

ELPIS Filozófiai folyóirat

2015. IX. évfolyam 1. szám

ELPIS



ÉLPIΣ

E L P I Σ

2015. IX. évfolyam 1. szám



Szerkesztők:

Krizsán Viktor

Rosta Kosztasz

Szerkesztőbizottság:

Somodi Gergő

Tóth Zita Veronika

Varga Péter András

Lektorálta:

Orthmayr Imre

Borító:

Fazekas Réka

<http://flic.kr/ps/8uwar>

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

filoszerk@gmail.com

www.elpis.hu

www.facebook.com/elpis.folyoirat

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

Terjeszti:

ELTE Eötvös Kiadó, Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2016 márciusában 130 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának támogatásával.

Tartalom

ELŐSZÓ	3
ORTHMAYR IMRE: Erkölcsi cselekvés. Mi az?	5
SZÍTÁS PÁL: A cselekvés és határai. Hannah Arendt politikai cselekvéseméletéről	19
CZÉTÁNY GYÖRGY: A szeretet fogalma Jánosnál és Spinozánál. Gondolatok egy egyszerre univerzális és szinguláris idea lehetőségéről	37
XXXII. OTDK FILOZÓFIA TAGOZAT	55
ÁDÁM ZSÓFIA KATALIN: Teremtett világok – teista modális realizmus	57
DOMBROVSZKI ÁRON: Referálnak-e a fiktív nevek? Kripke és Salmon a negatív egzisztenciális állításokról	77
GYÖNGYÖSI MEGYER: Tapasztalati szegénység és történeti emlékezet Walter Benjaminnál	99
KISS KATA DÓRA: A pszichoanalízis intézményének kritikája Gilles Deleuze és Félix Guattari vágyfelfogása alapján	113
TASNÁDI GÁBOR: Kant inkompatibilis kompatibilizmusa	133
ABSZTRAKTOK	153

ELŐSZÓ

Kedves olvasóink, a tizenötödik számmal a lap szerkesztősége befejezi tevékenységét, ami egyben a folyóirat e formában történő megszűnését is jelenti. Búcsúzásképp engedjenek meg nekünk egy rövid visszatekintést.

Az *Elpis* filozófiai folyóirat kilenc éven keresztül (2007–2015) összesen 98 hallgató 122 írását tette közzé. Habár ez idő alatt több szemléleti változáson ment át, eredeti célkitűzésünk, hogy a filozófiával komolyan foglalkozó hallgatókat bevezessük az akadémiai életbe publikációs lehetőség biztosítása által, változatlan maradt. A lapot az ELTE BTK Filozófia Intézetének lelkes TDK köre hívta életre 2007-ben, így állt össze a hallgatókból álló szerkesztőség Galba Zsolt, Krizsán Viktor és Rosta Kosztasz személyében, akikhez a TDK kör vezetőtanára, Orthmayr Imre is csatlakozott. Az első öt számban főleg e kör tagjai, illetve kizárólag az ELTE graduális hallgatói publikáltak. A hatodik számtól kezdve a folyóirat országos fórummá szélesedett, vagyis ettől kezdve lehetőséget kínáltunk más egyetemek hallgatóinak, illetve doktoranduszoknak is írásaik megjelentetésére. Büszkén állapíthatjuk meg, hogy ebben sikerrel jártunk, hiszen az összes filozófia tanszék képviseltette magát ilyen formán hasábjainkon. Fontos változás volt a lap életében továbbá, hogy a díjazott OTDK dolgozatokból összeállított számok mellett (a 2., 5., 9., 13. és a jelen szám is ezek közé tartozik), a hetedik számtól kezdve hallgatói konferenciák előadásaiból szerkesztett számokat is megjelentettünk. Hetedik számunkat egy ELTE-s doktorandusz konferencia, nyolcadik számunkat a 2010-ben rendezett Weber-emlékkonferencia, tizenegyedik és tizenharmadik számunkat országos hallgatói konferenciák, tizenegyedik számunkat pedig a DOSZ FiTO országos doktorandusz konferenciájának anyagai tették ki. A jól érzékelhető elmozdulást a doktori képzés felé nem szándékos döntésünk eredményezte, hanem a filozófiai képzés felsőoktatásban lezajlott gyökeres átalakulása tette szükségessé: sajnálatos módon a graduális hallgatók számának csökkenésével a beérkezett dolgozatok száma is jelentősen megcsappant, így ezekre az írásokra támaszkodva a lap fenntarthatatlan lett volna. 2010 óta a dolgozatok digitális formában is olvashatóak honlapunkon, és szeretnénk, ha korábbi számaink a jövőben is elérhetőek maradnának.

Jelen lapszám, összhangban kezdeti törekvéseinkkel, újra a fiatalabb kollégákra koncentrálna, és a KRE-n 2015 tavaszán megrendezett XXXII. OTDK filozófia tagozatának öt díjazott dolgozatát tartalmazza. Ezt a blokkot egészíti ki két doktorandusz hallgató és Orthmayr Imre írása.

Végezetül szeretnénk köszönetet mondani mindazoknak, akik szerkesztőbizottságunk tagjaként vagy felkért szakmai lektorként segítettek munkákat, illetve bármilyen formában támogatták az *Elpis* tehetséggondozó törekvését és szerzőink szakmai érvényesülését. Az utolsó gondolat természetesen az elpisé: reméljük vállalkozásunk szellemisége valamilyen formában tovább él majd.

A szerkesztők

Orthmayr Imre

Erkölcsei cselekvés

Mi az?

Az erkölcsi cselekvés fogalmának használata vagy hozzátvetőlegesen megvilágítása nem okoz különösebb nehézséget a közbeszédben és az etikában sem. Gördülékenyen beépül mindkét diskurzushoz. Alaposabb filozófiai vizsgálódás azonban láthatóvá teszi a fogalommal kapcsolatos problémákat. Tanulmányomban ezek némelyikére kívánok rámutatni.

1

Gilbert Ryle egyik nevezetes érve az akarat fogalmával szemben a következő: „Soha senki nem mond olyasféle dolgokat, hogy délelőtt 10 órakor ennek vagy annak az akarásával foglalatzkodott, vagy hogy öt gyors és könnyű akarást, no meg két lassú és nehéz akarást hajtott végre reggeli és ebéd között.”¹ Ugyanez felhozható az erkölcsi cselekvés fogalmával szemben. Ki tudja megmondani, hány erkölcsi cselekvést hajtott végre a nap folyamán, hogyan tette, mettől-meddig? A probléma felmerül általában véve a cselekvésekkel kapcsolatban is. Hogyan számolhatjuk össze, hány cselekedetet hajtottunk végre egy nap alatt?

Könnyen megmondhatjuk, hány szék van a szobában, hány betű egy szóban, hány csirke kapirgál a kertben. Nem mondhatjuk meg viszont ugyanilyen könnyen, hogy hány cselekvést hajtottunk végre a nap folyamán vagy akár csak egy szobában. Ennek oka a cselekvés identifikációjával és individuációjával kapcsolatos több nótórius probléma. Ezek részben a tangóharmonika-hatásként lettek megvilágítva, vagyis hogy ugyanarról a cselekvésről adhatunk nagyon szűk, pusztán a legelemibb mozdulatokra szorítózkodó, és nagyon tág, vagyis távoli következményeiket is magában foglaló leírásokat.² Egy másik lehetőség, hogy az egymással párhuzamos vagy egymásra épülő cselekvés-deszignátorok sorának, vagyis az ún. cselekvésfának különféle lehetséges reprezentációjaként kezeljük a problémát, melyek közül többféleképpen választhatunk.³ Ha már magukat a cselekvéseket sem tudjuk egyértelműen azonosítani, hogyan tudnánk az erkölcsi cselekvéseket?

Talán segítséget jelent, hogy meghatározott típusú cselekvéseket könnyebben azonosítunk és számszerűsítünk, mint általában a cselekvéseket. Egyértelműen megmondható,

1 Ryle 1949/1999, 81. o.

2 Feinberg 1965, idézi Davidson 1971/1980, 53. o.

3 Ginet 1990, 3. fejezet.

hányszor nyitotta ki valaki az ablakot vagy zárta be az ajtót egy nap, hányszor volt színházban és hányszor sakkozott a héten, hányszor fizette be a villanyszámlát és hányszor volt síelni az év során. Nem tartozhat-e az erkölcsi cselekedet a cselekvések ilyen, jól azonosítható típusai közé? Vannak ígéretes jelek, amelyek ebbe az irányba mutatnak. Például a jó és rossz cselekedetek számbavétele a nap végén, vagy annak meggyónása, hogy valaki miben vétkezett egy adott időszakban és hányszor. Ezek azonban némiképp leegyszerűsített esetek. Előre adott kategóriák szerint történik a cselekedetek utólagos besorolása. (James Boswell feljegyzéseiből tudjuk például, hogy Hume a 17. századi, *Whole Duty of Man* című vallásos mű végén található bűn-katalógus alapján tartott önvizsgálatot ifjúkorában. Később e mű érvelésmódja képezte a „van”-ról a „kell”-re történő jogosulatlan átmenettel szembeni kritikája tárgyát.⁴) De ha nincs előre összeállított listánk vagy szempontrendszerünk, akkor is meg tudnánk-e mondani, hogy hány és milyen erkölcsi cselekedetet hajtottunk végre egy nap alatt?

A cselekvésidentifikáció problémájának sajátos eseteit képezik a hosszú távú, valamilyen terv által vezérelt és valamilyen eredményben végződő tevékenységek, mint például a regényírás, a nyelvtanulás vagy egy ház felépítése. Mindezekről jól behatárolt cselekvésként beszélhetünk, amelyeknek kezdetük és végük van. Valaki például három év alatt megírt egy regényt. Ennek végrehajtása ugyanakkor számtalan önálló cselekvésből áll össze. Valamikor kialakította a regény cselekményére és megírásának módjára vonatkozó elképzeléseit; készített egy előzetes vázlatot, anyaggyűjtést végzett; megírt belőle egyes részeket, melyek megírása mondatok megfogalmazásából, valamint betűk leírásából állt; sokszor módosította, javította, átszerkesztette a már leírtakat; megmutatta az elkészült részeket kompetens személyeknek, tanácsaikat mérlegelte; kiadókkal tárgyalta, korrektúrákat javított. Mindeközben sok más is csinált: evett, ivott, sportolt, TV műsorokat nézett, emberekkel találkozott, megélhetéséért dolgozott, gyereket nevelt. S gyakran e más tevékenységek közben is a regényt írta, amennyiben új mondatokat és bekezdéseket gondolt ki magában.

Aztán léteznek olyan rendszeres – hol folyamatjellegű, hol ismétlődő –, gyakran szokásszerű tevékenységek, amelyek nem képeznek valamilyen terv vagy eredmény által összefogott egységet, de együttesen mégis többet jelentenek az őket alkotó elemi cselekvések összességénél, s összetevőik is más cselekvéssé válnak azáltal, hogy e sor részét képezik, mint például a sportolás, a kutyasétáltatás, a koncertre járás vagy a gyerekeknvelés.

Hasonló helyzetekkel találkozunk az erkölcsi cselekvések esetében. Ha egy magányosan élő idős ember eltöri a lábát és ellátásra szorul, s a szomszédja ettől kezdve bevásárol neki, naponta átjár hozzá segíteni a felgyógyulásáig, akkor ez sok konkrét elemi cselekvésből áll, melyek mindegyike erkölcsi cselekvésnek tekinthető, de az egész cselekvéssor maga is az, bár nyilvánvalóan egy másik, átfogóbb szinten. S az ilyen, magasabb szintű erkölcsi cselekvés olykor – meghatározott és akár nagy erőfeszítéseket is szükségessé tevő – nem-cselekvésekből áll, mint amikor például valaki hosszas kínvallatás dacára sem hajlandó elárulni egy üldözött

4 Lásd MacIntyre 1966/2012, 243–244. o.

rejtekhelyét vagy hamisan tanúskodni igazságtalanul megvádoltak ellen. Aztán vannak a szokásszerű erkölcsi cselekvések, amelyek nem állnak össze semmiféle kerek egészé, nem olyan cselekvésepizódok, melyeknek együttvéve elejük és végük van, mégis egészen más az erkölcsi státuszuk ha elszigetelten, mint ha összességükben tekintjük őket: például, ha valaki mindig átkíséri az idős embereket a gyalogátkelőn, ha mindig megosztja javait a rászorulókkal vagy soha nem károsít meg és vezet félre másokat. Ilyen esetekben mást jelent az egyes cselekedet és a cselekvéssorozat erkölcsi megítélése. Az egyes cselekvésnél nyilvánvalóan nagyobb erkölcsi jelentősége van a cselekvés maximájának vagy a cselekvő diszpozíciójának. Ennek megfelelően az egyes cselekvések erkölcsi értékének megállapítása Arisztotelésznél a cselekvő lelki alkata, Kantnál pedig a cselekvés maximája alapján történik. A modern erkölcsfilozófiai érvelésben viszont gyakran perdöntő szerepet kapnak elemi cselekvésekre történő – gyakran szándékoltan mesterkélt és fiktív – hivatkozások.

2

Különbséget kell tenni *erkölcsi cselekvés*, vagyis az erkölcsileg pozitív vagy negatív cselekedet, valamint *erkölcsös cselekvés*, vagyis a pozitív erkölcsi értékkel bíró, erkölcsileg helyes cselekedet között. De vajon meghatározhatjuk-e, melyik cselekvés erkölcsi jellegű, ha nincs előzetes elképzelésünk arról, mi tekinthető erkölcsös cselekvésnek? Úgy tűnik, hogy nem. Az erkölcsi cselekvés azonosításához szükségünk van az erkölcsileg helyes vagy helytelen cselekvés kritériumára avagy az erkölcs valamely normatív elméletére. S valóban, az erkölcsi és nem erkölcsi cselekvések közti határvonal meghúzására mindig valamilyen meghatározott normatív etikai elképzelés keretei között kerül sor. A sztoikusok például éreneyetikai kontextusban különböztették meg egymástól az erkölcsileg releváns és az erkölcsileg közömbös cselekedeteket. Ennek a szövevényes tanításnak a megfejtésével itt nem kísérletezem. Annyi bizonyos – legalábbis a sztoa fél évezredes történetének fontos korszakaiban –, hogy éreynes csak a bölcs lehet, a bölcsesség eléréséhez viszont hosszú és nehéz út vezet, így az erkölcsös cselekvés kevesek kiváltsága.

Szintén egy meghatározott erkölcsfelfogás, a deontológiai vagy kötelességetikai koncepció keretei között kerül sor az erkölcsileg kötelező, tilos és megengedett cselekedetek megkülönböztetésére, melyek közül az utóbbiak a szó szigorú értelmében nem erkölcsi cselekvések. Deontológiai kontextusban jelenik meg a kötelességen túli cselekvések (*supererogation*) fogalma is. Mint H. L. A. Hart írja:

[A]z erkölcs tartalma sokkal szélesebb azoknak a *kötelességeknek* a körénél, amiket a társadalmi csoportok tényleges gyakorlatában elismernek. A kötelességek az erkölcsnek, de még a társadalmi erkölcsnek is csupán az alapzatát képviselik, és mellettük vannak az er-

kölcsnek olyan formái is, amelyek kívül esnek az egyes társadalmak közös erkölcsi gyakorlatán. Itt az erkölcs két vonására kell felfigyelnünk. Egyfelől, hogy bizonyos erkölcsi *eszmények* még egy meghatározott társadalom erkölcsi gyakorlatában is együtt léteznek a feltétlen erkölcsi kötelességekkel, illetve az azokat meghatározó viszonylag egyértelmű szabályokkal. A kötelességgel ellentétben ezek megvalósulását nem magától értetődőnek, hanem dicséretet érdemlő dolognak tartják. A hős és a szent azoknak a rendkívüli típusa, akik *többet* tesznek, mint ami a kötelességük. (Hart 1961/1995, 211. o.)

Kant ezzel szemben éppenhogy a kötelességből végrehajtott cselekedetet tartotta egyedül dicséretre méltónak. Ha már valamilyen hajlandóság vagy érzelem is közrejátszik előidézésében, többé nincs erkölcsi értéke. Felfogása ebben eltér John Rawls értelmezésétől, mely szerint az elvek erkölcsének egyfajta túlteljesítése az, amikor az előírt cselekvést szeretet is kíséri.⁵ Paradox módon Kantnál ez nem kötelességen túli cselekedet, hanem éppenhogy annak lefokozása, mivel a szeretetet nem lehet megparancsolni, hanem csak a kötelességből fakadó jó cselekedetet lehet, amelyre semmilyen hajlam nem ösztönöz.⁶

Az antik erényetikák reprezentatív változatai (mint például az arisztotelési és a sztoikus etika) szerint viszont nem értelmezhető az erkölcsi követelmény túlteljesítésének fogalma, mivel e megközelítések eleve perfekcionista orientációjúak, vagyis a legnagyobb kiválóságok elérését tűzik ki erkölcsi célul. Amiből viszont az következik, hogy ezen etikák nem írják elő és nem teszik lehetővé mindenki számára az erkölcsös cselekvést. Arisztotelész etikájában csak megfelelő születésű, rangú, vagyonú és neveltetésű ember lehet erényes, a sztoikusok szerint pedig – mint láttuk – csak a bölcs, amivé válni nagyon kevesek számára lehetséges. A keresztény etika ismérvei ezzel szemben a következők: 1) mindannyiunk minden tevékenysége erkölcsi megítélés alá esik, hiszen mindegyikkel Isten parancsait kell követnünk és az iránta való alázatot kifejeznünk; 2) erkölcsös cselekvésre mindenki egyaránt és egyformán köteles és képes; 3) vannak azonban olyan erkölcsi bajnokok, aszkéták és szentek, akik messze túlteljesítik az alapvető erkölcsi előírásokat; 4) akik tevékenysége ugyan nem kötelező minta az átlagos erkölcsi cselekvőnek, de fontos értelmezési kontextus mindenki számára.

A konzekvencialista és ezen belül az utilitarista megközelítésben nem húzható meg az erkölcsi értékkel bíró és erkölcsileg neutrális cselekvések közti határ. Mivel az utilitarista számára az erkölcsileg helyes cselekedet az, amely – összes következményét tekintve – a lehető legtöbb jót okozza a legtöbb ember (vagy újabban, egyesek szerint a legtöbb élőlény) számára, így minden cselekedetünk pozitív vagy negatív megítélés alá esik. Vagy összhason-maximalizáló, vagy nem. Szigorú utilitarista értelemben soha senki nem követhetné saját érdekeit, életterveit vagy kedvteléseit,⁷ mert nyilvánvalóan minden esetben

5 Rawls 1971/1997, 556–557. o.

6 Kant 1785/1991, 27. o.

7 Vö. Williams 1973, 3. fejezet.

tehetne ehelyett valamit a szűkölködők megsegítésére. Sőt, nemcsak hogy mindenkinek mindig fel kéne adnia saját egyéni törekvéseit, amikor valami mással több jót idézhetne elő, de abban sem lehet sohasem biztos, hogy valóban a legtöbb jót idézi elő. Egy olyan világban, mint a mienk, amely tele van emberi szenvedéssel és nyomorral, csak a szélsőséges erkölcsi magabiztosság birtokában mondhatja valaki, hogy semmi mással nem tehetne több jót a világnak, mint azzal, amit éppen tesz. Vagyis e követelmény alapján minden cselekvés erkölcsi megítélés alá esik, s igen kevés bizonyul erkölcsileg igazolhatónak. A kötelezően túli cselekvés ebben a fogalmi keretben értelmetlen. Minden erkölcsös cselekvésnek a maximumot kell eredményeznie.

Egy másik szélsőséges értelmezés szerint az utilitarizmus – éppen ellenkezőleg – szinte minden gazságra erkölcsi igazolást ad. Azzal ugyanis, hogy a hasznosság elve felülírja meglévő alapértékeinket – például azt, hogy valakit nem szabad felakasztani el nem követett bűnökért –, az összjóra hivatkozva bármit megenged. Köznapi erkölcsfel-fogásunk ellenében az következik belőle, hogy nincs olyan tett, lett lényen bármilyen gonosz, amely önmagában bűnös vagy tilos lenne. Mivel minden tettet következményei alapján kell értékelni, ezért ha egy tett következményei hozzájárulnak az általános boldogsághoz, akkor igazolható, sőt előírható, mégha ártatlanok megkínzása vagy kivégzése is.⁸ Ez az utilitarizmus paradox következménye, hiszen alapvető irányultsága szerint az elmélet az általános jóindulat és az általános jólét elérésére irányuló erkölcsi előírás.⁹

3

A konzekvencialista etikában a cselekvés nem önmagában tárgy a erkölcsi megítélésnek, hanem csak következményei révén az. És más normatív etikában is megjelenik a gondolat, hogy a végrehajtott cselekedet nem közvetlenül rendelkezik erkölcsi értékkel. Az erényetikák szerint például a cselekvés erkölcsi értékét részben vagy egészében a cselekvő jellemvonásai határozzák meg. Michael Slote szerint a *cselekvésközpontú* (*act-focused*) konzekvencializmussal szemben az erényetikák középpontjában az erényes *egyén* áll (*agent-focused*). Ez utóbbiakon belül különbség tehető *cselekvés-alapú* (*act-based*) és *cselekvő-alapú* (*agent-based*) erényetikák között. *Cselekvésalapú* felfogás: az etikai ítélet középpontjában az erényes egyén jellemvonásai állnak, de a cselekvés kiválósága nemcsak ezeken, hanem a körülményeken is múlik (Arisztotelész). *Cselekvőalapú* felfogás: a cselekvések megítélése teljes mértékben abból ered, hogy mit mondhatunk etikailag azokról a cselekvőkről (belső életükről), akik végrehajtották ezeket (Platón).¹⁰

8 MacIntyre 1966/2012, 330–331. o.

9 Harsanyi 1982, 56. o., Sen–Williams 1982, 3. o., Williams 1985, 76., ill. 81. o.

10 Slote 1997, 178. o.

Arisztotelész azt írja a *Nikomakhoszi etikában*, hogy csak akkor erényes egy cselekedet, ha erényes ember hajtotta végre:

[H]a valaki az igazságos és a mértékletes tetteket cselekszi, az már eleve igazságos, illetve mértékletes is, [miként] az is, aki a nyelvtan vagy a zene szabályainak megfelelően jár el, már eleve ért a nyelvtanhoz, illetve a zenéhez. [...] Hiszen könnyen elképzelhető, hogy valaki olyasmit cselekszik, ami összhangban van a nyelvtan szabályaival, akár a véletlen folytán, akár másvalakinek az útmutatása szerint. Ámde majd csak akkor lesz az illető igazán nyelvtantudós, ha nemcsak a nyelvtan szabályainak megfelelően jár el, hanem ezt a nyelvtudós módjára, azaz a saját nyelvészeti ismeretei alapján teszi.

Van egy fontos különbség a szaktudományok és az erény között:

A szaktudományok által létrejött dolgok ugyanis önmagukban jelentik a jó eredményt, elég tehát, ha csupán ezek mutatnak fel létrejöttük után bizonyos tulajdonságokat; az erény szerinti cselekedetek azonban, ha maguk bizonyos tulajdonságokkal bírnak is, azért még nem igazságosan vagy mértékletesen végrehajtott cselekedetek, hanem csak akkor, ha a cselekvő személy maga is bizonyos lelki tulajdonságok birtokában cselekszik; éspedig először: ha tudja, hogy mit akar; másodsor: ha előre elhatározott, éspedig magáért az illető dologért elhatározott szándékból cselekszik; harmadsor: ha állhatatos és megingathatatlan lelkülettel cselekszik. [...] Szóval a tettek csak akkor nevezhetők igazságosoknak és mértékleteseknek, hogyha olyanok, amilyeneket általában az igazságos és mértékletes ember szokott cselekedni; igazságos és mértékletes ember viszont nem az, aki egyszerűen ilyen tetteket cselekszik, hanem az, aki úgy cselekszi őket, ahogyan az igazságos és mértékletes ember szokta cselekedni. (1105a–b; Arisztotelész 1971, 38–39. o.)

Hume a következőképpen érvel amellett, hogy önmagában a cselekedet nem rendelkezik erkölcsi értékkel:

Nyilvánvaló, hogy mindig csak a kiváltó indítékaira vagyunk tekintettel a cselekedeteknek, amikor dicsérünk valakit miattuk, s magukat a cselekedeteket csak jelnek tekintjük arra nézve, hogy milyen elvek működnek az illető jellemében és vérmérsékletében. A külső viselkedés nem érdem. A bensőben kell keresnünk az erkölcsi minőségeket. Ezt közvetlenül nem tudjuk megtenni, ezért irányítjuk figyelmünket a cselekedetekre mint külső jelekre. De a cselekedetet kizárólag csak jelnek tekintjük, s a helyeslés és dicséret tárgya mindig a cselekvéseket kiváltó indíték marad.

[...]

Kitűnik tehát, hogy az erényes cselekedetek csupán erényes indítékaikból merítik érdemüket, és hogy magukat a cselekedeteket csupán az indítékok jeleinek tekintjük. Amiből arra következtettek, hogy a belső erényes indíték, amely dicséretre méltóvá teszi egy bizonyos cselekedetünket, sohasem lehet az, hogy ezt a cselekedetet erényesnek tekintjük, hanem szükségképpen valamelyem más természetes indítékban vagy elvben keresendő. [...] Erényes indíték nélkül a cselekedet nem lehet erényes. És a cselekedetnek erényesnek kell lennie, mielőtt tekintettel lehetnénk erényes voltára. Tehát azt, hogy tekintettel vagyunk rá, szükségképpen megelőzi valamilyen erényes indíték.

Ez nem merő metafizikai szörszálhasogatás; mindig benne foglaltatik a mindennapi élet során levont következtetéseinkben, ha esetleg nem sikerül is mindig ilyen világos filozófiai kifejezésekkel megfogalmaznunk. Elítéljük az atyát, ha elhanyagolja gyermekeit. Miért? Mert megmutatkozik, hogy nincs meg benne a természetes gyengédség, amely minden szülőnek kötelessége. Amennyiben a természetes vonzalom nem volna kötelesség, úgy a gyermekekről való gondoskodás sem lehetne az, és lehetetlen volna, hogy kötelesség lebegjen a szemünk előtt, amikor gondját viseljük ivadéainknak. Ebben az esetben tehát mindenki feltételezi, hogy olyan indítékkal van dolgunk, mely különbözik a kötelességtudattól. (Hume 1739–1740/2006, 474–475. o.)

Hume-hoz hasonlóan Kant is a cselekvés indítékától teszi függővé a cselekvés erkölcsi értékét, de Hume-mal ellentétben ő éppen a kötelesség tudatos követésében látja az egyetlen olyan indítékot, amely erkölcsössé tehet egy cselekedetet, de csak akkor, ha kizárólag ez a motívum vezérli a cselekvőt. A kötelességszerű cselekedetek három fajtáját különbözteti meg: 1) amelyekre az embereknek nincs közvetlen hajlamuk, ám valamely másik hajlam – például az önző szándék – ösztönzésére megteszik; 2) amelyeknek végrehajtására a cselekvő közvetlen hajlandóságot is érez; 3) amelyeket az erre irányuló hajlandóság nélkül, pusztán kötelességből hajtanak végre. Kant szerint csak ez utóbbiaknak van erkölcsi értékük. Kötelességünk saját életünket megóvni (s erre mindenkinek közvetlenül hajlama is van) és másokkal jól cselekedni (amiben sokan benső gyönyörűséget találnak), de csak akkor van erkölcsi értékük, ha ezzel ellentétes hajlamunk ellenében hajtjuk végre őket. Kötelességünk tisztességesen viselkedni is (ami sokaknak természetes hajlandósága), aminek közvetlen hajlandóságból történő végrehajtása tiszteletreméltó, dicséretet és bátorítást érdemel, de nagyrabecsülést nem: „a maximából hiányzik ugyanis az erkölcsi tartalom, nevezetesen, hogy az ilyen cselekedeteket ne hajlandóságból, hanem *kötelességből* tegyék meg”.¹¹

A szintén deontológiai álláspontot képviselő David Ross viszont egy másik kanti elv, vagyis „a »meg kell tenni« előfeltételezi, hogy »meg tudjuk tenni«” (*ought implies can*) alapján úgy érvel, hogy a motívum nem lehet az erkölcsileg helyes cselekedet kri-

11 Kant 1785/1991, 26. o.

tériuma, mivel kialakítása nem áll a cselekvő módjában a cselekvés pillanatában. Igaz, ő ezt az érvet a teleológiai metaetikákkal szemben fogalmazta meg, de a kanti etikával szemben is érvényes. Mint írja, nem tudjuk megtenni, hogy saját választásunk alapján létrehozunk valamilyen motívumot magunkban, és még kevésbé tudjuk azonnal saját cselekvésünk közvetlen ösztönzőjévé tenni.

Csak akkor cselekedhetek egy bizonyos motívum alapján, ha rendelkezem azzal a motívummal; ha nem, akkor a legtöbb, amit tehetek, hogy kifejleszttem magamban azzal, hogy úgy irányítom figyelmemet vagy megfelelőképpen cselekszem ahhoz, hogy valamilyen jövőbeli alkalommal meg *lesz* bennem és képes leszek ennek alapján cselekedni. *Jelen* kötelességem tehát nem lehet az, hogy itt és most ennek alapján cselekedjek. (Ross 1930, 5. o.)

A fentiek szerint tehát egymástól eltérő erkölcsfilozófiai irányzatok közösen vallják, hogy a cselekvés erkölcsi értékét valami más adja, mint a végrehajtott cselekedet: például a cselekvés következményei, a cselekvő jelleme vagy motívumai. Az erkölcsi cselekvésről való döntési lehetőségeink ennél fogva korlátozottak. Jellemünk és motivációs készletünk kialakítása, mint láttuk, a cselekvés pillanatában nem áll hatalmunkban. Cselekedeteink következményeit illetően sem vagyunk jobb helyzetben: a cselekvés pillanatában sem a cselekvő, sem senki más nem láthatja előre az összes nyitva álló cselekvési lehetőség következményeit, vagy akár csak egyetlen cselekvés összes későbbi következményét. G. E. Moore a maga provokatív módján így fogalmazza meg az ebből fakadó problémát az utilitarizmus kapcsán: „még sohasem találtak elégséges indokot arra, hogy egy cselekvést helyesebbnek vagy helytelenebbnek tartsanak, mint egy másikat”.¹² A helyzet azért nem ilyen drámai. Ha az lenne, akkor nem lenne okunk reggel felkelni az ágyból – de az ágyban maradni sem. Cselekvéseink következményeit illetően rendelkezünk bizonyos fokú előrelátással, különböző erejű valószínűségeket tudunk rendelni hozzájuk, amelyek olykor elég megbízhatóan alátámaszthatnak olyan hosszú távú vállalkozásokat is, melyek kimenetele részben mások későbbi cselekvésétől függ.

Thomas Nagel összefoglalóan az erkölcsi szerencse fogalmával jelöli azokat az okokat, melyek miatt csak korlátozott mértékben vagyunk urai és ismerői erkölcsi cselekedeteinknek. Szinte bármely erkölcsileg fontos cselekvésre igaz, hogy bizonyos fokig tőlünk független tényezőkön múlik, vajon sikerül-e megtennünk, amit akartunk. A végül megtett és az erkölcsi ítélet tárgyává vált cselekvés részben külső tényezők által meghatározott. Az erkölcsi megítélés ilyenkor a szerencse függvénye. Nagel négy módját különbözteti meg annak, ahogyan a cselekvések erkölcsi megítélése ki vannak téve a szerencsének. 1.) Alkati szerencse: ki milyen személy, milyenek a természetes hajlamai, képességei és vérmérséklete. 2.) A körülményekből adódó szerencse: ki milyen

¹² Moore 1903/1993, 201–202. o.

helyzetekbe kerül és milyen problémákkal szembesül. 3.) A cselekvés oksági előzményeiből fakadó szerencse: miként határozzák meg a cselekvőt és cselekvési lehetőségeit a cselekvést megelőző körülmények és események. 4.) A cselekvés oksági hatásaiban érvényesülő szerencse: a döntés pillanatában ismert tényezők után bekövetkező események átalakítják a cselekvés előre látható kimenetelét – viszont az eredmény határozza meg, hogy végül mit tett valaki, felelősséget kell vállalnia cselekvése azon következményeiért is, amelyeket nem látott előre és ezek szerepet játszanak cselekvése erkölcsi megítélésében. A cselekvés erkölcsi értékének meghatározása tekintetében mindez a következő paradoxonhoz vezet: „A személy csak azért lehet felelős, amit tesz; amit tesz, az viszont nagyobbrészt olyan dolgok eredményeképpen áll elő, amit nem tesz; következésképpen a személy morálisan nem felelős azért, amiért morálisan felelős, és amiért morálisan nem felelős.”¹³ Ebből az érvből is olyan erős szkeptikus következtetés adódik, amilyen Moore-é volt: az erkölcsi szerencse miatt nem lehet erkölcsi felelősségről beszélni. De ez megint túlzás: nem igaz, hogy teljesen tudatlanok lennénk afelől, mit teszünk és cselekedetünknek mik az erkölcsi vonzatai, valamint ennek fényében ne tudnánk irányítani cselekvésünket.

4

Már szóba került, hogy az erkölcsi cselekvés olykor abban áll, hogy nem teszünk semmit. Ez valaminek a céltudatos és akár még erőfeszítést is igénylő meg nem tételét jelenti. Például az éhségstrájkoló vagy a börtölő esetében. Az ilyen cselekvésértékű nem-cselekvések maguk is több típusúak. Az aktív cselekvésekkel szembeállított passzív cselekvések lehetnek tartózkodások, tűrések vagy megengedések.¹⁴ Georg Henrik von Wright összefoglaló jellemzése szerint:

A cselekvés passzív megfelelőjét rendszerint *tartózkodásnak* hívjuk. A tartózkodást az különbözteti meg a pusztá passzivitástól vagy nem-cselekvéstől, hogy esetében szándékos passzivitásról van szó. A tartózkodás révén a szó szigorú értelmében nem bizonyos dolgokat idézünk elő vagy bizonyos dolgok bekövetkezését akadályozzuk meg, hanem *hagyjuk*, hogy bizonyos dolgok megváltozzanak vagy változatlanok maradjanak. Ezek a változások vagy nem-változások alkotják a tartózkodás külső megjelenési formáját. (von Wright 1971/1987, 118. o.)

Vannak azonban olyan nem-cselekvések is, melyek esetében nem tudatosan tartózkodunk valaminek a megtételétől, hanem egyszerűen fel sem merül bennünk, hogy meg-

¹³ Nagel 1976/2013, 370. o.

¹⁴ Bertalan 2001, 116. o.

tegyük. Ma például nem kínoztam állatot és nem loptam biciklit. És tegnap sem, meg azelőtt sem. Soha eszembe sem jutott. Tettem-e valamit? Nem, még passzív cselekvést sem hajtottam végre. S van-e erkölcsi értéke annak, amit nem tettem? Nem hiszem. Mindazonáltal van itt egy érdekesség.

Bár a deontológiai etikák bizonyos értelemben igen jó helyzetben vannak a cselekvés erkölcsi szabályozását illetően, hiszen egyértelműen előírják, hogy adott helyzetben mit kell tenni, mégis felmerülnek problémák. Megtörténhet, hogy összeütközésbe kerülnek egymással a kötelességek. Például az ígéret megtartására vonatkozó kötelesség teljesítése megsérti az igazságosság iránti kötelességet. Ezért David Ross az általa alapvetőnek tekintett kötelességeket – úgymint a hűség, a jóvátétel, a hála, az igazságosság, az önművelés és a mások megkárosításától való tartózkodás kötelességét – csak *prima facie* kötelességnek, nem pedig minden esetben szigorúan érvényes, feltétlen kötelességnek nevezi.¹⁵

A kötelességek lehetséges konfliktusára Kant a teljes kötelesség (*vollkommene Pflicht; perfect duty*) és a nem teljes kötelesség fogalmi megkülönböztetésével utalt. Az előbbieket feltétlen, soha meg nem szeghető kötelességek, az utóbbiak gyengébbek, melyeket fel kell adni, ha az előbbiekkal összeütközésbe kerülnek, vagy ha más nem teljes kötelességekkel szembesülnek. Az általa többször felsorolt négy példa közül az öngyilkosság és az ígéret megsejtésének tilalma teljes, az önfejlesztés és a másokon való segítség kötelessége nem teljes kötelesség.¹⁶ Vagyis mindig a passzív és sohasem az aktív cselekvésre vonatkozó kötelességek feltétlenek. Ennek jó oka van. Mint Richard Norman írja:

Van értelme azt mondani a negatív kötelességekről, hogy valaki *soha* ne kövessen el öngyilkosságot önszeretetből, *soha* ne tegyen hamis ígéretet stb., míg igencsak homályos, hogy mit jelenthet az, hogy valaki *mindig*, kivétel nélkül, fejlessze képességeit vagy segítsen másokon. Vagyis inkább a negatív, mint a pozitív kötelességekről lehet plauzibilisen azt mondani, hogy nem engednek meg kivételt. (Norman 1983, 105. o.)

Ennek elég kézenfekvő logikai oka van: mivel egyszerre csak egy-két dolgot tudunk csinálni, így eleve teljesíthetetlen minden olyan előírás, amely szerint egy valamit mindig tenni kell. A „Mindig mondj igazat!” parancsa nem teljesíthető szigorú értelemben, hiszen ahhoz mindig beszélni kéne valakivel, s nem ehetne és alhatna az ember. A tiltó parancsok, mint a „Ne ölj!”, „Ne lopj!” és „Ne hazudj!” viszont folyamatosan, megszakítás nélkül teljesíthetők. Míg valamit csinálni nem tudunk egyfolytában, valamit nem csinálni tudunk. Míg nem tudunk sok dolgot csinálni egyszerre, végtelenül sokat tudunk nem csinálni. Nem tudok egyszerre állni és szaladni, de tudok egyszerre nem állni és nem szaladni.

¹⁵ Ross 1930, 19–21. o.

¹⁶ Kant 1785/1991, 53–57. o., 62–63. o.

5

Kant szerint csak a kötelességből végrehajtott cselekedet erkölcsös cselekedet. Ha valaki ugyanazt teszi, de más motívum is közrejátszik, az már nem ilyen. S bármilyen pozitív legyen is a kötelességszerű cselekvésre készítő másfajta indíték vagy hajlam, a cselekvés nemcsak erkölcsös, de erkölcsi cselekvés sem lesz többé. Csakhogy előfordul-e olyan, hogy egy cselekedetet egyetlen motívum alapján hajtsunk végre? Mégha előfordul is, ritkán. Döntéseinket különféle indokok mérlegelése alapján hozzuk. Sok mindent figyelembe veszünk a legközönségesebb hétköznapi cselekedeteink során is, és a legkülönfélébb típusú szempontokra vagyunk egyszerre tekintettel. Ezt az erkölcsi cselekvés összetétele problémájának nevezhetjük. Erkölcsi megfontolások által vezérelt cselekedeteink végrehajtásában másfajta nem erkölcsi megfontolások is szerepet játszanak. Milyen súllyal kell jelen lennie az erkölcsi komponensnek ahhoz, hogy erkölcsösnek vagy erkölcsinek nevezhessük a cselekedetet? S szükség van-e ilyen összetevő jelenlétére, amelyről – mint láttuk – nem könnyű megmondani, hogy pontosan miként azonosítható.

Irodalomjegyzék

- Arisztotelész 1971, *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Magyar Helikon, Budapest.
- Bertalan László 2001, „Előadások Max Weberről: Max Weber cselekvésemélete és cselekvéstipológiája”. *Szociológiai Szemle* 2001/3., 113–136. o.
- Davidson, Donald 1971/1980, „Agency”. In *Essays on Actions and Events*. Clarendon Press, Oxford, 43–61, o.
- Feinberg, Joel 1965, „Action and Responsibility”. In M. Black (szerk.), *Philosophy in America*. Cornell University Press, Ithaca, 134–160. o.
- Ginet, Carl 1990, *On Action*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Harsanyi, John C. 1982, „Morality and the theory of rational behaviour”. In Amartya Sen – Bernard Williams (szerk.), *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 39–62. o.
- Hart, H. L. A 1961/1995, *A jog fogalma*. Ford. Takács Péter. Osiris, Budapest.
- Hume, David 1739–1740/2006, *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Akadémiai, Budapest.
- Kant, Immanuel 1785/1991, Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Ford. Berényi Gábor. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 11–101, o.
- MacIntyre, Alasdair 1966/2012, *Az etika rövid története. Az erkölcsfilozófia története a homéroszi kortól a huszadik századig*. Ford. Szabó P. Imre. Typotex, Budapest.
- Moore, G. E. 1903/1993, *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge.

- Nagel, Thomas 1976/2013, „Morális szerencse”. Ford. Bárány Tibor. In Réz Anna (szerk.), *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Gondolat, Budapest. 358–374. o.
- Norman, Richard 1983, *The Moral Philosophers. An Introduction to Ethics*. Clarendon Press, Oxford.
- Rawls, John 1971/1997, *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Osiris, Budapest.
- Ross, W. D. 1930, *The Right and the Good*. Clarendon Press, Oxford.
- Ryle, Gilbert 1949/1999, *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Osiris, Budapest.
- Sen, Amartya – Williams, Bernard 1982, „Introduction: Utilitarianism and beyond”. In Amartya Sen – Bernard Williams (szerk.), *Utilitarianism and beyond*. Cambridge University Press, Cambridge, 1–21. o.
- Slote, Micheal 1997, „Virtue Ethics”. In Marcia W. Baron – Philip Pettit – Michael Slote (szerk.), *Three Methods of Ethics*. Blackwell Publishers, Oxford, 175–238. o.
- von Wright, G. H. 1971/1987, „Magyarázat és megértés”. Ford. Csontos László. In Bertalan László (szerk.), *Magyarázat, megértés és előrejelzés*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 43–210. o.
- Williams, Bernard 1973, „A critique of utilitarianism”. In J. J. C. Smart – Bernard Williams, *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge University Press, Cambridge, 77–150. o.
- Williams, Bernard 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge (MA).

Szitás Pál

1987-ben születtem Mosonmagyaróváron. Itt, a Kossuth Lajos Gimnáziumban érettségiztem 2001-ben. Még ebben az évben jelentkeztem az ELTE Bölcsészettudományi Karára filozófia szakra. Érdeklődésem a poszthegeiliánus filozófiákra koncentrált ezekben az években, leginkább Nietzsche és Marxra. Szakdolgozatomat Adorno és Horkheimer kritikai elméletéből írtam. Diploma után másfél évet Londonban töltöttem, egy moziban dolgoztam, leginkább nyelvet tanultam és művészettörténettel foglalkoztam.

2013-ban jelentkeztem az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájába, a Fehér M. István által vezetett hermeneutika doktori programra. Témám az újkori nyugati filozófiai hagyomány Hannah Arendt politikai elméletének tükrében.

Szitás Pál

A cselekvés és határai

Hannah Arendt politikai cselekvéstudományáról

Az Adolf Eichmann tárgyalásáról írott tudósítás¹ recepciója meglehetősen viharosra kerekedett.² Erre reflektálva teszi fel Gershom Scholem Arendt-hez intézett levelében a kérdést: tulajdonképpen melyik az a tradíció, amelyből származtatja magát? A válaszlevélben az áll, hogy ha egyáltalán jött valahonnan, az a német filozófia tradíciója.³ Ez az önbesorolás relevánsnak tűnik, ha végigtekintünk azokon a gondolkodókon, akik közvetlenül és kimutathatóan hatottak rá. Dolgozatom célja a politikai értelemben vett cselekvés és transzcendens határainak vizsgálata Arendt elméletében. Úgy gondolom, ha a cselekvés helyi értékét szándékozunk meghatározni egész filozófiájának kontextusán belül, abból a tradícióból kell kiindulnunk, amelyből saját gondolatait eredezteti. A kifejtésben amellet fogok érvelni, hogy az egzisztencializmus feleltethető meg ennek a kontextusnak.

Arendt szembehelyezkedett a szisztematikus filozófiával. Másokhoz hasonlóan úgy gondolta, Hegel monumentális filozófiájával csúcspontjára jutott a nyugati filozófiai tradíció. Az utána következő gondolkodók közös jellemzője, hogy egy törés bekövetkeztéről számolnak be. Arendt szerint az egzisztencialista filozófia azzal a felismeréssel kezdődik, hogy többé értelmetlen a gondolkodás és lét egységét állítani. A Parmenidészről Hegelig tartó hagyományt még ez az egység jellemezte, amit Hegel úgy fejezett ki, „aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz.”⁴

I. Az egzisztencialista hagyomány arendti olvasata

Arendt a német filozófiát, illetve ezen belül az egzisztencialista tradíció karakterjegyeit elemzi a *What is Existential Philosophy?*⁵ című esszéjében. A szerző szerint mindazok, akikben már tudatosult ez a törés, csupán annyiban kapcsolódtak a filozófiához, amennyiben tagadták azt. Ennek értelmében minden Hegelt követő filozófiára igaz az epigon jelleg. Egy lezárt tradíció végpontján állónak tudják magukat, egy olyan tradíciónak

1 Arendt 2000.

2 Ehhez lásd: Erdélyi 2002.

3 Idézi: Hull 2002, 43. o.

4 Hegel, 1979, 18. o.

5 Arendt, 1994, 163–188. o.

a végpontján, melynek fogalmai immár alkalmazhatatlanok az aktuális lét problémáira, éppen ebből a megkerülhetetlen törésből kifolyólag.

A modern filozófia annak felismerésével kezdődik, hogy a *miért* már soha nem lesz képes megmagyarázni az *ezt*.; egy hihetetlenül erős és sokkoló felismeréssel veszi tehát kezdetét: a valóság természeténél fogva üres. Minél inkább tűnik minőségileg üresnek, annál szorongatóbban és egyedülállóan marad ez az egy az érdeklődésünk számára: az, hogy *ez* van. Éppen ezért értékelte olyan nagyra már a kezdeteitől fogva ez a filozófia a véletlent, melyben a valóság közvetlenül szólítja meg az embert, mint bizonytalan, felfoghatatlan, kiszámíthatatlan lényt.⁶

A törés eredete egészen konkrétan Kantig vezethető vissza, mondja Arendt,⁷ akit a modern filozófia titkos alapítójának nevez, méghozzá azért, mert bizonyos következtetéseket a Kant utáni irodalomban vonakodtak levonni az utódok egészen Kierkegaardig.

A kanti kritika könyörtelen tárgyilagossággal húzta meg a filozofálás legitim határait. *A tiszta ész kritikája* a hagyományos metafizika szembeötlő, megoldatlan problémáit négy antinómiában foglalja össze. A negyedik, dinamikus antinómia egy felsőbbrendű lény léteire vonatkozó, két egymásnak ellentmondó állítást tartalmaz. A tézis szerint a világ okaként, vagy részeként létezik egy szükségszerű lény; az antitézis pedig azt állítja, hogy egy ilyen lény egyáltalán nem szükségszerű. Kant abból indul ki, hogy minden istenérv tulajdonképpen az ontológiai istenérven alapszik, mely a létezését objektív predikátumként kezeli. Egy elgondolt fogalomból azonban nem következik annak léte, az ontológiai érv tehát jogtalanul túllépi lehetséges határait azáltal, hogy gondolkodás és lét egységét állítja.

A tradicionális istenérv megcáfolásával a metafizikai hagyományt derékba törte Kant. Isten nélkül az ember „magára van hagyva a világban, melyben nincs mibe kapaszkodnia.”⁸ Ezzel a magárahagyatottsággal egy időben azonban az ember egyúttal felnőtt, autonóm lénnyé vált. Kant ezzel tulajdonképpen egyszerre emelte a magasságokba az embert és alacsonyította le.

Az említett antinómiák közül a harmadik az emberi szabadságot érinti. Az ember két világ polgára – mondja Kant –, a szubjektív szférában saját döntéseire nézve a szabadság posztulátuma igazoltnak tűnik, azonban része a kauzális világnak is, ahol a természet törvényei uralkodnak. Az emberi szabadság metafizikai fogalma ezen a talajon értelmét veszti. Arendt szerint a Kantot követő filozófiát tekintve ennek a következtetésnek a hatása két alapvető vonás meglétében érhető tetten: ezek a filozófiák egyrészt valamilyen értelemben tagadják, vagy destruálják a filozófiát mint olyat, másrészt beépítik gondolatmenetükbe a végzet rejtett, vagy nyílt fogalmát.

6 Arendt 1994, 167. o.

7 Arendt 1994, 168. o.

8 Arendt 1994, 169. o.

Az irracionális elem megjelenése a gondolkodásban, annak fatális konzekvenciáival együtt Kierkegaardnál az egyéni élet paradox jellegéből adódik. A dán filozófus kiindulópontja Hegel álláspontjának tagadása. A mindent átfogó totalitással szembeállítja az egyént: az individuum nem fogható fel fogalmilag, éppen egzisztenciájából kifolyólag. Minden igazság ugyanakkor csak a szubjektumra vonatkoztatva kaphat igazság jellegét. A halál az a szituáció, melyben egyértelműen lelepleződik a tény, hogy egyedül van az ember, és minden csak ebből a tényből nyerhet jelentést számára. Ebből a gondolatból származik a modern filozófia elkötelezettsége a pillanat iránt. A *kairosz*, a jelentőségteljes „most” az, ami az autentikus cselekvés egyedüli hordozója. Ennek nyomán egyenesen a filozófia egzisztencialista fordulatáról beszélhetünk. Új perspektíva határozza meg a központi fogalmakat, melyeknek relevanciájuk van a gondolkodásra, ez a perspektíva pedig az egyéni élet és a saját halál, az új fogalmak pedig: halál, sors, bűn, véletlen.

Ezért látja meg Jaspers (ezekben a fogalmakban) a filozófiai határeseteket, melyek filozofálásra ösztönöznek minket, mert mindezekben a tapasztalatokban úgy látjuk, képtelenek vagyunk elmenekülni a valóság elől, illetve megfejteni annak titkait a gondolkodás segítségével. Ezekben az esetekben az ember belátja, hogy függ, nem bármilyen specifikus dologtól, vagy éppen önmaga általános lehatároltságaitól, hanem pusztán attól a ténytől, hogy *ő van*.⁹

Az új perspektíva azonban nem mindenkiben ébreszti fel válaszreakcióként a heroizmust. Másként megfogalmazva: abból, hogy tudatosítjuk magunkban, „egy nap meg fogunk halni”, nem következik életigenlés, a pillanat felértékelése. Ha már hősiességről beszélünk, Arendt szerint nem kevés heroizmus kell ahhoz, hogy egy olyan világban éljünk, amit Kant hagyott ránk.¹⁰

Nietzsche is hasonló kontextusban elemzi az „Isten halott” zarathusztrai megállapítása utáni világ sajátosságait. A sokszor idézett első mondat a *Nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról* című írásból ennek az elszabadult relativizmusnak a rideg konzekvenciájaként fogható fel.

A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést. Ez volt a legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata a ‚világtörténelemnek’: de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál. A természet néhány lélegzetvétele után megdermedt a bolygó, s az okos állatok egytől egyig elpusztultak.¹¹

9 Arendt 1994, 167. o.

10 Arendt 1994, 171. o.

11 Nietzsche 1992, 3. o.

Amit biztosra vehetünk, az a káosz, egy olyan világ, melyben nincsen eleve adott rend, leszámítva a tőlünk idegen természet kauzális törvényeit. Mégis, Nietzsche azt írja *A történelem hasznáról és káráról* című írásában: „A görögök fokozatosan megtanulták szervezni a káoszt, mégpedig úgy, hogy a delphoi tanítást követve önmagukra, vagyis valódi szükségleteikre eszméltek vissza. [...] Így vették ismét birtokba önmagukat.”¹² Kant megállapítása a kettős állampolgárságról ennek csupán egy másik, korábbi megfogalmazása. A kauzális, fizikai törvények által meghatározott világon kívül, melynek törvényeit nem az ember hozza meg, van egy másik, egy morális világ, amelyben az ember törvényhozóként lép fel, saját magának hoz törvényeket.

Nietzsche, ahogy Arendt is, a görögöket bizonyos szempontból egyfajta ideális modellként idézi, és példájukon keresztül egy modernitáskritikát fogalmaz meg. *A tragédia születésében* két princípiumot vél megtalálni a görög tragédiát elemezve, amelyeket az emberi létet szervező elvekként ismer fel. Ezek az apollóni, illetve a dionüszoszi. Dionüszosz a kicsapongás, a mértéktelenség istene, maga a káosz, a sötét, irracionális, az ösztön. A dionüszoszi nem rendezhető fogalmakba, nem ismeri a határokat és a moralitást. Az apollóni az ellentétes erő: a rendező elv, a forma, a kultúra, a határ, az emberi törvény, a konvencionalitás, a maszk, azaz a *persona*.

Egyik princípium sem kerülhet túlsúlyba, a kettő között az egyensúly megléte a kívánatos. Dionüszoszi kor volt például a görög királyság kora, a háborúskodás, a bátorságon keresztül való önmegmutatás, a szabadon portyázó katonák gyilkos kalandjai. Az egyensúly a két erő között a klasszikus görög poliszban valósult meg, ahol a görögök megtanulták a kozmoszt phüszisszé organizálni, a végtelent a véges fogalmaival megragadni. Az apollóni túlsúlya pedig – és ez a diagnózis Nietzsche kritikája – a germán társadalom, amelyben élt. Túlsúlyba került a rendszerező elv, és két lábon járó enciklopédiákat produkált; az életből kórosan hiányzik a tragédia, és ennek beláthatatlanul végzetes következményekhez kell vezetnie.

Nietzsche jóslatai beigazolódtak. Az elnyomott dionüszoszi princípium, a meg nem szervezett káosz gátját vesztve, szörnyű perverzításában tört a felszínre a huszadik században. Ha Hannah Arendt a német filozófia örökösének tartja magát, és saját magára is igaznak fogadjuk el, amit a Kant utáni filozófiákról mondott, akkor a *végzet* az ő számára a totalitarizmus volt. Ebből ered aztán a másik jellegzetes törekvése: a nyugati tradicionális filozófia kritikája és *ragadása*.

Arendt filozófiájának kiindulópontját ezzel a határszituációval való szembesülésben látom.¹³ A jaspersi fogalmat tudatosan használom itt, azonban Arendtre alkalmazva ennek a koncepciónak egyúttal transzformálódnia kell filozófiájának sajátosságaihoz. A jaspersi, kierkegaardai határszituáció az egyéni életre leselkedő elkerülhetetlen halállal

12 Nietzsche 2004, 98. o.

13 Margaret Canovan értelmezéséhez hasonlóan. (Lásd: Canovan 1992.)

való szembesülést jelenti, a saját egzisztencia felett érzett szorongást, amit Kierkegaard szorongásnak nevez.

Arendt esetében érezhetően nem erről van szó. Itt a határszituáció nem az egyéni élet veszélyeztetettségéből fakad, hanem az emberek által emelt és emberek által közösen fenntartott *világ* veszélyeztetettségéből. Ez az aggodás tehát nem a saját életét féltő egzisztencia rettegése (ami Arendt véleménye szerint egyenesen megvetendő dolognak számít politikai szempontból), hanem a világért való aggodás, a világ felőli gondoskodás. Arendt gondolkodásának sajátja, hogy a polgári létforma (melyet egyenesen második újjászületésnek, második életnek nevez), a *biosz politikosz* rangban a biológiai élet felett áll, egyszerűen a belőle adódó gyönyörűségből kifolyólag.¹⁴ A görögökhöz visszatérve, jól kitapintható rokonszenvvel állapítja meg a poliszbeli élet ebbéli teljességét.

