

Notes kes 086



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

ÖTVENKETTEDIK
ÉVFOLYAM

1-2. SZÁM

2008/1-2.

BROZSEK KIADÓ
ÁRON KIADÓ

A tartalomból:

FEHÉR M. ISTVÁN
Az intencionális léte

FORRAI GÁBOR.
Locke az általában vett
szubsztanciáról

MOGYORÓDI EMESE
Szókratész és a (jó)
lelkiismeret

KISS ENDRE
A filozófia rejtett Bábele

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:
ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF, RÓZSA
ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tiszteletbeli tag), SZIKLAI LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR
MIKLÓS, WEISS JÁNOS

2008/1-2
TARTALOM

FEHÉR M. ISTVÁN: Az intencionális léte intencionalitás és transzcendencia	1
FORRAI GÁBOR: Locke az általában vett szubsztanciáról	48
MOGYORÓDI EMESE: Szókratész és a (jó) lelkiismeret	79
TÓTH J. ZOLTÁN: A halálbüntetés a XVII. századi természetjogban és a felvilágosodás filozófiai gondolkodásban	117
KISS ENDRE: A filozófia rejtett Bábele (A klasszikus német idealizmus Bertrand Russell filozófiatörténetében)	182

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
A kiadvány megjelentetését az MTA Könyv- és Folyóirat Bizottsága
támogatta.

A szerkesztőség címe: 1052 Budapest, Piarista köz 1.
Telefon: 266-9100/53-88

P 25591

AZ INTENCIONÁLIS LÉTE

*Intencionalitás és transzcendencia**

FEHÉR M. ISTVÁN

Husserl fenomenológiájával való kritikai számvetése során a fiatal Heidegger legalább két kérdéskör kapcsán tért ki — jellegzetes és visszatérő módon — az intencionalitás fogalmára. Az első a körül a kérdés körül forog, vajon minek — milyen létezőnek — a struktúrája az intencionalitás. Ez a kérdésfeltevés és a reá adandó heideggeri válasz döntő lépést jelent azon az úton, melyen Heidegger a fenomenológiát ontológiai irányban radikalizálja, s egyszersmind elvezeti a Lét és idő látásmódjára jellemző egzisztenciális analitika némely középponti fogalmához. A másik (ugyancsak jellegzetes és az elsővel bizonyos értelemben összefüggő) kérdéskör — olyan kérdéskör, amely a fiatal Sartre-ra is nagymértékben hatott, és saját fenomenológiai ontológiája számára nem kevésbé meghatározóvá vált — azokat a megfontolásokat illeti, melyekben Heidegger az intencionalitás fogalmát a transzcendencia fogalmába vezeti át és benne konkretizálja, illetve az intencionalitás fogalmáról a transzcendencia fogalma révén igyekszik számot adni. Jelen dolgozatban mindkét kérdéskört megpróbálom röviden vázolni (I., II.), majd Sartre vonatkozó gondolatainak összegző rekonstrukciója (III.) után néhány következtetést próbálok megfogalmazni (IV.).

* Az Intencionalitás címmel a Magyar Fenomenológiai Egyesület rendezésében 2007. december 20. és 21-én rendezett konferencián elhangzott előadás átdolgozott, kibővített szövege.

I.

Az intencionalitás fogalma Heidegger *Lét és idő*jében alig fordul elő. A Bast—Delfosse-féle filológiai kézikönyv a heideggeri fő műben a fogalom összesen négyseri előfordulását regisztrálja — ebből egy főnévi előfordulás, három alkalommal a fogalom melléknévként bukkan föl,¹ ráadásul jórészt teljesen jellegtelen kontextusokban. Bizonyos fokig kivétel a szónak egy lábjegyzetben való előfordulása,² amelyre később még visszatérek; a vonatkozó mondat azonban az adott helyen — egy kurta lábjegyzetbeli hivatkozástól persze nemigen meglepő módon — fölöttébb sommásan—ezoterikusan cseng, további Heidegger-szövegek ismerete nélkül, csak a fő mű szövegét szem előtt tartva, vajmi keveset lehet érteni belőle.

A husserli fenomenológiával való számvetés Heidegger gondolkodói útján persze a legelső kezdetektől jelen van. Még az egyetemi évek alatt született kisebb írásokban, recenziókban rendre fölbukkannak — elsősorban a logikai pszichologizmus bírálatának összefüggésében — a Husserlre történő hivatkozások, s a Heidegger-összkiadásnak a fiatalkori írások jelentős részét magában foglaló első kötetében (mely a disszertáción és a habilitációs íráson kívül hét, még ezt megelőzően, 1912 és 1914 között megjelent írást tartalmaz) a névmutató tanúsága szerint éppenséggel Husserl a legtöbbet hivatkozott szerző (a második Kant).³ A Brentanóra való gyakori utalások természetesen szintén nem hiányoznak — a disszertáció egyik fejezete szinte teljes egészében

¹ Lásd Rainer A. Bast—Heinrich P. Delfosse: *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers »Sein und Zeit«*. Band 1: Stellenindizes, Philologisch-kritischer Apparat, Stuttgart—Bad Cannstatt: Frommann—Holzboog, 1979, 161. o.

² Heidegger: *Sein und Zeit*, 69.b) §, 15. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1979, 363. o. (Magyarul lásd *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály et al., 2. kiad., Bp. Osiris, 2001, 419. o.) Az, hogy itt „a »tudat« intencionalitása” megjelölésben a „tudat” idézőjelben szerepel, persze korántsem véletlen. Lásd ehhez a szövegben később, az 51. jegyzet után következő magyarázatot.

³ A habilitációs írás például a *Logische Untersuchungen*nek az intencionalitás-fogalom körébe vágó fejtegetéseiből idéz. Lásd Heidegger: *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1975-től (a továbbiakban: GA), Bd. 1, 310. o.

Brentano pszichológiájával, illetve ítéletelméletével foglalkozik⁴ —, maga az intencionalitás fogalma pedig ezekben az 1912 és 1915 között született korai írásokban hozzávetőleg egy tucatszor jelenik meg. Mint Heidegger egy későbbi visszatekintésben elmondta, Husserl *Logikai vizsgálódások* című alapvető művét már egyetemi stúdiumainak legelső évétől, 1909-től kezdődően újra és újra tanulmányozta.⁵ Husserl 1916-ban freiburgi katedrát fogadott el, s így Heideggernek módja volt közeli kapcsolatba kerülni vele, s nemsokára „kedvenc tanítványává” is vált. Husserl pedig a maga részéről nem csupán elismerte tehetségét, de egyedülállóan nagy reményeket fűzött Heidegger gondolkodói kibontakozásához. Azokban az években, ha a fenomenológiáról kérdezték, Husserl azt szokta válaszolni: „A fenomenológia — ez nem más, mint én és Heidegger.”⁶

Heideggernek a husserli fenomenológiával való igazán elmélyült, elvi-kritikai számvetése azonban csak az első világháború után kezdődik meg. Az az egy évtizedes időszak, mely a fő mű megjelenéséig vezet, s melyben Heidegger semmit sem publikál, intenzív gondolati érlelődésről tanúskodik. Az egyetemi előadások témái között gyakran jelenik meg I Husserl és a fenomenológia. Az utóbbi szó az 1919 és 1927 között tartott előadásoknak már a címében is meglepő gyakorisággal tűnik föl. A fenomenológia szó az összkiadás 56/57-es dupla kötetétől a 62. kötetig kivétel nélkül mindegyik kötetnek (összesen hatnak) a címében szerepel — a 63. kötet tulajdonképpen az első, melyben magában a címben nem jelenik meg —; a marburgi korszakot fémjelző és a fő mű megjelenéséig húzódó 1923–1927 közötti időszakban pedig, melyet az összkiadás 17–25. kötetei adnak közre, háromnak (a 17-nek, a 24-nek és a 25-nek) a címében ismét megjelenik.

Persze aligha volna célszerű a címben való jelenlétből messzemenő következtetéseket levonnunk — főleg azt a következtetést nem, hogy a

⁴ Lásd GA 1, 115–124. o.

⁵ Lásd GA 1, 56. o.

⁶ Lásd Gadamer: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 188. o. Lásd még uo., 116. o.: „A fenomenológia — ez nem más, mint én és Heidegger, és senki más”; továbbá Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague: Nijhoff, 1960, 3. kiadás 412. o.; Dorion Cairns: *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague: Nijhoff, 1976, 9. o.

címben való jelenlét hiánya egyúttal tárgyi távollétet is jelezne. Már csak azért sem, mivel Heideggernek a husserli fenomenológiával való leg-részletesebb, legalaposabb számvetése, melyre az időfogalomról 1925-ben tartott előadáson kerül sor, s mely az összkiadás 20. kötetében „előkészítő rész” megnevezéssel majdnem kétszáz oldalt foglal el — ezen belül kifejezetten az intencionalitással egy harminc oldal hosszúságú paragrafus foglalkozik⁷ —, egy olyan előadás keretében megy végbe, melynek a címében a szó éppenséggel nem fordul elő. Ahogy nem fordul elő a 21. kötet címében sem, miközben a bevezető részben a fenomenológia szó értelmezését követően Heidegger kijelenti: „ezen előadás egész menetében fenomenológiailag fogunk eljáráni”.⁸ De Brentanóra és az intencionalitásra történik jellegzetes hivatkozás pl. a fakticitás hermeneutikájáról tartott (az összkiadás 63. köteteként megjelent) nevezetes 1923-as előadáson, melynek címében a szó ugyancsak nem fordul elő, s ahol Heidegger egyszersmind hangsúlyozza, Brentanónak ezt a pszichikai fenomének elhatárolására használt fogalmát Husserl nem csupán átveszi, de egyúttal radikalizálja.⁹ Noha e radikalizálást Heidegger teljes mértékben üdvözli, s kapcsolódik hozzá, mindazonáltal — mint nemsokára látni fogjuk — annak mértékével nem elégedett, nem

⁷ 20, 34–63. o. (5. §.)

⁸ GA 21, 33. o.

⁹ GA 63, 70. o. Heidegger ugyanitt megjegyzi, a „fenomenológiai filozófia” megjelölés hozzávetőleg annyit tesz, mintha egy művészettörténész még külön is hangsúlyozná: az, amit művel, nem más bizony, mint „tudományos művészettörténet” (uo., 72. o.). — Heidegger számára a fenomenológia alapján véve egybeesett a filozófiával. Lásd GA 58, 139, 233. („[...] Phänomenologie [...] mit Philosophie zusammenfällt”; „Phänomenologie ist gleichbedeutend mit Philosophie”). A háború utáni évektől kezdve a hatvanas évekig számtalanszor hangsúlyozta, hogy a fenomenológia nem csupán egy a sok lehetséges filozófiai irányzat közül, hanem — helyesen felfogva — egybeesik a filozófia legbensőbb lehetőségével (lásd pl. GA 56/57, 110. o.; GA 58, 171. o.; GA 61, 187. o.; GA 62, 364 sk. o.; GA 63, 72. o.; GA 19, 9. o.; GA 20, 184. o.; GA 21, 32, 279 sk. o.; GA 24, 3. o.; GA 29/30, 534. o.; *Unterwegs zur Sprache*, 7. kiad., Pfullingen: Neske, 1982, 95. o.; *Zur Sache des Denkens*, 2. kiad., Tübingen: Niemeyer, 1976, 90. o.).

találja úgyszólván kellőképpen radikálisnak, s éppenséggel tovább radikalizálni törekszik.¹⁰

Heideggernek a husserli fenomenológiával foglalkozó sokoldalú, szerteágazó elemzéseiből az alábbiakban elsősorban az 1925-ös előadásra, s azon belül is az intencionalitás fogalmára vonatkozó részekre szorítokozom, továbbá az utóbbiakból is csupán egyetlen gondolatsort ragadok ki — olyat, mely nem csupán a fenomenológia Heidegger által végbevitt elsajátítására, de az intencionalitás fogalmára és Heidegger további gondolati útjára nézve is jellegzetes tanulságokat rejt magában.

Nem lesz haszontalan azonban, ha mindenekelőtt földidézzük Brentanónak e fogalom bevezetésekor adott — egy egész későbbi tradíció számára mértékadóvá vált — alapvető megfontolásait:

„Minden pszichikai fenomént jellemez az, amit a középkor skolasztikusai egy tárgy intencionális [...] bennelékezésének neveztek, s amit mi, noha nem teljesen egyértelmű kifejezésekkel, tartalomra való vonatkozásnak, tárgyra való irányulásnak [...] vagy immanens tárgyiságnak neveznénk. Mindegyik [pszichikai fenomén] tartalmaz valamit tárgyként önmagában, noha nem mindegyik ugyanazon a módon. A megjelenítésben valamit megjelenítünk, az ítéletben valamit elismerünk vagy elvetünk, a szeretetben valamit szeretünk, a gyűlöletben gyűlölünk, a kívánságban kívánunk stb.“¹¹

¹⁰ Hogy Husserl is Brentanót ebben a tekintetben radikalizálni törekszik, már abból kitűnik, hogy a brentanói klasszifikációt kommentálva megjegyzi: nem ért egyet azzal, hogy ez a klasszifikáció kimerítő volna. Lásd *Logische Untersuchungen II/1, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, V. Unt. 9. §, Tübingen: Niemeyer, 1980 (a II. átdolg. kiad. változatlan utannyomása), 364. o.

¹¹ F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, 2. könyv, I. fejj., 5. §, Hamburg: Meiner, 1971 (az 1924-es II. kiad. változatlan utannyomása), I. köt., 124 sk. o.: „Jedes Psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale [...] Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt [...] oder die immanente Gegenständlichkeit nennen wurden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.“ Brentano ugyanitt lábjegyzetben

Az „intencionális bennelézés” illetve az intencionalitás fogalmát — mint az idézetből is látható s mint Heidegger külön is kiemeli¹² — Brentano a pszichikai jelenségeknek a fizikaiaktól való elhatárolására, a megkülönböztetés kritériumaként vezeti be. E fogalmat azon az alapon diszkreditálni — amint az manapság széleskörűen történik, s miként azt Rickert is teszi —, hogy Brentano a skolasztikából merítette, s így az „nyilván” homályos, dogmatikus, metafizikai dogmákkal terhelt, Heidegger szerint fölöttébb meggondolatlan, elsietett lépés.¹³ Azt mutatja, mennyire kész ítéletek vagy egyenesen előítéletek alapján ítélkeznek még a filozófusok is, ahelyett hogy magával a dologgal foglalkoznának. Azt mutatja, hogy a fenomenológia által megkövetelt előítéletmentesség, friss naivitás és magára a dologra való egyszerű koncentráció, alapján véve milyen nehéz is.

A közelebbi vizsgálat ezek után Heidegger számára azt a belátást eredményezi: nem az intencionalitás mint olyan dogmatikus, hanem az, amihez hozzárendelik, az, aminek a struktúrájaként mutatják fel. Az intencionalitást ugyanis naivan (rossz naivitással, mintegy magától értetődő természetességgel) Brentanótól kezdődően a pszichikai szférához kapcsolják, annak végső magyarázatát vélik megadni vele. Hogy az intencionalitás minnek is a struktúrája — ebben a kérdésben mutatkozik alapvető bizonytalanság, sőt tanácstalanság. Azzal, hogy az intencionalitást Brentano a pszichikum, Husserl az ész, Scheler a szellem vagy

hozzát teszi, hogy „már Arisztotelész beszélt erről a pszichikai bennelézésről”. — Heidegger az 1925-ös előadáson részletesen kommentálja ezt a brentanói helyet — s egyáltalán a pszichológia brentanói felfogását (lásd GA 20, 24 skk. o.) —, idézni azonban, ha jól látom, nem idézi, nyilván ismertnek feltételezve, ami annyiban kézenfekvő is, hogy Husserl viszont alapvető művében idézi és kommentálja a brentanói szöveget. Lásd Husserl: *Logische Untersuchungen* II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, V. Unt. 10. §, Tübingen: Niemeyer, 1980 (a II. átdolg. kiad. változatlan utánnomása), 366 sk. o. Lásd még *Logische Untersuchungen* II/2, Beilage, különösen 2. és 7. §§, i. kiadás, 223 skk., 240 skk. o.

¹² GA 20, 34. o.

¹³ Lásd GA 20, 35 sk., 121 sk. o.; GA 24, 81. o. Az intencionalitás fogalmával a skolasztikát jól ismerő Heidegger persze már korábban találkozhatott; emlékeztethetünk arra, hogy habilitációs írása épp egy „skolasztikus” témát tárgyalt.

a személy struktúrájaként fogja fel, még nem történik lényeges előrehaladás, mivel mindezen tradicionális fogalmak hagyományos meghatározatlanságban szenvednek. Sőt olyan ontológiai elkötelezettségű megállapításokról van szó, melyekhez épp nem fenomenológiai úton jutottak. Kritikátlan kapcsolódás történik itt hagyományos metafizikai régiókhoz. Az intencionalitás fogalma ilyenformán persze nem képes a maga radikális potenciálját kifejleszteni, eleve letompított, úgyszólván ártalmatlanított formában veszik csak igénybe. Az intencionalitásnak a pszichikumhoz, a tudathoz való rendelése, mint Heidegger egy három évvel későbbi előadásán, 1928-ban kifejti, azt eredményezi, hogy miként Brentanónál a lélek fogalma érintetlen marad, úgy Husserlnél sem tevődik fel a tudatként konstituált létezőre vonatkozó kérdés. Az intencionalitás lényegébe való bepillantás nem terjed odáig, hogy észrevegyék: ha ezt a struktúrát az ittlét lényegi struktúrájaként ragadjuk meg, akkor ennek „az ember egész fogalmát forradalmasítania kell”.¹⁴ Az intencionalitás fogalma „nem pusztán a hagyományos tudat- és szellemfogalom módosulását vonja maga után”, hanem ennek a pozíciónak az alapvető meghaladását.¹⁵ Innen szemlélve az intencionalitás eddigi felfogása leszűkítettnek tekinthető. — Radikálisan szemlélve az intencionalitás nem a pszichikai végső magyarázata — mondja jelentősegteljesen Heidegger 1925-ben —, hanem épp út afelé, hogy meghaladjunk olyan hagyományos létszférákat, mint pszichikum, ész, tudat, szellem.¹⁶

Heidegger kritikájának nézőpontja és beállítottsága jól mutatja, hogy a fenomenológiát milyen irányban próbálja radikalizálni. Elvi számvetésének irányultsága a fenomenológia látásmódjának az ontológiával, a létkérdéssel való összekapcsolása irányába mutat. Fenomenológia mint tudományos lehetősége annak — mint út afelé —, hogy meghaladjunk hagyományos ontológiai régiókat, hogy végre- valahára — hosszú mulasztás, vagy még inkább felejtés után — föltegyük ismét a létre vonatkozó kérdést.

¹⁴ GA 26, 167. o.

¹⁵ GA 26, 168. o.

¹⁶ GA 20, 62 sk. o.

Heidegger egyik legkorábbi törekvéséről van itt szó. Miként a Husserllel szemben megfogalmazódó kritikai megfontolás is csak egyik utolsó — bár alighanem legkiérleltebb — megfogalmazása kritikai észrevételek egy olyan hosszú sorának, mely a háború után tartott legelső előadástól kezdve a husserli fenomenológiával folytatott egyre mélyülő párbeszédében vissza-visszatérő módon megjelenik. Ha az 1925-ös előadás egyik összegző megállapítása szerint „az intencionalitás az élmények struktúrája”,¹⁷ akkor jellegzetes, hogy már 1919-ben elhangzott a kétely: „vajon nem bújtatott teória-e már az is, ha az élményszférát egyfajta adottság pecsétjével látjuk el?”¹⁸ Az élményszférát valamilyen adottsággá, tárgyi tartománnyá lezárni-kimerevíteni, valamint — ennek logikus velejárójaként — e tartományt más metafizikai szférákkal szembeállítani, tőlük elhatárolni — sugallja Heidegger — annyi, mint az intencionalitást elevenségétől megfosztani, egyszersmind homályos metafizikai elméletek mellett kritikátlanul elköteleződni: olyan elméletek mellett, melyek attól még nem lesznek jobbak, hogy a kiüresedett filozófiatörténeti tradíció sodrában a dolgokhoz való minden eredeti visszanyúlás nélkül újra és újra gondolatlanul átadták és továbbörökítették őket.

Az 1923-as előadásnak a fenomenológiára vonatkozó mintegy tízoldalas összefoglalójában Heidegger távolságtartó értelemben állapítja meg: a fenomenológia „tematikus mezője a tudat elnevezés alatt továbbra is szilárdan fennmarad”, s „a transzcendentális idealizmus utat talál a fenomenológiába”.¹⁹ E megjegyzés 1925-ben erősebb formában megismétlődik. Heidegger helytelenítőleg s mintegy sajnálkozva állapítja meg: „A tudat meghatározása és megragadása az a pont, ahol [...] a neokantianizmus értelmében vett idealizmus a fenomenológiába betör.”²⁰ Miután a *Logikai vizsgálódásokban* Husserl közel jutott a voltaképpeni létkérdéshez, az akkori filozófiai atmoszférában nem tudott kirtartani mellette, Natorp hatása alá került, és végbevitte azt a transzcendentális

¹⁷ GA 20, 36. o. [die Intentionalität eine Struktur der Erlebnisse]

¹⁸ GA 56/57, 111. o.: „ist es nicht schon versteckte Theorie, die Erlebnissphäre zu einem Gegebenen zu stempeln?“ Lásd ugyancsak GA 58, 221. o.: „Ebenso sind die Selbstweiterfahrungen nicht [...] als ein Sachgebiet gegeben.“

¹⁹ GA 63, 73. o.

²⁰ GA 20, 147. o.

fenomenológiához vezető fordulatot, amely első csúcspontját az *Ideen*-ben érte el.²¹ 1923/24-ben, az első marburgi előadáson Heidegger rögzíti: a tudat tipikusan a mai filozófia témája, a görögök valami olyat mint tudat nem ismernek.²²

Amikor Heidegger a *Lét és időben* — némileg ezoterikus formában (talán mert mesterével, Husserlrel szemben kifejtett kritikáról van szó) — arra utal, hogy „a fenomenológia lényege nem abban rejlik, hogy »irányzatként« *valóságos*”, továbbá megjegyzi, hogy „a valóságnál magasabb a lehetőség”²³ — olyan megjegyzés, mely ugyancsak korábbi időkre nyúlik vissza²⁴ —, akkor ezzel nem utolsósorban azt akarja mondani, hogy a *tényleges* fenomenológiai kutatás és filozófia, ahogy az Husserlnél és követőinél alakot öltött, korántsem meríti ki a fenomenológia lehetőségeit vagy *eszméjét*, hanem annak csak egy partikuláris megvalósulása. Ily módon a fenomenológiának még vannak ki nem merített lehetőségei, van valóban radikális potenciálja.

Az intencionális léte volna az eddigiek szerint a husserli fenomenológia egyfajta „vakfoltja” — az a pont, ahol hűtlenné válik önmagához. (A dolgozat címében is szereplő „intencionális léte” kifejezésben — jegyezzük meg közbevetőleg — az „intencionális” főnévként áll, a kifejezés, meglehet, kissé szokatlan — a „szép”, a „jó” és még egynéhány kivételtől eltekintve a magyar nyelv melléneveket nemigen használ főnévként —, az alternatívaként fölmerülő kifejezés: „az intencionális létező léte” számomra nem cseng jobban, legföljebb még körülményesebben. Mindenesetre az 1925-ös előadásban a „das Intentionale” gyakran fordul elő, összetételben pedig ugyancsak többször fölbukkan a „das Sein des Intentionalen” kifejezés is, innen a cím.²⁵) — Ha a fenomenológ

²¹ *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 2. kiad., 1976, 47. o. (Lásd most GA 14, 53. o.)

²² GA 17, 47. o. (4. §: „Bewußtsein als Thema der heutigen Philosophie”); 48. o.: „die Griechen so etwas wie Bewußtsein nicht kennen”.

²³ *Sein und Zeit*, 7.C) §, 38. o., lásd magyar kiadás, 56. o.

²⁴ Lásd pl. GA 63, 74, 107, 110. o.

²⁵ A teljesség igénye nélkül felsorolok néhány helyet. A „das Intentionale”-t lásd pl. GA 20, 146, 150, 152. (háromszor), 153 (ötször), 155, 157, 174, 190. o. — A „das Sein des Intentionalen”-t lásd uo., 148, 153, 157. („In der Herausarbeitung der Intentionalität als des thematischen Feldes der Phänomenologie bleibt die Frage

gia alapelve („Vissza a dolgokhoz!”) azt az igényt fejezi ki, hogy minden elméleti konstrukció elutasításával, minden előzetes feltevés, dogma, hipotézis, elmélet nélkül, minden előfeltevéstől megszabadulva úgy vegyük a dolgokat, ahogy azok adódnak, és minden konstruálás nélküli tiszta leírásra szorítkozzunk, akkor Heidegger ellenvetését a következő formában összegezhethjük. Amikor az intencionalitást mint létstruktúrát a pszichikumhoz, a tudathoz, a transzcendentális énhez rendelik, akkor mindez vajon csakugyan fenomenológiai eljárás alapján történik? Amikor Husserl az intencionalitást a tiszta tudathoz mint ideális szférához rendeli, amellyel szembeállítja az empirikus valóság — zárójelbe tett, leltiltott — szféráját, akkor e megkülönböztetéshez valóban fenomenológiai úton jutott, vagy nem egyszerűen úgy, hogy — a dolgokhoz való eredeti visszanyúlás nélkül, azaz „dogmatikusan” — az újkori filozófia karteziánus–kantiánus hagyományához, a tudatról mint tiszta régióról kiépítendő tudomány eszméjéhez kapcsolódott?²⁶ Vajon a fenomenológia nem épp ott válik-e hűtlenné legbensőbb elvéhez, ahol legsajátabb tematikus szférájának meghatározásáról van szó?²⁷ Ugyanis a Husserlt vezérlő eszme — „a tudatnak egy abszolút tudomány régióját kell alkotnia” —, „ez az eszme foglalkoztatja az újkori filozófiát Descartes óta. A tiszta tudatot mint a fenomenológia tematikus mezőjét” — jegyzi meg jelentőségteljesen Heidegger — „[...] *nem fenomenológiailag* nyerjük, nem úgy, hogy a dolgokhoz, hanem úgy, hogy a filozófia egy hagyományos eszméjéhez nyúlunk vissza”.²⁸

Ehhez az ellenvetéshez kapcsolódik egy második, ha lehet még radikálisabb kritikai megfontolás. Az eddigiekben ugyanis még csupán egy (vélelmezett) *mulasztásról* van szó. Arról, hogy saját tematikus tárgya meghatározásának feladata tekintetében a fenomenológia saját elveivel ellentétes, éppenséggel — mint Heidegger fogalmaz — „fenomenológiátlan” módon jár el.²⁹ Ehhez a negativitáshoz járul mármost

nach dem Sein des Intentionalen unerörtert” — kiemelés F. M. I.), 178, 179, 185. o.

²⁶ Vö. GA 20, 147. o.

²⁷ Vö. GA 20, 178. o.

²⁸ GA 20, 147. o.

²⁹ GA 20, 159, 178. o.

egy sajátos „pozitivitás”. Más ugyanis az, hogy a tudat régiójához nem fenomenológiai módon jutottunk, hogy annak a léte, aminek az intencionalitás a struktúrája, homályban marad, illetve dogmatikusan hozzárendeljük egy fenomenológiai vizsgálatnak alá nem vetett létrégióhoz. S megint más az, ha e mulasztás — esetünkben egy fenomenológiai vizsgálatnak alá nem vetett létrégió feltételezése — immár további elméletképzésnek, azaz metafizikai megkülönböztetések megvonásának kiindulópontjává válik. Ezen a ponton a negativitás mintegy „pozitivitásba” csap át.

Husserl az *Ideen* egy helyén így fogalmazott: „A kategóriatannak [...] minden létmegkülönböztetések eme legradikálisabbjából — a létből mint tudatból, s a tudatban »bejelentkező«, »transzcendens« létből — kell kiindulnia [...]”.³⁰ Hogyan — kérdi Heidegger —, a legradikálisabb létmegkülönböztetést viszik itt végbe anélkül, hogy a szóban forgó létezők létére rákérdeznének? Nem pusztán az intencionális léte, tehát egy adott létező léte marad meghatározatlan, hanem egyenesen a létezőt illető kategoriális megkülönböztetések történnek (tudat-reálitás) „anélkül, hogy a vezető szempont, az, ami szerint a megkülönböztetés végbemegy — éppenséggel a lét —, a maga értelme szerint megvilágításban, vagy egyáltalán csak rá vonatkozó kérdésben részesült volna”.³¹ A következtetés adott: a létkérdés tehát „nem valami tetszőleges, pusztán csak lehetséges, hanem a legsürgetőbb kérdés is”.³² Az empirikus valóság szféráját zárójelbe tevő, metafizikai tekintetben egyébként szkeptikus fenomenológia hirtelen ontológiai elkötelezettségű állításokhoz érkezik el. Ezzel a „fenomenológiátlan” eljárás mód — a fenomenológián belül — úgyszólván generalizálódik.

Az intencionalitás fogalmából kinövő kritikai vizsgálódás tehát, mint látható, döntő lépést jelent azon az úton, melyen Heidegger a fenomenológiát ontológiai irányban radikalizálja. A létkérdésre orientált, a létkérdés irányában nyitottá tett fenomenológia, azaz a fenomenológiai ontológia fogalmát Heidegger a húszas évek előadásai során

³⁰ Lásd *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. I. 76. §, 2. kiadás, Tübingen: Niemeyer, 1922, 141. o.

³¹ GA 20, 158, 178. o.

³² Uo. 158. o. Vö. uo., 140. o.

több alkalommal különböző oldalakról vázolja — az 1925-ös előadáson pl. „A létkérdésben megalapozott fenomenológia” című fejezetben vezeti föl a témát —, végül pedig — célratoró tömörséggel — a *Lét és idő* 7. §-ában összegzi. Ennek részletesebb diszkussziója meghaladná jelen tanulmány kereteit. E tág problémakörnek e helyen csupán egyetlen vonatkozására szeretnék kitérni; arra, ahogy — mint a bevezetőben utaltam rá — az intencionalitás husserli fogalmának kritikai elsajátítása elvezeti Heideggert a *Lét és idő* látásmódjára jellemző egzisztenciális analitika némely középponti fogalmához.

Hogy a létkérdés kidolgozását honnan lehet indítani, arra nézve Heidegger ugyanis ismét csak Husserlből — alapvető husserli megfontolások mélyreható kritikai felülvizsgálatából — merít fontos belátásokat. „Legradikálisabb létmegkülönböztetésének” hátterében Husserlnél az ember világhoz való viszonyulásának, „beállítódásának” megváltozása húzódik meg. A természetes beállítódásból lépünk át a filozófiai (fenomenológiai) beállítódásba, s itt teszünk szert a tudat tiszta régiójára. Hogy’ is írja le Husserl ezt a beállítódásváltozást? — A természetes beállítódásban, melyet most a filozófiai nézőponthoz való felemelkedés végett magunk mögött hagyunk, az ember maga is pszicho-fizikai élőlényként jelenik meg; „reális tárgy, mint bármelyik más a természetes világban”,³³ tudati aktusai ugyanannak a természeti világnak a folyamatai.³⁴ Husserl számára persze a természetes beállítódás elsősorban mint olyan valami jön számításba, *amitől* eltekintünk, *amitől* elfordulunk, éspedig azért, hogy egy új birodalomba, a tiszta tudat sajátos létrégiójába lépjünk. Heidegger azonban arra kér itt bennünket, hogy mielőtt e lépést megtennénk, időzzünk még egy kicsit a természetes beállítódásban, vegyük jobban szemügyre, s egyúttal azt is, ami benne megmutatkozik. Vajon tényleg úgy áll-e, hogy az ember pszichofizikai élőlényként, „reális tárgyként”, általában vett „élőlényként” tapasztalja magát? Akinek pszichikai folyamatai vannak, melyek állati testekhez kapcsolódnak? Fölébred a gyanú: az ezen a nyelven beszélő természetes beállítódás valóban olyan *természetes*? Nem inkább meglehetősen mesterséges, azaz egy jól meghatározott *teoretikus* beál-

³³ *Ideen I.* 33. §, i. kiadás, 58. o.

³⁴ GA 20, 131. o.

lítódás, melynek a nézőpontjából minden létező eleve törvények által szabályozott tér-időbeli események lefolyásában jelenik meg? Az efféle „tapasztalás” vajon csakugyan előfeltevést mentes? S nem inkább sok mindent feltételez-e már, de legalábbis a fizika és a természettudományos pszichológia századfordulóbéli szemléleti perspektíváját, s voltaképpen egy egész *naturalista* beállítódást? Mert különben honnan merítjük az efféle fogalmakat — s a hozzájuk tartozó világszemléletet —, mint „élőlény”, „állati lény”, „reális tárgy” stb.? A hétköznapi világból, ahol dolgainkat végezzük, embertársainkkal kapcsolatba lépünk, aligha. Beállítódásnak persze mindenképpen beállítódás, hiszen be kell állítanom — *bele* kell állítanom — magam, hogy így tapasztaljak; tehát valami olyan, amit a természetes viszonyulásból kell nyerni, azaz — áthelezkedés révén — *bele* kell helyezkedni.³⁵

E ponton az egész transzcendentálfilozófia (fenomenológia és neokantianizmus) nézőpontja ingataggá válik. Kiderül, hogy a pszichologizmus, naturalizmus kritikája nem eléggé radikális, hogy az antipszichologizmus a maga benső lényegét tekintve éppenséggel pszichologizmus.³⁶ Hogy amit természetes beállítódásnak tekintenek, az éppenséggel a naturalizmus sugallta világvé. Ha a létkérdés elmulasztása előzetes, dogmatikus megválaszolásával egyenlő, akkor ugyanez érvényes az intencionális létező létére vonatkozó kérdésre is. Az előzetesen, explicit tematizálás nélkül adott válasz valahogy úgy hangzik: az ember — létét tekintve — „animal rationale”, eszes állat. Kérdés azonban, hogy ez a meghatározás az ember létének eredeti tapasztalásából fakad-e, s nem inkább egy olyan tapasztalásból — az ember egy „meglevő” dolog a világban, „állat”, melyhez „ész” járul³⁷ —, mely maga is egy

³⁵ „Bizonyosan igaz”, írja Spiegelberg, „hogy a redukció végrehajtásában Husserl nem nagyon törődött annak rögzítésével, hogy mi volt az, amit felfüggesztett, amikor zárójelbe tette az »egzisztenciát«, és csupán a »tisza fenoménekre« koncentrált. [...] Heidegger sajátos vállalkozása számára az eidetikus és transzcendentális fenomenológia jobb esetben használhatatlan, rosszabb esetben meghamisító jellegű volt” (Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3. kiadás 1982, 361 sk. o.).

³⁶ Vö. GA 20, 133, 155 skk. o. „Az alapszint a természeti valóság marad; erre épül rá a lelki, utóbbira pedig a szellemi valóság” (uo. 172. o.).

³⁷ Vö. uo. 174. o.

levezetett, teoretikus, azaz „mesterséges beállítódás” terméke. A létkérdés explicit feltevésének, kidolgozásának tehát egy létező létének kidolgozásából kell kiindulnia. Ez a létező azonban semmi esetre sem a „tudat”.

Ily módon eljutottunk arra a pontra, ahonnan a fenomenológiának a fenomenológia legbensőbb szellemében történő — a „fenomenológiátlanságok” kiküszöbölése révén végrehajtandó — radikalizálása, megújítása, önmagával való konzisztenssé tétele kiindulhat. A feladat: eredetiben, radikálisabban, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben”, azaz éppen hogy „fenomenológiaibb” módon tapasztalni az intencionális létező létét — úgy, ahogy az a „természetes beállítódásban” van. A feladat mintegy kiterjeszteni az intencionalitást a természetes beállítódásra is, miáltal feleslegessé válik a reális és ideális szféra megkülönböztetésének szükségessége s a vele együtt járó átlépés a „tisza tudat” régiójába. Ez utóbbira csak addig és annyiban van szükség, amíg és amennyiben a természetes beállítódás valóságát naturalista szemüvegen át, naturalista elfogultságok fényében „tapasztaljuk”. A fenomenológia innen szemlélve nem más, mint „az intencionalitás analitikus deskripciója a maga apriori voltában”.³⁸

Ezzel előttünk áll a *Lét és időben* kidolgozásra kerülő egzisztenciális analitika alapvető szemléleti horizontja. Innen szemlélve — husserli eredete felől, a husserli fenomenológiával való kritikai számvetés felől — a heideggeri egzisztenciális analitika nem más, mint az intencionális létező „természetes beállítódásbeli” vizsgálata (szakszerűbben: hermeneutikai fenomenológiája). Ezt a létezőt Heidegger emberi ittlétnek, vagy egyszerűen ittlétnek [*Dasein*] nevezi. Ez a létező már mindennapi létében eleve viszonyul — ha úgy tetszik: intencionálisan viszonyul³⁹ — világának dolgaihoz és a vele együtt létező embertársaihoz. Az inten-

³⁸ GA 20, 108. o.

³⁹ Az „intencionális viszonyulás” kifejezés, mondja Heidegger 1927-ben, már önmagában pleonazmus; olyan mintha „térbeli háromszögről” beszélénk (GA 24, 85. o.). — Heidegger Husserl-kritikáját összegezve találóan írja Rudolf Bernet: „Amiről szó van, az, hogy a szubjektumot fogjuk fel az intencionalitás alapján, ne pedig az intencionalitást a szubjektumról vallott prekoncepciált eszmék alapján” (R. Bernet: „Husserl and Heidegger on Intentionality and Being”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 21, 1990. május, 143. o.).

cionalitás tehát semmiképpen sem valami olyannak a sajátossága, mint tudat, pszichikum, szellem.

Próbáljunk összegezni, ideiglenes mérleget vonni. A husserli fenomenológia Heidegger általi elsajátítását kezdettől fogva életfilozófiai-historicista motívumok kísérték.⁴⁰ Heidegger első világháború utáni hermeneutikai fordulata, az ember konkrét élete felé való fordulásban, a „tényleges élethez”, „élettapasztalathoz” való visszafordulásban állott. Ez a tényleges élethez való oda- és visszafordulás ugyanakkor egyszersmind az „eredethez” való visszafordulásként értette magát, s ez az a mód, ahogy Heidegger kritikailag Husserl fenomenológiájához kapcsolódott. Számára az eredet azonban Husserltől eltérően nem a transzcendentális tudat, annak jelentésadó aktusai, immanenciája, intencionális élete — e fogalmat Heidegger kezdettől fogva idegenkedve szemléli —, hanem a tényleges-történeti élet. Ez utóbbi minden jelentés forrása, a filozófiának s fogalmiságának eredeti kiindulópontja. A tényleges-történeti élet felé való fordulás szempontjából a „tudat” fogalma csak a teoretikus beállítódás horizontjában adódik; a teoretikus beállítódás viszont a természetes élet átállításának eredményeként, annak levezetett formájaként áll elő.⁴¹ Az ember már mindig is viszonyul (ha úgy tetszik:

⁴⁰ A következőkben vázolt összegzést korábban publikált tanulmányokban részletesebben is megpróbáltam kibontani. Lásd I. M. Fehér: „Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers”, Th. Kiesel, J. van Buren (eds.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, New York: State University of New York Press, 1994, 73–89. o.; „Heidegger's Postwar Turn: The Emergence of the Hermeneutic Viewpoint of His Philosophy and the Idea of »Destruction« on the Way to *Being and Time*”, in: *Phenomenology and Beyond: Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*, vol. 21, eds. John D. Caputo, L. Langsdorf. *Philosophy Today*, vol. 40, n. 1, Spring 1996, 9–35. o., valamint újabb szempontok bevonásával: „Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu *Sein und Zeit*: Das Phänomenologische, das Hermeneutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum”, *Heidegger Studies*, vol. XXIV, 2008, 103–144. o.

⁴¹ A „vissza a dolgokhoz”, „vissza a kezdetekhez” husserli elv Heidegger számára egyúttal a „vissza a történeti kezdetekhez” jelentését is hordozta. Innen szemlélve a feladat — nem a filozófiatörténeti tradíciótól való elfordulás, a hagyomány Husserl által végbevitt zárójelbe tétele, hanem — az Ariszto-

intencionálisan) világa dolgaihoz, s e viszonyulásmódok csupán egyike a teoretikus-megismerő viszonyulás. Ez utóbbi a természetes beállítódásból — éspedig tőle való distanciálódásként-módosulásként — jön létre, melynek során világa már felfedett dolgaihoz az ember más, újfajta viszonyt épít ki. „A kalapács nehéz” kijelentés pl. az előbbiben azt jelenti: „Túl nehéz! Egy másik kalapácsot!”, az utóbbiban azt: a kalapácsszubsztancia rendelkezik a nehézség attribútumával.⁴² A teoretikus-megismerő viszonyulás mindenestre nem az egyetlen s nem is a legeredetibb. Ez az újfajta viszony persze — ha egyszer már létrejött — hajlamos saját eredetére homályt borítani, s önmagát akként a kitüntetett módként föltüntetni, ahogy a világ dolgaihoz mindenekelőtt hozzáférhetünk — akként az instanciaként, mely mértékadó rálátást, fogalmiságot és nyelvezetet biztosít a világ dolgaihoz való hozzáférés számára. Az ember eredeti világban-léte ilyenformán „láthatatlanná” lesz.⁴³ A teória szemüvege ezért torzítóan hat, az ezen a prizmán keresztül szemlélt élet nem az igazi élet, s nem is szolgálhat alapul, ha a dolgokat elfogulatlanul akarjuk megközelíteni, úgy nevezetesen, ahogy azok adódnak. A teoretikus beállítódás olyan valami, ami eredetiségre semmiképpen sem tarthat igényt, inkább önmaga is magyarázatra vár. Az újkori filozófiára jellemző teoretikus-ismeretelméleti beállítódást Dilthey, Nietzsche és az életfilozófia — nem utolsósorban pedig a teológiában végbemenő diszkussziók, a korai kereszténységhez való visszafordulás — hatására Heidegger az ember nem-eredeti létmódjaként, származékos viszonyulásaként ismeri fel, s ez a motivációs háttér (úgy is mondhatnánk: hermeneutikai szituáció) határozza meg a brentanói—husserli intencionalitásfogalommal való elvi számvetésének horizontját. A husserli

telészhez és a görög filozófiához való (éppen nem tradicionális, hanem a megkövesedett tradíciót mintegy átugró) eredeti (azaz pregnáns értelemben fenomenológiai) visszafordulás. Ebből a perspektívából viszont egy második szinten adódik a felismerés: Arisztotelész és a görög filozófia nem ismeri a tudat fogalmát, s egészen jól megvan nélküle. Így inkább az újkori filozófiára jellemző tudatfogalom keletkezése, létrejötté az, ami magyarázatra vár, nem pedig hiánya. Az utóbbi voltaképpen a „természetes”.

⁴² Lásd *Sein und Zeit*, 157 o. (33. §) i. magyar kiad., 187 sk. o. Lásd ugyancsak uo. 360 sk. (69b, §), illetve 416. o.

⁴³ Lásd *Sein und Zeit*, 58 sk. o. (12. §) i. magyar kiad., 78. o.

fenomenológia kritikai elsajátítása Heidegger számára kezdettől fogva a „teoretikus szféra jogosulatlan uralma” ellen meghirdetett küzdelemnek a jegyében megy végbe.⁴⁴ „Arra kell kísérletet tennünk”, mondja Heidegger 1927-ben, „hogy az intencionalitás fenomenjét egyszerűen és előítéletek nélkül lássuk”.⁴⁵

Az intencionális létezőt Heidegger nézőpontjából így Husserlnél eredetiben, „természetesebben”, „előfeltevésmentesebben” — éppen hogy „fenomenológiaibb módon” — kell tapasztalni. A husserli „természetes beállítódás” Heideggernél a „fakticitás hermeneutikájává”, majd a *Lét és időben* „egzisztenciális analitikává” radikalizálódik. Husserlhez hasonlóan Heidegger számára is ilyenformán egyedül és csakis maguk a dolgok dönthetnek; az, ahogyan és amiként maguk a dolgok vannak. Ám nem úgy, ahogy a tudatban, hanem úgy, ahogy a tényleges emberi életben adódnak, megjelennek. Így mondhatja Heidegger már 1922-ben: „a teljes intencionalitás [...] nem más, mint egy olyan tárgy intencionalitása, mely a tényleges élet létjellegével bír”.⁴⁶ Jelen elemzési szempontunkból

⁴⁴ Lásd GA 56/57, 89. o.: „die unberechtigte Vorherrschaft des Theoretischen”. Lásd még uo. 87. o.: „Kezdetől fogva és mindig is a teoretikus szféráján belül mozgunk [„Schon von Anfang an und immer ist man im Theoretischen]”; uo. 59. o.: „A teoretikus szféra ezen uralnát meg kell törni, ám nem azon a módon, hogy a gyakorlati primátusát hirdetjük meg [Diese Vorherrschaft des Theoretischen muß gebrochen werden, zwar nicht in der Weise, daß man einen Primat des Praktischen proklamiert]”. Innen szemlélve a *Lét és időben* a „Sorge”-fogalma hivatott ezt a funkciót betölteni. Vö. *Sein und Zeit*, 41. §, különösen azt a megállapítást, mely szerint a „Sorge” semmiképpen sem a „gyakorlati” viszonyulásnak a teoretikussal szembeni primátusát kívánja kifejezni. Egy pusztán meglévő dolog szemléleti meghatározása nem kevésbé bír a gond jellegével, mint egy „politikai akció” (193, lásd i. magyar ford. 227. o.). Heidegger törekvése a teória-praxis tipikusan újkori megkülönböztetése mögé való visszanyúlás. Lásd ehhez még GA 26, 236 sk. o.

⁴⁵ Lásd GA 24, 82. o.

⁴⁶ GA 62, 365. o. (= Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922), hrsg. G. Neumann, Stuttgart. Reclam 2002, 30. o.): „die volle Intentionalität (das Bezogensein auf, das Worauf des Bezugs als solches, der Vollzug des Sichbeziehens, die Zeitigung des Vollzugs, die Verwahrung der Zeitigung) ist keine andere als die des Gegenstandes vom Seinscharakter des faktischen

ez az idézet egyszerűen így olvasható. Az intencionalitás nem a tudatnak: sokkal inkább a tényleges életnek az intencionalitása.⁴⁷

II.

Ha az ember már mindig és eleve (intencionálisan) viszonyul világa dolgaihoz, akkor ez egyszersmind azt jelenti, hogy az ember nem önmagában van, hanem önmagán kívül, önmagán túl. Ebben az eredendő irányulásban nem az történik, hogy az ember — mint Heidegger a *Lét és időben* írja — belső szféráját elhagyva mintegy kilép önmagából. Sokkal inkább úgy áll a dolog, hogy „már mindig is kint van”, éspedig „a már mindig is felfedett világ valamely útjába kerülő létezőjénél”.⁴⁸ Sőt amikor a tevés-vevést felfüggesztve éppen „megismerést” végez, akkor is — megismerőként is — „kívül marad”. Az ember nem képzetekre irányul, melyeket a bensőjében őriz és tárol, hanem magukra a dolgokra. Az észrevevésben az észrevett dolog van jelen, nem annak valamilyen képzete. Hogy ez utóbbi látszat keletkezhetett,

Lebens.” (az utóbbi kiemelés F.M.I.). Lásd ehhez Jacques Taminiaux: „Philosophy of Existence I. Heidegger”, in: *Twentieth-Century Continental Philosophy*, ed. R. Kearney (Routledge History of Philosophy, vol. VIII), London – New York: Routledge, 1994, 40. o.: „According to Husserl, intentionality is the very structure of consciousness in all its modes [...]. In every form of consciousness there is a specific relatedness between a specific way of intending and a specific correlate which has its way of appearing qua intended. Already in the 1922 manuscript Heidegger makes clear that for him this structural relatedness is much more than a basic feature of consciousness. It is the fundamental character of the very life of each human being. De facto, or factually, the life of an existing human being is essentially related. In Heidegger’s language of that time this means that such relatedness is an ontological character of »factual life«.” A tényleges életnek a korai húszas évekbeli fogalma a *Lét és időben* eltűnik; helyét többé-kevésbé az egzisztencia fogalma veszi át.

⁴⁷ Lásd még GA 20, 47. o.: „az élet összes vonatkozásai ezen struktúra [ti. az intencionalitás] által határozódnak meg”.

⁴⁸ Lásd *Sein und Zeit*, 62. o. (13. §) i. magyar kiad., 82. o. A következőkhöz lásd uo.

azzal függ össze, hogy az újkori filozófia valamiféle elszigetelt, szolipszisztikus én- illetve szubjektumfogalomból indult ki — azok után persze, hogy még ezt megelőzően ebbe a szolipszisztikus én- illetve szubjektumfogalomba költözött be, azaz mindenekelőtt létrehozta. Mint Heidegger kifejezetten utal rá: „A félreértés az intencionalitás fonák szubjektívizálásában rejlik.”⁴⁹

Az intencionalitás helyesen értett fogalma ezzel szemben egy csapásra feleslegessé teszi ezt a mentális képzetekből álló egész szférát. Mint egy évvel későbbi előadásán Heidegger utal rá: arra az ellenvetésre, mely szerint az általa javasolt megközelítésben eltűnik a szubjektum-objektum egymásra vonatkozásának problémája, azt lehet felelni: ez kétségkívül így van, „ám az intencionalitásfogalom célja épp az, hogy ezt a látszatproblémát eltüntesse”.⁵⁰ Elesik tehát az az — egyébként fonák — kérdés, hogy az intencionális élmény hogyan tesz szert transzcendens érvényességre, illetőleg e kérdés egyszerűen azáltal válaszolódik meg, hogy belátjuk: „Épp az intencionalításban — és nem egyébben — áll a transzcendencia.” A gyakorlati tevés-vevésben éppúgy, mint az — ebből átállítódás révén előálló — „elméleti” megismerésben az emberi ittlét túl van a létezőn: a kéznél levő létezőnél való „gyakorlati” tartózkodás „alapját az ittlét transzcendenciája alkotja”.⁵¹

E „tüllét”, „önmagán kívül való lét” teheti mármost érthetővé az intencionalitásfogalom ama lábjegyzetbeli előfordulását, melyre korábban hivatkoztunk, de magyarázatát elhalasztottuk. E sommás utalás így hangzik: „Daß und wie die Intentionalität des »Bewußtseins« in der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins *gründet*, wird der folgende

⁴⁹ GA 24, 89. o.

⁵⁰ GA 26, 168. o. A következőkhöz GA 24, 89. o.

⁵¹ Lásd *Sein und Zeit*, 363 sk. o. (69b. §): „Damit die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur, möglich wird, *muß das Dasein* das thematisierte Seiende *transzendieren*. Die Transzendenz besteht nicht in der Objektivierung, sondern diese setzt jene voraus. Wenn aber die Thematisierung des innerweltlich Vorhandenen ein Umschlag des umsichtig entdeckenden Besorgens ist, dann muß schon dem »praktischen« Sein beim Zuhandenen eine Transzendenz des Daseins zugrundeliegen.” Lásd i. magyar kiad., 419. o. Heidegger már a bevezetésben az „ittlét létének kitüntetett transzcendenciájáról” beszél (7c. §, 38, illetve 55. o.).

Abschnitt zeigen [A következő szakasz fogja megmutatni, hogy a »tudat« intencionalitása miképp gyökerezik az ittlét időiségében].”⁵² — Az intencionalitásnak végső elemzésében az időre való visszavezetéséről esik itt szó, s e visszavezetés érthetővé válik, ha meggondoljuk, hogy az idő, mint Heidegger megmutatni törekszik, eredendően eksztatikus, önmagán kívüli. Sohasem „önmagában van”: mindig eleve önmagán kívül. Olyannyira, hogy Heidegger egyenesen így fogalmaz: „Az időiség az eredendően — önmagában és önmaga számára — »önmagán kívüli«.”⁵³ Az idő nem valamely létező, mely önmagából egyszer csak hirtelen kilép, hanem lényege épp ekstázisainak (jelen, múlt, jövő) egységében való „időisülése”. Ebben az értelemben föltűnő a párhuzam emberi ittlét és idő között, s korántsem véletlen, hogy Heidegger az ember létét végső fokon az időben-időiségben horgonyozza le. Amint az 1924-es marburgi előadáson elhangzik. „az idő maga az ittlét”.⁵⁴ Emberre és időre egyaránt jellemző az önmagán-kívül-lét.

Az emberi lét e jellegére utal azonban már az „egzisztencia” fogalma is. Egzisztálni annyi, mint intencionálisan viszonyulni, azaz önmagán túllépni. Az ember eksztatikus lényege az ex-izstenciában rejlik.⁵⁵ Valami pusztán meglévő dolog és az egzisztáló között a különbséget épp az intencionalításban lehet megvonni.⁵⁶ Az intencionalitás fonák szubjektívizálásának (miszerint az intencionalitás valami „belső”, a szubjektumban „immanens”, és ily módon rászorul a transzcendenciára)

⁵² *Sein und Zeit*, 69.b) § i. kiadás, 363. o. Lásd i. magyar kiadás 419. o. Heidegger nyomatékkaal utal később erre a lábjegyzetre, ami azt mutatja, hogy számára lényeges dologról volt itt szó (GA 26, 215. o.).

⁵³ *Sein und Zeit*, 329 o. (65. §) Lásd i. magyar kiad., 380. o. A következőkhöz uo.

⁵⁴ *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*, sajtó alá rendezte H. Tietjen, Tübingen: Max Niemeyer, 1989, 26. o. (Lásd most GA 64, 123. o.; vö. még ugyanitt pl. 61. o.) Magyarul lásd Heidegger: *Az idő fogalma. A német egyetem önmegnyilatkozása. A rektorátus 1933/34*, Budapest: Kossuth, 1992, 49. o.

⁵⁵ *Brief über den „Humanismus”*, GA 9, 325.o. „Das ekstatische Wesen des Menschen beruht in der Ek-sistenz”. Lásd még uo. 326. o.: „Hin-aus-steinen”. Ez a fő műben még nem szereplő írásmód azonban már a húszas-harmincas évek fordulóján megjelenik. Lásd GA 29/30, 531. o.

⁵⁶ GA 24, 90. o.

megfelel a túloldalon az intencionalitás fonák objektívizálása. Eszerint az intencionalitás nem egyéb, mint két meglévő dolog — szubjektum és objektum — közötti viszony. E kettős félreértelmezéssel szemben azt kell mondani: az intencionalitás a szó hagyományos értelmében sem nem objektív, sem nem szubjektív. „Az intencionalitás megfelelő értelmezésével a szubjektum és a szubjektivitás hagyományos fogalma tökéletesen kérdésessé válik.”⁵⁷ Az ember viszonyulásainak intencionális szerkezete alkotja mindenfajta transzcendencia ontológiai lehetőségfeltételét. Úgy is lehet ezt megfogalmazni: transzcendencia, transzcendálás egy olyan létező lényegét alkotja, mely intencionális módon létezik. „Az intencionalitás a transzcendencia *ratio cognoscendije*, a transzcendencia pedig az intencionalitás *ratio essendije*.” — A Husserl 70. születésnapjára 1929-ben megjelent *Festschriftben Vom Wesen des Grundes* címmel közzétett tanulmányában Heidegger — a fő műre visszautalva — hasonlóképpen azt írja: „az intencionalitás csak a transzcendencia alapján lehetséges, ám nem esik egybe vele, sem pedig nem az, ami lehetővé teszi a transzcendenciát”.⁵⁸

Az idézett gondolatok, főképp pedig az utóbbi megfontolások alapján azt mondhatjuk: a transzcendencia nem más, mint az intencionalitás létfogalma. A természetes beállítódásra — a tényleges életre, az ittlétre — kiterjesztett intencionalitás átfogó fogalma ezért így hangzik: világban-való-lét. Én és világ ebben a perspektívában nem két különböző létező, nem szubjektum és objektum.⁵⁹ Egy ontológiai irányban tájékozódó, ontológiai irányba törekvő fenomenológia az intencionalitás fogalmából a maga részéről teljes következetességgel ver hidat és jut el a transzcendencia, illetve a világban-való-lét fogalmához. Az ember innen szemlélve a transzcendens létező.⁶⁰

A „transzcendens”, „transzcendencia” fogalmát Heidegger eközben teljességgel a szó hagyományos, eredeti értelmében érti, nem pedig a filozófiai tradícióban meggyökerezett — egyébiránt többértelmű és meghatározatlan — jelentésében. *Transcendere* — magyarázza — annyi,

⁵⁷ GA 24, 91. o. A következő idézet uo.

⁵⁸ GA 9, 135. o. Intencionalitás és transzcendencia összefüggéséről lásd még GA 9, 168. o.

⁵⁹ GA 24, 422. o.

⁶⁰ GA 24, 423. o. A következőkhöz uo. Lásd még uo. 460. o.

mint: „átlép”, „túllép”, „felülmúl”, „meghalad”, „áthalad”, „keresztülhalad” („hinüberschreiten”, „passieren”, „hindurchgehen”, „übertreffen”). Filozófiailag közkeletű jelentésében a szó a túlsó, túlvilági létezőt — gyakran Istent — jelenti. Ismeretelméletileg azt értik rajta, ami a szubjektum szféráján túl van, a magukban való dolgokat, a tárgyakat. Ezen utóbbiak volnának akkor azok, amelyek az ember (megismerőképeségének) határán kívül találhatóak. Így keletkezik az a látszat, mely szerint az ember akkor lép ki önmagából, amikor a dolgokhoz akar eljutni, s a dolog lesz az, ami „transzcendál” (transzcendálja ti. a megismerést), s ami ilyenformán „transzcendens”. Ami „transzcendál”, s ami „transzcendens”, ezzel szemben helyesen értve maga az ember. Ahhoz, hogy bármely objektum az ember számára fölbukkanhassék, valami olyannak, mint világ már eleve adva kell lennie. Valamilyen világ háttérében vagy horizontjában képes csak bármilyen dolog megjelenni. Ha innen szemléljük, akkor a világ a transzcendens — az, ami túl van minden objektumon⁶¹ —, ez a transzcendens egyúttal azonban a leginkább innenső, immanens is, amennyiben az emberi ittlétnek mint világban-való-létnek a meghatározottságát alkotja.⁶²

Ha a világról állítható, hogy transzcendens, akkor az „igazán transzcendens az ittlét. Ezzel jutunk csak el a transzcendencia eredeti, ontológiai értelméhez.” Ez a jelentés kapcsolódik a közkeletű jelentéshez is; ám „a transzcendáló nem más, mint az átlépő mint olyan, nem pedig az, ahova átlépek.”⁶³ Dolgok sohasem lehetnek transzcendensek, csak — helyes értelemben felfogott — szubjektumok.⁶⁴ Amennyiben az emberi ittlét ebben az értelemben transzcendál, túllép önmagán, annyiban önmagán túl van; önmagát egy világból érti meg. A helyzet nem az,

⁶¹ GA 24, 424. o. Lásd ugyancsak *Sein und Zeit*, 69. §. (366. o.)

⁶² Lásd ehhez ugyancsak GA 26, 213 skk. o.

⁶³ GA 24, 425. o. A következőkhöz uo.

⁶⁴ Heidegger már a *Sein und Zeit*-ben jelezte, hogy a kérdésfeltevés átfogalmazásra szorul: „Das »Transzendenzproblem« kann nicht auf die Frage gebracht werden: wie kommt ein Subjekt hinaus zu einem Objekt, wobei die Gesamtheit der Objekte mit der Idee der Welt identifiziert wird. Zu fragen ist: was ermöglicht es ontologisch, daß Seiendes innerweltlich begegnen und als beegnendes objektiviert werden kann?” (69. §, 366. o.)

hogy „az ember először is valamilyen rejtélyes módon egzisztál, hogy azután a világ dolgaihoz vagy az embertársaihoz való átlépést végbevigye; egzisztálni épp annyit tesz, hogy oda átlépek, vagy jobban mondva: már mindig is átléptem.”⁶⁵ Miként a fő mű idézett lábjegyzete arra utalt, hogy „a »tudat« intencionalitása az ittlét időiségében gyökerezik”, úgy most hasonlóképpen hangsúlyozza az 1927-es előadás: „az idő eksztatikus jellege teszi lehetővé az ittlét specifikus átlépés-jellegét, a transzcendenciát”; „a világban-való-lét transzcendenciája az időiségben [...] gyökerezik”.⁶⁶

Az átlépés végső elemzésben a létezőtől a lét felé történik. A kettő különbsége, az ontológiai differencia megnyílása egy olyan létezőt feltételez, mely — „létmegértve” — képes a létezőhöz viszonyulni, azaz a létezőt a lét irányában átlépni. Ez az átlépés — s ezzel az ontológiai differencia alapja — az ittlét transzcendenciája.⁶⁷ A transzcendenciának ezt a — nézete szerint egyedül helyesen értett — fenoménjét sajnálatos módon a jelenkori filozófia: Bergson, Dilthey, de Husserl sem látta meg. Sőt, mint 1928-ban Heidegger egy megjegyzés erejéig előadásban utal rá, „Husserl két évvel korábban hevesen ellenezte”.⁶⁸

A fő műben és az annak megjelenésével egy évben tartott egyetemi előadáson kifejtett megfontolásokra Heidegger a következő években még többször visszatért. Az 1929-es *Vom Wesen des Grundes* című tanulmány mellett az ugyanebben az évben tartott freiburgi székfoglaló előadásban, a „Was ist Metaphysik?”-ben — bár némileg más hangsúllyal — ugyancsak kitér a problémára. Az emberi ittlétnék „semmibe való beletartottságként” való (nem kisértékű értetlenséget-meghökkenést, sőt megbotránkozást keltő, majd többszörösen félreértett) meghatározásához kapcsolódva, kifejti: ez a „semmibe való beletartottság” azt jelenti, hogy az emberi ittlét már mindig is túl van a létező egészén. Majd

⁶⁵ GA 24, 426. o. Lásd ugyancsak GA 26, 211. o.

⁶⁶ GA 24, 428 sk. o. Lásd ugyancsak GA 26, 211. o.

⁶⁷ GA 9, 135. o.

⁶⁸ GA 26, 214. o. Ennek okáról Heidegger nem ad bővebb felvilágosítást. Megkockáztatom a feltevést, hogy Husserl a végességnek a transzcendencia-probléma heideggeri kifejtésében játszott szerepével nem érthetett egyet. Heidegger kicsit később hozzáteszi, hogy a problémát Scheler sem érzékelte (uo., 215. o.).

hozzáfűzi: „Ezt a létező egészen való túllétet transzcendenciának nevezük. Ha létének alapján az ittlét nem transzcendálna — s ez itt most annyit tesz: nem tartaná bele magát a semmibe —, akkor nem tudna a létezőhöz, s így önmagához sem viszonyulni.”⁶⁹ Ez a „semmibe való beletartottság”, tér vissza a kérdésre más összefüggésben kicsit később, „a létező egészének átlépése: a transzcendencia”.⁷⁰

A *Vom Wesen des Grundes*ben e kérdéskör éppenséggel a középpontba kerül és részletekbe menő, sokfelé ágazó kidolgozásban részesül. Heidegger a transzcendenciafogalom különböző jelentéseit különíti el. A transzcendencia „átlépést” (Überstieg) jelent, hangsúlyozza ismét: „transzcendens (transzcendáló) az, ami az átlépést végrehajtja, az átlépésben tartózkodik”.⁷¹ Ha az emberi ittlétre a szubjektum hagyományos fogalmát akarjuk használni, akkor azt lehet mondani: „a szubjektum lényegét a transzcendencia alkotja, ez a szubjektivitás alapstruktúrája”.⁷² A szubjektum sohasem létezik először szubjektumként, hogy azután második lépésben — amennyiben tárgyak jelen vannak — hozzájuk átlépjen, azaz transzcendáljon is: e transzcendálás épp létének lényegéhez tartozik. A transzcendencia — amely nem a létezők irányában, hanem a létezők megjelenését lehetővé tevő világ irányában történik — egy olyan létezőt jellemez, melynek alapstruktúrája a világban-való-lét.⁷³ A transzcendenciát a világban-való-lét jellemzi, világban-való-létként határozható meg; ennek történése pedig szabad történéés, alap- vagy még inkább „őstörténéés”.⁷⁴ Az ittlét maga a transzcendens létező: átlépi önmagát, azaz meghaladja magát a transzcendenciában. Atranszcendencia teszi lehetővé mindenekelőtt az egzisztálást az önmagához, a létezőhöz és a másik emberhez való viszonyulás értelmében.⁷⁵

⁶⁹ GA 9, 115. o.

⁷⁰ GA 9, 118. o. Lásd még uo., 120. o. A semmire vonatkozó heideggeri gondolatkör hangsúllyal tér vissza majd Sartre-nál.

⁷¹ GA 9, 137. o.

⁷² GA 9, 137. o. Lásd még GA 26, 211. o.

⁷³ GA 9, 139 sk. o.

⁷⁴ GA 9, 175. o. Lásd ugyancsak GA 26, 212 sk. o.

⁷⁵ GA 24, 460. o.

Heideggernek a fő mű megjelenésétől a második gondolkodói korszak, a „léttörténeti” perspektíva kibontakozásáig terjedő, átmeneti korszakában, mely 1927-től a harmincas évek elejéig-közepéig húzódik, és bizonyos értelemben az első gondolkodói korszak válságát jelzi,⁷⁶ éppenséggel a transzcendencia fogalma az egyik újra és újra visszatérő — különböző oldalakról megvilágított — fő téma. Ha a székfoglaló előadásban a transzcendencia fogalma a semmi fogalmával, emberi ittlémek „semmibe való beletartottságként” való meghatározásával összefüggésben merült fel, akkor az 1929-es Kant-könyvben a transzcendencia fogalma megint új oldalról: a végeesség fogalmára vonatkoztatva kerül ismétlődően tárgyalásra.⁷⁷ Az 1928-as előadás és a *Vom Wesen des Grundes* e kérdéskört a szabadság fogalmával hozza azután összefüggésbe, elsősorban annak a meggondolásnak az alapján, mely szerint a világban-való-léthez mint Sorgéhoz hozzátartozik az „umwillen”, amely a maga részéről feltételezi a „Wille”-t, s ezáltal a szabadságot.⁷⁸ Ezzel összefüggésben az a kijelentés is elhangzik, mely szerint „az ittlét transzcendenciája és a szabadság azonosak”, illetve „magában a szabadságban keresendő a transzcendencia alapvető lényege”.⁷⁹

Ez a szabadság persze véges szabadság,⁸⁰ s Heidegger nem véletlenül hangsúlyozza nagy erővel az „Ohnmacht” bennerejlő mozzanatát, melyet egyenesen „metafizikainak” nevez.⁸¹ Ezt a következtetést nem

⁷⁶ Ez az átmeneti korszak annyiban nevezhető válságnak, amennyiben a létkérdés kidolgozásának az az útja, melyre a húszas években a Lét és idő révén lépett, azaz a létkérdés kidolgozásának *fundamentálonológiai* tervezete egyre inkább a saját határaihoz érkezik el, s úgyszólván „falba ütközik”. Lásd ehhez utalásaimat korábbi Heidegger könyvemben (Fehér M. István: *Martin Heidegger. Egy XX századi gondolkodó életútja*, 2., bőv. kiad. Budapest: Göncöl, 1992, 221 skk. o.).

⁷⁷ Vö. GA 3, pl. 73, 91. o. („Nun ist aber die Transzendenz gleichsam die Endlichkeit selbst”), 120, 235. o. („Die existenziale Analytik will zeigen, [...] daß und wie allem Umgang mit dem Seienden [...] schon die Transzendenz des Daseins — das In-der-Welt-sein — zugrunde liegt”), 243 („endliche Transzendenz”), 268, 281. o.

⁷⁸ Vö. GA 26, 238 skk. o.; GA 9, 163 skk. o.

⁷⁹ GA 26, 238, 247. o.

⁸⁰ Vö. GA 9, 173. o. („endliche Freiheit”)

⁸¹ Vö. GA 26, 279. o. A következőkhöz. uo.

lehet azáltal elhárítani, teszi hozzá, hogy a természet uralom alá hajtására hivatkozunk, hiszen ez az uralom épphogy a „metafizikai erőtlenség” bizonyítéka. Másfelől viszont az ember erőtlen is csak szabad lényként képes lenni: „Freiheit” és „Ohnmacht” ily módon szorosan összetartozik — szabadság és fakticitás ezen összefüggése Sartre egyik fő témája lesz majd.

Heidegger ama megállapítása, mely szerint „csak egy szabad lény lehet nem-szabad”,⁸² ugyancsak hangsúllyal tér vissza Sartre-nál. Mivel a húszas évek második felének és a harmincas évek elejének egyik középponti témája Heideggernél a transzcendencia (mint világban-való-lét) fogalma, s francia fenomenológusok egy első nemzedéke épp ebben az időben ismerkedik behatóbban a fenomenológiával, s folytat e célból részben németországi tanulmányokat is (Lévinas 1928–29-ben, Sartre 1933–34-ben), e fogalom a fenomenológia francia recepciója-továbbépítése szempontjából is döntő jelentőségre tett szert. Általában elmondható: az a gondolatkör, melynek keretében Heidegger az intencionalitás husserli fogalmát a transzcendencia fogalmába vezeti át, a fiatal Sartre-ra jelentős mértékben hatott, és saját fenomenológiai ontológiája számára nem kevésbé meghatározóvá vált. A következő lépésben ezt próbálom röviden illusztrálni.

III.

Először is lényeges, hogy Sartre mindenekelőtt örömmel üdvözölte azt a tágabb fogalmi keretet, melyben az intencionalitás husserli fogalmát Heidegger a transzcendencia illetve a világban-való-lét köré összpontosuló fogalmi horizontba ültette át. Fentebb láttuk, hogy Heidegger bírálja az intencionalitásnak mind szubjektivizálását, mind objektivizálá-

⁸² GA 26, 247. o. Vö. még uo. 248 sk. o.: „A szabadság teljes faktikus hiánya [völlige faktische Unfreiheit]” nem cáfolata, sokkal inkább „elemi dokumentuma a transzcendenciának; a kétségbeesés ugyanis épp abban áll, hogy aki kétségbeesik, nagyon is látja a lehetséges lehetetlenségét. Tanúsítja a lehetségest, amennyiben kétségbeesik rajta”. „Emberi ittlét lényegű létező szabadságként kell hogy feltűnt légyen önmaga számára.” Ezek a gondolatok is rezonanciára lelnek Sartre-nál.

sát. Az előbbi szerint az intencionalitás valami „belső”, a szubjektumban „immanens”, és ily módon rászorul a transzcendenciára, az utóbbi az intencionalitást két meglévő dolog — szubjektum és objektum — közötti viszonyra nivellálja-laposítja. Ezzel szemben „az intencionalitás megfelelő értelmezésével”, idéztük Heideggert, „a szubjektum és a szubjektivitás hagyományos fogalma tökéletesen kérdésessé válik.” Mármost épp ez az idealizmus és realizmus közti *tertium datur* volt az, ami Sartre figyelmét felkeltette, s ifjúkori útkeresésében irányjelzésül szolgált.

Az individuális szabadság dicsőítése, az emberben mint sorsát tudatosan alakító, értékteremtő lényben való hit; ugyanakkor az akadémikus idealizmus elutasítása, a kortársi pszichológiától való idegenkedés; a konkrétum megértésének vágya, ám a materializmus és empirizmus, a tudomány és technika megvetése — ezen pólusok között mozgott a fiatal Sartre világnézete. Hogyan, milyen elméleti keretben lehet mindezeket az igényeket egyesíteni: „diadalmas függetlenséget tulajdonítani a szellemnek”, s egyúttal „elismerni a valóság súlyát”; azt állítani, hogy „a valóság tökéletesen egybeesik mindazokkal az ismeretekkel, melyeket az ember megszerzett róla”, s mégsem beleesni az idealizmus csapdáiba?⁸³

Ebben a fogalmi keretben jelentett elméleti fogódzót Sartre számára a husserli fenomenológiával való találkozás. Egyetemi évfolyamtársa, Raymond Aron történelmi tárgyú disszertációja írása közben egy évet töltött a berlini Francia Intézetben és megismerkedett Husserl filozófiájával, hazatérése után pedig beszámolt Sartre-nak tapasztalatairól. Amint Simone de Beauvoir írta visszaemlékezéseiben, egy vendégloóban ültek s barackkóthélt ittak, amikor Aron hirtelen poharára mutatott, s kijelentette: „Látod [...], ha fenomenológus vagy, amennyiben erről a kóthélről beszélsz, akkor is filozofálsz!” „Sartre elsápadt az izgalomtól”, emlékszik vissza Beauvoir, „évek óta erre vágyott, pontosan erre: beszélni a dolgokról, úgy, ahogy azok léteznek [...]. Aron meggyőzte, hogy a

⁸³ Simone de Beauvoir: *A kor hatalma*, ford. Réz Pál, Budapest: Magvető Kiadó, 1965, 37, 47. o. — Az itt következő összefoglaló leírásban felhasználom Sartre-monográfiám II. fejezetének egyes megfogalmazásait (*Jean-Paul Sartre*. Budapest: Kossuth, 1980, 12 skk. o.).

fenomenológia pontosan megfelel törekvésének: annak, hogy *túljusson az idealizmus és realizmus ellentétén*, egyszerre bizonyítsa a tudat felsőbbrendű voltát és a világ jelenlétét — úgy, ahogyan megmutatkozik.”⁸⁴

Sartre rokonszenve a fenomenológia iránt érthetővé válik, ha meggondoljuk, hogy Husserl vizsgálódásai nem a maga naturalisztikus objektivitásában tekintett valóságra irányulnak, sem pedig arra az Én-re vagy Szellemre, amelyről a korabeli francia filozófia annyit beszélt; a fenomenológia központi gondolata innen tekintve tudat és valóság korrelatív fennállására vonatkozik. Az intencionalitás elve szerint a tudat mindig valaminek a tudata: ha gondolkodom, mindig *valamiről* gondolkodom, ha akarok, mindig valamit akarok stb. A tudat az ekképpen felfogott intencionális aktusokban létezik csupán; ha ezektől eltekintünk, a tudat szertefoszlik. Sartre élénk helyesléssel fogadta, hogy a tudat nem valami második szubsztancia, valamely okkult erő, amely a külső dolgok mellett, velük párhuzamosan létezik, nem Én vagy Szellem — ahogy az idealizmus hagyományosan hirdette —, mely szembenáll a külvilággal és kizárja magából azt, miközben rejtélyes módon még kapcsolatban is áll vele, hanem épp ellenkezőleg, eredendően a külvilág tárgyaira *irányulva*, hozzájuk különféle módokon viszonyulva létezik. Másfelől, a külvilág tárgyai pontosan annyiban és oly módon léteznek, amennyiben és ahogyan a tudat intencionális aktusai-ban megjelennek; így éppenséggel azt sem lehet mondani, hogy a külvilág tárgyai „meghatározzák” a tudatot, vagyis hogy a tudat okozatilag levezethető volna belőlük. Hiszen a külvilág tárgyai csak a megfelelő tudati aktusokban jönnek létre. Ezek nélkül a tárgyak abszolúte semmik, mint ahogy a tudat is semmi, ha eltekintünk a tárgyra való irányultságától. Így az emberi szabadság meg van mentve, és a külvilágot megillető — az idealizmus által háttérbe szorított — fontosság is biztosítva van, vélte Sartre. Az intencionalitás elvét, azt, hogy a tudat csakis és mindig a tárgyra való irányultságban létezik, tartotta Sartre a fenomenológia alapvető eszméjének, amint azt egy 1939-ben született „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité” című írásában összefoglalóan papírra vetette. Ezen eszme segítségével, úgy vélte, meg lehet oldani objektum és szubjektum viszo-

⁸⁴ Beauvoir: *A kor hatalma*, 133. o. (Kiemelés F. M. I.)

nyának hagyományos kérdését, amennyiben „a tudat és a világ egyidejűleg vannak adva”,⁸⁵ ugyanabban a pillanatban jönnek létre. A tudat attól létezik, hogy „szüntelenül meghaladja önmagát egy tárgy felé irányulva; minden a külvilágban van: a dolgok, igazságok, érzelmek, jelentések, maga az Én is; semmilyen szubjektív tényező sem másította meg a világ igazságát, ahogy az elénk tárja magát. A tudat megőrizte szuverenitását, a világ meg valóságos létét, amit Sartre mindig is biztosítani kívánt számukra.”⁸⁶

Az 1939-es írás a kérdéskör tömör bemutatását nyújtja, az intencionalitás összefoglaló jellemzése és értelmezése azonban már inkább heideggeri, mint husserli optikán keresztül történik. Sartre kifejezetten utal is Heideggerre, említést tesz „a transzcendencia filozófiájáról”, valamint arról, hogy a lét Heidegger számára elsődlegesen világbanvaló-lét.⁸⁷ Az intencionalitásfogalom köré szerveződő fenomenológia vonzóereje Sartre számára abban állott, hogy — amint arra *A lét és a semmi* transzcendencia-fejezetében is utal, s Beauvoir idézett megjegyzései is mutatják — ezáltal elkerülheti az ismeretelméleti realizmus és idealizmus rossz alternatíváját, ez a gondolat pedig a transzcendenciafogalom kifejtésében Heideggernél is hangsúllyal jelen van.⁸⁸ A transzcendencia és a világban-való-lét fogalmaiba átvezetett és bennük továbbgondolt intencionalitásfogalom azután sokoldalúan jelen van Sartre korai fenomenológiai fő művében. Szó esik, Heideggerhez hasonlóan, az embernek illetve az időnek az eksztatikus jellegéről.⁸⁹ „Az önmagáért-való önmagán kívül van”,⁹⁰ olvasható például a Heideggerre

⁸⁵ Sartre: „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité”, lásd Sartre: *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947, 30. o.

⁸⁶ Beauvoir: *A kor hatalma*, 180. o.

⁸⁷ Sartre: „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité”, 31. o.

⁸⁸ Lásd Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris: Gallimard, 1998, 207. o. Magyar ford.. *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, ford. Seregi Tamás, Budapest: L'Harmattan Kiadó — Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, 2006, 223. o. Heideggernél lásd pl. GA 26, 167. o.

⁸⁹ Lásd pl. *L'être et le néant*, 213, 228. o.; i. magyar ford. 229, 246. o.

⁹⁰ *L'être et le néant*, 213. o.; i. magyar ford. 229. o.

emlékeztető megállapítás. A transzcendencia mint túllépés fogalma Sartre-nál ugyan bizonyos hangsúlyeltolódásokkal szerepel — miként maga a fő mű is Heidegger *Lét és idő*éhez képest számos különbséget mutat, mindenekelőtt a fenomenológia ontológiával való összekapcsolásának módját illetően⁹¹ —, ezek egyike pedig az, hogy a túl- vagy átlépés nem annyira a világ vagy a lét, mint inkább önmaga irányában történik. „Az emberi valóság örökös túllépés egy önmagával való olyan egybeesés felé, mely soha sincs adva”, írja.⁹² Am az önmagán túl vagy önmagán kívül lét — vagy ahogy Sartre előszeretettel ugyancsak nevezi, az önmagával való egybeesés hiánya — alapvetően kapcsolódik ahhoz a módhoz, ahogyan Heidegger az intencionalitás fogalmát a transzcendencia illetve a világban-való-lét fogalmába átvezette és ontológiai dimenzióba ágyazta. A mentális képzetekből álló tudati szféra kiküszöbölését illetően Sartre ugyancsak messzemenően egyetért Heideggerrel.⁹³ Egyáltalán, amint arra Gadamer is hangsúllyal utalt, azáltal, hogy Sartre a fenomenológiai tradíciónak megfelelően a tudatot mindenekelőtt intencionalitásként gondolja el, egy csapásra megszabadul a tudat zárt tokként való felfogásától, és attól a kérdéstől, hogy miképp jut ki innen a valóságba; „amit Scheler a tudat »eksztatikájának« nevezett”, írja Gadamer, „a tökéletes önmagán-kívül-lét Sartre-nál is teljes egészében visszanyeri a maga jogait”.⁹⁴

Különösen Heideggernek az emberi ittlét véges szabadságára vonatkozó gondolatai hullanak azonban termékeny talajra Sartre-nál. Heidegger ama idézett megállapítása, mely szerint „csak egy szabad

⁹¹ Lásd ehhez tanulmányomat: „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása”, *Pro Philosophia*, 46. sz. 2006, 3–34. o. (<http://www.c3.hu/~prophil/profi062/feher.html>)

⁹² Lásd *L'être et le néant*, 125 sk. o.; lásd i. magyar ford. 133. o. Vö. még uo., 52, 228, 239. o.; ford. 52, 246, 257. o.

⁹³ Lásd pl. a következő megjegyzést: „Az asztal nincs a tudatban, még reprezentációként sem. Az asztal a térben van, az ablak mellett. [...] aktuális tudatom minden intenciója kifelé, az asztal felé irányul” (*L'être et le néant*, 17 sk. o.; i. magyar ford. 16. o.).

⁹⁴ H.-G. Gadamer: „»Das Sein und das Nichts« (J.-P. Sartre)”, Gadamer: *Gesammelte Werke*, Tübingen: Mohr, 1985–95, 10. köt., 109–124.o., itt 116. o.

lény lehet nem-szabad”,⁹⁵ különböző összefüggésekben hangsúllyal tér vissza Sartre-nál. „Az ember csak szabadsága terében találkozik akadályokkal”,⁹⁶ írja például egy helyen. Ha Heidegger szerint a transzcendencia alapvető lényege a szabadság,⁹⁷ s ha ezen véges szabadsága alapján képes az ittlét a létezőn túllendülve, a létezőt átlépve, ez utóbbit „mindenekelőtt az ellenállásban tapasztalni akként, amivel szemben a transzcendáló ittlét erőtlén”,⁹⁸ akkor Sartre-nál erre a következő megjegyzések rímelnék: „a dolgok ellenségessége nem szolgálhat érvként szabadságunkkal szemben, mivel az ellenségesség csak *általunk*, vagyis egy előzetes céltételezés által bukkan fel. Ez a szikla, amely keményen ellenáll, ha el akarjuk mozdítani, értékes segítségnek bizonyul, ha fel akarok mászni rá, hogy körültekintsek a tájon [...] egy cél fényébe kell állítanunk, hogy ellenségesnek vagy segítőkésznek mutatkozzék.”⁹⁹ „Az önmagában adott csak a kivetülő szabadság fényében tárul fel *ellenállónak* vagy *segítőkésznek* [...] A világ tehát csak egy szabadság szabad felbukbanásában és általa állítja elő és fedi fel azokat az ellenállásokat, amelyek a kivetített célt megvalósíthatatlanná tehetik.”¹⁰⁰

Az itt megfogalmazott belátások Sartre további gondolkodói útján, marxista irányba való fordulása után is meghatározóak maradtak. Ha az embert elnyomják, érvel egy későbbi írásban, akkor lényegileg szabadnak kell lennie, mert egy dolgot nem lehet elnyomni — csak egy szabadságot.¹⁰¹ Fakticitás és szabadság összefüggéseinek részletes feno-

⁹⁵ Lásd fentebb a 82. jegyzetet.

⁹⁶ *L'être et le néant*, 533. o.; i. magyar ford. 577. o.

⁹⁷ GA 26, 247. o.

⁹⁸ GA 26, 279. o.

⁹⁹ *L'être et le néant*, 527. o.; i. magyar ford. 570. o.

¹⁰⁰ *L'être et le néant*, 533. o.; i. magyar ford. 577. o. (Kiemelés az eredetiben.)

¹⁰¹ Vö. J.-P. Sartre: „Materializmus és forradalom”, in uő.: *A szabadságról*. Budapest: Kossuth, 1992, 120. o.: „az emberek szabadok, hiszen az anyag anyag általi elnyomása nem lehetséges”, „mindig csak valamely szabadságot nyomnak el”. Vö. még uo. 116. o.: „Ha a valóságot mint [...] legyőzendő ellenállást akarjuk megmagyarázni, akkor ehhez az szükséges, hogy ezt az ellenállást egy szubjektivitás élje át, aki megpróbálja legyőzni.” „A valóság *ellenkezését* az emberi szubjektivitás fedezi fel ama tervben és ama terv révén, amelyet abból a célból vázol fel, hogy a jövő felé irányulva meghaladja azt.”

menológiai kidolgozása mindenképpen Sartre egyik fontos filozófiai teljesítménye,¹⁰² mely az intencionalitás—transzcendencia—világban-való-lét husserli—heideggeri kérdésköréhez való lényeges hozzájárulásként fogható fel. Általában elmondható: Sartre teljességgel egyetérteni látszik azzal a fentebb idézett heideggeri kijelentéssel, mely szerint „az intencionalitás megfelelő értelmezésével a szubjektum és a szubjektivitás hagyományos fogalma tökéletesen kérdésessé válik”.¹⁰³ A korai fenomenológiai fő mű innen tekintve felfogható úgy, mint ami ennek épp részletes, nagyszabású kidolgozását nyújtja.

Mielőtt ezt a részt zárnánk, nem érdektelen még megemlíteni, hogy az intencionalitás fogalmának a transzcendencia illetve a világban-való-lét fogalmaiba való átvezetésével szemben kritikai észrevételeket fogalmazott meg Lévinas, aki emiatt nemcsak Heideggert, de Sartre-t is bírálta. Lévinas 1928/29-ben Freiburgban tanult,¹⁰⁴ így valószínűleg neki lehetett a későbbi francia fenomenológusok közül legelőször s a leginkább első kézből tájékozódása a fenomenológia legújabb fejleményeiről. Lévinas korai írásaiból ki is tűnik, hogy megfelelőképpen ismeri és értékeli a heideggeri perspektívát. 1930-as Husserl-könyvében például többször is szembeállítja Husserl intellektualizmusát a heideggeri *Sorgéval*,¹⁰⁵ s az az ehhez kapcsolódó észrevétel, mely szerint Husserlnél a teoretikus tudat elsőbbségével van dolgunk, később is föltűnik.¹⁰⁶ Tárgyalási szempontunkból ugyancsak nem érdektelen az a megjegyzése, mely szerint Heidegger egyik fő érdeme annak megállapítása, hogy

¹⁰² Némileg részletesebben próbáltam ezt vázolni a 91. jegyzetben idézett írásom IV. részében, illetve Sartre-monográfiám „Szabadság és szituáció” című alfejezetében.

¹⁰³ GA 24, 91. o. (Lásd fentebb a 57. jegyzetet).

¹⁰⁴ Lásd S. Strasser: „Emmanuel Levinas”, in Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3. kiadás 1982, 612. o.

¹⁰⁵ Lásd E. Lévinas: *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 4. kiad. Paris: Vrin, 1978 (1. kiad. 1930), pl. 99, 141, 174, 184, 192, 203, 222. o.

¹⁰⁶ Lásd Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3., bőv. kiad. Paris: Vrin, 1974. (1. kiad. 1949), 23, 25. o.

a világ nem tárgyak struktúrája, s hogy a heideggeri gond nem más, mint önmagán kívül való lét.¹⁰⁷

Az *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* című könyvben viszont Lévinas nem ért egyet Heideggerrel abban, hogy a husserli intencionalitás világban-való-létként volna értelmezhető, mivelhogy — mint fogalmaz — az utóbbi eleve kívül van önmagán [d'ores et déjà débordé], míg az intencionalitás egy monászt jellemez.¹⁰⁸ E megjegyzés kétségkívül helytálló, ám Heidegger számára — mint láthattuk — ez épp ösztönzést jelent arra, hogy az intencionalitás — szerinte helyesen értett — fogalmát a világban-való-lét fogalmába vezesse át. Akárhogy érték-
keljük is ezt az „átvezetést”, figyelemre méltó, hogy Lévinas nem látja — a rendelkezésre álló megjelent Heidegger-szövegek alapján talán nem is láthatta — a kapcsolódást; azt, hogy a világban-való-lét heideggeri fogalma az intencionalitás husserli fogalmának kritikai továbbgondolásából, a vele való kritikai számvetésből nőtt ki.¹⁰⁹ Más szóval, intencionalitás és világban-való-lét között csak a különbséget érzékeli — azt viszont meglehetősen pontossággal —; a kontinuitást — azt, hogy a világban-való-lét heideggeri fogalmának a husserli intencionalitásfogalom az egyik fontos (vagy tán épp a legfontosabb) forrása, „szülőhelye” — már nem. Egy a kritikai észrevételhez kapcsolódó lábjegyzetében pedig — innen tekintve persze konzekvensen — Sartre-t is megrója azért, mert egy 1928-as írásában a tudatot hasonlóképpen önmagán kívül való létként jellemezte.¹¹⁰

¹⁰⁷ Lásd Lévinas: *De l'existence à l'existant*, 2., bőv. kiad. Paris: Vrin, 1981 (1. kiad. 1947), 64, 138. o.

¹⁰⁸ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, i. kiad., 50. o.

¹⁰⁹ Ellenvetéseket ettől még persze lehet tenni vele szemben, de itt nem erről — az intencionalitás husserli fogalmának a világban-való-lét heideggeri fogalmába való átvezetésével szemben fölhozott ellenvetésről avagy a világban-való-lét heideggeri fogalmát illető kritikai megfontolásokról — van szó, hanem a különbség egyoldalú rögzítéséről.

¹¹⁰ *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, i. kiad., 50. o. Kicsivel korábban, a husserli tanulságokat összegezve, Lévinas azt írta, a fenomenológia számára „a valóságnak — dolgoknak és gondolatoknak — csupán a tudaton belül van értelme” (uo., 49. o.) — oly fogalmazásmód, mely épp Heideggert (és Sartre-t) ösztönözte volna kritikai megjegyzésre. Úgyanakkor Lévinas jól látja a

IV.

A bevezetésben utaltam rá, hogy a jelen dolgozatban tárgyalt két kérdéskör, melyet a cím két része próbált kifejezni („Az intencionális léte — intencionalitás és transzcendencia”), bizonyos értelemben összefügg egymással. E két kérdésre illetve a dolgozat címére visszatekintve ezt az összefüggést összegzőképpen és tézisszerűen — a fentieket némiképp rövidre zárva — a következőképpen fogalmazhatjuk meg: az intencionális (létező) léte a transzcendencia. Az a létező, amely intencionálisan létezik, eleve önmagán kívül létezik; „kint a világban”, és pedig olyan létezőként, melynek lényege az, hogy — illetve amely csak annyiban van, amennyiben — önmagából kilép, önmagán túlnyúl, önmagát meghaladja.¹¹¹ Az intencionalitás fogalma ontológiai perspektívából az ittlét és a világban-való-lét fogalmaiba kerül átvezetésre és bennük él tovább. Az intencionális létező a természetes beállítódásban: ezzel nagy vonalakban megkaptuk az ittlét (Heidegger) vagy az emberi valóság (Sartre) fogalmát.

Mindkét kérdéskör, illetve a rájuk vonatkozó vizsgálódás tekintetében helyénvaló lesz e ponton — egyfajta ideiglenes mérlegvonás és kitekintés szempontjából – némi további kontextualizáló pontosítás az elvégzett rekonstrukció jellegét illetően. Jelen tanulmány azt próbálta megmutatni, hogy — amint arról a bevezetőben szó esett — az intencionális létére vonatkozó heideggeri kérdés és a reá adott válasz hogyan

Husserl és Heidegger között meghúzódó egyik alapvető különbséget. „Heidegger számára az életem nem egyszerűen olyan játék, amely végső elemzésben egy gondolat számára játszódik le. Az a mód, ahogy az egzisztenciába vagyok illesztve [engagé], eredeti értelemmel bír, amely nem redukálható arra az értelemre, amellyel egy noéma bír valamely noézis számára. A tudat fogalma nem tudna számot adni róla” (uo., 48. o.). Az a megjegyzése, mely szerint a heideggeri létmegértés maga is lét, nem csupán az ontológiára való előkészület, hanem már maga is ontológia (uo., 59. o.), előlegzi Ricoeurnek a heideggeri „rövid” útra vonatkozó kritikai észrevételeit. A heideggeri transzcendencia-fogalomról lásd még itt 65 sk. o.

¹¹¹ Heideggerhez kapcsolódó plasztikus összefoglalását lásd Sartre-nál: *L'être et le néant*, 53. o.; i. magyar ford. 54. o.

vezette el Heideggert a fenomenológia ontológiai irányban való radikalizálásához s a *Lét és idő* látásmódjára jellemző egzisztenciális analitika némely középponti fogalmának (az ittétnek mint egzisztenciának, mint világban-való-létnek) a körvonalazásához, továbbá hogy az intencionalitás fogalmát Heidegger miképp vezette át a transzcendencia fogalmába. Ez a kérdésfeltevés úgyszólván historiográfiai jellegű, így az elvégzett rekonstrukció nem érintett olyan továbbvezető — érvényességre vonatkozó — kérdéseket, mint pl. azt, hogy ez az ontológiai radikalizálás illetve átvezetés vajon „jogosnak” tekinthető-e vagy nem, elfogadható-e vagy nem.

Ezen kérdések valamelyest is érdemi tárgyalása egy további tanulmány feladata volna; e helyen ennek legföljebb a körvonalait vázolhatom, s ilyenformán néhány szükségképpen sommás megjegyzésre szorítok. Ezek azonban a fenti rekonstrukció értelmezése szempontjából nem csupán hasznosnak, de talán szükségesnek is tűnnek.

A fenomenológiának az intencionális létére vonatkozó kérdés vizsgálata során megállapított „fenomenológiátlanságát” illető Husserl-kritika számomra jogosnak tűnik. E ponton persze további kérdések merülnek föl. Vajon nem minden fenomenológia „fenomenológiátlan”-e valahol? Vajon lehetséges-e végső fokon tisztán fenomenológiai — minden „fenomenológiátlanságtól” mentes — fenomenológia? Amennyiben pedig ilyen egyáltalán lehetséges, nincs-e valamilyen jól meghatározott következménye vagy „ára”: például a fenomenológiai pillantás körébe vonni kívánt tárgy (tapasztalat előli, ám ilyenformán mégiscsak megtapasztalt) „visszahúzódása”?¹¹²

Miközben az intencionális létét illető kritika jogosnak tűnik, ettől ugyanakkor alighanem megkülönböztetendő az ittlét irányában tett további argumentatív lépés, bármennyire is az a helyzet, hogy Heideggernél e kettő egymástól *de facto* aligha szakítható el, hiszen az előbbi kritika háttérében e lépésnek mintegy az előkészítése húzódik meg. Más szóval: noha Heideggernél e két lépés egymással a lehető legszorosabban összefügg, s egymástól nem szakítható e — épp ennek

¹¹² Egy ilyen következtetés irányába mutatnak „Sartre és Heidegger. A fenomenológiai ontológia kétfajta felfogása” című, a 91. jegyzetben idézett tanulmányom záró megfontolásai.

megmutatására tettem főntebb kísérletet —, argumentatív szempontból mégiscsak más dolog azt állítani, hogy az intencionális létező léteére vonatkozó kérdés megválaszolásában Husserl dogmatikusan, „fenomenológiátlan” módon jár el, s megint más azt, hogy az „intencionális tudat” helyébe az „ittétnek mint világban-való-létnek” a fogalma állítandó. Az előbbi tézist, úgy gondolom, akkor is el lehet fogadni, ha az utóbbit nem osztjuk. Ebben az esetben persze egyfajta hiány, ür, eldöntetlenség marad hátra: úgy tűnik, az intencionalitást, ha nem a tudathoz (hiszen ennek dogmatikus voltát beláttuk), s nem is az ittléthez (mivel a heideggeri lépést bármilyen okból is vonakodunk megtenni) — de valamihez azért mégiscsak hozzá kell rendelni.

Ha az intencionális létét illető kritika jogosnak tűnik, s ettől megkülönböztetendő az ittlét irányában tett további argumentatív lépés, akkor ebből az következik, hogy az utóbbi lépés immár nem írható le olyan terminusokkal, mint „jogos” vagy „jogosulatlan”. Elfogadása más, új feltevések függvénye. E további lépés — az előbbivel szemben — már nem tartozik a husserli fenomenológia „immanens” kritikájának körébe. Többé már nem kritikáról, hanem valami másról: teljes körű átformálásról, az alapokból kiinduló radikális megújításról, újrafogalmazásról, átalakításról van szó, mindez pedig annak a körébe tartozik, amit a filozófus „kreativitásának” lehet nevezni. Egy „kreatív” lépés elfogadása viszont logikailag sohasem lehet szükségszerű vagy kikényszeríthető. Nem nevezhető „jogosnak” vagy „jogosulatlannak”. A husserli fenomenológia „fenomenológiátlanságának” — általánosan fogalmazva: bármely filozófia benső inkonzisztenciájának — kimutatása még nem határozza meg egyértelműen azt a módot, ahogy ezt a hiányosságot kiküszöbölni, orvosolni lehet. Erre elvileg mindig több lehetőség van, még akkor is, ha ezekből csupán egy valósulván meg, az a benyomás uralkodik el, mintha több nem is léteznék. A „kreativitás” mozzanata, úgy gondolom, igen lényeges a filozófiában, és kár volna tagadni a jelenlétét és fontosságát. A kreativitást azonban nem lehet a „jogosultság” vagy „jogosulatlanság” mércéje alá állítani, elfogadását logikai következtetéssel sohasem lehet kikényszeríteni.

A kreativitásra való hivatkozással a filozófiát, úgy tűnik, eltávolítjuk a tudománytól, és a művészethez vagy az irodalomhoz közelítjük. Hiszen a közkeletű elképzelés szerint a tudomány sajátja a módszeresség, kiszámíthatóság, logaritimizálhatóság, a fejlődés, haladás, előrelépés

mérhetősége, a teljesítmények összemérése, míg a kreativitásra vagy a produktivitásra a kiszámíthatatlanság, előre nem láthatóság, az önkény, a tehetség, a zsenialitás, az összehasonlíthatatlanság, összemérhetetlenség a jellemző. Itt egyéni teljesítmények vannak, s hogy egy irodalmi mű a másikhöz képest jelent-e „előrelépést” vagy „haladást”, messzemenően irreleváns megközelítésnek tűnik. Egy irodalmi mű értékét nem az határozza meg, hogy más művekhez képest vajon jelent-e „fejlődést”, hogy netán „meghaladja-e” őket vagy sem. A husserli fenomenológia Heidegger általi átfogalmazását is ily módon tarthatjuk produktívnek vagy kreatívnek, termékenynek vagy gyümölcsözőnek, ám legalábbis kétséges, hogy helyénvaló-e „haladásról”, „előrelépésről” (pl. a fenomenológián belül elért haladásról, előrelépésről) beszélni. Filozófiai művek és teljesítmények összemérhetősége itt a kérdés — oly kérdés, melynek valamelyest is érdemi kifejtése újfent önálló tanulmányt kívánna —, s e helyütt ismét csak néhány irányjelző megjegyzésre van mód. E megjegyzések azonban a fenti rekonstrukció értelmezése szempontjából megint csak feltehetően nem fölöslegesek vagy haszontalanok. A vitatott kérdésnek — ezt még érdemes lehet megjegyezni — ugyanakkor ahhoz a tágabb kérdéshez is van köze, vajon a filozófiatörténetben beszélhetünk-e irányzatokról, haladásról, vagy — fordítva és kiélezve — a különböző filozófiák „ablaktalan” monásként viszonyulnak-e egymáshoz.

Megfontolandó válaszlehetőséget jelent itt Heidegger értelmezése vagy önértelmezése (nem utolsósorban Husserlhez való viszonya tekintetében is), s pusztán ennek — pontosabban: ezen belül is csak egy igen szűk metszetnek — a felvillantására és rövid körvonalazására vállalkozom. Ez az értelmezés — ha jól látom — a vázolt két véglet között helyezkedik el egyfajta *tertium datur* gyanánt, ám kétségtelen, hogy végkicsengésben mintha a „monadikus” felfogás irányába mozdulna el.

1929/30-as előadásának egy helyén ezt mondja Heidegger: „A filozófia [Philosophieren] minden embernek alapjában véve sajátja, [...] bizonyos emberek csupán abban a különös sorsban részesülhetnek — vagy abban kell részesülniök —, hogy mások számára alkalmat [Veran-

lassung] adnak arra, hogy felébredjen bennük a filozófia.”¹¹³ Ha ezt a megjegyzést szóban forgó kérdésünkre vetítjük, az olvasható ki belőle: az egyik filozófus annyiban képes befolyásolni a másikat, avagy „hatni” rá, hogy „alkalmat” ad neki arra, hogy mintegy beinduljon benne a filozófia — értelemszerűen: a *maga* filozófiája.¹¹⁴ Ebben az értelemben Husserl fenomenológiája *alkalom* volt Heidegger számára arra, hogy annak közegében — beható elsajátítása, immanens kritikája és radikális átalakítása révén — eljusson *saját* (vagy éppen legsajátabb) gondolataihoz. Noha az idézett megjegyzéseket Heidegger az adott helyen általánosságban tette, azaz szövegszerűen semmi nem utal arra, hogy saját, Husserlhez fűződő viszonyáról akart volna szót ejteni, úgy gondolom, ez utóbbi mintegy hallgatólagosan beleértendő a vázolt tényállásba, s hogy a húszas-harmincas évek fordulóján, fő műve megjelenése után gondolkodói útjára visszapillantva, többé-kevésbé ténylegesen is így láthatta Husserlhez való viszonyát.¹¹⁵

Egy ilyen felfogás egyébiránt megtalálható mind Husserlnél, mind a későbbi Husserl—Heidegger irodalom egy részében is. Amint azt Husserl egy 1927. november 19-i levelében írta, „nem én határoztam meg [Heidegger] filozófiai fejlődését; már nyilvánvalóan kialakult esz-

¹¹³ GA 29/30, 5. §, 19. o. (Magyarul lásd Heidegger: *A metafizika alapfogalmai*. Világ — végesség — magány, ford. Aradi László és Olay Csaba, Budapest: Osiris, 2004, 36. o. „A filozófia úgyszólván csak alszik bennünk”, mondja másutt Heidegger, a bevezetés anyyi, mint a filozófia mozgásba hozása (GA 27, 4. o.). Lásd még GA 24, 72. o.: az összes pozitív tudomány, amint Platón mondta egyszer, csak álmodik a létezőről.

¹¹⁴ Az alkalom és az ösztönzés persze hatás és következmények nélkül marad — amint azt Heidegger Scheler-nekológiájában mondja —, ha nem talál már eleven akaratra és törekvésre (GA 26, 63. o.).

¹¹⁵ Ez az állítás első megközelítésben kétféle — egymással homlokegyenest ellenkező — dolgot nem akar sugallni. Egyrészt azt, hogy Husserl fenomenológiája pusztán külsődleges *instrumentum* lett volna Heidegger számára ahhoz, hogy saját gondolatait annak közegében kifejezze. Másrészt azt, hogy a husserli fenomenológia általa végbevitt átalakítása, újrafogalmazása valószínűleg volt meg a fenomenológia *igazi* — mintegy platóni — eszméjét. Ha a fenomenológia Heidegger számára nem annyira valóság volt, mint lehetőség, akkor e lehetőség-jellegnek a fenomenológia heideggeri átfarmálása után is meg kell maradnia.

méi voltak, amikor írásaimat tanulmányozta”.¹¹⁶ Herbert Spiegelberg hasonló értelemben utal arra, hogy „Heidegger fenomenológiájának fő témái, a lét, az idő és a történelem már kialakultak, amikor Heidegger személyes kapcsolatba került Husserlrel”, ill. hogy „Husserl fenomenológiájához Heidegger már saját kiformált kérdéseivel érkezett el”.¹¹⁷ Walter Biemel is hangsúlyozza: Heidegger nem volt Husserl „követője”.¹¹⁸ Tegyük hozzá: nagyon is kérdéses, hogy lehet-e — és milyen értelemben — a filozófiában „követőkről” beszélni, pontosabban arról, hogy egy eredeti gondolkodó lehet-e egy másik eredeti gondolkodó „követője”. Főleg akkor, ha az eredeti gondolkodóra éppen az jellemző, hogy visszanyúl az eredethez (azt újfajta módon kívánja elsajátítani, újfajta hozzáférést keres hozzá), míg a „követő” valaki után, valaki mögött jár, s éppen azért „követő”, mert bizonyos dolgokra *nem* kérdez rá. — A kreativitás mozzanatára visszatérve, érdemes megemlíteni, hogy visszaemlékezéseiben Gadamer többször is hangsúlylial emeli ki ezt a vonást Heideggernél. Amikor először találkozott vele, és a szemébe nézett, írja egy helyen, minden további nélkül megértette, hogy a fenomenológiának valami köze van a látáshoz. Heidegger tekintetéből nem csupán átható okosság, hanem mindenekelőtt fantázia és szemlélődör [Phantasie und Anschauungskraft] sugárzott.¹¹⁹

Ha a heideggeri megjegyzés értelmében egy filozofusnak a másikhoz való kapcsolódását ezen alkalom-felfogás szerint értjük, elmondható: egy lappangó vagy szunnyadó gondolkór egy másik filozofus gondolati közegében talál alkalmat arra, hogy önmagára találjon, önmagának egyre inkább tudatára ébredjen, azaz „fölébredjen”, mintegy „belobbanjon”. Ez a felfogás, úgy gondolom, a filozófiatörténet egy

¹¹⁶ Husserl: *Briefe an Roman Ingarden*, sajtó alá rendezte R. Ingarden, Den Haag: Nijhoff, 1968, 41. o.

¹¹⁷ Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3. kiadás 1982, 358, 409. o.

¹¹⁸ Walter Biemel: *Martin Heidegger*, Hamburg: Rowohlt, 1973, 37. o.

¹¹⁹ *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 4. o. Vö még pl. „Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werke und dessen Wirkungsgeschichte” [1996], *Gadamer Lesebuch*, szerk. J. Grondin, Tübingen: Mohr, 1997, 280–295. o.; itt 293. o.: „Denkphantasie und Denkkraft”); *Gesammelte Werke*, Bd. 3, 188. o. („ein Sehender. Ein Denkender, der sieht”).

jelentős részére nézve tetemes magyarázóerővel bírhat. A lappangó gondolatkör mintegy szendereg, s elegendő csak arra az ismert tényre utalni, hogy Kantot Hume ébresztette fel „dogmatikus szendergéséből”.¹²⁰ Azt is mondhatjuk: Kant kritikai fordulata az okság hume-i kritikáján és Hume szkepticizmusán „lobbant be”. Úgy gondolom továbbá, hogy ez az „alkalmi” felfogás termékenyen hasznosítható a

¹²⁰ Lásd Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, in: *Werkausgabe*, sajtó alá rendezte W. Weischedel, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1981, V. köt., 118. o.: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.” Magyarul: *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*, ford. John Éva és Tengelyi László, Budapest: Atlantisz, 1999, 12. o.: „Nyíltan megvallom: sok évvel ezelőtt éppen David Hume figyelmeztetése ébresztett fel először dogmatikus szendergéséből, és a spekulatív filozófia terén folytatott vizsgálódásaimnak merőben új irányt szabott.” (Kiemelés F.M.I.) — Föltehető a kérdés: vajon vonatkozó gondolatait Hume csakugyan „figyelmeztetésnek”, „emlékeztetésnek” szánta? S nem inkább arról van-e szó, hogy már eleve meghatározott módon — meghatározott, noha alkalmasint még önmaga előtt is rejtett filozófiai törekvésekkel, gondokkal — kell ezekhez a gondolatokhoz közelíteni ahhoz, hogy azokat „figyelmeztetésnek” érzékeljük vagy akként azonosítsuk? Hume végső fokon csak azt tette, amit Kant maga is meglehetősen pontossággal regisztrál, ti. „ellentmondást nem tűrően bizonyította: teljességgel lehetetlen, hogy az ész *a priori* és fogalmak alapján gondoljon el ilyen [okság]i kapcsolatot”, ebből pedig végül is az következett, hogy „metafizika egyáltalán nincs és nem is lehetséges” (115 sk. o.; i. magyar ford. 9 sk. o.). Hogy ehhez az — elháríthatatlannak tűnő — következtetéshez azután a maga részéről ki hogyan viszonyul a továbbiakban: egyéni dolog. Lehetséges higgadtan (vagy szomorúan) tudomásul venni és belenyugodni, de lehetséges nem belenyugodni is, és utánajárni annak, vajon a dolgot nem lehet-e differenciáltabban, új oldalról megközelíteni (lásd a csatlakozó lábjegyzetben Kant további megkülönböztetését „negatív haszon” és „pozitív kár” között). Kant mindenesetre ebben a formában berzendekett elfogadni — s erre a maga szemszögéből megvolt minden oka —, noha ugyanakkor kitérni sem tudott előle. Kihívásnak tekintette, amivel szembe kell nézni. Egy kihívás azonban attól kihívás, hogy ilyennek, azaz kihívásnak (felszólításnak, figyelmeztetésnek) tekintjük. Egy adott tényállásra meghatározott módon kell pillantani ahhoz, hogy benne a figyelmeztetés-, kihívás-jelleg domborodjék ki.

német idealizmus értelmezése során, a Kant—Fichte—Schelling—Hegel sorban, amivel elkerülhető mind a „Kanttól Hegelig” töretlenül fölfelé ívelő lineáris fejlődés hagyományos–hegeliánus elképzelése, mind a vele szemben — egyfajta dac-reakcióként — érvényre jutó, az idealista filozófusok mindegyikének abszolút önállóságát hangsúlyozó ellentétes (a „monadikus” felé hajló) felfogás.¹²¹ Más szóval, elkerülhető a filozófiai-filozófiatörténeti megközelítésnek az a pedánsan akadémikus, unalmas-leegyszerűsített sémája, mely azt firtatja, pl. a Kant—Hegel viszonyban Kantnak vagy Hegelnek van-e „igaza”. Miközben Kant csöppet sem ismerte el Fichtét gondolatai hiteles tolmácsolójaként vagy folytatójaként¹²² (miként Husserl sem Heidegger), Fichte saját gondolatrendszer — amelyet ő maga csupán a következetessé tett kantinak gondolt — éppenséggel a kanti kriticismus hatására „lobbant be”. Fichte azután azt vetette Schelling szemére, hogy nem értette meg igazán a tudományt, amikor természetfilozófiával vélte kiegészíteni, Schelling pedig új Wolffként érzékelt Hegel színre lépését.

Az ecsetelt tényállást Heidegger a fő mű felé vezető úton, majd annak megjelenését követően többször is átgondolta. „Minden filozófiai problematikának”, fogalmazott az 1925/26-os előadáson, „van valami a háta mögött, amit — bármily széles áttekintéssel rendelkezék is — saját maga nem képes pillantásába befogni, mivel az áttekintést [Durchsichtigkeit] éppen azáltal bírja, hogy amaz előfeltevéstről nem tud”. Minden filozófiai életműben — mondta kicsit később ugyanezen az előadáson — vannak „határok, melyek nem az élelemjűség és az ismeretek és a műveltség fokát érintik, hanem a történeti egzisztenciával együtt vannak adva. Amennyiben azonban [...] ezeket komolyan

¹²¹ A Fichte–Schelling viszonyt illetően egy korábbi tanulmányomban egy ilyen szempontú vizsgálódást próbáltam vázlatosan elvégezni (lásd I. M. Fehér: „Zur Auseinandersetzung von Fichte und Schelling. Hermeneutische Überlegungen im Anschluß an die Untersuchungen R. Lauths”, *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* III, 1993/1, 98–117. o.).

¹²² Erről kellőképpen tanúskodik 1799-es nevezetes nyilatkozata, s az ebben szereplő ismert olasz közmondásra való hivatkozás: „Isten óvjon a barátaittól, mivel hogy ellenségeimtől magam is meg tudom óvni magam” (Kant: „Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre”, *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin–Leipzig, Band. XII, 370. o.)

vesszük, e határok a valódi filozófiai *produktivitás* lehetőségének feltételeivé válnak.”¹²³ A produktivitásra pedig az jellemző, amit Scheler halálakor mondott: „Nagyságát csak azzal a mércével lehet mérni, amelyet ő maga állított fel magának.” A harmincas évektől kezdve mintha a monadikus felfogás kerülne túlsúlyba. Legalábbis a *Holzwege*-kötet mottója valami ilyet sugall. A filozófiai utak külön ösvényeken futnak, ám ugyanabban az erdőben. Gyakran tűnik úgy, mintha az egyik azonosulna — összefonódnék vagy egybeesnék — a másikkal. Ám ez csak a látszat. („Jeder verläuft gesondert, aber im selben Wald. Oft scheint es, als gleiche einer dem anderen. Aber es scheint nur so.”¹²⁴) Innen tekintve gondolati útjának egy szakasza valóban azonosnak tűnhetett Husserlével, ám az utak elváltak — mert már kezdetben sem voltak azonosak: más irányból jöttek, más motivációt hordoztak magukban.

További kérdés lehet azután a következő. Lehet-e, kell-e egy fenomenológiát ontológiai irányban radikalizálni, átalakítani? Ha úgy tetszik: „jogos”-e az erre a radikalizálásra való törekvés? — Ez igen nehéz kérdés, s ebben az általánosságban értelmesen nem is igen válaszolható meg. A kérdésre adandó válasz nyilván számos további előfeltevés előzetes elfogadásától függ, s a mindenkori válasz ennek függvényében fog körvonalazódni. *Amennyiben* viszont e törekvés értelmességét vagy szükségességét elfogadjuk, bizonyára elmondható: az intencionális létező léteire történő rákérdezés — az az út, amelyre Heidegger, majd őt követve Sartre lépett — mértékadó módja annak, ahogy a fenomenológiát ontológiai célokra igénybe lehet venni, ahogy fenomenológiát — épp „fenomenológiai” szellemben — ontológiailag radikalizálni lehet (ezen állításból hallgatólagosan következik persze az,

¹²³ GA 21, 280, 344. o. (Kiemelés F. M. I.) Lásd még GA 25, 324. o. : „Kant tényleges eljárása szerencsére sokkal jobb, mint róla alkotott tudása, ám ez minden produktív gondolkodónál így fog maradni — ahol a módszert illető tudásban szélesebb áttekinthetőség [Durchsichtigkeit] van jelen, ott sem tud ez a tudás a kérdésfeltevés őt igazán előrehajtó törekvéséről”. Lásd még GA 26, 198. o.

¹²⁴ A *Holzwege*-motivum felbukkan már 1929/30-ban (lásd GA 29/30, 11. o.). Előzményének tekinthető a Scheler-nekrológ utolsó mondata „Egy filozófiai út ismét a homályba hull vissza.” (GA 26, 64. o.).

hogy a fenomenológia ontológiai vagy metafizikai célokra való igénybevételére Nicolai Hartmanntól kezdődően a mai napig történt egyéb kísérletek nem igazán „fenomenológiai” szellemben, azaz nem a fenomenológiai eredeti szellemében mentek végbe).

Fölvethető volna ebben az összefüggésben — hogy az itt fölmerülő számos megfontolásból legalább egyre utaljak —, hogy a fenomenológia benső dinamikája vajon nem mutat-e önmagától logikusan — mintegy természetes módon — az ontológiai radikalizálás irányába; hogy a fenomenológia benső, immanens sodrása nem követeli-e meg éppenséggel ezt a „kiterjesztést”. Hiszen — amint arról szó esett — az intencionalitás fogalmát Brentano a pszichikai jelenségeknek a fizikaiaktól való elhatárolására, a megkülönböztetés kritériumaként vezette be, ilyenformán pedig mintegy korlátozott módon vette csak igénybe, s ebben a tekintetben Husserlnél sem következett be döntő változás. Heidegger ezzel szemben az intencionalitás fogalmát úgyszólván univerzalizálta, kiszabadította a pszichikai—fizikai megkülönböztetés fogságából, sőt magát ezt a megkülönböztetést is — az univerzalizált s ennek megfelelően átalakított intencionalitásfogalom segítségével — egyúttal fölszámolta. Innen tekintve — amint arról ugyancsak szó esett — az intencionalitás eddigi felfogása túl szűknek tekinthető; ha viszont az ittlét lényegi struktúrájaként ragadjuk meg, vagyis ha az intencionalitást helyesen, nem leszűkítve értjük, akkor ennek „az ember egész fogalmát forradalmasítania kell”.¹²⁵ A természetes beállítódásra kiterjesztett intencionalitás — mint ugyszintén szó volt róla — feleslegessé teszi a reális és ideális szféra megkülönböztetésének s a „tisztá tudat” régiójába való vele együtt járó átlépésnek a szükségességét. — Ezeknek a megfontolásoknak a fényében nem alaptalanul lehetne érvelni amellett, hogy a fenomenológia ontológiai irányban való radikalizálása nem más, mint a fenomenológia „univerzalizálása”, mely magából a „tárgyból” nagyon is folyik, s ilyenformán végül is „jogos”.

Bárhogy legyen: a fenomenológia fenomenológiai szellemben való megújítása mindenképpen Heidegger legelső és legfontosabb filozófiai gondolatai közé tartozott. Amikor 1919/20-ban „A fenomenológia alapproblémái” című előadását megkezdte, az első óra legelső mondatában,

¹²⁵ GA 26, 167. o. Lásd fentebb a 14. jegyzet szövegkörnyezetét.

a kurzus címét magyarázandó, nyomban így fogalmazott: „ön maga számára a fenomenológia legégetőbb, sohasem nyugvópontra jutó, legeredetibb és legvégső problémája — *ön maga*”.¹²⁶ „A fenomenológia alapbeállítottsága a legteljesebb radikalizmus,” mondta később, majd elhangzott az a további, ebből folyó sürgető követelmény: „a fenomenológia radikalizmusának a legradikálisabban önmagára kell irányulnia”. Ha ezen motívumok felől nézzük, a fenomenológia radikalizálása jórészt egyjelentésű lesz ontológiai radikalizálásával.

Ha az ontológiai radikalizálás „jogosságára” vonatkozó kérdésre a választ itt függőben hagyjuk is, nagyon is körvonalazható ezzel szemben egyfajta „historiográfiai” válasz, ez pedig a maga részéről további adalék lehet — talán nem is lényegtelen adalék — a kérdés megválaszolásához. A „historiográfiai” válasz a motivációra nyúlik vissza, s arra a kortudatra, korszemlére utal, amelyben Heidegger, majd Sartre számára egy efféle radikalizálás kívánatosnak, sőt sürgetően szükségesnek tűnt föl.

Heidegger első világháború alatt tartott habilitációs előadása abból a történeti tényből indult ki, hogy néhány év óta a filozófiában egy bizonyos „metafizikai szükséglet” [metaphysischer Drang] jelentkezése figyelhető meg, s hogy a pusztán ismeretelméleti problémákba való belemerülés immár nem elégíti ki. Erősödik a belátás, írta, hogy az ismeretelméleti problémák boncolgatása — az ilyen jellegű kritika szükségességének és értékének minden elismerése mellett — nem teszi lehetővé a filozófia végső kérdéseinek [Ziel- und Endfragen der Philosophie] föltevését.¹²⁷ Ebből a szempontból nem közömbös, hogy már a — túlnyomórészt logikai, ismeretelméleti irányultságú — habilitációs írás zárófejezete is „az ismeretelméleti probléma metafizikai lezárásának szükségességére” utalt mint sürgető követelményre. „A filozófia huzamosan nem nélkülözheti sajátos optikáját, a metafizikát”, hangzott azután a jelszószerű megfogalmazás.¹²⁸ A *Lét és idő* első paragrafusának első bekezdése pedig abból indul ki, hogy a létre

¹²⁶ GA 58, 1. o. A következőkhöz uo., 237, 145. o. Lásd még uo., 6. o.

¹²⁷ Vö. GA 1, 415. o.

¹²⁸ Vö. GA 1, 403, 406. o. Az utóbbi idézet az eredetiben kiemelve, ami az állítás nyomatékosságát növeli.

vonatkozó kérdés annak ellenére feledésbe merült, hogy korunkat a metafizika iránti megújult érdeklődés jellemzi. Erre a kortendenciára, a metafizika úgymond „feltámadására” — részben Peter Wust *Auferstehung der Metaphysik* című, a korban nagy visszhangot kiváltó könyvével összefüggésben — Heidegger már az egyetemi előadásokon is többször utalt.¹²⁹

Ami Sartre-t illeti, ifjúkori útkeresését — mint fentebb elhangzott — Heideggerhez hasonlóan a konkrétum megértésének vágya, idealizmus és realizmus ellentétének meghaladása vezérelte, s ebben a fogalmi keretben jelentett ígéretes elméleti perspektívát számára a husserli fenomenológiával való találkozás. E kortendenciát mutatja egy akkortájt Franciorszáiban népszerű könyv, melyre visszaemlékezéseiben maga Sartre is hangsúllyal utalt. Jean Wahl *Vers le concret* című 1932-ben megjelent könyvéről van szó. E mű már címében is jelzi a konkrétum, a valóság megértése iránt Franciaországban nem kevésbé, mint Németországban tanúsított sürgető korigényt. Ez a könyv, írja visszapillantva Sartre, „nagy sikert aratott közöttünk”. „Minket [...] a valódi hús-vér emberek érdekeltek, munkájukkal, gondjaikkal”, fejt ki ugyanitt. Ez az igény ugyanakkor összekapcsolódott generációja számára egy meghatározott Kierkegaard-értelmezéssel; egy olyan interpretációval, mely a dán gondolkodó fő törekvését — korántsem jogosulatlanul — abban pillantotta meg, hogy „Hegelhez viszonyítva [...] egy bizonyos realitásnak a gondolatra való redukálhatatlanságát és a realitás primátusát hangsúlyozza”.¹³⁰

Ha figyelembe vesszük a korabeli Európa ezen jellegzetes kor- és szellemtörténeti tendenciáit, megfelelő motivációs háttérét kapjuk annak a fenomenológián belül kifejezésre jutó törekvésnek, hogy az intencionális létező létére kérdezve megpróbáljanak hidat verni az egzisztáló ittlét, a világban-való-lét és az emberi valóság felé. Azon realitás felé, melynek létmódja a transzcendencia — mely ilyenformán önmagán kívül létezik,

¹²⁹ Vö. GA 59, 173, 181, 189. o.; GA 63, 20. o.

¹³⁰ Vö. Sartre: „A módszer kérdései”, in: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Hean-Paul Sartre filozófiai írásából*, vál. Tordai Zádor, ford. Nagy Géza, Budapest: Gondolat Kiadó, 1976, 113, 106. o. Vö. még uo., 123 o.

„kint a világban”, s csak annyiban van, amennyiben önmagából kilép, önmagán túlnyúl, önmagát meghaladja.

A transzcendencia ezen fogalmára általánosított, szép példát hoz 1928/29-ben tartott előadásán Heidegger, s ennek felidézésével szeretném e dolgozatot zárni. — A már ismert gondolatokat összefoglalva arról beszél, hogy az emberi ittlét túl van a létezőn, hogy ezen átlépéssel történik meg voltaképpen „legbenső önmagának a fölemelése-fölfokozása-fölmagasodása [ureigene Erhöhung seiner selbst]”. Az a létező, amely intencionálisan létezik, túl van önmagán.¹³¹ E túllépés egyik alapvető módja mármost — hangzik az eddigiekhez képest új tézis — maga a filozófia. Transzcendálni annyi, mint filozofálni. Az emberi ittlét azért tesz fel filozófiai kérdéseket, mert kifelé mozog, át- és túllép önmagán. Ha transzcendálni (önmagát meghaladni, önmagán túllépni) annyi, mint filozofálni, akkor viszont a filozófia az ember természetében gyökerezik.¹³²

Az intencionalitás problémájától eljutottunk így végső fokon magához a filozófiához, a filozófia egészéhez. Intencionálisan létezni — kifelé irányulni — önmagunkon túllépni — filozófiai kérdéseket föltenni/filozófiát művelni: intencionalitás, fenomenológia és filozófia ezen a módon fonódik végül egybe a húszas évek Heideggerének gondolatvilágában.

¹³¹ Ennek a tényállásnak egyik ezzel összefüggő további heideggeri megfogalmazása szerint az ember mint egzisztáló transzcendencia nem más, mint „Wesen der Ferne” (GA 9, 175. o.; GA 26, 285. o.); e fogalom is többször visszatér Sartre-nál (lásd pl. *L'êtréet le néant*, 52 sk. o., i. magyar ford. 53 sk. o.).

¹³² GA 27, 207, 214 sk. o. Lásd ehhez ugyancsak a székfoglaló előadás záró részét (GA 9, 121 sk. o.).

RESÜMÉE

Das Sein des Intentionalen, Intentionalität und Transzendenz

Im Zuge seiner langjährigen Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Husserls macht Heidegger den Begriff der Intentionalität zumindest in zwei unterschiedlichen Sinnrichtungen zum Thema seiner Erörterungen. Die erste kreist um die Frage nach dem Sein des Intentionalen, d.h. nach dem Sein des Seienden, dessen Struktur die Intentionalität ist. Diese Fragestellung und die spezifische Art und Weise, wie Heidegger sie thematisiert, bildet einen wesentlichen Bestandteil der von Heidegger vollzogenen Umwandlung und Radikalisierung der Phänomenologie Husserls und führt zu einigen für die Perspektive der in *Sein und Zeit* ausgearbeiteten existenzialen Analytik charakteristischen Grundbegriffen über (Dasein, In-der-Welt-sein). Die Intentionalität sei nicht die letzte Erklärung des Psychischen, heisst eine wichtige Schlussfolgerung, die klar die bahnbrechende Richtung von Heideggers Kritik zeigt, sondern

erster Ansatz zur Überwindung der unkritischen Ansetzung von traditionell bestimmten Wirklichkeiten wie Psychisches, Bewusstsein, Erlebniszusammenhang, Vernunft (Gesamtausgabe, Bd. 20, S. 51, 62f.).

Die andere ebenso charakteristische und mit der ersten innigst zusammenhängende Thematisierungsebene, welche auf den jungen Sartre eine nicht zu unterschätzende Wirkung ausgeübt hat und für die Blickrichtung seiner phänomenologischen Ontologie nicht weniger kennzeichnend sein sollte, interpretiert den Begriff der Intentionalität im Hinblick auf den der Transzendenz, überführt ihn in denselben und versucht somit insgesamt, dem Begriff der Intentionalität durch den der Transzendenz Rechnung zu tragen. Im Aufsatz wird der Versuch unternommen, beide Sinnrichtungen, unter Einbeziehung der Sartre'schen Weiterführungen, eingehend zur Diskussion zu stellen.

LOCKÉ AZ ÁLTALÁBAN VETT SZUBSZTANCIÁRÓL*

FORRAI GÁBOR

Locke-nak az általában vett szubsztanciára, más néven szubsztrátumra vonatkozó tanításának két viszonylag elterjedt értelmezése van. Az egyik szerint Locke általában vett szubsztanciája tulajdonságok nélkül tulajdonsághordozó, amelyhez úgy jutunk el, hogy valamely dologról minden egyes tulajdonságát lehántjuk, míg nem marad más, mint a pusztá alany. A másik szerint az általában vett szubsztancia valami olyasmi, mint a valóságos lényeg: az a mögöttes struktúra, amely a dolog megfigyelhető tulajdonságainak együttjárásáért felelős. Az előbbit hagyományos értelmezésnek fogom nevezni, mivel már Leibniz világosan megfogalmazta.¹ Az utóbbit korpuszkuláris értelmezésnek nevezem, mert fontos szerepet játszik benne Locke elkötelezettsége a korpuszkuláris filozófia mellett.

* Jelen írás legfontosabb gondolatait a Szubsztancia — történeti megközelítések c. konferencián vezetem először elő a PPKE-n. Köszönettel tartozom Bodnár M. Istvánnak és Faragó-Szabó Istvánnak megjegyzéseikért. Szintén köszönettel tartozom Ambrus Gergelynek, amiért elolvasta és kommentálta az írott változatot.

¹ Leibniz (2005), 192 sk. o.

Jelen írásban megkísérlek igazságot tenni a két értelmezés között.² A végeredmény egyfajta kompromisszum lesz, amely azért közelebb áll a korpuszkuális értelmezéshez. Konkrétabban, amellet fogok érvelni, hogy Locke tanításának két aspektusa van. Egyrészt, az általában vett szubsztancia ideája arra szolgál, hogy kifejezze a hétköznapi fogalmi megkülönböztetést a dolgok és a tulajdonságok között. Másrészt, Locke úgy gondolja, hogy az általában vett szubsztancia ideájának ténylegesen megfelel valami a valóságban, és a kérdés az, hogy miféle entitás. Az első, fogalmi kérdés, a hagyományos értelmezést követve válaszolható meg, a második, a metafizikai kérdés, a korpuszkuális értelmezés alapján. A tanulmány elején számba veszem a két értelmezés erősségeit és gyengéit (I, II), majd megvizsgálom, hogy mi az, ami a hagyományos értelmezésből fenntartható (III). Ezt követően amellet érvelek, hogy a hagyományos értelmezés védhető része önmagában nem áll meg, s azt javaslom, hogy ezt egészítsük ki a korpuszkuális értelmezéssel. E „kevert” értelmezést úgy támasztom, hogy felvázolok egy érvet, amely Locke tanításainak kontextusában plauzibilis, s amely a hagyományos értelmezés elfogadható részétől elvezet a korpuszkuális értelmezésig (IV). Ezen érv problematikus pontjait a következő két szakaszban védem meg (V, VI). Végezetül összefoglalom az itt javasolt értelmezés előnyeit, és jelzem, miként válaszolható meg az a korpuszkuális értelmezés ellen szóló érv, mely saját értelmezésem ellen is felhozható.

I.

Ha a finom részletektől eltekintünk, akkor Locke tanítását illetően két dolog vitán felül áll. Először is az, hogy miként teszünk szert az általában vett szubsztancia ideájára. Tapasztalatunk bizonyos újra és

² Forrai (2005-ben) egyértelműen a korpuszkuális értelmezés mellett tettem le a voksot. Ma úgy gondolom, ott nem értékeltém valós súlyuknak megfelelően az ilyen értelmezés ellen szóló érveket. Abban az írásban már tárgyaltam azokat a szöveghelyeket, melyeket leggyakrabban fel szokás hozni a két értelmezés mellett illetve ellen (170–171, 177–178). Ezt most nem ismétlem meg. E passzusok hagyományos értelmezése mellett Bennett (1987), korpuszkuális értelmezése mellett pedig Ayers (1975) érvel a legerőteljesebben.

újra visszatérő tulajdonságnyalábokról tudósít. Mivel nem tudjuk elképzelni, hogy ezek a tulajdonságnyalábok miként létezhetnek önmagukban, feltételezzük, hogy van valamilyen hordozójuk, és ezt a feltételezett hordozót nevezi Locke általános szubsztanciának vagy szubsztrátumnak (II.23.1.)³ Másodszor, az általános szubsztanciáról teljes tudatlanságban vagyunk. Csak arról van homályos és zavaros ideánk, hogy mit csinál, ti. a tulajdonságokat hordozza, de hogy micsoda, arról semmilyen ideánk nincs (II.13.19.). Locke nem is győzi eleget bírálni azokat, akik szerint a szubsztanciával kapcsolatos okoskodások valódi tudást képviselnek.

Eme két gondolatról a hagyományos értelmezés a következőképpen ad számot.⁴ Az általában vett szubsztancia fogalmával Locke arra a kérdésre kíván válaszolni, hogy mi a tulajdonságok végső hordozója. Amikor azt kérdezzük, hogy mi az, ami piros és édes, azt felelhetjük, hogy az alma. De az almaság maga is tulajdonság, amely hordozóra szorul. Ha tovább kérdezzük, hogy mi hordozza az almaságot, erre úgy válaszolhatunk, hogy bizonyos tömör és kiterjedt részecskék. De ismét továbbkérdezhetünk, hogy a tömörséget és a kiterjedést mi hordozza, és akármit is felelünk erre, a kérdezést mindaddig tovább folytathatjuk, amíg a válaszként olyasmit nevezünk meg, ami valaminek a tulajdonsága lehet. Ha pedig a tulajdonságok végső hordozójának valami olyasminnek kell lennie, ami maga nem tulajdonság, akkor a végső hordozó nem lehet más, mint valamilyen tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó, és ez az, amit Locke az általában vett szubsztancián ért. Erről pedig szükségképpen tudatlanok vagyunk. Tudni, hogy valami micsoda, annyi, mint tudni, miféle tulajdonságokkal rendelkezik. Az általában vett szubsztancia azonban nem jellemezhető tulajdonságai révén, hiszen pontosan az különbözteti meg az almától és a kiterjedt és tömör részecskéktől, hogy nem tekinthető valami által hordozott tulajdonságnak. Ahogy Leibniz az *Újabb értekezésekben* fogalmaz:

³ Az *Értekezésre* a szokásos módon, a könyv, a fejezet és a bekezdés számával hivatkozom.

⁴ Ezen értelmezést képviselik többek között Gibson (1918), Buchdahl (1969), Bennett (1971) és (1987).

Miután megkülönböztettünk két dolgot a szubsztancián belül, a tulajdonítmányokat vagy állítmányokat illetve ez állítmányok közös alanyát, nem csoda, hogy semmi sajátosat nem vagyunk képesek felfogni ebben az alanyban. Sőt így is kell lennie, mert már előzőleg leválasztottuk valamennyi tulajdonítmányt, amelyekben meg tudnánk ragadni néhány részletet (194. o.).

Ennek az értelmezésnek vitathatatlan előnye, hogy Locke releváns passzusai meglehetősen természetesen olvashatók ezen a módon. Locke ismételten „alátámasztónak” vagy „hordozónak” nevezi az általában vett szubsztanciát, és meg is fogalmazza azt, hogy az általában vett szubsztancia ideájára azért van szükségünk, hogy a tulajdonsághordozás által beindított regresszusnak véget vessünk (II.23.2.).

