ Richir szerint Kant belátásait nemcsak az esztétikai élményre alkalmazhatjuk, hanem azok kitágíthatóak oly módon, hogy a tapasztalat fenomenológiai rétegét ragadják meg és ezt pontosan a Husserl-kéziratokban megtalált fantáziafogalom teszi lehetővé. Eszerint a fenomén egy jelenlétben időző tiszta fenomén, nem valami más megjelenése, hanem a megjelenés tiszta játéka mindenféle rögzítés, sőt, mindenféle ábrázolás előtt, hiszen egy konkrét ábrázolás már egy rögzítés. Egy fantáziamegjelenés még csak részben ábrázolható, de egyáltalán nem ábrázolt megjelenés, egy tiszta potencialitás, mint a köd,

32 Richir 2015, 165. Kiemelés az eredetiben.

33 Kant 2003, 138: „A szép szemlélésénél *elidőzünk*, mert ez a szemlélés önmagát erősíti és reprodukálja.”

34 Erről részletesebben lásd Fazakas 2016.

vagy az árnyék, melyből különböző formák bukkanhatnak elő. Ebben az értelemben joggal mondhatnánk Kanttal, hogy egy fantáziamegjelenség bizonyos értelemben „még egy álomnál is kevesebb”,³⁵ de nem teljesen semmi. Egyféle álomkép nélküli álomról van szó, melyet ébren is álmodunk, és amely az észlelés mögött húzódik.³⁶

b. A „perceptív” fantázia

Az esztétikai élmény és a richiri értelemben vett fenomenológiai mező közelségéről tanúskodik a „perceptív” fantázia fogalmának központi szerepe is. Husserl ezt az elsőre önellentmondónak tűnő terminust az esztétikai tapasztalat és különösképpen a színházi tapasztalat leírása érdekében vezeti be.³⁷ Kiindulópontja az a megállapítás, hogy egy színházi előadás nem valaminek a leképezése. Csakugyan, amikor a színházban egy előadást nézünk, nem kell elképzelnünk ezt vagy azt a szereplőt, akit a színészek játszanak, a színészek nem képtárgyai a megjelenített szereplőknek. A színházban bármiféle közvetítő mozzanat nélkül, azonnal a szereplőt észleljük, akit a színész megtestesít, anélkül tehát, hogy egy képtárgy és egy képszüzsé közt bármiféle mediáció konstituálódna. Husserl saját példájával élve: ténylegesen III. Richárdot látjuk a színpadon és nem egy színészt, aki III. Richárdot játssza. Ha ténylegesen közvetlenül III. Richárdot látjuk a színpadon, ez nem jelenti azt, hogy III. Richárdot hallucináljuk. Nem úgy észleljük III. Richárdot a színházban, mint a mindennapi beállítódásban az észlelés tárgyait. III. Richárd ebben az esetben egy fantáziamegjelenség, észleljük, de a fantáziában, anélkül, hogy képtudattal lenne dolgunk. Akárcsak a táj, amely az esztétikai beállítódásban szépként jelenik meg, nem egy olyan táj, amelyhez elsétálhatunk, amely tőlünk egy bizonyos távolságra helyezkedik el, amelyet egy bizonyos idő alatt megtehetünk, a színházban látott világ is egy jelenlét bármiféle hozzárendelhető jelen nélkül. A „perceptív” fantázia tehát a „valóság” egy másik rétegét „észleli”, amely a tárgyiasító és tételező észlelés mögött húzódik, és amelyet már Kant megsejtett, amikor a harmadik kritikában szépről, esztétikai ideákról és szellemről beszélt.³⁸

Annak érdekében, hogy tisztábban megfogalmazzuk a tárgyiasító és tételező észlelés és a „perceptív” fantáziában fungáló *percepció* közti különbséget érdemes megfigyelni Husserl szóhasználatát a „perceptív” fantáziáról szóló szövegrészekben.³⁹ Amikor Husserl „perceptív” fantáziáról beszél, akkor a *Perzeption* szót használja. Amikor azonban a tételező és tárgyiasító észlelésről van szó akkor azt a *Wahrnehmung* fejezi ki. Azt mondhatjuk tehát, hogy a *Perzeption* valami olyasmit „észlel”, ami nem *wahrgenommen*. Amit

³⁵ Köszönettel tartozom Ullmann Tamásnak, hogy erre felhívta a figyelmem.

³⁶ Richir 2006, 384.

³⁷ Husserl 1980, 515.

³⁸ Erről részletesebben lásd Fazakas 2016.

³⁹ Carlson 2015, 53; Dufourcq 2011, 72.

a színházban a *Wahrnehmung* módján észlelhetünk az a színész fizikai teste. Mindazonáltal, ez a fajta észlelés nem valósul meg és így helyet ad a szereplő percepciójának, akit a színész megtestesít. Hasonlóképpen, a szép tájat mint *szép* tájat nem észleljük (*Wahrnehmung*), hanem percipiáljuk (*Perzeption*). A *Wahrnehmung* tehát a tárgyiasító és tételező észlelés, míg a percepció (*Perzeption*) valami olyat hagy megmutatkozni számunkra, ami a jelenlét módján, bármiféle hozzárendelhető jelen nélkül jelenik meg. A percepció tehát egy nem szükségszerűen tárgyiasító és nem tételező „észlelés” anélkül, hogy a *Wahrnehmung* értelmében vett észlelés módosulása lenne. És azt mondhatnánk, hogy Richir számára a fenomenológiai mezőben mindig percepciókkal van dolgunk. A „perceptív” fantázia tehát nem kizárólagosan az esztétikai beállítódásban lelhető fel, és ha leginkább a művészetekben érhető is tetten, ez azért van, mert nagyon gyakran a művészet sajátos módon pontosan a fenomenológiai mezőre nyújt rálátást.⁴⁰

c. A fantáziától az észlelésig?

Ha a hagyományos állásponttal szemben, amely a *Wahrnehmung* értelmében vett észlelés primátusából indul ki, Richir a fantázia dimenzióját tartja elsődlegesnek, akkor meg kell tudnia mutatni azt is, hogy az észlelés hogyan vezethető le a fantáziából, vagyis azt, hogy a tárgyiasító és tételező észlelés miként épülhet rá a percepcióra. Erre vállalkozik a *Variations sur le sublime et le soi* egyik függelékében. Korábban láttuk, hogy az imagináció intencionalitása a képtárgy és a képszűzsé általi megkettőződés-sel jellemezhető. Husserl fogalmaival élve: míg a képtudat esetében mindig fellelhető egy képtárgy, amely egy nem jelenlevő képszűzsét jelenít meg, a fantázia esetében egy ilyen képtárgy eredendően nem adott. Husserl ellenben fenntartja annak a lehetőségét, hogy egy fantáziamegjelenést egy úgynevezett képzeletbeli vagy imaginárius képtárgyban rögzítsünk. A próteuszi és tiszta fantáziamegjelenésre tehát ráépülhet egy képtudat, ha ezt a megjelenést megpróbáljuk – egyféle fényképzési metaforával élve – *előhívni*. Husserl ebben az esetben egy képtárgy fenomenizálásáról (*Phänomenierung*) beszél,⁴¹ és Richir ebben a mozzanatban véli felfedezni a fantázia architektonikai transzpozícióját.⁴² A transzpozíció során a fantázia képzeletté válik és ez egyrészt a fantázia képlekenységének elvesztésével, a fantáziamegjelenés megalvadásával, másrészt pedig egy jelenpont rögzítésével jár. A képtárgyra vonatkozó intencionalitás ugyanis már egy jelenpontra irányul.⁴³ A képtárgy fenomenizálásával nem kevesebbről van szó Richir számára, mint a tárgyintencionalitás institúciójáról, amely a fantáziamegjelenésekből teljesen hiány-

40 Gondoljunk például Merleau-Ponty Cézanne-elemzéseire.

41 Husserl 1980, 79–80.

42 Richir 2000, 83.

43 Richir 2000, 83.

zik.⁴⁴ A fantáziamegjelenést ugyanis nem kíséri semmilyen tudataktus, hiszen maga a tudat „[s]em esik egybe önmagával a *Jetzt*-ben, az aktus időbeli jelenében”.⁴⁵ Jóllehet egyre nehezebbé válik megérteni, hogy Richir milyen tapasztalatra is gondol, hiszen nem igazán találunk példákat a szövegben, és ha találnánk is, a példák alapján talán inkább csak *elképzel*nénk egy fantáziamegjelenést, úgy gondolom, hogy a kanti elidőzés fogalma ismét segíthet belátni, hogy miről is van szó. Amikor elmerülünk egy táj szemlélésében („perceptív” fantázia), vagy beleveszünk egy álmomba (fantázia) anélkül, hogy tudatában lennénk, hogy szemlélődünk vagy álmodunk, a tudatban nem rögzíthető egy jelenpont, amelyben az aktust elhelyezhetnénk. Az elidőzésben maga a tudat időisége is megváltozik, képlékennyé válik.

A képtárgy fenomenizálása egy intencionális tudataktus, amely egy jelenbe horgonyozza az eredendően lebegő fantáziamegjelenést és így képzeletté alakítja azt. A képtárgy lehetővé teszi, hogy a fantáziamegjelenés jelenlétéhez hozzárendeljünk egy jelent, magának a tudataktusnak a jelenét, amely a képtárgy által a képszűzsére vonatkozik. Az architektonikai transzpozíció tehát mindig pótolhatatlan veszteségekkel és deformációval jár, hiszen már nem a jelenpont nélküli jelenlét idejében időzünk.

Továbbá, Richir számára az észlelés e folyamat meghosszabbítása, amely a képlékeny és pislákoló fantáziamegjelenést egyre inkább rögzíti és megköti. Az első rögzítés, mint láttuk a képtárgy által bevezetett jelen általi fixáció, melynek deformációja lehetővé teszi a második rögzítést, az észlelést:

[...] az észlelés intencionalitása az imaginatív intencionalitás *degenerációjából* származik, mégpedig úgy, hogy a *Bildobjekt* úgymond szétzúzódik a *Bildsujet*-n azáltal, hogy – a szimbolikus nyelv intérciójának megfelelően – a tárgy ábrázolása *közvetlen*, és így a szimulákrum (*Bildobjekt*) magának a tárgynak a vetületévé (*Abschattung*) transzponálódik.⁴⁶

Az észlelés születése tehát a képzeletben születő intencionalitás meghosszabbításában keresendő. Láttuk, hogy az imaginatív intencionalitás egy nem jelenlévő tárgyat egy jelenlévő leképező segítségével ragad meg. Az észlelés azonban egy jelenlévő tárgyat ragad meg annak jelenlévő vetületein keresztül. A fantázia észleléssé való alakulásának folyamata a jelenléthez való jelen hozzárendeléseként írható le. Richir számára tehát a tárgy vetületei a fantázia fenomenológiai maradványai, melyre ráépült először a képtudat, majd az észlelés intencionalitása, amely számára egy vetület már nem kép, ha-

44 Richir 2000, 90.

45 Richir 2000, 92.

46 Richir 2011, 228. Kiemelés az eredetiben.

nem magát a tárgyat hagyja megjeleníteni annak hűsvér mivoltában.⁴⁷ És Richir szerint az észleléssel kapcsolatos kételyek lehetősége pontosan a képtárgyról tanúskodik, avagy arról, hogy ami az észlelésben közvetlenként tűnik megjelenni talán mégsem rendelkezik ezzel a közvetlenséggel.⁴⁸ A képtárgytól a vetületig eljutni azonban korántsem annyira egyszerű, mint amennyire ezt a fenti idézet megkívánná.⁴⁹ Ami viszont az idézetből kiderül, az az, hogy az észlelés tárgyintencionalitása a képtárgyra vonatkozó tárgyintencionalitással rokon, amely ellenben a fantázia architektonikai transzpozíciójában jelenik meg először. A két intencionalitás közt a különbség az, hogy míg a képtárgyra vonatkozó tudataktus továbbugrik a képszűzsére, az észlelésben a tárgy közvetlenül jelenik meg a vetülete által. Ezt a közvetlenséget Richir szerint a szimbolikus nyelv institúciója, azaz egy értelemrögzítés biztosítja. Az észlelésben tehát megkötött értelemalakzatokkal van dolgunk, amelyek egy tudataktusban közvetlenül adóttak. Az tehát, hogy mi is egy tárgy már eleve az *eidetikus* „nyelv” által meghatározott. Richir álláspontja szerint azonban, ha ezt a jelentésséget zárójelbe helyezzük, az észlelés mögött felfejthető az imagináció munkája és ennek mélyein a fantázia dimenziójának nyomai. A „perceptív” fantázia éppen erről a dimenzióról árulkodik.

A fenomenológia új megalapozása, amelyre Richir vállalkozik, a fantázia architektonikai regiszterét tartja elsődlegesnek. Ez a tiszta fenomenalizáció regisztere, amelyben az értelemképződés még nem alvadt értelemalakzatokká, amelyben a fenomén csak mint fenomén jelenik meg. Mindazonáltal fontos zárásképpen megjegyezni, hogy az architektonikának nincsen semmilyen ontológiai dimenziója. Az architektonika elsősorban a fenomenológiai kérdésfeltevések és problémák rendszere, így egyféle módszertani értelemben kell Richir szerint a fantáziából kiindulni. Ennek a módszertani elvárásnak felel meg a Richir által javasolt *epokhé* is, mely a képzelet, az észlelés, a szimbolikus nyelv és az egyéb értelemrögzítések felfüggesztésére törekszik. Az ellenben, hogy egy ilyen kiindulópont mennyire termékeny, a konkrét problémák elemzése során válhat csak el.

47 Bármennyire is merész álláspontnak tűnhet azt állítani, hogy a vetületek „képszerűek” Annabelle Dufourcq, Richirtól függetlenül egy nagyon hasonló tézishez jut el. (Dufourcq 2011)

48 Richir 2011, 229.

49 Itt hosszasan ki kellene térni a vetületek és a horizontalitás viszonyára, az eidetikus variáció kérdésére, a végtelen problémájára a tárgykonstitúcióban, a passzív szintézisek működésére és ezek richiri olvasatára, amire jelen írás keretein belül nincs lehetőségem.

Bibliográfia

- Alexander, Robert. 2013. *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*. Grenoble: Millon.
- Carlson, Sacha. 2015. „Phantasia et imagination: perspectives phénoménologiques (Husserl, Sartre, Richir).” *Eikasia. Revista de filosofia* 11/6: 17–58. [<http://www.revistadefilosofia.org/66-01.pdf>] (2017.10.25)
- Dufourcq, Annabelle. 2011. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Dordrecht: Springer.
- Fazakas István. 2016. „Imagination et temporalisation chez Kant, Husserl et Richir.” *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy* 8/2: 502–521. [http://www.metajournal.org//articles_pdf/10-fazakas-meta-tehno-final.pdf] (2017.10.25)
- Forestier, Florian. 2015. *La phénoménologie génétique de Marc Richir*. Dordrecht: Springer.
- Husserl, Edmund. 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 2000. *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2001. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Springer.
- Kant, Immanuel. 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Osiris.
- Marbach, Eduard 1980. Einleitung des Herausgebers. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Edmund Husserl, XXV-LXXXVII. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Novotný, Karel. 2012. *Neue Konzepte der Phänomenalität*. Würzburg: Königshausen-Neuman.
- Richir, Marc. 1984. „L'origine phénoménologique de la pensée.” *La liberté de l'esprit* 7: 63–107.
- Richir, Marc. 1988: *Phénomènes, temps et êtres*. Grenoble: Millon.
- Richir, Marc. 1996. *L'expérience du penser*. Grenoble: Millon.
- Richir, Marc. 1998. *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Millon.
- Richir, Marc. 2000. *Phénoménologie en esquisses*. Grenoble: Millon.
- Richir, Marc. 2006. „Leiblichkeit et phantasia.” In *Psychothérapie phénoménologique*, szerk. Maerike Wolf-Fédida, 35–36. Paris: MJW Édition.
- Richir, Marc. 2006. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble: Millon.
- Richir, Marc. 2008. „La refonte de la phénoménologie.” *Annales de phénoménologie* 7: 199–212.
- Richir, Marc. 2010. *Variations sur le sublime et le soi*. Grenoble: Millon.
- Richir, Marc. 2011. *Sur le sublime et le soi. Variations II*. Beauvais: Mémoires des Annales de la phénoménologie.
- Schnell, Alexander. 2004. *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893–1918)*. Olms: Hildesheim.
- Schnell, Alexander. 2011. *Le sens se faisant*. Bruxelles: Ousia.
- Tengelyi László. 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest: Atlantisz.

- Tengelyi László. 2010. „La formation de sens comme événement.” *Eikasia. Revista de filosofia* 6/5: 149–172. [<http://revistadefilosofia.com/34-05fr.pdf>] (2017.10.25.)
- Tengelyi László – Hans-Dieter Gondek. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp.
- Ullmann Tamás. 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan.

Csornay Annamária

„Liberalizmus” versus *modus vivendi*

I.

John Gray *Two Faces of Liberalism* című könyvének központi gondolata szerint a liberalizmusnak mindig is két arca volt,¹ amelyeknek van ugyan közös metszete, Gray mégis jól elkülöníthetőnek tartja a két irányzatot a liberális hagyományon belül. Az egyik irányt, amely az általános vélekedés szerint maga a „liberalizmus”, több okból is elhibázottnak gondolja a szerző és ezeket az okokat visszavezethetőnek tartja a liberalizmus emberi értelemről kialakított képére. A másik irány, amelyet Gray politikafilozófiai szempontból lényegesen termékenyebbnek talál, az emberi ráció és a politika jóval realisztikusabb képével dolgozik. A két megközelítés politikafilozófiai vetülete merőben eltér egymástól. Míg az első felfogásból egy morális-racionális konszenzuson alapuló politikai berendezkedés, addig a másodikból egy realista, kompromisszumkereső *modus vivendi* következik. Gray érvelése szerint a *modus vivendi* elméletének kidolgozására azért van szükség, mert úgy tűnik, hogy a domináns liberalizmus nem tud megfelelő alapot biztosítani a különböző életformák békés együttéléséhez. A tanulmány célja, hogy a liberalizmus uralkodó felfogásának gray-i kritikája és a *modus vivendi* liberalizmus bemutatása során rávilágítson e két liberalizmus különbségére. A dolgozat emellett érvel, hogy a felmerülő kérdések ellenére Gray teóriája alkalmasabb kiindulópontja a békés együttéléstről szóló tudományos diskurzusnak.

Gray nagy hangsúlyt fektet az általa tévesnek tartott liberalizmusfelfogás hibáinak kimutatására. Liberalizmusbírálat a komunitárius kritikák utáni második hullámban érkező realista kritikákhoz sorolható, mint ahogy Raymond Geuss, John Horton, Glen Newey, és Bernard Williams írásai is.² A kortárs realista szerzők fő problémája a „mainstream” liberalizmussal elsősorban nem annak idealista karakterében rejlik. Nem az a fő ellenvetésük, hogy mivel a liberalizmus nem vet számot a politikai valósággal, így nem is tud azzal kapcsolatban irányadó lenni. Alapvetően azt a gondolatot vetik el, miszerint az emberi ráció autoritást élvez a politikában és politikai gondolkodásban. Ezzel összefüggésben tévedésnek tartják, hogy az emberi értelem igazolhatná a libera-

1 Gray 2000, 2: „Liberalism has always had two faces. From one side, toleration is the pursuit of an ideal form of life. From the other, it is the search for terms of peace among different ways of life. In the former view, liberal institutions are seen as applications of universal principles. In the latter, they are a means to peaceful coexistence. In the first, liberalism is a prescription for a universal regime. In the second, it is a project for coexistence that can be pursued in many regimes.”

2 Rossi 2010, 25.

lizmust, és elutasítják a liberalizmus erre alapozott „hegemón”³ szerepét is. Gray realista kritikájának kiinduló gondolata az, hogy a felvilágosodás projektje és annak örökösei elbuktak.⁴ Értelmezése szerint a felvilágosodás korszakát az emberi ráció képességének túlbecsülése jellemezte. Úgy gondolja, a liberális szerzők közül elsősorban Kant és Locke, valamint az őket követő Rawls, Ackerman, Dworkin és Nozick is beleestek ebbe a tévedésbe, ahogyan azok a baloldali elméletek is, amelyek racionálisan tervezhető társadalmi rendet vizionálnak.⁵

Gray szerint a felvilágosodás korszakában fogalmazódott meg az a később elterjedtté vált nézet, miszerint az emberi történelem során a különböző társadalmak, bár gyorsabban vagy lassabban, de folyamatosan fejlődnek, és e fejlődés során egyre tökéletesebbek lesznek. A tökéletesedés folyamatának központi szereplője az emberi értelem, mivel az értelem segítségével lehet és kell is eljutni a legjobb, vagyis a tökéletes élet megtalálásához. A fejlődési folyamat során a különböző társadalmak egyre inkább hasonlítani kezdenek egymásra, a folyamat végén pedig egy egyetemes civilizációban egyesülnek majd.⁶ Gray kiemeli, hogy az emberi ráció autoritással való felruházása egyformaságot feltételez mind az elmélet, mind a gyakorlat szintjén. Mivel a tökéletesedés csak egyféle lehet, így van egy legjobb, egy ideális létforma, amely mindenki számára ugyanaz. Az ideális társadalmat pedig a legjobb életről alkotott konszenzusnak kell meghatároznia. A politika szférájára vetítve ez azt jelenti, hogy van egy ideális rezsim, amely csakis egyféle lehet, és csakis ez lehet teljesen legitim. Az ideális államnak van egy ideális alkotmánya is, amely minden kérdésben iránymutató és nem következnek belőle ellentmondásos követelmények.

Racionalizmuskritikájának megfelelően Gray elutasítja a liberális tolerancia lockeanus értelmezését is. A hibásnak tartott értelmezés szerint toleranciára elsősorban azért van szükség, hogy a legjobb életet fel lehessen fedezni – ez az egyetlen igaz hit megtalálásával egyenlő Locke-nál –, nem pedig azért, mert akár tévedhetünk is jó élet mibenlétét illetőleg.⁷ Ez a felfogás nem az ember tökéletlenségének elfogadásán alapul. Ebben a liberális sémában a sokféleség és annak tolerálása az egyéni gondolkozásbeli eltérések elfogadását jelenti, nem az életformák pluralitását. Már csak azért sem, mert a Gray által

3 Gray 1995, 16.

4 Gray 1995, 130.

5 Gray 1995, 10.

6 Ezek a gondolatok összecsengenek Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* című írásában található tételek lényegével. Kant 1997, 45: „A teremtmények minden természeti adottságának az a rendeltetése, hogy egyszer tökéletesen és célszerűen kifejlődjék.” Ebben Kant szerint az észhasználatnak kitüntetett szerepe van. Ezzel kapcsolatban fogalmazódik meg az igény Kant részéről a „tökéletes polgári alkotmány” (Kant 1997, 50) és a „tökéletes államforma” (Kant 1997, 54) elérésére, amelyek az általános világpolgári állapot alapjai. A szöveg utolsó tétele kimondja, hogy van „[a]z általános világtörténetnek az emberi nem tökéletes polgári egyesülését célzó természeti terv[e]” (Kant 1997, 56).

7 Gray 2000, 2.

kritizált liberális szerzők feltételeznek egyfajta társadalmi homogenitást, vagy legalábbis azt, hogy egy adott közösségben létezik egy domináns életforma, így pedig tolerálni csak az azon belül adódó különbségeket kell. Gray úgy fogalmaz, hogy szerintük „a legjobb életéről kialakított racionális konszenzus a liberális tolerancia ideája”.⁸

A fenti olvasatok jól mutatják, hogy Gray szerint a felvilágosodás teoretikusai a politikai gondolkodásban a tiszta emberi rációt jelölik meg végső tekintélynek. Gray úgy véli, hogy a felvilágosodás gondolkodásmódja tovább él az „új” liberalizmusban, amelynek kiemelkedő szerzője Rawls.⁹ Ugyan a felvilágosodással szemben megfogalmazott kritikák egy része nem érvényes Rawls elméletére, mégis Gray állítása szerint Rawls ugyanabban a szellemben alkotta meg elméletét, mint elődei. Ő is a racionalizmus logikáját követi: a rawlsiánus konstruktivizmus lényege, hogy egy racionálisan kidolgozott gondolatmenet végén minden racionálisan gondolkodó ember ugyanazokat az elveket fogja felismerni, mint amelyek a jól berendezett társadalom alapjaihoz szükségesek. Így válik az értelem a rawlsi igazságosság koncepció igazolhatóságának forrásává. Ez nem csak *A Theory of Justice*-ban kidolgozott elméletre igaz, hanem a szerző későbbi, *Political Liberalism* című írásában megfogalmazott teóriájára is.

A központi kérdés Graynél és Rawlsnál ugyanaz: hogyan lehetséges egy világnézeti, vallásilag és erkölcsileg megosztott társadalmat fenntartani? Válaszuk mégis eltérő, mivel Rawls nem kíván lemondani a liberális elvek igazolásáról.¹⁰ Azonban az igazoláshoz szükséges közös alap megteremtésére a metafizikailag is megalapozott átfogó doktrínák (*comprehensive doctrines*) nem bizonyultak alkalmasnak, ezért későbbi művében átfogó filozófiáját metafizikai előfeltevésektől mentes politikai filozófiával váltja fel. Ennek célja, hogy keretet adjon a különböző nézetek békés együttéléséhez azáltal, hogy megosztó világnézeti kérdésekben semleges marad. A politikai liberalizmus lényege az igazságosság politikai koncepciójában rejlik, amely méltányosan (*reasonably*) gondolkodó emberek között, racionális-morális átfedéses (*overlapping*) konszenzus által jön létre.¹¹ Rawls egyrészt feltételezi, hogy lehetséges konszenzus a társadalom alapstruktúráját illetően, másrészt nem tartja fontosnak azokat a további konfliktusokat, amelyek a konszenzus kialakítása után merülnek fel. Így akarja a politika szerepét kiiktatni elméletéből.¹²

Ezzel szemben Gray nem kívánja feladni a politikában az átfogó szubsztantív nézeteket, minthogy ezektől nem lehet és nem is kívánatos megszabadulni. Azt sem gondolja, hogy a társadalom alapjainak a konszenzus lenne a megfelelő szervező elve. Gray a konfliktusokat nem pusztán felszámolandó rossznak látja, sőt éppen a politika

8 Gray 2000, 1.

9 Gray 1995, 1.

10 Waldron 2004, 89.

11 Rawls 1993, 134.

12 Horton 2010, 433.

agonisztikus jellegét hangsúlyozza,¹³ amelyre nem lehet válasz a konszenzuskeresés. A konszenzus ellen hat továbbá az is, hogy a politikai cselekvőket racionális és morális tökéletlenség jellemzi.¹⁴ Ezek alapján megállapítható, hogy Gray elmélete nem tekinthető sem a rawlsianus politikai liberalizmus egyik példájának, sem lehetséges korrekciójának – már csak azért sem, mert úgy tűnik, hogy szigorúan véve nincs értelme az átfogó és a politikai liberalizmus megkülönböztetésének.¹⁵ Gray tehát a liberalizmus egy gyökerelesen eltérő megközelítését adja.

A liberális szerzők elméleteiben, oakeshotti fogalommal élve, a politikai racionalizmus több formában is megnyilvánul, mint a moralizmus¹⁶ és a legalizmus.¹⁷ A moralizmus azt feltételezi, hogy meg lehet alkotni egy, a politikára is alkalmazható erkölcsi rendszert, amely képes feloldani a politikai ellentéteket. A legalizmus pedig a konfliktusokat jogi vitává redukálja, abban a reményben, hogy egy jól kialakított jogrendszer képes azokat megoldani. Gray és a többi realista kritikus szerint tévedés azt gondolni, hogy egy jól kidolgozott racionális eljárás keretében a konfliktusok felszámolhatóak lennének. Sem a legalizmus, sem a moralizmus nem alkalmas erre, ezért megalapozatlan, hogy ezek uralják a liberális politikai gondolkodás nagy részét. Az ilyen megoldáskísérletek jól mutatják, hogy a racionalizmus nem vet számot sem a konfliktusok és a politika természetével, sem az értelem korlátozott szerepével. A különbség a racionalizmus és Gray felfogása között tehát elsősorban nem metodológiai, hanem konceptuális.¹⁸ Az eltérés abban ragadható meg, hogy Gray a *modus vivendi* megközelítéssel a politikai liberalizmus rawlsianus felfogásától eltérő megalapozását kívánja adni a liberalizmusnak.¹⁹

II.

A *modus vivendi* liberalizmus célja a békés együttélés. A béke, hobbesianus megfontolásokra támaszkodva, azt feltételezi, hogy az elsődleges politikai feladat a rend megteremtése és fenntartása.²⁰ A rend és a biztonság Gray elméletében nem *a priori* értékeként jelenik meg, hanem mint ami a tapasztalat alapján szükséges a jó élethez. A békés

13 Gray 1995, 65.

14 Szűcs 2014, 25–26.

15 Gaus 2004, 112.

16 Williams 2005, 2.

17 Gray 1995, 77.

18 Sleat 2014, 5: „Realism [...] has very distinct notions regarding the purpose and limits of politics, as well as the appropriate ambitions of political theory.”

19 Gray liberalizmuskritikája nem jelenti a liberalizmus teljes elutasítását. Éppen ellenkezőleg, az elterjedtebb liberalizmusértelmezések hibáinak bemutatásával és hegemónikus természetük elutasításával kívánja a liberalizmus jobb megközelítését adni.

20 Williams 2005, 3: „I identify the »first« political question in Hobbesian terms as the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation.”

együttélés elengedhetetlen ahhoz, hogy az emberek ki tudják elégíteni szükségleteiket és el tudják érni céljaikat. Ebből kiindulva lehet a további közösségi- és magánértékeket meghatározni. A *modus vivendi* alapját Gray értékekről alkotott felfogása határozza meg. Gray egyes liberális gondolkodókkal szemben nem gondolja, hogy az értékek harmonikus, konzisztens egységet alkotnak, éppen ellenkezőleg, a szerző az értékpluralizmus mellett foglal állást. Mivel az embereknek eltérő szükségleteik és céljaik vannak, ezért az értékek is sokfélék. Gray az értékpluralizmust metaetikai – és metapolitikai – leírásként kezeli,²¹ amely mindennapi tapasztalatunk része. Berlinton kölcsönzi azt a gondolatot, miszerint a jó élet sokféle életvitellel párosulhat, és ezen különböző életformák értékét nem lehet összemérni.²² Ráadásul nem csak hogy inkommenzurábilisak a jó élet eltérő formái, de alapvetően az emberi jó (*human good*) maga is összeegyeztethetetlen értékeket tartalmaz, vagy legalábbis a jó egymást kizáró módokon mutatkozik meg az emberek életében. Gray példája a művész, akinek önmegismerése során ugyan fejlődik a személyisége, de ez közben gátat szab az addig virágzó művészetének, amelyet megoldatlan problémái inspiráltak.²³ Tehát az értékpluralizmus szerint néha elkerülhetetlen az értékek konfliktusa és az értékvesztés, mert az egyik út választása kizárja a másikat. A *modus vivendi* ezt ismeri fel.

Az értékkonfliktusoknak nincsen egy specifikusan racionális megoldásuk, nincsen egy olyan elv, amelyet alkalmazva mindig meg lehet hozni a legjobb döntést. Az értékek között nem lehet rangsort felállítani. Gray ennek megfelelően szembeállítja a racionális döntést a „radikálissal”.²⁴ A radikális döntés – habár kétséges, hogy ez lenne a legjobb kifejezés – jellemzője, hogy esetleges és bizonyos mértékig önkényes. Az embereket sok minden befolyásolja az értékek közötti döntés során: a racionális megfontolások mellett fontos szerepet játszanak – a hume-i gondolat nyomán – az érzelmek és a szenvedélyek is. Ez viszont nem jelenti azt, hogy a radikális döntések elvtelenek és immoralisak lennének – sőt, még csak azt sem, hogy inkonzisztensek. A pluralizmus egyáltalán nem kívánja tagadni a morális tudás létezését, inkább a hagyományos értelemben vett etikai igazság koncepciójának feladását várja el. Így tehát jó okunk lehet preferálni bizonyos értékeket, még akkor is, ha ezt nem kizárólag racionális alapon tesszük. Ezzel összhangban, Gray a pluralizmust egyértelműen elvlasztja az etikai szkepticizmustól, a szubjektívizmustól és a relativizmustól egyaránt.²⁵ Úgy véli, hogy a konfliktusokra adott válaszok attól függenek, hogy mit gondolunk jónak és mit rossznak, hogy miben látjuk

21 Horton 2007, 48.

22 Berlin 2002, 214: „[T]he ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict – and of tragedy – can never wholly be eliminated from human life, either personal or social.”

23 Gray 1995, 71.

24 Gray 1995, 68–82.

25 Gray 2000, 48.

az értékes élet lényegét. A különböző jó megoldások ráadásul nem feltétlenül fognak egymásra hasonlítani. Fontos hangsúlyozni, hogy itt nem a racionalitás tagadásáról van szó, hanem a racionalitás korlátozottságának belátásáról.

Gray realista gondolkodóként azon az állásponton van, hogy az értékkonfliktusokat nem lehet és nem is kell felszámolni. A konfliktusokra nem úgy tekint, mint a tökéletlenség jeleire. A konfliktus önmagában se nem jó, se nem rossz: eredményezhet fejlődést, de meg is oszthatja a társadalmat.²⁶ A konfliktustól nem lehet megszabadulni, mivel az emberi szükségletek újra meg újra összeegyeztethetetlen követelményeket állítanak. Így a konfliktusokra úgy kell tekinteni, mint az élet természetes velejáróira.

Konfliktusokat eredményezhet, ha egy a valóságban elfogadott érték az alkalmazása során ellentmondásos megoldást követel, például amikor egy területre két fél jogosan formál igényt, de csak az egyikük szerezheti azt meg. Konfliktust okozhat az is, ha egy elfogadott, de eltérő módokon értelmezett érték különböző megoldásokat kíván, például, ha az igazságosság különböző felfogásai más-más elosztást tartanak elfogadhatónak. Továbbá konfliktust jelenthet az is, hogy különböző emberek más értékeket fogadnak el, máshogyan vélekednek a jóról és más erényeket tartanak fontosnak. Ilyen például, ha egyesek az igazságosságnál sokkal fontosabbnak tartják a rendet és a biztonságot. Bonyolítja a helyzetet az is, hogy a különböző társadalmakban az értékek eltérhetnek és konfliktusba kerülhetnek egymással. Ez akár egy társadalmon belül, sőt még az egyén szintjén is előfordulhat. Ez utóbbit az okozza, hogy ugyanaz az ember, főleg ha egy plurális társadalomban él, egyszerre több különböző közösséghez is tartozhat. Ezek viszont nem mindig kompatibilisek egymással, és ekkor jellemzően a különböző közösségek képviselői különböző döntéseket fognak elvárni ugyanattól az egyéntől. Gray szerint a *modus vivendi* az az elmélet, amely egyaránt figyelembe veszi a pluralizmus jelenségét és a konfliktusok természetét.