A határszituáció Jaspers szerint filozofálásra kényszeríti az embert, újra bevonja a gondolkodásba, más szóval a gondolkodó egzisztencia nem teheti meg, hogy kivonja magát alóla. Az öröklét egykedvűsége és gondtalansága, mondja Arendt,¹⁵ csak az istenek és az állatok kiváltsága. A totalitarizmussal szemben egyúttal a nietzschei normatíva vált végérvényesen aktuálissá: minden érték átértékelésére van szükség. Nem azért, mert „Isten halott”, hanem mert végképp megszakadt a jelen múlttal való kapcsolata, melyet a hagyomány magától értetődősége a totalitarizmust megelőzően jelentett. Múlt és jövő között áthidalhatatlan szakadék keletkezett, a fogalmak, melyekkel a totalitarizmushoz közelít a gondolkodó, alkalmazhatatlanoknak bizonyulnak. Arendt – folytatva a Nietzsche analógiát – genealógiai kutatásba kezd a nyugati hagyomány szövegtestében. *A totalitarizmus gyökereiben* arra vállalkozik, hogy a történelemben felfedje azokat a szálakat, amelyek a totalitarizmus kikristályosodásához vezettek. A könyvet sok kritika éri, a jelen vizsgálódás szempontjából azonban a legfontosabb észrevétel az, hogy míg elméletben a két totalitárius rendszert egy szinten kezeli, a könyvben kiemelt sajátosságok leginkább a német nemzetiszocializmusra vonatkoznak, így a könyv szerkezeti felépítése nem meggyőző.¹⁶

Politikaelméleti főművének tekintett könyve, a *The Human Condition* értelmezésekor szem előtt kell tartanunk, hogy Arendt ezt a könyvet tulajdonképpen egy prolegomenának szánta. A mű keletkezésének kontextusáról talán érdemes ejteni néhány szót. *A totalitarizmus gyökereiben* jelen levő, már említett asszimetria nem a két rendszer elnyomó módszereit érinti, mint inkább az alapjukul szolgáló ideológiák, szellemi irányzatok szembetűnő különbségét. Jóllehet a nemzetiszocializmus, egyáltalán a fajelmélet eszméje viszonylag új, és periférikusnak tekinthető irányzatból fejlődött ki – az elfogadott nézet szerint az Action Française mozgalmához lehet kötni a konkrét kezdeteket –,¹⁷ a marxizmus egy a nyugati hagyományban sokkal mélyebben gyökerező meghatározó humanista szellemi irányzat

14 Arendt 1998, 13. o.

15 Arendt 1998, 18. o.

16 Ehhez lásd például: Olay 2008, 152–153. o.

17 Lásd például: Nolte 2003.

talajából nőtt ki, nevezetesen a baloldaliság, a szocializmus eszméjéből. Ezt a kutatási projektjét 1951-ben a Guggenheim alapítvány ösztöndíjjal segítette, az elkészülő mű pedig egy Marx-könyv lett volna.¹⁸ A könyvet azonban soha nem fejezte be, ennek hátterében pedig az a felismerés áll, hogy a totalitarizmus gyökereit firtató kutatásnak ennél mélyebbre kell ásni a nyugati hagyomány történetében. A kérdés intenzíven foglalkoztatta Arendtet ebben az időszakban, ezt az is mutatja, hogy 1956-ban egy Marxról szóló előadássorozatot tartott a Chicagói Egyetemen. A *The Human Condition* tulajdonképpen ennek az előadássorozatnak az átdolgozott kiadása.

A könyv tehát mindenekelőtt nem tekinthető Arendt kifejezett politikafilozófiai álláspontjának.¹⁹ Amit annak szánt, *A bevezetés a politikaelméletbe*, szintén nem készült el, ugyanis közbejötték egyéb elfoglaltságok, mint például a *Forradalom* könyv, majd az Eichmann perről való tudósítás. Legfőbb ok azonban az volt, hogy úgy vélte, a kifejezett politikaelmélethez először egy metodológiai bevezető szükséges, nevezetesen az autentikus politikai tevékenységforma előzetes meghatározása. Ehhez az szükséges, hogy ezt a különös tevékenységformát elválasszuk az egyéb tevékenységektől, melyekkel a filozófiai tradíció hajlamos összekeverni. Az elhibázott elméleti kiindulópont a nyugati tradícióban téves következtetéseket és fogalmakat eredményezett és honosított meg.

A könyv az emberi cselekvés tipológia fogalmainak letisztázását tűzte ki tehát célul: alapvetően az aktív élettel, a *vita activával* foglalkozik. Ez Arendt számára azért is sarkalatos kérdés, mert gondolatmenetének kiindulópontja éppen az, hogy az egész nyugati filozófiai hagyomány Platóntól kezdve elfedte ennek óriási jelentőségét, és a kontemplatív életformával – az igazán filozofikusnak tekintett életformával – szembeállítva, lealacsonyítónak tartotta a cselekvést. Arendt a két *biost*, vagyis életformát, egymást kiegészítőnek tekinti, melyek kölcsönösen feltételezik egymást, és amelyek között nincsen érdembeli rangsor.²⁰ Arendt kritikája azonban arra irányul, hogy rehabilitálja a cselekvés pozitív fogalmát, ebben a dolgozatban tehát nem áll módomban kitérni a *vita contemplativa* elemzésére.

II. A tevékeny életforma

Vessünk egy pillantást a *vita activa* tevékenységtipológiájára. Arendt három tevékenységet különböztet meg, a fő szempont azonban a felosztásnál, hogy a cselekvés mint tevékenységforma világosan elkülönüljön a fogalomhasználatban. Ebből a konkrét kontextusból kiragadva a felosztás igencsak érzékenyvé válna a kritikusok támadásaira – hívja fel a figyelmet Canovan.²¹ A három tevékenység tipikusan három életszférához köthető és ennek

18 Villa 2006, 5. o.

19 Canovan 1992, 100. o.

20 Arendt 1994, 322. o.

21 Canovan 1992, 103. o.

megfelelően ezekből, az emberi élet éléséhez specifikusan hozzátartozó dimenziókból kapja meg a hozzá tartozó jelentést. Ezek a munka, az előállítás és a cselekvés.

1.) Munka

A könyv megírásának Marxhoz köthető apropójául szolgáló „munka” (*labor*) mint tevékenység tárgyalása az élet legalapvetőbb szintjéhez kapcsolható: azokat a tevékenységtípusokat jelöli, melyek a biológiai élet szükségleteinek kielégítésére szolgálnak. Az állatok ahhoz, hogy élelemhez jussanak, közvetlenül kielégítik ezeket a szükségleteket: lelegetlik a termést, vagy megölik egymást egymás húsaért. Az emberre ugyanez a szükségyszerűség érvényes, lévén biológiai lény, de nem ugyanolyan közvetlen módon teszi azt meg, amit az állatok, hanem egyfajta átalakítás útján. Marx Arendt által sokszor idézett kifejezése szerint a munka az ember anyagcseréje a természettel. Canovan hat jellemzője alapján határolja körül a „munka” fogalmát: a munka *természetes; körkörös*, akár az élet és halál állandó ismétlődése; *fáradtságos; szükségyszerű*, biológiai meghatározottságunkból kifolyólag; *termékeny*, abban az értelemben, hogy képes többletet előállítani; valamint *privát jellegű*.²² A munka tárgyalása, mint már említettem, a Marx-kritika kifejtése miatt lesz fontos Arendt számára. A kritika abban foglalható össze, hogy Marx azonosította az autentikus politikai cselekvésfogalmat a munkával, összemossa a kettő jelentésének különbségét. A szétválasztás azért lesz annyira jelentőségteljes Arendt számára, mert az az ő leírásában éppen szöges ellentéte a fenti jellemzőknek. Ennek kifejtésére alább kerül sor. Annyit a kritika szemszögéből azonban le kell szögezni, hogy ennek a különbségnek az elmosása tette világossá Arendt számára a marxizmusban meghúzódó totalitárius jellemzőket: a hibás koncepció egy hamis történelemszemlélet és tevékenységtipológia kidolgozásához vezetett Marxnál.

Ezek jellemzői a következők: a szabadság az emberi történelem szükségyszerű terméke. Az emberiség megcsinálja a történelmet az előállítás (*techné*) értelmében. Az erőszak a történelem bábája, a marxi értelemben felfogott forradalmi cselekvést a nyers matérián végzett erőszakos tevékenység analógiájára képzelel el. Továbbá Villa felhívja a figyelmet, hogy Arendt kifejezetten rossz szemmel nézi, hogy Marx a kollektívában látja a messianisztikus szubjektumot. Ilyen kollektívák például az „emberiség”, a „proletariátus”, amik azonban nem többek átfogó fikciónál.²³

A munka általános jellemzéséhez érdemes kiemelni azt a vonását, hogy ha a hozzá kapcsolódó dimenziót tarjuk szem előtt, akkor ebből a szempontból megegyezünk az állatokkal. Arendt hangsúlyozza, hogy ebben a tevékenységformában az emberi faj egy példá-

22 Canovan 1992, 122. o.

23 Villa 2006, 6. o.

nyaként működünk, és ennyiben tökéletesen felcserélhetőek vagyunk egy másik példánnyal. A munka ebből a szempontból is élesen szembeállítható a cselekvéssel, aminek, mint önmegmutató tevékenység, az individuális egyszerűséget kell megjelenítenie.²⁴

2.) Előállítás

Az előállítás tevékenysége a maradandó világ komponenseinek megalkotása, tehát első-sorban a stabilitás biztosítása a halandó emberi élet tűnékenységével szemben. Ez jelenthet műalkotásbeli tevékenységet, de jelentheti a mindennapi eszközök előállítását is.

A tevékenységek felosztása zavart kelthet bizonyos átfedéseknél, veti fel Canovan,²⁵ mint például a munka és előállítás esetében. A problémának Arendt is a tudatában volt,²⁶ olyan példákat hozva fel, melyeknél ez az átfedés nyilvánvaló. Megoldásként mind Canovan, mind Benhabib²⁷ a fenomenológiai esszencializmust javasolják, mint módszertani megközelítést. Ez a tevékenységek olyan felosztását szándékozik megadni Arendtnél, mely a tevékenységekhez egy, az emberi életben szubsztanciálisan hozzá tartozó szerepben látja azok lényegét.

Az előállítás megvilágításához két szempontból közelíthetünk hatásosan, mindkét szempont többé-kevésbé Heideggerre vezethető vissza. Az első az előállítás és a cselekvés szerkezeti különbsége, melyet Arendt az arisztotelészi felosztással, a *poiesisz* és *praxis* közötti különséggel illusztrál. A szembeállítás alapja a következő. A *poiesisz*, mint tevékenység célja²⁸ önmagán kívül található, a tőle elidegenedett tárgyban, mely a szaktudásnak, mint *techné*nek tulajdonképpeni eredménye, éppen úgy, mint ahogy az asztalos tevékenységének az eredménye az elkészült asztal.

A *praxis* célját önmagában hordja, önmagán kívül nincsen semmilyen külsődleges célja. Ilyen tevékenységeknek számítanak azok, melyeket tipikusan önmagukért végzünk, mert örömmel leljük bennük: például sétálgatás, beszélgetés, vitatkozás. Benhabib ezt a különbségtevést Heidegger befolyásának tudja be, ugyanis utal arra,²⁹ hogy Arendt részt vesz Heidegger marburgi előadásán, amelyet Arisztotelész *Nikomakhoszi etika* 4. könyvéből, valamint a *Metafizika* Alfa, és a *Fizika* Alfa és Béta könyvéből tartott, és amelyen Heidegger mélyrehatóan elemezte ezeket a kategóriákat. Összefoglalóan annyit mondhatunk, az előállítás szaktudást előfeltételez, és van egy meghatározott, szándékolt végcélja.

24 Arendt 1998, 175. o.

25 Canovan 1992, 125. o.

26 Arendt 1998, 100. o.

27 Benhabib 2003, 123. o.

28 Az angolban a tevékenységtől magától elidegenedett „végcél” és annak időbeli „vége” egyaránt „end”-et jelent. Ezt a kétértelműséget Arendt szereti hangsúlyozni és kijátszani.

29 Benhabib 2003, 116. o.

A második szempont talán még hangsúlyosabb, és egyben átvezet minket a cselekvés kategóriájához. Ez a szempont a világ fogalma körül szerveződik. Canovan szerint³⁰ a Heideggerrel való nyilvánvaló összefüggésen túl a fogalom másik forrása az augustinusi írásokban megjelenő keresztény felfogás specifikus világtalansága, vagyis az evilági lét keresztényi leértékelése és tagadása, szembeállítva a túlvilági léttel. A koncepció Arendt filozófiájában kulcsfontosságú szepet játszik és sajátos jelentőségre tesz szert.

A világ mindenekelőtt az ember otthonául szolgáló környezetet jelenti, és az ember ebből a szempontból viszonyul hozzá. Az emberi egzisztencia az alapvető, biológiai szintet leszámítva ellentétes princípiumot képvisel a természettel szemben. Ha utalhatok újra a nietzschei megkülönböztetésre, a természeti kaósszal szemben álló világ a phüszisszé organizált rendszert képviseli, az apollóni elvet, a megformáltságot. Két ellentét áll itt szemben egymással, a kettő két teljesen eltérő minőséget takar. A világnak a természettől gyökeresen különböző minőségéből adódnak a további szempontok.

A természet halhatatlan, elpusztíthatatlan, örökké fennálló, a világ ezzel szemben nem az. Noha a relatív stabilitást képviseli az egyéni élettel szemben, idővel elmállik, elpusztul. Éppen ezért folyamatos ápolásra, gondozásra szorul. *A kultúra válsága* című esszében a kultúra, illetve a kulturáltság fogalmait elemzi Arendt.³¹ A szó és a fogalom a latinból származik. A *colere* eredetileg azt jelenti: művelni, lakni, gondozni, ápolni, megőrizni. Elsősorban az ember természettel való kapcsolatára utal. Eszerint a természet mint az ember otthonául szolgáló millió ahhoz, hogy otthonos maradjon, állandó gondozást igényel. A természethez, az ember elsődleges otthonához való ugyanilyen viszonyt indikál az ótestamentumi felfogás is, melyet Arendt az Ádám nevet elemézve a *The Human Condition* egyik lábjegyzetében említ meg. Az *adam* szó a héber *adamah* szóból ered, mely földet jelent. Isten azért teremtette meg az első embert, fejtegeti Arendt, hogy ennek a földnek gondját viselje, vigyázzon rá.³² Csak azáltal vagyunk képesek otthonként, ismerősként megtartani, ha így teszünk, ellenkező esetben újra visszaváltozik idegen természetté, ott-hontalanná téve az embert. Az említett etimológiai elemzésekben világosan kivehetők a heideggeri gond-struktúra alapvető vonásai. Ez a viszony éppen ezért több mint az ember tárgyi környezetével szembeni instrumentális beállítódása.³³

Az időben létező halandó ember számára, mint otthon, a világ legfontosabb jellemzője azonban, hogy stabilitást nyújt. Az egyes egyén véges életét transzcendálja, olyan értelemben, hogy mint szilárd, tartós felépítmény akár több generáción áthidalóan maradandóságot ad, és így biztos hátteret, szilárd vonatkoztatási pontot. Ehhez társul a világ fogalmához kapcsolódó második fontos szempont, nevezetesen az, hogy a világ *közös*. Közösén megosztjuk másokkal és így mindannyiunk számára, akik ugyanabban

30 Canovan 1992, 106. o.

31 Arendt 1995, 218. o.

32 Arendt 1998, 107. o., 53. lábjegyzet.

33 Olay 2008, 93. o.

a világban élünk (közös kultúra), referenciaként szolgál. Ez a közös, vagy köztes tér (*inter-est, inter homines*) az, mely egyrészt összeköti az egyik embert a másikkal, másrészt el is különíti őket, mint egy asztal, melyet körülülünk. A világnak ebben a vonatkozásában kétféle jelentést tulajdonít Arendt.

Jelentheti egyrészt szigorú tárgyi értelemben az agorát, a piacteret, a szabad cselekvés földrajzi helyét, de világ jön létre például két ember között is, amikor találkoznak és szóba elegyednek.³⁴ Ez a második interszjektív szint jelenti az emberek közötti viszonyrendszert, ami tulajdonképpen a cselekvés elemzéséhez tartozik hozzá esszenciálisan. Egy helyen e két szempont különbségét emeli ki Arendt, mellyel jól szemléltethető a maradandóság aspektusa is a világra nézve. „A viszonyok világát ugyanis, amely a cselekvésből, az ember tulajdonképpeni politikai cselekvéséből jön létre, ugyan lényegesen nehezebb szétrombolni, mint a dolgok előállított világát, amelyben a készítő, a létrehozó marad az egyedüli úr és mester.”³⁵ A kettő egymáshoz való viszonya azonban mindkét elem számára konstitutív, ugyanis a dologi világ lerombolásával az emberi viszonyok világa sivataggá válik, emberközi viszonyokká, mely olyan beláthatatlan, végtelen folyamatokat indít be, mint amilyenek tapasztalhatóak voltak a huszadik században.

A harmadik szempontot az előző gondolathoz kapcsolódva szeretném kifejteni. A már előbb említett aspektusról van szó: a világ amellet, hogy összeköt, el is választ. A világ szerepe ebből a szempontból az embereket elválasztó fal szerepét tölti be, mely az emberek közötti viszonyokban, a korlátozatlan cselekvés szabályozásában tölti be elengedhetetlen szerepét. Ez a szerep merőben negatív, korlátozó szerep, aminek megvilágítására a *persona* fogalmát kell közelebbről megvizsgálnunk. A politikai maszk a cselekvés elemzésére nézvést hasonlóságokat mutat Nietzsche apollóni elvével, és egyúttal jelzi világ és cselekvés szoros összefonódását a törvény fogalmán keresztül.

3.) Cselekvés

A cselekvésnek Arendt gondolkodásában több modell is megfeleltethető, mint arra Canovan felhívja a figyelmet.³⁶ Három ilyen jól kivethető, egymástól azonban meg lehetően különböző modellről beszélhetünk. Az első a *görög* modell, mely történeti szempontból további két fázisra osztható, és csak a második fázis tekinthető igazán a cselekvés kanonizált modelljének. Egyrészt a görög királyság idejét kell szem előtt

34 További fenomenológiai felosztást javasol Benhabib a megjelenés tere (*space of appearance*) és a nyilvános tér (*public realm*) között. Míg az előbbi a narratív cselekvésmoделl, az utóbbi az agonális cselekvésmoделlhez tartozik. (Benhabib 2003, 127. o.)

35 Arendt 2002, 145. o.

36 Canovan 1992, 142. o.

tartanunk, melyben a háborúskodás volt a meghatározó. Az ennek megfelelő cselekvés a harcias, versengő, bátor önmegmutatásban érhető tetten. Az önmegmutatás, a „*ki vagyok én?*”³⁷ kérdésre adandó válasz primátusának aspektusa a poliszbeli életben is fontos szerepet játszik, itt viszont a közeg a háborús tettekről a szavak formájában folytatott vitára, diskurzusra helyeződik át. Az önmegmutatás transzformáción megy keresztül, beszéddé válik. A beszéd azonban már az első történeti fázisban is fontos szerepet játszik, annyiban, hogy a hősie tettet mindig megéneklí egy költő, vagy történetmondó, annak érdekében, hogy a tett dicsősége fennmaradjon az eljövendő korok számára.

A második modell a *római*. Ebben a modellben nem az individuális önmegmutatás szempontja lesz a döntő a cselekvésben, hanem az egymás előtt egyenlő emberek *közösen* végrehajtott tette, melynek eredménye egy közös vállalkozás elindítása, valaminek az alapítása lesz. Ezt a modellt legmélyrehatóbban a *Forradalom* könyv elemzi. Legfőbb jellemzője, hogy valami kezdeményezés nyilvánul meg benne, ami által valami teljesen új, precedens nélkül való jelenik meg a világban. Arendt ezt a natalitás fogalmával írja körül. Ez a koncepció arra utal, hogy miáltal az ember születés révén jön a világra, ezért minden ember egy új kezdet. Az előzmények nélküli, radikálisan új megjelenésének a terepe a cselekvés így felfogott értelme. Ehhez kapcsolódik továbbá a cselekvés határaltalansága és egyúttal következményeinek beláthatatlan mivolta.

Ez egyrészt szükségszerűen következik, ha az arendti fogalmat szó szerinti értelmében vesszük. Szembeállítja ugyanis a cselekvést a tervezés által jellemezhető előállítással, mely tevékenység egy jól meghatározható és előre látható eredményt von maga után. A cselekvés megtervezhetetlen, ellenkező esetben nem lenne szabad, noha a szabadság konstitutív eleme a cselekvésnek. A cselekvő, ha tettének minden következményét előre láthatná, inkább szolgainak, gépiesnek bizonyulna.

Másrészt a beláthatatlanság következik magából a cselekvésnek a terepéből, ugyanis azt emberek között hajtja végre a cselekvő, akiket ugyanúgy a natalitás jellemez, így a cselekvésre adott válaszreakcióit szintén a beláthatatlanság jellemzi. Ennek értelmében a cselekvés által beindított „láncreakcióról” beszélhetünk.

A harmadik cselekvésmodell az előzőhöz kötődő negatív aspektus, melyet Canovan a *keresztény paradigmában* lát.³⁸ Legfőbb jellemzője az erőszak hiánya, illetve az az Arendt szerint szinte csodával határos emberi kapacitás, hogy képesek vagyunk a megbocsátásra, és ezzel gátat vetni a cselekvés fogalmából adódó beláthatatlan következményeknek.

Canovan szerint a három modell bajosan hozható bármilyen közös nevezőre. Ha van egyáltalán valami közös bennük, mondja, az nem más, mint a mindháromban tünnetően jelen levő antipolitikai jelleg. A kanti társiatlan társiasság analógiájára „politi-

37 Arendt 1998, 184. o.

38 Canovan 1992, 147. o.

kiaiatlan politikaiasság”-ról beszél (*unpolitical political*), mely „az embereket a politika irányába tereli, mégis nagyon nehezzé teszi az utat, hogy odajussanak.”³⁹

A közös nevezőre hozás megoldási javaslatként felvetődhet továbbá a cselekvő második, avagy politikai természete, törvény általi meghatározottsága, *persona*-ja. Villa az arendti politikai cselekvő személytelen jellegéről beszél, de nem abban az értelemben, hogy a *persona* elmosná, netán megszüntetné a politikai maszok alatt megbúvó individuális ént.⁴⁰ Éppen ellenkezőleg, az arendti cselekvés kifejezetten individuális jellegű.

A cselekvés természetében rejlik egyfajta áthidalhatatlan irracionális, és ez az irracionális hatványozódik, ha a tevékenység közegére gondolunk, nevezetesen, hogy a cselekvés a cselekvővel egyenrangú, szabad emberek között zajlik. A *persona*, a politikai személyiség, melyet a cselekvő magára ölt, annak kifejezése, hogy ő is, ahogyan a többi cselekvő is, amennyiben politikai személyiségként járnak el, elfogadják a már előzőleg lefektetett játékszabályok rendszerét, hajlandók a kooperációra. Ez előfeltételezi a törvény korlátozó szerepét a cselekvés mint interakció alapvető koordinációja érdekében, valamint a törvény *politikai cselekvést megelőző*, vagy ahhoz képest *elsődleges* voltát.

A törvény mint olyan politika előtti, ám mégis minden további politikai cselekvés és „egymással-politikailag-érintkezés” számára konstitutív. Miként a város falainak – amelyekhez Herakleitosz egyszer a törvényt hasonlította – fel kell épülniük, s csak azután beszélhetünk majd a maga formájában és határai között azonosítható városról, úgy határozza meg a törvény a város lakóinak tulajdonképpeni fiziognómiáját, amely révén minden más várostól, illetve azok lakóitól elütnek és különböznek. A törvény az emberek által felépített határsánc, amelyen belül a tulajdonképpeni politikum tere létrejön, ahol sokan szabadon mozognak. Ezért folyamodik Platón is Zeuszhoz, a határok és határkövek védelmezőjéhez, mielőtt nekilátott volna, hogy egy újonnan megalapítandó város törvényeit megalkossa. Lényegében határok meghúzásáról, s éppenséggel nem kötésről és összeköttetésről van szó. A törvény mintegy az, ami alapján a polisz továbbélheti életét, amit nem tehet félre anélkül, hogy identitását földadná, ami ellen vétkezni egyet jelent a létezésnek szabott határok átlépésével, az ellene vétkezni ennél fogva hübrisz. (...) A törvény ilyen csinált dologként ellentétben áll azzal, ami természetesen keletkezett, amihez nem kellett semmiféle, sem isteni, sem emberi segítség, hogy egyáltalán lehessen.⁴¹

Így a szabadságot még a görög gondolkodás szerint is gyökerek kötötték valamihez: helyhez kötődött, térben határolt volt, s a szabadság terének határai egybeestek a városfalakkal, a polisszal, pontosabban benne az agorával.⁴²

39 Canovan 1992, 148. o.

40 Villa 1999, 110. o.

41 Arendt 2002, 133. o.

42 Arendt 2002, 120. o.

A két idézet egyrészt a görög polgárok egymás között folytatott cselekvését megszabó határok lefektetésének poliszbeli változatát fejt ki. Elsősorban tehát, ahogy a szöveg is kiemeli, határok meghúzásáról van szó, falak felállításáról, emberek egymástól való elválasztásáról, ahogy ezt a „világ” elemzésénél a harmadik szempont alatt már említettük. Másrészt az ezeken a határokon belül megszülető – és sehol máshol, tehát szigorúan helyhez kötött – szabadságról szól szembeállítva a polgár külföldi státuszával, és azzal a státusszal, melyet a család, vagy a háztartás jelentett, mind a görög poliszban, mind a római felfogás szerint.⁴³ A két szempont szorosan összekapcsolódik, és az is világosan következik a szövegből, hogy a város falain, tehát ami ezzel azonos, a törvényen kívüli emberközi viszonyokra nem jellemző a szabadság. Más szavakkal a barbárok egymás közötti, illetve a háztartásfő és a háztartás egyéb tagjai közötti viszonyban nem létezett a szabadság és az ennek megfelelően szabad politikai cselekvés.

Arendt azon igyekezete, hogy pregnáns történelmi illusztrációkat (görög, római) találjon a szétválasztandó szférák legitimitásának bemutatására éppen a szabadság, valamint az autentikus politikai cselekvés „tisztaságának” a bemutatását, kívánt formáját és ennek fontosságát szándékozik kiemelni. Modernizmuskritikája ebből a perspektívából ragadható meg. Azzal, hogy az újkorban a nyilvános tér korrumpálódott a privát szféra térhódításával, az uralom a politika egyik attribútumává vált – ugyanis Arendt szerint az uralom eredetileg a privát szféra velejárója –, és ezzel elmosódott a politika autentikus jellege, melyhez lényegileg kapcsolódik a szabadság atributeuma. Ezt egy olyan mozzanatként diagnosztizálja a történelemben, mely a későbbi civilizációs katasztrófa egy forrásául szolgált. A szabadság mint legfőbb érték megőrzéséhez a kettőnek meg kell őriznie lényegét adó tisztaságát, és egyben tudatosítani a számára rendelt helyi értéket.

A *Forradalom* könyvben, mely az újkorkritika egy változatát fejt ki, a francia forradalom önromboló tendenciáját elemezve, a képmutatás fogalmához kapcsolódóan tér rá a politikai maszk metaforájának elemzésére.

Az álarcnak nyilvánvalóan két funkciója volt: el kellett rejtene vagy inkább helyettesítenie kellett a színész saját arcát és arckifejezését, de úgy, hogy a hang áthallatszon rajta. Mindenestre a *persona* szó ebben a kettős értelemben – álarc, amelyen áthallatszik a hang – vált metaforává és került át a színházi nyelvből a jogi terminológiába. Rómában egy magánszemély és egy római polgár között az volt a különbség, hogy az utóbbinak volt egy *personá*-ja, egy jogi személyisége, ahogy mi mondanánk, mintha a jog mintegy kijelölt volna neki egy szerepet, amelyet – miként elvárták tőle – el kellett játszania a nyilvánosság színpadán, de úgy, hogy saját hangja áthallatszódjék. A lényeg az volt, hogy „a törvényszék elé nem a természetes *ego* lép. A törvény előtt a jog által létrehozott, jogot és kötelességet hordozó személy jelenik meg.” *Personá*-ja nélkül az ember jogok és kötelességek nélküli egyén, talán

43 Arendt 2002, 121. o.

„természetes ember” volna – vagyis emberi lény, *homo*, a szó eredeti jelentésében, amely olyan valakire utal, aki kívül van a törvény hatáskörén és a polgárok államán, mint például egy rabszolga –, politikailag azonban biztosan irreleváns lény.⁴⁴

Ebből a szövegből nyilvánvaló, mit ért Villa azon, hogy az arendti értelemben vett politikai cselekvés személytelen jellegű, ugyanakkor különösen individualisztikus is egyben, hiszen a törvényesség uniformizáló maszkja „olyan álarc, amelyen áthallatszik a hang”, vagyis az individuum. A szövegrészlet hangsúlyosnak tartja megemlíteni továbbá, hogy a metafora a színház világából került át a jogba, ami Arendtnél a nyilvánosság fontos szerepéből következik.⁴⁵ A színész és a politikai cselekvő a nyilvánosság előtt adja elő szerepét, cselekvését. Az analógia értelmében a cselekvőre is egyfajta „szerep” eljátszása hárul: egy bizonyos viselkedéskódex, vagy morál, melynek szellemében, egy törvényesség, melynek alapján el kell járnia, amikor cselekszik. Ez a morál, vagy törvény emberek által lefektetett, konvencionális, mégis elsőbbséggel rendelkezik a polgárokkal, a cselekvőkkel szemben, akik ez alapján járnak el cselekvésük során, hiszen azok mozgásterét szabja meg: „a törvény előtt *a jog által létrehozott*, jogot és kötelességet hordozó *személy* jelenik meg.”⁴⁶ Amennyiben nem így teszünk, vagyis ignoráljuk a törvényt, noha a politika színterén cselekszünk, akkor a francia forradalom résztvevőihez hasonlóan letépjük a politikai maszkot, és természetes emberekként állunk egymás előtt, ugyanis itt már a nyilvánosságnak sincsen relevanciája. Ember embernek farkasa lesz. A francia forradalom vezetői „letépték a *persona* álarcát is, úgyhogy a terror uralma végül az igazi felszabadulás és az igazi egyenlőség teljes ellentétét jelentette: egyenlővé tett, mert minden lakost megfosztott a jogi személyiség védelmező álarcától.”⁴⁷

III. Összefoglalás

Ahhoz, hogy a cselekvés „világról való gondoskodás” (*care for the world*) lehessen, határokra, limitációra szorul, anélkül, hogy elveszítené dicsőséges jellegét. Ez egy nagyon kifinomult egyensúlyt feltételez cselekvés és annak objektív határai között, és minden politikai test ennek helyes megállapításán fáradozik. A cselekvés mértéktelenségének apolitikus jellege – a cselekvés „sivatag” jellege – éppen ezért határok felállítását követeli meg a politikai testtől, mely határok később a politikai cselekvés alapvető irányait, lehetőségeit szabják meg. Ahhoz hasonlóan, ahogy egy társasjátékban a résztvevő játékosok egy előre meghatározott és mindenki által elfogadott, tudomásul vett szabály-

44 Arendt 1991, 138. o.

45 Arendt 1998, 187–188. o.

46 Arendt 1991, 138. o. (Kiemelés tőlem.)

47 Arendt 1991, 140. o.

rendszerhez tartják magukat. Ebben az értelemben használja Arendt a transzcendens szót,⁴⁸ mely nem isteni eredetűt jelent ebben a kontextusban, hanem egy olyan emberek alkotta instanciát, mely úgymond felülről szabja meg az emberi együtt-cselekvést, az egymással való eljárás módját, a dialogicitás alapvető elemeit, mindazt, amit arendti értelemben a politikai alá sorolhatunk.

Arendt világhoz ragaszkodó, evilági filozófiájának középponti törekvése ennek az ideális egyensúlynak a tematikus meghatározása, a történelmi példákban helyenként felsejlő pillanatnyi megmutatkozásának megragadása által, mint például a görög polisz vagy a római törvényfogalom esetében

Irodalomjegyzék

Primer

- Arendt, Hannah 1991, *A forradalom*. (Ford. Pap Mária.) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Arendt, Hannah 1994, *Essays in Understanding*. Schocken Books, New York.
- Arendt, Hannah 1995, *Múlt és jövő között*. (Ford. Módos Magdolna.) Osiris, Budapest.
- Arendt, Hannah 1998, *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Arendt, Hannah 2000, *Eichmann Jeruzsálemben*. (Ford. Mesés Péter.) Osiris, Budapest.
- Arendt, Hannah 2002, *A sivatag és az oázisok*. (Ford. Mesés Péter.) Gond – Palatinus, Budapest.

Szekunder

- Benhabib, Seyla 2003, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman and Littlefield, Oxford.
- Canovan, Margaret 1992, *Hannah Arendt – A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Erdélyi, Ágnes 2002, „Az akarat csele?” *Holmi 14/1*. [http://www.holmi.org/2002/01/erdelyi-agnes-az-akarat-csele-hannah-arendt-eichmann-jeruzsalembe] (2014.12.29.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. (Ford. Szemere Samu.) Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hull, Margaret Betz 2002, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. Routledge, London and New York.
- Olay, Csaba 2008, *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. L'Harmattan, Budapest.

48 A világ ilyen értelemben vett transzcendens jellege és az egyes individuum között fennálló különbség az általános és az egyes közti különbséggel analóg. Az individuum világban életét a gond strukturálja és teszi lehetővé. Lásd: Arendt, 1998, 7. o., 22. o.

- Nietzsche, Friedrich 1992, „A nem morálisan felfogott igazságról és hazugságról”. (Ford. Tatar György.) *Athenaeum* 3/1, 3–15. o.
- Nietzsche, Friedrich 2004, A történelem hasznáról és káráról. (Ford. Tatar György.) In *Korszerűtlen elmékedések*. Atlantisz, Budapest, 93–178. o.
- Nolte, Ernst, 2003, *A fasizmus korszaka*. (Ford. Tallai Gábor.) Kairosz, Budapest.
- Villa, Dana R. 1999, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*. Princeton University Press, Princeton – New Jersey.
- Villa, Dana R. (szerk.) 2006, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge University Press, Cambridge.

Czétány György

1977-ben születtem Budapesten. 2005-ben az ELTE Bölcsészettudományi Karának hallgatója lettem, ahol kezdetben művészettörténet szakon, majd később filozófia szakon folytattam tanulmányaimat. Egyetemi diplomámat filozófia szakon szereztem 2011 elején. 2011 és 2014 között az ELTE Újkori Filozófiai Doktori Iskolájának ösztöndíjas képzésén vettem részt. A Hegel és Deleuze immanencia-fogalmáról, valamint a transzcendentális illúzióról írt doktori disszertációm 2015-ben védtem meg summa cum laude minősítéssel.

Czétány György

A szeretet fogalma Jánosnál és Spinozánál

Gondolatok egy egyszerre univerzális és szinguláris idea lehetőségéről

János első levelében a következő sorokat olvassuk: „Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől való, és mindenki, aki szeret, Istentől való és ismeri Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten a szeretet.”¹ Spinoza a *Teológiai-politikai tanulmány* mottójául az Isten ismeretére vonatkozó, ugyanebből a levélből vett idézetet választ: „Erről ismerjük meg, hogy Istenben maradunk, és Isten mibennünk, mert a maga lelkéből adott minékünk.”² Az *Etika* V. könyvéből megtudjuk, hogy Isten ismeretéből szükségképp szeretet, mégpedig értelmi szeretet fakad. Az V. könyv 35. tétele szerint ez az az értelmi szeretet, amellyel Isten önmagát végtelen módon szereti. Ez pedig, ahogy a következő tétel kimondja, nem másban fejeződik ki, mint magának az emberi elmének az ismeret harmadik nemében önmaga immanens oka, avagy örök lényege iránti értelmi szeretetében. Vajon lehet-e párhuzamot vonni az immanens értelmi szeretet spinozai fogalma és a jánosi *agapé* között? Az első részben azt elemzem, hogy tekinthető-e a krisztusi *agapé* az élet, a *zoé* értelmében vett élet feltétlen immanens alapjaként. Egyáltalán lehetséges-e a krisztushitet immanenciaként értelmezni? Az *agapé* immanens értelmezésének lehetősége érdekében János evangéliumának tüzetesebb vizsgálatát tűzöm ki célul. A Negyedik Evangélium mellett szót ejtek János első leveléről is, amely szorosán kötődik az evangéliumi Igéhez.³ Mindkét esetben elsősorban Bultmann exegetikus írásaira támaszkodom. A második részben a spinozai *amor Dei intellectualis* értelmét igyekszem kibontani az *Etika* V. könyve alapján, megkülönböztetve azt a szeretetnek a III. könyvben tárgyalt fogalmától. E feladathoz sok tekintetben Deleuze *Spinoza és a kifejezés problémája* című művét veszem segítségül. Végül a harmadik részben a jánosi és a spinozai szeretet-fogalmat hasonlítom össze, mindkét esetben kiemelve a szeretetnek a közösség gondolatához való kapcsolódását.

A tanulmány voltaképpení tétje az, vajon a két szeretet-fogalom szolgálhat-e egy olyan gondolat alapjául, amely *szükségképpen csak egyszerre gondolható el univerzális és szinguláris ideaként*, azaz olyan ideaként, amely úgy válhat egyetemes módon közössé, hogy az egyedi épp e közössé válásban érvényesülhet egyediségében. A tanulmány e gondolat megközelítésének két útját igyekszik felmutatni: a hit és az értelem útját.

1 *1Jn* 4:7–8.

2 *1Jn* 4:13.

3 A kutatók között viszonylagos konszenzus van abban a tekintetben, hogy János első levelének szerzője a Negyedik Evangélium hagyományában nevelkedett (pl. Haenchen, Barrett, Vogler, nézeteik összefoglalásáról lásd Veöreös 1998, 11–13. o.).

1. *Agapé*

János evangéliumának kulcsgondolata az, hogy Krisztus eljövetele által az ember jelenvaló létében közvetlen viszonyba kerül Istennel. Hogyan lehetséges ez? „Isten volt az Ige [*theosz én ho logosz*]”.⁴ Ez az az Ige, mely kezdetben (*en arkhé*) volt, amely kezdetben Istennél és Isten volt,⁵ amely által minden lett,⁶ vagyis amellyel kezdetben Isten teremtette az eget és a földet.⁷ Az Ige Elohim teremő Igéje, Elohim maga a teremő Ige. „És az Ige hússá lett [*kai ho logosz szarkosz egeneto*]”.⁸ Isten Igeként válik hússá, vagyis eleven testté, és csak a hús-vér testté vált Igén keresztül vezet út (*hodosz*) Istenhez: „Senki sem juthat el az Atyához, csak általam.”⁹ Ez az út Jézus Krisztus, akiben az Ige testté lett, azaz aki az Ige testté válásának eseménye. Krisztus tehát egy esemény, az Ige eljövételének eseménye. Szemben Elohim Igéjével, Krisztus nem pusztán az ember eredendő múltjaként értett Ige, amely kezdetben Istennél volt, hanem egyszersmind ennek az Igének a megtestesülése is; szemben az emberrel, Krisztus nem egy önmagánál jelenvaló lét, hanem a jelenvaló léthez *eljövő* esemény. Egy esemény, amely megtörténik a hús-vér emberrel. Ez az eljövő esemény pedig az Ige hússá válása. Az Ige, a *logosz* beszéd, az Ige eseménye ennek a beszédnek az eseménye. A beszéd eseménye az, amely az emberhez, az ember testi jelenvaló létéhez eljön.¹⁰ Mit mond ez a beszéd, az Ige?

Az Ige önmagát mondja ki, ő maga az igazság, melyet hirdet.¹¹ Az Ige igazsága azt jelenti, hogy az Ige önmagát fedi fel (*alétheia*). Ez az igazság az, hogy az Ige a teremő Isten, Isten teremő szava, amely által minden lett. Az Ige megtestesülése a teremő Istent hozza a hús-vér emberrel közvetlen viszonyba. De amennyiben a viszony az eljövő esemény közvetlensége, annyiban a teremő Isten is mint *esemény* jön el. Az esemény az Ige, azaz a hús-vér emberrel közvetlen viszonyba kerülő Isten, vagyis ember és Isten *összekötése* a megtestesült Igében. Nem látjuk meg Krisztust, ha emberként tekintünk rá, és akkor sem látjuk meg, ha Istenként tekintünk rá. Jézus Krisztus *az ember és Isten összekötésének eseménye*. Ez az esemény az isteni Ige megtestesülése az emberi testben.

Az Ige „az igazi világosság [*phósz*], ami minden embert megvilágosít [*phótizei*]”.¹² Az Ige eseménye a megvilágosítás eseménye, az ember megvilágosítása arról, hogy az eljövő eseményben közvetlen viszonyba kerül a teremő Istennel. Ám e világosságot, amely ő maga, nem mindenki látja. Az Ige eljövetelét az ember vagy befogadja, vagy

⁴ Jn 1:1.

⁵ Jn 1:1–2.

⁶ Jn 1:3.

⁷ Tér 1:1.

⁸ Jn 1:14.

⁹ Jn 14:6.

¹⁰ Krisztus többször is a világba eljövöként kerül kinyilatkoztatásra, lásd Jn 1:10, 3:19, 9:39, 16:28, 18:37.

¹¹ Jn 14:5.

¹² Jn 1:9.

nem; az Ige beszédét az ember vagy meghallja vagy nem; az Ige megtestesülését az ember vagy meglátja, vagy nem; a Fiúban az ember vagy hisz, vagy nem hisz; ez mind ugyanazt jelenti: felismeri-e az ember azt, hogy az Ige eseménye által közvetlen viszonyba kerül Istennel. Amennyiben felismeri, a világosságban (*phósz*) él, amennyiben nem, a sötétségben (*szkotia*) él.

A sötétség nem fogja fel, nem ragadja meg (*katelaben*) a világosságot.¹³ A világ (*koszmosz*), az önmaga felé forduló ember világa (és a világ Jánosnál mindig az autonóm ember világa) nem ismeri fel, nem fogadja be az Igét.¹⁴ Bár az Ige megtestesülésében ember és Isten közvetlen viszonyba kerül, az önmaga felé forduló ember nem hallja az Igét, nem látja annak megtestesülését, nem hisz abban, hogy a megtestesült Ige ember és Isten összekötése. A Krisztust, mint az Ige megtestesülésének eseményét nem látó ember az Ige világosságától elfordulva továbbra is sötétségben él. Nem látja tehát valódi, Istennel összekötött életét, és persze azt sem látja, hogy ezt nem látja. Csak az Istentől független embert és az embertől elválasztott Istent látja. Csak azt látja, ami van, nem látja viszont azt, ami megtörténik, nem látja az Ige eseményét.

Az ige megtestesült önnön szeretete által, világosságot hozott a sötétségbe, azaz abban a kegyelemben részesítette az embert, hogy lássa: igazi, örök élete nem önmagában van, hanem a teremtő Igében. „Mert úgy szerette Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen [*zoén aiónion*].”¹⁵ Ezzel tudtára hozta az embernek, hogy sötétségben, vagyis bűnben él. Bűne, hogy azt gondolja, lát, miközben vak: „Ha vakok volnátok – felelte Jézus –, nem volna bűnötök. De azt állítjátok: Látunk. Ezért megmarad bűnötök.”¹⁶ Bűne, hogy autonóm emberként tekint magára, oly módon, mint aki kívül van a teremtő Igén. Bűne, hogy azt gondolja, megállhat önmagában. Bűne, hogy azt gondolja, így önmagában megállva közvetett viszonyba léphet az Igével, vagyis kívül helyezheti magát rajta.

Jól szemlélteti ezt a benne-létet a szőlőtőről és a szőlővesszőkről mondott hasonlat:

Maradjatok hát bennem, s akkor én is bennetek maradok. Amint a szőlővessző nem teremhet maga, csak ha a szőlőtőn marad, úgy ti sem, ha nem maradtok bennem. Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők. Aki bennem marad, s én benne, az bő termést hoz. Hisz nélkülem semmit se tehetek. Aki nem marad bennem, azt kivetik, mint a szőlővesszőt és elszárad. Összeszedik, tűzre vetik és elég. Ha bennem maradtok, és tanításom is bennetek marad, akkor bármit akartok, kérjétek, és megkapjátok.¹⁷

¹³ Jn 1:5.

¹⁴ Jn 1:10–11.

¹⁵ Jn 3:16.

¹⁶ Jn 9:41.

¹⁷ Jn 15:4–7.

Ahogy a szőlővessző csak a szőlőtőhöz kapcsolódva válhat termővé, különben elszárad és elégetik, ugyanúgy az ember csak a teremő Igével közvetlen viszonyba lépve, benne létezve válhat maga is teremővé, egyébként csak a dolgok önmagára vonatkoztatása, Istentől elfordult, hitetlen és bűnös lét.¹⁸

Ez az Ige azonban együttal parancs is. Az Igében való hit tehát feltételezi az Ige követését, az Ige parancsának való engedelmességet. „Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, amint én szerettelek benneteket [*agapate allélusz kathósz égapész a hümasz*]. Senki sem szeret [*agapé*] jobban, mint az, aki az életét [*pszükhé*] adja barátaiért. Ha megteszitek, amit parancsolok nektek, a barátaim vagytok.”¹⁹ Krisztus parancsa a szeretet, az *agapé* parancsa. Nem annak a szeretetének a parancsa, aki vagyok, vagy amivel rendelkezem, nem a világ szeretetének parancsa. Ellenkezőleg: annak a szeretetnek a parancsa, amely által feladom önmagam, önmagam szeretetét (*philia*), önmagam életét (*pszükhé*) a barátért, a barát szeretetéért (*agapé*), az igazi életért (*zoé*). „Aki szereti életét [*ho philón tén pszükhén*], az elveszíti, de aki gyűlöli életét ebben a világban, az megmenti az örök életre [*zoén aiónion*].”²⁰ Egy botránkoztató, nem várt szeretetről van szó, mely áttöri a világ mindenkori rendje által megszabott kereteket, amelyeken belül a kizárólagos módon bizonyos személyekre irányuló szeretet kötelesség, feltétel, előírás, illő, méltányos – olyasmis, ami elvárt. Egy megszokott, vagy akár ellenséges helyzetben a nem várt szeretet radikálisan újáteremtí a situációt azáltal, hogy megvalósítja a virtuálisan a situációban rejlő szeretet eseményét. Ez a nem várt szeretet, éppen azért, mert nem várt, nem is átlátszó többé. E váratlanságában a maga való-

18 Bultmann az „egymásban-lét” Igéjében látja az ember és Isten összekötésének kifejezését: „Az eszkatologikus egzisztencia leírására szolgál, hogy a hívők létét úgy írja le János, mint a Kijelentőben való létet, vagy mint a Kijelentő bennük való létét, úgyszólván ők egymással is és vele is egy egységben vannak összekapcsolva – egy olyan egységbe, amely együttal azzal az Atyával való egység, akiben benne van a Fiú, és aki a Fiúban van.” (Bultmann 2003, 350. o.)

19 Jn 15:12–14, vö. 13:34.

20 Jn 12:25. Mít jelent a *zoé* az evangélium szerint? „Az élet volt az emberek világossága.” (Jn 1:4) „Én vagyok a világ világossága. Aki követ, nem jár többé sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága.” (Jn 8:12) „Én vagyok a feltámadás és az élet.” (Jn 11:25) Az élet maga az Ige. Ám az Ige egyszeresimint feltámadás is, tehát életre kelés. Vagyis a *zoé* nem a *biosz* értelmében vett élet, egy adottság, vagy állapot, de még csak nem is a *pszükhé*, az ember megszokott és szeretett világi élete, hanem éppen a *pszükhé* meggyűlölése, vagyis az igazi életre kelés eseménye. Ez az esemény az Ige adománya, mely világosságot, életet ad az embernek, aki nélküle sötétségben, vagyis a halálban van, mert ő „az élet kenyere, aki alászáll a mennyből és életet ad a világnak.” (Jn 6:34) Viszont a világosság adománya csak akkor jut el az emberhez, ha meghallja az Igét. Egyébként nem jut el a halál sötétségéből az élet világosságára: „Aki hisz a Fiúban, az örökké él. Aki azonban nem hisz a Fiúban, az nem látja meg az életet.” (Jn 3:36) „Aki hallja szavamat és hisz annak, aki küldött, az örökké él, nem esik ítélet alá, hanem már át is ment a halálból az életre.” (Jn 5:24) Az örök élet nem más, mint az örök Ige meghallása, az örökkévaló Krisztusban történő életre kelés eseménye. Ekképpen az Ige megtestesülése étele és itala lesz, mely által az igazi életet élheti. „Aki eszi az én testemet (szarksz) és issza az én véretem, az bennem marad, én meg benne. Engem az élő Atya [*zón páter*] küldött, s általa élek. Így az is élni fog általam, aki engem eszik.” (Jn 6:56–57) Mivel az Ige a teremő Isten, az ember azáltal, hogy a megtestesült Igéből él, vagyis közvetlenül kapcsolódik hozzá, elnyeri az igazi, teremő életet.

jában válik láthatóvá. Ez a tanítványai lábát megmosó Krisztus szeretete, a Mester szolgáló szeretete, aki tanítványai előtt megalázkodva tisztítja meg lábukat. Ez a szeretet megbotránkoztató: „Uram, te akarod megmosni az én lábamat?!” – csodálkozik Péter.²¹ „Tudjátok mit tettem veletek? Ti Mesternek és Úrnak hívtok, s jól teszitek, mert az vagyok. Ha tehát én, az Úr és Mester megmostam lábatokat, nektek is meg kell mosnotok egymás lábát. Példát adtam, hogy amit én tettem, ti is tegyétek meg.”²² A krisztusi szeretet követése által adhatja az ember életét a barátért és lehet Krisztus barátja. „A szeretetet arról ismerjük fel, hogy életét adta értünk. Nekünk is kötelességünk életünket adni testvéreinkért.”²³ A nem várt szeretet olyan szeretet, mely egyúttal felmutatja önmagát, mint követendő példát, vagyis olyan Igéje a szeretetnek, mely egyúttal testté válik: egy megtestesült szeretet. A megtestesült szeretet egyszerre tanítás, és a tanítás tanításának parancsa, egy önmagára tanító tanítás, amely tehát csak a tanítás továbbadásaként az, ami: a tanítvány csak akkor tanulja meg, ha maga is tanítóvá válik, *ad infinitum*.²⁴ Ez maga után vonja, hogy az *agapé* tanítása címzettjét nem mint különös identitást, mint egy bizonyos közösséghez, felekezethez vagy néphez tartozó individuumot szólítja meg, hanem pusztán mint az *agapé* leendő tanítóját. Az előző esetben ugyanis a különösnek a másokat kizáró meghatározása e vonatkozásban ellentmondana az *agapé*nek. Vagyis az *agapé* tanítása csakis mint minden partikularitást áthágó *univerzális tanítás* lehetséges. Ám ez mégsem a különösnek az általánosba olvasztását, hanem a *különös afirmációját* jelenti. Az univerzális tanításnak ugyanis minden esetben nem várt módon a maga egyediségében, az eseményben, azt igenelve kell megvalósulnia. A szeretet, amennyiben nem feltételes és korlátozó, amennyiben különös tárgyát (egyént, családot, nemzetet stb.) *nem exkluzív módon választja el másoktól* (az „idegenektől”), hanem nem várt módon a különbségeket *inkluzív módon foglalja magába*, és ezzel a különösnek minden kizárólagosságra törekvő igényét felszámolja, annyiban tisztán affirmatív, és így univerzálisan tanítható, míg tanítása minden esetben szinguláris marad. Ezt a tanítást mutatja fel Krisztus önmaga testiségében, ez Krisztus Igéje, és ez Krisztus mint Ige. Vagyis Krisztus a kizáró elválasztásokat áttörő, nem várt szeretet követésére szólít fel, amikor azt mondja: „Az az én parancsom, hogy szeressétek egymást, ahogy én szerettelek benneteket”.

21 Jn 13:6.

22 Jn 13:12–15.

23 1Jn 3:16.

24 A tanítás az *agapé* tette, a tanulás pedig az *agapé*ben való hit. Bultmann a következőképpen fogalmazza meg a szeretet és a hit összefüggését: „A hit fogadja Jézus szolgálatát, a szeretetben pedig továbbadódik a fogadott szolgálat.” (Bultmann 1994, 61. o.) Másrészt a szeretet döntése és a hit döntése egy és ugyanaz a döntés. (Bultmann 2007, 83. o.) Vagyis az adomány fogadása csak egyféleképpen lehetséges: adománnyá válásként. Krisztus követésének két szükséges feltétele a krisztusi szeretet tette, és az, hogy ez a tett példamutatás legyen. Ha bármelyik is hiányzik, Krisztus követése nem valósul meg. Ha hiányzik a példamutatás, a szeretet tette meddő tett marad, olyan tett, amelyből mások pusztán profitálnak, amelyet kihasználnak, amely tehát még inkább elzárja őket annak követésétől. Ám még nagyobb a veszély, ha pusztán a tanítás, a terjesztés valósul meg, annak tartalma, az *agapé* tette nélkül.

Nem egyszerűen szeretettel, hanem krisztusi szeretettel kell szeretni, amely egy radikális szeretet. Krisztus életének élése tehát az *agapé* radikalizmusának életét jelenti, egy olyan gyakorlati életet, mely megbotránkoztat, mely felforgatja a világnak azt a rendjét, amelyet maga körül talál, de az *agapé* ereje által forgatja fel. „Gyermekeim, ne szeressünk se szóval, se nyelvel, hanem tettel és igazsággal.”²⁵ Ennek az életnek a lehetőségét az adja, hogy a krisztusi szeretet, egyszerre univerzális és szinguláris lévén, minden eseményben eljövővé válhat, vagyis virtuálisan minden eseményben jelen van. A krisztusi szeretetet megvalósító élet nevezhető *zoénak*.

A nem várt szeretet a sötétségbe betörő világosság, melyet a sötétség nem fogad be. A szeretet „nem-vártságának” állapota a sötétség, a halál, az önmaga felé forduló ember világa, aki nem várja az eseményt, mert nem látja azt. Nem látja, hogy az épp vele történő eseményben a nem várt szeretet virtuálisan, mint lehetséges eljövétel, jelen van. Nem látja, hogy éppen ő az, akinek ezt az eljövételt aktuálisan jelenvalóvá kell tennie. János első levele az *agapé* tettét azonosítja az étellel, a feltámadással, míg az *agapé* gyakorlásának hiányát a halállal. „Mi tudjuk, hogy a halálból átmentünk az életbe, mert szeretjük testvéreinket. Aki nem szeret, a halálban marad.”²⁶ A szeretet, amennyiben jelenvalóvá válik, nem várt mivoltában, tehát váratlanul, mintegy a semmiből, teremtő módon testesül meg Igeként és kínálja fel magát a látásra. A szeretet eseményének megtestesülése azt jelenti: a sötétség befogadta a világosságot és világossággá vált, a szeretet eseménye a barát számára láthatóvá vált. Látni, hallani, hinni az Igét azt jelenti: láthatóvá, hallhatóvá tenni, a hitre felkínálni az Igét a barát számára is. Meghallani a tanítást, annyit jelent: tanítani a tanítást. Hinni a nem várt szeretetben annyit jelent: megvalósítani a nem várt szeretetet. A nem várt szeretet megvalósítása pedig a teremtő esemény, az Ige megtestesülése.

A teremtő Ige tehát egyúttal az *agapé* Igéje, a teremtés eseménye az *agapé* radikalizmusának eseménye. Az Ige viszont az, ami kezdetben „Istennél volt, és Isten volt az Ige”. János első levele jelenti ki azt, ami mindebből következik, tudniillik hogy „az Isten szeretet [*ho theosz agapé esztin*]”.²⁷ Ennek fényében új jelentéssel gazdagodik a következő szakasz: „Mert úgy szerette [*égapészen*] Isten a világot, hogy egyszülött Fiát adta oda, hogy aki hisz benne, az el ne vesszen, hanem örökké éljen.”²⁸ Isten szeretete nemcsak motivációja a Fiú küldésének, hanem tartalma is. Mindezek alapján mi a kapcsolat Istennek az ember iránti szeretete, az embernek az Isten iránti szeretete és az emberek egymás iránti szeretete között? Ennek felderítésében János első levelének szeretethimnuszja segíthet.

„Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől való, és mindenki, aki szeret, Istentől való és ismeri Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert az Isten szeretet.”²⁹

25 *Ijn* 3:18.

26 *Ijn* 3:14.

27 *Ijn* 4:8.

28 *Jn* 3:16

29 *Ijn* 4:7–8.

Az Ige, amely kezdetben Istennél és Isten volt, az *agapé* Igéje. Istent ismerni annyi, mint hinni abban, hogy az *agapé* Igéje az, amely kezdetben Istennél volt, és amely Krisztusban az emberrel közvetlen viszonyba került. Az *agapé* viszont az emberrel a szeretet eseményében kerül közvetlen viszonyba, vagyis Istent ismerni annyi, mint megvalósítani a krisztusi szeretet eseményét. Ez egyszersmind az Istenből való újjászületést jelenti: „mindenki, aki szeret, Istentől való”. Istennek az ember iránti szeretete az Ige megtestesülésében és hívásában, a szeretet eseményének lehetőségében nyilvánul meg³⁰, míg az embernek Isten iránti szeretete abban, hogy megvalósítja a szeretet eseményét, vagyis szereti barátját. „Szerettem, ha az Isten így szeretett minket, nekünk is szeretnünk kell egymást. Istent soha senki nem látta. Ha szeretjük egymást, bennünk marad az Isten, és a szeretete tökéletes lesz bennünk.”³¹ „Az Isten szeretet, és aki kitart a szeretetben, az az Istenben marad, s az Isten is benne marad.”³² A krisztusi szeretet eseményének megvalósítása egyszersmind az ember és Isten közvetlen viszonya az *agapé* Igéjének megtestesülésében. Az ember és Isten összekötésének feltétele az életnek a baráthoz kötése. A nem látott Isten iránti szeretet csak a látott testvér iránti szeretetben valósítható meg. „Ha valaki azt állítja, hogy: »Szeretem az Istent«, de testvérét gyűlöli, hazudik. Mert, aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti az Istent, akit nem lát. Ezt a parancsot kaptuk tőle: Aki Istent szereti, szeresse testvérét is.”³³

Az *agapé* teremtő eseményének Igéje folyamatosan azt parancsolja: „szeressétek egymást, amint én szerettelek benneteket.” Az Ige parancsa egy folyamatosan eljövő parancs, egy mindig „új parancs”, a virtuálisan jelenvaló szeretet megvalósításának parancsa, amelyet azonban az embernek meg kell hallania, hogy megvalósíthassa az Igét, hogy az Ige megtestesülhessen, és ezáltal az esemény aktuálisan az *agapé* teremtő eseményévé váljon, vagyis megvalósuljon az ember és az *agapé* Igéje közötti közvetlen viszony, az ember és Isten összekötése. Az „új parancs”³⁴ nem más, mint az új élet parancsa, az újjá-, illetve felülről születés, a feltámadás, vagyis a *zoé* parancsa.³⁵ Az Ige adományának folyamatos eljövetele, újdonsága fejeződik ki a következő szavakban: „Mindannyian az ő teljességéből részesültünk, kegyelmet kegyelemre halmozva (*kharin anti kharitosz*).”³⁶ Az ember persze megteheti, hogy nem hallja meg a parancsot azáltal, hogy önmaga kizáró jelenvaló léte felé fordul, de attól még a parancs továbbra is eljövő marad. Virtuálisan továbbra is hívja a mászt önmagára kizáró módon vonatkoztató embert, hogy adja fel addigi életét a barátért, hogy veszítse el autonóm létét a teremtő szeretet Igéjében, hogy ő maga adjon testet az Igének.

30 *1Jn* 4:9.

31 *1Jn* 4:11–12.

32 *1Jn* 4:16.

33 *1Jn* 4:20–21.

34 *Jn* 13:34, vö. *1Jn* 2:7–11.

35 „Azért nevezzük újnak, mert ez a parancsolat az új, vagyis az eszkatologikus egzisztenciában valósul meg.” (Bultmann 2003, 348. o.)

36 *Jn* 1:16.

Az *agapé* Igéje a világ virtualitása: ez azt jelenti, hogy a világosság folyamatosan eljön a sötétségbe, de a sötétség nem fogadja be, nem ismeri fel a világosságot. Isten, vagyis az Ige a szeretet testetlen virtualitása, mely az emberben vár önmaga közvetlen megvalósulására, megtestesülésére.³⁷ Az Ige, amely Istennél volt, és amely azután eljött és Krisztusban megtestesült, az *agapé* Igéje. Az *agapé* Igéje azonban a teremtett világban eredendően csak virtuálisan lehet jelen, és az ember teste (tette, beszéde) által válhat közvetlen módon valóságossá. „Közvetlen módon” azt jelenti: eseményként. A teremtő Isten csak az ember hite által kerülhet a teremtett világgal közvetlen viszonyba, az ember hite viszont csak az Ige hívása által lehetséges. Ez ugyanakkor magában hordja az Ige meg nem hallásának lehetőségét, annak lehetőségét, hogy az Ige, tehát Isten közvetlensége a világban virtuális marad, világossága a sötétségben észrevétlen lesz, maga az aktuális világ pedig továbbra is sötétségben, bűnben él. „A tulajdonába [*ta idia*] jött, de övéi [*hoi idioi*] nem fogadták be.”³⁸ A paradoxon az, hogy bár a világ és az ember Isten teremtése, mégis Isten közvetlen megvalósulása a világban teljességgel az ember felelőssége. Isten az általa teremtett ember hite által tud közvetlen módon megvalósulni saját teremtett világában mint a szeretet eseménye. A közvetlen megvalósulás módja az, hogy az ember követi Krisztus parancsát, vagyis megtestesíti a szeretet Igéjét az éppen eljövő eseményben. Így valósul meg az ember és Isten közvetlen viszonya.

2. *Amor Dei intellectualis*

A szeretet fogalmát Spinoza az *Etika* III. könyvében vezeti be, a következőképpen definiálva: „öröm, amelyet egy külső ok ideája kísér”.³⁹ Figyeljünk fel arra, hogy a meghatározás felmerülésének és alkalmazásának kontextusa a III. könyben az affektusok elképzelésének, vagyis képzeleti képek alkotásának módozatai, amelyek a megismerés első nemébe tartoznak. Az elképzelt affektus, „amelyet az elme szenvedélyének mondunk, zavaros idea, amellyel az elme testének vagy teste valamely részének a korábbinál nagyobb vagy kisebb részét állítja, s amelynek adottsága az elmét arra determinálja, hogy inkább az egyik dologra gondoljon, mint a másokra.”⁴⁰ A szeretet mint elképzelt affektus tárgyára oly módon irányul, hogy egyúttal azt másokkal szemben kiemeli és elhatárolja. Mivel azonban a szerető tárgya folyamatosan kapcsolatban van más létezőkkel, ezért az általuk őt ért örömteli vagy szomorú affektusok elképzelése elkerülhetetlenül a szeretőben is az öröm és a szomorúság, és külső okai szerint a szeretet és a gyűlölet

37 A látható emberi szeretetet megalapozó láthatatlan isteni szeretetet Kierkegaard a tó hasonlatával írja le: „Ahogyan a csendes tó alapja mélyen van a forrásban, melyet szem nem láthat, akképpen az emberi szeretetnek még mélyebb az alapja az Isten szeretetében.” (Kierkegaard 1995, 9–10. o.)

38 *Jn* 1:11.

39 *Etika*, III., 13. megjegyzés.

40 I. m., III. az affektusok általános definíciója.

affektusainak különféle kombinációihoz vezet.⁴¹ Például a féltékenység esetében annak elképzeléséről van szó, hogy mivel a szeretett dolog ugyanolyan vagy szorosabb baráti kötelékkel fűz magához egy harmadikat, mint amellyel a szerető őt fűzi kizárólagosan magához, és így örömét már nem a szerető, hanem a harmadik képe kíséri, ezért a szerető szomorúságot, és annak külső oka, a szeretett dolog iránt gyűlöletet fog érezni, a harmadik iránt pedig irigységet.⁴²

Ezzel szemben az értelmi szeretet nem az ismeret első, hanem harmadik neméből ered. Ez pedig nem a minket afficiáló tárgy elképzelésén alapul, hanem önmagunk lényegének mint Isten végtelen hatóképességét véges módon kifejező módusznak a megértésén. Istent mint létezésünk okát nem a jelenben afficiáló erőként *képzeljük el*, hanem örökkévalóként *értjük meg*.⁴³ Az értelmi szeretet az ismeret olyan öröme, melyet Isten ideája mint ok kísér.⁴⁴ Látható, hogy Spinoza az értelmi szeretet esetén is a III. könyv meghatározását használja, miszerint a szeretet olyan öröm, amelyet egy külső ok ideája kísér. Csakhogy az értelem számára megmutatkozó Isten aligha nevezhető külső oknak, mivel „minden, ami van, Istenben van”, azaz „Isten minden dolognak immanens, nem pedig tranziens oka.”⁴⁵ Ha tehát el akarjuk kerülni a szeretet két fogalmának összeméréséből adódó ellentmondást, az értelmi szeretetre a következő meghatározást kell adnunk: olyan öröm, amelyet Istennek mint immanens oknak az ideája kísér. Az ismeret harmadik neme azt a belátást nyújtja, hogy az adekvát ismeretből szükségképpen szeretet, méghozzá értelmi szeretet ered, hogy önmagam lényegének adekvát ismerete és szeretete egymást feltételezik. E megértés egyrészt az ember önnön lényegére mint Isten immanens kifejeződésére vonatkozó megértése, másrészt Isten – az immanens ok – értelmi szeretete, harmadrészt pedig más emberek iránti szeretet, akik szükségképpen ugyanazt a lényegét fejezik ki.⁴⁶ Csak a módusz és a szubsztancia ezen immanens viszonyának megismerésében jelenik meg az adekvát, mert megszüntethetetlen szeretet: Isten értelmi szeretete.

Miért megszüntethetetlen az értelmi szeretet? Szemben a szeretettel mint elképzelt affektussal, az értelmi szeretet nem szenvedély, hanem cselekvés, magának a végtelen és örökkévaló hatóképességnek az állítása. Ebből következően ennek a szeretetnek nincs el-

41 I.m., III., 21., 22. „Ezenkívül az érzéki szerelem, azaz a nemzés vágya, amelyet a külső alak gerjeszt, s általában minden szeretet, amelynek más oka van, mint a lélek szabadsága, könnyen gyűlöletbe megy át, hacsak nem, ami még rosszabb, az örültség egy neme, s ekkor inkább táplálja a viszály, mint az egyetértés.” IV., 19. főtétel.

42 I.m., III., 35.

43 I.m., V., 32. következtetett tétel.

44 Uo.

45 I.m., I., 15., 18. A III. könyv 30. tételében a megelégedettség és a megbánás kapcsán Spinoza beszél belső okról, ámde világos, hogy ez esetben nem önmagam adekvát módon megértett lényegéről, hanem egy elképzelt affektust kísérő zavaros ideáról van szó. Az V. könyv 27. és 32. tételében a megelégedettséget Spinoza már az ismeret harmadik neméből eredezteti, ám a 32. tételben explicit módon különbséget tesz a megelégedettség, vagyis önmagunknak az örömet kísérő ideája, illetve Isten ideája mint ok között.

46 I.m., V., 36. következtetett tétel.

lentéte, mely azt megszüntethetné, mert maga a létezés nem más, mint a hatóképesség afirmációja.⁴⁷ Ezzel szemben, mint láthattuk, a szeretet szenvedélyének, a „közönséges szeretetnek”⁴⁸ van olyan ellentéte, amely azt megszüntetheti, mégpedig a gyűlölet, és ez az ellentét elkerülhetetlenül színre is lép az affektusok játékában. Mivel Isten értelmi szeretete minden szenvedélytől mentes cselekvés, és mivel a gyűlölet csak a szenvedélyként értett szeretet ellentétéként lép elő, azaz szintén szenvedélyként, ezért „[s]enki sem képes gyűlölni Istent.”⁴⁹ Ezért van az, hogy az értelmi szeretet képes bármely szenvedélyt, akár szomorút, akár örömtelit megszüntetni.⁵⁰ E terápia folyamata a következőképpen zajlik le. Az ismeret első neméből származó ideát, az affektus passzív ideáját nem az azt okozó külső tárgy inadekvát ideájához, hanem az egymással érintkező módusok közös fogalmai által kialakított adekvát ideához kötjük.⁵¹ Ezzel eljutunk az ismeret második neméhez. Ez szükségképp örömet okoz, mert saját gondolkodóképességünket ismerjük meg általa. Amennyiben mármint az adekvát ideát egyrészt Isten örök és végtelen lényegének avagy hatóképességének kifejezéseként ismerem meg, másrészt saját lényegem ideájaként, anynyiban eljutottam az ismeret harmadik neméhez, a végtelennek a véges létezőben való kifejeződéséhez, a végtelen által magában foglalt végesnek a megértéséhez. Ez a szeretetnek és az örömmel egy olyan szilárd, megszüntethetetlen affektusát eredményezi, amely kiszorítja az eredeti szenvedély esetleges, és ezért megszüntethető affektusát. Például féltékenységét, és így gyűlöletet érzek egy másik ember iránt, ami szomorúságot okoz. Azonban a minden emberben közös affektusok (öröm, szomorúság, szeretet, gyűlölet stb.) rendje alapján képes vagyok megérteni azt, hogy szomorúságom szenvedély, inadekvát idea, minthogy külső okból következik. Maga ez a megértés azonban már adekvát, cselekvés, az elmém gondolkodóképességének következménye. Ezután intuitív módon belátom, hogy elmém gondolkodóképessége a gondolkodás attribútumában kifejeződő olyan hatóképesség, mely egyszerre fejezi ki Isten örök és végtelen lényegét, és az én módosult véges lényegemet. Mindez a gondolkodóképesség aktivitásából fakadó örömmel, és ennek immanens okával, az Isten iránti szeretettel jár együtt. E szeretet, minthogy semmi nem szüntetheti meg, lévén nincs ellentéte, erősebb mint az előbbi gyűlölet, amelyet ellentéte – a szeretet – megsemmisíthet, és meg is semmisít.

A szeretet két formája között egy további fontos különbség is megállapítható. A féltékenység esetében azt láthattuk, hogy ha a szenvedélyes szeretet tárgya egy harmadik félhez hasonló módon, vagy még jobban kötődik, akkor gyűlölet tárgyává válik, míg a harmadik fél irigység tárgyává. A szenvedélyes szeretet tárgya nem válhat közös szeretet tárgyává, vagyis az affektív szeretet másokat kizáró, exkluzív. Ezzel szemben az Isten iránti értelmi szeretet

47 I.m., V., 20. megjegyzés; V., 37.

48 I.m., V., 20. megjegyzés.

49 I.m., V., 18.

50 I.m., V., 3., 4., 15., 16.

51 I.m., V., 2.

„annál több tápot nyer, minél több embert képzelünk el úgy, hogy a szeretetnek ugyanazzal a kötelékével kapcsolódik Istenhez.” „S ezért nem szennyezheti be sem az irigység affektusa, sem a féltékenysége”.⁵² Mivel a szubsztanciát a móduszok egyéni lényege alapján megismerő értelmi szeretet Istent nemcsak saját létezésének, hanem minden létezőnek az immanens okaként fogja fel, ezért Istent nem képes másokat kizáró módon szeretni. *Az értelmi szeretet nem lehet exkluzív, csakis inkluzív.* Ez abból is belátható, hogy míg a szenvedélyes szeretetben működő képzelet a létezőket felosztja és végesként elhatárolja, az elhatárolást pedig valóságosnak tekinti, addig az értelem a „végtelen, egyetlen, oszthatatlan szubsztanciára” irányul, és a benne kifejeződő létezőket csak modálisan, nem pedig reálisan választja el.⁵³

3. János és Spinoza szeretet-fogalma mint egy egyszerre univerzális és szinguláris idea alapja

Mielőtt még rátérnék arra, hogy miképpen képezheti a két imént tárgyalt szeretet-fogalom egy egyszerre univerzális és szinguláris idea alapját, először is azt kell tisztáznom, hogy mennyiben vonható egyáltalán párhuzam a spinozai szeretet-fogalom és a krisztusi szeretet-fogalom között. Spinoza Krisztusról többek között a *Teológiai-politikai tanulmány* negyedik fejezetében tesz említést. Krisztus, Isten kinyilatkoztató Igéjeként, Isten szájaként a létezőkről adekvát ideákat alkotott. Mivel Krisztus nem csak a zsidók, hanem az egész emberi nem tanítója volt, ezért tanításában szükségképpen a minden létezőben közös fogalmakat kellett alkalmaznia – azaz az ismeret második neme szerint adekvát ideákat létrehoznia. Ezek az általa kinyilatkoztatott örök igazságok. Ha törvényekben vagy hasonlatokban fejezte ki magát, ezt engedményként tette azok érdekében, akik a megismerésnek csak az első nemével rendelkeznek.⁵⁴ Krisztus ezek szerint az ismeret első és második nemének nyelvén fejtette ki tanait. Ám vajon az Ige nem foglalja-e magában azt, amit Spinoza az ismeret harmadik nemének nevezne? Vajon az egyedül a harmadik nemből következő *amor Dei intellectualis* nem mutat-e valamiféle rokonságot a jánosi *agapé*-vel? A korábbiakban tárgyaltak mindenesetre arra engednek következtetni, hogy a két szeretet-fogalom között megfelelések találhatók.

János evangéliumának és első levelének exegézise alapján az *agapé* eseménye kapcsán egy hármas viszonyrendszerre bukkantunk. A három viszony Isten ember iránti szeretete, az ember Isten iránti szeretete és az ember felebarátja iránti szeretete. Az *agapé* eseménye azt jelenti, hogy a három viszony egyidejűleg, egymástól elválaszthatatlanul valósul meg. Istennek az ember iránti szeretete az Ige megtestesülésében nyilvánul meg.

52 I.m., V., 20., bizonyítás.

53 I.m., I., 15. megjegyzés.

54 Spinoza 2002, 140–142. o.

Az Ige a szeretet eseményére való hívásként mondja ki magát, és az őt meg nem halló világban virtuálisan van jelen. Az embernek Isten iránti szeretete abban nyilvánul meg, hogy meghallja az Igét és megvalósítja a felebarát iránti nem várt szeretetet. Ezzel Isten gyermekeként születik újjá, és a Fiúban maradván örök életet nyer. Feladja önmaga életét, a *pszükhét*, az *agapét* gyakorló igazi, örök életért, a *zoéért*. Az *agapé* tette örök életnek nevezhető, amennyiben az örök Igét valósítja meg, és ezáltal az örökkévaló Istenben van, e tett erejéig elszakadva a dolgokat önmagára vonatkoztató véges élettől. Az örökkévalóval csak az *agapé* eseményében lehet érintkezni. A krisztusi szeretetben való részesülés egyszersmind a krisztusi örömben való részesülést, az öröm teljessé válását jelenti.⁵⁵

Alighanem egy hasonló viszonyrendszerrel találkozunk az *amor Dei intellectualis* spinozai fogalma esetén is. A megismerés harmadik nemében a módusz saját lényegét adekvát módon mint Isten lényegét, és ezzel egyúttal mint örök lényegét fogja fel. A módusz lényege saját véges hatóképessége, amely azonban nem más, mint Isten végtelen hatóképességének módosulása. A megismerésből származó adekvát idea szükségszerűen növeli a hatóképességet, és így örömet okoz. Ez az öröm Isten ideájával mint az öröm immanens okával jár együtt, így a megismerés harmadik neme az Isten iránti értelmi szeretetet jelenti.⁵⁶ Ám a megismerés harmadik neme Istent nemcsak az egyes módusz örök lényegeként, hanem *minden* módusz, minden létező örök lényegeként fogja fel. Minden ideát adekvát ideaként, az örökkévalóság szemszögéből ért meg, vagyis úgy, hogy az Istenben van.⁵⁷ Ez nem azt jelenti, hogy a módusz megismeri minden test és idea minden részét a maga extenzív viszonyaiban és egészében, úgy, ahogy azt Isten megismeri, hanem azt, hogy minden móduszra Isten hatóképességének módosulásaként tekint, ahogy az Istenben örökkévalóan meghatározott.⁵⁸ Ennyiben valóban azzal az örök ideával rendelkezik, amellyel Isten. Amennyiben tehát az idea, amellyel a módusz rendelkezik, Isten szeretetével jár együtt, maga Isten rendelkezik Isten szeretetének ideájával: a módusz Isten iránt érzett értelmi szeretetével Istennek a móduszain keresztül kifejeződő, önmaga iránti szeretetét valósítja meg – ez pedig egyszersmind az Isten lényegét kifejező móduszok iránti szeretetet jelenti. A módusz Isten iránti értelmi szeretete része Isten önmaga iránti végtelen szeretetének. „Ebből következik, hogy Isten, amennyiben önmagát szereti, az embereket szereti, s következésképpen, hogy Istennek az emberek iránti szeretete és az elme Isten iránti értelmi szeretete egy és ugyanaz.”⁵⁹ Láthattuk, hogy Istennek az önmaga és a móduszok iránti szeretete csak a harmadik nemből válik érthetővé: amennyiben – a második nem, vagyis a közös fogalmak felől szemlélve – Istent affekcióitól eltekintve, mint magában való és magában

55 Jn 15:11.

56 *Etika*, V., 15., 32., következtetett tétel.

57 Deleuze 2000, 373. o.

58 Lásd az Oldenburgnak 1665. november 20-án írt levél második bekezdését (Spinoza 1957, 277. o.).

59 *Etika*, V., 36., következtetett tétel.

felfogható szubsztanciát, mint önmaga okát értjük meg, és nem mint saját lényegünket, annyiban még nem válik örömünk okává, nem jelenik meg bennünk az értelmi szeretet, az ismeret első neméből származó passzív affektív szeretetet pedig nem tudjuk Istenhez kapcsolni, mivel Isten nem afficiálható, így nem érezhet örömet, és ebből következően szeretetet sem.⁶⁰ Amennyiben viszont Istent a szubsztancia affekciói, a móduszok által kifejezett lényegként fogjuk fel, akkor megvalósul a hármasság viszony: a módusz (az ember) Isten iránti szeretete, Istennek minden módusza iránti szeretete, és ebből következően a módusz (az ember) más móduszok iránti szeretete.⁶¹ Ez egyszersmind a módusz tartamos létezésével szemben annak örök, időtlen lényegének megismerését jelenti. Isten értelmi szeretete egyszersmind a halálfélelem csökkenését, illetve megszűnését eredményezi.⁶²

A szeretet két tanítása, az Evangélium és az Etika tanítása közötti különbség nyilvánvaló. Az első képekben beszél a szeretetről és a képzelőerőhöz szól, a második fogalmakban beszél a szeretetről és az értelemhez szól; az elsőt a hit, a másodikat a megértés fogadhatja be és adhatja tovább. A különbség vallás és filozófia különbsége. Mégis Deleuze joggal írja, hogy Spinoza „a filozófusok Krisztusa”. Mind az *agapé*, mind az *amor Dei intellectualis* egy olyan életet jelez, amely egy *immanens* módon megvalósuló hármasság viszonyt bont ki: Isten szeretete az embernek egyszerre Isten és más emberek iránti szeretetében valósul meg. A három viszony egymást feltételezi: csak együttes fennállásában valósítja meg önmagát mint a szeretet immanens fogalmát. Isten princípiumként ugyan megelőzi az emberi szeretetet, amely voltaképp válasz az előbbi hívására, mégis Isten szeretete – vagyis Isten – csak az ember szeretetében testesülhet meg. Ez pedig az embernek az örök életben való részesülését és az önmaga felé forduló, végességekhez kötött és félelemben élt létből való megszabadulását jelenti.

Mindezek után rátérek annak elemzésére, hogy mennyiben képezheti a két szeretetfogalom egy egyszerre egyetemes és egyedi idea alapját. Egy olyan gondolatról van szó, amely univerzálisan közössé tehető, és az individualitás épp e közössé válásban juthat egyediségében érvényre. Ehhez azt kell szemügyre venni, hogy miképpen jelenik meg a közösség fogalma egyrészt Jánosnál, másrészt Spinozánál.

János első levelében többször is előfordul a *koinónia*, a közösség kifejezés. Ez egyszerre jelenti az Istennel való közösséget és a hívők közösségét.⁶³ A kettő kölcsönösen feltételezi egymást. „Ha azt állítjuk, hogy közösségben vagyunk vele [ti. Istennel],

60 I. m., V., 17.

61 Az Isten szeretetének két fogalma közötti különbségtételről a megismerés második és harmadik neme alapján lásd Deleuze 2000, 375. o.

62 *Etika*, V., 21–23., megjegyzés, V., 38.

63 Az Újszövetségben a *koinónia* az Úrvacsora értelmében is szerepel, mint az a kitüntetett esemény, amikor az Istennel, illetve Krisztussal való közösség és a testvérek közössége egyszerre és egymást feltételezve valósul meg (*ApCsel* 2:42, *IKor* 10:16). János első levele a kifejezésnek tágabb jelentést ad.

és a sötétségben élünk, akkor hazudunk, és nem az igazsághoz igazodunk. De ha világosságban élünk, ahogy ő is világosságban él, akkor közösségben vagyunk egymással [...]”.⁶⁴ Annyiban létezik a hívők közössége, amennyiben az együttáll Istennel való közösség; ám az Istennel való közösség feltétele a világosságban való élet, vagyis Krisztus Igéjének, a szeretet parancsának meghallása. Tehát a két közösség annyiban feltételezi egymást, amennyiben mindkettő szeretetközösség. „Mert aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti Istent sem, akit nem lát. Ezt a parancsot kaptuk tőle: Aki Istent szereti, szeresse testvérét is.”⁶⁵ Isten láthatatlan szeretete, mely ugyanakkor a hívők szeretetét megelőző, „első szeretet”⁶⁶, csak a látott testvérek iránti szeretetben, annak konkrét tetteiben aktualizálódhat. Az *agapé* képezi tehát azt a lényegét, amely a közösségben közös; abban a közösségben, amely az *agapé* megvalósítása által, a világosság életében, a *zoé*-ban egyszersmind Istennel való közösség is. A közösséget az *agapé* tette teremti meg. Ez a közösség éppen ezért nem lehet egy önmagát akár külső, akár belső módon másoktól elválasztva, másokkal szemben, exkluzív diszjunkcióval meghatározó közösség. A közösség csakis univerzális *koinóniá*ként határozhatja meg magát, ám ez nem egy különös elrejtőzése az általános álarca mögé és más egyének vagy csoportok különös érdekeinek kárára, hanem a különös exkluzivitásának lerombolása és inkluzív módon történő igenlése az *agapé* konnektív aktusában. A közösséghez tartozás nem más, mint a közösség minden különöst magába foglalni képes univerzalitásának felmutatása egy szinguláris eseményben, a nem várt szeretetben. A *koinónia* akkor valósul meg, ha az *agapé* egyszeri tetteiben megtörténik a közös lényeknek, az *agapé*-nek mint a *zoé* értelmében vett teremtő életnek a felismerése; annak felismerése, amit a közösség minden tagja aktív és egyedi módon fejez ki. A szinguláris eseményt megvalósító teremtő élet egyszersmind az univerzális közösségként értett immanens élet megnyilvánulása.

A közösség gondolata ugyancsak alapvető szerepet kap Spinozánál, és különösképp az ismeret harmadik nemének esetében. Láthattuk, hogy az ismeret második neme a móduszok közös fogalmainak megismerését jelenti. Viszont a harmadik nem esetében nem egy közös fogalom megismeréséről van szó, mivel a közös fogalom általánossága nem képezheti egy létező egyedi lényegét.⁶⁷ Amiről ezzel szemben itt szó van, az mindenki „legfőbb java”, mely az értelem megjavításáról szóló *Tanulmány* első mondata szerint „közössé teheti önmagát [*sui communicabile est*]”.⁶⁸ Az *Etika* szerint e legfőbb jón alapuló közösséget nem egy közös fogalomból, hanem az elme lényegéből vezetjük

64 *1Jn* 1:6–7.

65 *1Jn* 4:20–21.

66 *1Jn* 4:19.

67 „Az, ami minden dologban közös, s ami egyformán megvan úgy a részben, mint az egészben, nem lényege semmilyen egyedi dolognak.” *Etika*, III. 37.

68 Boros 1997, 168. o.

le, abból a gondolkodóképességből, amely magában foglalja egyrészt Isten lényegének mint végtelen hatóképességnek az ismeretét, másrészt önmagának mint a végtelen hatóképesség módosult kifejeződésének ismeretét. Mivel ez minden elme lényege, ezért e „közös jóban” osztozom másokkal, amennyiben ők is megismerik azt, vagyis a velem való közösségüket Istenben.⁶⁹ Mivel pedig hatóképességemet akkor tudom maximálisan kifejezni, ha találkozásaimat összehangolom környezetemmel, vagyis ha a környezetemmel közösségben élek, ezért arra törekszem, hogy mások is megismerjék egyedi lényegüket, azaz kifejezzék hatóképességüket és részesüljenek a közösségben, Isten értelmi szeretetének konnektív közösségében. Ezáltal egyszerre valósítják meg saját hatóképességüket, és segítik elő mások hatóképesség-maximalizálását. Hiszen ha eljuttottak az ismeret harmadik neméhez, ez azt jelenti, hogy ők is arra törekszenek, hogy mások is eljussanak oda, *ad infinitum*. Ez azért lehetséges, mert a szeretet nem exkluzív, oka nem az esetleges szenvedély, amely különös tárgyat igyekezne egyetemes módon érvényre juttatni, ám e tárgy mégis újra és újra különösként lepleződné le, és amely így mások előtt gyűlöletessé tenné őt.⁷⁰ Az értelmi szeretet oka az a végtelen hatóképesség, amely minden individuum módosult hatóképességében fejeződik ki, ezért az ebből eredő szeretet csak inkluzív lehet. Az ismeret harmadik nemén, avagy Isten értelmi szeretetén alapuló közösségnek szükségképp nincs korlátja, csakis (potenciálisan vagy aktuálisan) egyetemes közösségként gondolható el. Ám csak annyiban egyetemes, amennyiben az egyén hatóképességének közösségi maximalizálását teszi feltételévé. Megfordítva: az egyén hatóképesség-maximalizálásának feltétele közösségi létének és az ebből fakadó közösségi jogának megértése és érvényesítése. Ha szabadságon a természetből következő hatóképesség maximális kifejezését értjük, akkor azt mondhatjuk, hogy egy módusz annyiban nevezhető szabadnak, amennyiben a lehető legnagyobb mértékben kifejezi egyéni lényegét, azaz hatóképességét.⁷¹ A módusz szükségképp más móduszokkal áll kapcsolatban, amelyek természete vagy megfelel neki, és ekkor növelik hatóképességét, vagy nem, és akkor csökkentik azt. Vagyis ahhoz, hogy a módusz a lehető legnagyobb mértékben kifejezhesse hatóképességét, az szükséges, hogy kapcsolatait úgy alakítsa, hogy neki megfelelő természetekkel találkozzon. Más szóval az egyéni hatóképesség maximális érvényesülése csak közösségben, más individuumok hatóképesség-növelésének elősegítésével biztosítható. Nevezük az individuum hatóképesség-növelésének jogát *egyéni jog*nak (*ius individuale*), míg az azt biztosító közösség megteremtésének jogát *közösségi jog*nak (*ius commune*). Az ismeret harmadik neme ekkor annak megértését jelenti, hogy az egyéni jog csak a közösségi jog érvényesítése által biztosítható, és fordítva, a közösségi jog érvényesítése magába foglalja az egyéni jog biztosítását. A két jog

69 *Etika*, IV., 36., megjegyzés.

70 *I.m.*, IV., 37., 1. megjegyzés.

71 Deleuze 2003, 114–115. o.

megvalósítása egymást feltételezi.⁷² E két jog összekapcsoltságát nevezhetjük a *kölcsönös szolidaritás* feltételének. Ha a szabadság fenti meghatározásából indulunk ki, akkor egy közösség, valamint az azt alkotó individuumok annyiban nevezhetők szabadnak, amennyiben a közösségben mindkét jog érvényre jut. Bármelyik jog sérülése egyenlő a szabadság megszűnésével, azaz a hatóképesség kifejeződésének korlátozásával. Így e jogok tekinthetők *egy szabad közösség két szükséges feltételének*. A szabad közösség feltétele a kölcsönös szolidaritás.⁷³ Univerzális és szinguláris ez esetben nem egymással szemben álló, hanem egymást kiegészítő, egymásra épülő kategóriák. Az *Etikában* az ismeret második neme juttatott el a közös fogalmak mentén az univerzális közösség gondolatához, de a harmadik nem az, amely az univerzális közösséget a szinguláris örömmel szükségképp összekapcsoltan érti meg.⁷⁴ Ez az öröm az élet immanens okának szeretetében jut kifejezésre, alapja pedig a szeretet immanenciájának megértése.

Irodalomjegyzék

- Biblia 1976, (ford. Gál Ferenc, Kosztolányi István), Szent István Társulat, Budapest.
- Boros Gábor 1997, *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Atlantisz, Budapest.
- Bultmann, Rudolf 1994, *Történelem és eszkatológia*. (Ford. Bánki Dezső.) Atlantisz, Budapest.
- Bultmann, Rudolf 2003, *Az újszövetség teológiája*. (Ford. Koczo Pál.) Osiris, Budapest.
- Bultmann, Rudolf 2007, „A János-evangélium eszkatológiája.” In *Hit és megértés: válogatott tanulmányok*. (Ford. Hegyi Márton et al.) L'Harmattan, Budapest , 71–84. o.
- Deleuze, Gilles 2003, *Spinoza. Philosophie pratique*. Minuit, Paris.
- Deleuze, Gilles 2000, *Spinoza és a kifejezés problémája*. (Ford. Moldvay Tamás.) Osiris, Budapest.
- Honneth, Axel 2013, *Harc az elismerésért. A társadalmi konfliktusok morális grammatikája*. (Ford. Weiss János.) L'Harmattan, Budapest.
- Kierkegaard, Sören 1995, *Works of Love*. (Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong.) Princeton University Press, Princeton.
- Roothan, Angela C. M. 2000, „Egyén és közösség. A béke spinozai fogalmáról.” In Boros Gábor (szerk.), *Individuum, közösség és jog Spinoza filozófiájában*. Áron, Budapest, 145–165. o.

72 E tekintetben megvilágító erejű volt számomra Angela C. M. Roothaan *Egyén és közösség. A béke spinozai fogalmáról* című írása. Lásd különösképp Roothaan 2000, 156., 159–160., 164–165. o.

73 Axel Honneth az erkölcsiség strukturális elemeiként a szeretetet, a jogot és a szolidaritást említi. Mindhárom a személyes integritás kölcsönös elismerésen alapuló interszubjektív feltételét adja: az első az önbizalom, a második az öntisztelet, a harmadik pedig az önmegebecsülés lehetőségét nyújtja. (Honneth 2013, 165–173. o.) Az erkölcsiség három elemét tehát Honneth egymástól elválasztva tárgyalja. A fentiekben én ezzel szemben egy olyan koncepciót igyekeztem felvázolni, ahol szeretet, jog és szolidaritás egymásra utalva alkotják az erkölcsiség alapfeltételeit.

74 *Etika*, V. 36. megjegyzés.

Spinoza, Benedictus de 1957, *Politikai tanulmány és levelezés*. (Ford. Szemere Samu.) Akadémia, Budapest.

Spinoza, Benedictus de 1997, *Etika*. (Ford. Szemere Samu – Boros Gábor.) Osiris, Budapest.

Spinoza, Benedictus de 2002, *Teológiai-politikai tanulmány*. (Ford. Szemere Samu – Boros Gábor – Szalai Judit.) Osiris, Budapest.

Veöreös Imre 1998, *János levelei*. Plantin, Budapest.

XXXII. OTDK
FILOZÓFIA TAGOZAT

Ádám Zsófia Katalin

1993-ban születtem Szegeden. Az ELTE Bölcsészettudományi Karán szereztem BA diplomát 2015-ben magyar alapszakon. Az irodalomtudomány szakirányt filozófia minorral egészítettem ki, honorácior státuszban. BA képzésem alatt tagja voltam az Eötvös József Collegium Filozófia és Magyar Műhelyének. Szakdolgozatomban Kertész Imrével és Ludwig Wittgensteinnel foglalkoztam, míg jelen tanulmányt – mellyel harmadik helyet szereztem a XXXII. OTDK második filozófia szekciójában – analitikus vallásfilozófia témában készítettem. Tanulmányaimat az ELTE BTK irodalom- és kultúratudomány mesterképzésén folytatom.

Ádám Zsófia Katalin

Teremtett világok – teista modális realizmus

1. Bevezetés

A modális állítások kezelésének ma leginkább elterjedt módja a lehetséges világokról szóló beszédmód használata, melyet Saul Kripke¹ vezetett be az analitikus diskurzusba. Ennek segítségével értelmezni tudjuk a szükségszerű, kontingens, a lehetséges és a lehetetlen fogalmát oly módon, hogy a modalitásokat lehetséges világok feletti *kvantifikációként* fogjuk fel. A lehetséges világok terminus ontológiai szakkifejezés arra a *módra, ahogy a dolgok lehetnek*.² A lehetséges világok ontológiai státuszát illetően számos elmélet született. Vannak, amelyek reális létet tulajdonítanak a lehetséges világoknak és vannak, amelyek nem, előbbiek a *realista*, utóbbiak az *antirealista* elméletek (ersatzrealizmus, genuin realizmus, illetve fikcionalizmus).

Már jóval Kripke előtt megjelent a filozófia történetében a lehetséges világok fogalma. Gottfried Wilhelm Leibniz a világban fellelhető rossz magyarázatára használja, s így ír *Teodiceájában*: „Ez – mint az Istennő magyarázta – azért van így, mert a lehetséges világok végtelen sokasága között van egy, amely mindközül a legjobb, máskülönben Isten nem határozta volna el, hogy bármelyiket is megteremtse.”³

Leibniz szerint Isten szükségszerűen létezik, *per definitionem* a világ teremtője, mindentudó, mindenható, jóságos és csak az ellentmondás elve korlátozza. A végtelen számú lehetséges világ csupán mint lehetőség létezik gondolatában, és közülük csak egy nyer a teremtés által létezését. Egy ilyen létező választásának nyilvánvalóan elégséges oka van, ez az ok pedig a tökéletesség fokain alapul, és Isten a legtökéletesebbet választja. Ez lenne a mi világunk, a lehetséges világok legjobbika, ahol még a rossz is okkal történik, és mind egy nagyobb jó szolgálatára, mint Sextus Tarquinius bűne, melynek következtében elűzik őt Rómából, Róma pedig köztársasággá alakul és újra felemelkedik.

Természetes intuíciónk azonban ellenkezik ezzel. A világban számos formában jelen van a rossz, mely ráadásul több esetben szinte teljesen indokolatlannak tűnik, vagy legalább aránytalanul nagyobbnak, mint a belőle származó jó. Ezért jogos azt gondolnunk,

1 Kripke 1959, Kripke 1980. Kripke írásait a lehetséges világokról valójában időben megelőzi Rudolf Carnap (*Meaning and Necessity*, 1947), Jaako Hintikka (*Modality as referential multiplicity*, 1957) és Arnaud Bayart (*La correction de la logique modale du premier et second ordre S5*, 1958) írása.

2 Tözsér 2009, 170. o.

3 G. W. Leibniz 1965, 364. o.

hogy világunk lehetne ennél jobb, még hozzá oly módon, ha ezeket nem tartalmazná. Ezt a problémát nevezi a szakirodalom a *tökéletlen világ problémájának* (*Less-Than-Best Problem*).⁴ A probléma a következőképpen rekonstruálható:

- (1) Ha Isten létezik, mindenható, mindentudó és maximálisan jó.
- (2) Ha Isten létezik, hatalmában, tudásában és akaratában áll a lehető legjobb világot megteremteni.
- (3) Világunk nem a lehető legjobb világ.

Az (1) állítás a nyugati filozófia hagyományos istenképét, az úgynevezett anzelmi Istent írja le, mely minden tökéletességet maximálisan birtokol. Teizmuson a továbbiakban az anzelmi Isten létezésének hipotézisét kell érteni, nem pedig valamely felekezethez való tartozást, vagy valamely vallás istenébe vetett hitet.

A (2) premissza az elsőből következik, hiszen egy mindenható Istennek hatalmában áll a lehető legjobb lehetőséget választania, egy mindentudó Isten el tudja dönteni, melyik lehetőség a legjobb, és egy maximálisan jó Istennek ezt a döntést kell meghoznia. A (3) premissza azonban az előző kettővel ellentmondásban áll. A premissza igazsága kulcsfontosságú, ezért a dolgozat 2. pontjában kizárólag ezt fogom részletesebben tárgyalni.

Amennyiben a (3) premisszát nem tudjuk megcáfolni – és dolgozatomban amellet fogok érvelni, hogy ezt nem tudjuk megtenni –, akkor a három premisszából együttesen az következik, hogy Isten nem létezik. A legjobb példa ennek a vállalkozásnak a lehetetlenségére, hogy maga Swinburne, aki korábban a kortárs diskurzusban a legtöbbet hangsúlyozta a teodíceák jelentőségét, *Providence and the problem of Evil*⁵ című cikkében elismeri, hogy a teodíceák önmagukban nem bizonyultak elégségesnek a később még bemutatásra kerülő rosszból vett érvel szemben.⁶

Van azonban egy elmélet, melynek elfogadásával meg tudjuk tartani Isten létezésére vonatkozó nézetünket. Ez dolgozatom témája: *a teista modális realizmus* (*Theistic Modal Realism*). A kortárs angolszász vallásfilozófia egyes gondolkodóihoz csatlakozva amellet fogok érvelni, hogy a teisták számára az egyetlen célravezető megoldás a lehetséges világok reális létét tételező elmélet elfogadása, vagyis a genuin realizmus melletti elköteleződés. Amennyiben ugyanis feltételezzük más, a mi világunkkal ontológialag

4 Almeida 2008, 135. o. Az angol elnevezés annyiban szerencsésebb, hogy kifejezi, Leibniz szerint sem tökéletes a világ, csak a legjobb lehetőség.

5 Swinburne 1998, 11. o.

6 Hasonlóan vélekedik Plantinga is: „[W]e cannot see why our world, with all its ills, would be better than others we think we can imagine, or what, in any detail, is God’s reason for permitting a given specific and appalling evil. Not only can we not see this, we can’t think of any very good possibilities. And here I must say that most attempts to explain why God permits evil – theodicies, as we may call them – strike me as tepid, shallow and ultimately frivolous.” Idézi Tomberlin – Van Inwagen 1985, 35. o.

egyenértékű világok létezését, nyugodtan elfogadhatjuk a világunkban fellelhető rosszat annak reális létében, anélkül, hogy tagadnunk kellene Isten létezését. Az elmélet tehát a rossz problémájára adott válaszával lehetővé teszi az ateista érv cáfolatát.

Dolgozatom felépítése a következőképpen alakul. A 2. pontban a (3) premissza igazsága mellett fogok érvelni oly módon, hogy bevezetem a *rossz problémáját*, majd bemutatom a kortárs analitikus vallásfilozófia legerősebb teodíceáit és kimutatom róluk, hogy kevésbé tarthatóak. Ezután a 3. pontban bemutatom a *teista modális realizmus* elméletét, mely megoldást kínál a *tökéletlen világ problémájára*. Ennek kapcsán röviden kitérek arra is, hogy mennyiben egyeztethető össze egy anzelmi értelemben vett létező fogalma a genuin modális realizmussal. Végezetül a 4. pontban megvizsgálom az elmélettel szemben felvethető legerősebb ellenvetést, nevezetesen azt, hogy Isten felelős bizonyos világok létéért, ahol a rossz túlsúlyban van (*on-balance bad world*),⁷ vagy szinte teljesen uralja a világot (*on-balance extremely bad world*).⁸ Ennek kapcsán két korábban megfogalmazott választ mutatok be, és amellet érvelek, hogy helytelenül oldják fel a megnevezett problémát. Zárásképp saját megoldási javaslatomat ismertetem.

2. Kortárs analitikus teodíceák és cáfolatok

A (3) premissza abban, és csak abban az esetben igaz, ha van legalább egy mód, ahogyan a világunk jobb lehetne. Hogy mitől lehetne jobb, az intuitíve nagyon könnyen megválaszolható: ha kevesebb rosszat tartalmazna, vagy egyáltalán nem is tartalmazna rosszat. A következőkben ezért rekonstruálom a rossz logikai problémáját, majd bemutatom az egyes kortárs angolszász gondolkodók teodíceáit, végül pedig ismertetem azok cáfolatát.

2.1. A rossz problémája (*Problem of Evil*)

A világban voltak, vannak és vélhetőleg mindig is lesznek rossz dolgok (szenvedés, bánat, igazságtalanság, gyilkosságok stb.). Ezeknek egy jó részét mi emberek nem tudjuk megakadályozni. A vallások azonban feltételeznek egy olyan létezőt, aki képes lenne rá. A probléma az ókori görögökig (Epikurosz) nyúlik vissza és a filozófia történetének minden jelentősebb korszakában felmerült valamilyen formában. A világban fellelhető rossz problémáját a legjobban az alábbi, David Hume-tól származó idézet szemlélteti: „Ma sem tudunk választ adni Epikurosz kérdéseire. Az istenség meg akarja szüntetni

⁷ Almeida 2008, 140. o.

⁸ Almeida 2008, 139. o.

a rosszat, de nem képes rá? Akkor tehetetlen. Vagy képes rá, de nem akarja? Akkor rossz-indulatú. Vagy akarja is, képes is rá? De akkor honnan származik a rossz?”⁹

A következőkben felvázolt érvrendszer a *rossz logikai problémája*.¹⁰ Logikainak nevezzük, mert arra a megfontolásra épül, hogy egy mindenható és jóságos Isten létét, és a rossz létét kimondó állítás együttesen inkonzisztens. Teljes formájában a következőképpen rekonstruálható a gondolatmenet:

- (1) Ha Isten létezik, mindenható, mindentudó, és tökéletesen jó.
- (2) Egy mindenható létezőnek hatalmában áll eliminálni a rosszat.
- (3) Egy mindentudó létező tudja, hogyan lehet eliminálni a rosszat.
- (4) Egy tökéletesen jó létezőnek akaratában áll eliminálni a rosszat.
- (5) Egy mindenható, mindentudó és tökéletesen jó létezőnek eliminálnia kellene a rosszat.
- (6) A rossz létezik.
- (7) Ezért Isten (egy mindenható, mindentudó, és tökéletesen jó létező) nem létezik.¹¹

És hogy mit értek rosszon? A kortárs analitikus szakirodalom nem törekszik definícióalkotásra. Intuíciónkra hagyatkozva olyan eseményeket, jelenségeket sorol ide, melyek boldogságában korlátozzák azt, aki elszenvedi. Én sem kívánok ennél részletesebb definícióval szolgálni. Két típust azonban szeretnék kiemelni és egy-egy példával szemléltetni. Azért tartom ezt fontosnak, mert a választott kategóriák és példák segítségével világossá tehető, hogy a teodíceák – legyenek azok bármilyen jól kidolgozottak – koncepciójukat tekintve alapvetően elhibáztak. Minden teodícea arra az elvre épül, hogy a világban fellelhető rosszak mindegyike valamely nagyobb jó bekövetkeztének, vagy nagyobb rossz elkerülésének feltétele. Ez a legtöbb esetben implauzibilisnek látszik. Természetesen erre is van válasza a kortárs analitikus diskurzusnak, ez az úgynevezett *defenzív szkepszis*,¹² mely azt mondja ki, hogy nincs meg az episztemikus hozzáférhetőségi feltételünk a rossz meglétének okaihoz, hiszen mi, tökéletlen emberek, nem férünk hozzá Isten motivációihoz. Bár több meggyőző ellenvetés is született az évrre,¹³ ezek bemutatása helyett a rossz két olyan típusára térek ki, melyek intuitíve beláttatják, hogy a *defenzív szkepszis* helytelen elgondolás.

A különböző teodíceák tehát arra épülnek, hogy a rossznak minden esete vagy valamely nagyobb jó megvalósulásának, vagy valamely nagyobb rossz elkerülésének feltétele. Így nem tudnak elszámolni a rossz két olyan típusával, melyekre ez a törvényszerűség

9 Hume 2006, 98. o.

10 Mackie 1995, 200. o.

11 Meister 2009, 132. o.

12 Lásd például: Wykstra 1984.

13 Lásd például: Swinburne 1988, Swinburne 1998, Howard-Snyder 1992, Rowe 1984, Russell 1996, Martin 1992, Draper 1989.

nem látszik érvényesnek: az úgynevezett *borzasztó rossz* (*horrendous evil*) és az *indokolatlan rossz* (*gratuitous evil*)¹⁴ kategóriáival. Előbbinek a prototipikus esetéként tartják számon a Sue-esetet (*The Sue case*),¹⁵ utóbbiéként pedig a Bambi-esetet (*The Bambi case*).¹⁶

A *borzasztó rossz* azért jelent súlyos problémát a vallás számára, mert azt a jogos gondolatot veti fel, hogy bizonyos szabad akaratból elkövetett bűntetteket meg kellene Istennek akadályoznia, mert abból semmi olyan jó nem származhat – legyen az bármekkora jó –, mely indokolttá tenné. Jogosan gondoljuk azt, hogy nincs semmi, amiért megérné Istennek hagynia, hogy egy ártatlan gyermeket édesanyja élettársa ittasan megverjen, megerőszakoljon, majd megfojtson, ahogy ez a négyéves Sue-val történt.

Az *indokolatlan rossz* léte a másik legerősebb érv az ateizmus mellett állást foglalók számára. Az olyan események, melyeket nem szabad akaratból, mulasztásból vagy tévedésből követtek el, és a jövőre nézve semmilyen következményt nem vonnak maguk után, a rossznak azok a tipikus példái, melyekkel kapcsolatban semmilyen magyarázatot nem tudunk adni arra nézve, miért kellett engednie Istennek. Az erdőtüzből fogságba esett őz halála már önmagában teljesen feleslegesnek látszik, de a halálát megelőző több napos szenvedésnek biztosan nem lehet semmilyen pozitív következménye.¹⁷

2.2. Az ateista érvek

Először is néhány szó arról, hogyan viszonyult az analitikus filozófia a *rossz problémájához*. A kezdeti korszak két legkiemelkedőbb gondolkodója – Bertrand Russell és G. E. Moore – filozófiája szempontjából irreleváns a probléma, hiszen ők nem érveltek kifejezetten a teizmus ellen, a logikai pozitivizmus pedig nem foglalkozik metafizikai és vallásfilozófiai kérdésekkel, mert azokat értelmetlennek tartja. John Leslie Mackie emelte vissza a kérdést a diskurzusba *Evil and omnipotence* című cikkével, amelyben azt állítja, hogy a teisták ellen nem megfelelő érvelési stratégia megmutatni azt, hogy Isten létezésére nincs racionális magyarázat, hiszen ők erre könnyen válaszolhatják azt, hogy egy más jellegű, nem-racionális magyarázat viszont van. Ezért a helyes módszer az, ha felhívjuk a figyelmüket arra: Istenről tett sok állításuk vagy teológiai doktrínájuk ellentmond egymásnak. Véleménye szerint jó példa erre a rossz problémája, amely rámutat, hogy Isten mindenhatósága, Isten jósága és a rossz megléte együttesen inkonzisztens.¹⁸

14 Meister 2009, 130–132. o.

15 Meister 2009, 131. o.

16 Meister 2009, 130. o. A szenvedő őz története William L. Rowe 1979-es, *The Problem of Evil and Some Variety of Atheism* című cikkéből származik.

17 Hacsak nem akarunk az állatoknak lelket tulajdonítani, ám még a későbbiekben bemutatott lélekformálás (soulmaking) elmélet sem szolgálhat magyarázattal az őz szenvedésére.

18 Mackie 1995.

Daniel Howard-Snyder,¹⁹ illetve Szalai Miklós²⁰ is rámutat arra, hogy Mackie érvelése téves. Két kiegészítő premisszára támaszkodik ugyanis: arra hogy Istennek meg kell szüntetnie a rosszat, és arra, hogy egy mindenható lény mindent megtehet. Ezekre azonban számos válasza van a teizmusnak. Howard-Snyder például Alvin Plantinga elmélete alapján mutatja be egy lehetséges cáfolatát annak, hogy logikailag szükségszerű lenne az inkonzisztencia Isten mindenható jósága és a rossz között.

Mіндеzt azért tartom fontosnak megjegyezni, mert azzal a tanulással szolgál, hogy a rosszból vett ateista érv nem *deduktív*, a szónak abban az értelmében, hogy az érvelés premisszáiból nem következik a konklúzió. Induktívnak, *probabilisztikusnak*, vagy angol terminussal *evidential*-nek nevezzük az ilyen típusú érveket. Logikai szükségszerűséggel tehát nem cáfolja egyik ateista érv sem a teista hipotézist, hiszen a teizmus számára mindig megmarad a végső lehetőség, hogy olyan érveket használjon fel, melyek nem cáfolhatók. Hivatkozhatnak például az emberi elme korlátozottságára, vagy azon nem racionális tapasztalatok elsőbbségére, melyeken keresztül mégis tudomást szerezhethünk Isten létezéséről. Ez azonban mégsem jelent valódi problémát, hiszen ettől függetlenül is ki tudják mutatni az ateista érvrendszerek azt, hogy Isten létének valószínűsége nagyon kicsi.

2.3. Teodíceák és cáfolatuk

Éppen ezért a kortárs analitikus vallásfilozófia teista képviselői fel is veszik a harcot a rossz problémájával, s ennek érdekében különféle teodíceákat hoznak létre. A teodícea szó szerint azt jelenti: „Isten igazolása”. A teodíceák célja az analitikus diskurzusban ennél szűkebb körű: azt akarják bizonyítani, hogy a rossz létéből még nem következik, hogy Isten nem létezik. Szalai Miklós három olyan típusát különíti el a teodíceáknak, melyek a később bemutatott elméletekhez képest könnyen cáfolhatók.²¹ Az első magyarázat a túlvilági kárpótlással való kompenzáció, mely gyenge érv, mégpedig három okból. Egyrészt, mert feltételezi, hogy van túlvilág, másrészt nem magyarázza meg, miért van szükség szenvedésre, harmadrészt, mert az állatok is szenvednek, pedig róluk azt szoktuk gondolni, hogy nem jutnak a túlvilágra. A második magyarázat az, hogy Isten a rosszal büntet. Erre ellenpélda minden olyan lény szenvedése, amely nélkülözi a szabad akaratot (állatok, gyerekek, betegek), vagy amely ártatlanul szenved. A harmadik ilyen jellegű igazolás-típus, hogy a rossz tulajdonképpen kontrasztként szolgál, amire szükség van ahhoz, hogy a jót érzékelni tudjuk. Ezzel szemben úgy szokás érvelni, hogy túl nagy a rossz mennyisége, ennél kevesebb rossz is elég lenne ahhoz, hogy belássuk, mi

19 Howard-Snyder 2013.

20 Szalai 2005, 36. o.

21 Szalai 2005, 23–25. o.

a jó. További érv lehet, hogy valószínűleg rengeteg olyan rossz történik, amiről senkinek nincs tudomása, tehát nem szolgálhatja ezt a célt.

Szalai Miklós összefoglaló munkájában mintegy száz oldalon keresztül részletes képet ad a kortárs angolszász teodiceákról és azok cáfolatáról, összefoglalva a diskurzus körülbelül negyven éves történetét. Ennek segítségével a továbbiakban bemutatom, hogy a kortárs analitikus diskurzus hagyományos teista magyarázatai nem nyújtanak kellő bizonyosságot, így nem képesek megvédeni a teizmust a *rosszból vett érvel* szemben. Tehát annak, aki fenn szeretné tartani azt a hitét, hogy Isten létezik, más stratégiát kell választania.