A nehézséget az jelenti, hogy nehéz elhinni, hogy Locke valóban ezt gondolta volna. Először is, az általában vett szubsztancia valójában nem válaszolja meg azt a kérdést, amelynek megválaszolására hivatott. Tegyük fel, hogy a tulajdonságok hordozásának kérdését mély problémának tekintjük, s hogy arra a kérdésre, hogy mi piros és édes, nem érjük be a szokásos válasszal, hogy az alma. Ekkor azt kell gondolnunk, hogy a szokásos válasz, ha nem is téves, de nem ragadja meg azt a sajátosságot, ami által valami képes tulajdonságokat hordozni. Ha az alma képes tulajdonságokat hordozni, ezt nem azon tulajdonságainál fogva teszi, amelyek miatt almának tekintjük, hanem valami más miatt. Ez az a más, amiről el kell mondanunk, hogy micsoda. Csakhogy az általános szubsztanciáról nem tudjuk elmondani, hogy micsoda. Ezért semmivel sem jutottunk közelebb a válaszhoz. Ráadásul ezzel a nehézséggel Locke is tisztában van:

Ha a szerencsétlen indiai filozófusnak (aki úgy képzelte, hogy a Föld szintén rászorul valamiféle támaszra) eszébe jutott volna ez a szó, nem kellett volna amaz elefánt kitalálásával bajlódnia, s a Föld alapzatává megtennie, sem pedig a teknősbékával, amely az elefánt támaszául szolgál; a szubsztancia szó mindezt egy csapásra elvégezte volna. S aki csak eziránt érdeklődött volna, egy indiai filozófustól eppúgy elfogadhatta volna helyes válaszként, hogy a szubsztancia nélkül, hogy tudnánk, mi az, mégiscsak az, ami alátámasztja a Földet, amint mi is kielégítő válasznak és jóra való tanításnak tekintjük a mi európai filozófusainktól, hogy a szubsztancia nélkül, hogy tudnánk, mi az, mégis az, ami hordozza az akcidenseket (II.13.19.).

Másodszor, amit Locke az általában vett szubsztancia megismerhetetlenségéről ír, nem nagyon illik a tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó megismerhetetlenségéhez. A tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó, a pusztá alany, ugyanis *elvoileg* megismerhetetlen. A pusztá alany, egyszerűen fogalmánál fogva, kizárja annak lehetőségét, hogy tudással rendelkezünk róla, hiszen csupán hordozza a tulajdonságokat, neki magának nincsenek tulajdonságai. Ennélfogva mi sem természetesebb annál, hogy csak azt mondhatjuk el róla, hogy mit csinál, de azt már nem, hogy miféle dolog. Ezért Locke-nak nem kellene sajnálkoznia azon, hogy az utóbbiról nincs tudásunk. Inkább azt kellene mondania, hogy az általában vett szubsztanciáról mindent tudunk, amit egyáltalában tudni lehet róla. Csakhogy Locke sehol sem jelzi, hogy az általában vett szubsztanciáról való tudatlanságunk különbözne a szokásos tudatlanságtól. Csupán annyit mond, hogy nincs róla világos ideánk, és ahol nincs világos idea, nem lehet tudás sem.

Ez egybecseng azzal, amit a szubsztanciáról szóló fejezet második felében a test és a lélek ideájáról ír. Itt amellet érvel, hogy a lélekről való ideánk cseppet sem homályosabb a testre vonatkozóánál. Mind a két esetben világos ideánk van az illető szubsztanciák legfontosabb tulajdonságairól, melyek a test esetében a tömör részecskék összetapadása és a mozgás lökés útján való továbbadásának képessége, a lélek esetében pedig a gondolkodás és a mozgás elindításának képessége (II.13.17, 18.). E tulajdonságokat azonban egyik esetben sem tudjuk megmagyarázni. Amikor ezt a részecskék összetapadásának példáján szemlélteti, voltaképpen azt mutatja meg, hogy erre vonatkozóan nincsen semmilyen plauzibilis elképzelésünk. A környező levegő nyomásával ugyanis csak azt tudjuk megmagyarázni, hogy a részek miért nem mozdulnak el egymástól érintkezési felületükkel merőleges irányban, de azt nem, hogy miért nem csúsznak el egymáshoz képest az érintkezési felület mentén (II.23.24.). A példa azt sugallja, hogy az a magyarázat, amire szükségünk lenne, szokásos tudományos magyarázat. Ennélfogva, a szubsztanciával kapcsolatos tudatlanságunk ugyanolyan jellegű, mint azokban az esetekben, amikor valamiről, amiről elvben adható tudományos magyarázat, nem tudunk magyarázatot adni.

Azt, hogy a test és a lélek szubsztanciájára vonatkozó passzusok alátámasztanak, hogy a szubsztanciáról való tudatlanság a tudatlanságnak nem valamilyen különleges formája, esetleg kétségbe lehet vonni

azon az alapon, hogy itt Locke nem az általában vett szubsztanciára gondol, hanem valami másra. Ez az ellenvetés azonban előfeltételezi a kérdésünkre adandó választ. Ha független bizonyítékok alapján tudnánk, hogy az általában vett szubsztancia nem azonos a test és a lélek szubsztanciájával, akkor ezen a módon meg tudnánk magyarázni, hogy a test és a lélek szubsztanciájáról írottak miért nem mondanak ellent annak, hogy az általában vett szubsztanciáról való tudatlanságunk magából az általában vett szubsztancia fogalmából fakad, s ennél fogva egészen sajátos. De ahhoz, hogy biztosak lehessünk abban, hogy az általában vett szubsztancia más, mint a test és a lélek szubsztanciája, elve el kell fogadnunk a hagyományos értelmezést. Márpedig jelenleg éppen a hagyományos értelmezés megalapozottsága a kérdés.

Harmadszor, a hagyományos értelmezés nem illeszkedik jól Locke elkötelezettségéhez a korpuszkuális filozófia mellett. Locke szerint a természeti jelenségek végső soron az elsődleges minőségek alapján érthetők meg. Az elsődleges minőségeket pedig a részecskék, illetve részecskék együttese hordozzák. Ebből a szempontból különösen érdekes az azonosságról szóló fejezet (II.27.), amelyben Locke a „szubsztancia” kifejezést a szokásostól eltérő módon használja. Ezen a helyen nem beszél az általában vett szubsztanciáról, és szintén nem tesz említést a szubsztanciák fajtáiról (arany, ember, stb.), hanem csak háromféle szubsztanciát ismer el: Istent, a véges szellemeket, és a testeket. Az utóbbiak közé pedig egyrészt az anyagrészecskéket sorolja, másrészt az ezekből a részecskékből álló anyagtömböket. Alston és Bennett (1988) értelmezésében „szubsztancián” Locke itt a valóság alapvető alkotórészeit érti.⁵ Vajon miért nem éri be Locke ezekkel a szubsztanciákkal, mint tulajdonsághordozókkal? Ha a tulajdonságok hordozóira vonatkozó kérdésekre adott köznapi válaszokat nem találja elég mélynek, ezekre a szubsztanciákra hivatkozva mélyebb válaszokat adhat. Ha azt gondolta, hogy az alma nem jó tulajdonsághordozónak, mert az almaság maga is tulajdonság, akkor az almaság hordozását nyugodtan rábizhatná az anyagtömbökre. Ezzel éppen elég mélyen vagyunk. De ha még mindig nem lennénk elég mélyen, azt mondhat-

⁵ Bár Alston és Bennett megjegyzik, hogy az anyagtömbök valójában nem tekinthetők végső alkotórészeknek, hiszen maguk is részekből állnak.

nánk, hogy az anyagtömb-mivolt tulajdonságot sok részecske együttesen hordozza. Miért lenne szükség valamilyen további tulajdonsághordozóra, a részecskéken kívül? Mi szükség lenne más tulajdonsághordozóra, mint a valóság legalapvetőbb alkotórészeire?

A hagyományos értelmezés nevében erre azt lehetne felelni, hogy Locke szerint még a részecskék sincsenek elég mélyen. A részecske-mivolt szintén tulajdonság, amely hordozóra szorul. Ez azonban két okból sem megnyugtató. Először is, mint láttuk, az általában vett szubsztanciára hivatkozó válasz tartalmatlan. Másodszor, ha a részecskékből valami által hordozandó tulajdonságot csinálunk, miért ne tehetnénk ezt meg a szubsztanciával? A szubsztancialitás miért ne volna maga is tulajdonság?

Negyedszer, a tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó igencsak emlékeztet a skolasztikusok *materia primájára*: a *materia prima* csupán hordozza a tulajdonságokat, a formákat, ő maga azonban híján van minden formának, önmagában semmilyen. Locke azonban határozottan elutasítja a *materia primát*. Ez nemcsak azért teszi valószínűtlenné, hogy elfogadja a tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó fogalmát, mert ezzel beengedne saját filozófiájába egy skolasztikus kategóriát, hanem azért is, mert a *materia prima* fogalmának locke-i kritikája egy az egyben átvihető a tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó fogalmára is. A *materia prima* gondolatával illusztrálja ugyanis Locke a szavakkal való visszaélés egyik fajtáját, azt, amikor „dolgoknak veszik őket”. Ezt akkor követjük el, ha feltételezzük, hogy a szavak „olyannyira illenek a dolgok természetére, hogy tökéletesen megfelelnek valóságos létezésüknek” (III.10.14.). Példája pedig a következő. Az anyag ideáját a test ideájából alkotjuk meg oly módon, hogy elvonatkoztatjuk belőle a kiterjedést és az alakot, és a test általános jellemzői közül csak a tömörségét hagyjuk meg. A visszaélés abban áll, hogy úgy gondoljuk, az így kapott ideának, s ezért az ezen ideát jelölő szónak, megfelel valamilyen entitás.

Viszont mivel a tömörség nem képes kiterjedés és alak nélkül létezni, az, hogy az *anyagot* úgy vették, mint ami olyasvalaminek a neve, ami a pontoskodás mögött valójában is létezik, kétségtelenül ez termelte ki azokat a homályos és érthetetlen értekezéseket és disputákat, amelyek a *materia primával* foglalatосkodó filozófusok fejét és könyveit megtöltötték (III.10.15.).

Mármost, ha az általában vett szubsztancia valóban tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó, akkor Locke maga is vétkes ebben a visszaélésben. Az a mód, ahogy a hagyományos értelmezés szerint Locke az általában vett szubsztancia ideáját megalkotjuk, a következő. Konkrét szubsztancia ideákat veszünk, amelyekből elvonatkoztatjuk a tulajdonság-ideákat, míg nem marad más, mint a tulajdonságok hordozója, az általában vett szubsztancia. Ezzel önmagában még nincs gond — hiszen az anyag ideájával sincs. A hagyományos értelmezés azonban feltételezi, hogy ténylegesen van olyan entitás, amely ennek az ideának megfelel — hogy a tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó, jöllehet önmagában, azaz hordozott tulajdonságok nélkül nem létezik, mégiscsak elkülöníthető létező, valós alkotóeleme a ténylegesen létező szubsztanciáknak, embereknek, állatoknak stb. És pontosan ezt a feltételezést tekinti Locke visszaélésnek.⁶

II.

Az általában vett szubsztancia gondolatának másik értelmezése újabb keletű, és ahhoz az általános értelmezési stratégiához kötődik, amely szerint Locke gondolkodásában komoly szerepet játszott a korpuszkuláris elkötelezettség.⁷ Ha Locke elfogadja a korpuszkuláris ontológiát, akkor ebben nyilván nincs helye a tulajdonság nélküli tulajdonsághordozónak. Ezért a korpuszkuláris értelmezés más olvasatot javasol arra a passzusra, ahol Locke elmagyarázza, miként teszünk szert az általában vett szubsztancia ideájára. Amit nem tudunk elképzelni, az a korpuszkuláris értelmezés szerint nem az, hogy a tulajdonságnyalábok miként létezhetnek önmagukban, hanem az, hogy miért vannak egyáltalán állandó, újra és újra visszatérő tulajdonságnyalábok. Az állandó együttjárás nem lehet véletlen, s ezért kénytelenek vagyunk feltételezni

⁶ Ugyanezt a kritikát fogalmazza meg Locke akkor is, amikor „badar” tanításnak bélyegzi azt az elgondolást, hogy Isten, a véges szellemek és a test egyazon szubsztancia különböző módosulásai (II.13.18.).

⁷ Ezt képviseli Mandelbaum (1964), Ayers (1975) és (1991), Bolton (1976), Stewart (1980).

valamit, ami ezt megmagyarázza. Az általában vett szubsztancia ideája ezt a feltételezett magyarázót jelöli: azt fejezzük vele ki, hogy bármilyen ismétlődő tulajdonságnyaláb esetében van valami, ha nem is tudjuk mi, ami az együttjárást megmagyarázza.

Az általában vett szubsztancia ebben az értelmezésben nem hordozza a tulajdonságokat, hanem meghatározza őket. A korpuszkuális felfogásban a megfigyelhető tulajdonságokat a belső alkat, az adott elsődleges minőségekkel rendelkező részek elrendezése határozza meg. Ezért az általában vett szubsztancia valami olyasmi, mint a valóságos lényeg. A kettőt azonban nem lehet azonosítani, mégpedig azért nem, mert az általában vett szubsztancia fogalma általánosabb.⁸ Az utóbbi az, ami a stabil tulajdonságnyalábokért felelős, függetlenül attól, hogy milyen tulajdonságnyalábról van szó. A valóságos lényeg ezzel szemben bizonyos speciális tulajdonságnyalábokhoz kapcsolódik, jelesül azokhoz, amelyek egy fajtát azonosítanak. Az ilyen tulajdonságnyalábok esetében az általában vett szubsztancia ugyanaz, mint a valóságos lényeg. A test és a lélek azonban, melyek szintén stabil tulajdonságnyalábok, nem határoznak meg fajtát. Itt is feltételezzük, hogy van valami, ami megmagyarázza a lélekre illetve a testre jellemző tulajdonságok együttjárását, de ez nem valóságos lényeg, hiszen a léleknek és a testnek nincs valóságos lényege.

Az általában vett szubsztancia ezen értelmezése alapján könnyen megérthető, miért nem tudunk róla semmit: ugyanazért, amiért a valóságos lényegről sem. Érzékszerveink nem elég élesek ahhoz, hogy feltárják előttünk azokat a szerkezeteket, amelyek a megfigyelhető tulajdonságokat megmagyarázzák.

A korpuszkuális értelmezés mellett az szól, hogy egy olyan doktrínát tulajdonít Locke-nak, amely önmagában nem implauzibilis, és amely nincs feszültségben Locke egyéb tanításaival. Mentés mindama problémáktól, melyeket a hagyományos értelmezés ellen felhoztunk. Az általában vett szubsztanciával kapcsolatos tudatlanságot nem elvi, a szubsztancia fogalmából fakadó tudatlanságnak, hanem teljesen közönséges tudatlanságnak tekinti. Markánsan korpuszkularista.

⁸ A korpuszkuális értelmezés képviselői közül csak Bolton azonosítja a kettőt (1976, 123–4).

Végezetül nem tulajdonít Locke-nak olyan gondolatmenetet, amelyet máshol maga is elítél.

Van azonban egy súlyos hátránya: nincsenek mellette közvetlen textuális bizonyítékok.⁹ Locke sehol nem fogalmazza meg expliciten azt a tanítást, melyet a korpuszkuváris felfogás tulajdonít neki. Továbbá, mivel az általában vett szubsztancia fogalma szoros kapcsolatban van a valóságos lényeggel, azt várnánk, hogy olykor legalább hallgatólagosan azonosítsa a kettőt, vagy utaljon a kettő kapcsolatára. De Locke nem tesz így, holott Stillingfleet, aki arisztoteliánus módra azonosítja a szubsztanciát a lényeggel, szinte tálcán kínálja neki a lehetőséget. Locke tudomásul veszi Stillingfleet szóhasználatát, de sehol nem jelzi, hogy bizonyos fenntartásokkal talán, de egyetértene vele (1812, 23–24, 70, 73, 82, 364). Explicit megállapítások és implicit utalások híján legalább annyit várnánk, hogy Locke ugyanúgy oksági terminusokban beszéljen az általában vett szubsztancia és a tulajdonságok kapcsolatáról, mint a valóságos lényeg és a megfigyelhető tulajdonságok kapcsolatáról. S bár van két ilyen passzus (II.23.1, III.6.21.), ezek kivételek. Locke rendszerint másként fogalmaz: a szubsztancia hordozza vagy alátámasztja [*support*] a tulajdonságokat (I.4.18, II.13.19, 20., II.23.1, 2, 4, 6, 15, 37), a tulajdonságok a szubsztanciában vannak [*are in, exist in*] (II.23.4, 6, 7, 15.), benne vannak [*inhere*] (II.13.19, 20. II.23.2.), vagy fennállnak [*subsist*] (II.23.1, 3, 37).

⁹ Legfeljebb azt lehet megemlíteni, Locke gyakran úgy fogalmaz, hogy az általános szubsztancia ideáját ideák együtteséhez [*combination, complication, collection*] társítjuk (pl. II.23.1, 3, 4, 6.). A hagyományos értelmezés szerint ezzel szemben hordozóra minden egyes tulajdonságnak szüksége van, nem csupán tulajdonságok együttesének. Ez azonban nem igazán súlyos érv, hiszen lehet, hogy ezekkel a fordulatokkal Locke csupán azt ismeri el, hogy szubsztancia ideáink mindig számos egyszerű ideát tartalmaznak.

III.

Van tehát két értelmezésünk, amelyek, ha más okokból is, de egyformán problematikusak. Annak érdekében, hogy a kettő elemeiből valamilyen plauzibilisebb értelmezéshez jussak, először azt fogom megvizsgálni, hogy mi az, ami a hagyományos értelmezésből tartható. Vegyük észre, hogy a hagyományos értelmezés nehézségei azzal kapcsolatosak, hogy az általában vett szubsztanciát entitásnak tekintti, azaz feltételezi: a dolgoknak van valamilyen valóságos konstituense, amely pontosan megfelel az általában vett szubsztancia ideájának. Érdemes-e egyáltalán Locke-nak bevezetnie az általános szubsztanciát, mint entitást, ha ezzel nem tud tartalmas magyarázatot adni a tulajdonságok hordozására? Mi szüksége a valóság végső alkotóelemei — Isten, szellemek, részecskék — mellett egy további entításra is? Miért tételezne fel egy ilyen entitást, ha ezzel elkövetné azt a visszaélést, hogy egy szót dolognak vesz? Ha ezt a feltételezést feladjuk, ezek a nehézségek automatikusan elesnek.

Vajon mi marad a hagyományos értelmezésből akkor, ha ezt a feltételezést feladjuk? Nos, akkor azt a metafizikai kérdést, hogy mi hordozza a tulajdonságokat, egy fogalmi kérdés váltja fel: miben különböznek a tulajdonságok horozóira vonatkozó ideáink a tulajdonságok ideáitól? A dolgok, azaz a szubsztanciák és a tulajdonságok megkülönböztetése fogalmi sémánk alapvető része. Más az almára, mint bizonyos tulajdonságokkal bíró dologra gondolni, és más az almaságra, mint számos tulajdonságból álló összetett tulajdonságra gondolni. Miben áll a különbség?

Úgy gondolom, Locke ezt a kérdést akarja megválaszolni az általában vett szubsztancia ideájával. Ez a komponens az, amely a szubsztancia-ideákban jelen van, a tulajdonság-ideákból viszont hiányzik. Emellett először is az szól, hogy az általában vett szubsztancia ideája pontosan olyan, hogy alkalmas legyen erre a feladatra. Ha ugyanis egy olyan komponenset keresünk, amelynek megléte megkülönbözteti a szubsztancia-ideákat és a tulajdonság-ideákat, akkor ennek a komponensnek három vonással kell rendelkeznie:

- (1) Részét kell képeznie bármely dolog-ideájának.
- (2) Különböznie kell minden tulajdonság-ideától.

- (3) Egy bizonyos ideának kell lennie, amely ugyanolyan, bármilyen összetett idea részét képezi — hiszen minden dolog egyformán dolog.

És a szubsztancia általános ideája csakugyan ilyen.

[„A”] szubsztanciák ideái az egyszerű ideák olyan összetételei, melyek szerepe az elkülönült, egyedi, önmagukban fennálló dolgok megjelenítése; s amelyekben a szubsztancia föltételezett vagy zavaros ideája mindig a legelső és a legfontosabb (II.12.6.).

[A] szubsztanciákról alkotott, összetett ideáink, mindazon egyszerű ideákon kívül, amelyekből fölépülnek, mindig tartalmazzák ama bizonyos dolog homályos ideáját is, melyhez az egyszerű ideák tartoznak, s amelyben fennállanak; következésképp midőn egy tetszőleges fajú szubsztanciáról beszélünk, azt állítjuk, hogy az egy ilyen és ilyen minőségekkel fölrüházott dolog [*thing*], amint például a test kiterjedt, bizonyos alakkal bíró és mozgásra képes dolog; vagy a szellem gondolkodásra képes dolog; s ugyanígy mondjuk azt is, hogy a keménység, a morzsalékosság és a vas vonzására való képesség a mágnesköben található minőségek. Az ilyen és hasonló kifejezésmódok azt adják tudtunkra, hogy föltételezzük: a szubsztancia mindig *valami más* a kiterjedés, az alak, a tömörség, a mozgás, a gondolkodás és a többi, megfigyelhető idea mellett (II.23.3. — kiemelés F.G.).

[A] szubsztancia általános ideája mindenhol ugyanaz lévén [...]” (1812, 33)

Az első idézet azt mutatja, hogy az általános szubsztancia ideája eleget tesz (1)-nek, a második azt, hogy eleget tesz (1)-nek és (2)-nek, a harmadik azt, hogy (3)-nak. Bár az utóbbi követelmény teljesülése mellett más explicit megfogalmazás nem hozható fel, van egy erős közvetett bizonyítékunk: a szubsztancia általános ideáját Locke mindig egyes számban szerepelteti, és sohasem fogalmaz úgy, mintha különböző általános szubsztancia ideáink lennének.

Másodszor, az általános szubsztancia ideája nem pusztán alkalmas a szubsztancia- és a tulajdonság-ideák megkülönböztetésére: ha Locket valóban az a kérdés foglalkoztatta, hogy mi különbözteti meg a szubsztanciák ideáit a tulajdonságok ideáitól, akkor empirista ideaelméletének keretei között nem is igen adhatott volna más választ. A szubsztancia ideája nem lehet innáta. Locke azt sem mondhatja, hogy a

szubsztancia-ideák közvetlenül a tapasztalatban adóttak. A szubsztanciák ideái, pl. az egyes emberek ideái vagy az embernek mint fajtának az ideája, nyilvánvalóan összetettek, hiszen összetevőként tartalmaznak egyszerű ideákat. Ezért annak, ami bizonyos ideákat szubsztancia-ideákká tesz, valamilyen összetevőnek kell lennie. De ez a speciális összetevő, az általában vett szubsztancia ideája, nem lehet egyszerű idea, mert az egyszerű ideák érzékelhető minőségek ideái, a dolog mivolt pedig se nem minőség, se nem érzékelhető. Locke ezért nem mondhat mást, mint hogy olyan idea, amelyet egyszerű ideák bizonyos együtteseikhez társítunk.

E megfontolások bizonyos fokig alátámasztják a hagyományos értelmezés fogalmi változatát. Megmutatják, hogy a fogalmi változatot Locke önmagában is elfogadhatta, nem csupán a metafizikai változat részeként. Ugyanakkor a fogalmi változat előnyben részesítése mellett csupán az szól, hogy mentes a metafizikai változat problémáitól. Maguk a szövegek nem tanúskodnak amellett, hogy Locke-ot csupán a dolgok és a tulajdonságok ideái közötti különbség foglalkoztatta, nem pedig a dolgok és a tulajdonságok közötti különbség. Bár a legfontosabb passzusokban (II.12.6., II.13.7–20., II.23.1–6.) Locke többnyire a szubsztanciák ideáiról beszél, ennek nem szabad különösebb jelentőséget tulajdonítani, hiszen Locke sokszor az ideákról beszél akkor is, amikor a dolgokról is beszélhetne.

IV.

Csak hogy hagyományos értelmezés fogalmi változatának is megvan a maga problémája: semmit nem tud mondani arról, hogy az általános szubsztancia ideájának miféle entitás felel meg. Márpedig Locke szerint nem csupán ideánk van az általános szubsztanciáról, hanem létezik is ilyen entitás. Többször is úgy fogalmaz, hogy az általános szubsztanciáról nem tudjuk, hogy mi az (II.13.19., II.23.2). Továbbá sehol sem jelzi, hogy az a köznapi feltevés, miszerint a tulajdonságoknak van valamilyen hordozója, téves volna. Ráadásul a Stillingfleetnek adott válaszában világosan le is szögezi, hogy nem tagadja a szubsztancia létezését (1812, 5 skk.). A hagyományos értelmezés metafizikai változata ott hibázott, hogy az általános szubsztanciát nem a megfelelő entitással azonosította,

a fogalmi változat azonban semmilyen entitással nem azonosítja. Ennélfogva a fogalmi változat kiegészítésre szorul.

Az egyik lehetőség az, hogy azt mondjuk, a szubsztanciáról, mint az általános szubsztancia ideájának valóságos megfelelőjéről, Locke nem gondol semmit. Beéri annyival, hogy bemutatja hogyan épülnek fel szubsztancia ideáink, s hogy ezek révén mi ismerhető meg, és mi nem. Ez a válasz nem áll távol McCann álláspontjától (1994, 2001), aki szerint Locke nem törekszik arra, hogy a szubsztancia fogalmával bármit is megmagyarázzon, s a fogalmat alapvetően kritikai érrel használja, hogy leleplezze a szubsztanciára vonatkozó állítólagos tudásunk tarthatatlanságát. Ezt a választ nem tudom megcáfolni. Úgy gondolom azonban, legalább ennyire plauzibilis ezen a ponton a korpuszkuális értelmezéshez folyamodnunk.

De vajon hozzáilleszhető-e a korpuszkuális értelmezés a hagyományos értelmezés fogalmi változatához? Úgy gondolom, igen, mégpedig az alábbi módon. A hagyományos értelmezés fogalmi változata szerint az általános szubsztancia ideája arra szolgál, hogy megkülönböztesse a dolgokat a tulajdonságoktól. Egy ideát az tesz szubsztancia-ideává, hogy tartalmazza az általános szubsztancia ideáját, a szubsztancia-ideák szerepe pedig „elkülönült, önmagukban fennálló dolgok megjelenítése” (II.12.6.). Javaslatom, röviden, a következő. A dolgokat, vagyis a szubsztanciákat, Locke szerint az különbözteti meg a tulajdonságoktól, hogy természetük potenciálisan ismeretlen. A dolgok esetében nincs garancia arra, hogy ideánk megfelelően illeszkedik ahhoz, amit megjelenít. A tulajdonság-ideák esetében Locke szerint nincs ilyen probléma: minden tulajdonság-idea illeszkedik az általa megjelenített tulajdonsághoz.¹⁰ A szubsztanciák azonban elkülönült, önmagukban fennálló dolgok, s hogy ideáink megfelelően jelenítik-e meg őket, azon múlik, hogy elég jó episztemikus hozzáférésünk van-e hozzájuk. Márpedig Locke szerint a szubsztanciákhoz csak érzékeink révén férünk hozzá, s ez a hozzáférés olyan korlátozott, hogy nem teszi lehetővé a megfelelő ideák kialakítását. A szubsztanciák természete ezért nemcsak potenciáli-

¹⁰ Bár biztosan vannak olyan tulajdonságok, amelyekről nincs ideánk, azok a tulajdonság-ideák, amelyekkel ténylegesen rendelkezünk, tökéletesen megjelenítik tárgyukat.

san, de ténylegesen is ismeretlen. A szubsztanciáknak tehát egyfelől ismeretlen természete van, másfelől tartalmaznak valamit, ami megfelel az általános szubsztancia ideájának. Miért ne lehetne e kettő azonos? Azt állítom tehát, hogy az általános szubsztancia valóságos megfelelője nem más, mint a szubsztancia ismeretlen természete. Ha ezt az azonositást sikerül alátámasztani, akkor innen már rövid út vezet a korpuszkuváris értelmezéshez. A szubsztancia ismert természetét, az egyszerű ideák által megjelenített tulajdonságok együttjárását az ismeretlen természet magyarázza. Így az általános szubsztancia valóságos megfelelője azonos az ismeretlen természettel.

A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy Locke valóban gondolkodhatott így. Először lássuk némileg explicitebben azt az érvet, melyet Locke-nak tulajdonítok.

- (1) Valami akkor és csak akkor szubsztancia, ha van benne valami, ami megfelel az általános szubsztancia-ideának.
- (2) Valami akkor és csak akkor szubsztancia, ha ismeretlen természete van.
- (3) Ami valamely szubsztanciában megfelel az általános szubsztancia-ideának, azonos az illető szubsztancia ismeretlen természetével.
- (4) Ami valamely szubsztancia ismert természetét magyarázza, azonos az illető szubsztancia ismeretlen természetével.
- (5) Ami valamely szubsztanciában megfelel az általános szubsztancia ideájának, azonos azzal, ami az illető szubsztancia ismert természetét magyarázza.

Amit meg kell mutatnom, nem az, hogy az érv helytálló, hanem az, hogy Locke érvelhetett így. Ha ekként tekintjük, akkor az érveléssel kapcsolatos komolyabb problémák a (3)-hoz vezető lépésben találhatóak. Az elsőt a (2) premissza jelenti. Ez a premissza bikondicionális, amely az egyik irányban minden további nélküli elfogadható. A szubsztanciáknak Locke szerint ismeretlen természete van — ez nem szorul védelemre. Azt viszont szükséges megindokolni, hogy minden, aminek ismeretlen természete van, csakugyan szubsztancia. Az érv ugyanis azon az alapon azonosít két dolgot, azok csak a szubsztanciáknál találhatóak meg. Ha másnak is lenne ismeretlen természete, nem csak a szubsztanciáknak, az

azonosítás önkényes lenne, és egy önkényes azonosítást jogtalan volna Locke-nak tulajdonítani. (2)-nek e másik felét a következő szakaszban fogom alátámasztani (V).

A második probléma, az hogy (1)-ből és (2)-ből nem következethetünk érvényesen (3)-ra. Abból, hogy van két olyan vonás, amellyel kizárólag egy bizonyos osztály tagjai rendelkeznek, de ennek minden tagja rendelkezik mindkettővel, nem következik, hogy ez a két vonás azonos. Tegyük fel, hogy az egyetemi oktatók és csakis az egyetemi oktatók rendelkeznek PhD-vel valamint publikációs listával. Ebből nyilván nem következik, hogy a PhD azonos a publikációs listával. Az ilyen fajta következtetések sokszor plauzibilisek, de plauzibilitásuk mindenképpen magyarázatra szorul. A VI szakaszban igyekszem majd megmutatni, hogy az (1) és (2) premisszák és a (3) közötti szakadék áthidalható egy érvényes deduktív érvel. Tehát nem pusztán plauzibilis következtetésről van szó.

Az érv (3) után következő szakasza már deduktíve érvényes. Két aggály azonban itt is felmerülhet. Az egyik az, hogy (4) nem feltétlenül igaz. Lehet, hogy az ismeretlen természetnek olyan aspektusai is vannak, amelyeknek nincs szerepük az ismert természet magyarázatában. Nem az ismeretlen természet egésze, hanem csak annak egy része magyarázza az ismert természetet. Ekkor fenntartható, hogy az ismeretlen természet magyarázza meg az ismert természetet, ti. az ismeretlen természet elégséges az ismert természet magyarázatához, de (4) ennél többet állít: azt, hogy ami az ismert természetet megmagyarázza, *azonos* az ismeretlen természettel. A másik aggály abból adódik, hogy az érv konklúziója az általános szubsztancia ideájának valóságos megfelelőjét tudásunk függvényévé teszi; hiszen az, hogy mi tartozik egy szubsztancia ismeretlen természetéhez, azon múlik, hogy mit tudunk a kérdéses szubsztanciáról. Abban az esetben, ha valamely szubsztanciáról mindent tudnánk, s így nem lenne semmilyen ismeretlen maradék, az általános szubsztancia ideájának a dolgok rendjében immár semmi sem felelne meg. Azt jelentené ez, hogy ekkor az általános szubsztancia ideájának nem lenne valóságos megfelelője, s az általános szubsztancia ideája csupán az idea fajtájának jelölésére szolgálna? Vagy ebben az esetben szubsztancia-ideáinkból egyszerűen kihagynánk ezt a komponenst?

Erről a két aggályról úgy gondolom, hogy nem relevánsak. Ha mi magunk akarnánk Locke nyomdokain járva elméletet alkotni a

szubsztanciáról, nem kerülhetnék meg őket. Bennünket azonban az érdekel, hogy Locke gondolkodhatott-e így, s nem hiszem, hogy Locke ilyen kérdések miatt aggodalmaskodott volna. Ezek nagyon kifinomult részletkérdések, s egy szerző implicit érvelésének rekonstruálásakor nem lehet követelmény, hogy a rekonstruált érv teljesen támadhatatlan legyen.

V.

Annak alátámasztásához, hogy Locke elfogadta az imént vázolt következtetés (2) premisszáját, meg kell mutatnom, hogy igaznak tartja a következőt: aminek ismeretlen természete van, az szubsztancia. Fontos ezt az állítást pontosan értenünk. Adott az idea, és az idea tárgya, vagyis az, aminek az idea a mentális jele. Az, hogy az idea tárgyának ismeretlen természete van, azt fejezi ki, hogy az idea tárgyával kapcsolatban van valami, amit az idea nem ragad meg. Amit meg kell mutatnom az, hogy ha valamely idea tárgyával kapcsolatban van valami, amit az idea nem ragad meg, akkor ez a tárgy szubsztancia, és ideája szubsztancia-idea.

Locke az ideák négy típusát különbözteti meg: szubsztancia-ideákat, egyszerű ideákat, moduszokat, és viszonyokat. Az egyszerű ideák és a moduszok tulajdonság-ideák. Ez a viszonyokra is áll, mert viszonyon Locke nem relációt ért, hanem relációs tulajdonságot. Amikor viszonyokról ír, ezeknek az alakja nem az, hogy például Cajus férje Sempronianak, hanem az, hogy Cajus férj (II.25.1).¹¹ A viszonyokat azonban nem szükséges külön tekintenünk, mert a II. könyv végétől kezdve Locke egy kalap alá veszi ezeket a moduszokkal (II.30.4., II.31.3, 14., III.V. fejezet címe). Ezért elég azt megvizsgálni, hogy hogyan viszonyulnak tárgyukhoz a szubsztancia-ideák, az egyszerű ideák és a moduszok.

Az ideák tárgyait Locke „ösképeknek” nevezi. Az ideák ösképei azok a dolgok, „melyekből az elme föltételezése szerint származnak,

¹¹ Ez összhangban van azzal, amit a III. szakaszban írtam, jelesül, hogy a szubsztancia-idea fogalmával Locke a dolgok és tulajdonságok megkülönböztetését kívánja kifejezni. Amennyiben a viszonyokat Locke nem tulajdonságként kezelné, ez a megfogalmazás pontatlan lenne.

melyek megjelölésére az elme szánja és vonatkoztatja őket” (II.31.1.). Az idea és az őskép kapcsolata a három típus esetében szisztematikusan különbözik. Az egyszerű ideák és a szubsztancia-ideák *ektüponok*, azaz másolatok (II.31.12, 13.), míg a moduszok maguk ősképek. E megkülönböztetés azt fejezi ki, hogy míg az egyszerű ideákat és a szubsztanciákat valamilyen valóságos létező megragadására szánjuk, a moduszokkal nem ez a helyzet. A moduszok „eredeti példányok és ősképek, tehát nem másolatok, s nem is valamely valóságos létezés mintájára készültek, amellyel az elme szándéka szerint összhangban kellene állniuk, s amelynek pontosan meg kell felelniük” (II.32.14.). Hogy Locke mire gondol, az a moduszok két kiemelkedően fontos fajtáján illusztrálható, a geometriai ideákon és az erkölcsi ideákon. Az ilyen ideák esetében nem tartjuk fogyatékoságnak, ha nem létezik nekik megfelelő dolog. Ha történetesen nem létezik semmilyen szabályos háromszög alakú dolog, attól a háromszög ideáját még nem kell elvetnünk vagy módosítanunk. Hasonlóképpen, a becsületesség ideáját sem kellene elvetnünk vagy módosítanunk amiatt, ha kiderülne, hogy nem létezik becsületes ember. Ezen ideák esetében nem elvárás a létező dolgokhoz való igazodás ¹² Ezt fejezi ki az, hogy önmaguk ősképei.

Jóllehet az egyszerű ideáktól és a szubsztanciák ideáiktól egyformán elvárjuk, hogy igazodjanak ősképeikhez, ennek az elvárásnak, megalkotásuk módjából eredően, más eséllyel tesznek eleget. Az egyszerű ideákat passzívan sajátítjuk el, a külső dolgok képességei váltják ki őket elménkben. Amihez egy egyszerű ideának igazodnia kell, az őskép, nem más, mint a képesség, amely az ideát okozza. Emiatt az egyszerű ideák ősképei automatikusan létrejövő másolatai. S mivel keletkezésük automatikus, nyers oksági folyamat, szükségképpen eleget tesznek az igazodási elvárásnak. A szubsztanciák ideáit azonban mi magunk rakjuk össze az egyszerű ideákból. Így előfordulhat, hogy olyan szubsztancia-ideát alkotunk, amely nem tesz eleget az elvárásnak.

Hogy lássuk, hogy ez a séma hogyan működik, vessünk egy rövid pillantást arra, hogy ennek alapján az ideák milyen típusai „valóságos-

¹² Csak egyetlen elvárásnak kell megfelelniük: nem tartalmazhatnak összegegyeztetetlen ideákat, vagyis lehetségesnek kell lennie annak, hogy létezzen nekik megfelelő dolog (II.30.4.).

sak". Locke azokat az ideákat nevezi valóságosaknak, „melyek rendelkeznek valaminő alappal a természetben; amelyek tehát megfelelnek a dolgok valóságos létezésének és egzisztenciájának, illetőleg saját ösképeknek” (II.30.1.). A valóságos létezésnek való megfeleléshez Locke azért teszi hozzá az ösképeknek való megfelelést, mert a valóságos létezést nem szabhatjuk követelményként a moduszok számára, hiszen ezek nem *ektüponok*. Ha ilyen követelményt szabnánk, akkor egyes geometriai és az erkölcsi állítások éppoly kevésbé volnának valóságosak, mint a kentaurokról és a sellőkről szóló állítások, hiszen sem egyik, sem másik esetben nem létezik az ideának megfelelő tárgy. Ha viszont az ösképeknek való megfelelést szabjuk a valóságos kritériumául, akkor a modusz ideák mind valóságosak: maguk ösképek lévén, szükségképpen megfelelnek ösképeknek (II.30.4.).

A szubsztancia-ideák valóságossága ellenben nem garantált: „csak annyiban valóságosak, amennyiben egyszerű ideák olyan társításai, amelyek valóságosan egyesültek és együtt léteznek a rajtuk kívül fennálló dolgokban” (II.30.5.). A kentaurok ideája például nem valóságos, mert emberi felső test és ló alsótest együtt nem fordul elő.

Az egyszerű ideák esetében bonyolultabb a helyzet. Automatikus másolatok révén azt várnánk, hogy valóságosak legyenek. Kérdéses viszont, hogy valóságosnak tekinthetjük-e a másodlagos minőségek ideáit, amelyeket nem valamilyen sajátos, sui generis minőség kelt fel elménkben, hanem elsődleges minőségek valamilyen kombinációja. Vajon valóságos a fehér vagy a hideg ideája, ha a dolgokban magukban nincs más, csak bizonyos elsődleges minőségekkel rendelkező részecskék? Locke válasza az, hogy a másodlagos minőségek is valóságosak, aminek ugyanis meg kell felelniük, az a *képesség*, nem pedig a *képesség alapja*.

De bár a fehérség és a hidegség nincsen inkább a hóban, mint a fájdalom; mégis, miután a fehérség, a hidegség, a fájdalom stb. ideái a rajtuk kívül lévő dolgok képességeinek hatásai bennünk, melyeket Alkotónk azért rendelt, hogy ilyen érzéketeket hozzanak létre bennünk; ezért ezek valóságos ideák bennünk, és segítségükkel megkülönböztetjük azon minőségeket, amelyek valóságosan jelen vannak a dolgokban magukban. Hisz e különféle megjelenítések rendeltetése az, hogy jelül szolgáljanak, s általuk megismerhessük és megkülönböztethessük a dolgokat, amelyekkel foglalatostkodnunk kell; ezért ideáink e tekintetben

egyformán jó szolgálatot tesznek, és egyformán valóságos megkülönböztető jegyek, legyenek bár csupán állandó hatások, vagy pedig pontos hasonmásai valaminek a dolgokban magukban; elvégre a valóságosság ama szilárd megfelelésben van, melyben ideáink a valóságos létezők különböző alkataival állanak (II.30.2.).

Az, hogy az ideák három típusa az imént vázolt jellegzetes kapcsolatban, az ősképpével, még nem teszi teljesen egyértelművé, hogy Locke szerint az, aminek ismeretlen természete van, az szubsztancia. Ennek megalapozásához azt kell megvizsgáljunk, amit Locke az ideák adekvátságáról illetve a valóságos lényegről elmond. Az adekvátsággal kezdem.

Egy idea akkor adekvát, ha tökéletesen jeleníti meg ősképpét (II.30.1.). Ezen Locke egyértelmű megfelelést ért, azt, hogy az őskép minden egyes vonása megjelenik az ideában annak összetevőjeként. Az egyszerű ideáknak nincsenek összetevőik, ősképpük pedig az a dologban rejlő képesség, amely előidézi őket elménkben. Ennélfogva adekvátak.

[M]ivel minden érzéklet megfelel ama képességnek, mely hat valamelyik érzékszervünkre, az ekként létrejövő idea valóságos (és nem az elme koholmánya, hiszen az elme nem képes egyetlen egyszerű ideát sem létrehozni) és szükségszerűen adekvát, miután meg kell felelnie az illető képességnek; úgyhogy ilyenformán minden egyszerű ideánk adekvát (II.31.1.).

Amihez Locke hozzáteszi, hogy a másodlagos minőségek ideáinál is ez a helyzet, hiszen ezek is megfelelnek az őket előidézi képességnek. Való igaz, hogy nem tárják fel az általuk megjelenített képesség alapját, de ez nem is feladatuk. A feladatuk az, hogy „megkülönböztető jegyül” szolgáljanak, s ezt a feladatot teljesítik is.

A móduszok ideái szintén mind adekvátak. Önmaguk ősképei lévén ősképeik minden vonását szükségképpen megjelenítik.

A szubsztanciáknál azonban más a helyzet. Ezeket kétféle ősképre is szokás vonatkoztatni: a valóságos lényegre és megfigyelhető tulajdonságok nyálábjaira (II.31.6.), de akármelyiket is tekintjük, a szubsztancia-ideák inadekvátak. Egy fajta valóságos lényege az, amely a fajtára

jellemző tulajdonságokat megmagyarázza,¹³ csak hogy a szubsztanciákról nem rendelkezünk olyan ideákkal, amelyekkel ezeket megmagyarázhatnánk. Locke példájával élve, a vas súlya, színe és keménysége alapján nem tudjuk megmagyarázni kovácsolhatóságát, sem megfordítva. Ami a tulajdonságokat megmagyarázza, kimarad az ideából, ezért, ha erre vonatkoztatjuk, inadekvát. De ugyanígy áll a dolog akkor is, ha az együttjáró megfigyelhető tulajdonságok nyalábját tekintjük ősképnek. A tulajdonságok azon együtteséhez, amelyek egyszerű ideái az illető szubsztancia ideáját alkotják, olyan tulajdonságok is társulnak, amelyek ideáit nem vesszük fel az ideába. A vasról való ideánk olyan egyszerű ideákat tartalmaz, mint egy bizonyos szín, súly, keménység, kovácsolhatóság. De az ilyen színű, súlyú, keménységű és kovácsolható dolgok számtalan olyan tulajdonsággal bírnak, amely nincs jelen az ideában. Bár a tudósok szubsztancia-ideái több összetevőt tartalmaznak a laikusokénál, s ennél fogva adekvátabbak, de ezek is csak tört részét jelenítik meg a szubsztanciák tulajdonságainak (II.31.10.). Ennek az az oka, hogy a megfigyelhető tulajdonságok ideái jórészt képességekre vonatkoznak, a szubsztanciákban pedig számos olyan képesség van, amelyről sejtelmünk sincs. A képességek ugyanis csak sajátos körülmények között nyilvánulnak meg, s ha nem vizsgálunk meg egy szubsztanciát azon sajátos helyzetben, amikor egy bizonyos képessége megnyilvánulna — vagyis ha nem végezzük el a megfelelő kísérletet —, akkor e képesség rejtve marad előttünk.

Azt láttuk tehát, hogy míg az egyszerű ideák és a moduszok ideái adekvátak, a szubsztanciáké nem azok. Ha valamiről adekvát ideával rendelkezünk, az azt jelenti, hogy az idea maradéktalanul megragadja tárgyát. Vagyis: az illető dolognak nincs ismeretlen természete. S mivel a moduszok és az egyszerű ideák tárgyainak nincs ismeretlen természete, aminek ismeretlen természete van, az szubsztancia. Ez az, amit (2) védelme érdekében meg kellett mutatnom.

Ezen a ponton azonban még felmerülhetnek bizonyos kétségek azzal kapcsolatban, hogy helyes-e az idea adekvátságát megfeleltetni annak, hogy az idea tárgyának nincs ismeretlen természete. Ez a megfeleltetés

¹³ Arról, hogy valóságos lényeg, a névleges lényeghez hasonlóan, fajtákhöz kapcsolódik, lásd Owen (1991).

két okból is aggályos lehet. Először is, bár az egyszerű ideák adekvátak, tárgyuknak, úgy tűnik, olykor mégiscsak van valamilyen ismeretlen természete. Az olyan másodlagos minőségek esetében, mint a piros, a helyzet ugyanis a következő. A piros ideája maradéktalanul megragadja ugyan a piros tulajdonságot, mint képességet, de nem ragadja meg annak alapját, az elsődleges minőségek valamilyen együttesét. Ha tudjuk, hogy valami piros, attól még van valami, amit nem tudunk róla, jelesül, hogy miért piros. Akkor vajon nincs-e a pirosságnak mégis ismeretlen természete?

Másodszor, a szubsztanciák esetében a kétféle lehetséges vonatkoztatás, a valóságos lényeg és a megfigyelhető tulajdonságok nyalábjá, nem egyformán legitim. Ez egyrészt onnan látszik, hogy az ideák valóságosságáról szólva Locke a megfigyelhető tulajdonságok együttesét jelöli meg ősképként (II.30.5.). Másrészt a szubsztanciák neveiről szólva leszögezi, hogy ezeket helytelen a valóságos lényegekre vonatkoztatni. Ha ugyanis a valóságos lényegekhöz kívánjuk kötni szubsztancia-ideáink tartalmát, vagyis a szubsztanciák neveinek jelentését, kudarca vagyunk ítélve. Akik „egy ilyen feltételezéssel élnek, mivel a szubsztanciák neveivel olyan mértékekre utalnak, amelyeket nem ismerhetünk meg segítségükkel, jelentésüket soha nem igazíthatják ki és állapíthatják meg” (III.9.12.). Ilyen módon nem tudjuk biztosítani sem azt, hogy szavaink jelentése igazodjon a dolgok természetéhez, sem azt, hogy ugyanabban a jelentésben használjuk a szót.

Ez a megfigyelés nem olyan módon fenyegeti az itt képviselt álláspontot, hogy kétségbe vonja a (2) premisszát — a szubsztancia-ideák a legitim ősképre vonatkoztatva is inadekvátak, tehát a szubsztanciáknak van ismeretlen természete. A gondot az jelenti, hogy a (4) premisszában az ismeretlen természetet azonosítani kívánom azzal, ami az ismert természetet megmagyarázza. De ha az ismeretlen természet nem más, mint olyan megfigyelhető tulajdonságok együttese, amelyeket történetesen nem figyeltünk meg, akkor ez a megfigyelhető természet nem azonosítható azzal az ismeretlen természettel, ami az ismert természetet megmagyarázza. Hiszen ugyanúgy, ahogy az ismert megfigyelhető tulajdonságok egy részéből nem magyarázható meg a többi ismert megfigyelhető tulajdonság — a vas színéből, súlyából és keménységéből a kovácsolhatósága —, további megfigyelhető tulajdonságoktól sem remélhetünk magyarázatot. Fennél fogva féld, hogy az

„ismeretlen természet” kifejezés, mely az előző szakasz érvében szerepel, ekvivokációt tartalmaz. A „szubsztanciák ismeretlen természete” (2)-ben és (3)-ban ismeretlen megfigyelhető tulajdonságokra vonatkozik, míg (4)-ben megfigyelhetetlen tulajdonságokra. Másként fogalmazva, ha (4)-ben az „ismeretlen természet” kifejezést úgy értjük, mint az érv előző részében, akkor (4) hamis.¹⁴

A második aggálllyal kezdem. Ha az idea tárgyának ismeretlen természetét *azonosítanám* az őskép azon vonásaival, melyet az idea nem ragad meg, az ellenvetés talán jogos volna. (2) megvédéséhez azonban elég azt megmutatnom, hogy van valami az idea tárgyával kapcsolatban, amit az idea nem ragad meg. Márpedig a szubsztancia-ideák tárgyával kapcsolatban van ilyesmi. Ha sikerülne is a szubsztancia-ideáinkat adekváttá tenni, vagyis ha a ténylegesen együttjáró megfigyelhető tulajdonságok mindegyikének egyszerű ideáját felvennénk szubsztancia-ideáinkba, még akkor is maradna valami, amit az idea nem ragadna meg: az, ami megmagyarázza a megfigyelhető tulajdonságok együttjárását, azaz a valóságos lényeg. Ahol bizonyos megfigyelhető tulajdonságok rendszeresen együtt járnak, ott feltételezzük, hogy van valamilyen mechanizmus, amely ezt az együttjárást megmagyarázza. Teljesen mindegy, hogy a megfigyelhető tulajdonságok nyalábja csupán az általunk ismert része egy jóval nagyobb nyalábnak, vagy maga a teljes nyaláb. Ezt a feltételezést Locke egyértelműen elfogadja. A szubsztanciák nominális lényegeinek — a megfigyelt együttjáró tulajdonságok egyszerű ideáiból összeállított gyűjteményeknek — mindig megfelel valamilyen valóságos lényeg, melyet nem ismerünk. Amikor Locke azt sugallja, hogy a valóságos lényeg nem legitim őskép, nem azért tesz így, mert elhibázottnak tartja azt a gondolatot, hogy van valami, ami a tulajdonságok rendszeres együttjárását megmagyarázza, hanem azért, mert a valóságos lényeg nem ismerjük. A valóságos lényeg pontosan azért nem legitim őskép, mert nem ismerhetjük meg. Ha szubsztancia-ideáinktól azt várnánk, hogy a valóságos lényegeknél feleljenek meg,

¹⁴ Ez nem ugyanaz a probléma, amelyet az előző szakasz végén féltettem. Ott arról volt szó, hogy az ismeretlen természetnek bizonyos aspektusai esetleg nem játszanak szerepet az ismert természet magyarázatában. A jelen nehézség az, hogy az ismeretlen természete egyáltalán nem magyarázza meg az ismert természetet.

akkor olyan célt tűznénk ki, amely eleve elérhetetlen. Míg ha azt várjuk tőlük, hogy a megfigyelhető tulajdonságok nyalábjait ragadják meg, akkor e cél eléréséhez közelebb juthatunk¹⁵ Vagyis az, hogy a valóságos lényeg nem megfelelő öskép, éppen azt mutatja, hogy a szubsztanciáknak ismeretlen természete van.

Az első aggály azonban éppen az volt, hogy a másodlagos minőségeknek is van ismeretlen természete, hiszen ugyanúgy, ahogy a megfigyelhető tulajdonságok együttjárásának, a másodlagos minőségeknek is van valamilyen magyarázata, melyet nem ismerünk. A két eset között azonban van egy fontos különbség. A szubsztanciákkal kapcsolatban feltételezzük, hogy a tulajdonságnyaláb bármely instanciálódása esetében ugyanaz a magyarázat. Az aranynek nevezett szubsztancia súlyáért, sárgaságáért, tűzállóságáért stb. mindig ugyanolyan korpuszkuális szerkezetek a felelősek. Egy önmagában vett másodlagos minőség esetében azonban nem szoktuk feltételezni, hogy minden instanciálódásának ugyanaz a magyarázata. Abból, hogy a vérmarancs húsának színe egyezik a vér színével, nem következtetünk arra, hogy e másodlagos minőség a két esetben elsődleges minőségek ugyanolyan együttállására vezethető vissza. A piros dolgoknak egyetlen közös vonása az, hogy képesek a piros ideájának felkeltésére. A pirosnak, mint képességnek, nincs ismeretlen természete — nem azért, mert ismerjük a természetét, hanem mert nincs is természete. Általánosabban fogalmazva, az egyszerű idea ösképe az idea kiváltására való képesség, s emögött nem húzódik meg valamilyen ismeretlen természet. Az, hogy ezt Locke valóban így gondolja, az jelzi, hogy szerinte az egyszerű ideáknál, szemben a szubsztancia-ideákkal, a valóságos lényeg és a névleges lényeg egybeesik (III.3.18., III.4.3.). A névleges lényeg — a kritérium, amely a fajtát elhatárolja — ugyanaz, mint a valóságos lényeg — az, ami a fajta tagjainak közös vonásait magyarázza. A piros dolgoknak egyetlen közös vonása van, hogy pirosak,

¹⁵ A szubsztanciák neveivel kapcsolatos tökéletlenségeket és visszaéléseket Locke szerint azzal kell orvosolni, hogy feltárjuk, milyen további tulajdonságok társulnak az általunk eddig megfigyelt nyalábokhoz: „tökéletesítenünk kell elkülönített *speciéseikről* ideáinkat ... hogy jól definiálják a szavakat, természetrajzi kutatásokat kell folytatniuk, és gondos vizsgálatokkal a tulajdonságaikat fellelniük” (III.11.24.).

ami annyit tesz, hogy képesek egy bizonyos idea felkeltésére. S ennek az egyetlen közös vonásnak nincs további magyarázata. Tehát az aggály így válaszolható meg. A piros ideájának tárgya nem valamely egyedi dolog pirossága, melynek valóban ismeretlen a természete, hanem a piros ideájának felkeltésére való képesség, amelynek nincs ismeretlen természete.

Összefoglalásképpen: láttuk, hogy Locke-nál sem az egyszerű ideák tárgyának, sem a moduszok tárgyának nincs ismeretlen természete. Következésképpen: ha valaminek ismeretlen természete van, az szubsztancia. Ennélfogva feltételezhetjük, hogy Locke elfogadta az előző szakaszban tárgyalt érv (2) premisszáját.

VI.

Most rátérek a IV. szakaszban javasolt érveléssel kapcsolatos második nehézségre. Először nem árt felidézni az érv releváns részét.

- (1) Valami akkor és csak akkor szubsztancia, ha van benne valami, ami megfelel az általános szubsztancia-ideának.
- (2) Valami akkor és csak akkor szubsztancia, ha ismeretlen természetű van.
- (3) Ami valamely szubsztanciában megfelel az általános szubsztancia-ideának, azonos az illető szubsztancia ismeretlen természetével.

A nehézség az, hogy első látásra önkényesnek tűnik (1)-ből és (2)-ből (3)-ra következtetni. Ha a szubsztanciában van két dolog, valami, ami megfelel az általános szubsztancia-ideának, valamint az ismeretlen természetű, mi okunk van feltételezni, hogy e kettő azonos. Ha e következtetés valóban önkényes, egyéb bizonyítékok hiányában nincs jogunk Locke-nak tulajdonítani.

Úgy gondolom, a premisszák és a konklúzió közötti szakadék áthidalható egy érvényes deduktív érveléssel. Ehhez mindössze egyetlen olyan további premisszára van szükség: arra, hogy nem létezik tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó, vagyis olyan entitás, amely a hagyományos értelmezés metafizikai változata szerint az általános szubsztancia

ideájának megfelel. Ha ezt a premisszát elfogadjuk, akkor a szubsztancia ismert természetén kívül nem tartalmaz mást, mint ismeretlen természetet. Ha a szubsztancia nem áll másból, mint ismert természetből és ismeretlen természetből, akkor az általános szubsztancia-idea valóságos megfelelője nem lehet más, mint az ismeretlen természet.

Némileg explicitebben. Ha előfeltételezzük (1)-et és (2)-t, a következőképpen juthatunk el (3)-hoz.

- (21) Ha nincs tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó, egy szubsztancia nem tartalmaz mást, mint ismert természetet és ismeretlen természetet.
- (22) Nincs tulajdonságnélküli tulajdonsághordozó.
- (23) A szubsztanciában nincs más, mint ismert természet és ismeretlen természet.
- (24) Az általános szubsztancia ideájának a szubsztanciában vagy az ismeretlen természet vagy az ismert természet felel meg.
- (25) Az általános szubsztancia ideája nem a szubsztancia ismert természetének felel meg.
- (3) Az általános szubsztancia ideája a szubsztancia ismeretlen természetének felel meg.

Az érv (23)-ig vezető szakaszához két megjegyzést kell fűzöm. Mivel itt előfeltételezem, hogy Locke nem fogadja el a tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó gondolatát, az itt javasolt értelmezés nem alkalmas a hagyományos értelmezés metafizikai változatának cáfolatára. Előfeltételezem, hogy az I. szakasz érvei alapján az az értelmezés megcáfoltnak tekinthető, s ezt felhasználhatom egy jobb értelmezés megalapozásakor. Másodszor, az érvek e szakaszát voltaképpen nem tulajdonítom Locke-nak. Locke nyilván úgy gondolta, hogy a szubsztanciának van ismert és ismeretlen természete — hisz ez triviálisan adódik (2)-ből, s abból hogy a szubsztanciák bizonyos tulajdonságait ismerjük. (21) és (22) azonban felhasználja a tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó fogalmát, és kételyeim vannak azzal kapcsolatban, hogy Locke fejében egyáltalán megfordult ez a fogalom. Az érv ezen része ezért nem Locke valamilyen kellőképpen nem tudatosított érvelésének rekonstrukciója, hanem annak magyarázata, hogy miért tekintette Locke (23)-at magától értetődőnek. Ha a tulajdon-

ság nélküli tulajdonsághordozó gondolata meg sem fordult a fejében, akkor (23)-at éppoly nyilvánvalónak tekinthette, mintha tudatosan elutasította volna a tulajdonság nélküli tulajdonsághordozó gondolatát.

Ha adott (23) és (1), akkor (24) is magától értetődik, hiszen ha a szubsztancia általános ideájának van valami valóságos megfelelője, az nem lehet más, mint valami, ami ott van a szubsztanciában.¹⁶ (25)-öt Locke elfogadja, hiszen, mint írja, „feltételezzük: a szubsztancia mindig *valami más* a kiterjedés, az alak, a tömörség, a mozgás, a gondolkodás és a többi, megfigyelhető idea mellett” (II.23.3. — kontextussal együtt idézve a III. szakaszban). S innen következik (3).

VII.

Végezetül szeretném összefoglalni érvelésem, s elvarrni a még elvarratlan szálakat. Egy olyan értelmezést javasoltam, amely ötvözi a hagyományos értelmezés és a korpuszkuális értelmezés elemeit. A hagyományos értelmezésből annyi tartható, hogy az általános szubsztancia ideáját Locke a dolog-mivolt, vagyis a dolgok és tulajdonságok közötti közkeletű megkülönböztetés megragadására szánja. Locke azonban nem pusztán fogalmi megkülönböztetést tesz, hanem úgy véli, hogy az általános szubsztancia ideájának valami ténylegesen megfelel a valóságban. Amellett érveltem, hogy ez nem lehet a hagyományos értelmezés által feltételezett tulajdonságok nélküli tulajdonsághordozó. Ehelyett azt javasoltam, hogy az általános szubsztancia ideájának valóságos megfelelője az, amivel a korpuszkuális értelmezés azonosítja az általános szubsztanciát, ti. valami olyasmi, mint a valóságos lényeg. A javaslat védelmében bemutattam, hogy bizonyos Locke által elfogadott tanításokból plauzibilis módon következtethetünk arra, hogy az

¹⁶ Ha nagyon aprólékosak vagyunk, lehet egy harmadik lehetőség is, nevezetesen, hogy az általános szubsztancia valóságos megfelelője az ismeretlen természet és az ismert természet részeiből áll. De annak fényében, hogy Locke szerint az általános szubsztancia mibenlétéről *teljesen* tudatlanok vagyunk, illetve hogy az általános szubsztancia ideája különbözik a tulajdonságok ideájától, ezt a lehetőséget nyugodtan figyelmen kívül hagyhatjuk.

általános szubsztancia valóságos megfelelője, és a szubsztanciák ismert tulajdonságait magyarázó ismeretlen természet egy és ugyanaz.

Ez az értelmezés előnyösebb a hagyományos értelmezés metafizikai változatánál. A metafizikai változattal szemben felhozott négy ellenvetésből három azért esik el, mert az általános szubsztancia ideájának valóságos megfelelőjét valamilyen ismeretlen korpuszkuális szerkezettel azonosítjuk. Először is, az ilyen korpuszkuális szerkezetek nem elvileg megismerhetetlenek — azért nem ismerjük meg őket, mert érzékeink nem elég élesek. Másodsor, ez az értelmezés nem posztulál olyan entitást, amely nem illeszthető be a korpuszkuális ontológiába. Harmadsor, ha így olvassuk, Locke nem követi el azt a hibát, mellyel a *materia prima* fogalmának híveit vádolja, nevezetesen, hogy „dolgoknak veszi” a szavakat, vagyis feltételezi, hogy az „általános szubsztancia” szó, illetve a szó által kifejezett idea tökéletesen megfelel valamilyen valóságos létezőnek. A hagyományos értelmezés ellen felhozott ellenvetésekből így egy marad, nevezetesen, hogy nem válaszolja meg azt a problémát, amelynek megoldására hivatott, a tulajdonságok hordozójának metafizikai problémáját. Ezt a problémát a korpuszkuális értelmezés segítségül hívása nem oldja meg, hiszen feltehetjük a kérdést: mi az, ami a korpuszkuális szerkezetet hordozza, vagy akár: mi az, ami rendelkezik a részecskének lenni tulajdonsággal. De az, hogy Locke ezt a problémát akarta volna megoldani, a hagyományos értelmezés metafizikai aspektusához tartozik, melyet itt elutasítok. Ezért, ha itt valóban van valamilyen mély metafizikai probléma, arra Locke ugyan nem ad választ, de nem róható fel neki, hogy rossz választ ad. Ezen a ponton osztom McCann (2001) véleményét, hogy Locke nem gondolta, hogy itt valóban egy olyan probléma lenne, melyet a szubsztanciáról szóló tanítással kellene megoldani.

Jelen értelmezés előnyösebb a tiszta korpuszkuális értelmezésnél is. Meg tudja ugyanis magyarázni, hogy a szubsztancia és a tulajdonságok kapcsolatáról szólva Locke miért hordozásról illetve alátámasztásról beszél általában, s miért nem okozásról vagy magyarázatról. Az ilyen passzusok értelmezésénél arra apellálok, amit a hagyományos értelmezésből továbbra is fenntartok, ti. hogy az általános szubsztancia ideájával Locke a dolgok és a tulajdonságok közötti fogalmi megkülönböztetést akarja kifejezni. A dolgok hordozzák, nem pedig magyarázzák tulajdonságaikat.

Továbbra is megmarad azonban az a kérdés, hogy Locke miért nem azonosítja sehol az általános szubsztanciát a valóságos lényeggel, s hogy a szubsztanciával kapcsolatos szöveghelyek miért különülnek el a valóságos lényeggel kapcsolatos szöveghelyektől. Nos, ez a tény, hasonlóan Locke szóhasználatához, része annak, amit valahogy meg kell magyaráznunk. A hagyományos értelmezésnek ezzel nincs is nehézsége: a két dolognak semmi köze egymáshoz. Ha azonban a hagyományos értelmezés metafizikai változatát elutasítjuk, nem hivatkozhatunk erre a magyarázatra. A magyarázat véleményem szerint az, hogy az általános szubsztancia fogalmát és a valóságos lényeg fogalmát Locke más célok érdekében dolgozta ki. A szubsztanciával kapcsolatban két célja volt. Egyrészt be akarta illeszteni a dolgokról, azaz szubsztanciákról való köznapi felfogásunkat az ideák rendszerébe. Másrészt meg akarta mutatni, hogy a szubsztancia fogalmából, szemben a skolasztikusok és talán Descartes felfogásával, nem meríthetünk semmilyen tudást; a szubsztanciához kapcsolódó látszólag mély meglátásokkal csupán tudatlanságunkat leplezzük. A valóságos lényegek tárgyalásával más célja volt. Meg akarta mutatni, hogy azok a kritériumok, amelyek révén a természetben létező dolgok fajtáit azonosítjuk, vagyis a nominális lényegek, nem nyújtanak valamire való tudást, csupán olyan fogalmi igazságokat, melyeket semmitmondó ítéleteknek nevez, s hogy a valamirevaló tudásnak sokkal szigorúbb feltételei vannak, amelyek a természetben létező dolgok esetében nem teljesülnek. Ha az általános szubsztancia fogalmát és a valóságos lényeg fogalmát más célokra dolgozta ki és használta fel, nem meglepő, hogy ezek rendre más kontextusokban fordulnak elő.

Az, pedig hogy pontosan micsoda az általános szubsztancia valóságos megfelelője, nem tűnt számára olyan kérdésnek, amelyet céljai érdekében meg kell válaszolnia. Sem a rendszerbe illesztés, sem a szubsztancia fogalmával operáló álokoskodások leleplezése nem követelte meg, hogy állást foglaljon. Hallgatólagosan azonosította ugyan a valóságos lényeg egyfajta általánosításával, de ezt nem tartotta szükségesnek világossá tenni. Hogy miért annak két oka lehet. Valószínűbbnek azt tartom, hogy a kérdést egyszerűen nem tartotta különösképpen fontosnak. De akár arra is gondolhatott, hogy az azonosítás felvállalásával szükségtelenül vitathatóvá teszi a szubsztanciával kapcsolatos kritikai megjegyzéseit. Ha ugyanis állást foglal amel-

lett, hogy az általános szubsztancia valóságos megfelelője a számunkra ismeretlen valóságos lényeg, akkor az olvasó számára úgy tűnhetett volna, hogy a korpuszskuláris filozófia álláspontjáról érvel. Ezért dialektikus szempontból hasznosabb lehetett egyszerűen az általános szubsztancia ideájának homályosságra apellálni.

Ha az azonosítás hallgatólagos voltát és a szöveghelyek elkülönítését ilyen módon magyarázzuk, akkor ezzel viszonylag közel kerülünk McCann álláspontjához, aki szerint Locke szubsztanciafogalma csupán kritikai célokat szolgál. Hiszen ily módon elismerem, hogy a filozófiai kritika fontosabb volt Locke számára, mint az általános szubsztancia és a valóságos lényeg azonosítása. Egy fontos különbség azonban marad. Locke szemlátomást úgy véli, hogy az általános szubsztancia ideájának valami azért megfelel. Lehet, hogy erről nem gondolt semmit. Az itt javasolt értelmezés azonban elmondja, hogy mire gondolt.

Irodalom

- Alston, William P. és Jonathan Bennett (1988): „Locke on People and Substances”, *The Philosophical Review* 97. 25-46.
- Ayers, Michael R. (1975): „The Ideas of Power and Substance in Locke’s Philosophy”, *Philosophical Quarterly* 25. 1-27. (Újranyomva in: *Locke on Human Understanding*, szerk. Ian C. Tipton, Oxford: Oxford University Press, 1977, 77-104.)
- (1991), *Locke: Epistemology and Ontology*, Vol. 1-2., London és New York: Routledge.
- Bennett, Jonathan (1971): *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford: Oxford University Press.
- (1987): „Substratum”, *History of Philosophy Quarterly* 4. 197-215. (Újranyomva in: *Locke*, szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998. 129-48.)
- Bolton, Martha Brandt (1976): „Substances, Substrata, and Names of Substances in Locke’s *Essay*”, *The Philosophical Review* 85. 488-513. (Újranyomva in: *Locke*, szerk. Vere Chappell, Oxford: Oxford University Press, 1998, 106-28.)
- Buchdahl, Gerd (1969): *Metaphysics and the Philosophy of Science. The Classical Origins: Descartes to Kant*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

- Forrai Gábor (2005): *A jelek tana: Locke ismeretelmélete és metafizikája*, Budapest, L'Harmattan.
- Gibson, James (1918): *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2005): *Újabb értekezések az emberi értelemről*, ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola, Budapest, L'Harmattan.
- Locke, John (1812) :*A Letter to the Right Reverend Edward, Lord Bishop of Worcester*, in: *The Works of John Locke*, London, Vol. IV.
- (2003): *Értekezés az emberi értelemről*, ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid, Budapest: Osiris.
- Mandelbaum, Maurice (1964): „ „Locke's Realism”, *Philosophy, Science, and Sense Perception*, Baltimore: Johns Hopkins University,1-60.
- McCann, Edwin (1994) : „Locke's Philosophy of Body”, *The Cambridge Companion to Locke*, szerk. Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press, 56–88.
- (2001): „Locke's Theory of Substance Under Attack!”, *Philosophical Studies* 106. 87–105.
- Owen, David, (1991): „Locke on Real Essence”, *History of Philosophy Quarterly* 8. 105–18.
- Stewart, M. A. (1980) „ „Locke's Atomism and the Classification of Ideas”, II: *Locke Newsletter* 11. 25–62.

SZÓKRATÉSZ ÉS A (JÓ) LELKIISMERET

MOGYORÓDI EMESE

A címben foglaltak első pillantásra elcsépelet témát ígérnek. Szókratész, akit a görög kultúra egy olyan kiváló ismerője is „a lelkiismeret legnagyobb szentjeként” aposztrofált, mint Leo Strauss,¹ és akiről a kevésbé tájékozottak is tudják, hogy filozófáló életmódja miatt Kr.e. 399-ben Athénban istentelenség vádjával beperelték, bűnösnek találták, majd halálra ítélték, és noha megtehetette volna, nem szökött el a börtönből, hanem önként kiitta a bürök poharat, a modern ember számára mit sem testesíthetne meg jobban, mint a nagybetűs Lelkiismeretet és vele együtt az autonóm erkölcsiséget, egy olyan ember erkölcsiségét, aki elveiért egyenes gerinccel kiállva a végsőkig szembeszáll az egész romlott világgal, és e tettéért vállalja akár a halált is.

Ez a romantikus, meglehetősen leegyszerűsített és történetietlen kép azonban ennél jóval árnyaltabb. Eltekintve attól, vajon beszélhetünk-e az adott korban erkölcsi autonómiáról, vajon értelmezhető-e Szókratész és Athén konfliktusa a polgári engedetlenség modern fogalma felől, s hogy vajon Szókratész erkölcsi nagysága egyszerűen kimerül-e abban, hogy kompromisszumok nélkül „kiáll az elveiért”, kultúrtörténeti kontextusból tekintve Szókratész fenti jellemzése a lelkiismeret vonatkozásában veti fel a legkomolyabb nehézséget. Ugyanis széles körben elterjedt, neves görög kultúrtörténészek által is képviselt gondolat, hogy a görögység a hellenisztikus korig nem ismerte a lelkiismeret fogalmát,

¹ *Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections*, New York, The City College, 1967, 27–28.

vagy legalábbis nem alkotott róla egységes és világos fogalmat.² Ez lexikológiailag is alátámaszthatónak látszik azzal, hogy a későbbiekben a fogalmat jelölő főnév (szüeneidészisz) e kultúra korábbi szakaszaiban egyszerűen a tudáshoz kapcsolódik, erkölcsi konnotációk nélkül.³ Eltekintve attól, vajon levonható-e a következtetés, hogy a görögség nem ismert valamely fogalmat, pusztán abból a tényből, hogy nem volt rá megfelelő terminusa⁴ (vagy épp ellenkezőleg, túl sokféle terminus is rendelkezésére állt, melyeknek azonban egyike sem fedti a későbbi fogalmat),⁵ bárki számára fel kellene tűnnie, hogy amennyiben igaz, hogy a görögségnek a hellenisztikus korig nem volt világos fogalma a lelkiismeretről, miként képezhet Szókratész oly fokú kivételt, hogy egyenesen „a lelkiismeret legnagyobb szentjének” nevezhető? Az a

² Lásd pl. E. R. Dodds, *A görögség és az irracionalitás* (ford. Hajdu Péter), Budapest, 2002, 48–49.

³ Vö. Christian Maurer, „συνείδη κτλ”, in Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich (szerk.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 7, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1971, 900. Maurer szócikke, mely a téma egyik legalaposabb modernebb feldolgozása, C. A. Pierce *Conscience in the New Testament*, London 1955 c. munkáján alapul. Sajnálatos tény, hogy a lelkiismeretre vonatkozóan a XX. század második felében görög kultúrtörténész tollából nem született átfogó munka. Feltétlenül megemlítendő azonban Henry Chadwick „Gewissen” c. alaposabb szócikke, in Th. Klauser et alii (szerk.), *Reallexikon der Antike und Christentum*, Vol. 10, Stuttgart 1978, 1025 skk. Ettől függetlenül máig érvényes Robert Parker panasza, aki a görögség lelkiismeret-fogalmára vonatkozó szakirodalmat joggal nevezi „kiábrándítósnak” (Robert Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, 253, 103. jegyz.).

⁴ Ezzel kapcsolatban számos görög kultúrtörténész kifejezte fenntartásait. Lásd pl. B. Snell, „Rec. F. Zucker, *Syneidesis*” (Jena 1928), *Gnomon* 6 (1930), 27–29; H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley—Los Angeles—London, 1971, 8–9, 158; Chadwick, „Gewissen”, 1026; M. Finkelberg, „Patterns of Human Error in Homer”, *JHS* 106 (1995), 15–16. A magyar szakirodalomban (az akarat görög fogalmát tárgyalva) lásd Bene László, „Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz”, *Világosság* 2003/9–10, 107–108.

⁵ Pierce (*Conscience*) és Maurer („συνείδη κτλ.”) inkább ez utóbbi álláspontra helyezkednek, míg a görög kultúrtörténészek (pl. Dodds, Adkins, Finley és mások) határozottabban elvitatják a hellenisztikus kort megelőző görögségtől a lelkiismeret ismeretét.

gondolat, hogy Szókratész a görögség erkölcsi eszméinek fejlődése szempontjából kivételesnek, sőt, fordulópontnak tekinthető, Hegel óta nemhogy nem tűnik ellentmondásnak, hanem meghatározó módon befolyásolta nemcsak a laikusokat, hanem a legnevesebb görög kultúrtörténészeket is.⁶ Hegel nagyszabású történelemfilozófiai koncepciójában ez az ellentmondás talán feloldódik az Abszolút Szellem nagy olvasztótégelyében, ám az egyszeri kultúrtörténész vagy filozófiatörténész joggal veheti fel, vajon tartható-e akár az az elgondolás, hogy a görögség Szókratészt megelőzően nem volt tudatában semmi olyasminnek, ami — legalább lényegét tekintve — megfeleltethető volna a modern lelkiismeret fogalmának, akár az, hogy Szókratész alapvető törést reprezentált a görögök hagyományos erkölcsi illetve vallás erkölcsi felfogásához képest?⁷

Az alábbiakban mindezek ellenére magam is amellett fogok állást foglalni, hogy Szókratész a lelkiismeret görög fogalmának története szempontjából jelentős alak, sőt, hogy bizonyos értelemben valóban a nagybetűs Lelkiismeret reprezentánsa, ha ebben — mint érvelni fogok — a polgári engedetlenség nem is játszik szerepet. Jelentősége e

⁶ Hegel középponti gondolata, hogy a görögök számára a klasszikus korig az erkölcsi jót a közösség, majd az állam határozta meg, és az individuum oly fokig azonosult ezekkel a normákkal és elvárásokkal, hogy autonóm módon nem kérdőjelezte meg őket, ennél fogva nem merülhetett fel a(z egyéni) lelkiismeret és a külső normák, elvárások összeütközése. Lásd G. W. F. Hegel, *Előadások a filozófia történetéről* (ford. Szemere Samu), II. köt. Akadémiai kiadó, Budapest, 1977, 35, 49-53, 59, 61. Vö. ezzel pl. Werner Jaeger, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, Vol. I (tr. by Gilbert Highet), New York—Oxford, 1945, 9, 326, 429, 39. jegyz. Nietzsche hatása annak a gondolatnak az elterjedésében, hogy Szókratész alapvető fordulópontot jelent a görögség erkölcsfelfogásában, szintén nem elhanyagolható. Erre vonatkozóan lásd Mogyoródi Emese, „Akhilleusz és a lelkiismeret”, in Dékány András—Laczkó Sándor (szerk.), *Lábjegyzetek Platónhoz 5. A lelkiismeret*, Szeged, 2006, 51-54, 56-58.

⁷ Hegelt a legtöbb nagy filozófushoz hasonlóan — Arisztotelésztől kezdve Nietzscheig át Heideggerig — nem ajánlatos filozófiatörténészként olvasni, ehhez túlságosan erős *a priori* előfeltevésekkel dolgozik, amelyek komoly történeti torzításokhoz vezetnek. Erre vonatkozóan lásd Steiger Kornél, „Egy monografikus filozófiatörténet antikvitás-kötetei”, *MFSZ* 6 (1991), 936-952, különösen 936-938.

tekintetben azonban nem implikálja feltétlenül, hogy Szókratész működése előtt a görögség ne lett volna tudatában valami olyasminek, ami megfeleltethető a lelkiismeret fogalmának, amint azt ma felfogjuk, azaz, némiképp leegyszerűsítve, hogy Szókratészt megelőzően a görögök egyfajta erkölcsi infantilizmusban leledztek volna.⁸ Noha a lelkiismeret modern fogalma maga sem tekinthető egységesnek, különösen, ha tekintetbe vesszük keresztény és nem keresztény hagyomány eltérő tendenciáit is, a jelen kontextusban elegendőnek tartom a lelkiismeret egy olyan átfogó és intuitív fogalmát, amely a különféle megkülönböztetésekben konszenzusnak tekinthető. A lelkiismeret egy adott társadalom által előnyben részesített, vagy valamely általánosabbként posztulált rendből (a világrend, az emberi természet, Isten törvényei vagy akarata, az erkölcsi törvény, stb.) elvezetett viselkedési normák, szabályok, elvárások — helyességének vagy helytelenségének — legtágabb értelemben felfogott tudata, azzal a késztetéssel, hogy a helyeset preferáljuk a helytelennel szemben. Mármint, ha ez elfogadható, akkor az is belátható, hogy az a tény, hogy Homérosz, a görögök nagy tanítója, feltűnően gazdag szókinccsel és kifejezőkészséggel rendelkezik az illendőségre, kellésre, a helyes viselkedéssel kapcsolatos elvárásokra vonatkozóan,⁹ önmagában arra utal, hogy a lelkiismeretre, az erkölcsi tudat e legtágabb értelemben vett instanciájára vonatkozóan Szókratészt megelőzően is van mit keresnünk a görög kultúrában, még akkor is, ha a görögök hagyományos erkölcsisége jelentős pontokon eltér akár saját, későbbi erkölcsiség-felfogásuktól, akár a jóval későbbi korokéitól. Innen tekintve több lehetőség is adódhat a történeti fejlődés rekonstruálása szempontjából, ám annyi ennek alapján is felvethető, hogy bármilyen értelemben illetve mértékben hozott is Szókratész újításokat az erkölcsi-

⁸ „Akhilleusz és a lelkiismeret” c. tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy kimutassam, a lelkiismeret *jelenségének* ábrázolása már kultúrájuk legkorábbi irodalmi dokumentumában, az *Iliászban* is tetten érhető. A (Szókratész előtti) görögség erkölcsi infantilizmusához vö. F. Nietzsche, „Gondolatok és vázlatok a *Mi filológusok* című korszerűtlen elmélkedéshez”, in *Ifjúkori görög tárgyú írások* (ford. Molnár Anna), Budapest, 1988, 205.

⁹ Pl. *prepein, epiprepein, proszékein, oikeion, harmottein, homoion, eoiken, epieikesz esztin, khré, kalon esztin*, stb. Lásd O. Dreyer, *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike*, Hildesheim—New York, 1970, 9–12.

ség terén, egy olyan történeti hagyomány talaján áll, mely rendkívüli érzékenységet mutat a helyes emberi viselkedésre vonatkozó elvárásokkal kapcsolatban. Ezért Szókratész nem valamiféle, Zeusz fejéből kipattanó Athéné, akinek erkölcsi kérdések iránti érzékenysége vagy erkölcsfelfogása hosszú ideig példátlan volna mind az őt megelőző, mind az őt követő görög irodalomban. Ami ezen a kérdéskörön belül közelebről a lelkiismeret jelenségét illetve fogalmát illeti, először is arra vállalkozom, hogy eloszlássak egy jelentős félreértést, nevezetesen, hogy a lelkiismeretet „Szókratész *daimonionja*” reprezentálja, majd pedig, hogy történetében megragadjam a lelkiismeret jelenségét, működésmódját és közelebbi mibenlétét. Ennek során arra is igyekszem rávilágítani, miként kapcsolódik épp ezzel Szókratész a hagyományos görög erkölcsökhöz, és mennyiben tekinthető inkább a görög vallás-erkölcsi tradíció folytatójaként, semmint radikális kritikusaként.

A „*daimóni valami*”

Széles körben elterjedt gondolat, hogy a lelkiismeretet Szókratész történetében ama híres-hírhedt *daimóni* jelzés vagy hang¹⁰ testesíti meg vagy

¹⁰ A lelkiismeret és Szókratész *daimónjának* (vagy, helytelenül, „*daimonionjának*”) azonosítása Platón *Szókratész védőbeszéde* c. művén alapul. Ebben a műben Szókratész többféle módon utal a jelenségre. A 31 d1-ben homályban hagyja a természetét (*theion ti kai daimonion*, „isteni illetve *daimóni valami*”), közvetlenül ez után azonban „egyfajta hangként” (*phóné tisz* 31 d3) utal rá, majd később a jóslással köti össze (40 a4), illetve „isteni” (40 b1) vagy „megszokott jeladasként (*szémeion*)” (40c3) vagy csupán „jeladasként” (41d6) utal rá. Fontos megjegyezni, hogy a *daimonion* kifejezés a *Védőbeszéd*-ben melléknév, és nem főnév, másfelől nem valamiféle „démonikus” (hatalmat) jelent, hanem jószerevével szinonim az „isteni” jelzővel (vö. 31d1). — Erre vonatkozóan lásd még Platón: *Euthüphrón*, *Szókratész védőbeszéde*, *Kritón* (ford. Gelenczey-Miháltz Alirán [Kritón] és Mogyoródi Emese [Euthüphrón, Szókratész védőbeszéde]), Atlantisz, Budapest, 2005, 79, 55. jegyz.; 88, 74. jegyz. (A továbbiakban: *Szókratész védőbeszéde*, Atlantisz.) — Amikor tehát Szókratész Platónnál a jelzésre utal, nem valami „új istenségre” gondol (amint azt a vád implikálja: 24 b-c), hanem arra, hogy ez a valami (hang, jelzés) az isteni, vagy modern terminológiával élve, a „természetfölötti”, a „transzcendens” szférájából származik, és forrása ennél

szimbolizálja, melyre Platón és Xenophón is utal,¹¹ és amelynek közelebbi természete illetve Szókratész erkölcsi racionalizmusával való összeegyeztethetősége egyaránt komoly zavarba ejti a mindenkori értelmezőket.¹² Ha kevesen is, akadnak azonban, akik megkérdőjelezték ezt az értelmezést. Felvetették, hogy mivel az isteni jelzés csupán eltérít, tilt vagy megakadályoz, és ily módon intései csupán a jövőre, nem pedig a múltra vonatkoznak, nem azonosítható a lelkiismerettel, mely jellemzően a múltban elkövetett cselekedetekkel kapcsolatban ébred fel.¹³ Ugyanezen az alapon az is felvethető, hogy azért nem azonosítható a lelkiismerettel, mert míg a *daimóni* jelzés eltérít, tilt vagy megakadályoz, a lelkiismeret pozitív módon parancsolhat is valamilyen cselekvést.¹⁴ Végül, úgy is érveltek, hogy Platón tanúsága szerint (Az állam 496 c) a *daimóni* hang Szókratészen kívül alig nyilvánul meg valaki másnak, ezért nehezen azonosítható a lelkiismerettel, hacsak nem feltételezzük,

közelebbről nem meghatározott.

¹¹ Platón utalásaihoz vö. 10 jegyz., fent, illetve *Euthüphrón* 3 b, *Euthüdémosz* 272 e, *Az állam* 496 c, *Phaidrosz* 242 b-c, *Theaitétosz* 151, valamint *Alkibiadész* I. 103 a-b és *Theagész* 128 d–131 a (*spuria*). Xenophónnál lásd *Emlékeim Szókratésről* I.1.4, IV.8.1, IV.8.8; *Szókratész védőbeszéde bírái előtt* 4, 13.

¹² Ezeknek a kérdéseknek az *Apeiron* folyóirat nemrég egy egész különszámot szentelt: Destrée, P.—Smith, N. D. (szerk.), *Socrates' Divine Sign: Religion, Practice, and Value in Socratic Philosophy*, *Apeiron* 38 No. 2 (2005). A korábbi irodalomból lásd különösen Brickhouse Thomas C.—Smith, Nicholas D., *Socrates on Trial*, Oxford, 1989, 100–108, 128–137; Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991, 157–178; Mark C. McPherson, *The Region of Socrates*, University Park, Pennsylvania, 1996, Ch. 4, különösen 175–207; Paul B. Woodruff, "Socrates and the Irrational" in Smith, Nicolas D. - Woodruff, Paul B. (szerk.), *Reason and Religion in Socrates Philosophy*, Oxford, 130–150.

¹³ Maurer, „συνοῖδα κτλ”, 505.

¹⁴ Noha a szókratészi *daimóni* jelzés negatív működésmódja — Platónnak köszönhetően — nagy figyelmet kapott, Xenophónnál nemcsak így működik, hanem pozitíve parancsolhat is vagy készíthet is cselekvésre (vö. *Emlékeim Szókratésről* I.1.4, IV.8.1, *Szókratész védőbeszéde bírái előtt* 12). A (kétes) *Theagész* szintén megenged efféle működésmódot (129 e). Ha ez elfogadható volna, akkor a fenti érv nem feltétlenül állja meg a helyét.

hogy Platón igen ritka jelenségnek tartja.¹⁵ Noha ezek az érvek többé-kevésbé elfogadhatóak, úgy gondolom, a végső elemzésben mégsem elég meggyőzőek. Az isteni jelzés és a lelkiismeret azonosíthatóságának kérdése szempontjából ugyanis nem annyira a jelzés működésmódja az érdekes, mint inkább az, hogy miféle cselekvésekre vagy történésekre vonatkozik elsősorban, vajon vonatkozik-e erkölcsi szempontból megítélhető cselekedetekre vagy sem, attól függetlenül, hogy óv-e tőlük, vagy épp parancsolja őket. Ezért alaposan meg kell vizsgálnunk a *daimóni* jelzés jelentkezésének körülményeit.

Az az értelmezés, miszerint a *daimóni* jelzés kapcsolatba hozható erkölcsileg releváns cselekvésekkel, a platóni *Szókratész védőbeszéde* tanúságán alapul. A megfelelő szövegrész a védőbeszéd harmadik részében található, ahol a halálos ítélet kimondása után Szókratész azokhoz a bírákhoz fordul, akik felmentették őt az istentelenség vádjá alól:

A folmentésemre szavazókkal viszont szívesen beszélgetnék még a történetek jelentéséről, míg az előljárók el vannak foglalva, s míg el nem vezetnek oda, ahol meg kell halnom. Nos hát, férfiak, maradjatok még velem erre a kis időre: hisz semmi nem áll útjában, hogy elbeszélgessünk egymással, amíg még lehet. Ugyanis nektek mint barátaimnak szívesen elmagyarázom, mit is jelent, ami most velem történt. Mert velem, tisztelt bírák — hiszen titeket joggal szólíthatlak így — valami csodálatos dolog történt. Ugyanis a szokásos jóslás, a *daimóni* hang mindeddig igen sűrűn jelentkezett, és a legapróbb ügyekben is ellenem szegült, amikor valami olyat készültem tenni, amiből bajom származhatott volna (*ei ti melloimi mé orthósz praxein*). Most pedig, amint magatok is láthatjátok, olyasmi történt velem, amiről azt gondolhatná valaki — s általában így is tartják —, hogy a legnagyobb szerencsétlenség. És mégsem ellenkezett az isten jeladása, se reggel, amikor eljöttem hazulról, sem akkor, amikor itt a törvényszék elé álltam, sem pedig a beszédem közben soha, amikor valamit mondani készültem. Pedig máskor beszélgetéseimben már számtalanszor megakasztott a szó közepén. Most azonban

¹⁵ Lásd D. L. Cairns, *Aidös. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Culture*, Oxford, 1993, 381, 109. jegyz. Vö. Chadwick, „Gewissen”, 1041–42, ahol Chadwick megjegyzi ezt a jellegzetességet, ennek ellenére azonban erkölcsi útmutatást tulajdonít a *daimóni* jelzésnek, ezért megfelelteti a lelkiismeretnek.

az egész tárgyalás alatt nem lépett közbe egyszer sem, bármit is készültem tenni vagy mondani. Kíváncsiak vagytok rá, szerintem mi ennek a magyarázata? Megmondom én nektek: ami most velem történt, alighanem jó dolog, és ezek szerint nem lehet igaza közülünk mindazoknak, akik azt gondolják, hogy a meghalás rossz. Ennek én most komoly tanújelét kaptam: mert lehetetlen, hogy a megszokott jeladás ne lépett volna közbe, ha nem vezetne jóra, ami velem történik (*ei mé ti emellon egó agathon praxein*). (39 e — 40 c)¹⁶

Minthogy Szókratész *daimóni* jelzését ennek a szövegnek az alapján kötik össze a lelkiismerettel, a félreértelmezés bizonyos mértékig érthető. Ugyanis azok a szövegrészek, amelyeket úgy fordítottam, „amikor valami olyat készültem tenni, amiből bajom származhatott volna” (*ei ti melloimi mé orthósz praxein*), illetve „ha nem vezetne jóra, ami velem történik” (*ei mé ti emellon egó agathon praxein*), egy-egy olyan kifejezést tartalmaznak, amelyeknek a jelentése kétértelmű. Az *orthósz* illetve *agathon praxein* (miként elterjedtebb változatuk, az *eu praxein*) kifejezések egyaránt jelenthetik, hogy „helyesen/jól cselekszik” illetve „jól megy a sora/jól él”. Az előbbi jelentés morális konnotációkat hordoz és a cselekvésre vonatkozik, az utóbbi azonban nem hordoz ilyen konnotációkat és nem a cselekvésre, hanem az alany helyzetére vagy (jó) sorára utal, általában vagy egy konkrét helyzetben.¹⁷ Amikor olyasféle nyelvi ambivalenciákat kell tisztázni, mint amilyen itt e kifejezésekkel kapcsolatban felmerül, a szűkebb és tágabb tartalmi kontextust kell megvizsgálni. Értheti-e úgy Szókratész a mondandóját, hogy „amikor *valami helytelent* készültem tenni” (40a) illetve „mert lehetetlen, hogy a megszokott jeladás ne lépett volna közbe, *ha nem lett volna jó* (*ti. erkölcsi*

¹⁶ Saját fordításom a *Szókratész védőbeszéde*, Atlantisz kötetből. Ha másként nem jelölöm, a platóni *Védőbeszéd* szövegét ebből a kötetből, valamint minden egyéb görög szöveget is saját fordításban közlök.

¹⁷ Az aktív igealakok az utóbbi jelentésben tartalmilag megengedik a passzív értelmezést: ha valakinek „jól megy a sora”, az nem feltétlenül a saját tettein múlik.

szempontból helyes), amit tenni készültem" (40 c)¹⁸ a gondolati kontextus felől tekintve?

A morális értelmezés első pillantásra helyesebbnek tűnik, minthogy az első kifejezés, az *orthósz prattein* (40 a) közvetlen szöveg-környezetében Szókratész a tárgyalást megelőző illetve a tárgyalás alatti cselekedeteire utal, amelyek tudatosságot és választást implikálhatnak, így erkölcsi szempontból potenciálisan mérlegelhetőek. Szókratész eljött hazulról és a törvényszék elé állt, hogy védekezzen a vádakkal szemben — ahelyett, hogy elmenekült volna —, és úgy védekezett, ahogyan, nem pedig másként, pedig azt is megtehetette volna: nem retorikai fogásokkal próbálta manipulálni a bírákat (17 a–18 a), és nem esdekelt vagy könyörgött előttük, hanem megpróbálta érvekkel meggyőzni őket, az igazságot szem előtt tartva (34 b–35 d). E tettek egyikével sem ellenkezett a *daimóni* jeladás, így Szókratész — hite szerint — erkölcsi értelemben *helyesen* (*orthósz*) cselekedett, ti. azzal szemben, ha másképp tett volna. Amennyiben az *orthósz prattein* kifejezést így értelmezzük, az *agathon prattein* kifejezésre is ugyanezt a jelentést kell alkalmaznunk: „lehetetlen, hogy a megszokott jeladás ne lépett volna közbe, ha nem lett volna jó (értsd: *erkölcsileg helyes*), amit tenni készültem”.

A tágabb gondolati kontextus felől tekintve azonban ez az olvasat nem tartható. A neves Platón kutató, John Burnet a *Szókratész védőbeszédéhez* fűzött kommentárjában már a múlt század elején rámutatott, hogy a tágabb kontextus a problematikus kifejezések erkölcsi értelmezésének világosan ellentmond. Burnet azt emeli ki, hogy — amint egy megelőző utalásából kiderül — Szókratész a *daimóni* tiltás egyik legfontosabb megnyilvánulásának azt tartja, hogy visszatartotta a politikai közszerepléstől, mégpedig azért, mert ennek nagy valószínűséggel Szókratész halála lett volna a következménye (31 c–d).¹⁹ Így a *daimóni* jelzés közbe nem lépését itt is a következmények felől kell

¹⁸ Amint Devecseri Gábor is fordította: „ha valamit nem helyesen akartam cselekedni” (40 a), „ha nem lett volna jó, amit tenni készültem” (40 c). Megelőzőleg hasonlóképp Gyomlay Gyula, in *Platón összes művei*, I. köt., Budapest, 1943, 32 („ha nem helyesen akartam cselekedni valamit”), 33 („ha nem jó lett volna az, amit tenni készültem”).

¹⁹ J. Burnet (szerk.), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1924, 165–66.

megítélnünk: annak, hogy ezúttal nem lépett közbe, Szókratészre nézve jó (értsd: hogyléte vagy biztonsága szempontjából üdvös), *nem pedig morálisan helyes* következményei vannak. Ha tehát cselekedeteinek — védekezésének — most az a következménye, hogy meg kell halnia, akkor Szókratész hite szerint ez csak azt jelentheti, hogy a meghalás nem lehet rossz dolog, nem lehet olyan rossz sors, mint amilyenek általában tartják.

Ehhez annyit érdemes hozzáfűzni, hogy akár a következmények felől értékelendő a *daimóni* jelzés közbelépése vagy közbe nem lépése, akár nem, világos, hogy amivel Szókratész jelen helyzetét összeveti, az nem olyasmi, amit az emberek általában a *leghelytelenebb* dolognak, hanem amit a legnagyobb *szerencsétlenségnek* vagy *bajnak* tartanak, ti. a halállal (40a). Szókratész azért cselekedett „helyesen” vagy „megfelelően” (*orthósz*), amikor úgy védekezett, ahogyan, mert ebből — ellentétben a közvélekedéssel — a *daimóni* jeladás megbízhatóságába vetett hite szerint, semmi baja nem származik. Vagyis Szókratész a *daimóni* jeladás elmaradásából nem arra nézve von le következtetéseket, hogy erkölcsi szempontból helyesen tette-e, hogy védekezett vagy erkölcsi szempontból helyes volt-e, amit a védekezése során mondott, hanem arra nézve, hogy miként értékelhető, ami mindennek következményeként *történt* vele — ti. hogy halálra ítélték. A halál ugyanis nem cselekvés, hanem történés, ezért erkölcsi szempontból nem mérlegelhető esemény.

Mínthogy elsődleges forrásainkban, azaz Platón és Xenophón szövegeiben a *daimóni* jelzés vagy hang közbelépésére vagy közbe nem lépésére vonatkozó utalások között ez az egyetlen olyan hely, ahol morális jellegű cselekvésekkel egyáltalán összefüggésbe hozható volna, s mínthogy a fentiek alapján látható, hogy itt sem erről van szó, megállapítható, hogy a *daimóni* jelzés *nem* morális jellegű cselekvésekkel kapcsolatban jelentkezik.²⁰ Így nem hozható összefüggésbe a

²⁰ Ami Platón utalásait illeti, felvetették, hogy a *daimóni* hang tiltása a politikai közszerepléstől (*Szókratész védőbeszéde* 31 d) egyaránt alapulhat morális és prudenciális — azaz a cselekvő (nem erkölcsi értelemben vett) érdekeit szolgáló — megfontolásokon (Michael C. Stokes, *Plato: Apology*, Warminster, 1997, 8, 152—155). Nem látom be azonban, mennyiben vonhatna erkölcsi következményeket maga után ez a tiltás. Stokes érvelése számomra nem egészen világos, de úgy tűnik, a szerző azt veti fel, hogy ha Szókratész tovább folytatja

lelkiismerettel, mely szükségképpen erkölcsileg mérlegelhető cselekvésekre vonatkozik.

Noha Burnet a *Szókratész védőbeszéde* legnevesebb kommentátoraként erre meglehetősen régen rámutatott, azért volt mégis érdemes fel-eleveníteni az értelmezését és további érvekkel megtámogatni, mert a helyes olvasatot máig meglepően kevesen fogadják el.²¹ Ezt csak részlegesen magyarázhatja, hogy a problematikus kifejezések kétértelműek. A félreértés magyarázata sokkal inkább néhány olyan, részben a lelkiismeretre, részben a szókratészi védőbeszédre vonatkozó modern előfeltevés, amelyek erőteljesen az olvasat ellen hatnak. Érdemes ezekre is rávilágítanunk, mert közelebb visznek a történet összetettebb megértéséhez.

a politikai közszereplést, és az igazságosság mellett kiállva veszélybe sodorja az életét, akkor nem folytathatná isteni küldetését, ami pedig erényes cselekedet, így valójában erkölcstelen volna a részéről, ha politizálna (Stokes, *Apology*, 153). Mármost, világos, hogy ha választania kell, akkor Szókratész számára fontosabb az erényes élet (beleértve az istennek való engedelmeskedést, azaz filozófiai misszióját), mint a pusztá élet (vö. 28 b, d, 29c–30 c), azaz élet és erényes élet számára elválaszthatatlanok. Az isteni hang azonban éppen azért óvja Szókratészt a politikai közszerepléstől, mert mintegy tudja, hogy ez így van: Szókratész az adott attitűddel *elsősorban* nem az erényességét (az istennek való engedelmeskedését, hiszen ez nem kérdés a számára), hanem a pusztá létét sodorja veszélybe. Azaz Szókratész mindenféle isteni közbeavatkozás vagy figyelmeztetés nélkül tudja, és a végsőkéig tartja magát ahhoz az erkölcsi meggyőződéshez, hogy „ha az ember jogtalanságot követ el, és nem engedelmeskedik a jobbnak, legyen az isten vagy ember, az rossz és szégyenletes” (29 b), és ebben nincs szüksége semmiféle isteni útmutatásra.

²¹ A kevés kivétel közé tartozik F. J. Weber, *Πλατωνος ἀπολογία Σωκράτους*, Padeborn, 141; Alfonso Gómez-Lobo, *The Foundations of Socratic Wisdom*, Indianapolis, 1994, 50–51; Stokes, *Apology*, 91, 185, 187; Luc Brisson, *Apologie de Socrate, Criton*, Paris, 1997, 124; és legújabban Luc Brisson, „Socrates and the Divine Signal according to Plato’s Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition”, in Destrée—Smith, *Socrates’ Divine Sign*, 6–7. Az értelmezés mellett csupán Gómez-Lobo (*The Foundations*, 50–51) és Brisson („Socrates” 6) érvel explicit módon. Gómez-Lobo érvei szintén Burnet kommentárján alapulnak.

Az első és talán legfontosabb ilyen előfeltevés, hogy az isteni jelzést Szókratész „hangként” jellemzi (31 d), amihez könnyen kapcsolható a „lelkiismeret hangja” későbbi metaforája, melynek különböző változatai számos modern nyelvben használatosak. Nem hagyható azonban figyelmen kívül, hogy a modern nyelvekre „lelkiismeretként” fordított görög szó, a *szüneidészisz* az *oida* („tud, ismer”) igén keresztül etimológiailag a látáshoz (Fίδ*) és nem a halláshoz kapcsolódik, és ennyiben lényegesen eltér a modern felfogástól.²² Ez a metaforika a lelkiismeret jelenségének egy eltérő felfogását jelzi, amit a későbbiekben figyelembe fogunk venni.

A félreértelmezés további, nem szoros értelemben nyelvi, hanem tartalmi magyarázatai között kiemelendő elsősorban, hogy a modern felfogásban a lelkiismeretet az individuális erkölcsi érzékhez vagy meggyőződéshez kapcsolják, szembeállítva a szűkebb vagy tágabb közösség támasztotta elvárásokkal, szabályokkal vagy az általa alkotott törvényekkel. Szókratész alakját Hegel óta úgy értelmezi a modern olvasó, mint aki a polgári engedetlenség emblematisztikus figurája, annak a fajta erkölcsiségnek az első reprezentánsa, mely elismeri az egyén „szubjektív szabadságának” jogát a közösség által elfogadott törvények felülbírálására.²³ Kérdéses azonban, értelmezhető-e Szókratész és Athén

²² Ez talán magyarázható a „szégyenkultúra” és a „bűnkultúra” különbségei alapján (vö. Mogyoródi, „Akhilleusz” 52–3). A szégyenérzethez kapcsolódó metaforika elsősorban a látáshoz — pontosabban a látottsághoz — kötődik, amint azt olyan magyar kifejezések is jelzik, mint „szégyenében elbujdokol” vagy „szégyenében elsüllyed”.

²³ Lásd Hegel, *Előadások* II, 78, vö. 61, 63, 76. Hegel sajátlagos tragikum-felfogása keretében értelmezi Szókratész és Athén konfliktusát, melynek legfontosabb belátása, hogy a tragikum két egyenrangú, egyszerre jogos és jogtalan erkölcsi elv összeütközésében és bukásában áll, ahol is ennél fogva mindkét fél egyszerre bűnös és ártatlan (lásd G. W. F. Hegel, *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu), Budapest, 1979, 228–236, különösen 243; vö. *Előadások* II, 78). Hozzá kell tennünk, hogy Hegel valójában éppen abban találja bűnösnek Szókratészt, hogy saját lelkiismeretének ítélőszéke előtt felmenti magát, és szembeszáll az athéni bíróság által képviselt szuverén néphatalommal (*Előadások* II, 63, 66–7, 74–75), vagyis az eset a hegeli értelmezés alapján valójában nem minősíthető polgári engedetlenségnek, minthogy Szókratész Hegel szerint nem egyszerűen valamely törvény (jelen esetben egy ítélet) erkölcsi alapokon való helytelenítése mellett tör

konfliktusa a polgári engedetlenség modern fogalma felől, s hogy a lelkiismeret ebben az összefüggésben merül-e fel a történetben (akár azonosítjuk a *daimóni* hanggal, akár nem²⁴), csak mert Szókratész mint individuum konfliktusba kerül az athéni közösséggel. E bonyolult kérdéskört itt kellő alapossággal nem tárgyalhatom, csupán annyit jeleznék, hogy értelmezésem szerint annak ellenére, hogy az ítéletet igazságtalannak tartja — azaz, az ítélet dacára továbbra is ártatlannak vallja magát —, Szókratész sem a perben, sem azt követően (vö. *Kritón*) nem kérdőjelezi meg az athéni bíróság szuverenitását, s különösen oly módon nem, hogy valamiféle szubjektív morális instanciára (hegeli értelemben a lelkiismeretére) hivatkozna, melyről úgy gondolná, felülírhatja

lándzsát, hanem indirekt módon megkérdőjelezi a bíróság illetékességét is, azaz a törvényességet mint olyat ássa alá. Ez az indirekt megkérdőjelezés Hegel szerint abban áll, hogy Szókratész nem ismeri el az ítélet jogosságát (azaz saját bűnösségét) amennyiben nem ajánl fel alternatív büntetést (*Előadások* II, 74–5). Ez az értelmezés Xenophón tanúságán alapul, aki szerint Szókratész úgy gondolta, az alternatív büntetés felajánlásával elismerné bűnösségét, s minthogy ártatlannak vallotta magát, ezt nem tehette meg (*Szókratész védőbeszéde bírái előtt* 23). Platón tanúsága azonban ennek alapvetően ellentmond, ugyanis bármennyire is hezitálni látszik az alternatív büntetési javaslatok mérlegelése során, Szókratész a platóni *Védőbeszéd*ben végül mégiscsak felajánl pénzbírságot, s noha ez az összeg saját megítélése szerint is kevés lett volna a felmentéséhez, barátai (köztük Platón és Kritón) felhatalmazásával végül jóval többet ajánl fel (36 b–38 b). Nyilvánvaló, hogy ennek az összegnek a bíróság számára elfogadhatónak kellett lennie: legodaadóbb hívei, akik egyfelől szerettek volna, ha Szókratészt felmentik, másfelől elég gazdagok voltak ahhoz, hogy megengedhessék maguknak, nyilván annyit ajánlottak, amiről úgy gondolták, bőven elégségesnek kell lennie (*contra* A. E. Taylor, *Platón* [ford. Bárány István—Betegh Gábor], Budapest, 1997, 228, 237). A két történet-változat e jelentős különbsége mögött Xenophón és Platón egymástól lényegesen eltérő általános értelmezési stratégiáját kell látnunk Szókratész hozzáállásával és az egész perrel kapcsolatban. Erre az alábbiakban visszatérek.

²⁴ Hegel egyébként nem azonosítja a *daimóni* jelzést a lelkiismerettel (vö. *Előadások* II., 60). Azzal azonban, hogy erőteljesen hangsúlyozza a lelkiismeret mozzanatát a Szókratész-történetben, közvetve hozzájárulhatott a lelkiismeret és a *daimóni* hang azonosításának széles körű elterjedéséhez.

az athéni törvényeket.²⁵ Másfelől, a polgári engedetlenség problémaköre szempontjából nem megkerülhető kérdés, vajon Szókratész valóban bűnös-e (amint azt Hegel, sajátlagos tragikum-felfogása mentén értelmezve beállítja), akár abban áll a bűnössége, hogy a vád igaz (azaz Szókratész „istentelen”), akár abban, hogy bármilyen módon kétségbe vonná a bíróság illetékességét. Ha ugyanis Szókratész történetesen egyik értelemben sem volna bűnös, akkor nem lehetne szó polgári engedetlenségről, minthogy nem állna fenn *törvényszegés*. Ezzel szemben elképzelhető, hogy egyszerűen egy téves bírósági ítéletről kell beszélnünk, aminek Szókratész ráadásul minden további nélkül aláveti magát, azaz sem nem törvényszegő, sem nem engedetlen. Ez a kérdéskör szintén messzire vezet, különösen a vád igazsága vagy igazságtalansága, úgyhogy ezt itt tovább nem tárgyalhatjuk.²⁶ Azt azonban ennyi is alátámasztja, hogy nem problémamentes gondolat a konfliktust a polgári engedetlenség fogalma felől értelmezni, és a lelkiismeret ebben az összefüggésben vetni fel Szókratész története kapcsán.

Végül, de nem utolsósorban, a lelkiismeret és a *daimóni* jelzés azonosításában szerepet játszhat egy Xenophón óta vissza-visszatérő előfelte-

²⁵ Más kérdés, hogy szembeállítja az athéni bíróság és az isteni parancs autoritását, mely utóbbi Szókratész értelmezésében a filozofálást írja elő számára (29 c—30 c), és kijelenti, hogy „hallgatni azonban inkább fogok az istenre, mint rátok, s míg csak élek és képes vagyok rá, meg nem szűnök filozofálni, sem titeket inteni...” (29 d). Ez azonban nem általában az athéni bíróság illetékességére vagy az athéni törvények betartására vagy nem betartására vonatkozik, hanem kizárólag Szókratész filozofáló tevékenységére, amiről meggyőződése, hogy számára isteni parancs, ráadásul az athéniak javára válik (amiről megpróbálja meggyőzni a bírakat). Ez a tevékenység nem foglalja magában sem azt, hogy Szókratész kérdőjelezze meg az athéni bíróság illetékességét, sem azt, hogy kérdőjelezze meg a törvényeket vagy a törvényességet, ellenkezőleg. Az athéniak erkölcsi megjobbításán munkálkodva Szókratész egyúttal közvetve és közvetlenül is a törvényesség tiszteletére tanítja az athéniakat (lásd pl. „a törvények beszédét”: *Kritón* 50 a–54 d).

²⁶ Itt csupán jelezni tudom, hogy Szókratész ártatlanságát nem lehet készpénznek venni. Burnyeat egy provokatív tanulmányában erősen amellet érvelt, hogy Szókratész a kor valláserkölcsi normái szerint bűnös volt, bármennyire is preferálják a későbbi korok az általa képviseltek. Lsd M.F. Burnyeat, “The Impiety of Socrates” *Ancient Philosophy* 17 (1997), 1-12.

vés, mely azonban egyáltalán nem problémamentes. Xenophón tudósításában ugyanis Szókratész szándékosan provokálta ki a halálos ítéletet, mégpedig azzal, hogy „nagyképűen” beszélt (*megalégoria*: Szókratész védőbeszéde bírái előtt 1.4, 2.1, 2.3), minthogy így akart megmenekülni az öregkor nyűgétől-bajától, másfelől ereje teljében kívánt megmaradni barátai emlékezetében (*Emlékeim Szókratészcéről* IV.8.1, IV.8.8; Szókratész védőbeszéde bírái előtt 1–10). Ha ez igaz, akkor az, ami Szókratészszel a bíróságon történt (ti. hogy halálra ítélték), mégsem független saját szándékaitól vagy cselekedeteitől — tehát attól, ahogyan beszélt, amit mondott vagy ahogyan viselkedett —, sőt egyenesen ezek következménye, így nem egyszerűen megítélhető, hanem meg is ítéendő erkölcsi szempontból. Ennek megfelelően a *daimóni* jelzés közbe nem lépése is összefüggésbe hozható volna erkölcsileg releváns cselekedetekkel, attól függetlenül, hogy a halálra általában senki nem törekszik önként.

Noha ezt a kérdést sem tárgyalhatjuk kellő alapaossággal, fontos észrevennünk, hogy többek között ezen a ponton is lényeges különbségeket találunk Xenophón és Platón története között. Míg Xenophón változatában Szókratész szándékosan provokálja ki a halálos ítéletet, ezzel éles ellentétben Platón világosan érzékeltetni kívánja, hogy Szókratész egyáltalán nem akart minden áron meghalni (vö. különösen 19 a 2–3), hogy minden tőle telhetőt megtett, hogy ártatlansága felől meggyőzze a bírakat — persze olyasmit kivéve, amit magához méltatlannak vagy erkölcstelennek tartott (retorikai manipuláció, szájalmat keltő esdeklés) —, és amennyire tőle telt, megpróbált diplomatikusan fogalmazni, amikor úgy sejtette, valamely kijelentésével felkorbácsolhatja a bírák negatív érzelmeit (vö. 27 b, 20 d–21 a, 30 c, 31 d–e, 29 d). Xenophónnal ellentétben a platóni Szókratész ugyan sejtí, hogy védekezése eredménytelen marad (19 a, 24 a, 36 a), ám a halálos ítélet számára valójában nem kívánatos eredmény, erre nem törekszik szándékosan és kezdettől fogva.²⁷ Finom, ám erkölcsi szempontból

²⁷ Döntő kérdés ebből a szempontból az alternatív büntetés felajánlása vagy fel nem ajánlása. A vádlók ugyanis halálbüntetést javasoltak (36 b), s ha Szókratész nem ajánlott fel komolyan vehető alternatívát, akkor a bíróságnak — mivel a bűnösség kimondását követően már nem változtathatta meg az ítéletet — nem maradt más választása, mint kiszabni az egyetlen javasolt büntetést. Amennyiben a platóni történetben Szókratész felajánl értékelhető alternatívát a

mégis lényeges különbség van azonban aközött, hogy valaki valamit nem akar, de mégis számol vele, hogy esetleg bekövetkezik, és végül elfogadja, amikor az szándéka ellenére mégiscsak megtörténik, és aközött, hogy valaki ugyanezt kezdettől fogva akarja és tevőlegesen hozzájárul a bekövetkeztéhez. Platón és Xenophón verziója között problémánk szempontjából az a leglényegesebb különbség, hogy az utóbbi Szókratész náiv heroizálásával párhuzamosan — hogy is történhetett a mesterrel olyasmi, amit nem akart? — valójában leveszi a bírák válláról a felelősséget Szókratész haláláért. S noha ez Xenophón történetének egy nyilvánvalóan nem szándékolt következménye, a történet mégis felveti Szókratész súlyos felelősségének kérdését: milyen jogon használta fel a bírákat saját önző, ráadásul meglehetősen kisszerű céljaira, még hozzá úgy, hogy közben mártírt csináltatott velük magából, és az ártatlan hős szerepében tetszelgett? Hacsak nem akarjuk Szókratészt efféle, erkölcsi szempontból nem épp tiszta „játék” főszereplőjeként vizionálni, úgy vélem, ezen a ponton Platón történetét hitelesebbnek kell tartanunk, és el kell vetnünk a feltételezést, hogy beszédével vagy a perben tanúsított magatartásával Szókratész szándékosan provokálta volna ki a halálát. Ha pedig ez így van, akkor az is elvethető, hogy a *daimóni* jelzés (vagy jelen esetben annak elmaradása) erkölcsi szempont-

büntetésre, ez is azt jelzi, hogy nem kíván feltétlenül meghalni. Ezzel szemben, amennyiben Xenophón abból indul ki, hogy Szókratész szándékosan provokálta ki a halálát, mi sem egyszerűbb, mint ha úgy konstruálja meg a történetet, hogy Szókratész megtagadta az alternatív büntetés felajánlását. A fentiek alapján azonban az alternatív büntetés felajánlásának megtagadása a halálbüntetés igen durva kieroszakolásának tekinthető, másfelől pedig ellentmond a törvényes ügymenetnek, minthogy az alternatíva felajánlását törvény írta elő. Az is fontos különbség Platón és Xenophón között ebből a szempontból, hogy az utóbbi történetében a *daimóni* jelzés megakadályozza, hogy Szókratész előre elkészítse védőbeszédét (lásd *Emlékeim Szókratészről* IV.8.6; *Szókratész védőbeszéde bírái előtt* 4). Xenophón ezzel is azt érzékelteti, hogy Szókratész nem akart komolyabban védekezni, és már kezdettől a halálos ítéletre készült. A védekezés könnyed felelőtlenége szintén mély kontrasztot alkot a platóni *Védőbeszéd* bonyolult és komoly (noha időnként némi iróniát nem nélkülöző) argumentációjával.

ből mérlegelhető tettekkel volna összefüggésbe hozható, azaz a szókratészi védekezés módjának helyességével vagy helytelenségével.²⁸

Úgy gondolom ezzel szemben, hogy ha a *daimóni* jelzés valamit egyáltalán reprezentál azon túl, amiként Szókratész bevallása szerint felfogja (azaz egy némiképp misztikus, gyermekkora óta gyakran jelentkező, többnyire egyfajta hangként érzékelt isteni vagy természetfölötti jelzés, figyelmeztetés), akkor az nem a lelkiismeret, sokkal inkább a *gondviselés*. Hiszen, mint politikai szerepvállalásának hiánya magyarázatként felhozta, ha a *daimóni* jelzés nem akadályozza meg benne, hogy politikai közszereplést vállaljon, a törvényesség és az erényesség melletti, kompromisszumokat nem tűrő kiállása következtében már régen meghalt volna (31 d). Így azonban tovább élhetett, és folytathatta filozófáló tevékenységét, hite szerint a maga és polgártársai legnagyobb hasznára. Ezt az értelmezést támasztja alá emellett egy olyan passzus is, mely relatíve kevés figyelmet kap az irodalomban, és amelyet Szókratész a halálos ítélet kimondása után elhangzó beszédész lezárásaképp mond, miután a *daimóni* jelzésre való utalását követően felhoz néhány érvt is amellett, hogy a halál nem lehet rossz dolog:

Úgyhogy ti is legyetek jó reménységgel a halállal szemben, tisztelt bírák, s jól fontoljátok meg a következőt: azt az egyetlen igazságot, hogy jó emberrel nem történhet semmi rossz, sem életében, sem halálában, s nem is feledkeznek meg az istenek az ilyen ember dolgairól (41 c-d).

Azt hiszem, nem tévedek nagyot, ha azt állítom, ez a kijelentés a gondviselésbe vetett hit, sőt a felőle való mély meggyőződés egyik legelső, kvintesszenciális megfogalmazása az európai irodalomban. Szókratész ezt a hitet, kivételes episztemikus magabiztossággal, emfatikusan

²⁸ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy általánosságban ne volna felvethető, vajon erkölcsi szempontból helyesen tette-e Szókratész, hogy úgy védekezett, ahogyan, és nem másként (vö. 38 e - 39 a), de ennek mérlegelése teljesen független kérdéssé válik attól, hogy védekezése eredményeként épp halálra ítélték, hiszen ez egy általa nem szándékolt következmény volt. A fenti konklúzió érvényteleníti azt a kérdésfelvetést, hogy mennyiben egycztethető össze a *daimóni* jeladás megbízhatóságába vetett hite Szókratész erkölcsi racionalizmusával (az erre a kérdésre vonatkozó irodalomhoz lásd 12. jegyz.).

„igazságként” aposztrófálja (*hen ti tuto ... aléthesz*, 41 c 9).²⁹ Minthogy, miként fent érveltem, a jelzés Szókratész hite szerint a jóllétét illetve biztonságát garantálja, joggal tekinthető az isteni gondviselés eszközeknek. Ha meggondoljuk, Szókratésznek nagyon is szüksége van efféle, amennyiben vizsgálódó tevékenységét egyáltalán folytatni akarja. Hiszen a delphoi jóslatot követő vizsgálódásaival és az athéniak erényre való szüntelen buzdításával — mint mondja — erős ellenérzéseket váltott ki a polgártársaiban (22 c–23 a), másfelől a törvényesség és az igazságosság melletti kompromisszumokat nem tűrő kiállásával is folytonos veszélynek tette ki magát (32 a-e).³⁰ S míg az, hogy folytatja-e tevékenységét vagy sem, saját döntése függvénye, az nem áll hatalmában, hogy megakadályozza az efféle ellenérzések kialakulását (hacsak nem adja fel e tevékenységet magát). Ahol tehát igencsak szüksége van isteni segítségre, az nem erkölcsi magatartása, felfogása vagy lelkiismereti hozzáállása, hanem a pusztá biztonsága, amit ő maga nem képes garantálni, ellenkezőleg, magatartásával egyenesen folytonos veszélybe sodor.³¹ A jelzés mantikus jellege, mely nehezen kapcsolható

²⁹ A platóni *Védőbeszéd* kényesen ügyel rá, hogy bármivel kapcsolatban tudást tulajdonítson Szókratésznek, ami a delphoi jóslat történetében szereplő híres „tudós tudatlanság” (*docta ignorantia*) összefüggésében (vö. különösen 23 b) több, mint érthető. Akad azonban néhány kivétel, ahol Szókratész közvetlenül vagy közvetve tudást tulajdonít magának (21 b, 29 b, 41 d, 41 e). Az utóbbiak közé tartozik a fent idézett hely is.

³⁰ Az istenek gondviselése, úgy látszik, nem csak a *daimóni* jelzésen keresztül nyilvánul meg Szókratész számára. Ha az arginuszi csatát követő döntése után a Népgyűlés nem változtatja meg a véleményét (32 b), illetve ha a Harminc Zsarnok uralma meg nem bukik (32 d), Szókratészt minden bizonnyal mindkét esetben halálra ítélték volna. Minthogy ezek az esetek nem tartoznak a politikai szerepvállalás körébe (abban az értelemben, ahogyan arra Szókratész a 31 c-ben utal), hanem a kötelező tisztségviselés körébe — melyből Szókratész feltehetőleg a politikára vonatkozó *daimóni* tiltás ellenére sem vonta, vonhatta ki magát, ha be akarta tartani az athéni törvényeket —, efféle indirekt gondviselésre nyilván a továbbiakban is szüksége volt.

³¹ Ezt az értelmezést még tovább erősítheti, hogy Xenophón a *to daimonion* kifejezést („az isteni”, „a természetfölötti” értelemben, tehát nem Szókratész *daimóni* jelzésére utalva) kétszer is kifejezetten az isteni gondviselésre vonatkozó, hosszasan kifejtett érvek összefüggésében használja (vö. *Emlékeim Szókratészről*

össze a lelkiismerettel, sőt, úgy tűnik, bizonyos értelemben ellentmondásban áll vele,³² szintén megerősíti, hogy itt egy gondviselő, semmint erkölcsi kellést vagy tiltást kifejező figyelmeztetésről, jelzésről van szó.

Ha tehát a *daimóni* jelzés nem hozható összefüggésbe a lelkiismerettel, vagy legalábbis olyan módon nem, hogy a lelkiismeret szimbólumának vagy reprezentációjának volna tekinthető, akkor hol keressük nyomait a Szókratész-történetben? A válasz egyszerű: elsősorban ott, ahol nyelvileg tetten érhető.

1.4.10, IV.3.15). Ezekben a passzusokban azonban nem személyre szóló gondviselésről van szó, amint az a későbbi *pronoia* fogalmára jellemző. Pierce és Maurer munkáinak legnagyobb hiányossága — minden érdemük elismerése mellett —, hogy vizsgálódásaikat túlnyomórészt a *szünoida* illetve a *szüniémi* igék és a belőlük képzett főnevek történeti vizsgálatára terjesztik ki. Chadwick alapos és körültekintő szócikkére ez nem vonatkozik. A klasszikus kort megelőző anyaggal kapcsolatos vizsgálódásai szemléletét azonban alapvetően meghatározza a szegyenkultúra és a bűnkultúra éles szembeállítása, ami azonban a görög kultúrtörténeti kutatások mai állása szerint alaposan megkérdőjelezhető (vö. Mogyoródi, „Akhilleusz”, 52, 7. jegyz.).

³² Míg a jelzés jósol, azaz valamilyen formában (a tiltás stb. révén indirekt módon) előre jelzi, mi fog történni, addig a lelkiismeret parancsol, azaz *előírja*, mit tegyen az ember. A kettő azonban elvileg kizárja egymást: ha egy mindentudó és teljhatalmú hatalom — amilyen az isteni hatalom — megmondja nekem, mi fog történni velem, akkor nem sok értelme van számomra ugyanezt megparancsolnia.

A szókratészi lelkiismeret

Noha a lelkiismeret jelenségének megragadása a görög kultúra történetében messze nem szorítkozhat a latin *conscientia* görög megfelelője, a *szüneidészisz* főnév, az alapját képező *szünoidea* ige és a belőle képzett egyéb alakok (*to szüneidenai*, *to szüneidosz*, *szüneidész*) illetve más rokon értelmű terminusok (*szüneszisz*, a *szüniémi* igéből) történetének vizsgálatára,³³ talán nem véletlen, hogy Szókratész perének Platón által megőrzött történetében, a *Szókratész védőbeszédében* a *szünoidea* ige egy olyan összefüggésben szerepel, mely Szókratész és Athén konfliktusának kezdeteit meséli el. Ez a szövegrész nem más, mint a delphoi jóslatra történő, jól ismert utalás (20 c–23 c), melynek Platónnál fontos funkciója van Szókratész egész védekezése szempontjából.³⁴ A történet elsősorban arra a józan paraszti ésszel felvethető kérdésre kíván válaszolni, hogy ha igaz, amit Szókratész megelőzően bizonygatott, nevezetesen, hogy teljességgel alaptalanok az ellene irányuló, széles körben elterjedt rágalmak — amelyekre a vádlók a formális vádemelés során támaszkodtak (19 b) —, miszerint ateista természetfilozófus illetve pénzért tanító szofista volna, akkor mégis, miként keletkeztek ellene ezek a rágalmak (20 c–d)?³⁵ Jelen témánk szempontjából ebből a történetből leginkább a bűnbakkeresés lelki mechanizmusainak működés módja kelthetné fel a figyelmünket, az a mód, ahogyan a leplezett „bölcsek” a Szókratésszel való beszélgetés

³³ Vö. Chadwick, „Gewissen”, 1026. — Vannak olyan egyéb kifejezések (pl. *szüinginószkó*, *aidész*, *enthümia*, *enthümion*, *enkardion*) illetve mitikus alakok (az *Erinüszök*) is, amelyek kapcsán felvethető a lelkiismeret fogalma. Másfelől, mint utaltam rá, terminológiától függetlenül is érdemes megvizsgálni a kérdést. A probléma tehát jóval bonyolultabb, semmint hogy egy egyszerű lexikológiai vizsgálódással kimeríthető volna.

³⁴ A jóslatra Xenophón is utal (*Szókratész védőbeszéde bírái előtt* 14), ismét jelentős eltérésekkel. E különbségek tárgyalására itt nem térek ki.

³⁵ A védekezés szempontjából e beszédrész további funkciója, hogy elmagyarázza a bírának, miben is áll közelebbről Szókratésznek, a vádak alapján gyanúba keverhető tevékenysége, s hogy ebben nincs semmiféle istentelenség, sem nem irányul az ifjak „megrontására”. — A *szünoidea* egyéb előfordulásaira vonatkozóan a *Szókratész védőbeszédében* vö. 56. jegyz.

során bennük felébredő szégyent és önvádat indulatáttétel útján kivetítik Szókratészre, és megpróbálják exorcizálni.³⁶ A helyzet szociálpszichológiai szempontból nézve úgy jellemezhető, hogy Athén Szókratészhez bizonyos értelemben mint saját, élő lelkiismeretéhez viszonyul, annak egy tipikus módján, ti. amikor az ember azt el akarja altatni, vagy inkább egyenesen el akarja hallgattatni.³⁷ Már ebből is sok minden kibontható volna a lelkiismeret klasszikus kori felfogására vonatkozóan, ezen a nyomon azonban egyelőre mégsem mennék tovább. Jobban érdekel elsősorban magának Szókratésznek a lelkiismeret-hoz való viszonya, mert olyasmivel szembesít bennünket, aminek a

³⁶ „Mármost, akiket megvizsgálják [ti. az ifjak], ahelyett hogy saját magukra lennének dühösek, rám haragszanak meg, és elterjesztik, hogy létezik egy bizonyos Szókratész, aki a legelvetemültebb gazember, és megrontja az ifjúságot. Ha pedig valaki megkérdi tőlük, mivel is rontja meg s vajon miféle tanítással, akkor nem tudják, mit feleljenek, mert fogalmuk sincs. De persze hogy a többiek észre ne vegyék zavarukat, ama jól ismert, minden filozófussal szemben könnyen bevethető szölamokat fűjják, hogy égi jelenségeket és föld alatti dolgokat kutató, nem tiszteli az isteneket, és a gyengébb érvet erősebbé teszi. Mert az igazat, gondolom, nem szívesen vallanak be, hogy tudniillik nyilvánvalóan csupán megjártsszák, hogy tudnak valamit, de nem tudnak semmit” (23d).

³⁷ Ha valahol tetten érhető ebben a műben a lelkiismeret későbbi metaforikája, akkor az nem más, mint hogy Szókratész önmagát egy csipkelődő böglyöhöz hasonlítja, aki naphosszat győzködi és dorgálja a szendergő athénieket, hogy felsekerntse őket — nyilvánvalóan az erénnyel való törődésre (30 e–31 a). A modern metaforika értelmében a lelkiismeret hasonlóképp „dorgál”, „ostoroz”, „gyötör”, „nem hagy nyugodni”. Szókratész ezt úgy fejezi ki, hogy az athéniak „nyakán ülve” (*proszkathidzón*, 31a1), folytonosan „ébresztgeti” (*egeirón*, 30 c7), „győzködi” (*peithón*, 30 e7), „korholja” (*oneididzón*, 30 e7) őket. (Vegyük észre, hogy ezek nem negatív, tiltást vagy akadályozást kifejező igék, ellenkezőleg, buzdítók.) A lelkiismeret elhallgattatására használt metafora a csipkelődő böglyő képének kontextusában az „agyonsapás” (*kruszantesz*, 31 a4). Figyelemre méltó, hogy ez ugyanúgy egy hirtelen és végső aktus (Platón itt a *krúó* ige aoristosát használja), mint a lelkiismeret „elhallgattatása”, továbbá, hogy a magyarban a lelkiismeretfurdalást éppúgy el lehet „hessegetni”, akár egy szemtelen legyet vagy böglyöt.

létezése egyes értelmezésekben megkérdőjelezhető, nevezetesen a jó lelkiismerettel.³⁸

Mint ismeretes, a delphoi jóslatot Szókratész egy Khairephón nevű barátja kérte, azt tudakolván, vajon van-e Szókratésznél bölcsebb ember, mire a Püthia azt felelte, hogy nincs nála bölcsebb. A jóslat elhangzása után közvetlenül történeteket Szókratész a következőképp idézi fel:

... miután e szavakat meghallottam, mélyen elgondolkodtam (*enethümmémén*), valahogy így: „Mit is mond az isten, miféle rejtett értelme van a szavának (*ti pote ainittetai*)? Hisz legjobb tudomásom szerint én bizony sem nagyon, sem kicsit bölcs nem vagyok (*egó gar dé ute mega ute szmikron szünoida emautói szophosz ón*). — Akkor hát mit akar mondani, amikor kijelenti, hogy én vagyok a legbölcsebb? Mert, gondolom, csak nem hazudik! Hisz ezt az isteni törvény neki meg nem engedi.” Azután jó ideig kétségek közt hányódtam (*kai poliün men khronon éporun*), hogy mit is akar mondani, míg végül nagy nehezen ilyesféle kiutat találtam, hogy a dolgot megvizsgáljam (21 b).

Mint fent utaltam rá, a *szüneidészisz* főnév a *szünoida* igéből ered, melyet a *szün-* előtagból és az *oida* („tud, ismer”) igéből képeztek. A *szün-* előtag egyfelől eszköz- vagy társhatározóként funkcionál, és annyit tesz, „valakivel vagy valamivel, együtt, egyszerre”, másfelől az utótag fokozását is kifejezheti, mintegy „teljesen, egészen, nagyon” értelemben. Az *oida* ige pedig — mint általában az indoeurópai nyelvekben — a görögben is a látást jelentő töből (*F $\dot{\iota}$ δ-) ered. Ez magyarázhatja, hogy a *szünoida* legkorábbi jelentései a „tanúskodáshoz” kapcsolódnak: „(vele együtt) tud valamit valakiről (mint potenciális tanú mellette vagy ellene)”, „(valakivel) osztozik valamilyen tudásban, (bizalmasként) tudomással bír valamiről” (LSJ s.v. I-II). A *szün-* előtag másik

³⁸ Maurer a skolasztikus hagyományra támaszkodva túlhangsúlyozza, hogy a lelkiismeret elsősorban nem előkészít a döntésre (*conscientia antecedens*), hanem a már elkövetetteket ítéli meg (*conscientia consequens*), s hogy ennél fogva a lelkiismeret „normál esetben” rossz lelkiismeret, „a jó lelkiismeret kivétel” („συννοῖδα κτλ” 904). Ide kapcsolható két, a XX. század számára meghatározó filozófus, Nietzsche és Heidegger is. Vö. Nietzsche, „Gondolatok”, 205; Martin Heidegger, *Lét és idő* (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos István, Orosz János), Budapest, 1989, 489.

funkcióját mozgósítja a *szünoida* ige egy ettől eltérő jelentéstartománya: „jól/nagyon is tud/ismer/tudatában van”, vagy egyszerűen „tud, ismer, tudatában van” (LSJ s.v. III). Az adott szöveghelyen használt nyelvtani konstrukció miatt az utóbbi jelentés elvileg irrelevánsnak tekinthető, azonban az egyszerű „tudatában lenni” értelmezés ezzel még nem teljesen kizárható.³⁹ Kérdés tehát, mit implikál közelebről ez a tudás? Vajon valamely tény egyszerű intellektuális felfogását takarja, vagy ennél többről van szó?⁴⁰ Ennek kiderítéséhez meg kell vizsgálnunk a szövegrész tágabb, filozófiai és vallási összefüggéseit.

Szókratész azon gondolkodik el, miféle titokzatos, „enigmatikus” (*ti pote ainittetai*) mondandója lehet az istennek azzal, hogy ő a legbölcsebb ember? Nem egyszerűen elmeditál vagy elgondolkodik ezen, hanem a kijelentés arra készíti, hogy mélyen „magába szálljon” (*enthümmunén*⁴¹).

