

ELPIS

ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
2019. XII. évfolyam 1. szám

A játék fenomenológiája



ELPIS FILOZÓFIATUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

Az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola lapja

2019. XII. évfolyam 1. szám

Felelős szerkesztő: Rosta Kosztasz

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

Vendégszerkesztő: Fazakas István

A szerkesztőbizottság elnöke: Ullmann Tamás, a doktori iskola vezetője

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

Borító: Gyarmathy Ákos

Lapterv és tipográfia: Krizsán Viktor

Tördelő: Nagy Sándor

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

Nyomta: Prime Rate Kft.

Terjeszti: ELTE Eötvös Kiadó

ISSN 1788-8298

Készült 2019 júniusában 100 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának támogatásával.

Tartalom

ELŐSZÓ.....	3
A JÁTÉK FENOMENOLÓGIÁJA	
EUGEN FINK: A boldogság oázisa. Gondolatok egy játékontológiához	7
MAROSÁN BENCE PÉTER: A játék fogalma és szerepe Edmund Husserl ismeretelméletében.....	29
NYÍRŐ MIKLÓS: A játék fogalmának hatóköréről – Heidegger, Fink és Gadamer.....	39
DARIDA VERONIKA: „Inkább a bábu?” Filozófusok bábszínháza.....	61
SZKOPÉ	
MÁRTON MIKLÓS: Mi a „fizikai”? Kísérletek a „fizikai” fogalmának meghatározására a kortárs fizikalizmusvitában.....	79
KRITÉRIUM	
CSEKE ÁKOS: A filozófia „gyakorlati fordulatáról” Válasz Nemes László vitaindító írására.....	111
PÖNTÖR JENŐ: Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját? Gondolatok Tőzsér János könyve kapcsán.....	121
KODAJ DÁNIEL: Történelmi antimaterializmus.....	135
SCHWENDTNER TIBOR: Husserl kontextuális igazságfogalma.....	141
TÓTH SZILÁRD JÁNOS: A többségi zsarnokság fogalomtörténete.....	149
ABSZTRAKTOK.....	155
SUMMARIES.....	157
SZERZŐINK.....	159

Előszó

Huszadik számunk témája a játék fenomenológiai megközelítése. A témaválasztás ötletét a Magyar Fenomenológiai Egyesület és az ELTE BTK Filozófia Intézetének 2018 áprilisában megrendezett konferenciája adta, mely *A játék mint sajátos fenomén* nevet viselte. A kétnapos tudományos találkozó előadásából kötetünkben csak egy szűk válogatás olvasható. A tematikus blokkot Gyöngyösi Megyer, Fazakas István és Forczek Ákos szerkesztette, közreműködéséért köszönet illeti Marosán Bencét, a konferencia szervezőjét.

A játéktevékenység a fenomenológiai filozófia egyik kitüntetett témája, amennyiben az a világhoz való viszonyulásunk sajátos módozatait fedi fel. Ahogy a konferenciafelhívás fogalmaz: „A játék egy sajátos köztes fenomén, mely valahogy mégis képes rá, hogy élesebb megvilágításba helyezzen minden mást. Mintegy a reflexió egy különös, kezdetleges formájaként jelenik meg. Olyan fenomén, mely több különböző fenoméntartomány határán lebeg – komolyság és komolytalanság, lét és nem-lét, valóság és illúzió – oly módon, hogy egyúttal mindegyikben benne van. A játékot mindig egyfajta virtualitás, illetve hiperrealitás színezi át.” A tematikus blokkot Eugen Fink *A boldogság oázisa – Gondolatok egy játékontológiához* című tanulmányának magyar fordítása nyitja, ami alapszövegnek tekinthető ezen a területen. A fordítás Horváth Dávid munkája, mellette külön köszönet illeti Hans-Reiner Seppet, illetve a Herder és a Karl Alber Verлагot, hogy nagyvonalúan rendelkezésünkre bocsátották a szöveg magyar közlésének jogait. A fordítást három dolgozat követi. Marosán Bence tanulmánya arra mutat rá, hogy a játék már Husserl filozófiájában is különös jelentőségre tesz szert, méghozzá gondolkodásának különböző aspektusaiban. A tanulmány végkövetkeztetése szerint a játék az ember sajátos létszerkezetének sarokköve. Mégis, a játékpolematikát elsősorban a fenomenológiai filozófia két másik meghatározó szerzőjéhez, Eugen Finkhez és Hans-Georg Gadamerhez szokták kötni. Nyíró Miklós tanulmánya arra vállalkozik, hogy bemutassa, miként gondolja újra a két szerző Heidegger filozófiáját, milyen párhuzamok és különbségek mutatkoznak játékkinterpretációik között. Végül Darida Veronika írása azt vizsgálja, hogy miért tekintették többen is (Benjamin, Deleuze és Agamben) a bábjátékot különösen izgalmas apropónak olyan hagyományos filozófiai kérdések újragondolásához, mint például a szubjektum-objektum viszony vagy a megértés, és fogalmazták meg saját filozófiájuk alapkérdéseit bábok segítségével.

Másodsor jelentkező, az itthon alig ismert kortárs filozófiai témák átfogó bemutatását célul kitűző Szkopé rovatunkban Márton Miklós egy nemzetközileg is ritkán feldolgozott kérdést, a „fizikai” fogalmának a különféle fizikalista elképzelésekben betöltött szerepét és jelentését járja körül. Kritérion rovatunk két vitacikket is tartal-

maz: az elsőben Cseke Ákos a Nemes László által megkezdett praxis-vitát folytatja (lásd *Elpis* 2017/2.), s platonikus-ágostoni alapokból kiindulva támadja Nemes felfogását filozófiai tudás és gyakorlat kapcsolatát illetően; a másodikban Pöntör Jenő Tőzsér János *Az igazság pillanatai* című nemrég megjelent munkájának szkeptikus érveiről igyekszik bizonyítani, hogy azok önmagukat ássák alá, ám egyúttal felvillantja, hogy a szkepticismus képes lehet elkerülni az öncáfolat csapdáját. A rovatba ezúttal bekerült recenziók sorát Kodaj Dániel írása kezdi meg, amely Ambrus Gergely antifizikalista érveit értékeli *Tudományos elmefilozófia* című műve alapján. Ezt követően, lapszámunk fenomenológiai tematikájához illeszkedve, Schwendtner Tibor Marosán Bence kétkötetesre tervezett *Kontextus és fenomén* című munkájának első feléről írt bírálatát közöljük. Végül, most először kerül bemutatásra a folyóiratban angol nyelvű kötet magyar szerzőtől: Tóth Szilárd János ismerteti Nyirkos Tamás *The Tyranny of the Majority* című könyvét és az általa felvetett politikai problémákat.

A szerkesztők

A JÁTÉK FENOMENOLÓGIÁJA

Eugen Fink

A boldogság oázisa. Gondolatok egy játékontológiához¹

A gépek zsvivájától morajló évszázadunkban a kultúrkritika vezető szellemei, a modern pedagógia úttörői, az antropológiai diszciplínák tudósai egyre inkább betekintést nyerne abba, hogy a játéknak milyen nagy jelentősége van az emberi ittlét² struktúrájában. E betekintés lenyűgöző mértékben hatja át a mai ember irodalomban reflektált öntudatát, és még a tömegek játék és a sport iránt tanúsított szenvedélyes érdeklődésben is megmutatkozik. A játékot önálló értékű és sajátos rangú életimpulzusként igenljük és ekként van gondunk rá. A játék szemünkben gyógyír az újkori technokrácia civilizációs ártalmaira. Megfiatalodást, az élet megújíthatóságát hozó erőként méltatjuk – úgyszólván a hajnali frissességű eredetiségbe és plasztikus teremtő tevékenységbe való visszamerülésként. Bizonytal voltak az emberiség történelmének olyan korszakai, amelyek a jelenleginél sokkal inkább magukon hordozták a játék jegyeit, korszakok,

1 A szöveget Fink 1957-ben jelentette meg először, abban az évben, amelynek nyári szemeszterében *Das menschliche und weltliche Problem des Spiels* címmel tarott előadást a Freiburg-i Egyetemen. Három évvel később ezen előadás szövege alapján jelenik meg a *Spiel als Weltsymbol*. Az ötvenes években a játék és a játéktevékenység egyre inkább Fink érdeklődésének középpontjába kerül. Az '55-ben tartott *Grundphänomene des menschlichen Daseins* című előadásában, amely '77-ben jelenik csak meg először, Fink a játékot már az ittlét egyik alapfenomenójeként határozza meg a munka, az uralom, a szeretet és a halál mellett. A játék ellenben nem csak egy fenomenológiai antropológia számára kitéüntetett fenomén, hanem egy sajátos kozmológiai gondolkodás megalapozásának lehetőségét is hordozza mint világmetafora (lásd a német kiadás utószavát: Fink 2010, 326–7). A *boldogság oázisában* e két megközelítés – az ontológiai és a kozmológiai – egyaránt felfedezhető annak ellenére, hogy a hangsúly kétségkívül az elsőre esik. A szöveg zárógondolataiként megjelenő kozmológiai perspektíva azonban Fink világfenomenológiájának egy új korszakát harangozza be, így az '49 nyári szemeszterében tartott *Welt und Endlichkeit* kozmológiai perspektívája a játék metaforáján keresztül már új fényben tűnik fel. Az itt közölt fordítás alapjául vett szöveg a Cathrin Nielsen és Hans Rainer Sepp által szerkesztett kritikai összkiadás hetedik kötetében található, melynek nem képezik részét az itt olvasható lábjegyzetek. E kiadás alapjául a Fink által már '57-ben megjelentetett verzió szolgált. A szövegnek több változata is létezik, melyek közül az első '55-ből származik és a herrenalbi Evangélikus Akadémián tartott előadás szövege: összesen tizenhárom géppel írott oldal és egy címlap. Ezen első és az '57-ben megjelent változat között még két géppel írott verziót találhatunk, melyekhez Fink tollal és ceruzával fűzött megjegyzéseket. E változatok közül az egyik *Gedanken zur Ontologie des Spiels* címmel egy gyűjteményes kötetben elérhető (lásd: Kaiser – Pleines 1986; Fink 2010, 307–8).

2 Fink a *Dasein* terminus használatával feltehetőleg Heideggerre utal, de mivel néhol úgy tűnik, hogy a *Dasein* kifejezés „hagyományos” értelemben szerepel, célravezetőbbnek tartottuk a magyar *Lét és idő* fordítások gyakorlatától eltérően egységesen az „ittlét” fordítást alkalmazni. A szöveg további terminusai: *Besinnung* – ráeszmélés | *Bewegtheit* – mozgatottság | *Entsprechung* – megfelelés | *Entwurf* – projekció | *Gefüge* – illeszkedés | *Gemeinde* – közösség | *Gemeinschaft* – koegzisztencia | *Kunst Ding* – artefaktum | *Lebensernst* – életkomolyság | *Produktion* – létrehozás | *Sinnfülle* – értelemtelítettség | *Sinnhaftigkeit* – értelemgazdagság | *Spiel* – játék | *Spielen* – játszás | *Spielende* – játszó ember | *Spieler* – játékos | *Spielwelt* – játékvilág | *Unwirklichkeit* – nem-valóság(osság) | *Vergegenwertigung* – megjelenítés | *Versuch* – kísérlet | *Vollzug* – végbemenés | *Vorstellung* – képzet | *Wesen* – mivolt.

amelyek derűsebbek, oldottabbak, játékosabbak voltak, amelyek még jobban ismerték a szabadidőt, és az égi múzsákkal bizalmasabb viszonyt ápoltak, azonban egyik korszak sem rendelkezett olyan sok objektív játéklehetőséggel és ajánlattal, mint a mostani. Hiszen még egyik korszaknak sem volt ilyen gigantikus méreteket öltő életapparátusa. A játszótereket, sportpályákat városépítészeti szinten tervezik, a nemzetközi érintkezés révén minden ország és nemzet játékhagyománya találkozik egymással, a játékszereket ipari tömegtermelésben állítják elő. Az azonban mindmáig nyitott kérdés, hogy vajon sikerült-e korunknak mélyreható megértésre szert tennie a játék *mivoltával* [Wesen] kapcsolatban. Rendelkezik-e vajon áttekintéssel a sokrétű játékjelenségekről? Elégséges módon betekintést nyert-e már a játékfenomén *léteértelmébe*? Az is nyitott kérdés, hogy vajon korunk tudja-e filozófiai értelemben, hogy mi [ist] a játék és a játszás [*Spielen*].³ Ezzel a játék ontológiájának problémáját érintjük.