Ezek a megfontolások a politika vonatkozásában egyrészt azt jelentik, hogy a pluralizmus tényét elfogadva egy adott társadalmon belül nincs és nem is lehet szükség arra, hogy az emberek közös értékeket valljanak magukénak. Csupán az szükséges, hogy a társadalomban közös intézmények és gyakorlatok legyenek, amelyek segítségével a sokféle életforma békésen egymás mellett tud élni és kezelni tudja a konfliktusokat.²⁷ Másrészt a konfliktus természetének realista értelmezése alapján a politikát a konfliktusok teszik szükségessé: amit a racionális belátás és az erkölcsi szabályok nem tudnak megakadályozni vagy orvosolni, azt a politika eszköztárával kell megoldani. A konfliktusokkal szemben a *modus vivendi* egyik legfontosabb politikai eszköze a kompromisszum.

²⁶ Horton 2011, 121.

²⁷ Gray 2000, 112.

Kompromisszumra akkor van szükség, amikor egy vitában egyik fél sem tudja meggyőzni vagy legyőzni az ellenfelét. Két lehetőség áll ilyenkor a résztvevők előtt: vagy folytatják a küzdelmet, vagy kompromisszumot kötnek. A kompromisszum létrejöttét összetett érvek motiválhatják.²⁸ Ezek egy része lehet gyakorlatias, például a források kimerülése, vagy erkölcsi, például a további veszteségek megelőzése. Ahhoz hogy egy kompromisszum létrejöjjön, mindegyik oldalon fel kell adnia valamennyit az igényeiből. A kompromisszum egy pragmatikus megállapodás (*pragmatic settlement*), nem várja el a résztvevőktől az egyetértésre jutást. Ennek következtében a kompromisszum nem azonos a konfliktus sikeres feloldásával.²⁹ Csak annyit jelent, hogy született egy megállapodás, amely rövidebb vagy hosszabb távon képes megteremteni és fenntartani a békét. A kompromisszumkötésnek nincs racionális menete.³⁰ A kompromisszum sokszor inkonzisztens és zavaros elemekből áll össze. Nem követeli meg a résztvevőktől, hogy a tárgyalások során csak elfogadható és mindenki számára elérhető érveket alkalmazzanak.³¹ A felek tehát kinyilváníthatják valódi gondolataikat, legyenek azok bármennyire homályosak vagy kifogásolhatók: az majd az alkudozás során derül ki, hogy ezek alkalmasak-e a cél eléréséhez. Ezért kulturális, retorikai vagy érzelmekre ható érveket is lehet alkalmazni az egyéb érvek mellett. A kompromisszum milyenségét a célja korlátozza, vagyis az, hogy a kompromisszum a rendet és a stabilitást nem áthatja alá.

Természetéből fakadóan úgy tűnhet, hogy a kompromisszum nem stabil konstrukció. Ez nem feltétlenül van így. A stabilitás fenntartásához sok minden hozzájárulhat. A kompromisszum kialakítása során a felek ugyan lemondtak igényeik egy részéről, azonban a körülményeket figyelembe véve más igényeiket érvényesítették,³² ezért érdekük fűződhet a megállapodás fenntartásához. Lehetséges, hogy a felek elégedettek az egyezséggel. Elképzelhető, hogy kötelességüknek érzik a megállapodás tiszteletben tartását. Előfordulhat, hogy úgy tekintenek a kompromisszumra, mint ami képes a békét biztosítani, amit pedig nem kívánnak feladni. Az is motiválhatja őket, hogy megszokták és többé-kevésbé kényelmesnek gondolják a *status quot*, nem akarnak újabb küzdelmekbe belekezdeni. Ezen kívül a törvények és az intézményrendszer is segítik a stabilitás megőrzését. Elvben persze minden megkérdőjelezhető, de ami gyakorlatban jól működik, azt kevésbé fenyegeti az a veszély, hogy újra meg újra megtámadják.³³

28 Newey 2017, 438.

29 Horton 2011, 124: „[C]onflict [...] cannot be resolved in a such way that parties no longer continue to disagree about the substantive merits of whatever is at stake.”

30 Horton 2011, 133: „[F]ollowed no established procedure, theory or principle.”

31 Ez szemben áll a rawlisánus állásponttal (Rawls 1993, 162), miszerint „guidelines and rules must be specified by reference to forms of reasoning and argument available to citizens generally, and so in terms of common sense, and by the procedures and conclusions of science”.

32 Rossi 2010, 27: „The idea is that a *modus vivendi* maximizes the satisfaction of the preferences of each party, subject to the constraints given by the relative bargaining power of the parties.”

33 Horton 2010, 440.

A kompromisszum nem a „legjobb megoldás” – a realisták szerint nincs is ilyen, mivel nem lehet értelmesen összehasonlítani a megvalósult egyezséget más megoldásokkal. Azt, hogy mi számít a legjobbnak, különböző egyének különbözőképp fogják megítélni. A kompromisszumok megkötése során szükségszerűen keletkezik valamilyen veszteség. Ez természetes, hiszen nem lehetséges a jónak egyszerre minden felfogását megvalósítani. Továbbá az sem igaz, hogy a kompromisszumkeresés minden esetben eredménnyel fog járni. Van olyan konfliktushelyzet, amelyre nincs kompromisszumos megoldás, mert a felek nem tudnak előállni egy elfogadható megállapodással. Ez megerősíti azt, hogy nincs olyan stratégia, amely általános érvennyel iránymutató lenne a politikában. A *modus vivendi* tehát felismeri a politikában az értékluralizmus következményeit, a konfliktusok természetét realista módon közelíti meg, és ezért válaszol rájuk racionális-morális konszenzuskeresés helyett kompromisszumkereséssel.

III.

Gray elméletének pozitív része az alapvető emberi szükségletekből és érdekekből indul ki. Ezek határozzák meg az értékeket, a kompromisszumokat, de a legitimitás feltételeit is. Gray úgy gondolja, hogy az a rezsim, amely nem képes az alapvető emberi szükségletek kielégítését biztosítani, nem lehet legitim, függetlenül attól, hogy mennyi ideig képes hatalmon maradni. Azonban az érdekek és szükségletek idővel és lokálisan is változhatnak, ezért Gray szerint nem lehet megadni a legitimitás konkrét kritériumrendszerét.³⁴ Az alapvető szükségletek viszont nem változnak, ezek képesek kijelölni a legitimitás kereteit. Gray az alapvető szükségletek kielégítését megakadályozó dolgokat egyetemes rossznak nevezi (*universal evils*), amelyek viszont összhangban vannak velük, azokat egyetemes jónak (*universal good*). Ezek alapján értékelni lehet a konkrét helyzeteket, de nem vezethető le belőlük egy univerzális moralitás.³⁵

Gray elméletének normatív tartalmát annak univerzalizmusa határozza meg, ezzel kapcsolatban viszont több probléma is felmerül. Egyrészt Gray nem tudta listába szedni az univerzális jó és rossz dolgokat. Emiatt John Horton úgy gondolja, az elmélet a túl szűk és a túl tág értelmezéseknek is teret hagy. Ha túl sok mindent tekintünk egyetemes rossznak, és ezeket mind ki akarjuk zárni a legitim politikai cselekvésből, akkor szinte nem marad elfogadható politikusi magatartás vagy politikai berendezkedés. Ha túl megengedőek vagyunk, akkor viszont olyan politikai szituációkat is el kell fogadnunk, amelyekbe mi magunk nem szívesen kerülnénk. A határok meghúzásának problémája

³⁴ Gray 2000, 106: „It is profitless to look for criteria for legitimacy of political regimes that apply in all historical contexts.”

³⁵ Gray 2000, 9: „Universal values enable us to assess particular ways of life; but they do not add up to a universal morality.”

nem csak kifejezetten erre az elméletre jellemző, ugyanakkor a *modus vivendi* sem tud rá kielégítő választ adni.

Gray továbbá arra is hivatkozik, hogy az általános érvényűen követendő jót és elkerülendő rosszat a tapasztalataink alapján valamennyire meg tudjuk határozni. Bár felhoz néhány példát a jó érényekre, ezek nem bizonyulnak meggyőzőnek. A bátorság, a megfontoltság, és az empátia nem minden esetben tekinthető egyetemes jónak. Egy hobbesiánus konformista nem fogja értékelni a bátorságot, a spontán populista nem a megfontoltságával fog népszerűséget szerezni, az empatikus embert pedig mások gyakran képmutatónak tartják. Az emberek eltérő tapasztalataik alapján mást és mást fognak jónak vagy rossznak ítélni. Valamint az sem biztos, hogy a jónak gondolt elv vagy érény gyakorlati alkalmazása jó következménnyel jár, ahogyan az is kétséges, hogy a rossz elkerülésére tett törekvés valóban sikeres lesz. Ráadásul vannak olyan univerzálisan rossznak tekinthető dolgok, amelyeket nem lehet megakadályozni, Gray saját példája erre a széken.

Az univerzális mércékhez való igazodásból következik, hogy a *modus vivendi* nem implikálja, hogy minden elfogadható lenne (*anything goes*).³⁶ Ahogyan a legtöbb kortárs realista szerző elutasítja az ilyen fokú relativizmust, úgy Gray is elfogadhatatlannak tartja az emberi jó intenzív megsértését. Ezzel kapcsolatban azonban felmerül egy nehézség. Az univerzális értékek feladata ugyanis az lenne, hogy irányt mutassanak a döntéseknek és mércét adjanak az értékeléseknek. Azonban mivel egyes értékek vagy összemérhetetlenek vagy kizárják egymást, ezért nem világos, hogy hogyan tudják betölteni ezt a funkciójukat. Ezenfelül hatásuk sem egyértelmű, minthogy nem csak az univerzális értékek közötti döntés esetleges, de az érték és ítélet közötti kapcsolat is. A kívánt eredmény még akkor sem garantált, ha az egyetemes értékek figyelembevételével hozunk döntéseket, mivel a politikának mindig van kiszámíthatatlan oldala.

A kompromisszumok terén ez azzal jár, hogy tévedés lenne a *modus vivendi* elméletét az elvtelen kompromisszumkereséssel azonosítani. Nem kell tehát kompromisszumot keresni olyan életformákkal, amelyek nem alkalmasak a békés együttélésre. A *modus vivendi* tolerancia nem követeli meg az intolerancia tolerálását, főleg, ha az emberek biztonsága forog kockán. Azonban problémát jelenhet a kompromisszumokkal kapcsolatban az olyan helyzetek kialakulásának kockázata, amelyekben az alkudozás során az erősebbnek jobban érvényesül az akarata. Legyen az a többség zsarnoksága vagy egy hangos kisebbségé, a kompromisszumok megkötésekor a hatalommal rendelkezőknek nagyobb esélyük van érdekeik érvényesítésére. Kétséges, hogy ennek valódi gátat tudna szabni az univerzális rossz elkerülésének elve.

Gray elméletének univerzalizisztikus eleme ugyan fontos korlátokat jelent arra nézve, hogy mi tekinthető elfogadható *modus vivendinek* és mi nem, azonban a bemutatott

36 Horton 2007, 45.

problémák alapján az egyetemes jó és rossz szigorú értelmezése olyan kérdéseket is felvet, amelyekre az elmélet nem ad választ. Vonzó megoldása lehetne az egyetemes értékek feladása, de az nem lenne összhangban Gray gondolkodásával. Inkább a szigorúan értelmezett egyetemes érvényről kellene lemondani, helyette pedig általánosságban beszélni a jóról és rosszról, figyelembe véve a kivételeket és lokális különbségeket is.

Gray kritikája a „mainstream” liberalizmus kapcsán helytálló. Valóban kimutatható az értelem korlátolt természete, és az is, hogy morális tökéletlenség jellemzi az embereket. Így Gray megalapozottan kérdőjelezi meg a racionális-morális megoldáskísérleteket és a valódi konszenzusok létezését. Érvelése szerint a liberalizmus ilyen elméletei nem alkalmasak a békés együttélés megalapozására. Míg ezek a liberális elméletek csak az értékek egy adott csoportját fogadják el, addig a *modus vivendi* liberalizmus az értékek pluralizmusának álláspontját képviseli, amely alkalmasabb egy közös alap lefektetésére. A *modus vivendi* nem kívánja, hogy egyetértés alakuljon ki a rivális nézetek között, elegendőnek tekinti a kompromisszumokon alapuló békés egymás mellettélést. Tehát a *modus vivendi* „a politika célját egy alacsonyabb elvárási szinten jelöli ki, mint a jól berendezett állam teóriái”.³⁷ Mindezek ellenére, a *modus vivendi*nek vannak hiányosságai, amelyek az elmélet normatív tartalmához kapcsolódnak. Gray teóriája, a politikaelmélet korlátainak felfedésével és a lehetséges irányok kijelölésével, mégis fontos előrelépést jelent a liberális hagyományon belül.

37 Pap 2016, 31.

Bibliográfia

- Berlin, Isaiah. 2002. *Liberty*, szerk. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press.
- Gaus, Gerald F. 2004. „The Diversity of Comprehensive Liberalism.” In *Handbook of Political Theory*, szerk. Gaus F. Gerald – Chandran Kukathas, 100–114. London: SAGE Publication Ltd.
- Gray, John. 1995. *Enlightenment's Wake*. London: Routledge.
- Gray, John. 2000. *Two Faces of Liberalism*. New York: The New Press.
- Horton, John. 2007. „John Gray and the Political Theory of Modus Vivendi.” In *The Political Theory of John Gray*, szerk. John Horton – Glen Newey, 43–57. London: Routledge.
- Horton, John. 2010. „Realism, Liberal Moralism and A Political Theory of Modus Vivendi.” *European Journal of Political Theory* 11/4: 431–448.
- Horton, John. 2011. „Modus Vivendi and Religious Conflict.” In *Democracy, Religious Pluralism, and the Liberal Dilemma of Accommodation.*, szerk. Monica Mookherjee, 121–136. Dordrecht: Springer.
- Kant, Immanuel. 1997. „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből.” In *Történefilozófiai írások*, szerk. Mesterházi Miklós – Hévízi Ottó – Kardos András, 41–58. Szeged: Ictus.
- Newey, Glen. 2017. „Modus Vivendi, Toleration and Power Modus Vivendi.” *Philosophia* 45: 425–442.
- Pap, Milán. 2016. „Neo-hobbesiánus demokrácia. A modus vivendi elmélete és a demokratikus legitimitáció.” *Metszetek* 5/2: 25–41.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rossi, Enzo. 2010. „Modus Vivendi, Consensus, and (Realist) Liberal Legitimacy.” *Public Reason* 2/2: 21–39.
- Sleat, Matt. 2014. „Realism, Liberalism and Non-ideal Theory Or, Are There Two Ways to Do Realistic Political Theory?” *Political Studies* 64/1: 27–41.
- Szűcs, Zoltán Gábor. 2014. „Politikai egy tökéletlen világban. A politikai realizmus elméleti előfeltéveiről.” *Politikatudományi Szemle* 23/4: 7–31.
- Waldron, Jeremy. 2004. „Liberalism, Political and Comprehensive.” In *Handbook of Political Theory*, szerk. Gaus F. Gerald – Chandran Kukathas, 89–99. London: SAGE Publications Ltd.
- Williams, Bernard. 2005. *In the Beginning Was the Deed*, szerk. Geoffrey Hawthorn. Princeton: Princeton University Press.

Negativitás és politikai cselekvés Žižeknél és Adornónál

Bár Theodor Adorno és Slavoj Žižek munkásságát a szakirodalom ritkán tárgyalja együtt, kettejük között számos kapcsolódási pont fedezhető fel. Ezek közül kiemelkedik Hegel és a dialektika fogalma. Mindkettejük gondolkodásában központi helyet foglal el egy sajátos, az általuk klasszikusnak tartott felfogáson túlmutató dialektikafogalom kidolgozása. Mindketten úgy vélik továbbá, hogy ez a dialektikafogalom szoros kapcsolatban áll azzal, ahogyan a jelenkori társadalmi körülmények közt a *politikai cselekvés* természetéről gondolkodhatunk. Míg azonban dialektikafogalmaik közt szoros párhuzamok mutathatók ki, addig a politikai cselekvésről vallott elképzeléseik homlok-egyenest ellentmondanak egymásnak: Žižek a forradalmi leninista gondolkodók közé tartozik, míg Adorno a politikai aktivizmus kritikusaként vált ismertté. A következőkben azt vizsgálom, mi magyarázza ezt az ellentmondást: hogyan lehetséges, hogy bár dialektikafogalmaik szoros párhuzamokat mutatnak, továbbá egyetértenek a dialektika és a politikai cselekvés kapcsolatát illetően is, a politikai cselekvés természetével kapcsolatban igen jelentős véleménykülönbség van köztük. Amellett érvelek, hogy ezt a véleménykülönbséget a két szerző eltérő negativitásfogalma magyarázza.

1. Dialektika

Hegel mind Žižek, mind Adorno számára kiemelkedő jelentőséggel bíró szerző, akinek filozófiája alapvető hatással van munkásságukra.¹ Különösen igaz ez a *dialektika* hegeli fogalmára, melynek kritikai vizsgálata és újraértelmezése mindkét gondolkodó nézeteiben központi jelentőséggel bír. A dialektika fogalmára vonatkozó vizsgálódások kiindulópontja mindkettejüknél egy általuk klasszikusnak tartott dialektikafelfogás. Adorno ezt magának Hegelnek tulajdonítja, míg Žižek a klasszikus – ám téves – Hegel-értelmezések közé sorolja. Az, hogy ez a mindkettejük által klasszikusnak tartott felfogás miféle kapcsolatban áll Hegel saját nézeteivel a dialektika fogalmáról, illetve hogy ez a dialektikafelfogás csakugyan hűen írja-e le a Hegel-recepció viszonyát e fogalomhoz, nem képezi részét ennek a fejtegetésnek.² A továbbiakban csak a kettejük által leírt klasszikus dialektikafogalmat tárgyalom.

E klasszikus felfogást igen absztrakt módon háromosztatú folyamatként írhatjuk le, amelynek kiindulópontja egy pozitív állapot. Ezt a kiinduló pozitív állapotot vala-

1 Bernstein 2004; Parker 2004, 36.

2 Hegel dialektikafogalmáról bővebben lásd Beiser 2005, 155–73.

miféle belső ellentmondás vagy elégtelenség terheli, amely a második, negatív, tagadó állomásban fejeződik ki. Végül az utolsó mozzanatban érvényre jut a megelőző pozitív és negatív, állító és tagadó mozzanat alapvető azonossága; a kettő szintézise létrehoz egy újabb, pozitív állapotot, amely mentes a kiinduló állapotot terhelő ellentmondástól vagy elégtelenségtől. Ez nem jelenti szükségképpen, hogy a létrejött pozitív állapot mentes *minden* elégtelenségtől és ellentmondástól; az újonnan létrejött elégtelenségek tovább görgethetik a dialektika kerekét. Ugyanakkor ebben a keretrendszerben legalábbis *lehetséges*, hogy a kiinduló állapot ellentmondásainak felszámolása után egy ellentmondásmentes, immár valóban koherens pozitív állapothoz jussunk.

Ennek a meglehetősen absztrakt keretrendszernek klasszikus hegeli példája a lét-nemlét-létrejövés dialektikája, amelyet Adorno és Žižek is tárgyalt.³ Ebben a példában a kiinduló pozitív állomás a *lét* fogalma, amely azonban belső feszültséget hordoz magában. A lét fogalma nélkülöz minden meghatározottságot, és mint ilyen, teljes mértékben üres. Ekként azonban egybeesik a *nemlét* fogalmával; ez a dialektikus folyamat második mozzanata, amelyben felszínre jut a kezdő pozitív állomást terhelő negativitás, ellentmondás vagy elégtelenség, jelesül, hogy a lét fogalma voltaképpen ellentmondásos fogalom. Ez az ellentmondás azonban látszólagos, a két fogalom alapvető azonossága végül a *létrejövés* fogalmában jut kifejezésre, amely immár mentes a kiinduló fogalmat terhelő ellentmondástól. Ez a dialektikus folyamat befejező, pozitív mozzanata.

Az Adorno és Žižek által vizsgált filozófiai, társadalomkritikai hagyomány – mindekelőtt a hegelianus marxizmus – elsősorban nem a metafizika vagy a logika céljaira használta fel a dialektika fogalmi keretrendszerét, hanem a társadalmi valóság és a társadalmi változás elemzésére. Ennek klasszikus példája az Adornóra és Žižekre is jelentős hatást gyakorló⁴ Lukács György munkássága, amelyben a fennálló kapitalista-polgári társadalmat materiális és intellektuális antinómiák⁵ és antagonizmusok terhelik. A polgári gondolkodás önmagát *totalitásként*, azaz összefüggő, koherens értelemegésként igyekszik tételezni,⁶ ám ebben szükségképpen kudarcot vall,⁷ épp úgy, ahogy a lét fogalma sem konzisztens fogalom a fenti példában. A fennálló társadalmi rendet a kapitalista termelési mód és az áruforma általánossá válása alapvető ellentmondásokkal terheli. Ezek az ellentmondások azonban a dialektikus folyamat során feloldhatóak és létrehozható egy immár valódi totalitás, a kapitalizmus ellentmondásaitól mentes pozitív társadalmi állapot. Ez a folyamat nem más, mint a radikális társadalmi változás, azaz a *forradalom* folyamata.

3 Adorno 1990, 255; Žižek 2012, 38.

4 O'Connor 2012, 5; Žižek 2002a.

5 Lukács 1971, 359.

6 Lukács 1971, 401–2.

7 Lukács 1971, 419–20.

2. Negativitás

Adorno és Žižek egyaránt elveti ezt a dialektikafogalmat. Mindketten úgy vélik, nem tartható az a nézet, amely szerint a dialektikus folyamat a pozitivitást terhelő ellentmondások felszámolásán át egy – akár csak elviekben – ellentmondásmentes pozitív állapot felé tart. A dialektikus folyamatban egyáltalán nem a pozitivitást terhelő ellentmondások, elégtelenségek felszámolása történik meg. Ezek az ellentmondások és elégtelenségek, vagyis a *negativitás*, egyáltalán nem eliminálható, meglete szükségszerű, sőt alapvetőbb, mint a pozitivitásé. A klasszikus dialektikafelfogás szerint a negativitás *derivatív* fogalom, az csupán a pozitívra való hivatkozással, mint annak tagadása definiálható. Adorno és Žižek negativitásalapú dialektikájában⁸ azonban ez a viszony megfordul: a pozitív válik derivatívvá a negatívhoz képest; a pozitívát kell a negatív tagadásaként meghatározni és nem fordítva.

Žižek dialektikaelemzését érdemes a Szimbolikus és Valós Lacantól átvett fogalmaiból kiindulva tárgyalni. A Szimbolikus nem egyéb, mint a társadalmi létezés szabályozó, az interszubjektív teret strukturáló fogalmi és normarendszer.⁹ A Szimbolikus pozitív rendet alkot, amelyet azonban szükségszerűen szakadások, inkonzisztenciák jellemeznek, melyek e rend keretein belül fogalmilag megragadhatatlanok, megérthetetlenek. Mint ilyenek, a rend felől tekintve *puszta negativitásként* jelentkeznek. Ezt a negativitás írja le Žižek a Valós fogalmával.¹⁰ Bár a Valós ebben az esetben a negativitás szerepét játssza, ez a szerep Žižek dialektikájában mégis alapvetőbb a Szimbolikus által játszott, a klasszikus dialektikafelfogásban a pozitívásnak tulajdonítható szerepnél.

Žižek a Valóst a hegeli Abszolúttal azonosítja, mint a dialektikus folyamat kiinduló és végpontját.¹¹ Fontos azonban látnunk, hogy nála a Valós nem egy a Szimbolikuson kívül álló, alapvetőbb, ám fogalmilag megragadhatatlan létező. Ellenkezőleg, a Valós pusztán mint a Szimbolikusan jelentkező szakadások és inkonzisztenciák összessége létezik. Ám az a tény, hogy a Szimbolikust e szakadások és inkonzisztenciák – azaz a Valós léte – terhelik, konstitutív a Szimbolikusra nézve: a Szimbolikus paradox módon nem más, mint saját negativitásának *tagadása*.¹² Így Žižek számára a dialektika nem „egy pozitív entitással kezd, melyet tagad, majd végül tagadja e tagadást magát, így térve

8 Adorno saját elképzelését, hogy azt a klasszikus felfogástól megkülönböztesse, *negatív dialektikának* hívja, míg Žižek egyszerűen *dialektikaként* hivatkozik rá. A továbbiakban Adorno és Žižek szoros párhuzamban álló dialektikafogalmára közösen *negativitásalapú dialektikaként* hivatkozom.

9 Žižek 2002b, 254.

10 Sharpe 2004, 6.

11 Žižek 2012, 380.

12 Žižek 2006, 106–107.

vissza egy magasabb szinten a pozitív kiindulópontoz”.¹³ Ellenkezőleg: „a semmivel kezdünk és a valami csupán a semmi önnegációján keresztül jelenik meg”.¹⁴

A negativitás, azaz a Valós tagadására és a stabil pozitív rend felállítására tett kísérlet azonban nem a dialektikus folyamat végpontja. Žižek negativitásalapú dialektikája nem a negativitás kiküszöbölésének, hanem ellenkezőleg: érvényre juttatásának folyamata. Žižek ezt az eseményt a Valós *betöréseként* írja le a Szimbolikus rendjébe.¹⁵ Ezek a betörések olyan események, amelyek során nyilvánvalóvá válnak a Szimbolikus inkonzisztenciái, szakadásai és az egészségesség látszata végleg megszűnik. Ez a dialektikus folyamat tehát a klasszikus változattal szemben nem a pozitív állapottól halad egy negatív intermezzón át az újabb pozitív végpontig, hanem ellenkezőleg, a negativitástól halad a pozitívítás közbeiktatásán át egy újabb negatív állomásig.

Adorno hasonlóan elkötelezett a negativitás primátusa mellett, amelyet ő az *univerzális és partikuláris* terminusaiban magyaráz. Minden pozitív rend mint univerzális szükségképpen valamely partikularitásra vonatkozik, amellyel azonban nem azonos. Ez a *nemazonosság* vagy negativitás nem pusztán a fennálló pozitív rend kontingens hiányossága, amely a dialektikus folyamat során kiküszöbölhető lenne, ahogy azt a klasszikus dialektikafogalom tételezné. Ellenkezőleg, univerzális és partikuláris nemazonossága alapvetőbb magánál az univerzális rendnél.¹⁶ Az univerzális, azaz a pozitív, csupán mint ezen alapvető, fogalmilag megragadhatatlan negativitás tagadására, uralására tett, ám szükségszerűen hiábavaló kísérlet értelmezhető.

Adorno negativitásalapú dialektikája – akár csak Žižeké – nem a pozitívítást terhelő negativitás kiküszöbölésének folyamata. A dialektika azonosítja a pozitívítást terhelő ellentmondásokat és elégtelenségeket, azokat a pontokat, amelyekben a *nemazonos* mintegy felszínre tör a pozitívítás látszólagos egészségességén keresztül. Ennek során azonban nem eltörlő, hanem reflexió tárgyává teszi a nemazonost. A dialektika Adorno számára nem más, mint „a nemazonos következetes tudata”,¹⁷ vagy ahogy J. M. Bernstein írja: „az ellentmondás tapasztalatának reflexív változata”.¹⁸ A dialektikus folyamat végpontja Adorno számára nem a negativitást megszüntető pozitív rend, hanem olyan *konstelláció*,¹⁹ amelyben a nemazonos *mint* nemazonos juthat érvényre. Adorno és Žižek tehát egyaránt olyan negativitásalapú dialektikát ír le, amely nem a pozitív állapottól tart a

13 Žižek 2014, 3. fejezet.

14 Žižek 2014, 3. fejezet.

15 Kiss 2014, 146.

16 Sherratt 2013, 132; Olay 2011, 63.

17 Adorno 1966, 15.

18 Bernstein 2004, 37.

19 Adorno 1966, 163.

negativitás közvetítésén át egy újabb pozitív állapotig, hanem a negatív állapottól jut el a pozitív közvetítésén át egy újabb negatív állapotig.²⁰

3. Politikai cselekvés

Adorno és Žižek az ontológiától a kultúrafilozófiáig számos filozófiai probléma területén alkalmazzák negativitásalapú dialektikafelfogásukat. A következőkben azonban e területek közül csak az egyikkel foglalkozom, mégpedig a *politikai cselekvés* problémájával. Politikai cselekvésen azon cselekvéseket értem, amelyek képesek a fennálló társadalmi rend megváltoztatására vagy a vele szemben való érdemi ellenállásra. A két szerző egyaránt úgy véli, hogy a fennálló társadalmi rend körülményei közt a politikai cselekvés szerkezetének szorosan követnie kell a negativitásalapú dialektika szerkezetét. Sőt, amellet is érvelhetünk, hogy e szerzők szerint a politikai cselekvés a jelenkori, kapitalista társadalomban csak negativitásalapú dialektikus folyamatként gondolható el.

Mielőtt ezt megmutathatnánk, a két szerzőnek a fennálló társadalmi rendről szóló elképzeléseit kell szemügyre vennünk. A fennálló társadalmi rend megértésének kulcsfogalma mindkettejüknél a *totalitás*. Ezt a fogalmat azonban nem a fenti, Lukács által is használt értelemben, hanem sajátos, ugyanakkor egymáshoz igen közelálló módon használják. Adorno úgy véli, hogy a jelenkor társadalmát leírható totalitásként, amennyiben minden társadalmi tény és aktor egy szerteágazó társadalmi összefüggérendszer egésze által közvetítettként létezik és csak ilyenként érthető meg.²¹ Ez a közvetítő összefüggérendszer, amely a társadalmi létezés egészét átfogja, sajátos logika mentén szervezi meg azt: ez a kapitalizmus, illetőleg az árucsere logikája, amely minden társadalmi viszony paradigmájaként funkcionál a jelenkor társadalmában és kitermeli a társas együttélés és interakció mindazon normáit, amelyek meghatározzák a társadalmi cselekvés lehetőségeit a jelenkori kapitalista-polgári társadalomban.²² A totalitás a társadalom saját tagjait a totalitás mozzanataivá redukálja,²³ gátat vetve a voltaképpeni individualitás létrejöttének; integrálja őket az árucsere logikája mentén szervezett társadalmi interakciókba, amelyekben az emberi szabadság lehetősége végleg elveszik.²⁴

Ugyanakkor Adorno hangsúlyozza, hogy mindig fennáll egyfajta *diszkrépancia* a társadalmi totalitás mint a társadalmi lét egészét mediáló összefüggérendszer és azon társadalmi valóság között, amelyre ez a totalitás vonatkozik. E társadalmi valóság min-

20 Egy fontos különbség a klasszikus és a negativitásalapú dialektikafelfogás között, hogy utóbbiban a dialektikus folyamat nem tekinthető szintetikusnak.

21 O'Connor 2012, 28.

22 Horkheimer – Adorno 2013, 97.

23 O'Connor 2012, 36.

24 Roberts 2004.

dig megőriz olyan elemeket, amelyek nem foglalhatók be a totalitás rendjébe, nem rendelhetőek alá neki. A társadalmi totalitás elnyomó rendjének való ellenállás, azaz a politikai cselekvés épp azon elemek érvényre juttatása által lehetséges, amelyek nem illeszkednek bele a totalitásba, ellenállnak az integrációnak.²⁵

Ez az ellenállás a jelenkori társadalom keretein belül a *kritika* formáját ölti.²⁶ A társadalmi kritika és a filozófiai elmélet lesz az a mód, amelyen keresztül a fennálló társadalmi renddel szembeni érdemi ellenállás megvalósítható, azaz a társadalmi totalitás és a társadalmi valóság közötti diszkrepancia – a *nemazonos* – érvényre juttatása által voltaképpen ellenállás tanúsítható e totalitással szemben. A politikai cselekvés szerkezete itt világos párhuzamot mutat a negativitásalapú dialektika szerkezetével. Sőt, Adorno a politikai cselekvést mint társadalmi kritikát egyenesen dialektikus kritikaként, mégpedig negatív dialektikaként határozza meg.²⁷

Žižek szintén úgy véli, hogy a jelenkori kapitalizmus társadalmi leírható totalitásként, amely a társadalom tagjait és a különféle társadalmi gyakorlatokat saját mozanataivá redukálja.²⁸ Ez a totalitás azonban, akárcsak Adornónál, nem egy koherens összefüggérendszer: „egy jelenséget a maga totalitásában elhelyezni nem az *Égész* rejtett harmóniájának meglátását jelenti, hanem, hogy egy rendszerbe az összes »tünetét«, antagonizmusait és ellentmondásait mint integráns részeit foglaljuk bele”.²⁹ A kapitalista társadalom totalitása nem egyéb, mint az interszubjektív teret rendező, szükségszerűen ellentmondásokkal és antagonizmusokkal – negativitással – terhelt Szimbolikus.

Žižek elméletében nem csak a kapitalizmus társadalmi totalitásáról mint Szimbolikusról, de az e totalitásba be nem illeszthető negatív elemről, a kapitalizmus Valóságáról is beszélhetünk.³⁰ A politikai cselekvést itt is a társadalmi totalitás e beépített negativitása teszi lehetségessé. A rend kihívása és végső soron megváltoztatása a Szimbolikus rend ellentmondásainak és elégtelenségeinek felszínre hozásán keresztül lehetséges. Az ilyen módon elgondolt politikai cselekvés nem más, mint a totalitás, a Szimbolikus e negativitásának, a Valóságnak az érvényre juttatása, illetve Žižek fent ismertetett szóhasználatával élve: a Valóság betörése a Szimbolikusba. Ennek a folyamatnak a szerkezete, akárcsak Adorno esetében, itt is szorosan követi a dialektika szerkezetét.³¹

Žižek számára ugyanakkor a negativitásalapú dialektika szerkezetét követő politikai cselekvés korántsem társadalmi kritikaként, hanem ellenkezőleg, elsősorban *forra-*

25 Adorno 1966, 148; Jay 1986, 265–67.

26 Chambers 2004; Freyenhagen 2014. Ezzel az értelmezéssel szemben állnak ugyanakkor Adorno autonomista értelmezői, mint John Holloway (2008).

27 Hammer 2006, 121.

28 Žižek 2010b, 284.

29 Žižek 2009, 76.

30 Kiss 2014, 129.

31 Vighi 2010, 127. A fennálló társadalmi rend megváltoztatásának Žižek által elgondolt folyamatát mint dialektikus folyamatot részletesen elemeztem itt: Kapelner 2016.

dalomként ölt testet. Žižek negativitásalapú dialektikájában Lukács filozófiai és politikai programját látja igazolva, és magát a magyar filozófussal együtt a forradalmi-leninista táborba sorolja,³² minthogy úgy véli, a fennálló társadalmi rend forradalmi úton, a kapitalizmus által elnyomott és a társadalmi totalitásból mintegy kizárt szereplők kollektív és szükségszerűen erőszakos cselekvésén keresztül változtatható csak meg. A politikai cselekvés természetét illetően tehát egy olyan következtetésre jut, amelyet Adorno – a társadalmi totalitás radikális kollektív cselekvésén keresztül történő megváltoztatásának egyik legismertebb kritikusa³³ – expliciten elutasít.