³⁹ Az ige visszaható névmással (dativusban, mint itt is: *szünoida emautói*) a „tanúskodik” jelentéstartományba tartozik (LSJ s.v. I-1), ugyanakkor ez a jelentéstartomány sem zárja ki, hogy egyszerűen valamiféle személyes tapasztalatról vagy tudomásról van szó, és a „tanúskodás” konnotáció háttérbe szorul.

⁴⁰ Noha Maurer joggal emeli ki ezt a szöveghelyet, mint amely az önreflexióra való utalás és a tudástartalmak konfliktusa révén szerepet játszhatott a lelkiismeret görög fogalmának fejlődéstörténetében, teljes egészében elvitatja, hogy az ige erkölcsi konnotációkat hordozna (vö. Maurer, „*συνόϊδα κτλ*”, 900), amint azt is, hogy a Kr.e. I. századig a lelkiismeretre utaló görög szavaknak bármi köze volna az istenekhez (Maurer, „*συνόϊδα κτλ*”, 902). Az alábbiakban mindkét megállapítással vitatkozni fogok.

⁴¹ Az *enthümmomai* jelentései: „meggondol, megfontol, mélyen elgondolkodik valamin, szívére vesz, aggódik valami miatt”. Dodds hívja fel rá a figyelmet, hogy az *enthümmomai* igéből képzett főnevek (*enthümmion*, *enthümmia*) az V. században (Hérodotosz, Thuküdidész, Antiphón, Szophoklész és Euripidész műveiben) a vallásos vétség vagy bűn tudatának (illetve az effélével kapcsolatos aggodalomnak) kifejezésére voltak használatosak (Dodds, *A görögség*, 278, 46. jegyz.). Mint jeleztem, Dodds ugyanakkor elvitatja, hogy a görögök ismerték volna a lelkiismeret-(furdalás) fogalmát vagy jelenségét a hellenisztikus kor előtt, mert úgy gondolja, minthogy a beszennyeződéshez (*agosz*, *miaszma*) kapcsolódik, a megfelelő vallásos vétek nem tekinthető akaratlagnak, így az efféle büntudatban a lelkiismeret nem „internalizált” (vö. Dodds, *A görögség*, 48). Ez azonban problematikus gondolat, már csak annál fogva is, hogy mindenféle büntudatnak (lelkiismeret-furdalás) „internalizálnak” kell lennie, amennyiben

A görög szóhasználat (*ainittetai, enethümumén*) és a tartalmi kontextus feljogosít rá, hogy úgy értelmezzük, a helyzet egyfajta önismereti válságot idéz elő.⁴² Szókratész ugyanis két, egymással összeegyeztethetetlen, mégis egyformán igaznak tűnő tudástartalommal találja magát szemben, melyek mindegyike saját magára vonatkozik, mégpedig éppenséggel a „bölcességére”, vagyis a tudására. Az egyik az, amit saját maga tud (önmagával együtt) (*szünoida*) magamagáról, miszerint „sem nagyon, sem kicsit nem bölcs”. A másik ezzel szemben az, amit a Püthia állít róla, nevezetesen, hogy ő a legbölcsebb ember (21 a). Az önismereti válságot az okozza, hogy sem az isten kijelentését, sem a maga meggyőződését nem tudja hamisnak tekinteni, ugyanakkor ezek gyökeresen ellentmondani látszanak egymásnak. Ez szerkezetét tekintve lényegében a klasszikus filozófiai *aporia* helyzete (noha egy meglehetősen speciális helyzete), amit a görög világosan jelez is (*polün men khronon éporun*): két, egymásnak ellentmondó, ám egyformán igaz kijelentés áll szemben egymással, melyek közül ennél fogva egyik sem vethető el hamisként, ugyanakkor nem fogadható el igazként sem. Azonban nem feledkezhetünk meg róla, hogy ez már annyiban sem pusztán egy (érzelemmentes és elfogulatlan) intellektuális „kiúttalanság”, hogy a válság Szókratészt magát, egész személyiségét érinti, hiszen arról van szó, kinek vagy minek ismeri vagy nem ismeri önnönmagát. Azt mondhatnánk, hogy személyes önazonosságáról — pontosabban ennek tudatáról — van szó, amit az isteni kijelentés mély válságba sodor.

valaki egyáltalán átéli azt. — Az idézett passzusban Szókratészt „vallásos aggodalommal” tölti el az isteni kijelentés, és ebben az értelemben „nyomja a szívét”, mégpedig, mert az efféle, hízelgő delphoi kijelentések arra csábítanak, hogy az embert bizonyos önelégültség töltse el, ami Apollón szemében *hübrisz*nek minősül (vö. Kroiszosz esetét a delphoi jóslatokkal Hérodotosznál, I.52–56). Az *enthümeomai* ige használata hozzájárul ugyan ahhoz, hogy e passzus kapcsán felvethessük a lelkiismeret jelenlétét, de korántsem egyedül ennek köszönhető, és az alábbiakban nem is hozzá fogom kapcsolni.

⁴² Mint Maurer rámutat, a *szünoida emautói* kifejezésben egy személyben kombinálódik az, aki tud valamit, és az, akiről valaki valamit tud, azaz ugyanabban az alanyban két *ego* jelenik meg, ami önreflexióra utal (vö. Maurer, „συνόιδα κτλ” 900). Mint azonban jeleztem, Maurer tagadja, hogy a reflexiónak itt erkölcsi relevanciája volna.

Pontosabban, Szókratész maga sodortatja válságba magamagát vele, amennyiben ragaszkodik hozzá, hogy amit addig magáról tudott, nevezetesen, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”, annak éppúgy igaznak kell lennie, mint annak, amit a delphoi isten kijelentett róla.⁴³ Tekintsünk ennek a válságnak a mélyére a szóban forgó tudás természetének további feltárása érdekében. Amit találni fogunk, úgy vélem, feljogosít rá, hogy a *szünoida* ige fent idézett használatát az egyik legkorábbi olyan utalásnak tekintsük, mely összefüggésbe hozható a lelkiismerettel.⁴⁴

Noha az igehasználat megengedne valamiféle intellektuális jellegű tudásfajtát is, vegyük észre, hogy a „tanúskodás” jelentéstartomány nagyon is illik a kontextushoz: Szókratész maga a tanú arra, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”, mégpedig az isteni kijelentéssel szemben, mely szerint nagyon is bölcs, sőt, „a legbölcsebb”.⁴⁵ Éppen azért kénytelen hitelt adni ennek az önmagára vonatkozó tudásának, annak ellenére, hogy az isteni kijelentésnek is hitelt kell adnia, mert a saját maga által megélt tapasztalatain alapul („tanúság”, erkölcsileg semleges értelemben). Ezért áll elő az *aporia*.

⁴³ Maurer azt implikálja, hogy az említett két ego között konfliktus áll fenn, és ennyiben hozza összefüggésbe — bár meglehetősen tentatív módon — a lelkiismerettel (vö. Maurer, „συνοῖδου κτλ” 900). Ez azonban félrevezető: az, amit Szókratész mint tanúskodó személy tud (ti. hogy nem „bölc”), pontosan ugyanaz, mint amit az tud, akivel „együtt” ez a személy mindezt tudja. Abban sincs igaza Maurernek, hogy a delphoi jóslat csupán katalitikus szerepet játszik „egy már fennálló probléma” (Szókratész „tudathasadása”?) kiélezésében (Maurer, „συνοῖδου κτλ” 902). Maurer itt talán arra az ellentmondásra gondol, hogy Szókratész „tudja, hogy nem tud semmit” — ami azonban nem tulajdonítható Szókratésznek (vö. 46. jegyz.).

⁴⁴ A *szünoida*, *szüneidéziszis* vagy *szüneszisz* kifejezések korábbi előfordulásai, amelyekkel kapcsolatban felvetették (ugyanakkor vitatták), hogy valamilyen módon közük lehet a lelkiismerethez a következők: Démokritosz fr. 297; Szophoklész fr. 931 (TGF, Radt); Euripidész, *Oresztész*, 396. Ezekkel kapcsolatban itt nem foglalhatok állást.

⁴⁵ Szókratész egyébként a delphoi istent is „tanúként” (*martura*, 20 e 7) idézi, ám azzal kapcsolatban, hogy miféle „bölcesség” is, ami miatt a rosszindulatú szóbeszéd lábra kapott felőle. Az isten azon kijelentésével szemben, miszerint nincs nála bölcsebb ember, azonban ő maga a tanú saját maga (és mások) előtt.

Ha ez így van, akkor vegyük észre, hogy egyúttal közel kerültünk a „titkos tudás” („beavatottként, bizalmasként tudomással bírni valamiről”) jelentésárnyalathoz is. Nem egyszerűen azért, mert e két, ellentétes tudástartalom enigmát generál, hanem mert maga az a tudás is, hogy Szókratész „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs” (21 b 4–5) titokkal terhes. Ugyanis delphoi jóslat ide vagy oda, feltehetjük a kérdést, honnan tudhatja Szókratész bizonyosan, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”?⁴⁶ A Szókratészt ismerők erre azonnal rávághatnák, hogy hiszen ez Szókratész számára evidencia. Hogy azonban nem az, azt maga a jóslat jelzi, számunkra éppúgy, mint Szókratész számára. Hiszen kiderül, hogy amit Szókratész magáról tud, ti. hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”, végső soron nem igaz, azaz hogy Szókratész valamilyen értelemben mégiscsak „bölcs”. Csakhogy Szókratész éppen azért képes elindulni azon az úton, amelyen végül a rejtvényt megfejti, mert mintegy kész zárójelbe tenni a tudást, amiről maga tanúskodik a maga számára önmagáról, ti. hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”. Ha erre nem volna képes, az enigma sem állhatna elő, hiszen ez esetben az isteni kijelentést félresöpörhető butaságként vagy egyenesen hazugságként kellene értelmeznie. Ha tehát nem ezt teszi, az arra utal, hogy magát azt a tudását, amiről maga tanúskodik az isten ellenében (ti.

⁴⁶ A kijelentés, hogy Szókratész *tudja*, hogy „nem bölcs”, ellentmondásnak látszik. Az ellentmondás azonban csak akkor áll fenn, ha ezt úgy értelmezzük (helytelenül, noha egy széles körben elterjedt félreértést követve), hogy Szókratész „*tudja*, hogy nem tud *semmit*”. Efféle kijelentés azonban Platónnál nem található. Az értelmezéshez legközelebb álló szövegrészben („magamról ugyanis tudtam, hogy úgyszólván semmihez sem értek, róluk viszont azt gondoltam, úgy találok majd, bizonyosan sok szép dologhoz értenek”, 22 c-d) ugyanis Szókratész „szaktudásról” (*episztamenói*) beszél, másfelől a kijelentés kategorikus jellegét módosítja az „úgyszólván” vagy „mondhatni” (*hósz eposz eipein*) kitétel: abban semmiféle ellentmondás nincs, hogy valaki azt állítja, *tudja*, hogy „jóformán” semmihez sem *ért* (nincs semmiféle szaktudása). A 21 b 5-ben pedig a *szophosz* („bölcs”) jelző nem szinonimája a „tudónak”, hanem a(z isteni) mindentudásra utal. Abban ismét semmiféle ellentmondás nincs, ha valaki kijelenti, hogy *tudja*, hogy nem tud *mindent*, hiszen ettől még tudhat bizonyos dolgokat (például magát ezt a tényt is). — Mindettől függetlenül persze még felvethető marad a kérdés, mitől olyan bizonyos abban Szókratész, hogy *semmilyen értelemben* nem „bölcs”.

hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”), mégsem tekinti megfellebbezhetetlennek. Mi teszi lehetővé, hogy Szókratész képes mintegy felfüggeszteni személyes tapasztalaton alapuló meggyőződését (tudását), miszerint „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”? Erre semmiféle észok nem vezetheti, hiszen logikai alapon egyik kijelentést sem tekintheti igazabbnak a másiknál. Van azonban valami, ami ugyan „tudás”, de nem egyszerű intellektuális vagy tapasztalati belátás Szókratész számára. Ez a „tudás” paradox módon ugyanaz, ami miatt éppenséggel azt hiszi, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”. Ez nem más, mint a következő, a jóslat megfejtésének kontextusában kimondott meggyőződése:

Csakhogy, alighanem úgy áll ez a dolog, férfiak, hogy *valójában egyedül az isten bölcs*, és ezzel a jóslattal azt mondja, hogy az emberi bölcsesség igen keveset avagy semmit nem ér. És úgy látszik, hogy ezt nem Szókratészről mondja, csupán felhasználja a nevemet, és engem állít mintául, mintha csak ezt mondaná: „Emberek! Az közöttetek a legbölcsebb, aki Szókratészhez hasonlóan felismerte, hogy bölcsesség tekintetében igazság szerint semmit sem ér” (23 a–b).

Szókratész azért nem tekintheti megfellebbezhetetlennek a tudását, miszerint „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”, mert abból indul ki, hogy „egyedül az isten bölcs”. S minthogy ebből indul ki, ugyanakkor igaznak kell tekintenie az isten azon kijelentését is, miszerint ő a legbölcsebb. A feloldhatatlannak tűnő *aporia* ennél fogva valójában azért áll elő, mert a dilemma mindkét ágának végső igazságforrása egy és ugyanaz: Delphoi igazsága, a *gnóthi szeauton*, „ismerd meg tenmagad”.

Mire int a híres delphoi imperatívusz? A felszólítás nem valamiféle kognitív vagy empirikus pszichológiai, hanem alapvetően valláserkölcsi vagy morálpszichológiai kontextusban értelmezendő. Az isteni és az emberi létezés, s különösen tudás közötti szakadék tudomásulvételére, a *hübrisztől* való tartózkodásra int. Annak a fajta önelégültségnek vagy gőgnek az elkerülésére, mely például Szophoklész *Oidipusz királyában* a Szphinx rejtelmét megfejtő Oidipusz tragédiájához vezetett, aki azt hitte, ismeri önmagát, hiszen tudja, kicsoda vagy micsoda az ember. Ezt a fajta *hübriszt* kerüli el Szókratész, nem egyszerűen azzal, hogy bizonyos értelemben nem hiszi el az isteni kijelentést, miszerint ő a „legbölcsebb”, hanem azzal is, hogy kész zárójelbe tenni személyes

meggyőződésén alapuló tudását, hogy „sem kicsit, sem nagyon nem bölcs”. Erre Szókratész csupán azért képes, mert mélyen tudatában van annak, amire a delphoi imperatívusz int, hogy ismerje el, és éljen annak tudatában, hogy „egyedül az isten bölcs”.

Úgy gondolom, nem alaptalan a felvetés, hogy Szókratész történetében éppen ebben a tudatban lokalizálható a legtágabb értelemben felfogott lelkiismeret, vagyis a delphoi értelemben vett „önismeretben”. Ennek az önismeretnek a Szókratész-történet ugyan egy speciális jelentést kölcsönöz, ez a jelentés azonban olyan valláserkölcsi összefüggésben jelenik meg, mely a legteljesebb mértékig a görög hagyományok talaján áll, Delphoi kultuszának talaján. A lelkiismeret és a delphoi önismeret közötti analógia felállítására alapvetően két okot látok. Egyfelől, mert egy olyan tudatállapot, melynek alapvetően valláserkölcsi illetve erkölcsi relevanciája van. A görög világ számára Homérosztól kezdődően evidencia az isteni és az emberi létezés és tudás közötti kategorikus különbség, melynek tudomásulvételét a delphoi Apollón-kultusz teszi valláserkölcsi imperatívusszá. Másfelől, mert a Szókratész-történet alapján egy olyanfajta „kognitív disszonanciával” és valamiféle „titkos tudással” áll összefüggésben, melyet, úgy gondolom, a lelkiismeret fogalma — legáltalánosabb keretein túlmenően — inherensen hordoz. A Szókratész-történet ezen két aspektusára szeretnék rávilágítani a következőkben.

Delphoi valláserkölcsi felszólítása tehát önismeretre int. De miben áll közelebről ez az önismeret Szókratész esetében? Egyszerűen a teljes értelemben vett „bölcsség”, az isteni szünoptikus tudás hiányának tudatában, mégpedig különösen erkölcsi kérdésekkel, „az emberi élet legszebb és legnagyobb dolgaival” kapcsolatban, amint Szókratész erre több helyen is utal (*Szókratész védőbeszéde*, 21 d, 22 d; *Gorgiasz*, 518 c). Ez a tudat konkretizálva a következőképp nyilvánulhat meg, és nyilvánul is meg Szókratész esetében: az ember nem tudhatja bizonyosan, cselekedetei milyen következményekkel járhatnak a másokra (vagy épp magára) nézve; nem tudhatja, vajon mindent megtett-e egy adott helyzetben, ami szükséges, vagy egyáltalán, helyesen cselekedett-e. Ezért fogalmaz úgy Szókratész, hogy „meggyőződésem, hogy *szándékosan* nem vétettem senkinek” (37 a). Bizonyos helyzetekben az ember nem tudhatja azt sem, vajon ahogyan cselekedett, az valóban jó-e másnak vagy épp neki. Ezért zárja Szókratész védőbeszéde első részét a

következőkkel: „Úgyhogy rátok és az istenre bízom az ítéletet: legyen, amint a legjobb nekem is, nektek is” (35 e). Mindezen kételyeinek oka, hogy nem hiszi, hogy „bölc” (mindentudó), „az emberi élet legszebb és legnagyobb dolgai” tekintetében, ugyanis nem hiszi, hogy tudja, valójában *mi a Jó* — ezt ugyanis Szókratész meggyőződése szerint egyedül az isten tudja: „egyedül az isten bölc”. Ez a tudás — illetve e tudás elvitatása önmagától — nemcsak hogy erkölcsi tartalmú (hiszen a Jóra vonatkozik), hanem annak kinyilvánítása, hogy e tudásnak Szókratész nincs birtokában, önmagában véve erkölcsös aktus. Egy olyan valláserkölcsi alázatot jelez vagy fejez ki, mely nem csupán az adott szubjektumot érinti, hanem mások létét is. Mennyiben támasztható alá ez az értelmezés?

Szókratész „vizsgálódó” tevékenységének — először csak úgyszólván mellékterméke, később — célja nem más, mint Delphoi valláserkölcsei üzenetének fogantatása az athéniek körében. Ez a tevékenység azonban tovább specifikálendő. Amennyiben Szókratész a bölcsek vizsgálatával kideríti, hogy csupán csak bölcnek hiszik magukat, de nem azok, tevékenységével és egész létezésével közvetve az *amathia* („tudatlanság”) vétkét olvassa Athén fejére. Az *amathia* — szemben az *agnoiával*, ami szintén „tudatlanságot” jelent — nem egyszerűen a tudás hiánya, hanem a tudás hiánya mellett annak (hamis) tudata is, hogy tudunk valamit, amikor pedig nem tudunk.⁴⁷ Amennyiben delphoi igazsága az, hogy az ember nem rendelkezik az isteni, a teljes értelemben vett bölcsességgel, annyiban az *amathia*, az erről való nem-tudás maga a delphoi értelemben vett lelkiismeretlenség, amint a tudatlanság beismerése és a tudásra való törekvés maga a delphoi értelemben vett lelkiismeretesség. A lelkiismeret innen tekintve nem egyszerű intellektuális ismeret, de egyfajta kognitív beállítódás, egy olyan tudatállapot, melyben az ember önmaga és mások előtt kész beismeri, hogy (tudatilag) nem diszponál önmaga felett, hogy ilyen értelemben önmaga számára átlátszatlan. Az *agnoiá* (egyszerű nem-tudás) és az *amathia* (a

⁴⁷ Vö. Szókratész *védőbeszéde* 29 b és *A szofista*, 229 c 1–10, valamint Szókratész *védőbeszéde*, Atlantisz, 83, 66. jegyz. Megkülönböztetendő az *agnoiától*, Bene László az *amathia* kifejezést *A szofistában* „oktalanságként” fordítja. Lásd Platon, *A szofista*, Budapest, 2006, 45, 48. jegyz.

nem-tudás nem-tudása) szókratészi—platóni megkülönböztetése arra utal, hogy az emberi tudatnak alapvetően reflexív a szerkezete: a tudathoz nemcsak az tartozik hozzá, amit az ember épp tud vagy nem tud, hanem az ehhez a tényhez való reflexív tudati viszony is. A megkülönböztetés nyomán a következő kombinációs lehetőségek adódnak: 1. tudok valamit, és tudom, hogy tudom; 2. nem tudok valamit, de nem tudom, hogy nem tudom; 3. nem tudok valamit, és tudom, hogy nem tudom; és végül, bármilyen paradox; 4. tudok valamit, de nem tudom, hogy tudom. Amit átlátszatlanságnak nevezek, nem azokban az esetekben áll fenn, amikor tudás és tudatlanság egyszerre van jelen a tudatban (3. és 4.), hanem akkor, amikor a tudásomra vagy a nem-tudásomra vonatkozóan tévedek (hamis tudatban vagyok): vagyis annak ellenére, hogy nem tudok valamit, úgy tudom (hiszem), hogy tudom, illetve annak ellenére, hogy tudok valamit, úgy tudom (hiszem), hogy nem tudom (2. és 4.). Ez abban az értelemben egyfajta tudati diszkrepancia, hogy hamis tudat a saját tudásomról (tudattartalmamról): az, amit arról tudok (hiszek), hogy mit tudok illetve mit nem tudok, nem felel meg a valóságnak, azaz annak, amit ténylegesen tudok illetve nem tudok. A diszkrepancia az önreflexió hiányát jelzi, és ennyiben olyasmiről, amit empirikus öntudatnak nevezhetnénk, minthogy az én konkrét tudatállapotaira vonatkozik.

Szókratész—Platón világosan jelzi nemcsak azt, hogy az ebben az értelemben vett reflexió a tudás és a tudat egy magasabb foka (amennyiben kiderül, Szókratész azért a „legbölcsebb”, mert reflektál saját tudására illetve tudattartalmára), hanem azt is, hogy e reflexió hiányának súlyos gyakorlati (azaz erkölcsi) következményei lehetnek. A világosabbik nem az a paradox, és bizonyos értelemben absztrakt helyzet, amikor tudok valamit, de nem tudom, hogy tudom (4.), hanem az a nagyon is hétköznapi eset, amikor nem tudok valamit, de nem tudom, hogy nem tudom (2.). Ilyen eset a delphoi jóslat nyomán megvizsgált „bölcseké” (államférfiaké, költőké, kézműveseké⁴⁸), akik erkölcsi

⁴⁸ A kézművesek annyiban különböznek az államférfiaktól és a költőktől, hogy legalább bizonyos dolgokhoz valóban értenek (*episzta menusz*, 22 d 2), vagyis a fenti felosztás szerint oda sorolandóak, akik tudják, hogy tudnak valamit. Más dolgokkal kapcsolatban azonban éppolyanok, mint a többiek: azt hiszik, hogy értenek hozzájuk, de ez nem igaz, vagyis nem tudják, hogy nem tudják (22 c-e).

tekintéllyel rendelkeznek, és arra hivatottak, hogy a társadalmat vezessék illetve viselkedési mintákat, erkölcsi ideálokat, értékeket közvetítsenek számukra. A történet arra mutat rá, hogy nem az a baj, hogy ezek a férfiak esetleg nem tudják, mindezt miként is tegyék (ez az egyszerű *agnóia* esete), hanem az, ha eközben azt hiszik, hogy mégiscsak tudják (*amathia*), és ezzel megtevesztik azokat, akik az életüket rájuk bízták.

Az efféle nem-tudásnak azonban nemcsak félrevezetés lehet a következménye, hanem akár gyilkosság is. Ilyen eset Euthüphróné a róla elnevezett dialógusban, akinek meggyőződése, hogy tudja, mi az istenesség, miközben istentelenségért feljelenti a saját apját. Szókratészsel való találkozása arra világít rá, hogy nem az a baj, hogy Euthüphrón történetesen nem tudja, mi az istenesség, hanem hogy nem tudja, hogy nem tudja.⁴⁹ Ez a nem-tudás ugyanis a saját apja jogtalan beperléséhez, ennél fogva a meggyilkolásához vezethet, amennyiben az istenesség esetleg mégsem az, amit Euthüphrón tudni vél róla.⁵⁰ Tudatlanságának (*amathia*) legmélyebb gyökere nem más, mint hogy Euthüphrón a tudati diszkrepancia lehetőségének tudatát tartja magától

⁴⁹ Felvethető, hogy Szókratész nem túl tisztességes módon bánik el Euthüphrónnal, hiszen a „tudós tudatlanság” fényében maga sem tudja, mi az istenesség illetve istentelenség: mi jögon kéri hát számon bárki másan — akár Euthüphrónon —, hogy ezt nem tudja, vagy legalábbis, hogy nem képes filozófiai szempontból megfelelő definíciót adni róla? Szókratész Euthüphrónnal szembeni maró iróniája azonban nem abból táplálkozik, hogy Euthüphrón nem képes adekvát definíciót adni az istenességről, hanem abból, hogy Szókratészsel való beszélgetése során egy pillanatra sem merül fel benne, hogy esetleg tévedhet annak megítélésében, mi istenes, mi nem (lásd pl. Szókratész figyelemzetéssel felérő megjegyzését: *Euthüphrón* 4 e).

⁵⁰ A párhuzam Szókratész perével nyilvánvaló: amennyiben vádlói tévednek arra vonatkozóan, hogy micsoda is az „istenesség” illetve az „istentelenség” (mely utóbbival Szókratészt vádolják), vagyis ha csupán tudni vélik, de valójában mégsem tudják (tehát a fenti értelemben tudati diszkrepanciában vannak), akkor Szókratészt vádolva valójában gyilkosságot akarnak kieszközölni az athéni bírak révén, hiszen Szókratész akár ártatlan is lehet. — Az *Euthüphrón*t egyes kommentátorai joggal tekintik egyfajta „második *Védőbeszédnek*” (lásd pl. Mark L. McPherran, *The Religion of Socrates*, Pennsylvania, 1996, 30, 2. jegyz., további irodalommal).

távol, amennyiben meg van győződve felőle, hogy egyszerűen *nem tévedhet* abban, mi az istenesség, és egyúttal *nem tévedhet* annak megítélésében, hogy tudja-e vagy sem. Nem működik benne a delphoi értelemben vett lelkiismeret, amikor elindul feljelenteni az apját, elnyomni igyekszik, miközben Szókratésszel beszélget, és talán *nem is támad fel* benne, miután eltávozott tőle.⁵¹

Ha megállapítottuk, hogy a tudáshoz (vagy nem-tudáshoz) való reflexív tudati viszony a tudat egy magasabb foka, és empirikus öntudatnak nevezhető, akkor a fenti értelemben vett diszkrepancia lehetőségének tudata — amit Euthüphrón oly buzgón igyekszik távol tartani magától — a tudat egy még magasabb fokának tekinthető, egyfajta eidetikus öntudatnak. Olyanfajta tudati „éberség” ez, mely lehetőségfeltételül szolgál ahhoz, hogy az egyes esetekben egyáltalán képes legyen megvizsgálni, vajon valóban tudom-e, amit tudni vélek (vagy nem tudom, amit nem tudni vélek). A Szókratész-történetben ez az a „titok”, amiről az ember maga tanúskodik önmaga ellen, amikor felébred vagy működik benne a (jó) lelkiismeret. Szókratész kezdettől fogva ennek a „titoknak” van tudatában, és erről tanúskodik mind önmaga, mind pedig mások előtt, ti. arról, hogy az emberi tudat önmaga számára átlátszatlan lehet, s hogy a fenti tudati diszkrepancia az alapvető (gyakorlati) *conditio humana*.⁵² A „titok” nem azért titok, mert

⁵¹ Úgy tűnik, mintha Euthüphrón a dialógus végén mégiscsak megsejtené, hogy nem egészen tudja, mi az istentelenség, mi nem, s hogy ez a nem-tudás súlyos következményekkel járhat — viszont elmenekül a további diszkusszió elől, ami arra utal, hogy inkább szeretne megmaradni annak (hamis) tudatában, hogy tudja, mi az istentelenség, semmint hogy megtudja, miben is áll valójában. Figyelemre méltó, hogy amiatt, hogy esetleg fogalma sincs róla, miben is áll az istentelenség, a lelkiismeret-furdalás nyomát sem mutatja, miközben azonban felfokozott vallásos félelemből — a beszennyeződéstől való rettegetéstől — indítatva készül feljelenteni a saját apját (vö. *Euthüphrón*, *Atlantisz*, 19, 9. jegyz.). Ez valódi „kognitív disszonancia”.

⁵² Noha nem kizárható, hogy az ember valóban tudja, amit tud, és ebben az értelemben nincs diszkrepancia a tudatában, gyakorlati kiindulópontként mégis a tudati diszkrepancia tudata az ajánlatos hozzáállás. Ugyanis ha vannak is dolgok, amelyeket az ember valóban tudhat és tud, mindent semmiképp nem tudhat *eleve* (ez ugyanis isteni kiváltság). Platón a tudás megszerzését (és egyúttal annak tudását, hogy tudunk valamit) a tudatlanság tudatától teszi

nem lehet tudni róla, hanem mert nem lehet „megfejtetni”: az ember ugyanis *ab ovo* nem lehet biztos benne, hogy valóban tudja-e, amit tudni vél, illetve valóban nem tudja-e, amit nem tudni vél. Ezért az ember saját tudata, és vele együtt aktuális tudatállapota megfejtendő titokként áll előtte. Sem Szókratész, sem Platón nem zárja ki, hogy az ember tudhatja, ha és amennyiben valóban tud valamit. Ám ennek a tudásnak (a tudásról való tudásnak) *előfeltétele* a „titokról” való tudomás, a diszkrepancia lehetőségének tudata. Vagyis a bölcsességhez vezető út első lépése egy olyan tudatállapot, melynek alapvető valláserkölcsei relevanciája van, és amely lelkiismeretként jellemezhető. Ez a tudatállapot egészen egyszerűen azért feltétele bármiféle tudás megszerzésének, mert az isteni, a szünoptikus tudás nem eleve az ember birtoka. Ezért ha Euthüphrón meg akarná tudni, mi az, amit valóban tud, mi az, amit nem, tehát ha valamit egyáltalán valóban tudni akarna, akkor eleve a „titokról” kellene önmagának tanúságot tennie, arról, hogy *ab ovo* nem diszponál a saját tudata felett. Ez a tanúság vezethetne el az önismeret-hoz és az öntudathoz — amennyiben annak vágyát is magával vonná, hogy megtudja, ki is ő, azaz mit tud és mit nem tud.⁵³

Szókratész mint Athén élő lelkiismerete erről a titokról tanúskodott, és megpróbálta felkelteni Athénban a delphoi értelemben vett öntudat felé vezető vágyat. Mint tudjuk, ez nem sikerült. Ha helyes az értelmezés, hogy a delphoi értelemben vett lelkiismeret az öntudat egy formája, akkor Szókratész elítélése és kivégzése voltaképp Athén öngyilkosságá-

függővé: ha ugyanis az ember azt hiszi, hogy tud valamit, miközben nem tud, akkor nem is törekszik megtudni, vagyis elzárja magát attól a lehetőségtől, hogy megtudja (vö. *Menón* 84 a-d).

⁵³ A görögség számára az egyén jelleme, s ezen keresztül egyfelől az önazonossága, másfelől az erkölcsisége szorosan kapcsolódik a tudáshoz. Szókratész híres „erkölcsi intellektualizmusa”, mely szerint az erkölcsiség a — Jóra vonatkozó — tudástól függ, innen tekintve nem is olyan hallatlan újítás, mint az a modern morálpaszichológia felől látszik. Erre vonatkozóan lásd Dodds, *A görögség*, 34–35. Vagyis Szókratész részéről nem egyszerű, erkölcsi szempontból semleges intellektuális követelés Euthüphrónnal szemben, hogy ismerje el/fel, ha valamit nem tud, hanem egy Euthüphrón jellemét, viselkedését, és így erkölcsi létét érintő, az adott helyzetben teljességgel jogos elvárás.

nak tekinthető. Hiszen Szókratész kivégzésén keresztül Athén egyetlen aktussal elejét veszi annak, hogy erkölcsi szendergéséből efféle öntudatra ébredhessen. Ezért, és nem elsősorban ön maga védelmében inti a bírákat Szókratész, hogy fontolják meg ítéletüket:

... biztosíthatlak, athéni férfiak, távol állok tőle, hogy a magam védelmében beszéljek, amint azt valaki gondolhatná: ellenkezőleg, a ti érdekekben szólok, nehogy még vétkezzetek az isten nektek adott ajándéka ellen azzal, hogy elítéltek. Mert ha engem halálra ítélték, nem egykönnyen találtak majd más ilyen embert, akit — ha ez mulatságosan hangzik is — egyenesen úgy rendelt városotokhoz az isten, mint valami jól megtermett, nemes paripa mellé, mely azonban nagyságánál fogva kissé lomha, s szüksége van rá, hogy valami bögölyféle felsekerítse. Úgy vélem, bizonytalanságúknak rendelt engem az isten a város számára, olyan valakinek, aki naphosszat mindenfelől csipkelődve, egy pillanatra meg nem szünök titeket egyenként ostorozni, gyözködni és korholni. Más ilyen ember nem egykönnyen fog nektek teremni, férfiak, ezért ha rám hallgattok, meg fogtok kímélni. De könnyen megeshet, hogy mint akiket álmukból riasztottak fel, haragotokban lecsaptok rám, s Anütoszra hallgatva akár óvatlanul meg is ölhetek, hogy azután egész hátralévő élteteket alva töltsétek — hacsak az isten nem gondoskodik rólatok, s nem küld rátok valaki mást (30 d – 31 a).⁵⁴

Az alvás metaforája Hérakleitoszt juttatja eszünkbe, és rávilágít a tudat vagy öntudat görög felfogásának egy lényeges aspektusára: „Az ébrenlévőknek egy és közös a világuk, az alvóknak mindegyike pedig külön világba lép”⁵⁵ (*toisz egrégoroszin hena kai koinon koszmon einai, tón de koimómenón hekaszton eisz idion aposztrepheszthai*) (B 89). A tudat vagy öntudat alapvetően a közösség, a polisz publikus terében konstituálódik, s aki ettől elmenekül vagy magába fordul (*eisz idion aposztrepheszthai*), az

⁵⁴ Szókratész a halálos ítélet kimondása után ugyanazt jósolja, hogy kivégzését követően megszorodnak majd azok, akik hozzá hasonlóan korholni és buzdítani fogják az athénieket, és nem hagyják, hogy ne kelljen számot adniuk az életükről (vö. 39 c-d). Ez azonban Szókratész részéről vagy naivitás, vagy elvakult optimizmus. Szókratész követői halála után valószínűleg elmenekültek Athénból (vö. *Szókratész védőbeszéde*, *Atlantisz*, 107, 135. jegyz.), ami a per feltehetően példát statuálni szándékozó, elrettentést célzó motivációi miatt nem csoda.

⁵⁵ Kerényi Károly fordítása.

egy olyan álomvilágba dezertál (LSJ *apostrephomai* I.3), melyben a privátemberek, az „idióták” (*eisz idion*) reflexiót nélkülöző tudattalan sötétsége uralkodik. A bögyöly Szókratész — Hérakleitoszhoz hasonlóan — ebből az álomvilágból ébresztgeti a kissé nehézkes (felfogású) (nótheszterói: Szókratész *védőbeszéde* 30 e4) athéniakat szüntelen csipkelődéseivel, mert úgy látszik, szenderegnek. Az alvás egy olyan tudatállapotot reprezentál, mely nélküli a reflexiót, ennél fogva az öntudatot. Szókratész tehát élő lelkiismeretként öntudatra kívánja ébreszteni Athént, amit azonban Athén nem akar, ezért egyszer s mindenkorra „elhallgattatja”.

Látható tehát, hogy a Szókratész *védőbeszéde* tágabb filozófiai és vallási összefüggései felől tekintve a *szünoidea* ige olyan konnotációkat hordoz a fent idézett szövegrészben, amelyek jóval túlmutatnak valamiféle erkölcsileg semleges, intellektuális tudáson, ugyanakkor mély összefüggésben állnak egy isteni eredetű erkölcsi útmutatással, Delphoi vallás erkölcsi imperatívuszával.⁵⁶ Másfelől azt is láttuk, hogy ez a

⁵⁶ A Szókratész *védőbeszédében* az idézetten kívül még kétszer fordul elő az ige. Mindkét előfordulás informatív arra vonatkozóan, vajon összefüggésbe hozható-e valamiféle erkölcsi jellegű tudással. A 34 a 6-tól kezdődő szövegrészben Szókratész az általa állítólag megrontott ifjak rokonaira hivatkozván indirekt módon érvel az ártatlansága mellett, amikor rámutat, ezek a rokonok nyilván beperelték volna, ha valóban megrontotta volna ifjabb rokonaikat, és ezt nyilván azért nem tették, mert „jól tudják, hogy Melétosz hazudik, én azonban az igazat mondom” (szüniszaszí *Melétói men pszeudomenói, emoi de alétheuonti*, 34 b 5). Attól függetlenül, hogy ez az érvelés megállja-e a helyét vagy sem, Szókratész mindenesetre a rokonok belátását (*logon*, 34 b 3) „helyesnek és igazságosnak” (*orthon te kai dikaion*, 34 b 4) nevezi, vagyis világosan bevonja az erkölcsiség körébe. A másik szöveghely azonban még világosabbá teszi, hogy ez az erkölcsi típusú tudásfajta lelkiismereti jellegű, nem pedig pusztán személyes tapasztalaton alapuló tudás. Amikor a delphoi jóslatra vonatkozó történet elmesélésekor Szókratész rátér a kézművesekkel kapcsolatos vizsgálódásaira, a következőket mondja: „Végül azután a kézműveseket kerestem fel: magamról ugyanis *tudtam*, hogy úgyszólván semmihez sem értek (*emautói gar szünéidé uden episztamenói hós epozí eipein*), róluk viszont *tudtam*, hogy úgy találom majd, bizonyonnyal sok szép dologhoz értenek (*tutusz de g' éidé, hoti heurészozimi polla kai kula episztamenusz*) (22 c-d). A két tudást kifejező főige (*szünéidé* és *éidé*) közvetlen kontextusa ugyanaz (Szókratész mindkét esetben tud valamit valakinek a

tudásfajta egy olyan tudati diszkrepanciára vonatkozik, melynek — ti. meglétének vagy hiányának — erkölcsi következményei vannak. Ha valaki tudatában van e diszkrepancia lehetőségének, akkor elkerülheti a nemkívánatos erkölcsi következményeket, ha viszont nincs tudatában, akkor súlyos erkölcsi következményeket kockáztat, legalábbis olyan helyzetekben, amikor valakinek vagy valakiknek az élete vagy hogyléte múlik ezen a nem-tudáson. Az ember ebben a lelkiismereti jellegű tudásban voltaképpen nem annyira „tud” valamit önmagáról, mint inkább *viszonyul* valahogyan önmagához, vagy megítéli valahogy önmagát. Mint a *szünoida* ige fent említett konnotációi jelzik, az ember e lelkiismereti jellegű tudatállapotban közelebbről jellemzően *tanúskodik*

tudásáról illetve szakértelméről). A párhuzam alapján tehát érvelhetnénk akár amellet is, hogy a *szünéidé* (a *szünoidá*hoz tartozó imperfectum) szinonim az egyszerű *éidé* (az *oidá*hoz tartozó imperfectum) igével, tehát hogy az előbbinek nincs különösebb köze a „tanúskodás” jelentéstartományhoz, még kevésbé a lelkiismerethez. Végző soron látszólag nem kell különösebben fejlett lelkiismeret annak megítéléséhez, hogy valaki rendelkezik-e valamilyen szakértelemmel vagy sem. A szókratészi vizsgálódások tükrében azonban ez egyáltalán nem evidens. Hiszen a delphoi jóslatról szóló szövegrészben éppen arról mesél, hogy mennyire heves indulatokat váltott ki a „bölcsek” tudásának firtatásával, s hogy nem-tudásuk felismerése vagy elismerése mennyire nehezükre esett (olyannyira, hogy ahelyett, hogy magukat vádolták volna, inkább Szókratészt hozták rossz hírbe). Minthogy bizonyos értelemben a személyiség egészét érinti, az efféle tudás(hiány) elismerése egy olyanfajta őszinteséget kíván meg, amely túlmutat a puszta intellektuális korrektségen: az kell hozzá, hogy az ember képes legyen „magába szállni”, és bevallani önmaga és mások előtt, hogy valójában egyáltalán nem ért ahhoz, amiről épp szó van. Innen tekintve az eltérő igék használata jelentőségteljessé válik, és nem tekinthetőek szinonímáknak: míg Szókratésznek saját magára vonatkozóan lehet efféle, „magába szállást” feltételező, lelkiismereti jellegű tudása (*emautói gar szünéidé uden episzta menói*), másokra (a kézművesekre) vonatkozóan efféle tudása természetszerűleg nem lehet és nem is kell hogy legyen (*tutusz de g' éidé, hoti...*). A (személyes) tapasztalaton alapuló tudás és a lelkiismereti jellegű tudás itt elválik egymástól: hiszen a kézművesek szakértelmére vonatkozóan Szókratésznek nyilván személyes tapasztalaton alapuló tudása van, ez mégsem az a fajta tudás, amilyennel saját maga szakértelme hiányának tudatában van.

önmaga ellen.⁵⁷ A Szókratész-történet feltárja, hogy ez a tanúskodás azon „önmagunk” ellen irányul, aki szeret csupa szépet és jót gondolni önmagáról, például azt, hogy igenis tudja, amit tudni vél, vagy amit csak tudni szeretne, vagy netán amivel kapcsolatban csupán azt a látszatot szeretné kelteni, hogy tudja — miként a Szókratész által megvizsgált „bölcsek”. Aki ezzel szemben képes szembenézni saját, ilyen jellegű esendőségével, és alapvető gyanúval illeti vélt vagy valós tudását, annak nincs különösebb félnivalója az önbecsapástól és a (tudatalatti) önvádtól. Minthogy Szókratész ebben az értelemben felfogott lelkiismerete jó vagy „tisza”, képes Athén élő lelkiismereteként működni. Az már nem rajta múlik, hogy miként viszonyul hozzá Athén, saját lelkiismerete szempontjából az a lényeges, hogy ő maga miként viszonyul Athénhoz. Athén számára azonban nem mindegy, miként viszonyul Szókratészhez, „agyon csapja-e”, vagy sem, hiszen amellet, hogy teljes egészében elveszti a lelkiismeretét (és ezen keresztül az

⁵⁷ A lelkiismerettel kapcsolatos modern metaforikában hasonlóképp előfordul törvényszéki metafora: a lelkiismeret „vádol” illetve a saját „ítélőszéke elé állít”. Ha figyelembe vesszük, hogy a görög klasszikus korban nem voltak ügyészek, hanem bármelyik szabad athéni polgár bevádolhatott bármely más polgárt, akiről tudomására jutott valamely törvényszegés (mondjuk úgy, hogy tanúja volt annak), akkor a görög és a modern metaforika hasonlósága még inkább szembeötlővé válik: a „tanú” a görög törvényszéki gyakorlatban ugyanis fly módon egyúttal „vádoló” is lehet (ami nem jelenti, hogy nem lehettek más tanúk is a vádlókon kívül).

öntudatát), azt is kockáztatja, hogy méltatlanná válik saját hírnevéhez (29 d-e), s hogy magára vonja ellenségei gyalázkodását (38 c). S ki is akarná elveszíteni önmagát, és egyúttal kitenni magát ellenségei legmélyebb megvetésének? Athén Platón tanúsága szerint azonban éppen ezt tette, amikor Szókratészt elhallgattatta.

Azt azonban Athén sem tudta megakadályozni, hogy Szókratész Platón műveiben tovább folytathassa csipkelődéseit, s így ma is szólhasson hozzánk „élő lelkiismeretként”. S hogy Szókratész a maga részéről a végsőig tartja magát a lelkiismeret delphoi imperatívuszához, arról elítélőihez intézett utolsó szavai tanúskodnak, ahol újfent kifejezésre juttatja, hogy az emberi élet legvégső dolgaira vonatkozóan nem tulajdonít magának „bölcsséget” — hiszen „egyedül az isten bölcs”: „De itt az idő: mennünk kell. Én halni indulok, ti élni. De hogy melyikünk megy jobb sors elé, azt más nem tudja, egyedül csak az isten” (42 a).

A HALÁLBÜNTETÉS A XVII. SZÁZADI TERMÉSZETJOGBAN ÉS A FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIAI GONDOLKODÁSÁBAN

TÓTH J. ZOLTÁN

A halálbüntetés kérdése a jelen közgondolkodásban a legnagyobb vitatémák egyike, melyet élesen szembenálló, polarizálódott álláspontok összecsapása jellemez. Nem volt ez azonban mindig így: egészen Cesare Beccariáig még azok a nagy filozófusok, bölcselek, jogászok sem kérdőjelezték meg ezen jogintézménynek magának a létjogosultságát, akikre ma oly gyakran (és egyébként az itt említettek ellenére teljes joggal) mint a felvilágosodottság, a humanizmus vagy az emberi jogok „atyjaira” emlékezünk. Hiba lenne azonban ezt nekik felróni, hiszen az a kor, amelyben éltek, egyben szükségképpen determinálta is őket, így a világról alkotott felfogásukat azon évszázadokig zajló változás folyamatában kell (és csak így érdemes) vizsgálni, amely folyamathoz apró, de nagyon fontos lépéseikkel, gondolkodásukkal maguk is hozzájárultak. A XVII. század (a XVI-kal együtt) a totális büntetőjogi megtorlásra épülő jogrend „virágkora” volt; a halálbüntetés legkiterjedtebb alkalmazása ezekre a századokra, vagyis az abszolutizmus, az inkvizíció és a boszorkányüldözések korszakára esett. Az emberi jogok térnyerése és a feudális jogalkotást és jogszolgáltatást jellemző önkény visszaszorulása a XVIII. században indult csak meg, amikor is a természettudományos felfedezések és az ezzel összefüggő társadalmi-gazdasági változások hatására a földbirtok megszűnt a gazdasági (és katonai) hatalom és a társadalmi befolyás legfőbb alapja és eszköze lenni, valamint ezzel párhuzamosan a *status quo* fenntartásában érdekelt földesúri réteg elvesztette ideológiájának legfőbb támaszát, az ekkorra

úgyszintén meggyengült egyházat. Ebben a történelmi kontextusban érthető meg, hogy míg a XVII. században újjáélesztett világi természetjog gondolkodói még kétségektől mentesen a halálbüntetés pártján álltak, addig a XVIII. századi felvilágosodás ebben a tekintetben már meglehetősen vegyes képet mutat. Jelen tanulmány arra vállalkozik, hogy bemutassa Grotiustól Beccariáig azoknak a főbb XVII–XVIII. századi gondolkodóknak a nézeteit, amelyek ebben a ma oly gyakran felvetett kérdésben, a halálbüntetés témájában markáns álláspontokat fogalmaztak meg.

A halálbüntetés a XVII. századi világi természetjogban

E fejezetben Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Benedictus de Spinoza, illetve John Locke halálbüntetéssel kapcsolatos gondolatait kívánjuk bemutatni. *Hugo Grotius*, eredeti nevén Huig de Groot (1583–1645) németalföldi jogász és filozófus a büntetések jogalapjára és céljára, valamint a büntetőjog egyéb kérdéseire vonatkozó nézeteit leghíresebb írásában, *A háború és béke jogáról (De Jure Belli ac Pacis)* szóló művében,¹ annak is második könyve XX. és XXI. fejezetében fejtette ki. Ezen értekezést tekintik sokan a természetjog modern kori újjáélesztésének, mivel Grotius az emberi együttélésre vonatkozó szabályok eredetét (de nem azok tartalmát!) a természetjogban véli megtalálni. Grotius három- (bizonyos felosztás szerint négy-) féle jogrendszert (valójában normarendszert) különböztet meg: az isteni jogot, a természetjogot és az emberi (tétéles) jogot, ez utóbbin belül pedig utal arra, hogy különbség van a tudatosan alkotott és a szokásjogi úton keletkezett állami szabályok között.² Ezek között véleménye szerint nincs szükségszerű kapcsolat: az isteni törvényekből nem feltétlenül vezethetők le a természetjogi normák, a természeti törvényekből pedig nem feltétlenül vezethetők le az emberiek.

¹ A mű hosszú éveken át készült; első kiadására végül 1625-ben került sor.

² Ez az utalás abban jelenik meg, hogy az egyébként egymástól külön tárgyalt természetjog és tétéles jog elválasztásán túl Grotius még leválasztja a természetjogról a szokásjogot (az ő megfogalmazásában: „a szélteben elterjedt nemzeti szokást”) is.

Büntetések bármelyik fajta norma megsértése esetén megjelenhetnek, az Isten elleni vétkek büntetését azonban elsősorban magára Istenre kell hagyni, ő tudja ugyanis, hogy mi az, ami neki árt, és hogy ezért milyen módon vegyen elégtételt.³ Van azonban egy Isten elleni véték, amelyet az embernek is büntetnie kell, mivel ez az állam alapjait és az emberek békés együttélését is veszélyezteti, ez pedig nem más, mint az istentagadás. Grotius szerint istentagadásnak minősül az is, ha valaki azt állítja, hogy nincs semmiféle isten,⁴ valamint az is, ha valaki szerint Istent nem érdeklik a földi dolgok, mivel „tagadni Isten létezését vagy tagadni azt, hogy Isten törődik az emberi cselekedetekkel, ha az erkölcsi hatást nézzük, egyre megy”.⁵ Az említett erkölcsi hatás pedig (amely miatt emberi büntetésre is méltó az, aki nem hisz semmilyen istenben) az, hogy az emberek — nem félvén egy felsőbb hatalomtól — gonoszok és kegyetlenek lesznek, felforgatják az állami rendet, mivel isten(ek) híján nincs okuk többé becsületesnek és erényesnek lenniük; „éppen ezért nem vétkesek azok, akik ... nem fogadják el azokat (ti. egyrészt azokat az elméleti képzeteket, miszerint [néhány szóval kifejezve] Isten van és mindenható, másrészt azokat az ezekből következő „tevékenységre ösztönző” képzeteket, amelyek szerint „az Istent becsülni, szeretni, tisztelni és neki engedelmessé válni kell” — i. m. 70. o.), bár ezek becsületes életre is vezetnek, és az ellentétes álláspont semmiféle bizonyí-

³ Sőt, mivel az élet Isten ajándéka, ezért ő azt bármikor és bármilyen indok nélkül is elveheti, „ezzel szemben az emberek csak akkor rendelkezhetnek más életével, ha súlyos bűn forog fenn, és csak szorosán a tettes személyét illetően”. (Grotius, Hugo: *A háború és béke jogáról* [A vonatkozó fejezeteket fordította: Brósz Róbert], II. kötet, Pallas Stúdió—Attraktor Kft., Budapest, 1999, 107. o.)

⁴ Az azonban, aki nem a valós Istenben hisz, hanem szellemekben, szent életű emberek lelkében, természeti jelenségekben vagy más istenekben, nem minősül istentagadásnak, mivel ezek az emberek nem rossz szándékból nem a valódi Istent imádják, hanem gyarlóságuk, neveltetésük vagy más menthető ok miatt. Ugyanez a helyzet azok esetében is, akik a valódi Istenben hisznek ugyan, de nem a megfelelő módon; ők ugyanis Grotius szerint — a kor általános felfogásával ellentétben — nem eretnekek, mert tévedésük jóhiszemű és az igaz Isten félelmén alapul; tehát „helytelenül járnak el azok, akik halálbüntetéssel sújtják azokat, akik ugyan Krisztus törvényét igaznak tartják, bizonyos kérdésekben azonban ... kételkednek vagy tévednek”. (I. m. 77. o.)

⁵ I. m. 72. o.

tékokra sem támaszkodik”.⁶ Az ilyen emberekkel mint megátalkodottakkal szemben részben Isten tekintélyének megóvása, részben (és főképpen) pedig a társadalom tagjainak féken tartása érdekében bármi megengedett, még a halálbüntetés is.⁷

A természeti törvények megsértése miatt már általában véve bárki büntethet,⁸ magánszemély és az állam is, előbbi azonban csak bizonyos feltételekkel. Ezek közül a két legfontosabb az, hogy egyrészt büntetni csak annak van joga, aki az adott vagy ahhoz hasonló jellegű bűncselekményben maga nem vétkes, másrészt hogy ez a jog a testi fenytésre csak korlátozott mértékben illeti meg az embereket (általában gyermekük, szolgáljuk vagy más alárendeltjük vonatkozásában), halálbüntetés kiszabására pedig ily módon és ilyen okokból egyetlen magánszemélynek sincs joga,⁹ csakis magának az államnak. Végül a három normarendszer közül a legfontosabb természetesen az emberi jog, ahol is már egy állami jogalkotó hozza létre az emberi együttélésre szolgáló és ideális esetben az isteni előírásokon és a természet parancsain alapuló, de (kevésbé ideális esetben) azokkal tartalmilag nem feltétlenül megegyező szabályokat. Ezeket a törvényeket pedig csak az állam maga kényszerítheti ki, ám ezt sem teheti korlátok nélkül.

Az első kérdés, amelyet Grotius e témakör kapcsán megtárgyal, az, hogy miből származik az államnak az a joga, hogy a gonosztevőket megbüntesse. Válasza pedig hogy „cz a jog a tettes bűncselekményéből folyik”.¹⁰ Aki ugyanis büntettet követ el, az „a saját akaratából kötelezi magát a büntetés elviselésére”,¹¹ tehát „aki szántszándékkal vétkezni akar, az következőképpen közvetve a büntetést is akarja”.¹² Másképpen fogalmazva, aki tudatában van annak, hogy tette bűncselekmény, és

⁶ I. m. 71. o.

⁷ „Azokat tehát, akik elsőnek kezdik ezeket a képzeteket eloszlatni, egy jól berendezett államban el szokták némítani. ... A véleménynyilvánítás szabad, de nem megengedett az istenhít elleni támadás. (I. m. 73. o.)

⁸ Mint láttuk, az Isten elleni vétkeknél ez fő szabály szerint magát az Istent illette.

⁹ További feltétel, hogy a normasértés egyértelmű és mindenki számára nyilvánvaló legyen.

¹⁰ I. m. 21. o.

¹¹ Uo.

¹² I. m. 22. o.

mégis megvalósítja azt, annak tudnia kell, hogy ezért őt megbüntethetik (hiszen a törvény azzal, hogy az adott magatartást megtiltotta, előre figyelmeztette őt a szankció lehetőségére, ő pedig ennek fényében követte el a büntetést).¹³ Emiatt a bűnös (a bűncselekményt megvalósító személy) megbüntetése jogszerű lesz, ám ez nem jelenti egyúttal azt is, hogy a büntetés mellőzése jogszerűtlen lenne (vagyis hogy, akit meg lehet, azt egyszersmind meg is *kell* büntetni), ugyanis előfordulhatnak olyan esetek, amikor a szankcionálásnál sokkal célszerűbbnek mutatkozik a büntetés mellőzése.¹⁴

Grotius véleménye alapján a büntetések tényleges alkalmazása előtt két szempontot kell mérlegelni: először is azt, hogy a megbüntetés személy megérdemli-e a büntetést, azaz tényleg olyan dolgot követett-e el, amely szankciót (vagy amely egy meghatározott szankciót) kell hogy maga után vonjon; másodszer pedig azt, vajon a megérdemelt határon belül milyen súlyú büntetéssel érhetjük el a büntetés céljait. Míg az előbbi tehát arra a kérdésre keresi a választ, hogy a tettes mi okból követte el a cselekményt (minél inkább menthető az ok, annál kisebb büntetés is elegendő, és minél kevésbé menthető, annál súlyosabb szankciót kell alkalmazni),¹⁵ addig az utóbbi azt szeretné megtudni, hogy a

¹³ Ez az elképzelés oly mértékben hasonlít a későbbi hegeli büntetési teóriára, hogy okkal feltételezhető, hogy Hegel Grotiustól kölcsönözte ezeket a gondolatokat, vagy legalábbis saját büntetésfilozófiai felfogását ezek figyelembe-vételével fogalmazta meg.

¹⁴ Ez igaz nemcsak az emberi, hanem a természeti törvények megsértésének esetére is.

¹⁵ Grotius szerint „a büntetés érdem szerinti kiszabásánál ki lehet terjeszkedni nagyobb kárra is, mint amit a bűnös előidézett” (i. m. 56. o.), „nem méltányos ugyanis, hogy egyenlő legyen az ártatlannak és a károkozónak a kockázata”. (I. m. 57. o.) Évégből pedig a halálbüntetés is alkalmazható, hiszen ha az is megérdemli a halált, aki maga halálos sérelmet nem okozott, csak szándékában állt okozni (például ha a zsidók jogosan írhatták elő azon hamisan tanúskodó halálbüntetését, akinek a tanúvallomása folytán a vádlottat kivégezték volna, ha nem bizonyosodik be a vallomás hamissága), akkor ez még inkább igaz lesz olyan esetekben, amikor a büntett ténylegesen halálos következményekre vezetett. Grotius szavaival: „Ebből az következik, hogy a befejezett bűncselekményeknek nagyobb büntetés felel meg. Minthogy azonban a halálbüntetésnél nincs súlyosabb, és azt ismételn sem lehet ... éppen ezért

büntetés (hamarosan tárgyalandó) céljait az „érdemek” határán belül milyen (mekkora) büntetéssel lehet elérni, vagyis ebben az esetben a büntetéstől remélt „hasznot” vesszük figyelembe a pontos szankció meghatározásakor. A cél minden esetben valamilyen előny elérése; sohasem azért büntetünk tehát, hogy egyszerűen elégtételt adjunk az áldozatnak, vagy hogy érvényre juttassuk az elvont „igazságot”; büntetni (a „megérdemelt” szankció keretein belül) mindig csak valamilyen pozitív és valós cél érdekében szabad, amely (mármint a büntetés alkalmazása) valakinek vagy valakiknek tényleges hasznot jelent. Ez a haszon Grotius szerint lehet az elkövető¹⁶ haszna (az ilyen- fajta büntetést nevezi ő „megjavításnak”); a sértett haszna (ez a „megtorlás”, abban az értelemben, hogy a tettes megbüntetése vagy tette elkövetésében való fizikai korlátozása révén meggátoljuk, hogy az áldozat az elkövetőtől újból jogtalanságot szenvedjen el); végül lehet bárki (mindenki) más haszna is (ez az elrettentés vagy „példamutatás”, amelynek eredményeképpen mások is biztonságban lesznek vagy az elkövetőtől, vagy az ő példáján okulva másoktól, vagy mindkettőtől).

Büntetni tehát csak akkor lehet, ha ez valakinek közvetlen és valóságos előnyt jelent, ám a büntetés bármi lehet, amely ezen előnyök biztosítására vagy megvalósítására alkalmas. Ezen eszközök közé tartozik a halálbüntetés (sőt — mint láttuk — akár a minősített halálbüntetés) is, amelyet mind az elkövető, mind a sértett, mind mások érdekében ki lehet szabni, ha alkalmazása egyébként hasznos és szükséges. Ami az elsőt illeti: Grotius nézete szerint bizonyos bűnök elkövetése arról tanúskodik, hogy az illető menthetetlenül káros

szükségképpen meg kell ennél állni, legfeljebb olykor, ha a bűnös megérdemli, kínosabb végrehajtással tetézve.” (Uo.)

¹⁶ Grotius az „elkövető” fogalmát kiterjeszti, az ugyanis a véleménye, hogy a büntetésben mindazoknak részesedniük kell, akik bármilyen módon, akár tevőlegesen, akár passzívan hozzájárulnak a bűncselekmény megtörténtéhez. Így a tényleges tettesen kívül jogszerűen felelősségre vonandó mindenki, aki a cselekményre parancsot vagy beleegyezést ad; aki fizikailag vagy tanácsadással segíti a deliktum megvalósítását; aki elrejtja a büntetettől származó dolgot; aki dicséri a tettest, amiért bűncselekményt követett el; illetve aki kötelessége ellenére nem akadályozza meg a büntetett, nem beszéli le az elkövető cselekménye megvalósításáról vagy a büntetett elhallgatja. (Lásd i. m. 85. o.)

hajlamok és rossz szokások rabja, ezért semmilyen valódi örömben nem részesülhet már ebben az életben, neki magának is jobb lesz tehát, ha ettől a gyarló élettől megfosztják őt,¹⁷ és nem kell bűnei terhét tovább magával cipelnie.¹⁸ A sértettnek, vagyis „annak a haszna, akinek érdekében állott, hogy ne vétkezzenek, abban áll, hogy ezután ilyen cselekményt ne legyen kénytelen elszenvedni sem ugyanattól, sem másoktól”,¹⁹ evégből pedig — egyebek mellett — szintén alkalmazható a halálbüntetés.²⁰ Végül mások (a potenciális bűnözők) elrettentése szintén történhet az elkövető kivégzésével, amely kettős haszonnal jár: megmenti a bűntől azokat, akik egyébként ilyen példa nélkül vétkeztek volna, valamint megmenti ezek potenciális áldozatait is.

Végül témánk szempontjából különös figyelmet érdemel Grotiusnak a halálbüntetés megengedhetőségének kérdésében alkotott teológiai, hermeneutikai álláspontja, vagyis azon kérdésben való állásfoglalása, vajon a Biblia megengedi-e a halálbüntetést, pontosabban, hogy az Újszövetség parancsai hatályon kívül helyezték-e a döntően a megtorlásra épülő mózesi törvényeket. Nézete szerint a Tórában található *tálió*-elv arra szolgál, hogy az Isten által tiltott emberöléseket megelőzze, ha ugyanis a gonosztevő az isteni büntetéstől nem is félne, akkor is tartson valamitől, nevezetesen a sértett vagy családja nagyon is valóságos,

¹⁷ A „büntetés mint gyógyszer” gondolata egyértelműen platóni és senecai hatásra árulkodik.

¹⁸ E helyütt Senecára hivatkozva mondja Grotius, hogy „néha maguknak az elpusztulóknak áll érdekében az, hogy elpusztuljanak” (i. m. 29. o.), valamint Galenust (129–200) idézve kijelenti, hogy „maguknak az ilyeneknek is csak hasznára van a halál, hiszen lelkük annyira romlott, hogy úgysem tudnak gyógyulást hozó utat találni”. (Uo.)

¹⁹ I. m. 29. o.

²⁰ „Háromféle módon lehet gondoskodni arról, hogy az, akit megsértettek, ne legyen kénytelen elszenvedni valamilyen újabb hátrányt a bűnös részéről: először, ha a tettést megsemmisítik, azután ha megfosztják attól a lehetőségtől, hogy kárt okozzon; végül, ha saját kárával megtanítyják arra, hogy ne vétkezzék.” (I. m. 29–30. o.)

evilági bosszújától.²¹ Mivel pedig a helyzet azóta sem változott (az emberek nem lettek jobbak és a „ne ölj” parancsa ugyanúgy érvényben van), ezért a *tálióra* szükség van. Ami a krisztusi előírást illeti („tartsuk oda az arculütésnek a másik orcánkat is”),²² az pusztán a kisebb sérelmekre vonatkozik; a megbocsátás tehát csak az egyes embereket jelentéktelen módon sértő bántalmak esetében erkölcsi kötelességünk, a közösséget veszélyeztető büntetteknel azonban nem.²³ Maga az Apostol adott ugyanis a királyok számára a büntető hatalom gyakorlására felhatalmazást, amelyet azok az ártatlanok védelme érdekében kötelesek igénybe venni. Márpedig az ártatlanok védelmét „csak úgy lehet elérni, ha egyesek vakmerőségét halálbüntetéssel torolják meg, mert az emberek egy része — még az evangélium kihirdetése után is — romlott maradt. Hiszen a gonosztevők megannyi keresztye és halálbüntetése sem bizonyul elegendőnek arra, hogy az ártatlanok megfelelő biztonságot élvezzenek.”²⁴

Ezenkívül Grotius szerint az Újtestamentum „végtelen könyörülete” csupán azokra a bűncselekményekre terjed ki, amelyeket az emberek még az evangéliumról való tudomásszerzést megelőzően követtek el, az azt követően megvalósított bűnök azonban már az Újszövetség szerint is szigorú (akár halálos) büntetést érdemelnek.²⁵ Továbbá az sem igaz,

²¹ „A megtorlásként kilátásba helyezett *tálióval* éppen az általa megtiltott első jogtalanságot akarta megakadályozni akként, hogy mindenki a második jogtalanság engedélyezésére való tekintettel tartsa vissza magát az elsőtől.” (I. m. 37. o.) Továbbá: „... aki Istenben hisz, az az Istentől várja a megtorlást, aki pedig kevésbé hisz, az féljen a *tálio* törvényétől.” (Uo.)

²² I. m. 36. o. Ugyanez a Biblia eredeti szövegében (Károli Gáspár fordításában): „Ne álljatok ellene a gonosznak, hanem a ki arczul üt téged jobb felől, fordítsd felé a másik orczádat is.” [Máté 5,39]

²³ Mindamellert erkölcsi kötelességünk, hogy a cél eléréséhez szükséges legenyhébb büntetést alkalmazzuk, ahogy például a zsidók tették, midőn a *tálió* elvét az arányos pénzbüntetés intézményével váltották fel.

²⁴ I. m. 41. o.

²⁵ „Amikor [Krisztus] megadta parancsait, tanúbizonyságát adta annak, hogy semmit sem szüntetett meg a [mózesi] törvényből. ... Ha pedig Krisztus előírásai fennállhatnak párhuzamosan Mózes törvényével, pedig az halálbüntetést is szabott ki, ugyanúgy fennállhatnak az emberi törvények mellett is, amelyek az

hogya a halálos ítélettel (és a kivégzés gyors végrehajtásával) elveszük a bűnöstől a bűnbánat lehetőségét, éppen ellenkezőleg: akinek lelke végtelen gonoszsága következtében másképp már nem menthető meg az örök kárhozattól, annak a gyors büntetés kegyelem, mert ezen bűnhődése által reményt nyer arra, hogy megtisztuljon, és a túlvilágon bűnbocsánatot nyerjen. Mindazonáltal a keresztény ember önmagától soha ne büntessen, mert aki ítél, az megítéltetik; a büntetés joga az uralkodóé és az arra rendelt hivatalnokoké (bíráké) kell hogy legyen.²⁶ A magánember lehetőség szerint még a vádemeléstől is tartózkodjék, és különösen ne törekedjék saját elhatározásából olyan hivatalra, ahol joga lenne halálbüntetést is kiszabni, mivel ez bosszúálló lélekre vall (az a helyes ugyanis, ha a bírák csak kötelességből látják el ezt a feladatot, nem pedig a mások élete-halála feletti hatalom iránti vágytól hajtva).

Thomas Hobbes (1588–1679) életének maig leginkább ható alkotásában, az 1651-ben kiadott *Leviatán*ban részletesen ír a büntetésekről, azok céljáról²⁷ és természetéről,²⁸ a büntetést kizáró vagy a büntetés mértéké

isteni törvényt követik.” (I. m. 39–40. o.)

²⁶ „... a keresztény magánembernek nem megnyugtató akár a saját maga, akár a közjő érdekében a bűnössel szemben büntetést alkalmazni. S ez különösen vonatkozik a halálbüntetésre...” (I. m. 43. o.)

²⁷ Hobbes szerint a büntetésnek nem több (de nem is kevesebb) a célja, mint hogy „az emberi akaratot az engedelmességre készítesse” (i. m. első kötet, 320. o.), vagy más megfogalmazásban: „hogya az emberi akaratot a törvény megtartására készítse”. (I. m. első kötet, 325. o.)

²⁸ Ennek kapcsán három olyan princípiumot is megfogalmazott, amelyek később a modern büntetőjog megkérdőjelezhetetlen alapelveivé váltak. Ezek közül az első a *nullum crimen sine lege* elve: „Semmilyen, a cselekedet elkövetése után hozott törvény nem teheti a cselekedetet büntetetté” (i. m. első kötet, 308. o.); avagy: „... törvény által előzetesen nem tiltott cselekmény megtorlása nem büntetés, hanem ellenséges aktus...” (I. m. első kötet, 322. o.) A másik a *nulla poena sine lege* követelménye: „Ha ... a büntetést már maga a büntetettre vonatkozó törvény tartalmazza, vagy azt szokásszerűen alkalmazták, a törvényszegőt súlyosabb büntetéssel nem szabad sújtani” (i. m. 308. o.); továbbá: ha maga a törvény meghatározza és előírja a büntetést, és a büntetett elkövetése után mégis súlyosabb büntetést szabnak ki, a súlyosítás nem büntetés, hanem ellenséges aktus.” (I. m. első kötet, 322. o.) Azonban ha csak a bűn van meghatározva, a rá kiszabandó büntetés viszont nem, akkor Hobbes szerint bármilyen szankció

nek enyhítését lehetővé tevő okokról²⁹ és az állam büntető hatalmának alapjáról; az egyes konkrét büntetési fajtákról, illetve a bűnök szankcionálásának konkrét módjáról és mértékéről azonban csak nagyon keveset. Igaz ez a halálbüntetésre is, mégis: ezen műnek a büntettekéről, mentségekről és enyhítő körülményekről szóló huszonhetedik, valamint a büntetésekről és jutalmakról szóló huszonnyolcadik fejezete két olyan utalást, továbbá egy olyan konkrét megállapítást is tartalmaz, amelyekből egyértelműen kikövetkeztethető, hogy Hobbes elfogadta és helyeselte a halálbüntetést. Ami az előbbieket illeti: Hobbes a büntetések fajtáinak felsorolásánál a testi büntetések körében megemlékezik a kapitális szankciónál mint a testi büntetések egy sajátos fajtájáról is,³⁰ anélkül hogy ennek kapcsán a halálbüntetéssel szembeni bármilyen kritika elhangzana tőle. Ez azonban önmagában még nem jelentené e szankció helyeslését, kontraktualista természetjogi elméletének a büntetésre és ennek során az élet állam általi elvételének lehetőségére vonatkozó következményei viszont már igen.

alkalmazható, mivel ilyen esetben az elkövető a határozatlan tartalmú büntetés lehetőségét mérlegelve és abba belenyugodva követte el a bűncselekményt. („Mert aki olyan törvényszegést követ el, amelyre nincs meghatározott büntetés, az meghatározatlan, vagyis önkényes büntetéssel számol.” [Uo.] Végül a harmadik az ártatlanság vélelme, melyet Hobbes a börtönbüntetés ismertetése kapcsán fogalmazott meg: „... senkit se lehet büntetettnek minősíteni, mielőtt az ügyét a bíróság nem tárgyalja, és bűnösségét ki nem mondja.”) (I. m. első kötet, 324. o.)

²⁹ A büntetést kizárja például az önvédelem (jogos védelem), a sértett beleegyezése, az ellenséggel szembeni fellépés, idegen országban a polgári törvények vagy a szuverén nem ismerete (de a saját országban erre senki sem hivatkozhat, illetve a természeti törvényeket szintén mindenkinek ismernie kell), a polgári törvény megismerésének objektív lehetetlensége; a büntetést továbbá enyhíti a menthető indíték (például lopás éhínség idején), a következmények jelentéktelensége, a törvényről hivatalos helyről adott téves felvilágosítás vagy értelmezés, hasonló jellegű korábbi büntettek üldözésének elmaradása, a hirtelen felindulás, valamint számos más, az elkövető és az áldozat személyéhez, illetve az elkövetés körülményeihez kapcsolódó jellemző.

³⁰ Hobbes a halálbüntetést tovább kategorizálja egyrészt közönséges, másrészt kínzással súlyosított kivégzésekre, ami egyben utal arra is, hogy ez utóbbiak létét is elismeri.

Hobbes felfogása szerint az emberek a társadalmi (polgári) lét előtt az ún. „természeti állapotban” éltek, amelynek jellemzője a *bellum omnium contra omnes* („mindenki háborúja mindenki ellen”) volt. Az emberek ekkor szabadok voltak, alkotott törvények nem léteztek, csak természeti normák, ezek betartására azonban hiányzott a szankció. Emiatt az emberek azért, hogy biztonságban élhessenek, szerződést kötöttek egymással, amelynek eredményeként létrehozták az államot, és ezzel beléptek a „polgári állapotba”. Szabad emberekből tehát alattvalók lettek, akik alá voltak vetve az állami hatalmat gyakorló szuverén akaratának, ám szabadságuk fejében immár biztonságban élhettek. Egy nagyon fontos dologra azonban az állam joga nem terjedt (nem terjedhetett) ki: az emberek életével való rendelkezésre, mivel a természeti törvényekkel ellentétes lenne az, hogy valaki az életének bármilyen módon való megvédéséről (akár magával az állammal szemben is) lemondjon. Igaz ez minden olyan esetre, amikor az állam nem tudja (nem képes), vagy egyenesen nem akarja az emberek életét megvédeni, mivel ilyenkor a természet joga szerint biztosítva van az ellenállás lehetősége mindenki számára; így ez a helyzet akkor, ha valaki életét fenyegető jogos védelmi szituációban van,³¹ ha valakinek az élete közvetlenül vagy közvetve az

³¹ Hobbes véleménye az, hogy ha valakinek az élete egy másik személy részéről veszélyben van, és erről ő tud, köteles az állam hatóságaihoz fordulni, hogy azok feladatukat ellátva megvédhessék őt. Azonban ha az életet fenyegető veszély közvetlen és erre nincs lehetőség, akkor nem köteles tűrni, hogy életét elvegyék: ilyenkor (tulajdonképpen az adott szituációban arra képtelen állam helyett) a természet mindent felülíró törvénye szerint joga van *bármit* megtenni, hogy életét megmentsse (persze csak addig, amíg ez a szituáció [a közvetlen és azonnali életveszély] fennáll), ellenkező esetben ugyanis arra kényszerítenék őt, hogy eltérje saját életének kioltását, erre azonban senki semmilyen törvénnyel nem kényszeríthető.

ellenség kezében van,³² és akkor is, ha valakit az állam mégoly hatalmas és szörnyű gonosztett miatt is halálra kíván ítélni.

Ez utóbbi esetben az állam hatalma kiterjed a gonosztevők halállal büntethetőségére, azonban nem amiatt, mert a bűnözők lemondtak volna a jogukról (akár a társadalmi szerződés megkötésekor, akár a deliktum elkövetésekor),³³ hanem azért, mert a büntetéshez való jog a *többiek* joga. Vagyis az ember a természetjog szerint törvényesen védheti meg magát akár az állammal szemben is (ha például el akarnák fogni, a természetjog szerint nem lesz jogtalan, ha minden eszközzel ellenáll, hiszen csak ösztönének engedelmeskedik), ugyanakkor az államnak mégis joga lesz őt megbüntetni, amely jog a társadalmi szerződés egyéb alanyainak (az államot alkotó többi embernek) a jogából származik. Ez a jog szintén a

³² Ebben az esetben az ellenség a neki való engedelmeskedés megtagadásának esetére életének elvételével fenyegetve zsarolni képes őt; ekkor a természet joga szerint nem büntethető az, aki más kezében eszközként megteszi annak akaratát, hiszen ellenkező esetben tulajdonképpen a saját halálát idézné elő. Hobbes szavaival: „Nem kötelező erejű többé a törvény annak számára, aki önhibáján kívül fogságba, vagyis az ellenség hatalmába került ..., mert ilyenkor vagy engedelmeskednie kell az ellenségnek, vagy meg kell halnia. Következésképpen ez az engedelmesség nem büntett, mert senki se köteles (ha a törvény nem nyújt neki védelmet) lemondani arról, hogy önmagát minden lehető eszközzel megvédje.” (Hobbes, Thomas: *Leviatán*. [ford. Vámosi Pál] Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1999, első kötet, 313. o.) Általánosságban pedig az élet megvédésének mindenekfelett álló természeti jogának hobbesi megfogalmazása így hangzik: „Ha valaki az azonnali haláltól való félelmében kényszerül törvényellenes cselekedetre, ez teljes mentségül szolgál, mert semmiféle törvény nem kötelezhet valakit arra, hogy élete megoltalmazásáról lemondjon. És feltéve, hogyha volna ilyen kötelező erejű törvény, akkor is mindenki így érvelne: ‘ha nem teszem meg, azonnal meghalok, ha megteszem, csak később halok meg, ezért ha megteszem, meghosszabbítom az életemet’. Tehát a természet a cselekedet elkövetésére kényszerít minket.” (Uo.)

³³ Az önvédelemhez való jog az ember természetéből (az életösztönéből) fakadó tulajdonság, amelyről ezért nem is lehet lemondani, hamis tehát az az elképzelés, hogy az egyének maguk akár csak feltételesen is jogot adtak volna az államnak arra, hogy az velük szemben halálbüntetést alkalmazzon, mint ahogy az ember nem egyezhetett bele a saját maga megbüntetéséhez nyújtott segítségnyújtás kötelezettségébe sem.

természet joga, az „erősebb győz” elvének érvényesítése, amely a természeti állapotban az embereket illette meg, a polgári állapotban pedig (lévén, hogy annak gyakorlását a társadalmi szerződés megkötésével együtt az emberek az államra ruházták) a szuverént. Az állam tehát nem a büntettes jogán (az elkövető társadalmi szerződésben kifejezett akarata alapján), hanem a többi alattvaló jogán (azok természeti jogának állam általi érvényesítése révén) van felhatalmazva a büntetésre, amelyet (éppúgy, ahogy a természeti állapotban az emberek) szabad belátása szerint, korlátlanul gyakorolhat. Mindebből pedig az következik, hogy az állam az alattvalóinak életét fenyegető veszélyek megelőzése végett bármilyen büntetést, így akár halálbüntetést, sőt, mint láttuk, minősített halálbüntetést is kilátásba helyezhet és alkalmazhat.

Mindezt egyetlen konkrét büntett kapcsán Hobbes maga is levezeti, ez pedig nem más, mint az állam elleni lázadás. Ezt a cselekményt csak úgy lehet elkövetni, ha a lázadó egyértelműen kinyilvánítja azt, hogy ő az államot nem tekinti legitimnek, így természetesen az állami törvények létét sem ismeri el. Ha viszont e törvények a lázadó számára nem léteznek, akkor azok védelme sem terjed ki rá, minek következtében az állam (saját maga megvédése és a társadalmi szerződés hatályának fenntartása érdekében) bármit megtehet a zendülővel szemben, bármilyen büntetést kiszabhat a cselekményére, hiszen a lázadó maga deklarálta, hogy az állami törvények rá nem vonatkoznak. Ebben az esetben tehát visszajutunk a természeti állapotba, ahol is örökös harc folyik, és egyetlen jog létezik, az erősebb joga. Ez pedig azzal jár, hogy az állam és a pártütők küzdelmére nem vonatkoznak a polgári törvények, csak az „erősebb győz” természeti törvénye; ennek folyományaként, ha a lázadók győznek, győzelmük predestinálja őket, hogy az állam intézményeivel és képviselőivel mint vesztesekkel és így jog nélküliekkel bármit megtehessenek, de ugyanez fordítva is igaz lesz: az állam — diadal esetén — szintén a természeti jog gyakorlásaként bármit megtehet a vesztesekkel szemben, hiszen ők saját magukat helyezték kívül az állam jogán. Mindez a természet ősi törvénye szerint a legkegyetlenebb büntetésre (vagy inkább megtorlásra) is feljogosítja a szuverént, amely jog kiterjed bármilyen embertelen kivégzés (előzetes írott törvényi rendelkezések nélküli) alkalmazására is.

Benedicus (Baruch) de Spinoza (1632–1677) mint a racionalista filozófia képviselője egyetlen teljes egészében elkészült államelméleti művében,

a *Teológiai-politikai tanulmányban*³⁴ az emberi ész által felismert ideális állapotként írta le az emberek törvények^{35 36} által szabályozott közösségi létét. Az államot ugyanis az a legkorábban már a sztoikus filozófusok által is megfogalmazott belátás teszi a logikusan gondolkodó személyek számára kívánatosná, miszerint közösségben élni jobb, mint azon kívül. A félelemmentes, biztonságos élet, amikor nem kell tartani ellenséges támadásoktól, önmagában véve is előnyösebb, mint a természetes lét örök bizonytalansága; ám emellett a társadalom számos olyan előnyt is kínál (közösségi összefogás a természet erőinek hatásai ellen, gondoskodás egymásról, munkamegosztás és a javak felhalmozása stb.),³⁷ ami miatt ésszerű mindenkinek állami keretek között, állam által előírt normákat betartva (számítva arra, hogy azokat mások is betartják) létezni. Ezt azonban nem képes minden ember felismerni: őket ezért olyan, az érzékekre közvetlenül ható módon kell befolyásolni, mint a jutalom és a büntetés: aki elősegíti az állam célját, a közösségi lét fenntartását (akkor is, ha adott esetben nincs is tudatában annak, hogy tette ilyen hatással

³⁴ Ez a mű *Tractatus theologico-politicus* címmel 1670-ben jelent meg, azonban e kor emberei még nem voltak kellően felkészülve az ezen írásban található egyes nézetek befogadására, így életében Spinoza jórészt csak üldöztetésben és kritikában részesült.

³⁵ A törvények Spinoza szerint természeti és jogi törvények lehetnek. Előbbiek szükségszerűek, utóbbiak emberi döntéstől függenek. A következőkben a „törvény” fogalma alatt mindig az utóbbi értelemben vett törvényeket értem.

³⁶ Emberi törvények, vagyis jogi (vagy erkölcsi) normák azonban csak azóta léteznek, amióta a természeti lét státusát felváltotta a társadalmi lét státusa, vagyis amióta az emberek másokkal együttműködésre kényszerülve közösségben élnek. Emiatt a természetes állapotban mindenki megtehetett mindent, amire képes volt; „joga” így hatalmával volt egyenlő, éppúgy, ahogyan ez az állatok esetében most is igaz. E jogok azonban — a tényleges hatalommal együtt — az államra szálltak, amely saját (valójában pedig az alattvalók összessége) érdekében önnön belátása szerint parancsolhat vagy tilthat meg az embereknek bármilyen magatartást, legyen az mégoly ésszerűtlen (vagy a norma címzettjei számára annak tűnő) is. (Vö. Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány* [ford. Szemere Samu], Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984, 228–234. o.)

³⁷ A közösségi lét előnyeiről összefoglaló jelleggel lásd Tóth J. Zoltán: A természetjog szükségszerűsége avagy miért volt nélkülözhetetlen a természetjog az emberi társadalom létrejöttéhez? *Jogelméleti Szemle*, 2005/2. szám.

jár), azt jutalmazni, aki pedig veszélyezteti ezt a célt, (szintén akkor is, ha ő maga ezzel az ártalommal nincs is tisztában) büntetni kell.³⁸ Ezek mértéke egyedül a hatalom tényleges gyakorlójától, a jog letéteményesétől és forrásától, vagyis az államtól (az államhatalom birtokosától) függ; ha az állam egyedül a halállal fenyegetést találja üdvözítőnek ehhez, akkor (a legfőbb cél, a közösség együtt tartása érdekében) ilyen szankciót is előírhat és érvényesíthet.

Bár Spinoza nem említi, de feltehetőleg ez vonatkozik az egyes személyek biztonságát veszélyeztető, illetve a javaikat sértő törvényellenes cselekedetekre is; ő azonban fenti esszéjében — fontosságára tekintettel — csak az állam elleni cselekmények szankcionálásával foglalkozik. Véleménye szerint az állam fennmaradása érdekében polgárai számára bármit előírhat, hiszen ő nem áll semmilyen jog alatt, tekintve, hogy azt ő maga hozza létre,³⁹ így az őt fenyegető magatartásokat is bármilyen módon megbüntetheti. Ezen magatartásokat Spinoza összefoglaló néven egyszerűen csak „felségsértéseknek” nevezi; szerinte „arról az alattvalóról mondjuk, hogy felségsértést követett el, aki megkísérelte, hogy a legfőbb hatalom jogát valamilyen módon magához ragadja vagy másra ruhazza át”.^{40 41} A „valamilyen módon” kitévelt azonban elég szélesen értelmezi, ugyanis abba minden olyan magatartást is beleért, amellyel bárki valamely állami felségjog (kizárólagos állami cselekvési potenciál) gyakorlását valósította meg. Így például Spinoza azt mondja, hogy „ha valaki elhagyja őrhelyét, és a fővezér tudta nélkül megtámadja az ellenséget, ámbár jó elgondolás szerint, de a maga

³⁸ Vö. i. m. 70–71. o.

³⁹ „[...] az államot] így lehet meghatározni: emberek általános egyesülése, amelynek a maga összességében legfőbb joga van mindenre, amire képes. Következik ebből, hogy a legfőbb hatalmat nem köti semmiféle törvény, hanem mindenki mindenben neki köteles engedelmessé válni.” (I. m. 233. o.)

⁴⁰ I. m. 238. o.

⁴¹ Itt Spinoza különösen fontosnak tartja kiemelni, hogy nem pusztán a kívánt eredmény realizálása, hanem már maga a kísérlet is büntetendő, sőt ésszerűen gondolkodva csak a kísérletet lehet büntetni, hiszen ha a hatalomváltás megtörtént, akkor a hatalom új gyakorlója — a jog forrásává válván — nyilván nem fogja szankcionálni a saját maga és hívei által a hatalom megszerzése érdekében megvalósított tetteket.

kezdeményezésére cselekedett s meg is verte az ellenséget, mégis joggal ítélik halálra, mert megszegte esküjét és megsértette a fővezér jogát”;^{42 43} mindez pedig azért van így, mert az állam biztonsága, a közösség együtt maradása („a nép üdve”)⁴⁴ mindennél előbbre való, olyan lényeges érték, hogy annak megvalósítását még a legkisebb mértékben sem szabad semmilyen módon veszélyeztetni.⁴⁵

Ebbe a veszélyeztetésbe azonban — és a jogászok számára ez tette Spinozát maradandóvá — csak a cselekedet tartozik bele, a gondolat és a vélemény nem. Az állam csak arra kötelezheti az egyént, hogy parancsait tartsa be, de arra nem, hogy azokkal értsen is egyet. Minthogy pedig az emberek sokfélék, ezért természetes, ha különbözőképpen

⁴² I. m. 238–239. o.

⁴³ Ugyanez általánosságban megfogalmazva: „... aki csupán a maga belátása szerint és a legfőbb hatalom tudta nélkül vállalkozott valamilyen közügy elintézésére, még akkor is, ha ... egészen biztosan hasznára vált az államnak, mégis megsértette a legfőbb hatalom jogát, felségsértést követett el s jogosan bűnhődik.” (I. m. 239. o.)

⁴⁴ Spinoza szerint „a nép üdve a legfőbb törvény” (i. m. 283. o.); „azonban egyedül a legfőbb hatalom feladata, hogy meghatározza, mi szükséges az egész nép jólétéhez és az állam biztonságához, s hogy megparancsolja azt, amit szükségesnek ítél”. (Uo.)

⁴⁵ „Bizonyos, hogy a hazaszeretet a legnagyobb jámborság, amelyet az ember tanúsíthat. Mert ha elvész az állam, semmi jog meg nem maradhat, hanem minden válságba jut, s csak a szenvedély és gonoszság uralkodik, a legnagyobb rettegésben tartva mindenkit.” (I. m. 282. o.) Ezért nem az az igazi jámborság, ha felebarátunknak teszünk jót, hanem az, ha az államnak; amennyiben ugyanis egy adott cselekvés egyénileg egy másik személy javára szolgálna ugyan, de veszélybe sodorná az államot, vagyis a közösséget (és ezáltal persze az összes polgárt), akkor valójában „a jámbor magatartás az, hogy bíróság elé idézzük az illetőt, még akkor is, ha halálos ítélet vár reá”. (I. m. 282–283. o.) Sőt ugyanez a helyzet a halálos ítélet meghozatala után, de annak végrehajtása előtt is: ilyenkor is a közösség, nem pedig az egyén érdekeit kell nézni. „Igazolja ezt maga a gyakorlat is. Akit a legfőbb hatalom halálra ítél vagy ellenségnek nyilvánított, ... annak alattvaló nem nyújthat segítséget. Így a héberek is, noha azt mondták nekik, hogy mindenki szeresse felebarátját, mint önmagát, mégis kötelesek voltak azt, aki a törvény ellen vétett, a bírónak feljelenteni, és ha halálra ítélték, megölni.” (I. m. 283–284. o.)

gondolkodnak, stabil államhatalom pedig csak akkor jöhet létre, ha az embereknek megengedjük, hogy képviseljék saját nézetüket és ezáltal meggyőzhessenek másokat (akár magát az államot is) tévedésükről. Ahogyan Spinoza fogalmaz: „Lehet-e veszedelmesebb dolog annál, hogy embereket, nem valamilyen bűn vagy gaztett miatt, hanem csak azért, mert szabad szelleműek, ellenségeknek nyilvánítanak és halálra hurcolnak, s hogy a vérpad, a gonoszok réme, a legszebb színpaddá válik ... az állam felségének legnagyobb gyalázatára?”⁴⁶ ⁴⁷ Válasza egyértelmű „nem”, sőt ellenkezőleg: „a legfőbb hatóságok joga mind vallási, mind világi ügyekben csupán a cselekvésekre szorítkozzék, egyébként azonban mindenkinek meglegyen a szabadsága, hogy gondolhassa azt, amit akar, és kimondhassa azt, amit gondol”.⁴⁸

John Locke (1632–1704) az állam feladataival, büntető hatalmának terjedelmével és ezen belül a halálbüntetéssel kapcsolatos nézeteit élete fő művében, az *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról* című esszéjében⁴⁹ fejtette ki. Ebben az emberiség két fő, valamint egy rendkívüli állapotát különböztette meg: a természeti és a polgári (politikai) állapotot, valamint az ún. hadiállapotot. Locke szerint az emberek az állam létrehozása előtt természeti állapotban éltek, ez azonban — Hobbes elképzelésével ellentétben — nem a *bellum omnium contra omnes* állapota volt, hanem a természetes szabadság és egyenlőség állapota, melyben már létezett (a szabadsághoz nélkülözhetetlen) magántulajdon is. Ekkor az emberek tökéletes (de nem korlátlan) szabadságban éltek;⁵⁰ a korlátot a természeti törvény jelentette, mely

⁴⁶ I. m. 298. o.

⁴⁷ Spinoza a következőkben e veszély indokát is megadja: „Mert aki becsületesnek tudja magát, nem fél a haláltól, mint a gonosztevő, ... hanem ellenkezőleg, becsület dolgának ... érzi jó ügyért meghalni, és dicsőségért a szabadságnak áldozni az életét. Milyen példát nyújtanak tehát az ilyen férfiak kivégzésével, amelynek okát nem ismerik a tompaeszüek és tehetetlen lelkűek, gyűlölik a lázadók, és szeretik a becsületesek? Valóban az csak az utánzásra, vagy legalább a csodálatra nyújt példát.” (Uo.)

⁴⁸ I. m. 301. o.

⁴⁹ Eredeti címe: *Two Treatises on Government* (Két értekezés a polgári kormányzatról), mely először 1689-ben jelent meg.

⁵⁰ A szabadság tehát Locke-nál megkülönböztetendő a szabadosságtól.

Isten parancsain, az egyetemes igazságosság eszméin és a józan emberi ráción alapult. Ez azt mondta ki, hogy mindaz szabad, amely nem sérti más emberek alapvető (és a természeti állapotban is létező) jogait, vagyis hogy „senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, szabadságában vagy javaiban”,⁵¹ különösen nem foszthatja meg senki a másik embert önkényesen az életétől. Az élet ugyanis Isten ajándéka, az emberek pedig nem egymás, hanem Isten tulajdonai, ezért az emberek életéről és haláláról sem dönthet senki más, csakis Isten maga.⁵² Ez azonban az emberekre kötelezettséget ró: akit önkényesen meg akarnak fosztani életétől, annak meg kell védenie magát,⁵³ sőt „meg kell védenie, amennyire csak tudja, a többi embert is, ha ezzel nem kockáztatja saját megmaradását”.⁵⁴

Ez a kötelezettség (amely egyben jog is) a természeti állapotban nemcsak az önvédelemre terjed ki, hanem a már elkövetett büntett megbüntetésére is. Ha ugyanis nincs állam, a természeti törvény csak azáltal érvényesülhet, hogy mindenkinek joga van szankciót alkalmazni

⁵¹ Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról* (ford. Endreffy Zoltán), Gondolat Kiadó, Budapest, 1986, 42. o.

⁵² „Az emberek valamennyien egyetlen mindenható és végtelenül bölcs Teremtő alkotásai; valamennyien egyetlen szuverén Úr szolgái, akik az ő rendeletére és az ő dolgában küldettek a világba; ... s addig kell életben maradniuk, amíg neki, és nem addig, amíg nekik tetszik.” (I. m. 43. o.)

⁵³ Locke szerint senki nem rendelkezhet a saját életével (hiszen az nem az ő, hanem Isten tulajdona); ebből pedig nemcsak az önvédelem kötelezettsége következik, hanem önmagunk elpusztításának a tilalma is. Ez azt jelenti, hogy tilos az öngyilkosság, de tilos az életünk vagy (az életünk feltételét jelentő) szabadságunk átruházása is másra (vagyis önmagunk rabszolgává tétele). Pontosabban: ez utóbbi nemcsak tilos, hanem lehetetlen is; tehát az ilyen szerződés érvénytelen, hiszen „senki sem adhat át nagyobb hatalmat, mint amekkorával saját maga rendelkezik; és aki nem vethet véget a saját életének, az másnak sem adhatja át az élete feletti hatalmat”. (I. m. 56. o.)

⁵⁴ I. m. 43. o. (Az eredeti locke-i idézetekben rengeteg *kurzíval* szedett kiemelés található; én ezeket a felesleges zavarok elkerülése végett az összes általam megidézett szövegből elhagytam — T. J. Z.)

a természetes jogot megsértővel szemben,⁵⁵ mégpedig „oly mértékben, hogy a törvény megsértését megakadályozza”.⁵⁶ Az emberek természetes közössége (azaz egyénileg bármely ember) által alkalmazott büntetés célja a megtorlás, amely egyrészt jelenti a sértett számára elégtétel szolgáltatását (tehát körülbelül az arisztotelészi értelemben vett [kommutatív] igazságosság érvényre juttatását),⁵⁷ másrészt jelenti mind a bűnelkövetőnek magának, mind másoknak az elrettentését is.⁵⁸ Az életet veszélyeztető jogellenes (a természeti törvénnyel szembenálló) cselekmények büntetése a halál kell hogy legyen, ugyanis azzal, hogy az elkövető semmibe veszi más emberek életét, deklarálja, hogy nem tartja magára nézve kötelezőnek a természeti törvényeket, vagyis e cselekményével mintegy kívül helyezi magát a jog kötelekein, minek következtében ő sem várhatja el, hogy a jog, amelyet megtagadott, megvédje őt. Az életnek a természeti törvényt sértő elvétele nemcsak az áldozattal, hanem az egész emberiséggel szemben bűn, hiszen az ilyen személy bármikor máskor is és bárki mást is megölhet; ezért tőle mindenáron meg kell védeni az ártatlanokat, elpusztítva őt, mint ahogy a vadállatokat is elpusztítják azon az alapon, hogy veszélyeztetik az emberek életét.⁵⁹

⁵⁵ „... a természeti törvény végrehajtása ebben az állapotban az összes emberek kezébe van letéve, miáltal mindenkinek jogában áll megbüntetni a törvény megszegőt...” (Uo.)

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Locke maga nem hivatkozik Arisztotelészre, de a két felfogás tartalmának nagyfokú hasonlósága okán alappal feltételezhető, hogy ez a locke-i elgondolás a görög bölcselő nézetein alapul.

⁵⁸ „... a természeti állapotban az egyik ember hatalomra tesz szert a másik felett; de nem abszolút vagy zsarnoki hatalomra, ... hanem hogy megtorolja vétkét, mégpedig ... arányosan a vétséggel, vagyis oly mértékben, ami jóvátételként és elriasztásul szolgálhat. Mert az egyik ember jogosan csakis e két oknál fogva okozhat kárt a másiknak, és ezt nevezzük büntetésnek.” (l. m. 44. o.)

⁵⁹ „... mindenki megteheti — ama jogánál fogva, hogy megvédje az emberiséget általában —, hogy megfekezze, vagy ha kell, elpusztítsa azt, ami ezekre nézve ártalmas, és olyan bajt okozzon a törvény megsértőjének, hogy az megbánja a törvényt sértést, s ezáltal visszariassa őt — s az ő példájával mindenki mást is — attól, hogy ugyanezt a bünt elkövesse. Ebben az esetben és ezen az alapon

De nemcsak az életellenes bűncselekmények elkövetőivel szemben alkalmazható a természeti állapotban a halálbüntetés, hanem minden olyan deliktum megvalósítójával szemben is, akitől csak ezen büntetés által lehet megóvni más személyeket, illetve akiknek a halála elrettentő példaként szolgálhat a többi potenciális bűnöző számára is.⁶⁰ Mivel azonban mind annak megítélése, hogy valóban történt-e jogellenes cselekmény,⁶¹ mind a büntetés megfelelő nemének és mértékének meghatározása igencsak szubjektív,⁶² ezért az emberek az igazságtalan és túlzott mértékű megtorlás elkerülése érdekében létrehozzák a polgári kormányzatot, vagyis az államot, melyre átruházzák a jogellenes cselekedetek megbüntetésének a jogát. Evégből felhatalmazzák azt a törvényhozásra, vagyis azon tettek tételes meghatározására, amelyek bűnnek számítanak, valamint arra, hogy ezen törvények megsértőit, azaz a bűnözőket megbüntethessék a többiek életének, szabadságának és

mindenkinek joga van ahhoz, hogy a bűnöst megbüntesse és a természeti törvény végrehajtója legyen.” (Uo.) Ugyanígy: „... a természeti állapotban mindenkinek hatalmában áll, hogy megöljön egy gyilkost, egyrészt azért, hogy másokat visszariasszon ettől ... másrészt azért, hogy megvédje az embereket egy olyan gonosztevő merényleteitől, aki megtagadván az értelmet ... az egész emberiségnek hadat üzent azzal, hogy jogtalan erőszakhoz folyamodott, és megölt valakit, és ezért el lehet pusztítani... És ezen alapul a természet ama magasztos törvénye, hogy aki embervért ont, annak vére ember által ontassék ki. (I. m. 46. o.)

⁶⁰ „Ugyanezen oknál fogva büntetheti az ember a természeti állapotban c törvény kisebb megsértéseit is. Felmerülhet a kérdés: akár halállal is? Azt válaszolom, hogy minden egyes vétséget oly mértékű és oly szigorú büntetéssel lehet sújtani, amilyen elégséges ahhoz, hogy rossz vásárrá tegye a bűnt a vétkes számára, megbánásra készítse őt, másokat pedig elriasszon hasonló bűnök elkövetésétől. Minden vétség, amely a természeti állapotban elkövethető, ugyanúgy és ugyanannyira büntethető a természeti állapotban, mint valamely államban...” (I. m. 46. o.; ugyanezt más szavakkal lásd még: i. m. 97. o.)

⁶¹ Ez azért van így, mert a természetjogi normák íratlanok, létük és értelmezésük emiatt problémás lehet.

⁶² „... ésszerűtlen dolog, hogy az emberek a saját ügyeikben bírák legyenek, mert az önszeretet részrehajlóvá teszi az embereket önmaguk és barátaik iránt, másfelől pedig túl messzire fognak elmenni mások büntetésében rossz természetük, szenvedélyeik és bosszúvágyuk miatt.” (I. m. 47. o.)

vagyonának biztonságos és háborítatlan élvezete érdekében.⁶³ Érdeklőség, hogy Locke az ember e három tulajdona közül a vagyont olyan kiemelkedően fontosnak tartja, hogy az véleménye szerint abszolút védelmet kell hogy élvezzen, ezért az államhatalom azt ugyan például megparancsolhatja polgárának mint katonának, hogy olyan harci cselekményben vegyen részt, amelyben szinte bizonyosan meg fog halni, és ha e parancsnak nem engedelmeskedik, a tábornok őt jogszerűen ki is végeztetheti, arra azonban nem kötelezheti őt, hogy bármit is odaadjon neki vagyonából. Életét tehát adott esetben akár el is veheti, vagyonát azonban a legkisebb mértékben sem károsíthatja meg.

Mindennek az az oka, hogy a polgári társadalomnak, vagyis az államnak nincs több joga, mint az azt alkotó egyének összességének. Akik ugyanis a politikai közösséget létrehozták, azok ráruházták jogaik egy részét;⁶⁴ mivel azonban mások tulajdonának megsértése a természetes szabadság állapotában sem illette meg az embereket, ezért azt értelemszerűen nem is ruházhatták át az államra. Viszont azok a büntetések (köztük a halálbüntetés is), amelyeket a természeti állapotban bármely ember jogszerűen alkalmazhatott a mások jogait megsértőkkel szemben, továbbra is léteznek, csak immáron azokat nem az egyes emberek maguk, hanem az emberek által a társadalmi szerződésben arra felhatalmazott polgári kormányzat szabhatja ki. Amikor pedig az állam (törvényeiben előre meghatározott) büntetést alkalmaz, akkor ezt ugyanazon cél érdekében teszi, mint bármely ember a természeti állapotban, vagyis avégett, hogy a közjó érvényesülését segítse elő.⁶⁵ Ha

⁶³ Emellett az áldozatnak joga van méltányos kártérítésre (jóvátételre) is, amelyet a bíró (a büntetéssel ellentétben) semmilyen esetben sem engedhet el, minthogyafelett neki nincs rendelkezési joga.

⁶⁴ Ezen jogátruházás nélkül az állam nem is létezhetne, „ezért ott és csakis ott van politikai társadalom, ahol a társadalom összes tagja lemondott erről a természetes hatalomról”. (l. m. 97. o.)

⁶⁵ „Legvégső határait tekintve a törvényhozók hatalma a közjóra korlátozódik a társadalomban. Olyan hatalom ez, melynek egyetlen célja a védelem, és ezért sohasem lehet joga arra, hogy elpusztítsa, rabszolgasorba döntse vagy szándékosan tönkretegye az alattvalókat. A társadalomban nem szűnnek meg a természeti törvény előírásai, hanem sok esetben csak világosabbá válnak, és megtartásuk kikényszerítése végett az emberi törvények ismert büntetésekkel

pedig a közjó (a bűnöző kiiktatása és mások elrettentése) megkívánja, „természetesen” az elkövető (akár vagyon elleni bűncselekmények miatt) halálra is ítéltető.⁶⁶

Végül — a természeti és a polgári állapot bemutatásán túl — szólni kell néhány szót a hadiállapot locke-i elképzeléséről is. A hadiállapot az angol filozófus szerint azáltal jön létre, hogy „valaki szóval vagy tettel kinyilvánítja azt a ... hígadt és megfontolt elhatározását, hogy életére tör egy másik embernek”.⁶⁷ Ekkor mind a megtámadott vagy életében fenyegetett, mind pedig bármely más személy megölheti azt, aki az ártatlan életét veszélyezteti, mert az az igazságos, ha az ártatlan semmisíti meg a magát a természet ésszerű törvényein kívül helyező személyt. A hadiállapot létrejöhet a természeti állapotban, amikor a természeti törvényt megsértve valaki egy embertársát ok nélkül megtámadja, de kialakulhat a polgári állapotban is, ugyanebben az esetben. Az utóbbi szituációban a természeti törvény ugyanazt a jogot biztosítja a védekezőnek, mint az előbbiben, nevezetesen hogy akár támadója megölése árán is megvédheti magát a megtámadott. A polgári állapotban csak akkor kell az állam beavatkozására várni, ha arra lehetőség van, azonban abban az esetben, ha a támadás során nincs jelen az állam képviselője, az ártatlan kénytelen maga igazságot szolgáltatni, amely — minthogy a természet legősibb parancsán, az élet megvédésének mindent felülíró szabályán alapul — teljesen jogszerűnek minősül.⁶⁸ Sőt: ugyanezen okból (az állam jelenlétének és közbe-

kapcsolják össze ezeket. A természeti törvény tehát örök szabály, mely mindenkire, törvényhozókra és másokra egyaránt kötelező.” (I. m. 134–135. o.)

⁶⁶ „... e hatalom ... arra szolgáló hatalom, hogy törvényeket hozzanak, és olyan büntetésekkel kapcsolják össze, amelyek hozzájárulnak az egész fennmaradásához, de eltávolítják azokat és csak azokat a részeket, amelyek annyira romlottak, hogy az épet és egészségest fenyegetik...” (I. m. 162. o.)

⁶⁷ I. m. 50. o.

⁶⁸ „A törvény ugyanis, amelyet az én védelmemre alkottak, engedélyezi nekem — abban az esetben, ha nem tud közbelépni —, hogy a hirtelen erőszaktól megvédjem életemet, ... és szabadságot ad a támadó megölésére, mivel a támadó nem ad időt arra, hogy közös bíránkhoz forduljunk, és azt sem teszi lehetővé, hogy a jog döntése orvoslattal nyújtson olyan esetben, amikor a kár jóvátehetetlen.” (I. m. 52. o.)

avatkozása lehetőségének hiánya okából) még az is jogszerű lesz, „hogy az ember megöljön egy tolvajt, aki a legkevésbé sem bántotta”,⁶⁹ „minthogy ugyanis jogtalan erőszakot alkalmazott, hogy hatalmába kerítsen engem, bármit hoz is fel ürügyként, nincs okom feltételezni, hogy ő, aki megfosztana a szabadságomtól, nem venne el tőlem bármi mást is, ha hatalmában tartana. És ezért részemről jogos, ha úgy bánok vele, mint olyan valakivel, aki hadiállapotba helyezte magát velem, vagyis megölöm, ha tudom.”⁷⁰ A hadiállapot a polgári társadalom körülményei között akkor ér véget, ha a támadás maga is befejeződik; ezt követően már csak bírói úton kérhető elégtétel (amely azonban — mint fentebb láttuk — akár halálbüntetés is lehet). A természeti állapotban azonban a hadiállapot akkor sem fejeződik be, ha a támadás abbamarad, hanem azt követően is folytatódik, mindaddig, amíg maga a sértett fél úgy gondolja, hogy (akár a jogtalanságot elkövető életének kioltásával) megfelelő elégtételt nem nyert.⁷¹

Látható tehát, hogy Locke maga teljes mértékben a halálbüntetés híve volt, annak minden formájában: a támadónak a védekezés folyamán való megölése mellett jogszerűnek tartotta a megtorlásként (bosszúként és egyben elrettentésként) akár a természeti, akár a polgári társadalom keretei között alkalmazott kivégzéseket is. Mindennek eldöntését a természeti állapotban az áldozat (vagy bárki más), a politikai államban pedig a kormányzat szabad mérlegelésére bízta, miáltal azok korlátlan élet-halál feletti hatalmát deklarálta, még olyan esetekben is, amikor a sérelem vagy a veszély nem az életet, hanem csak a szabadságot vagy pusztán a tulajdont érintette volna.

⁶⁹ I. m. 51. o.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ A legfőbb ok, ami miatt a polgári kormányzatot létrehozták, éppen az, hogy a hadiállapot a végtelenségig elhúzódhat, mert az emberek közötti vitában egyik fél sem fog engedni a saját szubjektív és egymástól gyökeresen eltérő „igazából”.

A francia felvilágosodás

Montesquieu⁷² (1689–1755) a büntetésekről alkotott elképzeléseit legrészletesebben és legtisztábban az 1748-as *A törvények szelleméről* (*De l'esprit des lois*) című írásában⁷³ fogalmazta meg, ám e fő művének néhány gondolata már az 1721-ben Amszterdamban kiadott *Perzsa levelekben* (*Lettres persanes*) megjelenik. Montesquieu szerint a törvényeknek alapvetően két fajtája van: a természeti törvények, amelyek a dolgok természetéből, a viszonyok belső logikájából következnek, és amelyek áthághatatlanok (megsérthetetlenek), mert meghatározott dolgok közötti kauzális kapcsolatokat fogalmaznak meg (pontosabban: írnak le);⁷⁴ ezzel

⁷² Eredeti neve Charles-Louis de Secondat volt, teljes neve pedig 1716-tól Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu (La Brède és Montesquieu bárója). Írásaiban egyszerűen már csak Montesquieu-nek nevezi magát.

⁷³ *A törvények szelleméről* Genfben jelent meg, mely a felvilágosult gondolkodók körében aratott siker mellett számos kritikát is kapott. Különösen egyházi körökből érték a művet támadások, főleg a világi törvények vallási normák feletti primátusának, valamint a vallás elleni vétkekkel szemben alkalmazandó szigorú büntetések szükségessége és helyessége tagadásának tételei miatt. Fentiek okán mind a francia katolikusok akkori reformszárnyához tartozó janzenisták, mind az ortodox klérus tagjai elítélték ezen gondolatait, sőt 1751-ben a Szent Hivatal a könyvet Indexre tette.

⁷⁴ A természeti törvények jellege függ azoktól a dolgoktól (illetve azoknak a dolgoknak a jellegétől), amelyek viszonyát a természeti törvény meghatározza. Más természeti törvények vonatkoznak a fizikai világra (például mozgástörvények), mások az állatokra, és megint mások az emberekre. A *homo sapiens* irányadó természeti törvények közül az első a béke törvénye, a természeti állapotban ugyanis az emberek ösztönszerűen gyengébbnek tartják magukat másoknál, ezért félnék mindenkitől. Ehhez a félelemhez járul a második természeti törvény, a táplálék szerzése iránti vágy, amely az embereket — önmaguk fenntartására készítve — még mindig eltávolítja egymástól. Ezt a félelmet azonban hamarosan leküzdí a természetes vonzódás, amely végül indukálja a negyedik, emberekre vonatkozó természeti törvény érvényesülését: a társadalomban élés iránti vágyat (amely montesquieu-i fogalom gyakorlatilag megegyezik Hugo Grotius „*appetitus societatis*”-fogalmával). Végző soron tehát a dolgok logikájából és az egyének természetes ösztöneiből szükségszerűen következik, hogy az emberek — egymással szemben érzett félelmeiket legyőzve

szemben a tételes törvények az emberek számára alkotottak, tudatos döntéssel születettek, szabályaik pedig előíró (normatív) jellegűek. Ez utóbbi körbe tartoznak a vallási törvények, melyek az embernek Istennel szembeni kötelezettségeit fogalmazzák meg; az erkölcsi törvények, melyek az embernek önmagával szemben fennálló kötelezettségeire intenek; valamint a politikai-polgári törvények, amelyek pedig az emberek más emberekkel kapcsolatos viszonyait szabályozzák.

A tételes emberi törvények háromféle normacsoportha tartozhatnak: a nemzetek közötti viszonyokat szabályozó nemzetközi jogba, az állam (a vezetők) és a polgárok kapcsolatait rendező politikai jogba, valamint a polgárok egymás közti viszonyaira vonatkozó polgári jogba. A politikai jog szabályai a kormányzat fajtájától függnnek, amely háromféle lehet: köztársasági, monarchikus és önkényuralmi. A köztársasági kormányzatban annak természete szerint a nép vagy a nép egy része⁷⁵ tartja kezében a hatalmat; a monarchiát egy egyeduralkodó irányítja, ám azt nem önkényesen, hanem előre lefektetett törvények útján teszi; végül az önkényuralmi kormányzatban minden szintén egy ember akaratától függ, ez az ember azonban nincs alávetve a törvényeknek, hanem zsarnoki módon, korlátok nélkül parancsolhat állama polgárainak.⁷⁶ A kormányzat egyes fajtáinak előbb említett természete meghatározza azok vezérelvét is, vagyis azt a jellemzőt, amely az adott állami berendezkedésben értéknek tekintetik: így a demokrácia vezérelve az erény, az arisztokráciáé a mérséklet, a monarchiáé a becsület, az önkényuralomé

— létrehozzák a polgári társadalmat; az elméletnek a legtöbb kontraktualista elmélettől való megkülönböztető sajátossága viszont az, hogy Montesquieu szerint éppen a társadalomba lépés által szűnik meg az egyenlőség és jön létre az egyenlőtlenség állapota, vagyis az emberek közötti harc az emberi együttélés polgári-politikai szakaszában indul meg.

Ha a nép egésze irányítja önmagát, akkor a köztársasági kormányzat demokratikus, ha pedig a nép egy része, meghatározott csoportja kormányoz, akkor a köztársaság arisztokratikus.

⁷⁵ A monarchia polgárai Montesquieu szerint alattvalóknak tekinthetők, mert szabályok révén irányítják őket, míg a zsarnokságban élő emberek tulajdonképpen nem többek, mint uruk kényének kitétt, jogok nélküli rabszolgák.

pedig a félelem. A kormányzat természetének és vezérelvének⁷⁷ (tulajdonképpen működése jellegének) azért van jelentősége, mert azok befolyásolják a polgári törvényeket is. Témánk szempontjából csak a büntetőtörvények bírnak fontossággal, így a következőkben csak ezekre térünk ki.

Minél szabadabb az államban az ember, annál kisebb szigorra van szükség a büntetések terén.⁷⁸ Ennek következtében a zsarnoki rendszerekben, ahol az emberi szabadság gyakorlatilag nem létezik, rettentő szigorú szankciók kellene. A félelem, amely nélkül az önkényuralom nem állhatna fenn, csak akkor hatja át az egyéneket, ha a legkisebb vétséget is halállal büntetik, hiszen az embernek a pusztta életén kívül egy ilyen államban más félténivalója nincs. A monarchia már nem igényel ennyire kegyetlen megtorlást; arra csak akkor van szükség, ha a bűncselekmények az állam alapjait vagy az emberek biztonságát (életét vagy szabadságát) veszélyeztetik. Végül a köztársaságban az emberek szabadsága a legnagyobb, tulajdonuk korlátok nélkül gyarapítható, de el is veszthető; ilyen körülmények között a szabadság-, a becsület- és a vagyoni büntetések az esetek többségében elegendő félelmet keltenek a büntettek elkövetésétől való elrettentéshez, ha pedig mégis felmerül a halálbüntetés réme, az állam minden olyan eljárási jogot biztosít polgárainak, amelyek révén azok esetleges ártatlanságukat bebizo-

⁷⁷ Ezekről a kérdésekről — témánkból következően — azok különös jelentősége ellenére nem szólunk; az ezzel kapcsolatos montesquieu-i elképzeléseket részletesebben lásd Montesquieu: *A törvények szelleméről* (ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál), Osiris Kiadó—Attraktor Kft., Budapest, 2000, 56–83. o. (a kapcsolódó elemzésekkel együtt pedig: i. m. 56–244. o.).

⁷⁸ A szigorú büntetések szükségességének mértékét továbbá befolyásolják az adott állam éghajlati-földrajzi jellemzői is. Mivel az emberek tulajdonságai („az értelem jellege és a szív szenvedélyei”) Montesquieu véleménye alapján erősen függnak a környezeti hatásoktól, ezért a különböző természeti adottságokkal rendelkező országokban eltérő mértékű félelemkeltés szükséges a bűnök megakadályozásához. Míg „a meleg országokban élő népek félénkek, mint az aggastyánok” (i. m. 350. o.), vagyis kevésbé súlyos büntetések is elegendők féken tartásukhoz, addig a hidegebb éghajlatú államokban „a lélek kevésbé érzékeny a fájdalom iránt” (i. m. 352. o.), azaz a szankciókat szigorítani kell. („A moszkovitát meg kell nyúzni ahhoz, hogy fájdalom érzetét keltsük benne.” [Uo.]

nyithatják.⁷⁹ (A demokrácia vezérelve, az erény már a bűncselekmények legtöbbszörének motívumait sem engedi kialakulni, az emberek felfogásából következően tehát büntetésekre eleve sokkal kisebb szükség mutatkozik; a mérséklet, amely az arisztokrácia vezérelve, egy más oldalról ugyan- ehhez az eredményhez vezet; végül a monarchia becsület-közpon- túságában hatékonyabb bűnmegelőző eszköz az olyan büntetés kilátásba helyezése, amely az elkövetőt infámissá, becsületvesztetté teszi, mint bármilyen más, akár az élettől megfosztó szankció, amely azonban nem jár az elítélt erkölcsi megőrzésével.)

Itt kell kitérni Montesquieu-nek a zsarnoksággal szemben megfogal- mazott egyik fő kritikájára, amely szerint a túlságosan kicsi súlyú bűn- cselekmények aránytalanul nagymértékű megtorlása kontraproduktív hatással jár: ahelyett hogy szolgálná deklarált célját, a zsarnok hatalmát fenyegető bűncselekmények megelőzését és kiirtását, éppen ilyen deliktumok elkövetését indukálja. Ha ugyanis a legkisebb (tipikusan állam elleni) vétek vagy akár csak annak gyanúja is halálbüntetést vonhat maga után, ha bármilyen jelentéktelen kihágás az elkövető életébe kerülhet, akkor az, aki megneszeli a zsarnok bizalma megrendültének a jelét vagy véletlenül, meggondolatlanságból egy ilyen (uralkodó elleni) deliktumot elkövet, helyesen teszi, ha mindjárt összeesküvést sző az önkényúr hatalmának megdöntésére, lévén hogy ez marad az egyetlen esélye arra, hogy életben maradjon. Ahelyett tehát, hogy a zsarnok biztonsága nőne a büntetések szigorodásával, az éppen hogy csökken; ezzel szemben a monarchikus berendezkedésű államokban csak a valóban súlyos felfüggetlés elkövetőit fenyegetik halálbüntetéssel, amelynek eredményeképpen a kisebb vétek elkövetőinek bőven marad veszténivalójuk ahhoz, hogy súlyosabb állam elleni bűncselekményeket

⁷⁹ Mindez Montesquieu szerint a „szemet szemért”-elv vonatkozásában az egyes kormányzati rendszerekben a következőképpen jelenik meg: „Az önkényuralmi államok, amelyek szeretik az egyszerű törvényt, sokszor alkalmazzák a tálió törvényt. Ez a mérsékelt államokban is néha elfogadásra talál; de a különbség az, hogy az előbbieket ezt szigorúan gyakorolják, a többiek ellenben majdnem mindig enyhébb módon.” (I. m. 163. o.)

ne tervezgessenek.⁸⁰ (Így például kifejezett hiba, ha a puszta „fecsegést”, vagyis az uralkodó személyének vagy tetteinek kritizálását állam elleni bűncselekményként halállal akarnák büntetni;⁸¹ de az is, ha nem az uralkodó személye elleni vagy uralmának megdöntésére irányuló cselekedeteket felségsértésnek neveznek, mert ezáltal csak „lejárattják” a felségsértés elnevezést, ily módon pedig az emberek tudatában csökkentik e bűn iszonyatosságát.)

De általában is igaz az, hogy a büntetések szigorodásával nem jár együtt a bűnök számának csökkenése;⁸² a tapasztalat ugyanis „arra tanít, hogy olyan országokban, ahol a büntetések enyhék, az állampolgár

⁸⁰ „Ha egy perzsa ... elveszti a fejedelem kegyét, biztosan számíthat halálára; a legkisebb vétség vagy szeszély halál fiává teszi. De ha történetesen merényletet követne el az uralkodó ellen, vagy az ellenség kezére akarta volna játszani városait, azért is csak az életével lakolna; ilyesformán semmivel sem kockáztat többet az utóbbi esetben, mint az előbbiben. Így aztán a kegyvesztés legkisebb jelére, mert biztos a vesztében, és nagyobb baj már nem is érheti, első dolga, hogy megbolygassa az állam rendjét, és összeesküdjék a fejedelem ellen: más menedéke nincs is. Európa nagyuraival más a helyzet, ... minthogy fővesztés csak a felségsértésért jár, óvakodnak is tőle, s jól megfontolják, mily sokat veszhetnek és mily keveset nyerhetnek általa; ezért itt meglehetősen kevés a lázadás, és uralkodó ritkán hal meg erőszakos halállal.” (Montesquieu: *Perzsa levelek* [ford. Rónay György], Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1986, 167–168. o.)

⁸¹ A szavak ugyanis egyrészt homályosak és többértelműek, másrészt valódi jelentésük csak az elhangzás módja és körülményei alapján fedhető fel, végül visszaidézni is nehéz pontosan őket, ezek miatt pedig a büntetés alapja mindig bizonytalan lesz, nem lehet tudni, hogy valóban felségsértésről volt-e szó, vagy csak egyszerű kritikáról. Éppen ezért a visszaélések és a tévedések elkerülése érdekében „a törvény szavakat nem sújthat halálbüntetéssel, kivéve, ha kifejezetten megállapítja azokat a szavakat, amelyeket ezzel a büntetéssel sújt”. (Montesquieu: *A törvények szelleméről*, 304. o.)

⁸² Montesquieu élete fő művét kora bigott jogalkotói és jogalkalmazói gyakorlatának kritikájaként írta meg, melyben konzekvensen szembeszállt a maradiság és az öncélú kegyetlenség minden megnyilvánulási formájával. A könyvnek és írójának *credóját* a következő idézet foglalja össze a legszemléletesebben: „Állítom, és ezt az egész művet jóformán csak azért írtam, hogy bebizonyítsam: a törvényhozókat a mérséklet szelleme kell, hogy vezesse.” (I. m. 820. o.)

lelkére éppúgy hatnak, mint másutt a nagy büntetések".⁸³ Éppen ezért „nem kell az embereket szélsőséges úton vezetni; ... ha szemügyre vesszük minden erkölcsi lazulás okát, láthatjuk, hogy ez mindig a bűnök büntetlenségéből ered, nem pedig abból, hogy a büntetéseket mérsékelik”.⁸⁴ Ha tehát egy adott állam polgárai egyszer már hozzászoktak a büntetések szigorúságának egy meghatározott szintjéhez, akkor számukra az lesz az etalon, amelyhez viszonyítva más deliktumok elkövetésének kockázatát is mérlegelik. A bűnök megfékezéséhez eszerint csak arra van szükség, hogy az egyes bűncselekmények büntetési tételei között egy belső arányosság álljon fenn, vagyis a társadalomra kevésbé veszélyes deliktumok büntetése kisebb, a veszélyesebb bűnök szankciója viszont súlyosabb legyen; annak már az elkövetés mérlegelésére nincs hatása, hogy a büntetések szigorúságának szintje hol húzódik.⁸⁵ Éppen ezért lesz veszélyes az, hogy egy bűncselekmény elkövetési gyakorisága hirtelen megnövekedése esetén erre adott válaszként nem a bűnüldözés hatékonyságát és a büntetések alkalmazásának következetességét igyekszünk növelni, hanem a szankciókat súlyosbítjuk,⁸⁶ mert ennek csak ideiglenesen lesz hatása, addig, amíg a bűnözők hozzá nem szoknak a kegyetlenebb büntetésekhez; ha viszont ez megtörtént (és erre viszonylag rövid időn belül számítani lehet), akkor a bűnözés szintje visszaáll a korábbi (az enyhébb

⁸³ I. m. 154. o.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ „... egy államban sosem a többé vagy kevésbé kegyetlen büntetések miatt engedelmeskednek a törvényeknek. Azokban az országokban, ahol a megtorlás mérsékelt, éppen úgy félnek tőle, mint azokban, ahol önkényesek és irgalmatlanok. Akár szelíd egy kormányzat, akár kegyetlen, büntetni mindig fokozatosan buntetnek; egy-egy kisebb vagy nagyobb vétségért kisebb vagy nagyobb büntetés jár. Képzeletünk onként idomul annak az országnak a szokásaihoz, amelyben élünk...” (Montesquieu: *Perzsa levelek*, 135. o.)

⁸⁶ Ebből következik, hogy Montesquieu szerint a büntetőjog elsődleges feladata a prevenció, és nem a megtorlás: „egy jó törvényhozó elsősorban nem arra törekszik, hogy a bűnöket megbüntesse, hanem hogy megelőzze”. (Montesquieu: *A törvények szelleméről*, 152. o.)

büntetések idején jellemző) mértékre.⁸⁷ Mindez pedig azért van így, mert a büntetések igazi hatása (mérsékelt kormányzatokban) a becsület elvesztése; a leghelyesebb tehát az egyes bűnökre irányadó jogkövetkezmények meghatározása és azok konkrét esetekben való alkalmazása során a természetet követni, „amely a szégyenérzetet mint valami ostort oltotta az emberekbe, hogy a büntetés legsúlyosabb eleme a gyalázat legyen, amelyet a bűnösnek el kell viselnie”.⁸⁸

A túlságosan szigorú szankcióknak két további hátránya is van. Az egyik az, hogy ebben az esetben nincs olyan addicionális retorzió, amellyel a súlyosabb bűnököt szankcionálni lehet, hiszen a halálnál félelmetesebb büntetés nem létezik.⁸⁹ Márpedig ha például az egyszerű rablást és a rablógyilkosságot egyformán halállal büntetjük, akkor ezzel inspirációt nyújtunk arra, hogy a bűnöző ne csak raboljon, hanem gyilkoljon is.⁹⁰ Emiatt muszáj valamilyen különbséget tenni az egyes (eltérő veszélyességű) büntettek között, ha nem a szankciókban, akkor legalább a kegyelmezés gyakorlatában.⁹¹ A mértéktelen büntetések másik veszélye pedig az, hogy azokat az arra rendelt személyek nem lesznek hajlandók alkalmazni. Ha a törvény jelentéktelen deliktumokat halállal rendel büntetni, akkor nem lesz vádló, aki a bűnözővel szemben fellépjen, nem lesz bíró, aki ítéljen, ami összességében a törvény céljával

⁸⁷ „... az emberek képzelete ugyanannyiba veszi ezt a nagy büntetést, mint hajdan az enyhébbet, és ahogyan az utóbbtól való félelem csökken, a kormány csakhamar kénytelemmé válik minden egyes esetben a szigorúbbat alkalmazni.” (I. m. 154. o.) Ugyanez a gondolat jelenik meg a Montesquieu által feltett következő költői kérdésben: a bűnözők „vajon megjavíthatók vagy féken tarthatók-e úgy, hogy állandóan szemük előtt van a halálbüntetés? Nem inkább megbarátkoznak vele?” (I. m. 156. o.)

⁸⁸ I. m. 155. o.

⁸⁹ Ez a montesquieu-i elképzelés Seneca, Morus Tamás és Jean Bodin gondolatain alapul.

⁹⁰ Ehhez Montesquieu konkrét példáit lásd i. m. 162. o.

⁹¹ A kegyelmezési jogot mindazonáltal visszafogottan kell gyakorolni, mert ha általánossá és rendszeressé válik, akkor az a törvények érvényesülését és a bűnözőkre gyakorolt fékező erejét rontja le.

ellentétes következményekre vezet: a büntetlenség miatt a bűnök megszorodnak.⁹²

A mérsékelt kormányzatokban, azaz a köztársaságban és a monarchiában a büntetéseknek tehát igazodniuk kell a bűn nagyságához. Ahhoz, hogy a szabadság megvalósulhasson, lehetőség szerint ki kell küszöbölni mind a törvényhozói, mind a jogalkalmazói önkényt, amely megbízhatóbb módon úgy valósítható meg, ha az egyes deliktumokhoz olyan szankciót rendelünk, amely azok természetéből következik.⁹³ Montesquieu meg is nevezi, hogy az egyes bűncselekményfajták elkövetőivel szemben milyen büntetések alkalmazandóak (milyen szankciók felelnek meg azok jellegének): szerinte a vallás elleni vétkek vallási büntetéseket (templomból kizárás, kiátkozás, szentségek kiszolgáltatásának megtagadása),⁹⁴ az erkölcsi (tulajdonképpen nemi jellegű) deliktumok pénzbüntetést és nyilvános megszégyenítést, a köznyugalmat sértő büntettek (például éjjeli garázdaság) börtönbüntetést, testi büntetést vagy száműzetést, a közbiztonságot sértő bűncselekmények pedig testi-, szabadság- és halálbüntetést érdemelnek. Ez

⁹² Montesquieu saját élete során is szembesült ezzel a helyzettel: a francia esküdtszékek bizonyos cselekmények miatt nem emeltek vádat vagy az elkövetőket még az egyértelmű bizonyítékok ellenére sem nyilvánították bűnösnek, nehogy aránytalan büntetést kelljen egy apró kisiklás miatt elszenvedniük. A kortárs Angliában pedig még fokozottabban ez volt a helyzet: ott a kisebb tolvajlásokat sokszor egyáltalán nem üldözték, mert a törvény szerint ezen lopások csaknem mindegyikére kötelezően halálbüntetés járt.

⁹³ A „dolgok természete” szerint a büntetésnek jellegében igazodnia kell a bűn jellegéhez; tehát amilyen érdeket támadott a bűnöző, olyan érdeket sértő büntetést kell alkalmazni vele szemben. (Ez tulajdonképpen a *tálio* elvének egyfajta átértelmezett igénybevétele.)

⁹⁴ E helyütt érdemes külön kihangsúlyozni, hogy Montesquieu egyértelműen kiállt a vallás elleni deliktumok halállal való büntetése ellen. Mivel véleménye szerint a dolgok természetének az felel meg, ha a sérelem fajtájához alkalmazkodik a büntetés módja is, és mivel a vallás elleni vétkek az emberi közösséget közvetlenül nem veszélyeztetik, ezért indokolatlan, sőt helytelen azok elkövetőivel szemben világi szankciókat, különösen pedig halálbüntetést előírni. Isten vagy az ő törvényei megsértését csak maga Isten bosszulhatja meg; „ha nem ezt a gondolatot követnénk, vajon hol érnének véget a halálbüntetések?” (l. m. 295. o.)

utóbbi csoportba tartoznak mindazon büntettek, amelyek az egyének életét, szabadságát, testi épségét vagy tulajdonát veszélyeztetik; és mivel ezen deliktumok mindegyike ilyen vagy olyan módon az emberek biztonságát (személyi biztonságát, vagyónbiztonságát stb.) támadja, minden olyan büntetés alkalmazható azok megvalósítóival szemben, amellyel az elkövető biztonsága sérthető vagy csökkenthető.

Ezen jogkövetkezmények közül természetesen legfontosabb a halálbüntetés, amely „a tálió elvének egy fajtája, és azt jelenti, hogy a társadalom megtagadja a biztonságot az olyan állampolgártól, aki a társadalomnak vagy egy másik embernek a biztonsága ellen tört.... Megérdemli a halálbüntetést az az állampolgár, aki olyan súlyosan megsértette a biztonságot, hogy mások életét oltotta ki vagy kísérelte meg kioltani. Az ilyen halálbüntetés mintegy a beteg társadalom gyógyszere.”⁹⁵ Kapitális szankció azonban Montesquieu véleménye szerint a dolgok természetéből következően nemcsak életellenes deliktumok miatt szabható ki, hanem testi épség elleni büntettek⁹⁶ miatt, továbbá olyan tulajdon elleni deliktumok meghatározott fajtái (például rablás, útonállás) miatt is, amelyek elkövetőit — azok vagyontalansága okán — nem lehet (a *tálió* elvéből következően egyébként alkalmazandó) vagyoni büntetéssel sújtani.

Bizonyos, akkoriban gyakorta halállal szankcionált bűncselekmények illetően módon való büntetése ellen azonban Montesquieu egyértelműen fellépett: így a mágia (boszorkányság), az eretnokség és a „természet elleni bűn” (szodómia, homoszexualitás) esetében szerinte ez a jogkövetkezmény (vagy más, hasonlóan súlyos szankció) nem alkalmazható. A mágia ugyanis csak babonáság, varázslás és boszorkányság nem létezik; továbbá az eretnokség bűne sokszor pusztán megítélés kérdése, és az értelmezés elvégzője saját előítéleteit láthatja bele egy-egy *haeresis*-gyanús kijelentésbe vagy tantételbe; végül a szodómia jellegéből fakadóan a legtöbbször titokban marad, így vagy üldözése értelmetlen és haszontalan, vagy konkrét esetekben való megtörténte kérdéses (azaz nagy a veszélye, hogy e cselekmény megbüntetése ártatlanokat sújtsa).

⁹⁵ I. m. 297. o.

⁹⁶ Montesquieu szerint ebbe a kategóriába tartozik a szoros értelemben vett testi sértéseken kívül például a nemi erőszak is.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), a népszuverenitás eszméjének megfogalmazója az emberek összességére épülő és törvények által szabályozott kormányzási forma kialakulására — kora filozófustársainak jó részéhez hasonlóan — a kontraktualista paradigmát vette alapul.⁹⁷ Véleménye szerint az emberek a természeti állapotban valójában nem a korlátlan egyenlőség, hanem az egyenlőtlenség állapotában éltek,⁹⁸ hiszen léteztek ugyan természeti törvények, amelyek az isteni akaratot alapuló igazságosságot reprezentálták, de ezek egyrészt nem voltak mindenki számára egyértelműek, másrészt nem volt semmi, ami ténylegesen is érvényre tudta volna juttatni őket. Ennek következtében azok az emberek, akik lelkiismeretük miatt betartották ezeket a normákat, hátrányba kerültek azokkal szemben, akik büntetlenül megsértették az igazság törvényeit. Társulásra azonban mégsem emiatt, hanem azon (természeti) hátrányok elkerülése végett léptek, amelyek egy bizonyos időpontban már túl nagygyá váltak ahhoz, hogy azokkal az emberek egyedül meg tudtak volna küzdeni. Megkötötték tehát a társadalmi szerződést, vagyis kinyilvánították azt a közös akaratot, hogy egyesítik erőiket, mégpedig elsősorban életük védelmében.⁹⁹ Ez a megállapodás azonban csak akkor kötelező rájuk nézve, ha az eredeti feltételeket velük szemben is betartják, így a zsarnokot, ha a nép arra képes, jogszerűen elűzheti, mivel az emberek természetével és az ésszerűséggel is ellenkezik, hogy bárki önként eltérje jogai teljes semmibe vételét, és mivel emiatt abba nyilvánvalóan nem egyeztek bele

⁹⁷ A következőkben bemutatandó gondolatok nagyrészt az 1762-ben kiadott, *A társadalmi szerződésről (Du Contrat Social)* című értekezésben találhatóak.