Amit a következőkben megkísérlünk, az az emberi játék különös és sajátos létjellegére vonatkozó *ráeszmélés* [Besinnung]. Mindeközben megkíséreljük fogalmi alakra hozni a struktúramozzanatokat, és ideiglenes érvénnyel rámutatunk a spekulatív játékfogalomra is. Némelyek szemében kísérletünk talán száraz és absztrakt dolognak tűnhet. Jobban szeretjük közvetlen módon érezni a játékba merülő élet lebegő könnyedségének, produktív teljességének, forrásként feltörő gazdagságának és kimeríthetetlen vonzerejének fuvallatát. Úgy tűnik, egy játékról szóló értékezés számára a szellemdús esszé volna a megfelelő stílári közeg, az jelesül, amely bizonyos mértékig játszik a hallgatóval és az olvasóval, és amely a szavak és dolgok varázslatos mélyértelmét meglepő szójátékban csalja elő. Hisz végtére is merő ellentmondásnak vagy durva játékrontásnak tűnik, ha a játékról *komolyan* kezdünk el beszélni, még hozzá a szörszál- és fogalomhasogató komolyságával. A filozófia, például a platóni,⁴ még a nagy gondolatok esetében is megkockáztatta ezt a könnyed, szárnyaló mozgást, miközben *olyannyira* eltöprengett a játékon, hogy töprengése maga a szellem magasztos játékává vált. Ehhez persze szükség van attikai sóra.

Egyszerű és józan elmélkedésünk menete három lépésből áll: 1. a játékfenomén ideiglenes karakterisztikája, 2. a játék struktúraanalízise, 3. a játék és lét összefüggéseire vonatkozó kérdés.

3 Fink a *Spiel* és a *Spielen* szavakat különböző értelemben használja. A *Spiel* szó magát az életfenomént jelöli, egy eredendő, önálló, nem levezetett, ugyanakkor rejtélyes egzisztenciális alapfenomént. A *Spielen* ezzel szemben az a történet, cselekményegész, valóságos magatartás, foglalatoskodás vagy tevékenység lesz, amelyet játékot játszva ténylegesen „megélünk”, amelyben találjuk magunkat. Ezt az elkülönítést követik a játék (*Spiel*) és kissé szokatlan játszás (*Spielen*) fordítások.

4 Itt leginkább a *Phaidrosz* azon játékkal (*paidia*) kapcsolatos passzusaira gondolhatunk, melyek a mítoszalkotást és az írásbeliség problémáját tematizálják, lásd *Phaidrosz* 265c, 276a-e, 277e.

I.

A játék olyan életfenomén, melyet mindenki első kézből ismer. Mindenki játszott már valaha, és mindenki saját tapasztalatból beszélhet róla. Esetében tehát nem egy olyan kutatási tárgyról van szó, amelyet előbb fel kéne fedeznünk és tárunk. A játék közismert. Mindannyian ismerjük a játszást, de a játék számos formáját is, mégpedig saját átélésünk bizonyosságából; egyszer már mindenki volt játékos. A játék terén szerzett járatosság több pusztán individuális járatosságnál, lévén egy közösségi-nyilvános járatosság. A játék a szociális élet ismert és megszokott ténye. Az ember időről-időre a játékban él, az ember játssza, végigjátssza a játékot, azt saját magatartása lehetőségeként ismeri fel. Benne az egyén nem zárul be vagy vettetik egyedülléte börtönébe. A játszásban különös intenzitással van bizonyosságunk az embertársainkhoz fűződő közösségi kapcsolatról. Minden játék, még a legmagányosabb gyermek makacs játéka is rendelkezik embertársi horizonttal. Az, hogy a játszásban élünk, hogy az nem külsődleges történésként kerül utunkba, az embert mint a játék „szubjektumát” leplezi le. De csak az ember játszik? Vajon nem játszik-e szintúgy az állat is, vajon az élettúláradás hulláma nem csap-e fel minden eleven élőlény [*Kreatur*] szívében?⁵ A biológiai kutatás ámulatba ejtő leírásokkal szolgál az állati viselkedésről, mely a megjelenéstípusok és motorikus kifejezésformák tekintetében hasonlít az emberi játékra. Ám mégiscsak felvetődik a kritikus kérdés: vajon ami a külső képet illetően hasonló kinézetű, az *léte szerint* is hasonló-e? Nem vitatjuk, hogy teljes joggal rögzíthető a játékmagatartás olyan biológiai fogalma, mely az embert és állatot animális rokonságban láttatja. Ezzel azonban még nem dönt el, hogy a minden esetben hasonlóan kinéző magatartás mindenkor milyen létmóddal bír. E problémát csak azután lehet megítélni, ha már ontológiailag megvilágítottuk és meghatároztuk az ember létszerkezetét és az állatok létmódját. Véleményünk szerint az emberi játéknak sajátos, genuin értelme van – az állatok vagy antik istenek játékaról csak egy tiltott metaforában lehetne beszélni. Végül is minden épp azon múlik, *hogyan* használjuk a „játék” terminust, miféle értelemtelítettséget értünk rajta, milyen körvonalakat, milyen fogalmi áttekinthetőséget vagyunk képesek e fogalom számára nyújtani.

Az emberi játék felől kérdezősködünk. Első lépésben éppenséggel mindennapi ismerettség alapján kérdezzük e fenoménra. A játszás nem egyszerűen csak megtörténik életünkben, mint a vegetatív folyamatok, mindig *értelemgazdag módon* [sinnhaft] megvilágított történés, átélt végbemenés [*Vollzug*]. A játékcselekmény élvezetében élünk (ami mindenesetre nem előfeltételez reflexív öntudatot). Sok olyan esetben, amikor a játéknak intenzív módon adjuk át magunkat, teljesen távol áll tőlünk a reflexió – és mégis minden játék úgy zajlik, hogy benne az emberi élet megértő interakcióba lép

5 Fink a *Kreatur* szó használatával e kontextusban feltehetőleg Rilke *Njolcadik duinói elégiájára* utal, ahol a *Kreatur* szó az „állat” értelmében szerepel.

önmagával [*Selbstumgang*]. A játékról alkotott ismeretünkhöz hozzátartozik annak mindennapi, szokásos értelmezése, egy magától értetődő, uralomra jutó, népszerű „interpretáció”. Ennek értelmében a játék az emberélet egyfajta *peremfenoménjének* minősül, perifériális jelenségnek, az ittlét csupán alkalmanként felvillanó lehetőségének. Földi létünk nagy hangsúlyai nyilvánvalóan más dimenziókra esnek. Jóllehet mindannyian látjuk, hogy a játszás milyen gyakori történet, hogy az emberek milyen heves érdeklődést tanúsítanak a játék iránt, és milyen intenzitással űzik azt – mégis e játékot „kikapcsolódásként”, „feszültségoldásként”, vidám semmivevőként rendre a komoly, felelősségteljes élettevékenységgel állítjuk szembe. Azt szokás mondani, hogy az emberek élete egy kemény és küzdelmes törekvésben teljesedik ki, amely a belátásra irányul, olyan törekvésben, amely az erényre, derekasságra, tekintélyre, méltóságra és megbecsülésre, hatalomra és gazdagságra és ehhez hasonlókra irányul. Ezzel szemben a játék az alkalmankénti megszakítás vagy *szünet* jellegét ölti, bizonyos mértékig analóg viszonyban áll a tulajdonképpeni, komoly életvégbemenéssel, mint az alvás az ébrenléttel. Az embernek időnként le kell vetnie magáról a robot igáját, végre valahára szabadulnia kell az állandó törekvések nyomása alól, mentesítenie kell magát a különböző ügyek terhéértől, ki kell oldódnia az előre beosztott idő szorításából elmozdulva az idővel való lazább bánásmód felé, ahol az idő tékozolhatóvá, sőt oly bőséggé válik, hogy egy „időűzéssel” újra el is hessegetjük magunktól. Életházartásunk ökonómiájában a feszültség és a feszültségoldás, a foglalatosság és a szétszórtság váltogatja egymást, miközben a „sivár hétköznapok” és a „vidám ünnepek” ismert receptjét követjük. A játék tehát úgy tűnik, legitim, ugyanakkor korlátozott helyet foglal el az emberi életvezetés ritmusában. „Kiegészítésnek” minősül, komplementerfenoménnek, pihentető szünetnek, szabadidőtöltésnek, a kötelezettségek terheitől való szabadságolásnak, felderülésnek, miközben életünk sötét és kimért vidékeit járjuk. Ennek megfelelően szokás a játékot mintegy kontrasztként elhatárolni az életkomolyságtól, a kényszerítő, erkölcsi tartástól, a munkától, egyáltalán a józan valóságértelemtől. Többé-kevésbé játszadozásként, élvezetes rendbontásként fogjuk fel, kötelezettségek nélküli elkalandozásként a fantázia és az üres lehetőségek légies birodalmába, kitérésként, mely a dolgok ellenállása elől egy álomszerűen utópikus felé tér ki. Hogy mégse váljunk teljes egészében a modern munkavilág Danaida-szerű démoniségének rabjává, hogy az etikai rigorizmusban ne felejtünk el végleg nevetni, hogy ne essünk a pusztaság fogságába, e célból a kultúrdiagnoszták a játékot javasolják – mintegy terapeutikus szerként a kor emberének beteg lelke számára. Kérdés azonban, hogy egy ilyen jóindulatú tanács esetében „hogyan” értik a játék természetét? Továbbra is peremfenoménnek minősül a komolysághoz, a valódisághoz, a munkához viszonyítva? Tényleg csak, hogy úgy mondjam, a munka túlzott mértékétől szenvedünk, a titáni módon megszállott munkadühtől, a sötét, meg nem világított komolyságtól? És csak egy kevéskére van szükségünk az

isteni könnyűségérzetből vagy a játék vidám könnyedségéből ahhoz, hogy ismét közel kerüljünk az „ég madaraihoz” és „a liliomokhoz a mezőn”? A játéknak valóban csak egy lelki görcsöt kell kibogoznia, amely a mai embert átláthatatlan életapparátusával fogva tartja? Mindaddig *nem* értjük meg a játékot léttartalmában és létmélységében, amíg efféle gondolatmenetekben naiv módon még mindig a „munka és játék” „játék és életkomolyság” stb. népszerű antitezisével operálunk. A játék így az állítólagos ellenfenoménnek kontrasztárnyékában marad, ennek folytán pedig elhomályosul, és eltorzul. Nem-komolynak hat, nem-kötöttnek, nem-tulajdonképpeninek, szeszélynek és semmittevésnek. A mód, melyben a játék gyógyhatását pozitívan ajánlgatjuk, éppen azt juttatja kifejezésre, hogy még mindig csak peremjelenségként tekintünk a játékra, periférikus ellensúlyként, úgyszólván létünk nehéz ételének fűszeradalékkaként.

Azonban több mint kérdéses, hogy egy ilyen perspektíva felől legalább a játék fenomenakarakterét sikerül-e megfelelőképpen megragadni. Mindenesetre a felnőttek élete látszólag már nem túl sokat mutat a játékos ittlét mámoros bűvöletéből, „játékaik” gyakorta nem mások, mint az időűzés rutinszerű technikái, és gyakran arról árulkodnak, hogy eredetük az unalomban van. A felnőttek csak ritkán képesek felszabadultan játszani. A gyereknél azonban a játék még az ittlét sértetlen közepének tűnik. A játék a gyermeki élet elemi közegének tekintendő. De amint az élet útja kivezet ebből a „középből”, a sértetlen gyermekvilág darabokra törik, és a védtelen élet zordabb szelei veszik át az irányítást felette: a fiatal, felcseperedő ember életenergiáit a kötelesség, a gond és a munka köti le. Minél nyilvánvalóbb lesz az élet komolysága, szemmel láthatóan annál jobban elenyészik a játék is mérték és jelentőség tekintetében. „Gyermekekhez illő” nevelésként méltatják, amikor a játszó ember efféle metamorfózisát dolgozó emberré komoly és éles törések nélkül idézik elő, amikor a gyermekekhez szinte játékként hozzák közel a munkát – egyfajta módszeres és fegyvelmezett játékként, amikor a nehéz és nyomasztó súlyokat eleinte fokozatosan engedik láthatóvá válni. A cél az, hogy mindeközben lehetőleg minél többet őrizzenek meg a játszás spontaneitásából, fantáziájából és kezdeményezőkézségéből; folytonos átmenetet akarnak biztosítani a gyermeki játékból egyfajta teremtő munkaörömbébe. Ennek az ismert pedagógiai kísérletnek a háttérében az a közismert vélemény áll, hogy a játék elsősorban gyermekkorban tartozik az ember pszichikai alkatahoz [*Verfassung*], ezt követően, a fejlődés folyamán egyre inkább visszaszorul. Bizonyos, hogy az emberi játék némely lényegvonatkozását a gyermeki játék nyíltabban tárja elénk – emellett ártalmatlanabb is, mint a felnőttek játéka, kevésbé mélyrétű és palástolt. A gyermek még keveset tud a maszkok csábításáról. Ő még ártatlan módon játszik. Mennyi, de mennyi rejtett, elkendőzött és titkos játék bújik meg még a felnőttélet úgynevezett „komoly” foglalatosságaiiban is, tiszteletadásaiban, méltatásaiban, társadalmi konvenciókban, mennyi „jelenet” játszódik le a nemek találkozásánál! Végére is egyáltalán nem igaz, hogy túlnyomó többségben csak a gyermekek játszanak.