Ez az ellentmondás magyarázatot igényel. Hogyan lehetséges, hogy míg e két szerző negativitásalapú dialektikafelfogása egymással igen szoros párhuzamot mutat, valamint mindketten elfogadják, hogy a politikai cselekvésnek a jelenkori társadalomban e dialektika szerkezetét kell követnie, és magát a politikai cselekvést is dialektikus fogalomként értelmezik, azonban amikor a politikai cselekvés természetére kerül a sor, Adorno és Žižek egymásnak homlokegyenest ellentmondó álláspontra helyezkedik?

4. Abszolút és meghatározott negativitás

Annak a gyökeres ellentmondásnak az okát, amely Adorno és Žižek politikai cselekvésről szóló elképzelései között feszül, úgy vélem, a dialektikában érvényre jutó negativitásfogalom különbségében kell keresnünk. Bár mindkét szerző egy negativitásalapú dialektikafelfogást dolgoz ki, a közelebbi vizsgálat kimutatja, hogy egyáltalán nem ugyanazt értik negativitáson. Vizsgáljuk meg azt a folyamatot, amelynek során Žižeknél a pozitív állapot belső ellentmondásai érvényre jutnak a dialektikus folyamatban. A *Less than Nothing* egyik központi elemzésében erről a következő leírást találjuk: „Ebben a mozzanatban a Fogalom visszatér »meghatározottságaiból önmagába«, újraalkotja magát, mint az *abszolút negativitás* által meghatározott önazonos – abszolút módon tagadva minden pozitív tartalmat és minden partikuláris meghatározottságot.”³⁴ A pozitív rend itt a dialektikus folyamat során *abszolút negativitásra* redukálódik, megszabadul minden meghatározottságától, azaz megsemmisül. A negativitás érvényre juttatása, azaz a dialektikus folyamat végigvitele a pozitív rend felszámolását teszi szükségessé.

Minderről pontosabb képet kaphatunk, ha szemügyre vesszük Žižek kritikáját az általa *posztmodernnek* nevezett politikával szemben.³⁵ A posztmodern politika hívei a politikai cselekvést úgy gondolják el, mint amely a társadalom különféle marginalizált

32 Žižek 2002a.

33 Freyerhagen 2014.

34 Žižek 2012, 365. A második saját kiemelés-

35 Žižek 2002a, 177, 177 21j.

pontjai – azaz az elnyomott és láthatatlanná tett társadalmi csoportok, faji, nemi, szexuális kisebbségek és hasonlók – felől folytonosan megkérdőjelezi és korrigálja a fennálló társadalmi rendet. Ez Žižek keretrendszerében járhatatlan út: ha a politikai cselekvés szerkezetének a dialektika szerkezetét kell követnie, és ha a dialektika az abszolút negativitás érvényre juttatása a pozitív társadalmi renddel szemben, akkor világos, hogy annak megkérdőjelezése és korrekciója nem minősül politikai cselekvésnek. Ezek ugyanis nem fosztják meg azt minden meghatározottságától, nem redukálják abszolút negativitásra. Az emancipáció lehetőségét csak egy *destruktív* – illetve ahogy Žižek hívja, erőszakos – politika képes biztosítani, amely felszámolja a fennálló rend pozitív meghatározottságait.³⁶

Adorno ugyanakkor a negativitás tárgyalása során határozottan *nem* abszolút negativitásról beszél. A *Negatív dialektikában* az abszolút negativitást Auschwitz borzalmaival azonosítja.³⁷ A tartalom nélküli abszolút negativitásban feloldódik a valóságos individualitás, a partikularitás, így az abszolút negativitás a nemazonos érvényre juttatása helyett a pozitívitás munkáját végzi be, a partikularitást, a nemazonosság eliminálását. Az abszolút negativitás helyett Adorno saját dialektikájában egy másik negativitásfogalomhoz fordul. Mint írja: „a negativitás, amiről én beszélek, afelé mutat, amit Hegel *meghatározott* negációnak hív”.³⁸

A meghatározott tagadás vagy meghatározott negativitás az abszolút negativitással szemben mindig sajátos tartalommal bír,³⁹ mint *valaminek* a tagadása. Ez a tartalom negatív lévén nem egy a tagadottal szemben állított pozitív tartalom. Ugyanakkor mégsem pusztán hiány, nem *semmi*, nem absztrakt negáció.⁴⁰ A meghatározott tagadás nem csupán a tagadott hamisságának, elégtelenségének vagy ellentmondásosságának minden további nélküli állítása. Ellenkezőleg, a meghatározott tagadás túlmutat a tagadottnál, annak *kritikájaként* vagy korrekciójaként⁴¹ termékeny és informatív tagadássá, a tagadott meghaladásának alapjává válik. A dialektikus folyamatban tehát a pozitív fogalom nem egy meghatározottságok nélküli abszolút negativitásba, hanem egy tartalommal rendelkező meghatározott negativitásba fordul át – végpontja nem a pozitív *megsemmisítése*, hanem *kritikája*.

Adorno kritikaként, negatív dialektikaként felfogott politikai cselekvése tehát nem más, mint a fennálló rend meghatározott tagadása. Mint ilyen nem törekedhet a fennálló rend erőszakos lerombolására, hogy annak helyén egy „új rendet”, mintegy *ellentotalitást* építsen fel, ahogy Žižek teszi. Az ő törekvése a meghatározott tagadás

36 Žižek 2010a, 219.

37 Adorno 1966, 352; Sommer 2016, 93.

38 Adorno 2008, 25.

39 O'Connor 2011, 540.

40 Adorno 1966, 159.

41 Adorno 1966, 325.

fogalma nyomán csak azt teszi lehetővé, hogy a fennálló rendet a kritika és a korrekció formájában haladja meg. Felmerül a kérdés, hogy e tekintetben Adorno nem minősül-e posztmodern politikusnak abban az értelemben, ahogy ezt a kifejezést Žižek használja? Elvégre mintha Adornónál is csupán a fennálló rend folytonos toldozásáról-foldozásáról, darabonkénti korrekciójáról lenne szó, amely gátat vet a valóban radikális társadalmi változás kieszközlésének.

Ez a megfontolás annyiban érvényes, amennyiben Adorno számára a fennálló társadalmi rend, az elnyomó társadalmi totalitás eltörlésének lehetősége legalábbis kétséges.⁴² A huszadik század borzalmai után bármely filozófia, amely a világ megjavításának, valamely absztrakt erkölcsi vagy politikai elv konkrét megvalósításának programját tűzi zászlajára, nem csak eleve kudarcra ítéltetett, hanem egy olyan filozófiai és etikai álláspontra helyezkedik, amely immár tarthatatlan.⁴³ Ugyanakkor fontos szem előtt tartanunk, hogy Adorno nem tagadja azt, hogy a fennálló renddel kapcsolatban lehetnek alapvető kifogásaink, nem állítja, hogy az lényegében megfelelően működik, csupán részleges korrekcióra szorul.

Hibásan értelmezzük Adorno elméletét, ha azt nem radikális elméletként értelmezzük. A meghatározott tagadásként felfogott negatív dialektika végső soron mégis csak a pozitív és a neki megfelelő fennálló társadalmi totalitás *tagadása*, melynek során e rend bizonyos értelemben felszámolódik, ellentmondásai felszínre jutnak, uralma megtörik. A totalitás uralmának e megtörésén keresztül pedig egyúttal egy másik, önálló, ugyanakkor nem pozitív rend lehetősége is létrejön. Míg Žižeknél az emancipációs cselekvés célja a fennállónak a meghatározottságok nélküli abszolút negativitásra való redukálása, azaz *megsemmisítése*, addig Adornónál a cél annak *helyettesítése* a fennálló meghatározott tagadásával. Adorno számára ez nem a belenyugvás vagy a lemondás, hanem ellenkezőleg, a remény filozófiája és politikája: *utópikus* gondolkodás és politika.⁴⁴

E megfontolások világossá teszik a Žižek és Adorno közti ellentét forrását. Az, hogy előbbi a forradalom, míg utóbbi a társadalmi kritika politikai programját tűzi a zászlajára, nem egyfajta politikai ízléskülönbség következménye. Ellenkezőleg, e különbségnek mély elméleti gyökerei vannak. Bár mindkét szerző úgy véli, hogy a politikai cselekvés csak a fennálló társadalmi totalitás dialektikus tagadásaként gondolható el, e tagadást, a dialektikus folyamat alapját képező *negativitást* alapvetően másként gondolják el.

42 Brunkhorst 2004, 257; Wilding 2009, 34.

43 Adorno 1966, 352.

44 Sommer 2014.

5. Konklúzió

A fentiekben láttuk, hogy Žižek és Adorno dialektikáról szóló elgondolásai közt szoros párhuzamok mutathatók ki: a klasszikus pozitivitásalapú elképzelés helyett mindkét szerző egy negativitásalapú dialektikafogalom bevezetése mellett érvel. Úgy vélik továbbá, hogy ez a dialektikafogalom szoros kapcsolatban áll azzal is, hogy a fennálló társadalmi renden belül miként gondolhatjuk el a *politikai cselekvést*, azaz a társadalmi totalitás kihívását, a neki való ellenállást. A vizsgált szerzők ugyanakkor alapvetően elmentmondó álláspontra helyezkednek a politikai cselekvés természetét illetően – míg Žižek számára a politikai cselekvés paradigmája a *forradalom*, addig Adorno számára a *társadalmi kritika*. Amellett érveltem, hogy ezt a nézetkülönbséget a két szerző által használt negativitásfogalom különbségére vezethetjük vissza.

A fenti tárgyalás nem csupán az Adorno munkásságával kapcsolatos filozófiatörténeti kutatások vagy a – nevezzük így – Žižek-filológia számára bír jelentőséggel. Napjaink kritikai társadalomfilozófiájában mind sürgetőbben vetődik fel a kérdés, hogy a társadalmi elnyomásnak, kizsákmányolásnak és elidegenedésnek való ellenállás, a fennálló rend megváltoztatása elgondolható-e, és ha igen, miként. Vajon képes-e még a kritikai elmélet választ adni arra, mi módon intézhető kihívás e társadalmi struktúrákkal szemben? A jelen tanulmány rámutat, hogy a válasz jelentős részben azon múlik, hogy mennyire reflektáltan használjuk kritikai fogalmainkat, legyen szó a *dialektikáról*, a *totalitásról*, vagy a *negativitásról*. Amint láttuk, e fogalmi különbségeknek messzemenő következményei vannak mind a kritikai elmélet, mind a gyakorlat számára.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 1990. „Drei Studien Zu Hegel.” In *Gesammelte Schriften*, 5. kötet, 247–382. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. 2008. *Lectures on Negative Dialectics*. Cambridge: Polity.
- Beiser, Frederick. 2005. *Hegel*. London: Routledge.
- Bernstein, Jay M. 2004. „Negative Dialectic as Fate: Adorno and Hegel.” In *The Cambridge Companion to Adorno*, szerk. Tom Huhn, 19–50. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunkhorst, Hauke. 2004. „Critical Theory and the Analysis of Contemporary Mass Society.” In *The Cambridge Companion to Critical Theory*, szerk. Fred Rush, 248–80. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chambers, Simone. 2004. „The Politics of Critical Theory.” In *The Cambridge Companion to Critical Theory*, szerk. Fred Rush, 219–48. Cambridge: Cambridge University Press.

- Freyenhagen, Fabian. 2014. „Adorno’s Politics.” *Philosophy & Social Criticism* 40/9: 867–93.
- Hammer, Espen. 2006. *Adorno and the Political*. London – New York: Routledge.
- Holloway, John. 2008. „Why Adorno.” In *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*, szerk. John Holloway, Fernando Matamoros és Sergio Tischler, 12–17. London: Pluto Press.
- Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno. 2013. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Jay, Martin. 1986. *Marxism and Totality*. Berkeley: University of California Press.
- Kapelner Zsolt. 2016. „Žižek és a forradalom dialektikája.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/4: 104–118.
- Kiss Viktor. 2014. „»Tudják, de mégis teszik«: Slavoj Žižek és a kapitalizmus mint ideológia.” *Replika* 5/8: 129–50.
- Lukács György. 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest: Magvető Kiadó.
- O’Connor, Brian. 2011. „Adorno’s Reconception of the Dialectic.” In *A Companion to Hegel*, szerk. Stephen Houlgate – Michael Baur, 537–55. London: Blackwell.
- O’Connor, Brian. 2012. *Adorno*. London – New York: Routledge.
- Olay, Csaba. 2011. „Reguláztalan tapasztalat: a tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55/4: 50–66.
- Parker, Ian. 2004. *Slavoj Žižek: A Critical Introduction*. London: Pluto Press.
- Roberts, Julian. 2004. „The Dialectic of Enlightenment.” In *The Cambridge Companion to Critical Theory*, szerk. Fred Rush, 57–74. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sharpe, Matthew. 2004. *Slavoj Zizek: A Little Piece of the Real*. Burlington: Ashgate.
- Sherratt, Yvonne. 2013. *Adorno’s Positive Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sommer, Marc Nicolas. 2014. „Utopie und Negativität: Adornos negative Dialektik als paradigma utopischen Denkens.” *Philosophisches Jahrbuch* 121/2: 271–88.
- Sommer, Marc Nicolas. 2016. *Das Konzept einer negativen Dialektik: Adorno und Hegel*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Vighi, Fabio. 2010. *On Žižek’s Dialectics*. London: Continuum.
- Wilding, Adrian. 2009. „Pied Pipers and Polymaths: Adorno’s Critique of Praxisism.” In *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*, szerk. John Holloway – Fernando Matamoros – Sergio Tischler, 18–40. London: Pluto Press.
- Žižek, Slavoj. 2002a. „Georg Lukács as the Philosopher of Leninism.” Ford. Esther Leslie. In *A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*, Georg Lukács, 151–82. London & New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2002b. *Did Somebody Say Totalitarianism?* London – New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2006. *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Žižek, Slavoj. 2009. *First as Tragedy, Then as Farce*. London – New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2010a. „How to Begin from the Beginning.” In *The Idea of Communism*, szerk. Costas Douzinas – Slavoj Žižek, 209–26. London – New York: Verso.
- Žižek, Slavoj. 2010b. *Living in the End Times*. London – New York: Verso.

Žižek, Slavoj. 2012. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London – New York: Verso.


Žižek, Slavoj. 2014. *Absolute Recoil*. London – New York: Verso.

Miért legyünk realista lehetségesvilág-fikcionalisták?¹

Korábban bemutattam egy új álláspontot a lehetségesvilág-metafizika területén, amelyet eleinte erős artefaktualista lehetségesvilág-fikcionalizmusnak, majd egy későbbi cikkben hibrid lehetségesvilág-fikcionalizmusnak (HLVF) neveztem. A HLVF három metafizikai koncepció metszetében helyezkedik el. Először is, *fikcionalista* megközelítés, tehát a lehetséges világok elméletére – és ezzel együtt a bennük szereplő lehetséges világokra is – úgy tekint, mintha az fikció volna, ugyanolyan értelemben, ahogyan például Jane Austin *Emma* című regényére és ezzel együtt a benne szereplő Emma Woodhouse-ra tekintünk. Másodsor, bár legtöbbször azt gondoljuk, hogy fikciók és fiktív karakterek nem léteznek,² a HLVF ontológiailag elkötelezett ezek mellett, tehát *realista* elmélet. Harmadszor, joggal merülhet fel a kérdés: ha elfogadjuk a fikciók és fiktív entitások létezését, vajon milyen típusba sorolhatók ezek? Intuitív módon azt gondolhatjuk, hogy emberek hozták őket létre, és a HLVF is ezen az úton jár, vagyis *absztrakt artefaktualista* elgondolás.

Mindezidáig azonban pusztán a lehetőségét vetettem fel egy ilyen álláspontnak,³ valamint később megpróbáltam megvizsgálni a nyelvfilozófiai alapjait,⁴ és részleteiben kibontani, hogy miben áll realista lehetségesvilág-fikcionalistának lenni.⁵ Joggal merülhet fel azonban a kérdés, hogy az eddig forgalomban lévő metafizikai elméleteknél mennyiben nyújt többet, vagy miért előnyösebb a HLVF. Ennek a tanulmánynak az a célja, hogy megválaszolja ezt a kérdést, és érvekkel motiválja ezt az elgondolást, rámutatva arra, hogy a realista lehetségesvilág-fikcionalizmus nemcsak egy koherens álláspont, hanem plauzibilis választás is.

Ehhez az 1. részben tovább árnyalom a már bemutatott koncepciót, a HLVF egy olyan tulajdonságát kiemelve – nevezetesen, hogy a lehetséges világok társadalmi konstrukciók –, amely a későbbi érvelés során fontos szerepet kap. A 2. részben a HLVF-et a takarékoság szempontjából veszem szemügyre: a 2.1 rész szerint téves takarékoság lenne kizárni az absztrakt artefaktumokat a létezők sorából, ezzel semlegessé téve azt az ellenvetést, hogy a realista lehetségesvilág-fikcionalizmus további ontológiai terhet je-

1  A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-17-2 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával valósult meg. Köszönöm az Útközéspontok 4. konferencia résztvevőinek, valamint Tuboly Ádám Tamásnak, hogy javaslataikkal segítették munkámat.

2 A fikcionalizmus „hagyományos” változata ezt aknázza ki: a fikcionalizmus eredetileg egy antirealista álláspont.

3 Dombrovski 2017a.

4 Dombrovski, 2017b.

5 Dombrovski, 2018.

lentene. A 2.2 részben pedig arra a következtetésre jutok, hogy bár a HLVF a hagyományos LVF-nél jobb helyzetben van, az ersatzrealizmus továbbra is befutó, ha az elmélet egyszerűségét is fontosnak tartjuk. Ezért a 3.1 részben analógiát állítok fel a fikcionális diskurzus egy elterjedt elemzése és a lehetségesvilág-fikcionalizmus között, majd arra a meglátásra jutok, hogy plauzibilis döntés a lehetséges világokat fiktív entitásoknak tartani; a 3.2-ben pedig ennek erősebb változatát mutatom be: elfogadva két premisszát, egyenesen szükségszerű a lehetséges világok létezése. A 4. részben pedig magyarázatot keresek arra a kérdésre, hogy mi a lényege a fikcionalizmus realista változatának.

1. A lehetséges világok mint társadalmi konstrukciók

Az analitikus metafizika célja általában az elmefüggetlen, objektív valóság felderítése.⁶ A lehetségesvilág-metafizika korábbi álláspontjai is ennek a törekvésnek a szellemében születtek. A Lewis-féle genuin realizmus⁷ szerint például elménktől függetlenül létezik végtelenül sok, egymástól izolált lehetséges világ, az ersatzrealizmus⁸ pedig hasonló módon a mi létezésünktől függetlenül tételezi fel olyan platonikus lehetséges világok létezését, amelyek tényellentétes situációkat reprezentálnak. Ebből az alapállásból azonban nem lehet eljutni a HLVF elméletéhez,⁹ amely a lehetséges világokat ember alkotta – azaz elmefüggő – entitásokként írja le.¹⁰

A HLVF nem azt állítja, hogy a lehetséges világok bármiféle tényellentétes helyzetet reprezentálnának – ha egyáltalán léteznek ilyenek – a szó bevett, metafizikai értelmében¹¹. A HLVF-ben leírt lehetséges világok képtelenek erre, ugyanis ezek nem mások, mint nyelvészek, logikusok és nyelvfilozófusok fogalmi eszközei, amelyeket azért hoztak létre, hogy a hétköznapi modális állítások elemzését segítsék. Célszerű lehet tehát a lehetséges világokat olyan *társadalmi konstrukcióknak* tekinteni,¹² mint amilyenek például az intézmények (házasság, bíróság, és így tovább).

De mivel támaszthatjuk alá azt a meglátást, miszerint a lehetséges világok valóban társadalmi konstrukciók? Ehhez elég, ha szemügyre vesszük a kutatók gyakorlatait, diskurzusait és cikkeiket, majd az összegyűjtött tapasztalatainkat megvizsgáljuk.

6 Tózsér 2009, 22.

7 Lewis 1986.

8 Adams 1974.

9 Ez egyúttal azt is magyarázza, hogy eddig miért nem merült fel ez az álláspont.

10 Jegyezzük meg, hogy bár az „elmefüggő” és „ember alkotta” kifejezések nem szinonimák, bizonyos reláció fennáll közöttük: minden ember alkotta dolog abban az értelemben elmefüggő, hogy létrehozásához szükség volt alkotói intencionalitásra.

11 Nehéz lenne pontosan definiálni, hogy a „reprezentáció” mit jelent az ilyen témájú szövegekben. Hogyan tudnak konkrét tényellentétes helyzeteket „reprezentálni” platonikus ersatz világok?

12 Köszönöm ezt a javaslatot Zvolenszky Zsófiának.

Nevezhetjük ezt „külső nézőpontnak”, mert a filozófusok gyakorlatait deskriptíven, nem-filozófus szemmel igyekszik vizsgálni. Kontrasztba állíthatjuk ezt a „belső nézőponttal”, amikor mint metafizikus, a valóság objektív szerkezetét kívánjuk feltárni.

Egy adott tárgygal kapcsolatos vizsgálódás e két különböző formáját vessük össze a hétköznapi tárgyak, például egy kalapács leírásával. Felhasználói szemszögből nézve a kalapács egy igen hasznos célszerszám, amely alkalmas többek között arra, hogy szöveget verjünk be vele a falba. Tulajdonságait tekintve pedig meglehetősen egyszerű, szilárd, többnyire vasból és fából készült. A fizikus azonban e hétköznapi tárgyat vizsgálva megfosztja azt funkciójától, amennyiben annak fizikai tulajdonságait próbálja felderíteni: ilyenkor inkább „kalapácsszerűen elrendezett dolgok összességeként” jelenik meg számára az adott dolog. Ebben az összevetésben a filozófusok a tárgy (itt: a lehetséges világok) felhasználói, annak praktikus tulajdonságait és funkcióit szem előtt tartva, egy adott cél érdekében vizsgálják azt. A HLVF „külső nézőpontjából” pedig igyekszünk megfosztani a lehetséges világokat mindezeketől, annak reményében, hogy így közelebb kerülhetünk azok valódi természetéhez.

Hogy megvilágítsuk, hogy a lehetséges világokat miért is tekintjük társadalmi konstrukcióknak, nézzük meg a lehetséges világok fogalmának kialakulását egy deskriptív történeti képen keresztül, az imént vázolt külső nézőpontból.¹³ Hétköznapi beszélgetéseink során gyakran használunk modális kijelentéseket, ezeket pedig már Arisztotelész is megpróbálta filozófiai és logikai eszközök segítségével elemezni. Ennek a kutatási témának azonban a modális logika megjelenése adott igazi löketet a XX. század első felében. Ezek a rendszerek már precíz formális eszközök voltak, amelyek szabatosan definiált modelleket kívántak meg, így rövidesen megszületett a lehetségesvilág-szemantika. Ekkoriban még a „lehetséges világ” elnevezés pusztá metafora volt, amely valójában egy matematikai definíciót próbált szemléletessé tenni. Voltak azonban olyanok is, akik ezt félreértették, és az kérdezték: mik a lehetséges világok? Ezzel pedig létrehoztak egy metafizikai problémát, amelyre a legkülönbélebb válaszokat adták.

A HLVF ugyan szintén választ próbál adni arra a kérdésre, hogy mik a lehetséges világok, ám ez a válasz a fenti leírás tükrében meglehetősen triviális: a tudományos közösség által létrehozott absztrakt eszközök.

2.1 A metafizikai Ockham-borotva és a téves ontológiai takarékoság

A fenti leírásnak az volt a célja, hogy erősítse az intuícióinkat azzal kapcsolatban, hogy a lehetséges világok társadalmi konstrukciók. Ha ugyanis ezt el tudjuk fogadni, akkor egy lehetséges ellenvetésre is választ adhatunk, amely a következőképp szól: a lehetségesvilág-

¹³ Hasonló érv: Dombrovski 2017a, 104. A modális logika kialakulásáról bővebben ír Tuboly 2018.

fikcionalisták általános célja az, hogy antirealisták, vagy legalábbis agnosztikusak maradjanak a lehetséges világok létezésével kapcsolatban. Teszik mindezt azért, mert takarékos ontológiára törekednek az Ockham-elvet követve. Kérdés azonban, hogy helyesen járnak-e el azok, akik ki akarják zárni a lehetséges világok létezését? Állításom szerint az antirealisták a téves ontológiai takarékoság áldozatai.¹⁴

Mielőtt megvizsgálánánk közelebről az Ockham-borotvát, jegyezzük meg, hogy legalább két különböző elvet illetnek ezzel a névvel. Ebben a szakaszban azzal a változattal foglalkozunk, amely az ontológiai elköteleződéseinkről szól, és a kortárs metafizikában az egyik legfontosabb vezérelvvé vált: csak azokat az entitás(típus)okat fogadjuk el létezőnek, amelyek elengedhetetlenek a jelenségek magyarázatához, minden mástól érdemes megszabadulnunk.¹⁵ Ha legitimnek tekintjük ezt az elvet a filozófiában, akkor célszerű megkülönböztetni a *genuin* és *téves* ontológiai takarékoság eseteit, hogy meg tudjuk, mi az, ami valóban egyszerűbbé teszi az elméleteinket.

Azt pedig plauzibilisnek tűnik elfogadni, hogy nem bizonyos entitásokat, hanem az entitások típusait kell csökkentenünk, ha ténylegesen takarékosabb elméletet szeretnénk. Ha elfogadjuk, hogy léteznek táblajátékok, de tagadjuk a kártyajátékok létezését, azzal nem sokat nyerünk, hiszen ugyanabba az alapvető típusba tartoznak – játékok –, és releváns tulajdonságaikban megegyeznek.

Ugyanilyen téves döntés az is, ha elfogadunk egy kategóriát létezőnek, de más, hasonló releváns tulajdonsággal rendelkező kategóriákat nem. Téves ontológiai takarékoskodás az, ha elfogadtuk azt, hogy léteznek platonikus entitások, és például a számokat ilyeneknek tekintjük, de a platonikus univerzálék létezését már az Ockham-borotva miatt nem kívánjuk elfogadni. Hibát követünk el, hiszen az ontológiánk ténylegesen nem lenne bővebb akkor, ha az univerzálékat is elfogadnánk létezőnek. Ezzel szemben *genuin* takarékoság volna az, ha az összes platonikus entitást kivennénk a létezők sorából, eliminálva ezzel a teljes kategóriát.

Ennek fényében érdemes visszatérni arra a nézetre, hogy a társadalmi konstrukcióként létező lehetséges világok tágabb ontológiai kategóriájukat tekintve absztrakt artefaktumok. Ha vannak egyéb entitások ebben a kategóriában, amelyek létezését nem kívánjuk mellőzni, *ad hoc* lépés lenne az ontológiai elköteleződés megszüntetése a takarékoságra hivatkozva.

Felelésem szerint a lehetséges világok hasonló releváns tulajdonságokkal rendelkeznek, mint a nyelv, a játékok, az irodalmi alkotások, az intézmények, a zenék, a márkák vagy a vallások – és még folytathatnánk a felsorolást.¹⁶ Ha valóban takarékosak aka-

14 Téves takarékoságról Thomasson 1999, 137–145 ír bővebben.

15 Az Ockham-elv kritikájához lásd Bács 2015.

16 Ilyen releváns tulajdonság például, hogy mindegyik valamilyen módon emberek által jött létre, ezért, bár időben léteznek, de nincs jól körülhatárolható térbeli kiterjedése, és bizonyos fizikai és mentális entitások létezésétől ontológiai függésben állnak. Lásd Thomasson 1999.

runk lenni, akkor minden ehhez hasonló entitást, tehát az absztrakt artefaktumok egész kategóriáját eliminálnunk kéne. Ez radikális döntésnek tűnik: absztrakt artefaktumok nélkül nagyon nehézé válik bizonyos jelenségek magyarázata, és ha következetesen akarunk eljárni, tagadnunk kell az egész intézményi valóság létezését, leírásunk pedig a minket körülvevő világról nehézkes és bonyolult lesz.¹⁷

2.2 A módosított Nolan-ellenvetés és a teoretikus Ockham-borotva

Egy másik hasonló érvünk is lehet amellet, hogy a lehetséges világok absztrakt artefaktumok. Az érvet eredetileg Daniel Nolan mutatta be,¹⁸ fő konklúziója pedig az, hogy a lehetségesvilág-fikcionalizmus valójában álcázott propozíció-ersatzrealizmus. Az eredeti érv után annak módosított formáját fogom bemutatni, mely szerint a lehetségesvilág-fikcionalizmus valójában álcázott absztrakt artefaktualizmus. Célom ezzel annak az elgondolásnak a motiválása, hogy a lehetségesvilág-fikcionalizmus valójában realizmus.

A probléma felállításához érdemes felidézni a propozícióersatzizmus és az LVF elméletének releváns elemeit. A propozícióersatzizmus, mint realista elmélet, elfogadja a lehetséges világok létezését, és azokat propozíciók maximális és konzisztens halamazának tartja. A LVF célja viszont az, hogy antirealistaként megszabaduljon a lehetséges világtól a takarékosabb ontológia reményében. Nolan szerint azonban a fikcionalisták célt tévesztenek.

Ennek oka az, hogy a fikcionalisták áltál kívánják elérni céljukat, hogy a lehetséges világok elméletét egyszerűen fikciónak tekintik. *Common sense* meggyőződéseink alapján pedig a fikciók nemcsak hamisak, de a bennük megjelenő fikatív entitások sem léteznek – ezt a feltevést a fikcionalisták is tartják. Ez azonban magában foglalja az implicit elköteleződést a fikciók mellett, és bár ezzel az LVF megalkotójának, Gideon

17 Egyesek szerint pedig egyenesen lehetetlen. Searle 2009, 63–66 említ egy példát, amely arra próbál rámutatni, hogy absztrakt kulturális entitások létezése nélkül nem tudunk megérteni mindent a világunkból. Képzeljünk el, hogy természettudományos kutatók egy csapata megpróbálja leírni egy futballmérkőzés menetét és megmagyarázni a jelenségeket. Az induktív megfigyelésekből származó adatgyűjtés után feltehetően bizonyos statisztikai törvényeket állapítanak meg, úgymint: „statisztikailag szabályos időközönként színes ruhába öltözött élőlények nagyjából egyenes vonalba tömörülnek [...], továbbá szintén egyenlő időközönként a periodikus tömörüléseket a csoport tagjainak szétválasztása követi”. A kutatók leírásaiból hiányoznának a konstitutív szabályokra alapozott fogalmak: a sorfal, a gól, a játék, a piros lap, a les és ehhez hasonlók. A jelenséget nem vagyunk képesek focimeccsként leírni és megérteni, ha nem feltételezzük az intézményi valóság létezését, és a beágyazott kulturális tárgyakat, például a játékokat. A témáról bővebben lásd Searle 1995, 2010.

18 Nolan 1997, 269–273.

Rosennek nincs problémája,¹⁹ az elköteleződés Nolan szerint egyáltalán nem veszélytelen a fikcionalista vállalkozásra nézve.

Fogalmazzuk meg a kérdést: mik azok a fikciók? Pontosabban: milyen metafizikai kategóriába helyezhetjük őket? Két plauzibilis opciónk lehet: a fikciókat platonikus tárgyakkal vagy absztrakt artefaktumoknak tekinthetjük. Nolan szerint a lehetséges világokkal kapcsolatos belső okaink vannak arra, hogy a fikcionalista a fikcióját platonikus létezőnek tekintse, amely proposíciók halmazából áll.²⁰ Átmenetileg ezért tegyük fel, hogy a fikciók platonikus természetűek, valószínűleg proposíciók halmazai.

Ha azonban a fikcionalisták úgy tartják, hogy fikciójuk nem más, mint egy speciális proposícióhalmaz, a határ a proposícióersatzizmus és a LVF között elmosódik. Az erősebb konklúzió szerint a LVF valójában álcázott ersatzrealizmus, tehát a két elmélet közt nincs szubsztantív különbség²¹ – ám nem szükséges ilyen messzire mennünk.

Elismerve azt, hogy a LVF és a proposícióersatzizmus között vannak lényeges technikai különbségek, azt nehezen tagadhatjuk a fentiek fényében, hogy a fikcionalisták nem érik el céljukat, amennyiben az ontológiai takarékoság a következő: a téves ontológiai takarékoság egyik esete elfogadni egy entitástípust (platonikus proposíciók halmazait), de tagadni más, ugyanabba a kategóriába eső és hasonló releváns tulajdonsággal bíró entitásokét (platonikus proposíciók maximális és konzisztens halmazait). A gyengébb konklúzió alapján ugyan két jól elkülönülő elmületről van szó, ám mivel ontológiai szempontból mindkettő ugyanazokkal az elköteleződésekkel jár és a fikcionalizmus bonyolultabb elmélet az ersatzrealizmusnál, ezért az utóbbit kell előnyben részesítenünk. Vegyük észre, hogy az érv második felében az Ockham-borotva egy másik, elméletekre vonatkozó változatát használtuk: ha adott két elmélet, és mindkettő a magyarázandó jelenségek ugyanazon körét képes lefedni ugyanazokkal az ontológiai elköteleződésekkel, akkor válasszuk az egyszerűbb elméletet. Nevezzük ezt teoretikus Ockham-borotvának.

Nolan eredeti érvének körvonalazása után térjünk rá annak módosított változatára a HLVF szemszögéből. Jó indokunk lehet annak elfogadására, hogy léteznek absztrakt artefaktumok.²² Plauzibilis feltételezés az is, hogy ha elfogadtuk az absztrakt artefaktumok létezését, akkor a fikciókat, így a fikcionalisták fikcióját is ebbe a kategóriába soroljuk. A HLVF-ben is ekképpen járunk el.²³

19 Rosen 1990, 338 (idézi Tuboly 2012, 80): „[A]z absztrakt entitások iránti elköteleződés közel sem olyan súlyos, mint a realisták elköteleződése a lehetséges világok létezése mellett. [...] A legtöbbünk eleve hisz a történetekben, elméletekben és a többiben [...]”

20 Nolan 1997, 264–266.

21 Erre az ellenvetésre Woodward 2011 válaszol.

22 Az erre vonatkozó érveket lásd Zvolenszky Zsófia cikksorozatában: Zvolenszky 2014, 2015, 2016.

23 Lásd Dombrovski 2017a, 99–104.

Nolan LVF-al szembeni érvéhez hasonló gondolatmenetet konstruálhatunk a HLVF kapcsán, csak cseréljük ki a platonizmust az absztrakt artefaktualizmusra. Első lépésben, azok, akik azt gondolják, hogy léteznek absztrakt artefaktumok – tehát nem kételkednek benne, hogy létezik például a házasság intézménye, vagy egy játék, amelyet sakknak nevezünk – minden gond nélkül elfogadhatják, hogy léteznek olyan lehetséges világok is, amelyek a HLVF-ben vannak definiálva. Érvelni ez ellen a téves ontológiai takarékoság esete lenne, ahogy arról a 2.1-es szakaszban szó volt. Ám míg ez a konklúzió az LVF ellenében erősnek mondható, hiszen az elmélet lényegét, az ontológiai takarékoságot ásta alá azzal, hogy az LVF valójában nem képes takarékoságot nyújtani, addig a realista HLVF szemszögéből inkább pozitív kicsengésű: plauzibilis úgy eljárnunk, hogy absztrakt artefaktumoknak tekintjük a lehetséges világokat, pláne, ha számba vesszük, hogy a fikciók tulajdonképpen a *par excellence* esetei e kategóriának.