2.3.1. A morális rossz

Morális rossznak nevezzük azokat az emberi cselekvéseket, melyek során a cselekvés alanya szabad akaratából követ el rosszat, így azért felelősségre vonható. Ide sorolhatók a morálisan elítélhető tettek mellett bizonyos jellemvonások is. Hogy a morális értelemben vett rossz, tehát a bűn maga a cselekvés-e, vagy a mögötte húzódó szándék, arra a jelen keretek közt nincs módom kitérni. Az egyik legkomolyabb érvrendszernek a *szabad akarat védelem* számít. Az érvelés a következő:

A világban előforduló rossz jelentős részben emberi cselekedetek következménye. Nem lett volna szükséges, hogy ez a rossz megtörténjék – de ha világunkban szabad emberi lények is élnek, akkor ezeknek rendelkezniük kell azzal a lehetőséggel, hogy akár erkölcsileg rossz tetteket is végrehajthassanak, hiszen amennyiben ez nem áll módjukban, úgy nem igazán szabadok. Márpedig jobb egy szabad lényeket tartalmazó világ, mint egy robotokkal vagy automatákkal teli.²²

A *szabad akarat védelemnek* a leghíresebb képviselői Richard Swinburne, John Hick, Clive Staples Lewis, illetve Alvin Plantinga. Az elméletnek – amennyiben konzisztens – számot kell tudnia adni a morális és a természeti rosszról is. Úgy tűnhet, hogy az ember szabad akaratából vett érv csak az előbbire jelenthet megoldást. Plantinga az utóbbival is megpróbálkozik, azonban a későbbiekben igyekszem kimutatni, hogy egyik próbálkozása sem jár sikerrel.

Először is fontos leszögezni, hogy a *szabad akarat védelemnek* csakis a *libertárius* szabadságfogalom mellett van értelme, hiszen a *kompatibilista* szabadságfogalom lényege épp abban áll, hogy lehetünk szabadok úgy is, hogy determinált a cselekvésünk. Ennek értelmében Isten megtehetné volna, hogy szabadnak teremt minket, ugyanakkor úgy rendezze a világot, hogy mindenki csak a jót válassza.

22 Davies 1999, 47. o.

Ahhoz tehát, hogy a *szabad akarat védelem* által felkínált megoldás érvényes legyen – Szalai szerint – négy feltételnek kell megfelelnie: (a) léteznie kell libertárius értelemben vett szabad akaratnak, (b) a teremtmények szabad akaratának kellőképpen értékesnek kell lennie ahhoz, hogy megérje a rossz megteremtését, (c) a libertárius értelemben vett szabad akaratnak összeegyeztethetőnek kell lennie Isten fogalmával, (d) képesnek kell lennie arra, hogy a világban előforduló összes rosszat megmagyarázza.²³

(a) Arra vonatkozóan, hogy létezik-e a libertárius értelemben vett szabad akarat, Szalai Miklós szigorú érvek alkalmazása helyett más módszert alkalmaz: azt kívánja bizonyítani, hogy az elmélet *prima facie* valószínűtlen. Szerinte a szakirodalmat konszenzus uralja abban a tekintetben, hogy az emberi cselekvések „jelentős mértékben előre jelezhetőek”²⁴ biológiai, pszichológiai vagy szociológiai körülményeik alapján. A libertárius gondolkodók számára az ad mégis lehetőséget nézetük fenntartására, hogy – mivel egy ember mentális életéről soha nem tudhatunk mindent –, vannak olyan emberi cselekvések, melyek megmagyarázhatatlanok. Valószínűtlen azonban, hogy ebben az esetben a szabad akarat motiválja a cselekvést, nem pedig valami, a többihez hasonló kauzalitás, melyet még jelenleg nem ismerünk. De még ha a szabad akarat is okozná, nem adekvát módon tenné, sőt, befolyása nagyon csekély lenne, hiszen a döntéseket nagymértékben meghatározza az ágens génállománya és társadalmi meghatározottsága.

A libertárius értelemben vett szabad akarat védelmére a diskurzusban Swinburne egyik fő tézise az, hogy a fizikai jelenségek előreláthatósága nem az egyetemes fizika determinizmusának bizonyítéka, hanem annak, hogy a kortárs fizikának birtokában vannak azok a „formulák”, melyekkel a fizikai világ jövőbeli eseményei megjósolhatók. Ezt viszont nem tartja kellően bizonyosnak, és itt egy némileg Hume-ra emlékeztető állítást tesz arra vonatkozóan, hogy semmi sem garantálja azt, hogy azért mert eddig bejött a jóslat, legközelebb is bejön. Swinburne a kvantumelmélet valószínűségi törvényeit hozza fel cáfolatként a fizikai determinizmussal szemben, hiszen az sem állít többet, mint valószínűségeket, ugyanis a részecskékre statisztikai törvényeket vonatkoztat. Továbbá szerinte, ha a világ determinisztikus is lenne, egyáltalán nem biztos, hogy ez az elmé is fennállna, hiszen a test–lélek probléma hatalmasra duzzadt diskurzusa is azt szemlélteti, hogy az elme természete lényegileg különbözik a fizikai világtól. Utolsó érve az *ellenszuggeralhatóság*ból (*human countersuggestibility*) vett érv, melynek lényege, hogy az embernek hiába jósolják meg például egy kísérlet során, hogy hogyan fog viselkedni, ő megteheti, hogy direkt az ellenkezőjét teszi.²⁵ Swinburne érveire a következő válaszokat adhatjuk. A kvantumelmélet nem jelenthet kibúvót a determinizmus alól, hiszen a kvantumfizika mikroszkopikus entitásokról

23 Szalai 2005, 43. o.

24 Szalai 2005, 44. o.

25 Swinburne 1997, 230–261. o.

tesz állítást, és semmilyen vonatkozásban nem áll makroszkopikus tárgyakkal. De még ha helytálló is ez az érv, csak akkor működik, ha a test–lélek dualizmus a helyes leírása mentális életünknek, ez az álláspontot pedig korántsem tartható problémamentesen, amit a kérdéskör hatalmasra duzzadt szakirodalma bizonyít. Ráadásul, még ha sikerülne is bizonyítani, hogy a dualizmus elmélete helyes, akkor sem következne belőle közvetlenül, hogy a gondolkodás indeterminisztikus. Az *ellenszuggérálhatóságból* vett érv pedig csak az bizonyítja, hogy a tettek nem feltétlenül jóslhatóak meg, nem pedig azt, hogy nem törvényszerűségek szerint működnek.

(b) Azt sem lehet egyértelműen kijelenteni, hogy a szabad akarat „elég értékes”. Mackie szerint például az, hogy a cselekvéseink véletlenszerűek, és nem az ágens természetéből következnek, egyáltalán nem olyan szempont, amely cselekedetét értékeesebbé teszi.²⁶ Ugyanakkor a libertárius szabad akarat felfogás nyilván nem a véletlenszerűséget állítja, hanem azt, hogy a materiális és pszichológiai én „felett” álló szubsztanciális én határozza meg a döntéseket, azzal pedig nehéz vitatkozni, hogy ez jobb, mint ha automatikusan cselekednénk.

Az viszont már korántsem egyértelmű, hogy ez a felfogás olyan értéket hordoz, hogy megérné érte elviselni olyasféle szörnyűségeket, mint a történelem nagy háborúi, a rabszolgatartó társadalmak igazságtalanságai, a szegénységben élő népek éhezése vagy egy olyan genocídium, mint amilyen a Holokauszt is volt. Sok esetben egyetlen ember szabad akaratának elvételével meg lehetne akadályozni nagyobb embercsoportok szenvedését. Másrészt pedig ellentmondást jelent, hogy sok esetben Isten azzal, hogy valakinek szabad akaratot ad, mástól elveszi, hiszen akár a rabszolgatartás, akár az olyan embertelen helyzetek megteremtése, amelyben az ember maga sem tud emberien viselkedni, vagy szélsőséges esetben az életek kioltása, más szabad akaratának a megvonásával jár.

(c) A következő kérdés az, hogy vajon összeegyeztethető-e a libertárius értelemben vett szabad akarat Isten mindentudásával és mindenhatóságával. Ezzel kapcsolatban Alvin Plantinga dolgozott ki átfogó védelmet, a *transworld deprivity*²⁷ elméletet. Az elmélet lényege, hogy Isten azért volt kénytelen megteremteni a morális rosszat a szabad akarattal együtt, mert lehetséges, hogy minden ember olyan, hogy bizonyos helyzetekben szükség-szerűen a rosszat választja, ha akarata szabad, vagyis ha dönthet arról, hogyan cselekszik. Ez azonban csak azt bizonyítja, hogy logikailag nem lehetetlen, hogy Isten fogalma és a rossz léte összeegyeztethető, azt viszont nem, hogy ezek szükségszerűen együtt járnának. Szalai rávilágít arra is, hogy az elmélet megszüntetni látszik a libertárius értelemben vett szabad akarat fogalmát, hiszen azt állítja a szubjektumról, hogy csak akkor nem cselekedne morálisan helytelenül egy bizonyos szituációban, ha nem saját maga lenne, vagy ha az a szituáció nem állna fenn. Ebben a szűkebb értelemben azonban a determinizmus is

²⁶ Mackie 1995, 209. o.

²⁷ Plantinga 1992, 83–109. o.

elismeri a szabad döntés lehetőségét.²⁸ Azt is gondolhatjuk továbbá, hogy Isten, amennyiben felruházott bennünket szabad akarattal, intézhette volna úgy is a körülményeket, hogy ha tudja egy szubjektumról, hogy egy bizonyos helyzetben szükségszerűen rosszul dönt, akkor azt a helyzetet nem teremti meg.²⁹

Fennáll persze annak a lehetősége, hogy Istent úgy képzeljük el, mint aki nem tudja előre, hogy mi történik a jövőben, vagyis hogy ki, mit fog cselekedni, ezért nem is tudná őket megakadályozni cselekvésükben. Ennek a nézőpontnak a képviselője Robert Merrihew Adams.³⁰ Azon kívül, hogy ezt a nézőpontot kevesen képviselik, adódik egy ennél súlyosabb ellenvetés is az elmélettel szemben: ha elfogadjuk, hogy Isten nem látta előre az eseményeket, nem tudjuk megmagyarázni, vajon minek alapján döntött a világ megteremtése mellett, minek alapján választotta épp ezt a világot, ha nem ismerte a lehetőségeket. Nyilvánvalóan nem szeretnénk azt gondolni, hogy nem tudta, mit cselekszik.

(d) Az utolsó kérdés, ami a szabad akarati védelemmel kapcsolatban felmerül, hogy vajon a rossz minden típusát és esetét megmagyarázza-e. A szabad akarat fogalmából adódóan rögtön látható, hogy nem, hiszen a tudattal nem rendelkező lények (természeti jelenségek, állatok) nem rendelkeznek szabad akarattal, illetve számos esetben az emberek nem rossz-akaratból, hanem pusztá tudatlanságból vagy véletlenül követik el a rosszat. Szalai szerint azokra a cselekedetekre sem ad kielégítő magyarázatot, melyeket tudatosan követtünk el, hiszen Isten rendezhetné úgy a világot, hogy kevesebb kísértést enged a rosszra, így megmaradna annak egy bizonyos mennyisége, de sokkal kevesebb lehetne. Anélkül, hogy metaetikai kérdésekbe bonyolódnánk, intuíciónkra hagyatkozva elfogadhatjuk azt az ellenérvt is, hogy az emberek többnyire meg vannak róla győződve, hogy helyesen cselekszenek, mikor valaki másnak ártanak, s hogy számos esetben egészen más következménnyel jár egy-egy cselekvésünk, mint amire előzetesen számítottunk. Mivel a legnagyobb nehézséget a *természeti rossz* megmagyarázása jelenti, a továbbiakban erről lesz szó.

2.3.2. A természeti rossz

Ha tehát a szabad akarati védelem teljes értékű teodíceaként szeretne funkcionálni, a *természeti rosszra* vonatkozóan is elfogadható magyarázatot kell adnia. A természeti rosszért nem az emberi akarat a felelős, ezek ugyanis tőlünk független, ám ránk nézve kellemetlen következményekkel járó események. Ide tartoznak a különböző betegségek a járványoktól a fogfájásig, a természeti katasztrófák, földrengések, vulkánkitörések vagy akár egy rosszkor, rossz helyen kidőlő fa is.

28 Szalai 2005, 59. o.

29 Szalai 2005, 60. o

30 Adams 1977.

A legismertebb magyarázat ebben az esetben is Alvin Plantingától származik, aki a *szabad akaratú védelmet* kívánta kiterjeszteni oly módon, hogy nem csak az embereknek tulajdonított szabad akaratot, hanem más testetlen, de lélekkel rendelkező lényeknek is. Ezekről a vallási hagyomány mint bukott angyalokról emlékezik meg. Plantinga szerint lehetséges, hogy a természeti rosszat ezek a rosszindulatú testetlen lények okozzák. Ez azonban nem lehet elégséges magyarázat, hiszen a bukott angyalok létezésének feltételezése szinte teljesen önkényes. S még ha léteznének is, szabad akaratot tulajdonítani nekik *a priori* igen nehéz.³¹ De még ha van is szabad akaratuk, akkor sincs okunk feltételezni, hogy azt rosszra használnák, azt meg főleg nem, hogy természeti rossz generálásával élnek ki rosszakaratukat (a Sátánról például azt szokás gondolni, hogy a kísértéssel árt az embereknek). A legsúlyosabb probléma ezzel a felvetéssel azonban mégis az, hogy ezeknek a lényeknek olyan erőt tulajdonít, melyekkel fölülírhatják az Isten által teremtett fizikai rendet, méghozzá gondolati úton, hiszen fizikailag nem képesek hatni a természetre.

Máshogy érvel Bruce Reichenbach, aki szerint a világ természettörvények szerint működik, s ezekben a természeti rossz ugyan nem szükséges a nagyobb jóhoz, de annak lehetősége igen. Megoldást jelenthetne erre a problémára, ha a világ nem természettörvények szerint működne, hanem folyamatos isteni csodák hárítanak el az emberekre leselkedő természeti rosszat. Ez azonban Reichenbach szerint nem működhetne, mert ha az események előrejelezhetetlenek lennének, az emberek nem tudnának racionális döntéseket hozni, így a szabad akaratnak se lenne értelme.³² Anélkül, hogy a vele szemben megfogalmazott ellenvetéseket és azokra adott válaszait bemutatom, egy olyan érvet szeretnék felhozni, mely szerintem minden további, a feltételezés mellett szóló érvet ellehetetlenít. Arra kívánok rávilágítani, hogy a predikció szempontja egészen egyszerűen nem érvényesíthető, hiszen akkor már attól is el kellene lehetetlenülnie a szabad akaratnak, hogy a másik ember cselekvését sem tudjuk előrejelezni, méghozzá pont azért nem, mert szabadon cselekszik. Statisztikai alapon persze jóslhatunk valamilyen valószínűséget az egyes cselekvésekre vonatkozóan, ezt azonban az Isten általi csodás beavatkozások esetén is megtehetnénk, ennek a lehetőségét viszont Reichenbach már elutasítja.

Richard Swinburne elmélete,³³ mely a rossz tapasztalaton keresztül szerzett természetről való tudás fontosságával kívánja magyarázni a természeti rosszat, véleményem szerint még kevésbé meggyőző. Swinburne szerint a természeti rosszból szerzett ismereteink segítenek bennünket abban, hogy kiismerjük a körülöttünk levő világot és jobbá tegyük azt. A tézis igazsága elvitathatatlan, ugyanakkor nehéz belátni, hogy miért nem járnak jobban az emberek, ha egészen egyszerűen Isten nem teremt természeti rosszat, aminek az elkerülésére korábban megtapasztalt természeti rosszak átélése szükséges. An-

31 Szalai 2005, 67. o.

32 Reichenbach 1982, 51–52. o.

33 Swinburne 1996, 30–48. o. Lásd erről: Szalai 1998.

nál, hogy embereknek kelljen meghalniuk villámütésben ahhoz, hogy mások ne álljanak a villámoktól sújtott rét közepére, sokkal jobb megoldásnak tűnik Isten részéről, ha egyáltalán meg sem teremti a villámlást.

Ehhez nagyon hasonló megfontolás, az úgynevezett *lélekformálás* (*soulmaking*) teodíciája,³⁴ mely szerint a természeti rossznak személyiségformáló ereje van, és mely szerint egy olyan világ, amelyben az emberek kevésbé boldogak, de erényesek, értékeesebb, mint amelyben boldogak ugyan, de nem természeti katasztrófákon edzett hősök. Isten célja ugyanis a világgal az emberek lelki fejlődése, mely által hozzá hasonlóvá válhatnak. Ennek az elméletnek legnagyobb hatású képviselője John Hick, akiről még az ateista gondolkodók is igen elismerően nyilatkoznak.³⁵ Véleményem szerint azonban Hick elmélete már túlságosan teológiai, vagyis – implicit módon – túl sok premisszával támaszkodik a keresztény vallás egyes dogmáira. Egyrészt emiatt, másrészt pedig azért nem mutatom be teodíciáját jelen írás kereteit között, mert cáfolatához szükség lenne a *hitetlenségből vett érvre*, melynek bemutatása terjedelmi okok miatt nem lehetséges.

3. Teista modális realizmus (*Theistic Modal Realism*) – A teista filozófusok paradicsoma

Az előző fejezetben megkíséreltem bemutatni a legfontosabb kortárs angolszász teodíciákat és azok cáfolatát. Azt kívántam ezzel megmutatni, hogy Isten létezésének védelme a *rosszból vett* érvel szemben nem lehet elég sikeres. Márpedig, ha nem tudják megmagyarázni, miért van szükség világunkban a rosszra, kijelenthetjük, hogy nem ez a lehetséges világok legjobbjika. Ebben az esetben viszont nem találunk elégséges okot arra, hogy Isten miért teremtette meg világunkat. A teizmusnak tehát szüksége van egy olyan megoldásra, amely magyarázatot ad arra, miért teremtette meg mégis Isten a világot, amelyben élünk.

David Hilbert a halmazelmélet univerzumát a matematikusok paradicsomának nevezte, s ennek mintájára David Lewis a filozófusok paradicsomaként mutatta be elméletét, a *genuin realizmust*. A hasonlóságot abban látta, hogy mindkét elmélet esetében egy új ontológia elfogadásával számos probléma egyszerűen megoldhatóvá válik.³⁶ Lewis elméletének teista változata ugyanezzel az ígérettel áll elénk, így azt mondhatjuk, ez a teista filozófusok paradicsoma.

A *teista modális realizmus* elméletét Michael J. Almeida fejtette ki részletesen *Metaphysics of Perfect Beings*³⁷ című könyvében. A teista modális realizmus szerint világunk csak

³⁴ Hick 1976, 242–259. o.

³⁵ Szalai2005, 86–89. o.

³⁶ Lewis 1986, 3–5. o.

³⁷ Almeida, 2008, 135–164. o.

egyike a végtelen számú, konkrét univerzumoknak, melyeket Isten megteremtett. A teizmusnak ezen nézőpont szerint nem kell elszámolnia azzal, hogy az aktuális világ miért nem a lehetséges világok legjobbika. Eszerint ugyanis nincs semmi morális okunk azt feltételezni, hogy pont a mi világunknak kellene ezt a szerepet betöltenie.

A *teista modális realizmus* a lehetséges világokra nézve tehát a *genuin realizmus* elméletet fogadja el, melyet David Lewis főművében, az *On the Plurality of Worlds*³⁸-ben dolgozott ki részletesen. A *genuin realizmus* a lehetséges világok természetére vonatkozóan egy rendkívül radikális álláspontot foglal el. Szerinte világunkat semmi nem tünteti ki ontológiailag, hiszen az aktualitás Lewis szerint csak indexikus kifejezés, amely a beszélők számára jelöli ki azt a világot, melyben azok megszólalnak. Vagyis az összes lehetséges világra igaz, hogy metafizikai státuszát tekintve ugyanolyan entitás, mint az a világ, amelyben élünk: egymással téridőbeli és oksági viszonyban álló konkrét partikulárek mereológiai összege. Az így létrejött világok azonban egymástól térben, időben és okságilag elzárva léteznek, így nem beszélhetünk az individuumok *világokon átívelő azonosságáról* sem. A *teljesség elve* és az *újrakombinálhatóság elve* alapján számtalan világ létezik, hiszen minden mód, ahogyan világunk másképp lehet, egy létező világot jelent, akár csak a különböző világok egyes elemeinek minden lehetséges kombinációja is.³⁹

3.1. Világok Istene – Isten-koncepció

Jogosan merül fel a kérdés, hogy egyáltalán kompatibilis-e a két elmélet, vagyis összeegyeztethető-e Isten fogalmával a végtelen számú világ létezése. Paul Sheehy például azt állította,⁴⁰ hogy nem kompatibilis a *teizmus* a *genuin realizmussal*. Meglátása szerint ugyanis bárhogyan is képzeljük el Isten létezését az idő viszonylatában, arra jutunk, hogy nem lehet része egy lewisi multiverzumnak. Sheehy érvelése nagyjából a következőképpen rekonstruálható: (1) Isten létezése nem akcidentális, (2) ha pedig szükségszerű, akkor minden lehetséges világban létezik. A kérdés, hogy téridőben létezik-e Isten. Ha nem, akkor (3a) Isten nem létezhet az egyes világokban, mivel egy világban létezni annyit tesz: téridő kapcsolatban lenni vele. Ha akár egy világra is igaz, hogy nem létezik benne Isten, nem szükségszerű, s ha nem szükségszerű, nem is létezik (azaz nem Isten). Ha viszont térben és időben létezik, akkor (3b) azzal a problémával szembesülünk, hogy legalább az egyik világ részének kell lennie, és ha része, vagy csak egynek része, vagy többnek is. Ha csak egynek lenne része, nem lenne szükségszerű, ha viszont többnek is, akkor nem lehet önazonos, mert a modális realizmus tagadja a világokon átívelő azonosságot.

38 Lewis 1986.

39 Tözsér 2009, 180–190. o.

40 Sheehy 2006.

Sheehy érveléséről azonban Ross P. Cameron kimutatta, hogy helytelen.⁴¹ Cameron szerint a Sheehy által felvetett probléma valójában nem létezik, mivel Sheehy mindkét lehetséges konklúziója (3a, 3b) hamis. Ha ugyanis Isten téridőn kívül létezik (3a), nem okoz semmiféle problémát a modális realizmus számára. Lewis három módját különíti el a létezésnek. A (a) téridőben létező tárgyak téridő viszonyban állnak egy adott világgal, (b) azok a halmazok, melyek elemei több különböző világban vannak, azok ezekben a világokban levő részeik összegeként léteznek, (c) az olyan halmazok pedig, amelyek nem tartalmaznak világokban létező nem halmaz természetű elemeket, ezeken a világokon kívül, de ezeknek a világoknak a nézőpontjából léteznek. Ezek a tiszta halmazok. Vannak, amelyek minden világ nézőpontjából léteznek (szükségszerűek), és vannak, amelyek csak néhányból (kontingensek). Lewis is elfogadta például a számok szükségszerű létezését.⁴² Ugyan ateista volt, de ha teista lett volna, valószínűleg Istenre is úgy gondolt volna, mint olyan létezőre, aki az összes világ nézőpontjából, de a világokon kívül létezik.

Ha Isten térben és időben létezik (3b), az szintén nem okoz problémát – állítja Cameron. Sheehy szerint az a probléma, hogy ebben az esetben Isten vagy csak az egyik világ része, és akkor nem szükségszerű a léte, illetve nem felelős az egész multiverzum megteremtéséért (márpedig ezt elvárnánk tőle); vagy mivel létezése szükségszerű, az összes világnak része, ekkor viszont a hasonmáselmélet problémájába ütközünk. Cameron azonban nagyon helyesen rámutat, hogy nyugodtan fenntarthatjuk azt a nézetet, hogy Isten léte szükségszerű, vagyis minden világban jelen van. A hasonmás elmélet hatókörébe ugyanis egészen egyszerűen Isten nem tartozik bele, hiszen a Leibniz-elv megsértéséből adódó probléma csak olyan létezőknél merül fel, melyek intrinzikus tulajdonságai nem szükségszerűek. Azok ugyanis, ha azonosak lennének minden világban önmagukkal, egyszerre lenne igaz rájuk, hogy F tulajdonsággal rendelkeznek és nem rendelkeznek F tulajdonsággal, ami logikailag lehetetlen lenne. Egy olyan létező esetében viszont, amelynek minden tulajdonsága szükségszerű, ez a probléma fel sem merül. Isten ugyanis *per definitionem* nem lehet más, vagyis minden lehetséges világban ugyanolyan, így nem jelent problémát az önazonossága sem. (Hasonlóan ahhoz, hogy az eternalisták számára sem jelent problémát a perdurantizmus olyan létezők esetében, melyeknek minden intrinzikus tulajdonsága szükségszerű.)

3.2. Isteni morál – A neutrális multiverzum elmélete

A *teista modális realizmus* elméletével szemben felvethető legjelentősebb problémát a *genuin realizmus* két központi fogalma, a *teljesség elve* (*Principle of Plenitude*) és a *kom-*

41 Cameron 2009.

42 Lewis 1983, 39–40. o.

binálhatóság elve (*Principle of Recombination*) okozza. Ahogy korábban is bemutattam, a teljesség elve azt mondja ki, hogy minden olyan módon, ahogyan egy világ létezhet, létezik is egy világ, valamint annak érdekében, hogy ne keletkezzen logikai rés, ezeknek minden lehetséges kombinációja is létezik.⁴³ Istenre nézve ez azzal a kellemetlen következménnyel jár, hogy olyan világok megteremtéséért is felelőssé teszi, melyekben a rossz van túlsúlyban (*on-balanced very bad world*), vagy adott esetben szinte csak rosszat tartalmaznak (*on-balanced extremely bad world*).

Theodor Guleserian már 1983-ban felhívta a figyelmet arra,⁴⁴ hogy Isten tulajdonságainak szükségszerűsége problémát okozhat, amennyiben a szükségszerűség definiálására a lehetséges világok terminológiáját használjuk. Ekkor ugyanis a *rossz modális problémához* (*Modal Problem of Evil*) jutunk. A probléma a következőképpen rekonstruálható:

- (1) Isten mindentudó, mindenható, és maximálisan jó.
- (2) Isten tulajdonságai (mindentudás, mindenhatóság, maximális jóság) szükségszerűek.
- (3) Ami szükségszerű, az minden világban igaz rá.
- (4) Vannak olyan világok, melyeknek élőlényei ártatlanul szenvednek.

A (2) premissza Isten természetéből egyenesen következik. A (3) premissza a szükségszerűség definíciójából következik. Szükségszerűnek ugyanis a lehetséges világok terminusában azt szoktuk nevezni, amely minden világban igaz. Látható, hogy a (3) és (4) premissza viszont egymásnak ellentmond. Isten jósága abban a világban megkérdőjelezhető, melyben a rossz van túlsúlyban.

Guleserian megoldási javaslata erre a nehézségre az, hogy a két premissza közül a (4)-et kell feladnunk, hiszen az jár kevesebb áldozattal. Ekkor ugyanis csak azt kell állítanunk, hogy bizonyos világok, melyek logikailag ugyan lehetségesek, valójában nem azok, hiszen Isten számára *morálisan nem megengedett* aktualizálni őket.

Ezzel szemben fogalmazza meg álláspontját Michael J. Almeida. Szerinte hiába próbálja Isten az egyes személyeket megmenteni a szenvedéstől, ahogy ezt megteszi, egy másik ugyanolyan világban egy ugyanolyan létező el fogja szenvedni azt. Annak lehetősége ugyanis, hogy ez a személy szenvedhetett volna is, azt jelenti, hogy van egy világ, ahol az ő hasonmása szenved: „Egy anzelmi Isten megóvhatja az egyes morális létezőket a meg nem érdemelt és megelőzhető szenvedéstől az egyes világokban. De nem óvhatja meg az egyes morális létezőket a meg nem érdemelt és megelőzhető szenvedéstől az *összes világban*.”⁴⁵

43 Lewis 1986, 86. o.

44 Guleserian 1983.

45 Almeida 2008, 153. o.

Ezért dolgozza ki az úgynevezett *mentési helyzetet* (*Rescue Situation*),⁴⁶ melynek lényege, hogy Isten olyan helyzetben van, mint az a vízimentő, aki két fuldokló közül meg tudja menteni az egyiket vagy a másikat, de mindkettőt egyszerre nem. Guleserian állítását, miszerint Istennek morálisan megengedhetetlen egy olyan világ aktualizálása, melyben az adott morális ágens nem megérdemelt és megelőzhető szenvedést él át, a következőképpen egészíti ki. Morálisan megengedhetetlen Istennek, hogy egy olyan világot aktualizáljon, melyben az adott morális ágens nem megérdemelt és megelőzhető szenvedést él át, *kivéve* ha azzal egy másik, ugyanolyan világbeli ugyanolyan morális ágenset megment a meg nem érdemelt és megelőzhető szenvedéstől. Ismerős lehet számunkra az a logika, amelyre Almeida érve épül. Végő soron ugyanúgy működik, mint azok a hagyományos teodíceák, melyek egy adott rosszat egy másik rossz elkerülésének lehetőségével legitimálnak. Így ezzel az érveléssel szemben is érvényes lehet mindaz, ami a hagyományos teodíceák ezen típusával szemben felhozható. Jogosan várjuk el egy mindenható Istentől, hogy ha meg akarja akadályozni a rosszat, képes is legyen rá.

Abban azonban kétségtelenül igaza van Almeidának Guleseriannal szemben, hogy ha Isten nem teremt meg bizonyos rossz világokat, annak jó párjuk szükségszerűvé válik. Képzelnék el, hogy valakit megment a meg nem érdemelt szenvedéstől, de nem teremt olyan világot, melyben egy hasonmása viszont átéli ezt a szenvedést. Ez esetben hála sem illeti őt, hiszen nem igaz, hogy máshogy is alakulhatott volna az adott személy élete. Ezt csak akkor mondhatnánk, ha elvetjük a hagyományos értelemben vett logika szabályait, és valamiféle isteni logikát fogadunk el, amely az előbbit felülírja, ez azonban teljességgel kontrainuitív. Egy további lehetséges ellentetés Guleserian elméletével szemben, hogy nincs okunk azt feltételezni, hogy a mi világunk olyan világ, melyben nem a rossz van túlsúlyban, márpedig ha világunk ezen világok közé tartozik, Isten nem teremthette volna meg.

Egyetértek tehát Almeidával abban, hogy Guleserian megoldása helytelen, nem tartom azonban megfelelőnek az érvelését. A *mentési helyzet* ugyanis nem számol egy fontos lehetőséggel. Ha a világ valóban csak ilyen logika szerint működhet és valóban Isten jóságával összeegyeztethetetlen lenne a rossz világok aktualizálása, akkor logikusabb lépés lett volna Istentől, ha a világot meg sem teremti. Azonban megteremtette, így érdemesebb amellet érvelni, hogy van egy olyan ok, amiért ezt megtette. Ez az ok pedig maga a *teljesség elve*. Ha nem kívánjuk elfogadni azt a másik, egyedül lehetséges konklúziót, hogy Isten nem létezik, azt kell állítanunk, hogy a multiverzum teljessége értékesebb minden másnál. Ezzel egy olyan megoldást kapunk a *teljesség elvével* kapcsolatban felmerülő problémára, mely nem jár azzal, hogy korlátozzuk a genuin realizmus elméletét, és lehetővé teszi, hogy Isten mindenhatóságát se kelljen elvitatnunk.

Már Almeida is megfogalmazza, hogy a *teista modális realizmus* ontológiája alapján, a teremtés értékét a világok értékeinek összessége fogja megadni. Azt is megjegyzi, hogy

46 Almeida 2008, 153. o.

lehet az az intuíciónk, hogy a teljesség elve alapján a világokban létrejövő rossz és jó száma kiegyenlíti egymást, vagy adott esetben még több is lehet a jóból. Erre vonatkozóan azonban szerinte megbízhatatlan a modális intuíciónk, de még ha megbízható is lenne, akkor sem tudnánk morálisan felmenteni Istent a rossz világok megteremtésének vétke alól.⁴⁷ Véleményem szerint azonban ez az intuíciónk logikailag is alátámasztható, és ez egyszerűs mind elégséges feltétele annak, hogy Istent morálisan felmentsük.

Állításom az, hogy végtelen számú világ esetén ugyanannyi olyan világ gondolható el, amelyben a jó van túlsúlyban, mint ahányban a rossz. Ehhez fel kell tételeznünk egy olyan világ létét, melyben ugyan annyi jó fordul elő, amennyi rossz, pozitív és negatív értékük kiegyenlíti egymást. Képzeljünk el egy a mienkhez hasonló világot, melyben minden egyes élőlényt ugyanannyi jó ér, mint amennyi rossz. Ezt a világot origónak megtéve elindulhatunk egy képzeletbeli számegyenesen két irányba, mindig egyet „rontva”, vagy egyet „javítva” a neutrális világon, melyből kiindultunk. Ezt folytatva mindkét irányban végtelenszer végezhetjük el a műveletet, akár csak a természetes számok esetében. Így tehát ugyanannyi olyan világot kapunk, mely inkább jó, mint amennyi inkább rossz. Ez garantálja számunkra azt, hogy ha kitarunk az összes világ léte mellett, az Isten által teremtett multiverzum összességében biztosan nem rossz.

Ezzel természetesen az elmélet nem képes arra, hogy lelki vigaszt nyújtson a partikuláris rossz elszenvetői számára. Jogos az a meglátás, hogy a gyermekét elvesztő anya nem fogja kevésbé tragikusnak érezni a halálesetet, ha tudja, hogy létezik legalább egy olyan lehetséges világ, ahol az nem történt meg. Egy ilyen elmélet feladata azonban nem lelki vigaszt nyújtása, hanem az, hogy megmagyarázza, miért van rossz a világban. Erre pedig, szemben a korábban bemutatott teodíceákkal, a teista modális realizmus képes.

Ez egyben azt is jelenti egyben, hogy a multiverzum inkább jó sem lehet, csakis neutrális. Ahhoz, hogy Isten maximális jóságával összeegyeztethető legyen egy ilyen multiverzum megteremtése, pusztán azt a nézetet kell tehát elfogadnunk, hogy egy maximálisan jó létező célja a tökéletes teljesség megteremtése. Márpedig az után, hogy beláttuk, az ateizmus válaszán kívül más lehetőség nincs, nem jelenthet különösebb nehézséget. Egyetlen tökéletes világ létét nem tételezhetjük, hiszen láttuk, hogy a teodíceák a *rossz problémájára* nem nyújtanak kielégítő magyarázatot, így a *tökéletlen világ problémáját* sem képesek megoldani. Láthattuk továbbá azt is, hogy amellet sem tarthatunk ki, hogy csak inkább jó világok léteznek és a mentési helyzetből vett érv sem jelentett megfelelő megoldást Isten morális felmentésére.

47 Almeida 2008, 151. o.

Összegzés

Dolgozatomban a *tökéletlen világ problémájának* (*Less-Than-Best Problem*) egy sajátos megoldására tettem javaslatot, ez volt a *teista modális realizmus* (*Theistic Modal Realism*). Ahhoz, hogy ennek a megoldásnak a fontossága kellőképpen világossá váljon, rekonstruáltam a *rossz problémáját* (*The Problem of Evil*) és a kortárs analitikus vallásfilozófia egyes teodíceáit, amelyekről beláttam, hogy nem nyújtanak elégséges magyarázatot a *rossz problémájára*, vagyis a *tökéletlen világ problémáját* sem tudják megoldani. Dolgozatom második felében bemutattam a *teista modális realizmust*, és megkíséreltem bebizonyítani, hogy kompatibilis Isten fogalmával. Végül kitértem az elmélettel szemben felmerülő legnagyobb ellenvetésre, Isten *morális megítélhetőségére*. Az eddigi két legfontosabb nézőpontról kívántam bemutatni, hogy nem nyújtanak megfelelő védelmet Isten amoralitásával szemben, ezért egy ezektől különböző megoldást dolgoztam ki.

Irodalomjegyzék

- Adams, Robert Merrihew 1977, „Middle Knowledge and the Problem of Evil”. *American Philosophical Quarterly* 14/2, 109–117. o.
- Almeida, Michael J. 2008, *The Metaphysics of Perfect Beings*. Routledge, New York.
- Cameron, Ross P. 2009, „God Exists at Every (Modal Realist) World: Response to Sheehy”. *Religious Studies* 45, 95–100. o.
- Davies, Brian 1999, *Bevezetés a vallásfilozófiába*. (Ford. Rakovszky Zs. és Vassányi M.) Kossuth Kiadó, Budapest.
- Draper, Paul 1989, „Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists.” *Noûs* 23/3, 331–350. o.
- Guleserian, Theodor 1983, „God and Possible Worlds: The Modal Problem of Evil”. *Noûs* 17/2, 221–238. o.
- Hick, John 1976, *Death and Eternal Life*. Harper and Rowe, New York.
- Howard-Snyder, Daniel 1992, „Seeing through CORNEA”. *International Journal for Philosophy of Religion* 32/1, 25–49. o.
- Howard-Snyder, Daniel 2013, „The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga”. In Justin McBrayer – Daniel Howard-Snyder (szerk.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Wiley-Blackwell, Oxford, 19–33. o.
- Hume, David 2006, *Beszélgetések a természetes vallásról*. (Ford. Harkányi András.) Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Kripke, Saul Aaron 1959, „A Completeness Theorem in Modal Logic”. *Journal of Symbolic Logic* 24, 1–14. o.
- Kripke, Saul Aaron 1980, „Naming and Necessity”. Harvard University Press, Blackwell.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1965, *Essais de théodicée*. In *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Georg Olms, Berlin. 1–462. o.
- Lewis, David Kellogg 1983, *Philosophical Papers*, Volume 1. Oxford University Press, Oxford.
- Lewis, David Kellogg 1986, *On the Plurality of Worlds*. Blackwell, Oxford.
- Mackie, John Leslie 1995, „Evil and Omnipotence”. *Mind* 64, 200–212. o.
- Martin, Michael 1992, *Atheism: A Philosophical Justification*. Temple University Press, Philadelphia.
- Meister, Chad 2009, *Introducing philosophy of religion*. Routledge, New York.
- Plantinga, Alvin 1992, „God, Evil and the Metaphysics of Freedom”. In Marilyn McCord Adams – Robert Merrihew Adams (szerk.), *The Problem of Evil*. Oxford University Press, Oxford, 83–109. o.
- Reichenbach, Bruce 1982, *Evil and Good God*. Fordham University Press, New York.
- Rowe, William Leonard 1979, „The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”. *American Philosophical Quarterly* 16/4, 335–341. o.
- Rowe, William Leonard 1984, „Evil and the theistic hypothesis: A response to Wykstra”. *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2, 95–100. o.
- Russell, Bruce 1996, „Defenseless”. In Daniel Howard-Snyder (szerk.), *The Evidential Argument from Evil*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 193–204. o.
- Sheehy, Paul 2006, „Theism and modal realism”. *Religious Studies* 42, 315–328. o.
- Swinburne, Richard 1988, „Does Theism Need a Theodicy?” *Canadian journal of philosophy* 18/2, 287–311. o.
- Swinburne, Richard 1996, „Some main strands of theodicy”. In *The evidential argument from evil*. Indiana University Press, Bloomington, 30–48. o.
- Swinburne Richard 1997, *The Evolution of the Soul*. Oxford University Press, Oxford.
- Swinburne, Richard 1998, *Providence and the Problem of Evil*. Clarendon Press, Oxford.
- Szalai Miklós 1998, „Swinburne istenérvei”. *Magyar Filozófiai Szemle* 42/1–3, 259–96. o.
- Szalai Miklós 2005, *Létezik-e Isten?* L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Tomberlin, E. James – Van Inwagen, Peter 1985, *Alvin Plantinga*. Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Tözsér János 2009, *Metafizika*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Wykstra, Stephen J. 1984, „The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance”. *International Journal for Philosophy of Religion* 16, 73–93. o.

Dombrowszki Áron

1992-ben születtem Budapesten. 2012-ben kezdtem a Pécsi Tudományegyetemen a szabad bölcsészet alapszakot filozófia szakirányon, és 2013 óta a Kerényi Károly Szakkollégium tagja vagyok. Érdeklődésem leginkább a nyelvfilozófiára irányul, azon belül jelenleg a referálás elméleteivel foglalkozom. A jelen tanulmány a XXXII. OTDK második filozófia szekciójában első helyet elért pályamunkám javított és rövidített változata, amely ebben a formában azonos a szakdolgozatommal. Itt szeretnék köszönetet mondani témavezetőmnek, Kocsis Lászlónak, a dolgozat korábbi változatának kommentálásáért és a témában folytatott hasznos diskusziókért, valamint Tuboly Ádámnak, akinek a megjegyzései szintén sokat segítettek.

Dombrovski Áron

Referálnak-e a fiktív nevek? Kripke és Salmon a negatív egzisztenciális állításokról

Bevezetés

Több mint negyven éve, hogy Saul Kripke 1970-ben megtartotta immáron klasszikussá vált előadásait, amelyek később a *Megnevezés és szükségszerűség*¹ című kötetben is megjelentek. Ezeket az előadásokat azóta sokan kommentálták, maradtak azonban a Kripke által itt kifejtett és védelmezett merev jelölők tézisével² kapcsolatban olyan elvarratlan szálak, amelyek kikezdhetik a tézis általános érvényű elfogadását – ilyen például az úgynevezett nem-referáló nevek vagy üres nevek problémája. A témának Kripke 1973-ban önálló előadássorozatot szentelt a *John Locke Lectures* keretein belül, az előadások szövegei viszont egészen a közelmúltig csak kevesek számára, kézirat formában voltak hozzáférhetőek. Az előadások végül 2013-ban kerültek publikálásra a *Reference and Existence*³ című könyvben, amely a Megnevezés és szükségszerűség folytatásának tekinthető.

Tanulmányomban, amennyire lehetséges, szeretném átfogóan rekonstruálni Kripke nézeteit az üres neveket tartalmazó mondatokkal és különösen a negatív egzisztenciális állításokkal kapcsolatban Kripke 2013-ban kiadott írása alapján. Ezek után térek rá Nathan Salmon Kripke-kritikájára és elméletére, amely ugyan nagyban épít Kripkére, de annak hiányosságait és problémáit képes orvosolni.

Az 1. részben felvázolom, hogy miből áll az üres nevekkal és negatív egzisztenciális állításokkal kapcsolatos probléma azokra az úgynevezett közvetlen referenciaelméletekre nézve, amelyek szerint egy tulajdonnév jelentése maga a megjelölt dolog. Ezt követően a 2. részben foglalkozom Kripkével, álláspontját három fogalompár mentén igyekszem rekonstruálni, közbeiktatva egy fontos metafizikai kitérőt az artefaktualizmusról. A 3. részben pedig Nathan Salmon koncepcióját mutatom be, amely Kripke meglátásait jelentős módosításokkal egy erős és tartható elméletté formálta. Ezután egy lehetséges ellenvetést vizsgálok meg a salmoni állásponttal

1 Magyarul lásd Kripke 2007.

2 Kripke szerint egy adott tulajdonnév minden lehetséges világban ugyanazt a dolgot jelöli, és azokban a világokban, amelyekben a névnek nincs referenciája, ott nem jelöl semmi mást. A határozott leírásokra általában ez a tézis nem igaz, de előfordulhatnak kivételek, például a „kilenc pozitív négyzetgyöke”.

3 Kripke 2013.

szemben, ez az artefaktualizmussal szemben általánosságban felhozható kategória-hiba-ellenvetés. A dolgozatban végül Salmon mellett foglalok állást, levonva azt a konklúziót, hogy bár Kripkének nem sikerült megoldania a problémát, a merev jelölők elméletét nem kezdi ki a negatív egzisztenciális állítások problémája.

1. Az üres nevek és a negatív egzisztenciális állítások problémája

A nyelvfilozófia számára komoly problémát jelentenek az olyan állítások, amelyek *üres neveket* tartalmaznak. Az üres nevek olyan tulajdonnevek, amelyek nem rendelkeznek referenciával.⁴ Az üres neveket tartalmazó állítások speciális esetei egy dolog nemlétezését állítják, ezek az úgynevezett *negatív egzisztenciális állítások* és két nagy csoportra oszthatók: *általános egzisztenciális állításokra* (pl. „Nem léteznek unikornisok”) és *egyéni egzisztenciális állításokra* (pl. „Pegasus nem létezik”). Dolgozatomban az utóbbi típusal fogok foglalkozni. Nézzük meg a következő példát:

(1) Sherlock Holmes nem létezik.

Miért problémás ez a kijelentés? Tanulmányomban két előfeltevést fogadok el, amelyek mellett nem kívánok hosszasan érvelni, ugyanis a nyelvfilozófiában plauzibilisnek tartott álláspontok.

Először is, az értelmes mondatok propozíciókat fejeznek ki. Bár a filozófusok körében ma is vitatott, hogy a propozíciók milyen természetűek, abban nagyjából egyetértés van, hogy a mondat annak köszönhetően bír jelentéssel, hogy kifejez egy propozíciót. Azt nem feltétlenül állíthatjuk, hogy a mondat jelentése azonos az általa kifejezett propozícióval, azt viszont bátrabban állíthatjuk, hogy a propozíció egy szükséges, még ha nem is elégséges feltétele annak, hogy a mondat jelentéssel bírjon. Azok, akik hisznek a propozíciók létezésében, akármik is legyenek a propozíciók, többnyire abban is egyetértenek, hogy a propozíciók az igazságértékek elsődleges hordozói.

⁴ Az üres neveknek három tipikus esete van, amelyeket érdemes megemlíteni, mert esetleg eltérő kezelést igényelhetnek. Az első ezek közül a *fiktív karakterek* nevei, mint például „Sherlock Holmes”, „Hamlet”, „Gombóc Artúr” stb. A második a *téves hipotetikus entitások* esete, mint amilyen a „Vulcan”: a Merkúr pályájának eltérését kívánták megmagyarázni ezzel a feltételezett bolygóval. Az eltérést a relativitáselmélet később sikeresen meg tudta magyarázni és a Vulcan-hipotézis hibásnak minősült. Mielőtt azonban ez kiderült volna, a csillagászok ténylegesen létezőnek gondolták ezt a tárgyat. A harmadik egy köztes típus, a *mitikus tárgyak* nevei: az antik görögök kezdetben hittek Zeusz létezésében, a klasszikus kor után azonban egyre inkább a fikció státuszába esett. Tanulmányomban leginkább az első csoportba tartozó nevekkel fogok foglalkozni.

Másodszer, mint említettem, a negatív egzisztenciális állítások problémáját a tulajdonnevek közvetlen referenciaelméletének (továbbiakban: KR elmélet) perspektívájából kívánom megvizsgálni. A KR elmélet szerint a tulajdonnevek nem rendelkeznek a referenciától eltérő jelentéssel a fregei értelemben,⁵ a tulajdonnév jelentése maga a megjelölt dolog vagyis a tulajdonnév jelentése azonos a tulajdonnév referenciájával.⁶ A KR elmélet hívei a propozíciók egyfajta neorusselliánus felfogását képviselik. A neorusselliánus felfogás szerint egy propozíciónak alapvető összetevője az a dolog, amelyre a propozíciót kifejező mondatban szereplő kifejezések referálnak. Az, hogy a KR elmélet hívei neorusselliánusok, könnyen belátható abból, hogy szerintük egy név közvetlenül referál az általa megnevezett tárgyra, így a név jelentése maga a tárgy; és mivel egy propozíció az azt kifejező mondatokban szereplő kifejezések jelentéséből épül fel, ezért a KR elmélet híve szerint a mondat által kifejezett propozíció magát a mondatban szereplő név által megjelölt tárgyat tartalmazza összetevőként.

A probléma itt válik világossá: ha nem létezik az a dolog, amire a tulajdonnév referál, ahogy az üres nevek esetében, akkor hiányzik egy összetevő ahhoz, hogy a mondat propozíciót fejezhessen ki. Ha pedig a mondat nem fejez ki propozíciót, akkor jelentése sem lehet, és így igazságértéke sem. Mégis mindannyian megértjük (1)-t, sőt mi több, igaznak is tartjuk.

2. Kripke nézetei a negatív egzisztenciális állításokról

Kripke, aki behatóbban foglalkozott a kérdéssel, ugyan nem volt elköteleződve a KR elmélet mellett, annak valamilyen enyhe formáját azonban mindenképpen képviselni kellett ahhoz, hogy „elmélete” konzisztensen tartható legyen.⁷

Az alábbiakban Kripke nézeteit fogom rekonstruálni az üres nevekkel kapcsolatban, elsősorban Kripke 2013-as írása alapján. Ezt három distinkció mentén fogom tenni: a tulajdonnevek kétféle értelmének megkülönböztetése, a fikcionális diskur-

5 Frege szerint a tulajdonnevek rendelkeznek olyan jelentéssel, ami eltér a referenciától: „Kézenfekvő tehát, hogy egy jellel (névvel, szókapcsolattal, írásjeggyel) ne csak azt kapcsoljuk össze, amit megjelöl, s amit a jel jelölétének hívhatunk, hanem ezenkívül azt is, amit a jel jelentésének neveznek, és amely a meghatározás módját foglalja magában.” Frege 2000, 119–120. o.

6 Ilyen álláspontot képvisel többet között Salmon 1986, Soames 2002 és Recanati 1993.

7 „Elmélet” alatt itt most elsősorban a *merev jelölők* tézisére és a tézis mellett felhozott érvekre gondolok. (Lásd: 2. lábjegyzet és Kripke 2007, 31–32. o.) (Kripke metafizológiájának egyik fontos eleme az *elmélet-ellenesség*, ezért az ő esetében inkább „meglátásokról” vagy „nézetekről” célszerű beszélni. Kripke metafizológiájáról bővebben: Tuboly 2014.) Nagyon úgy tűnik, hogy a nevek „merevségét” éppen az adja, hogy a jelöleten kívül nem rendelkeznek semmiféle jelentéssel, éppen ezért többen érvelnek amellett, hogy Kripkének is a nevek KR elméletét kellett volna választania, például: Soames 2002, 241–243. o., Recanati 1993, 7–13. o. Ezen felül: Reimer–Michaelson 2014., ahol Kripke mint KR teoretikus szerepel.

zusban előforduló állítások belső és külső interpretációjának megkülönböztetése, valamint a tárgy-fikcionális és meta-fikcionális állítások egymástól való megkülönböztetése alapján. Ezzel a fogalmi apparátussal felszerelve válnak elemezhetővé a fiktív karakterekről szóló állítások, beleértve a negatív egzisztenciális állításokat is.

Kripke szerint a fiktív karakterek tulajdonnevei ambivalensek, azaz két értelemben is használhatjuk őket, kétféle referenciát megkülönböztetve: nem referáló módon, mintha a karakterek valódi személyek volnának, valamint úgy, mint fiktív karakterek neveit. Eszerint ha Sherlock Holmes-ra mint tényleges személyre szeretnék referálni, akkor csak *úgy teszek*, *mintha* referálnék, valójában nem tudom megnevezni a tárgyat, mert az egyáltalán nem létezik. A továbbiakban, hogy egyértelmű legyen, melyik használatról van szó, Salmon követve⁸ alsó indexekkel látom el őket: a színlelt módon használt név referenciája Holmes₁, a ténylegesen referáló módon használt név referenciája pedig Holmes₂.

A kriplei nézetben „Sherlock Holmes” csak korlátozott szereppel bír. A regény írása közben a „Holmes” névnek egyáltalán nincsen referenciája, és Conan Doyle csak úgy tesz, mintha referálna egy ténylegesen létező nyomozóra. Tehát a mű minden mondatában, amelyben szerepel a név, azt úgy kell érteni, mint ami Holmes₁-re referál, *mintha* Holmes létező személy lenne. A regény megírásán és olvasásán kívül azonban egyáltalán nem így használjuk a „Holmes” nevet. Ha valaki Holmes₁-ről próbálna beszélni egy hétköznapi diskurzusban, az azt jelentené, hogy nincs tisztában vele, hogy a regény csak fikció, mert Holmes₁-ről mint létező személyről kíván beszélni. Olyan ez, mint elindulni Sherlock Holmes keresésére a Baker Street 221B szám alatt, azt gondolván, hogy ott lakik.⁹

Ugyanakkor a regény megírása közben történik egy metafizikai mozzanat: a „Holmes” név színlelt használata által Conan Doyle létrehoz egy absztrakt entitást, továbbá egy szemantikai mozzanat, melynek következtében a „Sherlock Holmes” név a színlelt használat helyett tényleges referáló kifejezéssé válik és a Conan Doyle által létrehozott absztrakt karaktert nevezi meg.¹⁰ A hétköznapiokban Sherlock Holmes-ra úgy tekintek, mint egy fikció hőisére, egy karakterre, aki szerepel bizonyos regényekben, novellákban, és egy szerző által lett megalkotva. Ezt az olvasatot nevezzük Holmes₂-nek.

Kripke szerint Holmes₂ aktuálisan is létező absztrakt entitás, amire ténylegesen is tudok referálni. Érdeemes egy rövid kitérőt tenni ezen a ponton és tisztázni, hogy a kriplei szemléletben milyen természetű absztrakt dolgokkal kell számolnunk, ugyanis többféle realista felfogás is létezik a fiktív karakterekkel kapcsolatban. Kripke saját ál-

8 Lásd Salmon 2005.

9 Vö. Kripke 2013, 81. o.

10 Kripke 2013, 72–73. o. Vö. Salmon 2005, 70. o.

lásponjtját a meinongizmussal szemben fejt ki,¹¹ és nézeteit az *artefaktualista elméletek*¹² közé lehet besorolni – bár ő maga az „artefaktum” kifejezést nem használja.

Az artefaktualizmus szerint léteznek absztrakt entitások és ezeknek legalább egy része – ha nem is mindegyik – nem platóni értelemben vett absztrakt tárgy,¹³ hanem artefaktum. Az artefaktumok ember alkotta absztrakt tárgyak, amik időben kiterjedtek (hiszen mielőtt megalkották őket, nem léteztek), viszont elmfüggetlenek (tehát anélkül is léteznek, hogy egy adott időpillanatban bárkinek a tudata az adott artefaktumra irányulna). Vegyünk néhány példát absztrakt artefaktumokra: játékok (pl. sakk), intézmények (pl. házasság), vallások (pl. kereszténység) vagy fiktív karakterek (pl. Sherlock Holmes). Ezért a továbbiakban, amikor Kripke, és később Salmon kapcsán a fiktív karakterekről beszélünk, akkor mindig artefaktumokat értek alattunk.

A konkrét személyek (emberek) és a fiktív karakterek (artefaktumok) közti különbség megvilágítására Kripke a „valódi kacsa” és „játékkacsa” hasonlatot használja, ami jól szemlélteti az ezzel kapcsolatos nézeteit:

Van egy dolog, ami úgy hiszem, zavart okozhat a „valódi” kifejezés használatával kapcsolatban, amikor is összevetem a fiktív karaktereket a „valódi” személyekkel. Ha a fiktív karakter nem „valódi”, akkor kellene lennie valamilyen gyengébb értelemben vett létezésnek. Nem akarom a „valódi” szót ebben a gyenge értelemben használni akkor, amikor a fiktív karakterekről beszélek. Amikor erről van szó, sokkal helyesebb alapul venni a „valódi kacsa” és a „játékkacsa” esetét. Persze vannak különbségek, ahogy hasonlóságok is. De a játékkacsa egyszerűen nem egy valódi kacsa – ez természetesen nem azt jelenti, hogy a játékkacsa igazából nem létezik – tehát amit mondani szeretnék, az az, hogy a fiktív karakter nem „valódi” személy, de ez nem jelenti azt, hogy maga a karakter ne volna valós, vagyis hogy ne létezne.¹⁴

A metafizikai kitérő után térjünk vissza a nevek ambivalenciájához. Holmes₁ tehát a regényben leírt hús-vér detektív, amely nem tekinthető a „Holmes” név valódi referenciájának, Holmes₂ pedig egy fiktív karakter, amire minden esetben referálni szoktunk.