Talán épp ugyanannyira játszanak a felnőttek is, csak éppen másképpen, rejtettebben, jobban álcázva. Amennyiben játékfogalmunk számára az irányadó képet [*Leitbild*] kizárólag a gyermeki ittlétből merítjük, ez azzal a következménnyel jár, hogy félreismerjük a játék borzongatóan mélyrétű, kétértelmű természetét. A valóságban a játék feszítvolsága a piciny leánykák babázásaitól a tragédiáig terjed. A játék nem az emberi élet vidékének peremjelensége, nem esetleges fenomén, amely csak alkalmanként bukkan fel. A játék lényegszerűen tartozik hozzá az emberi ittlét létszerkezetéhez és mint ilyen, egzisztenciális alapfenomén. Bizonytalán nem az egyedüli alapfenomén, ám mégis sajátos és egyedülálló és nem vezethető le más életjelenségekből. Pusztán kontrasztba állítása más fenoménokkal még nem nyújt róla elégséges fogalmi áttekintést. Másrésről viszont nem tagadhatjuk, hogy az emberi egzisztencia alapfenoménjei össze vannak fonódva és kapcsolódva egymással. Nem izoláltan jelennek meg egymás mellett, hanem átjárják és áthatják egymást. Az ilyen alapfenomének mindegyike teljességgel áthatja az embert. Az elementáris egzisztenciamozzanatok összekapcsolódására, azok feszültségére, konfliktusára, szembenállásukban kialakuló [*gegenwendige*] harmóniájára rávilágítani egy olyan antropológia még előttünk álló feladatát képezi, amely nem pusztán biológiai, lelki és szellemi tényeket ír le, hanem sokkal inkább megértő módon hatol be megélt életünk paradoxonjaiba.

Az embert ittléte teljességében – azaz nem pusztán ittléte egy területén – a beálló és előtte álló halál határozza meg és annak szele lengi körül [*gezeichnet*]. Bárhová is menjen, mindig a halálba ütközik. Testi-érzéki lényként ugyanígy egészében határozza meg a vonatkozás, mely a föld ellenállásához és bőkezű áldásához fűzi. De ugyanez érvényes embertársainkkal való együttlétünkben a hatalom és a szeretet dimenzióira is. Az ember lényegileg halandó, lényegileg dolgozó, lényegileg harcoló, lényegileg szerető – és lényegileg játszó lény. Halál, munka, uralom, szeretet és játék képezik a rejtélyes és sok értelmű emberi egzisztencia elementáris feszültségszerkezetét és alaprajzát. Ha Schiller igazat szól: „az ember csak ott teljes, ahol játszik”,⁶ akkor az is érvényes, hogy az ember csak ott teljes, ahol dolgozik, harcol, ahol a halállal szembeszegül, ahol szeret. Se helyünk, se alkalmunk nincs arra, hogy ismertessük annak az ittlét-interpretációnak az alapvető eljárás módját, amely az alapfenoménekre kérdez vissza. Utalásként azonban megemlíthetjük, hogy az emberi egzisztencia minden lényegi alapfenoménje pislákol és kettős értelemben enigmatikusnak tűnik. Ennek mélyebb oka abban rejlik, hogy az ember egyszerre kiszolgáltatott és védett lény. Már nem a természet alapján áll, ahogy az állat, és még nem olyan szabad, mint a testetlen angyal – az ember természetbe süllyedt [*ingesenkt*] szabadság, és mint ilyen, maradandóan hozzá van láncolva egy sötét törekvéshez, amely megszállja és eluralja őt [*durchmachten*]. Az ember egyrésztől nem egésze-

6 Schiller, *Levelek az ember esztétikai neveléséről*, 15. levél. Lásd Schiller 2005, 206: „csak akkor egészen ember, amikor játszik.”

rú és nem együgyű [ist], mindig értőn vonatkozik saját ittlétére – másrésről azonban nem képes magát teljes egészében szabadságából fakadó tettei által meghatározni. Az emberi létezés a kiszolgáltatottság és védettség kölcsönhatásai folytán mindenkor feszült önmagához-vizonyulás. Emberként végeérhetetlen önmagunkkal-törődésben élünk. Csak olyan élőlény tud meghalni, dolgozni, harcolni, szeretni és játszani, „amelynek léteben létéről van szó” (Heidegger).⁷ Csak ilyen lény viszonyulhat az őt körülvevő létezőhöz mint olyanhoz és a mindent körülölelő egészhez: a világhoz. Az önmagához-vizonyulás, létmegértés és világnyitottság hármasságát a játékban talán nehezebb felismerni, mint az emberi ittlét más alapfenoménjeiben.

A spontán cselekvés, az aktív tevékenység, az eleven impulzus a játék végbemeneés-karaktere; a játék úgyszólván önmagában mozgatott ittlét. A játék mozgatottsága [*Spielbewegtheit*] azonban nem esik egybe az emberi élet más mozgatottságaival [*Lebensbewegtheit*].⁸ A többi tevékenység ugyanis mindenben, amit csak teszünk – legyen az egyszerű praxis, mely célját magában tudja, vagy előállítás (Poiesis), melynek egy alkotásban van a célja – alapvetően az emberi „végcél”, a boldogság, az eudaimonia felé mutat. Cselekvéseink – egy helyes életút mentén – a boldoguló [*glückenden*] ittlét elérésére törekzenek. Az életet tehát „feladatként” fogjuk fel. Úgyszólván egy pillanatra sincs nyugvásunk. Magunkat „útonlévőként” tudjuk. Életprojekcióink [*Lebensentwurf*] hatalma mindig kiszakít bennünket, tovább űz a jelenből a helyes és boldoguló ittlét felé. Mindannyian az eudaimoniára törekszünk, ám abban, hogy ez mit is jelent, semmi esetre sincs egyetértés közöttünk. Így tehát nem csak a [mindig] továbbragadó [*fortgerissene*] törekvés nyugtalansága lesz osztályrészünk, hanem az igaz boldogság „interpretációjának” nyugtalansága is. Az emberi egzisztencia mélyértelmű paradoxonjai közé tartozik, hogy az eudaimoniáért folytatott szakadatlan hajszában azt soha nem érjük el, és hogy halála előtt senkit sem méltathatunk boldogként a szó legteljesebb értelmében. Ameddig lélegzünk, az élet zuhanásszerű esésének fogságában élünk, elragadtat bennünket a törekvés, mely töredékes létünk kiteljesedése és teljessé tétele felé tör. Ameddig lélegzünk, úgy élünk, hogy folyton-folyvást a jövőre tekintünk előre, míg a jelent előkészítésként, stációként, átmeneti fázisként érzékeljük. Az emberi élet e figyelemreméltó futurizmusa a legszorosabb összefüggésben áll fundamentális alapponásunkkal, jelesül azzal, hogy – az állatoktól és növényektől eltérően – mi emberek nemcsak egész egyszerűen vagyunk, hanem annál inkább törődünk ittlétünk „értelmével”, hiszen meg

7 Úgy tűnik, itt Fink nem idézi, hanem parafrázálja Heidegger *Lét és időben* olvasható mondatát, azaz „es in seinem Sein um dieses selbst geht” helyett „es in seinem Sein um sein Sein geht” szerkezetet használ. Magyar fordítás (Heidegger 2001, 60): „léteben létére megy ki a játék”.

8 A *Bewegtheit* kifejezés az Arisztotelészt értelmező Heidegger-szövegek egyik alapkifejezésének számít, fordítása azonban ingadozó, találkozhatunk vele például mozgalmasságként vagy mozgásként is. Jelen fordítás az *Útjelzők* Arisztotelész-tanulmánya alapján a „mozgatottság” kifejezést használja. Lásd Heidegger 2003, 234.

akarjuk érteni, mi végre vagyunk ezen a földön. Ez a rejtélyes szenvedély, mely az embert földi élete értelmezésére ösztönzi, a szellem szenvedélye. Ebben rejlik nagyságunk, de nyomorúságunk forrása is. Nincs még egy olyan élőlény, melynek létezését létének homályos értelmére történő rákérdezés zavarná meg. Az állat ugyanis nem képes önmagára kérdezni, Istennek pedig nincs szüksége arra, hogy így tegyen. Minden emberi válasz, melyet az élet értelmét firtató kérdésre adunk, egy végcél tételezését jelenti. Még akkor is, ha ez a legtöbb ember esetében nem explicit módon történik. Mégis minden tevékenységüket a számukra „legfőbb jóról” alkotott alapképzet uralja. Mindennapi céljaink a végcél megcélzásában architektonikusan vannak átfogva, foglalatosságaink valamennyi partikuláris célja egyesül az általában vett ember végsőnek hitt céljában.

A célok efféle illeszkedése [*Gefüge*] lendíti mozgásba az összes emberi erőfeszítést, lendíti mozgásba az életkomolyságot, lendíti mozgásba és igazolja a valódiságot. De az ember *fatális* szituációja abban mutatkozik meg, hogy a végcél mellett önmagától sohasem tehet szert abszolút bizonyosságra, hogy emberfeletti hatalom segítségével nélkül egzisztenciája legfontosabb kérdéséről mindvégig sötétben tapogatózik. Ez az oka annak, hogy mihelyest afelé terelődik a szó, hogy meg kéne mondanunk, mi az emberi lény végcélja, mi a rendeltetése, igaz boldogsága, reménytelen nyelvezavarra bukkanunk. Ez az oka annak is, hogy a nyugtalanságot, a sietséget, a kínzó bizonytalanságot a projektív emberi életstílus jellemző vonásainak tartjuk.

E stílusba mármint a játék nem illeszkedik úgy, ahogy egyébiránt minden más cselekvés. A játék ugyanis szembetűnő módon elválik a futurisztikus életmenet egészétől. Nem illeszthető minden további nélkül a célok komplex architektúrájába. A játék nem a „végcél” érdekében történik, nem nyugtalanítja és zavarja – más tevékenységekkel ellentétben – az a mély bizonytalanság, amely boldogságértelmezéseinkben lakozik. A játszás az élet folyásához és annak nyugtalan dinamikájához, sötét kérdésségéhez, tovasiető jövőbemutatásához viszonyítva a nyugodt „jelen” és az önmaga számára elégséges értelem karakterével bír – a beköszöntött boldogság „oázisához” hasonlít egyéb boldogságtörekvéseink és tantalozsi kutakodásaink sivatagában. A játék *megszöktet* minket. Játszva egy időre kimenőt kapunk az élet üzemből – mintha áthelyeznének egy másik csillagra, ahol az élet látszólag könnyedebb, lebegőbb, boldogabb. Gyakran hangzik el: a játszás „céltalan”, „cél nélküli” tevés-vevés. Ez persze nem helytálló. A játszás ugyanis mint cselekményegész mindenkor célszerűen van meghatározva, a játékmenet egyes szakaszaiban pedig mindenkor fellelhetőek partikuláris célok, melyek illeszkednek egymáshoz. Az *immanens* játékcél azonban – a többi emberi cselekvés céljaitól eltérően – nem a legfőbb végcélra tekintettel vetül ki. A játékcselekménynek kizárólag internális, önmagát meg nem haladó céljai vannak. Azokban az esetekben pedig, amelyekben netalántán testedés, háborús kiképzés céljait szem előtt tartva vagy éppen az egészség érdekében játszunk, a játékot máris meghamisítjuk. Itt ugyanis a játék

olyan gyakorlattá válik, amelyet valami másért hajtanak végre. Ilyen gyakorlatokban a játékot idegen céltételezések irányítják, azaz a játék nem tisztán önmagáért történik. Éppen a játékcelekmény tisztán önmaga számára elégséges mivolta, kerek, önmagába zárt értelme teszi lehetővé, hogy a játékban előtűnjék az ember időben-tartózkodásának egy olyan lehetősége, amelyben az idő nem kiszakít és tovaűz [*nicht das Reißende und Forttreibende hat*], hanem sokkal inkább elidőzést nyújt és mint ilyen, az örökkévalóság fénysugara [*Lichtblick*].⁹ Mivel a gyermek túlnyomórészt játszik, ezért még rá jellemző leginkább ez az idővonatkozás, amelyről a költő ekképpen szól:

Ó, gyermekkori órák, / amikor az alakok mögött több volt, mint / múlt csupán, s nem a jövő volt előttünk. / Persze növekedtünk, és olykor arra sarkalltuk magunkat / hogy mihamarabb nagyokká váljunk, félig azok kedvéért, / akiknek már nem volt egyebük, mint nagy-létük. / és mégis míg így egyedül jártunk szórakoztatott bennünket a maradandó, és álltunk / a világ és játékszer közötti köztes térben, / egy megállón, melyet kezdettől / egy tiszta folyamat számára alapítottak.¹⁰