Ám ezzel együtt az érv egyik negatív következménye is visszatér amint a teoretikus Ockham-borotvával folytatjuk az érvet. A takarékoság tekintetében a HLVF nincs rosszabb, de jobb helyzetben sem, mint a hagyományos LVF. Kétségtelen azonban, hogy az ersatzrealizmus nagyságrendekkel egyszerűbb a HLVF elméleténél, és emiatt Nolan eredeti érve alapján arra juthatunk, hogy továbbra is az ersatzrealizmus a befutó.

3. Analógiás érvek a HLVF mellett²⁴

Az előző rész tehát nem szolgált egyértelműen pozitív hozadékkal. Nolan ellenvetését megvizsgálva arra juthatunk, hogy annak két része van. Az érv első része szerint a LVF képviselői úgy akarnak takarékoskodni a létezőkkel kapcsolatban, hogy valójában előfeltevésként már elfogadták azt, hogy létezik a kérdéses entitástípus. A téves takarékoság ezen válfaja alól mentesül a HLVF, tehát előnyben van a LVF-fel szemben. Azonban Nolan érve tartalmaz egy másik elemet is, a teoretikus Ockham-borotvát. A fikcionalizmus minden válfaja óhatatlanul bonyolultabb elmélet, mint az ersatzrealizmus.

Ebben a részben ezért egy további, analógián alapuló érvet vázolok a HLVF mellett, egy gyenge (3.1) és egy erős (3.2) változatban.

²⁴ Ez az analógia a fikcionális diskurzus elemzése és a lehetséges világok fikciója között korábban alapja volt „A fiktív karakterektől a lehetséges világokig” című OTDK dolgozatomnak. Az akkor még inkább az intuíciókat erősítő analógia itt érvek formájában tér vissza.

3.1 Az analógiás érv gyenge változata

Korábbi tanulmányomban nyelvfilozófiai előfeltevések halmazát mutattam be mint vizsgálódási kiindulópontot.²⁵ Ezek közül kettőre itt is szükségünk lesz. A neo-russelliánus propozícióelmélet szerint ahhoz, hogy egy állítás rendelkezzen jelentéssel, szükséges feltétel, hogy kifejezzen egy propozíciót. A propozíciók strukturált entitások, amelyek különböző természetű entitásokat tartalmazhatnak. Feltételezzük azt, hogy nem léteznek hiányos propozíciók. A direktreferencia-elmélet szerint pedig a tulajdonnevek kizárólagos hozzájárulása az adott propozícióhoz, amelyben a tulajdonnév szerepel, a jelölete.

Ezek együttesen maguk után vonják azt, hogy nem léteznek jelölet nélküli, úgynevezett üres nevek, minden tulajdonnév referál, máskülönben az azt tartalmazó mondat jelentésnélküli lenne.²⁶ Ez igaz nemcsak a hétköznapi, tárgyfikcionális állításokra (például: „Emma Woodhouse Hartfielden lakik”), de az úgynevezett metafikcionális állításokra is (például: „Az *Emma* fikciója szerint Emma Woodhouse Hartfielden lakik”). Ahhoz, hogy az ilyen és ehhez hasonló mondatok referálhassanak, jelöletpótlékok felvételére van szükség az ontológiában, amelyeket absztrakt artefaktumoknak tartunk.

A fikciókat és a fiktív karaktereket tehát ezen előfeltevések mellett célszerű létező entitásoknak tartanunk. Térjünk vissza most a lehetségesvilág-fikcionalizmusra. Az álláspont képviselői szerint a lehetséges világok elmélete pusztán fikció, a bennük szereplő lehetséges világok pedig fiktív entitások. Ennek ellenére – vagy éppen pont ezért – a fikcionalisták azt is gondolják, hogy a lehetséges világok nem léteznek.

Azok, akik osztják a fenti nyelvfilozófiai előfeltevéseket és emellett fikcionalisták, hibát követnek el. Ennek az az oka, hogy egyrészt elfogadják azt, hogy léteznek fikciók, mint például az *Emma* fikciója, és a bennük szereplő fiktív entitások, mint amilyen Emma Woodhouse. Továbbá elfogadják azt is, hogy a lehetségesvilág-beszédmód egy fikció, és bár arról hallgatnak, hogy mik a lehetséges világok, mivel azok a fikcióban szerepelnek, definíció szerint fiktív entitásoknak számítanak. Mégis, az előbbi fiktív entitást létezőnek tartják, az utóbbit viszont nem. Emiatt azonban a lehetségesvilág-fikcionalisták eljárása *ad hoc* jellegű, és indokra van szükség ahhoz, hogy miért speciálisak a lehetséges világok, ha ugyanabba a kategóriába tartoznak, mint a fiktív karakterek.

Egészen addig, amíg a lehetségesvilág-fikcionalista nem szolgáltat ilyen érvet, jó okunk van arra, hogy elméletét realistának tekintsük, és elfogadjuk, hogy léteznek lehetséges világok.

25 Dombrovski, 2017b.

26 Dombrovski, 2017b.

3.2 Az analógiás érv erős változata

Az analógia erős változata egy szemantikai jellegű érv, amely, ha működik, akkor szükségszerűvé teszi²⁷ a lehetséges világok létezését az elfogadott nyelvfilozófiai előfeltevések mellett. Ehhez azonban el kell fogadnunk további két premisszát:

(P1) A „lehetséges világ” kifejezés természeti fajtánév.

(P2) A természeti fajtanevek közvetlenül referálnak.

Elismerem, hogy mindkét premissza erősen vitatható, ám területi korlátok miatt itt nincs módom érvelni mellettük. Nézzük meg ehelyett azt, hogy hogyan vezetnek el ezek a feltevések oda, hogy léteznek lehetséges világok.

Fentebb már láttuk, hogy azok a mondatok, amelyek üres neveket tartalmaznak, problémát fognak jelenteni a feltételezett nyelvfilozófiai keretben. Ennek oka az volt, hogy feltételeztük azt, hogy a tulajdonnevek közvetlenül referálnak, a proposíciók pedig nem lehetnek hiányosak. Vissza fog térni ugyanez a probléma (P1) és (P2) után minden olyan mondatnál, amelyek a „lehetséges világ” kifejezést tartalmazzák.

Ha azt akarjuk, hogy az ilyen jellegű mondatok rendelkezzenek szemantikai értékkel, akkor el kell fogadnunk, hogy léteznek lehetséges világok: akárcsak a tulajdonnevek esetében, a létező lehetséges világok szerepe az, hogy alkotóelemként szerepeljenek a proposíciókban.

Miért van ez? Tegyük fel, hogy ebben a nyelvfilozófiai keretben tagadjuk a lehetséges világok létezését, és vegyük a következő mondatot: „Van olyan lehetséges világ, amelyben az előttem lévő asztal piros.” A neo-russelliánus proposícióelmélet értelmében ahhoz, hogy egy állítás értelmes legyen, egy strukturált proposíciót kell kifejeznie. A direktreferencia-elmélet alapján a „lehetséges világ” terminus csak jelölétével járulhat hozzá a kifejezett proposícióhoz. Mivel ez a jelölés nem létezik, így a példamondat nem képes proposíciót kifejezni, ezért jelentés nélküli. Mégis, mindannyian megértjük azt, ezért valahol hiba van a feltevésekben. Állításom szerint akkor járunk legjobban, ha a neo-russelliánus proposícióelméletet és a direktreferencia-elméletet nem vetjük el, de elfogadjuk, hogy léteznek lehetséges világok. Ez feloldja az ellentmondást tapasztaltunk és az elméletünk közt.

27 „Szükségszerű” alatt itt most nem metafizikai, hanem logikai fogalmat értek: bizonyos premisszák elfogadása után nem juthatunk más konklúzióra. Ezek: (P1), (P2), a neo-russelliánus proposícióelmélet, a hiányos proposíciók létezésének tiltása, valamint a direktreferencia-elmélet. Azt gondolom, hogy akik ezeket együttesen elfogadják, de tagadják a lehetséges világok létezését, inkonzisztens elméletet kapnak. Ez az érv tehát csak azokat célozza, akik osztják ezeket a feltevéseket.

4. Sok hűhó semmiért?

Az eddigiek során amellettt érveltem, hogy célszerű elfogadnunk azt, hogy léteznek lehetséges világok, valamint amellettt is, hogy amennyiben elfogadjuk a lehetséges világokat, célszerű azokat absztrakt artefaktumoknak tekinteni. Emellettt pedig az egész elgondolás háttérében egy fikcionalista megközelítés húzódik, vagyis a lehetséges világok fiktív entitások, akárcsak a fiktív karakterek vagy fiktív helyek és így tovább.

Nem tagadom azt, hogy a realista elgondolások közt a HLVF nem tűnik letisztult, elegáns elméletnek. Az 1. részben arra is utaltam, hogy „hagyományos” metafizikai szemlélettel nehezen elérhető és megérthető álláspont. A klasszikus teoretikus előnyök – az elmélet egyszerűsége, ontológiai takarékoság – terén a HLVF nem teljesít túl jól. E téren az ersatzrealizmus egyszerűen jobb döntésnek tűnik. Ilyen hátrányok mellett joggal merülhet fel a kérdés, hogy miért vegyük fontolóra a HLVF mellettt elköteleződést?

Lényeges előnynek tartom, hogy a HLVF egyfajta „naiv empirista” megközelítésből kiindulva jobban igazolt elgondolás, mint a rivális realista elméletek. Az, hogy léteznek-e objektíve platonikus vagy konkrét lehetséges világok, nagyon nehezen támasztható alá a tapasztalat segítségével. Az viszont könnyebben igazolható, hogy léteznek nyelvészek, logikusok és filozófusok, akik *beszélnek, írnak, vitáznak* olyan dolgokról, mint például a lehetséges világok. Ezt a – vitatható, de plauzibilis – meglátást erős érvnek gondolom a HLVF mellettt.

Hogy miért, ahhoz érdemes ismét behelyezkedni a fikcionalista realizmus szemléletébe, tovább árnyalva az 1. részben leírtakat. Javaslatom lényeges pontja, hogy teoretikus eszközökként gondolok a lehetséges világokra. A lehetséges világok mint teoretikus eszközök segítenek a kutatóknak a hétköznapi modális állítások szemantikai elemzésében. Amikor filozófusok vitáznak a lehetséges világok létezéséről (realizmus-antirealizmus viták), akkor valójában arról vitáznak, hogy léteznek-e azok az entitások, amelyeket a „lehetséges világok” fogalma reprezentál – ezek tényellentétes szituációk. A realista fikcionalizmus ebben a kérdésben agnosztikus, és a hangsúly nem a reprezentált entításokra, hanem magukra a reprezentációkra, a „lehetséges világ” fogalmára helyeződik, vagy még inkább a megfigyelhető társadalmi gyakorlatokra, vitákra, cikkekre, előadásokra. Ezekben a gyakorlatokban érhetjük tetten a lehetséges világokat, mint fiktív, de létező entításokat.

Ellenvetésként merülhet fel, hogy az eddig elhangzottak semmitmondóak: azt soha nem tagadta senki, hogy állításokat teszünk lehetséges világokról – a valódi kérdés az volt, hogy igazak-e ezek az állítások? Bizonyos értelemben a HLVF valóban triviális megfigyelésekre épül és írja le azokat, következett belőlük. Ami miatt mégis jelentősnek gondolom, az az, hogy rámutat: a nyilvánvalónak is ontológiai következményei vannak.

Bibliográfia

- Adams, Robert M. 1974. „Theories of Actuality.” *Nous* 8/3: 211–231.
- Bács Gábor. 2015. „Occam szakállja.” In *Realizmus, magyarázat, megértés*, szerk. Márton Miklós – Molnár Gábor – Tőzsér János, 49–54. Budapest: L'Harmattan.
- Dombrovski Áron. 2017a. „A lehetségesvilág-fikcionalizmus új elmélete.” *Elpis* 10/1: 97–107.
- Dombrovski Áron. 2017b. „Az üres nevektől a fiktív karakterekig.” (kézirat)
- Dombrovski Áron. 2018. „A fiktív karakterektől a lehetséges világokig.” *Esti Kérdések Konferenciakötet*. (megjelenés alatt)
- Lewis, David. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Basil Blackwell.
- Nolan, Daniel. 1997. „Three Problems for 'Strong' Modal Fictionalism.” *Philosophical Studies* 87/3: 259–275.
- Rosen, Gideon. 1990. „Modal Fictionalism.” *Mind* 99: 327–354.
- Searle, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books.
- Searle, John. 2007. *Beszédaktusok*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Searle, John. 2010. *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomasson, Amie L. 1999. *Fiction and Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tőzsér János. 2009. *Metafizika*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Tuboly Ádám Tamás. 2012. „A lehetséges világok fikcionalista elméletének nehézségei.” *Elpis* 6/2: 83–97.
- Tuboly Ádám Tamás. 2018. *Advocatus Diaboli. Quine és a modális logika*. Budapest: L'Harmattan.
- Woodward, Richard. 2011. „Is Modal Fictionalism Artificial?” *Pacific Philosophical Quarterly* 92/4: 535–550.
- Zvolenszky Zsófia. 2014. „Artifactualism and Authorial Creation.” *Proceedings of the European Society for Aesthetics* 6/1: 457–469.
- Zvolenszky Zsófia. 2015. „An Argument for Authorial Creation.” *Organon F* 22/4: 461–487.
- Zvolenszky Zsófia. 2016. „Fictional Characters, Mythical Objects, and the Phenomenon of Inadvertent Creation.” *Res Philosophica* 93/2: 311–333.

SZKOPÉ

A szabad akarat kortárs libertariánus elméletei¹

1. Bevezetés²

A szabad akarat kortárs vitájában azt nevezik libertariánusnak, aki szerint (i) a szabad akarat és a fizikai determinizmus összeegyeztethetetlen egymással (inkompatibilizmus), ám (ii) az emberek mégis rendelkeznek szabad akarattal. E két állításból következik, hogy a libertariánus elkötelezett amellett is, hogy (iii) determinisztikus fizikai törvények nem vonatkoznak cselekedeteinkre, illetve döntéseinkre (vagy legalábbis nem mind-egyikre).³

A libertariánusok abban is egyetértenek, hogy a fizikai determinizmus⁴ miért zárja ki azt, hogy az emberek szabad akarattal rendelkezzenek. Szerintük valaki csak akkor rendelkezhet szabad akarattal, ha legalább egyes esetekben cselekedhetett volna másképpen, mint ahogy cselekedett.⁵ Viszont a másként cselekvés képességének a feltétele az, hogy (legalább némely) fizikai törvény indeterminisztikus legyen, mivel ha a törvények determinisztikusak, akkor minden egyes esetben mindenki csak egy cselekvés vég-

1 Köszönettel tartozom Huoranszki Ferencnek és Paár Tamásnak a cikkhez fűzött hasznos megjegyzéséikért.

2 Magyarul eddig nincs olyan könyv vagy tanulmány, ami átfogó jelleggel tárgyalná a kortárs libertariánus elméleteket. Huoranszki Ferenc 2001 nyolcadik fejezete foglalja össze a szabadakarat-irodalom legjelentősebb irányzatait és a hozzájuk kapcsolódó érveket. Ezen kívül Huoranszkitól (2013a) egy rövidebb összefoglaló írás is olvasható. Emellett magyarul két olyan könyv ajánlható, amely a libertariánus szabad akarat létezésével összefüggésben foglal állást. Mellette érvel Szombath 2009, ellene pedig E. Szabó 2012. Bernáth 2014 és a szerző Tözsér Jánossal írt közös tanulmánya (2016) azt próbálják megmutatni, hogy az ágens-okozás a legplauzibilisebb libertariánus elmélet. A meghatározó kortárs libertariánus szövegek közül egyedül Chisholm 1964/2004 jelent meg magyarul. A tanulmány elkészítéskor támaszkodtam Randolph Clarke és Justin Capes 2017-es enciklopédiacikkére.

3 Ezt az állítást kétféleképpen is lehet képviselni. Az egyik lehetséges ilyen álláspont szerint – ide sorolható például a karteziánus fizika álláspontja – nem minden fizikai folyamatra vonatkoznak a (determinisztikus) természeti törvények. A másik lehetséges álláspont szerint a szabad cselekedetekre és döntésekre igenis vonatkoznak természeti törvények, ám ezek indeterminisztikusak. Mivel a gyakorlatban – az általam ismert – kortárs libertariánusok mindegyike a releváns természeti törvények indeterminisztikussága mellett tör lándzsát, a továbbiakban az egyszerűség kedvéért úgy fogalmazok, mintha a libertariánusoknak mindenképpen emellett az indeterminisztikusság mellett kellene elköteleződniük. (Köszönöm Huoranszki Ferencnek, hogy felhívta a figyelmemet erre a problémára.)

4 A szabadakarat-irodalomban általában a következő determinizmusdefiniációt fogadják el. Az aktuális világ fizikailag akkor determinisztikus, ha valamely t időpont teljes fizikai állapotát teljesen és tökéletesen leíró pozícióból, valamint a fizikai törvények összességét teljesen és tökéletesen leíró pozícióból együttesen bármely t_n -edik időpontra vonatkozóan egyetlenegy olyan pozíció vezethető le, amely teljesen és tökéletesen leírja a világnak az adott t_n pillanatban fennálló állapotát.

5 Amikor a libertariánusok ezt állítják, a cselekvések tág fogalmát használják, ami azt jelenti, hogy (mentális) cselekvésként tekintenek a döntésekre is.

rehajtására lehet képes. Azokat az inkompatibilista érveket, melyek a másként cselekvés és a determinizmus összeegyeztethetlenségét próbálják kimutatni, konzekvenca argumentumnak nevezik.⁶

Még egy dologban konszenzus van a libertariánusok között. Mind úgy gondolják, hogy a szabad akarat szükséges feltétele a morális felelősségnek. Ez az egyetértés viszont egy kisebb tisztázatlansághoz vezet. A libertarianizmust ugyanis úgy szokás jellemezni mint egy, a *szabad akarattal* kapcsolatos markáns álláspontot. Ám a fenti egyetértésnek köszönhetően a libertarianizmus a gyakorlatban egyszersmind a *morális felelősséggel* kapcsolatos markáns álláspont is. A libertariánusok szerint nemcsak szabad, de morálisan felelős lények is vagyunk, és mindkét jellemzőnk összeegyeztethetetlen a determinizmussal. Amikor a libertariánusoknak amellet kell érvelniük, hogy miért tekintjük a szabad akarat feltételének a másképpen cselekvés képességét, akkor rendre arra mutatnak rá, hogy csak az így felfogott szabad akaratot tekinthetjük a morális felelősséghez szükséges kontroll⁷ elégséges feltételének.⁸ Ennél fogva – érvelnek – a szabad akarat általuk használt fogalma az, ami igazán számot tarthat filozófiai érdeklődésünkre.

2. A libertariánus elméletek problémái és változatai

A libertarianizmust minden logikailag lehetséges oldalról támadják. Számos kompatibilista úgy véli, hogy a libertariánusok félreértik, miben is áll szabad akarattal rendelkezni.⁹ A szabad akarathoz ugyanis szerintük nem szükséges az, hogy a cselekvő képes legyen másképpen cselekedni, mint ahogy cselekedett. (Őket gyakran egyutas kompatibilistáknak is nevezik, mivel szerintük nincs szükség alternatív cselekvési lehetőségekre a szabad akarathoz.¹⁰ Más kompatibilisták szerint a libertariánusok ugyan a szabad akarat helyes fogalmát veszik alapul, de tévednek abban, hogy az összeegyeztethetetlen volna a determinizmussal. (Őket kétutas kompatibilistáknak is nevezik, mert elfogadják, hogy a szabad akarathoz szükséges a másként cselekvés képes-

6 Ginet 1966; Ginet 1990; van Inwagen 1983; Speak 2011. Magyarul lásd: van Inwagen 1975/2004; Huoranszki 2004; Bács 2012; Bács 2013; Corsano 2013; Huoranszki 2013b. Az utolsó négy írás Huoranszki 2011-re reflektál.

7 A morális felelősségről szóló szakirodalomban általában a morális felelősség kontroll- és episztemikus feltételeit szokták megkülönböztetni. A kontroll-feltételek azok a feltételek, amelyek ha teljesülnek egy cselekvő és valamely esemény/állapot vonatkozásában, akkor a cselekvő tehet a szóban forgó esemény vagy állapot bekövetkezéséről, illetve fennállásáról. A morális felelősség episztemikus feltételei azok a feltételek, amelyeket ha teljesít a cselekvő valamely esemény/állapot vonatkozásában, akkor a cselekvő minden szükséges ismerettel vagy hittel rendelkezik ahhoz, hogy a szóban forgó eseményért/állapotért morálisan felelős legyen.

8 Van Inwagen 1983, 19–21; Kane 1996, 23–78; Kane 2007.

9 A kompatibilisták azok, akik szerint a szabad akarat összeegyeztethető a determinizmussal.

10 Mele 1995; McKenna 2012. Magyarul lásd: Frankfurt 1971/2013; Watson 1975/2013.

sege.)¹¹ A szigorú (*hard*) deterministák ezzel ellentétben éppen abban értenek egyet a libertariánusokkal, hogy a szabad akarat és a determinizmus összeegyeztethetetlen egymással, ám ők nem osztják a libertariánusok optimizmusát, és nem hisznek sem az indeterminisztikus természeti törvényekben, sem a szabad akaratban.¹² A szigorú (*hard*) inkompatibilisták álláspontja nagyon hasonló a szigorú deterministákééhoz.¹³ Ők sem hisznek a szabad akaratban, bár abban nem foglalnak határozottan állást, hogy vajon a természeti törvények determinisztikusak vagy indeterminisztikusak. De úgy vélik, hogy erre nincs is szükség, mert akár determinisztikusak, akár indeterminisztikusak a természeti törvények, a libertariánusok tévednek, a cselekvők nem rendelkeznek szabad akarral, mivel a szabad akarat egyik típusú természeti törvénnyel sem kompatibilis. Végül a szemi-kompatibilisták úgy vélik, hogy a libertariánusok a morális felelősség természetét értik félre, mivel szerintük a másként cselekvés képességét igénylő szabad akarat nem feltétele a morális felelősségnek.¹⁴

Az alábbiakban nem azt mutatom be, hogy a libertariánusok milyen érvekkel csatáznak a többi irányzat képviselői ellen. Ehelyett a libertarianizmus azon vonásaira és problémáira fogok összpontosítani, melyek megkülönböztetik a többi szabadakarat-elmélettől. A libertarianizmus szerint részben azért rendelkezünk szabad akarral, mert vannak olyan, a cselekvés szempontjából releváns fizikai törvények, melyek nem determinisztikusak.¹⁵ Ez az állítás három olyan problémát is felvet, melyet – szemben a többi irányzat képviselőivel – a libertariánusoknak meg kell oldaniuk ahhoz, hogy szabadakarat-felfogásuk elfogadható legyen:

- (1) Amennyiben a fizikai törvények indeterminisztikusak, akkor hogyan lehetséges az, hogy a döntések és cselekedetek a cselekvőn és nem a pusztán véletlen múlnak?
- (2) Ha a fizikai törvények indeterminisztikusak, akkor a különböző vágyaknak, hiteknek, gyakorlati érveknek, motivációknak (*reasons*)¹⁶ miféle szerepük van a döntések és a cselekvések kialakításában?

11 Lewis 1981; M. Smith 2003; Campbell 2005; Fara 2008; Huoranszki 2011; Vihvelin 2013.

12 Honderich 1988; Double 1990; Smilansky 2000.

13 Levy 2011; Pereboom 2001; Pereboom 2014a. Magyarul: Pereboom 1995/2013; Strawson 2008/2013.

14 Fischer 1994; Fischer 2007; Fischer – Ravizza 1998. Magyarul: Fischer & Ravizza 1998/2013; Fischer 2015, 17–149.

15 Emlékeztetőül: elvileg az az álláspont is nyitva áll a libertariánusok előtt, hogy azt mondja, némely cselekvésre nem vonatkoznak determinisztikus fizikai törvények (és indeterminisztikusak sem). De ez az álláspont a gyakorlatban – tudtommal – nem jelenik meg a kortárs libertarianizmusban (lásd a 2. lábjegyzetet).

16 Az angolszász szakirodalomban e kérdés egyszerűen úgy vetődik fel, hogy mi a különböző „*reason*”-ök szerepe a döntések és cselekvések kialakításában. Ám az angol „*reason*” kifejezés többértelműsége miatt nem adható vissza egyetlen szóval magyar nyelven, mindig a kontextust figyelembe véve kell fordítani. A libertariánus szabad akarat irodalmában a „*reason*” elsősorban „*internal reason*” értelemben használatos,

(3) Milyen alapon hiszi azt a libertáriánus, hogy a fizikai törvények indeterminisztikusak, sőt, az emberek valóban rendelkeznek szabad akarattal?

A libertáriánus elméleteket elsősorban aszerint szokták csoportosítani, hogy hogyan válaszolják meg az (1)-es kérdést. Az esemény-oksági libertáriánusok szerint a cselekvők tettei azért szabadok és nem véletlenszerűek, mert a cselekvők mentális állapotai és mentális eseményei megfelelően okozzák azokat. Az ágens-oksági libertáriánusok szerint viszont ez nem elég a szabad akarathoz. Ahhoz, hogy valóban a cselekvő határozza meg saját tetteit, arra van szükség, hogy a cselekvőket mint olyan szubsztanciákat vezessük be, amelyek redukálhatatlan oksági erejüket használva határozzák meg cselekvéseiket. A nem-oksági libertáriánusok szerint az ágens-okozás bevezetése sem oldja meg a problémát. Ehelyett szerintük már azt az előfeltevést is tagadni kellene, hogy a szabad cselekedeteknek van oka. A nem-oksági libertáriánusok szerint a szabad alapcselekvések a szabadság igazi forrásai. Alapcselekvéseken olyan cselekedeteket értünk, melyeket a cselekvő nem valamely másik cselekvés segítségével hoz létre. A nem-oksági libertáriánusok szerint a szabad alapcselekvéseket az ágensek nem oksági tevékenységgel hozzák létre, hanem egyszerűen végrehajtják őket. Így ezek az alapcselekvések önálló kategóriát jelentenek, más típusú cselekvésekre nem vezethetők vissza. A nem-oksági libertáriánusok szerint a szabad alapcselekvéseknek éppen úgy nincs okuk, mint a teljesen véletlenül bekövetkező eseményeknek. Ám mivel az előbbieket – az utóbbiakkal szemben – valamely ágens cselekedetének tekinthetők, ezért radikális különbség van a szabad alapcselekvések és a véletlen események között. A véletlen események csak a véletlenül múlnak, a szabad alapcselekvések viszont a cselekvés végrehajtóján, a cselekvőn.

Az (1)-es és a (2)-es kérdésre adott válaszok persze szorosan összefüggenek. Az esemény-oksági libertáriánusok szerint a két kérdésre adott válasz tulajdonképpen egybe

azaz belső indokokra utal. Általában a hiteket és a vágyakat, valamint olykor egyéb, motiváló erővel rendelkező mentális állapotokat értenek ez alatt (mint például késztetéseket). Ritkábban a „*reason*” kifejezés „*external reason*” értelemben szerepel: olyan tényekre, eseményekre, állapotokra utal, melyek nem a cselekvő valamely mentális állapotai, de gyakorlati érvelésben felhasználhatóak egy-egy döntés vagy cselekvés igazolására. Azaz ekkor a „*reason*” kifejezés a cselekvés (legtöbbször nem mentális) indokaira utal. Ez utóbbi esetben viszont a cselekvés olyan „*reason*”-jairól is szó lehet, melyeknek a cselekvő egyáltalán nincs is tudatában. Ám a szabad akarat irodalomban – legyen szó akár „*external*” akár „*internal reason*”-ökről – azok a „*reason*”-ök relevánsak, melyek ténylegesen rendelkeznek motivációs erővel a cselekvő döntésének vonatkozásában. Ezért a „*reason*” kifejezést a szabadakarat-irodalomban véleményem szerint érdemes a magyar „motiváció” kifejezéssel helyettesíteni, mivel mind mentális állapotaink, mind a külvilág tényei szolgálhatnak valamilyen értelemben döntéseink és tetteink motivációiként, és a szabadakarat-irodalomban majdnem kivétel nélkül annyiban érdekesek a „*reason*”-ök, amennyiben rendelkeznek valamiféle motiváló erővel. Ezért a továbbiakban, amikor ez nem vezet félrefordításhoz, ezt a fogalmat fogom használni. Az ettől való eltéréseket minden esetben jelzem. (Köszönöm Huoranszki Ferencnek, hogy felhívta a figyelmemet erre a fordítási problémára.)

is esik, mivel ha helyesen írjuk le az indokok és a cselekvések közti indeterminisztikus oksági viszonyt, akkor tulajdonképpen meg is válaszoltuk azt a kérdést, hogy miért nem véletlenszerűek a cselekvő tettei. Az ágens-oksági libertariánusok szerint viszont ezt a két kérdést érdemes külön kezelni, mivel a véletlenszerűség vagy a szerencse problémáját önmagában a motivációk oksági szerepe nem oldja meg, ehhez be kell vezetni az ágenst mint szubsztanciát. Csak ezután érdemes tisztázni, hogy az ágens hogyan támaszkodik motivációira, amikor ágens-okozás által meghatározza cselekedeteit. A nem-oksági libertariánusok pedig megoszlanak abban a kérdésben, hogy a motivációk szerepének tisztázása önmagában mennyiben oldja meg a véletlenszerűség kérdését. Egyes szerzők szerint elég megérteni azon teleologikus és racionális magyarázatok működését, melyek a cselekvés motivációjaként is szolgáló külső tényekre épülnek. Mások szerint szükség van kidolgozott metafizikára a véletlenszerűség problémájának megoldásához.

A libertarianizmus melletti bizonyítékok problémája – vagyis (3) – nem függ olyan szorosan össze a másik kettővel. Míg az első két nehézség megoldását az adott elmélet kidolgozása során meg kell adnia a libertariánusnak, addig a bizonyítékok kérdését csak azután van értelme fölvetni, hogy a libertariánus kidolgozta az elméletét arra vonatkozóan, hogy egyáltalán hogyan lehetséges *fogalmilag* indeterminált szabad cselekvés. De nagy általánosságban azt lehet mondani, hogy a libertariánusok háromféleképpen szokták igazolni a szabad akaratba vetett hitüket. Az első igazolástípus fenomenológiai. Eszerint azért hihetünk jó okkal a szabad akaratban, mert úgy tapasztaljuk meg magunkat egyes szám elsőszemélyű nézőpontból, mint akinek az akarata szabad. És egészen addig, míg nincs jó okunk kételkedni e tapasztalatban, addig jó okkal hisszük, hogy valóban szabadok is vagyunk.¹⁷ A második igazolás a morális felelősségre támaszkodik. Ez alapján azért hihetünk a szabad akaratban, mert az a morális felelősség szükséges feltétele. Mivel pedig jó okuk van hinni a morális felelősség létében, jó okkal hisszük, hogy szabadok vagyunk.¹⁸ A harmadik igazolási kísérlet szerint egy determinisztikus világban – vagy egy olyan világban, ahol a nem determinisztikus folyamatok csak a véletlenül múlnak – nemcsak a szabad cselekvés, de maga a (szándékolt) cselekvés is lehetetlen volna.¹⁹ Ezért mivel joggal hihetünk abban, hogy cselekvő lények vagyunk, joggal hihetünk abban is, hogy cselekvéseink se nem determináltak, se nem véletlenszerűek, hanem szabadok.²⁰

Bár ezeket az igazolási formákat számos kritika érte, a tanulmány kereteit meghaladná ezek bemutatása. Ehelyett a libertariánus elméletek központi állításait veszem sorra. Azaz azokat a válaszokat, melyek az indeterminisztikus kontroll lehetőségét feltételeit és a motivációk szerepét igyekeznek tisztázni.

17 Guillon 2014; Coffman 2016.

18 Van Inwagen 1983, 206–223; Coffman 2016.

19 Köszönöm Huoranszki Ferencnek, hogy felhívta a figyelmemet erre az érvelési stratégiára.

20 Steward 2012.

3. Az esemény-oksági libertarianizmus

Az esemény-oksági libertarianizmusok szerint a szabad akarat kulcsa nem új ontológiai entitások (például ágens-okozásra képes szubsztanciák) vagy a természettudományoké-tól eltérő magyarázati formák feltételezése. Hanem az, hogy a másként cselekvés képességéhez szükséges indeterminizmus olyan helyen legyen lokalizálható, ahol nem veszélyezteti a cselekvő motivációi és szabad tettei közti kapcsolatot. Ha ugyanis a cselekvő mentális eseményei vagy állapotai megfelelően indeterminisztikus módon okozzák a cselekedeteket, akkor a cselekvők egyrészt cselekedhettek volna másképpen, mint ahogy cselekedtek, másrészt együttal racionális kontrollt gyakoroltak tetteik felett.²¹

Az esemény-oksági libertariánus elméleteket két csoportba szokás osztani aszerint, hogy hová helyezik azt a pontot, ahol a szabad cselekvésekhez vezető oksági lánc több irányba is folytatódhat. A *megfontolás alapú elméletek (deliberative libertarianism)* szerint az indeterminizmus a döntést előkészítő folyamatokban található meg.²² Ám ezt a megközelítést a libertariánusok széles körben elutasítják, mivel úgy vélik, az ilyen elméletek nem tudnak válaszolni arra az égető kérdésre, hogy az indeterminizmus miért feltétele a szabadságnak. Ugyanis a döntést előkészítő folyamatok nem tudatosak (például az a folyamat, ami meghatározza, egyáltalán milyen praktikus megfontolások vetődjenek fel a cselekvő számára). E folyamatok akár determinisztikusak, akár nem, a cselekvő aligha gyakorol felettük közvetlen, jelentős kontrollt.

A *döntésközpontú elméletek (centered accounts)* szerint az indeterminisztikus oksági elem valahol a cselekvő motivációi (a legtöbb szerző szerint vágyak, valamint hitek) és a szabad cselekvési szándék létrejötte között található. Azaz ezen elméletek szerint a *döntés* vagy *választás* eseménye az, ami indeterminált. Más szavakkal, az esemény-oksági elméletek döntésközpontú változata szerint az akaratunk akkor szabad, ha a motivációk indeterminisztikusan okozzák valamelyik lehetséges cselekvés mellett szóló választásunkat, és így a cselekvésre irányuló szándékot.²³

E modellel szemben három sztenderd ellenvetés merült fel. Az első szerint, ha motivációink indeterminisztikusan okozzák, hogy hogyan döntünk, akkor végső soron csu-

21 Nozick 1981; van Inwagen 1983; Kane 1996; Kane 2007; Ekstrom 2000; Balaguer 2004; Mele 2006; Hodgson 2012; Franklin 2011a; Franklin 2011b.