11 Meinong elméletével egy rétegzett ontológiát vezet be, amely alapján vannak gyengébb és erősebb értelemben létező, valamint egyáltalán nem létező tárgyak. Lásd Meinong 1960., illetve a különböző kortárs meinongiánus elméletekhez Reicher 2014. Meinong elmélete metafizikai szempontból azért problémás, mert egészen más paradigmához tartozik, mint ami a többi realista elgondolást jellemzi, utóbbiakat nevezhetjük quine-iánus ontológiáknak, erről bővebben van Inwagen 1998. A meinongiánus és quine-iánus ontológiák elhatárolásához pedig lásd Hanley 2009.

12 Kripke saját nézeteit a harmadik előadás második felében fejt ki, lásd Kripke 2013, 69–78. o. Ilyen nézetet képvisel továbbá: Salmon 2005, Searle 1979 és Thomasson 1999. Továbbá Zvolenszky 2012 amellett érvel, hogy az artefaktualizmusnak alapvető előnyei vannak más realista álláspontokhoz képest.

13 Azaz téridőn kívül létező elmfüggetlen entitások. Akik azt gondolják, hogy léteznek ilyenek, tipikusan a matematika tárgyait (számok, halmazok stb.), a tulajdonságokat (pirosság, szögletesség stb.) vagy a pozíciókat sorolják ide.

14 Kripke 2013, 80–81. o.

A helyzetet némileg bonyolítja, hogy a Sherlock Holmesra vonatkozó predikátumok is kétféleképpen olvashatók.¹⁵ Vegyük a következő példamondatot:

(2) Sherlock Holmes a Baker Street 221B szám alatt lakik.

Ugyan szó szerint véve hamis a mondat, hiszen mint azt már említettük, ha megpróbálnánk felkeresni Holmes-t, akkor nem találnánk meg ezen a címen. Kétségtelen azonban, hogy ennek az állításnak van olyan olvasata is, amikor igaznak fogadnánk el, például egy irodalmi teszten. Nevezzük *külső olvasatnak* azt az interpretációt, amely a valós világ tényeit veszi alapul és ennek alapján értékeli a mondatot – amikor tehát (2) hamis. Ezzel szemben a *belső olvasatban* az állítást a fikcióban leírtak szerint fogjuk igaznak vagy éppen hamisnak tekinteni. A belső olvasatban (2) egy igaz állítás. A mondatok értelmezésének szempontjából kulcsfontosságú a predikátumok kétféle olvasatának megkülönböztetése. Salmon a következőképpen próbálja megmagyarázni a kripkei distinkciót:

Kripke szerint van a predikátumoknak egy kiterjesztett használata is, amikor a „szokott hegedülni” helyesen alkalmazható egy absztrakt entitásra akkor, ha az az entitás egy karakter egy olyan fikcióból, amelyben az adott karakter szokott hegedülni. A tulajdonnévnek azzal a használatával, amivel egy fiktív karakterre referálunk, és a „szokott hegedülni” predikátumot a kiterjesztett értelemben interpretáljuk, az állítás igaz. A fikció szerint Holmes₁ szokott hegedülni. A fentiek alapján azonban mondhatjuk azt, hogy Holmes₂ „szokott hegedülni”. Ennek a mondatnak az igazságfeltételei teljes mértékben megegyeznek a hagyományos „Holmes₁ szokott hegedülni” mondatéval. Jelentésükben azonban eltérnek. Az előbbi mondatban mind a szubjektum, mind a predikátum új interpretációt nyer.¹⁶

Összefoglalva tehát az eddigieket, Kripkénél nemcsak a fiktív karakterekre vonatkozó tulajdonneveket használhatjuk kétféleképpen, de a fikcionális diskurzus mondatainak is van kétféle olvasata, így egy fiktív nevet tartalmazó mondat interpretálásának négy lehetséges módja van. Azonban a helyes rekonstrukcióhoz elengedhetetlen egy utolsó distinkció bevezetése, ami majd szerepet kap a későbbiekben.

A *tárgy-fikcionális* és *meta-fikcionális* állítások különbségéről van szó, amelyet már Kripke is használ, bár ezzel a megnevezéssel csak később, Salmon fogja bevezetni.¹⁷ A tárgy-fikcionális mondatok a történetekben és a hétköznapi diskurzusban hagyományosan felmerülő állítások, mint például „Holmes hegedül” vagy „Holmes szokott

15 Vö. Kripke 2013, 74., 104. o.

16 Salmon 2005, 71. o.

17 Kripke 2013, 74–76. o., Salmon 2005, 70. o.

pipázni” és így tovább. A meta-fikcionális állításokban azonban a mondat mindig egy „az f fikció szerint p ” intenzionális mondatoperátor hatókörében áll, például a (2)-es állítás meta-fikcionális átírata a következő:

(2') A Sherlock Holmes fikció szerint Sherlock Holmes a Baker Street 221B szám alatt lakik.

A meta-fikcionális mondatok másként működnek és némileg eltérő jelentéssel bírnak mint a tárgy-fikcionálisak. A fikciós operátor következtében (2') nem referál közvetlenül Sherlock Holmesra, ami azért van, mert az állítás a fiktív történet és egy proposíció közti *viszonyt* hivatott kifejezni. (2')-nek nincsen külső vagy belső olvasata, és azt is fontos megjegyezni, hogy (2) belső olvasata nem azonos (2')-vel az intenzionális kontextus miatt.

Most már minden adott ahhoz, hogy megvizsgáljuk Kripkénél a tárgy-fikcionális mondatok különböző lehetséges értelmezéseit. Vegyük példának a „Holmes pipázik” állítást, amely az alábbi módokon interpretálható:

(3) [Holmes₁ pipázik]^{külső}

(4) [Holmes₁ pipázik]^{belső}

(5) [Holmes₂ pipázik]^{külső}

(6) [Holmes₂ pipázik]^{belső}

A (3)-as interpretáció alapján a „Holmes pipázik” mondat egy konkrét világbeli tényállást ír le, de egy üres nevet használ, ezért – ahogy arra fentebb utaltam – a nevek közvetlen referenciaelméletét elfogadó filozófusok szerint nem fejez ki proposíciót, következésképpen nincs jelentése. A (4)-es interpretációban ugyanez a veszély fenyeget, de Kripke itt talált megoldást: (4) igaz lesz, mert egy komplex „történetmesélő” nyelvjáték keretein belül a belső olvasatban mindig úgy járunk el, hogy a tárgy-fikcionális mondat igazságértékét a meta-fikcionális párjára alapozzuk.¹⁸ A regény mondatait is (4) alapján szoktuk interpretálni. Az (5)-ös interpretáció hamis lesz, mert absztrakt entitások nem tudnak pipázni. A (6)-os interpretációnál is fennáll ez a probléma, de Kripke ismételtelen a meta-fikcionális mondatokat veszi elő, de ebben az esetben nem csak az igazságértékeket alapozza rájuk, hanem szó szerint rövidítésként fogja fel ezeket.¹⁹ A (6)-os interpretáció tehát valójában azonos azzal, amit „Sherlock Holmes fikciója szerint Holmes₂ pipázik” állítás jelent.

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy mi a különbség (4) és (6) között. Ahogy az már szóba került, Holmes₁-ről leginkább a fikció olvasása közben van szó, – illetve annak

18 Kripke 2013, 57–58. o. (4) meta-fikcionális párja: „A Sherlock Holmes fikció szerint Holmes₁ pipázik.” Az interpretáció nem ekvivalens ennek a mondatnak a jelentésével, csak az igazságértékét tekintjük azonosnak. Vö. a (6)-os esettel.

19 Kripke 2013, 74. o.

írása közben, mivel a szerző is „rá gondol” – abban az értelemben, hogy Holmes valódi detektív. (4) esetében lehetne azt mondani, hogy „a történet szellemében” járunk el, Kripke ezért ezt nem is tekinti egyértelműen a meta-fikcionális állítások rövidítésének, mint (6)-ot, bár az igazságértékek tekintetében ugyanaz a végeredmény. (6) esetében közvetlenül úgy tekintek Holmesra, mint egy fiktív karakterre, például amikor az irodalmárok beszélgetnek a Sherlock Holmes történetek főszereplőjéről.

Ezek lennének Kripke legfontosabb meglátásai a fikcionális diskurzusra vonatkozóan. Most nézzük meg, hogy e nézet alapján hogyan leszünk képesek kezelni a negatív egzisztenciális állítások problémáját, feltételezve, hogy ott is hasonlóan elemezzük a mondatokat.

Visszatérve a bevezetőben lévő (1) állításhoz, az alábbiakban ezt is explicitté teszem a négyféle olvasatban, mint ahogy azt a (3)–(6) mondatok esetében tettem.

- (7) [Holmes₁ nem létezik]^{külső}
- (8) [Holmes₁ nem létezik]^{belső}
- (9) [Holmes₂ nem létezik]^{külső}
- (10) [Holmes₂ nem létezik]^{belső}

A (7)-es interpretáció jelentés nélküli marad, hasonlóan (3)-hoz. Fentebb már volt róla szó, hogy a referencia szükséges ahhoz, hogy az állítás propozíciót fejezhessen ki, (7) tehát egyáltalán nem fejez ki propozíciót. Ha pedig egy állítás nem fejez ki propozíciót, akkor jelentése sincsen. A (8)-as hamis lesz, mert a regényben létezik egy valódi detektív. A (9)-es interpretáció is hamis, mert az aktuális világban Holmes mint absztrakt artefaktum tényleg létezik Kripke szerint. A (10)-es, bár többnyire nem ezt szeretnénk (1)-el kifejezni, igaz lesz, mert a történetben tényleg nincsen szó semmilyen artefaktumról, ott Holmes₁ az, aki létezik.

Melyik olvasatot állítanánk akkor, amikor (1)-et használjuk? Az aktuális világról szeretnénk mondani valamit, azaz külső olvasatban vagyunk, mégpedig azt, hogy nem létezik az a Sherlock Holmes, aki a fikció szerint egy valódi személy, aki nem más, mint Holmes₁ – ezt pedig a (7) fejezné ki. A fenti elemzés viszont azt mutatja, hogy ezt egyszerűen nem tudjuk értelmesen kifejezni, vagyis visszajutottunk oda, ahonnan elindultunk. Kripke a következőképpen próbálja megoldani a problémát:

Mi történik, ha valaki megpróbálja az elemzést kiterjeszteni a negatív egzisztenciális állításokra? Tegyük fel, ahelyett, hogy azt mondanám „Mózes létezik” vagy „Sherlock Holmes létezik”, vagy ezeket tagadnám, a következőt állítom: „Van olyan igaz propozíció, hogy Mózes létezik” vagy „Nincs olyan igaz propozíció, hogy Mózes létezik”. Vagy „Van olyan igaz propozíció, hogy Sherlock Holmes létezik” vagy „Nincs olyan igaz propozíció, hogy Sherlock Holmes létezik”. Ennek az elemzésnek megvan az a sajátos tulajdonsága, hogy ha tudjuk, hogy nincs olyan *igaz* propozíció, hogy Sherlock Holmes létezik, akkor azt is

tudjuk, hogy egyáltalán *nincs* ilyen proposíció, és *pont*; ha pedig *van* olyan proposíció, hogy Mózes létezik, akkor (nézetem szerint) az a proposíció *igaz*.²⁰

Az (1)-es mondaton tehát Kripke szerint azt kellene érteni, hogy *nincs olyan igaz proposíció, hogy Holmes₁ létezik*. Az, hogy „nincs olyan igaz proposíció” két dolgot jelenthet: (a) vagy van egy ilyen proposíció és az hamis, (b) vagy pedig egyáltalán nem létezik az adott proposíció. Itt az utóbbi esetet kell figyelembe venni, ahogy az fentebb szerepel: „ha tudjuk, hogy nincs [ilyen] igaz proposíció, [...] akkor azt is tudjuk, hogy *egyáltalán nincs ilyen proposíció*”.²¹ A negatív egzisztenciális állítás megfelelő interpretációja tehát az, hogy „nem létezik az a proposíció, hogy Holmes₁ létezik.”

A fenti álláspont ebben a formában nem tűnik meggyőzőnek, és korántsem egyértelmű, hogy miként képes megoldani a problémát. Kripke maga is bizonytalan saját megoldását illetően, ahogy a tárgyalás közben meg is jegyzi: „ezen a ponton van némi hajlandóságom rá, hogy feladjam, [...] talán ez a legnehezebb probléma e területen.”²²

Nathan Salmon már egy tarthatóbb elméletet állít fel, valamint bírálja Kripke javaslatát is. A következőkben erről lesz szó.

3. Salmon elmélete a negatív egzisztenciális állításokról

Salmon két jelentős ellenérvet vet fel Kripke nézetével szemben. Ezek a következők:

(a) Ha „Holmes₁” üres név, akkor „az a proposíció, hogy Holmes₁ létezik” egy üres határozott leírás lesz, mert nincsen olyan proposíció, hogy *Holmes₁ létezik*. A fenti álláspont az üres neveket tartalmazó negatív egzisztenciális állításokat úgy elemzi, hogy ezzel kifejez egy újabb negatív egzisztenciális állítást. Mivel azonban az elemzés után kifejezett negatív egzisztenciális állításban is üres név van – tudniillik abban, hogy „nem létezik az a proposíció, hogy Holmes₁ létezik” –, így egy újabb negatív egzisztenciális állításra kellene hivatkozni, és így tovább a végtelenségig. Úgy tűnik, az álláspont végtelen regresszushoz vezet.

(b) A kripkei képbén a tárgy-fikcionális „Holmes₁ szokott hegedülni” állítás belső olvasata ekvivalens a „Sherlock Holmes fikció szerint Holmes₁ szokott hegedülni” meta-fikcionális mondatval. Kripke ezzel kívánta kivédeni azt a problémát, hogy a tárgy-fikcionális mondatnak önmagában nincsen jelentése, mert üres nevet tartalmaz. Ez viszont rejtélyessé teszi, hogy a meta-fikcionális állításnak miért van mégis szemantikai

20 Kripke 2013, 158. o.

21 Kripke 2013, 158. o. Kiemelés tőlem.

22 Kripke 2013, 155. o.

tartalma. Maga a meta-fikcionális mondat ugyan nem referál közvetlenül Holmes₁-re, hiszen egy viszonyt próbál leírni a fikció és a proposíció, hogy *Holmes₁ szokott hegedűlni* között, de ha a kérdéses proposíció nem létezik, akkor mégis milyen viszonyt fejez ki a meta-fikcionális mondat? Az operátor mögötti állítás nem jelent semmit, és ennek köszönhetően az egész meta-fikcionális mondat is értelmetlen.²³

Ezek az ellenvetések önmagukban is elég erősek ahhoz, hogy megmutassák, hogy a 2. részben ismertetett kripkői javaslat nem képes megoldani a negatív egzisztenciális állítások problémáját. Az ellenérvek után Salmon ismerteti saját elméletét.

Salmon szerint nem szükséges feltételeznünk, hogy a fiktív karakterek nevét kétféleképpen is használhatjuk, sőt már a Holmes₁ névnek a feltételezése is kifejezetten probléma, és ezért hiba úgy eljárunk, mint Kripke. Miért tételezzük fel a név egy olyan használatát, amivel nem tudunk referálni, különösen akkor, ha már az ontológiánkba felvettük az ember alkotta absztrakt létezőket? Kripke bár kibővíti az ontológiáját, kihasználatlanul hagyja az artefaktumok által kínált lehetőségeket. Ahogy Salmon fogalmaz: „olyan ez, mintha vennénk egy olasz luxusautót, hogy aztán csak a garázsunkban álljon.”²⁴

Saját javaslata szerint a „Sherlock Holmes” névnek csak egy lehetséges használata van, és ez Holmes₂, a Holmes₁ értelmében vett nem referáló használat nem szerepel Salmonnál. Mivel azonban a Holmes₂ egy absztrakt artefaktumot jelöl, ezért szükség van egy másik megoldásra, amivel pótolni lehet a Kripkénél Holmes₁-gyel jelölt konkrét detektívet. Salmon esetében ezért az artefaktumra legtöbbször egy nyelvjáték keretein belül referálunk, azt színélve, hogy egy hús-vér emberről beszélünk.

Kripkével szemben, ahol is a tettetett névhasználat során jön létre az absztrakt karakter, Salmonnál az artefaktum magyarázati elsőbbséget élvez és mindig erre történik referálás. A gyakorlatban ez a következőképpen fest: Conan Doyle egy nap elhatározta, hogy megír egy regényt. A folyamat során előbb fiktív karaktereket hozott létre, mindegyik egy előre meghatározott szerepet játszik a történetben. Ezek a karakterek ember alkotta absztrakt létezők (azaz artefaktumok), csakúgy, mint maga az egész történet. Az írás közben a szerző úgy tesz, mintha referálna egy valódi személyre és mintha igaz állításokat tenne róla, de ez az egész csak tettetés, mint amikor például a színészek ismétlik soraikat az előadás során.

Első ránézésre ez hasonló ahhoz a nézethez, amit Kripke képvisel, Salmon azonban eltérően használja a színélés gondolatát. Conan Doyle a regény írása közben arra az absztrakt karakterre referál, amit korábban létrehozott, de *úgy tesz, mintha az* egy valódi személy lenne. Ezért tehát a regény mondatai Salmon szerint proposíciókat fejeznek ki, ahol szintén előfordul a színélés, de egészen más értelemben, mint Kripkénél:

²³ A két érvet lásd Salmon 2005, 73–75. o.

²⁴ Salmon 2005, 75. o.

[A regény írása közben] Conan Doyle úgy tesz (és az olvasói is úgy tesznek), mintha a kifejezett proposíciók igaz proposíciók volnának egy valódi emberről, nem pedig hamis proposíciók egy absztrakt artefaktumról. Egészen pontosan ezt jelenti a proposíciók színlelt használata. Egy proposíció állításának ebben az értelemben részét képezi az igazság mellett való elköteleződés; tehát a proposíció színlelése az igazság mellett való elköteleződés színlelése. És a kérdéses proposíciók szerint Holmes nem egy absztrakt entitás volt, hanem egy hús-vér detektív. Szó szerint véve azonban ezek hamis proposíciók.²⁵

A különbség akkor válik világossá, ha a fentieket összevetjük a kripkei nézettel. Kripkénél maga a névhasználat az, ami színlelve van és nincsen lehorgonyozva egy tényleges referáltnal – így a regény mondatai csak tettetett proposíciókat fejeznek ki. Salmon esetében viszont minden alkalommal történik referálás egy absztrakt karakterre, igaz úgy teszünk, mintha az egy valódi ember volna és a róla szóló állítások pedig, melyek proposíciókat fejeznek ki, igazak lennének.²⁶

Ez persze sokak szemében válthat ki ellenérzéseket. Az álláspont szerint tehát a regények és más fikciók többnyire absztrakt tárgyakról szóló hamis állításokból tevődnek össze? Érdemes ezért némileg árnyalni a képet azzal, hogy tovább vizsgáljuk a fikció és az azt benépesítő karakterek salmoni felfogását.

Salmon kulcsfontosságúnak tartja, hogy az absztrakt karakterek keletkezésével kapcsolatban Kripke álláspontjának éppen a fordítottját képviseli: a fiktív karakter elsődleges a fikcióhoz képest, amiben megjelenik.²⁷ A hangsúly nem azon van, hogy a fiktív karakterek absztrakt entitások, sokkal inkább azon, hogy *milyen szerepet játszanak* a történetben. A karakternek ugyanis az a lényegi jellemzője, hogy az adott fikcióban hogyan van ábrázolva mint személy: részese ilyen és ilyen eseményeknek, végrehajt ilyen és ilyen tetteket, és gondol ilyen és ilyen dolgokra, és így tovább.

Shakespeare *Hamletjének* lényegi eleme, hogy szerepel benne egy Hamlet nevű dán királyfi, de Salmon nem amellett próbál érvelni, hogy Hamlet₁ egy valóban létező személy lenne a drámában. A drámában Hamlet₂ szerepel, de *úgy ábrázolva, mintha* egy dán királyfi lenne és véghezvitte volna mindazokat a cselekedeteket, amik a drámában le vannak írva. Salmon meglátásait legjobban a színész hasonlaltal érzékelteti: a *Keresztapa* film változatában például *úgy teszünk, mintha* Marlon Brando nem más lenne, mint Don Corleone. Az absztrakt Hamlet esetében ugyanilyen színlelés történik, úgy teszünk, mint-

25 Salmon 2005, 78. o. Betoldás és kiemelés tőlem.

26 Searle egy ehhez nagyon hasonló álláspontot javasol a beszédaktus elméleten belül, azokkal az elgondolásokkal szemben, amelyek szerint a fikció megírása egy speciális típusú beszédaktus végrehajtása lenne. A probléma megfogalmazása azonban némileg eltérő: hogyan hajthatja végre a szerző az állítás beszédaktusát, ha nem felel meg a szükséges és elégséges feltételeknek? Searle szerint ilyenkor a szerző úgy tesz, mintha illokúciós aktusokat hajtana végre, holott ténylegesen nem hajtja végre azokat. Vö. Searle 1979, 61–70. o.

27 Vö. Salmon 2005, 78. o.

ha a fiktív karakter egy élő dán királyfi lenne – természetesen csak a belső olvasatban. Úgy tenni, mintha egy absztrakt entitás hús-vér ember lenne, semmivel sem különösebb, mint úgy tenni a film nézése közben, mintha Marlon Brando Don Corleone volna.²⁸

Salmon erre a felfogásra alapozza végső álláspontját:

Kripke elméletétől eltérően, az a felfogás, amely szerint a Sherlock Holmes történetek mondatai ténylegesen a fiktív karakterre referálnak (habár a szerzőjük talán nem)²⁹ és ténylegesen kifejeznek bizonyos (többnyire hamis) dolgokat róla, elvezet egy egyszerű elmélethez, amelyet én a helyes elméletnek gondolok és amely megmagyarázza a „Sherlock Holmes hegedül”-höz hasonló tárgy-fikcionális mondatok jelentéstelenségét és látszólagos igazságát, és ezáltal a „Sherlock Holmes történetek szerint Sherlock Holmes hegedült” formájú meta-fikcionális mondatok jelentését és igazságát is.³⁰

De hogyan lesz a fikción belül ebből igaz állítás? A tárgy-fikcionális mondatok nem igazak a külső olvasat alapján, mert az absztrakt entitások nem tudnak zenélni, pipázni, vadászsapkát viselni, és így tovább. A belső olvasatban pedig a tárgy-fikcionális állításokat egyszerűen rövidítésként használjuk a meta-fikcionális mondatok helyett. Azon, hogy „Sherlock Holmes szokott hegedülni” a következőt értjük: „A Sherlock Holmes történetek szerint Sherlock Holmes szokott hegedülni”. Az utóbbi, meta-fikcionális állítás pedig egyszerűen egy igazságot fejez ki. Annak, hogy nem tesszük ki, vagy mondjuk el minden esetben a fikciós operátort,³¹ pusztán kényelmi okai vannak. A tárgy-fikcionális állítások rövidítésként való értelmezése Kripkétől ered, és ez vezet a salmoni elméletben is a belső és külső olvasatok értelmes és igaz voltának magyarázatához.

Térjünk vissza a negatív egzisztenciális állítások problémájához a fentiek tükrében és nézzük meg, ebben az elméletben milyen megoldást kapunk.

A fentiek szerint, ha megnézzük az (1)-es állítást, egy paradoxonhoz jutunk: szó szerint véve (1) azt fejezi ki, hogy Holmes, vagyis a fiktív karakter nem létezik. Ez pedig hamis, hiszen Salmon fentebb az ellenkezője mellett érvelt. Emiatt egy alternatív javaslattal áll elő a negatív egzisztenciális állításokban szereplő tulajdonnevekkel kapcsolatban.

A neveket a beszéd során bizonyos ritka alkalmakkor deskriptív módon használjuk. Ilyen az, amikor például azt mondjuk, hogy „Péter egy Einstein”, és ezalatt nem azt ért-

28 Salmon 2005, 79–80. o.

29 Ez a megjegyzés látszólag ellentmond a fentieknek, miszerint Conan Doyle csak referáló névként használhatta a Sherlock Holmes kifejezést. Salmon itt feltehetően arra a *nagyon gyengén nem referáló* (very weakly nonreferring) használatra céloz, amelyben a karakter még nincs kidolgozva, de hamarosan teljessé válik. Az eset hasonló ahhoz, mint amikor a szülők elkezdik használni a még meg nem született gyermekük nevét: miután „megszületett” a referencia a név pontosan ugyanazt a dolgot nevezi meg, mint előtte. Vö. Salmon 2005, 59–66., 78. o.

30 Salmon 2005, 80. o.

31 Tehát a „az *f* fikció szerint *p*” előtagot.

jük, hogy Péter azonos a híres XX. századi fizikussal, hanem hogy átlagon felüli intelligenciával rendelkezik. Ez a fajta „név-mint-leírás” használat, amelyet Salmon Russelltől vesz át,³² a fiktív karakterek esetén is működik, gondoljunk például arra, amikor Pált, aki romantikus ember hírében áll, úgy jellemezzük, hogy „Pál egy Rómeó”. Salmon amellet érvel, hogy a létezés tagadó állításokban is deskriptív módon használjuk a nevet. Érthetjük például úgy a „Sherlock Holmes” nevet, hogy *Holmes, ahogyan többé-kevésbé ábrázolva van a történetben*, vagy *Holmes, aki ezekkel és ezekkel a tulajdonságokkal bír*; de leginkább *az a személy, aki egyszerre Holmes és Holmes-szerű*. (1) állításával azt szeretnénk kifejezni, hogy a fikció Holmes-a, az a Holmes, aki a történetben ábrázolva van, a valóságban nem létezik – nincs *ilyen* személy, olyan személy, aki egyszerre Holmes,₁ és hasonlatos ahhoz, ahogyan a történetben le van írva.³³

Mivel (1) ilyen interpretációja megkívánja, hogy a nevet másként értelmezzük, talán helyesebb volna azt mondani, hogy inkább a beszélő fejezi ki ezt, valamilyen sajátos beszédaktussal, mint (1) maga. A „Sherlock Holmes” nevet tehát nem üres névként, hanem deskriptív módon használjuk, mintha csak egy határozott leírás rövidítése volna. Ha azt mondjuk, hogy valaki Holmes-szerű Holmes₂, akkor arra gondolunk, hogy rendelkezik az összes olyan tulajdonsággal, amivel a történetben is, és ezek között a legfontosabb a személyként – és nem egy absztrakt dologként – létezés tulajdonsága. Azt mondani, hogy a Holmes-szerű Holmes₂ nem létezik, annyit tesz, hogy Holmes₂ nem Holmes-szerű.

Salmon tehát Kripkével szemben ugyan nem kettőzi meg a fiktív karakterekre vonatkozó tulajdonneveket, viszont ugyanannak a névnek kétféle használatát vezeti be. Javaslatával sikerrel kezeli a negatív egzisztenciális állítások problémáját, bár felmerülhet bennünk a kérdés, hogy nem lépjük-e át a KR elmélet kereteit azzal, hogy egy Russell által ihletett megoldást használunk fel?

Russell Salmon által képviselt elmélete ugyanis szemben áll a tulajdonnevek KR elméletével, mert (a) Russell szerint a tulajdonnevek ekvivalensek a határozott leírásokkal, (b) a határozott leírások viszont a jelölettől független szemantikai tartalommal rendelkeznek, vagyis (c) a tulajdonnevek – a russelli kép szerint – a jelöleten felül rendelkeznek más szemantikai tartalommal is. A KR elmélet lényege azonban éppen abban áll, hogy a tulajdonnevek egyedüli szemantikai tartalma maga a megjelölt dolog. Megoldást jelent-e egyáltalán Salmon elmélete így, hogy Russell elméletére támaszkodik?

A salmoni javaslatot a KR elméleten belül teljes értékű megoldásnak tekinthetjük. A deskriptív névhasználat egy tagadhatatlan jelenség, ahogy azt fentebb Einstein és Rómeó példáján is láthattuk, de ez önmagában nem érinti a KR elméletet, hiszen ilyenkor nem is a referálás céljából használjuk jelzőként a nevet. Ez egy olyan *élősködő névhasználat*, amely minden esetben a már meglévő tulajdonnév használatán alapul. A negatív egziszt-

32 Vö. Russell 2005.

33 Salmon 2005, 81. o.

tenciális állításokkal is ugyanez a helyzet: a bennük előforduló deskriptív használat egy alapvetőbb, közvetlenül referáló tulajdonnéven élőszködik, amely már előzőleg beépült a nyelvbe, ez pedig nem más, mint az adott fiktív karakter, esetünkben Holmes₂ neve.³⁴

A *Holmes-szerű Holmes*-szal tulajdonképpen nem referálok, hanem megadok egy tulajdonságot, vagy sokkal inkább tulajdonságok nyalábját. Ami igazán lényeges, csupán annyi, hogy Holmes₂ nélkül nem beszélhetnénk a *Holmes-szerű Holmes*-ról, mert a közvetlenül referáló név mindig elsődleges és alapvető lesz – a beszélő pedig csak „átvált” a deskriptív használatra, amikor tesz egy negatív egzisztenciális állítást. Emiatt a megoldás nem jelent problémát a KR teoretikusai számára.

4. Egy felmerülő ellenvetés: a kategóriahiba³⁵

Egy lehetséges ellenvetést azonban lehet tenni a salmoni elmélettel szemben, amely az absztrakt artefaktualizmust kívánja támadni, ez pedig nem más, mint Sainsbury úgynevezett kategóriahiba-ellenvetése.³⁶ Annak ellenére, hogy Sainsbury saját bevallása szerint Thomasson alapján rekonstruálja az artefaktualizmust, amit aztán támad,³⁷ többször is hivatkozik Salmonra, ezért feltehető, hogy ellenvetését konkluzívnak tartja Salmon ellen is.³⁸ A továbbiakban azt vizsgálom meg, hogy a kategóriahiba-ellenvetés mennyiben érinti a Salmon által képviselt álláspontot, és amennyiben érinti, hogyan lehet kivédeni ezt az érvet.

A kategóriahiba-ellenvetés kiindulópontja az artefaktumok absztrakt voltában jelentkezik. Amikor a fiktív karakterekről beszélgetünk, akkor többnyire olyan predikátumokat állítunk róluk, melyeket csak konkrét dolgokról lehetne. Például amikor azt mondom, hogy „Sherlock Holmes szokott hegedülni”, akkor ezt nem állíthatom egy absztrakt Holmes-ról, mert hegedülni csak konkrét személyek tudnak. Ez a kategóriahiba-ellenvetés kiindulópontja: a fiktív karakterek az artefaktualizmus szerint egyszerűen rossz ontológiai kategóriába tartoznak ahhoz, hogy a történeteknek megfelelően beszélhessünk róluk. Ahogy Sainsbury mondja: „olyannak akarjuk őket [az absztrakt karaktereket], amilyenek a regényekben vannak ábrázolva, hogy detektívek legyenek és hegedüljenek, de [az artefaktualizmus szerint] valójában teljesen más típusba tartoznak.”³⁹

34 Salmon 2005, 81. o.

35 A kategóriahiba-ellenvetés részletesebb tárgyalásához lásd: Dombrowszki 2015.

36 Az ellenvetésnek ezt a nevet Zvolenszky adja (lásd: Zvolenszky 2013, 296. o.).

37 Sainsbury 2010, 91. o.

38 Némileg nehezíti a helyzetet, hogy a Sainsbury által bemutatott verziót ebben a formában szinte senki nem képviseli – Kripke, Salmon, Searle de még Thomasson is más irányba indul el (belső és külső olvasat, valamint *színlelés* [pretense]) – ezért azt gondolom, hogy Sainsbury leginkább egy szalmabotot támad. Véggöveketzetése azonban, miszerint az egyetlen járható út az irrealizmus, arra utal, hogy az artefaktualizmus egészét próbálja kikezdeni.

39 Sainsbury 2010, 111. o.

Ezek a sorok egy intuitív képet festenek arról, hogy Sainsbury mit tart problémásnak az artefaktualizmusban, de érdemes ennél még explicitebbnek lenni. Az ellenvetés lényege tehát az, hogy az artefaktumok rossz ontológiai kategóriába tartoznak, mert absztraktak, de konkrétnek kellene lenniük. Ebből fakad Sainsbury fő problémája, miszerint az absztrakt artefaktualizmus szerint a fiktív történetek írói és olvasói hibát követnek el.⁴⁰ A legtöbbször nem gondolná, hogy kedvenc regényhőse egy absztrakt dolog. Az írói oldalról pedig Conan Doyle egy absztrakt karakterhez próbál olyan tulajdonságokat társítani, amelyek nyilvánvalóan nem illeszkednek hozzá, például egy absztrakt dolog nem tud hegedülni. „Mindannyian tudjuk, hogy a fikció mondatainak nem kell igazaknak lenniük, de ez a társítás inkább egy »buta hibának« tűnik, mintsem gondosan kivitelezett történetírásnak.”⁴¹

Zvolenszky több választ is ad erre a felvetésre, ezekből egyet emelnék ki. E szerint az ellenvetés ezen aspektusa rokon a Lewis genuin lehetséges világ-realizmusát érintő „*hitetlenkedő pillantások*” ellenvetéssel. Nézzük meg, hogy mit takar ez utóbbi ellenvetés, mi a probléma vele és mi a közös vonása a kategóriahiba-ellenvetéssel.

Anélkül, hogy részletesen belemennénk a lehetséges világok metafizikájába, annyit feltétlenül érdemes tudni, hogy Lewis elméletének fő állítása szerint léteznek lehetséges világok, és az ezeket a világokat benépesítő dolgok ontológiai státusza ugyanolyan, mint a mi világunkat benépesítő dolgoké.⁴² Ugyan a modalitás elemzéséhez valószínűleg ez a legjobb elmélet, kétségtelen, hogy elég hihetetlennek tűnik, és ezt a gyengeségét sokan ki is használták, hogy megpróbálják aláásni Lewis genuin lehetséges világ-realizmusát. Ebből született meg a hitetlenkedő pillantások ellenvetés.

Ennek az ellenvetésnek a legismertebb megfogalmazása talán Gideon Rosentól származik: „a legnagyobb ellenvetés Lewis elméletével szemben az, hogy a hétköznapi meggyőződéseink fényében egyszerűen hihetetlen.”⁴³ Felmerülhet a kérdés, hogy miért kell komolyan vennünk egy ilyen jellegű ellenvetést (Lewis is hosszasan foglalkozik vele), miközben nyilvánvalóan irracionális mozzanatot tartalmaz. Ez azért van, mert a hitetlenkedő pillantások-ellenvetés erősebb érvként is megfogalmazható:

Megdöbbenőnek, sőt sokaknak talán visszásnak tűnik, ha valaki arra kér minket, hogy nyugodt szívvel fogadjuk el valóságos létezőknek az olyan entitásokat, mint az aranyhegyek, a beszélő szamarak, vagy a tömegvonzás nélküli univerzumok. Valószínűtlen,

40 Mindazonáltal, mivel Sainsbury – homályos motivációkból – a belső és külső olvasat helyett a *kódolás* és *példázás* meinongiánus megkülönböztetését használja fel, egy hat pontból álló „problémacsomagot” akaszt az olvasó nyakába. Vö. Sainsbury 2010, 111–113. o. Itt csak azt a két pontot vázolólok, amely hatékony lehet az elmélet salmoni verziójával szemben is.

41 Sainsbury 2010, 96. o.

42 Az elmélet részletes kifejtését és motiválását lásd Lewis 1986.

43 Rosen 1990, 337. o.

hogy egy ilyen elmélet sikeres legyen, hiszen túl nagy mértékben áll szemben a filozófiai elméletekkel nem terhelt ismereteinkkel.⁴⁴

Arról van szó, hogy az elmélet episztemikus valószínűsége nagyon alacsony, hiszen szemben áll a legtöbb hétköznapi meggyőződésünkkel. Az érvet azonban meg lehet válaszolni, ezért ebben a formában nem képes aláásni az elméletet. Gondoljunk csak a nagyobb tudományos áttörésekre, Galileire, Newtonra vagy Darwinra: kezdetben nekik is szembe kellett nézniük a „hitetlenkedő pillantásokkal”, de elméleteik sikeresnek bizonyultak és mára már beépültek hétköznapi meggyőződéseink közé.⁴⁵

Zvolenszky szerint az artefaktualizmussal szemben felhozott kategória-ellenvetés lényegében rokon a hitetlenkedő pillantások ellenvetéssel: Sainsbury azt kifogásolja, hogy az artefaktualizmus szembehelyezkedik hétköznapi meggyőződéseinkkel, mert a legtöbb ember nem gondolná azt, hogy a fiktív karakterek ténylegesen létező absztrakt entitások lennének. Ha Sainsbury pusztán azt kifogásolja, hogy az elmélet hihetetlen, akkor figyelmen kívül hagyhatjuk ezt az ellenvetést, hiszen ebben a formában sokkal inkább csak egy véleményről van szó, mintsem egy megalapozott ellenérvről. Amennyiben pedig arra hivatkozna, hogy az artefaktualizmus a hétköznapi ismereteinkkel olyan mértékben szemben áll, hogy teljesen valószínűtlenné teszi azt, akkor gondoljunk a tudományos áttörések példájára. Akárhogy is, Sainsbury kategória-ellenvetése önmagában nem elégséges ahhoz, hogy aláássa az artefaktualizmust, ami így továbbra is védhető álláspont marad.⁴⁶

5. Összefoglalás

A dolgozat célja annak bemutatása volt, hogy a merev jelölők tézisének nem kell feltétlenül elvetnünk a negatív egzisztenciális állítások problémája miatt. Ennek során először Kripke, majd ezután Salmon elméletét ismertetem a témával kapcsolatban, végül pedig kitértem egy problémára, amely az artefaktualizmus egészének kihívást jelent.

Kripke nézeteit leginkább az általa használt fogalmi megkülönböztetések mentén tárgyaltam. Ezek a következők voltak: (1) a fiktív nevek kétféle használata, miszerint van egy színlelt névhasználat – amikor nem referálunk semmire sem – és van egy minden esetben referáló névhasználat;⁴⁷ (2) a fikcionális diskurzus mondatainak interpretációja az igazságértékek alapján, miszerint egy fiktív karakterről szóló állítás igazságértékét belső olvasatban a történet szerint, külső olvasatban pedig az aktuális világ tényei szerint határozzuk meg; (3) a tárgy-fikcionális és meta-fikcionális állítások megkülönböztetése

⁴⁴ Bács–Kocsis 2011, 174. o.

⁴⁵ Vö. Bács–Kocsis 2011, 174. o.

⁴⁶ Zvolenszky 2013, 302. o.

⁴⁷ Ahol a tulajdonnév egy absztrakt artefaktumra referál.

aszerint, hogy a kijelentés fikciós operátor hatókörében áll-e. Kripke elmélete azonban nem képes megoldani a negatív egzisztenciális állítások problémáját.

Salmon miután rámutatott a kripkei nézet hiányosságaira, el is veti az első disztinkciót: szerinte a fiktív neveknek csak egyféle használata van, és az mindig referáló használat. Elmélete működőképessége érdekében átveszi Kripkétől a színlelés fogalmát: amikor az absztrakt artefaktumra referálunk, akkor úgy teszünk, mintha az absztrakt tárgy egy létező személy volna, hasonlóan ahhoz, mint amikor például filmet nézünk és úgy teszünk, mintha Marlon Brando ténylegesen Don Corleone lenne. Salmon szerint a negatív egzisztenciális állításokban a neveket nem a megszokott, hanem deskriptív módon használjuk: a „Sherlock Holmes nem létezik” kijelentésben a „Sherlock Holmes” néven azt értjük, hogy *az a személy, aki egyszerre Holmes és Holmes-szerű*. Ezekkel a módosításokkal Salmonnak végül sikerül tartható elméletté formálnia a Kripke által tett javaslatokat.

Mivel azonban mind Kripke, mind Salmon felhasználja az absztrakt artefaktum elméletet, szemügyre kellett venni egy artefaktualizmust érintő általános problémát, a kategóriahiba-ellenvetést. Az ellenvetés lényege az, hogy a fiktív karakterek az artefaktualizmus szerint absztrakt létezők, de mi a hétköznapiak során úgy beszélünk róluk, mintha konkrétak lennének. Zvolenszky cikkében rámutat, hogy az ellenvetés hasonló a Lewis genuin lehetséges világ-realizmusa ellen felhozott „hitetlenkedő pillantások” ellenérvvel, amit azonban lehet hatástalanítani.

Az artefaktualizmus tehát védhető álláspont marad, és a ráépülő salmoni elmélet is. Mivel Salmon a merev jelölők tézisést is alapvetőnek tekintette, ezért levonhatom a konklúziót, hogy a merev jelölők tézisést nem veszélyezteti a negatív egzisztenciális állítások problémája.

Irodalomjegyzék

- Bács Gábor – Kocsis László 2011, „Lewis a világok sokaságáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 55/4, 153–177. o.
- Dombrovski Áron 2015, „Sainsbury érvéről az absztrakt artefaktualizmus ellen.” In Rétfalvi P. Zsófia – Vörös Eszter (szerk.), *Annona Nova VII*. Kerényi Károly Szakkollégium, Pécs, 21–31. o.
- Frege, Gottlob 2000, „Jelentés és jelöllet.” (Ford. Máté András.) In *Logikai vizsgálódások*. Osiris Kiadó, Budapest, 118–147. o.
- Hanley, Richard 2009, „Fictional Objects.” In Robin Le Poidevin (szerk.), *The Routledge Companion to Metaphysics*. Routledge, London, 357–369. o.
- Kripke, Saul 2007, *Megnevezés és szükségesség*. (Ford. Bárány Tibor.) Akadémiai Kiadó, Budapest.

- Kripke, Saul 2013, *Reference and Existence – The John Locke Lectures*. Oxford University Press, New York.
- Lewis, David 1986, *On the Plurality of Worlds*. Basil Blackwell, Oxford.
- Meinong, Alexius 1960, „The Theory of Objects.” In Roderick M. Chisholm (szerk.), *Realism and the Background of Phenomenology*. The Free Press, Illinois, 76–117. o.
- Recanati, Francois 1993, *Direct Reference*. Blackwell Publishers, Oxford.
- Reicher, Maria 2014, „Nonexistent Objects.” In Edward N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/nonexistent-objects/>] (2015.02.16).
- Reimer, Marga – Michaelson, Eliot 2014, „Reference.” In Edward N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, [<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/reference/>] (2015.01.27).
- Rosen, Gideon 1990, „Modal Fictionalism.” *Mind* 99, 327–354. o.
- Russell, Bertrand 2005, „A denotálásról.” (Ford. Simonyi András.) *Világosság* 12, 5–16. o.
- Sainsbury, Mark 2010, *Fiction and Fictionalism*. Routledge, London.
- Salmon, Nathan 1986, *Frege’s Puzzle*. MIT Press, Cambridge.
- Salmon, Nathan 2005, „Nonexistence.” In *Metaphysics, Mathematics and Meaning – Philosophical Papers I*. Oxford University Press, New York, 50–90. o.
- Searle, John 1958, „Proper Names.” *Mind* 67, 166–173. o.
- Searle, John 1979, „The logical status of fictional discourse.” In *Expression and Meaning – Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge University Press, New York, 58–75. o.
- Soames, Scott 2002, *Beyond Rigidity – The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity*. Oxford University Press, Oxford.
- Thomasson, Amie L. 1999, *Fiction and Metaphysics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Tuboly Ádám T. 2014, „Metaphilosophy at work – Kripke on reference and existence.” *Logical Analysis and History of Philosophy* 17, 221–226. o.
- Van Inwagen, Peter 1998, „Meta-ontology.” *Erkenntnis* 48, 233–250. o.
- Zvolenszky Zsófia 2012, „Against Sainsbury’s Irrealism About Fictional Characters: Harry Potter as an Abstract Artifact.” *Magyar Filozófiai Szemle* 56/4, 83–109. o.
- Zvolenszky, Zsófia 2013, „Gombóc Artúr mint emberalkotta absztrakt tárgy: Miért hibás Sainsbury kategória-hiba-ellenvetése?” In *Nehogy érvgyűlölök legyünk – Tanulmánykötet Máté András 60. születésnapjára*. L’Harmattan, Budapest, 296–307. o.

Gyöngyösi Megyer

Pécsett születtem 1992-ben. Jelenleg az ELTE filozófia mesterszakának hallgatója vagyok. Alapszakos tanulmányaimat ugyanitt végeztem párhuzamos képzésben magyar (művelődéstudomány) és szabad bölcsészet (filozófia–esztétika) szakon, diplomaszerezésem éve mindkét szakon 2014 volt.

Jelen tanulmány a XXXII. OTDK-ra benyújtott pályamunkám rövidített és átdolgozott változata, mellyel első helyet értem el az első filozófia szekcióban. Témavezetőim Olay Csaba és Somlyó Bálint voltak.

Gyöngyösi Megyer

Tapasztalati szegénység és történeti emlékezet Walter Benjaminsal*

Az elmúlt évtizedek kulturális önértelmezésében egyre centrálisabb szerepet töltött be az emlékezet fogalma. Az emlékezet a történelemmel szemben sajátos kontrasztfogalomként jelent meg: „Emlékezet és történelem távolról sem szinonimák: szinte minden szembeállítja őket”¹ – fogalmaz például Pierre Nora paradigmaticus kötet sorozatának lapjain. Természetesen az emlékezet kontrasztfogalomként történő megjelenése elválaszthatatlanul összefüggött a történelemlírói praxis metodikai és tematikus újradefiniálásával, például a mikrohistoriográfiai kutatások megjelenésével is. Jelen tanulmány célja azonban nem ennek az elmúlt évtizedekben zajló folyamatnak a végiggondolása, hanem hogy Walter Benjamin személyében egy olyan filozófust mutasson be, akinek rendkívül heterogén gondolkodói életpályáját mintegy egybefűzi az a kétértelműségetől terhes problémamező, amelyre korábban emlékezet és történelem fogalmának szembeállításaként referáltunk. Jelen tanulmány arra a kérdésre keresi a választ, hogy Benjamin szerint mire szolgál és hogyan tehető autentikussá a történetiség tudata egy kollektívum értelemképző és identitásteremtő gyakorlatában. A tanulmány terjedelmi kötöttségeinél fogva alkalmatlan annak minuciózus végigkövetésére, hogy milyen módosulásokon ment keresztül Benjamin gondolkodása az évtizedek során, attól az időszaktól kezdve, hogy doktori disszertációjának témájául Kant történelemfilozófiáját szerette volna megtenni, egészen a soha el nem készült főműig, a modernitás eredetét bemutatni szándékozó *Passagen-Werkig*. Ehelyett csupán a végpontra, a *Passagen-Werke* emelt tekintettel szeretnék egy koherens képét adni a benjaminai gondolkodásnak.

A tanulmány gondolatmenete dióhéjban a következő: Benjamin célkitűzése egy olyan filozófia megalkotása volt, amely képes a kor aktuális problémahorizontjára kritikailag reflektálni. A modernitás legakutabb válságjelensége Benjamin szerint a tapasztalati szegénység, ami az egyéni élet közösségi dimenziójának elhalványulásával, végső soron az emberi kultúrából való kiiratkozással fenyeget. A tapasztalati szegénység elleni küzdelem Benjamin szerint a történeti tudat feltámasztásával lehet sikeres. Meg kell tehát találni a történelemhez való autentikus hozzáférés lehetőségét.²

* Jelen tanulmány a 2015-ös OTDK-ra benyújtott *A történeti tapasztalat és az emlékezet Walter Benjaminsal* című pályamunkám rövidített és jelentősen átdolgozott változata. Elkészítéséért sokaknak tartozom köszönettel, mindenekelőtt Somlyó Bálintnak, aki megismertetett Benjaminsal.

1 Nora 2010, 14. o.

2 „Benjamin történelem- és művészetértése – ahogy azt a weimari köztársaság és a franciaországi számkivetés által jelentett elvárás horizont megformálta – tele volt »aktuálpolitikai motívumokkal«, jelenre vonatkoztatott és gyakorlatorientált volt.” Wagner 1999, 49. o.

1. A tapasztalati szegénység és a kapitalista modernitás

„A tapasztalatok elvesztése Benjamin 1933 utáni szövegeinek közös nevezője”³ – fogalmaz joggal Gerard Raullet. De mit is ért Benjamin tapasztalaton? A tapasztalat kitüntetett sajátossága mindenekelőtt annak kollektív jellege. Erről a *Motívumok Baudelaire költészetében* című tanulmányában így ír: „A szó valódi értelmében vett tapasztalatról csak ott beszélhetünk, ahol az egyéni múlt bizonyos tartalmai a közösségihez kapcsolódva rögződnek meg az emlékezetben.”⁴ Néhány oldallal korábban így fogalmaz: „A tapasztalat tényleges talaja a hagyomány, és pedig mind a közösség, mind a magánélet vonatkozásában.”⁵ Benjamin szerint az emlékezőképesség – és vele a tapasztalatkonstitúció struktúrája – történelmi specifikációra szorul. Vagyis különböző társadalmak különböző korszakokban más és más módozatait teszik lehetővé annak, hogy az egyén saját életgyakorlatait mint társadalmi praxist fogja fel, ezáltal egy sajátos értékelési és értelmezési keretbe helyezze. Ami Benjamin szerint a modernitás társadalomszervezése és így az egyén tapasztalatalkotása szempontjából releváns, az „a nagyipar korszakának barátságtalan légköre és sajátos káprázata.”⁶

Benjamin szerint a modernitásban az egyéni életvezetés stratégiáját, az egyén identitásformálását komplex társadalmi struktúrák befolyásolják, mindenekelőtt a kapitalista társadalom tudatformáló ereje és a technológiai fejlődés. Ahogy azt a *Passagen-Werk* kiadásának előszavában Rolf Tiedemann is kiemeli,⁷ Lukács *Történelem és osztálytudata*, annak is *Eldologiasodás* tanulmánya jelentékeny hatást gyakorolt Benjaminra. Lukács szerint a modern kapitalista társadalmakban vált először az áruforma a társadalom konstitutív formájává. Hiszen ehhez „az áruformának át kell járnia és a maga mására kell formálnia a társadalom életének valamennyi megnyilvánulását, nem pedig csupán magukban véve tőle független, használati értékek termelésére irányuló folyamatokat kell összekapcsolnia.”⁸ Lukács szerint ezt alapvetően olyan, mindenre kiterjedő racionalizációs folyamatok tették lehetővé, amelyek a kalkulálhatóságot célozták. Eredményük, hogy a modern kapitalista társadalomban nemcsak a munkája termékétől és folyamatától idegenedik el a munkás, de az ember tapasztalatalkotása és öntudata is átalakul.

Az áru árujellege, a kalkulálhatóság absztrakt mennyiségi formája itt a legtisztább alakjában jelenik meg: az eldologiasodott tudat saját közvetlenségének megjelenési formájává lesz, amelynek túllépésére – eldologiasodott tudat révén – még csak nem is törekszik:

3 Raullet 2004, 11. o.

4 Benjamin 1969b, 233. o.

5 Benjamin 1969b, 230. o.

6 Benjamin 1969b, 230. o.

7 Tiedemann 1982, 26. o.

8 Lukács 1971, 322. o.

sőt, sokkal inkább az itt megragadható törvényszerűségek „tudományos elmélyítése” által ennek megtartására, örökkévalóvá tételére tesz kísérletet. Ahogyan a kapitalista társadalom gazdaságilag mind magasabb fokon megtermeli és újratermeli önmagát, úgy hatol a kapitalizmus fejlődése folyamán az eldologiasodás struktúrája egyre mélyebben, sorsszerűbben és konstitutívabban az emberek tudatába.⁹

A kapitalista társadalomszervezésben a munka a taylorizmus és a fordizmus során elveszíti folyamatjellegét, benne már a munkás mechanikus mozgása igazodik a gép mozgásához, és nem fordítva. Amennyiben a futószalag mellett végzett ipari munkatevékenység példászerűnek tekinthető, annyiban könnyen érthetővé válik, miért veszíti létjogosultságát a „bölcesség”.¹⁰ Nincsenek ugyanis az egyénnek olyan munkatapasztalatai, melyek révén orientálni volna képes másokat.

Az áru-struktúra Benjamin szerint egyre univerzálisabbá válik a modern kapitalista társadalomban. Szimptomatikus ebből a szempontból, hogy a századfordulón „valósult meg először az emberi test bevonása a reklámba.”¹¹ A 19. századi passzázsokban „nyitotta meg a divat a dialektikus átcsapás helyét a nő és az áru között.” Az, hogy az emberi test dologi jelleget ölt, egy olyan társadalmi folyamat eredményeként állhatott elő, melyben az emberi élet folyamatos eldologiasodása zajlott le. Az idő eldologiasodása eklatáns példája ennek, Benjamin szerint ugyanis egyre kizárólagosabbá vált az időnek a változások mérhető mennyiségével történő azonosítása.¹² Benjamin az eldologiasodás folyamatát számos további példán keresztül vizsgálja. *A második császárság kora Baude-laire-nél* című szövegében például hosszasan foglalkozik azzal a kérdéssel, hogyan határozták meg az irodalmi termelést a piaci viszonyok. A nagyvárosi emberek tapasztalatáról írva egy helyütt Simmelt idézi: „[m]ielőtt a tizenkilencedik században megjelentek az omnibuszok, vasutak és villamosok, az emberek sohasem kerültek olyan helyzetbe, hogy órákon át nézik egymást, de egyetlen szót sem váltanak.”¹³

Anélkül, hogy a teljesség igényével csokorba gyűjtenénk azokat a jelenségeket, amelyeken keresztül Benjamin az elidegenedés struktúráját demonstrálni kívánja, megállapítható, hogy akárcsak Lukács, Benjamin is egy rendkívül kiterjedt változásra figyel fel. Olyan folyamatokat ért rajta, mint a munka termékének a munkától való elidegenedése, a munka folyamatának a munka végzőjétől történő elidegenedése, az interperszonális kapcsolatokban megjelenő elidegenedés, az egyénnek önmagától való elidegenedése, a tapasztalat konstitúciójának struktúráváltozása stb. Ez azonban a problémának még csak az egyik oldala, eddig csupán azt vizsgáltuk, miért fogalmazhatott úgy Benjamin, hogy a nagyipar

9 Lukács 1971, 334. o.

10 Benjamin 2001a, 160. o.

11 Benjamin 2001b, 239. o.

12 Benjamin 1969b, 263–264. o.

13 Benjamin 1980a, 853. o.

korszakának „barátságatlan légköre” van. Választ kell azonban adnia arra a kérdésre is, hogy mégis mi adja ennek a társadalmi rendnek a stabilitását. A választ pedig Benjamin szerint éppenséggel a kapitalista társadalom „sajátos káprázata” jelenti.