A felnőttek számára azonban a játék furcsa oázisnak számít, álomszerű nyugvópontnak nyugalom nélküli vándorlásuk és folyamatos menekülésük közepette. A játék jelennel ajándékoz meg. Jóllehet nem azzal a jelennel, amelyben – lényünk mélyében elcsendesedve – a világ örök lélegzetére hallgatunk, amelyben tiszta képeket szemlélünk a mulandóság áradatában. A játék aktivitás és teremtő tevékenység, ugyanakkor az örök és csendes dolgok közelében tartózkodik. A játék „megtöri” a folytonosságot, életünk menetének összefüggését, melyet egy végcél határoz meg. A játék sajátos formában maga mögött hagyja az életvezetés egyéb módozatait, azoktól távol van. Ám úgy tűnik, amikor *kivonja* magát az egységes életfolyamból, épp akkor vonatkozik [*bezieht*] arra értelemgazdagon, még hozzá az ábrázolás módjában. Ha csak annyit teszünk – ahogyan szokás –, hogy a játékot a munka, valóság, komolyság, valódiság ellenében határozzuk meg, akkor ezzel helytelen módon a többi életfenomén *mellé* helyezzük. A játék az ittlét egyik alapfenoménje, s mint ilyen éppoly eredendő és önálló, mint a halál, a szeretet, a munka és az uralom. Nem törekszik azonban közösen a többi alapfenoménnal egy végcélra, ebben *nem* illeszkedik hozzájuk. A játék ugyanis mintegy *szemben* áll ezekkel az alapfenoménokkal – annak érdekében, hogy ábrázolva magába fogadhassa azokat. A

9 Itt Fink feltehetőleg Schelling *Szabadság*-tanulmányának *Lichtblick* fogalmára utal. A Schelling-szöveg magyar fordítói megoldásai: „fénypillantás” vagy „fény sugar” (Schelling 1992, 61, 66).

10 Rilke, *Negyedik duinói elégia*, részlet. A fordító nyersfordítása. Rónay György fordításában (Rilke 1983): „Ó, gyermekkori órák, mikor az ablakok mögött / több volt múltnál, s nem volt jövő előttünk! / Nőttünk, igaz, s mohón is, hogy hamar / nagyok legyünk, félig értük: akiknek / egyebük sem volt már, mint hogy nagyok. / S mégis boldoggá tett a Maradandó, / utunk egyedüliségében – s csak álltunk / a senkiföldjén, játék és világ közt, / a térben, mely a kezdet kezdetétől / egy tiszta tény számára született.”

komolyságot játsszuk, a valódiságot játsszuk, a valóságot játsszuk, a munkát és a harcot játsszuk, a szeretetet és a halált játsszuk. És ráadásul még a játékot is játsszuk.

II.

Az emberi játék, melyet ittlétünk már gyakran megvalósított lehetőségeként mindnyájan első kézből ismerünk, teljességgel rejtélyes egzisztenciafenomén. E játék ugyanis a racionális fogalom tolakodása elől maszkjai többértelműsége mögé menekül. Kísérletünknek, amely a játék fogalmi struktúraanalízisét célozza, számolnia kell efféle álcázásokkal. A játék aligha kínálja fel magát számunkra kristálytisztá struktúra-összefüggésként. Minden játéknak kellemes hangulata van, önmagában öröm hatja át – lelkesíti fel. Amint e feltüzelő játéköröm kialszik, csakhamar elapad a játékcselekmény is. E játéköröm egy sajtóságos, nehezen megragadható öröm, mely se nem pusztán érzelmi, se nem pusztán intellektuális. Ez a sajátos, teremtő jellegű alkotásgyönyör önmagában többjelentésű és többdimenziójú. Képes egyaránt magába fogadni a mély bánatot [Trauer] és a feneketlen szenvedést, emellett arra is képes, hogy örömtelien átkarolja az iszonyatot.

A rémületes efféle átkarolásából meríti a tragédia játékcselekményét átható öröm az ember szívének elragadtatását [Entzückung] és borzongatóan-lelkesítő megrendülését. A játékban még a Gorgó orcája is megszépül. Mi az az elképesztő öröm, amely önmagában oly tágas, és az ellentéteket oly mértékben vegyíti, amely képes az iszonyatot és a szív keserű fájdalmát is felölelni, mindeközben mégis biztosítja az öröm túlsúlyát, hogy aztán könnyeinktől átítatva mosolyogjunk ittlétünk játékszerűen megjelenített komédiáján és tragédiáján? De vajon a játéköröm csak úgy rejti magában a bánatot és a fájdalmat, ahogyan egy jelenbéli, immáron kedélyes visszaemlékezés egy már elmúlt fájdalomra vonatkozik? Vagy csak az időbeli távolság az, amely az átélt keserűségeket, a hajdanvolt valós fájdalmakat enyhíti? Semmi esetre sem. Hiszen a játékban egyáltalán nem szenvedünk el semmiféle „valós fájdalmat”. Egyfajta szenvedés azonban jelen van benne, jóllehet nem valósként [*nicht wirklich*], olyan szenvedés, amelyet a játéköröm sajátos módon lengi át – miközben bennünket igenis megfog, hatalmába kerít, megérint és megráz. A bánatot csak „eljátsszuk”, mindazonáltal e bánat a játékoság módusában egy minket megindító hatalom.

Ez a játéköröm egy „szférától”, egy imaginárius dimenziótól való elragadtatás, így tehát nem pusztán játékban átélt öröm [*Lust im Spiel*] lesz, hanem a játék felett érzett öröm [*Lust am Spiel*].

A játékstruktúra további mozzanataként kell kiemelnünk a játékértelmet. A játékhoz mint olyanhoz az értelemgazdagság [*Sinnhafte*] eleme is hozzátartozik. Egy pusztán

testi mozgás, példának okáért egy végtaglazító, ritmikusan ismételt mozgás, szigorú értelemben véve nem játék. A zavaros szóhasználat túl gyakran nevezi az állatok és kisgyerekek efféle lazító magatartását játszásnak. Az ehhez hasonló mozgások a mozgást végző számára nem bírnak semmiféle „értelemmel”. Játékról elsősorban ott beszélhetünk, ahol a testi mozgáshoz speciálisan létrehozott értelem is társul. És itt még meg kell különböztetnünk egymástól egy bizonyos játék belső játékértelmét (azaz a játékban eljátszott dolgok, tettek és viszonyok értelemösszefüggését) és a külső értelmét (azaz a jelentést, melyet a játék azok számára hordoz, akik elkötelezték magukat mellette, akik szándékában áll a játékot játszani), vagy éppen egy olyan értelmet, amellyel a játék az esetlegesen benne nem résztvevő nézők számára bír. Természetesen sok olyan játék van, amelyek esetében maguk a nézők mint olyanok is beletartoznak a játéksituáció egészébe (például ilyenek a cirkuszi vagy kultikus játékok), de léteznek olyan játékok is, amelyeknél a nézők nem lényegesek [*außerwesentlich sind*].

Itt pedig már meg is nevezhetjük a játékszerkezet harmadik mozzanatát: a játékközösséget [*Spielgemeinde*]. A játszás a szociális egzisztencia egyik alaplehetősége. A játszás nem más, mint összjáték, egymással-játszás, az emberi koegzisztencia [*Gemeinschaft*] bensőséges formája.¹¹ Strukturális szempontból nem individuális, izolált cselekvés – a játszás embertársaink mint játékostársaink felé nyitott. Nem számít ellenvetésnek, ha arra hivatkozunk, hogy a játészó fél gyakran mégis „teljeséggel egyedül”, embertársaitól távol űzi saját játékát. Azért nem, mert a lehetséges játékostársaink iránti nyitottság már eleve benne foglaltatik a játék értelmében, másrészt pedig azért nem, mert egy ilyen magányos fél igen gyakorta játszik imaginárius partnerekkel. A játék koegzisztenciája esetében nem szükséges, hogy azt bizonyos számú reális ember alkossa. Azonban ha valós, nem csak kigondolt játékról van szó, legalább *egy* reális-valóságos játékosnak adottnak kell lennie. Lényeges továbbá a játékszabály mozzanata is. A játszást egyfajta kötöttség tartja fenn és fogja össze, a tetszőleges cselekvések önkényes módosítása terén korlátok közé van szorítva, nem korlátlanul szabad. Anélkül, hogy kötöttségeket íránk elő és fogadnánk el, egyáltalán nem is tudunk játszani. A játékszabály azonban nem törvény. A kötöttség ugyanis nem bír a változtathatatlanság jellegével. A játékostársak egyetértésével akár még a játékcselekmény menetének kellős közepén is megváltoztatható a szabály. Ezután pedig már csak a megváltoztatott szabály lesz érvényben és fogja megkötni a kölcsönös cselekvések folyását. Mindannyian ismerjük a különbséget egyrészt a tradicioná-

11 A *Gemeinschaft* fordításánál a legnagyobb gondot az okozza, hogy alapvetően két eltérő jelentéssel bír: 1. együtt- vagy egymássalé; 2. reális emberek egy célért egymással összegyűlő csoportosulása. Fink megfigyeléseink szerint többnyire redukálja ezt a kétértelműséget és csak az 1. értelemben igyekszik használni a *Gemeinschaft* kifejezést, a *Gemeinde* szót pedig épp a 2. jelentés számára tartja fenn. Épp ezért a *Gemeinschaft* fordítására kissé rendhagyó módon nem a „közösség” szót használjuk, hanem a Fink által más szövegekben ezzel összefüggésbe hozott „koegzisztencia” terminust mint szoros együttlétezésre utaló kifejezést. A „közösség” szóval pedig a *Gemeinde* alakot jelöljük mint közös célokkal, törekvésekkel rendelkező emberek kisebb-nagyobb csoportját.

lis játékok, melyeknek előírásait az ember átveszi, és amelyek a játékmagatartás nyilvánosan ismert és megszokott lehetőségeit képezik, másrészt a rögtönzött játékok között, amelyeket úgymond „kitalálnak”, és amelyeknél a játékközösségnek mindenekeelőtt meg kell egyeznie a szabályokban. Talán azt gondolhatnánk, hogy a rögtönzött játéknak nagyobb a vonzereje, mivel itt nagyobb teret kap a szabad fantázia, mert itt az ember a pusztai lehetőségek légi birodalmába kalandozhat el, mert itt önmaga megkötését választja, mert itt az invenció, a gátlásoktól mentes ötletgazdagság tevékenykedhet. Azonban ez nem feltétlenül van így. Gyakran éppenséggel a már érvényben lévő játékszabály általi megkötöttséget éljük meg örömteliként és pozitívként. Ez csodálkozásra adhat ugyan okot, mégis abban nyeri magyarázatát, hogy az áthagyományozott játékok esetében többségében a kollektív fantázia produktumairól, a lélek archetipikus alapjainak önszabályozásáról [*Selbstbindungen archetypischer Seelengründe*] van szó. Néhány együgyűnek tűnő gyermeki játék a legősibb varázspraktikák maradványa.

Nincsen játék játékszer nélkül sem. Mindannyian ismerünk játékszereket. Mégis nehéz megmondani, hogy mi is a játékszer. Teljesen érdektelen felsorolni a játékszerek különféle típusait. A legfontosabb az, hogy meghatározzuk a játékszer természetét, illetve hogy valódi problémaként tapasztaljuk meg azt. A játékszerek, ellentétben például a művilég létrehozott dolgokkal, nem kerítik el a dolgok egy önmagába záródó körét. A természetben (a magától létező tárgy értelmében) nem fordulnak elő artefaktumok [*Kunstdinge*] az előállító embertől függetlenül. Csak a munkája során készít az ember mesterséges dolgokat, ő a környezetvilág tekhnítésze [*Technit*],¹² ő műveli meg a szántót, szelídíti meg az állatokat, ő formálja munkaeszközzé a természetes anyagot, kancsóvá az agyagot, ő kalapálja fegyverré a vasat. A munkaeszköz olyan artefaktum, mely az emberi munka keretei között nyeri el formáját. Az artefaktumok és a természeti dolgok megkülönböztethetők ugyan egymástól, ám e két dolog egy közös és átfogó összvalóságban található.