22 Daniel Dennett és Alfred Mele azt javasolja, hogy a libertariánus állítsa azt, hogy az indokok feltérképezése az az indeterminisztikus folyamat, ami biztosítja a cselekvőnek a másként cselekvés képességét. Mele egészen pontosan azt állítja, hogy a libertariánusnak az egyes alternatívákhoz kapcsolódó hitek tudatos felidézését kellene indeterminisztikus folyamatnak tekintenie, hozzátevé, hogy ennek az indeterminizmusnak a mértéke folyamatosan csökken az életkor előrehaladtával. Laura Ekstrom ezzel szemben úgy véli, hogy a preferenciák kialakítása indeterminisztikus, mivel a jóra vonatkozó ítéletek azok, amelyek nem determináltak. Dennett 1978; Ekstrom 2000; Mele 2006, 105–136.

23 Nozick 1981; van Inwagen 1983; Kane 1996; Kane 2007; Ekstrom 2000; Balaguer 2004; Mele 2006; Hodgson 2012; Franklin 2011a; Franklin 2011b.

pán a véletlenül múlik az, hogy motivációink végül milyen döntéshez vezetnek. Ám ha csupán a vak szerencsén múlik az, hogy pontosan hogyan döntünk, akkor a döntés nem kontrollált, és ezért nem is szabad.²⁴

Ezen ellenvetésre az esemény-oksági libertariánusok kétféleképpen szoktak válaszolni. Az első stratégia kétségbe vonja azt, hogy az indeterminisztikus okozásból következne az okozat feletti kontroll hiánya. Hiszen, végső soron, továbbra is igaz az, hogy a motivációk mint okok okozták és hozták létre az okozatot, a döntést. Ergo továbbra is igaz az, hogy az okon múltott, hogy létrejön az okozat. Ha pedig az okon múltott, hogy létrejön az okozat, akkor az ok valamiképpen kontrollálta azt is, hogy létrejön-e az okozat.²⁵ Robert Kane kidolgozott egy másik választ, ami az akaratlagosság elemzésén alapul. Eszerint fel kell tételezni, hogy az indeterminisztikus választás során a cselekvő mindkét nyitott lehetőség megvalósulását akarja, mivel mindkettő megvalósulására vágyakozik és mindkét lehetőség megvalósítását lehetségesnek hiszi. Kane szerint, ha valaki akarja, hogy valami megvalósuljon, és ez az akarat okozza a lehetőség megvalósulását, akkor a cselekvő felelős lesz érte. Például, ha egy orgyilkos szándékosan lelövi az elnököt, az orgyilkos akkor is felelős az elnök haláláért, ha a golyó útja nem volt determinálva. Ehhez hasonlóan a cselekvők az indeterminisztikus döntések kimeneteléért is felelősek, amennyiben a megvalósult választás akaratlagos volt.²⁶

Ám még ha valaki valamelyik okfejtést el is fogadja, az továbbra is kérdés, hogy a kínált indeterminisztikus kontroll erősebb-e annál, mint ami egy determinisztikus világban megvalósulhat események között. Ezért e válaszokat ki kell egészíteni egy olyan kontrollelemzéssel, amiből kiderül, hogy az indeterminizmus miért növeli a cselekvő kontrollját döntései felett ahhoz képest, amivel akkor rendelkezne, ha a motivációk determinálnák a döntés végkimenetelét.²⁷

A második ellenvetés azt veti az esemény-oksági libertariánus szemére, hogy az általa leírt szabad akarat lehetősége végső soron azon nyugszik, hogy feltételezi, a motivációk olykor irracionális cselekedeteket is okozhatnak. Daniel Dennett egyik példája szerint, ha neki felajánlanának 1000 dollárt egy ember megkínzásáért cserébe, akkor ő képtelen lenne elfogadni a pénzt. A libertariánusok választás előtt állnak. Állíthatják azt, hogy ebben az esetben Dennett nem szabad és nem felelős. De amellett is letehetik a voksukat, hogy Dennett mégiscsak szabad és felelős, mert a jelleme, hitei és vágyai indeterminisztikusan és irracionális módon okozhatták volna azt is, hogy elfogadja a pénzt.²⁸

24 Van Inwagen 1983, 106–152; van Inwagen 2000; Haji 1999; Haji 2001; Mele 2005; Mele 2013; Levy 2011, 41–63; Franklin 2011b; Franklin 2012; Shabo 2011; Shabo 2014.

25 Balaguer 2004; Franklin 2011b, 209–215.

26 Kane 1996, 105–144; Kane 2007, 13–33.

27 Két kísérlet e probléma megoldására: Kane 1996, 60–78; Franklin 2011a.

28 Dennett 1984.

Az esemény-oksági libertáriánusok közül sokan erre a kihívásra úgy válaszoltak, hogy elismerték, vannak olyan választások, melyek során valójában nincs két alternatívája a cselekvőnek. A fenti példában a hitek és a vágyak együttesen determinálják, hogyan fog választani a cselekvő. Ám mégis szabadnak tekinthető a választás, amennyiben a cselekvést determináló vágyak és hitek végső soron olyan döntésekből származnak, amelyek nem voltak determinálva a vágyak és hitek által.²⁹

Ha az esemény-oksági libertáriánus ezt az utat választja, akkor az azt jelenti, hogy különbséget tesz közvetetten és közvetlenül szabad döntések között. Csak az utóbbi döntések esetében vannak jelen valós alternatívák és a szó legszorosabb értelmében csak ezeket tekinthetjük szabad döntéseknek. E megszorítás miatt ezt a fajta libertarianizmust *korlátozó (restrictivist)* libertarianizmusnak is nevezik. Az elnevezés találó, hiszen csak azokat a döntéseket tekintik a saját jogukon szabadnak, ahol a cselekvőnek egynél több alternatíva mellett vannak közel egyforma erősségű motivációi. Általában rivális értékekhez kötődő cselekvések közti döntések jönnek számításba, mert ezekben a szituációkban az egyes alternatívák melletti motivációkat többféleképpen is lehet racionálisan rangsorolni. Ezeket a döntéseket *jellemalakító* döntéseknek is nevezik, mivel afféle mellékhatásként az ilyen döntések növelik a valószínűségét annak, hogy a cselekvő később is ugyanúgy fog dönteni hasonló helyzetben.³⁰ Végső soron ezek a jellemalakító döntések alapozzák meg a közvetetten szabad döntések szabadságát.

Ugyanakkor a *korlátozó* libertarianizmusnak komoly ára van. Míg a hagyományos, megengedő libertarianizmus szerint az összes racionális döntésünk közvetlenül szabad, addig a restriktívizmus szerint a legtöbb racionális döntésünk csak közvetetten szabad. Azaz csak akkor, ha megfelelő viszonyban van a korábbi, közvetlenül szabad jellemalakító döntésekkel. De honnan tudhatjuk, hogy egy előzetesen determinált döntés motivációi korábbi szabad döntésekből erednek? Úgy látszik, hogy ez a korlátozás egyfajta szkepticizmushoz kell hogy vezessen a racionális döntések megítélését illetően.³¹ Az igazi kérdés az, hogy pontosan milyen természetű ez a szkepticizmus, milyen következményei vannak, és hogy megéri-e elfogadni ezzel együtt is a korlátozó libertarianizmust.³²

Az esemény-okozással szemben felhozott harmadik megszokott ellenvetés szerint az esemény-oksági libertarianizmusban a cselekvő eltűnik (*disappearing agent objection*).³³ Egyedül a cselekvő mentális állapotai befolyásolják a döntés kimenetelét, de azok sem határozzák meg, hogy melyik nyitott alternatíva valósul meg. Ám ahhoz, hogy az adott döntés valóban a cselekvő döntése legyen, arra lenne szükség, hogy a cselekvő határozza meg, mi lesz a döntés kimenetele. Mivel az esemény-oksági libertarianizmus

29 Van Inwagen 1989; Balaguer 2004; Kane 1996, 124–151; Kane 2007: 14–41.

30 Kane 1996; Kane 2007.

31 Rosen 2004; Sehon 2013.

32 Bernáth – Paár 2017.

33 Griffith 2010; Pereboom 2004; Pereboom 2007, 101–110; Pereboom 2014b.

döntésközpontú változata szerint semmi sem határozza meg, hogy mi lesz a döntés kimenetele, ezért a cselekvő nem tölti be azt a szerepet, ami ahhoz kellene, hogy a döntés valóban a cselekvőé legyen.

Kane erre a kihívásra ugyanúgy válaszol, mint a kontrollproblémára. A közvetlenül szabad jellemalakító döntéseknél a cselekvő mindkét lehetséges cselekvést és döntési kimenetelt egyszerre akarja (a motivációk különböző halmazaira támaszkodva), ezért bármelyik alternatíva is valósul meg, joggal mondhatjuk, hogy a cselekvő akarata befolyásolta az eseményeket.³⁴ Ha pedig a cselekvő akarata befolyásolta az eseményeket, hogyan is mondhatnánk, hogy a cselekvő eltűnt? Christopher Evan Franklin egy másik megoldást kínál. Eszerint az egyes alternatívák mellett szóló hitek és vágyak mellett egy további vágy is indeterminisztikus szerepet kap a döntésben. Nevezetesen, hogy a cselekvő szeretné a lehető legjobban megindokolható cselekvést választani.³⁵ Mivel ez a vágy is nélkülözhetetlen a racionális döntési folyamathoz, ezért – így Franklin – világos, hogy a cselekvő mint cselekvő mivel járul hozzá a döntéshez amellest, hogy a cselekvést az egyes alternatívák mellett szóló motivációi okozzák. Mások szerint az ellenvetés egyszerűen nem veszi figyelembe, hogy az esemény-oksági libertariánus *redukálta* a személyt mentális állapotaira és eseményeire.³⁶ Viszont, ha ez a redukció sikeres – és maga az érv nem mutatja be, hogy ne volna sikeres –, akkor miért ne lehetne azt mondani, hogy az ágens okozza és hozza létre a döntés kimenetelét?

Jól látható, hogy az ellenvetések hatására az esemény-oksági libertarianizmus döntésközpontú változata határozottabb kontúrokat nyert, de ezzel együtt világossá vált, hogy milyen áldozatokat kell hozni elfogadása érdekében. A harmadik ellenvetésre adott válaszok alapján úgy látszik, a libertariánusnak vagy el kell fogadnia a cselekvő redukcióját a cselekvési alternatívákkal kapcsolatos hiteire és vágyaira, vagy azt kell állítania, hogy a cselekvő első ránézésre különös pszichológiai állapotokon keresztül vesz részt a szabad döntésekben. Például azon keresztül, hogy mindkét cselekvés megvalósulását egyszerre akarja, vagy azon keresztül, hogy a cselekvő folyton vágyakozik arra, hogy a lehető legjobban megindokolható cselekvést hajtsa végre. Még ha el is fogadjuk, hogy a cselekvő rendelkezik ilyen pszichológiai állapotokkal, továbbra is kérdéses, hogy vajon joggal mondhatjuk-e, hogy e pszichológiai állapotok befolyása által maga a cselekvő befolyásolta a döntések kimenetelét. Emellett úgy tűnik, a döntésközpontú elméleteknek érdemes elköteleződni a korlátozó libertarianizmus mellett, és számolnia az ezzel járó szkeptikus aggályokkal. Továbbá szolgálnia kell egy olyan kontrollelemzéssel, ami magyarázza, hogy az indeterminisztikus oksági viszony a motivációk és a választás között miért nem csökkenti, hanem növeli a cselekvő kontrollját döntési felett ahhoz

34 Kane 1996, 105–144; Kane 2007, 13–33.

35 Franklin 2014; Velleman 1992.

36 Clarke 2017.

képest, mintha a cselekvő motivációi determinálnák a döntés kimenetelét – ami nem egyszerű feladat.

Mivel a megfontolás alapú elméletek nem tűnnek igazán kecsegtetőnek, ezért azok, akik elégedetlenek az esemény-oksági libertarianizmus döntésközpontú változatával, az egész elméletet el szokták vetni. Ők, ha ki akarnak tartani a libertarianizmus mellett, két másik szabadakarat-elmélet közül választhatnak: az ágens-oksági libertarianizmus és a nem-oksági libertarianizmus közül. Az ágens-okozást bevezető libertarianizmus kevésbé radikálisan szakít az eseménylibertarianizmussal, ezért most erre az elmélettípusra térek rá.

4. Az ágens-oksági libertarianizmus

Az ágens-oksági libertarianások egyetértenek abban az esemény-oksági libertariánusokkal, hogy a szabad akarat megértésének kulcsa az elhatározások *oksági* előzményeinek helyes felfogása. De az ágens-oksági libertarianizmus szerint mind a véletlen, mind az eltűnő cselekvő problémáját azzal kell orvosolni, hogy bevezetjük a cselekvőt mint olyan szubsztanciát, amely redukálhatatlan ágens-oksági erejét használva képes meghatározni, melyik lehetséges cselekvést hajtja végre.³⁷

Mindenekelőtt látni kell, hogy az ágens-oksági libertarianizmus nem csupán annyit állít, hogy az ágens egy oksági erővel rendelkező szubsztancia. Azaz nem csupán azt állítja, hogy a cselekvő egy olyan entitás, ami rendelkezik tulajdonságokkal (köztük oksági erőkkel is) és képes megtartani (numerikus) önazonosságát akkor is, ha egyes tulajdonságai megváltoznak. Hanem amellet is elköteleződik, hogy ez a szubsztancia képes gyakorolni egy olyan oksági erőt, amely nem valamilyen diszpozicionális vagy kategoriális tulajdonságára vezethető vissza, hanem ami a szubsztanciához mint szubsztanciához tartozik hozzá.³⁸ A cselekvő pedig ezt az oksági erőt használja akkor, amikor meghatározza, melyik lehetséges cselekvés mellett dönt. Következésképpen a szabad döntéseket és cselekvéseket nem (vagy nem csak) mentális állapotok és események okozzák, hanem a szubsztancia maga.

Vannak, akik amellet érvelnek, hogy az ágens-okozás szubsztanciához kötött fogalma inkoherens és haszontalan. Az ortodox nézet szerint az oksági viszony csakis *események* között állhat fenn. Ha egy autó kidönt egy fát, akkor a fa kidőlésének nem az autó az oka mindenféle tulajdonságától függetlenül, hanem az, hogy az autó nagy sebességgel nekiment a fának a fa kidőlését megelőző pillanatban. Az autó mint szubsztancia önma-

37 Chisholm 1976, 53–88; Taylor 1966; Taylor 1992, 35–53; Clarke 2003; O'Connor 2000; O'Connor 2005; O'Connor 2011; Rowe 2006; Griffith 2007; Griffith 2010; Mawson 2011, 143–168; Steward 2012. Magyarul: Chisholm 1964/2004.

38 O'Connor 2011, 311–313.

gában sem azt nem magyarázza, miért dőlt ki a fa, miért éppen úgy dőlt el, ahogy, de még azt sem, hogy miért abban a pillanatban dőlt el, amelyikben.³⁹

Ehhez szorosan kapcsolódó ellenvetés szerint, még ha valamiféle metafizikai értelmet sikerülne is adni az ágens-okozás fogalmának, annak sem volna semmiféle magyarázati haszna.⁴⁰ Hiszen az ágens-okozás fogalmára elsősorban azért volna szükség, hogy a cselekvéseket (vagy azoknak egy részét) valahogyan magyarázzuk. Ám az ágens-okozás fogalma a cselekvések *racionális magyarázatában* semmit sem segíthet. Ha az a kérdés, hogy *miért* választotta valaki egy adott pillanatban a pihenést a munka helyett, akkor semmit sem magyaráz az, ha megjegyezzük, hogy az illető ágens-okozás által hozta létre a pihenés mellett szóló döntést.⁴¹ A valódi magyarázat erre a kérdésre valamiféle motivációval lesz kapcsolatos. Például azzal, hogy az illető fáradt volt, és arra vágyott, hogy kipihenje magát.

Az ágens-oksági libertariánusok kétféleképpen válaszoltak erre a két, szorosan összefüggő kihívásra. Az első stratégia abban állt, hogy az ágens-oksági libertariánus *tagadta*, hogy a cselekvések racionális, motivációkra támaszkodó magyarázata *oksági* magyarázat lenne.⁴² Ezért – lévén nincs más jelölt – a cselekvések oksági magyarázatával csak a cselekvőnek mint szubsztanciának ágens-oksági tevékenysége szolgálhat.

Ezt a választ azonban a kortárs ágens-oksági libertariánusok elutasítják. Ez az elmélet természetes fejlődésének tudható be. Idővel világossá vált, hogy az ágens-okozás bevezetését elsősorban az indokolja, hogy biztosítva legyen a szabad és felelős cselekvések (vagy esetleg az általában vett cselekvések) kontroll és származási feltételei. Azaz az ágens-okság bevezetése mellett szóló legerősebb érvek azt állították, az ágens-okozásra azért van szükség, mert csak az ilyen okozás képes elegendő kontrollt biztosítani a cselekedetek felett, sőt, ilyen oksági tevékenység nélkül nem is lehet cselekvéseket létrehozni. De a kontroll és származási feltételek biztosításához alighanem csak akkor éri meg egy elég különleges, nem redukálható, a szubsztanciához mint szubsztanciához köthető *oksági* erőt feltételezni, amennyiben elfogadjuk, hogy mindig speciális oksági viszonyok teszik lehetővé a kellőképpen kontrollált cselekvést, sőt általában a cselekvést mint cselekvést. Mivel általánosan elfogadott az a nézet, hogy azok a mentális állapotok, amelyek közvetve vagy közvetlenül motiváló erővel rendelkeznek (mint például a vágyak és a hitek), nélkülözhetetlenek a cselekvések racionális kontrolljához, ezért az ágens-libertariánusok

39 Broad 1952; Ginet 1990, 7–14.

40 Davidson 1971, 15

41 Pink 2017, 252–264.

42 Taylor 1966; Taylor 1992. Fontos azonban látni, hogy ezek az elméletek csak az indokok oksági befolyását tagadják, az ágens oksági természetű tevékenységét nem. Ezért ezek az elméletek, még ha sok ponton rokonságot is mutatnak a nem-oksági elméletekkel, mégiscsak az ágens-oksági elméletek közé sorolandóak.

egyre inkább úgy látták, hogy implauzibilis volna tagadni a motivációk oksági szerepét a racionális cselekvések kialakítását illetően.

Ennek megfelelően a legújabb ágens-oksági libertáriánus elméletek szerint a motivációkat érdemes valamilyen értelemben a cselekvés okainak tekinteni.⁴³ Viszont az ágens-oksági libertáriánusoknak azt mindenképpen tagadniuk kell, hogy a cselekvő motivációi a szabad tettek *elégséges* okai volnának. Az egyes motivációk *legfeljebb* azt határozzák meg, melyek a szabad döntés előtt megnyíló alternatívák, mikor választ a cselekvő ezen alternatívák közül, és azt, hogy mekkora az előzetes valószínűsége az egyes cselekvési lehetőségeknek. Viszont az ágenshez mint szubsztanciához tartozó oksági erő használata ad arra magyarázatot, hogy miért éppen az a cselekvési lehetőség vált valóssá, amelyik, s nem egy másik lehetőség.

Timothy O'Connor és Randolph Clarke dolgozta ki legrészletesebben, hogy az ágens-okozás híveinek miként kellene a motivációkra mint a cselekvés okaira tekinteniük.⁴⁴ O'Connor mérsékeltebb felfogása szerint a motivációk a szubsztancia diszpozicionális struktúráját alakítva azt befolyásolják, hogy milyen cselekvéseket okozhat a szubsztancia, illetve, hogy mekkora valószínűséggel fogja okozni egyik vagy másik lehetőség megvalósulását. Ám, hogy pontosan milyen döntés és cselekvés születik meg, azt a cselekvő motivációi közvetlenül nem magyarázzák. A szabad döntések olyan komplex események ebben az elméletben, amelyek három összetevőből állnak. Egyrészt az ágensből, az ágens oksági tevékenységéből, valamint az okozott szándékból. Az ágens-okozással okozott szándék valamilyen cselekvés végrehajtására irányul valamilyen *célből*, amely cél a cselekvő valamely motivációjának tartalmát veszi alapul. Például ha valaki azért akar kávé inni, hogy ébren maradjon, akkor a cselekvés célja itt egy olyan vágyból származik, ami arra irányul, hogy a cselekvő ébren maradjon. A cselekvő motivációi nem közvetlen okai a szándéknak, hanem csak egy szükséges komponensét szolgáltatják a szándék kialakításának.

Ezzel szemben Clarke azt javasolja, hogy a cselekvő motivációit tekintsük a racionálisan magyarázható szabad döntések közvetlen okainak, hozzáátéve, hogy a szabad cselekvéseket az ágens mint szubsztancia okozza úgy, hogy oksági tevékenysége mindig összhangban van valamely motivációjának oksági tevékenységével. Hogyan nem eredményez ez túldeterminációt? Úgy, hogy Clarke szerint fel kell tenni egy olyan *természeti törvényt* létezését, amely szerint a szabad cselekedetek esetében csak akkor tudnak a cselekvő motivációi cselekvést létrehozni, ha a cselekvő velük összhangban használja oksági erejét; és fordítva: az ágens-okozásra képes cselekvő csak akkor tud valamilyen cselekvést okozni, ha rendelkezik elégséges motivációval a cselekvés végrehajtására.

43 Akár mint azok egyik oksági feltételét (O'Connor 1995), akár mint a cselekvés kialakítását nagymértékben befolyásoló tényezőket (O'Connor 2000; O'Connor 2005; Clarke 2003).

44 O'Connor 2000, 85–107; Clarke 2003, 133–150.

Végeredményben mind a motivációkra, mind az ágens redukálhatatlan oksági erejére szükség van ahhoz, hogy a szóban forgó cselekvés létrejöhön. Emellett megfigyelhető egyfajta funkcionális szereposztás is a szubsztancia és motiváció között. Bár az ágens oksági tevékenysége biztosítja a cselekvő afeletti kontrollját, melyik rivális motiváció által sugallt cselekvés jön létre, a cselekvő motivációi szabják meg, a cselekvő mely cselekvési lehetőségeket teheti megfontolás tárgyává, valamint hogy melyiket milyen valószínűséggel fogja választani.

Mindkét változat számos kritikát kapott. Clarke és O'Connor elmélete egyaránt azt igényli, hogy jól meghatározott, és sokak számára nehezen hihető metafizikai elméleteket fogadjunk el az okságról, a természeti törvényekről, a szubsztanciákról és a tulajdonságokról. Úgy tűnik például, hogy az ágens-okozás elmélete ellentmond a fizikalizmusnak,⁴⁵ és szüksége van legalább annak feltételezésére, hogy a cselekvő mint szubsztancia emergens, a fizikai oksági erőkre vissza nem vezethető, de a fizikai folyamatokat meghatározni képes oksági erővel rendelkezik.⁴⁶ Akik nem értenek egyet a szükséges metafizikai megkötésekkel, azok számára nem lesz elfogadható sem O'Connor, sem Clarke koncepciója az ágens-okozásról.

De ettől az általános problémától eltekintve is úgy látszik, hogy helyenként mindkét elmélet elsősre *ad hoc*nak tűnő feltevésekkel operál. Clarke-nak fel kell tennie egy új természeti törvény létezését, amely az ágensnek és az ágens motivációinak együttműködését garantálja. O'Connor pedig nem igazán világítja meg, hogy a cselekvő hogyan képes *okszági tevékenységével* a szándékba mintegy „belehelyezni” az adott vágy vagy hit proposíciós tartalmát.

A legtöbb ellenvetés szerint azonban a fő probléma az, hogy úgy tűnik, ezekben az elméletekben a motivációk nem magyarázzák semmilyen módon azt, hogy az ágens mint szubsztancia miért éppen azt a cselekvést okozta, amelyiket. Még ha ezekben az elméleti keretekben a motivációkra való hivatkozással azt tényleg meg is lehet magyarázni, hogy a cselekvő *képes* volt egyik vagy másik lehetséges cselekvést okozni (és hogy egyik vagy másik cselekvés miért volt valószínűbb vagy kevésbé valószínű), arra nem adnak magyarázatot, hogy a motivációk hogyan befolyásolják a cselekvőnek mint szubsztanciának az oksági tevékenységét.⁴⁷ Ezért, még ha fel is tesszük, hogy az ágens oksági tevékenysége kontrollált, az nem világos, hogy ez a kontroll hogyan épül a különböző motivációkra, s miként válik *racionális kontrollá*.

Innen már csak egy lépés azt is vitatni, hogy ezen ágens-okszági elméletek képesek lettek volna elmagyarázni, hogy a cselekvő hogyan kontrollálja saját döntéseit és cselekedeteit. Hiszen ha az cselekvők nem motivációira támaszkodva kontrollálják, hogyan

45 Cover – O'Leary-Hawthorne 1996.

46 O'Connor 2000, 108–126.

47 Schlosser 2008; Levy 2011, 63–76.

használják ágens-oksági erejüket, akkor mégis hogyan kontrollálják döntéseiket és tetteiket? Úgy tűnik, mintha csak a vak véletlenül múlna, hogy a cselekvők mint szubsztanciák végül melyik, megfelelő módon motivált cselekvést okozzák. Az ilyen irányból érkező kritikák szerint az ágensnek mint szubsztanciának a bevezetésével semmivel sem kerültünk közelebb a szerencse-probléma megoldásához.⁴⁸

Az ágens-okozás védelmezői e kritikákra rendre azt válaszolják, hogy mivel a cselekvő mint szubsztancia okozta a szóban forgó cselekvést, és motivációi valamilyen formában befolyásolták a cselekvés létrejöttét, ezért okafogyott azt firtatni, hogy vajon a cselekvő gyakorolt-e racionális kontrollt cselekedete felett.⁴⁹ Ez a megoldás azonban úgy látszik, nem ad választ arra a kérdésre, hogy mi garantálja azt, hogy a cselekvő a hozzá mint szubsztanciához tartozó *oksági tevékenységet kontrollálja*. Meglehet, ez az ágens-oksági elmélet képviselői számára értelmetlen kérdés, mivel szerintük a kontroll alapvetően oksági természetű. Ha ez igaz, mi biztosíthatna nagyobb kontrollt, minthogy a cselekvő maga okozza saját cselekedetét?

Aki továbbra is aggódik amiatt, hogy sem az esemény- sem az ágens-oksági libertarianizmus nem adott kielégítő választ arra, hogy a cselekvők hogyan kontrollálják saját cselekvéseiket létrehozó oksági tevékenységeiket, de nem akarja elvetni libertarianizmust, az még mindig választhat egy további elméletet. A nem-oksági libertarianizmus egy szempontból radikális választ kíván adni a kontroll-problémára. Eszerint az előző két elmélet hibás feltevésből indult ki, és ezért nem voltak képesek megoldani a szabad akarat problémáját. Ugyanis a nem-oksági elmélet hívei szerint a szabad cselekedetek feletti közvetlen és racionális kontroll *nem oksági természetű*.

5. A nem-oksági libertarianizmus

A nem-oksági libertariánusok szerint a szabad alapcselekvések olyan események, amelyeknek nincs oka. Más szavakkal: azoknak a szabad cselekedetnek, amelyeket nem valamilyen másik cselekvés végrehajtásával hozunk létre, nincs semmilyen oksági forrása. Ez azonban önmagában nem különítené el ezt a megközelítést az ágens-oksági elméletek egy részétől. Hiszen található a szakirodalomban olyan ágens-oksági elmélet, melyben az ágens-okság gyakorlása egy más által nem okozott esemény.⁵⁰ A nem-oksági libertariánusok szerint azoknak a szabad cselekvéseknek, amelyek nem valamilyen további cselekvés következményei, nemcsak, hogy nincs okuk, de nem is tartalmazznak

48 Van Inwagen 2000; Mele 2005; Mele 2013; Shabo 2011; Shabo 2014.

49 Clarke 2005; O'Connor 2007; Griffith 2010.

50 O'Connor 2000.

semmilyen oksági viszonyt.⁵¹ Ezért a cselekvő semmilyen módon nem kontrollálja őket okságilag.

De ha nem okságilag, akkor hogyan kontrollálja a cselekvő a szabad alapcselekvéseket, azaz a döntéseket? A nem-oksági libertariánusok kétféleképpen válaszolnak e kérdésre. A hagyományosabb megközelítés szerint a cselekvések *racionális magyarázatát* kell csupán megérteni ahhoz, hogy világossá váljon a racionális kontroll mibenléte.⁵² Azaz ha megértjük, a racionális magyarázatok által igazolásként felhozott indokok (*reasons*) hogyan magyarázzák a cselekedeteket, akkor megértjük azt is, hogy a cselekvők hogyan irányítják tetteiket. Azért gondolják sokan ezt a nem-oksági libertariánusok közül, mert szerintük a racionális magyarázat nem oksági jellegű, hanem teleologikus, azaz célokra hivatkozó magyarázat. És ha megértjük, hogyan magyarázza a cselekvést a cselekvő által kitűzött cél, akkor azt is megértjük, hogy a cselekvő hogyan kontrollálja a cselekvését. A nem-oksági libertariánusok másik csoportja szerint a cselekvések racionális magyarázatának megértésén túl szükség van egy kidolgozott metafizikai képre is arról, hogy megértsük a cselekvések feletti kontroll természetét.⁵³

Fontos észrevenni, hogy a nem-oksági libertariánusok szerint nem csak motivációink (hitek, vágyak és más mentális állapotok) lehetnek a cselekvések indokai.⁵⁴ Ha a cselekvések racionális magyarázata teleologikus, és fenntartjuk, hogy e racionális magyarázatok indokok segítségével magyarázzák a cselekvést, akkor szükségképpen azt kell gondolnunk, hogy a cselekvések indokaként szolgálhat bármi, ami magyarázza a cselekvés *célját*. Egy cselekvés célját pedig nemcsak motiváló erővel rendelkező mentális állapotok magyarázhatják, hanem bármilyen tény, ami *igazolja* a szóban forgó cselekvést. Nem vagy nemcsak az magyarázza, hogy kinyitottam az esernyőmet, hogy nem szeretnék megázni. Hanem az a tény is, hogy esik az eső.⁵⁵

A nem-oksági libertariánusok jó része azért gondolja azt, hogy a racionális magyarázat megértése önmagában megoldhatja a szabad cselekvés problémáját, mert szemben az indeterminisztikus oksági magyarázatokkal, a cselekvések teleologikus igazolása – gyakorlati szempontból nézve – lehet teljesen kielégítő magyarázat. Ha indeterminisztikus oksági magyarázatát adom annak, hogy például valaki az adott szituációban miért mondta meg az igazat, ahelyett, hogy hazudott volna, akkor valami olyasmit kell hogy állítsak, hogy az illető vágyai, hitei (és esetleg maga az ágens mint szubsztancia) együtte-

51 Goetz 1988; Ginet 1990; McCann 1998; McCann 2012; Lowe 2008; Pink 2004; Pink 2017.

52 Goetz 1988; Ginet 1990; McCann 1998.

53 Lowe 2008; Pink 2004; Pink 2017.

54 Sőt, a nem-oksági libertarianizmus egyes hívei szerint a motivációként szolgáló mentális állapotok csak ritkább esetben valódi indokok: Lowe 2008, 180–198. Bár az álláspontja nem libertariánus, hasznos érveket szolgáltat egy ilyen állásponthoz Huoranszki Ferenc szabadakarat-elmélete: Huoranszki 2011, 99–182; különösen 107–110.

55 Ezt úgy is mondhatjuk, hogy a nem-oksági elméletek képviselői hajlamosak valamilyen formában elfogadni az indokokra vonatkozó externalizmust.

sen azt okozták, hogy az illető igazat mondjon, jóllehet okozhatták volna azt is, hogy ne mondjon igazat. Ez az indeterminisztikus oksági magyarázat semmilyen szempontból nem ad teljes magyarázatot a döntésre. Ha azonban valaki az eredeti kérdésre azt válaszolja, hogy az illető *azért* mondott igazat, mert az volt a célja, hogy morálisan helyesen cselekedjen, akkor gyakorlati szempontból nézve úgy tűnik, nincs szükségünk további magyarázatra ahhoz, hogy megértsük, az illető miért nem hazudott. Értelmetlen volna azt firtatni, miért akart az illető morálisan helyesen cselekedni. Mindenki, aki tudja, mi a morálisan helyes, az azt is tudja, miért tűnik a morálisan helyesnek látszó cselekvés választásra érdemesnek.

Ez a stratégia heves ellenállást váltott ki azokból, akik a libertarianizmus oksági természetű változataival szimpatizáltak. Az egyik ellenvetésük szerint az ilyen, elsősorban a cselekvések teleologikus oldalára koncentrált elméletek nem magyarázzák meg motivációinknak a szabad cselekvésben betöltött szerepét.⁵⁶ Mivel a szabad alapcselekvéseknek semmilyen okuk nincs, ezért a motiváló erővel rendelkező mentális állapotok sem lehetnek cselekvések okai, s ezért nem világos, hogyan járulhatnak hozzá a cselekvés bekövetkezéséhez. Egy további ellenvetés szerint amennyiben egy esemény bekövetkezésének nincs oka (vagy nem tartalmaz valamilyen oksági viszonyt), akkor azt senki sem kontrollálhatja. A cselekvések célirányultsága és a cselekvés más szükségszerű vonásai együttesen sem magyarázzák,⁵⁷ miért éppen az a cselekvés következett be, amelyik, és nem valamelyik másik.

A nem-oksági libertariánusok egymáshoz viszonylag hasonlóan válaszolnak az első kihívásra (bár a részletek némileg eltérnek). Szerintük a motivációk annyiban magyarázhatják a szabad alapcselekvéseket (azaz a döntéseket), hogy a szabad alapcselekvésben kialakított szándékban benne foglalt cél egy komponensként tartalmazza a motiváció propozicionális tartalmát. Például, ha valaki amellet dönt, hogy „bemegegyek a szobába azért, hogy *felvegyem a szemüvegemet*”, akkor az „*azért, hogy*” után következő propozíció a cselekvőnek abból a vágyából származik, amelyet úgy írna le, hogy „*arra vágyom, hogy felvegyem a szemüvegemet*”. Egyes nem-oksági libertariánusok szerint ennyi elegendő is ahhoz, hogy a szabad alapcselekvések motivációkra hivatkozva magyarázhatóak legyenek.⁵⁸ Mások szerint további feltételekre van szükség. Míg Carl Ginet szerint az illetőnek emlékeznie kell erre a vágyra a döntés pillanatában, hogy valóban a döntés

56 Clarke 2003, 15–24.

57 Carl Ginet (1990) szerint minden alapcselekvés együtt jár annak a fenoménjával, hogy nekem úgy tűnik, cselekszem („*actish*” *phenomenal quality*). Hugh McCann (1998) pedig a döntéseknek mint alapcselekvéseknek azt a jellemzőjét emeli ki, hogy ezek egyedülállóan inherens és szükségszerű módon rendelkeznek intencionalitással.