⁹⁸ A természeti állapot egyenlősége valójában csak látszólagos, hiszen mindenki csak azt érvényesítheti, amihez ereje van, az emberek ereje azonban különböző; ez az állapot tehát az emberek természetes (fizikai) egyenlőtlenségének állapota. A polgári társulásban ezt a természetes egyenlőtlenséget a morális egyenlőség váltja fel, amely — tekintet nélkül az emberek különbözőségére — mindenkire azonos jogokkal ruház fel.

⁹⁹ Locke-kal ellentétben tehát Rousseau-nál nem jelenik meg explicit az egyéni szabadság és a tulajdon védelme mint a polgári társulás létrehozásának közvetlen célja, ezek ugyanis feláldozhatók a közösség egészének szabadsága vagy a közösségi tulajdon (az állam területe) védelme érdekében.

az eredeti szerződésben.¹⁰⁰ Ha azonban a nép (tehát a polgárok többsége) valamivel szemben nem nyilvánítja ki az akaratát, azt olyannak kell tekinteni, mint amelybe beleegyezett, egészen addig, amíg az ellenkezőjéről tanúbizonytságot nem tesz. Ennek alapján mindazok a törvények, amelyek meghatározott csoportokra vagy egyénekre konkrét esetekben sérelmesek, érvényesek és betartandók, mert a nép többségének a jóváhagyásával rendelkeznek.¹⁰¹

A törvények létrehozatalának módjára ugyanis mindössze két kikötés létezik: hogy azt az egész nép alkossa meg és az egész népre vonatkozzon.¹⁰² Az előbbi azt jelenti, hogy a tételes jog az általános akarat (*volonté générale*) megnyilatkozása kell hogy legyen, ami azonban nem jelenti azt, hogy annak érvényességéhez egyhangúság szükséges; pusztán azt a két követelményt állítja fel, hogy egyrészt mindenkinek, aki megkötötte a társadalmi szerződést és így az állam részének tekintendő,

¹⁰⁰ Ez az elgondolás pedig Hobbes nézeteinek gyökeres ellentétét jelenti.

¹⁰¹ A nép törvényei Rousseau véleménye szerint a szónak abban az értelmében feltétlenül igazságosak, hogy a többség akarata nem lehet igazságtalan; ez azonban nem jelenti egyszersmind a nép tévedhetetlenségét, vagyis azt, hogy a lehető legjobb vagy a helyzet megoldását leginkább szolgáló törvény elfogadása mellett döntöttek volna. (Ezt a nézetet opponálta háromnegyed évszázaddal később Alexis de Tocqueville, aki *Az amerikai demokrácia* [*De la Démocratie en Amérique*] című művében, melynek első kötete 1835-ben, második kötete pedig 1840-ben jelent meg, a „többség zsarnokságának” veszélyére hívta fel a figyelmet. Tocqueville szerint ez a fogalom azt fejezi ki, hogy a többség visszaélhet pusztán számbeli fölényével, és olyan normákat fogadtathat el, amelyek rendkívüli módon sérelmesek valamely kisebbségre, miközben a szabályozásból a többségre háramló előny meg sem közelíti a kisebbséget sújtó hátrányokat; mindez pedig egy demokráciában elfogadhatatlan és igazságtalan.)

¹⁰² Vagyis a rendelkező akarat és a rendelkezés tárgya egymással meg kell, hogy egyezzen, az akarat önmagára kell, hogy irányuljon. Ez azonban azt is jelenti, hogy minden ember kétféle pozícióban vesz részt az állam életében: mint az általános akarat letéteményese, vagyis mint a főhatalom része, másrészt pedig mint a törvények címzettje és kötelezettje. Az alávetés tehát valójában önmagának történik, nem pedig mások akaratának, hiszen egyrészt a főhatalom egyik gyakorlójaként a törvények alávetettje egyszersmind azok forrása is, másrészt mindenkit éppen annyira kötelezhetnek a törvények útján mások, amennyire ő is kötelezhet a törvények útján más embereket.

joga legyen (legalább közvetett módon) szavazni a törvényről, másrészt hogy a szavazatok többsége a törvény mellett szóljon. (Ez utóbbi egyébként Rousseau szerint akkor is megvalósul, ha a törvényhozásra rendelt szerv jogszabályait a nép többsége tudomásul veszi, és nem lázad fel ellene.) A második kikötés pedig arra szolgál, hogy ne lehessen konkrét, név szerint megjelölt embereknek jogokat juttatni vagy őket kötelezettségekkel terhelni; ilyeneket csak általánosan meghatározott módon, bizonyos tulajdonságok kikötésével lehessen megtenni.

Rousseau a törvényeknek három fajtáját különbözteti meg: az állami berendezkedést („az összességnek az összességhez való viszonyát”) meghatározó politikai törvényeket;¹⁰³ az emberek jogait és kötelezettségeit (a polgárok egymáshoz és az államhoz való viszonyát)¹⁰⁴ szabályozó polgári törvényeket; valamint a büntetőtörvényeket.¹⁰⁵ Ez utóbbi az ember és a (polgári) törvény közötti viszonyként fogalmazódik meg, vagyis az emberek törvények alá rendeltségét jeleníti meg, kinyilvánítva, hogy a polgári állapotban korlátlan szabadság (éppen az államot létrehozó felek akaratából) nem létezhet. Ennek következtében a nép minden egyes tagja köteles engedelmeskedni a népnek, vagyis tulajdonképpen saját magának, még akkor is, ha a polgár közvetlen egyéni érdeke konkrét esetben ellenkeznek is a közösség egészének érdekével; ha ugyanis nem teszi, a közösség képviselője, a főhatalom akaratának kikényszerítője, azaz a bíróság büntetést alkalmazhat a

¹⁰³ Ezt „alaptörvénynek” is nevezi, amely tulajdonképpen nem más, mint az állam alkotmánya.

¹⁰⁴ Ez a viszony (tulajdonképpen az egymástól való függőség) az egyes személyek viszonyában a lehető leggyengébb, a polgár és az állam viszonyában pedig a lehető legerősebb kell hogy legyen, vagyis az emberek ne egy másik egyéntől, hanem a polgárok összességétől (az általános akaratától) függjenek.

¹⁰⁵ Ezeken kívül Rousseau beszél még egy negyedik „törvényről” is, amely azonban nem rokonítható az előbbi hárommal, lévén hogy nem „valódi” törvényekről, hanem tulajdonképpen a törvények forrásairól van szó, amely forrásokból a tételes törvények tartalma és ereje (értsd: legitimitása) származik: ezek: az erkölcsök, a szokások és a lelkiismeret.

törvénynek ellenszegülő polgárral szemben.¹⁰⁶ A büntetés joga tehát nem önkényes, hanem a társadalmi szerződést megkötő felek akaratán alapul, mert a szerződő felek valódi szándéka az volt, hogy a tényleges érdekek juthassanak érvényre, azok tehát, amelyek az emberek összességének valódi érdekei, és ne eseti-partikuláris jellegű érdekek.

A büntetések joga — noha saját élete felett maga az egyén sem rendelkezhet — kiterjed a halálbüntetésre is. Ennek indoka az, hogy az emberek a társadalmi szerződésben nem az életük feletti rendelkezési jogot ruházzák át az államra, hanem pusztán az élet kockára tevésének (és persze adott esetben annak elvesztésének) *lehetőségét*, amennyiben az élet kockáztatása éppen annak megóvása érdekében történik. Ez utóbbit ugyanis az emberek már megtehetik (például kiugorhatnak a tűz elől az ablakon), anélkül hogy ezzel szándékosan lemondtak volna életükről, vagy kifejezetten fel kívánták volna áldozni azt; ellenkezőleg: éppen életük védelmében tették (tehették) meg mindezt. Ez a cselekvés pedig akkor sem válik jogellenessé, ha történetesen a kísérlet sikertelen volt, és emiatt az illető mégiscsak meghalt. A polgárok a társadalmi szerződésben *ezt* a jogot, vagyis az élet kockára tevésének jogát ruházzák át az államra, abból a célból, hogy életük adott esetben megóvathassék. A szerződésnek viszont csak akkor van értelme (és csak akkor tekinthető szerződésnek), ha kölcsönös; emiatt az a mindenkire kiterjedő kikötés, hogy az egyén életének megvédelmezése végett más egyén élete kockára tehető és feláldozható, fordítva is igaz kell hogy legyen: más élete érdekében az egyén élete is elvehető. Ha tehát a célban az emberek megállapodtak, és kinyilvánították, hogy akarják azt, akkor azokat az eszközöket is szükségszerűen akarniuk kell, amelyek nélkül a cél nem

¹⁰⁶ „Hogy tehát a társadalmi szerződés ne legyen pusztán szó, hallgatólagosan beleértik azt a megállapodást, amely nélkül az összes többi hatástalan volna: aki nem hajlandó követni az általános akaratot, azt az egész alakulat fogja engedelmeskedésre kényszeríteni; más szóval, kényszeríteni fogják, hogy szabad legyen, hiszen a kettő egy és ugyanaz.” (Rousseau, Jean-Jacques: A társadalmi szerződésről avagy a politikai jog elvei [ford. Kis János] in Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek*, [szerk. Ludassy Mária], Magyar Helikon, Budapest, 1978, 482. o.) Továbbá: „Ha egy polgár képes valamilyen szolgálatot tenni az államnak, köteles is megtenni azt, mihelyt a főhatalom úgy kívánja...” (I. m. 494. o.)

érhető el. Márpedig ha az egyik egyén életének megvédése nélkülözhetetlenné teszi más életének elvesztését, akkor ez mindenkire értendő, legyen akár a megvédendő, akár a feláldozandó személy pozíciójában.¹⁰⁷

A gyilkosoktól Rousseau szerint csak azáltal védhető meg a társadalom (vagyis a többi egyén), ha kellő súlyú büntetéssel fenyegetjük őket, és azt végre is hajtjuk, ha szükséges. Mivel az emberek nem akarták, hogy társadalmukban gyilkosok éljenek, ezért azt az állami törvényt, amely a gyilkosokat halálbüntetéssel fenyegeti, hallgatólagosan jóváhagyták¹⁰⁸ azért, hogy tőlük biztonságban élhessenek. Ez viszont szükségszerűen azzal jár,¹⁰⁹ hogy avégből, „hogy ne essünk áldozatul egy gyilkosnak, ... vállaljuk, hogy meghalunk, ha valaha mi magunk válunk gyilkossá”.¹¹⁰ A gonosztevőket már csak azért is kivégeztethetjük, mert a bűnöző, amikor súlyos bűncselekményt követett el, kinyilvánította, hogy számára a társadalmi szerződés semmis, az őt nem kötelezi, miáltal kívül helyezte magát a társadalmon és annak kötelekein. Éppen ezért az a helyes, ha úgy bánunk vele, mint hazaárulóval, mint a nép ellenségével, akire a hadijog vonatkozik (hiszen többé már nem tagja az államnak); a hadijog szerint pedig a legyőzöttet akár megölni is szabad.¹¹¹

¹⁰⁷ „A társadalmi szerződés célja a szerződő felek életének megóvása.... Aki mások élete árán akarja megóvni saját életét, annak szükség esetén arra is késznek kell lennie, hogy a saját életét feláldozza mások életéért. S a polgár nem ítélezhetik a veszélyről, amelyet a törvény akaratából vállalnia kell; amikor a fejedelem azt mondja neki: Az állam haszna úgy kívánja, hogy halj meg — akkor meg kell halnia, mert csak ezzel a feltétellel élhetett mindaddig biztonságban, s élete nem csupán a természet jóteteménye, hanem az állam feltételhez kötött adománya is.” (I. m. 498. o.)

¹⁰⁸ A törvények tartalmát a gyakorlatban egy (vagy néhány) okos, a társadalmi viszonyokat és a szükségleteket átlátni képes személy alakítja ki, a nép csak annak elfogadásáról vagy el nem fogadásáról (azaz a jóváhagyás kérdésében) dönt.

¹⁰⁹ Úgy is mondhatnánk: ez a célhoz vezető egyetlen eszköz.

¹¹⁰ I. m. 498. o.

¹¹¹ A bűnöző tulajdonképpen hadiállapotba helyezte magát az állammal szemben, a harc egyik jellemzője pedig az, hogy abban az egyiknek el kell pusztulnia. Azért tehát, hogy ne az állam semmisüljön meg, meg kell ölni az ellenséget (a bűnözőket), mert ha nem tesszük, akkor ők pusztítják el a békeszerető emberek társadalmi szerződésén alapuló közösséget.

Mindazonáltal a halálbüntetések minden körülmények közötti vagy túlzott mértékű alkalmazása nem helyes; mégpedig két okból sem. Először is egy rossz szemléletmódot tükröz, hiszen nem a bűnözők megbüntetése kellene, hogy a fő cél legyen, hanem az, hogy bűnözők lehetőség szerint ne is létezzenek.¹¹² Másodszor pedig csak akkor van joga az államnak bárkit is kivégeznie, ha az a társadalom megvédése (más bűnözők elrettentése) végett elkerülhetetlenül szükséges¹¹³ (ekkor viszont a kivégzés nemcsak joga az államnak, hanem tagjai védelme érdekében egyenesen kötelessége is). Végül említést kell tennünk Rousseau-nak a kegyelmezés jogáról vallott felfogásáról is, amely szerint a kegyelem alkalmazása nem helyes; először is azért nem, mert ez egy olyan egyedi aktus (*volonté particulière*), amely ellenkezik a törvényben kinyilvánított általános akarattal, másodszor pedig azért, mert a kegyelem sűrű osztogatása bomlasztja a törvényekbe vetett bizalmat és csökkenti a büntetésektől való félelmet, ami veszélyes a társadalomra.¹¹⁴

¹¹² „Nem azt mondom, hogy nem kell elnyomni a bűnös hajlamokat, hanem azt, hogy többet ér, ha megszületni sem engedjük őket.” (Rousseau, Jean-Jacques: Levél Beaumont érsekhez [ford. Kis János], in Rousseau, Jean-Jacques: *Értekezések és filozófiai levelek* [szerk. Ludassy Mária], Magyar Helikon, Budapest, 1978, 622. o.) „Excellenciád mindig bitókat és kerekeket akar látni, én azonban azt szeretném, ha nem látnék többé gonosztevőket...” (I. m. 663. o.)

¹¹³ „Egyébiránt a halálbüntetés gyakorisága mindig a kormányzat gyengeségének vagy restségének a jele. Nincs olyan gonosz ember, aki ne volna jó valamire. Csak azt az embert van jogunk halálba küldeni, akár a példa kedvéért is, akinek nem hagyhatjuk meg az életét, hogy ne veszélyeztetnők a társadalmat.” (I. m. 499. o.)

¹¹⁴ „A jól kormányzott államokban kevés a büntetés, de nem azért, mintha sűrűn osztogatnának kegyelmet, hanem azért, mert a bűnözők vannak kevesen, ha viszont az állam hanyatlásnak indul, a bűncselekmények nagy száma biztosítja a büntetlenséget... A kegyelem sűrű gyakorlása előre jelzi, hogy a gaztettek rövidesen nem szorulnak kegyelemre, és mindenki tudja, hová vezet ez.” (I. m. 498–499. o.) Vagyis nem a bűnözők gyakori halálra ítéletére és az azokkal szembeni kegyelem gyakorlására van szükség, hanem a legsúlyosabb büntetésekre kiszabott, ám következetesen alkalmazott kevés halálbüntetésre, amelyek azonban, ha egyszor kiszabták őket, bizonyosan végre is hajtának.

Holbach¹¹⁵ (1723?–1789) a francia felvilágosodás legtöbbit támadott és legradikálisabb társadalmi változtatásokat követelő gondolkodója volt. Leghíresebb műve az 1770-ben Londres-ban álneven kiadott *A természet rendszere* (*Système de la Nature*) című munkája, melyet „az ateista Bibliaként” is emlegetnek. E mű egyik központi gondolata ugyanis Isten és a túlvilág létének, illetve a vallások, különösen pedig a keresztény vallás tételeinek tagadása; éppen ebből következik Holbach számára a büntetőjogi rendszereknek a tiszta (alapvetően vallási) moralitásról az empirizmusra való átépítése szükségességének hangsúlyozása. Másik témánk szempontjából jelentősebb gondolati magva pedig a fatalizmus mint a világ (mind a természeti, mind az attól elválaszthatatlan társadalmi világ) működésének magyarázatára szolgáló eszme hirdetése, lévén hogy Holbach szerint minden determinált, minden gondolat, cselekvés és történés előre meghatározott.

Az ember eszméi, érzései, a világ eseményeihez való hozzáállása, szándékai, viselkedése mind az őt ért különböző hatások (öröklött biológiai adottságai, neveltetése, környezetének behatásai, az általa megismert szokások stb.) eredőjeként állnak elő,¹¹⁶ így arról, hogy valaki bűnözővé válik-e vagy sem, nagyrészt maga a társadalom tehet, hiszen az nevelte belé a rossz szokásokat, vagy legalábbis az nem irtotta ki belőle a születésétől benne levő bűnözői hajlamot. A fatalizmus tanából azonban Holbach szerint nem következik a bűn és az erény, a jó és a

¹¹⁵ Eredeti (német) neve Paul Heinrich Dietrich, későbbi teljes (francia) neve pedig Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach (Holbach bárója), de írói munkásságában (már azon ritka esetekben, amikor nem álneven írt) egyszerűen csak Holbachnak nevezi magát.

¹¹⁶ „Életünk: vonal, amelyet a természet parancsol leírunk a föld felszínén anélkül, hogy egy pillanatra is eltérhetnénk tőle.” (Holbach: *A természet rendszere*. A természeti és erkölcsi világ törvényei [ford. Bruckner János, Gyóry János, Szentmihályi János és Vajda Endre], Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978, 135. o.) „..... az emberek cselekedetei sohasem szabadok. Mindig szükségképpen következményei vérmérsékletüknek, kapott eszméiknek, a boldogságról alkotott helyes vagy téves fogalmaiknak, végül ama véleményeknek, melyeket a példa, a nevelés, a mindennapos tapasztalás erősít.” (I. m. 146. o.) „Az ember tehát életének egyetlen pillanatában sem szabad. Minden léptét szükségképpen vezetik ama valóságos vagy képzeletbeli előnyök, amelyeket a szenvedélyeit felkeltő tárgyakhoz fűz.” (Uo.)

rossz, az igazságos és az igazságtalan fogalmainak semmivé foszlása, ezek ugyanis a cselekvések által érintett emberekre való pozitív vagy negatív, általuk kívánatosnak vagy nemkívánatosnak tartott hatások kifejeződései, és mint ilyenek létezésük valós. Mindennek pedig az is folyománya, hogy a bűn kategóriája is értelmezhető a fatalizmus fogalomkörében: ez pedig nem más, mint a társadalom megfogalmazott elvárásaival (törvényeivel) ellentétes magatartások által elkövetett olyan cselekedet, amely a társadalom számára kárt, hátrányt, kellemetlenséget okoz. (A bűn tehát Holbach szerint nem belső moralitásában, hanem csak külső [negatív] hatásában értelmezhető.)¹¹⁷

Ha pedig van bűn, akkor lehetséges büntetés is,¹¹⁸ melynek végső célja az, hogy hozzájáruljon a mindenki számára egyértelműen előnyös társadalom fennmaradásához.¹¹⁹ Ezt elvileg két módon teheti meg. Egyrészt elrettentés útján, melynek során a szankciók alkalmazásával az állam elsődlegesen azt igyekszik elérni, hogy a bűnös kellően erős indítóokot kapjon arra, hogy többet bűncselekményt ne kövessen el, másodsorban pedig azt, hogy mások is (az elkövetőkkel történekből okulva) a büntetéstől való félelem által tartózkodjanak olyan magatartásoktól, amelyek következményeként velük szemben is hasonló szankciók érvényesíthetők; másrészt ártalmatlanná tétel útján, amelynek

¹¹⁷ Ez az elképzelés a későbbiekben hatott Jeremy Bentham utilitarista (a társadalmi hasznosságot középpontba állító) társadalomfilozófiájának kialakítására.

¹¹⁸ Holbach azonban többször hangsúlyozza, hogy a büntetésnél jobb módszer a deliktumok megelőzésére az emberek nevelése-oktatása-felvilágosítása, illetve olyan körülmények (egy bizonyos szintű általános jólét, munkalehetőségek stb.) biztosítása, melyek nem csábítanak eleve a bűnre. Mindazonáltal a büntetés e feltételek garantálásának elhanyagolása esetén is jogos lesz annak szükségszerűsége (nélkülözhetetlensége) okán, bár ilyenkor alkalmazása igazságtalan. (Ebből következik, hogy Holbach a társadalom fennmaradását, amelyet a büntetések vannak hivatva biztosítani, fontosabbnak tartotta, mint a szankciók alkalmazásának igazságosságát — ez is haszonelvűség-párti alapállását igazolja [vö. i. m. 166–167. és 204–207. o.])

¹¹⁹ „A törvények arra valók, hogy fenntartsák a társadalmat és megakadályozzák a társult embereket, hogy egymásnak ártsanak. Tehát a törvények megbüntethetik azokat, akik zavarják a társadalom életét, vagy akik embertársaikra káros tetteket követnek el.” (I. m. 162. o.)

révén a büntettes fizikailag megakadályozható abban, hogy újabb deliktumot valósítson meg. Ez a két módszer tipikusan egymást követően alkalmazandó. Először tehát (ha a cselekmény kisebb súlyú vagy első bűntényesről van szó) olyan hatókokat kell mesterségesen létrehozni, amelyek felülmúlják a bűncselekmény elkövetésére indító motívumokat,¹²⁰ vagyis amelyek új fátumot hoznak létre, mely eltér az ennek hiányában az egyénre váró sorstól,¹²¹ ha azonban ez nem működik, akkor a bűnöző számára lehetetlenné kell tenni, hogy újból árthasson embertársainak.¹²²

Az ez utóbbi típusba tartozó elkövető tulajdonképpen örült, mivel csak egy agyilag beteg ember képes a létező legrosszabb sorsot is vállalni, mégis alkalmazható vele szemben szankció, hiszen a társadalmat meg kell tőle védeni.¹²³ E szankció végső esetben, ha más

¹²⁰ Minderre Holbach szerint a túlvilági kárhozattól és szenvedéstől való félelem keltése nem alkalmas, sőt egyenesen káros; ehelyett valós, evilági, nagyon is reális veszélyekkel kell a potenciális bűnözőket kordában tartani. (Vö. i. m. 189–192. és 197–203. o.)

¹²¹ Ez azt jelenti, hogy az egyén akarata ugyan nem szabad, mivel az az őt érő hatások jellegétől és mértékétől függ, ám a determináltság újabb hatókok közbeiktatásával más irányba befolyásolható; a büntetés nem más, mint egy ilyen hatóok. („Akár kényszer hatása alatt cselekvők a társult emberek, akár szabadon cselekszenek, elég annyi a törvények szempontjából, hogy módosítani lehet a cselekvőket. A büntető-törvények oly indítékok, melyekről a tapasztalat mutatja, hogy pórázon tudják tartani vagy meg tudják semmisíteni azokat az ösztönzéseket, melyeket a szenvedélyek adnak az embereknek.”) (Uo.) „Minden ember hajlamos a félelemre, ennél fogva a büntetéstől, vagy a vágyott boldogság elvesztésétől való félelem oly indítékok, melyeknek szükségképpen kisebb-nagyobb hatással kell lenniök akaratukra és cselekedeteikre.” (I. m. 163. o.)

¹²² „És ha vannak, akik rossz beállítottságuk folytán ellenállnak a többiekre ható indítékoknak, vagyis érzéketlenek azok iránt, akkor ezek az emberek nem alkalmasak arra, hogy társadalomban éljenek, mert ellenszegülnek a társulás céljának, ellenségeivé válnak, akadályozzák törekvéseit... Következésképp ezeket a nem társas érzésű embereket megbüntetik, boldogtalanná teszik, vagy vétkük arányában kizárják a társadalomból, mint olyanokat, akik nemigen képesek arra, hogy a társadalom célkitűzését előmozdítsák.” (I. m. 163–164. o.)

¹²³ „Azok a rossz emberek, akiknek agya tartósan vagy átmenetileg meg van zavarodva. Tehát rossz cselekedetük miatt meg kell büntetnünk és egyszer s mindenkorra oly helyzetbe kell hoznunk őket, melyben képtelenek lesznek

módszer nem alkalmas az elkövető ártalmatlanná tételére, halálbüntetés is lehet, amely az állam számára egy szükséges, sőt nélkülözhetetlen eszköz bizonyos esetekben, mellyel annak jótékony és igazságos (a többiek számára hasznot hajtó) tagjait meg lehet védeni a kártékony egyénektől.¹²⁴ Mindazonáltal a halálbüntetés nem alkalmazható olyan módon, amely haszontalan, sőt egyenesen káros hatású lenne; emiatt egyrészt a rendszeres kivégzések gyakorlata, másrészt a halálbüntetések végrehajtásának kegyetlensége nem helyeselhető.

A kegyetlenség önmagában is szükségtelen, ezért megszüntetendő, hiszen a halálraítéltnak anélkül okoz felesleges szenvedést és kínokat, hogy rá nézve bármilyen hatása lehetne (hiszen a procedura végén így is, úgy is meg fog halni, az ő jövőbeni szándékaira való hatás tehát bizonyosan nem játszik szerepet), továbbá nincs pozitív hatása másokra sem, sőt annak kizárólag nemkívánatos következményei vannak. Ez utóbbi állítás két érveléssel is alátámasztható: először is „a borzalmas kivégzések látványa hozzászoktatja a gonosztevőket a kivégzések gondolatához”,¹²⁵ vagyis érzéketlenné teszi őket a rájuk váró szankciókkal szemben,¹²⁶ másodszer pedig a végrehajtásnál jelenlevő emberekben sem megbotránkozást vagy a bűn következményeitől való riadalmat kelt, hanem elsősorban szánalmat, sajnálatot vált ki a kivégzendő iránt.

Emiatt (és az arányosság követelménye okán) azt csak a legsúlyosabb esetekben szabad alkalmazni, olyankor, amikor más eszköz már nem áll rendelkezésre; kisebb vétkeket pedig semmiképpen sem szabad ilyen szankcióval sújtani, mivel a túlzott mértékű igénybe-vétel miatt kialakult megszokás folytán az egyébként szándékolt fenyegető-elrettentő erő

ártani, ha nincs többé reményünk, hogy sikerül őket a társadalom céljának megfelelőbb magatartásra kényszeríteni.” (I. m. 165. o.)

¹²⁴ „Való igaz, hogy a társadalomnak joga van elvenni tagjai életét; igaz az is, hogy a gonosztevő halála ... előnyössé válik a társadalom számára...” (Uo.)

¹²⁵ Uo.

¹²⁶ Ez Holbach szerint a túlságosan gyakori kivégzésekre (bármiféle minősített végrehajtási mód alkalmazása nélkül) általában is igaz, hiszen minél rendszeresebbé válik a halálbüntetés, annál kevésbé lesz ijesztő vagy félelmetes ez a jogkövetkezmény. („Ha ritkább lenne a halál példája, ... sokkal hatásosabb lenne” [uo.]

hatástalanná válik. Jó példa erre a tolvajlás, hiszen „még közvetlenül az akasztófák tövében is lopnak, ott, ahol a tolvajokat büntetik”.¹²⁷ Az ilyen deliktumokra ezért helyesebb (igazságosabb, arányosabb) és főképpen a társadalom számára (mind prevenciós, mind jóvátételi szempontból) hasznosabb lenne kényszermunka-büntetést kiszabni, mivel ez egyrészt nagyobb elrettentő erővel rendelkezne, másrészt az elkövetők munkájukkal jóvátehetnék az általuk a társadalomnak okozott kárt.¹²⁸ Ha pedig a halálbüntetés alkalmazása mégiscsak elkerülhetetlen lenne, annak megvalósítására Holbach ideális módszernek nem a kivégzést, vagyis a hóhér általi halált, hanem a saját kezüleg végrehajtani engedett ölést, az öngyilkosságot tartaná: „Nem lenne-e boldogabb a társadalom, ha a bűnözőket rábeszélhetnők: önmaguk távolítsák el szemünk elől e kényelmetlen tárgyakat, mivel — ellenkező esetben — a törvények kénytelenek megsemmisíteni őket? S maguk a gonoszak nem lennének-e boldogabbak, ha így elháríthatnák magukról a reájuk mért szégyent és kínt?”¹²⁹

Végül egy-egy bekezdésben érdemes bemutatni a francia felvilágosodás egyéb filozófusainak a büntetésekről, illetve a halálbüntetésről vallott felfogását is. *Vauvenargues*¹³⁰ (1715–1747) például az állam büntetéshez való jogát — kortársaihoz hasonlóan — a társadalmi szerződésből vezette le. Szerinte az emberek az egyéni létszükségletek fedezése érdekében egymással összefogtak, és létrehozták az államot, amely az azt alkotó egyének összessége érdekeinek előmozdítására van hivatva. Az egyéni érdekek összessége a közérdek, ebből azonban a polgárok nem egyenlő arányban részesednek. Azokkal szemben, akik a közös javakból kevesebbet kapnak, elsődlegesen a vallás nyújt vigaszt annak ígéretével, hogy a túlvilágon az igazi és örök boldogságban csak az fog részesülni, aki ezen a világon szenvedett. Ez azonban az emberek megfélemezésére, önkényeskedésük megakadályozására kevés, ezért az állam tételes

¹²⁷ I. m. 165–166. o. (64. láb.)

¹²⁸ „Vajon jól meggondolták-e azoknál a népeknél, melyeknél ily könnyen osztják a halált, hogy évente nagyszámú embertől fosztják meg így a társadalmat, akik kényszermunkával hasznos szolgálatokat tehetek volna neki és kárpótolhatták volna azokért a bajokért, melyeket neki okoztak?” (I. m. 166. o., 64. láb.)

¹²⁹ I. m. 216. o.

¹³⁰ Teljes és valódi nevén: Luc de Clapiers, Vauvenargues márkija.

törvények segítségével fenyegeti azokat, akik gonoszsgot terveznek.¹³¹ Mivel a közösségben való élet mindenkinek jobb, még azoknak is, akik másoknál kevesebbet kapnak a közjavakból, ezért az állam fenntartása igazságos és célszerű lesz; aki pedig „kivonja magát e fennhatóság alól, melynek pedig mindent köszönhet, nem tarthatja igazságtalannak, ha a törvény mindent elragad tőle, még az életét is. Hol lenne az igazság, amikor egyetlen ember nem retten vissza attól, hogy önmagáért annyi mást feláldozzon, s a társadalom nem volna képes az ő pusztulása révén a köz nyugalomát visszaállítani?”¹³² Végső soron tehát Vauvenargues márkí szerint a halálbüntetésre a közjó érdekében, a társadalom fenntartása végett van szükség.

Voltaire¹³³ (1694–1778) a halálbüntetést szintén megengedhetőnek tartotta, de csak akkor, ha arra mások elrettentése érdekében van szükség, és ez a cél egyéb eszközzel nem valósítható meg. A túlzásokat azonban ellenezte, így röpiratok sorában állt ki a vallási fanatizmus megnyilatkozásaiival szemben, és ítélte el a vallási alapú bűncselekmények halállal (vagy egyáltalán: bármivel) való büntetését, az inkvizíció üldözését és mindenfajta önkényes (és ezáltal igazságtalan) jogszolgáltatást.¹³⁴ Ezenkívül Vauvenargues márkira hivatkozva felállította a

¹³¹ „... szükségessé vált, hogy a közjó érdekében bizonyos szabályokban egyezzenek meg, melyek az emberi nem szégyenére, a büntetéstől való gyűlöletes félelmen alapulnak...” (Vauvenargues: Az erkölcsi jóról és rosszról [ford. Zsámboki Mária], in Ludassy Mária [szerk.]: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975, 50–51. o.)

¹³² I. m. 51. o.

¹³³ A „Voltaire” felvett név; eredeti neve François-Marie Arouet volt.

¹³⁴ „... azt akarod, hogy hóhérok biztosítsák és védjék annak az istennek vallását, akit hóhérok veszejtettek el, s aki egész életében szelídséget és türelmességet hirdetett?” (Voltaire: *Értekezés a türelmességről* Jean Calas halála alkalmából [ford. Réz Pál], in Ludassy Mária [szerk.]: *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991, 295. o.) „Rövid életünk során nemcsak kegyetlenség üldözni azokat, akik másképpen gondolkodnak, mint mi, hanem attól tartok, vakmerőség is azt mondani, hogy örök kárhozát vár rájuk. Azt hiszem, nem e kéréséletű atomok feladata, akik vagyunk, hogy ily módon elébe vágjanak a Teremtő ítéletének.” (I. m. 333. o.) „Van azonban örület, mely felforgatta a földet, téboly, mely vérontáshoz vezetett. Így például távolról sem tudjuk, hány nyomorultat adtak hóhér kezére tudatlan bírák, akik a legteljesebb

társadalomra veszélyesség kritériumát, ami azt jelentette, hogy csak azokat az emberi cselekményeket szabad büntetné nyilvánítani és szankcionálni, melyek az emberi társadalom érdekeire valós sérelmet jelentenek; továbbá a jogbiztonság érdekében a halálos ítélet kiszabása során az esküdtszék tagjaitól egyhangúságot követelt, különben a végzetes bírói tévedések, ahogy a múltban, úgy a jövőben is elkerülhetetlenek lesznek.¹³⁵

Denis Diderot (1713–1784) szintén szembeszállt a vallási büntető ítélkezéssel, azt egyszerre igazságtalannak (sőt zsarnokinak, elnyomó jellegűnek)¹³⁶ és deklarált céljával ellentétesnek (így a józan ésszel is szembenállónak)¹³⁷ tartva. Mindazonáltal a törvények mindenekfelett

nyugalommal, a legcsekélyebb aggály nélkül ítélték máglyára e szerencsétleneket, akiket boszorkánysággal vádoltak.” (Voltaire: Felhívás a közönséghez a Calas és a Sirven családnak tulajdonított gyermekgyilkosságok ügyében [ford. Kis János], in Ludassy Mária [szerk.]: *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991, 366. o.)

¹³⁵ „Nézetem szerint ... az ítéletnek egyhangúnak kellene lennie, hiszen ... a legkisebb kétségnek is vissza kell fognia a bíró kezét, aki halálos ítéletet akar aláírni. (Voltaire: Értekezés a türelmességről Jean Calas halála alkalmából, 259. o.) Ugyanez máshol: „Ilyen esetekben egyhangú ítéletre volna szükség, vagy legalább a bírák háromnegyedének kellene a halálra szavaznia.” (Voltaire: Beszámoló La Barre lovag haláláról [ford. Réz Pál], in Ludassy Mária [szerk.]: *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991, 358. o.)

¹³⁶ „A gyilkolást, az erőszakot és a rablást az istenségnek tetsző cselekedetnek tekintették és hallatlan vakmerőséggel tulajdonították maguknak a bosszúállás jogát annak az érdekében, aki kifejezetten a maga számára tartotta fenn a bosszút.... Hova jutna a világ, ha a népek eltanulnák ezeket a romboló érzésüket? Az egész világegyetem, melynek lakói eltérő hitet és nézeteket vallanak, a vérengzés ... színhelyévé válnék. Ugyanazok a jogok, melyek a keresztények kezébe fegyvert adnak, lángra lobbantanák a muzulmán vagy a bálványimádó esztelen dühét s az egész földet olyan áldozatok borítanák, akikről mindenki azt hinné, hogy a maga istenének áldozza fel.” (Diderot, Denis: Az Enciklopédiából: „Üldözni” [ford. Györy János], in Fogarasi Béla—Lukács György—Mátrai Laszló [szerk.]: *Denis Diderot válogatott filozófiai művei*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 173–174. o.)

¹³⁷ Diderot szerint bárki, aki valamilyen vallás híve, ellen fog állni minden kísértésnek és megtörési kísérletnek, így a kínzás állhatatossá, a kivégzés pedig mások szemében mártírrá teszi őt. És mivel az emberek „hajlamosak az igazság

való betartását hirdette, még akkor is, ha azok rossz törvények (legfeljebb a tiltakozás jogát hagyta meg), mivel szerinte a jobbiztonság és a törvények egységessége (mindenkire egyformán való kötelezőségük) az emberi társadalom elsőrendű célja.¹³⁸ Még akkor is, ha a törvény a legnagyobb embertelenségeket írja elő, azokat tiszteletben kell tartani. Ez nem lesz igazságtalan vagy erkölcstelen, mert a polgár emberileg nem felel a törvényből következő cselekedeteiért (azokért az lesz felelős, aki a törvényt meghozta, mivel ő kötelezte az embereket az adott magatartásra), viszont ha meghagynánk az embereknek a törvények értékelésének és minősítésének, sőt az azokkal való szembeszállásnak a jogát, akkor féltő, hogy a polgárok nemcsak az igazságtalan jogszabályokat nem tartanák be, hanem azokat sem, amelyek helyesek, de érdekeik ellen valók.¹³⁹ Egyszóval tehát Diderot szerint mindenféle törvény jobb, mint a teljes törvény nélküiség, amely az anarchia melegágya.

A törvényeknek azonban — sok más szerző véleményével ellentétben — nem az a célja, hogy jutalmazzon vagy büntessen, mivel ezeknek a fogalmaknak nincs értelme.¹⁴⁰ Az ember ugyanis nem szabad; az emberi

vértanújának tekinteni azokat a szerencsétleneket”, akik kitartanak hitük mellett, ezért „az üldöző vallása gyűlöletessé válik szemükben”. Végső soron tehát „az üldözés képmutatókat szerez, de sohasem híveket”. (I. m. 174. o.)

¹³⁸ „... a népnek csak ott vannak erkölcei, ahol a törvények — legyenek azok jók vagy rosszak — mindenki szemében szentek, mivel egyedül ez biztosítja a viselkedés egyetemes és egységes jellegét.” (Diderot, Denis: Részlet az 1767-es Szalon-ból [ford. Ludassy Mária], in Ludassy Mária [szerk.]: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975, 477. o.)

¹³⁹ Diderot a Szókratésszel vitatkozó Arisztipposz szájába adva a következőképpen fejt ki saját gondolatait: „Tudom, hogy a törvény rossz Én mégis alávetem magam a törvénynek, mivel attól félek, hogy ha én magántekintélyemmel vitába szállok a rossz törvényekkel, példámmal felbátorítom az esztelen tömeget, hogy vitassa a jó törvényeket is.” (I. m. 478. o.)

¹⁴⁰ Holbach és Diderot felfogása között az a különbség, hogy bár egyikük sem hitt a szabad akaratban, ám míg Holbachnál ez nem jelentette a „jó”, a „helyes”, az „igazságos”, illetve a „bűn”, „büntetés” fogalmainak feladását vagy tagadását, hanem azt összegegyeztetette (vagy legalábbis összegegyeztetni kívánta) a fatalizmus (determinizmus) tanával, addig Diderot teljes mértékben elvetette e kifejezések létjogosultságát.

magatartás teljesen determinisztikus, lévén, hogy azt az egyén biológiai tulajdonságai, környezeti hatásai, neveltetése stb. végletesen meghatározza.¹⁴¹ Emiatt a bűn és az erény fogalmai értelmetlennek, hiszen bűn és erény csak ott lehetne, ahol van szabad akarat. Ám ha gonosz és jó emberek nem is léteznek, léteznek azért kártékony és jótékony egyének. A kártékonyak ugyan nem büntethetők (mert bűn nélkül büntetés sincs), de elpusztíthatók; aki ugyanis fizikai létevel veszélyezteti mások fizikai létét, azt meg kell semmisíteni.¹⁴² Ráadásul a megöléssel való fenyegetés hatással van azokra is, akik a többiek számára káros dolgokat akarnak tenni, mert „ha a jótékony vagy kártékony ember nem is szabad, az ember mégiscsak megváltoztatható: ezért kell a kártékony embert a nagy nyilvánosság előtt elpusztítani”.¹⁴³ Vagyis az ember hajlamai ugyan adottak, ám az emberi cselekvések indítóokait lehetséges oly módon befolyásolni, hogy valamilyen új indítóok a korábbiakat „felülírja”, és így félelmet keltve elrettentse azokat a személyeket a kártékony cselekvésektől, akik ezen új motívum hatásának hiánya folytán azokat véghezvitték volna. Diderot tehát egyetértett a társadalom jótékony tagjaira veszélyes, azokat fenyegető egyének halálra ítélésével, ám — önálló cselekvési lehetőség és ennek következtében bármiféle bűn hiányában — ezt nem tartotta célszerűnek halálbüntetésnek nevezni.¹⁴⁴

Mindezt *Antoine de Rivarol* (1753–1801) teljes egészében tagadja: szerinte az ember fizikai értelemben igenis szabad, kötöttségei

¹⁴¹ „Ha jobban megnézzük, rájövünk, hogy a szabadság puszta szó, ami semmit sem jelent; szabad lények nincsenek, nem is lehetnek; az ember az, ami a világrendből, szervezeti adottságaiból, neveltetéséből és az események láncolatából következik. Ez határozza meg a sorsunkat és ez ellen nincs fellebbezés.” (Diderot, Denis: Levél Landois-hoz [ford. Csatlós János], in Ludassy Mária [szerk.]: *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975, 471. o.)

¹⁴² „A kártékony embert nem büntetni kell, hanem elpusztítani...” (l. m. 472. o.)

¹⁴³ Uo.

¹⁴⁴ Diderot determinista elmélete gyakorlatilag megegyezik a holbachi fatalizmus tanával, leszámítva azt, hogy Diderot elveti a „bűn” és a „büntetés” szavak használatát, illetve hogy a diderot-i elképzelés nem olyan kidolgozott, mint Holbaché.

(amelyeket vagy figyelembe vesz, vagy nem) legfeljebb jogilag lehetnek. A jog ugyanis kijelöli azokat a kereteket, melyeken belül szabad cselekvési lehetőséget biztosít, az ezen túli magatartások viszont jogilag tilosak és büntethetőek, akár halállal is. A büntetés azonban nem az államhatalom önkényes megnyilvánulása, hanem a jogilag tiltott dolgokat elkövető személy felhatalmazásán alapuló aktus. Mivel Rivarol véleménye az, hogy „a törvények nem egyebek, mint előre meghozott ítéletek”,¹⁴⁵ ezért az, aki önként és szabad elhatározásából választva a jó és a rossz, a törvényes és a törvénytelen között büntettet követ el, tulajdonképpen maga ítéli el önmagát, saját maga egyezik bele a törvény által előírt szankció vele szemben történő alkalmazásába.¹⁴⁶ A jogilag tiltott cselekvést megvalósító személlyel szemben a törvény által alkalmazni rendelt hátrány tehát nem pusztán motívum vagy indítók mások magatartásának befolyásolására (mint ahogy azt Diderot mondta), hanem igenis *büntetés*; és „mivel az ember nem cselekszik indíték nélkül, a büntetés egyaránt hasznos és törvényes, mert hol találni erősebb indítékot a fájdalomtól és a haláltól való félelemtől?”¹⁴⁷

Utoljára pedig meg kell említenünk a francia felvilágosodás két talán legszélsőségesebb képviselőjének, Robespierre-nek és Marat-nak a gondolatait. Kettőjük közül előbbinek a felfogása sokkal érdekesebb, egyebek mellett azért, mivel az ő halálbüntetésről vallott nézete néhány rövid év alatt gyökeres átalakuláson ment keresztül. *Maximilien Robespierre* (1758–1794) ugyanis a forradalom kezdetén a halálbüntetés eltörlésének legelkötelezettebb híve volt, a forradalom vívmányainak megóvása érdekében azonban hamarosan a revolucionista terror eszméje mellé állt, mely terror legfőbb eszközének immáron éppen a kapitális szankciót tartotta. Léván tehát, hogy Robespierre e kérdésről kialakított

¹⁴⁵ Rivarol, Antoine de: Az ember mint intellektuális és morális lény (részletek) (ford. Kis János), in Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975, 770. o.

¹⁴⁶ Az ember fizikai szabadságába, indetermináltságába tehát beletartozik a jog által tiltott és a jogilag megengedett magatartások közti választás lehetősége, vagyis a büntetés kockázatának az önkéntes vállalása is. (E gondolatok végső soron Grotius elképzelésén alapulnak, a későbbiekben pedig visszaköszönnek kisebb részben Kant, nagyobb részben Hegel fejtegetéseiben is.)

¹⁴⁷ I. m. 768. o.

nézete időbelileg nem konzisztens, leghelyesebb felfogásának változását szakaszokra bontani.

Az első, abszolút abolicionista korszakát a halálbüntetés azonnali eltörlését követelő, 1791. május 30-án megtartott alkotmányozó nemzetgyűlésbeli beszéde jellemezte, melyben sok, Montesquieu és Beccaria nevéhez köthető gondolatot fogalmazott meg. Így az emberi élet elvételeét eredményező jogkövetkezmenyt lényegénél fogva igazságtalannak tartotta, mivel arra megítélése szerint egy erős, magát a támadásoktól megvédeni és a bűnözőt újabb jogellenes tettek elkövetésében megakadályozni képes államnak nincs szüksége,¹⁴⁸ annak alkalmazása tehát szükségtelen és így az emberek érzéseivel, erkölcsi állapotával szembenálló lenne. Ha az állam feleslegesen okoz szenvedést egy polgárának, akkor egyrészt a büntetés hatása nemcsak hogy nem érvényesül, hanem egyenesen a kívánttal ellentétes lesz, mivel „a bűn keltette felháborodást ellensúlyozza a túlságosan szigorú büntetés miatti együttérzés”,¹⁴⁹ másrészt az ilyen szankció alkalmazása erkölcsileg is helytelen, hiszen az összeegyeztethetetlen az emberi jogokkal, az emberiség nagy szent eszméivel.¹⁵⁰ Ezenkívül a halálbüntetés hatástalan is; az emberek ugyanis nem életüket értékelik igazán sokra, hanem becsületüket.¹⁵¹ A bűnök megelőzésére (amely a büntetés egyetlen valódi

¹⁴⁸ Ez a szükségesség legfeljebb az emberek egymás közti viszonyaiban, a jogos védelmi helyzet fennállta során jelentkezhet, amikor is az egyik személy a saját életét kizárólag az őt megtámadó életének élvétele árán tudja megvédeni; ilyen szituáció azonban a már lezajlott támadás börtönben ülő és megfelelően őrzött elkövetője vonatkozásában nem áll fenn.

¹⁴⁹ Robespierre, Maximilien: A halálbüntetés eltörléséről, in Robespierre, Maximilien: *Előem kifejtése. Beszéd és cikkek* (szerk. Ludassy Mária, ford. Nagy Géza), Gondolat Kiadó, Budapest, 1988, 91. o.

¹⁵⁰ „A győztesnek, aki legyilkolja foglyait, barbár a neve. A felnőtt, aki elemészt egy elfajzott gyermeket, kit lefegyverezhet és megbüntethet, nem más, mint szörnyeteg.” (I. m. 87. o.) Ezért „mindazok a borzalmas jelenetek, melyeket a társadalom oly látványosan rendez meg, ... nem egyebek, mint egész nemzetek által elkövetett ünnepélyes gyilkosságok”. (I. m. 88. o.; kiemelés az eredetiben — T. J. Z.)

¹⁵¹ Vö. i. m. 89–90. o.

célja lehet)¹⁵² ezért nem az élet elvételével, hanem a becsület elvesztésével való fenyegetés a legalkalmasabb; az igazán súlyos és veszélyes büntetésekre a halálos szankciónak tényekkel bizonyíthatóan nincs hatása.¹⁵³ Végül ezen jogkövetkezmény igénybevétele azért is veszélyes és ezért mellőzendő, mert lehetőséget biztosít arra, hogy akár tévedésből, akár szándékosan ártatlanokat fosszunk meg az életüktől, az ilyen „jogi gyilkosságok” pedig egy emberijog-központú államban elfogadhatatlanok. Összességében tehát Robespierre ekkori végkövetkeztetése egyértelmű: „el kell törölni a halálbüntetést”.¹⁵⁴

Ez a szigorú halálbüntetés-ellenes felfogás azonban hamarosan olvadásnak indul; abolicionista álláspontjának első jelentősebb korrekciója a XVI. Lajos kivégezhetőségének kapcsán kialakult vitához köthető. Ebben a vitában a király halálra ítéltése mellett foglal állást: „Lajosnak meg kell halnia, hogy a haza élhessen”.¹⁵⁵ A halálbüntetést elviekben ugyan továbbra is ellenzi, és azt csak olyan rendkívüli helyzetekre tartja alkalmazhatónak, amikor semmilyen más módon nem védhető meg a társadalom az ártani szándékozók tetteitől, mivel pedig a köztörvényes bűncselekményekre ez utóbbi nem áll, így azokban a halálbüntetés Robespierre ekkori véleménye alapján is tilos,¹⁵⁶ a forradalom ellenségei azonban már ekkor is és egyre inkább kivételeknek számítanak, és egyre szélesebb körben van lehetőség rendkívüli büntetés (halálbüntetés)

¹⁵² „A büntetés nem arra való, hogy gyötörje a vétkeseket, hanem hogy megelőzze a bűnt a gyötrelmekből való félelem által.” (I. m. 90. o.)

¹⁵³ „Ha a nagy bűnöket leghatékonyabban a halálbüntetés akadályozza meg, akkor az ezt sűrűn alkalmazó népek körében kevesebb bűncselekménynek kellene előfordulnia. Pedig épp az ellenkezője igaz.” (I. m. 90. o.)

¹⁵⁴ I. m. 92. o.

¹⁵⁵ Robespierre, Maximilien: XVI. Lajos elítéléséről, in Robespierre: *Elveim kifejtése*, 311. o.

¹⁵⁶ „Ami engem illet, én irtózom a törvényeitek szerint járó halálbüntetéstől... Igen, a halálbüntetés általában véve bűn; kizárólag csak akkor igazolható a természet elévülhetetlen elvei szerint, ha szükség van rá az egyének vagy a társadalom biztonsága érdekében. Márpedig a közbiztonság nem követeli meg közönséges bűncselekmények esetén, mivel a társadalom más eszközökkel is megelőzheti azokat, s lehetetlenné teheti, hogy a bűnös ártson neki. Ám egy trónfosztott király a forradalom közepette ... kegyetlen kivétel az általános törvények alól...” (I. m. 310–311. o.)

kiszabására. Ezt a folyamatot alátámasztja, sőt inspirálja Robespierre véleménye, amely fokozatosan radikalizálódik, olyannyira, hogy már a girondisták bukása előtt, 1793. május 8-án a Jakobinus Klubban elmondott egyik beszédében a forradalom minden ellenségével való azonnali leszámolást követel, igaz, még a törvényesség szellemében, a legalitás keretei között.¹⁵⁷ Ugyanezen év végén (december 25-én) azonban már „a cél szentesíti az eszközt” alapon ez utóbbi feltételt sem tartja szükségesnek, és elfogadható árnak tekinti ártatlanok halálát, feltéve hogy azt a hazafiak a haza üdve érdekében, jóhiszeműen okozták.¹⁵⁸ Végül 1794 elején (február 5-én) Robespierre elméletileg letisztázza, egyszersmind összefoglalja a forradalmi terror eszkalációjának ideológiai alapjait. Eszerint a demokratikus állami berendezkedés békében az erényre, forradalom idején azonban az erényre és a terrorra épül. A kettő rendkívüli körülmények között sem választható el egymástól, ugyanis „az erény ... nélkül a terror végzetes, a terror ... nélkül az erény tehetetlen”.¹⁵⁹ A köztársaság és a demokrácia hívei az értelemnek engedelmessé válnak és az ész által irányíthatók, azok ellenségeit azonban a terrorral kell megfékezni; ha ez elmarad, az ellenség felülkerekedik és a szabadság vívmányai elenyésznek. Ezért szükséges tehát a politikai ellenfelek kíméletlen likvidálása, a belső ellenség guillotine-nal való megsemmisítése.

¹⁵⁷ „... nemcsak Vendée-ben kell végezni minden lázadóval, hanem azokat is ki kell irtani, akik szerte Franciaországban ármánykodnak az emberiség és a nép ellen.” (Robespierre, Maximilien: A közjót szolgáló rendszabályok, in Robespierre: *Elteim kifejtése*, 240. o.) „Végezni kell mindazokkal az aljas bűnözőkkel, akik mindig is össze fognak esküdni az emberi jogok ellen, minden nép boldogsága ellen.” (I. m. 241. o.) „Követeltem, hogy tartóztassanak le minden gyanús polgárt. ... Követeltem, hogy a nép tegyen erőfeszítést a mindenfelé áskálódó arisztokraták kiirtására.” (I. m. 243. o.) „... a törvény erejével kell megsemmisítenünk összes ellenségeinket”. (I. m. 244. o.) „A törvényekben benne van minden, ami ahhoz kell, hogy ellenségeinkkel legalisan végezzünk.” (I. m. 245. o.)

¹⁵⁸ Vö. Robespierre, Maximilien: A forradalmi kormányzat elveiről, in Robespierre: *Elteim kifejtése*, 413. o.

¹⁵⁹ Robespierre, Maximilien: A politikai erkölcs elveiről (ford. Ludassy Mária), in Ludassy Mária (szerk.): *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1975, 649. o.

Jean-Paul Marat (1743–1793) Robespierre-rel ellentétben már kezdettől fogva a terrornak és a forradalom ellenségei fizikai likvidálásának a híve volt; ezt mutatják mind közírói-újságírói, mind politikusi pályafutásának keretében kifejtett gondolatai. Írásaiban vissza-visszatér a katonai tribunátus, a triumvirátus, illetve a diktatúra bevezetésének követelése,¹⁶⁰ amelyeket nélkülözhetetlen eszközként aposztrofált a revolúció eredményeinek megőrzése, a nép jólétének, a szabadságnak és a biztonságának a megszilárdítása érdekében. Szerinte ezen eredmények eléréséhez mindössze néhány napnyi következetes ítélkezésre lenne szükség; ha ugyanis a főbb hangadók kivégeztetnének, az ellenállás véget érne, és a forradalom további vérontás nélkül győzedelmeskedhetne.¹⁶¹ Mindaddig azonban, amíg a hatalom képviselői a törvények formaságaihoz való ragaszkodással álszent módon védik a nép ellenségeinek az életét, nem lesz sem rend, sem béke. Le kell számolni tehát a forradalom ellenségeivel, és e leszámolás természetes eszközeként a halálbüntetést a lehető legnagyobb mértékben igénybe kell venni.¹⁶²

¹⁶⁰ Vö. pl. Marat: A franciaországi anarchiáról; Marat: A király és a királyi család szökése; illetve Marat: A nép barátjának beszéde szeptember 25-én a Konventben, in Izsó Valéria—Landesmann János—Török Noémi (szerk.): *Marat válogatott írásai* (ford. Csatlós János és Landesmann János), Hungária Könyvkiadó, Budapest, 1950, 80., 101–102., illetve 137. o.

¹⁶¹ „Öt-hatszáz fejnek kellett volna lehullnia a Bastille elfoglalása idején: azóta egyszer s mindenkorra biztosítva volna számunkra a béke, jólét és szabadság. ... Ma tízezer lenyakazott fej is alig menthetné meg a hazát.” (Marat: A franciaországi anarchiáról, 80. o.) „Ha akkor ötszáz áruló feje porba hull, nem kellett volna meghalnia százezer hazafinak s más százezret nem fenyegetne most ugyanez a veszély.” (Marat: A nép barátjának beszéde..., 137. o.)

¹⁶² „... az elnyomott népek is joga van megbüntetni elnyomóit és elpusztítani a zsarnokot...” (Marat: Fontos megjegyzések a nemzetellenes bűncselekményekről, in *Marat válogatott írásai*, 60. o.); „... a nép joggal végzett ki katonai karhatalommal néhány összeesküvőt, de ezenfelül is joga lett volna valamennyit feláldozni az igazságnak...” (uo.); „... míg a bosszú pallosa le nem üti a főbb összeesküvők bűnös fejét...” (Marat: A franciaországi anarchiáról, 81. o.); „Eljött a nap, amikor porba kell hullania a miniszterek és követők fejének...” (Marat: A király és a királyi család szökése, 101. o.); „A nyüzsgő rabszolgahad soraiban tépné ki a pokolfajzat Motier szívét, tulajdon palotája lángjai közé vetné a királyt és összes talpnyalóit; titeket képviselői széketeken húzna karóba és

Beccaria — az abolicionista ideológia születése

Cesare Beccaria (1738–1794) témánk szempontjából a leginkább meghatározó gondolkodónak tekinthető; ő az állami büntető hatalom alapjának, vagyis a *ius puniendine*ek vizsgálata kapcsán a társadalmi szerződés paradigmáját használja fel, és azt mondja, hogy amikor az emberek biztonságuk érdekében egymással közösségre léptek, akkor — minthogy ésszerűen szabadságuk legkisebb részéről sem mondanak le önként anélkül, hogy azért cserébe valamit ne kapjanak — csak természetes szabadságuk akkora részét adták fel és ruházták át az azzal kapcsolatos jogot az államra, amekkora rész éppen elegendő ahhoz, hogy az állam meg tudja védeni az emberek egyéni szabadságának teljes náluk megmaradó részét. Ennél több hatalma az államnak nem lehet, mert az feladata ellátásához (az emberek szabadságának megvédéséhez) felesleges lenne, ezért nem feltételezhető, hogy az egyének annak gyakorlásához az államnak felhatalmazást adtak.¹⁶³ A *ius puniendi* terjedelme egyenlő azon apró szabadságrészek összességével, amelyekről az emberek lemondtak; ez jelenti a büntetések korlátját, mivel „természeténél fogva igazságtalan az a büntetés, amely túlmegy a közjólét megóvásának szükségén”.¹⁶⁴

bünbarlangotok lángoló romjainak tüzes sírjába temetne.” (Marat: A Mars-mezei sortűz és a sajtószabadság, in *Marat válogatott írásai*, 104. o.); „... felkutatni és kivégeztetni a legfontosabb összeesküvőket...” (Marat: A nép barátjának beszéde..., 136. o.); „Milyen legyen a volt uralkodó ítélete? Alapos és könyörtelen. ... Ha ... egy szemernyiit foglalkoztatja önöket a közérdek, akkor csak a halálbüntetést kérhetik, semmi más.” (Marat: XVI. Lajos halálos ítéletéről, in *Marat válogatott írásai*, 146–147. o.)

¹⁶³ „Az embereket tehát a szükség kényszerítette arra, hogy szabadságuk egy részéről lemondjanak; bizonyos tehát, hogy mindegyikük csak a lehető legkisebb részt hajlandó a közös letétbe helyezni; csupán annyit, amennyi elegendő ahhoz, hogy a többieknek ennek védelmezésére indítsa. Ezeknek a lehető legkisebb részecskéknél az összességéből alakul a büntetés joga; minden, ami ennél több, már visszaélés; tény, de nem jog.” (Beccaria, Cesare: *Büntett és büntetés* [ford. Sebestyén Pál], Akadémiai Kiadó, Budapest, 1967, 57. o.)

¹⁶⁴ Uo.

Még ennél is fontosabb Beccariának a büntetések céljára vonatkozó felfogása, melyben egyértelműen felfedezhetni Platón és Seneca hatását. Beccaria szerint ugyanis „a büntetés célja nem az, hogy kínozzunk vagy gyötörjünk egy érző lényt, sem pedig az, hogy meg nem történtté tegyünk egy bűntényt”,¹⁶⁵ mivel az előbbi szükségtelen, hiszen a pusztá kegyetlenség a közjólétet nem mozdíthatja elő, az utóbbi pedig lehetetlen, mivel ami egyszer már megtörtént, az visszavonhatatlan. Az itáliai reformer tehát elveti a ma „abszolútnak” nevezett büntetési célelméleteket, például Arisztotelész igazságosság-központú felfogását, és ehelyett a büntetések társadalmi hatására fókuszál. A megtörténtet ugyanis lehetetlen meg nem történtté tenni, de azt már emberi eszközökkel is meg lehet akadályozni, hogy újabb deliktumok követsenek el; éppen ezért a büntetés célja annak megelőzése, hogy az elkövető újból a bűn útjára lépjen, illetve hogy bárki más (az elkövetővel szemben alkalmazott joghátrányt megismerve és attól megrettenve) maga is bűncselekményt kövessen el,^{166 167} hiszen a kriminálpolitika legfontosabb alapelve, hogy „a bűncselekményeket jobb megelőzni, mint büntetni”.¹⁶⁸ Ennek pedig elsősorban nem a büntetések kiszabása vagy a szankcionálással való fenyegetés a leghatékonyabb módja, hanem egyrészt az erény megjutalmazása, másrészt a nevelés tökéletesítése.¹⁶⁹

Az állami büntető hatalom terjedelmének és a büntetések fenti céljának kontrasztolásából továbbá egyenesen következik Beccaria azon nézete, miszerint az egyes büntettek elkövetőivel szemben legfeljebb akkora súlyú büntetés alkalmazható, amely éppen hogy meghaladja azt az előnyt, amelyet a büntetett a deliktum elkövetésével realizált vagy realizálni kívánt. Az államnak ugyanis nincs nagyobb joga a büntetéshez, mint amennyi a közösség védelme érdekében feltétlenül szükséges; márpedig ha egy kisebb büntetés képes ugyanazt a célt elérni, mint egy

¹⁶⁵ I. m. 84. o.

¹⁶⁶ Az előbbit ma különös vagy egyéni megelőzésnek (speciális prevenció), az utóbbit pedig általános megelőzésnek (generális prevenció) nevezzük.

¹⁶⁷ Beccaria saját szavaival: „A cél tehát nem lehet más, mint megakadályozni, hogy a bűnös újabb károkat okozzon polgártársainak és másokat visszatartani attól, hogy hasonló károkat okozzanak.” (I. m. 84. o.)

¹⁶⁸ I. m. 134. o.

¹⁶⁹ Ez utóbbiak kifejtését lásd i. m. 139. o.

nagyobb, akkor az utóbbi (felesleges, így szükségtelen lévén) nem szabható ki.¹⁷⁰ Márpedig ami szükségtelen, az igazságtalan (jogtalan) is egyben,¹⁷¹ és senkinek sem kell jobban tartózkodnia az igazságtalanságtól, mint magának az államnak. A büntetések általában vett mértékének szükségessége (az emberek lelkére ható motívum erőssége) függ az adott nép fejlettségétől, kulturális színvonalától; egy vad nép esetében nélkülözhetetlenek az erősebb benyomások (a súlyosabb és félelmetesebb büntetések), míg egy kifinomult lelkületű nemzet vonatkozásában az enyhébb fenyegetések is éppakkora hatást képesek kiváltani, mint máshol a kegyetlen és rémisztő szankciók. Ezért nem szabad a büntetések egyszer már kialakult rendjét megbolygatva egyre nagyobb kínokkal teli büntetéseket alkalmazni, mert a nép lassan hozzászokik azokhoz, és azt követően semmivel sem lesz nagyobb elrettentő hatásuk, mint volt korábban az enyhébb jogkövetkezményeknek sőt az emberek szívét megkeményítve hozzászoktatja őket a kegyetlenséghez és a barbársághoz, amely megjelenik az elkövetett bűncselekmények jellegében is. Végül azért sem helyes, ha enyhe vétségekre súlyos szankciókat rendelünk, mert ebben az esetben nem marad eszközünk arra, hogy az egyéneket a súlyosabb deliktumoktól szigorúbb büntetésekkel tartsuk vissza.¹⁷²

¹⁷⁰ „Ahhoz, hogy a büntetés elérje célját, elegendő, ha a rossz, amit a büntetés jelent, nagyobb annál a jónál, ami a bűncselekményből származhatik; a rossznak ebbe a többletbe be kell számítani a büntetés elkerülhetetlenségét és a bűncselekményből származó előny elvesztését is. Ami ennél több, az felesleges, tehát önkényes.” (I. m. 85. o.)

¹⁷¹ „...a büntetések ...ahhoz, hogy igazságosak legyenek, szükségeseknek is kell lenniök...” (I. m. 95. o.) Ugyanez más oldalról: „... nem lehet határozottan jogosnak (ami annyit tesz, hogy szükségesnek) tekinteni valamely bűncselekmény büntetését mindaddig, amíg a nemzet adott körülményei között azok megelőzésére a törvény nem alkalmazta a lehető legjobb eszközöket”. (I. m. 127. o.)

¹⁷² „... annak ellenére, hogy a buzgó kegyetlenség a legváltozatosabb büntetésnemeket eszelte ki, ezek mégsem mehetnek tovább annál a végső erőfeszítésnél, ami az emberi szervezet és érzékenység határa. Elérkezve ehhez a végső ponthoz, a még kártékonyabb és még szörnyűbb büntetésekre már nem lehet megfelelő büntetést találni, holott megelőzésük végett szükség volna ilyenekre.” (I. m. 86. o.) Továbbá: „Ha ugyanaz a büntetés sújt két olyan

Ahhoz, hogy a büntetés elérje generális prevenciók célját, azokra kell félelmetes hatással lennie, akik még nem követtek el bűncselekményt; akikkel szemben viszont ténylegesen kiszabják azt, azok ne szenvedjenek tőle a szükségesnél jobban. Vagyis a jó büntetés nem kegyetlen, de annak látszik, és nem kínozza az elítéltet, de az elrettentés érdekében a külső szemlélőkben ezt az érzést kelti.¹⁷³ A büntetés és a bűn között továbbá kapcsolat kell, hogy legyen, ami Beccariánál annyit jelent, hogy a bűn jellegéhez igazodjon a szankció neve és mértéke is. Így az állam elleni bűncselekmények súlyos büntetések (halálbüntetést, kényszermunkát, száműzetést) kívánnak; a köztörvényes („a magánszemélyek biztonsága ellen elkövetett”) bűncselekmények a dolgok természetéből következő szankciót (így a testi sértések testi büntetéseket, a szabadság elleni bűntettek börtönbüntetést, a becsület elleniek becsületvesztést, a vagyon elleniek pedig fő szabály szerint vagyoni büntetést) követelnek meg; míg a köznyugalom és a közcsend elleni vétségeket csak dorgálásszerű következményekkel (például nyilvános megszégyenítéssel) szabad sújtani. Ezt követeli meg egyébként az arányosság elve is; eszerint „azoknak az akadályoknak ... amelyek az embereket a bűnözéstől visszatartják, abban az arányban kell erősebbeknek lenniök, minél inkább ellenkeznek a bűncselekmények a közjával és minél erősebbek azok a tényezők, amelyek az embereket bűnözésre ösztönzik”.¹⁷⁴

bűncselekményt, amely különböző mértékben sérti a közösséget, az emberek nem fogják nagyobb akadályát látni annak, hogy a súlyosabb bűncselekményt kövessék el, ha annak révén nagyobb előnyre tesznek szert. Aki azt látja, hogy egyformán halálbüntetéssel büntetik azt, aki pl. megöl egy fácánt és azt, aki meggyilkol egy embert, vagy meghamisít egy fontos okmányt, nem fog semmilyen különbséget tenni ezek között a bűncselekmények között...” (I. m. 104. o.)

¹⁷³ „Azokat a büntetéseket és kiszabásuknak azokat a módjait kell tehát előnyben részesítenünk, amelyek a kellő arányok megtartása mellett a legmélyebben és legtartósabban hatnak az emberek lelkiületére, az elítélt testének pedig a legkevesebb gyötrelmet okozzák.” (I. m. 84. o.) „A büntetés súlyának és a bűncselekmény következményeinek a lehető legnagyobb hatással kell lenniök másokra és a lehető legkevésbé szigorúnak kell lenni annak a számára, aki azt elviselni kénytelen...” (I. m. 97. o.)

¹⁷⁴ I. m. 103–104. o.

Fontos elv még továbbá a büntetések gyorsasága és elmaradhatatlansága (bizonyossága). Ami az előbbit illeti: Beccaria szerint „a büntetés annál igazságosabb és annál hasznosabb, minél gyorsabb és minél közelebb esik a bűncselekmény elkövetéséhez”,¹⁷⁵ mivel annál valószínűbb, hogy az elkövető tudatában a két esemény összekapcsolódik, és a büntett megvalósítását a szankcionálás okának, míg a büntetés kiszabását az általa elkövetett bűn következményének tekinti. A büntetés célja tehát csak akkor valósulhat meg, ha a kettő közötti szoros logikai kapcsolatnak az elkövető tudatára ébred, vagyis ténylegesen tisztában lesz azzal, hogy bűnhődése gonosztettének a következménye; ám ez még nem elég ehhez (a büntetési cél eléréséhez), hanem arra is szükség van, hogy a bűnöző bizonyos lehessen a törvény által előírt következmény vele szemben történő érvényesítésében. Ezt fejezi ki a büntetések elkerülhetlenségének követelménye, amely szerint az elkövetéstől való elrettentés elsősorban nem a kilátásba helyezett szankció nemén vagy mértékén múlik, hanem azon, hogy mennyire reális annak a veszélye, hogy a büntetés ténylegesen bekövetkezik. Ahogyan Beccaria mondja: „A bűnözésnek legerősebb fékje nem a büntetések kegyetlensége, hanem azok elmaradhatatlansága... Egy mérsékeltebb, de biztos büntetés mindig nagyobb hatást fog kelteni, mint egy másik, félelmetesebb büntetéstől való rettegés, amelyhez a büntetlenség reménye járul...”¹⁷⁶ Vagyis ahhoz, hogy a bűnözés volumenét csökkentsük, nem a retorzió mértékét kell növelni, hanem a bűnüldözés hatékonyságát, mivel bármilyen súlyos szankcióval is fenyegetünk bizonyos bűncselekményeket, ha az elkövető abban a hiszemben van, hogy a büntetést valószínűleg elkerüli, akkor nem fog attól visszariadni; ellenben ha biztos lehet benne, hogy bármilyen kicsi büntetést is kap, de az bizonyosan bekövetkezik, akkor nem fogja tervezgetett gonosztettét véghezvinni, mert senki sem olyan balga, hogy önként alávesse magát valamilyen (akár mégoly parányi) szenvedésnek, ha annak bekövetkezése elkerülhetetlen.

Az eddigiiek alapján Beccaria halálbüntetésről alkotott véleménye részben a már korábban elmondottakból kiolvasható, részben azonban

¹⁷⁵ l. m. 96. o.

¹⁷⁶ l. m. 99. o.

egy külön fejezetben (a XVI.-ban) részletesen is kifejti az e szankcióval kapcsolatos álláspontját. Ami az előbbit illeti, elég utalnunk a büntetési célokra, a szükségesség, az arányosság és a büntetések elmaradhatatlansága követelményeire. A büntetés végső célja (és az állami büntető hatalom jogalapja) a társadalom tagjainak megóvása, a közjó védelme, amely nézet Beccariánál a kontraktualista paradigmából egyenesen következik. Ennek folyományaképpen a halálbüntetés csak akkor írható elő és szabható ki, ha a közjó érdekében alkalmazandó eszközök (a speciális és a generális prevenció, vagyis mind a bűnöző, mind mások jövőbeli visszatartása a bűncselekményektől) azt megkövetelik; a szükségesség elve azonban még e lehetőségek körét is korlátozza, amikor kimondja, hogy amennyiben más, enyhébb jogkövetkezmény(ek) is elégséges(ek) ugyane célok megvalósítására, akkor halálbüntetés helyett ez utóbbi szankció(ka)t kell alkalmazni. Az arányosság követelménye még tovább szűkíti ezen jogkövetkezmény igénybevételének lehetőségét, hiszen aszerint a bűnök és a büntetések között egyfajta belső összhang kell hogy legyen, amely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a súlyosabb deliktumok ne maradjanak büntethetetlenek; tehát még az emberölések között is különbséget kell tenni, hogy a legsúlyosabb fenyegetést ne „koptassa el” az a tény, hogy (viszonylagosan) kisebb büntettek szankcionálására is azt veszik igénybe. Végül a halálos fenyegetést lehetőség szerint még azokban az esetekben is ki kell küszöbölni, amikor a büntetési célok, a szükségesség és az arányosság lehetővé tennék annak alkalmazását, mégpedig azáltal, hogy javítjuk a bűnök felderítési arányát. A bűnözés ellen ugyanis elsősorban nem súlyos szankciókkal való fenyegetéssel, hanem hatékony bűnüldözéssel lehet küzdeni, így a halálbüntetés helyett inkább kisebb büntetéseket szabjunk ki, annak bekövetkezése azonban legyen bizonyos és elkerülhetetlen.

Akik amellet érvelnek, hogy a halálbüntetés azért nem tekinthető igazságtalannak, mert szinte minden korban és minden társadalomban alkalmazták, azok elfelejtkeznek róla, hogy attól az még nem feltétlenül helyes; nagyon sokáig voltak emberáldozatok is, de attól még nem volt jó, hogy voltak, és egyszer azokat is meg kellett szüntetni. Ha soha semmihez sem nyúlunk hozzá, csak azért, mert régi, akkor soha semmi nem fog változni, legyen akármilyen igazságtalan is egy adott gyakorlat. Ezenkívül „a halálbüntetés azért sem hasznos, mert példát mutat az

embereknek a kegyetlenségre”.¹⁷⁷ Eszankció diszfunkcionalitása Beccaria szerint abból következik, hogy nem lehet oly módon megvalósítani egy adott tilalmat, ha azt mi magunk is megszegjük. Ha az életet a társadalom tagjai legszentebb értékének tekintjük, amely a törvény védelmére szorul, akkor — a legszélsőségesebb eseteket leszámítva, amikor más eszköz már nem áll rendelkezésre — nem célszerű mintát nyújtani az embereknek arra, hogy erőszakos úton megfosztható az egyén az életétől.¹⁷⁸ Márpedig az állam, amikor kivégez egy bűnözőt, éppen ezt teszi: rossz példát mutat, és ezáltal csökkenti az élet tiszteletébe vetett hitet (és persze az állami intézmények iránti bizalmat).

A kivégzés nagyrészt egyébként is céltalan: az emberek elrettentésére és a potenciális bűnözőkben való félelemkeltésre alkalmatlan. A nyilvános kivégzések ugyanis a legritkábban járnak azzal a hatással, hogy az emberek elgondolkodjanak annak az okán, és belássák, hogy a bűn egyenes következménye a büntetés, amelyre ők is rászolgálhatnak, ha megsértik a törvényeket; továbbá hogy az egyének ezeket végiggondolva és megfontolva visszariadjanak a bűntől. A halálos ítélet végrehajtása sokkal inkább látványossággként, vásári mulatsággként szolgál, ahol az emberek kiélhetik szadista ösztöneiket és borzongás utáni vágyukat; de az is előfordul, hogy egyesek megszánják a „szegény bűnöst”, aki ekkor már nem gyilkos, rabló stb., hanem egy végső útjára készülő, halálba induló ember, aki sajnálatra méltó, mint mindenki, akinek közeledik utolsó órája, különösen ha a nyílt színen (akár színlelve, akár ténylegesen) megbánta bűneit, mert ilyenkor sokakban az a meggyőződés alakul ki, hogy már nem is az elvetemült gaztevőt, hanem egy belsőleg megváltozott, ártatlan embert végeznek ki. Mindezek az érzések pedig sokkal erősebben hatnak, mint az a nevelő hatás, hogy a végrehajtásnál jelen levők okuljanak e példán, sőt az előbbieket a legtöbb esetben teljesen elnyomják az utóbbit, miáltal a kivégzés nem képes betölteni deklarált funkcióját. Ez már csak azért is így kell hogy legyen, mert az emberek véleménye szerint az élet semmivel össze nem

¹⁷⁷ I. m. 91. o.

¹⁷⁸ „Értelmetlennek tűnik előttem, hogy a közakaratot kifejező törvények, amelyek elítélik és büntetik az emberölést, maguk is ilyen kövessenek el és avégett, hogy visszatartsák az embereket a gyilkosságtól, nyilvános gyilkosságot rendelnek.” (I. m. 92. o.)

hasonlítható érték, amely senkitől nem vehető el. Mindez jól megmutatkozik a hóhérrel szembeni érzéseken: hiába tudja mindenki, hogy a hóhér csak a kötelességét teljesíti, törvény által rendelt feladatát hajtja végre, ráadásul épp abból a célból, hogy a társadalmat a már bűnözővé vált egyénektől megtisztítsa és a potenciális bűnözőktől megvédje, mégis mindenki utálja és megveti őt, legalább annyira, mint egy valódi gyilkost. Az emberek nem tesznek különbséget az életet kioltó személyek között azon az alapon, hogy az egyik törvényesen, a másik pedig törvénytelenül eljárva öl embert: számukra mindkettő gyilkos, amely mindennél jobban mutatja az emberek halálbüntetéssel szembeni ellenérzéseit.

Ami az állami kivégzés legitimitását illeti, arra Beccaria válasza az, hogy az államnak nincs *joga* polgárai életét feláldozni, mert ilyen *joggal* csak akkor rendelkezne, ha azt a társadalmi szerződést megkötő egyének — joguk saját maguk általi gyakorlásáról lemondva — átruházták volna rá. A polgárok azonban csak annyi szabadságukról mondtak le, amennyi minimálisan szükséges ahhoz, hogy szabadságuk többi részét az állam másoktól megvédelmezhesse, így lehetetlen, hogy feladták volna életükhöz fűződő jogukat, amellyel való rendelkezés ráadásul nem is illeti meg őket magukat sem, hiszen az élet nem az övék, hanem Istené.¹⁷⁹

¹⁷⁹ Emiatt később Immanuel Kant Beccariát magát egyszerűen „érzelgősnek”, elméletét pedig „merő szofisztikának” és „jogi csűrész-csavarásnak” nevezi, és azon véleményének ad hangot, hogy Beccaria nézete, miszerint valamely büntetés azért nem alkalmazható, mert azt az elkövető nem akarta (nem akarhatta), egyszerűen önmagának mond ellent. A büntetés ugyanis *fogalmilag* attól büntetés, hogy azt valaki nem akarja, azzal szándéka ellenére szembesül, hiszen az, amit az ember akar, amire vágyik, az számára kívánatos, jó dolog, vagyis nem lehet *büntetés*. Valójában Kant szerint a büntetés alapja nem az, hogy a polgár a *büntetést* akarja (hiszen az lehetetlen), hanem az, hogy a *bűncselekményt* akarja. A büntetés pusztán a büntett jogszerű következménye, az igazságtalan tettnek egy azzal arányos, de ellenkező hatású másik tettel (a büntetéssel) való kiegyenlítése, a büntetendő cselekedetnek mint külső megnyilvánulásnak az igazságosság elvéből következő szükségszerű folyamánya, és mint ilyen, egy külső (az elkövető akaratától független) hatalmi aktus. Ha ugyanis nem az lenne (ha az elkövető akaratának a megvalósítása volna), akkor nem lenne büntetés. („Büntetésben nem azért részesül valaki, mert büntetést, hanem azért, mert büntethető cselekedetet akart; nem büntetés

Mindazonáltal az állam bizonyos esetekben mégis elveheti polgárai életét, ez az aktus azonban nem jog, hanem a fennmaradásért való harc eszköze, egyfajta visszatérés a természeti állapotba, de már nem az egyének, hanem az egyén és az állam között. Aki ugyanis olyan

ugyanis, ha az történik velünk, amit akarunk, és lehetetlen azt akarnunk, hogy megbüntessenek.”) (Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája [ford. Berényi Gábor], in Kant, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése — A gyakorlati ész kritikája — Az erkölcsök metafizikája*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1991, 442. o.) Továbbá a büntetés nemét és mértékét a szuverén (a törvényhozó) írja elő, és annak alapján azt a bíróság juttatja érvényre; a törvényhozó azonban Kant szerint nem ugyanaz a morális személy, mint a bűnöző, akkor sem, ha valójában a nép ugyanazon tagjáról van szó. Egyrészt ugyanis az egyénben levő „tisztá jogi-törvényhozó ész” különbözik ugyanezen egyén alattvalói (törvények alatt álló) mivoltától, másrészt ha nem is különbözne, a bűnöző mint a polgárok egyike akkor sem lehetne a törvényhozó tagja és mint ilyen, a jog alkotója, mivel bűnöző mivolta kizárná ebből a lehetőségből. „Más szavakkal: nem a nép (annak minden egyes tagja), hanem a bíróság (a nyilvános igazságosság), tehát valaki más, mint a bűnöző, diktálja a halálbüntetést.” (Uo.) De nemcsak Kant, hanem Hegel is vitába száll Beccaria azon felfogásával, miszerint a halálbüntetés azért jogtalan, mert az egyének a társadalmi szerződésben nem mondtak le élethez való jogukról, következésképpen az állam —ilyen felhatalmazás hiányában — életüket nem is veheti el tőlük. Hegel ezt az álláspontot három szempontból is támadja. Először is szerinte az állam nem szerződés (nemcsak hogy nem ilyenként jött létre, hanem funkcióját tekintve sem gondolható el ekként); másodsorban az államnak lényege szerint nem elsődleges feladata az egyesek életének és biztonságának megóvása, hanem elsősorban a közösség védelmére van hivatva; végül harmadszor azzal egyetért ugyan a német filozófus, hogy az embernek (ha valóban eszes lénynek tartjuk őt, s mint ilyen tiszteljük) előzetesen bele kell egyeznie megbüntetésébe (vagy annak legalábbis a lehetőségébe), ezt a beleegyezést azonban nem a társadalmi szerződésben adja (vagy nem adja) meg, hanem büntetettének elkövetésével juttatja kifejezésre. Mindazonáltal ő — Kanttal ellentétben — a talján társadalomreformer elméletének pozitív (gyakorlati) hatást is tulajdonít, amikor kimondja, hogy a beccariani teória jelentős mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a halálbüntetés valóban csak az adott társadalom adott viszonyai között legsúlyosabbnak számító büntetettek szankciójaként, ne pedig a deliktumok széles körére osztogatott büntetesként létezzék. (Vö. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlatja* [ford. Szemere Samu], Akadémiai Kiadó, Budapest, 1983, 120-121. o.)

cselekményt követ el, amely a társadalom (így a többi ember) létét fenyegeti, az háborút indít az állam ellen, amelyre válaszul az (nem a jog alapján, hanem szükségszerűségből) elpusztíthatja az egyént. Az imént említett szükségszerűség azonban itt is korlátot jelent a büntetések alkalmazását illetően: az a büntetés ugyanis, amely nem szükségszerű (mert a büntetés célját, az egyéni és az általános megelőzést és végső soron a közjó megóvását nem szolgálja hatékonyabban, mint egy enyhébb retorzió), az nem vehető igénybe, mert kiszabása ebben az esetben (ha volna a célt megvalósító enyhébb szankció) igazságtalan lenne.

A halálbüntetés maga pedig Beccaria nézete szerint mindössze két esetben szükségszerű, és így két esetben alkalmazható. „Az egyik az az eset, amikor az illetőnek még szabadságától megfosztva is olyan kapcsolatai vannak és olyan hatalommal bír, amelyek a nemzet biztonsága szempontjából nem közömbösek; midőn életbenléte a törvényes kormányformát veszélyeztető forradalmat hívhat életre.”¹⁸⁰ Vagyis ha az állam fennmaradása a tét, például háború, lázadás, forradalom vagy egyéb okból (például rablóbandák fosztogatása folytán) kialakult anarchia idején, akkor a lét érdekében ki lehet szabni a halálbüntetést is. Ezenkívül a legsúlyosabb szankció akkor vehető igénybe, ha az általános megelőzés célja és így az emberek biztonságának megóvása kizárólag ezáltal biztosítható.¹⁸¹ Ez utóbbi célt (vagyis a halálbüntetésnek — végső esetben — generálprevenációs célból való alkalmazásának elismerését) Beccaria a következőképpen fogalmazta meg: „... a törvények nyugodt uralkodása idején ... semmi szükségét nem látom annak, hogy meg kelljen ölni egy állampolgárt, kivéve, ha halála az egyetlen valóságos fékező erő másoknak bűncselekmények elkövetésétől való visszatartására: ez a másik olyan ok, amely miatt helyesnek és szükségesnek lehet tekinteni a halálbüntetést”.¹⁸²

A halálbüntetés helyett Beccaria az örökös rabszolgaság (élettfigyeltani kényszermunka) híve volt, amely véleménye szerint szinte minden szempontból felülmúlja a kapitális szankciót. Így például az állami büntető hatalom terjedelmét nem hágya át, hiszen az emberek

¹⁸⁰ Beccaria, i. m. 87. o.

¹⁸¹ Mint láttuk, ezt Beccaria csak kivételesen tartotta elképzelhetőnek.

¹⁸² I. m. 88. o.

életükről ugyan nem, szabadságuk egy részéről azonban lemondtak a társadalmi szerződésben, és alávetették magukat azoknak a jogkövetkezményeknek, amelyek igénybevétele a többi egyén biztonsága megóvása érdekében szükséges. A büntetési célokat is éppoly hatékonyan szolgálja az örökös rabszolgaság, mint a halálbüntetés, mivel „nincsen senki, aki képes volna józan ésszel szabadságának teljes és örökös elvesztését választani, bármilyen előnyökkel kecsegtetné is egy bűncselekmény”.¹⁸³ Emiatt sem az egyéni, sem az általános megelőzés érdekében (az esetek nagy részében) nincs szükség a halálbüntetésre, hiszen az, aki élete végéig az állam foglya marad, a társadalomra már nem jelent veszélyt, mások pedig éppúgy elborzadnak ettől a büntetéstől, mint a halálos ítélet lehetőségétől. Sőt az életfogytiglani kényszermunka nemcsak ugyanúgy, hanem sokkal jobban elrémiszt a bűnözéstől,¹⁸⁴ lévén hogy „nem a büntetés erőssége, hanem annak tartama az, ami a legerősebb hatással van az emberi lélekre, mivel érzékenységünket könnyebben és állandóbban érintik a kicsiny, de ismétlődő benyomások, semmint egy erős, de múló hatás”.^{185 186}

¹⁸³ I. m. 89. o.

¹⁸⁴ Érdekesség, hogy a leghíresebb magyar abolitionista, Szemere Bertalan, bár szinte minden tekintetben egyetértett nagy elődjével, ebben a kérdésben azonban vele szembenálló álláspontot foglalt el. Szerinte ugyanis a „nyilvános vagy közmunka” ugyanolyan hétköznapivá és természetessé válhat, mint bármilyen büntetés, amit gyakran alkalmaznak, és ha ez megtörténik, az elrettentő hatása semmivé foszlik. („Mi mindennapi, volna bár rendkívüli különben, azt megszokja a nép. S nemcsak az ilyen pusztá kényszer, de a fájdalom s kín, sőt a vér” tekintetét is megszokja.” [Szemere Bertalan: *A büntetésről s különösebben a halálbüntetésről*. Halálbüntetést Ellenzők Ligája, 1990, 112. o.]) Ráadásul ez a fajta szankció becstelenné tesz, megaláz és megszünteti a szemérmet, azaz megfosztja a megbüntetetteket az erkölcsuktől, ily módon pedig maga kreál az elíteltekből bűnözőket. („A gyalázat, mi ezzel jár, hasonlíthatatlanul többet ront az emberen, mint javíthat a dolog, mihez szoktat.” [Uo.]

¹⁸⁵ I. m. 88. o.

¹⁸⁶ Továbbá: „Nem valamely gonosztevő halálának borzasztó, de múló látványa a legerősebb fékje a bűnözésnek, hanem egy szabadságától megfosztott ember hosszan tartó szenvedéseinek példája, aki igavonó baromként robotolva fizeti vissza a társadalomnak, amit ellene vétett” (i. m. 88–89. o.); „A halálbüntetés esetén a bűncselekmény csak egyszer statuál példát, az örökös rabszolgaság

Az itt előadottakból is látható, hogy Beccaria szerint az emberek sokkal félelmetesebbnek tartják azt a lehetőséget, hogy egész hátralevő életüket kínoktól gyötörve, a szabadulás reménye nélkül, vég nélküli celtalanságban éljék le, mintsem hogy egyszer — összeszedve minden lelkierejüket — túlessenek a szenvedéseken. Sőt a halálbüntetés egyesek számára kifejezetten vonzó (vonzóbb, mint az életfogytiglani kényszermunka), például azoknak, akik egyébként is vállalják halálukat, vagy akik büszkéek arra, esetleg akik kifejezetten készülnek életük „nagy szereplésére”. Mindez azonban az örökös rabszolgaságban semmivé foszlik, és sem a megváltó, gyors halálban, sem a nép sajnálatában vagy elismerésében (amelyekben a kivégzendő bűnözőnek gyakran van része) nem részesülhetnek.¹⁸⁷

Összességében tehát elmondható, hogy Beccaria szerint az életfogytiglani kényszermunka elégséges preventív hatással rendelkezik mind az elítélt, mind mások vonatkozásában, szükséges, de a szükség által megkövetelt mértéken túl nem menő, arányos büntetés, amely megfelel az állami büntető hatalom terjedelmének és a büntetések céljának is, és

esetében azonban egy büntett igen sok és tartós példát teremt...” (i. m. 90. o.); „A halálbüntetés által keltett benyomás erőssége nem pótolja a gyors feledést... Általános szabály, hogy a heves érzések magukkal ragadják ugyan az embereket, de nem hosszú időre (i. m. 89. o.) stb.

¹⁸⁷ „A halálbüntetést helyettesítő örökös rabszolgaság — életfogytiglani kényszermunka — büntetésének a hatása tehát elegendő ahhoz, hogy visszatartsa a bűnözéstől a legelszántabb lelket is. Hozzáteszem, hogy több is, mint elegendő. A halálra igen sokan nyugodt és bátor lélekkel tekintenek, ki fanatizmusból, ki hiúságból, amely az embert a síron túl is elkíséri, ki pedig mint végső és kétségbeesett kísérletre, hogy ne kelljen tovább élnie, vagy hogy megszabaduljon a nyomorúságtól; de sem a fanatizmusnak, sem a hiúságnak nem jut hely többé a gúzsban, a bilincsek között, a botütések, a járom alatt vagy a vasketrecben, ahol a szerencsétlen nem bevégzi, hanem csak elkezdí szenvedéseit.” (I. m. 89–90. o.)

amely ezért (a legtöbb, bár nem minden esetben) alkalmas arra, hogy a halálbüntetés helyett egy adott, felvilágosult állam büntetési rendszerében (a fent említett kivételes eseteket leszámítva) a legsúlyosabb szankció legyen.

A FILOZÓFIA REJTETT BÁBELE

A klasszikus német idealizmus

Bertrand Russell filozófiatörténetében

KISS ENDRE

Tanulmányunkban először (1) Bertrand Russell monumentális filozófiatörténetének¹ szemünkben legfontosabb mai aktualitását jelezzük. Ezek után (2) megpróbáljuk kijelölni Russell filozófiatörténeti módszerének és koncepciójának közelebbi helyét. Ezt követően (3) számos jellemző példáját idézzük fel Bertrand Russell értelmezéseinek és értékeléseinek. Gazdag és releváns anyag ez a klasszikus német idealizmus és Marx vonatkozásában is, amelynek sokszoros tanulságai vannak, a gyakori tárgy-idegenség, szerző-idegenség, amelyet rendre enyhít, helyenként fel is old Russell éleslátása, nem egy esetben pedig egyenesen eredetisége. Az ő klasszikus idealizmus-képe furcsa keveréke a történetietlenségnek és az idegenségnek, megtestesítője a kulturális képzetek és előítéletek, valamint az interkulturális filozofálás alapvető problémáinak.

Már most jelezzük, hogy a filozófia e rejtett Babelének feltárásakor Russell egyes félreértéseit, tévedéseit nem a filozófus személyes hibájának vagy elégtelenségének tekintjük, hanem példaanyagnak arra, milyen problematikus a filozófiatörténet számára (de a szisztematikus filozófia számára is), ha eltekint az európai filozófiai fejlődés három fő vonalának reflexiójától. Ezek után (4) a német klasszikus idealizmus (és Marx) értelmezéseinek pozitív csúcspontjaira is kitérünk, amelyet

¹ Bertrand Russell, *History of Western philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1946 (George Allen and Unwin LTD)

Russell nemcsak találóan érzel és értelmez, de amelyek összefüggéseiben nem egy eredeti és mély felismerést is tesz. Ezt egy esettanulmány követi (5), amelynek a klasszikus idealizmus értelmezésén túlmutató általános filozófiai jelentősége is van. Ezt Russell sokrétű és plasztikus Marx-képének (6), a marxizmus-értelmezés és a filozófiatörténetírás viszonyának (7) bemutatása követi.

Tanulmányunk címe a modern európai filozófia három hatalmas és sokáig alapvetően eltérő fejlődési irányára utal. A Babelből akkor lesz *rejtett Babel*, amikor erről a filozófiai köztudat és maga a filozófiatörténet is elfeledkezik és úgy gondolja, hogy minden közelebbi történeti vagy tipológiai vizsgálat nélkül diskurzív viszonyba tudja hozni egymással az egyes nagy irányzatok téziseit és elméleteit. Ez a kiinduló helyzet, amely egyébként Russell művének megírása óta csak még elterjedtebb, mi több, természetesebb lett, összes következményeivel együtt megmutatkozik a *Nyugati filozófia történetében*. A filozófus ugyanis nincs tudatában, hogy saját álláspontja nemcsak a szisztematikus filozófia valamelyik diszkussziójának része, de a három nagy hagyomány egyikének is képviselője. Miközben tehát a maga szisztematikus álláspontját kívánja érvényesíteni, sok esetben sem e megfelelő történelmi tudás, sem az egyes irányzatok mélyebb eltéréseinek ismerete nincs birtokában.

Russell számára saját határozott analitikus álláspontja természetesen szisztematikus háttérrel is teremt, miközben a filozófiai interkulturalitás és általában a recepció, de akár az iskolák közvetlen interakciója is a szemantika sajátos filozófiai értelmét aktualizálja. Ez a szemantika nem a primér, nyelvészeti jellegű jelentéstant valósítja meg, de a hagyományokon belüli egyes szemantikák összemérése, a másik vonulatban uralkodó fogalmak értelemadása, illetve az értelemadásban fellépő szemantika eltérő karaktere a lényeges azaz konkrétan: milyen jelentéseket társít Russell a klasszikus idealizmus alapvető fogalmaihoz, s ezeknek mik a feltételezhető okai.

Az ilyen szemantikai eltérések formailag természetesen az olvasó, a szakértő és a szakma szabad és szuverén, állandóan újra konkretizálható és elvileg újrafogalmazható döntésének vannak alávetve, valójában azonban egy-egy nagyhatású értelmezés évtizedekre, néha még hosszabb szakaszokra is meghatározza egy filozófia értelmezését a másik hagyomány szférájában, a pártatlan ítélkező ugyanis a hatalommentes diskurzusban nem rendelkezik azzal az isteni hatalommal és

áttekintőképességgel, ami az eredetihez közeli szemantikának egy másik nagy filozófiai hagyomány horizontja előtti adekvát rekonstrukciójához vezethetne.

A *Nyugati filozófia története* mai értelmezésekor lehetetlen nem gondolnunk a felszínen egységesülő filozófiai folyamat és diszkusszió és a mélyben meghúzódó három eltérő hatalmas hagyomány kettősségére és ellentmondásra láttán a mai európai szellemi és filozófiai folyamatokra gondolnunk.

Úgy éltük át Európa politikai egységét is, mint már teljesen összenőtt és szervessé vált egységet, amiből a volt kommunista országok csak történelmi sorsuk miatt maradtak ki s azt is csak átmenetileg tették. Ez természetesen több volt, mint látszat, egy sor adat és tény, jelenség támasztotta alá, mégis éppen napjainkra vált világossá, hogy a végérvényesnek tekintett szervessé vált egység alatt valódi, összedolgozatlan, egymással szerves kapcsolatban nem álló differenciák nagy sora is létezik.

Anélkül, hogy relativizálni akarnánk egy lehetséges egységes filozófiafogalmat, mindig is hiányoltuk, hogy fokozatosan elhalványult a közösnek mondható középkori alapokon három, egymástól döntő mértékben eltérő filozófiai fejlődés ténye. Ezek a tizenkilencedik század évtizedeiben valóban intenzíven közeledtek egymáshoz. Ez a kiegyenlítődség a filozófia sajátos pluralizmusán belül és az egymást váltó irányzatok ritmusában és dinamikájában azóta is szinte egyenletesen haladt előre.

Úgy gondoljuk, hogy az európai politikai folyamat és a filozófiára irányuló kiegyenlítő szemlélet előrehaladása egymással értelmesen hozható az analógia viszonyára. A mai pillanat éppen olyan, amelyik drámai módon villantja fel a valódi kiegyenlítés és kiegyenlítődség egyre szélesebb rétege alatti történelmi különbségek mélységeit, az egység alatt a pluralizmust, az idegenség számtalan válfaját, a párhuzamosságokat, a hatékony közönyt, az ignoranciát, nem egy esetben az ellenségességet és nagyon gyakran a tájékozatlanságot és ismerethiányt, a viszonyok, fogalmak és jelenségek meghatározó összeméretlenségét.

Bertrand Russell a maga klasszikus korai, de még egyáltalán nem merev analitikus filozófiai pozíciójában a legigényesebb filozófusok egyike. A *Nyugati filozófia története* szűkebb kortörténeti beágyazottsága érdekes módon a hegeli filozófia irányában intenzívebben aktualizál,

mint Marx irányában, a lehetséges elvárásokkal ellentétben nem Marxra vonatkoztatott (sőt, mint látni is fogjuk, a Marxhoz való viszony nagyon is differenciált, ha maga sem mentes a mű egészét jellemző szelektivitástól). Ennek magának is megvan a vezető kortörténeti oka, s ez az, hogy Hegelben jobban meg tudja pillantani a német történelem aktualizálásának lehetőségét, mint Marxban, amiből az is kiderülhet, hogy nem a baloldal (Marx), de éppen a szélsőjobb (Hitler) teoretikus szuggesztíójának hatása alatt dolgozik, ezért Hegelnél (is) keresi a német társadalmat és filozófiát a fasizmussal összekötő szálak konkrét tartalmakat, itt erre erőteljes szakmai szálakat vél találni, így az állam, a nép, a háború összefüggésében, a németek történelmi helyének vonatkozásában, a germán szabadság, a protestantizmus összefüggéseiben (amelyekben még originális felfedezései is lesznek).

E vonatkozásokat e tanulmányban nem tudjuk teljes számban felfejteni, bár néhány mozzanatra így is ki tudunk térni. Mindenképpen megjegyzendő azonban, hogy Russell-re egy pillanatig sem válik jellemzővé például Lukács György koncepciók logikája, aki nemes vagy kevésbé nemes motívumoktól indítva a nagy történelmi tragédiáért közvetlenül tesz filozófiai elemeket vagy filozófusokat felelőssé.

Jó ízelítőt jelenthet Russell érdeklődésének ezen állandó irányára az az észrevétele, hogy 1933 óta Kant kegyvesztett lenne saját hazájában az *Örök béke* című műnek nemcsak a tézisei, de már pusztán tematikája miatt is.²

Russell filozófiatörténetének nagy problémája nem sajátos, de általános.

Az újkori európai filozófia fejlődésének három fő útvonalát kell megrajzolnia, miközben ő is az egységes európai filozófia elképzelésével rendelkezik. Példájában tehát minden nagy filozófiatörténeti szintézis legnagyobb immanens belső problémájára ismerhetünk. Az elvi megoldás szimpla megnevezése természetesen jóval könnyebb feladat, mint a helyes elvek alapján megírt mű megalkotása. Ez az optimum az lenne,

² I. m. 738. — Russell inentől kezdve minden klasszikus filozófus súlyos mulasztásaként könyveli el, ha az nem foglalkozott explicit módon a nemzetközi politika filozófiájával a huszadik század harmadik és negyedik évtizedének szellemében.

amelyik ismerteti a három hagyomány egymástól eltérő fő sajátosságait, felhívja a figyelmet a hagyományoknak már az egyes történeti korszakokban kialakuló közös elemeire és úgy mutatja be a fokozatos egységesülés folyamatát, hogy ezzel nem sérti meg a három eltérő fejlődésvonal érvényesülését, azaz nem húzza rá idő előtt egyik vagy másik filozófiai kultúra alapfogalmait, mértékeit a többiekre.

A három hagyomány irányzatokon és korszakokon megy keresztül, azaz egyszerűen szólva (és ennek lesz még szerepe dolgozatunkban), még belső és saját alapon végbemenő *strukturaváltásokat* is magukban foglalnak az egyes fejlődésvonalak. Ez természetesen ismét felveti a szisztematikus és a történelmi nézőpont közötti eltérések kérdését, éles megfogalmazásban azt is, vajon lehetséges-e érvényes szisztematikus diszkusszió a történeti összefüggések adekvát ismerete nélkül. Ebben az összefüggésben a két radikális véglet elutasítása elfogadott álláspont, de a helyes arány vagy a sikeres szintézis nagyon ritka, erre maga Russell is példa kivételes értékű filozófiatörténeti összefoglalójának minden lehetséges vetületével.

A három nagy irányzat alaphelyzete a filozófiatörténetírás konkrét gyakorlatában azt jelenti, hogy a három egymás mellett fejlődő irány egymásra vetett pillantásai sajátos szervezettségű hermeneutikai problémákat jelentenek, ezek elemi megértésének aktusaira épülhet csak fel az értelmezés egyre komplexebb munkája. A három fejlődés egymást megértése sajátos *kontrasztív* strukturális viszonyokban jelentkezik, amelyeknek megvan a maguk finomabb idő-vonatkozása is.

Tanulmányunkban a *Nyugati filozófia történetének* a klasszikus idealizmusról adott értelmezéseit elemezzük, s ebbe a tárgykörbe belefoglaljuk Marx interpretációját is. *A Russell-féle értelmezés hermeneutikai-filozófiai alapjelensége következik az eddigiekből*, a történeti és szisztematikus mozzanatok sajátos helyi értékéből a három nagy fejlődésvonalban realizálódó „nyugati” filozófia összefüggésében. Nem Russell az egyetlen, aki a maga analitikus, pozitivistá típusú, kritიცista jellegű gondolkodásából kiindulva nem tud mit kezdeni a német klasszikus filozófia egymást sebesen követő és egymástól egyben el is térő fogalomalkotási és tárgykonstitúciós eljárásaival. Hiszen ez a klasszikus idealista filozófia kiindul Kant kritიცista-empirista fogalomalkotó-tárgykonstitúciós eljárásaiból, majd Fichténél létrehozza egy új, más típusú, a filozófiatörténet leggyakrabban használt fogalma szerint „transzcendentálfilozófiai”

fogalomalkotását és tárgykonstitúcióját, amely immár hegemónná váló típus megalapozza mind Hegel, mind Marx, mind egymástól, mind pedig már Fichtétől is eltérő fogalomalkotását és tárgykonstitúcióját. Éppen ez a specifikus sajátossága a német filozófiának az, ami az angolszász filozófiai perspektívából (s természetesen nem csak abból) sem történeti, sem szisztematikus szempontból nem bizonyult értelmezhetőnek. Eközben azon is lehet vitatkozni, hogy az a filozófiai folyamat, amit Kant és a Kant-utániség közösen alkot, pontosan hány fogalomalkotási és tárgykonstitúciós változattal rendelkezik, az azonban kétségtelen, hogy a Russell-típusú értelmezés nagyjából adekvátan képes értelmezni a Kant-i fogalomalkotás/tárgykonstitúciót, miközben a Fichte-Hegel-Marx vonal ismeretelméletileg többé-kevésbé *kívül van* a filozófiai számára elismert határain.

Russell *Filozófiatörténetében* is elégségesen érzékelhető jelenség, hogy egy olyan filozófia közvetítése és megértetése, amelynek legalapvetőbb episztemológiai fundamentumai ilyen ingatagnak tűnhetnek, természetesen nem lehet problémamentes vagy adekvát egy másik filozófiai horizont fennhatóság alatt. Fichte, Hegel és Marx filozófiai megjelenítése magán fogja viselni az alapok iránti mély kétely és bizalmatlanság nyomait. De még ennél is fontosabbnak tűnik a fogalomalkotás/tárgykonstitúció az európai filozófiai egységesülés és dialógusképesség szempontjából abban az összefüggésben, hogy ez a szemlélet (Russell sem) veszi észre a *pozitivitás*, sőt a *pozitivizmus* elemeit a német klasszikus idealizmus hagyományának fejlődésben. S mivel ez így van, nem a rekonstruálható közös pozitív/pozitivisták elemek talaján végzi el rekonstrukcióját, de a Kant-utáni folyamatot egyenesen pozitivizmusellenességnek, sőt, nem egy esetben a pozitivizmus kifejezett alternatívájának fogja fel.³

³ Egyáltalán nem véletlen, hogy a pozitivizmus sorsát a liberalizmus is ismétli Russell klasszikus idealizmusról alkotott képében, hiszen mondjuk a Hegel politikai filozófiájában kódolt liberalizmus sem jut fel az elemzés tudatos szintjére. Itt jegyeznénk meg, hogy Russell érzéketlensége a három fő vonal sajátosságai, illetve azok figyelembevételére annál is problematikusabb, mert a középkori és az újkori filozófia feltételeinek elválasztása a mű egyik kivételesen magas színvonalú része (pl. 512.).

Russellt pozitívan különbözteti meg az angolszász filozófia kultúra átlagától, hogy mind Hegel mind Marx filozófiáját fundamentális nehézségei ellenére is igen komolyan értékeli, sőt, vezető alap gondolataik feltárására és megnevezésére is törekszik. Így Hegel filozófiai alap gondolatát egy fajta *holizmusban*, Marxét pedig egy fajta *aktivizmusban*, illetve *pragmatizmusban* pillantja meg. Mindkét kiindulópont adekvát, különösen, akkor ha emlékezünk arra, hogy azok a filozófiai fundamentumok irányában kialakuló milyen mélységes bizalmatlanság alapzatára épültek. Russell tehát úgy azonosítja és kategorizálja ezt a két hatalmas kontinentális áramlatot, hogy azok filozófiai alapzata kívül esik saját logikai formalizmusán. „Az igaz az egész”, illetve „Az igaz a gyakorlat” összefoglalásait úgy tudja elfogadni filozófiai alappozíciónak, hogy aközben az azokban rejlő pozitív elemek rekonstrukciójára a formális szinten kísérletet sem tesz.

Természetesen fölvetődik az a kérdés is, vajon a filozófiatörténet az eddigiek során hogyan birkózott meg az európai filozófia lassan összeszervesülő, de markánsnak máig megmaradó három, alapjaiban eltérő hagyománya együttes feldolgozásának kérdésével. A narratívák kialakításának elengedhetetlen önkényességét itt is logikus és világos akadémiai hagyományok leplezték el. Az iskolák, a rendszerek vagy a nagy alakok többé-kevésbé időrendben elrendezett egymásutánjai legfeljebb igen-igen áttételesen tematizálták a három mind struktúrájában, mind pedig struktúráváltozásaiban egymástól olyannyira elütő fejlődési vonal létét, meghatározottságait és egymásba irányuló áthatásait.

A következőkben a *Nyugati filozófia történetéből* lényeges példákat nevezünk meg, amelyek hivatottak az alaphelyzet russell-i megoldásának felmutatására. Russell-nél eltűnik az *a priori* fogalom és az *a priori* szemlélet fogalmi különbsége – ha ez önmagában nem is lenne sorsszerű, mégis mutatja a filozófiai felbontóképesség határainak problémáját. Általában is igaz, hogy a filozófiai értelmezések metaforikus értelemben vett „felbontóképessége” elsősorban a Kant értelmezésben döntő. Ezt azonban meg is lehet fordítani, azt is lehet mondani, hogy a Kant-értelmezésben „csak” a felbontóképesség a probléma, bizonyos „léptékig” Russell ugyanis képes követni a kanti kriticismus térképtáját, s egy sor kérdésben alkotóan tud csatlakozni hozzá. Az azonban mind az angolszász filozófia, mind pedig az egyetemes filozófia szempontjából már nagyon is lényeges, hogy ennek az alaphelyzetnek elsősorban az

empirizmus-kritikai elemek esnek áldozatul, s ez nagyon is érzékenyen érintheti Kant angolszász utóéletét. Russell esszenciálisan azonosnak, egyenértékűnek és egyenlő súlyúnak tekinti továbbá a kanti tér és idő szemléleti formáit, ami szintén a felbontóképesség problémája, de szintén nem jelentéktelen elem azonban, különösen a kanti transzcendentális formalizmus kiépítésének és ezen a szálon a kanti kriticismus teljes korpuszának meghatározottságainak megértésében.

Nagyon szelektíven képes csak értelmezni Russell Kant materiális és formális etikai alapelveit és azok megjelenését Kant kriticista műveiben. A formális és materiális típusok egymáshoz való holisztikus vagy részleges viszonyai leggyakrabban úgy jelennek meg Russell számára, mint az etikai elv alapján végzett cselekvés következményeinek kérdése. Az etikai cselekvés „kielégítő” kritériuma így nem a formális etika szabályainak helyes betartása, de az etikai cselekvés kihatásainak megítélése.⁴ Ezen eljárás természetesen csak úgy lehetséges, hogy – s ez valósággá is válik Russell értelmezésében – a formális etika immans „materiális” vonatkozásai ebben az összefüggésében érdemileg megvilágítatlanok maradnak.

Nemcsak Russellre és nem is csak az angolszász filozófiatörténetekre jellemző az az eljárás, amely a hegeli filozófiát annak a mozgalomnak a végeredményeként látatja, amelyet Kant indított el. A valóságos tényállás különösen egy átfogó filozófiatörténetben természetesen lehetővé teszi ezt a megfogalmazást, de a verbálisan elfogadható leírás egy sor olyan tartalmi hiányt és dilemmát hidal át, amelyeknek figyelembe nem vétele az értelmezés más, ezzel szervesen összekapcsolódó pontjain bizonyosra vehetően meg fogja bosszulni magát. Kant és Hegel közvetlen egymásra vonatkoztatásnak magától értetődő másik (és egyben: belső) oldala Fichte és Schelling fejlődéstörténeti jelentőségének leértékelődése a Kant-utáni transzcendentálfilozófia kialakulásában. Első pillanatra talán ez is pusztán történeti vagy filológiai problémának tűnhet, mivel azonban mély tartalmi összefüggései is

⁴ *History of Western philosophy*, 738

vannak, hiányuk elkerülhetetlenül megjelenik az értelmezésben.⁵ Az ilyen adott esetben elhanyagolható hiányok a perspektivikus inadekvát-ság kialakulásának kiindulópontjai.

Ezek egyrészt természetesek is, hiszen senki sem ismerheti egy másik, típusában és történeti fejlődésében is eltérő filozófiai kultúra összes összetevőjét. Mégis vannak az ilyen hiányoknak általánosítható mozzanatai. Ezek okai (és ezért tértünk vissza ilyen kitartóan a kérdésre) nemcsak a műveltség vagy tájékozottság hiányai, de az okok már következnek az egyik filozófiai kultúrának a másikról alkotott képéből, annak „előzetes” meghatározottságaiból, szélsőséges esetben egészen az előítélet fogalmáig. Russell például a klasszikus idealizmus általános jellemzésénél⁶ megjegyzi, hogy Fichte és Hegel filozófiai kitekintéséből teljességgel hiányzik a kereskedelem gazdaság (commerce) jelensége és annak leírása. Bizonyosra vehetjük, hogy ebben az esetben Russell bizonyosan nem nagyvonalúságból vagy a szerzői tevékenység más érdemi elemének elhanyagolásából következően jutott erre a megállapításra, de benne a klasszikus idealizmus mentalitásáról, társadalmi beágyazottságáról kialakított kép munkált. Az a tény tehát, hogy átugrott a szeme egy önálló és terjedelmes filozófiai mű címén (és természetesen magán a művön is) és tudatán kívül rekedt Fichte *Zárt kereskedőállam* című monografikus műve (és nem érezte úgy, hogy egy a *Jogfilozófia* címet viselő Hegel-mű nagyrészt ugyancsak a kereskedelem és gazdaság teoretikus kérdéseivel foglalkozik az állam és társadalom elemzésének szövegösszefüggésében) szemünkben inkább a három európai filozófiai fejlődés egymásra vetett perspektivikus pillantásának „eredménye”, mint a filozófiai elemzés immanens problematikája.

⁵ Természetesen ebbe a perspektívába sok szerzőnél bele is keverednek szövegismereti és szövegértelmezési hibák. Az egyik ilyen klasszikus hiba (amit egyébként felsorolásszerűen rövid Fichte-megjegyzéseiben maga Russell is elkövet láSD i. m. 744-745), hogy a *Beszédek a német néphez* autopoetikus nacionalizmusát vagy a fichte-i *Történetfilozófia* vagy (ami ugyancsak megesik) a fichte-i *Tudománytan* koncepcióinak esszenciális tartalmaival hozzák összefüggésbe. — A szövegszerűen meg-nem-alapozott közvetlen általánosítás jó példája a következő is: „a nemzetek azt a szerepet játsszák Hegelnél, mint az osztályok Marxnál” (uo. 766)

⁶ Uo. 512

Talán még az előbbi példánál is jobban látszik, hogy milyen automatizmusok, a három filozófiai fejlődés mely bejáratott, egymásra irányított perspektívái is megjelennek Russell ítéleteiben, ha a Hegel *hatástörténetéről* írottakat vesszük szemügyre. Ebben az összefüggésben Hegel kétségtelenül kiemelkedő századvégi hatását Angliában és az Egyesült Államokban úgy állítja középpontba, hogy egy szót sem ejt a Hegel-hatás akkori kontinentális mélypontjáról.⁷ Ugyancsak az analitikus-szisztematikus és a kulturális-perspektivista szemlélet nem egy esetben elvászthatatlan elegye munkál Russellnak abban a markáns állásfoglalásában is, miszerint a hegeli filozófia holizmusa (amelyet a leírás szintjén megért, sőt, a hegeli fogalomalkotással/tárgykonstitúcióval szemben végig érvényben maradó, soha el nem tűnő idegenkedése ellenére mint végső magyarázatot még el is fogad) végső soron a „*misztikus*” beállítódás folyamánya. A filozófus (Hegel) fiatalkori víziója a dolgok titkos, mély összetartozásáról eszerint a magyarázat szerint sohasem szűnt meg teljesen.⁸ Úgy hisszük, a kulturális közeg relevanciája, szinte öntudatlan érvényre jutása itt sem szorul részletesebb magyarázatra. A fiatal Hegel bevonása az érett Hegel értelmezésébe egyébként nemcsak nem illegitim, de nem is ritka eljárás a Hegel-értelmezés történetében. Az érett Hegel holizmusának (vagy a közelmúlt szaknyelvének igénybevételével: „totalitás”-szemléletének) a fiatalkori misztikához való közelítése ennek ellenére még akkor sem fogadható el, ha Russell-en kívül ennek a felfogásnak adódott még egy kiemelkedő képviselője (Ernst *Topitsch*). Ez a példa ismét kivételes élességgel világítja meg, miről van itt valójában szó. A vélekedés, látszólag, „csak” történetietlen vagy „csupán” a filozófiatörténeti háttéranyag hiányos ismeretén alapul. Az összefüggést azonban meg is lehet fordítani. Egy ilyen értelmezés éppen azért (is) lehet történetietlen és éppen azért (is) hanyagolhatja el a filozófiatörténeti háttéranyag lelkiismeretes feltárását, mert saját hermeneutikai horizontján állva ítéletének helyességéről már előzetes „bizonyosság”-gal rendelkezik. Russell nem azért nem kérdezett rá részletesebben a hegeli holizmus („totalitás”-szemlélet) igazi gyökereire, mert módszertanára vagy tudományos eljárásaira a történe-

⁷ l. m. 757

⁸ l. m. 758

tietlenség vagy éppen az ignorancia jegyei különösen jellemzők lennének. Épp ellenkezőleg! Azért nem kérdez rá alaposan egy jelenség eredetére, mert a kontinentális filozófia hegeli irányának történeti, szociális és kulturális meghatározottságairól munkál benne egy előzetes kép, amit a konkrét hegeli összefüggés megpillantásakor láttán maradtalanul igazolva is lát.

Russell e sajátos hermeneutikai horizontja egyre világosabban rajzolódik ki a német klasszikus idealizmus leírásakor és értékelésekor. Ez a horizont számos különmemű elemből tevődik össze, miközben az őszinte filozófiai érdeklődés, a megértés elkötelezett vágya sem ismerhető félre. Ez a több elemből való összeszövődöttség teszi olyan nehézé, hogy az egyes esetekben pontosan megállapíthassuk egy-egy konkrét vélemény vagy értékelés aktuális összetevőit. Amikor például Russell többször és nyomatékosan Hegel szemére veti, hogy úgy beszél az államról, hogy nem vet számot az államok egymáshoz való viszonyával, a nemzetközi politikával és nem tematizálja az államról szólva nyomban a világállam (!) kérdését, nemcsak filológiai-történetileg nincs igaza (amennyiben Hegel ezekkel a kérdésekkel, elvárásaival világosan szembenállva, foglalkozott), de azért sem, mert jóllehet látszólag ismét a történetietlenség vagy a háttérre vonatkozó ismerethiány esetével állunk szemben valójában egyszerűen nem „nézte ki” a kontinentális túlsúlyú porosz „államfilozófus” szellemi horizontjából, hogy mindezekkel a kérdésekkel meghatározó és úttörő módon számot vehessen!⁹ Igen erősen emlékeztet a hiányos megértésnek erre a motívumára az a kijelentés is, amely szerint Hegel Kínáról nem tud semmit, annak nevét kivéve!¹⁰

Mind konkrét tárgyában, mind a filozófiai ítélet háttérének kérdésében folytatása a Hegel állam-felfogásáról kialakított nézetnek a háborúról alkotott vélekedés, más szóval annak reflexiója, milyen helyet

⁹ I. m. 768 — Russell teljes komolysággal idézi Hegelt a Szent Szövetség intézményének elhibázottságáról azon az alapon, hogy minden nagyobb intézménynek (itt: a népek családjának) ellenségre van szüksége. Ezzel egyben azt is feltételezi, mintha Hegel nem tudná, hogy a Szent Szövetségnek van ellenfele és az éppen saját társadalmának liberalizmusa vagy demokratikus nacionalizmusa.

¹⁰ I. m. 762

foglal el a háború Hegel filozófiájában. Ismét szimpla történetietlenségnek vagy más eredetű hiányosságnak tűnhet az, amelyben valójában ismét erős a kulturális szemlélet hatása. Russell számára filozófiatörténetileg a legérzékenyebb és legvitálisabb aktuális kortörténeti mozzanat nem a kommunizmus, hanem a Második Világháború egész szuggerációja. Ez előtt az elvárási horizont előtt egy teljes koherens közvetítési lánc alakul ki.¹¹ A „háború” filozófiai intenzitása azt jelenti Russell szemében, hogy a háború (mind filozófiai általánosítotttságában, mind pedig egészen konkrét aktuálpolitikai jelentéseiben) elkerülhetetlen, a hegeli filozófia parafrázált változataival kifejezve a háború mindezeknél „jó” is, hiszen időről-időre akár még jótékony hatással is lehet. Ez a példa szerkezetében és okaiban nem tér el azoknak az egyéb russelli értelmezéseknek a fénytörésétől, amelyekről az eddigiekben szót ejtettünk, nyilvánvaló azonban, hogy a háború „pozitív” értelmezésének közvetlen képzete már erős tényezője lehet a filozófiáról (és a német idealizmusról) az angolszász filozófiában kialakított képnek.

A háború ilyen közvetlen, akár még a társadalom hétköznapjaira is vonatkoztatott értelmezésére hasonlít az a változat, amikor Russell a közvetlen társadalmi vonatkozásokról alkotott elképzeléseit közvetlenül a német társadalomra alkalmazza. Egy helyen Marx állásfoglalását a „középosztályi német zsidó polgár” attitűdjével hozza kapcsolatba.¹² Ebben a megjegyzésben most nem a „polgár” attribútumát kifogásoljuk (az valamennyire érthető a szövegösszefüggésből), ami itt inkább tipológiailag fontos, az az a nyilvánvaló tény, hogy Russell körülbelül úgy gondolja el a zsidó középosztály létét az 1848 előtti Poroszország fenségterületén, mint azt Angliáról vagy Franciaországról feltételezi, ez az ismerethiány természetesen ismét mélyreható hibák forrása lehet az értelmezésben.¹³

Ugyanezen az értelmezésbeli alapzatokon az elkövetkezőkben kiemelnénk azt is, amit Russell kiemelkedően lát, ennek is vannak a maga hermeneutikai okai és következményei, miközben ugyanúgy

¹¹ I. m. 768–769.

¹² I. m. 813

¹³ Természetesen Marx családtörténetének a zsidósággal kapcsolatos összefüggéseire gondolunk.

meghatározóak a Russell nyomán a klasszikus idealizmusról kialakuló kép kialakításában, mint a tévedések vagy a félreértések.

Nemcsak meghatározó és találó, de meg is felel a klasszikus filozófia belső szellemiségének az, ahogy Russell Kant filozófiájának értelmezésében középpontba állítja a *metafizika és a kriticismus* kettősségét. Ez nála tiszta formában csak az erkölcs területén jelenik meg¹⁴ (Kant „maradéktalanul el akarja választani egymástól a morált és a metafizikát”), mindenképpen nagyon jó összefoglalás és megvan a hatása az analitikus filozófia későbbi fejlődésére is. Hasonlóan egyszerre nagyvonalú és holisztikusan is éleslátó (miközben megfelel a klasszikus idealizmus szellemiségének is), ahogy megfogalmazza Hegelnél a *logika és a metafizika azonosságát*, ráadásul ebben az összefüggésben nagy érzékenységet mutat a sajátosan hegeli logika predikációjában rejlő immanens utalásra is minden kijelentés rejtetten önellentmondó tartalmára.¹⁵ A Hegel-kép differenciáltságát dicséri, hogy kiemeli, Hegel szemében a jövő állama *Amerika*, ennek egyenesen kontrasztív jelentősége abban áll, hogy – mint erre mi is nyomatékosan utaltunk – a klasszikus idealizmus egész ábrázolásában a döntő aktualizáló esemény a Harmadik Birodalom (és konkrét esetben annak Hegel államfelfogására vetett árnyéka).¹⁶ Találó, feltehetően eredeti felismerése Russell-nek az is, ahogy az állam eszméjének és realitásainak felértékelését a német közgondolkodásban és filozófiában a *lutheranizmus*sal hozza kapcsolatba.¹⁷ Nem kevésbé jelentékeny (és ebben az esetben immár a kontinentális hagyományban majdnem teljességgel elhanyagolt) felismerése Marx *pozitivist*a komponensének, egyes megfogalmazások szerint, túlnyomó pozitívizmusának megfogalmazása.¹⁸ Ez kétségtelenül a specifikusan russell-i analitikus szemlélet diadala (miközben nem az ünneprontás szándéka mondatja velünk, hogy ebben az esetben azt kell hiányolnunk,

¹⁴ I. m. 736

¹⁵ I. m. 758

¹⁶ I. m. 765

¹⁷ I. m. 766 — Nagyonis plauzibilis az a gondolat, hogy e fordulat kritikus pontja az volt, hogy a későközépkori ekkleziasztikus uralmi renddel szemben Luther a protestáns fejedelmektől, éppen mint modern állami szereplőktől kapott támogatást.

¹⁸ I. m. 810

miért nem kísérel meg Russell feloldani az itt keletkező ellentétet a hegeliánus mivoltában idegennek érzett marxi fogalomalkotás/tárgykonstitúció és a valóban és releváns összetevőkben pozitivista Marx között).

Russell Hegel-ábrázolásában kirajzolódik egy olyan *esettanulmány*, ami egyszerre sokat ígérő kiindulás és zsákutca. Miután szellemesen kimutatja egy hegeli filozófiai kiindulás különösségét, meg sem fordul a fejében az, hogy vajon annak, aki így indult ki (Hegel), miért nem fordult meg a fejében az is, hogy ezt a kiindulást a későbbiekben legitimálja is. A tézis, antitézis, szintézis hármasságán alapuló „dialektika” russelli esettanulmányszerű elemzése a „Reality is an uncle” kijelentés megtételével indul. A nagybácsi létezése implikálja az unokaöccs létezését, s mivel egyelőre nem létezik ezen kívül, ebből már következik a következő lépés is, az antitézis: „The Absolute is a nephew”. Mindez arra sarkall minket, hogy azt mondjuk, más a nagybácsin és az unokaöccsön kívül nem létezik, azaz kész is a szintézis: „Az abszolút az az egész, amit a nagybácsi és az unokaöccs egysége tesz ki.” Ez egyrészt szellemes és találó ábrázolás, mert vélt vagy valóságos abszurditása *találón* adja vissza a hegeli típusú felülről kiépülő szemantika eljárását.¹⁹

Russell egyrészt *fair* módon nem használja ki a felülről kiépülő szemantika hegeli típusának közvetlenül karikírozható lehetőségeit²⁰, sőt, mi több, a maga módján és a maga előfeltételeinek alapján a Hegel-elemzés számos pontján még értelmet is talál a látszólag értelmetlennek (s ez az értelem, leegyszerűsítetten szólva, a processzus, a megismerés

¹⁹ Erről a szemantikáról, illetve a mögötte álló tipológiáról ld. e sorok szerzőjének megjelenés előtt álló tanulmányát: „Über die Funktionen der Semantik als gemeinsamer Hintergrund zwischen Phänomenologie und Postmoderne”.

²⁰ Erre annál is több lehetősége lett volna, mert mi is kitértünk az eddigi gondolatmenet során arra, hogy éppen a klasszikus idealizmus (elsősorban a Kant-utáni szakasz) fogalomalkotási-tárgykonstitúciós eljárásait maga Russell sem értette meg teljesen, azaz nagyonis meg lett volna az alapja a felülről épülő szemantika teljes és végérvényes diszkvalifikálásához. Más kérdés, hogy a Hegelről ily módon kialakított kettős vélemény e szövegrész végén Hegel és az analitikus filozófia drámai szembeállításában még egyszer visszatér és ennek egyes elemeit lehet úgy is értékelni, mint az itt bíralt kettősség részleges feloldásának kísérletét.

folyamatszerűségének iránya). Az igazi és *sui generis* filozófiatörténeti hiányosság Russell eljárásban mindezek után azonban az, hogy *nem keres kapcsolatot a felülről kiépülő, nemcsak értelmetlennek, de egyenesen abszurdnak is tűnő szemantika filozófiai középszintje és a hegeli filozófia amúgy verbálisan elismert holizmusának absztrakciós szintje között, azaz úgy ajánlja Hegel filozófiájának végső soron való elfogadását, hogy eközben meghagyja az olvasó megütődésének jogosságát a Nagybácsi és Unokaöccs által konstituált világegyetem tömény abszurdításának láttán. Ezzel természetesen önmagával is ellentmondásba kerül. Emiatt sem mondhatjuk, hogy Russell igazán Hegel-szerűen tudta vagy akarta volna értelmezni Hegelt. Hasonlóan és hasonló okokból maradt elérhetetlen számára, az az egyszerre történelmi és szisztematikus folyamat is, amit a Fichte-Schelling-féle fejlődés előidézett a Kant-utáni filozófiai fogalomalkotási/tárgykonstitúciós mechanizmusaiban.*

Érintenünk kellett már, hogy Russell Marx-képének alakulásába is meghatározóan belenyúlik a német klasszikus idealizmus fogalomalkotási eljárásaival szemben érzett mély idegenkedése, sőt, bizalmatlansága. Ennek ellenére nem egy ponton nagyon is fontos és nem ritkán eredményes felismeréseket tesz Marx filozófiájának értelmezésében. Eredeti és elfogulatlan például az a kísérlete, hogy kielégítően írja le Marx filozófiáját, mint filozófiát.²¹ Marx-képének két további fontos vonása nem is olyan mélyre rejtett elismerést tartalmaz, legalábbis mély belátást abba a világtörténelmi szerepbe, ami ennek a filozófiának osztályrészül jutott. Mély beleérzőképességgel ábrázolja 1848 fiatal Marxát, akinek „tüze és szenvedélye” úgy fűtötte át az új forradalmi mozgalmat, mint az a liberalizmus, amelyik Milton korszakában tört fel. Ugyanilyen mély belátás vezeti Russell-t a filozófiai materializmus marxi újrafogalmazásának értelmezésében is, felismeri annak érzelmi jellegét, aktivista-pragmatikus igazságfogalmát, utal arra, hogy nem dehumanizáló irányzatról van szó. Anélkül tehát, hogy törekednék ennek az újjáértelmezett materializmusnak valamely rekonstrukciójára, Russell egy sor, önmagában nagyon is fontos és kevesek által észrevett

²¹ I. m. 810 — Ebben nagyon érdekes felosztásban Marx egyrészt Hodgskintípusú filozófiai radikális, másrészt a materializmus filozófiájának új tartalmakkal való új életrekelője s végül az utolsó nagy rendszeralkotó.

további vonás kiemelésével is előrukkol. A lényeglátás helyessége és a konkrét filozófiai koherencia elhanyagolása jellemzi mindemellett Russell-t abban, hogy elfogadja Marx aktivizmusát egy sajátos új filozófiai holizmus alapjaként, miközben – Hegelhez hasonlóan – az ő tárgykonstitúciós/fogalmalkotási eljárását sem tudta értelmezni.

A Marx-értelmezés egyik önálló vetülete különösen is meglepő, ha éppen nem szenzációs egy ennyire reprezentatív filozófiatörténet összefüggésében. Ez Russell váratlanul *harmonizáló* állásfoglalása a marxi történetiszemléletről, különösen abban a vonatkozásban, hogy azt *önmaga is saját filozófiatörténetírásának alapjává tette*. Russell kifejtett módon is hangsúlyozza, hogy bár ő nem tette magáévá a materialista történetiszemléletet, az rendelkezik az igazság fontos elemeivel s azok meggyőződése szerint nyomokat hagytak saját filozófiatörténet-írásán is.²²

Ismét hallatlanul jellemző a nagy filozófiai kultúrák egymásra vetett pillantására, miként ülteti át e harmonikus kiindulás után Russell a filozófiai fejlődés nem-immanens motívumainak marxi hangsúlyait a maga történetírói gyakorlatába. Kiderül, hogy a „külső” determináló mozzanatok közül a „*bias*”-t, az egyes filozófiai rendszerek és mögött álló irracionálist tekintni figyelmet érdemlő mozzanatok (más kérdés, hogy Russell korántsem az egyetlen, aki a létezhetőt, egzisztenciális, szociológiailag vagy politikailag meghatározott meghatározottságokat erre az irányra fókuszálja). Az *objektivitásnak a szubjektumon át történő determinációja Russell-nél érdemileg a szubjektumot kifejező (ám természetesen objektív elemeket sem nélkülöző)*, a tudattalant is felölelő determinációvá válik. Nagyönis jellemzőnek és az egyes filozófiai kultúrák egymásra vetett pillantásaira nézve kivételes értékes példának tekintjük ezt az összefüggést is: a kontinentális gondolkodás végső soron tudásszociológiai meghatározás- és determináció-rendszere (amelynek Marx történelmi materializmusa is része és amely egy sor más, primér-determinációnak kifejezetten a gyűjtőmedencéje) Russell optikáján át nézve

²² l. m. 813 — Ugyanitt próbálkozik meg Russell egy erre vonatkozó tipológiával is, amely szerint Arisztotelész és a görög városállam, a sztoicizmus és a kozmopolita despotizmus felelnének meg egymásnak.— A *Nyugati filozófia történetének* alcíme egyébként látványosan árulkodik az így értelmezett Marx hatásáról az egész filozófiatörténeti koncepcióra.

a „bias”-ra összpontosul és egyben arra is redukálódik. Kifejezett *szelekció* ez a meghatározások végtelen rendszeréből, amely végső soron a szubjektív-objektív-szembeállításból a szubjektív oldalt és az igaznak tartás elemeiből végső soron a pszichológiai mozzanatot hangsúlyozza.²³ Russell reduktív szelekciója a marxi történelemszemlélet (filozófiatörténetre alkalmazott) komplexitásából nem teljesen idegen alapszemléletétől, az idegenség viszonya helyett itt a szelekció mögött álló elvek eltérése válik a legfontosabb mozzanattá. A „társadalmi meghatározottság” mindent magába foglaló tényezője a „szubjektivitás” ugyancsak szélesen értett és egyébként megértéssel is szemlélt mozzanatába megy át.²⁴ A marxi történelemszemléletet Russell tehát leválasztja Marx filozófiájának értelmezéséről és a legtranszparensabb módon szembeesíti azt a helyes filozófiatörténetírás (s benne a saját filozófiatörténetírásának) optimális elveivel is. Az ebben az összefüggésben kifejtett kritika (amihez hozzászámíthatnánk még a *szociális kauzalitás* russell-i kritikáját Marx ezirányú felfogásának rekonstrukciója fölött²⁵) nem feledteti azonban Russell egyértelmű elismerését Marx így rekonstruált történelemszemlélete iránt. Az elismerés és a kritika ellentétének tárgyi feloldását Russell végülis egy klasszikus és alapozó analitikus filozófia szellemében végzi el. Kettéosztja a filozófiai problémák univerzumát egy olyan halmazra, amelyek „szolid evidenciá”-val rendelkeznek, ezek esetében létezik „általános megegyezés.”²⁶ Nehézségek nélkül elismeri azonban, hogy a filozófiai problémák egy másik halmazában a „szubjektivitás”, az „érdekek”, a „szenvédélyek”, a „racionalitás területén való kívülhelyezettség” igenis döntőek, a problémák e körére nézve Russell már érvényesnek, sőt, explicit módon is „igaz”-nak tekinti a marxi

²³ I. m. 813

²⁴ Elősegítheti ezt a döntést Russell kritikája arról, hogy szemében Marx hogyan értékeli és kategorizálja a „társadalmi körülményeket”. Részben azt veti szemére, hogy a gazdasági determinációk kedvéért Marx elhanyagolja a politikaiakat, részben pedig azt, hogy a hatalom kérdése is kevésbé kerül nála megvilágításra (uo. 813–814). E kérdések minden Marx-interpretáció örökzöld elemei, ezért részleteiben nem foglalkoznánk további értelmezésükkel.