Játékszer márpedig lehet művilég előállított dolog is, de nem szükségszerű, hogy az legyen. Még egy egyszerű fadarab, egy letört ág is betöltheti egy „baba” szerepét. A kalapács, mely nem más, mint egy fa- és vasdarabba vésett emberi értelem, éppúgy a valóságos [*Wirklichen*] egy és ugyanazon dimenziójába tartozik, mint a fa, a vas és maga az ember. Nem úgy a játékszer. Úgymond kívülről rápillantva, ami annyit tesz, hogy a nem-játszó ember perspektívájából tekintünk rá, a játékszer természetesen a szimplán valóságos világ részelemének, dolgának tűnik. Egy dolog, melynek például az a rendeltetése, hogy a gyerekeket foglalkoztassa – a játékbaba játékarúipari terméknek, árucikknek minősül, egy szövetből, dróthuzalból vagy műanyagból készített testnek [*Balg*], amelyre meghatározott áron megvásárolva szert tehetünk. A játszadozó leányka szemében márpedig a baba *gyermek*, a leányka pedig az *anyukája*. Itt azonban semmi

12 Fink itt az anyagot megformáló démiurgosz értelmében használja a *Technit* kifejezést.

esetre sem fest úgy a dolog, mintha a kisleány valóban azt gondolná a babáról, hogy az egy élő gyermek, a kisleány nincsen tévedésben efelől; nem téveszti el a dolgot csalóka kinézete alapján. Sokkal inkább az a helyzet, hogy egyidejűleg tud a babafiguráról és annak játékban elnyert jelentéséről. A játszódozó gyermek két dimenzióban él. A játékszer játékszerszerűsége, mivolta [*Wesen*] *mágikus* karakterében rejlik; a játékszer egy szimpla valóságban lévő dolog, ugyanakkor van egy másféle, titokzatos realitása is. Végtelenül több, mint egy szerszám a foglalatoskodásban, több, mint egy manipulálásra szolgáló, esetleges, idegen dolog. Az emberi játékhoz szükség van játékszerekre. Az ember éppen lényegi alapcselekvéseiben nem képes független maradni a dolgoktól, rá van utalva a dolgokra. A munkában a kalapácsra, az uralkodásban a kardra, a szerelemben a fekhelyre, a költészetben a lantra, a vallásban az áldozati kőre – a játékban pedig a játékszerre.

Valamennyi játékszer az egyáltalában vett dolgokat helyettesíti. A játszás mindig a létezővel való szembehelyezkedés. A játékszer esetében az egész egy dologban koncentrálódik. Minden játék életkísérlet, vitális experimentum, amely a játékszeren az általában vett ellenálló létező összességét [*Inbegriff*] tapasztalja. Az emberi játszás azonban nem csak az imént megmutatott módon, azaz a játékszerrel való mágikus foglalatoskodásként történik. Helyénvaló volna pontosabban és szigorúbban megragadni a játszó ember [*Spielende*] fogalmát. Ugyanis e ponton teljesen sajátos, habár semmiképpen sem beteges „skizofrénia” áll előttünk, az ember hasadása. A játszó ember, aki egy játékba bocsátkozik, a valós világban meghatározott, típusát illetően ismert cselekvést hajt végre. A játék belső értelemösszefüggésében azonban egyfajta *szerepet* ölt magára. Épp emiatt kell mármost megkülönböztetnünk egymástól a reális embert, jelesül azt, aki „játszik”, és a játékon belüli szerep-embert.¹³ A játékos [*Spieler*] a „szerepével” „fedi el” magát, mintegy elbújik benne. Sajátos intenzitással él *benne* a szerepben, ám megint csak másképp, mint az örült, aki többé már nem képes arra, hogy különbséget tegyen „valóság” és „látszat” között. A játékos vissza tudja hívni magát szerepéből. Tudása a ketős egzisztenciájáról még a játékvégbemenés során is megőrződik, jóllehet e tudás időnként erőteljesen redukált. A játszás két szférában van – azonban nem a feledékenységre vagy a koncentráció hiánya miatt: e megkettőzés a játszás mivoltához [*Wesen*] tartozik hozzá. Valamennyi eddig érintett struktúramozzanat a *játékvilág* alapvető fogalmában kapcsolódik össze. Minden játszás egy játékvilág mágikus létrehozása. E játékvilágon múlik a játszó ember szerepe, de a játékkoegzisztencia váltakozó szerepei, a játékszabályok kötelező jellege, a játékszerek jelentése is. A játékvilág olyan imaginárius dimenzió, melynek létértelme komor és komoly problémát tár elénk. Játszani az úgynevezett valós

13 Az előbbire (a reális ember, aki „játszik”) innentől Fink következetesen a *Spielende* kifejezést fogja használni, az utóbbi szerep-emberre pedig a *Spieler* alakkal utal. A *Spielende* és a *Spieler* megkülönböztetést a „játszó ember” (*Spieler*) és a „játékos” (*Spielende*) szó használatával kívánjuk fordításunkban érzékeltetni.

világban játszunk, jóllehet a játékkal olyan területhez, rejtélyes mezőhöz jutunk hozzá [erspielen], amely nem semmi, de nem is valami valóságos [nichts Wirkliches]. A játékvilágban mi magunk a szerepünknek megfelelően mozgunk, a játékvilágban azonban léteznek imaginárius figurák, létezik a „gyermek”, mégpedig teljes életnagyságban – ám a szimpla valóságban csak egy baba vagy talán egy fadarab lesz. A játékvilág projekciójában [Entwurf] maga a játész ember a „világ” teremtojeként elfedi magát, átadja magát képzödményének, szerepet játszik, és a játékvilágon belül rendelkezik a játékvilágbeli, őt körülvevő dolgokkal és a játékvilágbeli embertársakkal is. A megtévesztő ebben az, hogy magukat a játékvilági dolgokat imaginatív „valóságos dolgokként” fogjuk fel, mivel e játékvilágban akár többszörösen is megismétlödhet [wiederholen] a valóság és látszat közötti eltérés.

Ám mégsem úgy fest, mintha a játékvilágbeli karakterekkel úgy elfednék mindennapi környezö világunk tulajdonképpeni és igazán valóságos dolgait, hogy ennek következtében azok befedetté [zugedeckt], tehát többé már fel nem ismerhetővé válnának. Korántsem ez a helyzet. A játékvilág nem kerül falként vagy függönyként a minket körülvevő létező elé, nem sötétíti és fátyolozza el azt. A játékvilágnak, szigorú értelemben véve, egyáltalán nincs helye és időtartama a tér és idő valóság-összefüggésében – van viszont saját belső tere és saját belső ideje. Játészás közben persze valós időt használunk fel, és valós térre van szükségünk. A játékvilág tere azonban soha nem megy át folytonosan abba a térbe, amelyben egyébként lakozunk. Ugyanez érvényes az időre is. A valóság és játékvilág dimenziójának figyelemreméltó egymásba [Ineinander] hatolása soha nem világítható meg a tér és időbeli közelség máskülönbén ismert modelljén keresztül. A játékvilág nem a pusztá gondolat birodalmában lebeg, mindig van reális [reelen] helyszíne, de sohasem egy reális dolog más, szintén reális dolgok között. Ám hogy támaszra leljen, szükségképpen szüksége van reális dolgokra. Ez márpedig azt jelenti, hogy a játékvilág imaginárius jellege nem világítható meg egy merőben szubjektív látszat fenomenjeként, nem határozható meg káprázatként, amely csak a lélek belsejében van jelen, míg a dolgok körében és között egyáltalán semmilyen módon nem fordul elő. Minél több kísérletet teszünk a játék elgondolására, úgy tűnik, annál rejtélyesebbé és kérdésesebbé kezd válni.

Néhány alapvetést rögzítettünk és szert tettünk néhány megkülönböztetésre. Az emberi játék nem más, mint egy imaginárius játékvilág örömteli hangulatú létrehozása, egy „látszatban” lelt rejtélyes öröm. A játékot mindig az ábrázolás, az értelemgazdagság mozzanata is jellemezi. A játék mindenkor átváltoztat: az „élet könnyűvé válását” okozza, ideiglenes, kizárólag földi szabadulást hoz, már-már megvált az ittlét terhének súlyaitól. A játék megszóktet bennünket egy faktikus helyzetből, a szorongató és nyomasztó szituáció fogságából. A fantázia boldogságát nyújtja azokon a lehetőségeken keresztülzárnyalva, amelyeket nem gyötör a valódi választás kínja. A játék végbemenetele során az

ember két végletet is elér, hogy azokban létezzen. A játék egyrészt az emberi szuverenitás csúcsaként élhető meg: ekkor az ember majdhogynem korlátlan kreativitásnak örvend. Mivel itt nem a dologi [reellen] valóság terében hoz létre, ezért produktívan és gátlások nélkül alkot. A játékos imaginárius produktumai „urának” érzi magát. A játszás az emberi szabadság kítüntetett – ugyanis alig korlátozott – lehetőségévé válik. És valóban, a szabadság tényezője a játékban igen nagy mértékben dominál [walten]. Az azonban továbbra is nehéz kérdés, hogy vajon a játék természetét alapvetően és kizárólagosan a szabadság egzisztenciahatalma felől kell-e megragadnunk – vagy esetleg az ittlét egészen más alapjai is megnyilatkoznak benne és kihatással bírnak rá. És valóban, a játékban megtaláljuk a szabadsággal ellentétes végletet is: időnként azt a dologi világvalóságából való kiemelését [Enthebung], amely egészen az elragadtatásig, a megbabonázottságig, a maszkok démonisága általi rabul-ejtettséggig [Verfallen] fokozódhat. A játék magában rejtheti a szabad önmaga-lét világos apollói mozzanatát, de a páni önfeladás sötét diónüszoszi mozzanatát szintúgy.

A játékvilág rejtélyes látszatához, imaginárius dimenziójához az ember viszonya kétértelmű. A játék olyan fenomén, amelyhez aligha állnak rendelkezésre egyértelműen a megfelelő kategóriák. A játék pislákoló, belső poliszémiája leginkább talán egy olyan dialektika gondolati eszközeivel közelíthető meg, amely soha nem nivellálja a paradoxonokat. Míg a közönséges értelem sohasem ismeri el a játék eminens lényegiségét, és a játékot mint komolytalant, nem-valódit, nem-valóságot [Unwirklichkeit] és mint léhaságot értelmezi, a nagy filozófia mindig felismerte ezt a lényegiséget. Így Hegel például azt mondja, hogy közömbössége és legnagyobb könnyelműsége dacára, a játék mindennél fennköltebb és egyedülállóan igaz komolyság.¹⁴ Nietzsche pedig az *Ecce homo*ban a következőképpen fogalmaz: „Nem ismerem más módját a nagy feladatokkal való érintkezésnek, csak a játékot.”¹⁵

Most pedig arra kell rákérdeznünk, hogy vajon megvilágítható-e a játék úgy, ha csak és kizárólag antropológiai fenoménként vesszük számításba? Nem kéne inkább az emberen túlmutatóan gondolkodnunk? Ez nem jelenti azt, hogy más élőlényeknél is játékmagartatás után kéne kutakodnunk. Az azonban problematikus, hogy vajon meg lehet-e érteni a játékot létszerkezetében anélkül, hogy közelebbi meghatározását adnánk az imaginárius különös dimenziójának. Még ha abból a feltevésből indulunk is ki, hogy a játék valami olyasmi, amire egyedül az ember képes, továbbra is kérdéses marad, hogy vajon az ember játékosként még mindig emberországban [Menschenland] marad-e, vagy szükségképpen egy emberen-túlhoz [Übermenschlichen] is viszonyul.

14 A Hegelnek tulajdonított mondás („der erhabenste [...] und einzig wahre Ernst”) az *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie* hasábjain jelent meg, Lásd Hegel 1986a, 184.

15 *Ecce homo* II/10. (Nietzsche 2003, 51): „A játék a nagyság jele, nélküle nem vághatjuk nagy föladatokba a fejszénket.”

Eredetileg a játék nem más, mint az önmagát e játékban értelmező emberi egzisztencia ábrázoló szimbólumcselekvése. A legkezdetlegesebb játékoknak a mágikus rítusok, a kultikus jellegű nagy gesztusok számítanak, amelyekben az archaikus ember a világösszefüggésében való benneállását értelmezi, amelyekben sorsát „ábrázolja”, és amelyekben a születés és halál, a házasság, harc, vadászat és munka eseményeit jeleníti meg önmaga számára. A mágikus játékok szimbolikus reprezentációja a szimpla valóság köréből meríti elemeit, ugyanakkor az imaginárius köd Birodalmából is. Az ősi időkben a játékon nem olyan elkülönült egyének vagy csoportok örömteli életvégbemenését értették, akik időnként eloldják magukat a szociális kapcsolataiktól és belakják az efemer boldogság aprócska szigetét. A játék őseredetileg a legerősebb *kötőerő*. A játék az elhunytak és élők egymássalététől, az uralmi berendezkedéstől, de éppúgy az elementáris családtól eltérően koegzisztenciát teremt [*gemeinschaftstiftend*]. A korai ember játékban való koegzisztenciája [*Spielgemeinschaft*] átfogja az egymássalét valamennyi imént megnevezett formáját és alakját, és olyan komplett megjelenítést eszközöl, amely az ittlét egészét jeleníti meg. Ez a játékban való koegzisztencia ugyanis az életfenomének körét az ünnep játékközösségeként fogja egybe [*schließt zusammen*]. Az archaikus ünnep több pusztán népi mulatságnál, az ünnep egy kiemelt [*erhöhte*], minden vonatkozásban az emberi élet mágikus dimenziójába emelt [*erhöhte*] valóság; kultikus színjáték, melyben az ember istenek, hősök, halottak közelségét érzi meg és magára a világmindenség valamennyi áldáshozó és rémisztő hatalmának jelenlétébe állítottként ismer rá. Az őskori játék tehát a vallással is mély összefüggésben áll. Az ünnepi közösség magába foglalja a kultikus játék nézőit, művészeit, epoptészeit. Ebben a kultikus játékban az istenek és emberek tettei és szenvedései kerülnek színpadra. A színpad deszkái ily módon tényleg a *világot* jelentik.