58 Goetz 1988.

indoka legyen,⁵⁹ addig Hugh McCann szerint arra van szükség, hogy a cselekvő szándékában álljon a döntést meghozni.⁶⁰

A második ellenvetéssel kapcsolatban viszont – amely szerint a nem-oksági libertariánusok nem adnak magyarázatot arra, hogy miként lehetséges nem oksági természetű kontroll – egyfajta patthelyzet alakult ki a vita résztvevői között. Az oksági elméletek hívei azt állítják, hogy amennyiben – még ha a szándékot valamilyen módon konstituálja is a vágy propozicionális tartalma – nincs oksági kapcsolat a vágy és a szándék között, abban az esetben a vágy valójában nem indokolhatja a döntést.⁶¹ Míg a nem-oksági libertariánusok ezzel sokszor csupán annyit szegeznek szembe, hogy az ő intuíciónk ezzel ellentétes.⁶² Az oksági elméletek hívei viszont akkor burkolóznak sokat sejtető hallgatásba, vagy hivatkoznak egyszerűen intuícióikra, amikor a nem-oksági elméletek hívei arra szólítják fel őket, hogy *pontosan* írják le, miféle oksági történettel rendelkeznek a cselekvések, anélkül, hogy ne lehessen olyan ellenpéldát felhozni, ahol az elmélet által ajánlott oksági történet lezajlik, az eredményt mégsem lehet cselekvésnek nevezni.⁶³

Ebben a patthelyzetben talán az jelenthet előrelépést, ha a nem-oksági elméletek metafizikailag kidolgozottabb változatai felé fordulunk. Annál is inkább, mert ezek az elméletek nem csupán az indokok szerepének megvilágításán keresztül próbálják elmagyarázni, hogy a cselekvő hogyan gyakorolhat tettei felett racionális kontrollt, hanem a szabad döntések metafizikájának tisztázása által is.

Thomas Pink szerint a cselekedetek feletti racionális kontroll megértéséhez arra van szükség, hogy belássuk, mentális állapotaink és a világ tényei hogyan motiválhatnak bennünket úgy, hogy közben nem okozzák a cselekedeteinket.⁶⁴ Ehhez először is tagadnunk kell, hogy minden cselekvés akaratlagos (*voluntary*) volna abban az értelemben, hogy valamilyen, már a cselekvés előtt adott cél érdekében vinnénk végbe.⁶⁵ Lehet például a sétálás mellett dönteni csupán a sétálás kedvéért, „csak úgy”, s nem azért, mert ki akarjuk elégtíteni a sétálásra vonatkozó vágyunkat. A döntésünk ekkor nem egy

59 Ginet 1990.

60 McCann 1998.

61 Clarke 2003, 2010.

62 Ginet 2008, 2016.

63 A cselekvésekkel kapcsolatban ezt a problémát nevezik a deviáns okozás problémájának. Igen széles körű a konszenzus a filozófusok között azzal kapcsolatban, hogy ezt a problémát egyelőre nem sikerült senkinek sem megoldania. A cselekvések nem-oksági elméleteinek hívei szerint ez azt mutatja, hogy nem is lehet oksági alapú cselekvéseméletet kidolgozni. (Köszönöm Huoranszki Ferencnek, hogy e problémára felhívta a figyelmemet).

64 Pink 2017, 217–233. Érdemes megjegyezni, hogy Pink 2017-es könyvében nem a libertariánizmust képviseli, mivel nem foglal állást abban, hogy vajon a morális felelősség kompatibilis-e a determinizmussal. Ugyanakkor a könyvében felvázolja a szabad akaratnak egy libertariánus elméletét, ennyiben műve szorosán kapcsolódik a libertariánizmushoz.

65 Pink 2017, 234–245.

előzetes akarathoz igazodik (hiszen nem valamilyen előzetes cél miatt döntünk úgy, ahogyan döntünk), mégis cselekvésnek számít, mert a döntést abból a célból hozzuk meg, hogy közelebb kerüljünk ahhoz, hogy sétáljunk. A döntésben a cél intrinzikusan jelen van, mert a döntés nem egyéb, mint egy cél magunk elé tűzése. A célok kitűzése hatalmunkban áll egy nem oksági természetű erő gyakorlása révén. Hozhattunk volna egy másik döntést is, ha a célkitűzésre és szándékformálásra hivatott erőt másképpen használjuk, de nem tettük.

E döntések esetében viszonylag könnyű megérteni, hogy miért szabadok. A cselekvő, látva a cselekvési lehetőségeket, nem valami oksági befolyás indíttatása miatt, hanem a saját erre vonatkozó erejét használva kitűzi maga elé az egyik lehetséges célt. Pink szerint azonban nem sokban különbözik a helyzet akkor sem, ha nem „csak úgy” döntünk egy cél mellett. Felismerhetjük egy lehetőségről azt, hogy kívánatos, morálisan helyes, vagy azt a tényt, hogy valamelyik vágyunkat kielégítené. A lehetséges céloknak ezek a jellemzői a cselekvőt cselekvésre indítják (*move*), anélkül, hogy a tényleges cselekvésnek be kellene következnie. Ennyiben Pink elköteleződik amellel az állítás mellett, hogy valami hathat úgy valamire, hogy az adott hatásnak megfelelő következmény mégsem következik be. Ha az ilyen, a cselekvőt nem kényszerítő erővel motiváló tényezők jelen is vannak, a cselekvő a döntés, és a célt maga tűzi ki ugyanazt a nem-oksági erőt használva, amit akkor használ, amikor nincs különösebb indoka egyik vagy másik alternatívát előnyben részesíteni.

Pinkkel szemben leginkább azt lehetne felvetni, hogy bár az indokok – legyenek azok motivációként szolgáló mentális állapotok vagy a világ külső tényei – metafizikai szerepét részletekbe menően tisztázza, homályban marad a szabadságnak mint nem-oksági jellegű erőnek a metafizikai természete. Pink szerint a szabadság olyan nem-oksági erő, amely megkülönböztető jegye, hogy használata szándékokat konstituál (és nem okoz), miközben többféleképpen is használható, azaz többféle szándék kialakítására is lehetőséget ad egy adott helyzetben. De hogy ilyen erő hogyan lehetséges egyáltalán, arról Pink viszonylag keveset mond.

Ezzel szemben E. J. Lowe részletesen kidolgozott metafizikájának keretén belül ki-munkáltabb választ próbál adni erre a kérdésre.⁶⁶ Első lépésben Lowe tagadja azt a széles körben elterjedt nézetet, hogy események okoznának eseményeket. Azt állítja, hogy csakis *szubsztanciák* képesek oksági erő kifejtésére, mégpedig azáltal, hogy *használják* (*exercise*) ezt az erejüket.⁶⁷ Lowe szerint, ha egy oksági erőt ténylegesen használ vagy kifejt valami, akkor ez szükségképpen együtt jár a neki megfelelő hatással.⁶⁸ Ha a víz például gyakorolja a cukor feloldását előidézőni képes oksági erejét, akkor valóban meg-

⁶⁶ Lowe 2008.

⁶⁷ Lowe 2008, 143–146, 161–165.

⁶⁸ Lowe 2008, 149–151.

történik az, hogy a cukor feloldódik a vízben. Legtöbbször a tárgyak oksági erejüket csak akkor gyakorolhatják, ha bizonyos feltételek fennállnak, ám ha ezek a feltételek fennállnak, akkor elkerülhetetlenül gyakorolják ezt az erőt (mint például a víz, amikor cukor kerül bele). De vannak kivételek. A rádium atom például vagy kibocsát radioaktív sugárzást egy adott pillanatban, vagy nem. Így a rádium oksági erejét Lowe *spontán* erőnek nevezi.⁶⁹ A szabadságnak is ilyen, a szubsztancia által gyakorolt spontán erőnek kell lennie, hiszen feltétele, hogy egy adott időpontban képes legyen a cselekvő azt többféleképpen használni.⁷⁰ Ugyanakkor a szabadság nem lehet oksági erő.⁷¹ Ugyanis dönthetnek úgy valami mellett szabadon, hogy annak semmilyen hatása nem lesz (például, ha a karom megmozdítása mellett döntök, de valamiért nem mozdul a karom). Az emberek a fizikai tárgyakkal szemben azért rendelkezhetnek ilyen erővel, mert az én, a személy, nem fizikai, hanem pszichológiai szubsztancia, amely rendelkezik a racionális megfontolás képességével.⁷²

Ebből is jól látható, hogy Lowe szerint a szubsztanciadualizmusnak valamilyen formája elengedhetetlen a szabad akarat létezéséhez.⁷³ A nem-oksági elméleteknek eme kidolgozottabb formái eleddig kisebb figyelmet kaptak, mint például Ginet vagy McCann elmélete. Ez talán nemcsak azért van így, mert ezek az elméletek később jelentek meg. Hanem talán azért is, mert ezek a koncepciók nem egy-egy részkérdés újragondolásával igyekeznek megoldani a szabad akarat problémáját, hanem azáltal, hogy mind a cselekvéseméletet, mind a metafizikát az ortodox nézetektől radikálisan eltérő alapokra helyezik. Míg Pink a naturalista cselekvéseméletet és az ahhoz szorosan kapcsolódó metafizikát, addig Lowe a naturalista metafizika alapjait kérdőjelezi meg. Ennek megfelelően elméleteik teljességgel elfogadhatatlanok mindazok számára, akik nem kívánják felülvizsgálni a naturalizmus melletti elköteleződésüket.

Emögött nem csupán egyszerű „dogmatikai” különbségek rejlenek, hanem a filozófia módszertanának prioritásaival kapcsolatos nézeteltérések is. A naturalista metafizikával szemben Pink és Lowe elsősorban nem (vagy nem csak) a kognitív és természettudományok által elénk tárt fizikai és pszichológiai elméleteknek kívánnak megfelelni. Ugyanennyire igazságot próbálnak szolgáltatni a szabad akarat fenomenológiájának is, nagyban támaszkodva arra, hogy a hétköznapiak során hogyan értjük meg szabad döntéseinket. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy az oksági libertariánusok nem veszik figyelembe a fenomenológiai tényeket. De csak addig számolnak velük, amíg úgy ítélik meg, hogy ezek a fenomenológiai megfigyelések összeegyeztethetők a kognitív és természettudományos elméletek sztenderd interpretációival. Pink és Lowe viszont

69 Lowe 2008, 155–156.

70 Lowe 2008, 176–178.

71 Lowe 2008, 149–150.

72 Lowe 2008, 154–157, 165–171.

73 Lásd még: Goetz 2000.

radikálisan szakít ezek bevett interpretációival, hogy komolyan vegyék a szabad akarat fenomenológiáját ott is, ahol mások ebben őket nem tudják követni. Akik számára idegen ez a fajta módszertani törekvés, azoknak ezek a kidolgozottabb nem-oksági elméletek nem lehetnek komolyan vehető filozófiai opciók. Ám az is igaz, hogy ezek az elméletek tesznek arra kísérletet, hogy a legradikálisabb megoldást nyújtsák a szabad akarat problémájára.

6. Nyitott kérdések – konklúzió helyett

Fentebb aszerint tárgyaltam az egyes libertariánus elméleteket, hogy milyen választ adnak arra a kérdésre, hogy hogyan rendelkezhetünk döntéseink és cselekvéseink felett olyan indeterminisztikus, racionális kontrollal, amely kielégíti a morális felelősség kontrollfeltételeit. Bár mindhárom nagy elmélet részletes válasszal szolgál erre a kérdésre, nincs konszenzus még a libertariánusok között sem arra vonatkozóan, melyik a legígéretesebb megközelítés, és még mindig sok a nyitott kérdés – ahogy az, remélem, az összefoglalóból is kitűnt. Ez olyannyira így van, hogy az egyik legismertebb libertariánus szerző, Peter van Inwagen szerint egyelőre távolról sincs kielégítő libertariánus (vagy másmilyen) elmélete a szabad akaratnak, ezért a szabad akarat kérdése még mindig egyike a nagy filozófiai rejtélyeknek (ezt a szkeptikus libertariánus álláspontot „miszterianizmusnak” is nevezik).

Ráadásul akadnak további problémák is, amelyek jóval kisebb figyelmet kaptak eddig a libertariánusok és kritikusaik részéről, mint a racionális kontroll kérdése. A libertarianizmus még mindig igencsak döntés- és cselekvésközpontú megközelítés, és kevésbé kidolgozottak az arra vonatkozó libertariánus válaszok, hogy hogyan viselhetünk morális felelősséget nem szándékos mulasztásainkért, és mindazon mentális állapotainkért, melyek felett nem gyakorlunk közvetlen akaratlagos kontrollt (például hiteink és vágyaink felett).

Meglepő módon az is kevésbé tisztázott, hogy mi a tudatosság pontos szerepe a szabad döntések kialakításában. Lehetségesek-e nem tudatos szabad döntések, vagy ezek létezése fogalmi alapon kizárható? A tudatosság az episztemikus és/vagy a kontroll feltételek kielégítéséhez járul elsősorban hozzá? Szükséges feltétele-e a szabad akaratnak az, hogy vannak fenomenális tapasztalataink? Hogyan vesz részt a tudatosság az indeterminisztikus döntési folyamatban?

Az utóbbi kérdéssel kapcsolatban Benjamin Libet híres kísérlete óta egyre több neuropszichológiai tanulmány jelenik meg. Bár e tanulmányok készítői gyakran azt állítják, hogy a szabad akaratra vonatkozóan fontos eredményekkel szolgálnak, az egyáltalán nem világos, hogy mi ezeknek a neuropszichológiai eredményeknek a viszonya a

libertariánus elméletekkel. Cáfolják-e bármelyik változatot az eredmények vagy éppen megerősítik? Szolgáltatnak-e olyan empirikus megfigyeléseket, melyek nyomán bármelyik elméletet érdemes volna módosítani?⁷⁴

És végül még egyszer megemlíteném a libertarianizmussal kapcsolatos ismeretelméleti aggályokat. Úgy látszik, egyelőre empirikus megfigyelések nem támasztották alá érdemben a libertariánus szabad akarat létezését (sőt, a kutatók jelentős része szerint az empirikus tudományok által felhalmozott tények éppen az ellenkező irányba mutatnak). Így egy nagyon fontos, és eleddig háttérbe szorult kérdés, hogy vajon a libertariánus miféle ismeretelméleti igazolást tud nyújtani a szabad akaratba vetett hit számára.

Bibliográfia

- Balaguer, Marc. 2004. „Coherent, naturalistic, and plausible formulation of libertarian free will.” *Noûs* 38: 379–406.
- Bács, Gábor. 2012. „Ferenc Houranszki: Freedom of the Will. A Conditional Analysis.” *BUKSZ* 24/3–4: 307–314.
- Bács Gábor. 2013. „Válasz Huoranszki Ferencnek.” *BUKSZ* 25/1: 9–10.
- Bernáth László. 2014. „A szabadság rejtélye.” *Elpis* 8/1: 19–33.
- Bernáth László. 2017. „Dönts szabadon: megcáfolta-e a tudomány a szabadságot? Alfred R. Mele: *Free*.” In *Kiskáté. Kortárs filozófiai kiskönyvtár*, szerk. Bárány Tibor, 221–228. Miskolc: Múút.
- Bernáth László – Paár Tamás. 2017. „Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben?” *Magyar Filozófiai Szemle* 61/2: 9–30.
- Bernáth, László – Tőzsér, János. 2016. „Szabad akarat és ágens-okozás.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/2: 46–65.
- Broad, Charlie D. 1952. *Ethics and the History of Philosophy*. London: Routledge – Kegan Paul.
- Campbell, Joe K. 2005. „Compatibilist Alternatives.” *Canadian Journal of Philosophy* 35: 387–406.
- Corsano, Dániel. 2013. „Houranszki Ferenc: Freedom of the Will.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/2: 192–201.
- Chisholm, Roderick M. 1964/2004. „Az emberi szabadság és az én.” In *Modern metafizikai tanulmányok*, szerk. Farkas Katalin – Houranszki Ferenc, 175–187. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Chishom, Roderick M. 1976. *Person and Object: A Metaphysical Study*. La Salle: Open Court.
- Clarke, Randolph. 2017. „Free Will, Agent Causation, and »Disappearing Agents«.” *Noûs*.
- Clarke, Randolph. 2003. *Libertarian accounts of free will*. New York: Oxford University Press.

⁷⁴ Erről magyarul összefoglalóan lásd Bernáth 2017.

- Clarke, Randolph – Capes, Justin. 2017. „Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/incompatibilism-theories/] (2018.05.06.)
- Coffman, Eldon J. 2016. „Incompatibilist Commitment and Moral Self-Knowledge: The Epistemology of Libertarianism.” *Philosophical Issues* 26/1: 78–98.
- Cover, Jan A. – O’Leary-Hawthorne, John. 1996. „Free agency and materialism.” In *Faith, Freedom, and Rationality*, szerk. Daniel Howard-Snyder – J. Scott Jordan, 47–72. Rowman & Littlefield.
- Davidson, Donald. 1971. „Agency.” In *Agent, Action, and Reason*, szerk. Robert Binkley – Richard Bronaugh – Ausonio Marras, 3–25.
- Dennett, Daniel C. 1984. „I could not have done otherwise—so what?” *The Journal of Philosophy* 81/10: 553–565.
- Dennett, Daniel C. 1978. „On Giving Libertarians What They Say They Want.” In *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, 286–99. Montgomery: Bradford Books.
- Double, R. 1991. *The Non-Reality of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Ekstrom, Laura W. 2000. *Free will: a philosophical study*. Boulder: Westview Press.
- E. Szabó, László. 2012. *A nyitott jövő problémája*. Budapest: Typotex Kiadó.
- Fara, Michael. 2008. „Masked Abilities and Compatibilism.” *Mind* 117: 843–65.
- Fischer, John M. 2015. *Szabadság, felelősség, és az élet vége*. Budapest: Typotex Kiadó.
- Fischer, John M. – Ravizza, M. 1998/2013. „Erkölcsei felelősség szabadság nélkül.” In *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*, szerk. Réz Anna, 58–79. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Fischer, John M. 2007. „Compatibilism.” In *Four views on free will*, J. M. Fischer – R. Kane – D. Pereboom – M. Vargas, 44–84. Oxford: Blackwell Publishing.
- Fischer, John M. – Ravizza, M. 1998. *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fischer, John M. 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Frankfurt, Harry G. 1969. „Alternate Possibilities and Moral Responsibility.” *The Journal of Philosophy* 66: 829–839.
- Frankfurt, Harry G. 1971/2013. „Az akarat szabadsága és a személy fogalma.” In *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*, szerk. Réz Anna, 23–39. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Franklin, Cristopher E. 2014. „Event-causal libertarianism, functional reduction, and the disappearing agent argument.” *Philosophical Studies* 170/3: 413–432.
- Franklin, Cristopher E. 2012. „The assimilation argument and the rollback argument.” *Pacific Philosophical Quarterly* 93/3: 395–416.
- Franklin, Cristopher E. 2011a. „Farewell to the luck (and Mind) argument.” *Philosophical Studies* 156: 199–230.
- Franklin, Christopher E. 2011b. „The Problem of Enhanced Control.” *Australasian Journal of Philosophy* 89: 687–706.
- Ginet, Carl. 2016. „Reasons Explanation: Further Defense of a Non-causal Account.” *Journal of Ethics* 20: 219–28.

- Ginet, Carl. 2008. „In Defense of a Non-Causal Account of Reasons Explanations.” *Journal of Ethics* 12: 229–37.
- Ginet, Carl. 1990. *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffith, Meghan. 2010. „Why Agent-Caused Actions are Not Lucky.” *American Philosophical Quarterly* 47: 43–56.
- Griffith, Meghan. 2007. „Freedom and Trying: Understanding Agent-Causal Exertions.” *Acta Analytica* 22: 16–28.
- Goetz, Stewart. 2000. „Naturalism and Libertarian Agency.” In *Naturalism: A Critical Analysis*, szerk. William Lane Craig – James Porter Moreland, 156–186. London: Routledge.
- Goetz, Stewart. 1988. „A Noncausal Theory of Agency.” *Philosophy and Phenomenological Research* 49: 303–16.
- Guillon, Jean-Baptiste. 2014. „Van Inwagen on Introspected Freedom.” *Philosophical Studies* 168/3: 645–63.
- Haji, Isthiyaque. 2001. „Control conundrums: Modest libertarianism, responsibility, and explanation.” *Pacific Philosophical Quarterly* 82: 178–200.
- Haji, Isthiyaque. 1999. „Indeterminism and Frankfurt-type examples.” *Philosophical Explorations* 1: 42–58.
- Hodgson, David. 2012. *Rationality + Consciousness = Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Honderich, Ted. 1988. *A Theory of Determinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Huoranszki, Ferenc. 2013a. Bevezető. *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*, szerk. Réz Anna, 17–21. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Huoranszki, Ferenc. 2013b. „Válasz Bács Gábor ellenvetéseire.” *BUKSZ* 25/1: 6–9.
- Huoranszki, Ferenc. 2011. *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York: Routledge.
- Huoranszki, Ferenc. 2003. „Szabad akarat és természeti törvény.” *Világosság* 5/6:141–148.
- Huoranszki, Ferenc. 2001. *Modern metafizika*. Budapest: Osiris Kiadó.
- Kane, Robert. 2007. „Libertarianism.” In *Four views on free will*, John Martin Fischer – Robert Kane – Derk Pereboom – Manuel Vargas, 5–44. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kane, Robert. 1996. *The significance of free will*. New York: Oxford University Press.
- Levy, Neil. 2011. *Hard luck: How luck undermines free will and moral responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, David. 1981. „Are We Free to Break the Laws?” *Theoria* 47: 112–21.
- Lowe, Edward J. 2008. *Personal Agency: The Metaphysics of Mind and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Mawson, T. J. 2011. *Free Will: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum Press.
- McCann, Hugh J. 2012. „Making Decisions.” *Philosophical Issues* 22: 246–63.
- McCann, Hugh J. 1998. *The Works of Agency: On Human Action, Will, and Freedom*. Ithaca: Cornell University Press.
- McKenna, Marc. 2012. *Conversation and Responsibility*. New York: Oxford University Press.

- Mele, Alfred R. 2013. „Moral responsibility and the continuation problem.” *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 162/2: 237–255.
- Mele, Alfred R. 2006. *Free will and luck*. New York: Oxford University Press.
- Mele, Alfred R. 2005. „Libertarianism, Luck, and Control.” *Philosophical Quarterly* 86: 381–404.
- Mele, Alfred R. 1995. *Autonomous Agents*. New York: Oxford University Press.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge: Mass. Belknap Press.
- O'Connor, Timothy. 2011. „Agent-causal theories of freedom.” In *The Oxford handbook of free will (2nd Edition)*, szerk. Robert Kane, 309–328. Oxford: Oxford University Press.
- O'Connor, Timothy. 2007. „Is It All Just a Matter of Luck?” *Philosophical Explorations* 10: 157–161.
- O'Connor, Timothy. 2005. „Freedom with a human face.” *Midwest Studies in Philosophy* 29/1: 207–227.
- O'Connor, Timothy. 2000. *Persons and causes: The metaphysics of free will*. New York: Oxford University Press.
- O'Connor, Timothy. 1995. „Agent Causation.” In *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, szerk. Timothy O'Connor, 173–200. New York: Oxford University Press.
- Pereboom, Derk. 2014a. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Pereboom, Derk. 2014b. „The disappearing agent objection to event-causal libertarianism.” *Philosophical Studies* 169/1: 59–69.
- Pereboom, Derk. 1995/2013. „Determinizmus al dente.” In *Vétkeek és választások. A felelősség elméletei*, szerk. Réz Anna, 80–115. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Pereboom, Derk. 2007. „Hard Incompatibilism. – Response to Kane, Fischer, and Vargas.” In *Four Views on Free Will*, Robert Kane – John Martin Fischer – Derk Pereboom – Manuel Vargas, 85–125, 191–203. Oxford: Blackwell.
- Pereboom, Derk. 2004. „Is our conception of agent-causation coherent?” *Philosophical Topics* 32: 275–286.
- Pereboom, Derk. 2001. *Living without free will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pink, Thomas. 2017. *Self-determination: The Ethics of Action (Vol. 1)*. Oxford: Oxford University Press.
- Pink, Thomas. 2004. *Free will: A very short introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Rosen, Gideon. 2004. „Skepticism about moral responsibility.” *Philosophical Perspectives* 18: 295–313.
- Rowe, William L. 2006. „Free Will, Moral Responsibility, and the Problem of 'Oomph'.” *Journal of Ethics* 10: 295–313.
- Schlosser, Markus E. 2008. „Agent-causation and agential control” . *Philosophical explorations* 11/1: 3–21.
- Sehon, Scott. 2013. „Epistemic Issues in the Free Will Debate: Can We Know When We Are Free?” *Philosophical Studies* 166/2: 363–80.

- Shabo, Seth. 2014. „Assimilations and Rollbacks: Two Arguments Against Libertarianism Defended.” *Philosophia* 42/1: 151–172.
- Shabo, Seth. 2011. „Why free will remains a mystery.” *Pacific Philosophical Quarterly* 92/1: 105–125.
- Speak, Daniel. 2011. „The consequence argument revisited.” In *The Oxford Handbook of Free Will (2nd Edition)*, szerk. Robert Kane, 115–130. Oxford: Oxford University Press.
- Smilansky, Saul. 2000. *Free Will and Illusion*. New York: Oxford University Press.
- Smith, Michael. 2003. „Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion.” In *Weakness of the Will and Practical Rationality*, szerk. Sarah Stroud – Christine Tappolet, 17–38. Oxford: Oxford University Press.
- Steward, Helen. 2012. *A metaphysics for freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, Galen. 2008/2013. „A hiányzó alap érve.” In *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*, szerk. Réz Anna, 116–136. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Szombath, Attila. 2009. *A feltétlen és a véges*. Budapest: Kairosz Kiadó.
- Taylor, Richard. 1992. *Metaphysics* (4. kiadás). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Taylor, Richard. 1966. *Action and Purpose*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- van Inwagen, Peter. 1975/2004. „A szabad akarat és a determinizmus összeegyeztethetlensége.” In *Modern metafizikai tanulmányok*, szerk. Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc, 189–202. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- van Inwagen, Peter. 2000. „Free will remains a mystery.” *Philosophical Perspectives* 14: 1–19.
- van Inwagen, Peter. 1989. „When is the will free?” *Philosophical Perspectives* 3: 399–422.
- van Inwagen, Peter. 1983. *An essay on free will*. Oxford: Clarendon Press.
- Velleman, J. David. 1992. „What Happens When Someone Acts.” *Mind* 3: 461–481.
- Vihvelin, Khadri. 2013. *Causes, Laws, & Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Watson, Gary. 1975/2013. „Szabadon Cselekedni.” In *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*, szerk. Réz Anna, 40–57. Budapest: Gondolat Kiadó.

KRITÉRION

Sárkány Péter

Életbölcselet és filozófiai gyakorlat

Megjegyzések a praxis-vitához

A filozófia gyakorlati vonatkozásáról, pontosabban az új tendenciaként megjelenő életbölcseleti és életművészeti filozófiákról, valamint a filozófiai praxisról több tanulmányt is megjelentettem.¹ Ezen kívül 2009-ben a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófiai Tanszékének támogatásával kidolgoztam az első oklevelet kínáló filozófiai praxis szakirányú továbbképzési szakot, amely az Oktatási Hivatal engedélyével működött. A szakon egy évfolyam végzett. Szubjektív okok miatt 2013-ban a képzés vezetéséről és szervezéséről lemondtam. Írásaim és az említett továbbképzés képzési és kimeneti követelményrendszere egyértelművé teszik, hogy jómagam az életbölcseleti filozófiát és a filozófiai praxist a filozófia *egyik* fontos lehetőségének tekintem.²

Nemes László vitaindító cikkének általános célkitűzésével azonosulni tudok. Gyakorlati tevékenységeit a kezdettől fogva figyelemmel kísérem és részt vettem néhány általa szervezett sikeres foglalkozáson. Nemes „taxonómiája”, pontosabban az ennek alapjául szolgáló tudás és a filozófiáművelés elkülönítése lényeges gondolat, amely a nemzetközi szakirodalomnak is megfelel. Mindazonáltal én jobban hangsúlyoznám, hogy a gyakorlati filozófiában az egyik a másikra utal. Nem tudok olyan filozófiai praxist elképzelni, amelyben a filozófia művelése során ne kerülne előbb-utóbb előtérbe a filozófiai tudás iránti igény és fordítva: a filozófiai praxisban a filozófiai tudás mindig egy konkrét gyakorlati és személyes kérdésfelvetés prizmáján törik meg. Meggyőződésem, hogy a filozófiai praxisnak is számot kell adnia arról a tudásról és kompetenciáról, amely lehetővé teszi a filozófia igényes egyéni, csoportos és közösségi művelését. Az egyéni, csoportos és közösségi foglalkozások munkaformák, melyeket számos pszichológiai, pedagógiai és szociális szakmákban alkalmaznak. Szerintem az egyik legfontosabb kérdés éppen az, hogy mi a *filozófiai* a filozófia praxisban. Tehát a történeti és fogalmi szemléletet módszertani reflexióval is ki kellene egészíteni. Véleményem szerint ehhez szükség lenne a filozófiai praxis minimális intézményesülésére és egy olyan csoportmunkára, amelyben filozófiai szemléletet is képviselő orvosok, pszichológusok, pedagógusok és szociális szakemberek is helyt kapnának.³

Az alábbiakban, Nemes cikkéhez hasonlóan, én is megmaradok az általános megfontolások szintjén. Tehát nem térek ki a filozófiai praxis meghatározására, célkitűzé-

1 Sárkány 2004; 2008; 2014; 2014a.

2 Az életbölcselet, életművészet és a filozófiai praxis fogalmak elkülönítéséhez lásd: Sárkány 2014, 15–43.

3 A filozófiai tanácsadás orvosi-pszichiátriai vonatkozásaihoz lásd: Kovács 2008; Tringer 2009.

sével és módszertanával kapcsolatos kérdésekre.⁴ Először azokat az általános tényezőket tekintem át, amelyek véleményem szerint jelentősen gátolják az életbölcseleti szemlélet vagy a filozófiai praxis *filozófiai* értelemben vett fejlődését. Ezt követően a filozófia gyakorlásának három módját különítem el. Végül pedig egy korábbi tanulmányrészlet aktualizálásával, az életművészeti felfogást célzó általános kritikákra reagálok.

A kibontakozást akadályozó tényezők

Az életbölcselet és a filozófiai praxis műfajának meghonosodását és fejlődését számos tényező akadályozza. Ezek közül csak három olyan tipikus „félelmet” említenék meg, amelyek informális beszélgetések során gyakran szóba kerülnek. Mindenekelőtt a „populáris filozófiától” való félelem említendő. Eszerint a filozófia tudományos méltósága sérülne, ha azt a tevékenységrendszer is filozófiának neveznénk, amely nem akadémiai szempontok alapján tájékozódik. Ha a filozófiát a művészethez hasonlítjuk, ez a félelem így fogalmazható meg: ne rajzoljunk, ne írjunk, mert még végül bebeszéljük magunknak, hogy igazi művészek vagyunk. Nos, vagy komolyan – értsd tudományosan – viszonyulunk a filozófiához vagy sehogy... A második megemlíthető félelem fordított irányba hat. A különböző szakmák és gyakorlati területek képviselőinek megfogalmazott félelme, hogy a filozófiai nézőpont érvényesítése révén előnybe részesül az „életidegen”, a körülményeskedően értetlenkedő és a cselekvést bénító szemlélet. Nincs idő filozofálni, hangzik gyakran az érv, hanem problémát kell megoldani! Ezt a felületes véleményt sajnos alátámasztja az elterjedőben lévő értelmiségellenesség és az a tény, hogy a filozófia szót gyakran pejoratív értelemben használják a médiában, még az egyébként a saját területükön komoly szakemberek is. A harmadik megfogalmazott vélemény szerint Kelet-Európában nemrég még tapasztalhattuk a marxista filozófia dominanciáját és diszkriminatív-normatív módon megnyilvánuló gyakorlati arcát. Ezért talán mindenkinek jobb lenne, hangzik a félelemmel átitatott érv, ha a filozófia lemondana az élet és a társadalom alakításának az ambícióiról.

Az igényes elemzés természetesen hamarosan kimutatná a félelemvezérelt vélemények tarthatatlanságát, de ettől még ezek a hétköznapi életünket befolyásolják és bénítják a filozófia gyakorlati aspektusainak érvényesítését. Felfogásom szerint ezek a véleményként megfogalmazott félelmek nincsenek tekintettel a filozófia gyakorlati aspektusainak különbözőségére.

⁴ Erről korábban írtam (Sárkány 2014, 44–61).

A filozófia gyakorlata

A filozófiát életmódként értelmező életbölcseleti és életművészeti filozófiák és az alkalmazott filozófiának tekinthető *filozófiai praxis* helyét, szerepét és jelentőségét akkor tudjuk meghatározni, ha tekintettel vagyunk a filozófia művelésének legáltalánosabb gyakorlataira. Ezek közül hármat különíték el.

(1) *Tudományos praxis*. A filozófia nem más, mint *egy* a tudományos gyakorlatok közül. A „filozófiatudomány” a történeti, szisztematikus és módszertani vizsgálódás gyakorlatát követi és tudatosan viszonyul a hagyomány által gondozott fogalmi apparátushoz. Ebben a gyakorlatban fontos szerepet játszanak a tudományos közösségek által lefektetett szabályok és értelmezési keretek. A filozófiának kutatható területei és irányzatai különíthetők el. A kutatások szerzők, irányzatok és módszerek alapján osztályozhatók. A filozófia művelése itt az analitikus vagy éppen a fenomenológiai indítatású filozófia kutatását jelenti, így például „Wittgenstein kutatóról” vagy „Heidegger kutatóról” beszélhetünk. Ebben a kontextusban is megjelenhet az életmódként felfogott filozófia kutatása, amennyiben a különböző felfogások, módszertani és történeti-filológiai szempontból kerülnek feldolgozásra. Az életbölcseleti filozófia így konkrétan Pierre Hadot, Foucault, Rorty vagy Schustermann koncepciójának kritikai elemzésévé válik. Ehhez hasonlóan a filozófiai praxis az alkalmazott etika egyik részterületeként értelmeződik. A filozófia tudományos gyakorlata komoly intézményi háttérrel, képzési formákkal és a társadalom által elismert oktatói és kutatói státuszokkal rendelkezik.

Innen nézve a tudományos gyakorlatnak éppen az lenne az egyik feladata, hogy az életmódként felfogott filozófia tudományos lehetőségeit és „társadalmi hasznosságát” megvizsgálja.

(2) *Szakmai praxis*. A tudományos gyakorlattal összhangban gyakran beszélünk „filozófiai szakmáról”. Izgalmas és részletes elemzést igénylő kérdés, hogy – a modern szociológiai szakmaelméletek tükrében – mennyiben tekinthető önmagában a filozófia szakmának. Kétségtelen, hogy a hivatalos képesítések értelmében a filozófia esetében kutatói, tanári és oktatói szakmákról beszélhetünk. Ezen kívül a filozófia megjelenik más szakmák elméleti kontextusában, amikor például egy filozófiai elmélet befolyást gyakorol a szociológiai, pszichológiai vagy a pedagógiai elméletalkotásra. Az etika pedig, gyakorlati filozófiaként, fontos szerepet játszhat egy konkrét szakma etikai kódexének vagy a gyakorlati-etikai dilemmáinak a megfogalmazásában. Ehhez hasonlóan a pedagógiai személyiségfejlesztés gyakorlata meghatározhatja az etika tanításának konkrét lehetőségeit és mindez kihat az etikatanárok szakmai képzésre.