²⁵ I. m. 814

²⁶ I. m. 815.

történet szemléletből a filozófiatörténetre vonatkozó konzekvenciák levonását.

Nyilvánvalóvá vált számunkra, hogy az egyik filozófia kultúra és hagyomány képviselőjeként Bertrand Russell maradandó, helyenként eredeti eredményeket ért el a klasszikus idealizmus értelmezésében, vagy ami azzal egyet jelent, a klasszikus idealizmusnak egy, a maga és Russell korában egyaránt idegen filozófia kultúra nyelvére való lefordításában. A nagy eredmények mellett lépten-nyomon fellépő kisebb hiányosságok figyelmeztetnek azonban e feladat nagyszabású dimenzióira, a megoldására irányuló erőfeszítések kényszerű folytonosságának szükségszerűségére.

SZEMLE

BIFURKÁCIÓ*

BRENDEL MÁTYÁS

„Ez a könyv a tudat és az agy viszonyára vonatkozó kortárs analitikus filozófiai nézeteket mutatja be...” — olvashatjuk Ambrus Gergely könyvének fűlszövegében. Számomra azonban nem az az igazán érdekes, hogy mi szerepel benne, hanem az, hogy mi nem. Legalábbis kritikai szempontból.

Egy könyv kritikája legalább két síkon történhet: először is egy átfogó kritika, amely azt nézi, hogy megfelel-e a céljainak, címének, műfajának, megfelelő-e a stílusa, felosztása, tematikája. A másik megközelítés az a részletek, konkrétumok szintjére megy, és aprólékos. Recenziómban elsősorban az első fajta kritikára lesz lehetőségem, a részletek tekintetében csak pár dolgot említek meg. Kezdjük akkor az általános kérdésekkel!

A könyv címe „A tudat metafizikája”, ami azért érdekes, mert

például a logikai pozitivistákról szóló fejezetben arról van szó, hogy ők mint metafizikát próbálták száműzni az agy-tudat kérdését, és Ambrus végül arra a konklúzióra jut, hogy nem metafizikai kérdés. A könyv címe ezután még védhető lenne azzal, hogy a szerző nem fogadja el a pozitivisták értelmezését, és más értelemben használja a „metafizika” szót. De egyszerűbb megoldás lenne, hogy ha mondjuk „elmefilozófia” lenne a könyv címe.

A tartalomjegyzék azt a benyomást kelti — első ránézésre —, hogy egy összefoglaló kézikönyvről van szó. Azt nem mondhatnánk, hogy e célját egyáltalán nem sikerült teljesítenie, de mint látni fogjuk, az áttekintés mégsem teljes. Meg kell jegyezni, hogy nem helyes, amikor egy műkritika pusztán arról szól, miről lehetett volna még írni. Egy könyvben nem lehet mindenről írni,

* Ambrus Gergely: *A tudat metafizikája*, Gondolat Kiadó, Budapest

és így mindig lehet valamilyen lazán kapcsolódó vagy apró témát találni, ami kimaradt belőle. Kötözködni könnyű, de itt ennél többről lesz szó.

A mű a manapság olyan divatos kognitív tudományok filozófiai háttéréről szól, illetve az utóbbi körülbelül száz év fontosabb analitikus elméleteiről egészen Dennettig, és sajnos nem bezárólag. És e ponton máris egy hiányosságba botlunk. A szerző Dennetre ugyan sok helyen hivatkozik, de nem szán neki külön fejezetet, holott manapság nem kerülhető meg e kérdésben. Ezt illusztrálja mindjárt az is, hogy Ambros egy tőle származó idézettel kezdi a bevezetőjét: „Az emberi tudat az utolsó nagy rejtély....” Szerintem nem véletlenül, mert Dennett igazán aktuális a témában. És mégis, hiányzik a róla szóló fejezet. Vajon miért?

Ha azonban valaki nem Dennetre kíváncsi — és meg kell említeni, végül is nem nehéz pótolni más forrásból — akkor könnyen meglehet, hogy megtalálja a könyvben a számára érdekes részt, hiszen az rendszerezve, illusztrálva és diszkuálva kísérli meg összefoglalni tárgyának egy (jelentős) részét (azért lesznek még hiányosságok).

A tudat filozófiájának legnagyobb tétje végül is a materializmus-dualizmus kérdése, hiszen szinte mindegyik problémánál az a kérdés, hogy megmagyarázható-e materialista ontológiában. Azonban a könyvben nincs egyensúly a kétféle nézet között: a materializmus (21–56.) és az ún. terápiás nézetek (113–148.) túlsúlyban

vannak a dualista nézetekkel (85–96.) szemben. Közben az 57–84. oldalon van egy vegyes rész, amely sok pró és kontra nézetet tartalmaz, egy kis dualista túlsúllyal, viszont figyelembe kell még venni a 97–113. oldalon a strukturális realizmust, amely inkább a materializmus kategóriába sorolható. Összességében az analitikus filozófiában, úgy tűnik, hogy a materializmus „alakíthat többségi kormányt”, a strukturális realizmussal egy „közös listát indítva”, és esetleg a terápiás nézetekkel „koalíciót alkotva”, ha szükséges. Ez egyébként megfelel annak, hogy az analitikus filozófusok

aránya e kérdésben ténylegesen így oszlik meg. Persze az igazság a filozófiában nem csupán többség kérdése. De — a tartalomjegyzék után — a szöveg olvastával is megerősödik az a benyomásunk, hogy nem a dualista nézetek kapják az igazán nagy hangsúlyt.

Ugyanakkor az már furcsa jelenség, hogy az ellenérvek sincsenek kiegyenlítve. Ám meglepetésre éppen ellenkező módon. A könyv elég nagy része foglalkozik a materializmus elleni érvekkel, míg a dualizmus kritikája inkább csak annyiban merül ki, hogy a dualizmusnak a materializmus elleni kritikája ellen felhozható másodszintű érvek kerülnek terítékre. Ilyen például a zombik elgondolhatatlanságának érve, vagy a színfelcserélés-érv elleni materialista érv. A dualizmust egyenes módon támadó argumentumok, amelyek a dualizmus „eredendő” problémájáról szólnak —

például a mentális okozás — nem kerül elemzésre. Ezt a kérdést Ambrus az első fejezetben nagyon gyorsan elintézi: „A mentális okság [avagy mentális okozás, B.M.] problémáját a materialisták általában nem tartják perdöntőnek.”(13.) Pedig ez nem igaz.¹

„Azt állítjuk: e probléma vagy inkább kérdés a kortárs analitikus filozófia egyik, és talán legtöbbet tárgyalt problémája. Pontosabban: a kortárs analitikus filozófia egyik legfontosabb problémája az, hogy lehetséges-e, és ha igen, miképp lehetséges (a) a tudatosságot (vagyis az elme ama tulajdonságát, hogy van olyan valami, mint abban az állapotban lenni), (b) az intencionalitást (vagyis az elme ama tulajdonságát, hogy az valamire irányul) és (c) a mentális okozást naturalisztikusan, természeti jelenségként értelmezni.”²

A naturalizmus az analitikus filozófiában a materializmus finomabb neve, és jelenthet módszertani elkötelezettséget, de sokszor nemcsak episztemológiai, hanem ontológiai materializmust is jelent. Úgy tűnik, hogy Ambrus Gergelynek és Tózsér Jánosnak nem sok beszélőnivalója volna egymással (vagy talán éppen meglepően sok), ha találkoznának, holott mintha mind a ketten naturalista állásponton lennének a kérdésben.

Ugyanígy nem tárgyalja Ambrus azt, hogy a kognitív tudományokban fellelhetőek bizonyítékok az agyfunkciók részbeni lokalitására, illetve hogy a neurális korrelátumok milyen erős érvek a materializmus mellett³, és hogy mit tud ezzel a dualizmus kezde

ni. Pedig a könyvben sokszor szereplő Chalmers is hangsúlyt helyez a neurobiológiára.⁴ Érdekes módon a dualizmus-fejezet végéről a konklúzió is hiányzik. Tulajdonképpen jogosan: a dualizmus közel sincs azzal „letárgyalva”, ami a könyvben benne foglaltatik.

Mindezen jelenségek magyarázata véleményem szerint az, hogy Ambrusnak van egy másik programja a könyvvel, ez pedig az első fejezetben derül ki. A cél a naturalizmus szempontjából végigelemezni az álláspontokat és problémákat. „A fenti szerzők szerint tehát az elme naturalista értelmezhetősége szempontjából a tudat jelenti a legnagyobb akadályt...”(11.) Ez a könyv fókusza, emiatt nem tárgyalja a dualizmus elleni közvetlen érveket, és emiatt tárgyalja a problémás, materializmus elleni érveket olyan extenzíven.

Talán nem túlzó spekuláció, ha a könyv születésének történetét úgy rekonstruálom, hogy egy korábbi cikkből nőtte ki magát⁵, amely Chalmersszel, és a zombik elgondolhatóságával foglalkozott. Pont e cikk kérdésfeltevésai azok, amelyek analízise a leghangsúlyosabb a könyvben: a magyarázati szakadéc, a qualia-kérdés (kvália, kválé), az ezzel kapcsolatos „zombik elképzelhetősége” kérdés, a színfelcserélés problémája. Ez végighúzódik azon a vegyes fejezeten az írás közepén, amelyet már említettem, és amely hosszabb polemizálásával ki is lóg a kézikönyv jellegű többi fejezet közül. Mintha ez lett volna a könyv magja, amely köré

a többi rész csak körítés, hogy kézikönyvvé váljon a mű. A központi fejezetet azonban végül nem sikerült teljesen beledolgozni az írásba, elüt a többi résztől.

Nézzük csak meg közelebbről ezt a fejezetet! A korábbi fejezetekben Smart, Armstrong, Feyerabend és Rorty elmélete van kifejtve, ahogy az egy kézikönyvhöz illik. A VI. fejezet Chalmersról és Kripkéről szól, de már nem az elméletük szerint tagolva, hanem az érvek és válasz-érvek mentén.

Ez egy polemizáló, és nem egy kézikönyv-fejezet. Chalmers dualista elmélete, amelyet híres, „Szemközt a tudat problémájával” című cikkében kifejt⁶, nincs bemutatva. Illett volna tárgyalni ez alapján a kemény és puha problémák kérdését és kritikáját. Éppenséggel akár Dennett közvetlenül Chalmersra reagáló cikkét is felhasználva.⁷ Magam egyébként szívesen látnék ezen túl még egy olyan kritikát is, amely magát azt a kérdést feszegeti, hogy Chalmers dualizmusa mennyiben is konzisztens és mennyiben dualista, mert véleményem szerint az említett cikke — a zombi-hipotézisen, a színfelcserélés-gondolatkísérleten, és a kemény és puha problémák distinkcióján túl — súlyosan önelentmondásos önmagában is. De Ambrus valószínűleg Chalmers nem érdekl, hanem csak egy-két érve.

Azt mondhatnánk tehát, hogy Ambrus Gergely e művében régebbi cikkét gondolta tovább és bővítette ki egy általános könyvvé, ám a számára érdekes szempontoknál maradt.

Ugyanakkor időközben egy általános kézikönyv terve merülhetett fel. Itt visszautalnék az ajánlásra, amelyben a kortárs analitikus filozófia bemutatása a kitűzött cél. Igaz, hogy a „kortárs” nagyvonalúan az egész 20. század lett. Ezért került a könyvbe Wittgenstein, Russell és Carnap, akik eredetileg bizonyára nem érdekelték annyira a szerzőt. És ha a megfogalmazás nem „kortárs”, hanem hangsúlyosan csak a 20. századi analitikus nézetek bemutatása lett volna, akkor jobban nézne ki a dolog. De éppen a tényleges kortárs, Dennett és Chalmers megfelelő tárgyalása hiányzik. Pedig Chalmers betehető a dualista részbe, Dennett pedig jól végigtárgyalható metaforikus elméletei mentén, amelyek szépen mutatnának egy kézikönyvben. Meg kell jegyezni, hogy ráadásul Dennetről van két cikke a szerzőnek.⁸ Talán Ambrusnak nem meggyőző Dennett filozófiája, és ezért maradt ki. Igen ám, de ha már kézikönyvről van szó...

Direktebb módon visszatérve az elkötelezettség kérdésére: Ambrus abban nem tűnik nagyon elfoglultnak, amikor a fejezetek végén konklúziókat von le, és ez nagy értéke a könyvnek. Ennyiben sikerült a kézikönyv tervét megtartania. Tehát nem arról van szó, hogy a szerző a naturalizmus védelmére futtatta ki az írását. Ugyanakkor a fő motiváció mindenképpen a naturalizmus szempontjából munkál a szerzőben.

Összefoglalva: a könyv végül is két célkitűzés — egy tudatos, és egy kevésbé tudatos — „dualizmusa”

között inog. Az egyik cél egy átfogó kézikönyv szerkesztése, az igazi motiváció viszont a naturalizmus lehetőségeinek letisztázása volt, azon belül is csak bizonyos Ambrust érdeklő kérdéseké. Ezen „bifurkáció” miatt egy kicsit felemás mű vált belőle: a személyesség nem tör a felszínre a konklúziókban, viszont megjelenik a fejezetek szerkesztési sajátosságaiban.

Azt javasolhatnám tehát, hogy — tisztázva a „kortárs” és a „20. század” „tudathasadását” — szülessen meg két könyv. A 20. századi analitikus filozófia a tudatról megérdemel egy külön kézikönyvet. Ezt az első fejezetek stílusában és szerkesztésmódjában lehetne folytatni. Még bele lehetne venni pár gondolkodót, ha a terjedlem megengedi, például Karl Poppert.⁹ Jobban ki lehet dolgozni az összefüggéseket is.

A másik könyv a kortárs analitikus elmefilozófia volna. Ebben Chalmers, Dennett és mások nézeteit aprólékosan be lehetne mutatni. Lehetséges volna az, hogy ez csak ezen könyv VI. fejezetét és a Dennett cikkek anyagát tartalmazza, de ez azért igazán kár lenne, hiszen érdemes volna akkor már inkább a teljes kérdéskört kibontani, tehát Dennett összes metaforáját és érvét, és Chalmers teljes elméletét. Ehhez hozzá lehetne tenni még mások argumentumait és teóriáit is a kortársak közül, mint Churchlandet, Searle-t.

Térjünk rá a részletes kritikára! Szakkönyvek esetében ehhez a kritikusnak is igen mélyen bele kell ásnia magát a témába. Hacsak nem eredetileg is szakértő, ritkán vállalható

ez. Magam nem vagyok igazán ismerője a témának, így csak pár hiányosságra figyeltem fel, ezek is apróságok, és csak hivatkozásokról szólnak. Ugyanakkor ezek a kis hiányosságok is abból adódnak, hogy a könyv, mint kézikönyv nem teljesen kidolgozott.

Az első, hogy amikor Ambrus Churchland érveléséről szól, amely szerint a tudásnak kétféle válfaját különbözteti meg, az elméleti tudást, és az ismeretség révén valót (89.), akkor hivatkozni lehetett volna

Schlickre, aki ezt már majdnem száz éve megtette, és pont abban az „Allgemeine Erkenntnislehre”¹⁰ c. műben, amelyre máshol hivatkozik is Ambrus.

A második, amikor Carnap Aufbauját taglalja. Ebben szerepel a strukturalizmusnak egy válfaja, amelyet Russellnél említ is. De az Aufbau-nál — ha már Russell fontos szerepe említésre kerül — vissza lehetne utalni, és talán egy bekezdést írni a hozzárendelési (Zuordnungsprobleme) és lényegproblémák (Wesensprobleme) megkülönböztetéséről, ami végül is Carnap strukturalizmusát félmjelzi.

Carnap tekintetében kicsit többet is mondhatok, hiszen ezt a területet jobban ismerem, bár nem tudatfilozófiai szempontból. Ambrus tulajdonképpen felmondja a „kötelező leckét” az Aufbau-tól (amely egyébként még nem egyértelműen logikai pozitivistá mű) az „Empiricism, Semantics, and Ontology”-ig (amely pedig már nem egyértelműen logikai

pozitivistá). Kicsit az az ember benyomása, hogy ez a fejezet nincs jól beillesztve a többi szöveg közé, és teljesen kidolgozva sincs. Például az Aufbau kudarcára való hivatkozás (121.) egy közhelyes elintézési módja a kérdésnek, ráadásul megfelelő hivatkozások nélkül. Miben és mennyiben volt kivihetetlen az Aufbau terve, mennyire teszi ez Carnap érvelését az agy és tudat problémájában kérdésessé? Ez annál is meghökkentőbb, mert mint mondtuk, az Aufbauiban egyfajta strukturalizmus is megtalálható, és arról Ambrus nagyon is pozitív konklúziót vont le.

Ezután a verifikacionizmus is el van intézve azzal, hogy tarthatatlan. No de mi van, ha gyengébb konfirmációs kritériumot veszünk? Mi az, ami a qualia-problémában konfirmálható? Mi van továbbá azokkal a diagnózisokkal, amelyben Carnap sok metafizikai állítást látszatállításnak, vagy pseudo-tárgynak minősít? Mely elmefilozófiai kérdésnél merülhet fel hasonló? Megfontolható-e, hogy egyes problémák tényleg pragmatikus

keretrendszer-választási esetek? Az elemzések eredményeképpen elképzelhető, hogy az jön ki konklúzióknak, hogy a qualia bizonyos kérdései eliminálhatóak, mások pragmatikusak, egy részük pedig empirikus. Ez pedig erősíthet sokfajta korábban bemutatott nézetet. Carnap felhasználható lenne Russell, Dennett és mások erősítésére is. Itt igazán gazdag összefüggésrendszert lehetne feltárni. Ehelyett Carnap sajnos el van szigetelve a könyvben. Valószínűleg nehéz egy olyan művet írni, amely ennyi filozófusnál tökéletes összefüggésrendszert tár fel, de sok kutató együttes tudásával összerakható.

A könyv mindenképpen egy nagy lépés a magyar kortárs filozófiának, hiszen hiánypótló. Ennyiben örülhetünk, ha egy ilyen könyvet egyáltalán magyar nyelven kézbe kaphatunk, az említett hiányosságok ellenére. Remélhetőleg olyan folyamatokat indít el, amelyek eredményeképpen azok a teljesebb művek is megszületnek egyszer.

Jegyzetek

- ¹ Eszes B.—Tózsér J. (2005): „Mi az analitikus filozófia?“, *Kellék*, 27–28. szám.
- ² Tózsér J. (2001): „Miért olyan népszerűtlen a kései Wittgenstein manapság az analitikus filozófusok körében?“, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001, 302–320.
- ³ Egy erről szóló valóban kis kézikönyv: Blackmore, S. (2005): „Consciousness: A Very Short Introduction“ Oxford University Press, Oxford.

- ⁴ Chalmers, D. J. (2000): „What is a Neural Correlate of Consciousness?“, *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions* (T. Metzinger, ed.), MIT Press in 2000.
- ⁵ Ambrus G. (2001): „A tudatosság egy anti-materialista értelmezése: az elgondolhatósági érv“, *Magyar Filozófia Szemle*, 2001, 1–2.
- ⁶ Chalmers, D. J. (2004): „Szemközt a tudat problémájával“, *Vulgo*, 2004/2, 14–35.
- ⁷ Dennett, D. C. (2004): „Háttal a tudat problémájának“, *Vulgo*, 2004/2, 36–38.
- ⁸ Gergely Ambrus (1999): „Színház és szöveg: a tudatosság metaforái“, *Replika*, 36.; Ambrus G. (2000): „Dennett az érzetminőségekről“, László-Festschrift; University of Miskolc Press; Ambrus G.: „Qualia Disqualified?“
- ⁹ Lásd pl. Karl Popper (1998): „Test és elme“, Typotex. Ez ugyan egy egészen egyedi elmélet, és nem kapcsolódik Ambrus kedvenc témáihoz, de egy kézikönyvben Poppert nem lehet kihagyni a 20. század analitikus filozófiájából, még a tudatfilozófiából sem.
- ¹⁰ Schlick, M. (1918): „Allgemeine Erkenntnislehre“, Berlin, Springer. Nekem az angol kiadás van meg: „General Theory of Knowledge“, Open Court, 2002. A 12. oldalon szerepel a „tudni“ (knowing, understanding, Erkennen) és az „ismeretségben lenni“ (to be acquainted with, Kennen) megkülönböztetése.

KISS ENDRE NIETZSCHE-KÖNYVÉRŐL*

PETHÓ BERTALAN

Kiss Endre Nietzsche-könyvét nemcsak Nietzsche miatt érdemes tanulmányozni, hanem Kiss Endre miatt is. Ez az első magyar nyelvű Nietzsche-monográfia ugyanis tudatosan törekszik arra, hogy Nietz-

sche filozófiáját korunknak szóló üzenetként értelmezze. Sokkal többet, mondhatni egészen mást vállal, mint annak a közhelyszerű hermeneutikai körülménynek a szándékos érvényesítését, mely szerint egy

* Kiss Endre: *Friedrich Nietzsche világi filozófiája. Kriticismus és életreform között*. Budapest: Gondolat, 2005.

filozófia rekonstrukciója sohasem független attól, aki a rekonstrukcióval foglalkozik. Saját álláspontját és nézeteit nem igyekeznek minél inkább elsüllyeszteni a Nietzsche írásából kiemelt, vagy a szövegeiből kihámozott gondolatokba, hogy azután a maga korának kihívásaira válaszoló Nietzsche filozófiáját csupán Nietzsche saját korszakának és élettörténetének keretei között próbálja autentikussá — noha persze elkerülhetetlenül mai szemmel nézve autentikussá — kikerekíteni, hanem Nietzsche hatásának történelmi menetébe illeszkedve fogja fel Nietzsche-t, amely felfogás így egyszerre Nietzsche-kép és Kiss Endre ugyancsak történelmileg szituált filozofálásának a képe.

Módszertanilag különlegesen bonyolult viszonyok keletkeznek így. Először is meg kell keresni Nietzsche gondolkodásának helyét a korabeli és a korát megelőző filozófiai áramlatokban és vizsgálni kell eszmélkedésének történelmi feltételeit. Második feladat Nietzsche fejlődésének megrajzolása, különös tekintettel arra, hogy miképpen válaszol a felvetődő kérdésekre és — eredeti, sőt (ma már ez vitathatatlannak tűnik) korszakosan előrejelző filozófusról lévén szó — nő túl ezeken mind a problémalátásban, mind az útkeresésben. Harmadszor az elmúlt száz év Nietzsche-recepciójában kell az ismert módon viharos történelmi változások vonatkozásában eligazodni. Végül a monográfia-író saját történelmi helyzetében képviselt vagy kidolgozott filozófiáján mú-

lik, hogy az említett három megközelítésben miképpen szelektálnak, állnak össze és rendeződnek el az „adatok”, majd pedig válnak jelentőssé az „itt és most” — túlzás nélkül állíthatjuk — válságaiban kutató és olvasó ember számára.

Tehát miközben Nietzsche áll mindvégig a vizsgálódás gyűjtőpontjában, a vizsgálatot végzőn múlik, hogy merről és milyen sugarak szedődnek össze ebben a gyűjtőpontban. Még akkor is a monográfia-író felől van megvilágítva a téma — ennek megfelelően az említett négy problémacsoporttal fordított sorrendben foglalkozunk —, ha a monográfia-író elsősorban a tárgyalt szerzőtől rávetülő fényt reflektálja. Ezért fontos, hogy Kiss Endre nem csupán alaposan felkészült filozófiatörténész és a terepet fölényesen uraló filológus, hanem egyszersmind önálló és eredeti filozófus. Azért vázolja fel Nietzsche filozófiáját „kritikai pozitivizmus” és „történelmi identitás” feszültségében, mert saját gondolkodói álláspontján ezekkel a terminusokkal jelölhetően érlelődött ki korszerű világlátása oly módon, hogy véleményének alakulásakor Nietzsche példájához nyúlhatott vissza, miközben a példát az értelmezéshez szabta.

Nietzsche gondolatai és Kiss Endre érzékeny és gyakran innovatív értelmezései és továbbgondolásai egyaránt megkövetelnék, hogy részletesen foglalkozzunk kritikailag az életmű bemutatásával (különösen fájjaljuk, hogy nem érinthetjük *A tragédia eredete* szellemes és helyen-

ként provokatív elemzését), jelezve a hiányokat is, ha ilyeneket találunk, azonban nem akarunk Borges térképészenek a hibájába esni, akinek mappája elérte a felmért terület nagyságát. Inkább rátérünk tehát a Nietzsche filozófiai eszmélkedésének történelmi körülményeit vizsgáló könyvfejezet megbeszélésére. Ebben a témában szintén úttörő kutatásokat végzett Kiss Endre. Filozófiai vákuum keletkezett az 1848–49 utáni két évtizedben, és ami egyáltalán történt, az feledésbe merült azóta. Kiss Endre feltárja, hogy milyen áramlatok hatottak ebben az időszakban Nietzschére. Schopenhauernek kisebb jelentőséget tulajdonít Nietzsche fejlődésében, mint ahogyan azt általában gondolják, viszont megmutatja Friedrich Albert Lange nagyszabású materializmustörténetének és Eugen Dühringnek (aki mellesleg a marxizmus egyik bűnbakja volt) a hatását. Az ez időben újraéledő kantianizmus mindkettejük révén befolyásolhatta Nietzschét, aki általuk a korabeli természettudományos materializmus problémáival és — elsősorban Dühring olvasásakor — a (kritikai) pozitívizmussal is megismerkedett.

Mindenesetre, indokolt akár korszakos fordulatról is beszélni a filozófia történetében, miközben „[e] kritikai pozitívizmus egyúttal a kanti kriticismus folytatása nem apriorisztikus eszközökkel”. Ami az eszközöket illeti, ezeknek a kanti eszközöktől való megkülönböztetése és sajátosságainak leírása külön kérdés. Fontosabb probléma ennél a mostani

összefüggésben az érték és az alany kritikai pozitívista ambivalenciája. Dühring pozitívizmusának előnyét abban látja Kiss Endre a mai napig ívelő angol és francia pozitívizmussal szemben, hogy „önmaga legitim és kizárólagosan *filozófiai* feladatát éppen az *érték*, az *értelemadás*, az ún. Sinnfrage tételezésével alapozza meg”. Az „eszmei típusú objektumok” tematizálása, „az ideális objektivációkkal való” foglalkozás valóban kimentí a kritikai pozitívizmust valamiféle nyers materializmus vádjá alól, és abból az aporiából is, hogy önmagát — lévén eszmei — nem tekinthetné valóságosnak a saját széles metafizika-fogalma értelmében. Nagy árat fizet azonban ezért: második, *életértelmezési* centrumot kénytelen felvenni a pozitívista mellé, és így módon a pozitívizmus megkettőződik. Egyfelől identitáscentrumtól külön, másfelől identitáscentrumra igényt tartó kritikai pozitívizmussá.

Mivelhogy a kettősség egyesítését a mellérendelés elve csak látszólag teljesíti, ennek az illetőségére vonatkozó kérdés nem csupán mellőzhető, hanem nagyon nyugtalanító is. Az Alany, aki korábban biztonságban tudhatta magát, pl. mint transzcendentális szubjektum, és a maga egységében legitimálhatta (volna) a mellérendeléseit, a kritikai pozitívizmus érvényesítőjeként szorul a kritikai pozitívizmus által (újra) igazolásra. Az a szellemes manőver, amelyet Kiss Endre a „tudományok és által relativizált tudományok” kifejezéssel nevez meg, az Alanyra

nézve nem válik be, mert valamilyen állaga minden viszonylagosság ellenére megvan. A vele kapcsolatos ambivalencia az ösztön (Trieb) megítélésekor ütközik ki. Egyrészt az érték „primer felvetésének” „vezető fogalmi” közé tartozik az ösztön és „új tudományos-filozófiai teret teremt” neki „a pozitivistá analitika”. Másrészt a filozófiaalkotó szerepében mégis kivonja magát a kritika alól, pl. amikor mint életvágú izgatónak és csalogatóvá teszi „a mi valóságunknak tünekeny álommá való lefokozását”; amikor második centrummá önállósul; amikor tanácstalanná tesz — kritikai mérték híján — abban az esetben, ha az elfogadandó és az elutasítandó változatait kell megkülönböztetni.

Ebben a rövid bevezetőben a kritikai pozitívizmus mai jelentőségét szeretnénk még röviden méltatni. Kiss Endre nem mondja ugyan, hogy ez a filozófia mai kérdésekre keres továbbutató nyitító válaszokat — de a kritikai tudományosságának a tudományok fejlődése szerint mindegyre megújítható programja:

- a genealógia mellett a tudásszociológia beépítése;
- „a valóság adekvát szemléleté”-re tartott igény, melyet mint „helyes tudatot” kell elfogadtatni;
- a Nietzschére hivatkozva meghirdetett „új felvilágosodás” ami párba állítható a „Modern” terve folytatásának mindenféle „Posztmodernnel” szemben 1981 óta többfelől hangsúlyozott kor-

szerűségével — különös tekintettel ennek emancipatív elhivatottságára, még akkor is, ha nincs többé „történeti teleológia”, amely ezt garantálná;

- végül, de mindezt hitelesítve, a prezentálás energikussága nem hagy kétséget aziránt, hogy a kritikai pozitívizmus jelen-korinak szánt filozófia.

Ilyen szerepében viszont más megvilágításban jelenik meg a történeti identitással való válságos és kétértelmű viszonya, és az evilági pozitív metafizikával való kapcsolata, továbbá új kihívásoknak kell megfelelnie.

Úgy gondoljuk, hogy a (történeti) identitással egyfelől az Alany szubsztanciájának kiveszése, másfelől az ember nembeli egységének széttöredezése miatt nem tud mit kezdeni a kritikai pozitívizmus. Az Alany megmaradt romlékony állaga nem alkalmas arra, hogy identitást saját erőforrásaiból merítve képezzen az egyén, az értékválságban lévő, és egyébként is a maga rendszerében különváló társadalom pedig nem ad megfelelő támaszt hozzá. Sarkítottan fogalmazva, az Alany biológiailag táplált Átételese töltésének (aminek értékességére semmi garancia sincs!) szociális kisütése az a folyamat, melynek formálódásaiban az identitás utóda ma kereshető. Korunk emberének evilági szenvedélye azáltal különbözik a Nietzschéétől, hogy nem a meghasonlottságot forrasztja össze, hanem a kisütésre/kisülésre irányul. Az (újra)feltöltődést és ennek formáit

keresheti azután pl. az interdisz-
kurzivitásban. Ha elmondható, hogy
a kritikai pozitivizmus történeti
identitásához való viszonyát a
hiábavaló vágyakozás (szinte *Hasslie-
be-szerű*) kettős kötése jellemzi, akkor
a pozitív metafizika a kritikai
pozitivizmus politikai tudat-talanjá-
nak, vagy máskor a tudattalanba nem
süllyeszthető, kínzó kényszer-ideájá-
nak nevezhető. Az evilági pozitív
metafizikák ugyanis gyakran az
erőszak-hatalom Lét-eleme szerint,
századunkban eminensen totalitárius
politikai rendszerek ideológiáját szít-
va artikulálódtak — így váltak politi-
kai pozitív metafizikává, ami külön
tárgyalást igényelne —, és ez indokol-
ja, hogy (a mai est egyik lehetséges
kritikai témáját szeretném az elis-
merések mellett megpendíteni) Kiss
Endre nem mindig szánja el magát a
Nietzsche kapcsán felmerülő

változatainak egy mai filozófiába
törtendő beépítésétől. A terrorizmus, a
kegyetlen bűnözés, az etnikai hábo-
rúk stb. éppen elég alapot adnak
azonban annak a kérdésnek az aktuá-
lis felvetéséhez, hogy „léttör-
vényiség”-e a hatalomra törő akarat,
nem is beszélve másféle Lét-elemek
hasonló jelentőségének aktualitásáról.

Befejezésül hangsúlyozzuk, hogy
gondolatokban rendkívül gazdag és
gondolatébresztő könyvet tarthattunk
a kezünkben. Olyan szerzőt ismerünk
meg belőle és a hozzá csatlakozó
írásokból, aki éli a filozófiáját és erős
evilági szenvedéllyel csügg a valóság-
gon, sok vértelen ontológiai *corpus*
fölé kerekedve ezáltal, bármilyen
ingatagnak bizonyuljon is azután a
valóság (óvatlan esetekben magával
rántva a rajta csüggőt), vagy lett lé-
gyen már előre is.

E SZÁMUNK SZERZŐINEK LEVÉLCÍME

Brendel Máttyás MTA SzTAKI 1111 Budapest, Lágymányosi út 11 • *Fehér M. István* ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i. • *Forrai Gábor* Miskolci Egyetem, Filozófiai Tanszék, 3515 Miskolc, Egyetemváros • *Kiss Endre* ELTE BTK Filozófiai Intézet, 1088 Budapest, Múzeum krt. 4/i. t • *Mogyoródi Emese* Szegedi Egyetem Filozófiai Tanszék, 6722 Szeged, Egyetem u. 2. • *Pethő Bertalan* Kodolányi János Főiskola, Poszmodernológiai Központ, 1062 Budapest, Lendvay u. 5. • *Tóth J. Zoltán* 1042 Budapest Virág u. 27. IX/53.

CONTENTS

ISTVÁN M. FEHÉR: Intentionality and Transcendence	1
GÁBOR FORRAI: Locke on Substance in General	48
EMESE MOGYORÓDI: Socrates and the Good Conscience	79
ZOLTÁN J. TÓTH: The Issue of Capital Punishment in the 17 th - Century Natural Law and the Philosophical Thinking of the Enlightenment	117
ENDRE KISS: The Hidden Babel of Philosophy. The Classical German Idealism in Russell's History of Western Philosophy	182

REVIEW

MÁTYÁS BRENDEL: Ambrus Gergely, <i>A tudat metafizikája</i> (Metaphysics of Mind)	201
BERTALAN PETHŐ: Kiss Endre, <i>Friedrich Nietzsche</i>	207

SZEMLE

BRENDEL MÁTYÁS: Bifurkáció	201
PETHŐ BERTALAN: Kiss Endre Nietzsche-könyvéről	207

P 25591

2009 APR 15.



Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIAFILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

ÖTVENKETTEDIK
ÉVFOLYAM

3-4. SZÁM

2008/3-4.

BROZSEK KIADÓ
ÁRON KIADÓ

A tartalomból:

TENGELYI LÁSZLÓ

Néhány szó Tapasztalat
és kifejezés című munkámról

ELEMZÉSEK ÉS BÍRÁLATOK

Bacsó Béla
Gulyás Péter
Takács Ádám
Tózsér János
Ullmann Tamás

TENGELYI LÁSZLÓ

Válasz elemzőimnek
és bírálóimnak

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA

FELELŐS SZERKESZTŐ
STEIGER KORNÉL

SZERKESZTŐK
ÁRON LÁSZLÓ, GUT ZSÓKA (technikai szerkesztő), KENDEFFY GÁBOR

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS (elnök), CSEJTEI DEZSŐ, CSIZMADIA SÁNDOR, FEHÉR MÁRTA,
MARÓTH MIKLÓS, MÁTÉ ANDRÁS, MUNKÁCSY GYULA, NYÍRI KRISTÓF,
RÓZSA ERZSÉBET, RUZSA IMRE (tisztelőtag), SZIKLAI LÁSZLÓ, TAMÁS GÁSPÁR
MIKLÓS, WEISS JÁNOS

A szám összeállításában DEMETER TAMÁS működött közre.

2008/3-4
TARTALOM

TENGELYI LÁSZLÓ: Néhány szó <i>Tapasztalat és kifejezés</i> című munkámról	215
BACSÓBÉLA: Szélgjegyzetek Tengelyi László <i>Tapasztalat és kifejezés</i> című könyvéhez	224
GULYÁS PÉTER: A tapasztalat diszpozicionális értelmének csábítása a történeti megértésben	235
TAKÁCS ÁDÁM: A tapasztalat uralhatatlan rögzítettsége	249

A szám elkészítésében részt vettek:
BROZSEK ÉVA (szervezés),
SÜLE JÓZSEFNÉ (adminisztratív feladatok),
VILLAX ELLA (műszaki szerkesztő), SZÁNTÓ ÉVA (korrektor),
A kiadvány megjelentetését az MTA Könyv- és Folyóirat Bizottsága
támogatta.

A szerkesztőség címe: 1088 Budapest, Múzeum krt.4/i.
Telefon: 266-9100/53-88

NÉHÁNY SZÓ TAPASZTALAT ÉS KIFEJEZÉS CÍMŰ MUNKÁMRÓL

TENGELYI LÁSZLÓ

Még a XIX. század végén is élt az a szokás, hogy egy elméleti szakmunka szerzője rövid írásban maga adja hírül a tudományos közönségnek: műve jelenik meg. Azóta azonban a *Selbstanzeige* eme műfaja messzemenően feledésbe merült. Ezért némi tanácsstalanságot éreztem, amikor Demeter Tamás felkért rá, hogy ismertessem *Tapasztalat és kifejezés* című munkám fő gondolatait. Vajon milyen műfajt válasszak, hogy ne kelljen feleslegesen ismételnem magamat, de mégis megadjam a kellő tájékoztatást? Végül is úgy döntöttem, hogy a klasszikus módszerhez folyamodom: az ismertetendő gondolatokat megszületésük történetébe illeszttem bele.

Az Atlantisz Kiadó gondozásában nemrég megjelent kötet egyébként *Erfahrung und Ausdruck* címmel megjelent munkám (Springer, Dordrecht 2007) rövidített változatának tekinthető, de tartalmaz olyan részleteket is, amelyeket *L'expérience retrouvée* (L'Harmattan, Párizs, 2006) című tanulmánykötetemből és más idegen nyelvű publikációimból vettem át. Mindamellet a könyv döntően Magyarországhoz kötődik, mert terve még abban az időben fogalmazódott meg bennem, amikor Budapesten éltem és tanítottam.

E terv az értelemképződés azon fogalmának közelebbi elemzését tűzte ki célul, amelyet — Maurice Merleau-Pontyra és Marc Richirre támaszkodva — *Élettörténet és sorseseemény* című könyvemben (Budapest, Atlantisz, 1998) használtam először. Itt magától meginduló — „spontán” — értelemképződést feltételeztem, szembeállítva ezt azzal a Husserltől származó elképzeléssel, mely szerint minden értelem tudat általi „értelemadás” terméke. Ez az elképzelés azonban nehézségeket

015
P / 01000000

okozott. Azzal a kettős kérdéssel találtam szemben magamat, hogy először is, miként játszódhat le értelemképződés — Hegellel szólva — „a tudat háta mögött”, és másodsor, milyen alakban kerülnek be e folyamat termékei utóbb mégiscsak a tudatba.

Töprengéseim első eredményeként a második kérdésre egyértelmű választ találtam: arra a belátásra jutottam, hogy a magától meginduló értelemképződés termékei *tapasztalat* alakjában tudatosodnak. Ez a gondolat volt mindazon vizsgálódások kiindulópontja, amelyekből könyvem megszületett.

Nem volt nehéz összekapcsolnom ezt a gondolatot *Élettörténet és sorseseemény* című munkám eredményeivel. A tapasztalatot ugyanis az élettörténet alapegységének tekintettem. Úgy véltem, minden olyan epizód, amelyet életünkben elbeszélhetünk, egy tapasztalat megszületésének történeteként értelmezhető. Megpróbáltam ezt a felfogást a cselekvésre alkalmazni. Arra az eredményre jutottam, hogy a cselekvés és a róla szóló elbeszélés között az a tapasztalat teremti meg a kapcsolatot, amelyben a szóban forgó cselekedet következményei feltárulnak.

Ez a tétel alkotja a könyv XIV. fejezetének magvát. E fejezetre a végleges változatban az a feladat hárul, hogy átvezessen a könyvet lezáró vizsgálódásokhoz, amelyek a történelemről és a regényirodalomról szólnak. Időrendben azonban a tapasztalat, cselekvés és elbeszélte történet viszonyára vonatkozó megfontolások a legrégebbiek közé sorolhatók. Nagyjából egyidejűek azokkal a fejtegetésekkel, amelyek — főképp a kötet II. és IV. fejezetében — a tapasztalat új értelmezésére irányulnak.

Kezdetről fogva nyilvánvaló volt, hogy az a tapasztalat, amelynek alakjában egy spontán értelemképződés termékei tudatosodnak, két olyan sajátossággal is bír, amelyről Arisztotelész és Bacon, Locke, Berkeley és Hume vagy akár Kant és Husserl tapasztalatról alkotott fogalmát alapul véve nem alkothatunk képet: egyfelől — legalábbis részben — kivonja magát a tudat irányítása és ellenőrzése alól, másfelől a tudat számára nem várt és előre nem látott újdonság forrásául szolgál. Hogy számot adhassak e két sajátosságról, a tapasztalat új értelmezésére kellett törekednem. Messzemenően támaszkodhattam azonban *A szellem fenomenológiájára*, amely egyébként a legkorábbi időktől fogva meghatározó jelentőségű olvasmányom volt, és egyszer-

mind építhettem azokra a kísérletekre is, amelyek a fenomenológiai és hermeneutikai hagyományon belül igyekeztek a tapasztalat hegeli fogalmából új ösztönzéseket meríteni (így Heideggernek a *Tévtutakban* közzétett nagy tanulmányára, valamint Gadamer *Igazság és módszer* című munkájának egyik jól ismert fejezetére).

Ezt az örökséget ma is vállalom. Írásomban mégis arra törekedtem, hogy a megszerzett belátásokat egy döntően Husserlhez kapcsolódó fenomenológia számára tegyem felhasználhatóvá. Úgy láttam ugyanis, hogy Husserl határozta meg a legegységelműbben azt a keretet, amelybe a Hegel, Heidegger és Gadamer nyomán újraértelmezett tapasztalat természetes módon beleilleszkedik. Mégpedig akkor, amikor megalakította az *életvilág* fogalmát. Az a tapasztalat, amelyet vizsgálódásaimban mindvégig szem előtt tartok, eredendően *életvilágbeli tapasztalat*, amely különbözik a tudományos tapasztalattól: ez utóbbi az előbbinek mesterségesen rögzített, egyértelművé, ám egyszersmind egyoldalúvá is tett formája. Husserl felhívja rá a figyelmet, hogy nem csupán az empirista hagyomány gondolkodói, de még Kant, a transzcendentálfilozófia megteremtője sem volt képes visszautat találni a tapasztalat ténytudományokból ismert alakjától az életvilágbeli tapasztalathoz. Kétségtől az életvilág fenomenológiája a legalkalmasabb keret a tudat számára új értelem forrásául szolgáló — és ezért általa soha egészen nem uralható — tapasztalat tárgyalására.

A Husserlhez való szoros kapcsolódás egy ponton azonban fogalmi tisztázást követelt: különbséget kellett tennem *élmény* és *tapasztalat* között, hiszen az élmény a fenomenológiában kezdettől fogva egyet jelentett a tudattal, én viszont amellet igyekeztem érvelni, hogy a tapasztalat — legalábbis részben — kívül esik a tudat hatókörén. Ezt a különbségtételt olyan fontosnak éreztem, hogy a nyelvi megformálással is megpróbáltam külön súlyt adni neki. Ezért *A szellem fenomenológiájának* egy jól ismert kitételére utalva így fogalmaztam: *A fenomenológiában ma minden azon áll vagy bukik, hogy sikerül-e az élményt egyszersmind tapasztalatként is értelmeznünk.*

De mi is az közelebről, ami ettől függ? A válasz nyilvánvaló: a transzcendentális idealizmushoz való viszony. Könyvemben a fenomenológiának abból a megújulásából indultam ki, amely az utóbbi negyedszázadban — főként Franciaországban — végbement. Azokat a tanulságokat próbáltam az életvilágbeli tapasztalat elemzésében kama-

toztatni, amelyeket Merleau-Ponty és Richir, Lévinas és Ricoeur, Henry és Marion, Bernet és Waldenfels olvasásából szűrtem le. E megújulóban lévő fenomenológia nézőpontjából tekintve Husserl transzcendentális idealizmusa — nyersen szólva — akadálynak minősül, visszahúzó erőnek, amellyel meg kell birkózni, és amelyet le kell küzdeni. Könyvemben ebből a küzdelemből én is igyekeztem kivenni a részemet.

Eleve feltétele volt ez annak, hogy tisztázni tudjam, milyen értelemben játszódhat le magától meginduló értelemképződés a tudat háta mögött. Kezdetől fogva nyugtalanító sürgetéssel merült fel ez a kérdés, hiszen nem volt világos, hogyan is létezhet értelem tudat nélkül. A megoldás már a kezdet kezdetén ott lebegett a szemem előtt, de sokáig hiányzott az átütő megfogalmazás. Csak azt értettem világosan, hogy tanári és kutatói munkámban szünet nélkül magától meginduló értelemképződésre támaszkodom: filozófiai szövegeket vizsgálok, de nem érem be az egyes mondatok jelentésének megértésével és magyarázatával, hanem — amint mondani szokás — megpróbálok *a sorok között* is olvasni. Amikor olyan ötletem támad, amely egy-egy mű új értelmezését lehetővé teszi, valójában a szövegből a sorok között kiolvasni próbált értelem világosodik meg előttem hirtelen. Ezt a mintapéldát közelebről szemügyre véve azonnal érthetővé válik, hogy bár egy szövegnek nincs és nem is lehet értelme olyan tudat nélkül, amely képes felfogni ezt az értelmet — és emellett tudatos erőfeszítés, figyelem, igyekezet nélkül talán egy szöveg új értelmet sem nyerhet —, az új értelem mégsem az erőfeszítés előre kiszámítható termékeként áll elő, hanem a jelentések összjátékából magától bontakozik ki, és így valóban a tudat hatókörén kívül, mintegy a tudat háta mögött képződik.

Eddig csakhamar eljutottam, de maradt még egy nyitott kérdés: vajon milyen alakban van jelen a képződő értelem a sorok között? Nyilvánvalóan nem tartozik a tételesen megfogalmazott nyelvi kifejezésekhez, hiszen nem redukálható e kifejezések közvetlenül érthető és más összefüggésben is felhasználható jelentésére. De nem is lehet egészen független e nyelvi kifejezésektől, hiszen ha nem volnának sorok, nem lehetne szó olyan értelemről sem, amely a sorok között képződik. Az áttörést e kérdésben az a felismerés hozta meg, hogy a sorok között felmerülő értelem nem egyéb, mint a szöveg — ámde nem okvetlenül a szerző! — *mondanivalója*. A konkrétan használt nyelvi kife-

jezések valódi mondanivalója nem redukálható tényleges jelentésükre, hiszen e mondanivaló másként — és az esetek többségében alkalmasabban is — elmondható volna. Ugyanakkor a mondanivaló nem tekinthető egészen függetlennek sem a nyelvi kifejezéstől általában, sem pedig az éppen alkalmazott fordulatoktól, mert nélkülük nem ölthetne akár csak többé-kevésbé tagolt és világos alakot sem. A szöveg mondanivalóját azonban meg kell különböztetnünk a szerző mondandójától, mert ami egy adott összefüggésben ténylegesen mondható és egyben mondani *való*, az nem feltétlenül merül ki abban, amit a szerző mondandónak *vél* és mondani *kíván*.

Úgy láttam, hogy amit így a szöveg sorok közötti értelméről gondoltam, az különösebb nehézségek nélkül átvihető a tapasztalatra is. Tapasztalatainkban ott rejlik valami mondanivaló. Ez ösztönöz a megszerzett tapasztalatok kifejezésére, és egyszersmind ez szolgál e kifejezés alkalmasságának mércéjéül is. Nem más ez a mondanivaló, mint e tapasztalatok *értelme* — az az értelem, amely *kihámozható* belőlük. Az a megkülönböztetés, amelyet *mondanivaló* és *mondandó* között az imént megvontunk, kellő távolságot teremt a tapasztalat értelme és a tudat intenciói között ahhoz, hogy a tudat általi értelemadás husserli gondolatát megkérdőjelezhessük. Egyszersmind azt is elárulja azonban, hogy *tapasztalatról kifejezés nélkül nem lehet* szó. Tapasztalat és kifejezés összetartozásán azonban nemcsak azt kell értenünk, hogy a nyelv és a gondolkodás szerepet játszik tapasztalataink megszerzésében, hanem azt is, hogy megszerzett tapasztalataink valódi elsajátítására csupán az önként kínáló kifejezés *ellenében* kerülhet sor, mert a nyelv és a gondolkodás bevett formái, kész formulái, eleve adott kliséi az új megértése elé szüntelenül akadályokat gördítenek. Az összetartozás itt nem megfelelés, hanem összeütközés, még ha az ellenkezés valójában küzdelem is a megfelelésért. E különös viszony megragadására egy olyan fogalompár a legalkalmasabb, amelyre Merleau-Ponty és Richir nyomán már *Élettörténet és sorsesemény* című munkámban is erősen támaszkodtam. Értelmeképződés és értelemrögzítés fogalompárjára gondolok.

Ez a fogalompár határozza meg a *Tapasztalat és kifejezés* című könyv egész felépítését. A tapasztalatban lejátszódó értelmeképződés mindennél csupán az általam „diakritikainak” nevezett módszer alkalmazása révén, az eleve értelemrögzítő kategoriális kifejezésről leválasztva válik

hozzáférhetővé. A munkából ezért egy olyan fenomenológia képe rajzolódik ki, amely nem egyszerűen a szemléleti adottságok elemző leírására vállalkozik, hanem egyszersmind a filozófiai — és ezen belül az immár több mint száz éve eleven fenomenológiai — hagyomány gondolati alakzataival is igyekszik számot vetni, leszűrve azokat a tapasztalatokat, amelyeket a gondolkodó ezekről az alakzatokról megszerezhet. Megítélésem szerint főképpen ez a számvetés adja meg a részletfejtetések filozófiai jellegét és súlyát: a fenomenológia *gondolkodói tapasztalat kifejezéseiként* válik filozófiává.

Ezzel ismét olyan ponthoz érkeztünk el, amelyen könyvem koncepciója *A szellem fenomenológiájához* kapcsolódik. Hegel volt az első, aki megkísérelte kidolgozni a szellemi tapasztalat elméletét. Ehhez az elmélethez egyébként nem csupán Heidegger és Gadamer talált utat, hanem a késői Adorno is, aki fiatal korom óta közel áll hozzám. Érdekes tény, hogy a *Negatív dialektika* nagy bevezetésének eredetileg tervezett címe „Adalék a szellemi tapasztalat elméletéhez” volt. Feltevésém szerint Adornót, aki doktori értekezését a noéma husserli fogalmáról írta, ebben a késői időszakban főként a Heideggerrel való szembenállás kényszere akadályozta meg abban, hogy a szellemi tapasztalatról szólva ismét erőteljesebben támaszkodjék a husserli eredetű fenomenológiára. Tárgyilag ez a kapcsolódás mindenképp messzemenően indokolt lett volna. Amikor könyvem zárófejezetében a fenomenológiát *gondolkodói tapasztalat kifejezéseiként* határoztam meg, a végleteknek ezt a rendszerint csak utólag nyilvánvalóvá váló összetartozását is szem előtt tartottam.

Ebben a rövid összefoglalásban számos olyan gondolatot figyelmen kívül hagytam, amelyet a magam számára e pillanatban is irányadónak tekintek. Amit a III. fejezet vége felé a tapasztalat kategóriáiról (az *experenciálékról*) írok, az fenomenológia és metafizika kapcsolatára vonatkozó jelenlegi vizsgálódásaim kiindulópontja. E vizsgálódások alapvetésének körébe sorolom továbbá azt, amit az V. fejezetben — *A szellem fenomenológiájának* bizonyos részleteit elemezve — tapasztalati divergenciák és antagonizmusok címszó alatt tárgyalok, mert ezek kérdőjelezik meg a legegyértelműbben a tapasztalat eleve adott egyöntetőségének elképzelését, amelynek nem csupán Kant, hanem Husserl is foglya maradt. A tapasztalat kategoriális elemzését ma is úgy képezem el, ahogyan ezzel a VI. fejezetben a végtelen problémáját

tárgyalva próbálkoztam. Megemlítem azokat a fejezeteket is, amelyek idő, önazonosság és idegentapasztalat összefüggéseit próbálják tisztázni (VII–XII. fejezet). Nézetem szerint itt olyan kérdésekről van szó, amelyeket a filozófia nem szünhet meg újra meg újra tárgyalni, mert különben az étellel való kapcsolatát veszítené el. Könyvemben hasonló a szerepük a cselekvésről és az elbeszéléstről, a történelemről és a regényirodalomról a munka utolsó harmadában (XIV–XVII. fejezet) kifejtett gondolatoknak is, amelyekről más összefüggésben már szó esett. Ebben a rövid áttekintésben azonban, úgy vélem, nem kell részletesebben kitérnem e gondolatokra.

Felvetődik viszont még egy alapvető kérdés, amelyről befejezésül mindenképpen szót kívánok ejteni: miért éppen a *fenomenológiához* csatlakozom és nem valamilyen más irányzathoz? Sőt mi több, miért kell egyáltalán egy meghatározott *irányzathoz* kapcsolódnom? Hiszen így ahelyett, hogy magukról a dolgokról beszélnék, minden megállapításomhoz hozzá kell fűznöm egy irányzat indexét; nem jelenthetek ki tehát egyebet, mint hogy egy meghatározott hagyomány vagy szellemi áramlat nézőpontjából a dolgok így és így állnak. Úgy gondolom, hogy erre az ellenvetésre két szinten adható felelet.

Első szinten mindenképpen azt kell mondanunk, hogy az ellenvetés naivitásról árulkodik. Gondolkodói hagyományokhoz és szellemi áramlatokhoz való kapcsolódás nélkül a filozófiában egyetlen lépést sem tehetünk. Saját könyvemre alkalmazva, ezt az állítást egy példával világíthatom meg. Kiinduló kérdésem a magától meginduló értelemképződés tisztázását követelte. Ezen a ponton mindennemű kételyt megengedtem magamnak; kiderülhetett volna, hogy magától meginduló értelemképződés nincs és nem is lehetséges. De a kiinduló kérdést meg sem fogalmazhattam volna, ha nem tekintem széles körben alkalmazhatónak az *értelem* fogalmát. Kérdésemet ez a fogalom akkor is a fenomenológiai hagyományhoz kapcsolta volna, ha erről a tényről nem veszek tudomást. Hiszen — amint erről a könyvben írok is — Husserl terjesztette ki a nyelvi kifejezések jelentésének fogalmát úgy, hogy mint „*értelem*” (*Sinn*) szélesebb körben is alkalmazható legyen. Nem magától értetődő ez a kiterjesztés, de érvek szólnak mellette. Érv alapozható például arra a tényre, hogy a mindennapi nyelvhasználatban is nemritkán firtatjuk, vajon mi is az értelme egy cselekedetnek vagy akár egy bizonyos elrendezésnek — például

valamilyen időbeosztásnak, vagy éppen a bútorok szokatlan elhelyezésének egy szobában —, és éppígy beszélünk a mindennapi életben arról is, hogy a közvetlen észlelésben valami *mint* valami válik megragadhatóvá, vagy hogy valami — másképp fogalmazva — az adott körülmények között ilyen vagy olyan *értelemben* vehető. Nem hiszem, hogy a filozófiai gondolkodásban akár egy olyan alapvető fogalmat is, mint az értelemé, minden további vizsgálódás nélkül készpénznek vehetnénk. De ha eleve le akarnánk mondani minden olyan fogalom használatáról, amely egy irányzat indexét viseli magán, kiinduló kérdéseinket meg sem tudnánk fogalmazni. Az alapfogalmak szerepéről mondottak érvényesek az irányzatok más összetevőire is: mindenképp hasonló a helyzet az alkalmazott filozófiai módszerekkel, a vezérlő evidenciákkal, a kérdésfeltevések relevanciájának kritériumaival, a leírás, érvelés és meggyőzés technikáival, valamint a megkívánt háttérműveltség mindenkori kánonjával is. Az irányzatoknak olykor még kitüntetett nyelvük is van; így áll a dolog az analitikus filozófiában az angollal, miközben a fenomenológia mindmáig a német és a francia viszonylagos előnyben részesítése ellenére is megőrizte többnyelvűségét. Annak a vágynak, hogy a gondolkodásnak ne legyen többé eltérő és egymástól elhatárolódó irányzatai, aligha van több esélye rá, hogy valaha is valóra váljék, mint annak a jámbor óhajnak, hogy az emberiség ne tagolódjék népekre, nemzetállamokra vagy más, egymással szembenálló csoportokra. Aki pedig munkájában nem vesz tudomást az irányzatok közti különbségekről, annak be kell érnie eltérő irányzatok eredményeinek eklektikus népszerűsítésével, hacsak elég erőt nem érez magában arra, hogy egy egészen új irányzat megalapítójává váljék. Azok számára, akiknek új irányzatot egyelőre még nem sikerült alapítaniuk, a filozófiában csak egy mód van rá, hogy ne váljanak a meglévő irányzatok foglyává: belehelyezkedni egy meghatározott irányzat kontextusába és a végsőig feszíteni azokat a lehetőségeket, amelyeket az megnyit. Semmiképp sem kell azonban gondolkodásunkban „irányzatossá” válnunk ahhoz, hogy ezt megtehessük: méltányos dolog más irányzatokat is megismerni és tiszteletben tartani, a tárgyilagosság elemi követelménye pedig azt is megkívánja, hogy a rokon vonásokat és az eltéréseket minden esetben részrehajlás nélkül mérlegeljük.

Van azonban egy második szint is, amelyen a felhozott ellenvetésre meg kell felelnem: vajon jól választottam-e meg és — főként — kellő tágasságában értelmezem-e azt az irányzatot, amelyhez kapcsolódom? Ez a kérdés már több fejtörést okoz nekem. Hogy miként ismerkedtem meg a fenomenológiával, és miért tartottam ki mellette mindmáig, azt kifejtettem egy olyan írásomban, amely a fiatal kutatók által alapított Magyar Fenomenológiai Egyesület honlapján olvasható; itt ezeket a megfontolásokat nem ismétlem meg. Igazi nehézséget nem egyáltalában véve a fenomenológiai hagyományhoz való kötődés okoz nekem. Husserl öröksége dédatyai örökség, amely egészében véve minden bizonnyal kiállta az idő próbáját, és ma sem látszik vállalhatatlannak. A félresiklás veszélyei inkább azon a nemzedéken belül fenyegetnek bennünket, amelyhez magunk is tartozunk. Egy német munkatársammal együtt az utóbbi években olyan könyvön dolgoztam, amely a Franciaországból kiinduló fenomenológia átfogó jellemzésére törekszik. A közelmúltban jutottam el odáig, hogy megírjam e könyv zárófejezetét, és ezáltal hozzávetőleges összképet alkossak magamnak e filozófiai irányzatról. Ezen a körön belül valamennyire átlátom az eltérő álláspontokat, a megkérdőjelezetlenül maradó előfeltevéseket, a gondolkodás hajlambeli különbségeit, a csoportképződés tendenciáit, a szétforgácsolódás megállíthatatlan folyamatait, a bizarr affinitásokat és a megbékíthetetlen ellentéteket. Éppígy átlátom az intézményesülésre irányuló törekvéseket, az akadémiai pozíciók, a könyvsorozatok, az újonnan alapított folyóiratok, az iskolaszerű képződmények szerepét. Ha azokra a kínzó esetlegességekre gondolok, amelyek e konstelláció kialakulásához hozzájárultak, és egyszersmind tekintetbe veszem, milyen sok szállal kötődik egész gondolkodásom ehhez a szellemi alakulathoz, tagadhatatlanul némi elbizonytalanodást érzek: vajon kellő tágasságukban őrzi-e meg ez a képződmény a fenomenológia — és még inkább egyáltalában véve a filozófia — lehetőségeit? Jelenlegi ismereteim alapján valószínűtlennek tartom ugyan, hogy ne hasonló képet alkotnák bármely más irányzatról is, ha behatóbban foglalkoznék vele, mégis olyan intő jelnek tekintem ezt az elbizonytalanodást, amely arra ösztönöz, hogy az útkereséssel a továbbiakban se hagyjak fel.

SZÉLJEGYZETEK
Tengelyi László *Tapasztalat és kifejezés* című
könyvéhez

BACSÓ BÉLA

„Phenomenology can be characterized
as the quest for original experiences.”
Klaus Held¹

„Der Mensch kann nichts erleiden, ohne es selbst zu
erleiden; und wenn auch Leidenschaft und Begeisterung
von dem Begegnenden erregt wird, so muß der Mensch
doch, um vor der Sache »ergriffen« zu werden, nach
dem Ergreifenden selber streben.”
Gerhard Krüger²

Tengelyi László azokhoz a fenomenológusokhoz tartozik, akik a fenomenológia jelentős kérdésirányait eleven és megújító módon igyekeznek válaszokkal gazdagítani. Számára ma már a fenomenológiai szemlélet *alkalmazhatósága* és a benne rejlő *többlet kibontása* a kérdés, nem pedig valamiféle ortodoxia képviselése, ahogy a pusztá elmélettörténeti visszatekintést felváltja az elméleti kérdés radikalizálása, azaz a kérdések oly-

¹ K. Held: Phenomenology of »Authentic Time« in Husserl and Heidegger, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Routledge, Vol. 15 (3), 2007, 327–347. o.

² G. Krüger: *Religiöse und profane Welterfahrung*, Klostermann 1973, 87. o.

kor a fenomenológián túllépő vagy a benne csak marginálisan vagy éppen rejtve működő szempontok érvényesítésén keresztül történő megválaszolása. Jól van ez így, hiszen Tengelyi ma már nemzetközi mértékkel mérve is a fenomenológia legkiválóbb szakértőjének számít, akinek nem azt kell bizonyítania, hogy ismeri ezt, hanem hogy milyen módon fordul a számára mindmáig meghatározó hagyományhoz.

Elmondhatjuk, hogy Tengelyi olvasatait *tapasztalat és kifejezés* tematizálásával olyan pontra mutatnak a fenomenológiai hagyományban, amely a gondolat bőséget ígéri, s ezt meg is valósítja. Ennek kulcsmozzanatát a szerző *megtalált tapasztalatnak* (10. o., a továbbiakban az oldalszám a fent jelzett kötetre utal) nevezi, amivel nyilvánvalóan nemcsak a tapasztalatnak a fenomenológiai hagyományon belüli kitüntetett helyét jelöli meg, hanem egy olyan probléma együttest is, amely felől ez a hagyomány tovább gazdagítható. Tengelyi meg is nevezzi azokat a gondolkodókat, akikhez — a fenomenológiát megelőzően és rajta túl — a tapasztalat értelmezésekor kapcsolódik (Hegel, Heidegger, Gadamer).

Amikor Hegel *A szellem fenomenológiája* „Vorrede”³ szövegében világossá tette, hogy *a szellem olyan közvetlen létezés, amely egyben tudat, s mint ilyen annak tudata, hogy amit tapasztal tudás is egyben, mégpedig ennek a tudásnak negatív tárgya, akkor túllép és meg is követeli a túllépést a pusztán közvetlen tudáson. A tapasztalat ennek a nyugvópontra nem jutó tudásnak a tudata, amelynek tárgya éppen a tárgy a maga negativitásában* — a nyugvópontra nem jutó elkülönülés és permanens veszteség. Így lesz Volkmann-Schluck⁴ megvilágító megjegyzése szerint *ein Mehran Wissen*, hiszen a veszteségben, az elszenvedésben ismeri fel a többet, általa válhat a tudat nyitott a tapasztalatra. Van-e meglepőbb kijelentés annál, mint amikor Hegel azt mondja, hogy a tudat csak a tapasztalatban meglévő tudja és képes megragadni, amit aztán szellemi szubsztanciaként és önnön tárgyaként rögzít („Das Bewußtsein weiß und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als Gegenstand ihres Selbsts”). Ha a tudat ezt a szel-

³ Vö. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, kiad. H.-F. Wessels és H. Clairmont, Meiner Verlag 1988, 28. o.

⁴ Vö. K.-H. Volkmann-Schluck: *Hegel. Die Vollendung der abendländischen Metaphysik*, Königshausen & Neumann 1998, 101.o.

lemi szubsztanciát veszi birtokba, ám ez éppen hogy nem-tárgyi, nem birtokolható, akkor soha nem szűnik meg ez a tudatot érintő teljességgel nem-tárgy(á)nál-lét. Ez egyedül akkor történik meg, ha a tudat a „tárgynál-léttel” magát megcsalva eltekint a tárgyat illető elmozduló/változó tapasztalattól, azaz egy már nem-egyidejű tapasztalat mint tudás birtoklását tekinti létezése tárgyának.

Röviden: *a tapasztalat mozgás*, amely mint tudat soha nincs teljességgel a tárgynál, azaz, ami egyáltalán a tapasztalat „tárgya”, az nem *előttünk*, hanem mintegy *mögöttünk* megy végbe — *a tudat háta mögött*⁵, *anélkül hogy tudná és előre ismerné ezt a valamit*. A tapasztalat nem egyszerűen egy tárgy tapasztalata, hanem saját tapasztalatának sem-missége, s ezen keresztül annak *lehetősége*, hogy valamit mint valamit felismerjen, ami már *van*, ám még nem tudott. Tengelyi számára Hegelnek ez a radikális felismerése, *a tudat háta mögött* („hinter seinem Rücken”) *zajló esemény képezi a tapasztalatfogalom értelmes újragondolásának centrumát*. Úgy is fogalmazhatjuk, elemzésének az a felismerés adja a lökést, hogy a mozgásban levő tapasztalat mint értelemképződés *kivonja magát a tudat hatóköréből* (19. o.). Azzal a husserli felfogást *kimozdító tétellel* szembesít minket, hogy maga az intencionális élmény „tárgya” egy állandóan változó tapasztalatot indít be, azaz valami olyan *új születik*, amelynek értelme nem a tudat értelemadó működésének eredménye, hanem olyan értelem, aminek felfogása még *várat magára*, ám ami elől aligha lehet kitérni. Ez a fordulat érinti az értelemadó tudat prioritását, egyben a *genetikus fenomenológia* felől nézve érinti az intencionalitást, amely felfogja az adott értelem vonatkozásban levő tárgy változni/módosulni képes jellegét, vagyis a tudat nem a tárgynál van, hanem a *tudatélet teljesítményeként* a tárgy mint értelem a maga sokféle megjelenésében kérdéses, hogy egyáltalán birtokolható-e.⁶ Azaz a tapasztalatfogalom

⁵Vö. uo. Einleitung 67–68. o.

⁶ „Alle wissenschaftliche Studien waren bisher objektiv gerichtet, hatten überall Objektivität in naivem Erfahren und Erkennen im voraus gehabt, vorausgesetzt. Aber nie war prinzipiell dieses zum Thema und zum reinen Thema gemacht worden, wie die erkennende Subjektivität in ihrem reinen Bewußtseinsleben diese Sinnesleistung, Urteils- und Einsichtsleistung »Objektivität« zustandebringt; nicht, wie sie eine Objektivität, die sie im voraus in der Erfahrung und im Erfahrungsglauben hat, theoretisch fortschreitend bestimmt, sondern, wie sie

újrágondolása, amit számunkra Tengelyi ajánl „az idő elemzésétől kezdve a valóság fogalmi meghatározásán, a fenomenológiai tudattalan gondolatán és a nyelvi kifejezés elméletén át egészen az idegentapasztalat értelmezéséig a fenomenológia legkülönbözőbb területeit helyezi merőben új megvilágításba” (20 o.). Egy ilyen irányú elmozdulás — mint Tengelyi elemzi — az 1910-es évek végén és az 1920-as évek elején diagnosztizálható Husserl művében, főként az időanalízisben, a passzív szintézisről szóló, vagy éppen a fenomenológiát mint első filozófiát bemutató szövegekből és előadásokból. Tengelyi arra hívja fel a figyelmet, hogy ezt a fordulatot inkább a francia fenomenológia tematizálta Levinastól Merleau-Ponty-n át egészen Henry-ig és Bernet-ig, ami kétségtelen, mégis úgy gondolom, hogy a fordulatot elsőként Heidegger korai freiburgi előadásai rögzítik, aki ebben a periódusban nagyon is közel állt Husserlhez és ezekben az 1920-as évek elején tartott előadásaiban komolyan számot is vetett ezeknek a felismeréseknek a jelentőségével.

Tengelyi a tapasztalatfogalom új belátását abban jelöli meg, hogy az *előreláthatót mint lehetőséget állandóan kimozdítja/jelirányítja a valóságos előre nem látható lehetősége(i), amit a valóságos magába foglal anélkül, hogy az ember ezt korábbi tapasztalatai alapján tudhatná, vagy akár mint lehetőséget előrevetíthetné.* Korai, a fenomenológia alapproblémáit tárgyaló előadásában ezért nevezi Heidegger⁷ a *valamit, amit tapasztalunk* a tárgyiség formál

schon in sich zu diesem Haben kommt. Denn sie hat nur, was sie in sich leistet; schon das schlichteste Ein-Ding-sich-gegenüber-haben des Wahrnehmens ist Bewußtsein und vollzieht in überreichen Strukturen Sinngebung und Wirklichkeitssetzung.“ Husserl: *Erste Philosophie* I. kiad., E. Ströker, Meiner Verlag 1992, 67–68. o.

⁷ Vö. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919–20), kiad. H.-H. Gander GA. 58. Klostermann Verlag 1993, 106. o. A passzív szintézis előadásban a meghatározatlanságot az általánosság ősfarmájának nevezte Husserl, amely a megjelenő felől elő-rajzolódót nem utána-rajzolja, hanem éppen ennek az előzetesen magyarázat nélküli ürességét („eine leere Vordeutung”), mintegy az eljövendő megsejtéseként („eine Vorahnung des Kommenden”) igyekszik betölteni, mint a múltbeli felől megidézettét rögzíteni. Husserl itt beszél Urstätte-ekről, amelyek olyan nem-helyek, amelyek az észlelt feltűnésekor belejártsanak a re-tentív vissza-az-ismertre irányulásba, ám egyidejűleg ki is mozdítják valamilyen nem-várt irányba, hogy végül, mint objektumok visszaszullyednek teljesen üres

logikai valamijétől elválasztottnak, mert hiszen, ami tapasztalt, magán viseli a meghatározatlanságnak a jegyét, ami azonban meghatározott jelentés-összefüggések („in der Unbestimmtheit eines bestimmten Bedeutsamkeitszusammenhangs“) között lép fel, vagyis a tudat nem tapasztalja a tapasztalható teljes fedésben, mégis, amit tapasztal, az egy meghatározott módon módosítja, semmíti, húzza át az elvártat. A passzív szintézisről szóló előadásban jegyezte meg Husserl, hogy minden ilyen áthúzás („Durchstreichung“) úgy lép fel, hogy a dolog végül maga minden ellentétes elvárást, affektív váradalmat, üres reménykedést és feltevést semmit, az effajta feltevések⁸ persze abból adódnak, hogy az ember éppen nem azt várja el, ami van és ami abból még lehet, hanem hajlamos saját nem-valós elvárásai szerint tekinteni a dolgokra. Azért is idéztem ezt a szöveghelyet, mert itt világossá válik, hogy a dolog elvetése nem másból adódik, mint olyan üres vágyakozásból és váradalomból, amely nem engedi az embert a tárgy felé tájékozódni, vagyis az embernek sokszor saját maga a legfőbb akadály abban, hogy tapasztalja a dolgot. Amikor valaminek veszem a tárgyat, az nem egyszerűen fokról fokra történő ismertnek-vétel („Kenntnisnahme“), hanem egy ponton, ez a tárgy eredendő módon mutatja azt, ami ez eddig nem volt, azaz az új éppen a retenció felől („das Neue dank der Retention“) jelenik meg — a tárgy mindig már van, csak nem eredendően értett, a tárgy így saját retentív lefolyása felől tér vissza és tölti be a hozzá kapcsolódó elvárást, míg végül mint már tapasztalatot

retencióba. Vö. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* (1918–26), kiad. M. Fleischer M. Nijhoff 1966, 8–9. o.

⁸ „Dieser Anspruch besteht hier natürlich in diesem Gewicht selbst, das ist in der affektiven Kraft, die das Anmutliche auf das aktive Ich übt. Affektive Kraft, das sagt: eine auf das Ich hingehende Tendenz, deren Gegenwirkung eine antwortende Tätigkeit des Ich ist; nämlich das Ich, der Affektion folgend, mit einem anderen Worte: »motiviert«, vollzieht eine zustimmende Stellungnahme, es entscheidet sich aktiv und in der Weise subjektiver Gewißheit für das Anmutliche. — Eine »reine« Gewißheit tritt da ein, wo die Gegenanmutungen ihr Gewicht völlig einbüßen, wo sie im Fortgang der Erfahrung“ also glatte Durchstreichung erfahren, als schlechthinige Nichtigkeiten. Da entscheidet sich, »was da ist«, von der Sache her, von selbst, und das Ich mit seinem Sichentscheiden folgt der sachlichen Entscheidung.“ Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* i. k. 51. o.

nem kínáló visszasüllyed az üres retencióba.⁹

Tengelyi joggal teszi fel a tudatfilozófiát alapjaiban megrendítő kérdést — „*hogyan lehetséges tudat nélkül értelem*” (29. o.), ha az ember ugyanis s nemcsak tapasztalása során, hanem annak kifejezésekor is képes erre a hibára, akkor mi módon lehet egyáltalán értelmes és kifejezett tapasztalata. Itt Merleau-Ponty figyelemre méltó elgondolásához kapcsolódik, mégpedig ahhoz a születőben levő, kifejlő, *uralhatatlan* tapasztalathoz mint értelemhez, aminek kifejezése azonban soha nem esik egybe azzal, amit az ember tapasztal. A döntő pont, hogy „saját tapasztalatunk olyan igény hordozója, amely nem *belőlünk* indul ki, hanem *velünk szemben* támad, és ebben az értelemben mégiscsak *idegennek* tekinthető”. (33. o.) A tapasztalat idegensége több mint a fel nem ismertből eredő megütközés, ez az idegenség abból fakad, hogy az ember olyan indítatások és vágyak, törekvések erőterében áll és mozog, ahol maga a legteljesebb idegenségben kerülhet önmaga elé, azaz a *dolog áthúzza* azt az indítatást, amely minden ember „valóság-kerülő” viszonyulásában benne rejlik. A valóság leginkább úgy indítja a tudatot tapasztalatra, hogy szembesíti a vágyott/reménybeli/vonzó („das Anmutliche”) lehetetlen tapasztalatával, azaz olyan lehetőség elé állítja, amit azt kényszerít ki, hogy lehető legjobban tapasztalja azt, ami *van*. Tengelyi Merleau-Ponty és Waldenfels nyomán ezt joggal nevezi *reszponzivitásnak* (33. o.), sőt Waldenfels¹⁰ egy későbbi kísérletében már *reszponzív differenciáról* is beszélt, ami aközött lép fel, *amire válaszolunk és amit válaszolunk*, vagyis a minket érintő elem, ami mintegy a szembe-sülés tapasztalatát foglalja magában, ám nem szükségképpen válik azzá, hiszen a válaszban akár elfedetté, sőt elfojtottá is válhat. (Ezért is tűnik fel Tengelyinél vagy éppen Bernet¹¹ újabb írásaiban egyfajta közelítés a

⁹ Vö. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* i.k. 9. o.

¹⁰ Vö. B. Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung* Suhrkamp 2002, 60. o., ez az írás már tudatosítja Heidegger korai Arisztotelész olvasatának (GA. Bd. 18.) a pátosz, mint elszenvedés útján nyert tapasztalat jelentőségét.

¹¹ Vö. pl. R. Bernet: Husserls Begriff des Phantasiebewußtseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewußten, in: *Grundlinien der Vernunftkritik*, kiad. Ch. Jamme Suhrkamp 1997, 277–306. o., újabb írásában Intentional Consciousness and Non-Intentional Self-Awareness, in: *Passive Synthesis and Life-World*, kiad. A. Ferrarin Ed. ETS 2006, 269–289. o.

freudi tudattalan elméletéhez.) Tengelyi miközben a szempontok és eljárásmodok alapvető különbségét megállapítja, a kérdések közelségére is figyelmeztet: „Mindkét vállalkozás (tí. a pszichoanalízis és a fenomenológia — B. B.) azt kutatja, hogy miért marad a tudat számára hozzáférhetetlen egy olyan értelemalakzat, amely mindazonáltal jelen van, miért kell ennek az értelemalakzatnak kerülőutakat keresnie, hogy hacsak fogyatékos és eltorzult alakban is, de mégiscsak megnyilatkozzék és kifejeződjék.” (26. o.) Ebben is megmutatkozik Tengelyi László igénye arra, hogy ne csak az értelemadás nyilvánvaló tudatmozgását, hanem a tudat és tapasztalat közt előálló értelemképződések és -torzulások terepének is megnyissa a fenomenológiai elemzést. Ebben lényeges szerep jut — mint olvashatjuk művében — azoknak a lerakódott értelemrétegeknek, amelyek valami folytán újra aktívvá válnak, mintegy az ént ráébresztik arra, ami ő volt, vagy inkább még lehetett volna a tapasztalt mint másként is tapasztalható tárgy vonzatában. Ez persze, mint Husserl maga megjegyzi, nem történhet anélkül, hogy ne valami-féle kitöltetlen üresség jelenne meg a visszaidézett/ emlékezetbe hozott körül, ahogy ő fogalmazta *visszaemlékezések csak üres-reprezentációk ébredése folytán keletkeznek*.¹² Vagyis a múltbeli soha nem magában, hanem mással együtt, vagy valami más által idéződik vissza, olykor egyszerűen valami valamire emlékeztet, s ezzel váltja ki a *szedimentált réteg aktivitását*. A *Wiedererinnerung als Weckungsphänomen*¹³ világossá teszi, hogy csak idealiter létezik egy olyan emlékezeti kontinuum, amely az elmúltat ébresztve folyamatszerűen visszaidéződik a jelen pillanatáig („Weckungskontinuität”), sőt az egymásra rétegzett múltrétegek nem egyenletesen rendeződnek egymás fölé. Ezért beszélt az *Erste Philosophie*-ban¹⁴ a végső módon eredendő *archeológiájáról*, amely a lét és igazság eredendőbb és mindig még eredendőbb keresésére nyitott és nem valamiféle olyan eredetre, amely bármi módon rögzíthető lenne, hiszen ez az eredet mindig is időbeli.

A genetikus fenomenológia igazi felismerése, hogy az ember tudatos létezése állandóan eredetvesztett, ám minden tapasztalat, amely az

¹² Vö. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* i. k. 181. o.

¹³ Vö. uo. 193. o.

¹⁴ Vö. Husserl: *Erste Philosophie* II. i. k. 29. o.

asszociáción keresztül¹⁵ időlegesen fedésbe kerül egy lehetősége az eredendőbb értelem elnyerésének, éppen a tárgy nem nyilvánvaló tartalma folytán, amely mintegy felmerül, hogy így is lehet, vagy másként fogalmazva, hogy egyszerűen nem úgy van, mivel más is a tartalma és másként *megjelenített*. Ezért írta Husserl korábban *az idő problémáját* tárgyaló szövegében¹⁶, hogy más az immanens tartalom konstituáló fázisában levő retenció/protenció és más ennek a tartalomnak visszaemlékező/elváró reprezentálása. Ez ugyanis már semmiféle kontinuumot nem mutat fel, hanem egyszeri megjelenésében *egy így volt, vagy a már ismerthez igazítva így lesz* formájában jeleníti meg a tárgyat és a tőle elválaszthatatlan tapasztalati tartalmat.

Tengelyi elemzése ennek a merőben új időfelfogásnak a rejtett mozzanatait tárja fel, ugyanakkor a sommás kritikai észrevételek ellen is fellép. Főként azzal az alapvető kérdéssel foglalkozik, hogy „honnan ered a jelen *kezd*et-jellege, amely Husserl időelemzésében azáltal válik érzékelhetővé, hogy az idő tudatintencionalitások révén megszerveződő rendjét újra meg újra megbontja egy eredeti érzet avagy ősbenyomás”? (127. o.) Olvasatában a tapasztalatot *megelőző* érzet, érintettség, benyomás olyan *ősi* és eredendőbb pontra utal, amellyel a tudat soha nincs egy-időben, mégis tapasztalja — így minden jelen kezdeti, eredendőbb, mint volt, lehetőség szerint úgy van jelen, ahogy legteljesebben volt. A jelenben eredendőbb, kezdetét jobban feltáró, hiszen egykor tapasztalatképes fellépése ellenére nem vált rögtön értelmes tapasztalattá a tudatban, ám később *mint volt* a tudat tartalmaként tapasztalatot nyújt. Úgy is fogalmazhatunk, hogy *most úgy van jelen, mint ami volt, azaz számtalan modifikáció közepette, utólag önmaga kezdetét mutatja fel magán és magakörül — így van jelen.*

Husserl joggal hangsúlyozta, hogy „a retenció maga azonban nem

¹⁵ „Zur Erwartung gehört ja eine gewisse Deckung zwischen der Gegenwart und der assoziativ geweckten, der retentionalen und eventuell uns fernem, wiedererinnerten Vergangenheit, und das Überschüssige der Erfüllung als einer Deckung, das Überschüssige nach Zuviel und Zuwenig, hebt sich darin ab, das Nichteingetretene steht da im Bewußtsein des »Fehlens«“, Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*, i. k. 189. o.

¹⁶ Vö. Husserl: *Előadások az időről*, ford. Sajó S. és Ullmann T., Atlantisz 2002, 101. o.

visszapillantás, ami a lezajlott fázist tárgyá teszi: amennyiben a lezajlott fázist még megragadásban tartom, a jelenvalót élem át és — köszönhetően a retenciónak — a lezajlott fázist hozzáveszem, és közben már az elkövetkezendőkre irányulok (a protencióban).¹⁷ Tengelyi olvasatában világossá válik, hogy a retenció nem egy tárgy emlékezete, hanem a zajló élet és annak tapasztalása során *kontinuusan képződő értelemfolyamat*, amely éppen nem-tárgyi. „A belső tudat lényegi jellegzetessége, hogy mintegy *beékelődik* a közé, amit még éppen emlékezetben tart, és amit eközben máris előlegez; ezért egyiket sincs módja magával tárgyként szembeállítani.” (137. o.) S végül megállapítja, hogy Husserl túljut az észlelésmodellen, azaz felismerteti, hogy minden, ami *eredendőbb kezdet* mindig *utólagos*, az *őstudat* éppen az *egy-idejűleg nem felfogható eredet*, egyben a sokféle módon váltakozó *létrehozások ősforrása*. Husserl így fogalmazott az *időtudat* könyv első, az ősbenyomást taglaló mellékletében: „Az ősbenyomás ennek a létrehozásnak az abszolút kezdete, az ősforrása, amiből minden más folytonosan létrejön.”¹⁸ *A tudat, mint itt megjegyzi Husserl, nincs benyomás nélkül, ám, ami érinti annak éppen nem lehet közvetlenül tudatában, hanem ez az őt érintő mint elmúlt-most, egy időpillanatban ezzel a benyomással szembesíti, de csak mint olyannal, mint ami eredetmozzanatát, azaz feltárandó értelmét mint voltat őrzi.* Az ősimpreszió elválaszthatatlan attól, hogy megőrződik mint volt („das Gewesene”) egy későbbi jelennek / mostnak. Tengelyi Levinashoz kapcsolódva megmutatja, hogy ebbe a nem-várt, mert előkészület nélküli eseménybe vonva az ember minden lehetséges ellenében érvényre jutó valósággal szembesül, ám éppen nem közvetlenül, hanem azon keresztül, hogy azt a valamit éppen nem tapasztalja. Levinassal¹⁹ szólva az ősimpreszió az, ami mentes minden *idealitástól*, minthogy éppen az az eredet, amely modifikációk közepette szembesíti az embert a mosttal, ami nem az egyidejűség tapasztalata, hanem a volt felől zajló eseményé, aminek kitesz minket az eddig nem tapasztalt. Husserl a passzív szintézis előadásban világossá tette, hogy az intenciónak csak egyik módja a

¹⁷ Vö. Husserl: *Előadások az időről*, ford. Sajó S. és Ullmann T., Atlantisz 2002, 144. o.

¹⁸ Husserl: *Előadások az időről* i. k. 118. o.

¹⁹ Vö. Levinas: *Intentionalität und Empfindung*, in: *Spur des Anderen* ford. N. Krewani, K. Alber Verlag 1998, 172. o.

ráirányulás valamire, éppannyira intentionak nevezhető az, amikor fordítva a tendencia az énben történő terminálásra irányul, vagyis magában az énben történik meg, megy végbe „a tárgy” tér-időbeli elhelyezése, a dolgok mintegy a helyükre kerülnek. Ez éppen az, amire Tengelyi elemzése irányul, vagyis az ént magához viszi közelebb az, amivel szembesül, ekkor a dolog helyét és idejét tekintve egy azzal, ami ő. Talán ezek a feljegyzések indították Heideggert arra a felismerésre, hogy egy adott pillanatban az ember, *mintha első ízben tapasztalna valamit, s persze így önmagát*. Ez az embernek feszülő *intentio* az, amit Heidegger *rámkihegyezetségnak* nevezett („Zugespitztheit”)²⁰, ami mint az ének az érintettsége, éppen önmagát viszi egy olyan döntéshelyzet elé, amely elől kitérni önmaga elvesztését jelenti.

Különösen figyelemre méltónak tartom az *affektivitás* elemzését Tengelyi művében, ezzel persze a szerző ahhoz a problémához kíván közelebb férközni, amit *megtalált tapasztalatnak* nevezett. Husserl mind bátrabban bocsátkozik bele abba a kérdésbe, hogy *nem-intencionálisan miként kerülhetünk magunkhoz egyáltalán közel, illetve miféle intentio húzza át az embernek azt a számítását, hogy magát megismerje*. Kétségtelen, hogy az affektivitás kérdése ebben fontos szerepet játszik. A világ mint *eleven jelen nem semleges erőter, hanem affektív rajzolat*tal bír (172. o.), úgy is fogalmazhatjuk, előzetes rajzolatában nem egyformán meghúzott minden vonal, vagy inkább a *relief-hatás* felől nézve, bizonyos pontjain jobban *kiemelkedik a síkból, s ekkor inkább láttatja* a teret, ami az embernek kitűnik. Mint maga Husserl hangsúlyozta²¹ az *ősimpreszió és affekció egymástól elválaszthatatlan* (174. o.), s legnyilvánvalóbb mindennapi megfigyelésünk az, hogy ami érint, *idővel belesimul a múlt távolba vesző* egysíkúságába, azaz affektív kidomborodása nem érvényesül már. Husserl magát ezt a jelent úgy mutatja be, mint amely mindenkor egy háttér előtt zajlik, az affektív elem mintegy ebből emelkedik ki és eme háttér viszonylatában nyeri el formáját. Megjegyzem erre az affektív relief-

²⁰ Vö. Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920), kiad. C. Strube GA. Bd. 59., Klostermann Verlag 1993, 84. o., a fenomenológia alapproblémáit tárgyaló egy évvel korábbi előadásában írta: „die Zugespitztheit des faktischen Lebens auf die Selbstwelt und ihre Situation” i. k. 64. o.

²¹ Vö. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis*, i.k. 168–169. o.

hatásra már Scheler²² is felfigyelt, a világ vonzó/taszító rajzolatára, amely pályákat nyit az ember sorsában, ez az *ordo amoris* bizonyos értelemben láthatatlanul vezeti az embert élete során.

Tengelyi a husserli affekció-felfogás kapcsán mutatja meg a tapasztalat keresztező, felfüggesztő, elfedő stb. mozgásait, alapvetően azt, hogy egy pillanatban valamire ráébredt, ami az embert inkább érinti, mint amit úgy *vél*, hogy tud és ért. Husserl számára nincs tudattalan én, az *Erste Philosophie* megfogalmazása²³ szerint a látenciát felváltja egy valami által kiváltott éber (pátens) állapot, ami lehetséges, ám nem szükségképpen bekövetkező, *csak a transzcendentális önta-pasztalás homogén kontinuumában jut el egy egységig, amely persze idealitás*. Vagy a passzív szintézis előadás megfogalmazásával élve²⁴, ahol az, ami *adódik, valaminek mutatja magát*, világosabbá válik a visszaemlékezés ré-vén, s nem lépnek fel különbségek, ott *egy teljesen tisztázott állapotban* mint ideális határnál az ember saját igaz énjéhez ér el. Az ember folyamatosan úton van önmaga felé („nach wahren Sein strebt“! —írta Husserl), ám számtalan módon vétheti el önmagát. Tengelyi a könyv zárófejezetében teljes joggal mondhatta ki: „az élménytől a tapasztalathoz való átmenet egy uralkodó gondolati alakzat meghaladását célozta. A tudat általi értelemadás gondolati alakzatáról van szó. A tapasztalat különféle módozatainak elemzése [...] arra volt hivatott, hogy ezt a gondolati alakzatot próbára tegye, érvényességében korlátozza, és vele szembeállítva egyszersmind kifejezésre juttassa az uralhatatlanból eredő értelemképződés tapasztalatát.” (358. o.)

Aki elolvassa a könyvet, láthatja, hogy a szerző vállalt feladatát teljesítette.

²² M. Scheler: *Ordo amoris* (1916), in: *Grammatik der Gefühle*, kiad. P. Good dtv. 2000, 73. o., számomra meglepő, hogy Husserl kortársai (Scheler, Plessner, H. Lipps vagy éppen H. Jonas), akikkel persze olykor kevésbé megértő rejtett vitákat folytatott, a könyvben kevésbé kaptak helyet, mint ennek az ütközésnek a kései képviselői (Henry, Bernet vagy Waldenfels).

²³ Vö. Husserl: *Erste Philosophie* i. k. 90. o.

²⁴ Vö. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* i. k. 205. o.

A TAPASZTALAT DISZPOZICIONÁLIS ÉRTELMÉNEK CSÁBÍTÁSA A TÖRTÉNETI MEGÉRTÉS BEN

GULYÁS PÉTER

Amit a francia forradalom feltárt
számunkra, az nem is annyira kudarca,
mint inkább kudarcának végzetszerűsége.
(François Furet)

Tengelyi László kötetének¹ A történelmi tapasztalat című fejezete tömörsége ellenére összetett feladatot vállal magára: az értelemképződés folyamatait középpontba állító fenomenológia nézőpontjából igyekszik feltérképezni és megvédeni az európai történelmi tudat és politikai kultúra alapjait. E vállalkozás ismertetése során először azt vázoló fel, hogy hogyan írja felül a kötet első hat fejezetében kifejtett tapasztalatfogalom a történelmi megértés Koselleck által kidolgozott transzcendentális megközelítését. E fogalommal kapcsolatban egyelőre elegendő annyit rögzítenünk, hogy szemben például a kora újkori gondolkodók elképzeléseivel, a tapasztalatnak nem azon diszpozicionális értelmét takarja, amely a „felhalmozódott”, a „leszűrt” vagy a „leülepedett” jelzőkben ölthet testet (63), és egy „rendelkezésre álló tudáskészletet” jelöl (284), hanem az így kifejezett tapasztalatok lehetőségfeltételül szolgáló tapasztalatszerzési eseményekre utal. Ezt követően a tanulmány második felének

¹ Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*, Budapest, Atlantisz, 2007. A továbbiakban zárójelbe tett oldalszámokkal utalok a szövegre.

középponti, és meglehetősen provokatív éllel bíró kérdésének értelmezésére kerül sor, amely így hangzik: „vajon mit kell értenünk történelmen ahhoz, hogy történelmi tapasztalatról beszéljünk”? (289). Végezetül, azon szerzők műveit felhasználva, akiket a fejezet inkább részben, mint egészben bírálattal illet, amellet próbálok érvelni, hogy a történeti megértés problémakörén belül a tapasztalat diszpozicionális felfogásával való szakítás több szempontból is kétségséges kimenetelű eljárásnak minősíthető indamellet, hogy kételyeink talán eloszlathatóak a Tengeyi által képviselt fenomenológiai elmélet keretein belül.

1. A fejezet Reinhart Koselleck azon összefoglaló igényű tanulmányának elemzésével kezdődik, amelyben a történeti megismerés lehetőségfeltételei, és ezeken keresztül a történeti idő létrejöttét biztosító kategóriák kerülnek jellemzésre.² E kategóriák Koselleck állítása szerint a „tapasztalat” és a „várankozás”, amelyek, hasonlóan a „háború” és a „béke” vagy az „úr” és a „szolga” ellentétpárjaihoz, annak ellenére alkalmazhatóak a történeti leírás során, hogy szinte sohasem az adott korszak forrásnyelvéből származnak; ellentétben ez utóbbiakkal azonban a „tapasztalat” és a „várankozás” olyan magas absztrakciós szinten helyezkedik el, hogy még csak a kettő oppozíciójáról sem beszélhetünk, szemben a „háború” és a „béke” példájával.³ „Tapasztalat” és „várankozás” Koselleck szerint nem alternatívái egymásnak, hanem egymásba fonódó fogalmak, így az egyik el sem képzelhető a másik nélkül. A kettőt összefűzi jelenbeliségük, a tapasztalat ugyanis „jelen lévő múlt”, míg a várankozás a következtetéseink által megjelenített jövő, ám ennek ellenére nem egymásból levezethető, szimmetrikus fogalmakkal van dolgunk.⁴ A fogalmi szimmetriának ugyanis Koselleck szerint feltétele a párosított fogalmak statikussága, a tapasztalatot és a várankozást azonban eleve adott dinamika jellemzi; a kilencvenes évek délszláv háborúi már megmásíthatatlanul lezajlottak, ám a róluk való tapasztalatok, például a források számának növekvésével, pillanatról pillanatra változhatnak, míg várankozásainkban éppenséggel egy olyan, teljes egészében

² Reinhart Koselleck: „»Tapasztalati tér« és »várankozási horizont« — két történeti kategória”, uő., *Elmúlt jövő. A történeti idő szemantikája*, ford. Hidas Zoltán, Atlantisz, 2003, Bp. 401–430. o.

³ Vö. i. m., 402–403. o.

⁴ Vö. i. m., 407–409. o.

sohasem belátható „következtetési térben” mozgunk, amelyet Koselleck érvelése szerint e beláthatatlanság okán inkább „horizontnak” kell neveznünk.

E két kategória annyiban feltétele a történeti megismerésnek, amennyiben általában a történetmondás lehetőségfeltételeit is a tapasztalat és a várakozás teremti meg, és annyiban biztosítja a történeti idő létrejöttét, amennyiben az a kettő egymáshoz viszonyított helyzetéből, az újkorban pedig kimondott feszültségéből eredeztethető. Tengelyi ezen felfogás elemeinek többségét elutasítja: először is nem fogadja el a tapasztalat azon számára inkább kvázi-dinamikusnak tűnő definícióját, amelyet Koselleck javasol, ugyanis az elmondottak szerint a tapasztalat gyarapodhat ugyan, de nem léphet ki határozottan kijelölt medréből; másodszor nem teszi magáévá azt a transzcendentálfilozófiai álláspontot, amely a fent vázoltak sajátja; végezetül pedig nem ismeri el tapasztalat és várakozás egybefonódásának kézenfekvő voltát. Ezen elutasítás lehetőségét azonban, legalábbis az itt elemzett fejezetben, éppen Koselleck szövege biztosítja az „új tapasztalat” fogalmának bevezetésével; Tengelyi azáltal fekteti le saját gondolatmenetének alapjait, hogy ezen, „a lehetséges jövő korábbi tapasztalatok által előírt korlátait”⁵ áttörő tapasztalásmódot jelöli meg az általában vett és a történelmi tapasztalat eredendő formájaként: „az új tapasztalat valójában az egyedüli olyan élmény, amelyben a történelem jelenre tesz szert” (284). Míg Koselleck az új tapasztalat jelenségét kezelhetőnek véli saját metahistorikus elméletén belül, addig Tengelyi szerint annak eredendő volta éppenséggel felülírja e sémát azáltal, hogy egy olyan eseményre hívja fel a figyelmet, amely megelőzi a rögzített értelme történeti időt konstruáló játékát, ugyanis egy olyan *follyamatot* implikál, amelyben egy élménysokaság értelme történelmiként rögzül.

Ezzel eljutunk a tanulmány első szakaszának kulcskérdéséhez: hogyan lehetséges, hogy akár a legzavarosabb egyéni élmények sokasága történelmi tapasztalatként jelentkezzen? Milyen többletértelem járul egy esemény átéléséhez akkor, amikor az eseményt történelmiként ismerjük fel? A szöveg azon élmények jellemzéséből indul ki, amelyek történelmi tapasztalatok alapjául szolgálhatnak; például a Pierre Bezuhov szemszö-

⁵ Lásd i. m., 411–412. o.

géből ábrázolt borogyinói ütközet képéből (287). Ezen élmények először is csak akkor válhatnak történelmi tapasztalattá, ha egy olyan sajátos kifejezési keretbe tudjuk őket foglalni (286), amely az átélt eseményt mintegy a történelem sodrába helyezi: hogy a borogyinói ütközet ne pusztán „füst”, „nyirkos köd”, és „furcsa savanyú salétrombűz és vérszag” keveréke legyen,⁶ ahhoz be kell ágyaznunk egyrésről abba az elbeszélésbe, amelynek az ütközetet előkészítő pontján Kutuzov felperzselt földnek nevezett stratégiájának érvényre jutása áll, másrésről pedig összefüggést kell teremtenünk az oroszországi hadjárat e fordulata és Napóleon bukása között. Azonban éppen ez utóbbi mozzanat jelöli az élmény történelmi tapasztalattá válásának második sajátosságát: a közvetlenül átélt élmény a legtöbb esetben, és ez Borogyinóra különösen igaz, az eldöntetlenség benyomásával terhelt (287—288). Tengelyi azonban úgy véli, hogy bizonyos esetekben e meghatározatlanság felülíródik, és bár tanulmánya nem tesz erre explicit utalást, mintha éppen ez adná a kulcsot a tapasztalat történelmivé válásához. A szöveg Kantnak a történelmi jelekről alkotott felfogását vizsgálva azt állítja, hogy egy bizonyos „eleve rögzített értelemösszefüggésen” keresztül egy adott történelmi esemény alapján képesek vagyunk „a történelem értelmére” következtetni. A kérdés ekkor pedig az, hogy milyen történelemfelfogás mellett beszélhetünk olyan történelmi tapasztalatról, amely az eldöntetlenséget is meghaladva képes több lenni önmagánál.

2. Mielőtt rátérnénk e kérdés tárgyalására, egy, a későbbiek szempontjából fontos példán keresztül szeretném szemléltetni az elmondottakat. E példa mutathatja meg, hogy hogyan érvényesülnek a fenomenológiai tapasztalatfelfogás összetevői a fenti gondolatmenetben, és hogy hogyan próbálja a fenomenológia elgondolni az események egészleges történelembe való illesztését anélkül, hogy ellentmondásba kerülne önmagával. Marc Richir *Du sublime en politique* című művének⁷ első lapjain Jules Michelet, a francia forradalom egyik legtöbbet idézett krónikásának leírásait idézi az 1789 és 1790 között lezajlott szövetségi ünnepségekről, amelyek során „a nyitott terek, a vidék, [...] a hatalmas völgyek

⁶ Vö. Lev Tolsztoj: *Háború és béke*, 3. kötet, ford. Makai Imre, Budapest, Európa, 1976, 265. o.

⁷ Vö. Marc Richir: *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.

a szíveket is megnyitni látszottak,” és „az emberek újra birtokba vették a természetet”, mégpedig úgy, „mintha e folyókat, e hegyeket, ezen óriási vidékeket, amelyek mellett nap mint nap elhaladtak [...] még sohasem látták volna meg;”⁸ e birtokbavétel eredménye pedig az lett, hogy immáron a Haza templomának tekintve ezen először megpillantott világot „az emberek testvérekké váltak Isten színe előtt.”⁹ Részben Tengelyi, részben Richir leírásaira támaszkodva azt mondhatjuk: abban a módban, ahogyan az értelemképződés fenomenológiája egyfajta alapot keres a Michelet által elbeszéltek megértésére, tettenérhetjük azon törekvését, hogy a husserli „érzéki szemlélet” kategoriális kifejezés némileg átdolgozott ellentétpárjának megfelelően felmutassa az érzékiségre ráépülő „történelmi szemlélet” mibenlétét. Husserl a *Logikai vizsgálódások* hatodik darabjában arra vállalkozik, hogy újból feltegye az olyan, szemléleti megfelelővel közvetlenül nem rendelkező kategóriák eredetére vonatkozó kérdést, mint amilyenek a „van” vagy az „azonos”. A klasszikus, például locke-i epistemológiai tézisekkel szakító, ám a kanti sematizmustanhoz némileg közelálló megoldása szerint a kategóriák valamilyen módon az érzéki szemléletben fundáltak, azokon alapulnak, ám természetesen nem azonosak velük; e fundáció azonban önmagában nem, hanem csupán a fundált aktusok egyfajta szemléleti betöltődése felelős kategóriarendszereink létrejöttéért.¹⁰ Tengelyi kötete második és harmadik fejezetében alapos bírálattal illeti e husserli felfogást, és arra mutat rá, hogy a tapasztalat dinamikus felfogásából következően el kell vetnünk a kategoriális formák statikusságának feltevését: nem szabad elfelejtenünk, hogy stabilnak és megkérdőjelezhetetlennek tűnő elgondolásaink a világ szubsztanciájáról valójában minden esetben visszavezethetők olyan értelemrögzítési folyamatokra, amelyek egy kontrollálhatatlanul áramló tapasztalati alaplól táplálkoznak (vö. 44—45). Ez az alap ugyanakkor, a kötet harmadik fejezetének érvelése szerint, képes a kategoriális forma egyfajta előképét magába zární; a kategoriális formák kialakítása tehát egyáltalán nem független

⁸ Vö. Jules Michelet: *L'histoire de la révolution*. Deuxième tome, Paris, 1888. 177–178. o. Forráshely: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k39950k>

⁹ Vö. i. m., 170. o., ill. 179. o.

¹⁰ Vö. Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, VI., Hua XIX/II. 44.§, 669–670. o.

például az egyszerű észlelés áramló sokféleségétől.¹¹ Tengelyi ennek alapján arra a következtetésre jut, hogy tapasztalataink a *mint* szócska kettős értelme alapján strukturálódnak: egyfelől felismerünk egy tárgyat mint adott tárgyat, másfelől pedig e felismerésünket egy sajátos fogalmi rendszerben ragadjuk meg, mint olyasmit, ami e fogalmak segítségével megragadható; szemben Husserlrel azonban egyrésről a *mint*-struktúra egyik ágát sem tekinthetjük statikusnak, másrésről pedig a *Logikai vizsgálódások* állításaihoz képest jóval szorosabb összefüggést kell tételeznünk az egyszerű észlelés és a kategoriális fundáció aktusai között.

Visszatérve Michelet elbeszélésére: a szövetségi ünnepek úgy példázzák az eddig elmondottakat, hogy egyfelől megmutatják, hogyan válnak a „régirend” értelemrögzítési formái semmissé abban a tapasztalatban, ahogyan az ünneplőket körülvevő világ mintha először kínálkozna fel pillantásuk számára: a forradalom tanúi visszatérnek a szimbólumteremtés eredetéhez, „a fenoménekhez mint pusztá fenoménekhez, egy olyan áramló tapasztalatisághoz”, ahonnan másfelől új értelemrögzítések számára nyílik tér: a szemlélők önmagukat népként, környezetüket hazaként, cselekvéseiket pedig történelmi tetteként fogják fel.

Példánk szorosan összefügg a tanulmány második, már idézett kulcskérdésének problémakörével. Az e kérdésre adott választ ugyanis csakis akkor tekinthetjük legitimnek, ha radikális cezúrát tudunk tételteni 1789 fenségessége és 1793 borzalma között, vagy másként: ha képesek vagyunk olyan interpretációját nyújtani a „forradalmi szenvedélynek”, amelyből nem vezethetőek le a huszadik század totalitárius rendszereit éltető ideológiák. Tengelyi válasza ugyanis az, hogy a tapasztalat csakis a történelem egészleges értelme mellett és által válhat történelmi tapasztal-

¹¹ Tengelyi Husserl egyik jelentős példáján keresztül szemlélteti az elmondottakat. Ha egy tárgyat körbejárunk, akkor az egyes oldalakat összekapcsoló szintézis folytán e tárgyat egységesként, önmagával azonosként ismerjük fel, ám e szintézisből maga még nem, hanem csupán az azon nyugvó fundációs aktusokból eredeztethető az „azonosság” magasabb rendű kategóriája. Szintézis és fundáció között azonban Tengelyi szerint egyfajta „kvázi-kategoriális” szint helyezkedik el: a szintézisben működő azonossági felismerés több, mint az egyes tárgyi oldalak pusztá összekapcsolása, ám kevesebb, mint a Husserl által idealitással felruházott kategóriák alkalmazása. (vö. 56–60).

talattá, mégpedig azon egészes értelem mellett, amelynek kidolgozását a francia forradalom cselekvőinek és szemlélőinek, így például Condorcet-nek vagy Kantnak köszönhetünk. Ezen egészes történelemfelfogás azonban, mint erre a szöveg is rámutat, gyanússá teszi magát a történelmi tapasztalatot (vö. 291), hiszen a hit helyébe lépő történelem éppúgy, ha nem még inkább vezethet fanatizmushoz, mint esetenként maga a hit. Koselleck Tengelyi által is idézett érvelése szerint mindez azzal magyarázható, hogy a francia forradalom gyökeresen átrendezte a tapasztalatok és a várakozások addigi rendjét, ugyanis olyan túlfeszített várakozásoknak nyitott teret, amelyek folytonosan a tapasztalatok felülírására és az azokban közvetített múlttal való gyökeres szakításra indítottak egy elvárt jövő jelenné tételének érdekében.¹² François Furet pedig arra figyelmeztet *Egy illúzió múltja* című grandiózus munkájában, hogy a francia forradalom éppenséggel az emberi akarat és önteremtés forradalma volt, egy olyan akaraté és önteremtésé, amely saját vízióinak megvalósítására tör még a legszélsőségesebb agresszió útján is.¹³ Hogyan moshatjuk tehát tisztára a történelmi tapasztalatot és a történelem egészes felfogását? Tengelyi szerint e kérdés feltételével nem kisebb tét forog kockán, mint „az európai értelemben vett demokráciától elválaszthatatlan politikai kultúra” (295), amelynek totális elvetését még akkor sem tarthatjuk tanácsosnak, ha például a francia forradalom 1793-as fordulatát tartjuk szem előtt.

Tengelyi érvelésének ezen a pontján fordul Richir fent idézett munkájához, mégpedig azért, hogy a francia forradalom egy olyan interpretációját lelje fel, amely felszabadíthatja azt és az annak tapasztalatán nyugvó történelemfilozófiákat az említett terhek alól. Mivel a tanulmány Richir érvelésének csupán néhány mozzanatára utal, érdemes azok tágabb kontextusát felidézni annak megítélése érdekében, hogy mennyiben tesz eleget a *Du sublime en politique* szövege Tengelyi elvárásainak. Mint láttuk, a Michelet elbeszéléseit idéző fejezet azt a különleges pillanatot éri tettenérhetőnek a szövetségi ünnepek eseményében, amelyben a fenomének mint pusztá fenomének felülírják a szimbolikus értel-

¹² Vö. Koselleck, i. m., 421. o.

¹³ François Furet: *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. századkommunista ideológiájáról*, ford. Mihancsik Zsófia, Budapest, Európa, 2000. 109. o.

mek eddigi formáit, és az értelemrögzítés egy új játékába bocsátkoznak. Richir szerint a jelenségek és a „szimbolikus létesítés” (*institution symbolique*) folyamatának e találkozásában érhetjük tetten a fenséges fenoménjét, amit első lépésben nem annyira Kant esztétikai művein, hanem a második kritikai mű zárlatának értelmezésével igyekszik alátámasztani. „A csillagos ég felettem, az erkölcsi törvény bennem” formula első mozzanata ennek tükrében a látható, és azon felül csupán a sejtelemben jelenlévő jelenségvilág kaotikusságára hívja fel a figyelmet, amelyből kiindulva a szemlélő nem találja meg saját gyökereit, integritását, Richirrel szólva individuációs módját; a második tagmondattal kifejezett mozzanat pedig minden lehetséges embert társként rendel hozzánk az individuáció problémájának eme gyötrelmében.¹⁴ Ami mégis csodálatot kelthet bennünk, állítja Richir, hogy az ég a maga végtelen kiterjedésében, és az én az individuáció megoldhatatlannak tűnő feladványában mégis képes egységes egészként létezni.¹⁵ Csodálatunk alapját valójában egy enigma, egy rejtély alkotja: létezik valami, ami felhív bennünket a gondolkodásra és a létezésre, és a szöveg bizonyos megszorításokkal azt állítja, hogy az európai hagyomány pontosan ezt illette Isten nevével.¹⁶ A felhívásnak akkor felelünk meg, akkor jön létre tényleges találkozás (*rencontre*) a fenomének és a szimbolikus institúciók szintje között, ha belátjuk, hogy e felhívásnak sohasem tudunk teljes egészében megfelelni: a felhívásban elérni irányzott állapotokra mindig — kanti értelemben vett — regulatív eszmékként kell tekintenünk, ugyanis evlági teljes megvalósításuk szándéka éppen a fenséges tapasztalatát működtető enigma megszüntetésével fenyeget. Pontosan az ilyen jellegű törekvesek taszítják az említett találkozást a szerencsétlenség (*malencontre*) állapotába, és válnak felelőssé a terror vagy bármely totalitárius fanatizmus létesüléséért.¹⁷ Richir itt Michelet és Heidegger egyfajta sajátos összeolvasását hajtja végre: a jakobinizmust többször vak gépezetként definiáló francia történész,¹⁸ és a második világháború borzalmait a

¹⁴ Vö. Richir, i. m., 26–17. o.

¹⁵ Vö. i. m., 27–28. o.

¹⁶ Vö. i. m., 28. o.

¹⁷ Vö. i. m., 29. o.

¹⁸ Vö. pl. Michelet, i. m., 8. o.

Gestell fogalmával értelmező német filozófus¹⁹ a *Du sublime en politique* szerint a szimbolikus institúció folyamatának ugyanazon automatizálását és ebből következő megrontását ragadja meg.²⁰

Ennek tükrében 1789 azért válik el gyökeresen 1793-tól, mert míg a forradalom korai szakasza a fenségességet működtető felhívás ihletett megértéséről, addig a jakobinus terror ezen felhívás meg nem hallásáról és felülírásáról tanúskodik. Úgy tűnik, mindezzel menthetővé válik az egészelegesként felfogott történelem és a történelmi tapasztalat: Tengelyi és Richir szerint valójában nem ugyanaz a szenvedély élteti a forradalmat és a terrort, vagy éppenséggel a republikanizmust és a kommunizmust.

3. A fent végigkövetett gondolatmenet szerint történelmi tapasztalat csakis azon dinamizmusban képzelhető el, amely a tapasztalat áramló sokféleségét egy rögzített értelemhez csatolja; e rögzített, pontosabban rögzítésre kerülő értelem pedig egyedül a történelem egészeleges felfogása mellett biztosítható. Ezen álláspont meggyőző ereje ellenére az alábbiakban, Koselleck és Furet műveire támaszkodva, olyan érveket fogok tárgyalni, amelyek a történelmi megértés problémakörében a tapasztalat diszpozicionális vagy nem-dinamikus felfogásának kitüntetése mellett szólnak.

Mint Tengelyi is említi, Koselleck tisztában van az új tapasztalat eseményszerű jellegének sajátosságaival, vizsgálatait alapvetően mégsem a tapasztalat ezen felfogására építi. A kérdés az, hogy milyen okból jár el ezen a módon a fogalomtörténet diszciplínája. A választ az idézett tanulmány zárлата adja meg: az a „progresszivizmus”, ami Kanttól és a francia forradalomtól kezdődően jellemzi a modern gondolkodást, lényegében lehetetlenné teszi a történelemtől való tudományos gondolkodást; a túlfeszített várakozások ugyanis meggátolnak minket abban, hogy tapasztalatainkból bármilyenfajta tanulságokat vonjunk le, hiszen elemzésük megkövetelné azok felhalmozását.²¹ A várakozások felfokozódásával azonban immáron nem azért fordulunk a tapasztalathoz, hogy terjedelmét gyarapítsuk, hanem hogy folytonosan felülírjuk azt.

¹⁹ Vö. pl. Martin Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79., 27. o.

²⁰ Vö. Richir, i. m., 60–61. o.

²¹ Vö. Koselleck, i. m., 430. o.

Mindez talán nem annyira a tapasztalati dinamikát, mint az arra épülő értelemrögzítés eredményét látszik érinteni; Koselleck közvetetten mégis azt állítja, hogy az ezen értelemrögzítés tapasztalati alapjául szolgáló francia forradalom újdonságának varázsából kell valamilyen módon kívül kerülnünk ahhoz, hogy a történelemtudományról mint a tudomány tárgyaról beszélhessünk. Kézenfekvőnek tűnne e ponton Arthur C. Danto érveléséhez fordulnunk, aki, ha jól megfontoljuk, nem egyszerűen a filozófusok ellen, de ugyanakkor a történészek *védelmében* bírálja a történelmet egy feltételezett cél felől értelmező szubsztantív filozófiákat²²: szemben azon hegeli attitűddel, amely a történelmi adatgyűjtésre és általában a történelmi tevékenységre meglehetősen lenézéssel tekint, Danto a történelmi narratívák magyarázó erejének felmutatásával igyekszik legitimálni azt, amit a történelemírás hagyományos gyakorlatán értünk. Tengelyi és Richir azonban nem tisztán szubsztantív történelemfilozófiát alkot: a történelem értelme ugyanis leírásaik szerint maga is dinamikus kategória, hiszen rá is érvényesek a formák statikusságával szemben emelt bírálatok; miután azt állítja, hogy ez az értelem is ki van téve a képződés folyamatának, a fenomenológia talán anélkül képes a történelem céljáról beszélni, hogy e célt állandónak és megmásíthatatlannak kellene gondolnia.

Ettől függetlenül azonban korántsem világos, hogy Tengelyi és Richir történelemfilozófiája milyen viszonyban áll a történelemtudománnyal; könnyen lehet, hogy számukra a történelemtudomány történelme egyfajta nem tapasztalható történelem, ám egyben az is valószínűsíthető, hogy ahogyan Tengelyi a diszpozicionális tapasztalati formák lehetőségfeltételeként az értelemképződést jelöli meg, úgy valamilyen módon a történelemtudománynak is a fent kifejtett történelemfilozófiától kell elnyernie alapjait. Furett meggondolásaira támaszkodva azonban komoly érveket le lehetünk fel emellett, hogy a francia forradalom richiri megközelítése nem oldja meg a Koselleck által is felvetett problémákat, és hogy éppenséggel politikai kultúránk *fenntartása* érdekében kell megtönnünk a forradalmi szenvedély varázsát. A francia történész már *Penser la Révolution française* című kötetében is arra

²² Vö. Danto művének első fejezetével: Arthur C. Danto: *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965. 1–14. o.

figyelmeztet, hogy az olyan „kommemoratív történelemírás”, amely inkább a forradalom szereplőivel való együttérzésre vagy éppenséggel a bűnösök elátkozására épül, és amelynek prototipikus képviselője maga Michelet, leegyszerűsítő eljárásaival nem csupán lemond a forradalom eseményének összetett megértéséről, de végül a politikai intelligencia finomabb eszközeinek teljes elvetéséhez vezet, ugyanis minden kommemoráció egy adott ideológia szempontjából érzett együtt a francia forradalom bizonyos szereplőivel.²³ A tizenkilencedik század történetírói közül Furet szerint egyedül Tocqueville,²⁴ hozott létre olyan művet, amely, bár nyilvánvalóan maga is egy ideológia hatása alatt áll, módszertanában függetlenedik mind az együttérzéstől, mind az ideológiai befolyástól; *A régi rend és a forradalom* ugyanis a forradalom történetét a forradalmi eszme kritikájaként fogja fel, és folytonosan arra mutat rá, hogy a történelmi cselekvők szándéka illetőleg az ezeket kifejező fogalmak és a tényleges történések között áthidalhatatlan szakadék tátong.²⁵ E modellnek, ám nem feltétlenül Tocqueville végkövetkeztetéseinek megfelelően ezért a történész feladata abban áll, hogy annak fogalmi öntőformáit felülbírálva tematizálja a francia forradalom eseményét mint történeti problémát.

Furet ezen alapokon állva jut arra a következtetésre, hogy a forradalmi illúzió nem 1793-ban kezdődik, hanem 1789-ben. Ennek szemléltetéséhez elegendő megfontolnunk, hogy milyen súlyos ellentmondásokkal terhelt az augusztusi határozatok első cikkelye, amelynek értelmében „a Nemzetgyűlés teljes egészében megsemmisíti a feudális rendszert”.²⁶ E szavak először is egy olyan rendszer felszámolását mondják ki, amely a tizennyolcadik században már lényegében egyáltalán nem létezett; ha úgy tetszik, a „régit rendet”, amely a forradalmi retorika sze-

²³ Vö. François Furet: *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978. 30-31. o.

²⁴ Tengelyi egy finom utalással maga is jelzi Michelet és Tocqueville ellentétét: „E tapasztalat leírásaiban Richir nagy francia történetírókra támaszkodik; főképp Michelet-t és Edgar Quinet-t veszi alapul, de Tocqueville-ra is utal.” (296, az én kiemelesem.)

²⁵ Vö. i. m., 26. o.

²⁶ *Az augusztusi határozatok. 1789. augusztus 4-11.* in Hahner Péter szerk.: *A nagy francia forradalom dokumentumai*, Budapest, Osiris, 1998. 82. o.

rint a kora középkortól kezdve egészen XVI. Lajosig mindent magába ölel, pontosan e kijelentés teremti meg, hogy aztán kimondhassa annak végét.²⁷ Másodszer: a régi végének deklarálásával a határozatok kinyilvánítják az új kezdetét is, ám ahogy a régi rendnek is csupán a vége létezik, úgy az új is csak kezdettel rendelkezik: a francia forradalomnak sohasem volt reális alternatívája önmaga lezárására.²⁸ Harmadszor, és talán ez a legfontosabb: 1789 mindent a politikum fennhatósága alá vont azzal, hogy a politikum kezébe helyezte az ember *citoyenként* való újraalkotásának feladatát, és mindehhez egy sohasem látott erejű középponti hatalmat szervezett meg:²⁹ a forradalom minden törvényhozó és végrehajtó intézménye már a kezdet kezdetétől fogva az abszolút reprezentáció elvét követte, tehát úgy lépett fel, mint aki a Nép *egése* nevében cselekszik, ezzel pedig eleve eltörölte a rendelkezéseinek való ellenállás minden lehetőségét.³⁰ Ez utóbbi tényező készítette elő a *terror mint államforma* világrajövetelét; a két előbbi pedig világosan mutatja a forradalom és a jakobinizmus eleve adott összetartozását: 1789 augusztusa és ősze megteremti azokat az oppozíciókat, amelyekben Robespierre is gondolkodni fog (régí és új, hazafi és áruló stb.), illetőleg felveti azt a problémát, amelynek legradikálisabb megoldási kísérletét a Közüdv Bizottsága által létesített, a forradalmat befejezni és beteljesíteni hivatott *terror* jelenti. 1793 nem a körülmények összejátszásának gyermeke, hanem 1789 fogalmainak szülöttje. Mindez Furet szerint nem vonja maga után a forradalom vívmányainak megtagadását, hanem csupán a forradalmi eljárások felülvizsgálatára indít, amelyek magját a központi

²⁷ Vö. François Furet: *A forradalomról*, ford. Vargyas Zoltán, Budapest, Európa, 2006. 89–90. o.

²⁸ Ezzel kapcsolatban lásd i. m., 91–94. o.

²⁹ Ebből a szempontból Tocqueville elemzései igen figyelemreméltóak: „A forradalmat egyáltalán nem azért robbantották ki, hogy — mint azt egykor hitték — megsemmisítsék a vallási hiedelmek birodalmát. Minden látszat ellenére társadalmi és politikai forradalom volt, s az ilyen intézményekkel kapcsolatban egyáltalán nem a zűrzavar állandósítására, tartósítására, az anarchia „módszeressé tételére” törekedett, hanem sokkal inkább az államhatalom erejének és jogainak kiterjesztésére.” Lásd Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*, Budapest, Atlantisz, 1994. 59. o.

³⁰ Vö. Furet, i. m., 106. o.

hatalom akár erőszak útján történő azonnali megragadásának igénye alkotja 1789-ben vagy 1793-ban éppúgy, mint 1917-ben.

Ebből a szempontból Richir kísérlete a francia forradalom definiálására korántsem tűnik egyértelműen sikeresnek, ám természetesen nem azért, mert annak ideologikus értelmezését dolgozza ki, hanem mert nem számol azzal a feszültséggel, ami egy társadalom és annak fogalmai között állhat fenn. A *Du sublime en politique* minden fenntartás nélkül fogadja el az *ancien régime* és a forradalom ellentétét, pedig véleményem szerint éppen az ilyen kézenfekvőnek tetsző ellentétek indítják a filozófust a „magától értetődőre való rákérdezésre” (295). Richir emellett egyáltalában nem számol azzal a ténnyel, hogy a „haza” vagy a „nemzet” szövetségi ünnepekben (újra)létesülő fogalmait nem csupán az egységesülés, de egyben a kizárás gyakorlata is áthatja. Tagadhatatlan, hogy a *grand peur* ellenében szövetkezett polgárok testvéreknek érezték magukat „életük legjobb napján”, ám ahhoz sem férhet kétség, hogy e közösségből kizártak általában mindenkit, aki a konkrét referenciával nem rendelkező „régí rend” fogalma alá volt sorolható.³¹ Az ünnepek jól illusztrálják azon frontvonalak elvi létrejöttét, amelyek mentén 1793 immár nagyon is kézzelfogható mozgósításba kezd, ám erről sem Michelet, sem Richir nem tesz említést. És bár Richir nem esik abba a hibába, hogy a terrort csupán a körülmények összejátásásával magyarázza, történetileg nem tűnik elfogadhatónak az az érvelés, miszerint 1793 abból eredeztethető, hogy Robespierre nem hallotta meg a fenéségségben működő felhívást; egyrésztől azért, mert ha létezett is e felhívás, akkor nem csupán regulatív eszméket közölt hallgatóival, hanem azok körét is kijelölte, akik *per definitionem* nem részesülhettek az ezen eszmék nyújtotta üdvösségben, másrésztől pedig azért, mert

³¹ E ponton érdemes szó szerint felidézni Furet megjegyzéseit a szövetségi ünnepek fogalomteremtő funkciójáról: „Déjà, dans les premières années de la Révolution, l'objectif „patriote” désigne les bons citoyens, les partisans du nouvel ordre social, les manifestants unanimes de la fête de la Fédération. Les hommes et les groupes supposés hostile à cette France nouvelle, et cachés comme des comploteurs, s'ils sont exclus de cette intégration national qui se définit contre eux, ne sont encore passible que du soupçon abstraits, ou de violences épisodique et désavouées. La guerre va les constituer en traîtres et les livrer à la justice.” Lásd Furet: *Penser la Révol. fran.*, i. k., 97. o.

Robespierre és társai elszigetelt felelőségének mítoszát pontosan azon konvent tagjai terjesztették 1794 thermidor 9-e után, akik a Közüdv Bizottságát hatalomra juttatták.³² Összefoglalva: e példák tükrében nem egyértelmű számomra, hogy hogyan tartható az a különbség, amely mind Tengelyi, mind Richir szerint elválasztja egymástól 1789 tiszta fenégségét és 1793 illuzórikus automatizmusát.

Függetlenül attól, hogy hogyan ragadják meg 1789 fordulátát, mind Koselleck, mind Furet elengedhetetlennek tartja, hogy távolságot tételezzünk önmagunk és a francia forradalmat átható szenvedély között; e szenvedély alapjai ugyanis csak e távolságtartás mellett érthetőek meg, és tehetőek mérlegelés tárgyává. E megfontolásokból még nem feltétlenül következik a fenomenológia történelemfilozófiai elképzeléseinek bírálata, azonban felmerül a kérdés: lehetséges-e a *távolságtartás* igényének alapjául szolgáló tapasztalatok olyan fenomenológiai leírása, amely, szemben például Heidegger meggyőződésével, nem minősíti azokat „deficiensnek”? Meg tudunk-e ragadni egy olyan értelemképződési eseményt, amelynek eredményeképpen éppenséggel távol kívánjuk magunkat tartani az, értelemképződés uralhatatlanságától és parttalanságától?

³² Vö. i. m., 98. o.

**A TAPASZTALAT URALHATATLAN
RÖGZÍTETTSÉGE**
Elemzés Tengelyi László fenomenológiai
tapasztalatelméletéről

TAKÁCS ÁDÁM

Aligha lehetnek sokan napjaink fenomenológiájában azok, akik még osztják az aggályokat, melyeket Husserl közeli tanítványa és munkatársa, Eugen Fink fogalmazott meg mestere jóváhagyásával, immár több mint hetven éve, a fenomenológiai eredmények általában vett filozófiai megértésével kapcsolatban.¹ Fink ugyanis nem a fenomenológia újdonságára vagy téziseinek bonyolultságára hivatkozva indokolta e megértés nehézségeit. Álláspontja szerint, maga a módszer az, amely megteremti e gondolkodás legitim idegenségét és érthetlenségét, amennyiben az elemzések kezdő lépéseként, a fenomenológiai redukció mozzanatában, radikálisan felfüggeszt minden közösséget a mindán tudás valamennyi válfajával. Ezért aztán bármennyire eltökélt és felkészült legyen is a természetes filozófiai érdeklődés a fenomenológiai problematika feltérképezésében, Fink szerint eleve elvétí célját, hiszen támpontjait csak abból a szférából merítheti, amely e problematika kialakításában valójában nem játszhatott szerepet.

Ha azonban a kortárs fenomenológiákban az említett aggályoknak nem találjuk nyomát, az nem csak azért lehet, mert ezekben a törekvé-

¹ Lásd E. Fink: „Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik (1933), in Fink: *Studien zur Phanomenologie 1930–1939*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, 81. o. 1. jegyzet és 107–109. o.

sekben a módszertani elemek husserli mércével mért kidolgozottsága sok esetben elmaradni látszik a doktrinális mondanivaló megformáltságától. Valójában úgy tűnik, hogy az, ami ma a fenomenológiai filozófiák univerzális érthetőségét megteremti nem más, mint az a mód, ahogyan önmagukat egy egységes hagyomány képviselőiként ismerik fel. Hiba volna ugyanakkor e hagyomány tudatának kialakításában csupán egy olyan „doxografikus” szempont eluralkodását látni, amellyel szemben már Fink felemelte a szavát. Heideggernek a filozófiatörténet destrukcióját a fenomenológiai módszer teljes jogú komponensévé avató eljárása óta nem igazán szokás megkérdőjelezni, hogy a filozófiai kiindulópontok, legyenek mégoly radikálisak is, mindig valamely korábban kidolgozott problematika és fogalmiság örökösei. Ebből a szempontból nézve, a fenomenológiai mozgalom saját hagyományának kialakításakor nem tesz mást, mint tudatosítja és hasznosítja ön maga számára ezt az örök adósságot.

Így aztán egy fenomenológiai problematika történeti rekonstrukciója és értelmezése nem pusztán azzal a céllal kerülhet az e hagyományban érdekelt vállalkozások eszköztárába, hogy egyfajta bevezetést nyújtson a kialakítandó gondolkodásmódba. Sokkal inkább magának a megkövetelt gondolkodói beállítódásnak a kialakítása az, ami itt valójában kockán forog. A problémák interpretatív kezelése a rájuk adható válaszok terepének kijelölésére és jellegének meghatározására szolgál. Ebben az értelemben viszont a kortárs fenomenológiák legalább annyira tekinthetők a „fogalom”, mint a „tapasztalat” filozófiáinak. Ez a konceptuális diszpozíció döntően, bár némiképp hallgatólagosan járul hozzá a fenomenológia mint filozófia jelenkori önértelmezéséhez: miközben mércéjéül szolgál annak az újszerűségnek, melyet az egyes vállalkozások magukénak vallanak e hagyományban, egyúttal megteremti a lehetőséget teljesítményeik összemérésére, és arra is, hogy e vállalkozások, egyetértően vagy polemikus céllal, olyan filozófiai megoldásokhoz kapcsolódhassanak, melyek alapvetően nem fenomenológiai belátások révén születtek.

Tengelyi László majd húsz évre visszatekintő önálló fenomenológiai munkássága mindenekelőtt azzal hívja fel magára a figyelmet, hogy a kifejezett megújítás szándékával helyezi el magát ebben a hagyományban. Ám nem hagyható figyelmen kívül az az erőfeszítés sem, amelyet a saját fenomenológiai álláspontra való törekvés módszertani

pozíciójának tisztázására fordít. Tengelyi már a *Bűn mint sorseseemény* kötetben világossá tette, hogy számára sem az önálló fenomenológiai belátásokat nélkülöző filozófiatörténeti rekonstrukció, sem a történeti háttérét elleplező tapasztalati reflexió nem fogadható el az elemzések egyedüli módszereként. A „gondolkodás dolgaihoz” való visszatalálást e két eljárás egymást erősítő alkalmazásának kell elősegítenie.² Valójában az *Élettörténet és sorseseemény* írásaiban először kidolgozott „diakritikai módszer” e megfontolások folytatásának is tekinthető.³ Hiszen itt egy olyan fenomenológiai destrukciós eljárással van dolgunk, amely kezdetben összetartozónak vélt jelenségek utólagos szétválasztását célozza, s amely ezért éppoly jól alkalmazhatónak látszik a tapasztalati adottságok elemzésében, mint a történetileg létrejött gondolati alakzatok lebontásában. A diakritikai művelet e kettős szerepét a *Tapasztalat és kifejezés* kötet egyes módszertani megállapításai maradéktalanul megerősítik.⁴ Mert miközben Tengelyi egy pillanatra sem mond le arról, hogy a fenomenológiát olyan kísérletként értelmezze, amely „a valóságot úgy írja le, ahogyan az a tapasztalatban megmutatkozik”⁵, e meghatározás érvényét a „gondolkodói tapasztalatra” is kiterjeszti, s ezzel fenomenológiai megközelítését egy csapásra alkalmassá teszi fogalmi összefüggések elemzésére. E lépés alapján nem meglepő, hogy a fenomenológiai módszer hatályát egészen a „szöveghermeneutikai” használatig látja kiterjeszhetőnek.⁶

Egy a tapasztalati és konceptuális térben egyaránt kamatoztatható filozófiai módszer a hallatlan nyitottság minden előnyét és kockázatát magában hordja. Mikor az alábbiakban kísérletet teszünk arra, hogy Tengelyi Lászlónak a *Tapasztalat és kifejezés* kötetben kidolgozott tapasztalatelméletét kritikai megfontolásokat sem nélkülöző elemzésnek vessük alá, akkor valójában ezt a nyitottságot használjuk ki, abban

² Lásd Tengelyi: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, 1992, 154–168. o., valamint azt a vitát, melyet Tengelyi a kötet módszeréről Mezei Balázssal folytatott. Mezei: „A bűn, a sors és Jób kartezianizmusa”, *BUKSZ*, 1993/4., és Tengelyi: „A módszerről, a nyelvről és az előfeltevésekről”, *BUKSZ*, 1994/1

³ Lásd Tengelyi: *Élettörténet és sorseseemény*, Atlantisz, 1998, 34–37. o

⁴ Lásd Tengelyi: *Tapasztalat és kifejezés*, Atlantisz, 2007, 141–142. és 345–359. o

⁵ I. m., 354. o.

⁶ I. m., 141–142. o.

bízva, hogy megállapításaink éppen ezért az ott kifejtett fenomenológiai problematika továbbgondolásaként is értelmezhetők.

A tudat és a különbség

A fogalom, melynek hangsúlyos használata a *Tapasztalat és kifejezés* kötetben leginkább újdonságot hoz Tengelyi korábbi fenomenológiai írásainak szóhasználatához képest, a „tudat” fogalma. Ez a választás nyilvánvalóan összefüggésben áll azzal a jól érzékelhető és több alkalommal kifejezett szándékkal, hogy az újabb elemzések, problematikájuk kidolgozásakor, ne annyira a fenomenológiai hermeneutika Heideggertől Ricoeur-ig húzódó hagyományára, mint inkább a husserli forrásokra, az erre alapozó francia fenomenológiára és a német idealizmus gondolkodóinál kialakuló egyes motívumokra támaszkodjanak. A jelzett újdonság így aztán semmiképpen sem jelenti a tudatfilozófia valamiféle rehabilitálását Tengelyinél. E problematika kidolgozása a kapcsolódásba oltott elhatárolódás jellegzetes diakritikai stratégiáját követi, amely egy pillanatra sem téveszti szem elől saját fenomenológiai erőforrásait, és amely ezért az elért eredményeket közvetlenül összhangban tudhatja az élettörténet és sorsesemény jelenségeinek szentelt korábbi elemzések megállapításaival.