III.

Eddigi kísérletünk – mely arra irányult, hogy a játék struktúráját néhány formafogalom, mint például a játékhangulat, játékközösség, játékszabály, játékszer és játékvilág segítségével ragadja meg – újra és újra az „imaginárius” szót vette igénybe. E szót „látszat”-ként fordíthatjuk, jóllehet e szóban eminens szellemi határozatlanság koncentrálődik. A „látszat” terminust ennek folytán csak körülbelül értjük, kiváltképpen bizonyos konkrét szituációkban. Ám így is fáradtságos és nehézkes marad megfogalmaznunk, hogy tulajdonképpen mit is értünk látszaton. A filozófia leghatalmasabb kérdései és problémái a legmindennapibb szavakban és dolgokban rejtőznek. A látszat fogalma pont ugyanolyan homályos és feltáratlan, mint a lét fogalma – e fogalmak átláthatatlan, zavaros, egyenesen labirintusszerű módon tartoznak össze, járják át egymást és játszanak

egymásba. Annak a gondolkodásnak az útja, amely e fogalmakkal foglalkozik, az elgondolhatatlanba vezet, egyre mélyebben és mélyebben.

Amennyiben az emberi játszáshoz hozzátartozik a látszat, úgy látszatra vonatkozó kérdésünkkel filozófiai problémát érintünk. A játék teremtő jellegű előállítás, a játék létrehozás. A produktum pedig a játékvilág lesz, azaz a látszat olyan szférája, terepe, amelynek valóságosságával kapcsolatosan egészen nyilvánvalóan nincsen minden rendben. Mindazonáltal a játékvilág látszata mégsem egyszerűen csak semmi. Amíg játszunk, e látszatban mozgunk. Benne élünk, bizonytalán néha oly könnyedén és lebegve, mint ahogy egy álombirodalomban tesszük, néha pedig szerfelett buzgó odaadással és elmerültséggel. Az ilyesféle „látszat” olykor-olykor erősebb élményszerű realitással és benyomást keltő erővel bír, mint elcsépelet szokványosságukban a hétköznapiak masszív dolgai. Ekkor tehát *mi* az imaginárius? Hol található e furcsa látszat helye, mi a státusza? Nem utolsósorban a hely- és státuszmeghatározástól függ, hogy betekintést nyerhetünk-e a játék ontológiai természetébe.

A látszatról rendszerint többféle értelemben beszélünk. Érthetjük rajta példának okáért egy bizonyos dolog külső megjelenését, felszíni kinézetét, a pusztán előterét és hasonlót. E látszat magához a dologhoz tartozik – miként héj a maghoz, megjelenés a lényeghez.¹⁶ Máskor pedig megtévesztő, szubjektív megállapításra, téves véleményre, zavaros képzetre tekintettel beszélünk látszatról. Ilyenkor a látszat bennünk, azaz a tévesen felfogóban van – a „szubjektumban”. Emellett azonban létezik olyan szubjektív látszat is, amelyet nem a képzetalkotó fél magához a dologhoz fűződő igazság-, illetve tévedésviszonylatai alapján gondolunk el – látszat, mely legitim módon van otthon lelkünkben, éppenséggel a képzelőerő, a fantázia képződményeként. Ezekre az absztrakt megkülönböztetésekre azért van szükségünk, hogy kérdésünket megfogalmazhassuk. Miféle látszatként *van* [ist] a játékvilág? A dolgok egyfajta előtereként? Egyfajta megtévesztő képzetként? Lelkünkben lévő fantazmaként? Azt senki sem kívánja vitatni, hogy a fantázia különösképpen kihatással van valamennyi játékra és magát bennük éli ki. No de, a játékvilágok *csak és kizárólag* fantáziaképződmények volnának? Túlon túl olcsó magyarázat volna azt mondani, hogy a játékvilág imaginárius birodalma kizárólag az emberi képzeletben létezik, illetve hogy a privát kényszerképzetek vagy privát fantáziaaktusok egy kollektív tévképzetbe és egy interszubjektív fantáziába mennek át [Übereinkunft]. A játszás mindig játékszerekkel való foglalatosság. Már a játékszerre tekintve is belátható, hogy a játszás nem kizárólag a lelki belsőben történik az objektív külvilág támasza nélkül. A játékvilág egyaránt tartalmaz szubjektív fantáziaelemeket és objektív, ontikus elemeket is. A fantáziát lelki képességként ismerjük, de éppígy ismerjük az álmot, a belső szemléleteket, a tarka fantáziatartalmakat is. Mégis mit kéne

16 Mivel itt Fink feltehetőleg Hegelre utal, ezért ez esetben a *Wesen* szót a hagyományosnak mondható módon „lényeg”-nek fordítjuk. Megjelenés és lényeg összefüggéséhez lásd Hegel 1986b, 261–264.

jelentsen egy objektív, ontikus látszat? Bár különösen és meglepően cseng, a valóságban léteznek olyan nagyon is különös dolgok, amelyek bár tagadhatatlanul valóságosak, mégis a „nem-valóságosság” mozzanatát tartalmazzák magukban. Mindenki ismer ilyeneket, csak ezeket nem szokás ilyen aprólékos és absztrakt módon jellemezni. Léteznek egész egyszerűen objektív módon rendelkezésünkre álló képek. Például amikor a tóparti nyárfa a csillámló vízfelszínre veti tükörképét. Mármost maguk a tükröződések is hozzátartoznak a körülményekhez, melyek közt a valóságos dolgok egy fényvel telített környezetben léteznek. Fényben a dolgok árnyékot vetnek, a parti fák visszatükröződnek a tóban, egy sima, tiszta fémen is az azt környező dolgok visszatükröződésére bukkanunk. Mi tehát egy tükörkép? Képként valóságos valami, a valóságos, eredeti fa valóságos képmása. A kép-„ben” azonban egy bizonyos fa kerül ábrázolásra, egy fa jelenik meg a vízfelszínen, ám úgy, hogy eközben nem a valóságban, hanem csak a tükröződő látszat médiumában kerül oda. Az efféle látszat a létezők önálló fajtáját képezi, és valóságának konstitutív mozzanataként tartalmaz magában olyan specifikus valamit, ami „nem-valóságos” – és ily módon pedig egy másik, szimplán valóságos létezőn nyugszik. A nyárfa képe nem takarja el azt a vízfelületdarabot, amelyen tükörszerűen tűnik fel. A nyárfa tükröződése tükröződésként, azaz meghatározott fényfenoménként, valóságos dolog, és mint ilyen, magába foglalja a „nem-valóságos”, tükörvilágbeli nyárfát. Ez talán túlságosan mesterkélten hangozhat – és mégsem félreeső, hanem mindenki számára ismerős dologról van szó, amely nap mint nap a szemünk előtt van. A teljes platonikus létten, amely a nyugati filozófiát nagymértékben meghatározta, méghozzá mértékadó módon, állandóan a képmás mint árnyék és tükröződés modelljével operál és annak segítségével magyarázza a világ felépítését.¹⁷

Az ontikus látszat (tükröződés és hasonlók) nem pusztán a játékvilág egy analogonja, több ennél. E látszat többnyire strukturális mozzanatként fordul elő a játékvilágban. A játszás valóságos magatartás, amely „tükröződést”, azaz a szerepeknek megfelelő játékvilágbeli magatartást foglal úgyszólván magába. Egyáltalán annak lehetősége, hogy az ember a maga részéről produktívan létrehozasson egy játékvilágbeli látszatot, nagymértékben attól a tényről függ, hogy már önmagában a természetben is létezik valóságos látszat. Az ember nemcsak általában vett artefaktumokat [*Kunstdinge*] csinálhat, hanem olyan művi dolgokat [*künstliche Dinge*] is készíthet, amelyekhez a *létező látszat* egy mozzanata tartozik hozzá. Az ember imaginárius játékvilágokat vetít ki. A leányka – imagináriusan átszőtt létrehozásának [*Produktion*] köszönhetően – a babadolog anyagtestét „eleven gyermek”-nek titulálja, magát pedig az „anya” szerepébe ülteti. A játékvilághoz mindig valóságos dolgok tartoznak, azonban e valóságos dolgok egyrésztől

17 Ehhez lásd az *Allam* vonal- és barlanghasonlatát (509d–517a), különösen a bábjátékosok látszatteremtő tevékenységét, illetve a X. könyv ontológiai fejtegetéseit (596a–598d). A látszat, a létező és a nem-létező kapcsolatához pedig lásd *Szofista* 260b–261c.

az ontikus látszat karakterével rendelkeznek, másrésről pedig olyan szubjektív látszattal vannak felruházva, amely az emberi lélekből származik.

A játzsás nem más, mint a látszat mágikus dimenziójában helyet kapó véges teremtő tevékenység.

Egy, a leghatalmasabb mélység és a legkeményebb gondolkodási nehézség fajtájából származó problémát képez annak pontos kibontása, hogy hogyan járja át egymást az emberi játékban a valóságosság és a nem-valóságosság. A játék létfogalmi meghatározása a filozófia kardinális kérdéseire vezet vissza, a létről, a semmiről, a látszatról, a léte-süléről folytatott spekulációhoz. Ezt azonban e ponton nem áll módunkban kifejteni. Az azonban mindenféleképpen belátható, hogy a szokványos beszéd a játék nem-valóságosságáról téves, elhamarkodott marad, hacsak nem kérdez rá az imaginárius rejtélyes dimenziójára. Milyen emberi és milyen kozmikus értelemmel bír ez az imaginárius? Vajon csak egy elkerített körzetet képez a többi dolog sűrűjében? A nem-valóságos furcsa vidéke talán kiemelt helyszín volna *minden* általában vett dolog *lényegiségének* megidézhető megjelenítése [*Vergegenwärtigung*] számára? A mágikus, játékvilágbeli tükröződésként a véletlenszerűen kiragadott egyes dolog (például a játékszer) *szimbólummá* válik. Reprezentál. Az emberi játék (még akkor is, ha erről már régóta nincs tudomásunk) a világ és élet értelemmegjelenítésének szimbolikus cselekvése.

Az ontológiai problémát, melyet számunkra a játék képez, nem merítjük ki azzal, ha a korábban bemutatott módon rákérdezzünk a játékvilág *létmódjára* és a játékszer, illetve játékcselekvés szimbólum-értékére. A gondolkodás történetében nem csak a játék *létét* kísérelték meg megérteni – hanem egyúttal megkockáztatták azt a rendkívüli irányváltást is, amelynek alapján a *játékból kiindulva* kell a *lét értelmét* meghatározni. Az efféle spekulatív játékfogalomnak nevezzük. Röviden: a spekuláció a lét mivoltának [*Wesen*] *egy létező példáján* való felmutatása [*Kennzeichnung*]. A spekuláció fogalmi *világképlet*, mely egy *világonbelüli* modelltől rugaszkodik el. A filozófusok már sok ilyen modellt elhasználtak: Thalész a vizet, Platon a fényt, Hegel a szellemet és így tovább. Egy ilyen modell megvilágítóereje azonban nem azon az önkényen múlik, amelyet a mindenkori gondolkodó választása során tanúsít – hanem döntően inkább azon, hogy vajon a lét egésze valóban ismétlődően visszatükrözi-e magát önmagánál fogva az egyes létezőben. Ahol a kozmosz saját alkatát, felépítését és alapvonalait egy világonbelüli dologban példászerűen megismétli, ott mindig olyan filozófiai kulcsfenomén kerül megnevezésre, amelyből kiindulva egy spekulatív világképlet válik kifejtethetővé.

A játék fenoménja mármost megjelenés, s mint ilyet már mindenkor a szimbolikus reprezentáció alaponása tünteti ki. Ennek folytán a játék talán az egész példászerű színjátékává változik? Megvilágító, spekulatív világmetaforává? Az európai gondolkodás hajnalán Hérakleitosz a következő szót ejtette meg: „A világ folyása játszó gyermek,

ostáblát felállító – a gyermek királyi uralkodása”¹⁸ (52. töredék). Nietzsche-nél ez a gondolkodástörténet huszonöt évszázada múltán a következőt jelenti: „Örökké azonos ártatlanságban – itt minden morális besorolást mellőzünk – való keletkezése és elmúlása, épülése és pusztulása e világon egyedül a művész és a gyermek játéka van”¹⁹ – „a világ Zeusz játéka...” (*A filozófia a görögök tragikus korszakában*).