A szakmai praxisként felfogott filozófia tehát sokkal nagyobb felületen érintkezik az interdiszciplináris módon tájékozódó modern szakmákkal. Szerintem egyértelmű, hogy az életformát és a filozófiai praxist is diskurzusba állító tudományfilozófiai, társadalom-

filozófiai, nevelésfilozófiai vagy alkalmazott etikai szemlélet sokkal jobban tud reagálni a különböző szakmák által felvetett kihívásokra.

(3) *Életvilágbeli praxis*. A filozófia hétköznapi megítélésében is elég határozottan jelen van az az alapvető igazság, hogy a filozófia nem azonosítható kizárólag a tudomány művelésével. Mint ahogyan a vallás nem azonos a teológiával, a művészet nem azonos a művészettudománnyal, a filozófia sem azonosítható a tudományelmélettel vagy a tudományos filozófia koncepciójával. A filozófia számára nem kizárólag a tudományos összefüggések, hanem a hétköznapi, a vallási és a művészeti jelenségek egyaránt fontosak. Az életvilág magától értetődősége vagy éppen annak kérdésessége lendíti mozgásba a filozófiai gondolkodást. Ebből a nézőpontból releváns kérdés az is, hogy ki a (jó) filozófus, illetve az, hogy mi az összefüggés a filozófiai értelemben vett gondolkodás és a hétköznapi és/vagy „ünnepnap” életünk között. Az életvilágbeli praxis magától értetődő előfeltevése, sőt elvárása, hogy a filozófiai kérdezés, elemzés és kritika kihasson az ember ön- és világértelmezésére. Ez a belátás képezi az életbölcselet és a filozófiai praxis gyújtópontját. A életvilág értelem-összefüggésére apellál a filozófiai praxis egyéni formája (filozófiai tanácsadás), a csoportban zajló személyiségképzés (csoportos szöveges párbeszéd) és a közösségi filozófia elterjedt formái (pl. filozófiai kávéház). Ezek az informális módon szerveződő, de később akár intézményesülő formák biztosítják egyfelől a filozófia élményszintű megélését, másfelől viszont alkotói és beállítódási értékmegvalósítást tesznek lehetővé. Az életbölcselet középpontjában nem a hagyomány valamely jeles szerzője által képviselt filozófia megértése vagy cáfolása áll, hanem a személyiség fejlesztése, a gondolkodás közösségi gyakorlata és a témára való ráhagyatkozás mozzanata. Tehát nem a tudományos tudás fejlesztéséről és az akadémiai élethez szükséges kompetenciák elnyeréséről van szó, hanem az életmódként felfogott és „kérdésközösségként” (Eugen Fink) megélt filozófiai praxisról.

Az életbölcseleti megközelítések kritikája⁵

Az életbölcseleti irányzatokkal szemben számos kritikát fogalmaz meg a szakirodalom. Az önformálás időszerű fogalmának vázolása és egy, a gyakorlati filozófia számára is releváns módszertan kidolgozása érdekében ezeket a kritikákat érdemes komolyan venni. A szakirodalomra támaszkodva három fontos kritikát emelek ki, amelyeket elsősorban az esztétikai szemléletű, úgynevezett életművészeti felfogásokkal szemben fogalmaznak meg.⁶

⁵ Ezt a részt egy korábbi tanulmányomból vettem át (Sárkány 2014a, 124–26). A szöveget enyhén módosítottam.

⁶ Az életművészet-felfogás sokoldalú kritikájához lásd Kersting – Langbehn 2007. A kötet szerzői nem Pierre Hadot (2010), hanem elsősorban Foucault (2001) és Wilhem Schmid (1998) életművészeti filozófiáját kritizálják.

a.) Az életművészeti filozófiák naiv autonómiafogalommal operálnak. Egy technikai értelemben vett individuum koncepciójából indulnak ki, aki képes a saját életvezetését befolyásolni, uralni, alakítani. Ehhez képest a tapasztalat és a filozófiai hagyomány arra figyelmeztet, hogy az ember korlátozott autonómiával bír saját életének alakítása során. Nem képes minden további nélkül kezébe venni életét.

b.) Az életművészeti filozófiák az élet és a cselekvés kapcsolatát félreértik, hiszen az élet nem alakítható technikai értelemben. Az életművészeti filozófiák az életet nem gyakorlatként, hanem előállításként értik: uralható poieízis. Ezzel szemben az élet nem egy olyan mű, ami előállítható.

c.) Az életművészeti filozófiák az életet cselekvésként értelmezik. Az élet nem olyasmi, amit lehet tudni vagy nem tudni (*Können*). Dieter Thomä megfogalmazásában az életet nem lehet nem tudni. Ezért az életművészet nyelvjátékának nincs értelme.⁷

A megfogalmazott kritikák szerintem csak részben jogosak. Ennek az állításnak az alátámasztása érdekében két olyan fogalmat emelek ki, amelyek jól jelzik az önformálást célzó életbölcseleti filozófia sajátosságát.

Belső szabadság. Az első kritika naiv autonómia- és szubjektumfelfogásra utalt. Véleményem szerint azonban a korlátlan szabadság posztulátuma elég távol áll az életbölcseleti filozófiák képviselőitől. Mindenekelőtt éppen Foucault-val szemben igazságtalan a kritika, hiszen az önkultúra késői koncepciója aligha értelmezhető korábbi filozófiájának szubjektumfogalma nélkül. Foucault etikai fordulata éppen a mindenkori alávetettséggel szembeni állásfoglalásként értelmezendő. A posztmodern felfogást valló Rorty és az őt követő Schusterman is arra mutat rá, hogy éppen egy bizonyos értelemben vett kényszerhelyzet indítja be az esztétikai életvitel igényét.⁸ Ebben fontos szerepet kap a szabadságot korlátozó gyakorlatok kritikája és az ezekhez a korlátokhoz kreatívan viszonyuló attitűd kialakításának lehetősége. Az életbölcseleti filozófiák tehát újból felvetik a külső és a belső szabadság összefüggésére és a belső szabadság gyakorlási lehetőségeire vonatkozó kérdéseket. Bollnow szerint a belső szabadság nem más, mint az embernek a szituáció adottságához történő megfelelése.⁹ A külső és belső helyzethez való viszonyulás sajátos módja. A belső szabadság elnyerése során az ember a meglévő viszonyokat nem szenvedését okozó kényszernek éli meg, hanem – saját beállítódásának kialakítása révén – úgy érzi magát benne, „mint hal a vízben”, belső szabadságánál fogva így vagy úgy viszonyul az adott helyzethez.¹⁰

⁷ Thomä 2007, 242.

⁸ „Mert ha nincs valódi énünk, amit fel kell fedeznünk, és amelynek meg kell felelnünk, akkor a *morális reflexió és a szofisztikáltság* legigéretesebb modelljei az *önteremtés és az önkiteljesítés* lesznek, az *önismeret és az öntisztítás* helyett.” (Schusterman 2003, 432.)

⁹ Bollnow 1978, 77.

¹⁰ Bollnow 1978, 76–77.

A *gyakorlás mint az önformálás egyik módja*. A másik két kritika arra vonatkozott, hogy az életművészet filozófiáját képviselő szerzők az életet cselekvésnek, illetve technikai értelemben létrehozható terméknek fogják fel. Ezzel kapcsolatban meg kell állapítani, hogy a kritika a klasszikus *techné*, *praxis* és *poézis* elkülönítésnek elfogadásán alapul. Tény, hogy az életbölcseleti filozófiák előszeretettel használják, az *életterv*, az *életvezetés* vagy az *életmód* fogalmait. Ez azonban szerintem félrevezető, mert a filozófia mint életmód koncepciója – amely Hadot-ál a „lelkigyakorlat”, Foucault-nál az „önmagunkkal törődés” – nem az előállítás értelmében vett cselekvést jelentik, hanem a tudatosan kialakított életgyakorlatot. Ezért véleményem szerint akkor értelmezzük helyesen az életbölcseleti törekvéseket, ha a *belső szabadság* fogalma mellé a *gyakorlás* fogalmát állítjuk. Az önformáláshoz szükséges belső szabadsághoz ugyanis a gyakorlás útja vezet. Ez a megközelítés, figyelmeztet Bollnow, eltér az egzisztenciafilozófiában gyakran használt határszituáció vagy krízis fogalmától.¹¹ A határszituációk (szenvedés, bűn, halál) sorsszerűek. Ehhez képest a gyakorlás tudatos törekvés valaminek tökéletesebb megjelenítésére vagy kifejezésre. Az életbölcseleti filozófiában a valóság mindig valamilyen gyakorlatnak a lenyomatát hordozza magán. Éppen azért gyakoroljuk a belső szabadság útját, mert tisztában vagyunk bizonyos helyzetek sorsszerűségével és a boldogságélmények átmeneti jellegével.

Bibliográfia

- Bollnow, Otto Friedrich. 1978. *Vom Geist des Übens*. Herder: Freiburg im Breisgau.
- Foucault, Michel. 2001. *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Ford. Sujtó László. Budapest: Atlantisz.
- Hadot, Pierre. 2010. *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Kairosz: Budapest.
- Kersting, Wolfgang – Claus Langbehn, szerk. 2007. *Kritik der Lebenskunst*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Kovács József. 2008. *A filozófiai tanácsadás*. In *Magyar lelkiállapot 2008: Esélyerősítés és életminőség a mai magyar társadalomban*, szerk. Kopp Mária, 88–104. Semmelweis: Budapest.
- Sárkány Péter. 2004. „Filozófiai praxis dióhéjban.” *Pro Philosophia* Füzetek 40: 53–62. [http://www.c3.hu/~prophil/profi044/sarkany.html] (2018. január 11.)
- Sárkány Péter. 2008. *Filozófiai lélegzõgondzás. Fenomenológia – egzisztenciaanalitikus logoterápia – filozófiai praxis*. Jel Könyvkiadó: Budapest.

¹¹ Bollnow 1978, 81–82.

- Sárkány Péter. 2014. *A filozófia mint praxis. Tanulmányok a filozófia, a pszichoterápia és a szociálpedagógia határterületeiről.* L'Harmattan – Sapiientia: Budapest.
- Sárkány Péter. 2014a. „Adalékok az önformálás időszerű fogalmához.” In *Acta Academiae Agriensis XLI. Sectio Philosophica*, szerk. Lobočky János, 115–28. Eszterházy Károly Főiskola: Eger.
- Schmid, Wilhem. 1998. *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung.* Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Schusterman, Richard. 2003. *Pragmatista esztétika. A szépség megélése és a művészet újragondolása.* Ford. Kollár József. Kalligram: Pozsony.
- Thomä, Dieter. 2007. „Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Aesthetik.” In *Kritik der Lebenskunst*, szerk. Wolfgang Kersting – Claus Langbehn, 237-260. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Tringer László. 2009. „A pszichoterápia és a filozófia kapcsolata, különös tekintettel a kognitív irányzatokra. A filozófiai tanácsadás.” *Pszichoterápia* 18/6: 420–25.

A huszadik század magyar zeneesztétikájának újrafelfedezése

Demeter Tamás. 2017. *A társadalom zenei képe. A magyar zeneesztétika szociologizáló hagyománya*. Budapest: Rózsavölgyi. 152 oldal, 1990 Ft.

Egy eszmetörténeti narratíva sikeressége attól függ, hogy keretei között a magyarálni kívánt egyes tudományterületek és egyes gondolkodók eredményei mennyiben beszélhetők el egységes szempontok alapján, mennyiben illeszkednek a narratíva által nyújtott keretbe. Egy ilyen átfogó szemléleti kategória tehát annál megalapozottabb, minél több elemet képes felölelni – így a korábbi elszigeteltség, olykor széttartás helyébe kapcsolatok állíthatók. Demeter Tamás *A társadalom zenei képe* című kismonográfiájában a korábban bemutatott szociologizáló hagyomány keretei között rekonstruálja a 20. századi magyar zeneesztétika történetét.¹ Állítása szerint a pozitívizmustól egészen a posztmarxizmusig markáns szociológiai affinitás jellemzi a főbb magyar zeneesztéták (Kovács Sándor, Molnár Antal, Pernye András, Ujfalussy József, Maróthy János, Fodor Géza és Szabolcsi Bence) munkásságát. Ez az affinitás pedig lehetőséget teremt arra, hogy az ideológiai és ezzel összefüggő módszertani változások ellenére, a zeneesztétika történetét ne szakadozott egymásutániságként, hanem szociológiai szempontokra érzékeny, folytonos gondolkodási hagyományként beszéljük el. A 20. századi magyar zeneesztétika e módon a filozófiatörténet-írás viszonyrendszerébe emelhető, ugyanis a magyar filozófiában szintén jelentős szociológiai fogékonyság érvényesül – Demeter olvasatában ennek köszönhető filozófiai hagyományunk kohéziója és egységé.² *A társadalom zenei képe* ennek tükrében két dolog szemléltetése: egyrészt illusztrálja, hogyan illeszkednek bizonyos zeneesztétikai elméletek a filozófiatörténet összefüggései közé, másrészt a szociologizáló hagyomány mint átfogó narratíva válik megalapozottabbá áltál, hogy keretei alkalmasak bizonyulnak a zeneesztétika integrálására is.

Sőt, kapcsolatuk ennél jóval bensőségesebb, amennyiben a zeneesztétika története „*pars pro toto* illusztrálja e [szociologizáló] hagyomány fejlődését fogalmi, módszertani és szemléleti vonatkozásokban” (13). Erre való tekintettel Demeter egy jövőbeni, nagyszabású munkát helyez kilátásba: előző könyvének – *A szociologizáló hagyománynak* – kiegészítését *A társadalom zenei képe* nék tartalmazásával. Utóbbi könyv tehát előmunkálat *A szociologizáló hagyomány* kibővített kiadásához (7). E kapcsolat felől magyarázható meg egyrészt a kismonográfia felépítése: a második fejezet egésze a szociologizáló ha-

1 Demeter 2011.

2 Demeter 2011, 14.

gyomány módszertani ívének bemutatására, a következő két fejezet pedig elsősorban azt vizsgálja meg, hogyan illeszkednek ehhez az ívhez a kor zeneesztétikai elképzelései.

A bevezető első fejezet után, az elmélet kifejtése annak körvonalazásával indul, milyen szerepet tölt be a pozitívizmus a magyar filozófiatörténetben. Ezt követően a szerző a szellemtörténeti, a marxista és végül a posztmarxista szakaszt ismerteti, felhívva arra a figyelmet, hogy ezek nem mint egymásra következő, hanem mint „egymásra torlódó és egymást átfedő korszakok” (27) képezik a szociologizáló hagyomány történetét. Utóbbi állítását Demeter a zeneesztétika történetének elbeszélésével támasztja alá, mivel ez a módszertani változások ellenére kevésbé szakadozott, mint a hagyomány más területeinek története (13). Ehhez kétségkívül hozzájárul, hogy a zeneesztétika berkeiben az elődök munkásságával szemben nem nyilvánul meg ellenséges attitűd: „[A] szellemtörténész Molnár Antal adja ki a pozitivistá Kovács Sándor munkáit [...]. Azután a marxista Ujfalussy József adja ki Molnár Antal terjedelmes összefoglaló művét.”³ A folytonosságot erősíti az is, hogy a különböző ideológiai elköteleződésű gondolkodók – eltérő fogalomhasználatuk ellenére – meghatározott kérdésekre hasonló válaszokat adnak, de a segédhipotézisek szintjén is jelentkezik a kontinuitás: például a szellemtörténész Molnár éppúgy támaszkodik a spenceri fejlődéstörvényre, mint a pozitivistá Kovács. De nem csak a szomszédos korszakok képviselői állnak elő hasonló megfontolásokkal: a későbbiek során a harmadik (A pozitívizmustól a szellemtörténészig) és a negyedik (A marxizmustól a posztmarxizmusig) fejezet közötti kapcsolódási pontok (egymással rokonságban álló témakörök, válaszbeli hasonlóságok stb.) szolgáltatnak példát erre. Mindennek fényében Demeter vitatja Percz László nézetét, miszerint az eltérő orientációjú korszakok Gestalt-váltásként jellemezhetők.

A második fejezet (A szociologizáló hagyomány módszertani íve) erénye, hogy Demeternek sikerül a nagy terjedelmű és sokszínű anyag egyes mozzanatait lehorgonyoznia a szűkebb témában. Jó példa erre az, ahogyan a '45 utáni magyar marxizmus három meghatározó fókuszpontját – leleplező ideológiai kritika, a mindennapi tudás szociológiája, antropológiai orientáció – tárgyalja. Így amellet, hogy a fejezet kidomborítja a hagyomány eszmetörténeti ívét, alátámasztást nyer az az állítás, miszerint „a magyar zeneesztétika története [...] ideálisan integrálható a szociologizáló hagyomány kereteibe” (13).

A kisonográfia második fejezetének egyik legfontosabb részében a szerző a stílus fogalmát elemzi. Lukácsot és Mannheimet összevetve arra jut, hogy a stílust mindketten „a világ »átélésének« egy formája[ként]” (32) definiálják, a különböző gondolkodási stílusok megértésének kulcsát pedig (például Mannheim szerint a konzervatívizmusét) a világnézet, azaz a világhoz való viszonyulás milyensége jelenti. A következő fejezetekben is visszatér a stílus kérdéskörére, így ez egyrészt a könyvön áthúzódó tematikus

3 Demeter 2017.

folytonosságot biztosít, másrészt ezen keresztül a különböző diszciplínák képviselőit sikeresen hozza diskurzusba.

A harmadik fejezet Kovács Sándor *Prolegomena* című könyvének ismertetésével indul, Demeter azonban hamar az igazi főszereplő, Molnár Antal felé irányítja a figyelmet, akinek dominanciája e szakaszban annyira meghatározó, hogy a fejezetet akár Molnár-tanulmánynak is tekinthetjük. Kitüntetett szerepét az indokolja, hogy „gondolkodói pályájának fejlődése leképezi a század első felének magyar eszmetörténeti ívét” (99). Ugyanakkor Lukács György szerepe sem elhanyagolható – sem a könyvben, sem a fejezetben. Demeter időről-időre egymás mellé állítja Molnárt és Lukácsot, például az alkotásmód lelki gyökereinek tárgyalása (85), valamint az esztétika és az etika elválaszthatatlannak ítélese kapcsán (63). Kiaknázva kettejük szemléletmódjának hasonlóságait – bizonyos megkötésekkel –, diskurzusba állítja Molnárt Lukáccsal, aminek eredményeképp többek között azt állítja, hogy „a polgári társadalom korszaka nem drámai, hanem inkább »zenés kor«” (86). Az összefésülésnek köszönhetően az a lukácsi tétel is világosabbá és egyszersmind a művészetre általánosan használhatóvá válik, miszerint „a forma a leginkább társadalmi az irodalomban” (87). De Molnár gondolkodása nem kizárólag Lukácséval kapcsolható össze: Mannheim stílusfogalma, Lamprecht kultúrafejlődés-sémája, illetve a Kovácsra is ható, spenceri fejlődéstörvény egyaránt meghatározók munkáiban (64, 81–83, 93). Molnár pályájának bemutatásával kirajzolódik a század első felének társadalomtudományi szempontokra érzékeny gondolkodásképe. A Demeter által nyújtott eszmetörténeti keretben Molnár hatásösszefüggések olyan erőterébe kerül, amiben kibővül értelmezésének és értékelésének horizontja.

A fejezet további kutatások szempontjából talán leginspirálóbb része azzal foglalkozik, hogyan értelmezhető a „fogalom” kifejezés akkor, ha a zenét elfogadjuk fogalmi művészetként. Azonban ettől a lehetőségtől elzárkóznak a szociologizáló hagyomány gondolkodói. Ezért az az öt lehetséges opció, amit Demeter bemutat, a továbbiak szempontjából nem lényeges, annál is inkább, hogy a későbbiekben nem támaszkodik ezekre. A nyelv, a fogalmak, a jelentés és a zene kapcsolata olyan kérdés, ami manapság is a zenetudomány kiemelt problémaköre, de ez önmagában nem elég ahhoz, hogy a „fogalom” lehetséges értelmezéseiről szóló fejtegetés illeszkedjen a fejezet egészéhez; bemutatásra mégis tagadhatatlanul méltó.

Sorba véve az öt alternatívát: az első szerint a fogalmak teszik lehetővé, hogy „egy dologra *mint valamire* gondoljunk”. A zenére vonatkoztatva Demeter a G hang fogalmát említi, és azt írja, semmilyen hang sem lenne számunkra G, illetve semmit sem hallanánk ekként, ha nem rendelkeznénk a G hang fogalmával. Ebből adódóan vagy elfogadjuk a zenét mint fogalmi művészet, illetve elismerjük, hogy a zenei gondolatok bizonyos zenei fogalmakból épülnek fel, vagy meg kell cáfolni a premisszát, vagyis azt, hogy a fogalmak révén vagyunk képesek valamiként gondolni egy dologra. Demeter

megjegyzni, hogy a különböző zenei tevékenységekről – példaképp a komponálást és a dallamlejegyzést említi – nem adhatunk számot a zenei gondolatok feltételezése nélkül, ezek viszont megkövetelik a zenei fogalmak létének elismerését. A második opció diszkriminációs képességük felől ragadja meg a fogalmakat, vagyis a zene azért fogalmi művészet, mert az alkotás, a reprodukció és a befogadás aktusa is „lényegileg támaszkodik” a zenei hangok megkülönböztetésének képességére. A harmadik pont a következtetési szerepé. Demeter azt állítja, hogy „analógia vonható az egyes hangoknak és a zenei formuláknak a tonalításban vagy a komponálás konvencióiban gyökerező kapcsolódásai és a fogalmak következtetésekben elfoglalt logikai szerepe között” (68). Nyitott kérdés, hogy mennyire tartható ez az analógia, amit az tesz igazán továbbgondolásra méltóvá, hogy éppen a fogalmak inferenciális jellege biztosítja az egyik legerősebb érvet amellet, hogy a zene nem fogalmi művészet. A következő két opcióban a nyelv kerül előtérbe: az első kiemeli, hogy a zene a „nyelvi fogalmak analógiájára felfogott fogalmiság révén” lehet képes jelentéshordozásra, a második szerint pedig a fogalmak propozíciók alkotó-elemeiként azonosíthatók (67–70).

A Demeter által tárgyalt szerzők a zenét nem tartják fogalmi jellegűnek, egyetértenek abban, hogy a zene „megközelítésére a fogalmak általában nem vagy legfeljebb korlátozottan lehetnek alkalmasak” (67), illetve abban is, hogy a zenei jelentés „nem érthető meg a nyelvi jelentés analógiájára” (69). Ugyanis a nyelvvel ellentétben a zene nem reprezentációs természetű, amit Demeter egy Hauser-idézetrel világít meg:

mindazt, ami érzés „a zene [...] teljesen adequaté juttatja érzékelhető formához. A zene tehát nem kifejezése az örömmek, bánatnak, vágynak, megnyugvásnak, hanem mint az öröm, mint a bánat, mint a vágy lép fel.” (70)

Utóbbi sorok erősen emlékeztetnek a következő Wagner-passzusra:

Az, amit a zene kifejez [...] nem ennek vagy annak az egyének ilyen vagy olyan helyzetben való szenvedélyét, szerelmét vagy vágyát fejezi ki, hanem magát a szenvedélyt, a szerelmet, a vágyat, mégpedig abban a végtelenül sokféle változatban, amely csakis a zene számára lehetséges, de minden más nyelv számára idegen és kimondhatatlan.⁴

Érdemes volna utánajárni, Hauser és a szellemtörténeti orientációjú szakasz képviselői általában milyen viszonyban állnak Wagner zenéjével és gondolataival.

A harmadik fejezet egy pontján, a stíluselemzés két útjának (műelemző és szociológiai) bemutatása során, a következő idézet olvashatjuk:

⁴ Wagner 2001, 80.

Meglepő találkozás van a festő-impresszionisták és a zenei impresszionisták (Debussy stb.) szelleme közt, az új gótika és Pfitzner újabb iránya közt, az újklasszicizmus és Kodály közt, az expresszionisták és Bartók sok műve közt, a futurizmus és Schönberg közt, a kubizmus és Sztravinszkij iránya közt. (74)

Itt említésre kerül Arnold Schönberg – még ha Molnár által is –, a következő fejezetben, ahol a tonalitás felbomlása az egyik centrális téma, azonban már nem. Holott a tonalitást mellőző zenei szerkesztésmód Schönberg vívmánya. A szerző figyelme arra a kérdésre összpontosul, milyen társadalmi és etikai *jelentést* hordoz az egyes gondolkodók számára a tonális logika megbomlása, azonban érdemes lett volna kitérni a schönbergi zene magyar recepciójára is. A schönbergi zene ugyanis több tekintetben kapcsolódik a 20. század magyar zeneesztétikai gondolkodásához. Molnár nem csak *Az új muzsika szelleme* című könyvében foglalkozik Schönberggel: '12-ben, a *Nyugaton* jelent meg velős kritikája Schönberg zenéjéről. Ebben Molnár Bartók jelentőségét részben Schönberggel való szembeállítás révén illusztrálja, ami azért is érdekes, mert Bartók '20-as években született műveire hatott a tizenkét fokú technika, ám míg Bartók zenél, addig Schönberg csak gondolkodik, azaz zenéjéből hiányzik az erő, a lényeg – legalábbis Molnár ezt állítja.

Maróthy *Zene és ember* című könyve kapcsán pedig feltehető az a kérdés, hogy Maróthy mi okból nem tartja a schönbergi zenét „a meglévő világ kritikai megítélés[ének]” (125) – kizárva ezzel a szerzeményeket a defetiszáló művek köréből. Azonban Demeter ezen a ponton csak azt mutatja be, hogy egy bizonyos ideológiakritikai alapról hogyan értékelhető a tonalitás felbomlása. Schönberg alapvetően negatív recepciójának bemutatása a szellemtörténeti és a marxista szakasz közötti folytonosságot erősítette volna.

A negyedik fejezet tematikusan roppant gazdag, struktúrájában pedig egyfajta virtuozitás érvényesül, mindazonáltal hogy maga után kívánnivalókat. Bemutatásra kerül egy gondolat, majd a tárgyalás új tézisek felé kanyarodik, eközben azonban időről-időre visszautalás történik a gondolatmenet korábbi elemeire. A szerző látja a történet színét és fonákját is; látja a hatások, a kapcsolatok sokrétűen összefonódó szálait és az ezek alkotta szöveget is, de az elbeszélés során a gondolatmenet mégis gubancossá válik: a rövid visszautalások, amelyek az egyes gondolatok közötti rokonságot célzottan kiemelni, csupán jelzésértékűek, így az elnagyoltság mellett megzavarják a gondolatmenetet. A fejezet egyes témái pedig megérdemelték volna az árnyaltabb kifejtést.

A harmadik fejezet – kis túlzással – egy személy (Molnár Antal) köré épül, ezzel szemben a negyedikben öt zeneesztéta is szerepel. Ez önmagában természetesen nem probléma. Bármennyire is kulcspozíció Molnáré, elbillen a mérleg nyelve: bár a negyedik fejezet körülbelül ugyanolyan terjedelmű, mint a harmadik. Ujfalussyt, Maróthyt,

Pernyét, Fodort és Szabolcsit nem övezi olyan mélységű figyelem, mint Molnárt, holott teoretikus súlyuk semmivel sem kisebb, mint elődjüké.

A témagazdagság szintén az alaposság tekintetében kerül bajba. Ebben a fejezetben előkerül a dal, a zenei köznyelv, a tömegkultúra, a folklór, az impovizáció és a kottaírás, továbbá a zenei intonáció is. Ez utóbbi összekapcsolódik a zenei nyelv problémakörével, amit a marxista zeneesztétika a mindennapi tevékenységek elmélete felől közelíti meg (111), de a zenei intonáció a tükrözés és a zenei jelentés kapcsán is visszatér. A tükrözés hitelességének tárgyalásakor a realizmus kategóriájával bővül az eddigi témák tára. A hang absztrahálódásának, vagyis a zenei hang megképződésének mikéntje is felmerül, összekapcsolódva azzal a kérdéssel, hogy a zene képi vagy fogalmi általánosítás-e. Ezen a ponton Demeter kommentár nélkül hagyja Ujfalussyt azt az állítást, hogy „[m]iután általában is igaz a hangélményre, hogy a látásélménynél szegényesebb, s kevesebb információt hordoz, ezért »tartalma nem elég sűrű és telített fogalmak alakításához«” (112). Ez a kijelentés több figyelmet érdemelne, ugyanis ismeretelméletileg egyáltalán nem magától értetődő az egyes érzéki modalitások közti hierarchia, amit Ujfalussy elég radikálisan fogalmaz meg. Ugyanakkor nagyon is vitatott kérdés, hogy az élmények lehetnek-e információhordozók, s ha igen, mennyiben. Egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy a hangélmény kevesebb információt nyújt, mint a látásélmény, s ezért utóbbi gazdagabbnak mondható az előbbinél.

Demeter a történeti haladás bemutatására koncentrál, de eközben – ahogy a fenti felsorolásból is kiderül – igen terjedelmes zenei anyagot hoz mozgásba a fejezetben. A tárgyalásmód újdonságából fakadó érdemek mellett azonban negatívumként van jelen egyfajta sietség: Demeter inkább összefoglal, s részletekbe kevésbé bocsátkozik.

Ujfalussy nézeteinek rekonstrukciója során a következőket olvashatjuk: (1) „a zenei tükrözésmódokat »az emberi közösség [...] önmaga valósággal szembeni magatartásának adekvát zenei képeként használja«”; (2) „a zene így [...] a viszonyok világát tükrözi”; (3) „az így keletkező zenei jelentés [...] nem fogalmi természetű, mert a zenei formulák megőrzik »a valósággal való közvetlen képi kapcsolatukat«, de ez a jelentés társadalmilag szignifikáns”. Valamint (4) a nem-fogalmi jelentés megvilágítása asszociációs módon lehetséges (120). Elég világos, hogy ezek a megállapítások a szellemtörténeti megközelítés bizonyos meghatározó jegyeit viselik magukon. A három pont egyfajta totalitást határoz meg, ami értelmezhető akár egy csoport világhoz való viszonyának nem-fogalmi természetű élményttotalitásként. Demeter körülbelül ugyanígy definiálja a világnézetet Lukács és Mannheim szellemtörténeti orientációjú tudásszociológiája kapcsán (28), ám erre a hasonlóságra nem reflektál. Egyrészt azt kellene megvilágítania, hogy a zenei *tartalom* megközelítésekor a marxizmus nyújtotta fogalmiság hogyan lép a szellemtörténeti kategóriák helyébe. Például, hogy új utakon járnak-e a szerzők, új szempontokból közelítenek-e a témához, vagy kizárólag az utcatáblákat cserélik le, azaz

csupán átnevezik a dolgokat, tulajdonképpen változtatások nélkül – vagy valahol a kettő között van az igazság. Annál is inkább, hogy korábban ezt olvassuk:

a marxista elmélet [...] olyan fogalmiságot kínál, amelyen keresztül a zenei és a társadalmi jelenségek kapcsolódásának mechanizmusai átláthatóvá válnak – miközben a szellemtörténeti értelmezésekben a nem-racionalizálható reziduumok – a „szellem”, a „világnézet” – kiküszöbölhetetlenek maradnak. (110)

Az előzőekből azonban éppen az világlik ki, hogy a marxista elméletek nem képesek teljes egészében megszabadulni a szellemtörténeti szakasz bizonyos nem-racionalizálható fogalmaitól.

Röviden összefoglalva: a kötet eleget tesz célkitűzésének, Demeter általában meggyőzően alátámasztja állításait, a tárgyalt szerzőket pedig – a megszokottól eltérő fénytörésbe állítva – ismét előtérbe hozza. *A társadalom zenei képe* további kutatások ideális kiindulópontjává válhat: a szerző interpretációjára támaszkodva tradicionális kérdések újszerű megközelítése válik lehetővé. Hiányosságai – a negyedik fejezet indokolatlan besűrítése, a hagyomány egyes szakaszai között lévő folytonosság némely pontjának kiaknázatlanul hagyása – pedig inkább sietségről és kidolgozatlanságról árulkodnak, semmint a koncepció kisiklásáról. Amit Demeter *A társadalom zenei képében* átnyújt nekünk, az értékes gyümölcs, ám a teljes beérés előtt szüretelték le.

Bibliográfia

- Demeter Tamás. 2011. *A szociologizáló hagyomány. A magyar filozófia fő árama a XX. században*. Budapest: Századvég.
- Demeter Tamás. 2015. „Ami *A szociologizáló hagyományból* kimaradt.” *Korunk* 26/6: 94–104.
- Demeter Tamás. 2017. „Mi azt látjuk, hogy az ész rendre lerobban.” *Magyar Nemzet* LXXX/271: 12.
- Molnár Antal. 1912. „Schönberg Arnold.” *Nyugat* 5/11.
[<http://epa.oszk.hu/00000/00022/00105/03374.htm>] (2017.12.24.)
- Wagner, Richard. 2001. „Egy boldog est.” Ford. Cserna Andor – Lenkei Júlia. In *Egy német muzikus Párizsban*, 66–80. Budapest: Kávé Kiadó.

Nemesi Nikoletta

Szörnyek, javíthatatlanok, onanisták: így készült az „abnormális” individuum

Foucault, Michel. 2014. *A rendellenesek*. Ford. Berkovits Balázs. Budapest: L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék. 345 oldal, 3290 Ft.

Michel Foucault rendellenesekről szóló, tizenegy előadásból álló sorozata 1975. január 8. és március 19. között hangzott el a Collège de France-ban, melynek Gondolkodási rendszerek története elnevezésű katedrájára 1970-ben nevezték ki. *A rendellenesek (Les anormaux)* nyilvánosan előadott szövege magnófelvételeknek köszönhetően maradt fenn az utókor számára. A francia kiadás szerkesztői – a szövegűség szempontját szem előtt tartva – csekély mértékű beavatkozásokat eszközöltek: kialakították a központozást, bekezdésekre tördelték a szöveget, elhagyták az ismétléseket, kiegészítették a félbehagyott mondatokat, kijavították a helytelen megfogalmazásokat, és feltüntették az idézetek bibliográfiai adatait. A kötetben olvasható előadások Foucault 1970-ben megkezdett elemzéseit viszik tovább a fegyelmező-normalizáló hatalom megjelenéséről, az „embertudományok” születéséről, melyek a filozófus *Felügyelet és büntetés*, valamint *A tudás akarása* című könyveinek is alapját képezték.

Recenzióban röviden bemutatom Foucault előadássorozatának főbb téziseit, majd néhány kritikai megjegyzést, kérdésfeltevést fogalmazok meg velük kapcsolatban; végezetül a magyar fordítás jellemzésére is kitérek.