Az eldologiasodás folyamatának voltaképpeni veszélye ugyanis az, hogy rejtett módon megy végbe, úgy határozza meg az emberek vágyait, életvezetési és identifikációs gyakorlatait, hogy azok tudattalanul interiorizálják a kapitalista áruterelés logikáját. „Az áru bálvánnyá változott, bárha emberi kéz terméke, az embernek parancsol”¹⁴ – írja Benjamin. A 19. században Benjamin szerint „az uralmi viszonyok homályossá válnak.”¹⁵ A modern európai kapitalizmus által meghatározott társadalmi rendet ugyanis egy olyan intencionális rendszerként fogja fel, melyben egy decentralt, a társadalom minden szegmensére azonos módon érvényes hatalmi struktúra jelenik meg. Érdeemes megemlíteni, hogy itt Benjamin közel kerül ahhoz a foucault-i programhoz, miszerint:

Mi még mindig ragaszkodunk a törvény-hatalomnak, a szuverén-hatalomnak ahhoz a képéhez, amelyet a jogelmélet és a monarchia teoretikusai vázoltak fel. Ettől a képtől, vagyis a törvény és a szuverenitás elméleti privilégiumától kell megszabadulnunk, ha eljárásaink konkrét és történeti játékkerében kívánjuk elemezni a hatalmat. Ki kell végre dolgozni a hatalom-elemzés olyan módszereit, amelyek modellje és kódja már nem a jog.¹⁶

Fontos különbség ugyanakkor, hogy Benjamin a hatalomszerveződés középpontjába elsődlegesen az árúviszonyok logikáját helyezi. Szimptomatikusnak tartja ebből a szempontból a világhiállítások sikerét: „Világhiállítás 1851-ben 14.837, 1855-ben 80 000 kiállítóval.”¹⁷ Alig tíz évvel később: „Világhiállítás 1867-ben: 15 000 000 látogató.”¹⁸ Az áru attól függetlenül vált vágytárggyá, hogy potenciális vásárlója birtoklásától bármilyen praktikus hasznot remélhetne. Ennek a folyamatnak motorja a reklámpar, „mellyel az álom ráakaszódik az iparra.”¹⁹ A reklámpar ráadásul egy másik robbanásszerű fejlődést mutató iparág, a szórakoztatóipartól nyer támogatást, amely „felkészíti a tömegeket arra, hogy a reklám megdolgozza őket.”²⁰ Benjamin Marx árufétis fogalmához kapcsolódva úgy látja:

Az áru absztraktum lett. Ha egyszer már kikerült a termelő kezéből, és megfosztódott reális különösségétől, megszűnt termék lenni, és az ember már nem uralja. [...] Leválva az ember

14 Benjamin 2001b, 239. o.

15 Benjamin 2001b, 243. o.

16 Foucault 1996, 92. o.

17 Benjamin 2001b, 240. o.

18 Benjamin 2001b, 240. o.

19 Benjamin 2001b, 236. o.

20 Benjamin 2001b, 241. o.

akarataról, rangok titokzatos rendjébe sorolódik be, csereképességet fejleszt ki vagy tagad meg, saját törvények szerint cselekszik színészként valamiféle árnyjáték színpadán.²¹

Benjamin tehát úgy látja, a modern kapitalista társadalom egy olyan komplex szerveződésként érthető meg, melyben az egyes társadalmi gyakorlatok egymással együttműködésben azt a látens, tudattalanul interiorizált szemléletmódot eredményezik, melyben az emberi élet különböző aspektusaiban eltárgyasul. A kapitalista társadalom meghatározza a társadalom tagjainak legsajátabb vágyait, törekvéseit. Megjelenik például az individualitás kultusza, melynek háttérében ugyanakkor egy univerzális és normatív célzatú rend van. Ennek a társadalmi rendnek a 19. században megjelennek olyan apológái, akik igyekeznek azt az ember természetéből fakadónak, ezáltal helyesnek feltüntetni. Megjelentek például olyan törekvések, amelyek Darwin evolúciós tanait a társadalmi fejlődésre igyekeztek alkalmazni. A kapitalizmus támaszra lelt abban a gondolatban, hogy az ember alapvetően versengő természetű, az erre a versenyre építő kapitalizmus tehát az ember valódi természetének felel meg.²² Benjamin számára elfogadhatatlan volt egy olyan érvelés, amely az ember változatlan természetére alapoz, szerinte ugyanis nincs ilyen ahistorikus antropológiai állandó.

Ezeket a – ha tetszik – ideológiai megerősítéseken túl egy olyan jelenségre is felfigyel Benjamin, amelyet Marcuséval akár represszív toleranciának is nevezhetünk. Ennek jellegzetes példáját találhatjuk *A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában* című írásában, melyben a művészetnek egy olyan letűnő felfogásáról ír, amely az esztétikai tapasztalatot mint apolitikus aktust érti meg, mely arra képesíti az embert, hogy szenvedésteli életéből mintegy felemelkedjék a szépség szférájába. Az ilyen kultikus viszonyulás látszólag ugyan kritikáját nyújtja a fennállónak, valójában azonban depolitizálja az egyént, amennyiben nem egy meghatározott társadalmi viszonyrendszer kritikáját segíti elő, hanem az ember mindenkori életét mint földi életet tartja alkalmatlannak arra, hogy az ember benne megnyugtató boldogságra találjon. Nagyon hasonló jelenség ehhez az a giccskultúra, amely a polgári lakás enteriőrjében ver tanyát. De akár szélesebb értelemben egy élménykultúra megjelenéséről is beszélhetünk. Ennek megértéséhez érdemes előbb némi kiterőt tennünk.

Benjamin a modernitás diagnózisakor nagyban támaszkodik Lukácsnak *A regény elméletében* kifejtett gondolatmenetére. Osztja Lukács véleményét azt illetően, hogy annak oka, hogy a modernitás paradigmatis műfajává a regény vált, a következő:

[E] műfaj szülőhelye a magányos egyén, aki nem tudja többé példázatszerűen kifejezni, ami leginkább nyomja a szívét, és maga is tanácstalan lévén, többé nem lehet tanácsadó.

21 Benjamin 2001b, 239. o.

22 „A társadalmi »evolúció« gondolata [...] ideológiai támogatást jelentett a társadalmi status quo számára azt állítván, hogy a versenyre épülő kapitalizmus kifejezi az ember igazi »természetét« [...]» Buck-Morss 1991, 58. o.

Regényt írni annyit jelent, mint az emberi élet ábrázolásában élére állítva felmutatni az összemérhetetlent.²³

Benjamin szerint a tapasztalatok helyét az élmények és információk vették át. Az élmény valami privát, nem a társadalomé, hanem az egyéné: „[a] különbség, ami a tapasztalatot az élménnyel szemben kitünteti az, hogy az egy kontinuitás, egy folyamatszerűség elképzelésétől nem elválasztható.”²⁴ Az élmények pillanatszerűek, képtelenek arra, hogy egy identitáskonstrukció stabil alapzatául szolgáljanak. Emellett az élmények sajátos konzumcikk. Mind nagyobb számú megélésüknek a lehetőségéhez a kapitalista társadalmi rendet fenntartó önérdékkövető magatartás szükségeltetik.

2. A történeti emlékezet jelentősége

A történetiség tudata kettős értelemben is jelentőséggel bír Benjamin számára. Egyfelől előteremti a lehetőségét annak, hogy az adott korban evidensnek tűnő értelemtulajdonításokat történetileg kontingensnek, ezáltal egy potenciális kritika tárgyaként mutassa fel. Másfelől alkalmas arra, hogy egy inditáskonstrukció stabil alapzataként szolgáljon, miáltal az autentikus élet lehetőségét jelenti.

A történeti tudat e két jelentősége közül valószínűleg az első igényel rövidebb explikációt. Benjamin szerint a kapitalista modernség egy meghatározott emberképet hoz létre, amelyet ugyanakkor univerzálisan törvényszerűnek tételez. Annak pusztá megmutatása, hogy más korszakokban az emberek más vágyakkal és ambíciókkal, más életvezetési stratégiákkal rendelkeztek, más módon realizálták interszónális viszonyaikat stb., önmagában politikai jelentőséggel bír, hiszen lehetővé teszi a fennálló elképzelések kritikáját. Ugyan Benjamin szerint nem vagyunk képesek arra, hogy a maga teljességében megértsük, milyen tapasztalatot alkottak más korok emberei a világról, parciálisan azonban igen. Képesek vagyunk ugyanis a másikat a maga másságában elővételezni és a vele szemben megnyíló szakadékban saját magunkat jobban megérteni. Akkor tudjuk csak saját előítéleteinket reflektálttá tenni, ha valami kihívást támaszt azokkal szemben. A másik parciális megismerése mindig önmagam megismeréséhez segít hozzá. Ez talán triviális is, de mit érthetünk azon, hogy a történeti tudat kimunkálásának egzisztenciális jelentősége van?

Benjamin már meglehetősen korán megismerkedett Nietzschének *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* című írásával és ez meghatározó hatást fejtett ki a gondolkodására. Nietzsche szerint a sikerülő élethez „plasztikus erővel” kell bírni, mellyel az egyén képes lehet a történelem megköltésére. Miklós Tamás szavaival:

²³ Benjamin 1969a, 99. o.

²⁴ Benjamin 1974, 1183. o.

A történelem [Nietzsche szerint] csak művé formáltan létezik. S csak annak számára, aki *saját művé* komponálja. Az interpretáló, s ezzel ténylegesen teremtő kompozíció emeli a pusztá tartalmat világgá. [...] A történelem csak akkor több idegen, üres információk pusztá halmazánál, akkor válik mélyen személyessé és épp *ezáltal* történelemmé, ha teljesen műalkotássá lesz [...].²⁵

Benjamin, ahogy arról az előző fejezetben már beszéltünk, úgy látta, hogy a modernitás az emberek elmagányosodásával, életük értelmetlenné üresedésével fenyeget. A konzummiként felfogott élmények ugyanis csupán pillanatszerű élvezetet képesek jelenteni, azonban szilárd alapzatát nem tudják nyújtani az egyén identitáskonstrukciójának. A probléma némiképp analóg azzal, ahogy Kierkegaard *Vagy-vagy*ában Wilhelm törvénytörési tanácsos kritizálja az esztétikai stádiumban lévő levelezőpartnerét. Történelemfilozófiai töredékeiben Benjamin is egy felelősségvállalásra szólít fel: ha képesek vagyunk a múlt legalább parciális megértésére, akkor – így Benjamin – „vártak bennünket a földön. Akkor valami *gyenge* messiási erő adatott nekünk, miként minden előttünk járó nemzedéknek is, s a múltnak így követelése van velünk szemben. E követelést nem lehet olcsón teljesíteni. A történelmi materialista tudja ezt.”²⁶

Míg Nietzsche számára a történelem megragadása alapvetően inkább a plasztikus erővel bíró egyének dolga, addig Benjaminsnál ennek kollektív dimenziója van. Érdekes itt arra utalnunk – még akkor is, ha most beható összehasonlításra nincs módunk –, hogy Benjamin koncepciója a történeti tudatról számos ponton párhuzamba állítható Jan Assmannéval, aki szerint „[m]últ [...] egyáltalán azáltal keletkezik, hogy az ember viszonyba lép vele.”²⁷ A múlttal szemben kialakított viszony szolgál alapjául az emlékező csoport identitásának. „Saját történelmére emlékezve és az emlékezés sarkalatos alakzatait megjelenítve bizonyosodik meg a csoport saját identitása felől.”²⁸ A kulturális emlékezet segít tehát abban, hogy egy csoport nemzedékeken keresztül képes legyen saját identitását folytonosnak látni.

Minden kultúra kialakít valami olyasmit, amit az adott kultúra *konnektív struktúráj*ának nevezhetünk. Összefűző és elkötelező hatását ez két síkon – a társadalmi és az idődimenzióban – fejt ki. Az embert azáltal fűzi embertársaihoz, hogy „szimbolikus értelemvilág” (Berger/Luckmann) gyanánt közös tapasztalati, várakozási és cselekvési teret alakít ki, amely a maga elkötelező kötőereje révén bizalmat szerez és eligazítást nyújt. [...] Ami az egyes individuumokat „mi”-vé kovácsolja, nem más, mint a közös tudás és önelképze-

25 Miklós 2011b, 222–223. o.

26 Benjamin 1980b, 962. o.

27 Assmann 2013, 31. o.

28 Assmann 2013, 53. o.

lés konnektív struktúrája, amely egyfelől közös szabályokra és értékekre, másfelől a közösen lakott múlt emlékeire támaszkodik.²⁹

Az persze Assmann szerint is eltérést mutat, hogy az egyes társadalmak egyes korszakokban milyen módon alakítják ki ezt a konnektív struktúrát.

Benjamin amikor a tapasztalati szegénység eljövételéről beszél, akkor hangsúlyozza, hogy az emberek nem tapasztalatlankotási képességüket veszítették el, hanem arra való motivációjukat,³⁰ minthogy a modernitásban „[a] legtöbb ember nem szeretne tapasztalatot alkotni.”³¹ Nincs bizalmuk ugyanis azt illetően, hogy tapasztalataik időtállóan alkalmazhatónak bizonyulnak, sem pedig azt illetően, hogy kontingensnek tapasztalt egyéni életeseeményeik elmesélése más egyének életére nézve releváns tanulságokkal bírhat.

3. A történelemírás lehetőségei

Benjamin mindenekelőtt két történelemírói lehetőségtől határolta el magát: ezek a pozitivista történelemírás metodológiája, illetve a történelem teleologikus elgondolása. Előbbit hermeneutikailag naivnak, másikat az emberi megismerési lehetőségek határain túlinak tekintette. Annak megértéséhez, hogyan gondolkodott Benjamin a történelemtudomány időfogalmáról, érdemes felidézünk egy korai Heidegger-kritikáját, melyet egy Scholemhez írott levelében fogalmaz meg:

A Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik előző vagy előző előtti számában megjelent egy tanulmány a „történelmi idő problémájáról” [...], amely egzakt módon dokumentálja, hogyan nem lehet a dolgot tárgyalni. Egy rémes munka, amelybe talán mégis belenézhetne, legalább azért, hogy megerősítse abbéli gyanúmat, hogy nem csupán az értelmetlen, amit a szerző a történelmi időről mond (ezt igazolni tudom), hanem – mint gyanítom – a mechanikus időről alkotott elgondolásai is tévesek.³²

Heidegger ebben a korai írásában (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*) két időfogalmat különböztetett meg: a természettudományok és a történelmi tudományok által használt időfogalmat. Heidegger szerint a fizikában az idő arra szolgál, hogy

²⁹ Assmann 2013, 16. o.

³⁰ „A tapasztalati szegénység nem azt jelenti, hogy az emberek szegényebbek lettek a tapasztalatokban, hanem inkább azt, hogy szegényebbek lettek azt a bátorságot és képességet tekintve, hogy a tapasztalataikat egy hagyományba ágyazzák, és azt, hogy számukra az elbeszélés hagyományos művészeté – nem pedig annak anyaga – elveszett.” Man Choi 1997, 130. o.

³¹ Benjamin 1985, 89. o.

³² Benjamin 1995b, 344. o.

a mérést lehetővé tegye. „A mozgás mindenekelőtt ebben, az idővel való szükségszerű összekapcsolódásában lesz matematikailag-fizikailag megragadható.”³³ A természettudományos időfogalom kvantitatív, a történeti tudományoké viszont kvalitatív. „A történeti idők egymást követik – különben egyáltalán nem is volnának idők –, azonban mindegyikük tartalmi szerkezetében különböző. *A történeti időfogalom kvalitatív jellege nem mást jelent, mint a sűrűsödését – kikristályosodását – egy, a történelemben adott életobjektívációnak.*”³⁴ A kvalitatív és kvantitatív időfogalmak közötti különbségtétel még nem is állna távol Benjamintól, azonban a „történeti beleélés” módszere, amellyel a történész az időt „leküzdheti”, már igen.³⁵

Benjamin a fenti levelet 1916-ban írta, vagyis abban az időszakban, amikor az idő meghatározhatósága őt is intenzíven foglalkoztatta. Ismerünk ugyanis a Benjamin-hagyatékából egy olyan szöveget (*Szomorújáték és tragédia*), amely hozzátétőlegesen ugyanebből a periódusból, az 1916 júniusa és novembere közötti időszakból származik, emiatt, illetve a Heidegger-szöveggel mutatkozó szövegszerű azonosságok miatt, Benjamin írását könnyen Heidegger-kritikaként is olvashatjuk.

Benjamin az írásában három időfogalmat különböztet meg: az első a mechanikus, vagyis nagyjából az, amelyet Heidegger természettudományosnak nevezett.³⁶ Benjamin nem gondolta azonban, hogy a természettudományos időfogalom leszűkíthető volna a mechanikusra, ezt Scholemhez intézett, korábban idézett kérdéséből is tudjuk. A második időfogalom, amelyet Benjamin megnevez, a történeti:

A történelem ideje sokkal több mindent határoz meg, mint pusztán bizonyos nagyságú és szabályosságú térbeli változások lehetőségét – vagyis az óramutató járásait – bonyolult struktúrájú, egyidejű térbeli változások során. És anélkül, hogy meghatároznánk, ezen túlmenően mit, mi mást határoz meg a történelmi idő – anélkül tehát, hogy definiálnánk a mechanikus időtől való különbségét –, annyi mondható, hogy a történelmi időforma meghatározó erejét semmilyen empirikus történés nem ragadhatja meg teljesen és egyikben sem gyűjthető egybe teljesen. Az olyan történés, amely történelemként tökéletes volna, sokkal inkább valami empirikusan teljességgel meghatározatlan, nevezetesen idea.

33 Heidegger 1972, 365. o.

34 Heidegger 1972, 373. o.

35 „Történész és megismerésének tárgya között azonban időbeli szakadék húzódik. Mikor a történész a tárgyat ábrázolni szeretné, muszáj azt valamiképpen maga előtt tudnia. Le kell küzdenie az időt, bele kell élnie magát a jelenből a múltba az időbeli szakadékon keresztül.” Heidegger 1972, 369. o.

36 Ha a kérdés részletes tárgyalására jelen tanulmányban nem is nyílik lehetőség, mindenképpen érdemes leszögezni, hogy Heidegger a természettudományos időfelfogás alapjának az arisztotelészi (nem pedig a newtoni) meghatározást tartotta: „Az idő fogalmának minden későbbi tárgyalása *alapvetően* az arisztotelészi definícióhoz tartja magát, vagyis az időt abban a formában teszi témájává, amilyenek a körületekintő gondoskodás során mutatkozik. Az idő a »megszámolt«, azaz a *vándorló* mutató (illetve árnyék) meg-jelenítésében kimondott, és – jóllehet nem témává tetten gondolt.” Heidegger 2007, 482. o.

A betöltött időnek ezt az ideáját nevezik a Bibliában annak uralkodó történelmi ideájaként, messiási időnek.³⁷

Hogy ezeket az enigmatikus sorokat jobban megérthessük, elég röviden felidéznünk Karl Löwith a *Világtörténelem és üdvtörténet*ben kifejtett gondolatmenetét, miszerint a történelemfilozófia a modernitás korában a teológia feladatát örökölte meg, amennyiben meg kell próbálnia választ találni a rossz világban való létezésének a problémájára.³⁸ A modern történelemfilozófia tehát születésének pillanatától fogva teodícea.³⁹ Benjamin nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a történelem egy folytonos és teleologikus folyamatot alkot, azt azonban nem gondolja, hogy a történelem *egyetlen* folyamatként való megragadása emberi lehetőség volna. Bármely gondolkodás tehát, amely a „történeti beleélés” mégoly reflektált képességére apellál is, szükségszerűen elvétí feladatát.

A történeti megértés hermeneutikai aktusában az értelmező fontos szerepet tölt be.⁴⁰ Minden interpretáció, amely természettudományos értelemben „objektív” szeretne lenni, félreérti saját feladatát. Nincsenek „meztelen tények”, mert a történeti eseményeknek „magukban véve” nincs jelentésük.⁴¹ Minden dialogikus helyzetről elmondható – ezt már a korai Benjamin is tudta –, hogy „az értelmet a beszélő fél a hallgató féltől nyeri el, az értelem forrása a hallgató.”⁴² Ez a történelem vonatkozásában azt jelenti, hogy a történelem egyetlen eseménye sem tartalmazza inherens módon saját értelmét, amelyet a történésznek csupán desiffrálnia kellene. Csak meghatározott korszakok megismerése áll módunkban, s az is csak meghatározott módon. Mindenkori jelenünk megszabja gondolkodásunk horizontját. Bizonyos kérdésvetések megfogalmazhatók egy korban, mások nem. „[C]sak a megváltott emberiség kapja örökre az egész múltját. Ami azt jelenti, csak a megváltott emberiség számára adatik meg, hogy múltjának bármely pillanatát felcítálja”⁴³ – írja Benjamin történelemfilozófiai téziseiben. Mind a kiindulópontja, mind a módszertana téves a pozitívizmusnak.

Mint arra korábban már utaltunk, Benjamin levelezéséből tudjuk, hogy doktori értekezését először Kant történelemfilozófiájáról szerette volna írni, amint azonban azt jobban megismerte, megváltoztatta elképzelését. „Kant történelemfilozófiai írásait olvasom, sajnos

37 Benjamin 2001c, 23–24. o.

38 „[M]inden történelemfilozófia teljességgel a teológiából táplálkozik, azaz a történelemnek üdvtörténetként való teológiai értelmezéséből.” Löwith 1996, 39. o.

39 Ezzel természetesen már a legjelentősebb történelemfilozófiai írások szerzői is tisztában voltak. Lásd erről részletesebben: Miklós 2011.

40 „Benjaminnál határozottan kirajzolódik egy hatástörténeti gondolkodás, ami a hagyományozhatóság, illetve a történetiség átörökítésének problémájával lép kapcsolatba, és végül a történetírás feltételeinek filozófiai értelmezéséhez vezet.” Ko 2005, 356. o.

41 „[Benjamin szerint] az, ami egykor volt, nem marad ugyanaz, ha történelemmé válik.” Folkers, 370. o.

42 Benjamin 1977, 91. o.

43 Benjamin 1980b, 962. o.

csalódást keltenek és semmiképpen sem tehetők – ahogy azt korábban gondoltam – egy doktori dolgozat tárgyává”⁴⁴ – írta Scholemnek. A történelemről való gondolkodásnak nem lehetnek olyan igényei, amelyeket Kant támasztott vele szemben: nem láthatja az egész történelmet egyetlen folyamat lefutásaként, ez nem emberi lehetőség. Nem csupán azért nem, mert az embernek egyes történeti „adatokat” ki kell választania és értelmeznie kell, hanem azért sem, mert ennek az elbeszélésnek a megalkotása a végpont perspektíváját feltételezné. Nem csupán mint utolsó történeti pillanátét, hanem mint a történelem folyamának teloszáét. Amit Benjamin Kant történelemfilozófiájától várt, az feltehetőleg az volt, amit ő a történelemírás „kopernikuszi fordulataként” aposztrofált. Ezzel arra a perspektívaváltásra kívánt rájátszani, amelyet a modern ismeretelméletben *A tiszta ész kritikája* jelentett. Benjamin megkísérli ezt a gondolatot történelemfilozófiájához adaptálni:

A kopernikuszi fordulat a történeti szemléletben ez: a „voltat” fix pontként fogták fel, és úgy látták, hogy a jelen azon fáradozik, hogy ehhez a biztoshoz a megismerést tapogatózva elvezesse. Ennek a viszonynak meg kell fordulnia és a voltnak saját dialektikus rögzültségét abból a szintézisből kell elnyernie, amelyet a felébredés az ellentételező álmokképekkel véghezvisz.⁴⁵

A felébredés-metaphora alighanem éppen azt a reflexiós tevékenységet jelöli, melynek eredményeképpen a kapitalista modernség társadalomszerveződésének az egyénre gyakorolt, de abban nem tudatosuló hatásmechanizmusai kritikailag reflektálhatóvá válnak.⁴⁶ Erről a korábbiakban már volt szó. De mit jelent a múlt és a jelen viszonyának megfordulása? Egy helyütt erről szemléletesen így ír: „Miként a virágok fordítják fejükét a nap felé, valami titokzatos heliotropizmus révén az elmúlt dolgok mind *a felé* a nap felé igyekeznek fordulni, mely felkelőben van a történelem egén. Aligha van ennél kevésbé észrevehető változás, de a történelmi materialistának nem szabad szem elől tévesztenie.”⁴⁷

Benjamin szerint minden történeti nagyelbeszélés – akár tudatosan, akár tudatalanul – politikailag motivált. Az elbeszélés megalkotója a történelem eseményeinek sajátos szelekciójával, illetve az ezekhez társított értelemtulajdonításokkal saját perspektíváját kívánja érvényesíteni. Az uralkodó narratíva eszerint mindig arra tör, hogy múlt és jelen között egy kontinuos hagyományt tudjon felmutatni, mellyel saját legitimitását megteremtheti.

44 Benjamin 1995a, 400. o.

45 Benjamin 1982, 1057. o.

46 „A *Passagen-Werk* teoretikus töredékeket és a történelem dialektikus képeit tartalmazza, célja az olvasó sokkcolása, mert a metaforikus azonosítása a sokknak mint egyéni észlelésformának és a sokknak mint társadalmi produkciónak [...] egy erőszakos kísérlet arra, hogy egy egyén a tapasztalatát kollektív tapasztalatként konstruálja és ezáltal áhagyományozhatóvá tegye.” Witte 2008, 22. o.

47 Benjamin 1980b, 963. o. (Kiemelés az eredetiben.)

Úgy tűnik itt a benjamin-i gondolkodás neuralgikus pontjához jutottunk, de legalábbis néminemű feszültséget mindenképpen tapasztalunk: egyfelől tudjuk azt, hogy a történetiség tudata elengedhetetlen az egyének identitáskonstrukciója szempontjából, másfelől pedig azt, hogy minden történeti elbeszélés egy olyan kontinuitás előállítására törekszik, mely kontinuitás csak egyetlen változata a történeti események lehetséges szelekciójának és értelmezésének, mint sajátos értelmezés pedig politikailag motivált, célja a saját értékválasztások megerősítése és más értékválasztások ellehetetlenítése.

Ez a feszültség persze a magyar nyelvű Benjamin-interpretáció számára sem ismeretlen, Miklós Tamás szerint ugyanis ez a feszültség

[...] nem ok arra, hogy az ember ne interpretáljon, ne harcoljon saját történetéért, egy saját maga elnevezte, újra nevezte világgért – hiszen nem is tehet mást, ha *szubjektumként* és nem más interpretációk *tárgyaként* akar létezni. S míg részt vesz az interpretációk harcában, szüksége van az elleninterpretációktól való félelem és a velük szembeni gyűlölet motivációjára. [...] Tudnia kell, hogy miközben a vesztesek rákényszerülnek a történelem új elbeszélésére, harci instrumentalizálására, a halál birodalmát ezzel még át nem törték. Az eltérő nézőpontok és érdekek szerinti interpretációk kavargó küzdelmének benjamin-i koncepciója nem tartja *emberi* lehetőségnek a történelem nem harci, nem instrumentalizáló – *an sich* – megragadását.⁴⁸

Miklós szerint Benjamin tehát mint filozófus rálát arra, hogy „rég és új, uralkodó és lázadó interpretációk egyaránt csak töredékeket tudnak egy pillanatra történetté emelni, hogy azután minden pillanatban azzá hulljanak vissza e történeteik, amik szükségképpen: töredékekké, romokká.” Ezek között pedig nincs igazabb vagy kevésbé igaz töredékinterpretáció.⁴⁹ Mégis, a maga gyakorlati életében rá van kényszerítve arra, hogy – némileg rosszhiszeműen – ilyen történeti nagybeszéléseket alkosson.

Ez persze egy nagyon is plauzibilis végkövetkeztetés lehetne, mégis azt hiszem, hogy Benjamin törekvéseivel némiképpen feszültségben van. Tekintsük például az alábbi idézetet:

A katasztrófa-elmélet fényében a történelem tulajdonképpen annyira veszi csak igénybe a gondolkodót, mint a gyermeket a kezében tartott kaleidoszkóp, amelyben minden forgatásra új rendszerré áll össze az előbbi rend. A képnek alapos, jó oka van. Az uralmon levők fogalomköre mindig is tükör – így például nekik köszönhető „a rend” képe. Össze kell törni a kaleidoszkópot.⁵⁰

48 Miklós 2011a, 266. o.

49 Miklós 2011a, 268. o.

50 Benjamin 1969c, 298. o.

Számunkra most az utolsó mondat bír különös jelentőséggel. A kaleidoszkópnak, amely a történelmi események számtalan permutációját képes mint rendezett történelmet előállítani, Benjamin nem a megkaparintására, hanem az összetörésére szólít fel. Nem azt mondja tehát, hogy robbantsuk szét az ismert történeti elbeszéléseket,⁵¹ hogy aztán mi egy újat alkothassunk, hanem hogy egyszer és mindenkorra búcsúzzunk el attól az igénytől, hogy a történelmet kontinuumként akarjuk megragadni.⁵²

A modernitás eredetét bemutatni kívánó *Passagen-Werk* mottója ennek jegyében a következő: „E munka módszere: irodalmi montázs. Nincs mit mondanom. Csak mutatnom.” Benjamin hangsúlyosan elhatárolódik attól a lehetőségtől, hogy a modernitás történetét genealógiailag rögzítse, egyáltalán semmiféle epikus narratívát nem szeretne kínálni az olvasó számára. Éppen ellenkezőleg, az olvasó feladatává teszi a jelentéstulajdonítást. A fenti idézetben szereplő katasztrófaelméletben szereplő katasztrófa az, „amikor az alkalom elszalasztva”,⁵³ vagyis amikor valakinek lehetősége volna rá, hogy a saját történeti létét artikulálni tudja, ám mégsem él vele. Benjamin arra kívánja motiválni az olvasóit, hogy ki-ki magánemberként dolgozza ki az általa fontosnak vélt történelmi eseményekről adott interpretációját, anélkül azonban, hogy ezt az interpretációt másokra institucionálisan rá akarná kényszeríteni. A történetíró szakmai feladata nem abban áll eszerint, hogy egyik vagy másik értelmezés helyessége mellett kardoskodjék, hanem éppen ellenkezőleg, abban, hogy az értelmezési lehetőségek elképzelhető legnagyobb pluralitását biztosítani, sőt ösztönözni tudja. Éppen ezért a történésznek nem is annyira egy elbeszélést kell alkotnia az egymást követő történeti eseményekről, sokkal inkább az adott történeti eseményt elszeparálni, és a maga egyidejű értelemösszefüggéseiben mintegy képileg ábrázolni. „A történelem és az időbeliség nincsenek számúzve, sokkal inkább mintegy a dologban koncentrálódnak: a dolognak az időhöz való intenzív viszonyában” – fogalmaz Jeanne Marie Gagnebin.⁵⁴

51 Jelen dolgozat keretei között nincs mód erre bővebben kitérni, de Benjamin kritikusai pályáján jelentékeny kísérletet tett arra, hogy az ilyen totalizáló narratívákat szétrobbantsa. Vö.: „A feldolgozott anyag megválasztásával szoros összefüggésben egy módszertani döntést is meghozott Benjamin a radikális-demokratikus irodalmi hagyományról szóló, 1930-cal kezdődő munkájában. Ez olyan régóta elfelejtett dokumentumok, tanúvallomások filológiai-szerkesztői felidézésével kezdődött, melyek szerzői olyan alakok voltak, mint Georg Forster, Johann Gottfried Seume, Georg Büchner és Karl Gutzkow, akik egy olyan – ahogy a *Deutsche Briefe* (1931/32) c. gyűjteményben nevezi – »titkos Németország« képviselői, amely a hivatalos kortársi Németország-képpel szembeállítható. A legfontosabb példája ennek a részint az 1931/32 közötti sajtóközlésekből összeálló, 1936-ban Svájcban könyvformában megjelenő gyűjtemény, a *Német emberek*.” (Wagner 2011, 9. o.) Illetve lásd még Adornónak a *Német emberekhez* írt utószavát: „A könyv egy földalatti német hagyományt szeretett volna feltárni, amelyet a nemzetiszocializmusnak egyáltalán nem sikerült kisajátítania, noha a szellemi életére jellemző sajátos különbségekkel szembeni közönyt mindent, még az egymástól teljesen elütő hagyományokat is a maga céljaira foglalt le.” (Adorno 1984, 150. o.)

52 Vö. „A katasztrófa a történelem kontinuitása.” Benjamin 1974, 1244. o.

53 Benjamin 2001, 233. o.

54 Gagnebin 2001, 18. o.

Irodalomjegyzék

Elsődleges irodalom

- Benjamin, Walter 1969a, „A mesemondó.” (Ford. Bizám Lenke.) In Zoltai Dénes (szerk.), *Kommentár és prófécia*. Gondolat, Budapest, 94–126. o.
- Benjamin, Walter 1969b, „Motívumok Baudelaire költészetében.” (Ford. Bizám Lenke.) In Zoltai Dénes (szerk.), *Kommentár és prófécia*. Gondolat, Budapest, 228–275. o.
- Benjamin, Walter 1969c, „Zentralpark.” (Ford. Bizám Lenke.) In Zoltai Dénes (szerk.), *Kommentár és prófécia*. Gondolat, Budapest, 276–300. o.
- Benjamin, Walter 1974, „Anmerkungen.” In Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (szerk.) *Gesammelte Schriften I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1183. o.
- Benjamin, Walter 1977, „Das Gespräch.” In Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (szerk.), *Gesammelte Schriften I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 91–96. o.
- Benjamin, Walter 1980a, „A második császárság kora Baudelaire-nél.” (Ford. Bence György.) In Radnóti Sándor (szerk.) *Angelus novus*. Helikon, Budapest, 819–931. o.
- Benjamin, Walter 1980b, „A történelem fogalmáról.” (Ford. Bence György.) In Radnóti Sándor (szerk.) *Angelus novus*. Helikon, Budapest, 959–974. o.
- Benjamin, Walter 1982, *Das Passagen-Werk*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter 1985, „Zur Erfahrung.” In Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (szerk.), *Gesammelte Schriften VI.*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 88–89. o.
- Benjamin, Walter 1995a, „Brief an Gerschom Scholem: Bern, 06.12.1917.” In Christoph Gödde – Henri Lonitz (szerk.), *Gesammelte Briefe I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 399–401. o.
- Benjamin, Walter 1995b, „Brief an Gerschom Scholem: München, 11.11.1916.” In Christoph Gödde – Henri Lonitz (szerk.), *Gesammelte Briefe I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 343–346. o.
- Benjamin, Walter 2001a, „Levél Gerschom Scholemhez: Párizs, 1938. június 12.” In Szabó Csaba (szerk. és ford.), *„A szírének hallgatása.”* Osiris, Budapest, 155–161. o.
- Benjamin, Walter 2001b, „Passzázatok.” In Szabó Csaba (szerk. és ford.): *„A szírének hallgatása.”* Osiris, Budapest, 201–249. o.
- Benjamin, Walter 2001c, „Szomorújáték és tragédia.” In Szabó Csaba (szerk. és ford.): *„A szírének hallgatása.”* Osiris, Budapest, 23–26. o.

Másodlagos irodalom

- Adorno, Theodor W. 1984, „Utószó.” (Ford. Berényi Gábor.) In Walter Benjamin, *Német emberek*. Európa, Budapest, 149–159. o.
- Assmann, Jan 2013, *A kulturális emlékezet*. (Ford. Hidas Zoltán.) Atlantisz, Budapest.
- Buck-Morss, Susan 1991, *The Dialectics of Seeing*. The MIT Press, Cambridge – Massachusetts – London.

- Folkers, Horst 1993, „Die gerettete Geschichte: Ein Hinweis auf Walter Benjamins Begriff der Erinnerung.” In Aleida Assmann – Dietrich Harth (szerk.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main. 363–377.
- Foucault, Michel 1996, *A szexualitás története*. (Ford. Ádám Péter.) Atlantisz, Budapest.
- Gagnebin, Jeanne Maire 2001, *Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin*. (Ford. Judith Klein.) Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Heidegger, Martin 1972, „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”. In *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 355–375.
- Heidegger, Martin 2007, *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály et al.) Budapest, Osiris.
- Ko, Ji-Hyun 2005, *Geschichtsbegriff und historische Forschung bei Walter Benjamin? Ein Forschungsprogramm zu Benjamins Kategorien Geschichte, Moderne und Kritik*. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Löwith, Karl 1996, *Világörténelem és üdvtörténet: A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. (Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás.) Atlantisz, Budapest.
- Lukács György 1971, „Az eldologiasodás jelensége.” In *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 320–358. o.
- Man Choi, Seong 1997, *Mimesis und historische Erfahrung: Untersuchungen zur Mimesistheorie Walter Benjamins*. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Miklós Tamás 2011a, „»Die Geschichte als einen Text betrachten«. Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiről.” In *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Kalligram, Pozsony, 227–278. o.
- Miklós Tamás 2011b, „Burckhardt és Nietzsche a »történelem hasznáról.«.” In *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Kalligram, Pozsony, 217–226. o.
- Nora, Pierre 2010, *Emlékezet és történelem között*. (Ford. K. Horváth Zsolt et al.) Napvilág Kiadó, Budapest.
- Raulet, Gérard 2004, *Positive Barbarei. Kulturphilosophie und Politik bei Walter Benjamin*. Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Tiedemann, Rolf 1982, „Einleitung des Herausgebers.” In Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 9–44. o.
- Witte, Bernd 2008, „Die Krise der Tradierbarkeit. Stadt, Schrift, Gedächtnis.” In *Topographien der Erinnerung: Zu Walter Benjamins Passagen*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 13–25. o.
- Wagner, Gerhard 1999, „Politisierung der Tradition: Walter Benjamin und die deutsche radikal-demokratische Literatur um 1800”, *Zeitschrift für kritische Theorie* 8, 49–60. o.
- Wagner, Gerhard 2011, *Walter Benjamin – Historisierung der Moderne*. Helle Panke, Berlin.

Kiss Kata Dóra

1991-ben születtem Debrecenben. Alapszakos diplomámat 2013-ban az ELTE esztétika szakán szereztem. Szakdolgozatomban Gilles Deleuze Bacon tanulmányának segítségével problematizáltam a stabil individuuum elképzelését. 2012 óta aktív tagja vagyok a Mérei Ferenc Szakkollégiumnak. Tanulmányaimat filozófia mesterszakon folytattam, ahova jelenleg is járok. Itt elsősorban a kontinentális filozófia és a modern pszichoanalitikus elméletek metszéspontjaival foglalkozom, illetve ezeken keresztül a szubjektivitás kérdésével, olyan szerzőkön keresztül mint Michel Foucault, Gilles Deleuze vagy Jacques Lacan. Jelen dolgozattal harmadik helyet szereztem a XXXII. OTDK első filozófia szekciójában.

Kiss Kata Dóra

A pszichoanalízis intézményének kritikája Gilles Deleuze és Félix Guattari vágyfelfogása alapján

Gilles Deleuze és Félix Guattari első közös munkája az 1972-es *L'Anti-Oedipe*, a *Capitalisme et schizophrénie* című két kötetes mű első része.¹ A könyv a tudattalan működésének újszerű olvasatán keresztül gyakorol kritikát kora kapitalista berendezkedésével szemben, mindezt a pszichológia intézményi kritikája által. Emellett az analízis alternatívájaként bemutat egy új, skizoanalízisnek nevezett módszert, melynek alapja a vágy fogalmának újraértelmezése és felszabadítása a hiány jelentésköre alól, pozitív tartalmakkal töltve fel azt. Jelen tanulmány a vágyfelszabadító processzust és az új lelektani modellt mutatja be, összevetve azt a freudi analízis pszichés modelljével és annak utóéletével az orvosi gyakorlatban. Véleményem szerint amikor a Deleuze–Guattari szerzőpáros az analízist illeti kritikával, valójában arra az intézményesült klinikai eljárásra koncentrál, mellé Freud követői alakították mesterük módszerét.

Ennek alátámasztására elsőként a vágy kultúrtörténeti múltjára tekintek vissza, majd annak pozícióját teszem vizsgálat tárgyává a freudi életművön belül. Ezt követően a *L'Anti-Oedipe* első, „A vágyó-gépek” című fejezetében leírt vágyműködést állítom középpontba, ami annak új modelljét nyújtja. A tanulmány végül arra is kitér, hogyan kapcsolódik össze a vágy kérdése a kapitalizmus kritikájával Deleuze és Guattari filozófiájában.

A vágy fogalma

A vágy hiánnyal való azonosításának filozófiai alapjait Platón *A lakoma* című dialógusában találhatjuk. Szókratész beszédében kifejti, hogy az ember csak az iránt vágyakozhat, aminek híján van (200A-B). Ez a felfogás két, nem magától értetődő tulajdonsággal ruházza fel a vágyat. Egyrészt azzal, hogy tárgya van, azaz valaminek a birtoklására irányul. Másrészt viszont a vágyakozás szükségszerűen valami nem jelenlévőre irányul, valami olyanra, ami nincs a birtokunkban. A vágy ezért hiány. E felfogás évszázadokig szolgál alapul a nyugati filozófia vágyfelfogásának.

Az elképzelés a freudi tudattalan struktúráján keresztül a pszichológiai gyakorlatnak is központi elemévé válik, hiszen maga a tudattalan is bizonyos vágyak elfojtásából

¹ A második rész az 1980-ban megjelent *Mille Plateaux*.

keletkezik (ahogy azt az Ödipusz-komplexus esetében láthatjuk). Freud álláspontja azonban munkássága kezdeti szakaszában még egészen más, sokkal inkább hasonlított a *L'Anti-Oedipe*-ben szereplő pozitív vágyfelfogáshoz.

A korai Freud vágyfelfogása

Freud pályája kezdetén még úgy gondolta, hogy az álomfejtés technikája lehet a királyi út a tudattalan feltárásában. Ekkoriban az úgynevezett topológiai, azaz tériesített modellben reprezentálta a psziché felépítését. A modell a jéghegy képével tehető szemléletessé: annak víz felett csúcsosodó, kisebbik része a személyiség tudatos oldalát és az úgynevezett tudatelőttest jelképezi. Ennek tartalmai bármikor könnyűszerrel tudatossá tehetőek. A jéghegy nagyobb, víz alatti része a tudattalant jelöli és azokat a tartalmakat, melyeket a személyiség valamilyen okból nem kíván felszínre hozni, tudatossá tenni. Ezek javarészt elfojtott vágyak és emlékek.

A tudattalan vágyai időtlenek, halhatatlanok és infantilisek, tartalmai „örök most”-ok. Ezek eredetileg formátlan, feszültségekkel teli erők, melyek az álmokon, elszólásokon keresztül öltönek alakot. Ezért például az álom tartalma mindig vágybeteljesítés. Az álomfejtés tehát fordítás, melynek során az álom a nyelv szintjén egységes narratívába rendeződik. Ez az a történet, melyet a páciensnek és az analitikusnak együtt kell egyfajta hermeneutikai munka során elemezni, hogy visszajussanak az álomtartalom mögött megbúvó álomgondolathoz, ahhoz a vágyhoz, mely beteljesülésre kíván törni benne. Az Én funkciója a tudattalan szintjén mozgó differenciálatlan vágyenergia gátlása úgy, hogy a vágyakat fantáziákká transzformálja, ezzel egy időben meg is gátolja, hogy azok realitással bíró cselekvésekké váljanak.²

Freud a fenti modellben rámutat – hasonlóan a későbbi Foucault-hoz vagy a Deleuze–Guattari páros elképzeléseihez –, hogy a tudatos és a tudattalan rész között nemcsak a patológikus állapotokban, hanem mindig és minden egyes embernél feszültségek húzódnak meg, ezek megnyilvánulásai pedig nem pusztán a betegesnek titulált mechanizmusok, de maguk az elvétések és az álmok is, melyek mindenkivel előforduló hétköznapi tapasztalatok. A normális és a neurotikus lelki élet közt tehát pusztán mennyiségbeli különbség van, energiamennyiségi különbség.

² Az Én nem teljesen azonos a psziché tudatos részével. Az elme bizonyos esetekben képes a tudattalan erők és energiák hatása alá kerülni, például a kényszeres vagy elhárító mechanizmusok és szorongások során.

Az Ödipusz-komplexus vágyfogalma

A korai Freud a vágyról mint erőkről, energiákról, feszültségekről beszélt, nem mint hiányról. A vágy ezen karaktere csak későbbi munkáiban jelenik meg, annak feltételezésével, hogy a vágy energiái valamire irányulnak, tehát szükségképpen lennie kell egy hozzá tartozó tárgynak. Ahhoz, hogy ezt megtalálja, egy olyan egységes lélektani modellt dolgoz ki, mely nemcsak univerzálisan alkalmazható terápiás módszerré teszi az analízist, de egyben szociális és kulturális dimenzióba is kitágíthatja azt.

A vágy feltételezett tárgyára vonatkozó elgondolásait az 1913-as *Totem és tabu*³ összegzi. Az inkább antropológiai és etnográfiai szándékú munka törzsi szokások példáin keresztül jut el az Ödipusz-komplexusig. E szerint időtől és tértől függetlenül minden ember végső vágya az anyára irányul. Freud úgy fogalmaz, hogy az anya a gyermek első nemi tárgyválasztása. Ennek oka, hogy az anya a gyermek számára az első és az elképzelhető legszorosabb kapcsolat. Az anyaméhben töltött kilenc hónap és a születés utáni időszak szimbiotikus viszonya az egész életre kihat. Az anya az a személy, aki táplál, tisztán tart és védelmet nyújt, azaz kielégíti az alapszükségleteket, ezzel juttatva a csecsemőt elsősorban testi örömhöz. Ez a gyermek tudatában szexuális vágygá transzformálódik.

A szoros köteléket az apa megjelenése bontja meg. A gyermeki tudat szerint ő az anyai test valódi „birtokosa”, ezért fogalmazhat meg tiltást incesztuózus vágyaival szemben. A gyermek tehát, míg anyja iránt szexuális vágyat, apja iránt agressziót táplál. A társadalmi térbe való belépés és együttélés alapfeltétele azonban e két indulat uralása, elfojtása. Ez az úgynevezett elsődleges elfojtás, ami megalkotja a tudattalant és a felettes ént is, ami a kultúra normarendszerének interiorizációja az apai tiltáson keresztül. Azaz a felettes én a szubjektum tudatos része, egy, a vágyaitól idegen, külső hatalom kifejeződése.

Ez tehát az úgynevezett ödipális modell, az apját meggyilkoló, majd anyját feleségül vevő tragikus hős után. Ebben a vágy végső soron mindig szexuális természetű és az anyára irányul. Ezt az általa általánosnak titulált szerkezetet totalizálja a kései Freud minden emberi jelenségre, a történelemtől a művészetig. A folyamatot a topológiai modell már nem képes elégségesen kifejezni, ezért azt a strukturális modellre⁴ cseréli. Ez már nem helyeket, hanem folyamatokat posztulál az emberi pszichében. A tudattalan, tudatelőttes és tudatos hármását az ösztön-én, én és felettes-én váltja fel, a vágy fogalmát pedig az ösztöné.⁵ Jelentős változás a topológiai modellhez képest továbbá az is, hogy az Én ebben a struktúrában ugyancsak a tudattalan része, mely az ösztönkésztetések és

3 Freud 2011.

4 A modell végső formáját az 1923-as *Az én és az ösztön-énben* nyeri el.

5 A német nyelvben az ösztön két típusa különíthető el. Az *Instinkt* az állatias, szükségletek kielégítésére irányuló ösztönre vonatkozik, melynek mindig egyértelmű tárgya és funkciója van. A *Trieb* ezzel szemben nem biológiai funkciókra reflektál, mivel nincs egyértelmű tárgya. Freud az utóbbi jelentéssel kapcsolja össze a tudattalanban uralkodó késztetéseket.

a felettes-én szabályozó törvényei közt folyamatos nyomás alatt van. Az Én elhárító mechanizmusokat hoz létre annak érdekében, hogy a két szféra közt mediáljon és megóvja a pszichét a valósággal való összeütközéstől. A kései Freud az álmok és elszólások helyett ezeket az elhárító mechanizmusokat vizsgálja. A terápia során tehát nem a személyt ért trauma, hanem annak egyéni kezelése válik központi jelentőségűvé, mivel amikor az Én elhárít valamilyen fenyegető tény, egyben kiépít magában egy védekező rendszert is. Azaz az elhárítás nem a lelki élet fogyatékosága, épp ellenkezőleg, valamilyen többletet tesz hozzá az alany világához.

Mind a korai, mind a kései Freud terápiás hozzáállásáról elmondható tehát, hogy azt alapjaiban értelmezi félre az az intézményesített orvosi gyakorlat, amely a páciens a betegségétől kívánja megszabadítani. Az eredeti analízis ugyanis az álmokon, elszólásokon, elhárító mechanizmusokon keresztül keresi a megoldást az alany problémáira, azaz nem a betegségtől, hanem a betegségben szabadítja fel a beteget. Ez azért lehetséges, mert a betegség önmagában konzisztens, a pszichét pedig sosem egy külső kór támadja meg, hanem saját energiái.

Jacques Lacan vágyfogalma

A pszichiátria intézményrendszerével szembeni kritika egyik meghatározó alakja Jacques Lacan francia analitikus. Gondolatainak fontos szerep jut Deleuze és Guattari közös munkáiban. Lacan élesen szembehelyezkedik kora pszichoanalitikus gyakorlatával, ezért 1953-ban, a Párizsi Pszichoanalitikus Társaságból kiválva, vitatott sikerű magánpraxisba kezd, illetve Párizs szerte nagy népszerűségnek örvendő nyilvános előadásokat tart az „igazi”, azaz a korai Freudhoz való visszatérés jegyében.

Véleménye szerint az intézményesült orvosi eljárás az analízist egy természettudományos, biológiai alapra helyezi, melyben nem egy valós, hanem egy absztrakt Ént vetnek vizsgálat alá. Ez Freud munkásságából következik, mivel élete kései szakaszában a psziché működését a biológián keresztül kívánta megalapozni, természettudományos igazolást szolgáltatva annak.⁶ A Freud-követők ezt a szellemiséget vitték tovább az analízis intézményesítésének során.

Lacan a tudattalan nyelvi jellegét hangsúlyozza, mivel véleménye szerint a psziché karakterét a nyelv határozza meg, tehát a tudattalan nyelvként strukturálódik. A korai Freud az álomfejtésen keresztül még azt tűzte ki célul, hogy megszólatassa a tudattalant, átfordítva azt egy tudatos nyelvre. Lacan ezen a ponton kapcsolja össze az analízist a saussure-i strukturalista nyelvelmélettel, keresztelésükből pedig kidolgozza saját vágyfogalmát.

⁶ Freud egész munkássága a pozitívista tudományok szellemiségét viseli magán. Ennek oka, hogy Freud neurológusként kezdte pályafutását, s csak ezután (vagy ennek következtében) fordult a lélektan felé.

A tudattalanban áramló vágyenergiák egy annál nagyobb kontextusra utalnak, mint a vágy és tárgy kettőse. Ezzel magyarázható, hogy azt az egyes beteljesülések nem csillapítják, sokkal inkább további vágyakozásra motiválják. Lacan a vágy mozgását a végtelemben vezeti a megállapítással, hogy a vágy *per definitionem* az, ami kielégíthetetlen. Ennek igazolására további dimenziókkal tágítja a freudi értelmezést. E szerint megkülönbözteti a szükségletet, az igényt és a vágyat. A szükséglet a biológiai funkciók szolgálatában nyer kielégülést, például az anya gyermekével szembeni gondozó foglalkozása során (szoptatás, védelem, tisztántartás). Az igény ennél több: olyan kívánság, melyet a személy képes szavakkal, a nyelv szintjén kifejezni, azaz tudatossá tehető. Ennek leg-
elemibb esete a szeretet iránti igény, ami a gyermek esetében az anya szeretetére irányul. A vágy azonban ezen is túlmutat, az igény mögött meghúzódó dimenzió, a kívánság valódi oka.

A gyermek igénye mögötti valódi vágy nem az anya szeretete, hanem az, hogy ő legyen az anyai vágy kizárólagos vágy-tárgya.⁷ Azaz a vágy nem egy birtokolható vagy megfogalmazható tárgyra, sokkal inkább egy pozíció betöltésére irányul az interperszonális kapcsolatok terében. Ebben rejlik kielégíthetlensége is. Amit megragadni (szükséglet), megfogalmazni (igény) tudunk, az mindig kevesebb annál, mint amire valójában vágyunk. A vágy olyan többlet, melyet tudatunk számára csak dologképzeteken keresztül tudunk megjeleníteni, ám ezek a véges létezők nem egyenlők a vágy tárgyával.

Lacannál a vágy tárgya az *objet petit a* nevet kapja, az elgondolás pedig Freud rész-tárgy⁸ fogalmából ered. Az *objet petit a* egy megnevezhetetlen gyönyörre utal. E szerint például a gyermek szopás közben érzett örömeinek nem az az oka, hogy kielégül éhsége, és nem is az anya mellének birtoklása, hanem valamilyen megnevezhetetlen plusz gyönyör (*jouissance*). A mell mint rész-tárgy a gyermek tudattalanjában lehasad az anya

7 Erre érti azt Lacan, hogy az ember vágya végső soron a Másik vágya. (Lacan 1998, 51–56. o.) Ez egyszerre jelenti a másikra való vágyakozást és a másik ember vágyát. A lacani gondolkodásban a másik fogalmának központi szerep jut. A nagybetűvel írt másik jelentése egyrészt a másik mint egy másik szubjektum, ami egy radikális másság, saját szubjektumunk számára ezért megismerhetetlen, asszimilálhatatlan egvediség (az ember életében az első Másik az anya). A Másik egyben a szimbolikus rendbe tartozó nyelvet és törvényt is jelenti. Ezen kívül Lacan megkülönbözteti még a kisbetűvel írt másikat, ami az én projekciója, visszatükröződése külső tárgyakban.

8 A rész-tárgy először Freud *Három értekezés a szexualitásról* című művében kerül említésre, az elveszett tárgy fogalmában. (Freud 1995, 90. o.) Melanie Klein Freud elképzeléseire alapozott tárgykapcsolat-analízisében részletesen beszél a rész-tárgy természetéről (Klein 1999, 163–186. o.). E szerint a csecsemő anyjához nem mint személyhez kötődik, hanem annak egy részéhez, a tápláló anyamellhez. Ez számára nem pusztán egy szervet és nem is az anyát jelenti, hanem azt a komplex és kielégítő szeretetkapcsolatot, amely első hónapjainak egész világa. A mell mint élvezetforrás a csecsemő képzeletében leválik az anya személyéről és jelként él tovább tudattalanjában. Az ember későbbi kapcsolataiban azt az első gyönyört keresi, amire az apai tiltás megjelenése előtt a rész-tárgy juttatta. A rész-tárgy az az objektum, ami a személyközi kapcsolatok kötő-eleme. Ennek értelmében, kapcsolatainkban nem egy másik személyhez mint individuumhoz kötődünk, hanem annak egy olyan eleméhez, melyet tudattalanunk kapcsolatba tud hozni az első rész-tárggyal. Klein ezt úgy fogalmazza meg, hogy a rész-tárgy a lelki élet centruma, azaz e köré szerveződnek a vágyak.

testéről és átalakul a gyönyör jelévé, az *objet petit a*-vá. Tehát az a szükséglet vagy igény kielégülésekor keletkező, de azzal nem azonos többlet, maradvány, a valódi gyönyör forrása. Ez a megragadhatatlan maradvány készletti örök továbbmozdulásra a vágyat, melynek során a tudattalan az örömet szimbolizáló rész-tárgy jelét keresi mindenben. Ezzel a rész többé válik, mint amit az egész nyújtani képes.

Lacan az *objet petit a*-ban többlettel ruházza fel a vágyat, de ez olyan többlet, melyet a személy folyamatos hiányként tapasztal. A vágy fogalmát tehát sikeresen leválasztja az esetleges tárgyáról, ezzel egy időben azonban egy örök és betölthetetlen hiányt tesz központi szervező elvévé. A kielégíthetetlenség dimenziójával így tulajdonképpen visszahátrál a korai Freud felfogástól a filozófiában és analízisben is központi negatív vágyfogalom felé.

A *L'Anti-Oedipe* vágyfogalma

Deleuze és Guattari célkitűzése a vágy felszabadítása a hiányértelmezés alól. Az új fogalom leírására a mű első, „A vágyó-gépek”⁹ című fejezete szolgál. Ebben a freudi és lacani pszichoanalízis elemei egy marxi struktúrába rendeződve¹⁰ alakítják a szerzőpáros egyéni terminológiáját. A vágy ebben nem szükséglet, mely véges tárgyak birtoklásával kielégíthető, de nem is kielégíthetetlen hiány, ahogyan azt a metafizika vagy a lacani értelmezés tartja. Nem köthető rögzített szubjektumhoz, minthogy már annak kialakulása előtt jelen van,¹¹ és nem azonos a klasszikus klinikai pszichológia által posztulált vágyfogalommal sem. Ezekkel szemben többlet: teremteni, termelni, produktumokat létrehozni képes energia, épp mint a korai Freudnál. Kreatív, mert nemcsak hatást fejt ki környezetére, de ő maga hozza létre azt a környezetet, ahol eloszthatja többletét. A vágy ezért a szerzőpáros szerint a gép fogalmával határozható meg legpontosabban, a szó szoros és nem metaforikus értelmében. A vágyó-gépek azokat a folyamatokat jelölik, melyek az emberi pszichében zajlanak le a vágyás aktusa közben. Működésében – a marxi ökonómia alapján – három szint különíthető el: (I) vágyat termel, (II) a megtermelt vágyenergiákat regisztrálja, eloszlatja, (III) végül fogyaszt.