E helyen nem áll módunkban kifejezni egy ilyen koncepció mélységét, de veszélyét és csábítóerejét sem, amely egyfajta esztétikai világmagyarázat felé terel. Azonban a sejtést, hogy a játék közel sem jámbor, perifériális vagy éppen gyermeki dolog, hogy mi, véges emberek – mágikus létrehozásaink teremtő erejében és nagyszerűségében – mélységesen mély értelemben „játékra vagyunk ítélve”, talán az a meghökkentő világképlet is felébresztheti, amely játékként működteti a létezőt az egészben. Amennyiben a világ mivoltát [*Wesen*] játékként gondoljuk el, úgy ebből az következik az emberre nézve, hogy a tág univerzumban egyedüli létezőként csak ő képes *megfelelni* [entsprechen] a működő egésznek. Majd csak az emberen túlinak [*Übermenschlichen*] való megfelelésben válhatna képessé az ember arra, hogy eljusson őshonos mivoltához.

Az emberi ittlét játékszerű nyitottságával – mely az összes létező játszó létalapjára nyitott – kapcsolatosan mondja a költő a következőt:

Míg a magad(nak) dobottat kapod el, minden
 ügyeskedés és gyarló nyereség;
 csak ha olyan labda elkapója leszel hirtelen,
 amelyet egy örök játszótársnő
 dob feléd, kebled [*Mitte*] felé, éppen
 abban a szakszerű dobóívben [*Schwung*], mely egy
 Isten hatalmas hídjának ívei közül:
 csak majd akkor lesz elkapni-tudásod képesség [*Vermögen*],
 nem a tiéd, hanem egy világé. És mégha –
 birtokolnád is az erőt és a merszet a visszadobáshoz,
 nem, csodásabb volna, ha az erőt és merszet felednéd
 és már dobtál is volna... ahogy az év
 a madarakat repíti, a vándormadárrajokat,
 melyeket a régebbi egy ifjú melegségnek
 hajít át a tengerek felett – csak
 ebben a kockáztatásban játszol együtt érvényes módon;

18 Görögül: αἰὼν παῖς ἐστὶ παῖζων, περσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆ. Kerényi Károly fordításában: „Idő gyermek, aki játszik, ostáblát: gyermekkirályé az uralom.”

19 Nietzsche 2000, 78: „Egyedül a művész és a gyermek játéka jön létre és múlik el, épül és pusztul örökké azonos ártatlansággal, mindenfajta morális járulék nélkül ezen a földön.” Az idézet második része korábban olvasható a szövegben, e kiadás 75. oldalán.

többé már nem könnyíted meg a dobást magad számára,
többé már nem nehezíted meg magadnak. Kezeid közül lép ki
a meteor és száguld tereibe...” (Rilke, *Kései versek*)²⁰

Ha már a gondolkodók és költők ilyen emberi módon és mélyen utalnak a játék mérhetetlen jelentőségére, emlékezetünkbe kéne vésni a következő szavakat is: addig nem nyerünk bebocsátást a mennyeknek országába, míg nem leszünk olyanok, mint a gyermek.²¹

Fordította: *Horváth Dávid*

20 A fordító nyersfordítása Bacsó Béla néhány tanácsa alapján. Tandori Dezső fordításában (Rilke 1983): „Míg azt fogod el, mit kezded hajít, / ügyeskedés az, csekély nyereség -: / ha hirtelen oly labdát fogsz, amit / egy örök játszó-társnő dob feléd, / bensőd felé, ama sosem-hibázott / lendülettel, melyben Isten kiméri / hatalmas hídja íveit, - fogásod, / kapni-tudásod így fog kincset érni; / – nem téged, egy világot gyarapít. / S ha lesz erőd vagy merszed, mely visszavesse, / nem! csodásabb erőt és merszet feledve. / *már dobtál is...* (ahogy az év repít / rajokat vándormadaraiból, / melyeket egy hűlő ég odaszór, / tengeren át, egy ifjabb, meleg égnek. –) / így ér a játék, ha nyílra vált. Ha / többé nem könnyíted, nem nehezíted. / a röptetést tenyeredből kiszállva / száguld terein át a meteor...”

21 Itt ragadnám meg az alkalmat, hogy köszönetet mondjak Forczek Ákosnak, Rosta Kosztasznak, Fazakas Istvánnak és Gyöngyösi Megyernek, akik tanácsaikkal, javaslataikkal, észrevételeikkel, kritikai jellegű megjegyzéseikkel nagy segítséget nyújtottak a fordítási munkálatokban. *H.D.*

Hivatkozott irodalom

- Fink. Eugen. 1986. „Gedanken zur Ontologie des Spiels.” In *Gedanken aus der Zeit. Philosophie im Südwestfunk*, szerk. Helmut Kaiser – Jürgen-Eckardt Pleines, 11–34. Königshausen & Neumann: Würzburg.
- Fink. Eugen. 2010a. „Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels.” In *Spiel als Weltsymbol*, 11–29. Karl Alber: München – Freiburg.
- Fink. Eugen. 2010b. *Spiel als Weltsymbol*. Gesamtausgabe, Band 7. Karl Alber: München – Freiburg.
- Hegel. G. W. F. 1986a. „Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie (1802/03).” In *Gesammelte Werke*, szerk. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel, Band 2., 168–530. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Hegel. G. W. F. 1986b. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, (1830) I. Gesammelte Werke* Band 8., szerk. Eva Moldenhauer – Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Heidegger. Martin. 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Osiris: Budapest.
- Heidegger. Martin. 2003. „A φύσις lényegéről és fogalmáról. Arisztotelész *Fizika* B,1.” Ford. Bacsó Béla et al. In *Útjelzők*, szerk. Pongrácz Tibor, 225–282. Osiris: Budapest.
- Nietzsche. Friedrich. 2000. „A filozófia a görögök tragikus korszakában.” Ford. Molnár Anna. In *Ifjúkori görög tárgyú írások*, szerk. Tatár György, 43–130. Európa: Budapest.
- Nietzsche. Friedrich. 2003. *Ecce homo*. Ford. Horváth Géza. Göncöl: Budapest.
- Rilke, Rainer Maria. 1983. *Rilke versei*. Európa: Budapest.
- Schelling, F. W. J. 1992. *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Jaksá Margit – Zoltai Dénes. T-Twins: Budapest.
- Schiller. Friedrich. 2005. „Levelek az ember esztétikai neveléséről.” Ford. Mesterházi Attila – Papp Zoltán. In *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, szerk. Miklós Tamás, 155–260. Atlantisz: Budapest.

A játék fogalma és szerepe Edmund Husserl ismeretelméletében¹

Bevezetés

Jelen tanulmány azt vizsgálja, milyen szerepet tölt be a játék fogalma Husserl ismeret- és tudományelméletében. Általában elmondható, hogy a játék fenomenológiai analizisének egyik irányadó motívuma komolyság és komolytalanság fogalom párja. Mint látni fogjuk ez a kettősség Husserl játékfogalmában tökéletesen jelen van. Egyfelől megtaláljuk nála a „játékba helyezés” (*ins Spiel setzen*), illetve „játékon kívül helyezés” (*außer Spiel setzen*) kifejezéseket, melyek a komolyság konnotációját idézik fel, azt, hogy valamit komolyan veszünk, vagyis akként és annak tekintjük, ami. Másfelől a játék abban az értelemben is megjelenik nála, hogy valamit neutralizálunk, pusztán játékosan fogunk fel, elveszük az élet, éppen a teljes komolyságot nélkülöző ténykedés értelmében. Ezeket a szófordulatokat lehetne a vernakuláris nyelvhasználat semmire sem kötelező elemeinek venni, azonban a közelebbi vizsgálat azt mutatja, hogy Husserl számára a játék fogalmának igenis fontos, módszertanilag tudatosan érvényesített szerepe van.²

Ennek belátásához éppen a fentebb jelzett kettősség segíthet hozzá. Egyfelől tehát találkozunk nála azzal az értelemmel (és Gadamer játékfogalmához talán ez áll közelebb),³ amikor a játék úgy jelenik meg a szövegeiben, mint amit komolyan kell venni, mint aminek tétje van. Ez a játéknak az a fogalma, amelybe be vagyunk vonva, amelyben érdekeltek és amelynek részesei vagyunk. Itt a játék az ontifikáció, a létérvényesítés, a létezés tételezésének értelmével bír. A másik jelentés, mint említettük, ezzel éppen ellentétes: a neutralizáció, a semlegesítés értelmében vett játékról, illetve játékoságról van szó. Mikor Husserl módszertani jelentőséget tulajdonít a játék fogalmának, mindenekelőtt az utóbbi jelentés válik hangsúlyossá. A továbbiakban látni fogjuk ugyanakkor, hogy ez a két jelentésréteg nem különíthető el élesen

1 A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült.

2 Itt mindenekelőtt a husserli életmű azon szöveghelyeire gondolok, ahol (1) a játék fogalmát az eidetikus variációk kontextusában használja mint a fantáziának a tiszta lehetőségekkel végzett játékát (pl. Husserl 1939, 424; Hua 34: 47, 368; Hua 36: 79; Hua 41: 193), illetve (2) amikor – tudománytörténeti eszmefuttatásai során – arról ír, hogy a tudósok elszakadtak a köznapi praxistól, és a tiszta lehetőségek birodalmába tettek kirándulásokat. Ez utóbbi vonatkozásban a játék a tudomány mint tiszta racionális teória születéséhez és történelmi kibontakozásához elengedhetetlen hozzájárulást tesz (leginkább az összkiadás 6-os és 29-es kötetében).

3 Gadamer 1984, 88–107.

egymástól: inkább egymást kiegészítő, komplementer viszonyban állnak egymással, és nem annyira versengő, kizáró kapcsolatban.

Elsősorban a neutralizáció értelmében vett játékfogalom Husserlnél az, ami a megismerésben és a tudománytörténetben is alapvető, bizonyos tekintetben megalapozó szerepet kapott.⁴ Alább ennek néhány részletét szeretném megvilágítani. A neutralizációként értett játék vagy játékoság főként négy különböző területen jelent meg a szerzőnél (ebből mi hárommal foglalkozunk közelebbről): a képtudat témakörében, a fenomenológiai redukcióban, az eidetikus redukcióban és a vele összekapcsolódó szabad imaginárius variációkban, valamint a tudomány intencionális történelemfilozófiájában, a tudományok megalapozásában.⁵

I. A neutralizáció értelmében vett játékoság: képtudat, fantázia és *epokhé*

A „neutralitás” fogalmával kapcsolatos gondolatmenetek visszakövethetők Husserl filozófiai munkásságának kezdeteiig, megtaláljuk őket már a filozófiai pályafutásának legkorábbi időszakába eső kéziratokban is.⁶ Mindenekelőtt a fantázia, a képtudat, a pusztá elképzelés, a „hit semlegesítése” fogalmi kapcsolódnak össze nála a neutralizációval vagy semlegességgel. Husserlt kettős cél vezette ezen problémák kidolgozásakor: egyfelől a kérdés azon vállalkozáshoz illeszkedik, mely a tudat általános struktúrájának feltérképezését és megismerését tűzi célul, másfelől kiemelt elméleti jelentőségre tesz szert, amennyiben kulcsfontosságú módszertani eszközként jelenik meg az érdek nélküli semleges kívülálló, megfigyelő pozíciójának megteremtésekor.

Három témáról kell itt mindenekelőtt beszélnünk: képtudat, fantázia és *epokhé* (illetve redukció). A neutralitás három alapvetően különböző módjáról van szó. A képtudat nem csupán az általában vett reprezentáció témakörébe tartozik, hanem maga a *par excellence*, a szó tulajdonképpeni értelmében vett reprezentáció. A képtudatban világosan elkülönül a kép tárgya, amire a képtudat vonatkozik, és maga a kép, a képtárgy, amely a reprezentált leképezését elvégzi. Ez nyit utat a művészet fenomenológiai leírása előtt. Elsősorban a vizuális művészetek előtt, de végső soron

4 Mégpedig (mindenekelőtt és elsősorban) a szabad variációk miatt. Husserl szerint ezzel nyílik meg igazán a szabad, a gyakorlati, konkrét („reális”) lehetőségektől nem kötött teoretikus munka (játékos munka) tereuma. Ez a gondolat visszatérően felbukkan a *Husserliana* 6-os kötetének írásaiban, de éppígy a 23-as, 29-es és 34-es, 39-es és 41-es kötetekben is.

5 Ez utóbbihoz lásd Husserl kései korszakát: a *Válság*-könyv egyes szövegeit, illetve a hozzá íródott bizonyos kéziratokat.