A tudat fenomenológiai problematikájának kidolgozásában Tengelyi leginkább két egymást kölcsönösen erősítő és korrigáló koncepcióra támaszkodik. Egyrésztől támaszkodik az intencionális tudat husserli elméletére azzal a nem csekély megszorítással, hogy ez a tudat nem lehet kizárólag az „értelemadás” szubjektív teljesítményeként felfogható. Másrésztől e korlátozás érvényesítéséhez Hegel tudatfelfogásának azon aspektusait veszi igénybe, mely szerint a tudat nem más, mint egy új tárgy létrejövésének tapasztalata, ahol azonban e létrejövés a „tudat háta mögött” megy végbe. E kettős hivatkozás ugyanakkor nem rögzíti az elemzéseket a tudat koncepcióinak értelmezése szintjén. Eredményként inkább egy olyan fenomenológiai mező látszik körvonalazódni, amely — a diakritikai módszernek megfelelően — egyaránt alkalmasnak mutatkozik interpretatív és tapasztalati elemzések elvégzésére. Lehetővé válik mindenekelőtt azon husserli felismerések fenomenológiai kamatoztatása, ahol az intencionális konstitúció

eredendően áramló és többretegű jellege revánsot látszik venni a tudat mindenhatónak tételezett stabilizáló képességén. Ezeket a felismeréseket bontja ki Tengelyi a husserli időtudat problematikájából,⁷ az interszubsztivitás elméletéből⁸, valamint azokból az elemzésekből, melyeket Husserl az „észleleti” és a „kategorialis” értelem viszonyának tisztázására fordított.⁹ Ugyanakkor észrevehető, hogy már a Hegelre vonatkozó értelmezések irányát is ezek a fenomenológiai belátások befolyásolják. Ez teszi lehetővé ugyanis, hogy a „szellem” dialektikus önszerveződésének doktrínája helyett, Hegel tapasztalatelméletének azon elemei kerüljenek az elemzések középpontjába, melyek szerint a valóság tapasztalata magában a tudatban rendíti meg az öntudat stabilitását. A hegeli referencia így Tengelyinél a tudat és a valóság olyan viszonyának felmutatására szolgál, amely egyrészt a tapasztalatot eredendően ellentétképző dimenzióként mutatja, másrészt az „elidegenedés” jelenségét a husserli koncepció alapján értelmezett interszubsztív konstitúció alapeseteként ábrázolja.¹⁰

Ha a *Tapasztalat és kifejezés* írásaiban kibontakozó tudatfelfogás minden esetben a tapasztalat fogalmának beható vizsgálatához vezet, akkor ez minden jel szerint azért van, mert már maga a tudat fogalma is tapasztalatelméleti megfontolásokból került bevezetésre. Ebben az értelemben a kötet elemzése nem annyira felfedezik, mint még inkább kimunkálják azt a nagy horderejű fenomenológiai megkülönböztetést, melyet Tengelyi korábbi írásaiban Merleau-Ponty és Marc Richirre támaszkodva — „értelemrögzítés” és „értelmekeződés” folyamatai között vont meg.¹¹ A továbblépés abban áll, hogy amíg a korai szövegekben ez a megkülönböztetés elsősorban az emberi életösszefüggés egyszerre történetközpontú és eseményszerű szerveződésének bemutatására szolgál, az újabb elemzésekben már főként a tudat és a valóság tapasztalati korrelációjának megvilágítása a cél. Ez magyarázza, hogy a tudat husserli és hegeli fogalmára vonatkozó elemzések korántsem elégednek meg annak bemutatásával, hogy e szerzőknél valójában nem

⁷ Lásd i. m., 19–23, valamint a VII. és VIII. fejezet.

⁸ Lásd i. m., 99–104, 215–224, IX. és XII. fejezet.

⁹ Lásd i. m., II. és III. fejezet.

¹⁰ Lásd i. m., IV. és V. fejezet.

¹¹ Lásd *Élettörténet és sorseseemény*, i. k. 32–42 és 193–213. o.

lehetséges a tapasztalat felfogása a tudat szempontjából újat hozó és egyúttal idegennek minősülő elemek elismerése nélkül. Az önálló fenomenológiai feladat innentől már annak megértésében áll, hogy miként lehetséges ez az újdonság és idegenség, mint a tudat műveleteivel szembeszegülő, ám mégis a tudatból származó értelem felbukkanása.

Az értelemrögzítés és értelemképződés alakzatai megteremtik a fenomenológiai kereteket a tudat, a valóság és a tapasztalat fogalmainak értelmezéséhez. Tengelyi elemzései teljesen egyértelművé teszik, hogy számára nem csupán a tudat jelensége elgondolhatatlan a tapasztalati valóság „tudatidegen” szerveződése nélkül, de végeredményben ez a valóság sem állhat másból, mint olyan értelem fenoménekből, melyek a tudat különféle elsajátító, azonosító és idealizáló műveletei során egyfajta többletként keletkeznek, s éppen ezért az adott folyamatokban nem jutnak szóhoz. Ugyanakkor az, ami e visszaszorított vagy ki nem használt értelemkezdeményeknek a valóság jellegét kölcsönzi, az éppenséggel az a sajátos létmód, melynek alapján ezek az értelem időről időre mégis csak készen állnak a tudatba való felbukkanásra, és ennyiben önálló életet élnek. Ez utóbbi jellegzetesség teszi, hogy itt „magától meginduló” értelemképződésről beszélhetünk. A tudat azonosító képességének és a tapasztalati értelem önállóságának megkülönböztetése egyike a Tengelyi által alkalmazott legalapvetőbb fenomenológiai meghatározásoknak.¹² Ez a különbség megérteti velünk, hogy a tudat voltaképpen a saját működéséhez nélkülözhetetlen értelem-szelekció és rögzítés révén szolgáltatja ki magát az olyan értelmek sokaságának, melyek felbukkanása eredendő meglepetésként éri. A képződő értelemnek ugyanis akkor áll módjában a felszínre törni, mikor a tudat egy új tapasztalat hatására egy pillanatra védtelenné válik a saját tevékenysége kiváltotta hatásokkal szemben. Ez az esemény így egy szakadást idéz elő a tudatban, mellyel azonban nem tesz mást, mint új, azonosításra és elsajátításra váró értelemlehetőségekkel árasztja el annak tapasztalati terét. A rögzített adottságok kontrasztjában uralhatatlanul képződő tudattalan értelmek

¹² Lásd ehhez, i. m., 203–211. o., és *Tapasztalat és kifejezés*, i. k. 57–59, 191–197, 346–349. o.

felismerése ezért lehetővé teszi Tengelyi számára a tapasztalat fenomenológiai fogalmának meghatározását: eszerint tapasztalatnak nevezhetünk minden olyan kognitív szituációt és élethelyzetet, amelyben az új értelem meglepetésszerű felbukkanása kikezdi, megváltoztatja vagy megghiúsítja a bevett értelem-összefüggésekre való hagyatkozást. Ezen a módon a tapasztalat, mint a tudat és a világ valamennyi értelemalakzatát kialakító dinamizmus eredeti forrása, a fenomenológiai filozófia egyetlen autentikus tárgyának tekinthető.

A tapasztalati újszerűség fenomenológiai státusa

Mindenképpen felkelti a figyelmet, hogy az értelemrögzítés és értelemképződés általában vett folyamatai között kialakuló viszony leírására Tengelyi többféle megközelítést is alkalmaz. Miközben mindvégig egyértelmű marad, hogy a tapasztalati újdonság képében jelentkező értelemtöbblet, eredetét és jellegét tekintve, radikálisan elkülönül a tudat már rögzített képződményeitől, e két regiszter kapcsolatának jellemzésében a hangsúlyok időnként máshova kerülnek. Ebben az összefüggésben olvashatunk például arról, hogy a tapasztalat eseménye mindig olyasmire utal, ami „előreláthatatlan, és meglepetésszerű újdonságként érkezik a tudatba”, ezek az újdonságok pedig „természetüknél fogva csak a tudat által táplált várankozások ellenében, e várankozásokat mintegy keresztülhúzva juthatnak érvényre”, s ezért „töréspontra vagy szakadáshelyre utalnak a tudatban”.¹³ Más esetekben, nevezetesen a tapasztalati és kategóriális értelem viszonyának tisztázásakor, Tengelyi viszont arra hívja fel a figyelmet, hogy noha az értelem szerveződésének e két módját „szakadék választja el egymástól”, a tapasztalásban működő kvázi-kategóriális azonosság „alapzatul szolgál” a fogalmi azonosítást feltételező valódi kategóriális rögzítésnek.¹⁴ A „szakadás” és az „alapozás” jelenségei között itt körvonalazódó magyarázati ellentét ugyanakkor korántsem marad feloldás

¹³ *Tapasztalat és kifejezés*, i. k. 16. o.

¹⁴ I. m., 57–59. o., lásd még 45. o.

nélkül. Tengelyi Husserl csalódásélményről adott értelmezésére támaszkodva számos alkalommal rámutat, hogy egy új tapasztalat csak „részleges egyezés talaján” képes az előzetes elvárások meghíúsítására, ezért „a tapasztalat sohasem puszta cáfolat, hanem mindig megerősítés is egyben”.¹⁵ Ezt a részleges egyezés talaján kiépülő radikális különbséget nevezi Tengelyi korábbi írásaiban „diakritikai differenciának”.¹⁶

Összességében elmondható, hogy e megállapítások hordereje abban áll, hogy világossá teszik: értelemrögzítés és értelemképződés viszonyát félrevezető volna a tudat és a valóság frontális *konfrontációjának* mintájára elgondolni. Sokkal inkább arról van szó, hogy ez a viszony maga is dinamikus lefutású és részleges hatásokat kiváltó tapasztalati eseményekben manifesztálódik, melyek noha fenomenális törvényszerűségeknek engedelmesskednek, nem engedik meg a dialektikus vagy más módon uniformizált leírásokat. Mint Tengelyi egy helyen megjegyzi: „sohasem egészen világos, milyen ponton kezdi ki egy újonnan szerzett tapasztalat meggyőződéseink rendszerét”.¹⁷ Ez pedig óhatatlanul abba az irányba mutat, hogy egyedül a *tapasztalati újszerűség* önmagában is sokrétű jelenségéből bontható ki tudat és valóság szakadásokkal terhes és alapozásokra képes korrelációjának eredeti értelme.

A *Tapasztalat és kifejezés* kötet elemzéseit számos megfogalmazással igyekeznek jellemezni a tapasztalati értelemképződésnek a tudat rögzített összefüggéseire gyakorolt eleven hatását. Olvashatunk többek között „meglepetésről”, „új belátás” megszületéséről, „összeütközésről”, „ csalódásélményről”, elvárásaink „keresztvezéséről és meghíúsításáról”, elképzeléseink „felforgatásáról”.¹⁸ Ugyanakkor világos, hogy ezek a megfogalmazások még némiképp formálisak és csak akkor nyerik el valódi fenomenológiai magyarázó erejüket, ha konkrét tapasztalati esetek skáláját teszik megragadhatóvá. Hiszen az értelemképződés áramló sokértelműsége éppen azt jelenti, hogy a tudat, a tapasztalati újdonságok erejénél fogva, számos területen és változatos

¹⁵ I. m., 65. o., lásd még 71, 167, 175. o.

¹⁶ *Élettörténet és sorseseemény*, i. k. 158. o.

¹⁷ *Tapasztalat és kifejezés*, i. k. 269 o.

¹⁸ Lásd i. m., 16, 24, 65, 167, 269, 298. o

módokon lehet rászorítva saját kialakult szempontjainak felülvizsgálatára. Ez az oka, hogy Tengelyi nemcsak különféle tapasztalati regiszterek viszonyában — észlelés, időtapasztalat, idegtapasztalat, a kifejezés tapasztalata, történelmi tapasztalat, irodalmi tapasztalat, gondolkodói tapasztalat — elemzi értelemrögzítés és értelemképződés kapcsolatát, de sokszor teszi vizsgálat tárgyává azokat az eseteket is, ahol az új értelem meglepetésszerű felbukkanásának tapasztalata a maga specifikusságában érhető tetten. Ily módon válik a magától meginduló értelemképződés eminens példájává az „ötlet” tapasztalata, a másik jelenléte kiváltotta „elidegenedés”, a nyelvhasználatban megmutatkozó „teremtő kifejezés”, az irodalmi tapasztalatban rejlő „narratív gondolat kísérlet”, vagy a filozófiai fogalmak használatának „operatív” jellege.¹⁹ Magától értetődik, hogy ezekben az elemzésekben a képződő értelem stílusainak és hatásmechanizmusainak eltérő jellegére is fény derül.

Ezen a ponton azonban érdemes figyelni egy olyan aspektusra, melyet Tengelyi elemzései csak szűkszavúan érintenek, ám amelynek kibontása az eddig ismertetett problematikát újfajta irányba terelheti. Arról van szó, hogy ha belátható, hogy az újdonságként fellépő értelem önmagában rögzítetlen megformáltsággal bír, mely az egyes tapasztalati területeken mégis jól felismerhető stílusjegyekkel rendelkezik, akkor nem lehet jogosulatlan arra következtetni, hogy az értelemképződés folyamatát nem csupán annak tudatidegen eredete, de az azt befogadó tudati összefüggés közege is eredendően befolyásolja. Tengelyi ugyan időnként kitér arra, hogy értelemképződésre mindig „értelemadó aktusok köztes szférájában”, illetve tudataktusok által „közrezártan” kerülhet sor, ám ennél tovább nem megy.²⁰ A képződés tapasztalatilag jól minősíthető eseteinek általa elvégzett vizsgálata viszont arra enged következtetni, hogy itt ennél többet is felfedezhetünk. Nevezetesen azt, hogy bizonyos tapasztalati formáknak és helyzeteknek, előzetes ismereteknek és szokásoknak, szabályoknak és normáknak *konstitutív* módon kell érvényesülniük az értelemképződés során a meglepetés vagy csalódás eseményeinek bekövetkezéséhez. Más sza-

¹⁹ Lásd i. m., 27–28, 94–95. és 98–103, 263–266, 307–319, 357. o.

²⁰ I. m., 28. és 352. o.

vakkal mondva, a tudatéletnek megfelelően tagoltnak kell lennie ahhoz, hogy bizonyos újdonságok egyáltalán hatást gyakoroljanak rá, vagyis ahhoz, hogy ezek az események ne maradjanak észrevétlenek, és ne is csak múlt megütközést keltsenek, hanem képesek legyenek a tudat összefüggéseinek átalakítására. Sőt talán még az is megkövethető, hogy minél több rögzítési ponttal rendelkezik egy adott tapasztalati tér, annál nagyobb lehetőség nyílik a meglepetésekre, melyek persze nemcsak megkérdőjelezhetik, de soha eddig nem látott szempontból meg is erősíthetik az előzetes elvárásokat.

Ezek alapján úgy tűnik, hogy a tapasztalati újszerűség fenomenológiailag centrális jelensége nemcsak az áramlóan sokértelmű értelemképződés folyamatát, de a viszonylagos egyértelműségekre törekvő tapasztalati rögzítés szelektáló műveletét is lényegileg implikálja. E két elem együttes működésére van szükség annak a minden esetben specifikus tapasztalati küszöbértéknek a kialakítására, amelynek átlépése a tudat számára egy adott összefüggés megrendülésével ér fel. Ebből a szempontból az újszerűség jelenségét talán csak akkor lehetne a tudattal szemben támadó igényként jellemezni, ha előtte világossá tettük, hogy melyek azok a konkrét feltételek, amelyek alapján a tudat egy adott helyzetben úgyszólván „érintve” érezheti magát és végeredményben jogosnak ismerheti el ezeket az igényeket. Mindez pedig egy olyan önmagában képlékeny tapasztalati sematizmus folyamatára enged következtetni, amelyben az uralhatatlan értelemképződéseket és az uralt értelemképződeményeket egyfajta *diakritikai azonosság* kapcsolja össze, éppen azért, mert a tapasztalat ténylegességéhez és erejéhez ezeknek időről időre muszáj egymásra találniuk és kölcsönösen minősíteniük egymást. A kérdés innentől kezdve viszont már az, hogy vajon nem kellene-e „teljes értékű tapasztalatként” jellemezni azokat a folyamatokat is, amelyek nem csupán meglepetésszerűen átrendezik a tudat már rögzített értelmi összefüggéseit, de a kiválasztás, azonosítás, elsajátítás műveletei által eredendően fogékonyra teszik a tudatot a meglepetés eseményére.

Az értelemrögzítés tapasztalati produktivitása

Noha az imént tett megállapítások iránya végeredményében eltér attól, mely a Tengelyi László által kidolgozott fenomenológiai problematikát

orientálja, néhány esetben mégis található elemzéseiben olyan utalások, melyek egy ilyen megközelítés jogosságát sejtetik. Egy helyen például arról olvashatunk, hogy mindennapi életünk legtöbb tapasztalata csak ritkán hordoz annyi meglepő újdonságot, hogy „ama fogalmak és elgondolások felülvizsgálatára késztesen minket, amelyek elvárásaink alapulnak, és amelyek e tapasztalatokat *egyáltalán hozzáférhetővé teszik számunkra*”.²¹ Egy másik esetben még egyértelműbb utalással találkozunk arra nézve, hogy az értelemrögzítés valójában már kezdetben konstitutív módon avatkozik be az értelemképződés folyamataiba. A kifejezés tapasztalatát elemezve Tengelyi így fogalmaz: „így készül az írás: tudás, elmeél, gyakorlat, ízlés és képzelet itt mind csak arra való, hogy *megindítson* egy magától lejátszódó folyamatot, amelyben a felvillanó ötletből többé-kevésbé rögzült értelem képződik.”²² Ez a megfogalmazás azt sugallja, hogy a magától meginduló értelemképződést tulajdonképpen a tudat mindenkor magáénak vallott, s ennyiben bizonyos fokig *rögzített diszpozíciója* „indítja be”, lehetővé téve e módon a tudatot magát is meglepő gondolati képződmények létrejöttét. A tapasztalat „diszpozicionális” értelmének Tengelyi által bevezetett fogalma²³ ezen a ponton új megvilágításba kerülhet. Eszerint diszpozíció a tapasztalatból nyert tudáskészlet olyan konstitutív funkcióját lehetne értenünk, amely lehetővé teszi, hogy a tudat idegenségének jegyében fellépő tapasztalati folyamatok ne csak alkalmyszerűen lebontsák, hanem — e kifejezés minden értelmében — megfelelően képezzék is az értelmet. Úgy tűnik, e „képzés” elengedhetetlen feltétele, hogy a már megszerzett és explicit tudássá tett tapasztalatok konkrét határértékeket alakítsanak ki, melyek a tudatot bizonyos meglepetésekre immúnissá, másokra pedig fogékonnyá teszik. Továbbá arról, hogy ez a mértékadás nem pusztán formális jellegű, de maga is a tapasztalatban lezajló hatás, talán azok a kvázi-kategorialis azonosságok tanúskodhatnak, melyeket Tengelyi

²¹ I. m., 298. o. (kiemelés tőlem).

²² I. m., 260. o. (kiemelés tőlem).

²³ Lásd i. m., 63–64. és 284. o.

„experienciáléknak” nevez,²⁴ s melyek a folyamatban lévő értelemképződés szintjéről hivatottak megalapozni a rögzített fogalmi-kategoriális tárgyiságokat. Ebben az értelemben, experienciáléknak adott tudásból származó és végeredményben adott tudássá kristályosodó atematikusán működő tapasztalati „diszpozitívumokat” nevezhetnénk.

Az itt körvonalaiiban is alig vázolható problematika megvilágításához egy olyan szerzőre hivatkozhatunk, aki Tengelyi elemzéseiben alapvető referenciának számít: Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty egyes csak közelmúltban hozzáférhetővé vált elemzéseiben egy olyan tendencia kibontakozását figyelhetjük meg, amely mindenképpen bonyolítani látszik a szimbolikus értelemrögzítés és tapasztalati értelemképződés viszonyáról eddig alkotott fenomenológiai elképzeléseinket.²⁵ Ezekben az elemzésekben az „intitúció” fogalmának meghatározása és széles körű alkalmazása jól láthatóan arra szolgál, hogy világossá tegye: valójában semmiféle új tapasztalati szint vagy forma nem jöhet létre tisztán belső effektusok eredményeképpen. Az értelemrögzítés eredeti instituáló műveleteire Merleau-Ponty szerint az a szerep hárul, hogy az emberi élet és tudás legkülönbébb területein kialakítsák azokat a tapasztalati dimenziókat, melyek értelmet adnak az eltérés, a különbség, az újdonság, az alakulás specifikus jelenségeinek. Ugyanakkor ezek az elemzések nemcsak a szimbolikus értelemadás produktivitására, illetve a normaképzés ebből eredő interszjektív és történeti jellegének jelentőségére hívják fel a figyelmet, de kísérletet tesznek a tapasztalat megfelelő fogalmának meghatározására is. Ennek alapján, állítja Merleau-Ponty:

„Institúción egy tapasztalat olyan eseményeit érthetjük, melyek azt tartós dimenziókkal látják el, s melyek vonatkozásában más tapasztalatok teljes sora nyer értelmet — vagy olyan eseményeket, amelyek az ében egy értelmet raktároznak el, de nem valaminek utólagos továbbéléseként és

²⁴ Lásd i. m., 58–59. és 348. o.

²⁵ Lásd M. Merleau-Ponty: *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, Paris, Belin 2003, és e kötet kérdésköréről adott elemzésemet, „Institúció és történelem. Maurice Merleau-Ponty egy problematikájáról”, *Világosság*, 2007/1, 37–42. o.

maradványaként, hanem folytatásra való felhívásként, egy jövő követelményeként.”²⁶

Fontos látni, hogy Merleau-Ponty e vizsgálatai és fenomenológiai következtetései nem állnak szöges ellentétben a *Tapasztalat és kifejezés* írásaiban kifejtett tapasztalatelmélettel. Ugyanakkor mindennél élesebben teszik megfogalmazhatóvá a kérdést, hogy miért ne lehetne tapasztalati produktivitást látni ott, nevezetesen az értelemrögzítés szintjén, ahol Tengelyi a valódi tapasztalat hiányát, esetenként a tapasztalat leigázását látja.²⁷ E kérdésre adott igenlő válasz pedig hozzásegíthet bennünket egy talán nem teljesen elhamarkodott végkövetkeztetés levonásához: ahhoz, hogy értelemképződés és értelemrögzítés folyamatainak vizsgálatában nem a megalapozás, és nem is annyira a szétválasztás, mint inkább a *túldetermináltság* viszonyai érdekelnek különös figyelmet. E viszonyok azokról a folyamatokról tanúskodnak, melyekben a tapasztalati rögzítés műveletei egy adott területen beiktatják azokat a specifikus feltételeket és mértékeket, amelyek viszont a maguk módján kialakítják a rögzítésektől való tapasztalati eltérések lehetőségeit és a rögzítéseket áthágó szökésvonalak értelmét. A túldetermináltság jelenségei ugyanakkor azt is szükségessé teszik, hogy elemzés esetén ne csupán a tudat szempontjából felfogott tárgy korrelációjára, de a rögzített tárgyak által kiváltott új tudati viszonyulásokra, sőt a tárgyak egymás közti jelentésteli kapcsolataira is figyelmet fordítsunk. Szinte magától értetődik, hogy egy ilyen munka leglátványosabb eredményeit csak konkrét területeken kibontakozó konkrét jelenségek vizsgálatával érheti el. „Visszatérés a tárgyakhoz”, talán ez lehetne egy olyan filozófia jelmondata, amely a jelenkor fenomenológiai gondolkodásának háta mögött kialakulva már áramló sokértelműségükben érzékelné magukat a dolgokat.

²⁶ I. m., 124. o.

²⁷ Lásd azokat az elemzéseket, ahol Tengelyi az értelemrögzítés „démoni” természetét elemzi, i. m., 332. o.

AZ ÚJDONSÁG TAPASZTALATA ÉS A VALÓSÁG*

TŐZSÉR JÁNOS

Tengelyi László *Tapasztalat és kifejezés* (Budapest: Atlantisz, 2007) című könyvének alaptézise a következő: „[a] fenomenológiában ma minden azon áll vagy bukik, hogy sikerül-e az élményt egyszersmind tapasztalatként is értelmeznünk” (16. o., kiemelés az eredetiben). Mi az élmény? Mi a tapasztalat? Tengelyi szerint „az »élmény« Husserl *Logikai vizsgálódásai* óta a tudattartalmakat jelöli; a »tapasztalat« viszont, ha helyesen értjük a szót, anélkül hogy eleve elvennénk az élet, olyasmire utal, ami előre láthatatlan, és meglepetésszerű újdonságként érkezik el a tudatba” (16. o.). Ellentétben tehát az élményekkel mint pusztán tudattartalmakkal, Tengelyi tapasztalaton kizárólag az *újdonság tapasztalatát* érti: „[t]apasztalatról ott beszélhetünk, ahol a tudat számára valami új keletkezik” (345. o.).

Tengelyi a következőképpen jellemzi a tapasztalatokat: a tapasztalatok „természetüknél fogva csak a tudat által táplált várakozások *ellenében*, e várakozásokat mintegy *keresztülhúzva* juthatnak érvényre” (16.o., kiemelések tőlem, T. J.). Máshelyütt: „a tapasztalatot olyan folyamatként értelmez[zük], amely *keresztezi* előzetes várakozásainkat [...], és rászorít bennünket rögzített fogalmaink kapcsolatrendszerének *átalakítására*” (71. o., kiemelések tőlem, T. J.). Tapasztalataink során — mint állítja — „előzetes várakozásaink *megdőlnek*, kialakult nézeteink megrendülnek, rájuk épülő szándékaink *meghiúsulnak*” (63. o., kiemelések tőlem, T. J.).

* Tanulmányomat az MTA-ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoportjának munkatársaként, a Bólyai ösztöndíj támogatását élvezve írtam.

Mindez Tengelyi szerint azt mutatja, hogy a tapasztalat számunkra valami „uralhatatlanból ered” (35. o.), „idegenigényként” (35. o.) jelentkezik, (Fichte kifejezését kölcsönözve) valamilyen „külső lökésből” (22. o.) származik, és (Hegel megfogalmazásával élve) „a tudat háta mögött” (25. o.) megy végbe. E különböző metaforák értelme: „[az új] mint »tudatidegen módon keletkező« a tudattal *szükségképpen szemben áll*, és a tőle való *függetlenséget* megköveteli magának (23. o., kiemelések tőlem, T. J.), vagyis „az új nem tekinthető tudatimmanensnek” (23. o.).

Tengelyi a tapasztalat imént vázolt fogalma függvényében értelmezi a valóság fogalmát: „a valóság valóság jellege mindig csak egy új belátás létrejötte révén válik egyértelművé (2. o.), „[a] valóság [...] [ugyanis] azzal teszi kétségbevonhatatlanná valóság mivoltát, hogy az épp előrelátható lehetőségek ellenére jut érvényre” (2. o.), s „azzal nyilvánítja ki [...] a tudattól való függetlenségét, hogy keresztülhúzza a tudat előzetes várakozását” (2. o.) Tengelyi szerint „[é]pp ez az előreláthatatlanság és uralhatatlanság adja meg [...] a valóság tapasztalati értelmét” (2. o.).

Tengelyi úgy véli: a tudatfüggetlen valóság olyan fogalmához jutott, amely túl van „az idealizmus és realizmus túlságosan is tradícióhoz kötött ellentét[én]” (2. o.). Ahogy fogalmaz: [t]ávól áll tőlünk, hogy a valóságot a tudattal mint holmi tudattól független magábanvalót egyszerűen szembeállítsuk (2. o.). Hanem: „[e]llenkezőleg, minden törekvésünk annak kimutatására irányul [...], hogy a valóság *a tudatban bizonyul tudattól függetlennek*” (25. o., kiemelés az eredetiben.).

A következőkben Tengelyi e gondolataira kívánok három pontban reflektálni. Előrebocsátom: nem sok mindenben értek egyet vele. Ennek valószínűleg az az oka, hogy sokkal prózaiban látom a dolgokat, mint ő.

1. Kezdem Tengelyi tapasztalatfogalmával.

Amikor Tengelyi igen plasztikus leírását olvasom az újdonság tapasztalatáról, akkor bizonyos AHA-élményeim jutnak az eszembe. Egyet most meg is osztok az Olvasóval. Gimnazista koromban egyik barátom egy fejtörővel lepett meg. Elém rakott hat szál gyufát, és arra kért, hogy rakjak ki belőlük négy darab, gyufaegység-oldalú szabályos háromszöget. (Bizonyára sokan ismerik e feladatot.) Először — mint a legtöbb ember — síkban kezdtem el gondolkodni, és nem találtam a megoldást. Elbizonytalanodtam, sőt kétségbevonam, hogy egyáltalán

megoldható a feladat, majd egyszer csak bevillant: térben kell megalkotni a négy darab szabályos háromszöget. (A megoldás: gyufaegység-oldalú szabályos tetraéder.) Mindezt azért mondtam el, mert arra, amit akkor tapasztaltam, Tengelyi leírása tökéletesen áll: „az ötlet betör[t] a tudat[om] intencionális életébe, *szerkezetváltást idézve elő* annak értelemképződésményei között” (28. o., kiemelés tőlem, T. J.). Ötletem valóban — ahogy Tengelyi írja — a tudatom háta mögül” tört elő, „az intencionális tudat[om] kihagyásával” (29. o.) érkezett, s szembement előzetes meggyőződéseimmel, hogy tudniillik a feladatot síkban kell megoldani.

De vajon valamennyi új belátáshoz vezető tapasztalat olyan természetű, amilyenek azt Tengelyi beállítja? Kétlem. Ennek alátámasztásaképpen hadd osszam meg az Olvasóval egy másik, az előzőnél sokkal nagyobb jelentőségű AHA-élményemet. Három évvel ezelőtt kezdtem el alaposabban foglalkozni metafizikával, és egy időben párhuzamosan olvastam a lehetséges világokról és a fizikai tárgyak időbeli változásáról szóló tanulmányokat. Egy alkalommal — tisztán emlékszem — bevillant: alapvető analógiák vannak a modalitás és a temporalitás között. (Azóta persze tudom, hogy ez óriási közhely, de nekem akkor teljesen új belátás volt.) Ezt azért mondtam el, mert — ellentétben a gyufás fejtörővel — ez az újdonságtapasztalatom egyáltalán nem ment szembe az előzetes várakozásaimmal, hanem — ha fogalmazhatok így — teljesen *természetesen kapcsolódott* előzetes meggyőződéseimhez. Azt hiszem, bárki megerősít ebben, aki e belátáson túl van: a modalitás és a temporalitás közötti analógiák felismerése olyan természetű tapasztalat, melyről úgy számolunk be: „no igen, ennek bizony így kell lennie, furcsa, hogy nem eszméltem rá korábban, és nem olyan, hogy előzetes meggyőződéseink feladására kényszerít bennünket.

E példa szerintem egyértelműen azt mutatja: *nem minden új belátáshoz vezető tapasztalat rendelkezik azzal a karakterisztikummal, melyet Tengelyi neki tulajdonít*, nevezetesen hogy az új „megdönti, „keresztülhúzza, megrendíti” stb. előzetes hiteinket, meggyőződéseinket.

Lehet most fanyalogni, és azt mondani, hogy ez amolyan „elefánt a porcelánboltban” típusú, bumfordi ellenvetés. Szerintem viszont *ellenpélda*, amely azt mutatja, hogy *de facto* nem úgy van, ahogy Tengelyi állítja.

Megfogalmazom más irányból is az ellenvetésemet: mivel *de facto* léteznek olyan új belátásokhoz, új felismerésekhez vezető tapasztalatok,

melyek nem rendelkeznek azzal a tulajdonsággal, hogy előzetes elvárásainkkal szemben jönnek létre, Tengelyinek — mivel szerinte *minden* tapasztalat valamilyen előzetes elvárással szemben jön létre — tagadnia kell azt, hogy e tapasztalatok abban az értelemben tapasztalatok, ahogyan a tapasztalat fogalmát ő érti. Azt kell állítania: nem minden új belátáshoz vezető folyamat tapasztalat is egyben. Ez azonban a szememben (és amennyire látom: Tengelyi perspektívájából nézve is) meglehetősen *ad hoc*-nak tűnik. Ha ugyanis Tengelyi *horribile dictu* ezt állítaná, akkor tagadnia kellene azt, hogy amikor a tapasztalat fenomenológiai leírását adja, akkor egy mindannyiunk számára *ismerős* jelenséget ír le, jelesül azt, amikor új belátásra teszünk szert.

Rövidre zárva: ha Tengelyinek az a célja, hogy fenomenológiailag hű leírását adja annak a (mindannyiunk számára ismerős) tapasztalatnak, melynek során új belátásra teszünk szert, akkor nem ér célt, ugyanis e tapasztalataink nem mindegyike rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy szembemegy előzetes elvárásainkkal. Ha azonban Tengelyi a tapasztalat fogalmába *beleérti* azt, hogy annak előzetes elvárásainkkal szemben *kell* megszületnie, akkor nem ama mindannyiunk számára ismerős tapasztalat fenomenológiai leírását nyújtja, melynek során új belátásra teszünk szert, hanem mesterségesen elkülönít és elnevez egy élménytípust: azt nevezetesen, amikor új belátásaink *történetesen* a kész, bevett értelemképződményeink ellenében jönnek létre.

Hadd tegyek még két kisebb ellenvetést is Tengelyi tapasztalatfogalmával kapcsolatban.

Egy: Tengelyi azt állítja, hogy „tapasztalatról a szó szoros értelmében véve csak ott beszélhetünk, ahol valami *újonnan kiderül*, ahol tehát *új felismerés* születik meg” (62–3. o., kiemelés az eredetiben). Sokadszori olvasásra is elsiklottam e mondat felett, aztán „egyszer csak bevillant: nem igaz, amit Tengelyi ír. Egyszerűen nem igaz az, hogy a „tapasztalat kifejezés a szó szoros értelmében véve csak az újdonság tapasztalatát jelenti. Mellesleg: nem is nagyon tudok elképzelni egy, e tézist alátámasztó *a priori* érvelést, lévén ez empirikus kérdés. Jómagam 10 (sic!) anyanyelvi beszélőt is megkérdeztem: közülük senki nem gondolta azt, hogy igaz Tengelyi állítása.

Kettő: Tengelyi azt állítja, hogy az új belátásokhoz vezető ötlet érkezése [...] nem egyszerű *okási hatást* vált ki a tudatban, hanem valódi *értelemeffektust* idéz elő benne” (28. o., kiemelések tőlem, T. J.). E

mondattal szerintem üres frázis, retorikai petárda, nem egyéb. Azzal ugyanis, hogy az „okszági hatás” kifejezést az „effektus” szóra cseréljük, még semmit nem mondtunk; nem mutattuk meg, hogy nincsen oksági viszony az ötlet és az egyéb értelemképződmények között. Persze lehet, hogy ez rosszmájú olvasat, Tengelyi ugyanis nem úgy kurziválna, hogy „okszági hatás” versus „értelemeffektus”, hanem úgy, hogy *okszági hatás*” versus „*értelemeffektus*”, vagyis az oksági folyamatot az *értelem* megváltozásával állítaná szembe. De így sem fogadnám el Tengelyi állítását, mert szilárd meggyőződés, hogy valamit előidézni, életre hívni stb. kizárólag oksági értelemben lehet. Vagyis nyilvánvalóan van oksági kapcsolat: az ötlet mint mentális esemény oksági viszonyban áll a különböző újonnan születő értelemképződményekkel mint mentális eseményekkel.

2. Tengelyi a könyvében számos helyen írja, hogy az újdonság a tudat háta mögött” születik, s mint olyan „szembenáll a tudattal, és ennél fogva „nem tudatimmanens.”

A dolog szerintem valójában sokkal prózaibb, mint ahogy Tengelyi beállítja. Abban Tengelyinek teljesen igaza van, hogy az új belátásaink a „tudat háta mögött” születnek, ez azonban pusztán azt jelenti, hogy a tudatunkkal *nem férünk hozzá ama tényezőkhöz (azokhoz a mentális folyamatokhoz), melyek az új belátásainkat eredményezik.* Hogy úgy mondjam: a *már megszületett*, kész új belátásokon „ébredünk tudatra”, de magának az új születésének folyamatát „átalusszuk.” Olyanok vagyunk — hogy egy hasonlattal is éljek —, mint az, aki nem látja egy madár repülését, csak azt, hogy a madár hol az egyik, hol a másik fa ágán bukkan fel.

Következésképpen — lévén hogy ilyen egyszerű dologról van szó — túlzottan ünnepélyes és ennél fogva kissé félrevezető megfogalmazásnak tartom azt, hogy az új „a tudattal szükségképpen *szemben áll*” (23. o.). Szembenállásról (legalábbis ahogy én értem a szót) szó sincs: egyszerűen ugyanis csak arról van szó, hogy az új értelem képződése nem tudatos mentális folyamat. Különösen félrevezetőnek tartom azonban azt a megfogalmazást, hogy „az új [...] nem tudatimmanens” (23. o.). Nyilván nem tudatimmanens, ha tudatimmanensen azt értjük, aminek a szubjektum *aktuálisan* a tudatában van, de a szememben (és — amennyire tudom — Husserlében is) a „tudatimmanens” a tudattranszcendenssel áll szemben, így óhatatlan: a „nem tudatimmanens” kifejezéssel

Tengelyi azt sugallja, hogy az újdonság tudattranszcendens esemény. Ez azért nagyon félrevezető, mert tudattranszcendens dolgokon elsősorban a külvilág tárgyait értjük, s így az a látszat keletkezik, mintha az újdonság is a külvilág valamely eleme volna. Ez azonban — mondanom sem kell — teljes képtelenség, lévén az újdonságot — csak ismételni tudom magam — a tudattalan mentális folyamatok eredményezik.

3. Hadd vitatkozzam kicsit Tengelyi valóságfogalmával is. Tengelyi állítása az, hogy a valóság valóság volta, azaz a valóság tudattól független volta az újdonság tapasztalataiban nyilvánul meg a legteljesebben, ugyanis ezekben bizonyos előzetes elvárásaink meghiúsulnak, megrendülnek. Ahogy fogalmaz: „[a]z így értelmezett tapasztalat [...] egyértelműen arról tanúskodik, hogy a tudat általi értelemadást időről időre külső lökés rendíti meg és készleteti megújulásra” (71. o.). És — teszi hozzá — „[e] külső lökés adja meg a »valóság« szó tapasztalati értelmét” (71. o.).

Ha jól értem, amit mond: Tengelyi a tapasztalati valóságot azzal a valamivel azonosítja, ami a tudat értelemképződményeit megrendíti, s azért állítja e valóságról azt, hogy a tudatunktól független, mert e valóság megrendíti a tudat értelemképződményeit.

Szerintem nem áll fenn kapcsolat aközött, ahogy a valóság tudatunktól független voltát tapasztaljuk, és aközött, ahogy az értelemképződmények megrendülnek a tudatunkban. A magam (Tengelyihez képest mindenképpen) földhözragadt módján a következőképpen látom. Egyik oldalról nézve: elfogadom Tengelyi ama állítását, hogy a valóság tudatunktól való függetlensége azokban az esetekben a legszembeötlőbb, legnyilvánvalóbb stb., amikor az nem engedelmeskedik az elvárásainknak, s áthúzza előzetes elvárásainkat. Példa: elhatározom, hogy gyorsan végzek a postán a pénz befizetésével, de rettenetesen hosszú a sor, és bizony sokáig várnom kell. Csakhogy ez az eset azt mutatja, hogy nem igaz az, amit Tengelyi állít, hogy tudniillik „a valóság valóság jellege mindig csak egy új belátás létrejötte révén válik egyértelművé” (24. o., kiemelés tőlem, T. J.). A postán várakozva ugyanis — való igaz — „arcul csap” (22. o.) a valóság tudatunktól való függetlensége, új belátás azonban bizonyísten nem fogan meg az elmémben. A másik oldalról nézve: amikor valaki újként (mondjuk életében először) belátja, hogy végtelen sok prímszám létezik (nagy reveláció, ráadásul milyen egyszerű a bizonyítás!), akkor egészen bizonyos, hogy új belátás-

hoz, felhívja a figyelmet arra, hogy a munkák megkezdésénél előbb a munkaadóval meg kell egyezni a munkakörülményekről, a munkabérről, a munkaidőről, a munkahelyi szabályokról, a munkavédelemről, a munkahelyi egészségvédelemről, a munkahelyi szociális szolgáltatásokról, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedésekről, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedésekről, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedésekről.

A munkaadó köteles a munkavédelemről és a munkahelyi egészségvédelemről a munkavégzés megkezdése előtt a munkavégzővel megbeszélés útján megismertetni a munkahelyi szabályokat, a munkavédelmi és egészségvédelmi intézkedéseket, a munkahelyi szociális szolgáltatásokat, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedéseket, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedéseket, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedéseket.

A munkaadó köteles a munkavédelemről és a munkahelyi egészségvédelemről a munkavégzés megkezdése előtt a munkavégzővel megbeszélés útján megismertetni a munkahelyi szabályokat, a munkavédelmi és egészségvédelmi intézkedéseket, a munkahelyi szociális szolgáltatásokat, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedéseket, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedéseket, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedéseket.

A munkaadó köteles a munkavédelemről és a munkahelyi egészségvédelemről a munkavégzés megkezdése előtt a munkavégzővel megbeszélés útján megismertetni a munkahelyi szabályokat, a munkavédelmi és egészségvédelmi intézkedéseket, a munkahelyi szociális szolgáltatásokat, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedéseket, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedéseket, a munkahelyi egészségügyi és biztonsági intézkedéseket.

A TAPASZTALAT KÖNYVE

ULLMANN TAMÁS

Tapasztalatnak nevezzük általában az érzéki felfogást, az észlelés bizonyosságát, egy esemény átélését, vagyis mindazt, ami a közvetlen jelenléthez és az észlelésen keresztül zajló közvetlen megjelenéshez kapcsolódik. Tengelyi László könyve¹ azonban megmutatja, hogy a filozófiai értelemben vett tapasztalat egészen mást jelent. A könyvben ennek ellenére nem metafizikai spekulációkat találunk, hanem az eleven tapasztalathoz való visszatérés törekvését, ami csak a hagyományos — akár metafizikai, akár hétköznapi — felfogásokkal szembeni kritikán keresztül valósítható meg. A *Tapasztalat és kifejezés* szövege nem lineáris abban az értelemben, hogy valamiféle egységes történetet mesélne el, inkább gondolatok szövedéke, mégpedig olyan gondolatok szövedéke, amelyek újra és újra ugyanahhoz a kérdéshez térnek vissza: „miként válik hozzáférhetővé a tudat számára az értelemképződésnek az a magától meginduló folyamata, amely — Hegel kifejezésével élve — eredendően a »tudat háta mögött« játszódik le.” (9) Ez a megfogalmazás egyrészt arra utal, hogy a tapasztalatban felbukkanó értelem, nem egyszer és mindenkorra adott, hanem képződik, másrészt arra, hogy a tudat nem teljesen ura a számára felbukkanó értelemnek, végül pedig arra, hogy a felbukkanó értelem idegenszerűségéről és váratlanságáról csakis a tudat felől, a saját tudatunk nézőpontjából tudunk számot adni, nem pedig a tudaton kívül helyezkedve, valamilyen vélt, magasabb, objektívebb álláspontról.

¹ Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest 2007. (A továbbiakban ennek a kiadásnak az oldalszámaira hivatkozom.)

A XX. századi gondolkodás egyik legjelentősebb fordulata a fenomenológia megjelenéséhez köthető, ám a tapasztalat fogalmát még Husserl sem tudja teljes mértékben megragadni. Tengelyi filozófiai törekvései bevallottan Husserl kezdeményezéséhez kapcsolódnak a legszorosabban, éppen ezért jelentőségteljes saját gondolatainak pozicionálása a husserli megközelítéssel szemben. Az élmény a husserli megközelítésben tudattartalmat jelöl, ez a transzcendentális fenomenológia értelmében nagyjából azt jelenti, hogy a valóság minden megjelenése egy értelemegység és minden ilyen megjelenő értelemegység a tudat értelemadó tevékenységére vezethető vissza. A tapasztalat ezzel szemben olyasmi Tengelyi szerint, ami éppen újdonsága és váratlansága miatt nem vezethető vissza a tudat értelemadó tevékenységére, mégis a mindenkori tudat tapasztalata. „A fenomenológiában ma minden azon áll vagy bukik — hangzik Tengelyi programadó tézise —, hogy sikerül-e az élményt egyszersmind tapasztalatként is értelmeznünk.” (16) Vagyis sikerül-e a tapasztalatot a husserli fenomenológia szubjektívistikus és idealisztikus következményei nélkül, elevenségében és áramló sokértelműségében megragadni.

1. A tapasztalat fenomenológiája

Első lépésben bemutatom Tengelyi tapasztalat fenomenológiájának újdonságait, amelyeket kényszerű leegyszerűsítéssel négy alapfogalom köré fogok csoportosítani.

1. *A tapasztalat.* A könyv Gadamer és Hegel kezdeményeire támaszkodik, amikor a tapasztalat fogalmát elhatárolja attól a felfogástól, ami szerint a tapasztalat mindössze az általános fogalmak alkalmazását, vagy pedig a tudományos ismeretszerzés sajátos válfaját jelenti. A tapasztalat újat hoz, minden valódi tapasztalat az újdonság erejével hat, keresztezi elvárásainkat és a tudat szándékaitól függetlenül, „a tudat háta mögött” történik meg. Ez a felfogás nem csupán súlyt ad a tapasztalat fogalmának, hanem egyszersmind rámutat a „ritkaságára”, vagyis arra, hogy nem minden, hétköznapi értelemben vett tapasztalatumk hordozza az újdonságot, az értelem keletkezésének meglepő és váratlan fordulatait. Ám a pregnáns értelemben vett tapasztalatok

mégsem csupán határesetei és különleges változatai a hétköznapi észlelésnek, hanem valójában ezek az „igazi” tapasztalatok, ugyanis ezekből a tapasztalatokból áll össze az életünk. „Nem pusztán élmények, hanem jelentőségteljes tapasztalatok alkotják egy élet történetét.” (345) Egy jelentőségteljes tapasztalat pedig nem fogalmak alkalmazása az érzékelésre, nem is pszichés diszpozíciók működtetése, hanem sajátos értelemben vett *esemény*. Tengelyi tapasztalat értelmezése jól köthető az esemény fogalmához, hiszen az esemény valami olyasmi, ami anélkül történik, hogy bárki is akarná megtörténetét és magáénak tarthatná a kezdeményezést. Az esemény a szubjektum és az objektum érintkezési felületén zajlik, sem nem teljesen szubjektív, sem nem teljesen objektív módon.

Az ilyen értelemben vett jelentőségteljes tapasztalatról bebizonyosodik, hogy nem szerepel az éppen adott pillanat lehetőségei között, hiszen definíciója szerint keresztezi, sőt felrúgja az elvárásokat, vagyis bizonyos értelemben elképzelhetetlen, sőt egyenesen azt kell mondanunk, hogy „lehetetlen”. Másfelől azonban a tapasztalattal nem csupán valami tudatidegen lép fel meglepő és kiszámíthatatlan módon, hanem maga a tudat is kihagy egy pillanatra, vagyis a valódi tapasztalat a tudat kiesésével, eklipszisével (29) jár együtt. Az értelem képződésének folyamata ilyenkor nyilvánvaló módon nem vezethető vissza egy értelemadó tudat intencióira. A tudatos intencionális aktusok között és mögött, vagyis ezektől függetlenül, sőt gyakran ezek ellenében meginduló értelemképződést Tengelyi *interintencionális értelemkeletkezésnek* nevezi. „Ahol interintencionális értelemrezdülésekre kerül sor, tudat és valóság korrelációja megbomlik, a kettő közötti egyensúly felborul. Váratlanul csillámlóan sokértelmű értelemkezdemények jelennek meg, amelyek felhalmozódásával, sőt valóságos elburjánzásával a tudat nem tud lépést tartani. [...] olyan többlet képződik, amely nem korrelátuma egyetlen tudatintenciónak sem.” (28–29) A tapasztalat éppen az ilyen többletből keletkezik, ám ez a többlet, amely egyszerre az érzékiség többlete az értelemhez képest, a fogalom többlete a felfogotthoz képest és a nyelv többlete az értelemhez képest (a többleteknek ezeket a különböző típusait külön-külön is vizsgálja a könyv) — ez a többlet nem készen adott, vagyis nem *megvan*, hanem szakadatlanul *keletkezik*. A tapasztalat ilyenén felfogása felől két filozófiailag döntő fontosságú probléma felé nyílik meg az út: egyrészt a tudat és a tudattól független

valóság érintkezésének és találkozásának vizsgálata felé, másrészt tudat és tudattalan viszonyának fenomenológiai értelmezése felé.

2. *A valóság.* A valóság Tengelyi fenomenológiai megközelítésében nem egyszerűen a tudattól független dologi létezés objektív fennállása. Valóságfogalmunkat ugyanolyan sokféleképpen lehet értelmezni, ahogy a tapasztalat fogalmát, éppen azért, mert valóság és tapasztalat párfogalmak, egymás korrelátumai. A tapasztalat tárgya a valóság, és a valóság mindig csak egy sajátos tapasztalatban tárul fel. A valóság újkori fogalmát legerőteljesebben a természettudomány határozta meg: a valóság a fizikailag leírható létezés, vagyis a fizika törvényei által leírható dolgok és dologi összefüggések egésze. Ezzel szemben persze beszélhetünk a szellemtudományok által tematizált szellemi valóságról is, az emberi kultúra történeti módon keletkezett alakzatairól, intézményeiről és összefüggéseiről, amelyeknek fennállása alapvetően más típusú létezés, mint a fizikai tárgyak fennállása. Tengelyi azonban a valóságot mindkét felfogástól eltérő értelemben érti. A valóság fogalmát — fenomenológusként — a tudattal való összefüggésében vizsgálja: a valóság az, ami betör a tudatba, ami átalakítja elvárásaink rendszerét és új belátásokhoz vezet. A valóság az a tudatidegen, ami *meglepi* a tudatot. Ennek következtében a valóság nem a meglévő dolgok tudattól független létezését jelenti: „a fenomenológia szakít a világ készen meglévő tárgyszerkezetének feltevésével és a világot nem úgy fogja fel, mint dolgok avagy tények összességét”. (354) A dolgok nem magukban való és tisztán fizikai értelemben létező dolgok, vagyis a „dolog” nem az, amit semmilyen erőfeszítéssel nem ér el a tudat, mivel be van zárva szubjektív nézőpontjába, ám amit a fizikai természettudomány remekül le tud írni a saját objektív nézőpontjából. A magában való igazi értelme — írja Tengelyi Hegelhez kapcsolódva és a kanti, valamint husserli transzcendentális idealizmussal szembehelyezkedve —, vagyis a dolog illetve a valóság igazi értelme az, hogy „a tudatos tevékenység nyomán és a tudat számára adódik ugyan, ám *a tudat háta mögött* alakul ki”. (70–71) A valóságnak ezt az új fogalmát ezenkívül sajátos mozgás jellemzi: rögzült alakzatokat ölt, majd újra folyékonyvá válik, azután újabb alakzatban rögzül meg stb. A valóság nem pusztán tudatidegen és váratlan, hanem „áramlóan sokértelmű”, lényegi jegye a fogalmi kimeríthetlenség és rögzíthetlenség.

3. *A tudattalan.* A tapasztalat új felfogása elvezet a tudattalan egy sajátosan fenomenológiai értelmezéséhez is. A tapasztalat eseményében a fenomenológiai tudattalan — jöllehet csak közvetve — ugyan csak megmutatkozik. A tudattalannak ez a fogalma azonban nem esik egybe a pszichoanalízis által kidolgozott fogalommal. Csábító a lehetőség, hogy a fenomenológiai tapasztalatelemzésben feltáruló önmagától induló, vagyis a tudattól független értelemkeletkezést a freudi tudattalan fogalommal magyarázzuk és világítsuk meg, Tengelyi azonban ezt az utat nem tartja járhatónak. Noha a könyv több pontján hivatkozik a fenomenológia és a pszichoanalízis lehetséges párhuzamaira (pl. 26), egy ponton azonban döntő különbséget lát a két megközelítés között. A fenomenológia a tapasztalati értelem keletkezésének folyamatát akarja megragadni, a pszichoanalízis azonban — mint elmélet — minden tapasztalatot egy szimbolikusan rögzített struktúrában helyez el és értelmez. Freud a tudattalan fogalmát az értelem *elfojtására* építi, a husserli tudattalan azonban az értelem *felbukkanását* vizsgálja. Az előbbi szimbolikusan rögzített értelem öntudatlan manipulációját elemzi, az utóbbi viszont új értelem keletkezését — leülepedett értelem sajátos felébredésén vagy értelemcsírák alakot öltésén keresztül. A tudattalan értelemképződés e két felfogása között van érintkezés, de semmiképpen sem beszélhetünk egybeeséséről. A tudattalan fenomenológiai felfogása azt a mozgást igyekszik megragadni, ahogy a tapasztalat áramló sokfélesége „feltöréssel fenyegeti” (46) a mindenkori kategoriális értelemrögzítés burkát, nem pedig azt, ahogy egy értelemrögzítés mögött egy másik, rejtett értelemrögzítés tárul fel. A könyv szövetének egyik legfontosabb és leggazdagabb szála a fenomenológiai tudattalan fogalmának kidolgozása. Olyan fogalmak kerülnek itt elemzésre, mint pl. a másság a tapasztalatban (60), a tudat eklipszise (29, 352), az elidegenedés tapasztalati magva (85), az örület (94, 106), az ösztön (150, 198), az ősbenyomás (155), a retroaktivitás (193), a vágy (233), az élet időfolyamának holtágai, a másság öblei (309, 310) és még sorolhatnánk. Ezek a fogalmak egymástól gyakran nagyon is eltérő területeken bukkannak fel, mégis a tudattalan értelemképződés fenomenológiájának egységes fogalmi hálóját rajzolják elő.

4. *Tudat és valóság viszonya.* Ezek és a korábban említett megfontolások elvezetnek a könyv talán legfontosabb gondolatához: „a valóság a

tudatban bizonyul a tudattól függetlenségnek". (25) Ez az első pillantásra is paradox megfogalmazás semmiképpen sem a transzcendentális idealizmus kanti vagy husserli változatának felélesztését jelenti. Nem arról van szó, hogy végső soron minden a tudatból eredeztethető: egy ilyen felfogás naivitás és metafizikába való visszaesés lenne. Tengelyi szerint az önmagától meginduló értelemképződésnek mint tapasztalati eseménynek a fenomenológiai értelmezése éppen azt teszi lehetővé, hogy túllépjünk az idealizmus és realizmus hagyományos ellentétén. Hogy a tapasztalatot ne a szubjektum vagy az objektum oldalán rögzítsük le, hanem olyan folyamatként ábrázoljuk, ami a tudat és a valóság határán zajlik és ezt a határt egyszersmind mindenkor újra is rajzolja. Valójában a filozófia igazi feladata nem más, mint éppen ennek a folyamatnak a leírása, megragadása és értelmezése. Tengelyi többféleképpen megfogalmazza álláspontját, többek között a transzcendentális idealizmus vonatkozásában — a kanti és husserli változattal szemben — is: „a transzcendentális idealizmus gondolatának mélyén ott rejlik egy valódi felismerés, amelyet sem el nem utasíthatunk, sem meg nem kerülhetünk. Ez a felismerés így fogalmazható meg: tapasztalat és valóság kapcsolatának kérdéséről nem dönthetünk másként, mint a magunk tudatának nézőpontjából.” (69) Ez persze még nem jelenti azt, hogy minden tapasztalati értelem valamiként a tudatunkból lenne eredeztethető. A tapasztalat éppen hogy egy tudattól idegen felbukkanását jelenti, ám ez a tudattól idegen mégis a tudatban jelentkezik be és ezáltal — bármilyen paradox módon és meghökkentően hangozzék is — a tudatban bizonyul tudatidegennek. Egy más megfogalmazásban: „egyszóval a tudatban olyan valóság szerveződik meg, amely magában a tudatban kinyilvánítja a tudattól való függetlenségét”. (149) A fenomenológia alaptézise szerint a tudat és a valóság között mindig szoros korreláció áll fenn, az újabb fenomenológia ehhez azt fűzi hozzá, hogy ez a korreláció nem statikus (nem változatlan formákra épül) és nem csak egyetlen forrása van. Maga a korreláció is dinamikus, egyensúlya állandóan megbillen, majd helyreáll, ebbe a dinamizmusba azonban elvileg nem tekinthetünk bele máshonnan, mint a tudat nézőpontjából.

2. Kérdések

Az eddigiekben megpróbáltam átfogó képet adni a könyv gondolati szerkezetéről. Most néhány kérdést és megjegyzést szeretnék megfo-

galmazni, mégpedig a módszer, a fogalmiság és a gondolati stratégia egészének vonatkozásában:

1. *Diakritikai módszer*. Tengelyi diakritikai fenomenológiának nevezi saját vállalkozását. A diakritikai jelző ez esetben módszertani eljárást jelent, ugyanakkor a könyv tanulmányaiban mindössze egyetlen helyen kapunk rövid magyarázatot avval kapcsolatban, hogy fenomenológiai módszerként ez mit is jelent.² „Az a fajta különválasztás, amelyre a diakritikai eljárás alkalmazásakor sor kerül, csak akkor ítélnélhető megalapozottnak, ha olyan jelenségekben gyökerezik, amelyek megkövetelik a különválasztást, miközben utólagos érvennyel egyszerűsre mind azt is beláthatóvá teszik, hogy miért voltak az utóbb különválasztott mozzanatok eredetileg egybeesőknek tekinthetők. Az a különbség tehát, amelyre a diakritikai módszer alkalmazása révén már a kezdeti állapotban is fény derül, fenomenológiailag *kimutatható*, ám anélkül, hogy szigorúan véve fenomenológiailag *felmutatható* is volna egyben. [...] a kezdeti állapot — hasonlóan a husserli »őstudathoz« — kivonja magát a közvetlen fenomenológiai megjelenítés hatóköréből.” (142) A diakritikai módszer tehát nem dialektikus ellentétet mutat meg, hanem azt, ahogy az értelemképződés és az értelemrögzítés a nyelvi jelek differenciális viszonyaihoz hasonló módon egymáshoz képest valósul meg egy és ugyanazon folyamatban. Nem dialektika és nem is komplementer elemek kapcsolódása, hanem diakritikus viszony. Husserl nem dolgoz ki külön módszert a genetikus fenomenológia számára. Sőt, a genetikus fenomenológiának sajátos tárgyterülete sincs az ő megközelítésében. Úgy tűnik, Tengelyi László vizsgálódásai ezt a kettős hiányt egyszerre szüntetik meg: a diakritikai módszer a genetikus fenomenológia módszereként kínálkozik, a tárgyterület pedig nem más, mint az értelemrögzüléssel szembeállított értelemképződés. Ez utóbbi azonban — a diakritikai módszer értelmében — csak kimutatható, de nem mutatható fel, mivel kivonja magát

² A korábbi könyv több helyén is találunk leírást a diakritikai módszerről. Lásd Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Budapest, 1998, pl. 34–38. o, 204. o. stb.

a közvetlen fenomenológiai megjelenítés alól. Az értelem képződésébe nem pillanthatunk bele közvetlenül, hiszen ez a belepillantás már rögzítené, de legalábbis torzítaná a folyamatot. Kérdésem tehát a következő: vajon nem vonja-e túl szűkre a genetikus fenomenológia hatókörét a diakritikai megközelítés azáltal, hogy ez a módszer mindig csak *egyetlen* hátrafelé tett lépést enged meg? Hiszen az éppen adott rögzítéshez képest mindig csak egyetlen szintet léphetünk vissza, ha az értelemképződés csakis az értelemrögzítéshez képest, annak differenciális viszonyában tárható fel. Ám ha ez így van, akkor — éppen a módszer következtében — nem csempészünk-e valamiféle hallgatólagosan feltételezett izomorfiát a vizsgálódásba, amely a „prepredikatív” csakis a predikatív viszonyában érti? A kérdés tehát tágabb: hogyan lenne elkerülhető az a husserli „leszűkítés”, amelynek értelmében minden genetikus vizsgálódást csakis a statikus fenomenológia belátásaival együtt, vagyis a statikus fenomenológia rögzült alakzatainak, kész tárgyainak vezérfonala mentén hajthatunk végre?

Ugyanennek a problémának egy másik aspektusa: vajon az értelemképződésre vonatkozó vizsgálódásoknak van-e általánosítható módszere, azaz nem egyedi vizsgálódásokról van-e szó? Esetről esetre nem különbözik-e a leírás és a módszer? Ugyanaz-e a diakritikai vizsgálódás, ha a kifejezéstől haladunk a tapasztalat felé, vagy ha az észlelés felől a tudattalan tapasztalati tényezők felé teszünk egy lépést, vagy ha pl. az élettörténetben jelentős affektív összefüggéseket kutatjuk?

2. *Experienciálék*. „Az ilyen [az észleleti értelemképződés keretei között működésbe lépő és e kereteken soha túl nem lépő] kvázi-kategóriákat *experienciáléknak* nevezhetjük és azt állíthatjuk róluk, a kifejezés kategoriális formáinak előképéül vagy előalakjául szolgálnak, pontosabban szólva: *prepredikatív alapzatául* szolgálnak.”(58–59) Nem is annyira az a kérdésem, hogy mi lenne az *experienciálék* listája, mert Tengelyi László egyrészt Marion *Étant donné* című művének harmadik részére utal, másrészt beszélt erről a 2007. szeptemberi Hegel-konferencián. Ezzel kapcsolatban más irányban lenne két kérdésem: 1. vajon nem áll-e fenn a fentiekhez hasonlóan az izomorfia veszélye a kategoriális forma és az *experienciálé* között, illetve hogy ez miként védhe-

tő ki; 2. az experienciálék vajon csak a tapasztalat prepredikatív kvázi-kategóriái, vagy pedig operatív fogalmak? Az operatív fogalmak inkább egy gondolati alakzat főbb szerkezeti vonalait jelentik, mintsem konkrét tapasztalati kategóriákat. És a könyv zárszavában, úgy tűnik, ebben az értelemben kerül elő az experienciálé fogalma, illetve a szerző a zárszóban az operatív fogalmak és rejtve maradó gondolati alakzatok feltárását nevezi meg a filozófus fő feladataként. (357)

3. *Tudat.* Utaltam arra, hogy a könyv megközelítésének egyik újdonsága a fenomenológia alapfogalmainak: a korreláció, a tudatidegen, a valóság stb. fogalmainak dinamizálása. Ez mindenképp rendkívül izgalmassá teszi a vállalkozást. Ugyanakkor a tapasztalat mozgásának egészéből mintha egyetlen elem mozdulatlan maradna: mégpedig maga a tudat. Azt hiszem, a dinamizálás csak akkor válhat teljessé, ha magának a tudatnak a fogalmát is dinamizáljuk. Tengelyi László korábbi könyvében, az *Élettörténet és sorseseeményben* a dinamizálás azért volt maradéktalanul sikeres, mert olyan sorseseeményekről esett szó, amelyek nemcsak megváltoztatták az élet menetét, hanem beleilleszkedtek egy történetbe. A változó élet történeti folyamattá, élettörténétté egységesült. A mostani könyvnek a középpontjában a tapasztalat fogalma áll. A tapasztalatban kétségtelenül dinamikus viszony áll fenn tudat és valóság között, ezt a könyv nagyszerűen ábrázolja sokféle aspektusából. Ám mintha éppen a tudat maradna ugyanolyan a tapasztalás sokféle eseményén keresztül. Vajon a történeté alakuló sorseseemények mintájára nem kell-e azt gondolnunk, hogy a tudatnak is van egy bizonyos „története”? Hogy a tapasztalattól fakadó belátások nem csupán egymás mellé illeszkednek és gazdagítják a tudatot, hanem át is alakítják? Hogy ez a történet nem csupán események egymásutánja, hanem egyfajta „transzcendentális fejlődés”? Az a sejtésem, hogy a fenomenológia akkor lesz képes a tapasztalás dinamizmusáról teljeskörűen számot adni, ha — hasonlóan a hegeli fenomenológiához — a *tudat történetéről* is beszél. Vajon a — tapasztalat tárgyi oldalához tartozó — experienciálékhoz hasonlóan nem kell-e felvázolni a tudat transzcendentális történetének kvázi-kategóriáit is?

Ezek a kérdések egy nagyszerű és gondolatgazdag könyvvel szemben semmiképpen sem kritikai megjegyzések. Inkább csak töprengések a tapasztalat fogalmának lehetséges elmélyítésével kapcsolatban.

VÁLASZ ELEMZŐIMNEK ÉS BÍRÁLÓIMNAK

TENGELYI LÁSZLÓ

Mindenekelőtt köszönetet szeretnék mondani a könyvemről született öt írás valamennyi szerzőjének azért az elmélyült elemzésért, amelyre munkámat érdemesítette. E szövegek megismerése nem jelentéktelen tapasztalat forrása volt számomra. Bármennyire világosan átlátunk — vagy átlátni vélünk — is egy gondolatmenetet, arról, hogy valóban van-e értelme és létjogosultsága okfejtésünknek, végső soron csak akkor szerezhetünk megnyugtató bizonytságot, ha egyszersmind nyilvánvalóvá válik, hogy mondandónk mások számára is jelent valamit. Persze ilyenkor rendszerint az is kiderül, hogy mások ugyanazokat a kifejezéseket, megállapításokat avagy elméleti elképzeléseket nem egészen ugyanúgy értik, mint mi magunk. Ez önmagában véve még nem rendkívüli tapasztalat, hiszen gyakran szembesülünk azzal a ténnyel, hogy észjárásunk, gondolkodásmódunk és világlátásunk nem egyezik meg maradéktalanul másokéval. Arra azonban ritkán van lehetőségünk, hogy szinte pontról pontra nyomon kövessük, miként válnak el a mások által követett szellemi utak a miénktől. Ezzel a tapasztalattal ajándékozott meg a könyvemet tárgyaló elemzések és bírálatok olvasása.

Az utak szétválása az öt írásban más-más jelleget ölt. Miközben a lehetőségekhez mérten igyekszem megfelelni a feltett kérdésekre és a felhozott ellenvetésekre, egyszersmind ezeket a különbségeket is érzékeltetni próbálok.

Régóta az a benyomásom, hogy törekvéseim Bacsó Béla törekvéseivel párhuzamos irányba mutatnak. Szakmai pályafutásunkat nagyjából egyidőben kezdtük, és az útkeresés kezdeti időszaka után más-más

területen ugyan, de egymáshoz közelálló megközelítésmódok mellett köteleztük el magunkat. Tény, hogy miközben én inkább Kanttal, majd pedig a fenomenológiával foglalkoztam, Bacsó Béla az esztétika és a hermeneutika felé fordult. De általam jól ismert munkáiban, mint amilyen *A megértés művészete — a művészet megértése* (Magvető, JAK—füzetek 48, Budapest 1989), a *Határpontok* című esszékötet (T-Twins Kiadó, Budapest 1994) vagy a *Mert nem mi tudunk* című filozófiai és művészetelméleti gyűjtemény (Kijárat Kiadó, Budapest 1999), a hermeneutikának egy olyan radikális változatát körvonalazza, amely szövegszerű hivatkozásaiban főképp Heideggerre és Gadamerre támaszkodik ugyan, ámde tényleges tartalmát tekintve semmivel sem áll távolabb a jelenkori fenomenológiának attól a vonulatától, amelyből én magam merítek, mint a hermeneutika huszadik századi klasszikusaitól. Nem pusztán a megegyező források teremtenek közöttünk közösséget — ilyen például *A szellem fenomenológiája* vagy Heidegger e művet tárgyaló tanulmánya a *Tévutak* című kötetben, továbbá Gadamer *Igazság és módszer* című munkájának a tapasztalatról szóló nevezetes fejezete —, hanem a rokon kezdeményezések és nekiindulások is. A könyvemről szóló írás olvasásakor mégis azt találtam a legérdekesebbnek, ahogyan tulajdon gondolataim Bacsó Béla keze között merőben új oldalukról mutatkoztak meg. Talán elég itt erre egyetlen példát említenem. Könyvem egyik fejezetében Husserlhez, Henryhoz és Lévinashoz kapcsolódva szembeállítom az újonnan érkező ősbnyomást a tudat intencionalitásával. Bacsó Béla ehhez a maga útját követve hozzáteszi, hogy az ősbnyomás „egykor tapasztalatképes fellépése ellenére nem vált rögtön értelmes tapasztalattá a tudatban, ám később *mint volt* a tudat tartalmaként tapasztalatot nyújt” — „*most úgy van jelen, mint ami volt, azaz számtalan modifikáció közepette, utólag önmaga kezdetét mutatja fel magán és maga körül —, így van jelen*”. Semmiből sem tanul annyit az ember, mint ha saját gondolata másvalaki megfogalmazásában így hirtelenül új arculatot ölt.

Ullmann Tamás és Takács Ádám, akik egyetemista korukban közeli tanítványaim voltak, időközben maguk is önálló kutatóvá értek. Írásukat olvasva az a Kanttól származó belátás járt a fejemben, hogy az utódok jobban érthetik elődjüket, mint ahogyan elődjük saját magát értette. Ez azért van így, mert az utódok új vállalkozásokba kezdenek, amelyekre az előd talán ösztönzőleg hatott, amelyek azonban az ő

kezdeményezésein mégiscsak túlmennek. Ilyen vállalkozásra utalnak azok a kérdések, amelyeket Ullmann Tamás írásának végén megfogalmaz, és ilyen vállalkozás tervét vázolja fel Takács Ádám is írásának utolsó részében, amelyben Merleau-Pontynak az *institution* fogalmáról adott elemzésére támaszkodik. Ha a továbbiakban megpróbálok ezekhez a vállalkozásokhoz hozzászólni, akkor ezt semmiképpen sem a szerzői tekintély birtokában teszem, hanem inkább kutatótársként, aki nem csupán érdeklődéssel szemlél egy új elméleti nekirugaszkodást, hanem maga is igyekszik hozzájárulni az újonnan kijelölt feladat tisztázásához. Ehhez nagyobb terjedelemre lesz szükségem, mint Bacsó Béla írásáról szólva, mert akik alapvető dolgokban egyetértenek, a részletekben félszavakból is értik egymást, akik viszont más-más irányba haladnak, kénytelenek részletesebben is elmagyarázni egymásnak, merrefelé törekszenek.

Messzemenően egyetérték Ullmann Tamásnak azzal a megállapításával, hogy az általam javasolt diakritikai módszer a genetikus fenomenológia módszereként kínálkozik, és hogy a genetikus fenomenológia legfőbb tárgyának az értelemrögzítéssel szembeállított értelemképződés tekinthető. A továbbvezető kérdés, amelyet Ullmann Tamás feltesz, így hangzik: „hogyan lenne elkerülhető az a husserli »leszűkítés«, amelynek értelmében minden genetikus vizsgálódást csakis a statikus fenomenológia belátásaival együtt, vagyis a statikus fenomenológia rögzült alakzatainak, kész tárgyainak vezérfonala mentén hajthatunk végre”? Összefügg ezzel az a további kérdés is, hogy vajon megragadható-e „a tudat transzcendentális története”? E kérdéstől pedig elválaszthatatlan az a harmadik kérdés, hogy vajon nem szükséges-e — „a tapasztalat tárgyi oldalához tartozó experienciálékhoz hasonlóan” — „felvázolni a tudat transzcendentális történetének kvázi-kategóriáit is”?

A magam részéről úgy gondolom, hogy a diakritikai módszer nézőpontjából tekintve értelemképződés és értelemrögzítés világosan megkülönböztethetők és *külön* is választhatók ugyan, ámde el nem választhatók egymástól. Értelemképződésre mindig csupán az értelemrögzítés meghatározott alakulatainak keretei között kerül sor. Ebben látom statikus és genetikus fenomenológia elválaszthatatlan összetartozásának legfőbb okát. Nem gondolom, hogy ez a felfogás eleve kizárná a tudat transzcendentális történetének megragadását.

Bizonyosan kizárja azonban a diakritikai módszer a genetikus levezetésnek azt a spekulatív változatát, amelyre Fichte, Schelling és Hegel a tudat transzcendentális történetét építeni próbálták. Ahhoz, hogy ezt a történetet a maga transzcendentális jellegében megragadhassuk, a genetikus fenomenológiában olyan utat kell találnunk, amely annak ellenére is elkerüli a spekulatív dialektika buktatóit, hogy ugyanakkor nem vezet át a pszichoanalízis avagy az empirikus fejlődépszichológia területére. Ezzel a nehézséggel küzdött már Husserl is, és, úgy gondolom, ezt a küzdelmet mi, távoli követők sem takaríthatjuk meg magunknak. A tudat transzcendentális történetének megírása még várat magára. Olyan vállalkozás ez, amely gyűjtőpontja lehet számos mai törekvésnek. Hadd fűzzek e nagyszabású tervhez két megjegyzést.

Először is úgy vélem, nincs módunk arra, hogy egyetlen ugrással ott teremjünk az értelemképződés egységesnek vélt folyamatának kelts közepén, és közvetlenül bepillantassunk abba a boszorkánykonyhába, amelyben a valóság készül. Arra azonban módunk van, hogy az értelemrögzítés meghatározott alakulatainak keretein belül felmutassuk az értelemképződés folyamatait. A diakritikai módszer értelemképződés és értelemrögzítés kontrasztív elemzésére épül. Feltár ugyan egy dinamikus különbséget, ámde — ellentétben például az intuíción bergsoni módszerével, amelyből Deleuze-nél a differencia filozófiája válik — e különbséget nem oldja ki a kontrasztív elemzés kontextusából, és nem teszi meg önállóan ható világelvnek. Ezért is őrzi meg ez a különbség módszerünk keretei között a diakritikai differencia jellegét.

Másodszor is azokat a fogalmakat, amelyekkel a tudat transzcendentális történetét megragadhatjuk, nem nevezném experienciáléknak (kvázi-kategóriáknak). Az experienciálék nem a megjelenő nemeit és fajtáit, hanem a megjelenő megjelenésének szerkezeti vonásait fejezik ki. Éppen ezért nem pusztán a tapasztalat tárgyi oldalára vonatkoznak. Következésképpen nem egészíthetők ki olyan experienciálékkal, amelyek a maguk részéről pusztán a tapasztalat alanyi oldalát céloznák meg. (Ezen a ponton megszűnik a párhuzam experienciálék és egzisztenciálék között: az egzisztenciálékkal a lét síkján szembenállnak a realitás- kategóriák; az experienciálékkal viszont csupán a kifejezés-kategóriák — vagyis a tisztán logikai kategóriák — állnak szemben.) A tudat leírására a statikus fenomenológiában olyan fogalmakat

alkalmazunk, amelyek az intencionális élmények nemeit és fajait, valamint nem-intencionális összetevőit ragadják meg. Az intencionális élmények egy-egy típusának kifejezőjeként e fogalmak között említhető például az észlelés, az emlékezés, a képtudat, a képzelet, a várakozás, az érzés, az akarás stb., de — a nem-intencionális összetevők gyűjtőneveként — e fogalmak közé tartozik az érzet is. A genetikus fenomenológiában ezekhez olyan további fogalmak járulnak, amelyek — értelmezésem szerint — az intencionális élményt a tapasztalat összefüggésébe állítják. Ilyen például az időről szóló husserli fejtegetésekben az ősbnyomás (*Urimpression*) fogalma. Hasonló a helyzet a passzív szintézisről szóló későbbi elemzésekben az ébresztésemény (*Weckungserignis*) fogalmával, amely arra a folyamatra utal, amelyben egy észlelet, egy emlék vagy akár egy fantáziakép felkelti az emlékezetben szunnyadó értelemképződményeket. De idetartozik a passzív szintézis minden más formája is, így például az identitásszintézis, vagy a *Karteziánus meditációkban* említett párképződés (illetve csoportképződés) és értelemátvitel is. Éppígy idetartozik az aktív genezisként felfogott ősalapítás (*Urstiftung*) is, az a bizonyos *appercepció* tehát, amely Husserl szemében a genetikus fenomenológia legfőbb tárgyát alkotja. Ezek a fogalmak nem experienciálékat ragadnak ugyan meg, de kétségkívül *utalnak* experienciáléokra (így például az ősbnyomás utal a megjelenő megjelenésének kontingenciájára és fakticitására, az identitásszintézis fogalma pedig utal a tapasztalat szintjén jelentkező atematikus azonosságra). A tematikus és operatív fogalmak Finktől származó megkülönböztetése, amelynek más összefüggésben nagy jelentőséget tulajdonítok, az experienciálék elméletében szerintem nem játszik szerepet. Azok a „gondolati alakzatok”, amelyeket főként könyvem befejező részében emlegetek, nem experienciálék. Azért csábít bennünket az a lehetőség, hogy a kategóriákat (és kvázi-kategóriákat) az operatív fogalmakkal hozzuk kapcsolatba, mert még ma is nehezünkre esik elszakadni az újkori filozófiának attól a Locke-nál, Leibniznél, sőt még a prekritikai írások Kantjánál is tetten érhető előítéletétől, hogy a kategóriák a szellem tevékenységére irányuló reflexióból erednek. Husserl azonban már a VI. *Logikai vizsgálódás* 44. §-ában szakított ezzel az előítélettel, és a fenomenológiai hagyomány azon gondolkodói, akik tételesen tárgyalták a kategóriákat, követték őt ebben. Az a kérdés, hogy milyen módon

kerülhetjük el tükörszimmetria feltételezését az experienciálék és a kifejezésekategóriák között, nem egykönnyen válaszolható meg. A pontos válaszhoz alapos számvetésre volna szükség a „prepredikatív” tapasztalat husserli elméletével. Készülök erre a számvetésre, de eddig még nem sikerült elvégezni. Másfajta vállalkozás tervét vázolja fel Takács Ádám. Ő — Merleau-Pontynak az *institution* fogalmáról kidolgozott elemzésére támaszkodva — amellet érvel, hogy az értelemrögzítés „tapasztalati produktivitással” járhat együtt. Nem áll távol tőlem ez az elképzelés. Nem volt szándékomban az értelemrögzítést általában démoni jellegűnek feltüntetni; a démonit mindenekelőtt az ismétléskényszerrel kívántam kapcsolatba hozni. Könyvem 332. oldalán szó szerint úgy fogalmaztam, hogy az az értelemrögzítés hat démonian, amely „eszközként használja és ezzel megpróbálja hatalmába keríteni az ismétléskényszert”. Tény azonban, hogy az értelemrögzítés a könyvben összefoglalt vizsgálódások során főképp a spontán értelemképződés gátjaként jött számba. Nagyon is szükség volna emellett az értelemrögzítés önálló jelentőségének és súlyának meghatározására is. Annál is inkább, mert a szimbolikus értelemrögzítés folyamatainak összessége végső soron nem más, mint a *kultúra*; ezzel szemben a spontán értelemképződés terepe az a *vad tartomány*, amelyről Merleau-Ponty késői műveiben gyakran szó esik. Egyfelől — Merleau-Pontyhoz és Richirhez kapcsolódva — úgy vélem, hogy a kultúra megmerevedik és kiüresedik, mihelyt nem érintkezik többé a vad tartománnyal. Másfelől azonban — Takács Ádámhoz hasonlóan — magam is úgy gondolom, hogy a spontán értelemképződés vad tartománya a legkevésbé sem szakítható ki a kultúra összefüggéséből, sőt végső soron egyenesen a kultúra szolgálatában áll, annak elevenségét biztosítja. Nagyon is érdekes volna ezért pontosan tudni, hogyan tesz szert a szimbolikus értelemrögzítés maga is tapasztalati produktivitásra. Takács Ádám olyan vizsgálódások tervét körvonalazza, amelyekből erre a kérdésre fény derülhet.

Az a két további írás, amelyet könyvemről olvashattam, más jellegű benyomást hagyott bennem az utak szétválásáról. Tózsér János munkámhoz eleve egy másik irányzat, az analitikus filozófia talajáról közeledett. Nagyra értékelem azt a tényt, hogy könyvemről bírálatot írt, mert tapasztalataim szerint az analitikus filozófia művelői ritkán bocsátkoznak vitába fenomenológusokkal és más hasonszőrűekkel.

Tözsér János írásának hanghordozását, megvallom, olykor fülsértőnek találtam, de rögtön megjelent előttem kedves alakja, amint hadarva, ötletesen, sziporkázó éleselméjűséggel és mindennek ellenére is barátságos tekintettel elmagyarázza nekem, miért siklottam ezen vagy azon a ponton egyszer s mindenkorra, már-már végzetszerűen félre. Gulyás Péter tárgyyszerű és elmélyült elemzésével szemben azért álltam némi-képp tanácstalanul, mert úgy éreztem, hogy nem is csupán olyasmit tulajdonít nekem, amit nem mondok, és nem is gondolok, hanem egyenesen ellenem fordítja azokat a szerzőket, akikre magam is régóta támaszkodni próbálok: Reinhart Kosellecket és kiváltképpen François Furet-t. De azután megértettem, hogy a háttérben talán olyan különbség áll, amelyet munkámban a világ megtapasztalásának — és nem csupán értelmezésének — szintjén jelentkező eltérésként próbáltam jellemezni.

Hadd térjek ki Tözsér János főbb ellenvetéseire, amelyek megítélésem szerint félreértésekből erednek ugyan, ámde mégiscsak rávilágítanak vizsgálódásaimnak egy fontos módszertani sajátosságára. Arra a sajátosságra gondolok, hogy munkám nem a tapasztalat *átlagtípusát* próbálja körvonalazni, hanem a tapasztalatról, amint a könyvben fogalmazok — Ullmann Tamás ezt külön is kiemeli —, „pregnans” értelemben vett fogalmat igyekszik alkotni. Módszertanilag Ricoeur-höz kapcsolódom, aki a fenomenológiai értelemben vett lényeg, az eidosz fogalmát közel hozza a weberi értelemben vett *ideáltípus* fogalmához. A szónak egy bizonyos értelmében valóban a tapasztalat ideáltípusát próbálok megalkotni. Elismerem, hogy „a tapasztalatról folytatott vizsgálódásaink nem [...] alapozhatók másra, mint arra a közös tapasztalatra, amellyel mindannyian rendelkezünk arról, hogy mit is jelent tapasztalatot szerezni” (lásd munkám 105. oldalát). De hozzáteszem: „Ezt azonban nem úgy kell értenünk, mintha a közös tapasztalatot egyszerűen variációsorok invariánsaként értett lényegnek, eidosznak tekinthetnénk. A közös tapasztalat nem olyasmi, ami egyszer s mindenkorra áll fenn, hanem sokkal inkább olyan beállítottság, amely — Husserl gyakran használt kifejezésével szólva — az eleven tapasztalat »szedimentálódása« (hordalékként avagy üledékként való lerakódása) révén keletkezett”; ebből azonban az következik, hogy „a közös tapasztalat nem megváltoztathatatlan adottság: szedimentum csupán, üledék, amelyet az eleven tapasztalat árama —

legalábbis részben — újra magával sodorhat” (uo.). Könyvemben emellett abból indulok ki, hogy „[m]indennapi életünkben tapasztalataink a leggyakrabban olyan keretbe illeszkednek bele, amelyet készen talált fogalmak, előre adott nézőpontok, megcsontosodott elvárások határoznak meg” (298. o.); ezért úgy vélem, hogy „egy olyan fenomenológia, amely új tapasztalatok felkutatására és kifejezésére törekszik, nem szorítkozhat pusztán a mindenkori tapasztalatok leírására és elemzésére, hanem fogalmaink tisztázására és gondolati alakzataink felülvizsgálatára is vállalkoznia kell”(106. o.), mert e fogalmakból és gondolati alakzatokból erednek azok a megcsontosodott elvárások, amelyek mindennapjainkban elveszik a tapasztalataink által hozott újdonságok élet. Bevallom, ez a meggyőződés megakadályozott abban, hogy megkérdézzem tíz barátomat és ismerősömet, mit is értenek tapasztalaton. Az említett okokból ugyanis csekély reményt fűztem ehhez az eljáráshoz. Inkább azokhoz a kísérletekhez fordultam, amelyek a filozófiában és az irodalomban a tapasztalat pregnáns fogalmának kidolgozására irányultak. E kísérletek közül a legnevezetesebbek a filozófiában — magát Husserlt nem számítva — Hegel, Heidegger és Gadamer, az irodalomban pedig talán Proust nevéhez fűződnek. Ez az eljárás, amint írom is, „kockázattal jár”(106. o.), és természetesen a legkevésbé sem vitathatatlan, ámde aki az általam körvonalazott ideáltípussal egyszerűen egy vélt átlagtípust szegez szembe, tíz anyanyelvi beszélő véleményére hivatkozva, az nem ellenvetést fogalmaz meg vele szemben, hanem csupán egy félreértést árul el.

Ezen a ponton különbség mutatkozik fenomenológia és analitikus filozófia között. Az analitikus filozófia, bár szerintem végső soron a középkori nominalista arisztotelianizmus hagyományaiból táplálkozik, ma is hordozza a brit empirizmus és a *common sense* filozófiájának örökségét. A fenomenológia ezzel szemben a tapasztalat kifejezésének tekinti ugyan magát, ámde tapasztalaton korántsem ugyanazt érti, mint az empirizmus, és emellett semmivel sem vállal több közösséget a *common sense* filozófiájával a mai korban, mint például a maga idején Kant.

Ami az „értelemeffektus” kifejezést illeti, szerintem nagyon is van különbség oksági kapcsolat és értelemösszefüggés között. A premisszák a konklúzió levonására készítenek, de nem oksági hatást

gyakorolnak rám. Hasonlóan mondhatom például, hogy az újonnan hallott érvek „hatására” feladtam korábbi álláspontomat. A „hatás” szó a magyar nyelvben sokkal tágabb jelentésű, mint a szó szoros értelmében vett „okozat”, amely valamilyen megadható tudományos törvény szerint követi az okot. Hasonló a helyzet az „effektus” szóval több európai nyelvben, így például a németben és a franciában. A francia impresszionista festők gyakran használják az „*effet de neige*”, „*effet de soir*”, „*effet de soleil*” kifejezéseket hasonló értelemben, mint ahogyan mi magyarul „fényhatásról” és más „effektusokról” beszélünk. A fényhatás nem merül ki abban a hatásban, amelyet egy bizonyos megvilágítás a szó fizikai értelmében vett okozatként kivált, hanem kiterjed a látvány összértelmének és érzelmi színezetének hirtelen megváltozására is. Nem vitatom azt a tényt, hogy az „ok” szó is használható szűkebb és tágabb értelemben, de fenntartom azt az állításomat, hogy értelmesen megkülönböztető az oksági kapcsolat az intencionális értelemösszefüggéstől, a logikai megalapozástól, sőt — Davidson érveinek ellenére is ezt állítom — a cselekvés motivációjától is (hiszen a cselekvés motiváló tényezői, amelyeket az angol nyelv nem véletlenül a *reasons* terminussal jelöl meg, mindig csupán a mérlegelés során fejtik ki hatásukat).

A vita háttérében ezúttal is fenomenológia és analitikus filozófia különbsége áll. Az analitikus filozófia mindmáig nem tudott megszabadulni a fizikalizmus örökségétől, és az a naturalista konszenzus, amely napjainkra uralkodóvá vált benne, ezen a területen nem is ígér döntő változást. A fenomenológia ezzel szemben rendszerint még akkor sem válik a naturalizmus hívévé, ha nem kötelezi el magát a transzcendentális idealizmus mellett. Ehelyett — Husserl és Nicolai Harmann nyomán — inkább egyfajta rétegontológiát fogad el, amely elutasítja a felsőbb szintnek az alacsonyabb szintre való redukcióját, habár elismeri a felsőbb szintnek az alsóbb szinttől való egyoldalú függését. Ez a megközelítés éppúgy alkalmazható speciálisan a tudat intencionális élményei és az agy folyamatai közti viszonyra, mint egyáltalában véve az értelemösszefüggések és az oksági kapcsolatok relációjára.

Ez a különbség szerepet játszik ama kérdés értelmezésében is, hogy vajon tudatimmanensnek vagy tudattranszcendensnek tekintendő-e az új. Itt az okozza a zavart, hogy Tózsér János a „tudat”szót úgy érti,

mintha a szövegben (az angol *mind* értelmében vett) „elme” állna. Ezért szegezi szembe velem azt a kijelentést, hogy az új értelem képződése nem „tudattranszcendens” esemény, hanem éppenséggel „nem tudatos mentális folyamat”. Azt hiszem, ez az állítás a maga módján végső soron ugyanazt írja körül, amire én is gondolok, csak éppen feltételez egy módszertanilag tisztázatlan ontológiai nézőpontot, amelyből tekintve eleve eldönthető, mi van az elmetranszcendens valóságban, és mi tartozik „a tudattalan mentális folyamatokhoz”. Én nem elméről és elmétől független valóságról beszélek, hanem tudatról és tudattól független valóságról. A tudat nézőpontjából tekintve pedig egy „nem tudatos mentális folyamat” természetesen „tudattranszcendens” esemény. Mindamellet külön magyarázatra szorul, hogy miképpen válik az, ami tudattalan, a tudat számára egyáltalán hozzáférhetővé; ezért is tárgyalom hosszasan és különböző összefüggésben a fenomenológiai értelemben vett tudattalan fogalmát. Nem szabad megfedkezünk róla, hogy a tudatról szerzett tapasztalataink eredendően egyes szám első személyben fogalmazódnak meg. Aki (az angol *mind* értelmében véve) elméről beszél, és ezen részben tudatos, részben azonban tudattalan mentális folyamatok összességét érti, az saját tudatának nézőpontját maga mögött hagyja, és áttér egy olyan — szerintem merőben fiktív — nézőpontra, amelyre egyfajta *view from nowhere* jellemző. Egy tudományos — idegéletteni vagy akár elmekörtani — vizsgálatban talán nincs szükség annak tisztázására, mi mindentől kell elvonatkoztatnunk ahhoz, hogy a világra egy ilyen fiktív nézőpontból tekinthessünk, ámde a filozófiában más a helyzet. A fenomenológia ezt a kérdést — Kanthoz és a transzcendentálfilozófiai hagyományhoz kapcsolódva — a lehető legkomolyabban veszi; az analitikus filozófia ellenben hajlamos átsiklani rajta, holott egyébként a legtöbb területen szinte aggályos pontosságra törekszik.

Természetesen az egyes szám első személyben megfogalmazódó tapasztalat nézőpontja határozza meg munkámban az „új” jelentését is. Amikor „új felismerést” mondok, ezzel az adott összefüggésben magától értetődően nem kívánom azt állítani, hogy minden esetben tudományos felfedezés születik, hanem csupán arra utalok, hogy a megszerzett tapasztalat alanya olyan felismerésre jut, amely az ő számára új. A tapasztalatot az élettörténet összefüggésében vizsgálom, és azt állítom, hogy nem puszta élmények, hanem új felismeréseket hozó,

jelentőségteljes tapasztalatok alkotják egy élet történetét. A modalitás és a temporalitás közötti analógia meglátása Tózsér János életében akkor is új felismerésnek minősül, ha erre öelötte már mások is rájöttek. A kötet előszavában egyébként azt is kiemelem, hogy a tapasztalat által hozott újdonság „bizonyos esetekben nem áll [...] másból, mint hogy *ténylegesen* is nyilvánvalóvá válik az, amit mindaddig csak *elvben* ismertünk” (10. o.). Az első egyetemi tanári előadás, amelyet megtartunk, még akkor is új tapasztalattal ajándékoz meg bennünket, ha egyetlen addig ismeretlen tényre sem derít fényt, az első szerelmi együttlétről és az élet más, hasonló súlyú eseményeiről nem is beszélve. Annak, hogy mindezt már mások is átélték, az adott összefüggésben nincs jelentősége.

Gulyás Péter kötetemnek csupán egyetlen fejezetét tárgyalja, de ezt beleágyazza az egész gondolatmenet átfogó összefüggésébe. Írása alapos és elmélyült, gondolatmenete következetes. Velem folytatott vitája az általam is felhasznált szerzők ismeretére épül; ez alól még Marc Richirnek a *Du sublime en politique* című munkája sem kivétel. Bírálata azonban konstrukciókra épül. Tény, hogy a történelmi tapasztalatot tárgyalva a tapasztalatot Reinhart Kosellecktől eltérően nem diszpozicionális értelemben vett — „leszűrt” avagy „leüledett” — tapasztalatként, hanem eseményként fogom fel, de — amint egyértelműen állítom is — ezzel a legkevésbé sem kívánom kétségbe vonni Koselleck Kantra alapozódó, transzcendentálfilozófiai megközelítésének jogosultságát (283. o.). Vizsgálódásomat kiegészítő jellegűnek tekintem. Ezért is hangsúlyozom, hogy a múlt eseményeiből merített tapasztalat és a jövőre vonatkozó várakozási horizont feszültségéből nem születhetnek meg a történelmi idő, ha nem töltené be a jelen dimenzióját új tapasztalat (284. o.). Ezen — egyébként szövegszerűen is Koselleckhez kapcsolódva (uo.) — olyan tapasztalatot értek, amely nem vezethető le az addigi tapasztalatokból. Gulyás Péter ennek alapján „a történelmi megértés problémakörén belül a tapasztalat diszpozicionális felfogásával való szakítás” vádjában marasztal el engem, valóban vádként értve ezt, hiszen őszerinte ez a szakítás „több szempontból is kétséges kimenetelű eljárásnak minősíthető”. Mindehhez csatlakozik továbbá a következő állítás: „Tengelyi [...] először is nem fogadja el a tapasztalat azon számára inkább kvázi-dinamikusnak tűnő definícióját, amelyet Koselleck javasol, ugyanis az elmondottak

szerint a tapasztalat gyarapodhat ugyan, de nem léphet ki határozottan kijelölt medréből; másodszer nem teszi magáévá azt a transzcendentálfilozófiai álláspontot, amely a fent vázoltak sajátja; végezetül pedig nem ismeri el tapasztalat és várakozás egybefonódásának kézenfekvő voltát.” Mindez a *non sequitur* tipikus esete. Semmi ilyesmit nem mondok, és nem is gondolok — hacsak azt nem, hogy *nincs olyan definíció, amely elérhetné, hogy a tapasztalat gyarapodjék ugyan, de ne léphessen ki határozottan kijelölt medréből.*

Azt hiszem, e helyütt ez az a pont, amelyen az utak szétválnak. A vita tudós szintje ezúttal feltehetőleg olyan különbséget takar, amely mélyebben húzódik. Könyvemben írok olyan eltérésekről és ellentétekről, amelyek nem pusztán a világ értelmezésében, hanem már a világ megtapasztalásának módjában is tetten érhetők. Az a tény, hogy vannak ilyen eltérések és ellentétek, az én szememben perdöntő érv a közélet demokratikus berendezkedése mellett, mert csak egy ilyen berendezkedés adhat esélyt a tapasztalati divergenciák és antagonizmusok „kihordására”. Alapvető felismerés, hogy nincs olyan *view from nowhere*, amelyből ezek a divergenciák és antagonizmusok totalizálhatóvá válhatnának. Úgyszólván mindannyian „elhajlók” vagyunk, mert nem létezik egységes irányvonal, amelyhez az elhajlás mértékét viszonyíthatnánk. Ezért amikor beszélgetőtársunkkal vitába kezdünk, helyénvaló emlékezetünkbe idéznünk, hogy egyikünk sem tudhatja, melyikünk oldalán van az igazság.

Tiszteletben tartom tehát Gulyás Péter álláspontját, amelyet egy helyütt így fejez ki: „éppenséggel politikai kultúránk *fenntartása* érdekében kell megtörnünk a forradalmi szenvedély varázslatát”. Inkább csak azt nehezményezem, hogy ezen a ponton szembefordítja velem azt a szerzőt, akire írásomban mindvégig támaszkodom: François Furet-t. Éppen ettől a szerzőtől idézem (könyvem 294. oldalán) azt a gondolatot, amelyre az imént idézett helyen Gulyás Péter utal: „a forradalom nem az egyik rendszerből a másikba való átmenet, nem valamiféle zárójel két világ között, hanem a demokráciától elválaszthatatlan politikai kultúra [...]”. Az idézet az *Egy illúzió múltja* című könyv magyar kiadásának 25. oldaláról való, és nézetem szerint pontosan kifejezi azt a felfogást, amelyet Furet a francia forradalom jelentőségéről különböző munkáiban kialakít. A *Penser la Révolution française* (Gallimard, Paris 1978) álláspontja megegyezik ezzel; a mű 47.

oldalán például ezt olvashatjuk: „Franciaország az az ország, amely a forradalom révén feltalálja a demokratikus kultúrát [...]” Furet szemében az a legfontosabb, hogy a francia forradalom „a történelmi praxis és tudat új típusát” teremti meg (46. oldal). E felfogás szerint a francia forradalom hozadéka nem a reális történelem szintjén mérhető le; jelentősége sokkal inkább abban áll, hogy „a politikát szimbolikus jelentésekkel túldeterminálttá teszi” (85. oldal). Az 1789 és 1793 közti választás kérdése vagy a Michelet és Tocqueville közti ellentét problémája az értékelésnek ezen a szintjén még fel sem merül. Az *Egy illúzió múltja* című könyv 25. oldalán például Furet az amerikai és a francia forradalom különbségét vonja meg, és az idézett gondolattal a demokrácia európai modelljét igyekszik jellemezni. Tanulmányomban ehhez a jellemzéshez kapcsolódom.

Kétségkívül a történelem „egészleges” szemlélete szolgál alapul a francia forradalomnak ehhez az átfogó értékeléséhez, amelyet Furet-t követve a magaménak tekintek, de — amint Gulyás Péter is világosan látja — nem a szokványos értelemben véve egészes ez a szemlélet. A különbség abból adódik, hogy szerintem a történelem — Kant szavával szólva — nem a meghatározó, hanem a reflektáló ítélőerő terepe; következésképpen az egész a történelemben mindig csupán a keresés, a kutatás tárgya lehet, nem pedig kész adottság. A francia forradalmat ugyanakkor már maga Kant is olyan fordulópontnak tekintette a történelemben, amelyből a reflektáló ítélőerő e keresés során alkalmasan kiindulhat. Furet sem gondolja ezt másként. Igaz, ő a francia forradalomban az akarat történelmi szerepének felfedezését, a demokratikus individuum autonómiájának megszületését látja. Ezzel a hagyományosnak tekinthető felfogással, amely a hangsúlyt az ember önteremtésére helyezi, Richir elképzelését szegezem szembe, aki a fenséges kanti elemzésére támaszkodva próbál erről új értelmezést kidolgozni. Hogy mindezzel nem a hitelben megrendült hegeli típusú történelemfilozófiát kívánom jogaiba visszaállítani, azt Gulyás Péter is elismeri. Így fogalmaz: „Tengelyi és Richir azonban nem tisztán szubsztantív történelemfilozófiát alkot: a történelem értelme ugyanis leírásaik szerint maga is dinamikus kategória, hiszen rá is érvényesek a formák statikusságával szemben emelt bírálatok [...]”¹Hozzáteszi: „Tengelyi és Richir szerint valójában nem ugyanaz a szenvedély élteti

a forradalmat és a terrort, vagy éppenséggel a republikanizmust és a kommunizmust.”

Azt hiszem, nyugodtan állítható, hogy az utak ez esetben valóban olyan ponton válnak szét, amely két világlátás különbségét érinti. Főként az a megfigyelés vezethet rá bennünket erre a következtetésre, hogy a források közösek: Gulyás Péter ugyanazokra a szerzőkre és ugyanazokra a történelmi tényekre támaszkodik, mint én magam. Másként foglal azonban állást velük kapcsolatban, mint én. Furet-től például olyan idézetet választ írása mottójául, amelyet a magam részéről önkényesen kiragadottnak érzek, amelyet azonban ő nyilvánvalóan reprezentatív jellegűnek tekint. További példa, hogy Gulyás Péter Tocqueville-t egyszerűen a forradalmi eszme kritikusaként emlegeti, én viszont — Hayden White finom elemzésére támaszkodva (*Metahistory*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1975, 191–229. o.) — Tocqueville-t sokkal bonyolultabb elmének tekintem ennél: olyan gondolkodót látok benne, aki kezdettől fogva egymásnak ellentmondó tendenciákkal viaskodik, és végül is a forradalmi hagyományon nevelkedett franciákba veti minden bizalmát a politikai centralizáció növekvő veszélyeivel szemben (*Metahistory*, i. k., 219. o.). A források értelmezésében mutatkozó különbségek még hosszan sorolhatók volnának. Ki-ki érvelhetne a maga értelmezése mellett. Csakhogy a vitában minden azon múlik, milyen súlyt tulajdonítanak a vitatkozó felek az egyes érveknek. Amellett is lehet ugyan érvelni, hogy az egyik érvek nagyobb súlya van, mint a másiknak, ámde e másodlagos érvek éppúgy eltérő súlyt kaphatnak a vitapartnerek szemében, mint az elsődlegesek. Ez a meggondolás rávilágít a végtelen regresszus itt leselkedő veszélyére. Ezért végső soron nem tehetek mást, mint hogy — Gulyás Péter ellenkező értelmű állásfoglalását tiszteletben tartva is — kitarok a magam álláspontja mellett, és újra csak Kantot idézem, aki a francia forradalomról így ír: „ily jelenség *nem merülhet feledésbe többé az emberi történelemben [...]*”.

ALBINOSZ (ALKINOOSZ) NUSZ-FOGALMA

FLAISZ ENDRE

A középplatonizmus jelentős forrásának számító *Didaszkalikosz*t egyesek az ismert középplatonikus gondolkodónak, Albinosznak, míg mások egy bizonyos Alkinoosznak tulajdonítják, akit Flavius Philostratus *A szofisták élete* című könyvében egyúttal „sztoikusnak” minősít.¹ Bárki legyen is azonban a *Didaszkalikosz* szerzője, tevékenységének idejét konkrét életrajzi adatok híján nehéz behatárolni. A *Didaszkalikosz*t Albinosznak tulajdonító J. Freudenthal a mű keletkezését a második század közepére helyezi. A teljes kézirati anyagot feldolgozó új szövegkiadás szerkesztője, J. Whittaker ellenben úgy véli, hogy ennél a konkrét időmeghatározásnál azért lényegesen tágabb időintervallumban is elkép-

¹ A kézirati hagyomány — elsősorban tehát a *Parisinus graecus* 1962-es és a *Vindobonensis philosophicus graecus* 314-es alapkéziratok — a *Didaszkalikosz* szerzőségét egy bizonyos Alkinoosznak tulajdonítja. J. Freudenthal *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos* című írásában (1879) azonban úgy vélte, hogy csupán másolási hibáról lehet szó, és a *Didaszkalikosz* bizonyára attól az Albinosztól származik, aki egyúttal az *Eiszagógé* szerzője is. A múlt század hatvanas éveitől kezdve azonban Freudenthal elképzelését többen megkérdőjelezték, köztük az új szövegkiadás szerkesztője, J. Whittaker is, és újra elkezdtek megkülönböztetni a *Didaszkalikosz* és az *Eiszagógé* szerzőjét. Mivel azonban a Jusztinossal kapcsolatos szakirodalomban rendre Albinosz néven szerepel a *Didaszkalikosz* szerzője mint az apologeta egyik lehetséges középplatonikus ösztönzője, a könnyebb összekapcsolhatóság kedvéért én is maradok ennél az elnevezésnél, és a ma elterjedt felfogással szemben a *Didaszkalikosz* szerzőjét Albinoszként azonosítom. A témáról lásd J. Whittaker—P. Louis: *Alcinoos, Enseignement de s doctrines de Platon*, Paris: Les Belles Lettres, 1990. Introduction VII—XIII.

zelhető a szóban forgó mű keletkezése. Szerinte ugyanis a *Didaszkalikosz* szerzője — akit ő egyébként a „sztoikus” Alkinooszsal azonosít² — éppúgy lehetett Alexandriai Philón kortársa, mint ahogy Plótinoszé is. A legvalószínűbb azonban, hogy valamikor Philón kora (mint *terminus post quem*) és Plótinosz életideje (mint *terminus ante quem*) között tevékenykedhetett a második században, annak is feltehetőleg az első felében, amely egyúttal megengedné azt a feltételezést is, hogy a *Didaszkalikosz* szerzője olyan gondolkodókra is hatást gyakorolt, mint például *Jusztinosz*. A sok bizonytalanság közepette azonban annyi mindenetre bizonyosnak látszik, hogy a *Didaszkalikosz*ban foglalt sajátos Platón-értelmezés — amely a peripatetikus és a sztoikus filozófiát a platóni tanok átfogalmazásának tekinti — a mű szerzőjét mindenképpen *par excellence* középplatonikus gondolkodóvá avatja. A *nusz* kifejezés egyébként Albinosz *Didaszkalikosz*ában összesen huszonöt esetben fordul elő, melyből tizenhárom alkalommal az istennel kapcsolatban, tízszer lélekfilozófiai, további két esetben pedig hétköznapi értelemben szerepel.³ Amíg tehát Numéniosznál a *nusz* az esetek többségében kozmológiai, ontológiai vagy teológiai kérdésekkel összefüggésben fordult elő, és csupán egy alkalommal szerepelt az individuális lélekkel kapcsolatban, addig Albinosznál ehhez képest lényegesen több szó esik róla antropológiai vagy lélekfilozófiai vonatkozásban. Először azonban Albinosznál

² A pontosság kedvéért azonban meg kell jegyeznünk, hogy *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire* című írásában J. Whittaker csupán annyit mond, hogy konkrét bizonyíték híján hagyjuk nyitva azt a kérdést, vajon a *Didaszkalikosz* Alkinoosz nevű szerzője azonos-e azzal a sztoikus Alkinooszsal, akit Philostratus említ, illetve azzal a hasonló nevű filozófussal, akiről Photius beszél. Három évvel későbbi szövegkiadásának bevezetőjében ugyan szintén nem azonosítja egyértelműen a *Didaszkalikosz* szerzőjét Philostratus sztoikus Alkinooszával, sem pedig Photius szintén Alkinoosz nevű filozófusával, ám hosszadalmas elemzésével ezt az azonosítást mégis mintegy ösztönzi. Vö. J. Whittaker: *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, in: ANRW, II. 36.1. Hrsg. W. Haase—H. Temporini, Berlin, New York: de Gruyter, 1987. 101. o., illetve J. Whittaker—P. Louis: *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, Paris: Les Belles Lettres, 1990. *Introduction* IX–XII.

³ Elemzésem alapjául a következő szövegkiadás szolgált: Alcinoos: *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1990.

is az első és második istennel kapcsolatos *nuszt* kell tanulmányoznunk, mivel a *nusz* emberi lélekben lévő, alacsonyabb rendű megjelenési formája nála is ontikus függőségben áll az égi *nusztól* és azon keresztül végsősoron a legfelsőbb *nusztól* is. Ezt követően azonban röviden elemezni fogjuk a *nuszt* a lélek valamely sajátos képességeként is, jóllehet a kutatók Albinosz metafizikájához képest ezzel a területtel lényegesen kevesebbet foglalkoztak. Számunkra sem annyira önmagában jelentős, mint inkább más középplatonikus szerzőkkel összehasonlítva. Amíg ugyanis a *nuszt* az eddigiekben önálló szubsztanciaként vagy a lélek racionális részeként azonosítottuk, addig Albinosznál csupán a lélek racionális részének egy bizonyos képessége a sok közül. A *nusz* képességként történő bemutatása pedig új elem az eddig ismertetett elképzelésekhez képest.

1. Albinosz noológiája

Albinosz *nusz*-tanának megvilágításához talán nem szükséges olyan távolról kezdenünk elemzésünket, miként azt Numéniosz esetében tettük, mivel a szerző *nusz*-fogalmának megértésére ezúttal anélkül is van esélyünk, hogy ontológiai létsémáját külön felvázolnánk. Ezért tehát Numéniosszal szemben Albinosz ontológiáját külön nem, hanem csupán noológiájának optikáján keresztül láttatjuk, annál is inkább, mivel szerzőnkél e két terület oly mértékben fonódik egymásba, hogy külön-külön nem is igen lehet róluk beszélni. Mint említettük, a *nusz* tizenhárom alkalommal fordul elő a *Didaszkalikosz*ban istennel kapcsolatban, melyből tíz esetben a X. fejezetben találkozunk vele. Ez a körülmény pedig arra készítet bennünket, hogy Albinosz *nusz*-tanának megértéséhez elemzésünkben mindenekelőtt erre a fejezetre összpontosítsunk. Ezen belül is a témánkkal kapcsolatos *locus classicus* a 164, 18–165, 3, melynek fordítása a következőképpen hangzik: „Mivel az ész (*nusz*) kiválóbb a léleknél, és az aktuális, a mindent egyszerre és örökké gondoló ész (*nusz*) magasabb rendű a potencialitásban lévő észnél, ennek oka megint szebb, és ez talán még magasabban áll a többinél, így ez az első isten, az ok, amely a teljes egész éghez tartozó ész (*nusz*) örök tevékenységét biztosítja. Úgy hat rá, hogy eközben ő maga mozdulatlan, mint ahogy a Nap a látásra, amikor rá tekintünk, s miként a vágy tárgya, ami a vágyat mozgatja, miközben ő maga

mozdulatlan. Ugyanígy fogja mozgatni az ész (nusz) a teljes egész éghez tartozó ész (nusz). Mivel az első ész (nusz) a legszebb, gondolatainak tárgyai is a legszebbek, hisz nincs nálánál szebb. Önmagát és saját gondolatait kell mindig gondolnia, és tevékenysége maga az idea. Sőt az első isten örök, ki-mondhatatlan, maga a tökéletesség, azaz önmagának elégséges, mindig tökéletes, azaz mindenkor tökéletes, mindenhol tökéletes, azaz minden tekintetben tökéletes. Istenség, lényegiség, igazság, összhang, jó. Ezeket nem külön- külön mondjuk róla, hanem mintegy mindet egyként elgondolva. Jó az isten, mert mindennel jót tesz, amennyire lehet, hisz minden jó oka ő. Szép is, mert saját természete szerint tökéletes és arányos. Igazság, mert minden igazság létalapja, ahogy a nap a létalapja minden fénynek. Atya is, mert a mindenség oka, és ő rendezte el önmagának, illetve saját gondolatainak megfelelően az égi ész (nusz) és a világlelket. Saját akaratából töltött meg mindent önmagával, föléb-resztette a világlelket, és önmaga felé fordította. Ő a világlelekben lévő ész (nusz) létoka.⁴ Az említett szövegrészben tehát Albinosz — ha nem is feltétlenül ebben a sorrendben, de — megkülönbözteti egymástól az első nuszt, az égi nuszt, a teljes egész éghez tartozó nuszt, az aktuális és a potenciális nuszt, valamint a világlelekben lévő nuszt, jóllehet első látásra nem teljesen világos, hogy az egyes kifejezések mennyiben jelölnek különböző létfokoknak megfelelő lélezőket, illetve mennyiben jelölik

⁴ Alkinoosz: Platón-tanítása, in: *Középső platonizmus szövegyűjtemény*, Bp.: Osiris, 2005. 62. o., ford.: Somos R. [Ἐπεὶ δὲ ψυχῆς νοῦς ἀμείνων νοῦ δὲ τοῦ ἐν δυνάμει ὁ καὶ ἐνεργεῖαι πάντα νοῦν καὶ ἄμα καὶ αἰεὶ τοῦτου δὲ καλλίων ὁ αἰτιος τοῦτου καὶ ὅπερ ἂν εἴη ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεὸς αἰτιος ὑπάρχων τοῦ αἰεὶ ἐνεργεῖν τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ Ἐνεργεῖ δὲ ἀκίνητος αὐτὸς ὡν εἰς τοῦτου ὡς καὶ ὁ ἥλιος εἰς τὴν θρακίαν ὅταν αὐτῷ προσβλέπη καὶ ὡς τὸ ὀρεκτὸν κινεῖ τὴν ὀρεβὴν ἀκίνητον ὑπάρχον· οὕτω γε δὴ καὶ οὗτος ὁ νοῦς κινήσει τὸν νοῦν τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ Ἐπεὶ δὲ ὁ πρῶτος νοῦς κάλλιστος δεῖ καὶ κάλλιστον αὐτῷ νοητὸν ὑποκεισθαι οὐδὲν δὲ αὐτοῦ κάλλιον· ἑαυτὸν ἂν οὖν καὶ τὰ ἑαυτοῦ νοήματα αἰεὶ νοοίη καὶ αὕτη ἡ ἐνεργεῖα αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει Καὶ μὴν ὁ πρῶτος θεὸς αἰδιδός ἐστὶν ἀρρητός· αὐτοτελής τουτέστιν ἀπροσδεγής αἰετελής τουτέστιν αἰεὶ τέλειος παντελής τουτέστι πάντα τέλειος· θειοτής οὐασότης ἀλήθειά συμμετρία ἀγαθόν· λέγω δὲ οὐχ ὡς χωρίζων αὐτὰ ἀλλ' ὡς κατὰ πάντα ἐνὸς νοουμένου· καὶ ἀγαθὸν μὲν ἐστὶ διότι πάντα εἰς δύναμιν εὐεργετεῖ παντὸς ἀγαθοῦ αἰτιος ὡν· καλὸν δὲ ὅτι αὐτὸς τῆ αὐτοῦ φύσει τέλειος ἐστὶ καὶ σύμμετρον· ἀλήθεια δὲ διότι πάσης ἀληθείας ἀρχὴ ὑπάρχει ὡς ὁ ἥλιος παντὸς φωτός· πατήρ δὲ ἐστὶ τῷ αἰτιος εἶναι πάντων καὶ κοσμεῖν τὸν οὐράνιον νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου πρὸς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τὰς ἑαυτοῦ νοήσεις· κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ βούλησιν ἐμπέπηκε πάντα ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγεῖρας καὶ εἰς αὐτὸν ἐπιστρέφά τού νοῦ αὐτῆς αἰτιος ὑπάρχων.]

esetleg ugyanazon létezők egyes eltérő állapotait. Az említetteken kívül azonban Albinosz külön is említést tesz az első istenről és a világlélekről, valamint utal arra, hogy ismeri az *uszián* és a *nuszon* túli első princípium létezésével kapcsolatos középplatonikus dilemmát is („és ha van még valami az előzőeknél is magasabb rendű, ez lehetne az első isten”).⁵ Az említett szövegrész számos értelmezési nehézséget rejt magában, melyekkel kapcsolatban már sokféle megoldási javaslat született, és amelyek közül számunkra mindenekelőtt az a kérdés emelkedik ki, hogy Albinosz második istene a világlélektől megkülönböztetendő, önálló égi *nusszal* azonosítandó-e, vagy pedig az olyan értelemben felfogott égi *nusszal*, amely egyúttal a világlélek valamely funkciója. A kérdést másképpen úgy is megfogalmazhatjuk, hogy Albinosz tulajdonképpen hány isteni princípiumot is tart számon, hiszen abban az esetben, ha az égi *nuszt* megkülönböztetjük a világlélek *nuszától*, akkor egy három szintből álló ontológiai sémához jutunk: első isten vagy első *nusz*, második isten vagy égi *nusz*, illetve a világlélek a saját *nuszával*. Jóllehet Albinosz a XXVIII. fejezetben csupán kettő — egy égi és egy ég fölötti — istent állít szembe egymással, és másutt sem beszél valamiféle harmadik istenről, ám annak mentén, hogy a második istent csupán az égi *nusszal* vagy azzal együtt a *nusszal* rendelkező világlélekkel is azonosítjuk-e (más szóval, hogy a világlélek különálló létező-e a második istentől, vagy pedig azonos vele), eldől, hogy Albinosz ontológiai hierarchiáját egyfajta kettős modellnek vagy összességében inkább három részből állónak tekintjük-e. Ennek a kérdésnek — vagyis hogy a világléleket a második istennel azonosnak

⁵ Somos Róbert utal arra, hogy a főszövegben általa oly módon fordított tagmondatnak, hogy „*ez talán még magasabban áll a többinél*”, lehetséges olyan fordítása is, amely e tagmondat alanyát nem az előző tagmondatban szereplő okkal azonosítja, hanem egy még annál is magasabb rendű létezővel („*és ha van még valami az előzőeknél is magasabb rendű*”). Albinosznál egyébként a szöveg ilyen értelmezése esetén sem kell feltétlenül a legfelső transzcendens princípium egyfajta megduplázódására gondolnunk, hanem a megjegyzést felfoghatjuk valamiféle kiszólásként is, amelyben a szerző egyszerűen csak reflektálni kíván egy a középplatonizmusban közkeletű filozófiai vitára, amelynek hozadékát azonban nem akarja beépíteni rendszerébe. A fordítással kapcsolatos nyelvi nehézség világos kifejtését lásd Somos R.: *Az alexandriai teológia*, Bp.: Paulus Hungarus/Kairosz, 2001, 202–203. o.

kell-e tekintenünk, vagy pedig a második isten alatt álló valamiféle harmadik isteni princípiumnak — összességében talán nincs nagy jelentősége, a *nusz* meghatározásának a szempontjából azonban nagyon is van, hiszen egyáltalán nem mindegy, hogy az égi *nusz*, a teljes egész éghez tartozó *nusz*, illetve a világlélek *nusza* kifejezések ugyanazt a valóságot jelölik-e, vagy pedig nem. Számunkra pedig most Albinosz ontológiája elsősorban a *nusz* szempontjából fontos, amelyet azzal is igyekeztünk jelezni, hogy sajátos nézőpontunkat a noológia kifejezéssel különböztettük meg a tágabb értelemben vett ontológiától. Az említett kérdés tanulmányozásához egyébként érdemes bevonnunk értelmezésünkbe a XII. fejezetet is, ahol a kozmosz *démiurgosz* általi megteremtéséről van szó, ugyanis iménti dilemmánk elsősorban annak mentén fog eldőlni, hogy *démiurgosznak* tekintjük-e az első istent, vagy pedig nem. Ha ugyanis erre a kérdésre nemmel válaszolunk, akkor fel kell tételeznünk egy rajta kívül álló második démiurgikus istent is, akit viszont nem azonosíthatunk a világlélekkel. Az említett fejezeten kívül pedig bevonjuk még értelmezésünkbe a XIV. fejezetet, amelyben a *nusz*ról ismételten a világlélekkel összefüggésben esik szó, továbbá néhány olyan egyéb szöveghelyet, ahol Albinosz szintén valamiféle isteni princípiumként beszél a *nusz*ról.

Említett szövegünkéből annyi mindenesetre egyértelműen kitűnik, hogy az első *nusz* azonos az első istennel, amely megfelelést egyébként a XXVII. fejezetben konkrétan meg is erősít Albinosz, amikor azt mondja, hogy Platón „a számunkra való jót az első istennek és első észnek (*nusz*) is nevezhető első jóra vonatkozó tudományokban látta”. (XXVII, 1) Ennélfogva úgy tűnik, hogy Albinosz ontológiai létsémájának csúcán az első *nusz*-nak is nevezhető első isten áll, aki ugyan teljességgel mozdulatlan, mint Arisztotelész mozdulatlan mozgatója, ám mozdulatlanságában is képes mozgatni az alatta lévő másik *nuszt*, ahogyan a vágy is mozgatja a tárgyát. Ezzel az első princípiummal kapcsolatban azonban annyi megszorítást azért tennünk kell, hogy Albinosz egy pillanatra elbizonytalanodik, vajon a végső isteni princípium nem haladja-e meg esetleg még az első *nusz* imént említett ontológiai státusát is. Ennek az egy szöveghelynek az alapján azonban — amikor tehát úgy fogalmaz, hogy „*ha van még valami az előzőeknél is magasabb rendű, ez lehetne az első isten*” — nem egyértelmű, hogy valóban kíván-e Albinosz az első *nusz* fölé egy nála is magasabb rendű, még inkább transzcendens lényt emel-

ni, avagy sem. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy ismeri a *nusz*on túli transzcendens létező középplatonikus dilemmáját, noha úgy tűnik, nem igazán talál neki helyet saját ontológiai rendszerében. Mivel pedig másutt nem foglalkozik ezzel a kérdéssel, összességében nyugodtan mondhatjuk azt, hogy számára a legmagasabb rendű létező nem más, mint az első *nusz*nak is nevezett első isten.

Az egyetértés azonban Albinosz ontológiáját vagy noológiáját illetően ezen a ponton nagyjából meg is szűnik. Ezt követően ugyanis felmerül a kérdés, hogy a teljes egész éghez tartozó *nusz* önmagában azonos-e a második istennel, vagy csupán a világlélekkel és annak *nusz*ával együtt jelenti a második istent, amely utóbbi értelmezés pedig egyúttal azt is jelentené, hogy az égi *nuszt* és a teljes egész éghez tartozó *nuszt* a világlélek valamely aspektusának vagy funkciójának kell tekintenünk. Ennek a kérdésnek a megválaszolását egyébiránt érdemes beleágyaznunk a X. fejezet gondolatmenetének egészébe, amelynek középpontjában az első isten megismerhetetlensége és ennek kapcsán a róla való beszéd nehézsége, vagyis összességében a teológia negatív jellege áll. Bármilyen távolinak tűnik ugyanis konkrét témánktól a X. fejezet imént vázolt központi gondolata, a második isten kilétével kapcsolatos dilemmánk mindenekelőtt arra a vélt vagy valós belső ellentmondásra megy vissza, amely a X. fejezeten belül isten hangsúlyozott kimondhatatlansága, illetve bizonyos pozitív attribútumai között feszül. Ezt a fejezetet ugyanis Albinosz azzal a valószínűleg Platón *Hetedik leveléből* vett gondolattal indítja, miszerint isten *arrétosz*, azaz kimondhatatlan.⁶ Albinosz azonban némi változtatással úgy fogalmaz, hogy „*μικροῦ δεῖν*”, azaz hogy „*majdhogynem*” kimondhatatlan, amely betoldás jelentőségét az adja, hogy a fejezetben tárgyaltak mentén kibontakozott későbbi filozófiai vitákban az említett „*majdhogynem*” szócska lehetőséget biztosított a szöveg olyan értelmezése számára is, amely szerint azért valamilyen korlátozott mértékben mégiscsak tehetünk pozitív kijelentést erről az amúgy kimondhatatlan első istenről. Egyébiránt persze az említett betoldás mellett a szerző azzal is segíti a szöveg illetően értelmezését, hogy a fejezet második felében, ahol is az első istenről való gondolkodás három lehetséges útját írja le, a *via negationis*ként (*kata apchairezin*) is

⁶ *Hetedik levél*, 341 c.

apoztrofálható tisztán negatív teológiai megközelítés mellett korlátozott mértékben egyfajta *via analogiae*-t (*kata analogian*) és *via eminentiae*-t (Arisztotelész nyomán mondhatnánk, hogy *anagógé*, bár Albinosz maga ezt a kifejezést nem használja) is lehetségesnek tart, amelyek alapján azért bizonyos pozitív állításokat mégiscsak megfogalmazhatunk erről az istenről. Mindenesetre ahhoz nem fér kétség, hogy ezúttal Albinosz az első isten kimondhatatlanságát hangsúlyozza, hiszen a fejezet felütését követően még kétszer említi annak az első istennek a kimondhatatlanságát, akinek a megismerhetősége vagy megismerhetetlensége ennek a résznek a központi gondolatát képezi. Miközben tehát az első istent többször is valamiféle elérhetetlen, az emberek számára hozzáférhetetlen létezőnek mondja, akiről ennél fogva nemigen fogalmazhatunk meg pozitív állítást, aközben mégis tizenegy olyan kijelentést közöl róla, amelyek viszont valamilyen pozitív információnak minősülnek. A fejezet belső feszültségének egyik pólusát tehát az első isten kimondhatatlansága alkotja, míg a másikat ellenben az olyan állítások, mint hogy isten örök, tökéletes, istenség, lényegiség, összhang, jó, szép, arányos, igazság, atya és ok. Az *arrétosz theosz* és az őt bizonyos szempontból mégis leíró pozitív attribútumok közti ellentmondás feloldását pedig többen is — mint például J. Freudenthal, A. J. Festugière, illetve még inkább H. A. Wolfson és G. Invernizzi — úgy kísérelték meg, hogy az *arrétosz* jelzőt isten lényegére vonatkoztatták, míg pozitív attribútumait kizárólag a kozmosszal való okozati kapcsolatára, amelyet a szerző olyan megfogalmazásaiból vezettek le, mint hogy „jó az isten [...] hisz minden jó oka ő.” Ez az értelmezés pedig egyúttal lehetővé tette, hogy az első isten annak ellenére is megmaradjon egyfajta elérhetetlenségben, hogy bizonyos pozitív állításokat fogalmazunk meg róla, hiszen a felsorolt pozitív állítások e szerint az elképzelés szerint nem a lényegére, hanem a világhoz való viszonyára, a kozmosszal való kapcsolatára, tehát olyan tevékenységeire irányulnak, amelyekben az első isten a világ végső okaként mutatkozik meg.

Emellett az idézett szövegrészben szereplő tizenegy predikátum között az atya kifejezés is megtalálható, amely az iménti arisztotelészi mozdulatlan mozgatót — némileg ellentmondásos módon — összekapcsolja a *Timaios*szban szereplő *démiurgosszal*, ennél fogva a végső okként bemutatott első isten valamelyest kilép transzcendens rejtőzködéséből, és egy kicsit közelebb kerül hozzánk. Ez persze nem jelenti azt, hogy

az atya kifejezésből feltétlenül a platóni *démiurgosz*ra kellene gondolnunk, és ennek következtében az albinoszi első istent is egyfajta *démiurgosz*ként kellene elképzelnünk. A későbbiekben ugyanis pontosan arra szeretnénk rámutatni, hogy annak ellenére sem okvetlenül szükséges ez a képzettársítás, hogy a szöveg számos értelmezője az atya kifejezésről rendre a platóni *démiurgosz*ra asszociál. Ez az elképzelés ugyanis valószínűleg abból az imént vázolt előfeltevésből származik, amely szerint az atya, a jó, a szép és a többi első istennel kapcsolatos predikátum nem az első isten lényegével áll összefüggésben, hanem az istent mint a kozmosz okát mutatja be. Ennek az előfeltevésnek a következtében azután persze már nehéz az atya kifejezésről nem a platóni *démiurgosz*ként gondolkodni. A szöveg értelmezésének ilyen iránya egyébként, amelyet tehát a fentebb említett kutatók is képviseltek, elsősorban azért érdekes számunkra, mert feleslegessé teszi egy *démiurgikus* második isten feltételezését, aki tehát a saját transzcendenciájába burkolózó és a világgal nem törődő első istennel szemben a kozmosz megteremtéséért lenne felelős. Ha azonban mégis feltételeznénk egy ilyen *démiurgikus* második istent a tisztán transzcendens első istennel szemben, akkor az nemigen lehetne azonos a világlélekkel, ami pedig azt jelentené, hogy a transzcendens első és a *démiurgikus* második isten mellett a világlelket valamiféle harmadik isteni princípiumként kellene felfognunk. Fentebbi értelmezésünk eredményeképpen mindenesetre egy meglehetősen különös első istent kapunk, aki egyfelől csupán távolról és áttételesen ismerhető meg, másfelől viszont a kozmosznak nem csupán valamiféle távoli okaként mutatkozik meg, hanem atyjaként és közvetlen teremtőjeként is. Egy ilyen első isten mellett tehát teljesen feleslegessé válik egy olyan második isten, akinek a kompetenciája részben ugyanezekre a feladatokra terjedne ki.

Nem is csoda tehát, hogy ilyen előfeltevések alapján — vagyis hogy az első isten nem csupán valamiféle elérhetetlen és távoli létező, hanem maga a *démiurgosz* is — J. H. Loenen arra a következtetésre jut,⁷ hogy

⁷ Loenen persze nem kifejezetten abból indul ki, hogy az első istent azonosítja a *démiurgosszal*. Ez az azonosítás inkább kimondatlanul bújjik meg mondani-valójának háttérében, noha azért előfordul, hogy konkrétan ki is mondja. Mindenesetre Loenen számára kimondatlanul is az első isten és a *démiurgosz* azonosítása nyitja meg az utat afelé, hogy a második istent azonosítsa a világ-

Albinosznál a *prótosz nusz*nak vagy *nusz akinétosznak* is nevezhető első démiurgikus isten mellett a második isten nem más, mint a neki ontikusan alárendelt világlélek, amely az első istenhez hasonlóan noétikus képességekkel is rendelkezik.⁸ Loenen tehát a *Didaszkalikoszban* szereplő első isten kifejezést nem valamiféle démiurgikus másodikhoz képest értette, hanem a *nusszal* is felruházott világlélekhez viszonyítva. Ebből pedig fenti szövegünk értelmezésére nézve az következik, hogy az égi *nusz* és a teljes egész éghez tartozó *nusz* kifejezések nem valamiféle önálló, világlélektől független második istent jelentenek, amely a saját transzcendenciájába burkolózó első istennel vagy *nusszal* szemben a tulajdonképpeni démiurgikus *nusz* lehetne — miként azt egyébként Numéniosznál láttuk —, hanem a világlélek valamely sajátos funkcióját. Loenen tehát úgy ítéli meg, hogy a világlélekben lévő *nusz* azonos a kozmikus vagy égi *nusszal*, amely megfelelésről szerinte Albinosznál más-más szempontból ugyan, de alapvetően négy szöveghelyen esik szó: a X. 2-ben, a X. 3-ban, a XIV. 3-ban és végül a XIV. 4-ben. Ez utóbbi fejezetben Albinosz először azt mondja, hogy „isten [...] egyfajta mélységes kábultságból vagy álomból fölébresztette, s önmaga felé fordította a világlélekben lévő ész (nusz) és magát a világléleket”,⁹ majd a kettő szoros összetartozását a *Timaiosz* 30 b alapján általánosabban úgy fogalmazza meg, hogy „kétségkívül nem létezhet ész (nusz) lélek nélkül.”¹⁰ Ez alapján tehát Loenen arra a következtetésre jut, hogy Albinosznál szorosán összekapcsolódik a kozmikus *nusz* és a világlélek, jóllehet az említett szöveghelyek nem világítják meg kellőképpen ennek az összetartozásnak a mibenlétét. Szerinte a kettő egymáshoz való viszonyát a X. fejezet másik két szöveghelye világítja meg, melyekből jobban kitűnik, hogy a kozmikus *nusz* nem más, mint a világlélek valamely funkciója. A X. 2-ből mindenekelőtt azt tudjuk meg, hogy ez a *nusz* magasabb rendű valóság, mint a világlélek, majd a X. 3-ból, azon belül is a fentebb idézett

lélekkel. E nélkül az előfeltevés nélkül ugyanis ez az azonosítás igencsak problematikus lenne.

⁸ Lásd J. H. Loenen: *Die Metaphysik des Albinos: Versuch einer gerechten Würdigung*, in: *Der Mittelplatonismus*. Hrsg. C. Zintzen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, 98–149. o

⁹ XIV. 3.

¹⁰ XIV. 4.

szövegrészünk utolsó néhány tagmondatából az is kiderül, hogy az égi *nusz* a világlélek valamely funkciója.