I. A vágy működésének első szintje: a termelés

A vágyó-gép az első szinten vágyat mint energiát termel. Ez a végtelenül önmagát termelő energia egy áramló folyam, csakúgy mint a korai Freudnál leírt tudattalan vágyak,

9 A továbbiakban a mű 1983-as angol fordítását hivatkozom. (Deleuze – Guattari 1983)

10 A kritika módszere erősen kötődik Marxhoz, mivel végső céljuk, hogy mindenben felmutassák a termelés logikáját, kezdve a tudattalan struktúrájával és működésével.

11 Magában az ödipális-modellben is a vágy elfojtásának eredményeként jön létre a tudatos szubjektum.

melyek időtlen, differenciálatlan, formátlan és feszültségekkel teli erők. A vágy ezen a szinten nem találkozik ellenállással, nem ütközik semmibe, mivel nincs közege, azaz nincs is miben kiszülnie, ezért sosem veszít intenzitásából.

A szabad áramlás azonban a gépezetet saját megsemmisülésével fenyegeti.¹² A vágyógép azért, hogy elkerülje az összeomlást, a folytonos termelésbe és az abból születő energiaáramba szüneteket iktat be, azaz folyamatosan megszakítja önmagát. A periodikusan ismétlődő megszakítások rész-tárgyakat és különbségeik végtelen sokaságát hozzák létre. Azaz a megszakításokkal a vágyenergia végtelenül megsokszorozza magát, multiplicitás lesz. Ez a diszkontinuus termelés strukturálisan egy folytonos ismétlésnek tűnhet, a termelés során azonban mégsem ugyanaz ismétlődik. Minden egyes termék új és eredeti. Emellett a rész-tárgyak bármire rákapcsolódhatnak a termelés processzusa során, azaz végtelen sok kombinációt és szerveződést képesek létrehozni. Ezért a termelés ezen szintjéhez Deleuze és Guattari a konnektív szintézis logikai műveletét párosítja, az „és...és...és...” összekapcsoló munkáját.

Skizofrénia

A vágy termelésének első szintjéhez a skizofrénia nem mint patológikus állapot, hanem mint a termelést jellemző módszer kapcsolódik. A skizofrén percepció megegyezik a konnektív szintézis összekapcsoló logikai műveletével. A vágy pozitív olvasata felől a skizofrénia is új értelmet nyer, szemben annak klinikai meghatározásával, ami betegségként értelmezi azt. E szerint a skizofrénia orvosilag elfogadott tünetei közt szerepel például a gondolkodás és percepció torzulása, fragmentációja, elsivárosodott affektusok, gondolatok visszhangosodása, a percepció kóros értelmezése, akusztikai hallucinációk, téveszmék, inkoherens beszéd, szétesett vagy katatón viselkedés, szociális diszfunkció, izoláció.¹³ A klinikai pszichológia és az *L'Anti-Oedipe* által bemutatott értelmezés közti különbség az első fejezetben elemzett *Lenz* című Büchner darab teszi transzparenssé. A főhős pszichotikus krízisétől hajtva egy plébániára látogat, hogy megoldást találjon betegségére. Tünetei megegyeznek a vágyógép összeomlásával, olyan felfokozott állapotban van, melyben túl sok impresszió éri egyszerre. Ezeket képtelen feldolgozni,

12 Az összeomlásnak vagy krízisnek két esete lehetséges. Az egyik akkor lép fel, amikor a gép olyannyira túltermeli magát, hogy nem hagy mozgásteret saját produktív mechanizmusa számára. Ilyen a szövegben is említett skizoid asztal példája. A krízis másik esete, amikor a termelés olyan gyorsan zajlik, hogy a gépezet képtelen saját mechanizmusait követni. Túl sok energia fut át rajta, ami robbanással fenyegeti. Ilyen túlergétizált állapot például a hiperventilláció, más néven a pszichés okokból bekövetkező túllégzés, hisztériás vagy pánikrohamok esetében. (BNO 62–69. o.)

13 A skizofrénia tüneteire vonatkozó orvosilag elfogadott leírást az úgynevezett DSM és BNO noszológiai rendszerek nyújtják. A BNO a betegségek osztályozására szolgáló kódrendszer rövidítése, ami egységes kritériumrendszert állít fel a mentális betegségekre vonatkozóan. (BNO 31–44. o.)

tudatával követni. Pszichózisában minden egyszerre, egy időben valóságos. Ez, mint egy örvény, elsöpri ember léptékű horizontjait, felfüggeszti testének referenciapontjait, ezért képtelen magát térben és időben szituálni. A referenciapontok eltűnése és az áramló impressziók a világ felrobbanásával fenyegetik.

Lenzt a parókián töltött idő alatt két hatás éri. Az egyik a helyi lelkéssel folytatott beszélgetései, aki visszairányítja a főhóst a valláshoz és családjához, azaz megpróbálja reszocializálni az otthoni környezet, az apa-anya-gyermek hármásán keresztül. Ezt a módszert azonosíthatjuk az intézményesült pszichológia intencióival, ami az alany családi kapcsolatainak keresztül akarja feltárni problémáinak genesisét. A másik behatás Lenz „skizoid sétái” a hegyekben.

Ellenben a szabadban tett sétái alatt a hegyek közt van, hulló hópelyhekkkel, istenekkel vagy istenek nélkül, család, apa vagy anya nélkül, a természettel. „Mit akar az apám? Nyújthat-e többet, mint ez? Lehetetlen. Hagyjon békén!” Minden egy gép.¹⁴

A szerzőpár problémája az intézményesült orvosi gyakorlattal az, hogy az pusztán tüneteket állapít meg, információkat listáz, majd e szerint állít fel diagnózist, amit bizonyos, jól bevett terápiás megoldásokkal kezel. Amit viszont az orvosi gyakorlat elmulaszt, az éppen az, amit Freud a pszichoanalízis hajnalán még alapvetőnek tartott: nem vonják kérdőre a betegséget magát. Nem a betegségtől, hanem a betegségben kell megszabadítani a beteget. A legfontosabb kérdés nem az, hogy milyen betegséggel küzd a személy, hanem az, hogy mi a problémája.

Ahogy az Lenz esetében is látható, a skizofrén problémája a „túl sok.” Túl sok erő, túl nagy intenzitású energia áramlik át rajta. Ez a vágyó-gépezet túltermelése, hiszen ezen a szinten nem ütközik ellenállásba, nincs semmi, ami megállíthatná a vágy-energiák áramlását. A vágy-termelés minden irányból nyitott a hozzá társított konnektív szintézis mellérendelő és összekapcsoló logikája alapján. Ebben az értelemben a skizofrén nem az a személy, aki izolált a társadalomtól, aki be van zárva saját világába és képtelen kapcsolatot fenntartani a valósággal. Épp ellenkezőleg: túlságosan nyitott minden impulzusra. Képtelen elzárkózni a világtól, mert az egész világ benne van. Túl sok gépezetre van rákapcsolódva, azaz számára minden, egytől egyig, kizárás nélkül valóságos (reális). A skizofrén mindennel és mindenkivel kapcsolatban áll, minden benne van, rajta keresztül áramlik át.

A skizofrén fogalma, mivel többletet termel, pozitív konnotációt kap. Kreativitása a termelés mellett a túl sokkal szembeni egyéni védekezési módjában rejlik. Folytonosan védekező mechanizmusokat gyárt magának. Tevékenységét a Lévi-Strauss-i terminológiából átvett barkácsoláshoz hasonlítható. Egy felületet épít ön-

14 „While taking a stroll outdoors, on the other hand, he is in the mountains, amid falling snowflakes, with other gods or without any gods at all, without a family, without a father or a mother, with nature. »What does my father want? Can he offer me more than that? Impossible. Leave me in peace.« Everything is a machine” (Deleuze–Guattari 1983, 25. o.)

magá és az erők közé annak érdekében, hogy megszűrje a rajta átáramló energiákat, magán kívül rekesse a túl sok valóságot, illetve mozgás- és életteret biztosítson magának. A felület bármilyen mesterséges tárgy lehet, a lényeg, hogy megszakítsa az erők folytonos és intenzív áramlását.

A vágyó-gép a vágyás aktusának első szintjén tehát folytonosan vágyenergiát termel, ami – ellenálló közeg híján – túl soknak bizonyul, így kénytelen megszakítani magát és kialakítani, barkácsolni egy felületet, mely megszűri az áramló feszültségeket. A skizofrén megegyezik a vágyó-gépek termelési módjával, a brikolázs technikája pedig a folytonos önmegszakítással.¹⁵

II. A vágy működésének második szintje: az elosztás

A felület létrejöttével átlépünk a vágy-gép második processzus-típusához, a regisztrációhoz vagy lejegyzéshez. A felület léte már feltételezi kint és bent kettősségét. Az ide tartozó processzus épp azért a regisztráció, mert az erők most már ebbe a felületbe futnak bele, oszlanak szét, kerülnek lejegyzésre.

A felület által elkülönült rész egy test, de nem mint organizmus vagy szervezet. Deleuze és Guattari felfogásában ugyanis a szerves test halott test, olyan zárt egész, ahol minden rész jól artikulált és elkülönített feladattal bír, éppen ezért többé már nem tud rákapcsolódni más testekre, nem tud részesévé válni a termelő folyamatnak, nem tud bekapcsolódni a vágy-energia szabad és minden irányba széttartó áramlásába.¹⁶ Deleuze-ék, hogy elkerüljék a két típusú test azonosítását, bevezetik a szervek nélküli test fogalmát.

A szervek nélküli test

A szervek nélküli test tehát már rendelkezik kiterjedéssel és hellyel a térben, de hiányzik belőle a funkciók szerinti rögzített és tagolt, összefüggő rendszer. Belseje sűrű és intenzív. Szervek helyett határvonalai és szintjei vannak. Nem szubsztancia az arisztotelészi értelemben, nem eleve adott, természetes egység, nem rendelkezik állandó alakkal vagy formával, viszont nyitott, ezért bármivel képes összekapcsolódni. A szer-

15 Deleuze és Guattari a *Mille plateaux*-ban részletesebben is kitér arra, hogy a brikolázsolás nem pusztán skizofrén cselekvés. Valójában minden testnek szüksége van arra, hogy kidolgozzon magának egy felületet saját vágyainak (vágyó-gépeinek) túlláradó energiáival szemben. (Deleuze–Guattari 1987, 149–165. o.)

16 A második szinten megjelenő alak ezért olyan módon nevezhető testnek, ahogy egy szöveg lehet korpusz, vagy ahogy a fizikában a folyadékok és a gázok is testek, melyek környezetüktől függő alakkal és kiterjedéssel rendelkeznek.

vek nélküli test tehát nem stabil, de már nem is tartozik az előző szint totális artikulálatlanságához. Egy köztes állapot, maga az alakulásban levés, ami egy komplikáltabb szervezethez, a szubjektív felé tart. A szervek nélküli test ezért folyamatos szenvedésnek van kitéve, ami a kényszerű organizációból, az áramló energiák és határoló felülete közti nyomásból adódik.

A feszültség és nyomás az érzetek megjelenését eredményezik. Ezek abban a pillanatban keletkeznek, mikor a felületet a regisztráció során eléri egy inger. Az érzet arra szolgál, hogy a külvilág és a test közt közvetítsen. A skizofrén stádiumban még nem beszélhetünk affekciókról, mivel ott még nem létezik ellenálló közeg, ami képes lenne bármit regisztrálni, lejegyezni, de amint a skizofrén brikolázsolás megszakítja magát és létrehoz egy felületet, teret képez és benne referenciapontokat.

Paranoia

A szervek nélküli testet az *L'Anti-Oedipe* a paranoia állapotával írja le, a szervek nélküli test felszínnel szétválasztott külső és belső erők közt állandó nyomása miatt. Ehhez a szerzőpáros a diszjunktív szintézis kizáró logikai műveletét párosítja (...*vagy... vagy...*). A test erőfeszítéseket tesz, hogy ellenálljon annak a külső nyomásnak, ami organizálni próbálja. Ezzel egy időben hatalmába keríti egy tárgy nélküli félelem, amelyet a belsejében felgyülemelő vágyenergiák nyomása okoz. A termelés második szintjén megy végbe a Freud által is leírt elsődleges elfojtás: a belül felhalmozódó energiátöbblet levezethetetlennek bizonyul, ezért a test kialakít annak egy külön szintet magán belül. Az elfojtó mechanizmushoz a paranoid attitűd, a „paranoid-gép” termelő processzusa párosul. Ezt az élőlény azért hozza létre saját, addig tagolatlan testében, hogy megvédje magát önmagával szemben. Ennek alapján a szervek nélküli testre egyszerre hatnak külső és belső erők.

Schreber bíró esete

A második szinthez tartozó paranoia – ahogy a skizofrén esetében is láttuk – nem azonos annak patológikus értelmével, hanem a vágytermelés egy következő módja. Az első szinten a vágy-gép által termelt erők még nem tartoztak senkihez, a második szinten azonban megjelenik egy alany, a felülettel rendelkező szervek nélküli test, akihez a paranoid termelési mód tartozik. A vágy-gépek fejezetben szerepel Schreber bíró esete. Ez nemcsak a paranoid gépezet mechanizmusának leírását nyújtja, de egyben átmenetként szolgál a termelés második és harmadik szintje közt.

Az 1842 és 1911 közt élt német bíró paranoid skizofréniával küzdött, mely esetében hallucinációkban és téves testképzetekben nyilvánult meg.¹⁷ Betegsége centrumában az emaskulináció, azaz a nemváltás állt, melyben konkrét testtapasztalatok kísérik a nemváltás képzetét. Részletes leírást ad például arról, ahogy a tükör előtt állva szemléli saját, csodálatos átváltozását nővé. Rögeszméje szerint maga Isten akar beléhatolni és közöszülni vele, ezért az Úr először elpusztítja addigi férfi lelkét, majd testét sugaraival átalakítja női testté. Ezen keresztül válik isteni szeretet tárgyává, feleségévé. Az istennel felvett személyes kapcsolata új struktúrába rendezi addigi egész világát, hallucinációi pedig egy új vallási doktrínává állnak össze.

A memoár azzal vált népszerűvé a nagyközönség körében, hogy maga Freud – bár személyesen sosem találkozott a beteggel – vonta elemzés alá. Értelmezése szerint a paranoia általános jelentése a psziché küzdelme a homoszexuális tárgyválasztásokkal szemben. Schreber hallucinációiban apja és bátyja iránt érzett elfojtott homoszexuális vágyait projektálja a külvilágból érkező tapasztalataira. A paranoia tehát egy védekező mechanizmusként funkcionál számára, a psziché védekező „felülete” a nem kívánt vágyakkal szemben. Isten ebben az értelmezésben mint a felsőbb hatalom megtestesítője az apával egyenlő. Schrebernek tehát nővé kell válnia, hogy kielégíthesse apja iránt érzett, infantilis szexuális vágyait. A paranoiás e szerint az a személy, aki ezt a választást képtelen végrehajtani, problémája egy identitásválság, melyben nem tud ezzel a kettősséggel megküzdeni.

Deleuze és Guattari egy ettől eltérő értelmezést nyújt. Abban megegyezik ugyan a két olvasat, hogy Schreber történetében a szubjektumképződés folyamatát figyelhetjük meg, azonban a szubjektum fogalma egészen mást takar. Mivel küzd a paranoiás? – teszi fel ismét a kérdést a szerzőpár. A paranoid problémája, hogy képtelen szituálni magát térben és időben. Teste folytonos változások színtere, még az olyan alapvetőnek vélt tulajdonságok terén is, mint a nemiség. Ennek egyik megnyilvánulása Schreber esetében például, hogy csak akkor képes szavakba önteni a benne lezajló változásokat, amikor a tükörben szemléli magát. A tükör egy olyan fix pontot jelent számára a térben, ami képes őt stabilizálni.¹⁸ Schreber először küzd a nővé válás, az organizáció ellen. A feszültség a vágy-gép által termelt folytonos áramlás és a formátlan, szervek nélküli test közt húzódik. Egy ponton túl azonban képtelen tovább küzdeni kísértetiessé és idegenné váló teste ellen. Hagyja, hogy az átalakító „isteni sugarak” beléhatoljanak és átengedi magát a transzformációnak. Ennek hatására a test feszültségei kioldódnak. Eközben, mintegy mellékhatásként, gyönyört érez. Új szubjektuma ebben az élvezetben születik meg.

17 A patológikus állapotban megélt tapasztalatait Schreber a *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* című memoárgyűjteményében közölte.

18 A lacani tükör-stádiumban szintén a tükör az, ami elősegíti az énképződést. (Lacan 1993, 5–11. o.)

III. A vágy működésének harmadik szintje: a fogyasztás

A szubjektum a vágyó-gépek harmadik mechanizmusához, a fogyasztáshoz tartozik. Ennek leírásához először az érzékelés és gyönyör fogalmát kell tisztázni. Az affektusok, vagy érzetek – melyeket Deleuze és Guattari a tiszta minőség fogalmával jellemez – azon a ponton, ahol elérik a szervek nélküli test felületét, feszültséget képeznek. A feszültség akkor egyenlődik ki, mikor a test befogadja az affektust és a felgyülemlett energia kisül. Ezt jelenti a fogyasztás¹⁹ vagy befogadás mechanizmusa. Az érzetek fogyasztása a szervek nélküli testet differenciálni kezdi. Formátlan belseje a felületen megjelenő érzet köré csoportosul. Az érzet hatására tehát automatikusan valamilyen szervezethez lesz úrrá rajta. Az affektus minőségétől függően különböző helyeket és szinteket alakít ki a testben, ami organizálja, ez azonban még mindig nem egyenlő a szerves testtel, az organizmussal.²⁰

Az érzéki befogadás, fogyasztás, egy automatikus mechanizmus, ami kiegyenlítődést eredményez, és nem szándékolt, mellékes örömhöz juttatja a testet (autoerotikus élvezet). Az érzeteknek és a gyönyörnek szüksége van egy alanyra, ezért születik meg a szubjektum, de csak mint a fogyasztás automatizmusának mellékterméke. Ez a szubjektum nem a folyamat középpontja, hanem annak perifériáján jelenik meg. Identitás, szubsztancia és realitás nélküli decentralizált Én, inkább nevezhető az „Én birtoklok, Én érzek, Én vagyok” mondatok alanyának. Ebből az is következik, hogy nemcsak a kellemes érzetek rejtenek gyönyört, hanem éppúgy a fájdalom és a szenvedés is, mert minden érzet alkalmas az önérzékelésre és az ebből fakadó önélvezetre.

Az érzékelés a deleuze-i filozófiában a mássá válás értelmében vett átváltozást is jelenti. Minden befogadás, fogyasztás egy új szubjektumot eredményez. A mechanizmus a burjánzáshoz hasonlítható. Az így születő sokaságot a kielégülés és az iránta érzett vágy szervezi egybe a tudattalan szintézisek harmadik formájával, a konjunktív szintézissel. Ez az összekapcsoló logikai „és”, ami nem egyezik a skizoid összekapcsoló, brikolázsoló műveletével. Azzal ellentétben már nem kapcsol össze mindent mindennel egy szétterülő és végtelen rizomatikus szerkezetben, hanem összeköt, mint egy halmaz az elemeit. Csak bizonyos dolgok tartoznak bele, míg mások rajta kívül maradnak. Ezt a halmazt, mely maga a szubjektum, azonban nem szabad egy zárt, egységes egészként értelmezni, a burjánzás folytonosan felbontja és átszervezi.

19 A fogyasztás tehát itt az érzetek befogadásával egyenlő a szó nem hétköznapi értelmében. Azaz nemcsak a táplálékfelvétel értendő alatta (bár az lehet egy esete, amikor az éhség feszítő szükségletének nyomását egyenlíti ki), hanem sokkal inkább a látás, hallás, tapintás, hő felvétele, leadása stb., azaz azok a mechanizmusok, melyekben a külső ingerek kölcsönhatásba lépnek a testtel.

20 Deleuze-ék ezt a stádiumot a tojás belsejének tagolt, de nem élesen elválasztott struktúrájával azonosítják. (Deleuze–Guattari 1983, 19. o.)

A fogyasztás egy másik értelmezésének is teret ad a szerzőpáros, ami a gyönyör-érzetet a lacani *objet petit a*-val köti össze. Ennek alapja a vágy és a szükséglet közti különbség. A szükséglet fizikai természetű, annak kielégítésére tehát elégségesek fizikai tárgyak. A fogyasztásban ezek elégűnek ki, ennek hatására pedig a testet feszítő fájdalom megszűnik. A kielégülés során azonban extra örömök, nem szándékolt gyönyör is keletkezik, amik nem vezethetők le a fizikai tárgyból.²¹ Azaz a szükséglet kielégülésének tetőfokán megszülető plusz öröm az, ami azonosítható az *objet petit a*-val, a vágy megnevezhetetlen tárgyával. Ez a szükségleten túli, mélyebb élvezet. A vágy mint hiány leírásában ez a gyönyör az, ami hiányként lép fel. A valóságban azonban ez nem hiányzik, pusztán intencionálisan hozzáférhetetlen. A szükségletet kielégítő rész tárgyak a megnevezhetetlen vágy szimbólumaivá válnak, azok tudattalanul utalnak rá.

A szubjektum a szükséglet vagy igény kielégülésében bukkan fel, de mint egy azon túlmutató plusz. A szükséglet kielégítésében felleli önmagát, mint élvezni képes alanyt, élvezete egyben önélvezet is. E váratlan élvezet vágya köré szerveződik az én és egész világa. Ez a vágy rendezi egységgé a szubjektumot térben és időben. A plusz élvezetben születő szubjektum azonban még mindig nem egy stabil identitás. A vágy azért lehet a létezés motorja, azért kreatív és teremtő, mert míg a szükséglet kielégülése egy nyugalmi állapotot eredményez, a gyönyör továbbmozdulásra, további gyönyörök keresésére készíttet. A vágy szubjektumának mozgásteret végtelen, bármerre mozdulhat kielégülés után kutatva, környezetét ennek szellemében folyamatosan deterritorializálja,²² azaz a kielégülés szempontjából legalkalmasabb módon szervezi át újra és újra.²³

-
- 21 Vegyük ismét a csecsemő és az anyamell példáját: a gyermekben fellép az éhség érzete, az ennek kielégülését szolgáló tárgy az anya melle és teje, a szopás közben azonban fellép a plusz élvezet. A gyermek tudattalanjában emiatt válik le a mell mint rész-tárgy az anyáról. Ettől kezdve a mell nem az anyára (mint egészre) utaló jel, hanem a plusz öröme. Ettől a mell kettős tárggyá válik: a szükséglet kielégítésének tárgya és az extra élvezet, a mélyebb gyönyör jele. Ezzel kettős realitást is képez. A csecsemő rákapcsolódik az anyamellre mint rész tárgyra. A mell a szükséglet objektuma, de a szopás plusz élvezetében az objektumból annak jelévé transzformálódik, egyben egy mélyebb realitás jele az aktuális mögött, ami már nem kapcsolatos többé a kielégülő szükséglettel. Ez a mélyebb realitás az, ami nem konkrét tárgyhoz vagy személyhez kötődik, és ami nem elégülhet ki bármikor, mivel szándékaltalan módon, váratlanul lép fel.
- 22 Deleuze itt használja először a de-, illetve reterritorializáció fogalmát, melyek későbbi munkássága során újabb és újabb jelentésrétegekkel párosulnak. (Deleuze–Guattari 1983, 33. o.) A deterritorializáció az a gyakorlat, melyben egy személy vagy csoport tagjai környezetük szokásrendszerét, kulturális adottságait, fogalmait stb. újraértelmezik a számukra legmegfelelőbb módon és abból egy új gondolkodási struktúrát hoznak létre. Ez a vágy vagy a gondolkodás kreatív, teremtő munkája. Ezzel szemben a reterritorializáció a készen kapott körülményekhez való alkalmazkodás.
- 23 Deleuze és Guattari Lacan kapcsán rávilágítanak, hogy pszichoanalitikus modelljének két nagy újtársa az *objet petit a* és a *Nagy Másik*. Az utóbbi egy olyan lélektani modell, melynek középpontjában valóban a hiány áll, az előbbi azonban összhangban áll az *L'Anti-Oedipe* vágyértelmezésével. (Uo. 25. o.)

Ödipalizáció és skizoanalízis

Térjünk vissza Schreber bíró esetének két olvasatához, és ahhoz az analízis kritikához, melyet az *L'Anti-Oedipe* ezen keresztül megfogalmaz. Mindkét elemzés a szubjektumot állítja középpontba. Freud diagnózisában a paranoid skizofrénia geneziséét a családi kapcsolatokra vezeti vissza, ami – elsősorban neurotikusoknál alkalmazott – terápiás eljárásának általános tendenciája. Az ember vágyai e szerint az ödipális háromszögben (apa-anya-gyerek) kapnak megalapozást. A pszichológia ezért a tünetek mögött meghúzódo apát és anyát keresi és vonja kérdőre. A páciensnek ennek alapján pozicionálnia kell magát a nukleáris család viszonyrendszerében, elfoglalnia helyét egy „családi portréban,” belemerevíteni magát egy mesterséges szituációba. A pszichoanalízis alanya tehát csak a családon keresztül válhat szubjektummá, ez az általános viszonyrendszer azonban egy merev, nonproduktív alannya redukálja.²⁴

Az analízis ezzel a gyárként funkcionáló, produktív tudattalanból egy olyan színpadot csinál, melyen reprezentálhatja az ödipális konfliktust. Ez a tudattalan színház azonban csak önmaga kifejezésére képes az álmokon, hallucinációkon, tüneteken keresztül. Az analitikus pedig ahelyett, hogy a páciens a saját vágyairól kérdezné, családi kapcsolatait kéri rajta számon. Deleuze és Guattari hangsúlyozza, hogy a tudattalan alapvetően árva, és a valóságban a gyermek fejlődését születésétől fogva számtalan, nem csak a családhoz köthető tapasztalat övezi. Ezzel nem a szülők fontosságát kérdőjelezi meg, pusztán csak átértelmezi azok helyét és funkcióját a tudattalanban, a vágyó-gép termelésében. A szerzőpáros ennek igazolására Artaud-ot idézi:

Emlékszem, 8 éves koromtól, sőt már korábban is, mindig azon tűnődtem, ki vagyok, mi vagyok és miért élek; emlékszem, hat éves koromban, egy házban, Marseilles-ben, a Boulevard de la Blancarde-on (egészen pontosan a 29-es szám alatt), amint a délutáni uzsonnámat fogyasztottam – egy szelet csokoládét, melyet egy bizonyos nő adott nekem, akit anyámként ismertem –, megkérdeztem magamtól, mit jelent létezni, élni, mit jelent tudatában lenni annak, hogy lélegző lény vagyok. És emlékszem, be akartam lélegezni önmagam, azért, hogy bizonyítsam, élek, és rájövök, vajon szeretnék-e élni, és ha igen, miért.²⁵

24 Freud épp azért nem tudott mit kezdeni a skizofréniával, mert már eleve feltételezett egy olyan rögzített Egót, ami a pszichózisban nem létezik. Ez az ödipális háromszög apa-anya-gyerek hármasszövegéből születik. Tehát az analízis a skizofrént épp abba a viszonyrendszerbe akarja visszaírni, melyből az szökni próbál.

25 „I remember that ever since I was eight years old, and even before that, I always wondered who I was, what I was, and why I was alive; I remember that at the age of six, in a house on the Boulevard de la Blancarde in Marseilles (number 29, to be precise), just as I was eating my afternoon snack – a chocolate bar that a certain woman known as my mother gave me – I asked myself what it meant to exist, to be alive, what it meant to be conscious of oneself breathing, and I remember that I wanted to inhale myself in order to prove that I was alive and to see if I liked being alive, and if so why.” (Uo. 52. o.)

A gyermek saját egzisztenciájára vonatkozó kérdése talán kapcsolatban áll azzal a nővel, akit anyjaként ismer, talán nem. A lényeg azonban nem ez, hanem tudattalanjának termelő processzusa, az ebben létrejövő rész-tárgyak és a tapasztalatok sokasága közti játék, ami a szubjektumot folytonosan alakítja.

Az Ödipusz-komplexus csak arra alkalmas, hogy egy hiányt projektáljon a szubjektum belsejébe. A vágy mint hiány felfogása ezzel megkettőzi a valóságot: egy fizikai valósággá, melyből hiányzik a vágy tárgya, és a pszichikai valósággá, ahol a beteg csak fantáziákban, álmokban és tévképzetekben hozza létre ezeket mint elképzelt vágy-tárgyakat. Ebben a viszonyrendszerben a vágy pusztá szükségletté fokozódik le, az analízis által felkínált szubjektum pedig az eredetileg többletként létező vágyó-gépből hiánylénné válik. Ezt a folyamatot nevezi a *L'Anti-Oedipe* ödipalizációnak.

Az ödipalizáció két hatást fejt ki: egyrészt lekorlátozza a személyes vágyakat, másrészt – univerzalizálhatósága révén – kiterjeszti magát a társadalom egészére, totalizálja az ödipális helyzetet. A komplexus azonban korántsem nevezhető általánosnak, sokkal inkább tükrözi a felvilágosult Európa kulturális hagyományaira épülő nukleáris polgári család gyermekét. Ahogy a szerzőpáros fogalmaz, Ödipusz egy modern zsarnok, aki a 19. századi morálon alapuló családi közeget kapcsolja hozzá az örülethez. A pszichoanalízis ezt a viszonyrendszert totalizálja tértől és időtől függetlenül minden társadalom és minden kor szubjektumára.²⁶ Az univerzalizálás igénye egyben azt is feltételezi, hogy ez a családi berendezkedés természetből adott, tagjai globális személyek, lelki életük eseményei pedig egy kronologikus, narratív sorba rendezhetőek. Az analizált szubjektum identitása ennek köszönhetően lehet koherens és statikus, ami a totális ellentéte a vágyó-gép harmadik, konjunktív szintézise során képződő mobilis szubjektumnak.

Deleuze és Guattari szerint az ödipalizáció a társadalmi elnyomás kortárs formája, a pszichoanalitikus mozgalom pedig terror. A pszichológia az elfojtást teszi lényegivé, arra tanít, hogy legbensőbb vágyaink bűnösök, illetlenek és perverzsek, ezért már gyermekként, csírájában el kell fojtanunk azokat. Így válhatunk engedelmes testekké, akik elfogadják a politika és a piac által felkínált korlátozott lehetőségek rendszerét. A pszichoanalízis kritikája ezzel egy szélesebb körű rendszerkritikába fut ki. A vágy mint hiány felfogása és az ebből következő ödipális háromszög mögött meghúzódó célrendszer – Deleuze és Guattari szerint – a kapitalizmus. A pszichiátriai gyakorlat e szerint látenszen arra irányul, hogy fenntartsa annak fogyasztásorientált társadalmi berendezkedését.

A hiány szándékos létrehozása, mint a piacgazdaság egyik funkciója, az uralkodó osztály műve. Ehhez hozzá tartoznak a tudatosan szerveződő szükségletek és igények a termelés bővségének közepette, ami ingataggá tesz minden vágyat, áldozatául ejtve annak a rettenetes

26 Maga Freud is, abszurd módon, egyenlőséget tett a rég letűnt törzsi társadalmak embere és a modern kor individuumá közt, például a *Totem és Tabu*ban. (Freud 2011.)

félelemnek, hogy azok nem elégülnek ki; a folyamatban a vágy tárgya függővé válik a valós terméktől, amit a vágyhoz képest külsőnek szokás feltételezni (a racionalitás igényei), míg ezzel egy időben a vágytermelés fantáziaként, és csakis fantáziaként kategorizálódik.²⁷

A kapitalizmus termelési mechanizmusa, a szerzőpár szerint, azonban alapvetően nem negatív, sőt, mivel a skizofrén termelési módhoz hasonló, képes felszabadítani a vágyakat. Olyan, minden területen jelen lévő túltermelés, ami felbontja az addigi kulturális, társadalmi, gazdasági kódokat, helyükön pedig újakat hoz létre, azaz deterritorizál. A kapitalista politikai berendezkedés problémája, hogy nem csak ennyiben merül ki. Attól válik károsná, hogy saját céljainak megfelelővé alakítja a folyamatot, ezen keresztül irányítva a tömegeket. Új igényeket teremt ugyan, de ezeken keresztül csapdába is ejti és átprogramozza a személy saját vágyait. Azaz a deterritorizációt követően azonnal reterritorizálja azt és hiánnyá alakítja. A piac új, realitással nem bíró vágyakat teremt, s amikor az ember fogyaszt, ezeket a nem létező vágyait elégíti ki, ezzel tudattalanul tartva fenn a politikai-gazdasági rendszert. A kapitalizmus ezzel vágyainkat zsákmányolja ki.

A vágy eredeti áramába való visszahelyezkedés, pontosabban az erre kidolgozott gyakorlat az, amit Deleuze és Guattari skizoanalízisnek nevez. Ez egy, a pszichoanalízis kritikájából fakadó „materialista pszichiátriai eljárás”, melyben egyszerre vannak jelen olyan elemek, mint a lacani analízisből vett strukturalista nyelvészet, Marx történelmi materializmusa vagy a nietzschei morálkritika. A szubjektum úgy tud visszatérni saját vágyaihoz, ha újra bekapcsolódik a vágyó-gép szintjén tapasztalt, minden irányba végtelen vágyáramlásba. Ha megnyílik az Ego zárt szubjektumfelfogásából a fenti modellen alapuló, elnyomásoktól mentes és határtalan tudattalanja felé. Ahhoz, hogy fel tudjuk szabadítani vágyainkat, azaz deterritorizáljuk a kapitalizmus alól, elsőként mentesítenünk kell a tudattalant a család kizárólagossága alól. Az ödipális modellben az Én a szülőkkal alkotott viszonyrendszeren alapszik. Ezért a skizoanalízis kérdése az, hogyan választhatom el magam a másiktól, a bennem élő anyámtól és apámtól (szemben például a filozófiával, melynek egyik legfontosabb kérdése az, hogyan kerülhetek kapcsolatba a másikkal).

A skizoanalízis a marxi filozófia alapján az élet minden területén felmutatja a termelés logikáját, pontosabban a termelés, elosztás, fogyasztás hármását (ahogy azt a tudattalan modelljénél is láthattuk). Ezzel kérdőjelezi meg az eleve adott princípiumok és igazságok létét. Ha a valóság termelés és termékek összefonódó rendszere, akkor a szubjektum annak minden pontján bekapcsolódhat a folyamatba és újraalkothatja saját realitását, deterritorializálhatja

27 „The deliberate creation of lack as a function of market economy is the art of a dominant class. This involves deliberately organizing wants and needs amid an abundance of production; making all of desire teeter and fall victim to the great fear of not having one's needs satisfied; and making the object dependent upon a real production that is supposedly exterior to desire (the demands of rationality), while at the same time the production of desire is categorized as fantasy and nothing but fantasy.” (Deleuze–Guattari 1983, 30. o.)

azt. Azaz a freudi pszichoanalízis neurotikus lelki életre alapozott intézményesült eljárását a skizoanalízis a skizofrén alakjára mint termelő mechanizmusra cseréli. A kapitalizmus kódjainak megöröszítéséhez át kell értelmezni a készen felkínált struktúrákat (például család, állam, történelem) és a helyükön új és egyéni formációkat kell létrehozni.

Konklúzió

Deleuze és Guattari kritikája több szinten mozog. A vágy hiányértelmezésén keresztül a pszichiátriát, a pszichiátrián keresztül pedig a kapitalizmust bírálják. A szerzőpár azonban nem morális és etikai okokból marasztalja el elsősorban az uralkodó gazdasági berendezkedést. A *L'Anti-Oedipe*, bár rendszerkritika, de nem klasszikus értékítélet a kapitalizmus felett, sokkal inkább egy azon túlmutató, pragmatikus filozófiai program.

A vágyak felszabadításának politikai tétje van. A készen kapott értékek és vélemények elfogadása, a gondolkodás és kritika hiánya az embert egy passzív létezésbe veti vissza. A kapitalizmus nem önmagában rossz, pusztán felismeri és kihasználja a passzív attitűdben rejlő lehetőségeket. Folyamatosan kritika alá kell vonnunk valóságunkat, hogy aztán alakítani, deterritorizálni tudjuk. Ezért tulajdonít nagy jelentőséget a *L'Anti-Oedipe* – Marxhoz hasonlóan – például a forradalmaknak, mint a deterritorializáció egyik alapmodelljének. A forradalom során egy tömeges vágy képes leszámolni az addigi valóságstruktúrával, politikai berendezkedéssel, hierarchiával, a régi helyén pedig új intézményrendszereket, társadalmi viszonyokat, fogalmakat teremteni. A gyakorlat azonban nemcsak az ilyen kiüntetett társadalmi eseményekre, hanem az élet minden területére vonatkozik. A vágyak felszabadításának végső értelme, hogy az ember visszahelyezze magát az élet áramába, ahelyett, hogy a külső körülményeknek és hatalmi berendezkedéseknek kiszolgáltatva, egy illuzórikus szubjektumhoz alkalmazkodva szorongjon.

Irodalomjegyzék

BNO-10 Zsebkönyv 2004, Animula kiadó, Budapest .

Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 1972, *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Ceipe*. Les Éditions la Minuit, Párizs.

Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 1983, *Anti-Oedipus – Capitalism and Schizophrenia*. (Ford. Robert Hurley – Mark Seem – Helen R. Lane.) University of Minnesota Press, London .

Deleuze, Gilles – Guattari, Félix 1987, *A Thousand Plateaus – Capitalism and Schizophrenia*. (Ford. Brian Massumi.) University of Minnesota Press, London.

Deleuze, Gilles 2014, *Francis Bacon. Az érzet logikája*. (Ford. Seregi Tamás.) Atlantisz, Budapest.

- Freud, Anna 1994, *Az én és az elhárító mechanizmusok*. (Ford. Horgász Csaba.) Párbeszéd Könyvek, Budapest.
- Freud, Sigmund 1982, „Rossz közérzet a kultúrában.” (Ford. Linczenyi Adorján.) In *Sigmund Freud, Esszék*. Gondolat, Budapest. 329–405. o.
- Freud, Sigmund 1985, *Álomfejtés*. (Ford. Hermann István.) Helikon, Budapest.
- Freud, Sigmund 1986, *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. (Ford. Hermann Imre.) Gondolat, Budapest.
- Freud, Sigmund 1991, *A halálösztön és az életösztönök*. (Ford. Kovács Vilma.) Múzsák, Budapest.
- Freud, Sigmund 1995, „Három értekezés a szexualitásról.” (Ford. Ferenczi Sándor.) In *A szexuális élet pszichológiája*. Cserépfalvi, Budapest. 31–131. o.
- Freud, Sigmund 2001, „A kísérteties.” (Ford. Bókay Antal – Erős Ferenc.) In *Sigmund Freud művei IX. – Művészeti írások*. Filum, Budapest. 245–281. o.
- Freud, Sigmund 2011, *Totem és tabu*. (Ford. Pártos Zoltán.) Hermit, Budapest.
- Freud, Sigmund 2011, *Az ősvilági és az én*. (Ford. Hollós István – Dukes Géza.) Hermit, Budapest.
- Klein, Melanie 1999, „Tanulmány az irigységről és a halálról.” (Ford. Pető Katalin.) In *A szó előtti tartomány*. Akadémia kiadó, Budapest. 163–186. o.
- Lacan, Jacques 1990, „Introduction to the Names-of-the-Father Seminar”. (Ford. J. Mehlman.) In *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*. W. W. Norton & Company, New York. 81–95. o.
- Lacan, Jacques 1993, „A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja számunkra.” (Ford. Erdélyi Ildikó – Füzesséry Éva.) *Thalassa* 1993/2. 5–11. o.
- Lacan, Jacques 1994, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. (Ford. Alan Sheridan.) W. W. Norton & Company, New York.
- Lacan, Jacques 1998, „A fallosz jelentése”. (Ford. Isztrayné Bíró Anna.) *Café Babel* 1998/3. 51–56. o.
- Lacan, Jacques 2001, *Écrits – A selection*. (Ford. Bruce Fink.) Routledge Classics, London.
- Lacan, Jacques 2001, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*. Le Seuil, Párizs.
- Schreber, Daniel Paul 2000, *Memoirs of My Nervous Illness*. New York Review of Books, New York.
- Seregi Tamás 2013, „Deleuze és Kafka.” *Aspecto* 4/1., 87–128. o.
- Parr, Adrian (szerk.) 2005, *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011, *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Žižek, Slavoj 2007, *How to read Lacan*. W. W. Norton & Company, New York.

Tasnádi Gábor

Az ELTE BTK végzős filozófia mesterszakos hallgatója vagyok. Jelen dolgozatom egy rövidített és némileg átdolgozott változata az XXXII. OTDK-ra benyújtott pályamunkámnak, mellyel második helyet szereztem a 2. filozófia szekcióban. A dolgozat több éve folyamatosan alakul, ez idő alatt több oktató is segítséget nyújtott benne, köztük Huoranszki Ferenc (mint témavezetőm), Erdélyi Ágnes és Komorjai László. Valamint sokat köszönhetek az Eötvös Collegium Filozófia Műhely minden tagjának, különösen vezetőjének, Faragó-Szabó Istvánnak.

Tasnádi Gábor

Kant inkompatibilis kompatibilizmusa

1. Bevezetés

Szabad akarat és determinizmus viszonyának kérdésében a filozófusokat hagyományosan kompatibilistaként vagy inkompatibilistaként szokás kategorizálni. Az inkompatibilisták úgy tartják, hogy szabadság és determinizmus közt alapvető konfliktus áll fenn, így ha cselekedeteinket a természeti okok determinálják, a szabadság (és vele a morális felelősség fogalma) csak illúzió. És fordítva, ha a létezik szabadság, akkor a determinizmus hamis. Ezzel szemben a kompatibilisták szerint e kizáró ellentmondás nem áll fenn, így bár természeti okok határozzák meg cselekedeteinket, mégis szabadok vagyunk abban az értelemben és mértékben, amely szükséges a morális cselekvéshez és felelősséghez – vagyis szerintük szabadság és determinizmus kompatibilis egymással. A két oldal különbségét legjobban talán szabadságfogalmuk eltérő volta jellemzi: az inkompatibilisták ugyanis a szabadságnak olyan kritériumait is előírják, amelyeket a kompatibilisták nem. Egyrészt a másként cselekvés vagy alternatív lehetőségek (*alternate possibilities*),¹ másrészt az eredeztetés (*origination*)² vagy végső felelősség (*ultimate responsibility*)³ kritériumát. Az alternatív lehetőségek kritériuma szerint a cselekvő akkor szabad, ha döntése vagy cselekedete pillanatában ténylegesen több lehetőség áll nyitva előtte; vagyis cselekedhetett, dönthetett volna másként is, mint ahogyan tette. Az eredeztetés, a végső felelősség kritériuma szerint pedig akkor szabad az ágens, ha cselekedetének okai végső soron belőle erednek, a döntést meghatározó oksági láncnak legalább bizonyos elemei a hatalmában állnak. Ilyen értelemben tehát az inkompatibilisták szabadságfogalma szigorúbb, mint a kompatibilistáké.

E kategorizálás Kantot sem kerülte el, bár az értelmezők közt a leghalványabb jele sincs a konszenzusnak azt illetően, hogy melyik táborhoz sorolják őt. A vita elsősorban a kanti szabadságelmélet legalapvetőbb fogalma, a transzcendentális szabadság körül folyik, és a harmadik antinómia feloldásának értelmezéséből indul ki. A probléma alapja, hogy Kant a szabadságnak inkompatibilista kritériumait írja elő,⁴ ugyanakkor

1 Kane 1998, 44–59. o.; Kane 2005, 80–92. o.

2 Honderich 2002, 470–472. o.

3 Kane 1998, 60–78. o.; Kane 2005, 120–132. o.

4 Kant számára a két kritérium szorosan összefügg egymással. (Kant 2009, 215, 384–386, 440–442, 455–457. o.; Kant 1991, 212–216. o.).

igaznak tartja a determinizmust is. Leegyszerűsítve a kérdést, az inkompatibilista értelmezők a szabadság és természet közti éles hasadékokat, míg a kompatibilisták az annak áthidalására tett kísérletet hangsúlyozzák. Állításom szerint viszont a besorolás nehézsége magából a transzcendentális distinkció természetéből fakad, így akármelyik lépés kihangsúlyozása súlyosan eltorzítja Kant eredeti célját és szem elől téveszti az elmélet belső összefüggéseit.

Dolgozatomban tehát arra a kérdésre keresem a választ, hogy *A tiszta ész kritikájának* harmadik antinómiája alapján milyen álláspontot tulajdoníthatunk Kantnak szabadság és természet kapcsolatát illetően. Amellett fogok érvelni, hogy a kategorizálás nehézségét az elméletnek a két klasszikus lehetőségen túlmutató ambíciója okozza, s Kantot nem tekinthetjük (legalábbis a hagyományos értelemben) egyértelműen kompatibilistának vagy inkompatibilistának. Először is a harmadik antinómiát fogom ismertetni, kiemelve annak a dolgozatom szempontjából releváns vonásait – annak érdekében, hogy bemutassam, Kant milyen ellentmondásos célkitűzések mentén kívánja meghatározni szabadság és természet viszonyát. Ezután az empirikus és intelligibilis karakter fogalma mentén röviden igyekszem felvázolni a – célkitűzéseknek megfelelően szintén ellentmondásos – kanti megoldást. Végül pedig megvizsgálom, hogy Kant álláspontja hogyan viszonyul az inkompatibilizmushoz, illetve a kompatibilizmushoz.

2. A harmadik antinómiáról

2.1. Az antinómiákról általában

A transzcendentális dialektika második könyvének második fejezetében Kant a tiszta ész négy antinómiáját vizsgálja.⁵ Ezek az antinómiák kozmológiai természetűek. A kozmológia tárgya a világ. A világot az ész – sajátos működése szerint – annak totalitásában, egységében akarja megragadni. Ez nem jelent mást, mint a feltétlen, az első elem keresését a feltételek sorában. Pontosabban, az ész a feltételek totalitását követeli meg⁶ azon kategóriák mentén, melyek valamiféle sort kínálnak föl.⁷ Például a harmadik antinómia esetében a kauzalitás kategóriája szerint (az ok-okozati sorozat szerint) jut el a feltételektől (az okozattól) a feltétlenig (egy első okhoz). Ezt a követelményt az ész saját elvéből kiindulva támasztja, miszerint „[...] ha a feltételes adva van, úgy adva van a feltételek összessége, tehát a teljességgel

5 Az első antinómia kérdése, hogy van-e a világnak időbeli kezdete; a másodiké, hogy a világ egyszerű részekből áll-e; a harmadiké, hogy létezik-e a természetitől független okság; a negyediké pedig, hogy létezik-e feltétlenül szükségszerű lény.

6 Kant 2009, 343. o.

7 Kant 2009, 346. o.

feltétlen is.”⁸ Az ész azonban e követelményével meghaladja a lehetséges tapasztalat területét, ahol ugyanis kizárólag feltételekkel találkozhat. Ez hozza felszínre az antinómiák problémáját: ha a lehetséges tapasztalat keretein belül kívánjuk leírni a világot, a feltétlen mindig elérhetetlen marad, így a leírás kudarcba fullad. Ezt tartja Kant az empiristák kudarcának, ami elkerülhetetlenül szkepticizmushoz vezet.⁹ Az antinómiákban az empiristáknak tulajdonított álláspont antitézisek formájában fejeződik ki, a tézisek pedig a dogmatikusoknak tulajdonított nézeteket írják le. Utóbbi tételek hatásköre kiterjed a tapasztalat határain túlra (és egészen a feltétlen fogalmáig ér), ezzel azonban csak „tévokoskodásból származó tantételekhez jutunk,”¹⁰ amiket a tapasztalat sosem tudna igazolni (igaz, cáfolni sem), mert „túl nagyok” az értelem számára. Így a feltétlennek egy olyan fogalmához jutunk, amelyet nem lehet megmagyarázni azzal a feltételek közti viszonyal, amellyel – legalábbis elvben – eljutottunk hozzá.¹¹

A harmadik antinómiában (ahogyan *A tiszta ész kritikájának* többi antinómiájában is) a feltétlennek két külön fogalma, vagyis pontosabban a feltétlen és a feltételek közti viszony két megadási módja kerül feszültségbe.¹² Az ész olyan igényeket támaszt, melyeket végül nem tud összehangolni, s így kielégíteni. Az egyik igény a „végső magyarázat, a lezártág” igénye. Ez az igény juttatja kifejezésre a tézisben szereplő feltétlen fogalmát: a feltétlen mint a feltételek totalitását beteljesítő elem fogalmát. A másik igény az egység, a megismerés igénye: ha adottak a feltételek, adott a feltétlen is. Ez az igény vezet a feltétlen azon fogalmához, miszerint az maga a feltételek teljes sora (ez jelenik meg az antitézis érvelésében). Az antinómia azt mutatja be, hogy az ész egységesnek tűnő igénye valójában széthasítja az észet. Önmagával kerül ellentmondásba, mivel a két igény kielégítése érdekében két egymással össze nem illeszthető módon magyarázza a feltétlen és a feltételek viszonyát. A lezártág igénye miatt az ész egy véges, de nem egységes sorként értelmezi a kauzális láncot, míg az egység igénye miatt egy egységes, de így végtelen sorként. A tézis az előbbi igényre hivatkozva érvel az antitézis ellen, az antitézis pedig fordítva, az utóbbi igényre hivatkozva. Mint látni fogjuk, Kant megoldása a két igényből egyaránt megőriz valamit, vagyis pontosabban: módosított formákban megtartja őket – ebben az értelemben pedig a tézis és az antitézis is igaz lehet.

Az antinómiák további vonása, hogy a kanti transzcendentális idealizmus próbakövének bizonyulnak,¹³ ami azt jelenti, hogy ha az antinómiákban megmutatókozó ellentmondást nem sikerül leküzdeni, vagy ha az egymásnak feszülő álláspont-

8 Kant 2009, 343. o.

9 Kant 2009, 384–388. o.

10 Kant 2009, 351. o.

11 Wood 2010, 248. o.

12 Köszönöm Komorjai Lászlónak, hogy felhívta a figyelmemet erre a gondolatra.

13 Wood 2010, 245. o.; Guyer 1987, 385. o.; Wike 1982, 3. o.

tok közül kénytelenek lennének elfogadni az egyiket, és egyszersmind elutasítani a másikat, az magával vonná a tiszta ész kudarcát, és ezáltal a filozófia halálát.¹⁴ Az antinómiák ugyanis egyenrangú, de egymást kizáró állításokból állnak, mégsem önkényesek, hiszen az őket tápláló illúzióból, látszataból egyenes úton következnek. Ez az illúzió pedig nem más, mint az ész szubjektív elveinek objektívként való kezelése.¹⁵ Ennek következtében abszolút realitást tulajdonítunk a jelenségeknek, melyek így egy teljes, zárt, monista rendszert alkotnak.¹⁶ Ebből az alapvetésből az ész – a világ leírására irányuló próbálkozása során – szükségszerűen szemben találja magát az antinómiák ellentmondásaival.¹⁷ Azonban az illúzióból következő monista rendszer értelmében az antinómiát mindenképpen az egyik oldal javára kell feloldani, mivel az egységes világ nem lehet ellentmondásos. Ha például az ész a kauzalitás szerint igyekszik megragadni a világot, vagy fel kell tételeznie egy első okot, ami nem része a világnak, vagy le kell mondania róla, ezzel megőrizve a világ homogenitását (s a tapasztalat egységét), de elvetve a teljes megragadásának, s egyáltalán a leírásának lehetőségét. A későbbiekben látni fogjuk, hogy a zsákutcának tűnő helyzetből a transzcendentális idealizmus nyújtja a kiutat.

2.2. A harmadik antinómia

A harmadik antinómiában található a kanti szabadságértelmezés konceptuális alapzata: egyrészt ez vezet el a transzcendentális szabadság fogalmához, másrészt e fogalom nyújtja gyakorlati szabadságunk nélkülözhetetlen alapját. Továbbá az empirikus és intelligibilis karakter megkülönböztetése kulcsfontosságú szerepet játszik annak megértésében, hogy a szabadság milyen viszonyban áll a természettel.

Mivel az antinómiák a feltétlen létezésével foglalkoznak, a harmadik antinómia pedig a kauzalitás kategóriáját elemzi, az itt felmerülő centrális probléma az, hogy létezik-e első ok, vagyis végesek vagy végtelenek-e az okozati sorozatok. Thomas D. Weldon szerint ez a probléma végső soron morális jellegű, a korabeli tudományos álláspont, a természet mechanikus, determinisztikus felfogásának konfliktusa a morális fogalmakat megalapozó szabad akarattal.¹⁸ Eszerint morális meggyőződéseink megtartása érdekében el kell utasítanunk az antitézist, s el kell fogadnunk

¹⁴ Kant 2009, 342. o.

¹⁵ Dolgozatom szempontjából nem jelentős a pontos különbség transzcendentális realizmus és illúzió közt. A harmadik antinómia megoldása legalább annyira szól az előbbi, mint az utóbbi ellen. (A különbségről lásd Grier 2006, 196. o.)

¹⁶ Ameriks 1992, 269. o.

¹⁷ Kant 2009, 351. o.

¹⁸ Weldon 1958, 209. o.

a tézist. Weldon értelmezése azonban három okból is téves. Először is szembeötlően ellentmond az antinómia oldalainak imént érintett egyenrangúságának, s ezzel figyelmen kívül hagyja az antinómiák szerepét a kanti filozófiában. Másodsor, pontatlanul felelteti meg az antitézist a természettudományos, a tézist pedig a moralista álláspontnak. A harmadik antinómia sokkal inkább a newtoni vagy clarke-i, illetve a leibnizi viláfgfogalmak közti konfliktust fejezi ki, előbbit a tézisként, utóbbit pedig az antitézisként bemutatva¹⁹ – és ahogyan a leibnizi elmélet sem számolta fel a morális fogalmakat, úgy a newtonit sem morális megfontolások motiválták. Harmadszor, bár az antinómia jelentős morálfilozófiai szereppel bír, központi kérdése nem morálfilozófiai természetű. Sadik Al-Azm helyesen mutat rá Weldon tévedésére: Kant problémája az antinómiában kozmológiai, nem morális. A világban jelen lévő kauzális meghatározottsággal kapcsolatban felhozható két rivális nézetet kritizál, nem a szabadság *gyakorlati* fogalmát fejté ki.²⁰ Ami azt illeti, Kant számot is ad a szabadság gyakorlati és transzcendentális fogalmának viszonyáról, miszerint előbbi az utóbbi ideáján alapszik.²¹ Az akarat érzékektől való függetlenségének (a gyakorlati szabadságnak) kérdése nem azonos egy állapot spontán megkezdésének a képességét (a szabadság kozmológiai fogalmát) érintő kérdéssel. Akkor sem, ha szoros kapcsolat van köztük.