A 19. században megjelenő „abnormális” egyén genealógiáját Foucault a modern nyugati társadalmakra jellemző, úgynevezett „normalizáló hatalom” megjelenésével összefüggésben tárgyalja. Alapvetése szerint a kortárs hatalomelméletek,¹ melyek túlnyomóan az elnyomás és a kizárás negatív fogalmaival írják le a hatalom működését, túlhaladott történelmi tapasztalatokra – így például a rabszolgatartó, a kaszt- vagy a feudális társadalom modelljére – épülnek. E modell emblematis példája a leprások elüldözésének középkori gyakorlata, melyet a közösség megtisztítása érdekében hajtottak végre. Ezzel szemben Foucault szerint a 17. század végén és a 18. század elején az adminisztratív monarchia az ellenőrzés egy másik modelljét elevenítette fel: a pestiseselek helyhez kötésének, körbekerítésének praxisát, mely a kizárást karanténra, a tiszta és a tisztátalan lakosság elszeparálását pedig a beteg és a nem beteg egyének megkülönböztetésére cserélte, s mely a folyamatos megfigyelés révén a hatalom folytonos működését tette lehetővé. Foucault elemzése szerint a klasszikus kor ellenőrző-fegyelmező – s ek-

¹ E tekintetben elsősorban Van Ussel és Marcuse teóriáját bírálja (54), bár egy későbbi megjegyzésében Hegelt is a vádlottak padjára ülteti (61–62).

ként a produktivitás, előállítás, létrehozás, termelés pozitív fogalmaival leírható – hatalmi mechanizmusai a társadalmi, politikai és technikai normalizációt célozták meg. A szerző „a bíróság színpadát” (42) jelöli meg a rendellenesség kontrolljára irányuló, normalizáló hatalom születési helyeként: a bírói-pszichiátriai szakértelem itt hozza létre a 18. század végének új személyiségét, a társadalomra veszélyes, kriminalitásával jellemezhető, szörnyszerű bűnözőt, aki „már bűne elkövetése előtt is hasonlított a bűnére” (36).

Így körvonalazódik a 19. század abnormális individuumának egyik alappillére, az emberi szörny kétértelműségekkel terhes, „természetellenes természetként” (113) felfogott alakja, mely az évszázadok során több változáson ment át: a középkorban a félemler-félállat, a reneszánszban a kettős individualitások (például szíami ikrek), a klasszikus korban a hermafroditák alkották kitüntetett formáit. A francia forradalom táján pedig kettős arculatra tett szert („a népből származó emberevő és a vérfertőző hercegi” – 108), mely aztán nemcsak a törvényszéki pszichiátria kezdeti éveit uralta, hanem a 18. század végétől meghatározta az etnológia és a pszichoanalízis incesztusra és antropofágiára helyezett hangsúlyait is, jóllehet a 19. század végétől a nagy szörny figurája a hétköznapi, kicsiny perverz alakjában oldódott fel.

A szörny alakját *A rendellenesek* előadásai szerint ekkor szorította háttérbe a 19. századi anomáliák fontossági sorrendjében az onanista. A 18. században felbukkanó figuráját Foucault a keresztény lélekvezetés és bűnbánat gyakorlatára vezeti vissza, mely a 16. században fejlődött ki a szemináriumokban és a kollégiumokban: azokban az intézményekben, ahol az egyének közötti szexuális kapcsolatok kérdésével szemben a serdülő magányos, vágyódó testének témája került előtérbe. Ekkor köszöntött be a keresztény „hús” korszaka: azé a testé, amely érzéki sóvárgása révén önmagában is mindenféle bűn eredete, s amelyet éppen ezért el kell utasítani. A 16–17. századi bűnbánó vallomás gyakorlatában így rajzolódott ki Foucault szerint a maszturbálás mint a bevalandó szexualitás elsődleges formája, amit aztán a pszichiátria intézménye – az egyház által felkínált húst bekebelezve – a 18. században mint testi betegségek, a 19. században mint szexuális és pszichés zavarok forrását vett üldözőbe. A maszturbáció elleni kampány során felszólították a zömmel arisztokrata és polgári szülőket, hogy folyamatosan felügyeljék gyermekeiket, azok testi és mentális egészsége megőrzése végett ellenőrizték ágyneműjüket, nyúljanak be a takarójuk alá, szükség esetén bújjanak velük egy ágyba.

Deslandes a következő tanácsot adja a szülőknek: „[...] Gyanús, ha a kezei sosem lógnak ki az ágyból, és ha általában szereti a takaró alá bújtatni a fejét. Ha alighogy lefeküdt, s már látszólag mély álomba merült: [...] hirtelen lerántjuk a takarót a fiatalemberről, és kezeit [...] azon a szerven vagy annak közelében látjuk, amellyel veszélyes tevékenységét űzi.” [...] Ha szükséges, mondják az olyan orvosok, mint Deslandes, együtt kell aludni a fiatal maszturbálóval, hogy maszturbálásában megakadályozzuk, ugyanabban a szobában, esetleg ugyanabban az ágyban. (244–45)

Hogy mi ennek a funkciója? A 18. században, amikor azt kérik a családoktól, hogy gyermekeiket – azok jelenlétéről és a felettük gyakorolt szülői hatalomról lemondva – bízzák az állami oktatásra, Foucault elemzése szerint felkínálja nekik, hogy cserébe megtarthatják a gyermek szexuális teste feletti ellenőrzést. A következmény: a háznéptől lecsupaszított, szoros fizikai kötelékekre épülő kiscsalád, melyet a vérfertőzés gyanúja övez. A 19. század közepétől aztán „az incesztus témája körüli felfokozott hangulatban” (261) megjelenik a külső orvosi ellenőrzés igénye, melynek nyomán a pszichiátria immár nem az örültek kormányzásával, hanem a családi kontroll terepével fonódik össze, és a szexuális aberrációk családfájának felrajzolását tűzi ki célul.

A 19. századi rendellenesek csoportjának harmadik gyökerét, a „megjavítandó egyén” alakját Foucault éppen csak megemlíti. Pusztán annyit tudunk meg róla, hogy a normativitás alól kibúvó individuum a 17–18. században jelent meg az iskolákban, a hadseregben, a műhelyekben, a városnegyedekben, a hitközségekben, a templomokban, a rendőrségen és a családokban, ugyanis az „idomítás” modern technikáinak bevezetése egyszersmind az engedetlenek problémáját is létrehívta. A „megjavítandó egyén” paradox meghatározó vonása, hogy javíthatatlan – s mint ilyen, specifikus beavatkozást tesz szükségessé, „a fegyelmezés és a fokozott megjavítás [*sur-correction*] új technológiáját” (68).

A könyvvel kapcsolatos első kritikai megjegyzésem Foucault hatalomelméletét érinti. Mint ismeretes, a teoréta modern nyugati társadalmakkal kapcsolatos hatalomfelfogását, melyben „csak mellékes és másodrendű szerepet” (63) juttat az elnyomásnak, már számos szerző, köztük jó néhány feminista filozófus bírálta; e helyütt mindössze egy apró felvetéssel egészíteném ki a kritikák bőséges szakirodalmát. Miközben Foucault *A rendellenesek* szövegében élesen megkülönbözteti az inkvizíció elnyomó mechanizmusainak, üldözésnek és kínzásnak alávetett boszorkány alakját a vallomást tevő megszállottétól (202–3), a maszturbációellenes kampánynak alapvetően a vallomás gyakorlatához való kötődését hangsúlyozza (168–97, 248). Ezzel elbagatellizálja az onanizmus ellen folytatott „keresztes hadjárat” (253) represszív vonásait, noha maga is említ olyan jegyeket – a takaró hirtelen lerántása a fiatalemberről mint a szülőknak adott tanács (244), a maszturbáló lányokon végzett klitoriszkivágás, az onánia üldözése (251) –, melyek alapján a maszturbációval szembeni kampányt legalább részben az inkvizíció gyakorlatára is visszavezethető. Más szavakkal: az abnormális egyén genealógiájának megkonstruálása során az erőszak és az elnyomás jelentőségének lekicsinylése helyett elismerhetné, hogy a hatalom erőszakos mechanizmusai szignifikánsan fennmaradtak. Így persze kevésbé markáns képet festhetne csak a normalizáló hatalomról, és kevésbé karakteresen tudná összevetni hatalomelméletét kortársainak „túlhaladott” nézeteivel; ám elkerülhetné azt a vádat, hogy – saját hatalomelméletének kedveze – „mellékesnek” tartja például a

klitoriszkivágással járó erőszakot, ami – úgy láthatjuk – maga is az erőszak és az elnyomás egyik formája.

Második kritikai megjegyzésem az örület kezelésének foucault-i bemutatására vonatkozik: a szerző nem tesz említést az örület kultuszának, romantizálásának modern kori jelenségeiről. Igaz, *A bolondság története* végén kitér a modern műalkotás és a bolondság kapcsolatának kérdésére: azt a megállapítást teszi, hogy a klasszicizmus kora óta „a nem-értelem hozzátartozik ahhoz, ami a modern világ számára minden műalkotás döntő vonását alkotja”.² Mindazonáltal éles szembenállást feltételez bolondság és mű között („a bolondság a mű teljes megszakadása”,³ „ahol műalkotás van, ott nincs bolondság”),⁴ míg a bolondság modern kori idealizálásáról pedig végképp nem ír. Mindez összhangban látszik állni Foucault abbéli törekvésével, hogy a klasszicizmus korát cezúrával jellemezze, és az újonnan kialakuló normalizáló hatalom effektusaival magyarázza a deviáns individuumok – köztük az „elborult elméjű” művészek – ki-termelődését és megszorodását. Mégis érdemes lenne megvizsgálni, hogy például a romantikusok zseni- és örületkultusza – többek közt Lord Byron önpatologizálása, Macaulay örület és költészet szoros kapcsolatáról vallott nézetei, Hölderlin örületének Schlegel- és Arnim-féle felmagasztalása – mennyiben tekinthető a Foucault által leírt, 18. században kialakult normalizáló hatalmi effektusok produktumának, illetve mennyiben feltételezhetünk bizonyos kontinuitást, mely az ókori filozófusok (elsősorban Platón és Arisztotelész) művészetről és örületről alkotott felfogásáig is visszanyúlik. Az örült nő viktoriánus korabeli prototípusa, a szerelmi visszautasítás révén kétségbeesésbe és halálba hajszolt Ophelia alakja pedig az örületkultusz nemi kódolásának kérdéseire hívhatja fel a figyelmet.⁵

Ami *A rendellenesek* fordítását illeti, mintaként az első előadás anyagát vettem össze a francia szöveggel. Berkovits Balázs – a Milestone Institute modulvezetője, aki 2013-ban, a Debreceni Egyetemen védte meg „Kritika és módszer Foucault-nál” című doktori értekezését – az előadássorozat magyarra ültetése során számos bevett szakfordítói eljárást alkalmazott. Így például a szétbontás eszközével élve egy-egy terjedelmes francia mondatot kettő, némiképp rövidebb magyar kijelentéssel adott vissza, vagy helyenként egy-egy mondaton belül strukturálta át az eredeti állítás szerkezetét – e megoldásokkal követhetőbbé tette a gondolatmenetet, ami a magyar szöveg előnyére válik. Szintén a fordítást dicséri, hogy egyes *terminus technicusok* zárójelben franciául is sze-

2 Foucault 2004, 734.

3 Foucault 2004, 736.

4 Foucault 2004, 737.

5 Ezekhez lásd: Felluga 2005, 115–120; Sieburth 1984, 7; *Phaidrosz* 245a–b; Sales 2004, 706; Thomas 2004, 828–830; Authier 2018. Lord Byron és a melankolikus nagyság arisztotelészi tradíciójának feltételezhető kapcsolatához lásd Felluga 2005, 118.

repelnek a magyar kiadásban, ami átláthatóbbá teszi relációikat.⁶ Ezt persze nem lehet kivitelezni minden egyes szakszó esetén, így a foucault-i terminológiai óhatatlanul is átesik bizonyos fordítási veszteségen vagy legalábbis átalakuláson.⁷ Itt-ott néhány problematikus szakasz is benne maradt a magyar kiadásban. Így például az *Ubu rond de cuir* „Übű-ülőpárna” formában jelenik meg a szövegben (29), jóllehet a *rond de cuir* – helyesebben *rond-de-cuir* – jelentése az adott kontextusban minden bizonnyal „bürokrata” vagy „aktakukac”, és Alfred Jarry hivatkozott drámája sem támasztja alá az „ülőpárna” értelmezést.⁸ Fordítás során óhatatlanul is becsúsznak efféle hibák: a hasonló problémáknak alapos lektorálással lehetne elejét venni a jövőben.

Bibliográfia

- Authier, Catherine. 2018. „La représentation d’Ophélie.” *Histoire par l’image* [http://www.histoire-image.org/fr/etudes/representation-ophelie] (2018.05.05.)
- Felluga, Dino Franco. 2005. *The Perversity of Poetry: Romantic Ideology and the Popular Male Poet of Genius*. Albany, NY: SUNY Press.
- Foucault, Michel. 1999. *Les anormaux: Cours au Collège de France, 1974–1975*, szerk. François Ewald – Alessandro Fontana. Párizs: Gallimard.
- Foucault, Michel. 2004. *A bolondság története a klasszicizmus korában*. Ford. Sujtó László. Budapest: Atlantisz.
- Sales, Roger. 2004. „Madness.” In *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760–1850*, szerk. Christopher John Murray. 2. kötet, 705–706. New York, London: Fitzroy Dearborn.
- Sieburth, Richard. 1984. Introduction. *Hymns and Fragments*, Friedrich Hölderlin, 3–44. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Thomas, Julia. 2004. „Ophelia 1851–1852.” In *Encyclopedia of the Romantic Era, 1760–1850*, szerk. Christopher John Murray. 2. kötet, 828–830. New York, London: Fitzroy Dearborn.

6 Így például nyomon követhetővé válik, hogy a fordító egyazon szót (*doublet*) fordította hol kettőségnak (31), hol megkettőződésnek (32, 34), valamint hogy e fogalom összefüggésbe hozható a másnak fordított (33) *double* szóval.

7 Például az *infraction* a magyar kiadásban hol „kihágás” (31), hol „törvénysértés” (32), hol „büntet” (32). A *pouvoir* néhol „hatalom” (28) vagy „hatalmi” (27), néhol „képesség” (22), az *effets de pouvoir* pedig olykor „hatóképesség” (26), olykor „hatalmi effektusok” (27) formában található meg a magyar szövegben.

8 Továbbá a magyar kiadásból néhány helyütt kimaradt egy-egy kisebb szakasz, így például a 23. oldalon a 14. lábjegyzetet jelző felső indexet követően két teljes mondat: „Autrement dit, on n’est pas suspect impunément. Le moindre élément de démonstration ou, en tout cas, un certain élément de démonstration suffira à entraîner un certain élément de peine.” Magyarul: „Más szavakkal, gyanúsított nem marad(t) büntetlenül. Már a legcsekélyebb bizonyíték – vagy legalábbis bizonyos mértékű bizonyíték – is elégséges (volt) ahhoz, hogy bizonyos mértékű büntetést vonjon maga után.” Előfordul az olvasás gördülékenységét megakasztó kihagyás is, például „fejezte” a „fejezte ki” kifejezés helyett (26).

Absztraktok

Bernáth László: A szabad akarat kortárs libertáriánus elméletei

Ebben a tanulmányban a szabad akarat kortárs libertáriánus elméleteinek főbb vonásait foglalom össze. Feltérképezem három legismertebb válfajának, az esemény-oksági libertarianizmusnak, az ágens-oksági libertarianizmusnak és a nem-oksági libertarianizmusnak legfontosabb erősségeit és gyengeségeit.

Csornay Annamária: „Liberalizmus” versus *modus vivendi*

John Gray *Two Faces of Liberalism* című könyvében a liberalizmus két eltérő felfogását mutatja be. Az egyik a „mainstream” liberalizmus, amelyet a „felvilágosodás projekt” örökösének tart. Gray egyértelműen elutasítja a projektet és vele együtt a liberalizmusnak ezen elgondolását is. Kritikájának tárgya az a hozzáállás, miszerint lehetséges és szükséges a morális-racionális konszenzus kialakítása a békés együttéléshez. Ezt a tévedést és cáfolatát, az értékpluralizmus tényét, szerinte a *modus vivendi* liberalizmus ismeri fel. A pluralizmusnak és az abból eredő korlátoknak megfelelően a *modus vivendi* liberalizmus a konszenzus helyett a kompromisszumot tartja az együttélés alapjának. Ugyanakkor a kompromisszumkeresés sem problémamentes, amelyet Gray univerzális jó és rossz koncepcióján alapuló elképzelése nem tud feloldani. A gray-i kritika helytálló megállapításainak bemutatásával, valamint a *modus vivendi* nehézségeinek elemzésével a dolgozat rá kíván mutatni a két liberalizmus konceptuális különbségeire és újragondolásuk lehetőségére.

Dombrovski Áron: Miért legyünk realista lehetségesvilág-fikcionalisták?

Korábban bemutattam egy új álláspontot a lehetségesvilág-metafizika terén, amelyet hibrid lehetségesvilág-fikcionalizmusnak (HLVF) neveztem. A HLVF három metafizikai koncepció metszetében helyezkedik el. Először is, ez egy *fikcionalista* megközelítés, azaz a lehetséges világok elméletére és a benne szereplő lehetséges világokra úgy tekint, mintha azok pusztán fikciók volnának. Másodsor, bár a legtöbben azt gondolják, hogy fikciók és fiktív entitások nem léteznek, a HLVF ontológiailag elkötelezett ezek mellett, tehát egy *realista* elgondolás. Harmadsor, a fikciókat és fiktív entitásokat ember alkotta, nem térben létező tárgyaknak tekinti, tehát ez egy *absztrakt artefaktualista* elgondolás.

Mindezidáig azonban csak a lehetőségét vettem fel az álláspontnak, jelen tanulmány célja pedig az, hogy érvekkel motiválja az elméletet: állításom szerint a HLVF nemcsak konzisztens álláspont, de érdemes is azt képviselnünk a riválisokkal szemben.

Fazakas István: Marc Richir és a fenomenológia új megalapozása

A cikkben az úgynevezett új francia fenomenológia egyik központi alakjának tartott Marc Richir kései műveinek alaptezését mutatom be. Richir szerint a fenomenológia nem alapozható az észlelés primátusának gondolatára. E hagyományos elképzeléssel szemben Richir a fenomenológia új megalapozását az észlelés és a fantázia regisztereinek architektonikus felcseréléseként képzelem el. Az új fenomenológia legalapvetőbb szintjén fantáziamegjelenésekkel van dolgunk és az észlelés csupán a fantázia bizonyos megalvadása révén válik lehetővé. A fantázia fogalmára Richir Husserl kézírataiban talál rá. Ugyanakkor Husserl fantáziafenomenológiájának egy sajátos értelmezését adja. A szövegben ezen értelmezés főbb pontjait vázoló fel a képzelet és a fantázia közti különbségre, az időiség problémájára, a „perceptív” fantáziára és az észlelés transzcendentális dedukciójára fektetvén a hangsúlyt.

Herner Máté: A növények titkos élete – A ετερον ζῶον helye és szerepe a *Timaios* élő világában

Platón *Timaios*ának egyik különlegessége, hogy a dialógusok között egyedülállóan komplex, a metafizikai alapoktól a fiziológiai részletekig terjedő, összefüggő, hierarchikus rendszerbe foglalja az élőlények sokaságát. A leírás fókuszpontjában a minden élőlényben jelenlévő halhatatlan lélek és annak két funkciója, a rendezett önmozgás és a gondolkodás, valamint a lélekvándorlás állnak. Meglepő tehát, hogy mikor röviden kitér a növényekre, Timaiosz élőlénynek nevezi őket, ugyanakkor viszont leszögezi, hogy egyrészt sem értelemmel, sem az önmozgás képességével nem rendelkeznek, másrészt pedig, a halandó élőlények között egyedülállóan, nem vesznek részt a lélekvándorlásban. A cikkben bemutatom a probléma feloldásának két lehetséges útját. Először megmutatom, hogy Timaiosz a szövegben a növények élőlény jellegét egyszerűen azzal indokolja, hogy lélekkel bírnak. Másodsor megvizsgálom egy, a kommentátorok által javasolt megoldást, amely szerint a növények annyiban élőlények, amennyiben a kozmikus élőlény részei, és felvázolom, hogyan változtatja meg ez az olvasat a kozmikus élőlény természetéről alkotott képünket.

Kapelner Zsolt: Negativitás és politikai cselekvés Žižeknél és Adornónál

Žižek és Adorno kritikai elméleti munkásságában egyaránt központi szerepet játszik a dialektika hegeli fogalmának újraértelmezése, annak alkalmazása a modern társadalom és az emancipáció lehetőségeinek elemzésére. Mindkét szerző a *negativitás* fogalmát helyezi dialektikafelfogása középpontjába. E lényegi párhuzamok ellenére – melyeket a szakirodalom ritkán tárgyal – Žižek és Adorno *politikai cselekvésről* vallott nézetei homlokegyenest szemben állnak egymással. Tanulmányomban azt a kérdést vizsgálom, mi magyarázza, hogy a két szerző munkáinak központi eleme – a dialektika értelmezése – közti olykor igen közeli párhuzamok ellenére szélsőségesen eltérő álláspontokra jutnak a politikai cselekvés kérdésében. Amellett érvelek, hogy az ellentétet Žižek és Adorno eltérő negativitásfogalma magyarázza. Žižeknél a dialektika középpontjában álló negativitás tartalom nélküli, *abszolút negativitás*, amely gyökeres ellentétben áll a *Negatív dialektikában* leírt, konkrét tartalommal bíró *meghatározott negativitással*. E két negativitásfogalom és a hozzájuk kapcsolódó két dialektikafelfogás a politikai cselekvés eltérő elméleteit teszik elérhetővé a két filozófus számára.

Kintli Borbála: Innen és túl. Művészetmegközelítések a levinasi életműben

Bár az esztétika kérdése nem tekinthető centrálisnak Levinas gondolkodásában, mégis azok az írások, amelyekben Levinas kitérőt tesz a művészet területére, magukon hordják etikai filozófiája változásának jegyeit. Tanulmányomban *A valóság és árnyéka (La réalité et son ombre)* és *A másik Proustban (L'autre dans Proust)* című írások alapján vizsgálom a levinasi művészetmegközelítéseket jellemző ambivalenciát. Miközben a 40-es években Levinas radikális művészetkritikát fejt ki, ez a későbbiekben látványosan átalakul. A változás szemlélhető az etikában megjelenő nyelvi hangsúlyok függvényeként, azonban egy ilyen perspektíva leegyszerűsítő nem csupán a művészetre, valójában a levinasi filozófia alakulására nézve is. Így az esztétikai fejtegetések annak lehetőségét teremtik meg, hogy a felmerülő nehézségeken keresztül a levinasi filozófia alapjaira kérdezzünk rá.

Kiss Kata Dóra: Hogyan válik az anatómia sorssá? A freudi pszichoanalízis feminista recepcióiról

A Sigmund Freud által megalapozott pszichoanalitikus személyiségfejlődési modell nemcsak megalapozta a mai pszichotudományokat, de a nyugati ember önmeghatá-

rozásának implicit részévé vált. Eszerint az Ödipális helyzet a szubjektivitás kialakulásának genezise, a kasztrációs félelem pedig a nemi differenciálódás alapja. Freud tehát a falloszt helyezi a pszichoszexuális fejlődés középpontjába, ezzel egy biológiai indokot szolgáltató a nők ontológiai és társadalmi alárendeltségének magyarázatára. A cikk arra keresi a választ, hogy hasznos lehet-e a pszichoanalízis elmélete az orvosi gyakorlat vagy a kritikai tudományok számára mindamellett, hogy az azt megalapozó pszichoszexuális fejlődési modellt a nőkre nézve igen problematikus. Ennek vizsgálatához olyan – az analízis, filozófia és nyelvészet határterületein mozgó – genderszempontú bírálatokat veszek sorra, melyek nem elvetni, hanem újragondolni és alkalmazni kívánják a freudi személyiségfejlődési modellt.

László Laura: Az elidőzés tere. A hipotipózis mint szövegkompozíciós elem

A dolgozat a hipotipózis narratívában betöltött szerepét vizsgálja. A klasszikus retorikák szerint e beszédalakzat dolgok, terek, s akár cselekvések „vizuális” megjelenítését teszi lehetővé, azaz képet alkot, melynek befogadásához időre van szükség. Elbeszélő szövegben, azaz a cselekmény (látszólag) célorientált előrehaladásában különösen érdekessé válik az ilyen típusú elidőző mozzanat, sőt, lényegi kompozíciós funkciót tölthet be a narratívában: szerepe egyszerre lehet illusztratív és szerkezeti-esztétikai. A hipotipózis révén ugyanis a szöveg a hallgatósághoz fordul, az elbeszélés (szinte) megáll (lelassít), a befogadói feszültség megnő. A dolgozat első része ezért az elbeszélés releváns időelméleteit tárgyalja; a második rész pedig Alessandro Manzoni *A jegyesek* című regényét elemzi, s amellet érvel, hogy a hipotipózis okozta narratív lassítások és szünetek a művészi szöveg esszenciális elemeivé válhatnak.

Smrcz Ádám: A hipotetikus szükségszerűség szerepe Francisco Suárez végzetfogalmában

A jezsuita Francisco Suárez a kései skolasztika meghatározó fontosságú gondolkodója volt. A tanulmány a *Disputationes Metaphysicae*, Suárez főművének főleg az isteni előrelátással (*providentia*) és végzettel (*fatum*) kapcsolatos fejezeteit vizsgálja annak kiderítése céljából, hogy a szerző miként vélte összebékíthetőnek libertariánus nézeteit a fenti fogalmakkal. A kérdés azért is jelentős, mert ezen összebékítésre a kor intellektuális miliője, a kompatibilista álláspontot képviselő domonkosok és a kemény determinista kálvinisták is rákényszerítették a szerzőt és rendtársait, az írás ennélfogva a korszak vitáinak tágabb kontextusába is betekintést kíván nyújtani.

Summaries

László Bernáth: Contemporary Libertarian Approaches to Free Will

My paper summarizes the main features of the contemporary libertarian approaches to free will. I map the most notable advantages and disadvantages of the three most well-known branches of libertarianism: the event-causal, agent-causal, and non-causal libertarianism.

Annamária Csornay: “Liberalism” versus *Modus Vivendi*

John Gray in *Two Faces of Liberalism* presents two different understandings of liberalism. One is “mainstream” liberalism, which he views as an heir to the “Enlightenment project”. Gray clearly rejects the project along with this conception of liberalism. His critique is targeted at the idea – based on misguided Enlightenment aspirations – that moral-rational consensus is possible and necessary for peaceful co-existence. Gray argues that it is *modus vivendi* liberalism that recognises this mistake and its refutation, the fact of value-pluralism. *Modus vivendi* liberalism is aware of the resulting limits and thus prefers compromise to consensus as the foundation of co-existence. However, seeking compromise is not without problems, which are not resolved by Gray’s proposed answer grounded in the concept of universal goods and evils. By presenting the adequacy of Gray’s critique and the analysis of difficulties of *modus vivendi*, in my paper I wish to show the conceptual differences between the two understandings of liberalism and their potential refinement.

Áron Dombrovski: Arguments for Realist Modal Fictionalism

In my previous papers I presented a new theory of modal fictionalism, which I called “hybrid modal fictionalism” (HMF). HMF can be described using three central metaphysical concepts. First of all, it is a *fictionalist* account, as it takes the theory of possible worlds and the possible worlds themselves to be useful fictions. Despite this approach, HMF is a *realist* theory, because it says that fictions and fictional entities exist. Finally, one can raise the question: if fictional entities exist, what ontological category do they fit in? In HMF, they are *abstract artifacts*. So far I have only proved the

consistency of HMF, but in this paper I take a step forward towards arguing that HMF is a plausible and appealing option, preferable to other theories of modality.

István Fazakas: Mark Richir and the Refoundation of Phenomenology

In my article I present the main thesis of Marc Richir's late work, who is considered to be a central figure of the so-called new phenomenology in France. In Richir's opinion, phenomenology cannot be grounded on the idea of the primacy of perception. Instead, he proposes a refoundation of phenomenology, which consists in an architectonical reversal of the registers of perception and fantasy. At the most basic level of this new phenomenology, we have to deal with fantasy-appearances, and perception is only made possible by some coagulations of fantasy. Richir finds this concept of phantasy in Husserl's manuscripts. He proposes, however, an original interpretation of Husserl's phenomenology of phantasy. In my paper I sketch out the main points of this interpretation by focusing on the difference between imagination and phantasy, temporality, "perceptive" phantasy and the transcendental deduction of perception.

Máté Herner: The Secret Life of Plants – The Place and Role of ἔτερον ζῶον in the Living World of the *Timaeus*

A unique feature of Plato's *Timaeus* is that it unites all living beings in one single, hierarchical system that extends from the metaphysical foundations of life all the way to particular physiological details concerning the living body, with its complexity and sophistication unparalleled in the dialogues. The kernel of the account is, first, the immortal soul present in each living being with its two activities: orderly self-motion and thought, and secondly, transmigration. It comes as a surprise, that in his brief description of plants Timaeus calls them living beings, while denying them both self-motion and thought, and excluding them from transmigration. In this paper I discuss two different strategies for resolving this tension. First, I show that Timaeus' self-proclaimed motivation for including plants within the group of living beings is simply that they have a soul. Secondly, I explore a solution proposed in the commentaries, namely that plants are living beings in so far as they are parts of the Cosmic Living Being, and I outline how this reading would change our picture of the nature of the Cosmic Living Being.

Zsolt Kapelner: Negativity and Political Action in Žižek and Adorno

In Žižek's and Adorno's critical theory, the Hegelian notion of dialectic and its application in examining the possibility of emancipation in contemporary societies play equally central roles. Both authors assign great importance to the concept of *negativity*. Despite these fundamental parallelisms, and rarely discussed in the literature, Žižek's and Adorno's views on *political action* are diametrically opposed. In my paper, I examine the question of what explains their radically diverging conclusions on this topic given the close parallelisms between their views on the notion of dialectic. I argue that this difference is to be explained in terms of the differences in the concepts of negativity the two authors use. In Žižek's works, the kind of negativity central to dialectic is *absolute negativity*, wholly void of content, which is rather different from the concept used in *Negative dialectic*, namely, *determinate negativity*, which has concrete content. The differences in the authors' theories of political action stem from these two concepts of negativity and their corresponding views on dialectic.

Borbála Kintli: Hither end Beyond. Approaches to Art in the Oeuvre of Levinas

Although the question of art and aesthetics cannot be considered central in the theories of Levinas, those writings, in which Levinas makes a detour into the field of art, carry the stamps of the changes of his ethical philosophy. In this study I examine the ambivalence, which characterizes Levinas's approaches to art through two writings of his, *Reality and Its Shadow (La réalité et son ombre)* and *The Other in Proust (L'autre dans Proust)*. While Levinas radically criticizes art in the 40s, we will perceive its spectacular transformation later. The reversal can be regarded as the consequence of the emphasis of language presented in the development of ethics, however this perspective would be over-simplified not only in the view of art but also concerning the modification of the Levinasian philosophy. Therefore, the aesthetic analyses create the possibility to question the very basis of his philosophy through these arising difficulties.

Kata Dóra Kiss: How Anatomy Becomes Destiny. On the Feminist Receptions of Freudian Psychoanalysis

Today psycho-sciences are grounded in the Freudian theory of personality development. This model holds that the Oedipal situation is the genesis of human subjectivity and also that castration anxiety is the starting point of the sexual differentiation of boys

and girls. When Freud centralizes the psychosexual development around the phallus, a male genital, he gives a biological explanation for the lower ontological and social status of women. The present article investigates if there is any relevance of the Freudian theory and practice today. Besides, its model on psychosexual development is very problematic, especially for women. For this, I introduce critiques from the field of psychoanalysis, philosophy, and linguistics that do not want to reject Freud's thoughts but transform them into useful material for critical gender theories.

Laura László: The Space of Time. Hypotyposis as a Compositional Narrative Element

This paper examines the function of hypotyposis in narrative texts. According to the classical rhetorics, it enables visual illusion and representation of objects, spaces, actions, that is to say, it creates an „image”, which requires a temporal element: the reader needs time to comprehend the visual constellation. In narrative texts, where the aim-oriented action seems to go consistently toward the end, this „delay” can be more interesting. Indeed, it may have an essential compositional function in narratives: its role can be illustrative and structural-aesthetic at the same time. By hypotyposis, the texts directly turns toward the reader, thus the narrative stops or slows down, and consequently, the tension of the recipient becomes more intense. Accordingly, the first part of my paper thematizes the relevant time theories related to the process of narration, and the second part examines hypotyposis in Alessandro Manzoni's *I promessi sposi*. According to the hypothesis, the delays can be integral parts of the artistic texts.

Ádám Smrcz: The Role of Hypothetical Necessity in Francisco Suárez's Concept of Fate

Francisco Suárez, the Jesuit, was a thinker of crucial importance of Late Scholasticism. This paper analyses the chapters concerning divine providence (*providentia*) and fate (*fatum*) in his most important work, *Disputationes Metaphysicae*, in order to find out how the author intended to reconcile his libertarian views with the above-mentioned concepts. This question is of importance, since this reconciliation was required by him due to the intellectual demands of Dominicans (holding compatibilist views), and by Calvinists (who were hard-determinists) as well. Hence this paper also intends to highlight the wider context of this debate.

Szerzőink

Bernáth László, fiatal kutató (MTA BTK Filozófia Intézet), óraadó tanár
(PPKE BTK Filozófia Tanszék)

Elérhetőség: Bernath.Laszlo@btk.mta.hu

MTMT azonosító: 10050123

Csornay Annamária, végzett MA-hallgató, ELTE BTK Filozófia Intézet

Elérhetőség: annamaria.csornay@gmail.com

Dombrovski Áron, MA-hallgató, ELTE BTK Logika Tanszék

Elérhetőség: d_aron@outlook.com / elte.academia.edu/AronDombrovski

Fazakas István, doktorandusz (Bergische Universität Wuppertal, Univerzita Karlova FHS), fiatal kutató (Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences)

Elérhetőség: fazakasisti@gmail.com

Herner Máté, doktorandusz, Munich School of Ancient Philosophy

Elérhetőség: mate.herner@gmail.com / lmu-munich.academia.edu/MateHerner

Kapelner Zsolt, doktorandusz (Central European University), filozófus

Elérhetőség: kapelner_zsolt@phd.ceu.edu / ceu.academia.edu/ZsoltKapelner

Képes Diána, BA-hallgató (ELTE BTK szabad bölcsészet), filozófus, esztéta

Elérhetőség: dia.kepes@gmail.com

Kintli Borbála, MA-hallgató, ELTE BTK Filozófia Intézet

Elérhetőség: kintlibori@gmail.com

Kiss Kata Dóra, végzett MA-hallgató (CEU Critical Gender Studies, ELTE BTK Filozófia Intézet)

Elérhetőség: kisskatadora09@gmail.com

László Laura, doktorandusz, ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola,
Esz­tétika Program

Elérhetőség: laszlolaura@caesar.elte.hu

MTMT azonosító: 10060114

Nemesi Nikoletta, abszolvál­t doktorandusz (PTE BTK), független művész

Elérhetőség: n_nemesi@yahoo.com / www.memoticon.art

Sárkány Péter, habilitált főiskolai tanár, Eszterházy Károly Egyetem,
Szociálpedagógia Tanszék

Elérhetőség: sarkany.peter@uni-eszterhazy.hu

MTMT azonosító: 10001533

Smrcz Ádám, tudományos segédmunkatárs, MTA BTK Filozófia Intézet

Elérhetőség: smrczadam@gmail.com / elte.academia.edu/AdamSmrcz



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298

18001



9 771788 829008