Loenen abból indul ki, hogy szövegrészünk legutolsó tagmondatában a *nusz autész* birtokos szerkezet nőnemű birtokos névmását (*autész*) minden bizonnyal az előző tagmondatban szereplő világlélekre kell vonatkoztatnunk, melynek következtében az „*annak nusza*” kifejezés alatt a „*világlélek nuszát*” kell értenünk. Ez egyébként eléggé nyilvánvaló. Ezt követően azonban Loenen meglehetősen nagy lépésekben halad előre. Felhívja a figyelmet arra, hogy egy korábbi tagmondatban — amely tehát megelőzi imént elemzett két utolsó tagmondatunkat — szintén szerepel a világlélek kifejezés, mégpedig az égi *nusszal* párban („*ő rendezte el [...] az égi nusz és a világléleket*”). Loenen ebből a körülményből — vagyis hogy a „*világlélek nusza*” szóösszetétel nem sokkal „*az égi nusz és a világlélek*” összepárosítása után található — azt a következtetést vonja le, hogy a „*világlélek nusza*” szóösszetétel valójában ugyanazt a gondolatot hivatott kifejezni, mint az előtte álló „*az égi nusz és a világlélek*”, csak másképpen, a *nusz*t a lélek funkciójaként mutatva be. Ennek az azonosításnak a jelentőségét pedig elsősorban az adja, hogy a „*világlélek nusza*” kifejezés jelentését Loenen ilyen módon kiterjeszti a korábbi mondatokban szereplő égi *nuszra*, illetve a teljes egész éghez tartozó *nuszra* is. A világlélek és a *nusz* e szélesebb körű, tehát az égi *nuszra* is kiterjedő megfeleltetése pedig azt eredményezi, hogy az említett szerző Albinosznál csupán két ontológiai princípiumot különböztet meg, az első istent és a világléleket, amelyek közül tehát nemcsak az első, hanem a második is rendelkezik noétikus adottságokkal. Egyfelől tehát az első istent is *nusz*nak (*prótosz nusz*) kell tekintenünk — habár *nuszkénti* elgondolása számos újabb, eddig nem érintett kérdést vet fel —, másfelől viszont a világléleknek is olyan erőteljes noétikus megnyilvánulásai vannak, hogy emiatt bizonyos mondatokban egyszerűen csak égi *nuszként* szerepel, mellőzve a világlélekre történő bárminemű utalást, jóllehet Loenen szerint ilyenkor is a világlélek *nuszáról* van szó. F szerint az elképzelés szerint tehát nem kell feltételeznünk semmiféle köztes *nusz*t a tulajdonképpeni isten és a világlélek között, mivel Albinosz kizárólag két alapelvet ismer, egyfelől a transzcendens istent, másfelől pedig az immanens világléleket a *nusz* funkciójával. Ezt a kettősséget Loenen szerint az is megerősíti, hogy másutt Albinosz csupán egy ég fölötti isten (*hüperurániosz theosz*) és egy égi isten (*epurániosz*

theosz) kettősségéről beszél az istenség valamiféle hármias leírása helyett,¹¹ melyek közül az első az ő értelmezésében a *prótosz theosszal* vagy *prótosz nusszal*, míg a második viszont a világléleknek is megfeleltethető égi *nusszal* lenne azonos.¹²

Miután tehát az első *nusz*, az égi *nusz*, a teljes egész éghez tartozó *nusz* és a világlélek *nusza* kifejezéseket bizonyos szempontból már értelmeztük, a *Didaszkalikosz* fentebb kiemelt szövegrésze alapján azt a kérdést kell feltennünk, hogy mit is jelent az aktuális (*kat'energeian*) és a potenciális (*en dünamei*) *nusz* kifejezés egy olyan ontológiai létsémában, amely isten és a világlélek között nem fogad el semmiféle köztes létezőt. Más szóval, hogyan illeszkedik bele az aktuális és a potenciális *nusz* a tulajdonképpeni isten és a világlélek kettősségébe. Mivel az aktuális és a potenciális *nusz* a mozdulatlanként is jellemzett első *nusszal* szemben kerülnek megemlítésre, már csak azért is a világlélekhez kell kötödniük, mivel más eshetőség az említett ontológiai elképzelés keretén belül nemigen marad, jóllehet e pragmatikus megfontolás mellett azért tartalmi érvek is szólnak e besorolás mellett. Eszerint az aktuális és potenciális *nusz* megkülönböztetése a világlélekben belül azt hivatott kifejezni, hogy a világlélekben lévő alacsonyabb rendű *nusz* nem mindig aktualizálja magát, hanem létezik olyan állapota is, amelyben képességét nem gyakorolja. Ebben a potenciális állapotában egyébként annak a *nusznak* felel meg, amely a kozmosz teremtése vagy elrendezése előtt az alvó világlélekben egyfajta nyugvó állapotban van. Amikor azonban a *démiurgosz* felébreszti és önmaga felé fordítja a világlelket, egyben a potenciális *nusz* is aktuálissá válik, és hozzálát képességeinek gyakorlásához, amely tevékenység azután a kozmosz elrendezését eredményezi. A potenciális *nusz* ilyesforma aktualizálódása persze első ránézésre némileg ellentmond annak az állításnak, amely szerint az aktuálissá vált *nusz* bizonyos tevékenysége örökérvényű. Albinosz

¹¹ XVIII. 3.

¹² Loenen egyébként az első isten arisztotelészi karakterét is a tulajdonképpeni isten és a világlélekbe helyezett *nusz* merev szembeállításából vezeti le. Úgy véli ugyanis, hogy Albinosznak platóni alapon nehézségei támadhattak az első isten *nuszkénti* elgondolását illetően, mivel a *Timaiosz* 30 b-ben az áll, hogy nem létezhet *nusz* lélek nélkül, és ezért fordulhatott Arisztotelészhez, akinek nem okozott gondot a *nuszt* lélek nélkül elgondolni.

ugyanis idézetünk elején azt mondja, hogy az aktuális *nusz* képes a dolgokat egyszerre, és ami most ennél is fontosabb, örökké gondolni. Miképpen lehet tehát valamit örökké elgondolni, ha a gondolkodás alanya nem mindig aktualizálja magát, hanem létezik olyan állapota is, amelyben gondolkodási képessége passzív, vagyis a potencialitás állapotában van? Albinosz *nusz*-metafizikájának megértése érdekében azonban érdemes megemlékeznünk arról, hogy filozófusunk Plutarkhossal ellentétben a kozmosz teremtését vagy elrendezését nem időbeli eseményként értelmezi, melynél fogva a potenciális *nusz* aktuálissá válását sem időbeli változásként kell felfognunk, hanem egyfajta allegorikus képként, amelynek az az értelme, hogy a világlélek és a *nusz* a felette álló létezőtől függetlenül is elgondolható. Albinosz számára tehát nem létezik olyan konkrét időpont, amelyben a világlélek a benne lévő *nusszal* együtt ne lenne tevékeny.¹³

Fentebb idézett és bennünket most elsősorban a *nusz* megértése szempontjából foglalkoztató szövegrészünknek azonban másféle értelmezése is lehetséges, melynek ismertetése előtt talán nem haszontalan felidézünk eddigi gondolatmenetünket. Mindenekelőtt azt szeretnénk volna megtudni, hogy Albinosz első és második istenének hogyan feleltethetők meg idézetünk különböző jelzőkkel ellátott *nusz* kifejezései. Ennek érdekében onnan indultunk ki, hogy az *arrétosz theosz* és annak bizonyos pozitív attribútumai között kibontakozó feszültséget egyesek úgy igyekeznek kiküszöbölni, hogy a különböző attribútumokat az első isten kozmoszsal való kapcsolatára vonatkoztatják, amely kapcsolatban pedig ez az isten a kozmosz végső okaként mutatkozik meg. Az isten kozmosz felett gyakorolt tevékenységét leíró tizenegy attribútum között ráadásul isten atyakénti megnevezése is szerepel, amelyet azonban az

¹³ Bár meg kell jegyeznünk, hogy némely helyen — mint például a XII. 2-ben is — beszél Albinosz a *hülé* rendszertelen mozgásáról a kozmosz elrendezése előtt, melynek következtében egyes értelmezők komolyan veszik a lélek és a *nusz* mély alvásból történő felébredésének képét, és a világ teremtését vagy elrendezését nehezen tudják az időkontinuumtól teljesen elvonatkoztatni. Ebben az esetben azonban nemigen szolgálhatunk lehet magyarázattal szolgálni a fentebb vázolt ellentmondásra. Vö. W. L. Gombocz: *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters* (Geschichte der Philosophie, Bd. 4), München: Beck, 1997, 87.

imént említett oksági viszony már mintegy predesztinál arra, hogy a platóni *démiurgoszt* értsük alatta. Az első isten ilyesfajta elgondolása azonban nem sok teret enged egy démiurgikus második *nusznak*, amelyből az következik, hogy Albinosz csupán két isteni princípiumot fogad el, melyek közül az első a tulajdonképpeni isten, aki el is gondolja az ideákat, ugyanakkor azonban *démiurgosznak* is tekintendő, míg a második isteni princípium a *nusszal* felruházott világlélek. Eszerint tehát csupán olyan értelemben beszélhetünk a *hüperuraniosz theosz* mellett valamiféle *epuraniosz theos*zról Albinosznál, amennyiben e második istennek a világléleket tekintjük. Így azután a *nusz* különböző megnevezései az említett két isteni princípium között oszlanak meg oly módon, hogy a tulajdonképpeni isten a mozdulatlan vagy első *nusz*, míg a világlélek noétikus funkcióját a világlélek *nusza*, a mozgó *nusz*, az égi *nusz*, a teljes egész éghez tartozó *nusz*, illetve bizonyos speciális szempontból a potenciális és aktuális *nusz* kifejezések adják vissza.

Ezzel szemben *nusszal* kapcsolatos szövegrészünk értelmezésének másik lehetséges iránya az, hogy a második isten nem a *nusszal* felruházott világlélekkel lenne azonos, hanem az attól független *égi nusszal*. E szerint az elképzelés szerint tehát Albinosz ontológiai hierarchiája csúcán az első *nusznak* is nevezett első isten áll, alatta található az a második isten, amely az *égi nusszal*, illetve a teljes egész éghez tartozó *nusszal* lenne azonos, míg végül e létséma legalján a világlélek áll, amely tehát az imént második istenként megkülönböztetett *égi nusztól* függetlenül is rendelkezik valamiféle *nusszal*. Számomra egyébként úgy tűnik, hogy Albinosz ontológiájának vagy noológiájának ilyesfajta értelmezése közelebb áll a *Didaszkalikosz* egyszerű olvasatához, mint J. H. Loenen múlt század közepén publikált tanulmánya, jöllehet R. E. Wittnél sokkal nehezebb dolga van annak, aki Loenen után igyekszik az első isten és a világlélek közötti önálló *nusz* mellett érvelni, amikor is Loenen tanulmánya oly mértékben határozta meg az értelmezés irányát, hogy még most is nehéz tőle elvonatkoztatni. Mindenesetre a szóban forgó szövegrészünk olyasféle értelmezése, amely szerint a második isten nem azonos a saját *nusszal* rendelkező világlélekkel, hanem az attól független *égi nusszal* esik egybe, maga is a *Didaszkalikosz* X. fejezetét uraló negatív teológiából, vagyis az isten kimondhatatlansága körüli problémából vezethető le. A feloldandó ellentmondás tehát ugyanaz, mint az előzőekben, vagyis hogyan lehet kibékíteni az első isten *arrétoszként*, azaz

kimondhatatlanként történő bemutatását azokkal a nyilvánvalóan pozitív jellemzőkkel, amelyekkel Albinosz még ugyanazon gondolatmeneten belül felruházta. Márpedig erre a kérdésre nemcsak az a válasz kínálkozik, amelyet az előzőekben már megfogalmaztunk, amely szerint tehát a kimondhatatlanság magára istenre, míg az őt jellemző pozitív attribútumok a kozmosszal való oksági kapcsolatára vonatkoznak. Elképzelhető ugyanis a szövegnek valamely olyan értelmű magyarázata is, amely szerint az első istennel kapcsolatban megfogalmazott olyan pozitív predikátumok, mint az örök, az arányos, az istenség vagy a lényegiség nem arra hivatottak, hogy leírják a végső okként felfogott isten kozmosszal való kapcsolatát, hanem maguk is isten kimondhatatlan, kifejezhetetlen és leírhatatlan jellegével állnak kapcsolatban, miként a *via analogiae* és a *via eminentiae* rendeltetése sem más, mint hogy a *via negationis*hoz hasonlóan valamelyest felfoghatóvá tegyen egy olyan istent, aki alapvetően kimondhatatlan.¹⁴ Annál is inkább, mivel az imént felsorolt predikátumokról nem igazán tudjuk megmondani, hogyan is utalhatnának isten lényegével szemben valamiféle okozatiságra. De nemcsak mi nem tudjuk megmondani, hanem az a G. Invernizzi sem,¹⁵ aki pedig ezt az elképzelést H. A. Wolfson nyomán kidolgozta,¹⁶ hiszen nyolc predikátum mellőzésével csupán három másik — nevezetesen a jó, az igazság és az atya — elemzése alapján jut arra a következtetésre, hogy a tizenegy predikátum isten és a kozmosz oksági viszonyát hivatott leírni. Ilyen módon azután kizárólag három predikátum elemzésével igyekszik alátámasztani mind a tizenegyre kiterjesztett elméletét. Azonban nem felszínességből vagy mulasztásból jár el így, hanem egész egyszerűen azért, mert a szövegrészünkben szereplő tizenegy predikátum közül mindössze ez utóbbi három predikátumot lehet valamelyest is összefüggésbe hozni az okozatisággal, miközben a többi nyolcnak láthatólag semmi köze sincs bármiféle okozati funkcióhoz. Az pedig

¹⁴ Mellesleg hasonló a helyzet Kelszosznál is, akinél a három különböző út egyaránt isten kimondhatatlan jellegével áll kapcsolatban. Vö. *Contra Celsum* 7, 42.8–13.

¹⁵ Lásd G. Invernizzi: *Il Didascalico di Albino e il medioplatonismo*, Roma: Edizioni Abete, 1976.

¹⁶ Lásd H. A. Wolfson: *Albinus and Plotinus on Divine Attributes*. *Harvard Theological Review*, Vol. 45, No. 2. (1952), 115–130. o.

meglehetősen kevés egy általános teória felállításához, hogy tizenegy vizsgálendő kifejezés közül mindössze három esetében találunk valamiféle okozati funkciót. Ez alapján tehát nem igazán megalapozott olyan általános értelmű kijelentést tenni, amely szerint az *arrétosz* kifejezés az első isten lényegére, míg a többi attribútum viszont ugyanezen istennek a kozmosz felett gyakorolt tevékenységére vonatkozna. Sokkal valószínűbb ugyanis, hogy az említett predikátumok maguk is a kimondhatatlannak nyilvánított istent próbálják valamelyest mégis megragadhatóvá tenni, amiképpen nem csupán a *via negationis*, hanem az istenről való beszéd mindhárom útja is az istenség kimondhatatlan karakterével áll összefüggésben.¹⁷

Ebből pedig egyúttal az is következik, hogy a továbbiakban semmi nem kényszerít bennünket arra, hogy az attribútumok között felsorolt atya predikátumot a platóni *démiurgosz* értelmében fogjuk fel. Persze önmagában ennél a szöveghelynél maradva semmi nem is akadályoz bennünket abban, hogy az atyát továbbra is a *Timaiosz démiurgosz*aként gondoljuk el, ugyanakkor azonban számunkra most az a lényeges, hogy az értelmezés imént vázolt irányánál maradva semmi nem is kényszerít bennünket erre az azonosításra. Ennélfogva az előbbieik fényében akár azt is elképzelhetjük, hogy Albinosz mégis magát a kimondhatatlanként meghatározott istent igyekezett valamiképpen leírni az atya jelzővel, amiként gondolatmenete elején utalt is arra, hogy az első isten azért mégsem teljesen, hanem csupán „*majdhogynem*” kimondhatatlan. Ha pedig a kimondhatatlan első istent úgy is tekinthetjük atyának, hogy nem kell mindenáron a kozmoszsal való okozati kapcsolatára, illetve *démiurgoszi* szerepkörére gondolnunk, más szóval nem kell őt egyúttal *démiurgosznak* is tekintenünk, akkor ezzel megnyílik az út Albinosz szövegének valamely olyan értelmezése előtt, amely a *démiurgoszi* feladatkört egy másik istennek tartaná fenn. Mivel azonban a X. fejezetben belül nemcsak nem találunk egyértelmű bizonyítékot arra, hogy az első isten lenne a *démiurgosz*, hanem ennek világos cáfolatával sem találkozunk, ennélfogva a kérdés eldöntéséhez a szóban forgó fejezetben

¹⁷ Lásd bővebben P. L. Donini: La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos, in: *Knowledge of God in the Graeco-Roman world*, ed. by R. van den Brock, T. Baarda and J. Mansfeld, Leiden: E. J. Brill, 1988, 118–131.

kívüli szövegrészekhez kell fordulnunk. Ezek közül is mindenekelőtt a XII. fejezet kínálkozik számunkra, amelyben a *démiurgosz* teremtő vagy elrendező tevékenységéről van szó.

Ebben a fejezetben tehát, amelynek első szakasza szinte szó szerint megegyezik Areiosz Didümosz doxográfiájának egyik töredékével,¹⁸ Albinosz a kozmosz és az ember teremtését vizsgálja a *Timaios* alapján.¹⁹ Ennek során azonban Albinosz egy apró kiegészítést tesz Areiosz Didümosz szövegéhez képest. E rövid kiegészítés szerint „a kozmoszt úgy alkotta meg isten, hogy a kozmosz ideájára tekintett.”²⁰ E betoldás jelentőségét számunkra most az adja, hogy az ideák szemlélésére Albinosz itt az *apoblepó* igét használja, amely a szemlélés vagy ránézés külső nézőpontját hangsúlyozza ki, és olyasvalamit jelent, hogy „kívülről megnézni valamit”. Eszerint tehát az a bizonyos *démiurgosz*, amely a XII. fejezetben az ideákra tekintve megalkotja a kozmoszt, nem tartalmazza immanens módon, saját gondolataiként az ideákat, ebben az esetben ugyanis képtelen lenne kívülről tekinteni azokra. Albinosz *démiurgosz*át tehát másképpen kell elképzelnünk, mint Platónét, aki nem kívülről tekint az Élőlényben lévő ideákra, hanem először intuitív módon gondolja el azokat (*noei*), ami pedig egyúttal azt is jelenti, hogy az ideák szemlélése során nem valamiféle tőle független létezőre tekint, hanem mintegy önmagába

¹⁸ Fr. 1, Diels.

¹⁹ Mint tudjuk, elsősorban a *Didaszkalikosz* ezen részének Areiosz Didümosz egyik töredékével történő szoros egybeesése képezi az alapját annak a tézisnek, amely szerint Albinosz *Didaszkalikosz*a erőteljesen függ Areiosz Didümosz *Epitomé*jától. Ezt az elképzelést először H. Diels fogalmazta meg, majd R. E. Witt dolgozta ki, illetve Witt *Albinus and the History of Middle Platonism* (1937) című művéhez írott recenziójában H. Cherniss fejlesztett tovább. Witt amellett érvelt, hogy Areiosz Didümosz nemcsak Aszkalóni Antiokhoszt, hanem Poszeidónioszt is közvetítette Albinosz felé. Cherniss ezt nem is vonta kétségbe, miként magát azt aényt sem, hogy Albinosz valóban erősen támaszkodott Areiosz Didümosz *Epitomé*jára. Ami azonban magát a közvetítő Areiosz Didümoszt illeti, vitatta az „egyetlen forrás” elméletet, és azt feltételezte, hogy Albinosz Areiosz Didümoszon kívül egy másik, általunk ismeretlen forrásra is támaszkodott. (*Review on R. E. Witt: Albinus and the History of Middle Platonism*, 1938).

²⁰ Alkinoosz: Platón tanítása, in: *Középső platonizmus szöveggyűjtemény*. Bp.: Osiris, 2005, 65. o., ford.: Somos R. [τὸν κόσμον ἰπὸ τοῦ θεοῦ δημιουργηθῆναι πρὸς τινα ἰδέαν κόσμου ἀποβλέπωντος (167, 9-10)].

pillant.²¹ Ezzel szemben tehát Albinosz kozmoszt elrendező istene valamiféle önmagán kívüli valósága tekint, amikor mintákat keres a teremtéshez. Ennek a megkülönböztetésnek a jelentőségét pedig számunkra most az adja, hogy a X. fejezet általunk is idézett leírása szerint az első nusznak „önmagát és saját gondolatait kell mindig gondolnia, és tevékenysége maga az idea”, amely tehát azt jelenti, hogy a kozmosz elrendezésének ősmintái az első istenen — hogy úgy mondjam — belül vannak. Ezúttal természetesen Albinosz is a *noeó* igét használja, és szó sincs arról, hogy gondolkodásának a tárgyát mintegy kívülről szemlélné. Ennélfogva úgy tűnik, hogy a X. fejezet *arrétosz theosza* valószínűleg nem azonos a XII. fejezet *démiurgosz*ával, melynél fogva az általunk tanulmányozott szövegrészben szereplő atya kifejezést sem kell mindenáron a *Timaiosz* alapján értelmeznünk, hanem nyugodtan vonatkozathatjuk magára arra a transzcendens istenre, akinek leglényegesebb vonása tehát mégiscsak kimondhatatlansága, vagyis hogy csupán nagyon korlátozott módon fogalmazhatunk meg vele kapcsolatban pozitív állítást. Ezúttal tehát az atya kifejezés az alapvetően kimondhatatlant teszi valamelyest mégis kimondhatóvá.²²

A *démiurgosz* helyzetének tisztázása Albinosz ontológiai rendszerében most persze nem önmagáért fontos a számunkra, hanem elsősorban abból a szempontból, mivel a *démiurgosz* megkülönböztetése az első istentől egyúttal azt is jelenti, hogy léteznie kell egy önálló *démiurgikus* második istennek, aki viszont Platón alapján nem lehet azonos a világlélekkel. Ennélfogva Albinosz általunk tanulmányozott szövegrészletének olyan értelmezése, amely elvitatja a *démiurgoszi* szerepet az első istentől, és sokkal inkább egyfajta távoli, elérhetetlen és tisztán transzcendens szerepben szeretné őt látni, utat nyit egy olyan elképzelés számára, amely az első isten és a világlélek között egy önálló második istent is elfogad. E világlélektől és annak *nuszától* független, a fölött álló második isten szerepére pedig joggal pályázhat az a kozmikus vagy égi

²¹ *Timaiosz* 39 e.

²² A második isten és a *démiurgosz* azonosságáról, valamint az *apoblepeinhez* hasonló *proszblepein* ige második istennel kapcsolatos használatáról lásd bővebben P. L. Donini: La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos, in: *Knowledge of God in the Graeco-Roman world*, ed. by R. van den Broek, T. Baarda and J. Mansfeld, Leiden: E. J. Brill, 1988, 123–125.

nusz, amelyet a teljes egész éghez tartozó *nusszal* is azonosíthatunk, hiszen a *hüperurianosz theosszal* szemben a második isten jellemzője pontosan az, hogy az *uranoszhoz* kötődik.²³ Ily módon Albinosz ontológiai létsémájának legfelső fokán az első isten vagy első *nusz* áll, alatta található az égi *nusz* vagy a teljes egész éghez tartozó *nusz*, amelyet második istennek is nevezhetünk, jóllehet ezt a kifejezést Albinosz maga nem használja, míg végül e hierarchia legalacsonyabb létfokán foglal helyet a világlélek a saját *nuszával*, amennyiben a tőle ontikusan függő individuális lélektől ezúttal eltekintünk.

A gondolatmenetünk kiindulópontjául szolgáló albinoszi szövegrészben azonban szerepelt még az aktuális és a potenciális *nusz* kifejezés is, melyekről szövegünk értelmezésének előző változata kapcsán már beszéltünk, ám az imént mondottak nyomán újból felmerül a kérdés, hogy Albinosz noológiájának ez utóbbi változatába hogyan illeszthető bele a szóban forgó két kifejezés. Ennek könnyebb megértéséhez érdemes újra felidézni a X. fejezetből idézett szövegrész első mondatát, amelynek értelmezése Albinosz noológiájának egészét meghatározza: „Mivel az ész (*nusz*) kiválóbb a léleknél, és az aktuális, a mindent egyszerre és örökké gondoló ész (*nusz*) magasabb rendű a potencialításban lévő észnél, ennek oka megint szebb, és ez talán még magasabban áll a többinél, így ez az első isten, az ok, amely a teljes egész éghez tartozó ész (*nusz*) örök tevékenységét biztosítja.” E kulcsfontosságú mondat értelmezésének előző változatában a mondat elején szereplő *nuszt* a világlélek *nuszával* azonosítottuk, amelyen belül az aktuális és a potenciális *nusz* ennek a noétikus képességgel rendelkező világléleknek két különböző aspektusa volt. Ha azonban a világléleket és az égi *nuszt* Albinosz ontológiai létsémáján belül két különböző létezőnek tekintjük, akkor semmi nem kényszerít bennünket arra, hogy a mondat elején szereplő *nusz* kifejezést okvetlenül a világlélek *nuszával* azonosítsuk. Ebben az esetben ugyanis az egész gondolatmenetet útjára indító *nusz* kifejezés azt az égi *nuszt* is jelölheti, amely az első *nusznak* is nevezhető első isten és a *nusszal* felruházott világlélek között foglal helyet. Ráadásul ebben az esetben számos olyan probléma szinte automatikusan megoldódik, amelyet a szöveg értelmezésének

²³ Ezzel kapcsolatban lásd az ég fölötti (*hüperurianosz*) és az égi (*epurianosz*) isten kettősségét a XXVIII. fejezetben.

előző változata esetén csak komoly erőfeszítések árán lehetett úgy-ahogy kimagyarázni. Eszerint „*az ész kiválóbb a léleknél*” gondolat nem a világlélek és annak *nusza* közti belső viszonyt kívánja árnyalni, hanem egész egyszerűen az égi *nusz* és a világlélek közötti hierarchiát igyekszik tisztázni, miközben nem sokkal később rátér az égi *nusz* és a felette álló első isten vagy első *nusz* kapcsolatára is. Ennélfogva e szövegrész logikája szerint az égi *nusz* van középpontba állítva, és ehhez képest ismerkedünk meg az Albinosz noológiájának többi létfokán álló létezőkkel, mégpedig oly módon, hogy az égi *nusz* szintjéről először lefelé, majd ezt követően felfelé tekintünk. Pontosan ebbe a rendszerbe illene bele az aktuális és potenciális *nusz* kettőssége is, amely tehát eszerint nem a világlélekkel valamilyen módon mégiscsak azonos *nusz* két különböző aspektusa lenne, hanem az aktuális és a potenciális *nusz* egymáshoz való viszonya egyszerűen csak más szavakkal írja le ugyanazt a hierarchikus kapcsolatot, amelyet az előző tagmondat a *nusz* és a lélek hierarchiájaként világított meg. Eszerint egyszerű párhuzam vagy megfeleltetés fedezhető fel a mondat elején szereplő, és egyéb jelzőkkel nem minősített *nusz* és a lélek, valamint ezzel párhuzamosan az aktuális *nusz* és a potenciális *nusz* viszonya között, annál is inkább, mert az utóbbi egész egyszerűen csak az előbbit kívánja más szavakkal vagy más aspektusból megvilágítani. Az aktuális *nusz* tehát az égi *nusz* valamely állapotát írja le, amíg a potenciális *nusz* pedig a világlélekét, amely leírás tehát a szöveg középpontjában álló égi *nusz* jellemzését lefelé tekintve, a világlélekkel való viszonyát illetően írja le. Ezt az elgondolást támasztja alá az is, hogy Albinosz az aktuális *nusz* tevékenységét is valamiféle örökkévaló gondolkodásként írja le, miközben néhány sorral lejjebb pedig a teljes egész éghez tartozó, tehát más szóval égi *nuszt* is valamiféle örök tevékenységgel jellemzi. Amennyiben tehát ez az örök tevékenység kizárólag az égi *nusz* sajátja, és nem a világlélek *nuszának* valamely aktuális állapota, úgy megoldódni látszik az a nehézség is, amelyet az örökkévalóság és időbeliség feszültsége okozott értelmezésünk előző változatában. Tudniillik egyesek nem voltak képesek nyugodt szívvel örökkévaló minősítést tulajdonítani a világlélek valamely aktuális állapotának, amelyet tehát a teremtés esetleges időbelisége miatt csupán egy bizonyos állapotnak fogtak fel a potenciálissal szemben. Egyszerűbben szólva, egyesek szerint nem volt mindig aktuális, ennélfogva tevékenysége sem lehet örök.

Érdeemes kiemelnünk azonban újra, hogy értelmezésünk imént változott verziója esetén ez a dilemma úgyszólván magától megszűnik, és Albinosz ontológiai vagy noológiai létsémája a következőképpen alakul. Hierarchiája tetején az első *nusz* vagy első isten áll, akit tehát még akkor sem tekintünk *démiurgosznak*, ha a X. fejezetben atyának nevezi Albinosz, és valamiféle okságot is tulajdonít neki. Ezt az okságot ugyanis mi egyszerűen csak valamiféle távoli arisztotelészi mozdulatlan mozgató okságának tekintjük, amely továbbra is lehetővé teszi az első isten távoli, rejtőzködő, elérhetetlen istenként történő elgondolását. Albinosz eme arisztotelészi istene csupán annyiban különbözik Arisztotelész önmagába visszatérő *nuszától*, hogy amíg az soha nem ismerteti meg gondolkodásának tartalmát vagy tárgyát valamilyen másik formában, vagyis soha nem lép fel egyben az ideák elgondolójaként is, addig Albinosz önmagába tekintő istene viszont egyúttal ideákat elgondoló *nusszá* is válik. Ettől azonban megmarad arisztotelészi transzcendenciájában. Albinosz második istene pedig az a *nusz*, amelyet a kozmosz támasztékaul szolgáló *uranoszhoz* kapcsol, és égi *nusznak* vagy a teljes egész éghez tartozó *nusznak* is nevez. Tevékenységének jellegét tekintve ezt a *nuszt* aktuálisnak is nevezi, amennyiben képes mindent egyszerre és örökké gondolni, jóllehet ebbéli tevékenységét azért az első isten biztosítja, amely egyúttal jelzi a rendszere egyes szintjei közötti ontikus függőséget. Végül ontológiai létsémája legalsó fokán a *nusszal* is felruházott világlélek áll, amely tehát a potencialításban lévő *nusznak* lenne megfeleltethető. A világlélek *nusza* és a potenciális *nusz* közötti megfeleltetés alapját egyébiránt nyilván az a körülmény szolgáltatja, hogy Platón a *Timaios*zban a kozmosz elrendezése kapcsán az alvó világlélek felébresztéséről beszél, amely tehát potencialitásból aktualitásba történő átmenetként is felfogható. Ezt azonban Albinosznál nem feltétlenül kell szó szerint érteni, még akkor sem, ha bizonyos szöveghelyeken ennek ellentmondó állításokat fogalmaz meg. Ezekkel szemben ugyanis erősebbnek tűnik az a XIV. fejezetben található megjegyzése, amely szerint a kozmosz teremtése a következőképpen értelmezendő: „*amikor azt mondja Platón, hogy a kozmosz született, ezt nem úgy kell érteni, mintha lett volna idő akkor, amikor a kozmosz nem létezett, hanem úgy, hogy a kozmosz örökké születésben van, amiből az is kitűnik, hogy van egy, az ő születésénél*

ősibb ok is.”²⁴ Eszerint tehát a kozmosz teremtésének és az alvó világlélek felébresztésének mitikus nyelvezete csupán azt a célt szolgálja, hogy megfoghatóvá tegye azt az időtlen okozatiságot, amely az első isten és a világlélek között feszül. Minekutána tehát Albinosz számára sosem volt olyan időpont, amelyben a világlélek *nusza* ne lett volna elrendezve az atya által, ennél fogva a potenciális *nusz* kifejezés sem szó szerint értendő a világlélek és *nusza* valamely passzív prekozmoszikus állapotára, hanem inkább arról lehet szó, hogy e fogalom lehetővé tette Albinosz számára, hogy az első *nusz* és a világlélek *nusza* között lényegbeli rokonságot mutasson ki. Az „aktuális és potenciális” arisztotelészi fogalom pár albinoszi recepciója tehát valószínűleg arra szolgál, hogy biztosítsa a *nusz* magasabb, illetve alacsonyabb rendű megjelenési formája közötti ontikus kontinuumot.

2. *Nusz* és individuális lélek

A *Didaszkalikosz*ban a *nusz* kifejezés huszonöt esetből tíz alkalommal az emberi lélekkel áll kapcsolatban. Eddigi példáinkkal ellentétben azonban Albinosznál az individuális lélekkel kapcsolatos *nusz* kifejezés nem a lélek racionális részét jelenti az irracionálissal szemben, mint Philónnál, sem pedig valamilyen teljes egészében racionális önálló lelket, mint Numéniosznál, de még csak nem is valamely lélek fölött álló és attól különböző racionális szervünket, mint Plutarkhosznál, hanem csupán a lélek értelmes részének egy bizonyos képességét. Ez pedig egyúttal azt is jelenti, hogy a lélek racionális része Albinosznál tágabb fogalom, mint a *nusz*. A lélek és a *nusz* viszonyának megértéséhez azonban mindenekelőtt azt kell megvizsgálunk, hogyan is gondolkodott Albinosz az emberi lélekről általában véve. A szerző ezzel kapcsolatos véleménye mindenekelőtt a IV., XVII., XXIII., XXIV. és XXV. fejezetekben jön elő. A IV. fejezetben a lélek működésének belső folyamatairól van szó, míg a XVII. és XXIII. fejezetekben a lélek platóni hármass felépítéséről. A XXIV. fejezetben Albinosz amellett érvel, hogy a lélek előzőekben megkülön-

²⁴ Alkinoosz: Platón tanítása, in: *Középső platonizmus szöveggyűjtemény*. Bp.: Osiris, 2005, 68. o., ford.: Somos R.

böztetett három része miért is különül el egymástól szükségképpen helyét illetően is. Magyarázata különösen a régi sztoa azon felfogása ellen irányul, amely a lélek egységessége mellett foglalt állást. Albinosz Khrüszipposzal szembeni azon ellenérve, mely szerint az egymással ellentétes dolgok nem létezhetnek egyidejűleg ugyanazon a helyen, a középplatonizmusban közkeletűnek számított.²⁵ A XXV. fejezetben pedig elsősorban a lélek halhatatlanságáról esik szó egyebek közt a lélek önmozgásának *Phaidroszi* leírása alapján,²⁶ ám gondolatmenete végén Albinosz a lélek megtestesülésével kapcsolatban néhány olyan megjegyzést is tesz, amely a szóban forgó fejezet központi mondanivalóján túlmenően témánk szempontjából is jelentős.

Az individuális lélekkel kapcsolatban mondottak közül különösen szembetűnő az, hogy bizonyos szöveghelyeken Albinosz a lélek platóni hármas felosztását vallja, míg másutt inkább csak a racionális és az irracionális részeket állítja szembe egymással. Persze nem is lenne igazi középplatonikus gondolkodó, ha azért az egyéb elképzelések mellett nem a lélek kettős, azaz racionális és irracionális felosztását tekintené a legalapvetőbbnek. Mindenesetre a XVII. és a XXIII. fejezetekben meglehetősen hűen követi Platón tanítását a lélek hármas felosztásáról, valamint az egyes lélekrészek elhelyezését illetően, míg például az V. részben inkább az értelmes (*logikon*) és érző (*pathétikon*) részek kettősségét hangsúlyozza. Természetesen e helyütt is megkülönbözteti az indulatos (*thüimikon*) és a vágyódó (*epithümétikon*) lélekrészeket a lélek érző részén belül, azonban jól látható, hogy számára ezúttal az értelmes és az érző lélekrészek szembenállása alkotja az alapvető felosztást. A lélek halál utáni sorsát illetően Albinosz azt mondja, hogy az értelmes lélekrész természetesen halhatatlan, ami azonban a lélek irracionális részeit illeti, először jelzi a kérdés problematikusságát, amely némi bizonytalankodásra készíti, ezután azonban ő személy szerint mégis inkább amellelt foglal állást, hogy az irracionális lélekrészek halandóak. Ennek a kérdésnek a jelentőségét elsősorban az adja, hogy a lelkek Albinosz szerinti szükségképpen korlátozott száma a világ időbeli végtelenségé-

²⁵ Vö. J. Dillon: *The Middle Platonists*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977, 291.

²⁶ *Phaidrosz*, 245 c5–246 a2.

nek fényében azt eredményezi, hogy a lelkeknek mindig újabb testeket kell megeleveníteniük. A lélekvándorlás tana azonban egyúttal azt a kérdést is felveti, hogy mi történik a *logiké pszükhével*, ha egy állatba vándorol át, amely nem rendelkezik racionális értelmi képességgel. Számos kutató úgy véli, hogy Albinosz nem tud mit felelni erre a kérdésre. Gombocz például azt mondja, hogy Albinosz lélekfilozófiai koncepciója ezen a ponton elégtelen, amelynek szükségszerű következménye, hogy az állattestbe belépett racionális lélek nála irracionálissá válik.²⁷ Úgy tűnik azonban, hogy Albinosz nem volt olyan ostoba, mint amilyennek Gombocz iménti értelmezése alapján látszik, hiszen a lélek egyes részeit Albinosznál olyan képességek alkotják, amelyek valamilyen formában már a megtestesülés előtti lélekben is megvannak, és a lélek inkarnálódása során lényegében ezek a potenciális képességek aktivizálódnak az emberben, illetve marad vesztég a racionalitás az állatokban. A XXV. fejezet végén ugyanis Albinosz a következőket mondja: „Az istenek lelke is rendelkezik ítélőképességgel (kritikon), ami megismerő képességnek (gnosztikon) is nevezhető, azután törekvő képességgel (hormétikon), amit ösztönző képességnek (parasztatikon) is mondhatna valaki, és önelsajátító képességgel (oikeiötikon) is. Ezek a képességek az emberi lélekben is megvannak, s miután testbe költözött, bizonyos változásokon mennek keresztül. Az önelsajátító képesség vágyakozóvá (epithümétikon), a törekvő pedig indulatossá (thümoeidesz) válik.”²⁸ Úgy tűnik tehát, hogy az emberi lelkeknek már a megtestesülés előtt is vannak bizonyos képességeik az ítélettételre vagy a megismerésre, továbbá a kezdeményezésre és az önelsajátításra, miként az isteni lelkeknek is, ám az emberi lelkekben ezek a képességek a megtestesüléskor átváltoznak a lélek különböző részeivé, az ítélettételre való képesség a lélek magasabb rendű értelmes részévé, míg az önelsajátító és a törekvő képességek viszont a lélek alacsonyabb rendű részeivé. A test nélküli lélek bizonyos képességekkel történő felruházása egyébként valószínűleg a *Phaidrosz* azon szöveghelyén alapul, amely az isteni és emberi lélekjárművekről szól, amely

²⁷ Vö. W. L. Gombocz: *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters (Geschichte der Philosophie, Bd. 4)*, München: Beck, 1997. 97.

²⁸ Alkinoosz: Platón tanítása, in: *Középső platonizmus szöveggyűjtemény*. Bp.: Osiris, 2005. 78. o., ford.: Somos R.

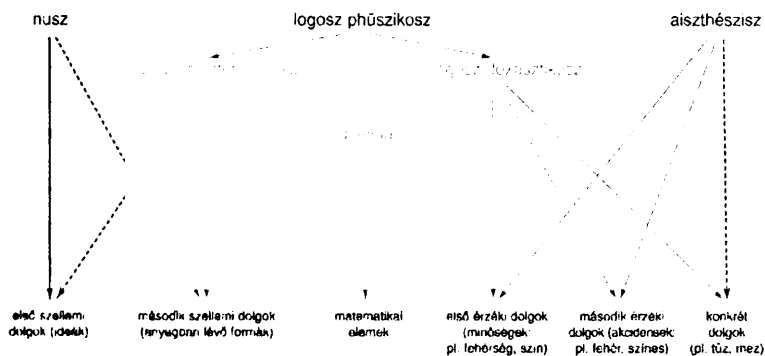
járművek egyes részeit az adott korban gyakran értelmezték a lélek különböző részeiként. A lélek efféle bemutatása a szerző bizonyos korábbi megjegyzéseivel kiegészítve mindenesetre egyfajta magyarázatul szolgál arra, hogyan kerülhet egy korábban értelmes lélek olyan állapotba, amely nem képes gondolkodni, és semmiféle ítélőképességgel vagy elméleti tudással nem rendelkezik, hanem csupán a képzelet irányítja valamilyen Albinosz által nem részletezett módon. E szerint az elképzelés szerint ugyanis kézenfekvő, hogy a zabolátlan életvitele miatt állati testben inkarnálódni kénytelen emberi lélekben a már megtestesülés előtt is meglévő *kritikon* egész egyszerűen nem aktivizálódik, hanem megmarad egyfajta potenciális állapotban. A test nélküli lélek törekvő és önelsajátító képességei viszont a megtestesülés után indulatos és vágyakozó képességekké fejlődnek, amelyek azután a test halálakor valamilyen módon visszafejldnek, és az *alogosz pszükhé* elmúlik. Ilyen értelemben beszél tehát Albinosz az irracionális lélekrész halandóságáról, jóllehet potenciális képességként a lélek valamennyi része halhatatlan.²⁹ Látható tehát — és a *nusz* megértése szempontjából az iménti gondolatmenet jelentőségét most elsősorban ez adja —, hogy az egyes lélekrészeket bizonyos képességek alkotják. Ennélfogva Albinosznál valószínűleg a *nusz* kifejezést is az értelmes lélek egyfajta képességének kell tekintennünk, nem pedig a *logiké pszükhé* szinonimájának.

A kérdés tehát az, hogy mit is ért Albinosz a *nusz* kifejezés alatt lélekfilozófiai vonatkozásban, illetve az általa jelölt valóság hogyan is viszonyul a lélek racionális és irracionális felosztásához. Mindenekelőtt azt kell látnunk, hogy egyetlen esetet kivéve — amikor is Albinosz arról beszél, hogy a *nusz*ból származó erő megmutatkozik a májban³⁰ — az emberi lélekkel kapcsolatos *nusz* leírása kizárólag a IV. fejezetben található az individuális lélek bizonyos szempontú jellemzésével. Ettől a fejezettől eltekintve azonban Albinosz a lélektől függetlenül fogalmazza meg *nusszal* kapcsolatos gondolatait főként írásának első harmadában, miközben inkább könyvének második felében foglalkozik az individuá-

²⁹ Vö. H. Dörrie—M. Baltes: *Die philosophische Lehre des Platonismus*, (Der Platonismus in der Antike, Bd. 6.1) Stuttgart—Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002. 433–434.

³⁰ XXIII. 2.

lis lélekkel általában véve, ahol viszont a *nuszról* nem beszél. Ennélfogva talán érdemes előbb a IV. fejezetből kiindulnunk, és ennek tanulságait egybevetni a *Didaszkalikosz* más olyan szöveghelyein mondottakkal, ahol a szerző esetleg nem annyira világítja meg a lélek és a *nusz* kapcsolatának mibenlétét. A IV. fejezetben a lélekben lévő ítéletalkotás vagy megismerés különböző eszközeiről van szó, melyek tárgyaik mentén különülnek el egymástól. Albinosz e helyütt a megismerés három különböző eszközét kapcsolja össze az ismerettárgyak öt fő csoportjával, amely úgy lehetséges, hogy a megismerés vagy ítéletalkotás egyes formái esetenként több ismerettárgyra is irányulhatnak. A megismerés három különböző eszköze „*a bennünk lévő ész*” (*ho en hémin nusz*), a természetes értelem (*logosz phüszikosz*) és az érzékelés (*aiszthésisz*), amely utóbbit Albinosz szintén elsősorban a lélekben kiváltott hatása felől értelmezi, ennélfogva a lélek ítéletalkotásának eszközeként is felfogható. Albinosz a természetes értelemnek (*logosz phüszikosz*) további két formáját különbözteti meg, melyek közül az első a tudományos értelem (*logosz episztémonikosz*), a második pedig a vélekedő értelem (*logosz doxasztikosz*). A megismerés tárgyait pedig mindenekelőtt szellemi és érzéki dolgok alkotják, amelyekben belül további alcsoportokat különböztethetünk meg. A szellemi dolgokon belül Albinosz mindenekelőtt első és második szellemi dolgokat különböztet meg egymástól, melyek közül az első szellemi dolgok közé isten vagy az ideák tartoznak, míg a második szellemi dolgok közé az anyagban lévő, de attól elkülöníthetetlen formák. Ezzel szemben az érzéki dolgokat további három csoportra osztja Albinosz, melyek közül az elsőbe tartoznak az első érzéki dolgok, mint például a szín vagy a fehérség, vagyis a különböző minőségek, a második csoportba tartoznak a második érzéki dolgok, mint a fehér vagy a színes, vagyis a különböző akcidensek, illetve az érzéki dolgok harmadik csoportjába az olyan konkrét dolgok tartoznak, mint a tűz vagy a méz. Az ítéletalkotás különböző eszközeinek és az ismerettárgyak különféle csoportjainak kapcsolatát talán némileg átláthatóbbá teszi a következő összefoglaló ábra:



Eszerint tehát a *nusz* alapvetően az első szellemi dolgokra irányul, de segít a tudományos értelemnek is a második szellemi dolgok megismerésében. A tudományos értelem viszont elsősorban a második szellemi dolgokra irányul, ugyanakkor besegít a *nusznak* az első szellemi dolgok megismerésében. A vélekedő értelem mindenekelőtt a konkrét dolgokra irányul, de másodlagosan részt vesz az érzékelés mellett az első és a második érzéki dolgok megismerésében is. Ezzel szemben az érzékelés alapvetően az első és második érzéki dolgokra irányul, de másodlagosan a konkrét dolgok megismerésében is részt vesz a vélekedő értelem mellett. A VII. fejezetben azonban a megismerés eddig felsorolt eszközeit Albinosz kiegészíti a meggondolással (*dianoia*) is, amely amellet, hogy a gondolkodás diszkurzív formáját jelenti, tárgya mentén még a tudományos és a vélekedő értelemtől is különbözik. Amíg ugyanis a tudományos és a vélekedő értelem a második szellemi dolgokra, illetve a konkrét dolgokra irányul, addig Albinosz szerint a *dianoia* kifejezetten a matematika tárgyaira. Mivel tehát a *nusz* és a *logosz episztemonikosz* tárgyát általánosabban szólva a metafizikai elemek jelentik, a *logosz doxasztikosz* tárgyát viszont az érzéki világ konkrét dolgai, úgy tűnik, hogy a *dianoia* által jelölt diszkurzív gondolkodás tárgyát szolgáló matematikai elemek a létezés fizika és metafizika közötti köztes szférájába tartoznak, ami pedig nem más, mint a lélek birodalma. Ebből adódik az a platonizmustól egész a neoplatonizmusig ívelő gondolat, amely szerint a matematikai elemek nem különböznek a lélektől, melynél fogva diszkurzív elgondolásuk egyfajta hajtóerőt kölcsönöz a

léleknek az intelligibilis dolgok felé való felemelkedés irányába. Hogyan is várhatnánk azonban, hogy Albinosz az egész *Didaszkalikosz*ban egységesen foglaljon állást a lélek és a matematikai elemek azonosságának vagy különbözőségének kérdésében, ha még Jamblikhosz is csak hosszadalmas elemzés és a probléma újra és újra történő tárgyalása eredményeképpen mer állást foglalni ebben a kérdésben *De communis mathematica scientia* című művében? Nem meglepő tehát, hogy Albinosz a III. fejezetben az elméleti tudományok három területének — a teológiának, a fizikának és a matematikának — megkülönböztetésekor a csillagászatot még a fizika hatáskörébe sorolja, és a matematikát nem a teológia és a fizika között helyezi el, amíg a VII. fejezetben viszont a csillagászatot már a matematikával rokonnak mutatja be, mint amely tudomány a matematikával, a geometriával és a sztereometriával együtt valamely olyan tudományt alkot, amely a teológia és a természetes élet között foglal helyet. Látható tehát, hogy Albinosz bizonytalankodik abban, vajon a matematikai elemek a létezés valamely olyan szféráját jelölik-e, amely a fizika és a metafizika között foglal helyet.³¹ Mivel azonban Albinosz a matematikáról, a geometriáról, a sztereometriáról és a csillagászatról a VII. fejezetben azt mondja, hogy csak akkor van értelmük, ha segítenek átlépni a látott és hallott dolgoktól az azokon túliakhoz, a szerző e helyütt a *dianoia*-val jelölt diszkurzív gondolkodást is az intelligibilis dolgok felé való közeledés szolgálatába állítja, és úgy tűnik, hogy a matematikai elemeket a lélekkel rokonítja, melyek diszkurzív elgondolása — vagyis a lélek önmagára irányuló gondolkodása — tehát elmozdítja a lelket a szellemi dolgok irányába.

Összességében tehát Albinosz a következő képességeket tulajdonítja az értelmes léleknek: *nusz*, *logosz episztemonikosz*, *dianoia*, *logosz doxasztikosz* és *aiszthészisz*, amelyek tehát mindeneke előtt tárgyaik mentén különülnek el egymástól. Mindebből számunkra az a leglényegesebb, hogy egyebek mellett a *nusz*t is egyfajta képességként kell értelmeznünk. Az elmondottak alapján pedig az is nyilvánvaló, hogy a lélek ezen képessége az intelligibilis dolgok megragadására irányul, amiként azt Albinosz többek között az imént tárgyalt IV. fejezetben is megfogalmazza: „A

³¹ Ph. Merlan: *From platonism to neoplatonism*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1953, 70–71.

megismerés (noészisz) az első szellemi dolgokat szemlélő ész (nusz) működése.”³² A *nusz* által jelölt megismerési tevékenység tárgyául szolgáló szellemi létezőket tovább konkretizálja a X. fejezetben, ahol az *arrétosz theosz* kapcsán azt mondja, hogy „isten kimondhatatlan, és csak az ész (nusz) ragadhatja meg”,³³ illetve a XXVII. fejezetben, ahol arról beszél, hogy „bennünk egyedül az ész (nusz) és az értelem (logosz) képes az első jóhoz való hasonlatosságot elérni”.³⁴ Ez utóbbi idézetben a *logosz* kifejezés az eddigiek fényében minden bizonnyal a *logosz episztemonikosz*t jelenti, amely a *nusz* segítségére siet az első szellemi dolgok elgondolásában. Úgy tűnik tehát, hogy a *nusz* kifejezés az individuális lélek kifejezetten azon képességét hivatott jelölni, amely isten megismerésére irányul, melynél fogva az értelem egyéb képességei önmagukban alkalmatlanok isten megismerésére, jóllehet a hétköznapi élet szempontjából persze nélkülözhetetlenek. Miután tehát a *dianoia* a matematikai elemek diszkurzív analízisén keresztül hozzájárul a lélek felemelkedéséhez az intelligibilis létezők világába, „átlépünk azokhoz a dolgokhoz, amelyeket magával az ésszel (nusz) szemlélünk”, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a *nusz* nélkül, az értelem más képességeinek segítségével a szellemi létezők nem szemlélhetők.³⁵ Ennek a kizárólagosságnak az oka pedig valószínűleg abban a körülményben rejlik, hogy a *nusz* egyúttal az istennel való rokonság hordozója is az emberben. Bár Albinosz maga a XXV. fejezetben csupán annyit mond, hogy „a lélek rokonságban áll az istenivel”,³⁶ e rokonság alapját abban látja, hogy a lélek természetétől fogva vezérli a személyiség többi részét. Mivel azonban a XXIII. fejezetben a platóni lélekrészek leírása során a Platón által *nusz*nak tekintett értelmes lélekrészről mondja azt, hogy a halandó istenek úgy költöztették a testbe, hogy neki adták a vezetést és a királyságot a lélek és a test többi része felett, míg a többit szolgálóként adták neki, nemigen kétkelhetünk abban, hogy az istenivel rokon és természeténél fogva vezérlő lélek alatt mit is kell értenünk. A *nusz* tehát Albinosznál is min-

³² Alkinoosz: Platon tanítása, in: *Középső platonizmus szöveggyűjtemény*. Bp.: Osiris, 2005. 51. o., ford.: Somos R.

³³ Uo. 63.

³⁴ Uo. 80.

³⁵ Uo. 59.

³⁶ Uo. 76.

den bizonytalansággal az istenivel való rokonsága folytán képes felemelkedni az intelligibilis dolgokhoz. Eddigi példáinkon túl azonban a *nusz* működését a IX. részben is kifejezetten a szellemi létezőkre vonatkoztatja, amikor is az ideák létezését többek között a *nusz* és a vélekedő értelem megkülönböztetőségéből vezeti le. Ha tehát e két gondolkodási képességet megkülönböztetjük egymástól — mondja Albinosz —, akkor tárgyaiknak, amelyekre irányulnak, szintén különbözőeknek kell lenniük, amely egyúttal Albinosz számára elégséges érvnek tűnik az ideák létezésének elfogadására.³⁷

Ami pedig a *nusz* megismerő tevékenységének jellegét illeti, erről Albinosz alapvetően két dolgot állít. Egyfelől hangsúlyozza, hogy ez az értelmi képesség — a *dianoia*val megjelölt diszkurzív gondolkodással szemben — a létezők intuitív megragadását jelenti, amelyet azzal is kifejez, hogy a *nusz* tevékenységét több ízben a szemlélődés (*theoria*) kifejezéssel írja le. A II. fejezetben például, amikor is a *nusz* működését a IV. fejezetben korábban mondottakkal szinte szó szerint megegyezően a szellemi dolgokra irányulónak mutatja be, e tevékenységet ezúttal mégsem egyszerűen csak *noészisz*nek mondja, hanem a *theoria* kifejezéssel jellemzi: „a szemlélődés a szellemi dolgokat elgondoló ész (nusz) működése”.³⁸ Másfelől azonban azt is mondja erről az intuitív megismerő képességről, hogy egyfajta megragadásként (*léptosz*) kell gondolnunk rá,³⁹ amely tehát azt jelenti, hogy nem következtető jelleggel érti meg a tárgyat, hanem egyszerre, egyetlen mozzanatban, mintegy villanásszerűen megragadva. Még markánsabban fogalmaz Albinosz a IV. részben, ahol azt mondja, hogy „az első szellemi létezőket a megismerés (noészisz) mintegy megragadva (perilambanó) és nem diszkurzívan ítéli meg, mégsem a tudományos értelem segítségével nélkül, a másodikat pedig a tudományos értelem, de nem a megismerés segítségével nélkül.”⁴⁰ Az idézett mondatban található megismerés (*noészisz*) kifejezést Albinosz kicsit korábban, de még ugyanebben a fejezetben a *nusz* tevékenységéeként határozza meg („a megismerés az első szellemi dolgokat szemlélő ész működése”), melynél

³⁷ IX. 4.

³⁸ Uo. 48.

³⁹ X. 4: ἀρρητος δ' ἐστὶ καὶ ὑφ' ἑαυτῷ μόνῳ ληπτός.

⁴⁰ Uo. 52.

fogva nyilvánvaló, hogy a megismerés azon formáját, amelyet az imént az ismerettárgy egyetlen mozzanatban történő megragadásaként jellemzett a szerző, egyúttal a *nusz*sal is kapcsolatba kell hoznunk.

A *nusz* megismerő tevékenységére használatos *noészisz* kifejezés pedig átvezet bennünket a noétikus megismerés megtestesülés előtti, illetve utáni formáinak megkülönböztetéséhez. Albinosz ugyanis a *nusz*sal jelölt megismerési tevékenységet csak a lélek testbe kerülése előtt nevezi *noészisz*nek. Ezzel szemben a lélek testbe kerülése után ugyanezt a képességet a *phüsziké ennoia* (velünk született fogalom) névvel illeti, amely kifejezést más középplatonikusokkal együtt Albinosz is a sztoikusoktól vesz át, és az ideák megtestesülés után megkopott, halvány emlékképeit jelöli velük. Ennek kapcsán Albinosz azt is megjegyzi, hogy Platón a lélek ezen képességét egyszerű tudománynak, lélekszárnynak, illetve emlékezetnek is hívja, amellyel értelmezését a *Phaidrosz* 246 e, 249 c és 250 a szöveghelyeire vezeti vissza. Ennélfogva tehát a *nusz* megtestesülés előtti tevékenységét *noészisz*nek nevezi, míg ugyanezt a lélek testbe kerülése után Platón *anamnésisz*-tanának fényében a sztoikusoktól kölcsönzött *phüsziké ennoia* kifejezéssel írja le. Mindenesetre mostanra, vagyis gondolatmenetünk végére érve eredeti kérdésünkre — hogy tudniillik milyen kapcsolat áll fenn a *nusz* és a lélek között — talán megfogalmazhatjuk azt a választ, hogy a *nusz* az értelmes lélek azon intuitív képessége, amely az istenivel való rokonsága folytán egyedül alkalmas az intelligibilis dolgok, azokon belül is kiváltképpen isten megragadására, megismerésére. Mint láttuk, emellett azonban a lélek más racionális képességekkel is rendelkezik. Mindazonáltal Albinosz már művének elején világossá teszi, hogy számára a *nusz* által gyakorolt szemlélődő élet a legbecsesebb.

A VALLÁS TERMÉSZETRAJZA¹

DAVID HUME

BEVEZETÉS

A vallással kapcsolatos valamennyi vizsgálódás rendkívüli jelentőséggel bír, két kérdés azonban különösen érdemes figyelmünkre: az, amely észbeli megalapozására, és az, amely az emberi természetben való eredetére kérdez rá. Szerencse, hogy az első s egyben legfontosabb kérdésre adandó válasz nyilvánvaló, vagy legalábbis a lehető legvilágosabb. A természet egész felépítése értelmes alkotóról árulkodik, s a kutató, aki jól használja az esztét, egyetlen pillanatra sem függesztheti fel a tulajdonképpeni teizmus és vallás elsődleges elveibe vetett hitét. A másik kérdés azonban, amely a vallásnak az emberi természetben való eredetével kapcsolatos, valamivel komolyabb nehézség elé állít bennünket. A láthatatlan, értelmes hatalomba vetett hit az emberi nem roppant széles körében, mindenhol és mindenkor elterjedt; korántsem olyan egyetemes azonban, hogy ne volna alóla kivétel, és korántsem egységesek az általa sugalmazott ideák. Olyan nemzeteket is felfedeztek már, amennyiben hihetünk az utazók és a történetírók beszámolóinak, amelyeket a vallási érzület semmilyen fajtája nem foglalkoztatott; és nem volt még soha két olyan nemzet, még két olyan ember is ritkán, amelyek érzületük tekintetében pontosan megegyeztek volna. Úgy tűnik tehát, hogy

¹ Az 1757-es keltezésű mű fordítása a következő szövegkiadás alapján készült: J. C. A. Gaskin (szerk.), *David Hume: The Principal Writings on Religion Including Dialogues Concerning Natural Religion & The Natural History of Religion*, Oxford World's Classics, 1994, 134–196. Gaskin magyarázó jegyzeteit elhagytam. A fordítás elkészítésében nyújtott segítségért Kendeffy Gábornak, Ludassy Máriának, illetve az Erasmus Kollégium „Vallás, Hagyomány, Modernitás” kutatócsoportjának (különösen Geréby Györgynek, Vér Ádámnak és Ribáry Mártonnak) mondok köszönetet.

ez az előzetes fogalom nem valamiféle eredendő ösztönből vagy a természet valamely elsődleges benyomásából ered, miként az önszeretet, a nemek közötti vonzalom, az utódok iránt érzett szeretet, a hála vagy éppen a neheztelés; hiszen az effajta ösztönök valamennyi nemzetnél és minden életkorban egyetemesen megtalálhatóak, s mindig valamilyen pontosan meghatározott célra irányulnak, amit megingathatatlanul követünk. A vallás első elvei bizonyára másodlagosak, vagyis olyanok, hogy különböző véletlenek és okok könnyedén megmásítják, és a körülmények szokatlan egybeesése akár meg is akadályozhatja működésüket. Hogy melyek is azok az elvek, amelyek a vallásos hitet létrehozzák, és melyek azok a véletlenek és okok, amelyek működését szabályozzák, nos, ez a jelen vizsgálódás tárgya.

I. ARRÓL, HOGY A TÖBBISTENHIT AZ EMBEREK EREDETI VALLÁSA

Úgy tűnik számomra, hogy ha az emberi társadalomnak a pallérozatlan kezdetektől a tökéletesség nagyobb fokáig való előrehaladását tekintjük, akkor azt találjuk, hogy a többistenhit, avagy a bálványimádás volt az emberi nem első és legrégebbi vallása, és szükségképpen annak is kellett lennie. Vélekedésemet a következő érvekkel szeretném alátámasztani.

Vitathatatlan tény, hogy nagyjából ezerhétszáz évvel ezelőtt az emberi nem egésze többistenhívő volt. Nem jelentenek számottevő kivételt azok a kételkedő és szkeptikus elvek, amelyeket néhány filozófus vallott, sem egy vagy két nemzet — a legkevésbé sem tiszta — teizmusa. Íme a történelem világos tanúbizonysága: minél messzebb tekintünk a régi korokba, annál inkább úgy látjuk, hogy az emberi nem a többistenhit rabja. Tökéletesebb vallásnak semmilyen jelével, tünetével nem találkozunk. Még az emberi faj legrégebbi feljegyzései szerint is ez a hit legnépszerűbb és leginkább elfogadott rendszere. Észak, Dél, Kelet és Nyugat ugyanarról a tényről tanúskodik. A nyilvánvaló bizonyítékok sokaságával mit is állíthatnánk szembe?

Ameddig csak az írás vagy a történetírás elér, az ősidők emberisége egyetemesen többistenhívőnek mutatkozik. Állíthatjuk-e, hogy a még korábbi időkben, a betűk ismerete, bármely mesterség vagy tudomány felfedezése előtt, az emberek a teizmus tiszta elveit vallották? Vagyis azt, hogy tudatlan és barbár létükre felfedezték az igazságot, rögvest

tévedésbe estek azonban, amint tanultságra és csiszoltságra tettek szert?

Ezzel az állítással nem csupán a valószínűség minden látszatának, de a barbár nemzetek elveivel és vélekedéseivel kapcsolatos jelenlegi tapasztalatunknak is ellentmondanánk. Amerika, Afrika és Ázsia bennszülött törzsei kivétel nélkül bálványimádók. Ez alól a szabály alól egyetlen kivétel sincs. Olyannyira, hogy ha egy utazó ismeretlen területre tévedne, s ott mesterségekkel és tudományokkal kiművelt lakosokat találna, noha ezen feltételezés alapján megkockáztathatná, hogy nem teisták, további vizsgálódás híján mégsem állíthatna semmi bizonyosat; ha azonban tudatlan és barbár állapotban találná őket, nyomban kijelenthetné, hogy bálványimádók, s roppant csekély volna annak valószínűsége, hogy téved.

Bizonyosnak tűnik, hogy az emberi gondolkodás természetes fejlődésének megfelelően a tudatlan sokaság először alantas és ismerős képet alkotott magának a felsőbb hatalmakról, mielőtt felfogását arra a tökéletes lényre is kiterjesztette volna, aki a természet egész felépítményét elrendezte. Épp annyira volna ésszerű azt képzelni, hogy az emberek először palotákban laktak, s csak azután költöztek kunyhókba és viskókba, vagy azt, hogy előbb tanulmányozták a geometriát, mint a földművelést, mint ha azt állítanánk, hogy az istenség először tisztán szellemi mivoltában, mindentudó, mindenható és mindenütt jelenvaló lényként jelent meg számukra, és csak azután fogták fel úgy, mint nagyhatalmú, bár korlátozott lényt, aki emberi szenvedélyekkel és kívánságokkal, végtagokkal és szervekkel rendelkezik. Az elme fokozatosan emelkedik az alacsonyabb rendűtől a magasabb rendűig; úgy alkot magának ideát a tökéletességről, hogy elvonatkoztat attól, ami tökéletlen; és ahogyan saját alkatának nemesebb részeit megkülönbözteti a nemtelenektől, lassan megtanulja, hogy csakis az előbbi, emelkedettebb és kifinomultabb részeket vigye át az istenségre. A gondolkodás eme természetes folyamatát semmi sem szakíthatja meg, hacsak nem valamely belátható és legyőzhetetlen érv, amely nyomban elvezeti az elmét a teizmus tiszta elveihez, és eléri, hogy egyetlen ugrással leküzdje az emberi és az isteni természetet közötti hatalmas távolságot. Megengedem ugyan, hogy a világegyetem rendje és felépítése, ha alaposan megvizsgáljuk, szolgálhat ilyen érveléssel; mégsem tudom elgondolni, hogy ennek a megfontolásnak hatása lehetett az emberi nemre, amikor a vallás első nyers fogalmait megalkotta.

Az ilyen tárgyakat létrehozó okok, mivel jól ismertek számunkra, sohasem kötik le figyelmünket vagy kíváncsiságunkat; és bármennyire szokatlanok vagy meglepőek ezek a tárgyak önmagukban, a nyers és tudatlan sokaság különösebb kutakodás vagy vizsgálódás nélkül suhan át felettük. Ádám, ahogyan Milton ábrázolja, egyszerűben, képességei teljes birtokában teremt a Paradicsomban, így természetszerűleg esne ámulatba a természet ragyogó jelenései, az egek, a levegő, a föld, saját szervei és testrészei felett, és mindez a látvány elvezetné a kérdéshez: honnan ez a csodálatos hely? Ám a barbár, szűkölködő állat — amilyen az ember volt az első társadalom létrejöttekor —, számos vágy és szenvedély által hajtva, nem ér rá a természet szabályos arcát csodálni, vagy azon tárgyak okával kapcsolatban kutakodni, amelyekhez gyermekkorra óta hozzászokott. Éppen ellenkezőleg, minél szabályszerűbbnek és egyformábbnak, vagyis minél tökéletesebbnek látszik a természet, annál ismerősebbé válik számára, és annál kevésbé hajlik arra, hogy alapos vizsgálódásnak vessen alá. Egy torzszülött világra jövelele esetleg felkeltheti az érdeklődését; csodának tekinti, újszerűségével megriasztja, s ezért nyomban reszketni, áldozni és imádkozni kezd. De az állat, amely minden tagjával és szervével rendelkezik, közönséges látvány számára, és nem hoz létre vallásos vélekedést vagy vonzalmat. Ha megkérded tőle, honnan ez az állat, azt feleli majd, hogy a szülei párszásából. És azok honnan vannak? Az ő szüleik párszásából. Néhány visszafelé megtett lépés ki is elégíti kíváncsiságát, és olyannyira eltávolítja tőle ezeket a tárgyakat, hogy teljességgel kívül essenek látókörén. Ne is képzeljük, hogy azzal a kérdéssel kezdi majd, honnan ered az első állat; még kevésbé, hogy honnan a világegyetem egész rendszere vagy egységes anyaga. Ha pedig ilyen kérdéssel fordulsz hozzá, ne várd, hogy ez a számára olyannyira távoli, érdektelen és képességeit meghaladó tárgykör bármennyire is lekötheti.

Továbbá, ha az emberek a természet felépítéséből vett érv alapján okoskodva jutnának el a Legfőbb Lénybe vetett hithez, akkor nem volnának képesek a többistenhit kedvéért elhagyni ezt a hitet; hiszen az ész ugyanazon elvei, amelyek először létrehozták és elterjesztették az emberek között ezt a csodálatos vélekedést, bizonyára még inkább képesek volnának arra, hogy meg is őrizzék azt. Sokkalta nehezebb ugyanis kitalálni és bizonyítani valamely tanítást, mint később alátámasztani és megőrizni.

A történeti tények és a spekulatív vélekedések között komoly különbség áll fenn; ezért nem is terjeszthető úgy az egyik ismerete, mint a

másiké. A történeti tény, míg a szemtanúk és a kortársak szájról szájra adják tovább, ott rejlik minden egymást követő elbeszélésben, és ha csak kis mértékben is, de megőrizheti az eredeti igazsághoz való hasonlóságot. Az emberek gyarló emlékezete, túlzás iránti vonzalma, lusta egykedvősége azonban, ha a könyvek és az írás nem állja útját, hamarosan eltorzíja a történeti események magyarázatát; ahol az érvelésnek és az okoskodásnak nincs helye, ott nem is emlékeztethet az egyszer már elvesztett igazságra. Feltételezhetjük tehát, hogy Herkules, Thészeusz, Bakkhosz² és mások meséi eredetileg a valós történelmen alapultak, a hagyomány azonban eltorzította őket. A spekulatív vélekedések esetében teljesen más a helyzet. Ha ezek a vélekedések olyan érveken alapulnak, amelyek kellően világosak és nyilvánvalóak ahhoz, hogy az emberi nem túlnyomó többségéhez elvigyék a bizonyosságot, akkor ugyanazok az érvek, amelyek eredetileg elterjesztették a szóban forgó nézeteket, továbbra is eredeti tisztaságukban őrzik azokat. Ha azonban az érvek nehezebben érthetőek, és távolabb esnek a közfelfogástól, akkor csak kevesen vallják ezeket a vélekedéseket, s ha ők már nem az érveket szemlélik, a vélekedések nyomban odatesznek, és feledésbe merülnek. Bármelyik eshetőséget választjuk, lehetetlennek tűnik, hogy az észérveken alapuló teizmus volt az emberi faj eredeti vallása, és a többistenhit, illetve a világ legkülönbözőbb babonáságai ennek romlása révén jöttek volna létre. Ha ugyanis az észérvek beláthatóak, akkor megakadályozzák ezt a romlást; ha viszont nehezen érthetőek, akkor teljességgel elzárják az eredeti elveket a köznép tagjaitól, márpedig egyedül ők hajlamosak bármiféle elvet vagy vélekedést megrontani.

II. A TÖBBISTENHIT EREDETE

Hogyha a vallás eredetével kapcsolatos vizsgálódás során ki szeretnénk elégíteni kíváncsiságunkat, gondolatainkat a többistenhit, a tanulatlan emberi nem kezdetleges vallása felé kell terelnünk.

Ha a természet műveinek szemlélése elvezetné az embereket a láthatatlan, értelmes hatalom megragadásáig, feltehetőleg csakis egyetlen

² [Hume mindvégig felcserélhetőnek tekinti a görög és római istenek, hősök nevét, ami a mai olvasó számára olykor meglepő megfogalmazásokhoz vezet. A magyar szövegben az eltérő helyesírási hagyományok alkalmazásával igyekeztem ezt a különbséget nyilvánvalóvá tenni. — *A ford.*]

lényről volnának képesek fogalmat alkotni, aki létrehozta és elrendezte ezt a hatalmas gépezetet, valamennyi részét egyetlen szabályos tervhez vagy összefüggő rendszerhez igazítva. Bizonyos észjárású emberek számára nem tűnhet ugyan képtelenségnek, hogy több független, nagy bölcsességű lény egyetlen szabályos terv kidolgozására és kivitelezésére szövetkezzen; ez a feltételezés mégis meglehetősen önkényes, és még ha meg is engedi valaki a lehetőségét, mindenképpen el kell ismernie, hogy sem valószínű, sem szükségszerű módon nem támasztható alá. Nyilvánvaló, hogy a világegyetemben minden dolog egyedi. Minden egyes dolog igazodik minden egyes dologhoz. Az egész egyetlen tervezet hatja át. Ez az egyformaság pedig egyetlen alkotó elismerésére vezeti az elmét; hiszen az a felfogás, amely szerint több különböző, tulajdonságai és tevékenysége tekintetében megkülönböztethetetlen alkotó működött együtt, csakis a képzelet összezavarására alkalmas, az értelemnek azonban semmiféle kielégülést nem nyújt. Pliniustól tudjuk, hogy Laokoón szobra három mester alkotása volt; bizonyosan nem szabad azonban azt képzelnünk, még ha erről nem is ejt szót, hogy az alakok egyetlen kötömbből kivájt és egyetlen tervben egyesített csoportját nem egyetlen szobrászműhely gondolta ki és alkotta meg. Egyetlen okozatot tulajdonítani számos ok együttműködésének, nos, ez bizonyosan nem természetes és nem is kézenfekvő feltételezés.

Másfelől azonban, ha eltekintünk a természet alkotásaitól, és a láthatatlan hatalom lába nyomát az emberi élet változatos és ellentmondásos eseményeiben keressük, szükségszerűen jutunk el a többistenhithöz és számos, korlátozott és tökéletlen istenség elismeréséhez. A vihar és a fergeg tönkreteszi, amit a Nap táplált. A Nap elpusztítja azt, amit a harmat és az eső nevelt. A háború kedvező a nemzet számára, ha az évszak zordsága éhínséggel fenyegeti. A betegség és a dögvész miatt a királyság pazar bőség közepette is elnéptelenedhet. Ugyanaz a nemzet talán nem ugyanolyan sikeres tengeren, mint szárazföldön. Az ellenfelei felett diadalmaskodó nemzet pedig tüstént meghódol a virágzó kereskedelem előtt. Röviden tehát az események sora, vagyis az, amit az eseti gondviselés tervének nevezünk, olyannyira változatos és bizonytalan kimenetelű, hogy ha értelmes lények közvetlen elrendelésének tekintjük, akkor el kell ismernünk tervezetük és szándékaik egymással ellentétes voltát, a szembenálló hatalmak szüntelen küzdelmét, és hogy gyengeségük vagy könnyelműségük miatt bűneiket megbánhatják, szándékaikat megváltoztathatják. Minden nemzetnek gondját viseli egy istenség. Minden elem láthatatlan hatalomnak

vagy erőnek van alávetve. Minden egyes isten hatásköre el van választva a többiétől. Ugyanannak az istennek a működései sem mindig bizonyosak és változatlanok. Ma megvéd bennünket, holnap sorsunkra hagy. A jól vagy rosszul végrehajtott imák és áldozatok, rítusok és szertartások az isteni kegy vagy elutasítás forrásai, és ezek hozzák létre az emberi nem körében fellelhető jósort és balszerencsét.

Mindezek alapján arra következtethetünk, hogy a többistenhívő nemzeteknél a vallás első ideái nem a természet műveinek szemléletéből, hanem az élet eseményeivel kapcsolatos aggodalomból származnak, a szakadatlan reménykedésből és félelemből, amelyek az emberi elmét mozgásba hozzák. Ennek megfelelően úgy találjuk, hogy a bálványimádók, elválasztva egymástól az istenségek hatáskörét, ahhoz a láthatatlan erőhöz menekülnek, amely tekintélyének közvetlenül alá vannak vetve, és amelynek feladata mindazon cselekedetek felügyelete, amelyekkel éppen foglalatostkodnak. Iunóhoz házasság idején fordulnak, Lucinához születésekkor. Neptunushoz a tengerészek, Marshoz a harcosok imádkoznak. A földműves Ceres védelme alatt műveli földjét, a kereskedő pedig Mercurius fennhatóságát ismeri el. Minden egyes eseményről feltételezik, hogy valamilyen értelmes cselekvő irányítja; és nincs olyan kedvező vagy kedvezőtlen esemény az életben, amelyre ne vonatkoznának sajátosság imák vagy hálaadó szertartások.³

Szükségképpen el kell ismerni: ahhoz, hogy az emberek figyelmét a dolgok jelenlegi menetén túlra irányítsuk, vagy hogy bármiféle következtetéshez vezessük el őket a láthatatlan, értelmes hatalommal kapcsolatban, arra van szükség, hogy valamilyen szenvedély mozgásba hozza, gondolkodásra és reflexióra sarkallja, s hogy valamilyen indíték a vizsgálódás megkezdésére ösztönözze őket. De miféle szenvedélyhez kell fordulnunk egy ilyen jelentős következményekkel járó okozat ma-

³ „Fragilis et laboriosa mortalitas in partes ista digessit, infirmitatis suae memor, ut portionibus quisquis coleret, quo maxime indigeret.” [„A gyenge és törekeny emberi értelem, mely tudatában van erőtlenségének, ekként különböztette meg őket, hogy mindenki ahhoz fordulhasson, amelyekre a leginkább szüksége van.] Plinius: *Természettudományok*, II. könyv, 5. fejezet. Már Héziódosz idejében is több, mint harmincezer istenséget ismertek. (*Munkák és napok*, 1. 252.) A rájuk bízott feladatok végrehajtására azonban még ekkora számban is kevésnek bizonyultak. A hatásköröket olyannyira felosztották az istenek között, hogy még a tüsszentésnek is volt saját istene. Ld. Arisztotelész: *Problemata*, XXXIII.7. A párosodás fennhatóságát, jelentőségének és méltóságának megfelelően, több isten között osztották el.

gyarázatáért? Bizonyosan nem a spekulatív kíváncsisághoz vagy az igazság önmagáért való szeretetéhez. Ez túlságosan kifinomult ahhoz, hogy ilyen otromba képzelgések indítékául szolgáljon, és inkább a természet felépítésével kapcsolatos vizsgálódásokhoz vezetné el az embereket; ez a tárgy azonban túlságosan nagy és átfogó szűkös adottságaik számára. Ne feltételezzük hát, hogy bármi más szenvedély hatást gyakorolt volna ezekre barbárokra az emberi élet leghétköznapibb indultain kívül, amilyen a boldogságért érzett szorongás és aggodalom, a jövőendő nyomorúságtól való rettegés, a halálfélelem, a bosszúszomj, az étel és más, szükségletekkel kapcsolatos vágyak. Efféle reményektől és félelmektől hajtva az emberek reszkető kíváncsisággal fordulnak az okok jövőbeli sora felé, és megvizsgálják az emberi élet változatos és elmentmondó eseményeit. És ebben a zavaros helyzetben, még zavarodottabb, ámuldozó tekintettel, megpillantják az istenség első homályos nyomait.

III. AZ ELŐZŐ FEJTEGETÉS FOLYTATÁSA

Ebben a világban, akár egy hatalmas színházban, valamennyi esemény valódi eredete és oka teljességgel rejtve van előlünk; és sem a szükséges bölcsességgel nem rendelkezünk, amellyel előreláthatnánk a bennünket fenyegető bajokat, sem a hatalommal, amellyel megelőzhetnénk őket. Szakadatlan bizonytalanságban lebegünk élet és halál, egészség és betegség, bőség és szükség között, s mindezt olyan titkos és ismeretlen okok osztják el az emberi fajon belül, amelyek működése gyakran váratlanul ér bennünket, és sohasem adhatunk rájuk magyarázatot. Ezek az *ismeretlen okok* aztán reményeink és félelmeink állandó tárgyává lesznek; és ahogyan a szenvedélyeket szüntelenül ébren tartja az eseményekkel kapcsolatos nyugtalan várakozás, ugyanúgy foglalja le a képzeletet azoknak az ideáknak a kialakítása, amelyeket azokról az erőkről alkotunk, amelyekről oly mértékben függünk. Ha az emberek a lehető legvalószínűbb, vagy legalábbis a lehető legértelmesebb filozófia segítségével képesek volnának a természet teljes anatómiáját megismerni, akkor úgy találnák, hogy ezek az okok nem különböznek saját testük és a külső testek parányi részeinek anyagától és felépítésétől, és hogy a bennünket foglalkoztató valamennyi eseményt szabályos és állandó gépezet hozza létre. Ez a filozófia azonban meghaladja a tudatlan sokaság felfogóképességét; az ismeretlen okokat ugyanis csak általa-

nosságban és zavaros módon képesek felfogni, noha képzelőerejüknek, amelyet szüntelenül ugyanaz a tárgy tölt be, meg kell dolgoznia azért, hogy valamiféle részleges és elkülönített ideát alkothasson róla. Minél inkább magukat az okokat és működésük bizonytalanságát veszik szemügyre, vizsgálódásaik annál kevesebb kielégülést nyújtanak nekik; s még ha ódzkodva is, de előbb-utóbb fel kellett volna hagyniuk fáradságos kísérleteikkel, ha nem rejlene emberi természetükben a hajlam, mely valamely rendszerhez, s annak révén valamiféle kielégüléshez vezet.

Az emberi nem egésze hajlik arra, hogy valamennyi lényt önmagához hasonlóként fogjon fel, és olyan tulajdonságokkal ruházzon fel minden tárgyat, amelyeket ismer, s amelyeknek a legközvetlenebbül tudatában van. Emberi arcot látunk a Holdon, seregeket a felhőkben; s hacsak a tapasztalat és a reflexió meg nem változtat bennünket, természetes hajlandósággal tulajdonítunk rossz-, avagy jóakaratot azon dolgoknak, amelyek fájdalmat vagy örömet okoznak nekünk. Ezért olyan elterjedt és ezért szép a költészetben a *prosopopoeia*, a fák, a hegyek és a patakok megszemélyesítése, amelyben a természet leiketlen részei érzelmekre és szenvedélyekre tesznek szert. S habár ezek a költői alakzatok és kifejezések nem hoznak létre bennünk hiteket, de legalábbis rámutatnak a képzelőerő azon hajlandóságának létezésére, amely nélkül sem szépek, sem természetesek nem lehetnének. A folyamisten és a fában lakozó nimfa nem pusztán költői vagy képzeletbeli személyiség; a tudatlan köznép olykor valóban meg van győződve létezésükről, s minden ligetet és mezőt valamely *genius* vagy láthatatlan erő birtokának tekint. Nem, ettől a természetes gyarlóságtól még a filozófusok sem mentesek, hiszen gyakran a *vacuum*tól való félelmet, bizonyos szimpátiákat, antipátiákat és az emberi természet más érzéseit tulajdonítanak az élettelen anyagnak. S a képtelenségek akkor sem kisebbek, ha az ég felé fordítjuk tekintetünket, hiszen gyakran emberi szenvedélyeket és gyengeségeket viszünk át az istenségre: féltékenyként és bosszúállóként, szeszélyesként és részrehajlóként ábrázoljuk, röviden tehát úgy, mintha egy bűnös és ostoba embertől csupán nagyobb hatalma és tekintélye különböztetné meg. Nem csoda, hogy az emberi nem tagjai, teljes tudatlanságban az okok felől, ugyanakkor aggodalommal fordulva jövődjő szerencsájuk felé, nyomban elismerik az érzelmekkel és értelemmel bíró láthatatlan hatalmaktól való függőségüket. A gondolataikat folyamatosan betöltő *ismeretlen okokat*, melyek számukra mindig ugyanolyan vetületükben mutatkoznak meg, egytől egyig úgy fogják

fel, mintha ugyanazon fajtába vagy fajba tartoznának. Nem sok választja el ezt attól, hogy gondolkodást, eszet és szenvedélyeket tulajdonítsanak nekik, olykor még emberi végtagokat és alakot is, közelebbi hasonlóságra hozva őket önmagukkal.

Úgy találjuk, hogy amilyen mértékben irányítja az ember életét a véletlen, annál inkább eluralkodik rajta a babona; ami különösen jól megfigyelhető a játékmesterek és a tengerészek esetében, akik az egész emberi nemből a legkevésbé kaphatóak a komoly reflexióra, s a leginkább átadják magukat a felszínes és babonás képzelgéseknek. Mint azt Coriolanus mondja Dionüsziosznál,⁴ az istenek minden emberi ügyet befolyásolnak, mindenekelőtt a háborút, ahol minden oly bizonytalan. Mivel minden emberi élet alá van vetve a váratlan véletleneknek, különösen a rend és a jó kormányzat intézményesülése előtt, természetes, hogy minden barbár korban a babona uralkodik, s az embereket a boldogságuk vagy nyomorúságuk felől döntő láthatatlan hatalmakkal kapcsolatos legkomolyabb kutatásokba hajszolja. Mivel járatlanok a csillagászatban, a növények és az állatok anatómiájában, és túlságosan kevésbé érdeklődnek a cél-okok csodálatra méltó elrendezése iránt, továbbra sem ismerik meg az első és legfőbb teremtőt, s azt a végtelenül tökéletes szellemet, amely egyedül, mindenható akarataival, a természet egész felépítését elrendezte. Ez a ragyogó idea túlságosan nagy az ő szűk fogalmaik számára, amelyekkel sem a mű szépségét megfigyelni, sem az alkotó nagyszerűségét felfogni nem képesek. Noha isteneiket hatalmasnak és láthatatlannak tartják, mégsem többnek az emberi lények egy fajnál, esetleg egy olyan fajnál, amely kiemelkedik ugyan az emberi nemből, mégis megőrzi valamennyi emberi szenvedélyt és kívánságot a testi tagokkal és szervekkel együtt. Ezek a korlátozott lények, habár az emberi sors urai, befolyásukat nem képesek mindenhatóvá kiterjeszteni, s ezért mérhetetlenül meg kell sokszorozni őket, hogy megmagyarázhatóvá váljék a természet egész arculatában végbemenő események sokfélesége. Ezért van tele minden táj a helyi istenségek tömegével; s így a többistenhit fennmaradt, és továbbra is fennáll az oktalan emberi nem legnagyobb részében.⁵

⁴ Halikarnasszoszi Dionüsziosz: *Antiquitates Romanae*, VIII. 2.2.

⁵ Euripidész sorai olyannyira jól szolgálják jelenlegi célokat, hogy nem tudom megállni, hogy idézzem őket:

οὐκ ἔστιν οὐδέν πιστόν, οὐτ' εὐδοξία.

οὐτ' αὖ καλῶς πράσσοντα μὴ πράξειν κακῶς.

φύρουσι δ' αὐτὰ θεοὶ πάλιν τε καὶ πρόσω.

Bármelyik emberi vonzalom elvezethet bennünket a láthatatlan, értelmes hatalom fogalmához; a remény éppúgy, mint a félelem, s a hála éppúgy, mint a nyomorúság. Ha azonban szívünkbe tekintünk, vagy megfigyeljük, ami körülöttünk zajlik, úgy találjuk, hogy az embereket gyakrabban kényszeríti térdre a búskomorság, mint bármely kellemes szenvedély. A jólétet könnyű saját érdemünknek tekintenünk, és kevés kérdést teszünk fel okával vagy szerzőjével kapcsolatban. Derűvel, tetterővel és függeséggel tölt el bennünket, s valamennyi társas vagy érzéki öröm élvezetére buzdít; márpedig ebben az elmeállapotban az ember kevésbé ér rá vagy hajlik arra, hogy az ismeretlen, láthatatlan régiókra gondoljon. Ezzel szemben minden véletlen sorscsapás megriaszt bennünket, s az eredetével kapcsolatos elvek vizsgálatára indít. Balsejtelmek támadnak a jövőre vonatkozólag, mire az elme kishitűségében rettegésbe és búskomorságba zuhan, és minden módszert igénybe vesz, amivel esetleg lecsillapíthatná ezeket a titkos, értelmes hatalmakat, amelyekről hite szerint minden szerencsénk függ.

Nincs elterjedtebb téma a népi prédikátorok körében, mint annak taglalása, mennyi előnnyel jár a nyomorúság: azáltal, hogy megfélemezi önbizalmukat és érzékiségüket, amelyek a jólét idején elfeledték velük az isteni gondviselést, elvezeti az embereket a vallás megfelelő értelméhez. Ez a téma nem korlátozódik a modern vallásokra; már a régiek is alkalmazták. *A szerencse sohasem volt olyan nagylelkű és önzetlen, mint azt egy görög történetíró mondja,⁶ hogy az emberi nemnek vegyítetlen boldogságot adományozzon; minden ajándékát valamiféle sorscsapás kíséretében nyújtotta át, hogy az embereket isteneik tiszteletére sarkallja, a szakadatlan jólétben ugyanis hajlamosak elhanyagolni őket és elfeledkezni róluk.*

Melyik életkor vagy életszakasz hajlik leginkább a babonára? A leggyengébb és a legfélénkebb. S a nemek közül melyik? Ugyanezt a választ kell adnunk. *Az istenfélelem kezdeményezőinek ugyanis, mondja Sztrabón,⁷ mindenki az asszonyokat tekinti, ők szólítják fel a férfiakat is a*

παραγμὸν ἐντιθέντες, ὡς ἀγνωσίαι
σέβωμεν αὐτοὺς.

[Nem biztos semmi; hírnevünk semmit sem ér; / s kinek ma jól megy, holnap épp oly rossz lehet. / Jól megkavartak itt mindent az istenek, / nagy zűrzavart támasztva, hogy tudatlanul / fogódzunk beléjük. — *Hekabé* 11. 956–960, Horváth István Károly fordítása.]

⁶ Szicíliai Diodórosz, III.47. [A másként nem jelölt fordítások a sajátjaim. — *A ford.*]

⁷ *Geographika*, VII. 3. Földy József fordítása.

buzgóbb istentiszteletre, az ünnepek megülésére és a könyörgésekre; magányosan élő férfiban ritkán akad ilyen. Hogy tehát a gétáknál éppen az asszony nélkül életet tartják istenfélőknek, ez ésszerűtlennek látszik. Ez az érvelés a szerzetesi elkötelezettség rossz ideájához vezet; ezt abból a tapasztalatból tudjuk, amely talán nem volt annyira mindennapos Sztrabón idejében, s amely szerint valaki cölibátust gyakorolhat és szüzességet fogadhat, és mégis a lehető legszorosabb kapcsolatot tarthatja fenn, s a lehető legteljesebb mértékben együtt érezhet ezzel a félénk és jámbor nemmel.

IV. ISTENSÉGEK, MELYEKET NEM TEKINTENEK A VILÁG TEREMTŐJÉNEK VAGY MEGFORMÁLÓJÁNAK

A teológia egyetlen pontja, amely tekintetében majdhogynem egyetemes egyetértés uralkodik az emberi nemen belül, hogy létezik láthatatlan, értelmes hatalom a világban. Arra vonatkozóan, hogy ez a hatalom a legfelső-e, vagy éppen alárendelt, hogy egyetlen lényre korlátozódik, vagy többek között oszlik meg, hogy milyen tulajdonságok, minőségek, rokonságok, vagy a cselekvés milyen elvei tulajdoníthatóak neki, a teológia népszerű rendszerei a legnagyobb különbségeket mutatják. Őseink Európában, még a betűvetés újjáéledése előtt, úgy hitték, miként mi is hisszük jelenleg, hogy egyetlen, legfelső Isten van, a természet alkotója, akinek hatalma, noha önmagában nem gyakorolhatja, sokszor megnyilvánult már angyalai és alárendelt közvetítői révén, akik szent szándékait hajtották végre. Azt is hitték azonban, hogy a természet további láthatatlan hatalmakkal van tele, tündérekkel, koboldokkal, tündékkal, manókkal; az embernél erősebb és hatalmasabb, az égiek természetéhez képest azonban alsóbbrendű lényekkel, amelyek Isten trónját veszik körül. Tegyük fel, hogy bárki ezekben a korokban tagadta Isten és angyalai létezését; istentelenségét talán nem joggal kiáltották ki ateizmusnak, még ha meg is engedte, valamiféle különös, szeszélyes okoskodás révén, hogy a tündékről és tündérekről szóló népmesék igazak és megalapozottak? Az ilyen embert végtelenül nagyobb különbség választja el a tulajdonképpeni teistától, mint attól, aki egyáltalában minden láthatatlan, értelmes hatalmat tagad, és tévedés volna csupán a szavak véletlen, mindenféle jelentésbeli egyezést nélkülöző egybecsengetése miatt ugyanazon elnevezés alá sorolni ezeket a roppant különböző vélekedéseket.

Bárki, aki helyesen gondolkodik erről a kérdéstről, úgy találja majd, hogy a többistenhívők istenei nem jobbak őseink tündéinél vagy tündéreinél, és éppen olyan kevés jámbor imádatot és hódolatot érdemelnek. Ezek a magukat vallásosnak mutató emberek valójában babonás ateisták, és semmiféle, az istenségről alkotott ideáknak megfelelő lényt nem ismernek el. Semmilyen első elvet, elmét vagy gondolatot; semmiféle legfelső kormányzatot vagy igazgatást; semmiféle, a világ létrehozására vonatkozó isteni tervet vagy szándékot.

A kínaiak,⁸ ha imáik nem hallgattatnak meg, ledöntik bálványaikat. A lappföldiek istenségként fogadnak el bármilyen nagyobb, szokatlan formájú követ.⁹ Az egyiptomi mitológusok, hogy magyarázatot adjanak az állatok imádatára, azt állították, hogy az isteneket ellenségeik, a földi emberek erőszakossága kényszerítette arra, hogy a vadakhoz hasonlítottá válva leplezzék kiletüket.¹⁰ A kaunosziak, ez a kis-ázsiai nemzet, úgy határozta, hogy semmilyen különös istent nem ismernek el, s bizonyos évszakokban rendszerint teljes fegyverzettel vonultak határaikhoz, elmondásuk szerint azért, hogy kiűzzék az idegen isteneket.¹¹ *Velünk, szövéekkel, felelték bizonyos germán törzsek Caesarnak, még a halhatatlan istenek sem mérkőzhetnek.*¹²

Homérosznál a Diomedész által megsebzett Venushoz így szól Dioné: számos kínt okoztak már, lányom, az istenek az embereknek, s cserében számos kínt okoztak már az emberek is az isteneknek.¹³ Csak fel kell lapoznunk valamelyik klasszikus szerzőt, hogy az istenek ilyen goromba ábrázolására akadjunk; Longinus¹⁴ pedig helyesen jegyzi meg, hogy ezek az isteni természetéről alkotott ideák, ha szó szerint vesszük őket, valójában ateizmust tartalmaznak.

Egyes írók meglepődtek azon, hogy Arisztophanész istentelenségét megtúrték, sőt nyilvánosan előadták, az athéniak pedig meg is tapsolták ezt a babonás és az államvallásra oly irigy embert, mégpedig ugyanabban az időben, amikor Szókratészt kételkedése miatt kivégez-

⁸ Père le Comte: *Nouveaux Memoires sur l'état Present de la Chine.*

⁹ Jean-François Regnard: *Voyage de Laponie.*

¹⁰ Szicíliai Diodórosz, I.86. Lukianosz, *Az áldozatokról*, 14. Ovidius ugyanerre a hagyományra utal az *Átváltozások* V. könyve, II. 321–331-ben. Hasonlóképpen tesz Manilius: *Astronomica*, IV.1.800.

¹¹ Hérodotosz, I. könyv, 172. fejezet.

¹² Caesar: *Feljegyzések a gall háborúról*, IV. 7., Szepessy Tibor fordítása.

¹³ Homérosz: *Illász*, V. 381–84.

¹⁴ Longinosz: *A fenségről*, 9,7.

ték. Csakhogy ezek a szerzők elfeledkeznek róla, hogy a nevetséges, jól ismert képek, amelyekkel a komédiaköltő az isteneket ábrázolta, nem hogy nem számítottak istentelennek: a régiek tulajdonképpen ilyennek látták istenségeiket. Lehet-e viselkedés bűnösebb vagy ostobább, mint Iuppiteré az *Amphitryon*-ban? S ez a darab, mely gáláns hőstetteit mutatja be, olyannyira megfelelt neki, hogy Rómában mindig előljárói utasításra adták elő, ha az államot dögvész, éhínség vagy általános szerencsétlenség fenyegette.¹⁵ A rómaiak úgy vélték, hogy mint minden kivénhedt aggastyánnak, úgy neki is örömeire szolgál a vitézi és erélyes tetteiről szóló beszámoló, hiúságát mi sem legyezgeti jobban.

Xenophón szerint a lakedaimóniak, ha háborúznak, mindig kora hajnalban mutatnak be áldozatot, hogy megelőzzék ellenségeiket, s első ajánlattevőként, mindenkinél előbb nyerjék el az istenek jóindulatát.¹⁶ Senecától megtudhatjuk, hogy a hívek körében szokás volt a templomokban üzletet kötni a templomszolgával vagy egyházfival, hogy az isten képmásához közelebbi ülőhelyet biztosítson, ahonnan jobban halatszanak a hozzá intézett imák és kérvények.¹⁷ A türosziak, amikor Alexandrosz ostromolta városukat, láncokat hajigáltak Herkules szobrára, nehogy istenük átálljon az ellenséghez.¹⁸ Augustus, akinek flottája kétszer is viharban veszett oda, megtiltotta, hogy Neptunust a többi istennel együtt szállítsák, s ez kedvére volt, mert ezáltal kellőképpen bosszút állt.¹⁹ Germanicus halála után az emberek olyannyira megharagudtak isteneikre, hogy megkövezték őket templomaikban, és nyíltan megtagadták velük kapcsolatos kötelezettségeiket.²⁰

A többistenhívőknek vagy bálványimádóknak soha eszükbe nem jutott, hogy a világegyetem eredetét és elrendezését ezeknek a tökéletlen lényeknek tulajdonítsák. Hésziodosz, akinek írásai, Homéroszéival együtt, a pogányok kanonizált hitrendszerét tartalmazták,²¹ nos, ez a Hésziodosz úgy gondolja, hogy az istenek és az emberek egyaránt a

¹⁵ Arnobius: *Adversus Nationes*, VII.33.

¹⁶ Xenophón: *A lakedaimóniak állama*.

¹⁷ Seneca: *Erkölcsei levelek*, XI.1.

¹⁸ Quintus Curtius: *A makedón Nagy Sándor története*, IV. 3.21–22; Szicíliai Diodórosz, XVII.4, 8.

¹⁹ Suetonius: *A császárok élete*, „Az isteni Augustus”, 16.

²⁰ Suetonius: *A császárok élete*, „Gaius Caligula”, 5..

²¹ Hérodotosz, II. 53; Lukianosz, *Zeuszt sarokba szorítják, A gyászról*, stb.

természet ismeretlen hatalmaitól származtak.²² A szerző egész művében, melyet az istenek születéséről írt, Pandora a teremtés vagy az akaratlagos létrehozás egyetlen példája; és őt is kizárólag a Prométheusz iránti megvetésből hozták létre az istenek, aki az embereket a mennyei régiókból ellopott tűzzel ajándékozta meg.²³ Valóban úgy tűnik, hogy az ókori mitológusok mindig is nagyobb előszeretettel viseltettek a keletkezés, mint a teremtés vagy a létrehozás ideája iránt, és annak segítségével adtak magyarázatot a világ eredetére. Ovidius, aki művelt korban élt, és akit a filozófusok kiokítottak a világ isteni teremtésének vagy megformálásának az elveiről, mivel úgy találta, hogy ez az idea nem egyeztethető össze a népszerű mitológiával, amelyet maga is kifcjt, csupán rendszerétől elválasztva említi. *Quisquis fuit ille Deorum? Bárme-lyik istenség oszlatta is el a káoszt,*²⁴ mondja, *és vitt rendet a világegyetembe.* Tudta jól, hogy Saturnus nem lehetett, ahogyan sem Iuppiter, sem Neptunus, s a pogányságtól örökölt istenségek egyike sem. Teológiai rendszere semmit sem tanított neki erről a kérdésről, amelyet ezért teljes-séggel eldöntetlenül hagyott.

Diodorus Siculus²⁵ a világ eredetére vonatkozó legésszerűbb vélekedések felsorolásával kezdi művét, meg sem említve az istenséget vagy az értelmes elmét; noha történetírásából nyilvánvaló, hogy sokkal inkább hajlott a babonaságra, mint a vallástalanságra. Egy másik helyen²⁶ az ichthyophagok indiai nemzetéről azt mondja, hogy mivel roppant nehézségeket okoz számot adni származásukról, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy őslakosok, vagyis, hogy mindenféle keletkezés nélkül valóak, s fajuk az örökkévalóság óta szaporodik — mi-ként azt a fiziológusok figyelték meg a természet eredetével kapcsolatban. *Csakhogy az ilyen tárgyak kapcsán, teszi hozzá a történetíró, amelyek minden emberi képességet meghaladnak, könnyen megeshet, hogy akik a leg-többet értekeznek róla, azok ismerik a legkevesbé; noha okoskodásukat az igaz-ság megtévesztő látszatával képesek felruházni, rendkívül távol állnak a valódi és tényleges igazságtól.*

²² ὡς ὁμοθεν γεγάσσι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι. Hésziodosz: *Munkák és napok*, I. 108. [„Egy törzsből származnak az istenek és a halandók”, Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.]

²³ Hésziodosz: *Istenek születése*, I. 570.

²⁴ Ovidius: *Átváltozások*, I. 1. 32, Devecseri Gábor fordítása alapján.

²⁵ Szicíliai Diodórosz, I. 6–7.

²⁶ Szicíliai Diodórosz, III. 20.

Különösnek tartom, hogy ezt az érzületet egy vallását buzgón gyakorló és hirdető ember vallja magáénak!²⁷ Pusztá véletlen volt azonban, ha a világ eredetére vonatkozó kérdés egyáltalán felbukkant a régiek vallási rendszereiben, vagy ha teológusok tárgyalták. Kizárólag a filozófusok foglalkoztak hivatásszerűen effajta rendszerek kidolgozásával, és ők is meglehetősen későn gondoltak arra, hogy a legfelsőbb értelem elméjére hivatkozzanak, mint minden dolog első okára. Olyannyira nem tartották profánnak a világ eredetének valamiféle istenség nélküli magyarázatát, hogy Thalész, Anaximenész, Hérakleitosz és más kozmogóniai rendszerek kifejtői nem is foglalkoztak vele; míg Anaxagorasz, a filozófusok között az első vitathatatlan teista, talán elsőként keveredett ateizmus gyanújába.²⁸

Sextus Empiricustól tudjuk,²⁹ hogy a gyermek Epikurosz elsőként azzal árulta el kíváncsi természetét, hogy amikor nevelőjével Hésziodosz ezen sorait olvasta: *Elsőnek jött létre Khaosz, majd Gaia követte, / szélesmellű Föld, mindennek biztos alapja,*³⁰ rákérdezett: *és honnan a káosz?* Tanítója pedig az ilyen kérdések megoldása kapcsán a filozófusokhoz irányította. Tanácsára hallgatva hagyta oda Epikurosz a filológiát és minden más tanulmányát, hogy ennek a tudománynak szentelje

²⁷ Ugyanez a szerző, aki tehát az istenségre való hivatkozás nélkül képes magyarázatot adni a világ eredetére, istentelennek tartja az élet gyakori véletlenei, a foldrengések, árvizek, viharok természeti okokra hivatkozó magyarázatát, s jámborul Iuppiter és Neptunus haragjának tulajdonítja ezeket. Ékes bizonyítéka ez annak, honnan erednek vallásos ideái. I.d. Szicíliai Diodórosz, XV. 48.

²⁸ Könnyű megmondani, hogy Thalész, Anaximandrosz és azok a korai filozófusok, akik valójában ateisták voltak, miért maradtak hűségesek a pogány hitvalláshoz, és hogy Anaxagoraszt és Szókratészt, akik valójában teisták voltak, kortársaik miért tartották szükségképpen istentagadónak. Ha a természet vak, irányítatlan erői létre tudták hozni az embereket, akkor Jupiterhez és Neptunushoz hasonló lényeket is megalkothattak, akik, lévén a leghatalmasabb, legértelmesebb létezők ebben a világban, az imádat megfelelő tárgyai volnának. De ha elfogadjuk a legfőbb értelem létezését, amely minden dolog oka, akkor ezek a szeszélyes lények, ha léteznek egyáltalán, meglehetősen alárendelt és függő helyzetbe kerülnek, következésképpen isteni rangjuktól is megfosztanak. Platón (*Törvények*, X. 886 a–e) ezzel magyarázza Anaxagorasz gyanúba keveredését, nevezetesen tehát azzal, hogy tagadta a csillagok, a bolygók és más teremtetett tárgyak isteni mivoltát.

²⁹ *A természetfilozófusok ellen*, II. 18–19.

³⁰ Hésziodosz: *Istenek születése*, 116–117., Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása.

magát, ahonnan egyedül remélt kielégülést ezzel a fenséges tárggyal kapcsolatban.

Az egyszerű emberek sohasem haladtak ennyire előre vizsgálódásaikban, és nem is az okoskodásból származtatták vallási rendszereiket; hiszen, mint láthattuk, még a filológusok és a mitológusok sem hatoltak soha ilyen messzire. Még az ezeket a kérdéseket tárgyaló filozófusok is készek voltak akár a legotrombább elméleteket elfogadni, elismerve istenek és emberek közös származását az éjszakából és a káoszból, a tűzből, a vízből, a levegőből, vagy bármiből, amit őselemként határoztak meg.

Az isteneket nem csupán eredetük tekintetében gondolták a természet hatalmától függőnek. Létezésük teljes időszakában alá voltak vetve a sors vagy a végzet uralmának. *Gondoljatok a szükségszerűség erejére*, szól Agrippa a római néphez, *amelynek még az istenek is behódolnak*.³¹ Az ifjabb Plinius pedig, ezen gondolkodásmód alapján elfogadhatóan, azt mondja nekünk, hogy a Vesuvius első kitörését követő sötétség, rémület és zavarodottság közepette sokan arra következtettek, hogy a természet egésze pusztulásnak indult, és hogy az istenek és az emberek egyetlen közös végromlásban vesznek oda.

Valóban túlzott előzékenység, ha effajta tökéletlen teológiai rendszereket a vallás nevével tisztelünk meg, és egy szintre helyezük őket a későbbi rendszerekkel, amelyek sokkal igazabb és fenségebb elveken nyugszanak. Részemről még Marcus Aurelius, Plutarkhosz és néhány más sztoikus és akadémikus elveit is, melyek pedig sokkal kifinomultabbak a pogány babonaságnál, csak bajosan tartanám méltónak arra, hogy a teizmus tiszteletre méltó elnevezését alkalmazzam rájuk. Mert ahogy a pogányok mitológiája is hasonlít a szellemi lények régi európai rendszereihez abban, hogy kizárja Istent és az angyalokat, s csupán tündéreket és manókat hagy meg, úgy ezen filozófusok hitéről is bizton állíthatjuk, hogy kizárja az istenséget, s csak angyalokat és tündéreket hagy meg.

³¹ Halikarnasszoszi Dionüsziosz, *Antiquitates Romanae*, VI.54.

V. A TÖBBISTENHIT VÁLTOZATAI: AZ ALLEGÓRIA ÉS A HŐSÖK IMÁDATA

Jelenlegi feladatunk az, hogy a köznép otromba többistenhitét megvizsgáljuk, s valamennyi változatának nyomára bukkanjunk az emberi természetben, ahonnan származik.

Aki a láthatatlan, értelmes hatalmak létehez érvelés révén jut el, bizonyára a természeti tárgyak csodálatra méltó berendezéséből indul ki, és feltételezi, hogy a világ ennek az isteni lénynek, valamennyi dolog eredeti okának alkotása. A közönséges többistenhívőtől azonban távol áll ezen idea elfogadása; a világegyetem valamennyi részét és a természet valamennyi szembeszökő termékét valóságos istenségnek tekinti. Rendszere szerint a Nap, a Hold és a csillagok mind-mind istenek; a forrásokot nimfák, a fákat hamadriádok lakják; szemében még a majmok, a kutyák, a macskák és más állatok is gyakran megszentelődnek, és vallásos tisztelettel övezi őket. Bármennyire hajlanak is az emberck arra, hogy láthatatlan, értelmes természeti lényekben higgyenek, ez a hajlandóság épp ugyanolyan erős, mint az, hogy figyelmüket érzékelhető, látható tárgyakon pihentessék; ellentétes hajlamaikat pedig azáltal békítik össze, hogy a láthatatlan hatalmat valamely látható tárgygal egyesítik.

Az, hogy a különböző istenek között elkülönült tartományokat osztanak fel, alkalmat ad arra is, hogy fizikai és erkölcsi allegóriák jelenjenek meg a többistenhit közkeletű rendszereiben. A háború istenét természetszerűleg haragosnak, kegyetlennek és indulatosnak képzelik majd, a költészet istenét előkelőnek, udvariasnak és barátságosnak, a kereskedés istenét, különösen a korai időkben, enyveskezűnek és csalónak. A Homérosz és más mitológusok által feltételezett allegóriák gyakran olyan erőltetettek, hogy az értelmes emberek általában el is utasítják őket, és pusztán szeszélyes és öntelt kritikusok és kommentátorok kitalálmányának tekintik őket. Ám az, hogy az allegóriának helye van a pogány mitológiában, még a reflexió legcsekélyebb fokán is tagadhatatlan. Cupido a fia Venusnak; a múzsák az Emlékezet leányai; Prométheusz a bölcs fivér, Epimétheusz pedig az ostoba; Hügieia, vagyis az egészség istennője Aszklépiosztól, a gyógyítás istenétől származik; ki nem látja ezekben, és számos további példában, az allegória világos nyomait? Ha egy istent felelősnek tartanak valamely szenvedélyért, eseményért vagy cselekmények bizonyos rendszeréért, majd-hogynem elkerülhetetlen, hogy feltételezett hatalmának és befolyásá-

nak megfelelő leszármazással, tulajdonságokkal és kalandokkal ruházzák fel, és hogy továbbvigyék ezt a hasonlóságot és összehasonlítást, amely természettől fogva megfelel az emberi elmének.

Csakugyan, a teljességgel tökéletes allegóriákat nem tekinthetjük a tudatlanság és a babona termékeinek; nincs szellemi alkotás, amely ügyesebb kezet igényelne, s amelyet ritkábban kiviteleztek sikerrel. Nagyon helyes, hogy a *Félelem* és a *Rettenet* Mars fiai; de miért Venustól?³² Pontos észrevétel, hogy a *Harmónia* Venus leánya; de miért Marstól?³³ Megfelelő, hogy az *Alvás* a *Halál* testvére; de miért úgy ábrázolják, mint aki a Gráciák egyikébe szerelmes?³⁴ Mivel az ókori mitológusok ilyen otromba és nyilvánvaló hibákat követnek el, nincs okunk olyan kifinomult és hosszú szövésű allegóriát várni tőlük, amelyeket egyesek megkíséreltek képzelgéseikből kikövetkeztetni.

Lucretiust észrevehetően magával ragadta a pogányok képzelgéseiben erősen jelenlévő allegória. Elsőként ő tekint úgy Venusra, mint a világegyetemet átlelkesítő, megújító és megszépítő hatalomra; a mitológia azonban rövid úton következtelenségekhez vezet, mikor ehhez az allegorikus személyiséghez imádkozik, hogy csillapítsa le dühöngő szeretőjét, Marsot. Ez az ötlet nem az allegóriából, hanem a népszerű vallásból ered, és Lucretius, az epikureus nem fogadhatná el, ha következetes volna.

A köznép istenei oly kevéssel hatalmasabbak az emberi teremtményeknél, hogy ha az emberek az imádat vagy a hála roppant erős érzéseivel kötődnek valamely hőshöz vagy a közjó előmozdítójához, mi sem természetesebb számukra, mint hogy istenné nyilvánítsák, s így módon az égi utánpótlást az emberek soraiból biztosítsák. Az ókori világ istenségeinek többsége valaha ember volt, s apoteózisát az emberek csodálatának és szeretetének köszönheti. Tetteik igaz történetét a hagyomány rontja meg, s a csodás elemek magasztalják fel, így aztán a mesés történetek kifogyhatatlan forrásává válik; különösen akkor, ha átmegegy a költők, az allegorizálók és a papok kezén, akik tovább növelik a tudatlan sokaság bámulatát és csodálatát.

A festők és a szobrászok is hozzájárultak a szent misztériumok gyarapodásához; az embereket emberalakba öltöztetett isteneik látható jelképeivel ruházták fel, növelve a köznép rajongását, és meghatározva annak tárgyát. Faragatlan és barbár korokban nyilván ezen mestersé-

³² Hésziodosz, *Istének születése*, I. 935.

³³ Uo. II. 936–937 és Plutarkhosz, *Pelopidasz élete*, 19.

³⁴ Homérosz, *Iliász*, XIV.263–267.

gek hiányában istenítették az emberek a növényeket, állatokat, sőt még a nyers, megformálatlan anyagot is; nehogy az imádat látható tárgya nélkül maradjanak, inkább idomtalan formákhoz kapcsolták az istenséget. Ha Szíria bármely szobrása meg tudta volna formálni Apollón igazi alakját, akkor Heliogabalosz kúpszerű köve soha nem válhatott volna mély csodálat tárgyává, és nem fogadhatták volna el a napisten megjelenéseként.³⁵

Sztilpónt az Areioszpagosz tanácsa azért büntette meg, mert a fellegvárbeli Minervát nem ismerte el istenségként, de a szobrász Pheidiasz alkotását igen.³⁶ Az ész mely fokát várhatjuk el más nemzetek műveletlenjeitől a vallásos hit kapcsán, ha az athéniak és az areopagiták ilyen otromba, téves fogalmakat alkottak maguknak?

Ezek tehát a többistenhit alapelvei, melyek az emberi természetben gyökereznek, és kevéssé vagy semennyire sem függenek a véletlen szeszélyétől. Mivel az okok, amelyek a boldogságért vagy a nyomorúságért felelnek, általában véve kevéssé ismertek és bizonytalanok, nyughatatlanul törekszünk arra, hogy velük kapcsolatban valamiféle ideára tegyünk szert; erre pedig nem találunk alkalmasabb eszközt, mint azt, hogy hozzánk hasonlóan értelemmel és akarattal rendelkező cselekvőkként ábrázoljuk őket, csupán hatalom és bölcsesség tekintetében valamivel kiválóbbnak. Ezen cselekvők korlátolt befolyása és az emberiekhez hasonló gyengeségeik vezetnek tekintély szerinti osztályozásukhoz és rangsorolásukhoz, ennélfogva pedig az allegória létrejöttéhez. Ugyanezek az elvek természetszerűleg megistenítik a hatalom, bátorság vagy értelem tekintetében kimagasló halandókat, és létrehozták a hősök tiszteletét, a mesés történelmet és a mitológiai hagyományt, annak vad és megmagyarázhatatlan formáiban. Mivel pedig a láthatatlan, szellemi értelem túlságosan kifinomult tárgy a köznép felfogóképessége számára, az emberek természetszerűleg valamiféle látható ábrázolással kapcsolják össze; akár a természet feltűnő részeivel, akár szobrokkal, képmásokkal és képekkel, amelyeket a kifinomultabb korok isteneikről alkotnak.

Csaknem valamennyi bálványimádó, bármely korszak vagy ország szülötte, rendelkezik ezekkel az elvekkel és fogalmakkal; és még

³⁵ Héródianosz: *A Római Birodalom története Marcus Aurelius halálától*, V. 3. 3-5. Quintus Curtius ilyesfajta istenségként ábrázolja Jupiter Ammont: IV. 7.23. Az arabok és a pesszusziak szintűgy alaktalan követ tiszteltek istenükként (L. Arnobius, *A pogányok ellen*, VI. 11.)

³⁶ Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete*, II. 11. („Sztilpón”), 116.

az egyes jellemek és hatáskörök sem különböznek túlságosan, amelyekkel istenségeiket felruházzák.³⁷ A görög és a római utazók és hódítók különösebb nehézség nélkül megtalálták saját isteneiket, bármerre jártak, és azt mondták: ez Mercurius, ez Venus, ez Mars, ez Neptunus, bármilyen nevet viseljenek is az idegen istenek. Tacitus számára úgy tűnt,³⁸ szász őseink Herta istennője nem más, mint a rómaiak *Mater Tellusa*; ez a következtetése pedig nyilvánvalóan helyes volt.

VI. A TEIZMUS LÉTREJÖTTE A POLITEIZMUSBÓL

Az egyetlen, legfőbb istenségről, a természet alkotójáról szóló tanítás nagyon régi, nagy és népes nemzetek körében terjedt el, minden rendű és rangú emberek vallották; de aki azt gondolja, hogy sikerét azon érvék leküzdhetetlen erejének köszönheti, amelyeken kétségtelenül alapul, csupán azt mutatja meg, hogy kevésbé ismeri az emberek tudatlanságát és ostobaságát, s azokat a gyógyíthatatlan előítéleteket, amelyek saját babonáságaik mellett szólnak. Még a mai Európában is, ha megkérdezzük valakit a köznép soraiból, miért hisz a világ mindenható teremtményében, válaszul nem a cél-okok szépségét említi, amelyről mit sem tud; nem a kezét nyújtja majd nekünk, hogy megszemlélhessük hajlékony és változatos ujjait; azt, ahogyan egy irányba néznek; az ellensúlyt, amelyet a hüvelykujjtól kapnak; tenyere lágy és húsos felületét, s mindazokat az adottságokat, amelyek alkalmassá teszik arra, amire rendeltetett. Mindezekhez régen hozzászólt már, ezért közömbösen és érdektelenül szemléli. Ehelyett válaszában arról mesél, hogy valaki hirtelen és váratlanul meghalt; hogy valaki elbotlott és összetörte magát; a jelen évszak kibírhatatlan szárazságáról, az előző hidegéről és esőiről beszél majd. Mindezeket a gondviselés közvetlen működésének tulajdonítja; azok az események pedig, amelyek a helyesen gondolkodó ember számára a legfőbb értelem létének elismerésével kapcsolatos legnagyobb nehézséget jelentik, számára éppen hogy az egyedüliek, amelyek mellette szólnak.

A teisták közül sokan, olykor éppen a legbuzgóbbak és legkifinomultabbak, tagadták az eseti gondviselést, azt állítva, hogy a legfőbb értelem, vagyis minden dolgok első elve, miután általános törvényt határozott meg, hogy a természetet kormányozzák, megengedte, hogy

³⁷ Lásd Caesart a gallok vallásáról: *Feljegyzések a gall háborúról*, VI. 16–17..

³⁸ Tacitus: *Germania*, 40.

ezek a törvények szabadon és megszakítatlanul hassanak, és a dolgok ekképpen meghatározott rendjét sohasem zavarja meg eseti akaratával. A felállított szabályok szépséges összefüggéséből és szigorú betartásából vonható le a teizmus mellett szóló legfontosabb érv, s az ellene szóló legfontosabb érvek is ugyanezen elvek alapján válaszolhatóak meg. Ezt azonban az emberi nem túlnyomó része oly kevéssé fogta fel, hogy hajlamosak a legotrombább istentelenségnek tekinteni, ha valaki minden eseményt természeti okokkal magyaráz, eltüntetve az istenség partikuláris közbeavatkozásait. *Kevéske filozófia*, írta Lord Bacon, *hajlamossá teszi az ember elméjét az istentagadásra, az elmélyült filozófia azonban visszavezérli az emberi észet a valláshoz.*³⁹ A babonás előítéletek ugyanis arra tanítják az embereket, hogy rossz helyre helyezték a hangsúlyt; ezért ha kudarcot vallanak, és kevéske reflexió révén úgy találják, hogy a természeti folyamat szabályszerű és állandó, hitük egész építménye meginog, és romba dől. Ha azonban az elmélyült reflexió megtanítja nekik, hogy ez a szabályszerűség és állandóság a tervezés és a legfőbb értelem léte mellett szóló legerősebb érv, akkor visszatérnek elhagyott hitükhöz, és készek arra, hogy biztosabb, tartósabb alapra helyezték.

A természet megrázkódtatásai, működésének zavarai, a torzszülöttek és a csodák, noha a lehető legélesebben ellentmondanak egy bölcs intendáns tervének, az emberi nem tagjaiból erős vallásos érzületet váltanak ki, mivel a szóban forgó események okairól a lehető legkevesebbet tudják, s azokat a legkevésbé sem tudják megmagyarázni. Hasonló okból tűnik gyakran úgy, hogy az örület, az őrjöngés, a haragvó düh és a lángba borult képzelőerő állapota, noha közel áll a vadak beállítottságához, az egyetlen beállítottság, amelyben közvetlenül érintkezhetünk az istenséggel.

Mivel tehát gyakran olyan nemzetek köznépe is értelmetlen és babonás elvekre épít, amelyek magukévá tették a teizmus tanítását, ezért arra a következtetésre juthatunk, hogy ezen vélekedéseket sohasem érvelés hozza létre, hanem egy bizonyos gondolkodásmód, amely szellemüknek és képességeiknek sokkal jobban megfelel.

Gyakran úgy találjuk, hogy bár a bálványimádó nemzetek elfogadják bizonyos korlátozott istenségek létét, az egyik istent mégis tiszteltek és imádatuk kitüntetett tárgyává teszik. Vagy azt feltételezik, hogy a istenek közötti hatalom- és a területfelosztás alapján nemzetük az adott istenség fennhatósága alá került, vagy pedig az égi dolgokat a

³⁹ Francis Bacon: *Az ateizmusról*, Julow Wiktor fordítása.

lentic mintájára vezetik vissza, s az egyik istent a többi uraként vagy bírójaként ábrázolják, aki velük azonos természete ellenére olyan tekintéllyel bír előttük, amelyet a földi szuverén gyakorol alattvalói és hűbéresei felett. Akár személyes pártfogójuknak, akár az egek kizárólagos uralkodójának tekintik hívei ezt az istent, minden lehetséges eszközzel azon igyekeznek, hogy kegyeibe férkőzzenek; s mivel felteszik, hogy akárcsak nekik, a dicsőítés és a hízélgés van kedvére, a legtúlzóbb dicsőhymuszokat intézik hozzá. Ahogyan az emberek félelmei és gyötrelmei egyre sürgetőbbé válnak, úgy ötlük ki a hízélgés újabb fajtáit, s ha egyikük az istenség címeinek megsokszorozásában túltesz elődjén, biztos lehet benne, hogy utóda rajta is túl fog tenni a dicséret újabb és még dagályosabb jelzőivel. Így haladnak előre, míg el nem érkeznek a végtelenséghez, ahonnan nem lehetséges további előmenetel; és jó, ha a továbbjutással s a csodálatos egyszerűség ábrázolásával küszködve nem futnak érthetetlen rejtélyekbe, leszámolva istenük értelmes természetével, amely az ésszerű tisztelet és imádat egyedüli alapja. Míg ragaszkodnak a világot teremtő tökéletes lény fogalmához, gondolataik véletlenszerűen egybevágnak az ész és az igazi filozófia alapelveivel, még ha ehhez a fogalomhoz nem is az ész vezet el őket, aminek hiányától nagyban szenvednek, hanem a legközönségesebb babonáság hízélgései és félelmei.

A barbár nemzetek körében, s olykor még a civilizáltak között is úgy találjuk, hogy ha az evilág fejedelmeinek már a hízélgés minden lehetséges fajtájával hódoltak, ha már minden emberi tulajdonságot megtapsoltak, az alázatos udvaroncok végül valódi istenségeként ábrázolják uraikat, és az imádat tárgyaként tárják őket az emberek elé. Mennyivel természetesebb még ennél is, ha a korlátozott istenséget, akit eredetileg csupán az életben elérhető javak és bajok urának tekintettek, végül a világegyetem szuverén teremtőjeként mutatják be?

A legfőbb istenség fogalmának természetszerűleg vissza kellene vetnie a többi kultuszt, és még akkor is le kellene alacsonyítania a tisztelet valamennyi tárgyát, ha az adott nemzet elfogadta az alárendelt, gondoskodó istenségre, szentre vagy angyalra vonatkozó vélekedést; ezen lények tisztelete mégis rátelepszik a legfelső lény imádatára. Mielőtt a reformáció útját állta volna, Szűz Mária fokozatosan elbitorolta a Mindenható tulajdonságait; Isten és Szent Miklós kart karba öltve halad a moszkoviták imáiban és áldozatában.

Az istenség, aki szerelemből bikává változott, hogy elragadja Európát, hasonlóképpen fosztotta meg trónjától apját, Saturnust, s az

egkek optimus maximusává lett; és így lett Ábrahám, Izsák, Jákob Istene Jehovává, a zsidók legfőbb istenévé.

A jakobitáknak, akik tagadták a szeplőtelen fogantatást, mindig is sok gondjuk volt tanításuk miatt, még ha politikai okokból a római egyház nem is ítélte el őket. Így aztán minden népszerűség a Cordelier-ké lett. A tizenötödik században azonban, mint azt megtudhatjuk Boulainvilliers írásából,⁴⁰ egy itáliai Cordelier azt állította, hogy a sírban töltött három nap idejére Krisztus személyeinek egysége megbomlott, és emberi természete ezen idő alatt nem volt az imádat megfelelő tárgya. Nem lett volna szükség különösebb jóstehetségre ahhoz, hogy megmondjuk: az emberek el fogják ítélni ezt az otromba istenkáromlást. A jakobiták számára viszont kiváló alkalmat szolgáltatott, hogy sértéseik révén elégtételt vegyenek a szeplőtelen fogantatással kapcsolatos háborúban elszenvedett vereségért.

A vallásosak minden korban inkább a legnagyobb képtelenségekbe és ellentmondásokba bonyolódtak, mintsem hogy feladták volna a hízgelésre való hajlamukat.

Homérosz egy helyen minden dolgok ősszüelőjének nevezi Ókeanoszt és Tethiszt, egyetértésben a görögök által elfogadott mitológiai hagyománnyal; máshol mégsem állja meg, hogy a hatalmon lévő Iuppiternek ne bókoljon ezzel az elnevezéssel, istenek és emberek atyjának nevezve őt. Elfeledkezik róla, hogy minden szentély, minden utca ennek a Iuppiternek az őseivel, unokatestvéreivel, fivéreivel és nővéreivel volt tele, s hogy valójában felkapaszkodott apagyilkos és trónbitorló volt. Hasonló ellentmondásra bukkanunk Hésziodosznál, és ezt neki még nehezebb megbocsátanunk, mivel bevallotta az istenek származásáról szándékozott igaz beszámolót nyújtani.

Ha volna olyan vallás — bár a mohamedán vallást éppenséggel meggyanúsíthatjuk efféle következteléssel —, amely egyszer a legfenségebb színekben festi le az Istenséget, ég és föld teremtőjét, máskor hatalmát és képességeit tekintve már-már az emberi lényekhez közelíti, olykor olyannyira az emberek szintjére alacsonyítva le, hogy úgy ábrázolja, mint aki egy emberrel birkózik, a reggel hidegében sétálgat, a hátát mutatja, és leereszkedik a mennyből, hogy értesüléseket szerezzen arról, ami a földön zajlik, mindeközben pedig erkölcsi gyengeségeket, szenvedélyeket és elfogultságokat tulajdonít neki: nos, ezt a vallást, miután eltűnt a föld színéről, mindazon ellentmondások példájaként

⁴⁰ *Histoire Abrégée*, 499. o. [Nem világos, hogy Hume a mű melyik kiadására hivatkozik.]

emlegethetnénk, amelyek az emberi nem ostoba, közönséges, természetes fogalmaiból erednek, szemben a hízelgő túlzásokra való hajlamukkal. Valóban semmi sem bizonyíthatná inkább valamely vallás isteni eredetét, mint ha úgy találjuk — és szerencsére ez a helyzet a kereszténység esetében —, hogy mentes az emberi természetre oly jellemző ellentmondásoktól.

VII. EZEN TANÍTÁS MEGERŐSÍTÉSE

Noha a köznép soraiban eredetileg korlátozott lényként alkotnak fogalmat az istenségről, és kizárólag az egészség vagy a betegség, a bőség vagy a szükség, a jólét vagy a nyomor eseti okának tekintik, mégis, ha magasabb rendű ideákat szorgalmaznak nekik, veszedelmesnek tartják megtagadni jóváhagyásukat. Mernéd-e azt állítani, hogy istened véges és tökéletességeiben korlátozott; hogy valamely nála nagyobb erő legyőzheti; hogy emberi szenvedélyeknek, kínoknak és gyarlóságoknak van alávetve; hogy létének kezdete van, s akár vége is lehet? Egyet sem mernek helybenhagyni ezen állítások közül; biztonságosabbnak tartják, ha eleget tesznek a dicsérettel kapcsolatos elvárásoknak, s ha elbűvöltséget és odaadást színlelve megkedveltetik magukat. Ezt támasztja alá az a megfigyelés is, hogy a köznép jóváhagyása ez esetben kizárólag szóbeli, s hogy képtelenek felfogni azokat a fenséges tulajdonságokat, amelyeket látszólag az istenségnek tulajdonítanak. Róla alkotott valódi ideájuk, dagályos nyelvezetük dacára, továbbra is ugyanolyan szegényes és illetlen.

A mágusok szerint az eredendő értelem, amely a dolgok első elve, önmagát közvetlenül csakis az elmének és az értelemnek mutatja meg; saját képmásául a látható világegyetembe helyezte azonban a Napot, és ahogyan ez a fényes, világító égitest a földre és az égboltra veti sugarait, az annak a dicsőségnek a fakó mása, amely a magasabb egekben lakozik. Ha nem akarod felbosszantani ezt az isteni lényt, elővigyázatosnak kell lenned: soha nem léphetsz mezítelen talppal a földre, nem köphetsz a tűzbe, és nem is önthetsz rá vizet, még ha fel is égeti a várost.⁴¹ Ki fejezhetné ki a Mindenható tökéletességét, kérdik a mohamedánok; hiszen hozzá képest még legnemesebb műve is sár és mocskos csupán. Mennyivel távolabb kell hát essen végtelen tökéletességei-

⁴¹ Thomas Hyde: *Historia Religionis Veterum Persarum*, Oxford, 1700.

tól a legtöbb emberi elképzelés! Kegyes mosolyát, mely örökre boldoggá teheti az embert, úgy szerezheted meg gyermekeid számára, hogy még csecsemőkorukban lemetszed bőrük nagyjából fél fitying széles csikját. Végy két, nagyjából egy-másfél hüvelyknyi négyzetes szöveta-darabot,⁴² mondják a *római katolikusok*, kösd őket össze szegletüknél két, nagyjából tizenhat hüvelyknyi spárgával vagy szalaggal, majd a fejeden áthúzva lógasd az egyik szöveta-darabot a mellkasodra, a másikat meg a hátadra vedd úgy, hogy közvetlenül a bőrödhöz érjen; semmi-lyen titok sem alkalmasabb arra, hogy a végtelen lénynek ajánld ma-gad, aki örökkévalóságtól örökkévalóságig létezik.

A géták, akiket a lélek halhatatlanságába vetett rendíthetetlen hitük miatt halhatatlanoknak szokás nevezni, istenüket, Zalmoxiszt az egyet-len igaz istennek tartották, azt gondolva, hogy a világ összes többi nemzete kitalált lényeket, kimérákat imád. Kifinomultabbá tette-c vál-lásos elveiket csodálatos önhittségük? Ötévente feláldoztak valakit, akit hírvivőként küldtek istenükhöz, hogy igényeikről és szükségleteikről tudósítsa. Ha pedig villámlott, olyannyira feldühödtek, hogy a kihívást kilőtt nyilaikkal viszonozták, és nem adták fel a küzdelmet, hiszen nem tekintették egyenlőtlennek. Ennyit mond Hérodotosz a halhatatlan géták teizmusáról.⁴³

VIII. POLITEIZMUS ÉS TEIZMUS APÁLYA ÉS DAGÁLYA

Érdemes megfigyelni, hogy a vallási elvek apály és dagály módjára váltják egymást az emberi elmében, s hogy az emberek természetsszerűleg a bálványimádásból emelkednek a teizmushoz, hogy aztán a teiz-musból visszasüllyedjenek a bálványimádásba. A tudatlan és tanulat-lan köznép, vagyis néhány kivétellel az emberi nem egésze, nem emel-kezik fel az eget szemléléséig, nem jut el a növények vagy az állati tes-tek rejtett felépítésének vizsgálatáig; addig, hogy felfedezze a legfőbb elmét vagy az eredendő gondviselést, amely a természet minden részét elrendezte. Ezeket a csodálatra méltó alkotásokat korlátolt és önző mó-don szemlélik, saját boldogságukat vagy nyomorúságukat a külső tár-gyak előre nem látott egybeesése függvényének tekintve, és szüntele-nül a természeti eseményeket irányító ismeretlen okok felé fordítják fi-gyelmüket, amelyek nagyhatalmú, ámde hangtalan működésük szerint

⁴² Amelyet skapulárének vagy vállruhának neveznek.

⁴³ Hérodotosz, IV. 94.

osztják el a gyönyört és a fájdalmat, a jót és a rosszat. Vészhelyzetben mindig az ismeretlen okokhoz fordulnak, s általában ezek a látszatok vagy zavaros képek az emberi remények és félelmek, kívánságok és aggodalmak állandó tárgyai. A tevékeny emberi képzelőerő, amely oly nehézkesen bánik a tárgyak elvont fogalmaival, amelyek szüntelenül foglalkoztatják, fokozatosan partikulárisá teszi és természetes felfogóképessége számára megfelelőbb alakra hozza őket. Eszerint az istenek érzéki, értelmes lények, akár az emberi nem; szerelem és gyűlölet mozgatja őket, ajándékok és esedezés, imák és áldozatok révén hajlíthatóak. Ez tehát a vallás, a bálványimádás és a többistenhit eredete.

Csakhogy a boldogsággal kapcsolatos nyugtalan aggodalom, amely a láthatatlan, értelmes hatalmak ideáját létrehozta, nem engedi, hogy az emberi nem sokáig megmaradjon a hatalmas, de korlátozott lények egyszerű elképzelésénél, amely szerint az emberi sors urai is a végtetnek és a természet folyamatának alávetett lények. A túlzó bókokkal teli fohászok tovább domborítják a róluk alkotott ideákat; istenségüket a tökéletesség legszélső határáig magasztalva végül az egység és a végtelenség, az egyszerűség és a szellemi mivolt tulajdonságaihoz jutnak el. Ezek a kifinomult, a közönséges felfogóképesség számára némileg aránytalan ideák nem sokáig maradnak meg eredeti tisztaságukban; rászorulnak arra a támogatásra, amit az emberi nem és a legfőbb istenség közötti közvetítők vagy alárendelt cselekvők fogalmától kaphatnak. Ezek a félistenek vagy köztes lények inkább az emberi természetben részesülnek, és az emberek számára sokkal ismerősebbek, ezért a rajongás fő tárgyaivá lesznek, fokozatosan visszatérítve őket a bálványimádáshoz, amelyet a félnék és rászorult halandók buzgó imái és dicshimnuszai korábban elűztek. Mivel azonban a bálványimádó vallások napról napra otrombább és közönségesebb felfogásokba zuhannak, végül saját magukat semmisítik meg, és az istenségek hitvány ábrázolása a dagályt ismét a teizmus felé fordítja. Az emberi érzelmek eme váltakozó körforgásában azonban oly nagy a hajlandóság a bálványimádáshoz való visszatérésre, hogy a legnagyobb elővigyázatosság sem elegendő hatékony megfékezéséhez. Tudták ezt egyes teisták is, különösen a zsidók és a mohamedánok, ami abból is kitetszik, hogy teljességgel száműzték a szobrászat és a festészet mesterségét, s még az emberalakokat sem engedik márvánnyal vagy festékekkel ábrázolni, nehogy az emberi nemre jellemző gyengeség újra bálványimádást hozzon létre. A gyarló emberek számára nem kielégítő, hogy istenségüket tisztán szellemi lényként és tökéletes értelemként ragadják meg; ugyanak-

kor természetűtől fogva rettegnek attól, hogy a korlátozás vagy a tökéletlenség legcsekélyebb árnyéka vetülhessen rá. Ezen ellentétes érzelmek között ingadoznak. Ugyanaz a gyengeség vonszolja őket a mindenható és szellemi természetű istenségtől a korlátozott és testi istenségig, majd a testi és korlátozott istenségtől a szobrokig és a látható ábrázolásokig. Ugyanaz a törekvés sürgeti őket felfelé, a szobortól vagy az anyagi képmástól a láthatatlan hatalomig, majd a láthatatlan hatalomtól a végtelenül tökéletes istenségig, a világegyetem teremtőjéhez és szuverén uralkodójához.