Al-Azm szerint tehát a harmadik antinómiában taglalt kérdés az, hogy létezik-e a természeti törvényektől független okság, a transzcendentális szabadság. Bár értelmezése nem téves, figyelembe véve az antinómia problémafelvetésének sajátosságait, némi pontosításra szorul. Egyrészt, mint azt látni fogjuk, az antinómia mindkét oldala élesen elválasztja a szabadság és a természeti okság fogalmát, mondván a feltétlen oknak olyan spontaneitással kell rendelkeznie, amellyel a természetben nem találkozhatunk. Másrészt mindkét oldal elismeri és adottnak veszi a természeti okság determinisztikus voltát. Ezeket a kikötéseket szem előtt tartva a kérdés nem egyszerűen az, hogy létezik-e vagy elgondolható-e a transzcendentális szabadság, hanem hogy szembenállásuk ellenére összeegyeztethető-e a szabadság a természeti kauzalitással, illetve – ebből adódóan – hogy függhetnek-e a természetben előforduló események egy tőlük független okságtól. Weldon értelmezése túl szűk volt (mivel elsősorban nem morálfilozófiai problémáról van szó), Al-Azmé pedig túl tág. Ahogyan a két okság konfliktusa meghatározza a szabadság elgondolhatóságának keretét, úgy a felmerülő kérdést is konkrétábbá teszi: az, hogy elgondolható-e a szabadság, azt jelenti, hogy összefér-e a természeti kauzalitással, hogy kompatibilis-e vele vagy sem. És ez adja az antinómia két oldalát, a tézist és az antitézist.

19 Al-Azm 1972, 87–89. o.

20 Al-Azm 1972, 89–92. o.

21 Kant 2009, 441. o.

2.2.1. A tézis, az antitézis és a bizonyításai

I. A tézis: „Egyedül a természeti törvényeken alapuló kauzalitásból a világ jelenségeinek összessége nem vezethető le. A jelenségek megmagyarázásához okvetlenül fel kell tételeznünk a szabadságból eredő kauzalitást is.”²²

A tézis bizonyítását a következő hét pontban lehet felvázolni:²³

- 1) Az ellenkező nézet feltételezése: „csakis természeti törvényeken alapuló kauzalitás létezik.”
- 2) Eszerint minden, ami bekövetkezik általános szabály alapján, elkerülhetetlenül követ egy korábbi állapotot.
- 3) De ez alól a korábbi állapot sem kivétel, az is bekövetkezett (létrejött az időben).
- 4) Így az is feltételez egy korábbi állapotot és annak kauzalitását, ez viszont ugyanígy egy még korábbi stb.
- 5) Tehát mindig csak valamilyen alárendelt kezdet lesz adva.
- 6) „A természet törvénye azonban éppen abban áll, hogy semmi nem következik be *a priori* módon meghatározott, elégséges ok híján.”
- 7) Így tehát – zárul az érvelés – „a tétel [...] korlátatlan általánosságában önellentmondást tartalmaz,”²⁴ és fel kell tételeznünk egy, a természeti törvényektől független okságot.

II. Az antitézis: „Nem létezik szabadság; a világon minden kizárólag természeti törvények alapján következik be.”²⁵

A tézishoz hasonlóan az antitézis bizonyítását is hét pontban foglalom össze:

- 1) Az ellenkező nézet feltételezése: Létezik szabadság.
- 2) Vagyis egy állapot – s a belőle következő sor – feltétlen elkezdésének képessége.
- 3) E spontaneitás létrehozza egy bizonyos sor feltétlen kezdetét, és semmi sem határozza meg előzetesen, állandó törvények alapján ezt a bekövetkező cselekményt.
- 4) „De a cselekvés kezdete mindig feltételezi a még nem működő ok állapotát.” Vagyis az oknak léteznie kell valamilyen állapotban a cselekvés előtt.
- 5) Így a cselekedet nem áll kauzális viszonyban az ok megelőző állapotával.

²² Kant 2009, 368. o.

²³ A felosztást mindkét esetben Allisontól vettem át. (Allison 1990, 15.; 19–20 o.)

²⁴ Kant 2009, 368. o.

²⁵ Kant 2009, 369. o.

- 6) Következésképpen a szabadság ellentétes a kauzalitás törvényével, mivel „ának alapján nem lehetséges a tapasztalat egysége, [...] tehát nem egyéb pusztá agyszüleménynél.”
- 7) „Így tehát semmi egyébünk nincs, csak a természet.”²⁶

2.2.2. Az antinómia releváns vonásai

Ebben a dolgozatban nem térek ki a két érvelés plauzibilitására, mindössze kiemelem a két oldal néhány releváns meglátását. Dolgozatom szempontjából elégséges, hogy Kant szerint mindkét érvelés elfogadható.

A tézis érvelése első ránézésre mintha többet állítana, mint az antitézisé: egyik oldalon a szabadság feltételezése nélkül a természet önmagával, míg a másikon a szabadság az egységes tapasztalattal kerül ellentmondásba. Az aszimmetria azonban csak látszólagos, mivel – bár más-más okokból, de – mind a szabadság, mind a természet kauzalitása a természettel kerül ellentmondásba. Ennek értelmében pedig, amíg nem különböztetjük meg hatáskörüket, semmiesek. Szabadság és természet felemésztik, kizárják egymást, s éppen ezért értelmetlen bármiféle közös, egymást kiegészítő működésükről beszélni. Ugyanakkor mégis kölcsönösen feltételezik egymást, tekintve hogy a szabadságnak a természetben kell megnyilvánulnia (csak így lehet hatással mindennapi életünkre, szabad döntéseinknek csak így lehet érzékelhető eredménye), a természeti okság pedig nem gondolható el totalitásában a szabadság nélkül. Mindezek után már tisztán látható Kant problémája: egymásnak ellentmondó formájukban akarja megtartani mind a két okságot. Egymással inkompatibilis fogalmak kompatibilitására törekszik.

Az antitéziszhez fűzött megjegyzésben Kant megemlíti egy további érvet, amely az antitézis képviselőinek táborát a szabadság elvetésére sarkallja: a spontaneitás képességének a feltételezése megzavarja a természet szabályosságát, és végső soron veszélyezteti a természeti törvények létét. Amennyiben ugyanis elfogadjuk, hogy a szabadság bármikor megakaszthatja az oksági sorozatokat – eltörölve ezzel a természet törvényeinek általános szabályszerűségét –, úgy megszűnne a jelenségek közti szükségszerű kapcsolat.²⁷ A hangsúly a törvények szabályszerűségén van. A természeti kauzalitás elveszti törvényjellegét, ha nem általános szabályok szerint fejtí ki a hatását – a szabadság felszámolja a természeti törvényeket.

Végül pedig, a tézis egy kompatibilista álláspontot ismertet, mondván ha kizárólag természeti kauzalitás létezik, bár a tapasztalat egysége megmarad, a feltétlen fogalma nélkül a természet oksági láncá kapcsán végtelen regresszushoz jutunk. Azaz nem a természeti az *egyetlen fajta* kauzalitás. Ezzel szemben az antitézisz egy klasszikus

²⁶ Kant 2009, 369. o.

²⁷ Kant 2009, 373. o.

inkompatibilista érveléssel áll elő: a szabadság felemésztene a természeti törvényeket, melyek egyúttal ellent is mondanak a szabadság létezésének (tehát a szabadság nem összeegyeztethető a természettel, mivel ellentmond a tapasztalat egységének). Vagyis szabadság és természet kauzalitása nem fér meg egymással egyazon világon belül.

Az viszont, hogy az antinómia mindkét bizonyítása elfogadható, azt jelenti, hogy mindkét oldal állítása cáfolható. És amennyiben a tézist egy kompatibilista, az antitézist pedig egy inkompatibilista álláspontnak tekintjük, azt mondhatjuk, hogy az antinómia keretein belül mind a kompatibilizmus, mind az inkompatibilizmus tarthatatlan. Ha ugyanis a jelenségeket magában való dolgoknak tekintjük, akkor a kauzalitás – se a szabadság, se a természet oksága – nem gondolható el totalításában, s így nem alkalmasak a világ leírására. A szabadságot felemésztene a természet, mely így az egyetlen fajta okság lenne, ugyanakkor a természeti okság elgondolásához szükség van egy tőle különböző kauzalitásra, a szabadságéra. A szabadságnak nincsen „helye,” a természeti törvényeknek pedig feltétlen „alapja.”

Az ész tehát döntésképtelennek bizonyul a kérdést illetően, mivel nem képes összeegyeztetni a szabadságot a természettel, szabadság nélkül viszont le kell mondania a világ eseményeinek teljes magyarázatáról. Kant lényegileg kettős célkitűzés mentén igyekszik tisztázni a két okság viszonyát, s ez a kettősség megoldására is jellemző marad.

2.2.3. Az antinómia megoldása

2.2.3.1. Szabadság és természet inkompatibilitása

Kant az antinómiák megoldásának kulcsát a transzcendentális idealizmusban, jelenség és magában való dolog megkülönböztetésében látja. A transzcendentális distinkció értelmében ugyanis abból, hogy a szabadság inkompatibilis a természettel, nem következik lehetőségének tagadása. A természet világa ugyanis nem az egyetlen, a jelenségeket nem illeti meg abszolút realitás.²⁸ A transzcendentális szabadság ezzel a distinkcióval az intelligibilis világ részévé válhat, míg a természet megőrizheti a törvényein alapuló okságot. A spontaneitás a tértől és időtől független világban akadálytalanul működhet, de ezzel kiszorul a tapasztalat szférájából, és „nem is lehet semmilyen tapasztalatban meghatározott módon adva.”²⁹ Vagyis a transzcendentális distinkció értelmében, ha a világ egésze determinált (s mint a jelenségek összessége az), akkor a szabadság nem lehetséges ebben a világban – ez pedig inkompatibilizmus.

Ezáltal, ha a harmadik antinómia nem is szolgálhat egyértelműen a transzcendentális idealizmus melletti indirekt érvként,³⁰ erősen motiválja annak elfogadását: a transz-

28 Kant 2009, 443. o.

29 Kant 2009, 427. o.

30 Az első kettő azonban igen. (Allison 1990, 25. o.; Guyer 1987, 412–415. o.)

cendentális distinkció megtétele nélkül ugyanis kilátástalan helyzetben, a természeti okság fogságában maradna a szabadság. A distinkció következtében egyszersmind az antitézis önellentmondása is feloldódik, hiszen az ész azon (kielégíthetetlen) igényét, miszerint a feltételektől folyton a feltétlen felé halad, már nem kizárólag a természet korlátai közt kívánja kielégíteni. Így az intelligibilis első ok lehetősége úgymond leveszi a feltétlenre irányuló vizsgálódás súlyát az antitéziszról.

A spontaneitásnak a szabad akaratban megnyilvánuló szerepe elsősorban abban áll, hogy megnyitja az utat a „világ rendes menetében” található oksági sorok önmagukból kiinduló kezdete előtt.³¹ Vagyis mivel elképzelhető az oksági események önálló, első kezdete, az ezt létrehozó képességet nincs okunk elvitatni a racionális cselekvőtől sem. Hogy ez mit jelent, azt Kant a hétköznapi példával igyekszik illusztrálni, hogy a *döntés*, miszerint felkelek a székemből, egy új oksági láncot indít, mivel nem vezethető le az engem ért természeti hatásokból – „követi ugyan őket, de nem következik belőlük.”³² A döntés természettől való függetlensége – ugyanúgy, ahogyan a transzcendentális spontaneitás esetében – mindösszesen egy egyirányú függetlenséget jelent: az, hogy a természeti törvények nem határozzák meg szükségszerűen az okozatot, nem jelenti, hogy az okozat nem lesz összhangban ezekkel a törvényekkel. Éppen ez az összhang teszi lehetővé egyrészt a világ leírását, mivel nélküle az első ok által bekövetkezett okozat szükségképpen kívül esne a természetben, ahogy annak okozata is, s a természeti kauzalitás szabálya megsemmisülne, ami nélkül nem lehetne megkülönböztetni egymástól álmod és tapasztalatot.³³ Másrészt csak az „első okozat” és a természet törvényeinek összhangja képes lehetővé tenni, hogy szabad akaratunk tényleges hatással legyen életünkre és a világra. A spontaneitásnak a jelenségekkel való kapcsolata így a függés azon különös formájában tűnik fel, miszerint előbbi szabadon, mégis a jelenségeket meghatározó törvényekre való tekintettel hozza létre az első okot, míg utóbbi (a jelenség) maga olyan alapon nyugszik, mely nem jelenség.³⁴

2.2.3.2. Szabadság és természet kompatibilitása

Kantnak a transzcendentális distinkció inkompatibilista lépésén túl jelenség és magában való dolog kompatibilitását kell kimutatnia, hiszen ha nem tudja tisztázni a viszonyt, akkor még ha el is gondolható e szabadság létezése, korántsem magától értetődő, hogy van-e bármiféle hatása a jelenségekre. Úgy tűnik, hogy a szabadság és a természet két teljesen külön szférát alkot, és bár éppen e függetlenség teremti meg a spontán okozott

31 Kant 2009, 372. o.

32 Kant 2009, 372. o.

33 Kant 2009, 373. o.

34 Kant 2009, 430. o.

lánc lehetőségét, egyúttal felveti a kérdést, hogy az új lánc vajon alá van-e vetve az időnek, és egyáltalán a természeti kauzalitás szükségszerűsége szerint folytatódik-e.

Ha a kérdésre nem tudunk igennel válaszolni, és az új okságot a természettől való függetlenségben kell felfogni, akkor ezáltal minden természeti okság semmissé válik. A feltétlen kezdet szerepén túl a természet az okság elve szerint működik, ezáltal lehetőségessé téve a tapasztalatot. Ha a szabadság által indított lánc nem a jelenségek törvényei szerint folytatódik, akkor természetről (és tapasztalatról) nem is beszélhetünk.

De milyen értelemben beszélhetünk a két, eddig összeférhetetlennek tűnő fogalom kibékítéséről? A kérdésre a választ az empirikus és intelligibilis karakter fogalompárja adja meg.

2.2.3.2.1. *Empirikus és intelligibilis karakter*

A dolgok és a személyek³⁵ jelenségek okai lehetnek. Ezeknek az okoknak azonban szükségük van egy működési elvre, mely meghatározza kauzalitásukat. Ezt a működési elvet nevezhetjük az ok karakterének. Az ok empirikus karakterén pedig Kant azt az elvet érti, mely „állandó természeti törvények alapján, megszakítás nélküli összefüggést”³⁶ teremt a jelenségek közt. E karakter tehát a jelenségekhez tartozik, vagyis azt határozza meg, ahogyan azok egy egységes kauzális sorozatot alkotnak, s a jelenségek cselekedetei ezáltal lesznek leírhatók a természet törvényeinek megfelelően. Ezzel szemben az intelligibilis karaktert nem határozza meg a természetnek semmilyen törvénye, s nem vonatkoznak rá az idő feltételei.³⁷ Az ágens tehát – intelligibilis kauzalitása révén – úgy válik jelenségek okozójává, hogy ő maga nem jelenség, és független az azokat meghatározó tényezőktől. A két karakter közti különbséget Kant úgy fejezi ki, hogy „az előbbi az ilyen dolog [az ok] mint jelenség karaktere, míg az utóbbi a magában való dologé.”³⁸ A jelenség tehát nem azonos a dolog empirikus karakterével: a jelenség a dolog egy bizonyos szempontból, az empirikus karakter pedig az az elv, ami meghatározza, hogy a jelenség miként képest módosulást vinni a világba. És hasonlóan, az intelligibilis karakter sem feleltethető meg a magában való dologgal.

Mindezek értelmében a két karakter közül csak az intelligibilisről állíthatjuk, hogy szabadon, megelőző állapotoktól és a természet törvényeitől függetlenül képes meghatározni a tárgyát. Az így létrejövő okozat pedig mint jelenség már alá van vetve a természet mechanizmusának, és empirikus karaktere révén áll kauzális viszonyban a többi jelenséggel. Ezen a ponton már nem igényel hosszas magyarázatot, hogy a spontaneitás

35 Arról, hogy Kant hogyan tér át a kauzalitás általános fogalmáról az emberi okozásra, lásd: Kant 2009, 450. o. Arról, hogy ez az áttérés mennyiben problematikus, lásd Guyer 2006, 142. o.; Gardener 1999, 169. o.

36 Kant 2009, 431. o.

37 Kant 2009, 431. o.

38 Kant 2009, 431. o.

okozta jelenségek intelligibilis alapokon nyugszanak: ezzel nem állítok mást, mint hogy a dolog mint okozat empirikus karaktere az intelligibilis karakternek a *jelensége*.³⁹ Vagyis ha egy személy (mint ok) meghatároz egy okozatot, akkor ezt intelligibilis karaktere révén, függetlenül a természeti állapotoktól (vagyis spontaneitása által) teszi, viszont ugyanezen ok – mivel a tapasztalat számára hozzáférhető – jelenségment is kifejti hatását, ami empirikus karaktere révén összhangot biztosít a természettel.

Ezzel azonban csak eltoltuk egy lépéssel a problémát. Szabadság és természet viszonyának tisztázásához most az empirikus és az intelligibilis karakter viszonyát kell megmagyarázni, ezért érdemes alaposabban is megvizsgálni, hogy mit is jelent az, hogy az empirikus karakter az intelligibilis karakter jelensége. Vajon milyen viszony van jelenség és empirikus karakter, illetve *noumenon* és intelligibilis karakter közt, megfeleltethetők-e egymásnak?

Allen W. Wood minden további nélkül egyenlőségjelet tesz e fogalmak közé.⁴⁰ Értelmezése szerint Kant megoldása abban áll, hogy az ember mint *noumenon* (az ember intelligibilis karaktere) szabadon képes meghatározni tárgyát, míg mint jelenség (empirikus karaktere) a természeti törvények által meghatározott.⁴¹ Eszerint a cselekvő kettőssége kétféle okságot eredményez: egy szabad okságot és egy determinisztikusat. Ezzel viszont a szabadságnak egy olyan noumenális fogalmát kapjuk, mely nemcsak ellentmond Kant saját nézeteinek (miszerint a *noumenon* egy kizárólag negatív fogalom, melyről nem tehetünk semmiféle pozitív állítást), hanem megválaszolatlanul is hagyja a kérdést, melyre a két karakter bevezetése válaszolni hivatott. A kérdést, hogy milyen szerepe van a szabadságnak a jelenségek meghatározott világában. Amennyiben csak az a döntésünk számít szabadnak, melyet téren és időn kívül hoztunk, egyik döntésünk sem számíthat annak, tehát az időtlen cselekvő woodi fogalma önellentmondásos.⁴²

Wood problémájának elkerüléséhez először azt kell kimutatni, hogy a két karakter nem feleltethető meg a jelenség és a magában való dolog fogalompárjának. Viszonyuk tisztázásával látható lesz, hogy Kant megoldása nem vezet a noumenális szabadság pozitív fogalmához. A gondolatmenet első lépése a következő: mivel a karakter az okságot meghatározó működési elv, a transzcendentális distinkció pedig azt határozza meg, hogy miként ismerjük meg a tárgyat, illetve gondoljuk el a megismerőképeségeinktől elvonatkoztatott dolgot, ezért a két karakter illetve a jelenség és magában való dolog közötti két distinkció másra vonatkozik. Előbbi két külön okságot választ el, utóbbi pedig

39 Kant 2009, 435. o.

40 Douglas Burnham az első *Kritika*hoz írt rövid kommentárjában még világosabban fogalmaz, amikor azt állítja, hogy Kant csak azért használja az intelligibilis karakter kifejezést, hogy ne nevezze dolognak a cselekvő személyt (Burnham 2007, 148. o.). Ezt nem is teszi teljesen alaptalanul, hiszen valóban van szövegrész, ahol Kant mintha intelligibilis okon az embert mint *noumenont* értené (Kant 2009, 443. o., 448. o.).

41 Wood 1998, 251. o.

42 Wood a noumenális szabadság pozitív fogalmával tudja csak megmagyarázni az időtlen cselekvő fogalmát. Egy másik lehetséges út a determinizmus feladása lenne, lásd Priest 2007, 28–29. o. Értelmezésem elfogadásával azonban egyikre sincsen szükség.

a megismerhető tárgyat a pusztán elgondolható dologtól. Előbbi egy bizonyos értelem-ben kettős kauzalitást határoz meg, utóbbi pedig megismerésünk határait.

A kettős kauzalitást kétféleképpen lehet érteni: először is úgy, mint Wood, miszerint a két karakter két külön okság fogalmához vezet, egy szabadhoz és egy determinálthoz – ez az értelmezés hagyta nyitva a szabad döntések és a megjelenő események közti kapcsolatot kérdését. A másik lehetőség szerint a két karakter egyazon okság két oldalát határozza meg.⁴³ Eszerint ugyanannak az oksági kapcsolatnak van empirikus és intelligibilis karaktere, s aszerint, hogy az okozóra mint jelenségre vagy mint *noumenonra* tekintek, lehet az okság szabad vagy determinált. Emellett szól, hogy az ész, amennyiben jelenségek *oka*, egyaránt rendelkezik intelligibilis és empirikus karakterrel.⁴⁴ Ez az értelmezés anélkül képes elszámolni az okság kettős jellegével, hogy a szabadság okságát végérvényesen elkülönítené a természet törvényei által meghatározott eseményektől.

De ha a két karakter, illetve a jelenség és magában való dolog közti distinkció nem feleltethető meg egymásnak, akkor annak, hogy az empirikus karakter az intelligibilisnek a jelensége, azt kell jelentenie, hogy *viszonyuk analóg*. Jelenség és magában való dolog különbsége analóg empirikus és intelligibilis karakter különbségével. Bár másra vonatkoznak, a két karakter viszonyát a transzcendentális distinkció szerint kell elgondolnunk. Eszerint pedig ahogyan a transzcendentális distinkció sem vezetett a magában való dolog pozitív fogalmához, úgy a két karakter sem vezet a noumenális szabadság pozitív fogalmához. Ellenkezőleg: ahogyan a *noumenon* negatív fogalmát a megismerőerőinktől való elvonatkoztatással kaptuk, úgy a transzcendentális szabadság pusztán elgondolhatóságát is a természeti törvényektől való elvonatkoztatás teszi lehetővé. Ezért van a transzcendentális szabadságnak kizárólag negatív fogalma, és ezért nem lehet sohasem adott a tapasztalatban. Ahogyan a magában való dolog, úgy a transzcendentális szabadság is pusztán csak elgondolható.

Ezzel a lépéssel az időtlen cselekvő woodi fogalmát is elhagyhatjuk. Értelmezésem szerint Kant számára a szabad döntések atemporalitása az ész törvényeinek változatlanságát, állandó érvényét jelenti.⁴⁵ Ez összhangban van az antinómiatan kiindulópontjával: az ész egységét (a feltétlen igényét) nem azonosíthatjuk az értelem egységével, mivel az ész csak közvetetten vonatkozik a tárgyakra. Így a feltétlen megragadhatatlan marad. Viszont az ész ezzel a veszteséggel nyer is valamit: működése nincs meghatározva a tapasztalat törvényei által, így a feltétlen negatív úton elgondolható marad, s az ész transzcendentális szabadsága megmenekül. Az ész kauzalitását pedig nem a noumenális szabadság pozitív fogalma teszi lehetővé (éppen ezt veszítettük el), hanem empirikus karaktere.

Empirikus és intelligibilis karakter viszonyát tehát jelenség és magában való dolog viszonya határozza meg. Ez azt jelenti, hogy maga a kompatibilista törekvés a transzcen-

43 Allison 1996, 41–47. o.

44 Kant 2009, 451. o.

45 Kant 2009, 456. o.

dentális distinkciónak, a megoldás inkompatibilista lépésének a természetéből következik. A két okság viszonyának kibékítése alapvető ellentétükön alapszik: nemcsak együttes fennállásukat, de összhangjukat is éppen az magyarázza, ahogyan el lettek választva.

3. Az elmélet viszonya kompatibilizmushoz és inkompatibilizmushoz

Kant szabadságfogalma tehát egy relatív szabadságfogalom. Az okság egy bizonyos nézőpont szerint determinált, egy másik szerint viszont szabad lehet.⁴⁶ A transzcendentális distinkció természetéből adódóan azonban nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy szabadság összefér-e a természet okságával. Éppen az volt az antinómiát megalapozó illúzió, hogy a kérdésre határozott igenlő (mint a tézis tette) vagy tagadó (mint az antitézis) választ lehet és kell adni. Ez következett jelenség és magában való dolog megfeleltetéséből. Azonban a transzcendentális idealizmus álláspontja más: szabadság és természet okságának viszonya meghatározhatatlan a teoretikus ész számára, mivel a szabadság bár elgondolható, a tapasztalat számára hozzáférhetetlen. Az egyértelmű válasz megköveteli a noumenális szabadságnak egy pozitív fogalmát. Helyesen jegyzi meg Jay F. Rosenberg, hogy Kant célja a harmadik antinómiában egybevág az egész *Kritika* céljával,⁴⁷ vagyis a tudás korlátozásával, annak érdekében, hogy teret adjon a hitnek.⁴⁸ És a harmadik antinómia kapcsán Kant feladata nem is a szabadság realitásának a bizonyítása volt, hanem a feltétlen (a szabad okság) elgondolhatóságának a kimutatása. Míután a harmadik antinómiát, illetve az empirikus és intelligibilis karakter fogalmait nagy vonalakban áttekintettem, látható, hogy a kanti szabadságfogalom alapvetésében egy olyan kettősség áll, amely megakadályozza, hogy az elméletet megkötések nélkül, egyszerűen egyik vagy másik táborhoz soroljuk.

Nehezen vitatható, hogy a kanti szabadságelmélet fogalmi kerete inkompatibilista: egyrészt a transzcendentális szabadságot természetén kívülinek tekinti, másrészt úgy tartja, hogy ha az ágens nem dönthetett volna másképp (akár természeti, akár pszichológiai meghatározottsága miatt), nem tartható felelősnek tetteiért.⁴⁹ És még ha meg is haladja az inkompatibilizmust, el nem hagyja, s a szabadságnak egy libertariánus fogalmát igyekszik kombinálni a determinizmussal, méghozzá úgy, hogy nem mossa össze a két fogalmat, nem helyezi azokat egy közös, egységes alapra.

Röviden, a szabadság kompatibilista fogalma Kant számára egyszerűen nem kielégítő. A kompatibilista kiindulópont a determinizmus elfogadása, melybe egy korlátozott, természeti jellegű szabadságot igyekszik bevinni. A transzcendentális distinkció szerepe

46 Moore 2003, 100. o.

47 Rosenberg, 2005, 296. o.

48 Kant 2009, 40. o.

49 Kant 1991, 213. o.

éppen abban áll, hogy a szabadságot ne lehessen naturalizálni, és hogy egy libertáriánus szabadságfogalom kerülhessen összhangba a természet törvényeivel.⁵⁰ A harmadik antinómia szerint a determinizmus semmivel sem adottabb, mint a szabadság: ugyanúgy meg kell menteni a szabadságot a természettől, mint fordítva.

Kant a szabadságnak egy olyan fogalmát keresi, mely megengedi, hogy a cselekvő dönthetett volna másképpen is. Amennyiben elfogadjuk a természeti kauzalitás determinizmusát, mely szerint minden eseményt egy korábbi állapot határoz meg, általános érvényű szabály alapján, problémába ütközünk: ahhoz, hogy meglegyen az ágens lehetősége arra, hogy másként döntsön, vagy a múltnak kell a befolyása alatt lennie (hogy a megelőző állapot megváltoztatásával változtassa meg döntését), vagy az általános érvényű szabálynak, amely szerint döntése meg lett határozva.⁵¹ Az első lehetőség abszurd, mivel még ha lenne is ilyen képessége az ágensnek, a döntését meghatározó tényezők könnyedén visszavezethetők lennének születése előtti állapotokra. Utóbbi pedig egy inkompatibilista lehetőség, az ontológiai prioritás elmélete számára áll nyitva.⁵²

Wood kompatibilista értelmezésének kulcsfontosságú eleme annak kimutatása, hogy Kant elveti a természeti okság teljességét és önmagában elégséges voltát. Ebből arra következtet, hogy egy esemény megmagyarázásához elengedhetetlen a szabadság szerepe, vagyis egy emberi cselekedet oksági leírását csak a két okság együttes működése teszi lehetővé. Kant kétségtelenül utal arra, hogy a természet kauzalitása nem teljes és elégséges önmagában,⁵³ ebből azonban nem következtethetünk a két okság együttes, egymást kiegészítő működésére. Kant ezzel ugyanis semmi olyasmit nem állít, melyet a tézisben már ne mutatott volna ki: nevezetesen, hogy a természeti okság önmagában nem képes számot adni a kauzális kapcsolatok totalitásáról (mivel nem képes eljutni a feltétlen fogalmáig). Az antitézisben ugyanakkor egyértelművé tette, hogy a két okság közös működése (vagy egyazon világban való létezése) mindkét kauzalitást felemésztené. Nem arról van szó, hogy a szabadság kiegészíti a természeti okságot, hanem arról, hogy létezik egy, az empirikustól független nézőpont, mely szerint elgondolható a – kauzális sorozat teljes magyarázatához elengedhetetlen – feltétlen fogalma. Éppen abban az értelemben teljes a szabadság oksága, hogy független azoktól az empirikus tényezőktől, melyek által determináltak ismerjük meg a világot. Kant annyiban tekinthető kompatibilistának, hogy a már élesen elkülönített természetet és szabadságot végül ki-

50 Kant dualizmusának gyengítésében egy lehetséges irány az elmélet davidsoniánus értelmezése, mely anomális monizmusként igyekszik feltüntetni Kant megoldását. (lásd: Meerbote 1984, 157–162. o.; Hudson 1994, 48–54. o.).

51 Vilhauer 2004, 719–724. o.

52 Különös módon ezt Eric Watkins is elismeri, aki pedig Wood elméletével egyetértve kompatibilistának tartja Kantot. Egyrészt megjegyzi, hogy *noumenon* és jelenség kauzális kapcsolatával csak a kétvilág-elmélet képes elszámolni. Másrészt elismeri, hogy a kétvilág-elmélet inkompatibilizmushoz vezet (Watkins 2004, 329–330. o.).

53 Kant 2009, 443. o.

békíti egymással. „Ez azonban nem több, mint egy házasság, ami csak akkor működik, ha a felek külön házban élnek.”⁵⁴

Másrészt viszont Kant túl akar lépni az inkompatibilizmuson, hiszen fenntartja, hogy a determinizmus és a szabad akarat egyaránt létezik. A probléma tehát a következő: az inkompatibilizmus értelmében szabadság és determinizmus kizárják egymást, Kant szerint azonban *bizonyos értelemben* együtt léteznek. Ugyanakkor ha az egyik fogalmat hangsúlyozzuk, az a másik kárára történik, ami kérdésessé teszi szerepét az elméletben.

Az inkompatibilista értelmezés proponálói számára annak magyarázata jelenti a legkomolyabb problémát, hogy miként létezhet együtt a két egymással inkompatibilis okság. Az ellentmondást azzal kerülik el, hogy ontológiai prioritást tulajdonítanak a magában való dolognak. Eszerint csak a *noumenon* tekinthető szubszisztens létezőnek, a jelenség viszont ontológiailag alárendelt, azaz a *noumenontól* függő. Így szabadság és természet feszültsége az előbbi oldalra dől el: *valójában* szabadok vagyunk, meghatározottságunk – és a természeti törvény – csak látszat, és az egyetlen reálisan létező okság a noumenális kauzalitás.⁵⁵

Így a tér és az idő – transzcendentálisan ideális voltak miatt – az empirikus valóságnak csak az üres vázát adják, melyet bizonyos elmefüggetlen alapokon nyugvó empirikus tartalmak „töltenek fel.” Az elmefüggetlen alap a *noumenon*, ami meghatározza az empirikus tárgyak tulajdonságait. Továbbá az értelem és érzékelés együttműködése hozza létre a minden természeti eseményre kiterjedő kauzális szükségszerűséget. De ez még önmagában nem mond ki többet, mint hogy a kauzális törvények léteznek, s nem határozza meg, hogy miért ilyenek s nem másmilyenek ezek a törvények. Ezért az ember mint *noumenon* a felelős. Vagyis az ember mint *noumenon* szabadon formálja a fenomenális kauzális sorozatok struktúráját, és maga alakítja „azon partikuláris kauzális törvényeket, melyek meghatározzák őt mint jelenséget.”⁵⁶

Ezzel a lépéssel azonban az inkompatibilista is ellentmondásba kerül az antitézis érvelésével. Azzal az állítással, miszerint az ember maga képes megformálni a természeti törvényeket, felszámolja azok általános, szükségszerű érvényét.⁵⁷ Ha képesek lennénk megváltoztatni a szabályokat, semmi sem zárna ki, hogy minden „szabály” csak egyetlen eseményre legyen érvényes. A jelenségek közti objektív viszony szükségszerű meghatározást jelent, mely kauzális viszonyuk következménye.⁵⁸ Amennyiben viszont irányítom e kauzalitást, a meghatározás megszűnik szükségszerűnek lenni, a világ rendje pedig egyszeri viszonyok esetleges egymásutániságává válik. És pontosan ez sarkallta az antitézist a szabadság elvetésére.

54 Wood 2008, 241. o. (Az idegen nyelvű szövegeket saját fordításomban idézem.)

55 Ez az álláspont a mérsékelt két-világ elmélet. Mérsékelt, hiszen ténylegesen csak egy világ létezik, melyben kizárólag magában való dolgok találhatóak. (Vilhauer 2008, 32. o.; Van Cleve 2003, 146. o.)

56 Vilhauer 2008, 37. o.

57 Vilhauer 2008, 36. o.; Van Cleve 2003, 146–150. o.

58 Kant 2009, 210. o.

Szabadság és természeti törvények viszonyát tehát se kölcsönös működésként, se ontológiai függésként nem lehet elgondolni. Mindkét irány elismeri, hogy a természet totalitásában való elgondolásához szükség van a szabadságra, azonban mindkettő figyelmen kívül hagyja az antitézishez vezető érvelést, s ezzel elhagyja a benne megmutatkozó észigényt.

Eric Watkins szerint az határozza meg, hogy Kantot kompatibilistának vagy inkompatibilistának tartjuk-e, hogy miként értelmezzük a szabadság természeti okoktól való függetlenségét. Ha azt jelenti, hogy a szabad cselekedet szembemehet a természeti oksággal, s felülírhatja a természeti törvények által meghatározott eseményt, akkor Kant inkompatibilista. Ha pedig azt jelenti, hogy a szabad ok „kényszerítve” van arra, hogy okozata szükségszerűen egybeessen a természeti okság által meghatározott cselekedettel, akkor kompatibilista.⁵⁹ Ezek a magyarázatok azonban nem képesek tisztázni Kant pozícióját.

A transzcendentális idealizmus szerint ugyanis nem azért megismerhető és leírható a világ, mert determinisztikus, hanem azért determinisztikus, hogy leírható a számunkra. Nem a determinizmus a kiindulópontja, mely szerint a megelőző állapotokból levezethető a rákövetkező, és mely szerint a szabadságnak ebből a meghatározottságból kell megmagyarázhatónak lennie, hanem a szabadság. Vagyis az a képesség, hogy a racionális cselekvő a természeti törvényektől függetlenül képes döntést hozni (más szóval megvan a képessége, hogy másként döntsön), és döntése csak annyiban meghatározott, amennyiben leírható cselekvésként, azaz jelenségeként konkretizálódik a természetben (persze ez minden egyes cselekvés esetében megtörténik).⁶⁰ Kant elméletében tehát a szabadság nem egy „kiskapu” a természet meghatározottságában, hanem annak az alapja. És mivel a jelenségek, minden törvényszerűségükkel együtt csak a megismerésünk által és számára léteznek, ugyanakkor szükségszerűen elválaszthatatlanok tőle, és ki is merítik azt, belátható, hogy mit is jelent a kauzalitásnak e két oldala. A természeti törvények nem mások, mint szemléletünk *a priori* formái és értelmünk fogalmi által konstruált, de tapasztalatunk számára általános érvényű és megkerülhetetlen szabályok. Sokkal inkább *megmagyarázzák*⁶¹ a (lehetséges) tapasztalatban jelentkező szükségszerű rendet, mintsem kikényszerítik a bekövetkező eseményt.

A determinizmus megismerésünkhöz, s nem magukhoz a dolgokhoz tartozik. A világot determináltan ismerjük meg, s ennek nem képes ellentmondani a szabadság, nem írja felül a természet törvényeit. Más oldalról viszont a világ determináltan való megismerése nem *kényszeríti* a szabad akaratot egy adott, előre meghatározott esemény okozására. Ha a Watkins által felvázolt két lehetőség közül az elsőt fogadjuk el, feladjuk a determinizmust (és jó eséllyel egy olyan elmélet mellett köteleződünk el, amely tagadja a jelenségek realitását), ha pedig a másodikat, abszolút realitást tulajdonítunk a determinizmusnak, s vele a jelenségeknek. Egyik sem a transzcendentális idealizmus álláspontja.

⁵⁹ Watkins 2004, 330–331. o.

⁶⁰ Shengjian Xie 2009, 75. o.

⁶¹ Ewing 1938, 218. o.

Fontos kiemelni, hogy nem egyszerűen azt állítom, hogy Kant egyszerre kompatibilista és inkompatibilista. Ez ugyanis nem jelentene mást, mint hogy egyszerre állítja azt, hogy szabadság és determinizmus összeférnek egymással, és azt, hogy nem férnek össze egymással. Ez pedig lehetetlen, s egy ilyen megoldást nem lehet elfogadni. Dolgozatom konklúziója azonban ennél összetettebb. A kanti elmélet feszültségét két szinten mutattam be: magának a probléma leírásának, illetve e probléma megoldásának a szintjén. A problémafelvetés szintjén valóban egy paradox célkitűzéssel van dolgunk: azzal az igénnyel, hogy kibékíthetetlen fogalmakat békítsünk ki egymással. Szabadság és determinizmus kizárják, mégis kölcsönösen feltételezik egymást. Ezen a ponton valóban úgy tűnik, hogy Kant nemcsak szabadság és determinizmus, de inkompatibilizmus igazságának kimutatására is törekszik.⁶² Kézenfekvő lenne, ha a paradox problémafelvetésből arra következtetnénk, hogy a problémát hibásan határoztuk meg, és egy olyan problémafelvetést keresnénk, melyben a szabadság, determinizmus, inkompatibilizmus hármásából egynek hamisnak kell lennie. A harmadik antinómia értelmében azonban erre nincsen se lehetőség, se szükség. Nincsen lehetőség, mivel szabadság nélkül a determinisztikus oksági lánc nem gondolható el totalitásában, determinizmus nélkül oda az egységes tapasztalat, inkompatibilizmus nélkül pedig a két okság felemésztené egymást. És nincsen szükség sem, amennyiben a teoretikus ész területének a leszűkítése, végtelen potenciájának elvetése nem vonja maga után a probléma megoldásának lehetetlenségét.

A harmadik antinómia célja annak kimutatása, hogy a transzcendentális szabadság ideája pusztán negatív módon, de elgondolható. Ennek érdekében Kant először elválasztja, majd kibékíti a két okságot, úgy hogy közben mindvégig tartózkodik pontos viszonyuk tisztázásától. Ez ugyanis már túlmutatna a teoretikus ész képességein. A végeredmény: szabadság és determinizmus viszonya nem határozható meg a teoretikus ész által, mégis elgondolható a szabadság egy olyan – nagyon korlátozott – formában, amely a gyakorlati ész számára már termékeny talajt nyújthat. Ezért nem áll meg Kant a probléma paradox jellegének felmutatásánál: a transzcendentális idealizmussal még ebből a feszültségből is felszínre hozható valami nélkülözhetetlen – a transzcendentális szabadság negatív fogalma.

Kant tehát nem oldja fel a problémafelvetésében található feszültséget kompatibilizmus és inkompatibilizmus közt, sokkal inkább megkerüli azt, mondván a két okság viszonyának metafizikai tisztázása lehetetlen. Vagyis bár kiindulópontján mintha egyszerre akarna kompatibilista és inkompatibilista lenni, megoldásában már inkább egyik sem – legalábbis a transzcendentális idealizmus értelméből kifolyólag tisztázhatatlan, hogy melyik.

62 Moore 2003, 113–115. o.

4. Összegzés

Kant kompatibilizmusa és inkompatibilizmusa egyaránt feltételezi egymást: inkompatibilizmusa már magában foglalja jelenség és magában való dolog kapcsolatának igényét, kompatibilizmusa pedig jelenség és magában való dolog éles elkülönítésén nyugszik. Elméletét tekinthetjük inkompatibilistának, mely végső soron szabadság és természet egyfajta összhangjára törekszik (s eszerint nevezhetjük esetleg inkompatibilis kompatibilizmusnak),⁶³ vagy kompatibilistának, mely inkompatibilista módra meg akarja tartani a determinizmusnak egy igen erős formáját, ugyanakkor a moralitással szemben olyan szigorú követelményt támaszt, mint a spontaneitás.

Kant túl ambiciózus ahhoz, hogy elkerülje ezt a feszültséget. Már célkitűzésében olyan kettősség található (inkompatibilista fogalmak kompatibilitásának kimutatása), mely ellehetetleníti az elmélet egyértelmű besorolását. Inkompatibilista értelmezései nem képesek kellően megmagyarázni szabadság és determinizmus kibékítését; a kompatibilista megközelítések pedig a szabadságnak csak egy nem kanti értelemben vett fogalmát tudják összhangba hozni a determinizmussal. Ráadásul a transzcendentális szabadság kizárólag negatív fogalma nem teszi lehetővé, hogy a teoretikus ész tisztázhassa szabadság és természet oksági viszonyát.

Ennek fényében éppen annyira állíthatjuk, hogy Kant egyszerre kompatibilista és inkompatibilista, mint hogy egyik sem: komoly megszorítások vagy elméletének eltorzítása nélkül nem alkalmazhatók rá ezek a fogalmak, mivel – Wood szavaival élve – mint ha „kompatibilizmus és inkompatibilizmus kompatibilitását” igyekezne kimutatni.⁶⁴ Úgy gondolom, hogy ennek a kettősségnek a belátása és hangsúlyozása egy termékeny, szöveghű és a lehetőségekhez mérten világos képet ad a harmadik antinómiáról.

63 Hanna – Moore 2006, 117. o.

64 Wood 1998, 239. o.

Irodalomjegyzék

Elsődleges irodalom

Kant, Immanuel. 1991, *A gyakorlati ész kritikája*. (Ford. Berényi Gábor.) Gondolat, Budapest.

Kant, Immanuel. 2009, *A tiszta ész kritikája*. (Ford. Kis János.) Atlantisz, Budapest.

Másodlagos irodalom

Al-Azm, Sadik J. 1972, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford University Press, Oxford.

Allison, Henry E. 1990, *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge University Press, New York.

Allison, Henry E. 1996, *Idealism and Freedom*. Cambridge University Press, New York.

Ameriks, Karl 1992, „The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology.” In: Paul Guyer (szerk.), *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge University Press, Cambridge, 249–279. o.

Burnham, Douglas 2007, *Kant's Critique of Pure Reason*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

Ewing, Alfred C. 1938, *A Short Commentary of Kant's Critique of Pure Reason*. The University of Chicago Press, Chicago.

Gardener, Sebastian 1999, *Kant and the Critique of Pure Reason*. Routledge, London.

Grier, Michelle 2006, „The Logic of Illusion and the Antinomies.” In: Graham Bird (szerk.), *A Companion to Kant*. Blackwell, Oxford, 192–206. o.

Guyer, Paul 1987, *Kant and The Claims of Knowledge*. Cambridge University Press, New York.

Guyer, Paul 2006, *Kant*. Routledge, London.

Hanna, Robert – Moore, A. W. 2006, „Reason, Freedom, and Kant: An Exchange.” In: *Kantian Review* 11, 113–133. o.

Honderich, Ted 2002, „Determinism as True, Compatibilism and Incompatibilism as False, and the Real Problem.” In: Robert Kane (szerk.), *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press, New York, 461–476. o.

Hudson, Hud 1994, *Kant's Compatibilism*. Cornell University Press, Ithaca.

Kane, Robert 1998, *The Significance of Free Will*. Oxford University Press, New York.

Kane, Robert 2005, *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford University Press, New York.

Meerbote, Ralf 1984, „Kant on the Nondeterminate Character of Human Actions.” In: William L. Harper – Ralf Meerbote (szerk.), *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*. The University of Minnesota Press, Minneapolis, 138–163. o.

Moore, Adrian W. 2003, *Noble in Reason, Infinite in Faculty*. Routledge, London.

Priest, Stephen 2007, *Kant's Concept of Freedom in The Critique of Pure Reason*. Oxford University Press, Oxford.

Rosenberg, Jay F. 2005, *Accessing Kant – A Relaxed Introduction to the Critique of Pure Reason*. Oxford University Press, Oxford.

- Shengjian Xie, Simon 2009, „What Is Kant: A Compatibilist Or An Incompatibilist? A New Interpretation of Kant’s Solution to the Free Will Problem” In: *Kant-Studien* 100/1, 53–76. o.
- Van Cleve, James 2003, *Problems From Kant*. Oxford University Press, New York.
- Vilhauer, Ben 2004, „Can We Interpret Kant as a Compatibilist?” In: *The British Journal for the History of Philosophy* 12/4, 719–730. o.
- Vilhauer, Ben 2008, „Incompatibilism and Ontological Priority in Kant’s Theory of Free Will.” In: Pablo Muchnik (szerk.), *Rethinking Kant: Current Trends in North American Kantian Scholarship*. Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 28–47. o.
- Watkins, Eric 2004, *Kant and the Metaphysics of Casuality*. Cambridge University Press, New York.
- Weldon, Thomas D. 1958, *Kant’s Critique of Pure Reason*. Oxford University Press, Oxford.
- Wike, Victoria S. 1982, *Kant’s Antinomies of Reason. Their Origin and Their Resolution*. University Press of America, Washington.
- Wood, Allen W. 1998, „Kant’s Compatibilism.” In: Patricia Kitcher (szerk.), *Kant’s Critique of Pure Reason – Critical Essays*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 239–264. o.
- Wood, Allen W. 2008, *Kantian Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Wood, Allen W. 2010, „The Antinomies of Pure Reason.” In: Paul Guyer (szerk.), *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press, Cambridge, 245–265. o.

ABSZTRAKTOK

Ádám Zsófia Katalin

Teremtett világok – teista modális realizmus

Az úgynevezett anzelmi teizmus istenfogalma megköveteli, hogy a világ, amelyben élünk, a lehetséges világok legjobbika legyen. Hétköznapi meggyőződéseink azonban mást sugallnak: világunkban számos módon jelen van a rossz. A kortárs angolszász filozófia teista képviselői különböző teodíceákban próbálnak magyarázatot adni a rossz létezésére. Dolgozatomban amellet fogok érvelni, hogy ezek a teodíceák sikertelenek, ezért a teisták számára az egyetlen célravezető megoldás a genuin modális realizmus melletti elköteleződés. Amennyiben aktuális világunk csupán egyike a végtelen számú reálisan létező univerzumoknak, nem kell többé elszámolnunk azzal, miért nem a lehető legjobb. Korántsem egyértelmű azonban, hogy a genuin realizmus a teizmussal kompatibilis elmélet. Emellett problémát jelent, hogy a modális realizmus elfogadása látszólag morálisan felelőssé teszi Istent olyan világok létezéséért, melyekben a rossz van túlsúlyban, vagy melyek abszolút rosszak. Tanulmányomban ezen ellenvetésekre is választ adok.

Czétány György

A szeretet fogalma Jánosnál és Spinozánál

Gondolatok egy egyszerre univerzális és szinguláris idea lehetőségéről

A tanulmány téje az, hogy vajon a szeretet-fogalom szolgálhat-e egy olyan gondolat alapjául, amely *szükségképpen csak egyszerre gondolható el univerzális és szinguláris ideaként, azaz olyan ideaként*, amely úgy válhat egyetemes módon közössé, hogy az egyedi épp e közössé válásban érvényesülhet egyediségében. A tanulmányban e gondolat megközelítésének két útját igyekszem felmutatni: a hit és az értelem útját. Az első részben azt a kérdést teszem fel, hogy tekinthető-e a krisztusi *agapé* a *zói* értelmében vett élet feltétlen immanens alapjának. Ennek érdekében János evangéliumának és első levelének tüzetesebb vizsgálatát tűzöm ki célul. A második részben a spinozai *amor Dei intellectualis* értelmét igyekszem kibontani az *Etika* ötödik könyve alapján, megkülönböztetve azt a szeretetnek a harmadik könyvben tárgyalt fogalmától. Végül a harmadik részben a jánosi és a spinozai szeretet-fogalmat hasonlítom össze, mindkét esetben kiemelve a szeretetnek a közösség gondolatához való kapcsolódását.

Dombrovski Áron

Referálnak-e a fiktív nevek? Kripke és Salmon a negatív egzisztenciális állításokról

Több mint negyven éve, hogy Saul Kripke 1970-ben megtartotta immáron klasszikus-sá vált előadásait, amelyek a *Megnevezés és szükségyszerűség* című kötetben láttak napvilágot. Ezeket az előadásokat azóta sokan kommentálták, maradtak azonban a Kripke által itt kifejtett és védelmezett merev jelölők tézisével kapcsolatban olyan elvarratlan szálak, amelyek kikezdhetik a tézis általános érvényű elfogadását – ilyen az úgynevezett nem-referáló nevek vagy üres nevek problémája is. A témának Kripke 1973-ban önálló előadássorozatot szentelt a John Locke Lectures keretein belül, az előadások szövegei viszont egészen a közelmúltig csak kevesek számára, kéziratossá formában voltak hozzáférhetőek. Tanulmányomban, amennyire lehetséges, szeretném átfogóan rekonstruálni Kripke nézeteit az üres nevet tartalmazó mondatokkal és különösen a negatív egzisztenciális állításokkal kapcsolatban a 2013-ban megjelent *Reference and Existence – The John Locke Lectures* című könyve alapján. Ennek során láthatóvá válik, hogy Kripke meglátásai nem tudják teljes mértékben megoldani a problémát, így térek rá Nathan Salmon elméletére, amely ugyan nagyban épít Kripke nézeteire, de annak hiányosságait és problémáit képes orvosolni. Dolgozatomban ezért Salmon mellett foglalom állást, levonva azt a konklúziót, hogy az üres nevek és a negatív egzisztenciális állítások esete nem jelent végzetes problémát a merev jelölők tézisére vonatkozóan, ami így továbbra is tartható álláspont marad.

Gyöngyösi Megyer

Tapasztalati szegénység és történeti emlékezet Walter Benjaminnél

Jelen tanulmány célkitűzése az, hogy bemutassa, milyen jelentőséget tulajdonított Walter Benjamin a történeti tudat megjelenésének és milyen történetírói pozíciót tartott ebből a szempontból adekvátnak. Benjamin szerint a modernitás egyik legmarkánsabb válságjelenségét a társadalom individualizálódása, a kollektív történeti tapasztalatok elhalványodása jelenti. Úgy gondolta, hogy a modernitásban domináns kapitalista társadalomszervezés látens módon meghatározza a benne élők tudatát, céltételezéseit, identifikációs gyakorlatait; teszi mindezt úgy, hogy képtelen stabil alapzatát nyújtani az egyén értékválasztásainak és önértésének. Benjamin szerint a történeti tudat megerősítése kettős értelemben is jelentőséggel bír tehát: egyfelől segíthet a kapitalista modernitásban tudattalanul interiorizált életszemlélet kritikai tudatosításában, másfelől a kollektív identitáskonstrukció megalapozásában. Ezen célok elérését a történetírói praxis hermeneutikai revíziója segítheti, amely eltávolít a történetírás pozitivistá vagy teleologikus hagyományától, helyette a történelem punktuális és képi szerveződésű ábrázolását javasolja.

Kiss Kata Dóra

A pszichoanalízis intézményének kritikája Gilles Deleuze és Félix Guattari vágyfelfogása alapján

A tanulmány középpontjában a pszichológiai gyakorlat egy filozófiai kritikája áll. Ennek alapja Gilles Deleuze és Félix Guattari 1972-ben megjelent *L'Anti-Oedipe* című műve, amely igyekszik szakítani azzal a korábbi kultúrtörténeti hagyománnyal, mely a vágyat a hiánnyal azonosítja, és ezzel szemben annak pozitív, teremtő jellegét hangsúlyozza. A tanulmány az ebből születő új lélektani modellt veti össze Sigmund Freud gondolataival és az abból kibontakozó, mára intézményesült analitikus gyakorlattal. Deleuze és Guattari a pszichológia bírálatát a kapitalista rendszer kritikájára futtatja ki, ezért a tanulmány második része a kritikát és az analízis alternatívájaként bevezetett „szkizoanalízis” módszerét ismerteti. Kapitalizmus és analízis kapcsolata végül rávilágít az intézménykritika politikai jelentőségére is.

Orthmayr Imre

Erkölcsei cselekvés. Mi az?

A erkölcsi cselekvés fogalmának értelmezése a következő problémákat érinti a tanulmányban: 1) az erkölcsi cselekvés körülhatárolása, 2) az erkölcsi és nem erkölcsi cselekvés megkülönböztetése, 3) a cselekvés erkölcsösségének a cselekvésen kívüli tényezőktől való függősége, 4) a cselekvéstől való tartózkodás erkölcsi cselekvésként való megítélése és az erkölcsi köteleességek konfliktusa, 5) a cselekvések összetett indokai. A tanulmány alapjául szolgáló előadás 2014. január 31-én hangzott el a DOSZ Filozófiatudományi Osztályának 1. konferenciáján az Etika szekció bevezetőjeként. A konferencia anyaga az *Elpis*, 2014/2. számában olvasható.

Szitás Pál

A cselekvés és határai

Hannah Arendt politikai cselekvéelméletéről

Dolgozatom kiindulópontja egy korai (1946) Arendt írás, a *What is Existential Philosophy?* elemzése. Ebben a szövegben Arendt az egzisztencialista filozófiát Kant kopernikuszi fordulatából eredezteti, melynek filozófiai konzekvenciáit aztán – Kierkegaardon és Jaspersen át Heideggerig – az egzisztencialista filozófiai gondolkodás vonja le. Ennek a gondolati vonulatnak a főbb jellemzői a totalitás tagadása, ugyanakkor az individuum mint megragadhatatlan entitás problematizálása. Az egyszerűség és megismételhetetlen-

ség válik a gondolkodás releváns komponensévé, az „itt és most” nyomasztó–felszabadító (Kierkegaard–Nietzsche) egzisztenciális súlya és az ennek a szituációnak megfelelő döntési kényszer és a cselekvés tudatosítása.

Dolgozatom célja ennek a hagyománynak az örököseként bemutatni Arendt gondolkodását, középpontba állítva a politikai cselekvés fogalmát. Amellett fogok érvelni, hogy a cselekvés Arendt gondolkodásában irracionális elemként jelenik meg, ami ellensúlyok hiányában tomboló, romboló, mértéktelen. A határok megvonása egy politikai aktus, egy döntés eredménye, melyet a cselekvő szubjektum hoz meg a világ maradásának érdekében, melynek háttere előtt kaphat csak értelmet saját egzisztenciája.

Tasnádi Gábor

Kant inkompatibilis kompatibilizmusa

Dolgozomban arra a kérdésre keresem a választ, hogy *A tiszta ész kritikájának* harmadik antinómiája alapján milyen álláspontot tulajdoníthatunk Kantnak szabadság és természet okságának viszonyát illetően. Amellett érvelek, hogy Kantot nem tekinthetjük megszorítások vagy elméletének eltorzítása nélkül kompatibilistának vagy inkompatibilistának.

Ezt a következő három eredménnyel támasztom alá. 1) Már Kant célkitűzésében olyan kettősség található (inkompatibilista fogalmak kompatibilitásának kimutatására törekszik), mely ellehetetleníti az elmélet egyértelmű besorolását. 2) Ez a kettősség megoldására is jellemző, hiszen az egy inkompatibilista és egy kompatibilista lépésből áll. Előbbi szabadság és természet éles elválasztása, utóbbi a két okság kibékítése az empirikus és intelligibilis karakter fogalmaival. A megoldás kettősségét tovább erősíti, hogy a két karakter viszonyát a transzcendentális distinkció természete határozza meg. 3) Ráadásul a transzcendentális szabadság pusztán negatív fogalma nem teszi lehetővé, hogy a teoretikus ész egyértelműen tisztázhassa szabadság és természet oksági viszonyát.





Ára: 450 Ft

ISSN 1788-6298



9 771788 629006 1 5 0 0 1