IX. EZEN VALLÁSOK ÖSSZEHASONLÍTÁSA, AZ ÜLDÖZTETÉSRE ÉS A TÜRELEMRE VALÓ TEKINTETTEL

A népi hagyományokban gyökerező többistenhívő vagy bálványimádó kultusz hátulütője, hogy elfogadhatóvá teszi a barbár vagy megromlott gyakorlatot és vélekedést is, és lehetőséget nyújt arra, hogy a hiszékenységét kihasználva az emberi nem valamennyi vallási rendszeréből száműzzék az erkölcsöket és az emberiséget. A bálványimádásnak ugyanakkor megvan az a nyilvánvaló előnye, hogy az istenek hatalmának és feladatkörének korlátozásával természetszerűleg elismeri, hogy az istenségbe vetett hitben más felekezetek vagy nemzetek bálványai is osztoznak, s egymással összehasonlíthatóvá teszi az isteneket, akárcsak a hozzájuk kapcsolódó változatos rítusokat, szertartásokat és hagyományokat.⁴⁴ A teizmus éppen az ellenkező előnyökkel és hátrányokkal rendelkezik. Mivel ez a rendszer egyetlen, tökéletesen értelmes és jóságos istent feltételez, ezért minden olyan frivol, értelem nélküli vagy embertelen vallási gyakorlatot száműznie kell, amelyet joggal kárhoz-

⁴⁴ Verrius Flaccus szerint, akit Plinius *Természettörténetének* XXVIII. könyvében, annak is a 4. fejezetében idéz, a rómaiak szokás szerint megidéztek annak a városnak a védőistenét, amelynek ostromára készültek, s a jelenleginél nagyobb megbecsülést ígérve igyekeztek rávenni, hogy elhagyja régi barátait és híveit. A Rómát védelmező isten nevét ezért övezte a legnagyobb vallási rejtélynek kijáró titokzatosság, nehogy saját szolgálatukba állíthassák a köztársaság ellenségei. Úgy gondolták ugyanis, hogy a név hiányában ilyesmi nem hajtható végre. Plinius azt mondja, hogy az isten megszólításának közismert formuláját a pontifexek szertartása őrizte meg. Ennek Sammonicus Serenus *Res reconditae* című munkájából származó másolata Macrobiusnál maradt fenn.

tatnak, az emberek elé pedig az igazságosság és a jóakarat legkiválóbb példáit, s a mellettük szóló leginkább parancsoló indítékokat kell állítania. Mindezt nemhogy nem ellensúlyozza — hiszen ez lehetetlen is volna —, csupán valamennyire mérsékli mindaz a kellemetlenség, amely az emberek vétkeiből és előítéleteiből származik. Ha a rajongásnak egyetlen kizárólagos tárgya van csupán, minden más istenség tisztelete istentelen képtelenségnek tűnik. Mi több, a tárgy egysége természetsszerűleg megköveteli a hit és a szertartások egységét, és lehetővé teszi, hogy a cselszövők ellenfeleiket szentségtörőnek állítsák be, akik kiérdemelték az isteni s egzszersmind az emberi bosszút. Mivel minden felekezet biztos benne, hogy saját hite és kultusza teljességgel megfelel az istenségnek, s mert egyik sem gondolja, hogy ugyanaz a lény különböző, ellentétes rítusokkal és elvekkel is megelégedhet, a felekezetek természetsszerűleg kerülnek szembe egymással, és fordítják egymás ellen azt a szent buzgalmat és gyűlölködést, amely a legádázabb és a legengesztelhetlenebb minden emberi szenvedély közül.

Mindenki számára nyilvánvaló, aki csak a legkevésbé is járatos a történetírók és az utazók írásaiban, hogy a régi és a modern bálványimádók egyaránt türelmes szelleműek. A delphoi jósnő, mikor azt tudakolták tőle, melyek az istenek számára leginkább elfogadható rítusok és kultuszok, azt felelte: azok, amelyeket a város törvénye meghatároz.⁴⁵ Úgy tűnik, ezekben a korokban a papok még azt is megengedhették, hogy más közösségek tagjai is üdvözülhetnek. A rómaiak rendszerint elfogadták a meghódított népek isteneit, és sohasem vitatták azon hely vagy nemzet isteneinek tulajdonságait, ahol éppen tartózkodtak. Igaz ugyan, hogy az egyiptomi bálványimádók vallásháborúi és üldöztetései kivételt jelentenek az említett szabály alól, az ókori történetírók azonban egyedi és jelentőségteljes okokat hoznak fel ennek magyarázatára. Eszerint az egyiptomi felekezetek különböző állatfajokat tiszteltek, az egymással állandó háborúságban álló istenségek pedig híveiket is bevonták a küzdelembe. A kutyaimádók nem maradhattak sokáig békében a macskák vagy a farkasok csodálóival.⁴⁶ Ahol pedig ez az ok nem fejtette ki hatását, ott az egyiptomi babonáság nem volt olyan összefüggéstelen, mint azt gondolni szokás; hiszen, mint azt Hérodotosztól tudjuk,⁴⁷ Amaszisz nagyban hozzájárult Delphoi szentélyének újjáépítéséhez.

⁴⁵ Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*, I. 3, 1.

⁴⁶ Plutarkhosz: *Moralia*, „Ízisz és Ozirisz”, 72.

⁴⁷ Hérodotosz, II. 180.

A türelmetlenség, amely majdnem minden olyan vallás jellemzője, amely az Isten egységét állítja, épp olyan figyelemre méltó, mint a többistenhívők ellenkező elve. A zsidók engesztelhetetlenül kicsinyes istenét jól ismerjük. A mohamedanizmus még véresebb elveket állított fel, s ha lángoló máglyát nem is, de örök kárhozatot ígér minden más felekezet hívének. S noha a keresztények közül az angolok és a hollandok magukévá tették a türelem elveit, ez kizárólag annak köszönhető, hogy a polgári kormányzat kitartóan szembeszegült a papokkal és a vakbuzgóakkal.

Zarathusztra hívei a mágusok kivételével mindenki előtt becsapták a mennyek kapuját.⁴⁸ Mi sem állt inkább a perzsa hódítás útjában, mint haragvó buzgólkodásuk a görögök templomai és istenbrázolásai ellen. Birodalmuk bukása után pedig azt látjuk, hogy a többistenhívő Alexandrosz nyomban visszaállítja a babiloniak kultuszát, amelyet korábbi, egyistenhívő uraik gondosan eltöröltek.⁴⁹ Még a görög babonához való elvakult és odaadó ragaszkodása sem akadályozta meg a hódítót abban, hogy maga is áldozzon a babiloni rítus és szertartás szerint.⁵⁰

A többistenhit olyannyira társias, hogy még a másik vallás iránti leghevesebb ellenszenv sem undorítja el és tartat vele távolságot. Augustus szerfelett dicsérte unokája, Caius Caesar tartózkodását, mikor a herceg Jeruzsálem mellett elhaladván nem méltóztatott a zsidó törvény szerint áldozni. S hogy miért helyeselte Augustus ezt a magatartást? Csakis azért, mert ez a pogány vallás szerfelett nemtelennek és barbárnak számított.⁵¹

Megkockáztatom, hogy a bálványimádás és a többistenhit romlottsága kevésbé bizonyult ártalmasnak a társadalomra, mint a végleteleg vitt teizmus romlottsága.⁵² A karthágóiak, a mexikóiak és más barbár nemzetek⁵³ emberáldozatai aligha érnek fel Róma és Madrid inkvizíciói

⁴⁸ Thomas Hyde: *Historia Religionis Veterum Persarum*, etc.

⁴⁹ Arrianosz: *Alexandrosz hadjárata*, III. 16.; VII. 17.

⁵⁰ I. m., III. 16.

⁵¹ Suetonius: *A caesarok élete*, „Az isteni Augustus”, 93.

⁵² *Corruptio optimi pessima* [„A legjobb romlása a legrosszabb”; vö. Hume esszéjével *A babonáságról és a rajongásról*.]

⁵³ A legtöbb nemzet az emberáldozat bűnébe esett, még ha ez az istentelen babonáság nem is győzedelmeskedett egyetlen művelt nemzetnél sem, a karthágóikat kivéve. Hiszen a túrosziak hamar eltörölték. Az áldozatot istenüknek szánt ajándékként fogták fel, amelyet úgy juttattak célba, hogy elpusztították és

üldöztetésével. Mivel amellet, hogy az előbbieket kevesebb vért ontottak ki, mint az utóbbiak, az emberáldozatot ráadásul sorshúzással, vagy bizonyos külső jegyek alapján választották ki, s így nem érintette jelentékenyen a társadalom fennmaradó részét. Az inkvizítorok haragját azonban olyan tulajdonságok váltották ki, mint az erény, a tudás és a szabadságszeretet, amelyek kiűzését követően a társadalom a legszegényteljesebb tudatlanságban, romlottságban és szolgaságban maradt. Veszedelemesebb, ha a zsarnok törvénytelenül gyilkolt meg egyvalakit, mint ha dögvész, éhínség vagy bármely más szerencsétlenség fenyeget sokakat.

A Róma közelében fekvő Aricia Diana-szentélyében törvényesen léphetett a pap helyébe az, aki meggyilkolta.⁵⁴ Roppant egyedi intézmény! Bármilyen barbárak és véresek ugyanis a laikusok megszokott babonái, végül mindig a szent rend előnyére válnak.

X. A BÁTORSÁGRA VAGY A MEGALÁZKODÁSRA VALÓ TEKINTETTEL

A teizmus és a bálványimádás összehasonlítása amellet a köznapi megfigyelés mellett szól, amely szerint a legjobb dolgok romlása révén jönnek létre a legrosszabbak.

Az a hit, miszerint az istenség végtelenül kiválóbb az emberi nemnél, noha igaz, babonás félelmekkel összekapcsolódva mégis a legmélyebb önálávetésbe és megalázkodásba hajszolhatja az emberi elmét, és az önsanyargatás, a bűnbánat, az alázatosság és a tétlen szenvedés szerzetesi erényeit tüntetheti fel előtte az egyedül elfogadható tulajdonságokként. Ahol viszont az isteneket az emberi nemnél csak kevéssel tartják kiválóbbnak, és ahol sokan közülük alacsonyabb rangból emelkedtek fel, nyugodtan fordulhatunk hozzájuk, és szentségtörés nélkül vetélkedhetünk és kelhetünk versenyre velük. Innen a tevékenykedés,

emberi használatra alkalmatlanná tették; ami szilárd, azt elégették, ami folyékony, azt kiöntötték, ami eleven, azt megölték. Ha jobb módját keressük az Ő szolgálatának, sérülést okozunk magunknak; és úgy képzeljük, hogy ezáltal legalább kifejezzük szívélyes jóakaratomkat és imádatunkat. Ekként téveszt meg bennünket kalmárszellemű rajongásunk, amelyről azt képzeljük, hogy megtevéseztheti az istenséget is.

⁵⁴ Sztrabón: *Geographika*, V. 3. Suetonius: „Gaius Caligula”, 35. [Nem világos, hogy Hume ezúttal mely szövegrészhez utalja olvasóját].

a szellem, a bátorság, a nemeslelkűség, a szabadság szeretete és valamennyi erény, amely naggyá teszi az embereket.

A pogányság számára a hősök ugyanazok, mint a pápaság számára a szentek, a mohamedanizmus számára pedig a dervisek. Herkules, Thészeusz, Hektór, Romulus helyét Domonkos, Ferenc, Antal és Benedek tölti be. A szörnyek elpusztítása, a zsarnokok megfékezése, a haza megvédése helyett korbácsolás és koplalás, gyámoltalanság és alázat, szolgálalkú önalávetés és feltétlen engedelmesség váltak a mennyei erdemek megszerzésének eszközévé.

Az istenfélő Alexandroszt többek között Herkulesselel és Bakkhoszszal való vetélkedése indította háborús hadjárataira, és joggal viselkedett úgy, mint aki túltett mindkettejükön.⁵⁵ Braszidaszt, ezt a nagylelkű és nemes spártait, miután elesett a csatában, Amphipolisz lakosai hősöknek kijáró tiszteletben részesítették, mivel védelmükre kelt.⁵⁶ A görögöknél pedig minden állam és gyarmat megalapítóját isteni rangra emelték azok, akik learatták munkája gyümölcseit.

Ez alapján figyelte meg Machiavelli,⁵⁷ hogy a keresztény vallás tanításai — ezalatt pedig a katolikust érti, hiszen mást nem ismerhetett —, mivel a szenvedés tétlen elviselését ajánlották, béklyót vetettek az emberi nem szellemére, szolgaságra és alávetésre tették alkalmassá. Ez a megállapítás pedig bizonyosan helyes volna, ha nem volnának más társadalmi körülmények is, amelyek a vallás szellemiségét és jellegét befolyásolják.

Braszidasz felemelt egy egeret, s mikor az megharapta, szabadon engedte. *Semmi sem hitványabb, mondta ő, mint ami szabad lehetne, ha volna bátorsága megvédeni magát.*⁵⁸ Bellarmine nyugodtan és alázatosan túrta, hogy bolhák és más utálatos férgek prédájává vált. *Bennünket a mennyország kárpótól szenvedéseinkért, mondta ő, ezeknek a szerencsétlen teremtményeknek azonban csak ennek az életnek az élvezete jut.*⁵⁹ Ez hát a különbség a görög hősök és a katolikus szentek mondásai között.

⁵⁵ Arrianosz, *passim*.

⁵⁶ Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, V. 11.

⁵⁷ Machiavelli: *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*, II. 2.

⁵⁸ Plutarkhosz: *Moralia*, „Királyok és hadvezérek mondásai: Braszidasz.”

⁵⁹ Pierre Bayle: *Dictionnaire Historique et Critique*, „Bellarmine” szócikk.

XI. AZ ÉRTELEMRE ÉS A KÉPTELENSÉGEKRE VALÓ TEKINTETTEL.

Még egy észrevétel szólhat amellet, hogy a legjobb dolgok romlása eredményezi a legrosszabbakat. Ha előítéletektől mentesen vizsgáljuk az ókori pogányok mitológiáját, ahogyan költőik lejegyezték azt, nem bukkanunk olyan hatalmas képtelenségekre, amelyeneket eredetileg várhatnánk. Mi nehézség volna annak elgondolásában, hogy ugyanazok a hatalmak vagy elvek, bármilyenek legyenek is, amelyek a látható világot, az embereket és az állatokat megalkották, egyszersmind létrehozták az értelmes lények olyan fajtát is, amely a többinél kifinomultabb szubsztanciájú és nagyobb tekintélyű? Könnyű elképzelni, hogy ezek a lények szeszélyesek, bosszúállóak, szenvedélyesek és kéjsóvárak, s hogy mindezen vétkek elkövetésére az abszolút tekintély hatalmazza fel őket. Összegezve, a mitológia teljes rendszere oly természetes, hogy több mint valószínű, hogy a bolygók és világok hatalmas változatosságában, amelyet ez a világegyetem tartalmaz, valahol valóban létrejött.

A legfontosabb ellenvetés, ha ennél a bolygónál maradunk, hogy a mitológiai rendszert nem értelem vagy tekintély állapította meg. Az ókori hagyomány, amelyet pogány papok és teológusok bizonygattak, gyenge lábakon áll, és oly sok ellentmondó, azonos tekintélyű beszámoló közvetíti, hogy teljességgel lehetetlen valamiféle sorrendet felállítani közöttük. Ezért aztán a pogány papok összes vitairata elfér néhány kötetben, teológiájuk egészét pedig sokkal inkább hagyományos történetek és babonás eljárások, mintsem filozófiai érvek és viták alkotják.

A teizmus tételei azonban olyannyira megfelelnek a helyes gondolkodásnak, hogy ahol ez alkotja a népszerű vallás alapvető elveit, ott a filozófia maga is képes az effajta teológiai rendszert magába fogadni. Ha pedig a rendszer más dogmáit egy szent könyv tartalmazza, amilyen például az Al-Korán, vagy valamiféle látható tekintély által meghatározható, amilyen például a római pápa, akkor a spekulatív gondolkodók természetsszerűleg ahhoz az elmélethez adják hozzájárulásukat, amelyet legkorábbi neveltetésükkel csepegtettek beléjük, és amely nem nélkülözi a következetesség és a változatlanóság bizonyos fokát. Mivel azonban ezek a látszatok kivétel nélkül hamisnak bizonyulnak, a filozófia hamarosan nagyon is egyenlőtlen közösségbe keveredik újdonsült társával; és ahelyett, hogy együttes előrehaladásuk során minden egyes elvet megállapítana, minduntalan odáig alacsonyodik, hogy a babonáság céljait szolgálja. Nyugodtan állíthatjuk, hogy azokon az elkerülhe-

tetlen következetlenségeken túl, amelyeket meg kell oldani és el kell simítani, minden népszerű teológia, de különösen az iskolateológia, valószínűleg érez a további képtelenségekre és ellentmondásokra. Ha ez a teológia nem menne túl az ész és a józan ész határain, tanai túlságosan könnyűnek és ismerősnek bizonyulnának. Szükség van arra, hogy csodálkozást váltson ki, rejtélyt színleljen, sötétség és homály után kutasson, a lehető legértelmetlenebb szofizmákban való hitre alapozza a jámbor hívek érdemeit, akik lázadó eszűket igyekeznek megfékezni.

Az egyháztörténet kellőképpen alátámasztja ezeket az észrevételeket. Egyes emberek mintha minden vitában megelőlegeznék a végeredményt. Azt mondják, amelyik vélekedés a leginkább ellentmond a józan észnek, bizonyosan győzni fog, még ha a rendszer egészének általános érdeke nem is ezt a döntést kívánja meg. Még ha egy ideig kölcsönösen egymás fejébe vágóssák is az eretnesség vádját, végül mindig az ész oldalán marad. Aki kellőképpen tanulmányozta az ariánus, a pelagiánus, az erasztianus, a szociniánus, a szabellianus, az eutükhianus, a nesztorianus, a monothelita és a többi meghatározását, nem is említve a protestánsét, akinek sorsa még bizonytalan, meggyőződhet ezen észrevétel helyességéről. A rendszer tehát egyre képtelenebb lesz, pusztán azért, mert a kezdet kezdetén még értelmes és filozofikus volt.

Miért is állítanánk szembe az iskolás vallás áradatával olyan erőteljes maximákat, mint hogy „lehetetlen, hogy valami legyen is, meg nem is”, vagy, hogy „az egész nagyobb, mint a rész”, vagy hogy „kettő meg három az öt”? Ez annyit érne, mint ha az óceán hullámverését a parton ültetett kárával akarnánk megállítani. Csatasorba állítod a profán értelmet a szent misztériummal szemben? Istentelenségedre nincs elég nagy büntetés. De azok a lángok, amelyeket az eretnekek alatt gyújtottak, a filozófusoknak éppúgy megfelelnek.

XII. A KÉTELRE ÉS A MEGGYŐZŐDÉSRE VALÓ TEKINTETTEL.

Naponta találkozunk olyan emberekkel, akik olyannyira kételkednek a történelem tanúságában, hogy lehetetlennek tartják, hogy bármelyik nemzet valaha is hihetett a görög vagy az egyiptomi pogányság képtelen elveiben, a vallással kapcsolatban azonban olyannyira dogmatikusak, hogy azt gondolják, ezeket a képtelenségeket egyetlen más közös-

ségben sem találhatjuk meg. Kambüszész hasonló előítéleteket vallott, és roppant istentelen módon nevetségessé tette, sőt meg is sebezte Ápiszt, az egyiptomiak hatalmas istenét, aki profán érzékei számára csupán hatalmas termetű bikának tűnt. A megfontolt Hérodotosz azonban valamiféle örületnek vagy az elme hibás működésének tulajdonítja ezt az érzelmekitörést, úgy véli ugyanis a történetíró, hogy az elfogadott kultusz meggyalázását semmi más nem magyarázhatja; s azzal folytatja, hogy minden nemzet leginkább a sajátjával elégedett, abban a hiszemben, hogy előnyben van a többi nemzethez képest.

Meg kell hagyni, és nem vitathatja egyetlen közösség sem, hogy Anglia egyházát leszámítva a római katolikus a legtanultabb keresztény egyház; Averroës, a híres arab, aki kétségtelenül hallott az egyiptomiak babonáiról, mégis azt állítja, hogy minden vallás közül a legképtelenebb és legnagyobb badarság az, amelynek hívei megeszik istenüket, miután megteremtették.

Azt hiszem, a pogányságnak valóban nincs olyan tétele, amely akkora teret engedne a gúnyolódásnak, mint a *valóságos jelenlét*, amelyet képtelenség érvekkel alátámasztani, s amely kapcsán maguk a katolikusok szoktak kellemes, noha kissé profán történeteket mesélni. Azt mondják, a szentség helyett egy napon a pap figyelmetlenségéből egy pénzermét nyújtott át, amely véletlenül az ostyák közé esett. Az áldozathoz járuló egy ideig türelmesen várta, hogy elolvadjon a nyelvé; mivel azonban úgy találta, hogy továbbra is egyben maradt, kivette a szájából. *Nagyon remélem, kiáltotta a papnak, hogy hibát követtél el; nagyon remélem, hogy nem Istent, az Atyát adtad nekem; olyan kemény és rágós, hogy nem bírom lenyelni.*

Egy híres tábornok, aki akkortájt éppen moszkvai szolgálatban állt, Párizsba érkezett, hogy sérüléseiből felgyógyuljon, s magával hozott egy ifjú törököt, akit foglyul ejtett. A Sorbonne doktorai közül néhányan — akik legalább olyan eltökéltek, mint a konstantinápolyi dervisek — úgy gondolták, nagy kár volna, ha szegény török a tanítás hiánya miatt kárhozna el; erősen kérelték ezért Musztafát, hogy térjen meg kereszténynek, bátorításul pedig ígéretet tettek arra, hogy ezen a világon sok bort kap, a túlvilágon meg a Paradicsomot. Nem is tudott ellenállni a csábításnak, s miután jól kitanították és ki is kérdezték, végül beleegyezett, hogy elfogadja a keresztiség szentségét és az oltári szentséget. A pap azonban, mivel biztosra akart menni, folytatta a tanítását, s a rákövetkező napon az ilyenkor szokásos kérdéssel fordult hozzá: *Hány isten van? Egy sincs* — felelte Benedek; ez volt ugyanis az új neve. *Hogyhogy egy sincs?* — kiáltott a pap. *Egész bizonyosan*, felelte az

őszinte megtért; hiszen azt tanítottad, hogy egyetlen Isten van csupán, azt pedig tegnap megettem.

Ez hát katolikus felebarátaink tanítása; olyannyira hozzászoktunk már, hogy többé nem is csodálkozunk rajta, noha idővel egyre nehezebb lesz meggyőzni róla a nemzeteket, hogy bármely két lábon járó emberi teremtmény valaha is ilyen elveket tehetett a magáévá. De persze ez az egyhez, hogy ezek a nemzetek hasonló képtelenségeket valának majd, amelyekhez a leginkább magától értetődő és legistenfélőbb módon adják hozzájárulásukat. Egyszer ugyanabban a párizsi hotelben szálltam meg, mint a tunéziai nagykövet, aki néhány év londoni szolgálat után éppen hazafelé tartott. Egy napon szemtanúja voltam, ahogy a mór előkelőség a kapualjba húzódott, az előtte elhajtó pompás fogatot vizslatva. Éppen akkor járt arra néhány kapucinus barát, akik sohasem láttak még törököt, az viszont a maga részéről teljesen hozzászokott ugyan az európai öltözkéhez, de sohasem szembesült még a kapucinusok groteszk alakjával. Szavakkal ki sem fejezhető a kölcsönös csodálkozás, amellyel egymást fogadták. Ugyanakkora meglepetésben lehetett volna része a követség lelkészének, ha beszédbe elegyedett volna ezekkel a ferencesekkel. Így bámul egymásra az emberi nem valamenynyí tagja, és lehetetlen a fejükbe verni, hogy az afrikaiak turbánja ugyanannyira jó vagy rossz divat, mint az európaiak kalapja. *Igazán tisztességes ember*, mondta Új-Zéland hercege De Ruyterről; *Nagy kár, hogy keresztény.*

Hogyan imádkozhatja valaki a pórchágyát és a vöröshágyát? Feltételezhetjük, hogy ezt kérdené a sorbonne-i a szaiszi paptól. Igaz, felelhetné az utóbbi, hogy imádjuk, de legalább nem esszük meg őket. De micsoda különös tárgyai az imádatnak a macskák és a majmok, kérheti erre a tanult doktor. Legalább olyan jók, mint a vértanúk földi maradványai és rothadó csontjai, válaszolhatná semmivel sem tanulatlannabb beszélgetőtársa. Nem örültség talán, kiálthatná a katolikus, hogy káposzták vagy uborkák előnyben részesítése miatt vágod el a másik torkát? De igen, mondja a pogány; megengedem, ha beismered, hogy még nagyobb örültség vonzalmaink miatt köteteket teleírni azzal az álokoskodással, aminél a káposzta és az uborka tízezerszer többet ér.⁶⁰

⁶⁰ Különös, hogy bár az egyiptomi vallás oly képtelen, mégis olyan mértékben hasonlít a zsidókéhoz, hogy még a legkiválóbb szellemű ókori szerzők sem tudtak különbséget tenni közöttük. Figyelemre méltó ugyanis, hogy azt a Tiberius idején kibocsátott rendeletet említve, amely kitiltotta Rómából az egyiptomi és zsidó prozelitákat, Tiberius és Suetonius egyaránt úgy kezeli ezt a két vallást,

Minden pártatlan szemlélő könnyedén megítélheti — csak sajnos a pártatlan szemlélők túlságosan ritkák —, hogy ha valamely népszerű rendszer alátámasztására elegendő volna más rendszerek képtelenségeire rámutatni, akkor bármely babonáság hívei megindokolhatnák elvakult és vakbuzgó ragaszkodásukat azokhoz az elvekhez, amelyekben nevelkedtek. Ám vallásos buzgalomból és hitből épp elegendő van raktáron akkor is, ha az emberiség nem rendelkezik ennyire széleskörű tudással, hogy meggyőződését megalapozza — sőt, ez talán még erősebb az efféle megalapozás nélkül. Ezt példázandó, Diodorus Siculus⁶¹ említ egy figyelemre méltó esetet, amelynek maga is szemtanúja volt. Mikor Egyiptom a leginkább rettegte a rómaiak nevét, népe a legnagyobb dühvel kelt ki a legionárius ellen, aki a macskaölés szentségtörő bűnébe esett, s az uralkodó erőfeszítései mind kevésnek bizonyultak megmentéséhez. Meggyőződésem, hogy Róma szenátusa és népe nem lett volna ilyen kényes nemzeti isteneire. Nem sokkal később szavaztak helyet Augustusnak az égi palotában, kedvéért pedig valamennyi istent megfosztottak volna trónjától, amire ő láthatólag vágyott is. *Presens*

mintha azonosak lennének; és úgy tűnik, hogy maga a rendelet is ezen az előfeltevésen alapult. „Actum et de sacris Egyptiis, Judaicisque pellendis; factumque patrum consultum, ut quatuor millia libertini generis *ea superstitione infecta*, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniiis; et si ob gravitatem coeli interissent, *vile damnum*: Ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.” Tacitus, *Évkönyvek*, II. 85. [„Tárgyaltak az egyiptomi és a zsidó szertartások kitiltásáról is, és szenátusi határozatot hoztak, hogy négyezer, e babonással fertőzött, felszabadított rab-szolgát, kiknek életkora is megfelelő, Szardínia szigetére szállítsanak az ottani rablók megfékezésére, hiszen ha az egészségtelen éghajlat miatt elpusztulnának, nem volna nagy kár értük; a többiek, ha meghatározott napig szentségtelen szokásaikat le nem vetkezik, távozzanak Itáliából” – Borzsák István fordítása.] „Externas caeremonias, Egyptios, Judaicosque ritus compescuit; coactus qui *superstitione ea* tenebantur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere, &c.” Suetonius, „Tiberius”, 36. fejezet. [„Az idegenektől behozott szertartásokat, az egyiptomi és zsidó vallás gyakorlását elnyomta; az effajta babonák hívőit arra kényszerítette, hogy égessék el a szertartásokhoz való ruházatukat és kegyzsereiket – Kis Ferencné fordítása.] Ezek a bölcs pogányok, megfigyelve valami közöset a két vallás általános levegőjében, szellemiségében és kedélyében, a dogmáik között fennálló csekély különbségeket elhanyagolhatónak tekintették.

⁶¹ Szicíliai Diodórosz, I.83. 8–9.

divus habebitur Augustus, mondja Horatius.⁶² Roppant jelentőségű körülmény ez, amelyet más nemzetek és más korok sem ítétek teljességgel közömbösnek.⁶³

Noha vallásunk kétségtelenül a legszentebb, mondja Tullius,⁶⁴ őseink körében meglehetősen gyakori volt a szentségtörés; de hallottunk-e róla valaha, hogy az egyiptomiak közül valaki megsértette a macska, az íbisz vagy a krokodil szentélyét? Az egyiptomi inkább vetné alá magát bármilyen kínzásnak, írja ugyanez a szerző másutt,⁶⁵ mintsem hogy megsértsen egy íbiszt, egy aszpi-
kot, egy macskát, egy kutyát vagy egy krokodilust. Hogy ez mennyire igaz, tanúsítja Dryden megfigyelése is:

*Fából vagy kőből, nem számít nekik,
Istenük mely anyagból születik;
Oly bátran védi őt minden szolga,
Mintha csakis vert aranyból volna.*

Absalom és Akhitophel

Mi több, minél egyszerűbb anyagból van istenük, annál inkább rajonganak érte becsapott hívei. Szégyenükben ujjongva azáltal igyekeznek tetszeni istenüknek, hogy eltűrik ellenségeik arcátlan csúfolódását. Tízezer keresztes vitéz sorakozik fel a szent lobogó alatt, hogy diadalmenetével vallása azon részeit ünnepelje, amelyeket ellenfeleik a leginkább szégyenletesnek tartanak.

Elismerem, hogy ezen a ponton hiba csúszik a teológia egyiptomi rendszerébe; valóban kevés effajta rendszer mentes a nehézségektől. Szaporodásuk módját tekintve nyilvánvaló ugyanis, hogy néhány macska ötven esztendő alatt a teljes királyságot benépesítené, és ha továbbra is vallásos tisztelet övezi őket, még húsz év múltán nem csupán

⁶² Horatius: *Ódák*, III.5. [„... a földön Augustusunk a legdicsebb”, Szepesy Gyula fordítása.]

⁶³ Mikor XIV. Lajos magára vette a Clermont-i Jezsuita Kollégium védelmét, a társaság a kapuhoz rendelte a király seregeit, s hogy elférjenek, levették a keresztet, ez pedig alkalmat adott az alábbi epigramma megírására:

Sustulit hinc Christi, posuitque insigna Regis:

Impia gens, alium nescit habere Deum.

[Krisztusot leveszik innen a király zászlajáért.

Bűnös nemzetiség, nem képes más Istent tisztelni.]

⁶⁴ Cicero: *Az istenek természete*, 129.

⁶⁵ Cicero: *Tusculumi eszmecsere*, V. 27.

könnyebb volna istent találni Egyiptomban, mint embert — Petronius⁶⁶ szerint így állt a dolog Itália egyes részein —, de az istenek teljességgel ki is éheztenék az embereket, hogy végül se papjaik, se híveik nem maradnának. Ezért lehetséges, hogy ez a bölcs nemzet, amelyet az antikvitás bölcsességéért és az állam józan kormányzásáért a legtöbbre tartott, előrelátva ezeket a veszélyes következményeket, a kultuszt kizárólag a teljesen kifejelett istenségekre korlátozta, ezúton nyert szabadságát pedig arra használta, hogy a szent ivadékokat vagy a csecsszopó isteneket aggályos büntudat nélkül fojtsa vízbe. A vallás evilági érdekekhez történő igazítása tehát semmiképpen sem későbbi találmány.

A filozófiában jártas Varro a vallás tárgyalása során arra törekszik, hogy fejtegetései ne lépjenek túl a tapasztalat és a valószínűség tartományán.⁶⁷ Milyen értelmes és mérsékelt férfiú! Bezzeg a szenvedélyes és hitbuzgó Ágoston elmarasztalja a nemes rómaid óvatos szkepticizmusa miatt, maradéktalan meggyőződést és bizonyosságot mutatva.⁶⁸ A szent kortársa, egy pogány költő, képtelen módon oly kevésre tartja annak vallásos rendszerét, hogy szerinte még a gyermeki hiszékenység is vonakodna hinni benne.⁶⁹

Hát nem különös, hogy bár a tévedés ily gyakori, mégis mindenki oly határozott és dogmatikus? Spartanustól tudjuk: *Moverunt, ea tempestate, Judaei bellum quod vetabantur mutilare genitalia.*⁷⁰

Azt várnánk, hogy ha volt valaha nemzet vagy kor, amely előtt a nyilvános vallás minden tekintélyét elvesztette, akkor a hitelenség Rómában, a cicerói korszakban emelkedett volna trónra, s hogy beszéde és cselekedetei révén maga Cicero lett volna legnyíltabb bűnsegéde. Úgy tűnik azonban, hogy bár ez a nagyszerű ember írásaiban vagy filozófiai beszélgetéseiben rendelkezett ugyan a szkeptikus szabadságával, mindennapjaiban mégis elkerülte a deizmus és az istentelenség gyanúját. Még saját családja és felesége, Terentia előtt is, akiben a legjobban bízott, jámbor hívóként igyekezett feltűnni; s egy hozzá intézett, ránk maradt levelében komolyan felveti annak lehetőségét, hogy hálából

⁶⁶ Petronius: *Satyricon*, 17.

⁶⁷ Varro: *A latin nyelvről*, V. 10, 57–74..

⁶⁸ Ágoston: *Az Isten városáról*, III,17.

⁶⁹ Claudius Rutilius Namatianus: *Hazatérés Galliába*, I. 1. 394.

⁷⁰ Aelius Spartanus: *Historia Augusta*, „Hadrianus élete”, XIV. 2. [„Abban az időben történt az is, hogy a zsidók háborút kezdtek, mivel a körülmetélékést megtiltották nekik”, Terényi István fordítása].

egészségi állapota javulásáért asszonyát ajánlja fel Apollónnak és Aszklépiosznak.⁷¹

Pompeius rajongása még ennél is sokkal őszintébb volt: a polgárháborúk idején viselkedésére nagy befolyással voltak a madárjóslatok, az álmok és a jövendölések.⁷² Augustust a babonaság minden válfaja megfertőzte. Ahogyan Milton arról számol be, hogy költői génusza tavasszal sohasem virágzott igazán, úgy Augustus is megfigyelte, hogy ilyentájt saját álmodó génusza nem bizonyult olyan megbízhatónak, mint az év többi szakában. Ezt a nagy és rátermett császárt a végsőkig nyugtalanította, ha lábbelit váltott és a jobblábás cipőt húzta a bal lábára.⁷³ Röviden tehát nem kételkedhetünk benne, hogy az ókorban épp olyan sokan voltak az államilag intézményesített babonaság hívei, ahányan napjainkban a modern valláséi. Befolyása egyetemes volt, ha nem is túl nagy. Rengeteg ember hagyta jóvá, még ha ez a jóváhagyás nem is volt túlságosan erős, pontos és határozott.

Megfigyelhetjük, hogy a babonaság dogmatikus, parancsoló stílusa ellenére a vallásos meggyőződés minden korban inkább megjátszott, mintsem valóságos, és ritkán közelíti meg azt a szilárd hitet és meggyőződést, amely az élet mindennapos ügyeiben kormányoz bennünket. Az emberek még önmaguknak sem merik bevallani, hogy ezen tárgyak kapcsán micsoda kételyek őrlik őket; érdemnek tekintik a hallgatólagos hitet, s még saját maguk előtt is a legnagyobb ünnepélyességgel és vakbuzgósággal palástolják hitetlenségüket. Csakhogy a természet túlságosan erős ahhoz, hogy az a homályos, pislákoló fény, amely ezekre az árnyékos területekre elhatol, ellensúlyozhassa a józan észből és a tapasztalatból származó élcnk benyomásokat. Az emberek szokásos cselekvésmódja ellentmond beszédüknek, és megmutatja, hogy az ezen ügyekkel kapcsolatos jóváhagyásuk csupán az elme megmagyarázhatatlan ingadozása hitetlenség és meggyőződés között, s az előbbihez sokkal közelebb áll, mint az utóbbihoz.

Mivel tehát az emberi elme olyan laza és bizonytalan szövet, hogy még ma sem képesek teológiai tantételeket tartós benyomással belevésni, mikor oly sok ember hivatásszerűen használja erre vésőjét és kalapácsát; mennyivel inkább így lehetett a régieknél, amikor ezekre a szent feladatokra még sokkal kevesebb embert alkalmaztak? Nem csoda,

⁷¹ Cicero: *Levelek barátaihoz*, XIV. 7.

⁷² Cicero: *A jóslásról*, II. 9.

⁷³ Suetonius: *A caesarok élete*, „Az isteni Augustus”, 90–92. Plinius: *Természettörténet*, II. könyv, 5. fejezet, 24. paragrafus.

hogy a látszat sokszor oly zavaros volt, s hogy az emberek bizonyos esetekben eltökélten hitetlennek tűntek, az intézményesült vallás ellen-ségeinek, noha valójában nem voltak azok, vagy legalábbis nem ismer-ték ilyen alaposan saját elméjüket.

A másik ok, amiért az ókori vallás sokkalta engedékenyebb, mint a modern, hogy míg az előbbi hagyományon, addig az utóbbi íráson alapszik; s mivel a hagyomány eleinte összetett, ellentmondásos, sok-szor kételyt ébresztő volt, nem lehetett semmiféle alapvetésre vagy ká-nonra visszavezetni, vagy bármiféle hitcikkelyeket meghatározni. Az istenek történetei épp olyan számosak voltak, mint a pápista legendák, s noha majdnem mindenki hitt a történetek egy részében, senki sem hit-te vagy ismerte az összeset; ugyanakkor mindenki elismerte, hogy egyik rész sem áll a többenél biztosabb talajon. A különböző városok és nemzetek hagyományai gyakorta ellentmondtak egymásnak, és a hívek semmilyen okot nem ismertek, amely miatt az egyiket előnyben része-síthették volna. Mivel pedig végtelen számú történet volt, amelyek vo-natkozásában a hagyomány semmiképpen sem volt egyértelmű, a hit alapvető cikkelyeitől a laza és ingatag képzelgésekhez való átmenet ér-zékeltetlenné vált. A pogány vallás úgy foszlott szét, mint a köd, amikor csak közelebről szemügyre vették, és aprólékosan megvizsgál-ták. Változatlan dogmáit és elveit sohasem lehetett volna megállapítani. Noha még ez sem térítette el az emberi nem többségét ettől a képtelen hittől — mert hogyan is várható az emberektől, hogy használják az eszüket? —, mégis egyre többen vétkeztek és tétováztak elveik fenntar-tása során, s az elme bizonyos beállítódásaiban határozottan a hitetlen-ség látszatát keltették.

Mindehhez hozzátehetjük, hogy a pogány vallás meséi önmaguk-ban világosak, egyszerűek és jól ismertek; nincsenek bennük ördögök, sárkányokkal teli tengerek, semmi olyasmi, ami megrémíti a képzelő-erőt. Ki ne mosolyodna el, ha Mars és Venus szerelmére gondol, vagy éppen Jupiter és Pán szerelmi évődésére? Ebből a szempontból ez volt az igazán költői vallás, hacsak nem tengett túl benne a léhaság a költé-szet komolyabb fajtáihoz. Ezt viszont a modern dalnokok is elsajátítot-ták, és semmivel sem beszéltek szabadabb vagy tiszteletlenebb hang-nemben a kitalálnak hitt istenekről, mint a régiek rajongásuk valósá-gos tárgyairól.

Semmiképpen sem helyes az a következtetés, hogy mert a vallás valamely rendszere nem gyakorolt mély benyomást az emberek elméjé-re, ennél fogva valamennyi józan ésszel megáldott ember el is utasította,

s hogy általában olyan elveket állítottak fel érvek és okoskodás révén, amelyek neveltetésük előítéleteivel ellentétesek voltak. Számomra valószínűbbnek tűnik az éppen ellenkező következtetés. Minél kevésbé tollakodó és öntelt a babonaság valamely fajtája, annál kevésbé váltja ki az ember bosszúságát és megbotránkozását, vagy serkenti megalapozásával és eredetével kapcsolatos vizsgálódásokra. Világos ugyanakkor, hogy a vallásos hit uralma az értelem felett ingadozó és bizonytalan, alá van vetve a kedélyállapotoknak, s azoktól a jelenlévő dolgoktól is függ, amelyek pillanatnyilag fogva tartják a képzeletet. A különbség csupán fokozatbeli. A régi szerző váltakozva helyezi fel az istentelenség és a babonaság egy-egy ecsetvonását az értekezés egésze során;⁷⁴ a modern gyakran gondolkodik hasonlóan, kifejezései megválasztása során azonban jóval óvatosabb.

Lukianosz nyíltan megvallja nekünk,⁷⁵ hogy az emberek mindig is szentségtörőnek és istentelennek tartották azt, aki nem hitt a pogányság legnevetségesebb történeteiben. S valóban, mi célból fordította volna ez a kiváló szerző elmeéle és gúnya teljes erejét a nemzeti vallás ellen, ha polgártársai és kortársai többsége nem hitt volna benne?

Livius⁷⁶ őszintén vall, miként a hit minden tudósa vall ma is, a korában általános hitetlenségről, hogy aztán keményen ostorozza azt. És ki tudná elképzelni, hogy az a nemzeti babonaság, amely ezt a kiváló szellemű embert becsaphatta, nem vonta egyúttal igájába a néptömegeket is?

⁷⁴ Vegyük szemügyre Tacitus figyelemre méltó passzusát: „Praeter multiples rerum humanarum casus coelo terraque prodigia, et fulminum monitus et futurorum praesagia, laeta, tristia, ambigua, manifesta. Nec enim unquam atrocioribus populi Romani cladibus, magisque justis approbatum est, non esse curae Diis securitatem nostram, esse ultionem.” *Korunk története* I. könyv, 3. fejezet. [„Megannyi emberi sorsfordulat, égen s földön jóselek és intő villámok és a jövődönnek előjelei, jók, vész hirdető, kétések, nyilvánvalók; mert valóban, a római nép számára szörnyűbb csapások vagy igazabb jelek soha nem bizonyították, hogy az isteneknek nincs gondjuk gondtalanságunkra, de van a bosszulásra” — Borzsák István fordítása.] Augustus vitája Neptunusszal ugyanezer példa. Nem hitte talán a császár, hogy Neptunus valóságos lény, akinek fennhatósága alatt áll a tenger, amely haragját kiváltotta? S ha hitte, miféle örület hatására dühítette tovább az istenséget? Ugyanezt a megfigyelést tehetjük Quintilianus gyermekei halála feletti indulatos felkiáltása kapcsán is (*Szónoklat-tan*, VI. könyv, Előszó.)

⁷⁵ Lukianosz. *A hazugság szerelmese*, 3.

⁷⁶ Livius: *A római nép története a város alapításától*, X. 40.

A sztoikusok csodálatos, akár istenkáromló jelzők sokaságával illeték bölcsüket; azt állították, hogy egyedül ő gazdag, szabad, s a halhatatlan istenekkel egyenrangú király. Csak azt felejtették el hozzátenni, hogy sem bölcsesség, sem értelem tekintetében nem marad el egy öreg hölgy mögött. Mi sem szánalmasabb ugyanis, mint azok az érzületek, amelyekkel ez az irányzat viseltetett vallási ügyekben, amikor mélyen egyetértett a madárjósokkal, hogy jó előjel, ha a holló káromlása balról hallatszik, rossz azonban, ha a varjú ugyanabból a sarokból csap zajt. Panaitiosz volt az egyetlen sztoikus a görögök közül, aki nagyon is kételkedett a madárjósolatokban és a jövendőmondásban.⁷⁷ Marcus Antoninus⁷⁸ beszámol róla, hogy még álmában is intelmekkel látták el őt az istenek. Epiktétosz⁷⁹ megtiltja ugyan, hogy odafigyeljünk a hollók és a varjak nyelvére, de nem azért, mert nem mondanak igazat, csupán azért, mert semmi más nem tudnak előrejelezni, mint hogy nyakunkat szegjük, vagy hogy elveszítjük a vagyonunkat, márpedig ezek a körülmények — mondja ő — nem érintenek bennünket. A sztoikusok tehát a filozófiai rajongást a vallási babonassággal kapcsolják össze. Teljességgel az erkölcsök felé fordult elmeélük megadta magát a vallásnak.⁸⁰

Platón⁸¹ szerint Szókratész az istentelenség ellene felhozott vádját annak tulajdonította, hogy elutasította azokat a meséket, amelyek szerint Saturnus például kasztrálta apját, Uranust, Iuppiter pedig megfosztotta trónjától Saturnust; egy későbbi dialógusban⁸² azonban Szókratész bevallja, hogy a bevett vélekedés szerint a lélek halandó. Ellentmondás áll fenn? Igen, bizonyosan; csakhogy az ellentmondás nem Platónban van, hanem az emberek fejében, legtöbb vallásos elvük ugyanis szétartó részekből áll össze, különösen egy olyan korban, mikor a babonasság oly könnyen és gyorsan jóllakatja őket.⁸³

⁷⁷ Cicero: *A jóslásról*, I. 3.; I.7.

⁷⁸ Marcus Aurelius: *Elmélkedések*, I. 17.

⁷⁹ Epiktétosz: *Kézikönyvoecske*, 18.

⁸⁰ Valóban, a sztoikusok nem igazán voltak a bevett vallás hívei; de láthatjuk ezekből a példákból, hogy azért sok mindent elfogadtak abból, amiben a nép hitt.

⁸¹ Platón: *Euthüphrón*, 6 a–b.

⁸² Platón: *Phaidón* 64a, 65a, 68b.

⁸³ Xenophón életvitele, ahogyan ő maga elbeszéli, egyszerre tanúskodik a régi korok emberi nemének általános hiszékenységéről, és azokról a következtelenségekről, amelyek jelen vannak minden kor emberének vallásos nézeteiben. Ez a nagyszerű hadvezér és filozófus, Szókratész tanítványa, aki az istenséggel kapcsolatos legkifinomultabb érzelmeket fejezte ki, a közönséges, po-
366

Ugyanaz a Cicero, aki családjá előtt őszinte hívőnek tette magát, egy nyilvános bírósági tárgyaláson a legkisebb aggály nélkül nevenséges meseként kezelte a túlvilági élet tanítását, amit senki sem vehet komolyan.⁸⁴ Sallustius beszámolója szerint Caesar hasonló dolgokat mondott a szenátus előtt.⁸⁵

gány babonaság következő jeleit mutatta. Szókratész tanácsára Delphoiba ment, hogy kikérje az isten véleményét, mielőtt csatlakozott volna Kúrosz hadjáratához. *Anabázis*, III. 1. 5. A tábornokok fogságba esésének éjszakáján álmot lát, amelynek nagy jelentőséget tulajdonít, noha homályosnak gondolja (III.1.5,11.) A tüszentést jó előjelnek tartja, egész seregével egyetemben (III.2,9.) A Kentritész folyóhoz érve újabb álmot lát, amelyet hadvezértársa, Kheiriszophosz is jelentőségteljesnek talál (IV.3,8.) A görögök áldozatot mutatnak be a dermesztő hideg északi szélnek, s a történetíró feljegyzése szerint kínjaik nyomban enyhülnek is. IV.5,3–5. Xenophón titokban áldoz, mielőtt letelepedésre szánná el magát (V.6,16–17.). Maga is gyakorlott madárjós (V.6, 29.). A jóslat miatt elutasítja a sereg vezetését (VI.1,22–24.). A spártai Kleandrosz, noha módfelett vágyakozik rá, ugyanezen okból szintén visszautasítja (VI. 6,36.). Xenophón felidézi és nyomban értelmezi is azt az álmot, amelyet még akkor látott, mikor először találkozott Kúrosszal (VI.1,22). Herkules alvilágba való alá szállásának helyét is úgy említi, mint aki hisz a történetben, és azt mondja, hogy a hely még mindig látható (VI.2,2). Inkább majdnem halálra éhezeti seregét, mintsem hogy a kedvezőtlen jelek ellenére továbbvonuljon (VI. 4,12–16). Barátja, a madárjós Eukleidész, nem akarja elhinni, hogy semmi pénzt nem hozott magával hadjáratából, míg ő (Eukleidész) áldozatot nem mutat be, hogy aztán a belsőségekben tisztán lássa a történeteket (VII.8.1–3.). Ugyanez a filozófus, akitől lelőhelyek felkutatását kérik, hogy ezáltal növelhessék az athéni állam jövedelmét, azt tanácsolja, hogy előbb kérjenek erre vonatkozó jóslatot. A *bevételekről* 6,2–7. S hogy a rajongás mindezen megnyilvánulása nem pusztán politikai célokat szolgáló komédiázás, nyilvánvaló mind magukból a tényekből, mind annak a kornak a szelleméből, amelyben igen keveset vagy semmit sem lehetett álszentség révén elérni. Xenophón ráadásul, miként az *Emlékekezéseiből* kitűnik, egyfajta eretnek volt a maga idejében, márpedig politikai érdekből senki sem áll eretneknek. Ugyanezen okból gondolom azt, hogy Newton, Locke, Clarke és a többi *ariánus* vagy *szociniánus* nagyon is őszintén gyakorolta hitét; és ezt az érvet szoktam a szabadgondolkodók ellen fordítani annak alátámasztására, hogy lehetetlen, hogy ezek a filozófusok álszentek lettek volna.

⁸⁴ Cicero: *Cluentius védelmében*, 61,171.

⁸⁵ Cicero: *Tusculumi eszmecsere*, I. 5–6. és Seneca: *Erkolcsi levelek*, 24, miként Juvenalis: *Szatírák*, II 2, 149–152 is, azt állítja, hogy nincs olyan nevenséges gyermek vagy vénasszony, aki elhinné a költők túlvilági életről szóló beszámolóit. Miért magasztalja akkor Lucretius mesterét, mondván: megszabadított bennünket félelmeinktől? Akkoriban talán az emberi nem általánosan osztozott

Túlságosan nyilvánvaló azonban, semhogy tagadhatnánk, hogy mindez a szabadság együttesen sem hozta létre a teljes és egyetemes hitetlenséget és szkepticizmust az emberek körében. Noha a nemzeti vallás egyes részei összefüggéstelenül heverték az emberek elméjében, mások jobban megragadtak benne; s a szkeptikus filozófusok tevékenysége főként abból állt, hogy megmutatták: egyik sem megalapozottabb a másiknál. Így jár el Cotta az *istenek természetéről* folytatott beszélgetések során. A mitológia egész rendszerét azáltal cáfolja meg, hogy híveit fokról fokra vezeti a jelentősebb történetektől, amelyeket még elhisznek, a komolytalanokig, amelyeken ők is nevetnek csupán; az istenektől az istennőkhöz, az istennőktől a nimfákhoz, a nimfáktól a faunokhoz és a szatírokhoz. Tanítómestere, Karneadész ugyanezt az érvelésmódot alkalmazta.⁸⁶

Összegezve tehát a hagyományos, mitologikus és a rendszeres, iskolás vallás között a következő két jelentős és könnyen észrevehető különbséget állapíthatjuk meg: az előbbi gyakorta értelmesebb, mivel számos olyan történetből áll össze, amelyek bármennyire alaptalanok is, semmiféle egyértelmű képtelenséget és bizonyítható ellentmondást nem tartalmaznak; és olyannyira könnyen és világosan ül meg az emberek elméjében, hogy bármennyire egyetemesen elfogadott is, nem tesz mély benyomást érzéseinkre és értelmünkre.

XIII. A NÉPSZERŰ VALLÁS MINDKÉT FAJTÁJÁNAK ISTENTELEN ELKÉPZELÉSEI AZ ISTENI TERMÉSZETRŐL

Az emberi nem eredeti vallása mindenekelőtt a jövőbeli események kapcsán érzett nyugtalanságból és félelemből származik, és könnyű kitalálni, miféle ideákat alkotnak az emberek a láthatatlan, ismeretlen hatalmakról, amikor mindenféle sötét előérzet uralkodik rajtuk. A bosszú, a szigor és a kegyetlenség valamennyi képe elő fog fordulni, hogy to-

a Platónnál szereplő Kephalosz beállítottágában (*Állam*, I. 330 d–331 a), aki fiatalon és életerősen még kinevette ezeket a történeteket, megöregedve és elbizonytalanodva azonban lassanként megragadta igazságukat. Az ilyesmi napjainkban sem szokatlan.

⁸⁶ Sextus Empiricus: *A természetfilozófusok ellen*, I. 182–190. [A bekezdés hátralévő része Sextus-parafrázis. Különös ugyanakkor, hogy Hume csupán Sextusra hivatkozik, noha bizonyosan ismerte Cicero művét is, amelynek harmadik könyve tárgyalja az említett érveket — *a ford.*]

vább fokozzák a hátborzongató rémületet, amely már amúgy is sanyargatja a vallás megzavarodott híveit. Attól fogva, hogy a pánik hatalmába kerítette az elmét, a képzelőerő működése megsokszorozza a rettegés tárgyait, míg a bennünket körülvevő mélységes sötétség, vagy ami még rosszabb, vakító világosság a lehető legelborzasztóbb látszatokkal övezi a kísérteties istenséget. És nincs a romlott gonoszságnak olyan ideája, amelyet ezek a rettegve rajongó hívek ne alkalmaznának istenséjükre.

Bizonyos tekintetben ez tűnik a vallás természetes állapotának. Másfelől azonban, ha tekintettel vagyunk a hála és a dicséret szellemére, amelynek szükségképpen helye van ezekben a vallásokban, s amely éppen a rettegés következménye, azt várnánk, hogy éppen az ellenkező teológiai rendszer győzedelmeskedik; hogy minden erényt, minden kiválóságot az istenségnek tulajdonítanak, és semmilyen túlzást nem tartanak elegendőnek, hogy kifejezze azokat a tökéletességeket, amelyekkel felruhazzák. Amilyen dicséretet ki tudnak ötlöni, azt rögvest alkalmaznak is rá, anélkül, hogy megvizsgálnák a jelenségekhez való viszonyukat; elegendőnek tekintik, hogy csodálatosabb ideákat szolgáltatnak a tisztelet és az imádat isteni tárgyairól.

Így hát az emberi természetnek a vallásban jelenlévő különböző elvei között bizonyosfajta ellentmondás áll fenn. Természetes félelmeink ördögi és rosszakarátú, a hízélgésre való hajlamunk kiváló és magasztos istenség fogalmát nyújtják nekünk. Az ellentétes elvek hatása pedig meglehetősen változatos, az emberi értelem különböző állapotainak megfelelően.

Az igazán barbár és tudatlan nemzetek, amelyenek az afrikaiak vagy az indiaiak, sőt még a japánok is, akik nem képesek kiterjedt ideát alkotni maguknak a hatalomról és a tudásról, olyan lényt imádnak, amely bevallottan gonosz és utálatos, még ha a róla alkotott ítéletüknek óvakodnak is nyíltan hangot adni, vagy éppen szentélyben, ahol meghallhatja szemrehányásait.

Az istenség ilyen nyers, tökéletlen ideájához ragaszkodtak sokáig a bálványimádók, és bizony állíthatjuk, hogy a görögök maguk sohasem szabadultak meg tőle teljesen. Xenophón jegyzi meg,⁸⁷ Szókratészt dicsérve, hogy ez a filozófus nem hagyta jóvá a közvélekedést, amely szerint az istenek bizonyos dolgokat tudnak, másokkal kapcsolatban tudatlanok; ehelyett azt állította, hogy tudnak mindent, amit valaha va-

⁸⁷ Xenophón: *Emlékeim Szókratésztől*, I. 1.

laki megcselekedett, mondott vagy akár csak gondolt. Mivel azonban ez a filozofikus gondolkodás⁸⁸ jócskán meghaladta az átlagpolgárok felfogását, nem lepődhetünk meg azon, ha könyvekben és beszélgetésekben őszintén hibáztatták azokat az isteneket, akiket templomaikban imádtak. Hérodotosznál különösen jól megfigyelhető, hogy nem habozik *irigységet* tulajdonítani az isteneknek, azt az érzelmet, amely leginkább az alávaló és ördögi természetéhez illik.

Azok a pogány himnuszok azonban, amelyeket a nyilvános kultusz során énekeltek, csakis dicséző jelzőket tartalmaztak, még ha a legbarbárabb és legutálatosabb cselekedeteket tulajdonították is az isteneknek. Dianához intézett himnuszában Timóteus, a költő a legnagyobb dicsérettel sorolta fel a kegyetlen, szeszélyes istennő tulajdonságait; *Bár olyanná válna a lányod, mondta erre hallgatóságából valaki, mint az istennő, akit dicsérsz.*⁸⁹

Ahogy az emberek istenségről alkotott ideája egyre magasztabbá lett, csakis a hatalmáról és tudásáról alkotott ideájuk fejlődött, a jóságáról alkotott azonban nem. Éppen ellenkezőleg, tudományával és tekintélyével arányosan növekedtek rémtettei is; hittek ugyanis abban, hogy nem rejtőzhetnek el kutató tekintete elől, s hogy legkisebb lélegzetvételükről is tud. Óvatosnak kellett hát lenniük, nehogy a neheztelés vagy az elutasítás valamely határozott érzelmét nyilvánítsák ki. Kizárólag tetszésnek, elbűvöltségnek, elragadtatottságnak volt helye. Úgy kellett tenniük, mintha azt a viselkedést, amelyet az emberi teremtményeknél határozottan elítéltek, s amelyet komor felfogásuk miatt áhitatos szavataik tárgyának tulajdonítottak, az ő esetében dicséretre és csodálatra méltónak találnak. Nyugodtan kijelenthetjük tehát, hogy az egyszerű hívek felfogása szerinti népszerű vallásosság egyfajta démonhit; és mennél inkább magasztalják az istenség hatalmát és tudását, természetesen annál csekélyebb jósággal és jóakarattal ruházzák fel, bármilyen dicséző jelzőket aggatnak is rá lenyűgözött csodálói.

A bálványimádók beszéde hamis lehet, és elleplezheti titkos vélekedésüket; akiket azonban túlzott vallásosság fűt, azok között a vélekedés maga is tartalmaz egyfajta hamisságot, elrejtve tulajdonképpeni érzelmüket. A szív titokban megveti a kegyetlenséget és a kérlelhetet-

⁸⁸ A régiek számára roppant különös filozófiai paradoxonnak tűnt, hogy az istenek jelenléte nem korlátozódik az egekre, hanem mindenhová kiterjed, miként azt megtudhatjuk Lukianosztól; *Hermotimosz avagy a filozófiai irányzatokról*, 81. paragrafus.

⁸⁹ Plutarkhosz: *A babonaságról*, 10.

len bosszút; az ítélőerő azonban csakis tökéletesnek és imádatra méltónak meri nyilvánítani. Ez a benső küzdelem pedig olyan nyomorúsággal súlyosbítja a meglévő félelmeket, amely örökké kísérteni fogja a babonáság boldogtalan áldozatait.

Lukianosz tanúja volt,⁹⁰ mikor egy ifjú, aki Homérosznál és Hésziodosznál rábukkant az istenek pártoskodásainak, háborúinak, igazságtalanságainak, vérfertőzéseinek, házasságtöréseinek és más ünnepektől erkölcsstelenségeinek történetére, meglepve tapasztalta, hogy ebben a világban törvény bünteti ugyanazokat a cselekedeteket, amelyeket az isteneknek tulajdonítanak. Talán még ennél is nagyobb az az elmentmondás, amely néhány későbbi vallás ábrázolásai, illetve a nagylelkűségről, a szelidségről, a pártatlanságról és az igazságosságról alkotott természetes ideáink között áll fenn; és a vallásos félelmek megszaporo-
dásával arányosan az istenségről alkotott barbár fogalmak is megszaporo-
dodnak közöttünk.⁹¹ Az erkölcs tulajdonképpeni elveit semmi sem

⁹⁰ Lukianosz: *Mnipposz avagy leszállás az alvilágba*, 3.

⁹¹ Az isteni Bacchust a pogány mitológia a tánc és a színház feltalálójaként mutatja be. Régen a színdarabok a nyilvános kultusz legünnepelesebb részét képezték, s gyakran dögvész idején mutatták be őket, hogy kiengeszteljék a megsértett isteneket. A későbbi korok istenes férfiai azonban buzgóságukban száműzték a színjátszást, egy tanult hittudós szerint pedig a színpad egyenesen a pokol tornáca.

Annak megmutatása érdekében, hogy a vallás még a régiek ábrázolásainál is erkölcslenebb és barátságtalanabb képet festhet az istenségről, akár egy kiváló ízlésű és képzelőerejű szerzőt is idézhetünk, aki bizonyosan nem volt a kereszténység ellensége. Ramsey lovag az az író, aki olyannyira dicséretes hajlamot érzett az ortodoxiára, hogy esze soha semmilyen nehézséget nem talált még azokban a tanokban sem, amelyeket a szabadgondolkodók a leginkább aggályosnak tartanak: a szentháromságban, a megtestesülésben és a helyettes elégtételben. Szokatlanul nagy emberisége csakis az örök kárhozát és az eleve elrendelés tanítása ellen lázította. A következőképpen fogalmaz: „Milyen különös ideákat alkothatna egy indiai vagy kínai filozófus szent vallásunkról, ha a modern szabadgondolkodóink és valamennyi felekezeti farizeus tudósai által megszabott keretek között gondolkodna róla? A hitetlen gúnyolódók és a hiszékeny töltőtoll-koptatók undok és túlságosan is közönséges rendszere szerint 'a zsidók Istene a legkegyetlenebb, legigazságtalanabb, részrehabjló és fantasztikus lény. Űgy hatezer évvel ezelőtt teremtett egy férfit és egy nőt, majd szép, mára nyomtalanul eltűnt kertbe helyezte őket valahol Ázsiában. Ezt a kertet mindenféle fákkal, forrásokkal és virágokkal látta el. Minden gyümölcs élvezetét engedélyezte teremtményeinek, annak a fának a termését kivéve, amelyet éppen középre ültetett, és amely a test és az elme töretlen egészségének és életerejének, természetes erők felmagasztalásának és bölcsésé vál-

toztatásuknak titkos erényét rejtette magában. Az ördög kígyó alakját öltve kérlette az első asszonyt, hogy egyen a tiltott gyümölcsből; ő pedig férjét is rábírta, hogy így tegyen. Könnyelmű kíváncsiságukat, az élet és a tudás iránt érzett természetes vágyakozásukat Isten nem csupán azzal büntette, hogy kiüzte ősszüleinket a Paradicsomból, de valamennyi leszármazottukat is átmeneti nyomorúságra, legtöbbjüket pedig örök szenvedésre ítélte, noha az ártatlan gyermekek lelkének sincs több köze Ádámhoz, mint Nero vagy Mohamed lelkének; hiszen a skolasztikus fecsegők, a mesemondók és a mitológusok szerint minden egyes lelket tisztának teremtett, s nyomban halandó testbe önti őket, amint a magzat megfog. Hogy megvalósítsa az eleve elrendelés és a kárhozat barbár, részrehajló elhatározását, Isten minden nemzetet meghagyott a sötétségben, bálványimádásban és babonaszóban, híjával bármiféle megváltó tudásnak vagy üdvözítő kegyelemnek; akadt azonban egyetlen olyan nemzet, amelyet saját népének választott. Ez a kiválasztott nemzet azonban a legostobább, leghálátlanabb, lázadó és hitszegő mindegyik közül. Miután majdhogynem négyezer évig a kárhozat állapotában tartotta az emberi faj túlnyomó részét, Isten váratlanul kedvére valónak találta a zsidók mellett a többi nemzetet is. Ekkor elküldte a világba egyszülött Fiát, emberi alakban, hogy enyhítve haragját, kielégítve bosszúszomjas igazságosságát, meghaljon a bűnök bocsánatáért. Az örömhírt azonban igen kevés nemzet hallotta csupán; a többi, noha leküzdhetetlen tudatlanságban maradt, kivétel nélkül elkárhozik, a megbocsátás lehetősége nélkül. A legtöbben azok közül, akik mégis hallották, alig néhányat változtattak meg Istennel kapcsolatos spekulatív fogalmaik s imádatának külsődleges formái közül; a keresztények többsége azonban ugyanolyan romlott erkölcsű maradt, mint az emberiség fennmaradó része; sőt, terhük alól megszabadulva sokan még visszásabb és bűnösebb életmódot folytattak. Talán egy kisszámú kiválasztottat kivéve ugyanúgy örökre elkárhozik minden keresztény, akár a pogányok; az érdekükben felajánlott nagyszerű áldozat üressé és hatástalanná lett; Isten örök gyönyörűséget talál gyötrelmeikben és istenkáromlásaikban; s noha egyetlen fiattal megváltoztathatná elhatározásukat, mégis mindörökre megváltatlanok és megválthatatlanok maradnak, mivel ő mindörökké csillapíthatatlan és megbékíthetetlen. Igaz, hogy mindez gyűlöletessé, a lelkek gyűlölöjévé, nem pedig szeretőjévé teszi Istent; kegyetlen, haragtartó zsarnokká, tehetetlen vagy rosszakaratú démonná, nem pedig a lelkek korlátlan hatalmú, jóakarató atyjává; mindez mégis maga a misztérium. Tetteit titkos indokok vezérlik, amelyek megismerhetetlenek; s noha igazságtalannak és barbárnak tűnik, mégis az ellenkezőjét kell gondolnunk róla, mert ami bennünk igazságtalanság, bűn, kegyetlenség és a legsötétebb rosszakarat, az őbenne igazságosság, könyörület, uralkodói jóság.' Így torzították el és gyalázták meg a hitetlen szabadgondolkodók, a zsidózó keresztények és a fatalista filozófusok szent hitünk fenséges misztériumait; így zavarták össze a jó és a rossz természetét; így alakították át a legszörnyűsegebb szenvedélyeket isteni attribútumokká, így múlták felül a pogányok istenkáromlását, az isteni természet tökéletességének tekintve mindazt, ami az emberek között szörnyű bűnnek számít. A pogányok otromba módon megelégedtek a bujaság, a vérfertőzés, a házasságtörés istenitéseivel; az eleve elrendelés doktorai viszont a kegyetlenséget, a rosszakaratot, az őrjöngést, a bosszúállást és a legsötétebb vétkeket istenítik." Ld. Ramsay lo-

örizheti meg az emberi tevékenységről alkotott ítéleteinkben, csakis az, hogy ezek az elvek feltétlenül szükségesek a társadalom létezéséhez. Ha valamely erkölcsi rendszer közös fogalmai az urak kedvében járhatnak, valamennyire különbözniük kell azoktól, amelyeknek a magánembereket kell szabályozniuk; mennyivel inkább igaz akkor ez azokra a felsőbbrendű lényekre, akiknek tulajdonságai, nézetei és természete teljességgel ismeretlenek számunkra. *Sunt superis sua jura.*⁹² Az isteneknek megvannak a maguk jogelvei, amelyek csak rájuk vonatkoznak.

XIV. A NÉPSZERŰ VALLÁSOSSÁG ROSSZ HATÁSA AZ ERKÖLCSRE

Nem állhatom meg, hogy ne ejtsek szót arról a tényről, amely mindazok figyelmére számot tarthat, akik az emberi természetet választják vizsgálódásuk tárgyául. Még ha valamely vallás a lehető legfenségebb szavakkal határozza is meg az istenséget, a hívek közül sokan, talán a legtöbben, bizonyosan nem az erény és a jó erkölcsök révén keresik majd a kegyét, noha a tökéletes lény számára egyedül ezek elfogadhatóak, hanem komolytalan szertartások, mértéktelen buzgóság és túlzott elragadtatás, vagy éppen rejtélyes és képtelen vélekedésekbe vetett hit révén. A *Sziddur*, akárcsak a *Pentateukhosz*, igen csekély terjedelemben foglalkozik erkölcsi előírásokkal; és biztosak lehetünk benne, hogy a hívek éppen ezeket a részeket forgatták a legkevesebbet és tartották a legkevesebbre. Mikor a régi rómaiakat dögvész támadta meg, egy pillanatra sem jutott eszükbe, hogy szenvedésüket vétkeiknek tulajdonítsák, bűneik megbánása vagy helyrehozása pedig meg sem fordult a fe-

vag; *Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion*. Glasgow, 1748–1749, II. rész, 401. o.

Ugyanez a szerző máshol azt állítja, hogy az *arminianus* és a *molinista* elképzelések is csak keveset javítanak a helyzeten; s miután így elutasította a kereszténység valamennyi bevett felekezetét, saját rendszerét terjeszti elő, amely egyfajta *origenizmus*, és előfeltételezi mind az emberek, mind a vadak lelkének preegzisztenciáját, illetve valamennyi ember, állat és ördög örök üdvösségét és megtérését. Ezt a felfogást azonban, noha rendkívül jellegzetes, nem szükséges tárgyalnunk. Ennek a szellemes szerzőnek a vélekedéseit meglehetősen furcsának találtam; de nem akarok úgy tenni, mintha megítélhetném helyességüket.

⁹² Ovidius: *Átváltozások*, IX. 499–500. [„Megvannak jogaik”, Devecseri Gábor fordítása.]

jükben. Nem gondoltak arra, hogy ők a világ legnagyobb fosztogatói, akiknek nagyravágyása és kapzsisága egész földeket tett elhagyatottá, dúsgazdag nemzeteket döntött szegénységbe és nyomorba. Hanem ki-neveztek egy diktátort, hogy szöveget verjen a templom ajtajába;⁹³ és úgy vélték, ezzel szükségképpen lecsillapították feldühödött istenüket.

Mikor Aigina egyik pártja összeesküvést szőtt, hogy barbár és hit-szegő módon meggyilkolja hétszáz polgártársát, dühöngésük végül odáig fajult, hogy a templomban menedéket kereső áldozatuk mindkét karját levágták, mivel a kapukilincshez kapaszkodott, és miután kirángatták a megszentelt helyről, nyomban végeztek vele. Ezzel a tettükkel, mondja Hérodotosz⁹⁴ — tehát nem az összes többi, orvul elkövetett gyilkosság által — *annyira beszennyezték magukat, hogy az átoktól semmilyen áldozattal sem tudtak megtisztulni.*

De tegyük fel — ami még sohasem történt meg — , hogy olyan val-lásra találunk, amely nyíltan vallja, hogy kizárólag az erkölcsiség révén érdemelhetjük ki az isteni kegyet. Ha létrehoznának egy papi rendet, hogy szentbeszédeivel és a meggyőzés mindenféle fortélyával ezt a vé-lekedést ültesse el az emberekben, nos, amilyen mélyen meggyökere-sedtek az az emberek előítéletei, más babonáság hiányában nem az erényeket és a jó erkölcsöket, hanem ezeknek a szentbeszédeknek a lá-togatását tennék meg a vallás lényegének. Tudomásunk szerint Zaleukosz törvényeinek fenséges előszava sem vette rá a lokrisziakat, hogy az istenség elfogadásának értelmesebb fogalmait alkossák meg azoknál, amelyek a többi görög előtt is ismertek voltak.

Ez a megfigyelés egyetemes érvényű, mégis tanácstalannak érezhe-ti magát az, akinek magyarázatot kellene rá adnia. Nem elegendő ész-revenni, hogy az emberek mindenhol saját hasonlóságukra alacsonyít-ják le istenségeiket, és az emberi teremtmények egy, noha valamivel ha-talmasabb és értelmesebb fajtájának tekintik őket. Ettől még nem tűnik el a nehézség, hiszen nincs olyan ostoba ember, aki természetes eszével nem az erényt és a becsületet találná a legértékesebb tulajdonságoknak, amelyeket egy személy birtokolhat. Miért nem tulajdonítják akkor ugyanezt az érzelmet az istenségnek? Miért nem ezeket a szerzemé-nyeket teszik meg minden vallás lényegi tartalmává?

Nem kielégítő az a válasz sem, éppen ezért el is utasítjuk, hogy az erkölcsök gyakorlása nehezebb, mint a babonáságé. A *brahmanok* és a

⁹³ Akit „dictator clavis figendae causa”-nak neveztek. L. Livius: *Róma története a város alapításától*, VII.3. Kiss Ferencné és Muraközy Gyula fordítása alapján.

⁹⁴ Hérodotosz, VI. 91. Terényi István fordítása.

talapoinok túlzott bünbánatát nem is említve, a törökök *Ramadánja*, amely alatt szegény ördögök napokig, gyakran az év legmelegebb hónapjaiban s a világ legmelegebb tájain, étel és ital nélkül maradnak, bizonyára még az emberi nem legbűnösebb és legzüllöttebb tagjai számára is szigorúbbnak tűnik minden erkölcsi kötelességnél. A moszkoviták négyféle böjtje és a római katolikusok mértékletessége kellemetlenebbnek tűnik a szelidségnél és a jóakartnál. Összegezve: minden olyan erény kellemes, amelyhez egy kevés gyakorlat hozzászoktatja az embereket; ugyanakkor a babonáság minden fajtája utálatos és terhes.

Talán a következő magyarázattal oldhatnánk meg ezt a nehézséget. Az ember baráti vagy szülői kötelességei teljesítésével látszólag csupán jötevőinek, illetve gyermekeinek tartozik; nem hanyagolhatja el őket anélkül, hogy elszakítaná a természet és az erkölcs kötelekeit. Erős hajlandósága teljesítményre sarkallhatja; a rend és az erkölcsi kötelesség érzületének ereje is ezekhez a természetes kötelekekhez kapcsolódik; s az egész ember, ha igazán erényes, mindenféle erőfeszítés vagy igyekezet nélkül ragaszkodik kötelessége teljesítéséhez. A mi felfogóképességünk szerint az erkölcsi kötelezettség még a szigorúbb, megfontoláson alapuló erények esetében is, amilyen a közösségi szellem, a gyermeki engedelmisség, a mértékletesség vagy a tisztesség, összeférhetetlen azal, hogy bármiféle vallásos érdemre tartsunk igényt. Az erényes viselkedést nem tartjuk többnek, mint amivel társadalmunknak és önmagunknak tartozunk. Mindezekre a babonás ember nem úgy tekint, mint ami istene szemében illendőnek tűnhet, vagy ami révén különösképpen kiérdemelhetné az isten kegyét és pártfogását. Nem gondolja úgy, hogy a teremtmények boldogságának előmozdítása az isten szolgálatának legmegfelelőbb módja. Tovább kutatja, mivel tehetne a legfőbb lény kedvére, s hogyan enyhíthetné kísértő félelmeit; és annál inkább hajlandó olyan gyakorlatokat a magáévé tenni, amelyek az életben semmiféle célt nem szolgálnak, vagy éppen erőszakot tesznek természetes hajlamain, minél inkább mellette szólnak azok a körülmények, amelyek miatt éppen hogy feltétlenül el kellene utasítania őket. Ez tűnik számára a vallásosság legtisztább megnyilvánulásának, mivel nem keveredik semmilyen más indítékkal vagy megfontolással. Kényelmét és nyugalomát feláldozva olyan buzgalmat és rajongást fedez fel, amely láthatólag még tovább noveli érdemeit. Mikor visszaadja a kölcsönt, vagy rendez adósságát, nem érzi úgy, hogy istene szeme láttára cselekszik, mivel ezeket az igazságos cselekedeteket másokkal együtt akkor is végrehajtotta volna, ha nem lenne isten a világegyetemben. Ugyanakkor úgy vé-

li, egy napi böjt vagy egy kiadós korbácsolás valóban Isten közvetlen szolgálataát jelenti. Semmilyen más indíték nem venné rá, hogy ilyen szigorúan bánjon magával. A rajongás ezen kitüntetett jegyei alapján végre kiérdemelte az isteni kegyet, és kárpótlás gyanánt védelmet és biztonságot nyer ebben a világban, s örök boldogságot a következőben.

Ezért van az, hogy a legnagyobb bűntények sok esetben megférnek a babonás istenfélelemmel vagy rajongással, és joggal gondoljuk azt, hogy a vallásgyakorlás buzgósága és szigorúsága alapján, bármilyen őszinte is, még nem következethetünk bizonyosan az ember erkölcsiére. Mi több, mint azt a történelemben megfigyelhettük, olykor a legsötétebb gazságok váltottak ki babonás félelmet, növelve a vallási szenvedélyt. Bomilkar, aki összeesküvést szőtt a teljes karthágói szenátus meggyilkolására, valamint országa szabadságának letörésére, eljátszotta a kínálókozó lehetőséget, mert túl nagy figyelmet fordított az előjelekre és a jóslatokra. *Többnyire azok vállalkoznak a leginkább bűnös és veszélyes kalandokra, akik a leginkább babonások, mint azt egy ókori történetíró*⁹⁵ megjegyezte. A rajongás és a spirituális hit a félelemmel arányosan növekszik. Catilina nem elégedett meg a népszerű vallás elfogadott isteneivel és bevett rítusaival; nyugtalanító félelmei miatt új dolgokat akart kitalálni,⁹⁶ ami feltehetőleg álmában sem jutott volna eszébe, ha jó honpolgár és országa törvényeihez hű marad.

Ehhez még azt is hozzátehetjük, hogy a bűnök elkövetését lelkifurdalás és titkolt rettegés követi, ami nem hagyja nyugodni az elmét, amely végül a vallási rítusokban és szertartásokban lel menedéket, mintegy vétkeiért vezetelve. Ami gyengíti vagy összezavarja a belső tartást, az a babonáság érdekét mozdítja elő; semmi sincs azonban inkább ellenére, mint az állhatatos férfiak erénye, amely vagy megvéd a végzetes, búskomor véletlenektől, vagy megtanít elviselni őket. Ha az elme ebben a derűs napsütésben fürdik, nem árnyékolhatják be a hamis istenek kísértetei. Másfelől, míg félénk és nyugtalan szívünk természetlől szétszórt sugallataiba feledkezünk, a bennünket megmozgató rettegés miatt a barbárság, a lecsillapítására használt módszerek miatt pedig a szeszély mindenféle fajtáját tulajdonítjuk a legfelsőbb lénynek. *Barbárság, szeszély*: egyetemes érvényű megfigyelés, hogy a népszerű vallásokban ezek az istenség uralkodó vonásai, bármilyen név alatt rejtezzenek is. Ahelyett, hogy helyesbítenék az emberi nem züllött ideáit,

⁹⁵ Szicíliai Diodórosz, XX. 43.

⁹⁶ Cicero: *A Catilina elleni első beszéd*. [Nem világos, hogy pontosan melyik paszszushoz utalja olvasóit Hume.] Sallustius: *Catilina háborúja*, 22

gyakran a papok is késznek mutatkoznak elősegítésükre és bátorításukra. Minél félelmetesebb az ábrázolt istenség, annál féltékenyebbek és engedelmesebbek lesznek az emberek a szolgálival szemben, és minél megmagyarázhatatlanabb az általa megkövetelt elfogadás mértéke, annál szükségesebbé válik, hogy lemondjunk természetes eszünk használatáról, és szolgálainak lelki útmutatására és irányítására hagyatkozzunk. Be kell látnunk, hogy természetes gyengeségeinket és könnyelműségünket az emberi lelemény is súlyosbítja, noha egymaga soha nem hozhatná létre. Mélyen gyökereznek ugyanis az emberi elmében, és az emberi természet lényegi és egyetemes tulajdonságaiból fakadnak.

XV. ÁLTALÁNOS KÖVETKEZTETÉSEK

Még ha lehet is a barbár és tanulatlan emberek ostobasága oly határtalan, hogy nem pillantják meg a szuverén alkotó keze nyomát a természet alkotásaiban, amelyekhez olyannyira hozzászoktak, az már aligha lehetséges, hogy bárki, aki helyesen használja értelmét, elutasítsa ezt az ideát, amennyiben felkínálják neki. Minden dologban világosan megmutatkozik valamiféle cél, szándék, terv, és ha felfogóképességünk olyannyira kitágul, hogy képessé válik a látható rend létrejöttének szemlélésére, akkor a legszilárdabb meggyőződéssel kell elfogadnunk valamely értelmes ok vagy alkotó ideáját. A világegyetem egész felépítésében érvényesülő törvények is természetszerűleg, ha nem is szükségszerűen vezetnek el bennünket ahhoz, hogy ezt az értelmet egyetlenként és osztatlanként fogjuk fel, amennyiben a neveltetés előítéletei nem mondanak ellent ennek a roppant ésszerű elméletnek. Azáltal, hogy mindenhol megmutatkoznak, még a természeti ellentétpárok is a következetes terv bizonyítékává lesznek, és egyetlen, kifejthetetlen vagy felfoghatatlan célt vagy szándékot támasztanak alá.

A jó és a rossz, a boldogság és a nyomorúság, a bölcsesség és az ostobaság, az erény és a véték egyetemesen elvegyül és összekeveredik. Nincs semmi, ami teljességgel keveretlen és egyféle volna. Minden előnnyel hátrányok járnak együtt. Lényünk és létezésünk minden körülmények között egyetemes erőegyensúlynak van alávetve. A minden további nélkül kívánatos állapot vagy helyzet ideáját még legelképezhetőbb vágyálmainkban sem alakíthatjuk ki. A költő szerint az élet cseppjeit a Jupiter két kezében lévő edényből keverik ki; s ha olykor egy po-

hárnvi kizárólag az egyikből származik, akkor abba, mint ugyanaz a költő mondja, kizárólag a bal kezében tartott edényből töltöttek.

Mennél inkább maradéktalan a jó, amely osztályrészünkül jut, annál keservesebb a rossz, amivel együtt jár; a természet ezen változatlan törvénye alól kevés kivétel adódik. A legélnkebb szellem az örület hátrán lebeg; az öröm legnagyobb kitörései a legmélyebb búskomorságba taszítanak; a legelbűvölőbb gyönyör kíméletlen unalommal és undorral jár; a leghízeltgöbb kilátások nyitnak teret a legzordabb csalódásoknak. Általánosságban pedig egyetlen életvitel sem olyan biztonságos — hiszen a boldogságról nem is álmodhatunk —, mint a mértékletes és megfontolt, amely lehetőség szerint valamiféle középsszert, és egyfajta szentvtelenséget tart fenn minden egyes dologban.

Mivel a jó, a fennkölt, a fenséges és az elragadó legföképpen a teizmus tulajdonképpen elveiben lelhető fel, a természettel való párhuzam alapján azt várhatjuk, hogy a hitvány, a nevetséges, az alantas és az elborzasztó leginkább a vallási képzelgésekben és kimérákban lesz megtalálható.

Az egyetemes hajlandóság a láthatatlan, értelmes hatalomban való hitre, ha nem is eredendő ösztön, legalábbis állandó kísérője az emberi természetnek, s így olyasfajta kézjegynek vagy bélyegnek tekinthető, amelyet az isteni kézműves hagyott művén; és bizonyosan semmi sem támasztja jobban alá az emberi nem méltóságát, mint hogy az egyetemes Alkotó a teremtés minden más részéből őt választotta ki arra, hogy képmását vagy lenyomatát hordozza. De nézzük csak, miként jelenik meg ez a képmás a népszerű vallásokban! Mennyire elcsúfítják az istenséget ezek az ábrázolásai! Mennyire lealacsonyítják, ha még azt a szintet sem üti meg, amelyet mindennapi életünk során természettől fogva az értelem és az erény emberének tulajdonítunk!

Az emberi ész nemes kiváltsága, hogy birtokában van a legfelsőbb lény ismerete, és hogy a természet látható műveiből olyan fenséges elvre képes következtetni, amilyen a legfőbb Alkotó. De ha vetünk egy pillantást az érme másik oldalára, és áttekintjük, hogy a világ legtöbb nemzetében és legtöbb korszakában miféle vallási elvek uralkodtak valójában, meggyőződhetünk róla, hogy alig különböznek beteg emberek lázálmaiktól; vagy talán emberformájú majmok játékos szeszélyeinek tartjuk majd őket, mintsem egy olyan lény komoly, határozott, dogmatikus kijelentéseinek, amely az „értelmes” névvel tünteti ki magát.

Halljuk, miként tanúskodik amellet minden egyes ember, hogy semmi sem olyan biztos, mint a vallási tételek; de ha megvizsgáljuk éle-

tüket, aligha hihetjük, hogy akár a legcsekélyebb bizalmat fektetik beléjük.

A legnagyobb és legigazabb buzgalom sem nyújt biztonságot a képmutatással szemben; a legnyíltabb istentelenséget titkos félelem és büntudat kíséri.

Nincs olyan rikító teológiai képtelenség, amelyet ne vallott volna valaki a legnagyobb és legműveltebb emberek közül. Nincs olyan szigorú vallási előírás, amelyet ne fogadott volna el valaki a leginkább kéjsóvárak és elhagyottak közül.

A rajongás anyja a tudatlanság: közmondásos szabály, amelyet az általános tapasztalat igazol. Tekints az emberekre, akik a vallás miatt nyomorognak: ha egyáltalán felismered őket, biztos lehetsz benne, hogy alig különböznek az állatoktól.

Mi olyan tiszta, mint egyes teológiai rendszerek erkölcsstana? Mi olyan romlott, mint a gyakorlatok, amelyek ezekből a rendszerekből fakadnak?

Az eljövendő életbe vetett hitből fakadó kellemes nézetek elbűvölőek és örömteliek. De milyen gyorsan foszlanak szét, ha megjelennek a félelmek, amelyek sokkal tovább képesek birtokolni az elmét?

Talány, enigma, megfejthetetlen rejtély az egész. A kétely, a bizonytalanság, az ítélet felfüggesztése tűnik az e tárgyban folytatott lehető legaprólékosabb vizsgálat egyetlen eredményének. Az emberi ész azonban oly törékeny, a vélekedés pedig oly ellenállhatatlanul fertőz, hogy még a legmegfontoltabb kétely is aligha tartható fenn, hacsak ki nem szélesítjük látókörünket, egymással szembefordítva és vitába állítva a babonaság fajtáit, míg mi magunk, dühöngő versengésük közepette, elégedetten vonulunk vissza a filozófia csendes, noha kissé homályos vidékeire.

Veres Máté fordítása

MAGUK ÁLTAL HALLHATÓVÁ TENNI A NEM HALLHATÓ ERŐKET¹

GILLES DELEUZE

Miért mi, nem-zenészek?

A Pierre Boulez alkalmazta módszerrel öt zenedarab került kiválasztásra². A művek közti összefüggések [rapports] nem a leszármazás vagy a függőség összefüggései; nincs szó ezen művek egyike és másika között fennálló haladásról vagy fejlődésről. Inkább úgy fest, mintha erre az öt műre félig véletlenül esett volna a választás; egy ciklust alkotnak, melyben mindegyikük reakcióba lép valamely másikkal. Így a virtuális összefüggések olyan szöttese jön létre [se tisse un ensemble], melyen a zenei idő sajátos [particulier], csak erre az öt műre érvényes profilját vehetjük ki. Nagyon is el tudtuk volna képzelni, hogy Boulez nek másik négy-öt darabra esik a választása: ekkor másik ciklus állt volna rendelkezésünkre, más reakciókkal és összefüggésekkel, és a zenei időnek egy másik egyedi [singulier] profiljával

¹ A szöveg az IRCAM plenáris ülésén hangzott el 1978 februárjában. Itt ennek egy átdolgozott változatát olvashatjuk. [Az IRCAM (*Institut de Recherche et Coordination Acoustique/Musique*) egy európai tudományos intézet, amely zenével, hanggal és avantgarde elektroakusztikus zeneművészettel foglalkozik. Számos elektroakusztikus zeneszerzési technika kidolgozása fűződik a nevének. A fordítás ellenőrzéséért Czeglédi Andrásnak tartozom köszönettel. höz. A fordítás ellenőrzéséért Czeglédi Andrásnak tartozom köszönettel. – *A ford.*]

² [Deleuze előadásának mind a nyomtatott (az itt közölt változat), mind az elhangzott, interneten hozzáférhető változatából (<http://www.le-terrier.net/deleuze/19ircam-78.htm>) kimaradt, hogy mely öt darabról van szó. – *A ford.*]

vagy az időtől különböző más változóval. Ez nem afféle általánosító módszer. Nem arról van szó, hogy ezekből a művekből mint zenei példákban kiindulva az idő egy absztrakt koncepciója bontakozik ki, amelyre azt mondhatnánk: „Íme, itt van a zenei idő”. A korlátozott, meghatározott feltételeknek alávetett ciklusokból kiindulva az idő sajátos profiljainak előállításáról van szó, melyek készen állnak arra, hogy aztán ezeket a profilokat egymásra illesszék, hogy változók valósághű térképét rajzolják ki; és ez a módszer a zenére vonatkozik, de ezer más dologra is vonatkozhat.

A Boulez által összeállított ciklus esetében az idő sajátos profilha éppen hogy egyáltalán nem szándékozott kimeríteni a zenei idő kérdését általában. Úgy tűnt, mintha a *pulzált* időből egyfajta *nem pulzált* idő bontakozott volna ki, készen arra, hogy a nem pulzált idő a *pulzáció* egy új formájához térjen vissza. Az első mű (Ligeti) azt mutatta meg, hogy egy meghatározott pulzáción keresztül hogyan jön létre nem pulzált idő; a második, harmadik, negyedik mű ennek a nem pulzált időnek különböző aspektusait bontakoztatta ki vagy mutatta fel; az utolsó, az ötödik darab Cartertől azt mutatta meg, hogy a nem pulzált időből kiindulva hogyan találtunk vissza az eredeti, nagyon sajátos, nagyon új pulzálás egy új formájához.

Pulzált idő, nem pulzált idő, ez teljességgel zenei, de éppúgy akármi más is. A kérdés annak a tudása volna, hogy miben is áll valójában ez a *nem pulzált idő*. Ez a fajta lebegő idő, amely egy kicsit megfelel annak, amit Proust „a tiszta állapot egy kis idejének” nevezett. A leg-evidensebb, legközvetlenebb jellegzetesség, az, hogy az ilyen időt nem pulzálnak nevezik, az egy tartam, a mérték igájától megszabadult idő, legyen akár a mérték szabályos vagy szabálytalan, egyszerű vagy összetett. A nem pulzált idő először és mindenekelőtt heterokrón, minőségi, nem egybeeső, nem kommunikatív tartamok sokaságának jelenébe helyez bennünket. Innentől fogva a probléma jól kivehető: ezek a heterokrón, heterogén, többtagú, nem egybeeső tartamok hogyan artikulálódnak, mivel nyilvánvalóan meg vagyunk fosztva attól, hogy a legáltalánosabb és klasszikus megoldáshoz folyamodjunk, mely nem áll másból, minthogy a szellemre bízunk a közös mérték és metrikus ritmus minden élő tartamra való ráillesztésének gondját. Ez a megoldás eleve ki van zárva.

Készen arra, hogy egy teljesen más területre térjünk át, aktuálisnak tartom, hogy mihelyt a biológusok ritmusokról beszélnek, hasonló kérdésekkel találják szembe magukat. Ők sem hittek abban, hogy a heterogén ritmusok magukat egy egyesítő [unifiante] forma uralma alá vonva artikulálják. Az életritmusok artikulációi, például a 24 órás ritmusoké, nem valamiféle őket egyesítő, felsőbb forma, és nem is alapvető folyamatok szabályos vagy szabálytalan szakaszai oldalán keresik magyarázatukat. Teljesen másutt keresik, egy szubvitális, infravitális szinten, melyen molekuláris oszcillátorok olyan populációjához folyamodnak, melyek képesek áthatolni heterogén rendszereken; a párba rendezett [mises en couplage] rezgő molekulák szintjén, melyek, innentől fogva, áthatolnak az együtteseken [ensemble] és az össze nem illő tartamokon. Az artikulálás sem egy egyesítő vagy egységesítő [unifiable ou unificative] formától, sem egy metrikától, sem egy ritmustól, sem pedig valamilyen szabályos vagy szabálytalan mértéktől sem függ, hanem bizonyos lazán kapcsolódó molekulapárok különböző rétegeken és különböző ritmicitásokon áthatoló mozgásának függvénye. Nem csupán metafora, hogy a zene kapcsán hasonló [semblable] felfedezésről beszélhetünk: hangzó molekulákról, sokkal inkább, mint tiszta hangjegyekről vagy hangokról. Párban álló hangzó molekulák, melyek képesek áthatolni a ritmicitás rétegein, a teljesen heterogén tartamok rétegein. Íme az első meghatározása egy nem pulzált időnek.

Van egy bizonyosfajta individualizáció, mely nem vezethető vissza egy szubjektumra (Énre), sem pedig forma és anyag kombinációjára. Egy táj, egy esemény, a nap egy órája, egy élet vagy az élet egy töredéke... máshonnan ered. Az az érzésem, hogy az individualizáció problémája a zenében, ami bizonyára nagyon-nagyon komplikált, inkább ezeknek a másodlagos, paradox individualizációknak a típusába sorolható. Mit nevezünk egy frázis, egy apró frázis individualizációjának a zenében? A legelemibb, látszólag a legegyszerűbb szintről szeretnék kiindulni. Az történik, hogy a zene egy tájra emlékeztet bennünket. Így Swann híres esetében Proustnál: a Bois de Boulogne és a Vinteuil apró frázisa. Az is megtörténik, hogy a hangok színeket idéznek meg, hol asszociáció, hol a szinesztézia kimondott jelenségei által. Végül az történik, hogy operák motívumai személyekhez [personnes] kezdenek el kötődni, például: egy wagneri motívum feltehetőleg egy szereplőt [personnage] jelez. Egy ilyen módja a

hallgatásnak nem semmi és nem érdektelen; egy lazább szinten csak úgy továtúnne, de valaki azt gondolja, hogy ez nem elég. Egy feszelebb szinten nem a hang utal egy tájra, hanem maga a zene ölel körbe egy tisztán hangzó, belső tájat (mint Lisztnél). Éppannyira beszélhetünk a szín fogalmáról, és vélhetjük úgy, hogy a tartamok, ritmusok, a hangszínek annál inkább maguk a színek, tisztán hangzó színek, melyek éppen a látható színekre rakódnak rá, s melyek nem ugyanolyan élénkek és nem ugyanolyan átmenetiek, mint a látható színek. Ugyanez érvényes a harmadik fogalomra, a szereplők fogalmára. Az operában bizonyos motívumokról egy szereplőre asszociálhatunk; de a wagneri motívumok nem csupán egy külső szereplőhöz kötődnek, átváltoznak, autonóm életük van a lebegő, nem pulzáló időben, ahol magukká és általuk a szereplők a zenéhez képest belsővé válnak.

A hangzó tájak, a hallható színek, a ritmikus személy e három különböző fogalma így mintha olyan aspektusokkal szolgálna, amely alapján a nem pulzált idő létrehozza a maga nagyon sajátos fajta individualizációt.

Most már minden szempontból készen állunk arra, azt hiszem, hogy többé ne anyag-forma terminusban gondolkodjunk. A hierarchia okán, mely az egyszerűtől az összetettig halad, anyag-élet-szellem, nem hiszünk többé semmilyen fennhatóságban [domaines]. Sőt azt gondoltuk, hogy az élet inkább az anyag egyszerűsítése; azt hihetjük, hogy az életritmusok saját egységüket nem egy szellemi formában, hanem épp ellenkezőleg, molekulapárokban találják meg. Minden ilyen anyag [matière]—forma—hierarchia, többé-kevésbé elemi anyag és többé-kevésbé vad hangzó forma; nem olyasmi-e, amire nem fűlünk többé és amit a zeneszerzők nem hoznak többé létre? Amiből felépül, nagyon kidolgozott hangzó nyersanyag [matériau], nem pedig elemi anyag, amely formát kapott. A nagyon kidolgozott, hangzó nyersanyagból és az erőkből, melyek maguktól nem hangzanak fel, de a nyersanyag által, mely érzékelhetővé teszi őket, hangzóvá és hallhatóvá válnak, párok jönnek létre. Így Debussynél: *Dialogue du vent et de la mer*. A nyersanyag azért van ott, hogy hallhatóvá tegyen egy erőt, amely önmagától nem volna hallható, hogy megismerjük az időt, a tartamot és magát az intenzitást. *Az anyag-forma* pár helyére a *nyersanyag-erők* pár kerül.

Boulez: *Éclats*. Az egész, nagyon kidolgozott hangzó nyersanyag, a hangok kioltásával, arra szolgál, hogy érzékelhetővé és hallhatóvá tegye magát a két nem hangzó időt, az egyiket mint az előállítás idejét általában, a másikat mint az elmélkedés idejét általában határozva meg. Így az egyszerű anyag—hangzó forma párt — olyan hangzó forma, mely erről az anyagról értesít bennünket —, egy olyan párral helyettesítettük, amely a kidolgozott nyersanyag és a nem érzékelhető erők között jön létre; ahol ezek az erők csak a nyersanyag által válnak érzékelhetővé. Így a zene egyáltalán nem csak a zenészek dolga, abban az értelemben, hogy a zenének nem kizárólagos és alapvető eleme a hang. A zene eleme a nem hangzó erők együttese, melyet a zeneszerző által kidolgozott hangzó nyersanyag tesz majd érzékelhetővé, oly módon, hogy még az ezen erők között húzódó különbségeket, ezen erők egész differenciális játékát is érzékelni fogjuk. Teljesen hasonló feladatok előtt állunk. A filozófiában: a klasszikus filozófia átengedi a teret a gondolkodás elementáris anyagának, egyfajta folyamtnak, melyet az ember megkísérelhet fogalmak és kategóriák alá rendezni. De a filozófusok még ennél is inkább azt kutatják, hogyan dolgozható ki a gondolkodásnak egy olyan nagyon összetett nyersanyaga, amely érzékelhetővé teszi azokat az erőket, amelyek maguktól nem elgondolhatóak.

Nem létezik abszolút hallás, a kérdés az, hogy lehet-e lehetetlen hallásunk — amely hallhatóvá teszi azokat az erőket, melyek önmagukban nem hallhatóak. A filozófiában pedig lehetetlen gondolkodásról van szó, amely úgymond gondolhatóvá teszi a gondolkodás nagyon összetett nyersanyaga által a nem gondolható erőket.

SZÁMOLÁS NÉLKÜL ELFOGLALNI: BOULEZ, PROUST ÉS AZ IDŐ³

Boulez gyakran vetette fel írókhoz, költőkhöz való viszonyának [ses rapports] problémáját: Michaux, Char, Mallarmé... Ha igaz, hogy a

³ In Claude Samuel, éd.: *Eclats/Boulez*, Paris, Centres Georges Pompidou, 1986, 98–100. o. [a kötet közreadójának jegyzete – *A ford.*]

törés nem a folytonosság [continuité] ellentéte, ha a folytonost [continu] a törés határozza meg, azt mondhatjuk, hogy ugyanaz a gesztus teremti meg az irodalmi és zenei szöveg folytonosságát, és tünteti el közöttük a töréseket. Nincs általában vett megoldás: minden esetben mérlegelni kell a viszonyokat, követve a változó mértékeket és gyakran a szabálytalanokat. De lám Boulez teljesen más viszonyban áll Prousttal. Semelyik más egyéniséghez nem fűzi mélyebb kapcsolat [rapport], ugyanakkor ez a kapcsolat hallgató, implicit (habár írásaiban gyakran idéz Prousttól). Olyan, mintha „szívből”, szándékosan és véletlenül ismerné. Boulez egy nagy alternatívát fogalmazott meg: számolni, azért, hogy elfoglaljuk a tér-időt, vagy pedig számolás nélkül elfoglalni.⁴ Azért mérni, hogy megvalósítsák a kapcsolatokat, vagy pedig minden mérték nélkül betölteni a kapcsolatokat. Nem éppen ilyen második típusú kötelék fűzi-e őt Prousthoz, kísérteni és kísértve lenne („mit akarsz tőlem?”), elfoglalni vagy elfoglalva lenni számolás nélkül, mérték nélkül?

Az első dolog, melyet Boulez megragad Proust kapcsán, az az a mód, ahogyan a zörejek és a hangok leválnak a szereplőkről, a helyekről és a nevekről, melyekhez kezdetben kötődtek, hogy autonóm „motívumokat” képezzenek, melyek nem szűnnek meg változni az időben, csökkenve vagy növekedve, hozzátoldva vagy leválva [ajoutant ou retranchant], változtatva gyorsaságukat és lassúságukat. A motívum először egy tájhoz vagy szereplőhöz társult, egy kicsit úgy, mint egy panel, de most ő válik megváltoztatva az egyetlen tájjá és megváltozván az egyetlen szereplővé. Be kell ismernünk, Proust azért idézi meg az apró frázist és a Vinteuil zenéjét, hogy számításba vegye azt az alkímiát, amely végig jelen van *Az eltűnt idő nyomában*, és amellyel Wagner előtt tiszteleg (habár a Vinteuilt Wagnertől nagyon különbözőnek szokás tartani). Boulez a maga részéről pedig Proust előtt tiszteleg azért, mert Proust alapjaiban volt képes a wagneri motívum autonóm életét megragadni, amennyiben Boulez maga mögött hagyja a variálható gyorsaságok terepét, áthatol a szabad alterációkon, egy folytonos variációba lép be, amely az idő új formáját feltételezi „a zenei létezők

⁴ *Penser la musique aujourd'hui* (PM), Ed. Gonthier, 107. o.

számára”.⁵ Proust minden műve így épül fel: a szerelmek sora, a féltékenységek, az álmok stb., olyannyira jól leválnak a szereplőkről, hogy maguk válnak végtelenül változó szereplőkké, identitás nélküli individualizációkká, Féltékenység I, Féltékenység II, Féltékenység III... Egy ilyen változót, amely az idő autonóm dimenziójában bomlik ki, az „idő tömbjének”, „soha nem szűnően változó hangzó tömbnek” fogunk nevezni. És azt az autonóm, nem preegzisztens dimenziót, amely ugyanabban az időben rajzolódik ki, mint a variált tömb, *diagonálisnak* nevezzük, mert ez jól mutatja azt, hogy ez a dimenzió nem vezethető vissza sem a harmonikus vertikálisra, sem a melodikus horizontálisra mint preegzisztens koordinátákra⁶. A zenei aktus par excellence – Boulez szerint – nem a diagonális ferdeségében áll, hanem minden alkalommal a különböző feltételekben, a polifonikus kombinációk óta, Beethoven megoldásain, a harmónia és melódia wagneri egybeolvasztásán át Webernig, aki az egész határmezsgyét felszámolja a horizontális és vertikális között, a széria által hangzó tömböket hoz létre, amelyek egy diagonálison mozognak mint egy egyedi [unique] időbeli funkció, amely szétoszlik az egész műben⁷. A diagonális minden esetben olyan, mint a harmónia és melódia vektor-tömbje, a temporalizáció egy funkciója. És *Az eltűnt idő nyomában* zenei kompozíciója – Proust szerint – ilyen módon: a tartam mindig változó tömbjei a variálható gyorsaságig és a szabad alterációig egy diagonálison, amely a mű egységét, minden rész transzverzálisát képezi. Az utazás egysége nem a táj vertikális útjaiban, melyek olyanok, mint a harmonikus metszetek, fog állni, sem pedig a befutott út melodikus vonalában; hanem a diagonálisban, „egy ablakban a másikra”, amely lehetővé teszi, hogy az feloldódjon az átváltozás egy tömbjében vagy

⁵ *Points de repère* (PR), Ed. Du Seuil-Bourgeois, „a vissza –keresett idő [le temps recherché]”, 236–257. o.

⁶ A diagonálishoz és a tömbhöz ld. *Relevés d'apprenti* (RA), Ed. Du Seuil, „Contrepoint” és „Webern” című cikkek. És PM 137, 59. o. („meg fogom alkotni a tartam tömbjét, és bevezetek egy diagonális dimenziót, amely nem képes jobban összekeveredni a vertikálissal, mint a horizontálissal”); PR, 159. o.

⁷ Wagnerhez ld. PR, 243–246. o. Webernhez: RA, 372, 376–377. o.

az egymást követő nézőpontok tartamában és a nézőpont mozgásában⁸.

Mindazonáltal, a tartam tömbjei, mivel maguk mögött hagyják a gyorsaságot és lassúságot, a növekedést és a csökkenést, a hozzátoldásokat és leválasztásokat [des adjonctions et des retranchements], elválaszthatatlanok az oszthatóságokat, összemérhetőségeket, az arányosságokat meghatározó metrikus és kronometrikus viszonyoktól: a „pulzáció” a legkisebb közös többszörös (vagy az egyszerű többszörös), és a „tempó”, bizonyos számú egység egy meghatározott időbe való beírása. Ez egy barázdált tér-idő, pulzált idő, éppen annyira, mint a bennük meghatározható törések, azaz a racionális típusúak (a folytonos első aspektusa), és a mértékek — legyenek akár szabályosok *vagy sem* —, melyek a törések közti nagyságokhoz [grandeurs] hasonlóan meghatározottak. A tartam tömbjei tehát barázdált tér-időt követnek, melyben diagonálisait pulzációik gyorsasága és mértékeik variációja szerint húzzák meg. De ami a barázdáltat illeti, a maga részéről egy sima vagy nem pulzált tér-időről válik le, amelyre többé már nem vonatkozik a globális értelemben vett kronométer: az itt meg nem határozott, irracionális típusú töréseket és a mértékeket közelségek és oszthatatlan távolságok helyettesítik, melyek az itt feltűnt sűrűséget vagy ritkaságot fejezik ki (az események statisztikus megoszlása). Az elfoglalás jele helyettesíti a gyorsaságét.⁹ Íme itt van: az ember számolás nélkül vesz birtokba valamit, ahelyett, hogy a birtokba vételért számolna. Vajon szó nélkül elmehetünk Boulez kifejezése, az „időbuborékok” mellett, mely a tartam tömbjeinek jól megkülönböztethető, új figurájának jelzésére szolgál? A szám nem tűnt el, csak függetlenné vált a metrikus és kronometrikus viszonyoktól, számjeggyé, számláló számmá, nomád vagy mallarméi számmá, zenei Nomosszá vált és többé nem mérték; és ahelyett, hogy tagolná a tömböt alkotó elemeket *számon tartani* hivatott,

⁸ Vö. La Pléiade, I. 655. o. (Az eltűnt idő nyomában egységét mindig mint egy diagonálist mutatják bc).

⁹ A törésekhez, a barázdálthoz és a simához: PM, 95-108. o. Úgy tűnik, hogy egyrészt az irracionális és racionális törések megkülönböztetése Dedekind nyomán, másrészt a távolságok és számosságok [grandeurs] megkülönböztetése Russell nyomán megegyeznek a boulezi értelemben vett sima és barázdált különbségével.

zárt tér-időt, egy olyan tér-időben oszlik el, amely egy buborékban az őt körülvevő elemekre nyílik. Ez olyan, mint az átmenet az egyik temporalizációról a másikra: többé nem az idő egy Szériája, hanem az idő egy Rendje. Bouleznek ez a nagy megkülönböztetése, a barázdált és a sima, nem ér fel kevesebbel, mint egy szétválasztás, mint örökös tudtul adása annak: váltakozás [alternance] és egymásra helyeződés [superposition] áll fenn a két tér-idő között, csere a temporalizáció két funkciója között, nem abban az értelemben, hogy egy homogén eloszlás a barázdált időben benyomást gyakorolna a sima időre, hanem abban az értelemben, hogy egy nagyon egyenlőtlen eloszlás a sima időben vezeti be azokat az *irányokat*, melyek távolságok sűrítése vagy felhalmozása által megidézik a barázdált időt. Ha az ember visszaidézi a Vinteuil-sonáta és Vinteuil-szeptett közti, Proust által hangoztatott különbségek összességét, akkor mindegyikük olyan, mint amely megkülönböztet egy zárt síkot és egy nyitott teret, egy tömböt és egy buborékot (a septett lila ködben fürdik, mely a ködöt „opálos fényben” láttatja), és mindegyikük olyan, mint amely a sonáta apró frázisát a gyorsaság jelzésére vonatkoztatja, míg a septett frázisai a birtokba vétel jeleire utalnak. De még általánosabban, *Az eltűnt idő nyomában* minden témája, minden szereplője szisztematikusan kétféleképpen világítható meg: egyrészt, mintha egy „doboz” volna, melyből az ember előhúzza a gyorsaság és a minőségi változás variációinak mindenféle fajtáját, a korszakok és az órák értelmében (kronometria); másrészt olyan, mintha ködfolt vagy sokféleség [multiplicité] volna, mely számára csak a sűrűség és ritkaság fokozatai adottak, egy statisztikai eloszlás értelmében (ugyanaz a két „véglet”, Méséglise-é és Guermantes-é, tehát mint két statisztikai irány jelenik meg). Albertine egyszerre mindkettő, barázdált is és sima is, az átváltozás tömbje is, diffúz ködfolt is, de két jól megkülönböztethető temporalizáció értelmében. Boulez megkülönböztetése nyomán az egész *Eltűnt idő nyomában* kettős olvasmány: simán és barázdáltan kell olvasni.

Ezen még alapvetőbb motívumok kapcsán az emlékezet hány meg hány témája bukkan fel mellékesen. Boulez anélkül képes visszalopni a sztravinszkiji „amnézia dicséretét” vagy Désormière szavait: „undorodok az emlékezéstől”, hogy közben megszűnne proustiánus lenni, a maga módján. Proust szerint, maga az önkéntelen emlékezet egy olyan szűk zónát foglal el, mint a mindenben túlradó művészet, és nem tölt

be vezető szerepet. Ez a művészet problémája, a teremtéssel [création] korreláló probléma, és az *észlelésé* [perception] s nem az emlékezeté: a zene tiszta jelen, és megköveteli az észlelés kitágítását az univerzum határaiig. A kitágított észlelés a művészet vége (vagy Bergson szerint a filozófiáé). Tehát egy ilyen cél mindaddig el nem érhető, amíg az észlelés nem szakít az identitással, amelyhez az emlékezet hozzásegecseli az észlelést. A zenének mindig is ez volt a tárgya: az identitás nélküli individualizáció, ami a „zenei létezőket” képezi. És a tonális nyelv kétségkívül egy sajátos identitás alapelvét állította vissza az oktávval és az első fokú akkorddal. De a tömbök és buborékok rendszere az identitás minden alapelvének visszautasítását maga után vonja, az őket meghatározó variációkkal és elrendezésekkel.¹⁰ Az észlelés problémája ettől kezdve megkettőződik: hogyan észleljük azokat az individuumokat, melyek variációja folytonos, és melyek gyorsasága szét nem választható vagy még inkább amelyek egy sima környezetben bontakoznak ki?¹¹ A számláló számjegyek vagy számok, melyek a pulzációtól mint metrikus viszonyoktól megszabadulva nem a hangzó fenoménekben jelennek meg mint ilyenek, hanem valós fenoménokat nemzenek, csak éppen identitás nélkül. Lehetséges-e, hogy ezt az észlelhetetlent, ezeket a lyukakat az észlelés falán az írás betömi, és, hogy a fület az olvasó szem váltja fel, amely „emlékezetként” funkcionál? De a probléma akkor is visszamarad, hiszen hogyan *észleljük* az írást „a megértés kötelezettsége nélkül?” Boulez választ talál majd erre a kérdésre egy harmadik környezet meghatározásával, a sima és barázdált tér-időhöz egy harmadik hozzácsatolásával, melynek vállaira az írás láttatásának terhét helyezi: ez a Fixek univerzuma, melyet hol egy meglepő leegyszerűsítés idéz elő, mint Wagnernél vagy Webern három

¹⁰ PM, 48. o.: „ezzel szemben a szeriális rendszerben, egyetlen funkció sem nyilvánítja ki azt, hogy valamely széria azonos lenne a másikkal... teljesen azonos elemekből felépülő tárgy, a benne rejlő fejlődés révén, eltérő funkciókat vehet fel”.

¹¹ PM, 47, 96. o.: „[H]iszen a törésnek módjában fog állni úgy megvalósulni, ahogy az ember akarja, a fül szem elől fogja téveszteni intervallumok mindenfajta jelzését és el fogja veszíteni az intervallumok mindenfajta abszolút tudatát; a szemmel szemben, melynek a távolságokat egy ideálisan sima síkon kell felbecsülnie”.

hangból álló figuráiban, hol függés, mint Berg tizenkét fokúsága esetében, hol a szokatlan hangsúlyozás, mint Beethovennél vagy még inkább Webernnél; és amely úgy jelenik meg, mint a formális struktúra lefolyásának egy mozzanata, vagy, mint konstitutív elemek egy csoportjának elkülönülő külső burka [enveloppe]. A köztük lévő burkok viszonya hozza létre az észlelés gazdagságát és tartja ébren az érzékenység [sensibilité] és emlékezet figyelmét¹². A két ütemen keresztül kitartott egészhang a Vinteuil apró frázisában, mely „mint valami hangzó függöny kerül szét, hogy elrejtse saját keletkezésének misztériumát”, kiváló példája a Fixnek. Ami a szeptettet illeti, Vinteuil kisasszony barátnőjének a mű *írásához* volt szüksége a fix jelzésekre. És valóban, Proustnál az önkéntelen emlékezetnek az a szerepe, hogy fix burkokat alkosson.

Nem fogunk hinni abban, hogy az önkéntelen emlékezetet vagy a fixek helyreállítják az identitás alapelvét. Proust az, éppannyira, mint Joyce vagy Faulkner, aki az irodalomban az identitást teljesen megfosztja minden alapjától [principe]. Ugyanez áll az ismétlésre: a fixet nem egy ismétlődő elem identitása határozza meg, hanem az elemek egy olyan *közös minősége*, melyek e közös minőség híján nem ismétlődnének meg (például két pillanat híres, közös színezete, vagy a felsőbb közösség a zenében...). A fix nem Ugyanaz és nem fedez fel semmilyen, a variációk alatt megbúvó identitást, épp ellenkezőleg. Ő teszi lehetővé a variáció *identifikációját*, azaz az identitás nélküli individualizációt. Ezáltal tágítja ki az észlelést: észlelhetővé teszi barázdált közegben a variációkat, sima közegben az eloszlásokat. Távol tartva magát attól, hogy a különbözőt Ugyanarra vezesse vissza, a különbözőnek mint olyannak az identifikációját teszi lehetővé: így Proustnál, Combray a színezetet mint két pillanat közös minőségét azonosítja úgy, mint az önmagától mindig különbözőt. A zenében, akárcsak az irodalomban, az ismétlés és különbség funkcionális játéka váltotta fel [remplacer] az identikus és a változó szerves játékát. Ez az, amiért a fixek semmilyen állandóságot [permanence] nem foglalnak

¹² Lásd az alapvető cikket: „*L'Écriture du musicien: le regard du sourd?*”, *Critique*, 40. szám, 1981. máj. A wagneri jelzésekhez [Leitmotivokhoz?— A ford. megjegyzése]: PR, 249. o. („a fixáció elemei”).

magukban, sokkal inkább *pillanatfelvételt készítenek* a variációról és a disszeminációról, amelyekkel kapcsolatban gondoskodnak arról, hogy észrevegyük őket. És maguk a burkok nem szűnnek meg „mozgó viszonyt” fenntartani közöttük, ugyanabban a műben, vagy ugyanabban a tömbben, ugyanabban a buborékban.

Az észlelés kitágításának nevezett valami teszi érzékelhetővé [sensibles], hangzóvá (vagy láthatóvá) a rendszerint nem észlelhető erőket. Kétségtelen, hogy ezek az erők nem feltétlenül az időt alkotják, de az idő erőiben keresztezik egymást és egyesülnek egymással. „Az idő, amelynek nem szokása látszani...” Egyszerűen és néha fájdalmasan azt észleljük, ami az időben van, így a kronometrikus formákat, egységeket és viszonyokat is, de az időt mint *erőt*, az időt saját magát, „egy kis időt tiszta állapotában” nem. A hangot közvetítővé tenni, mely érzékelhetővé teszi az időt, észlelhetővé az idő Számaait; azért szervezni meg a nyersanyagot, hogy az idő erőit foglyul ejtsük és hallhatóvá tegyük őket: ez Messian szándéka, melyet Boulez új feltételek [conditions] között megismétel (nevezetesen szeriális feltételek között). De a zenei feltételek bizonyos szempontból Proustnak az irodalomban betöltött helyzetét [condition] visszhangozzák: hangzóvá tenni az idő néma erejét. A temporalizáció funkcióinak kifejlődése a hangzó nyersanyagra irányul, ez az, amit a muzsikuskok az idő erőinek foglyul ejtésére és érzékelhetővé tételére használnak. Az idő erői és a temporalizáció funkciói azért egyesülnék, hogy megalkossák az *implikált idő* Aspektusait. Bouleznél csakúgy, mint Proustnál, ezek az aspektusok összetettek [multiple], és nem redukálhatók egyszerűen az „elveszett – megtalált” párra. Létezik az eltűnt idő, amely nem negáció, hanem az idő egy teljesértékű funkciója: Bouleznél ez lesz a hangok porlasztása, vagy éppen a kiiktatás, mely a hangszínekre tartozik, a *hangszínek kiiktatása*, abban az értelemben, hogy a hangzás olyan, mint a szerelem, amely sokkal inkább saját tulajdon végét ismétli, mint az eredetét. És létezik még a „megtalált idő”, a *tartamok tömbjeinek összeállítása [constitution]*, ezek diagonális előrehaladása: nem akkordok (harmóniák), hanem hús-vér testek, gyakran ritmusok, hangzó és vokális kötelekben, ahol az egymással birokra kelők közül az egyik a másik felé kerekedik, felváltva, mint a Vinteuil zenéjében; ez az idő barázdált ereje. És még inkább itt van a meg-talált, identifikált idő, de egy pillanat alatt, ez az idő mozzanata vagy a *fixek burka [enveloppe]*. Végül „az

utópia ideje", tiszteleg Boulez Messian előtt: a visszatalálás önmagához, miután áthatolt rajta a Számjegyek titka, miután az óriási, a simával szembefordított időbuborékok megkísértették – felfedezvén, Proust elemzését követve, hogy az emberek „az időben egy másképp elgondolható helyet foglalnak el, mint az a szűkös hely, mely számukra a térben fenntartatik”; vagy még inkább mely számukra úgy tér vissza, mint amivel számoltak, „egy mérték nélkül meghosszabbított tér azzal szemben”... Boulez olyan alapvető filozófiai koncepciók együttesét alkotja meg Prousttal való találkozására következtében, amely saját zeneművészetében kap szárnyra.¹³

Fordította Schuller András

¹³ [A szövegek eredetijének lelőhelye: Gilles Deleuze: Deux régimes de fous – Textes et entretiens 1975-1995, Les Éditions de Minuit, Paris, 2003. 142-146. o. és 272-279. — A ford.]

SZEMLE

A POLITIKA ÉLETTANA*

SZILÁGYI-GÁL MIHÁLY

Hannah Arendt a magyar szellemi életben évtizedek óta híres, de nagyrészt ismeretlen. Sem az eddig magyarul négy kötetben összegyűjtött válogatott művek, sem a szakmai viták nem pótolhatták az életmű bemutatását. Ezt a feladatot vállalta Olay Csaba Arendt politikai egzisztencializmusáról szóló könyvében. A szerző alaposságára vall, hogy az életmű átfogó bemutatásának beharangozása helyett, eleve annak egyik központi kérdésköre, a politikai egzisztencializmus mentén rekonstruálja Arendt gondolkodói életútját.

A címadó vezértémát magyarázva Olay kifejti, hogy Arendt affinitása az egzisztencializmus iránt csak némi pontosítással sorolható be ezen eszmetörténeti irányzatba. Szerinte Camus-vel, Sartre-ral és — részben, a maga módján ugyancsak egzisztencializmus-közeli — Heideggerrel szellemi rokonságban elhelyezhető

Arendt egzisztencializmusa mindvégig politikai maradt. Olay könyvének vezérgondolata, hogy Arendt politikai egzisztencializmusa az a fő műveiben mindvégig visszatérő gondolat, hogy az emberi élet és a politikai létezés alapvetően összefügg egymással; ezen belül pedig az a meggyőződés, hogy az emberi élet szellemi lényegét tekintve mindig plurális, másokkal megosztott nyilvános térben bontakozik ki és ennél fogva óhatatlanul politikai természetű.

Olay tézise magyarázatot kínál a sokak által megfogalmazott kritikára, miszerint Arendt gondolatai a politika természetéről sem konzekvens politikafilozófiává, sem szakpolitikai elméletté nem szerveződnek. Szerinte ennek elsősorban az a magyarázata, hogy Arendt valójában egy politikai életfilozófiát hozott létre, amelyben nem is tűz ki annál

* Olay Csaba: *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*, l'Harmattan Kiadó—Magyar Filozófiai Társaság, 2008.

konkrétabb politikaelméleti célokat, mint amilyenek ennek a sajátos életfilozófiának a kifejtéséhez szükségesek. Olay nagyon polemikusan megírt — önmagával is lépten-nyomon vitatkozó — művében számos elvarratlan szálat jelöl meg az elemzett szövegekben. Észrevételei kétfélék: az elemzett szövegek politikaelméleti és filozófiai meggyőző erejét vizsgálják.

A politika és a társadalom arendti fogalmának, illetve a modernitásnak és a *vita contemplatívának* szentelt négy fejezet Arendt saját nagy témáinak és Olay Csaba Arendt-olvasatának együttes tagolása, amelyben az Arendt—Heidegger szellemi rokonság szinte különálló fejezetet kap (mint a társadalom fogalmáról szóló fejezet főrésze). Olay finom elemzésével vezeti végig a gyakorlott és a felkészülő Arendt-olvasót egyaránt az életmű alapvető témáin. Kitüntetett figyelmet szentel a modernségkritikának és ezen arendti kritika ambivalenciájának, egyfelől az egyedít és egyenit elnyomó univerzalizmusok politikai és társadalmi valóságai, másfelől az egyént felszabadító modern (kanti) autonómiagondolat között. Ehhez a kérdéskörhöz kapcsolódik a Heidegger-rekonstrukció is, amelyben Olay az autenticitás—elidegenedés probléma témakezelésében párhuzamosságot lát a két gondolkodó modernségkritikájában. Az életmű további alaptémájaként jelenik meg az antik politikai nyilvánosságot fokozatosan felszámoló társadalmi-

ság jelenségének felismerése, ami a modern kor hanyatlását megélt és megírt Arendt totalitarizmus-könyvében fejeződik ki leginkább, Olay szerint is tele elméleti és történelmi pontatlanságokkal, de rendkívül gondolatébresztően. Külön fejezetet olvashatunk Arendt Kant-recepciójáról, nevezetesen a Kant-előadások és a *The Life of the Mind* törekvéséről egy olyan Kant-rekonstrukcióra, amely az ízléskritikában — ezen belül leginkább a kiterjesztett gondolkodásmódban — foglalja magába egy Arendtnek tetűző politikafilozófia lehetőségét.

Olay szerint az emberi élet és a politika kérdéskörének részeként Arendt túl szoros összefüggést lát az egyén önmegvalósításának vágya és e vágy nyilvános kifejezésének szándéka között. Szerinte ez az összefüggés a mesterségeségig túlozza a nyilvánosságra törekvés jelentőségét a személyes életcél keresésében. Ugyancsak a politikum és az egyéni élet összefonódásának eltűlésére hívja fel a figyelmet kritikájában, amikor a participáció politikai eszményének túlzó mértékére mutat rá Arendtnél. Ez az észrevétel nem új a szakirodalomban. Ugyancsak az athéni politikai nyilvánosság eszményre reflektál, amikor Arendt sajátos filozófiaellenességét veszi alaposan szemügyre. És bár érvelése, hogy Arendt adós marad filozófiaellenességének koherens magyarázatával, meggyőző, ennek megértésére ő maga talál fontos támpontot Arendt gondolataiban:

a cselekvés politikai életfilozófiájában leli meg az okát annak, hogy a *vita activa* a *vita contemplativánál* nagyobb megbecsülést kap. Az ok megjelölése persze még nem magyarázat: a mankó, amelyet Olay Arendt-nek kínál az elmaradt magyarázata helyett, a filozófusnő gondolkodói útjának egyik belső feszültségében jelöli meg a filozófiaellenesség okát. Az elméletellenesség kifejtetlenül maradt elméletével állunk szemben — Arendt cselekvésközpontúsága ellenére sem kínál elméleti megoldást a politika tényleges praxisára.

Olay precíz számonkérésében a filozófia szakmaiságának korlátozottságára mutogató Arendt szakmai profilja: a formabontó bajkeverője, akinek elkerülhetetlen sorsa, hogy végül mégis mint filozófus körvonalazódjék. Arendt éppen a filozófusi álarc levetésével válik filozófussá; gondolkodói portréjában Olay a szemügyre vett életmű egyik alapvető belső feszültségét ismeri fel: cselekvés és gondolkodás, politika és filozófia, gyakorlat és elmélet kapcsolatát, amely az arendti szövegkorpuszban nem kap végső elméleti alakot. Az életmű e két súlypontjának elemzése kapcsolja össze Olay könyvében a politikai és a filozófiai részt. Lássuk közelebbről ezt a metszéspontot.

Arendt *Vita Activa* című, 1958-ban megjelent kötete Olay elemzésében lépten-nyomon referenciaként tér vissza. Elemzésének gondolati anyagát nagymértékben ennek a

könyvnek az alapján vonultatja fel. Jóllehet Arendt valóban ebben a könyvében fejt ki leginkább — bár Olay szerint ugyancsak kidolgozatlanul — a cselekvéseméletét, amely egyszerszind életfilozófiája első átfogó szintézisének tekinthető, az utolsó és befejezetlen könyv, a *The Life of the Mind* centrális helye mellett legalább annyi érv szólhat, mint a *Vita Activa* mellett. Az utolsó fejezetet nagyrészt a *The Life of the Mind*-nak szentelve, ezzel a lehetőséggel Olay is számot vet, de elemzésében Arendt utolsó műve így is csak második helyre kerül. Választását erősen védi Arendt utolsó kötete befejezetlenségének ténye, de vitathatóvá teszi, hogy éppen Olay elemzése központi kérdéskörének, az életproblematikának kapcsán minősíthető a *The Life of the Mind* nagyobb gazdagabb forrásnak, mint a *Vita Activa*. Nemcsak azért, mert időben is visszatekintés a korábban megírt *Vita Activa-ra*, hanem azért is, mert míg a *Vita Activa* végül is a cselekvés kérdéskörére koncentrál, a gondolkodás, az akarat és az ítélet elemzése révén a *The Life of the Mind* a gondolkodó és cselekvő ember teljes filozófiai megragadását kísérli meg, annak ismeretelméleti mélységeig hatolva. Olay választása interpretációs döntés, melynek az az ára, hogy Arendt életművében kijelöl egy súlypontot egy másik lehetséges súlyponttal szemben. A súlypontok közötti választást megnehezíti az a látszólagos kétértelműség, hogy egyfelől úgy tűnik, Arendt életművének

tétje a cselekvés, a cselekvő ember megértése, másfelől pedig az ítézés kérdésköre — amely ugyancsak kezdettől jelen van —, mintha az életmű végére átvinné az elsőbbséget. Ám a két arendt-i alapfogalom harca az elsőbbségért azért látszólagos, mert a szintézis az elme ismeretelméleti és morális leírásában található, a „stop and think”-ként megjelölt mozzanatban: itt azonosítja Arendt, a *The Life of the Mind*-ban, a kogníció általános képességének erkölcsi terhét; a cselekvés és az ítézés azért nem egymás alternatív súlypontjai tehát, mert végül is az ítézésre képes ember cselekvéséről van szó.

Olay abban is inkonzisztenciát lát, ahogyan Arendt a gondolkodást és az ítélest egyfelől szembeállítja egymással, másfelől pedig nem tisztázza a kettő közötti különbséget és olykor úgy használja őket, mintha mégis ugyanazt jelentenék. Kritikája helyes, amennyiben egy fogalmi tisztázatlanságra mutat rá. Ám Arendt eszmefuttatásaiból a gondolkodás és az ítézés természetéről a *The Life of the Mind*-ban kiderül, hogy e fogalmi pontatlanság mögött világos álláspont található. Eszerint a gondolkodás velünkszületett esély arra, hogy egyéni, autonóm módon tudjunk itélni. A gondolkodni és az itélni tudó elme ezen sorsszerűként bemutatott autonómiája nélkül a cselekvés nem lehetséges, hiszen az, amit teszünk, csak ettől a kognitív autonómiától lehet saját tett. Olay világosan összefoglalja a cselekvés és

az ítézés közötti összefüggést, amelyről kimutatja, hogy az egyszersmind a *Vita Activa* és a *The Life of the Mind* közötti összefüggés mentén halad. Márpedig pontosan ebben az összefüggésben keresendő Arendt-nek a gondolkodás és ítézés fogalmi tisztázatlansága mögötti meggyőződése: a gondolkodás és az ítézés ugyanabból a szellemi anyagból származik, az önmagát autonóm módon használni tudó elme anyagából. A *The Life of the Mind* című kötet éppen annak a befejezetlenül maradt gondolatnak a végső kifejtése lett volna (a szerző bevallott tervei szerint), amelyet Arendt lényegében az Ágostonról szóló doktori disszertációjától kezdve folyamatosan épített: a kogníció és cselekvés ismeretelméleti és politikafilozófiai szintézise. Eszerint a gondolkodás és az ítézés az autonómiára képes elmében kapcsolódik össze; a közös pont maga az elme élete. Az elmén belül nyer értelmet a gondolkodás és az ítézés, mint egyazon autonóm reflexió két mozzanata. Ez lehet a feloldása az Olay által tetten ért ellentmondásnak az autonóm ítézés és az általános nézőpont egyéni ítézésben meglévő jelenlétének kanti követelménye között is: nem a nyilvánosság terrorjának az egyéni ítézésbe való befogadásáról van szó, hanem a többi ember ítélésének anticipálásáról abban a pillanatban, amikor én magam próbálok itélkezni. És talán ez a kulcs a platóni ihletésű gondolathoz az elme dualitásáról, vagyis a gondolkodás önmagammal folyta-

tott dialógus-jellegéhez is, amit Olay ugyancsak bírál, mert ismeretelméletileg destruktívnak tart. A *The Life of the Mind* alapján azt hiszem, hogy Arendt így gondolta: nem más ez a dualitás, mint Szókratész kekeckedő szomszédja, vagyis saját lelkiismerete, amin Arendt gondolatmenetében egyszerre értendő az öntudat episztemológiai és morális eszmélete.

Olay analitikus aprólékossága meggyőzően tárja fel az inkonzisztenciákat, de Arendt-nél állandóan visszatér a fogalmaknak egyfajta, a kanti ihletésű művekre gyakran jellemző heurisztikus értelme, ami

másfajta olvasási logikát is megkíván: a szövegeire való utólagos visszatekintést, egyéb szövegek ismerete alapján. Olay joggal agályoskodhat, tovább kérdezőn, hogy valójában miként is mozognak ezek a mozzanatok az elme életében. A kérdés rávilágít Arendt olykor kétségtelenül pontatlan fogalomhasználatára, melyet a szövegekben ennek ellenére kirajzolódó gondolati végcélok mentenek meg a világos álláspont hiányától. Talán éppen ezek a mindig előbukkanó végső körvonalak a szövegek „szellemének élete” — a *the life of the mind of the text*.

CONTENTS

LÁSZLÓ TENGYELI: Some Words on My Work <i>Experience and Expression</i>	215
BÉLA BACSÓ: Marginal Notes on László Tengelyi's Book <i>Experience and Expression</i>	224
PÉTER GULYÁS: The Attraction of Dispositional Sense of Experience in Understanding History	235
ÁDÁM TAKÁCS: The Uncontrollable Stability of Experience	249
JÁNOS TÖZSÉR: The Experience of Novelty vs. Reality	262
TAMÁS ULLMANN: The Book of Experience	269
LÁSZLÓ TENGYELI: Reply to My Critics	279
ENDRE FLAISZ: Albinos' (Alcinoos') Notion of Nous	293

DOCUMENT

DAVID HUME: The Natural History of Religion (Tr. by Máté Veres)	324
GILLES DELEUZE: Making Audible by Themselves the Forces Not Audible by Themselves (Translated by András Schuller)	380

REVIEW

MIHÁLY SZILÁGYI-GÁL: The Physiology of Politics. A Review of Csaba Olay's Book	393
--	-----

TÓZSÉR JÁNOS: Az újdonság tapasztalata és a valóság	262
ULLMANN TAMÁS: A tapasztalat könyve	269
TENGELYI LÁSZLÓ: Válasz elemzőimnek és bírálóimnak	279
FLAISZ ENDRE: Albinosz (Alkinoosz) nusz-fogalma	293

DOKUMENTUM

DAVID HUME: A vallás természetrajza (Fordította Veres Máté)	324
GILLES DELEUZE: Maguk által hallhatóvá tenni a nem hallható erőket (Fordította Schuller András)	380

SZEMLE

SZILÁGYI-GÁL MIHÁLY: A politika élettana. Recenzió Olay Csaba könyvéről	393
---	-----

Eszám ára: 600,- Ft
Előfizetés egy évre: 1 200,- Ft

ISSN 0025-0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizetésben terjeszti a Magyar Posta Rt. Hírlap Üzletága (1089 Budapest, Orczy tér 1). Előfizethető valamennyi postán és a kézbesítőknél. E-mailen a hirlapelofizetes@posta.hu címen, valamint a 303-3440 fax számon. További információ a 06-80-444-444. Példányonként megvásárolható a *Stúdium* (1368 Budapest, Váci u. 22. tel.: 3185-881) könyvesboltban, az *Írók Könyvesboltjában* (Budapest, 1061 Andrassy út 45.) és az *Atlantisz* (1052 Budapest, Piarista köz 1.) könyvesboltban.

Az előfizetési díj egy évre: 1200,- Ft

Egy szám ára: 300,- Ft

Külföldön terjeszti a Jóbarát '92 Bt
(H-1277 Budapest, Pf. 80)

és a Kiadó (aron@ludens.elte.hu).

A kéziratokat két példányban (oldalanként 25 sor, soronként 50 betűhely) kérjük szerkesztőségünkhöz eljuttatni, lehetőség szerint számítógépes lemezen, tanulmány esetén rövid idegen nyelvű összefoglalással.