6 Hua 38: 159–189.

ebbe a modellbe illeszthetők az összes hagyományos művészeti ágak,⁷ amennyiben azok lényegüknél fogva a neutralitáson és a reprezentáción alapulnak. Ezen az úton az esztétikai, illetve művészi tapasztalat elemzését Husserl egyes korai tanítványai és követői meg is próbálták elvégezni, így többek között Moritz Geiger, Johannes Dauber, Waldemar Conrad, Hedwig-Conrad Martius, Dietrich von Hildebrand, Maximillien Beck.⁸ Feltétlenül meg kell itt említenünk Roman Ingardent, valamint a Husserl fenomenológiai elméletéhez minden kritikája ellenére is szorosan és pozitívan kapcsolódó Hans-Georg Gadamer is.⁹ A megfelelően felépített és befogadott művészi képben a leképezettet másként és jobban látjuk, mint a valódi életben. A művészeti beállítódásban megvalósított neutralitás egy sajátos igazságtapasztalatot tesz lehetővé – olyan felfogás ez, mely (Heidegger nyomán) Gadamer gondolkodásának képezte központi mozzanatát, melynek csíráit azonban már magánál Husserlnél is megtaláljuk. A szellemi világ részeként a művészet, az esztétikai igazság Husserl filozófiájának is fontos és szerves mozzanatát képezte.

A képnek továbbá kiemelkedő szerepe van a megismerésben is, igaz, némileg más, mint a tudományos-teoretikus megismerés műveleteinek, a tulajdonképpeni teoretikus aktusoknak. Képi reprezentációk készítése, a tapasztalat (elméletileg rögzített, tudományosan megfogalmazott szabályok szerint végrehajtott) képi dokumentálása lényegi funkciót tölthet be és tölt is be a tudományos kutatásban.

A *fantázia*, szemben a képtudattal, Husserlnél nem reprezentáció – mármint ami Husserl bizonyos szempontból végsőnek mondható álláspontját illeti. Husserl elképzelése itt is, mint sok más esetben, érzékeny és összetett fejlődésen ment keresztül. Az 1904-1905 közötti kéziratokban még azt vallja, hogy a fantáziakép olyasmi, ami tárgyát reprezentálja, hogy tehát a fantázia reprezentáció. 1909 táján azonban elveti ezt a felfogást, és akkortól az a modell válik nála uralkodóvá, mely szerint a fantázia közvetlenül vonatkozik tárgyára, a fantáziatárgyra. Prezentálja és nem reprezentálja azt.¹⁰ A fantázia amellett, hogy prezentálja tárgyát, lényeges módon különbözik az eidetikus szemlélettől, a lényeglátástól: nevezetesen tárgya mindig konkrét, és soha nem általános.

7 Nem szeretnék belemenni az olyan újabb művészeti ágak kérdésébe, mint a performansz, az akcióművészet, a fluxus, a happening, a body art, a „villámcsődület” („flash mob”), az installáció stb., amelyek esetén kifejezetten hangsúlyos mozzanatként jelenik meg a neutralitás és a realitás, a művészet és a valóság közti határvonalak fellazítása, elmosása. Ezen művészeti formák részletesebb fenomenológiai vizsgálatára a jelen írás keretei között nincs mód – de egy nagyon is fontos, elvégzésre váró feladatról van szó. Röviden annyit szeretnék itt megkockáztatni, hogy véleményem szerint a művészet minden formáját, amit egyáltalán művészetnek lehet nevezni, a neutralitás szálai járnak át – noha nyilvánvalóan különböző mértékben.

8 A témával kapcsolatban magyar nyelven elsősorban Besze Flóra írásait ajánlom: Besze 2013; Besze 2011. Magyar nyelven érdekes adalékokat találhatunk még a kérdéssel kapcsolatban Popovics Zoltán könyvében: Popovics 2014. Történeti bevezetőért mindenekelőtt lásd Sepp – Embree 2010, xviii–xxvi.

9 Mindenekelőtt: Gadamer 1994, 152.

10 Erről: Marosán 2017, 134–140; illetve Ullmann 2012, 125–149.

A fantázia emellett, mint azt Tengelyi László tanulmányában megmutatta,¹¹ alapvető segítséget nyújt reális és ideális lehetőségek szétszalazásához, és végső soron konkrét ismereti, ismeretelméleti funkcióra tesz szert Husserlnél. Megmutatja, hogy a tárgyak mindenoldalú elvi tapasztalhatósága egy konkrét, reális tudat létezését előfeltételezi.¹²

Végül a *redukciónak* a teoretikus szempontból legmélyebb ismeretelméleti munka-területet nyitja meg. A redukció, illetve az *epokhé* univerzális neutrális modifikációt valósít meg, amennyiben mindent „puszta” fenomenének mutat. A „puszta” itt nem leértékelés kíván lenni: olyan neutrális modifikációról van szó, amely látni engedi a fenomeneket, a dolgokat azok valóságos gazdagságában; megmutatja azt, ami korábban láthatatlan volt. E modifikáció, e beállítódásváltás előtt, a „természetes beállítódásban”, vagyis a tudattól függetlenül létező világ tézisének érvényesítő attitűdben vakok voltunk e gazdagságra. Másként ugyan, mint a művészetben, de az *epokhé*, illetve a redukció révén is mélyebben és jobban látjuk a dolgokat, mint korábban.¹³ Az *Eszmék*ben Husserl kiemeli a neutralizáció és a redukció közötti szoros rokonságot,¹⁴ annak ellenére is, hogy a speciális értelemben vett neutralizáció és redukció között természetesen fontos különbségek vannak. Az *epokhé*, illetőleg a redukció, mindenekelőtt a reflexív tudat neutralizálása. Tág értelemben véve azonban az *epokhé*, illetve a redukció univerzális neutrális modifikációként értelmezhető, amelynek eredményeként minden a fenomenének egyetemes játékként mutatkozik meg. A redukció láthatóvá teszi a fenomenológia tulajdonképpeni és legfontosabb témáját: a transzcendentális tudatot, mely játékosan megjelenít mindent.¹⁵ Ez a játékoság a szigorú tudományként felfogott filozófia – közelebről mint fenomenológia – legsajátabb terepe. A redukciónak ez az eszméje elválaszthatatlan egységben kapcsolja össze komolyság és játékoság motívumait.

11 Tengelyi 2010, 14–17.

12 Mindenekelőtt a *Husserliana* 36-os kötetének 5-ös és 6-os szövegeiről van szó (kéziratok 1913-ból és 1915-ből).

13 Az *epokhé* és a redukció ugyanannak a műveletnek a negatív és a pozitív oldala. Az *epokhé* hatályon kívül helyezi a világtézist, a világ, illetőleg a dolgok létezésével vagy nem-létezésével kapcsolatos vélekedéseinket. Felfüggeszti azokat. A redukció pedig a transzcendentális fenomenékre redukál: a világot és a világhorizont-„on” elhelyezkedő dolgokat fenomenékként mutatja meg. Erről: Marosán 2017, 42–99.

14 Hua 3/1: §109. Lásd még ehhez McKenna 1997, 177–180.

15 Husserlnél visszatérően találkozunk a „tudat játékanak” metaforikájával. Így például az időtudatról szóló előadásokban (Hua 10: 119) vagy a 11. kötet szövegeiben.

II. A lényegszemlélet játéka: az imaginárius variációk

„A »fikció« a fenomenológia, és általában minden lényegtudomány életemét képezi, a fikció az a forrás, amelyből az »örök igazságok« ismerete a maga táplálékát meríti.”¹⁶

A képtudat, a fantázia és első körben a redukció is (mint transzcendentális-fenomenológiai látás) valami konkrétira irányulnak. Az eidetikus látás, a lényegszemlélet pedig az általánosra. Az „eidosz” itt az általános tárgy vagy összefüggés értelmében vett lényeg. A lényegszemlélet végső soron a megjelenés általános struktúráit, lehetőségfeltételeit szeretné feltárni. Husserl úgy gondolta, hogy az egyedi dolgok konkrét észlelése mellett képesek vagyunk dolgok közti viszonyokat, tényeket (*Sachlage*) is a szó szigorú értelmében észlelni, sőt dolgok és tények általános vonásait is. Husserl szerint ez nem valamiféle „misztikus intuíció”, egyfajta rendkívüli képesség, amivel csak kiválasztottak rendelkeznek, amint azt róla Moritz Schlick tévesen feltételezte,¹⁷ hanem az emberi tapasztalat működésének normális módja; olyan struktúra, amely az emberi tapasztalatot emberivé teszi.¹⁸ Ez a képesség, a lényeglátás vagy lényegszemlélet a teoretikus tudományok elvi alapja. Módszertanilag tudatos módon kiművelve és elmélyítve a lényegszemlélet teszi lehetővé az általános tárgyak minden ontológiáját, és természetesen a fenomenológiának is ez az egyik megkerülhetetlen összetevője, amennyiben a fenomenológia bizonyos megkötésekkel nem más, mint a transzcendentális tudat lényegstruktúráinak a tudománya, eidetikus tudomány.

Az eidetikus diszciplínák kidolgozása felé az utat a fantázia módszertanilag tudatos művelése nyitja meg. Itt Husserlnél a szabad, a reális lehetőségektől és összefüggésektől nem kötött, teljesen játékos fantáziáról van szó.¹⁹ A teljesen szabadjára engedett fantáziában jelenítünk meg tárgyakat, összefüggéseket, amelyeket elkezdünk variálni, egyes tulajdonságaitól megfosztani, másokat hozzátenni. Ez volna a szabad képzeletbeli vagy eidetikus variációk módszere. Husserl szerint ez a módszer segít nekünk tisztázni bizonyos eidetikus struktúrákat, összefüggéseket. A szabad fantázia variációi az ei-

16 Hua 3/1: 148.

17 Hua 19, 535, B2: 6.

18 Még erről *Eszmék*, 22§ (Hua 3/1: 48, saját fordítás): „Az igazság az, hogy mindannyian látunk »eszméket«, »lényegeket«, mégpedig mindig. Műveleteket végzünk velük gondolatban, még lényegekre vonatkozó ítéleteket is hozunk – csupán ezeket a megfelelő ismeretelméleti »állásponton« úgyszólván a szőnyeg alá söpörjük.”

19 Husserl már a *Logikai vizsgálódások*ban különbséget tesz reális (empirikus) és ideális lehetőségek között (pl. Hua 19: 632). Később ezen a különbségtételen tovább dolgozik (így pl. az *Eszmék*ben is). Kétségtelenné teszi, hogy az ideális lehetőségekkel való munka (amit Husserl annyiban nevez „játékosnak”, amennyiben a konkrét, praktikus valóságtól elszakad) nyitja meg az eidetikus diszciplínák kimunkálásához vezető utat. Ezzel kapcsolatban lásd Rizzoli 2008, 300.

detikus látást segítik. Megmutatják egy dolog, egy tárgyrégió lényegi tulajdonságait, amelyek nélkül az adott tárgyak, az adott összefüggések és régiók nem lehetnének azok, amik. A fantázia lényegi, tiszta, ideális lehetőségeket mutat meg nekünk, a tárgyak területén éppúgy, mint a tudat és a tudatmódok területén, beleértve magát a fantáziát is. A fantázia önreflexív,²⁰ amennyiben a fantáziában végzett variációk során magának a fantáziának a művelési módjait, helyzeteit is variálhatjuk. A fantázia, a fantáziában és a fantázia által gyakorolt edetikus variációk itt az egyáltalában vett megjelenés, bármiféle megjelenés lényegi feltételeit segítenek tisztázni.

A fantázia központi módszertani szerepének hangsúlyozásával Husserlnél a fenomenológiába beépül egy lényegileg játékos mozzanat.²¹ Neutralizálni kell minden adottat, minden – a szó legtagabb értelmében véve – „komolyként” megjelenőt; a tudatnak el kell érnie a tiszta lehetőségek szféráját, mindent teljesen játékosan kell felfognia ahhoz, hogy a legradikálisabb és legszabadabb, vagyis a realitástól legkevésbé kötött lehetőségekig eljusson. Amennyiben a transzcendentális fenomenológia a lényegeket és lényegi lehetőségek tudománya, úgy a szabad képzeletbeli variációk, amelyek a végső lényegeket és lehetőségeket nyújtják a filozófus számára, a játékosság és a tudományosság motívumait elválaszthatatlanul egyesítik egymással.

III. A játék szerepe a tudomány transzcendentális genezisének történelemfilozófiai magyarázatában

Elsőre talán meglepőnek tűnhet, de a játéknak kiemelt jelentősége van Husserl kései történelemfilozófiai vizsgálódásaiban is, amelyeknek kitüntetett témája a tudomány és általában a teoretikus érdeklődés és munka keletkezése.²² Ez a dolgok iránti öncélú kíváncsiság, a gyakorlati érdekektől elszakadó, tisztán teoretikus célú játékosság motívumaira vonatkozik, amelyek a Husserl utolsó főművének (*Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*) időszakából származó kéziratokban visszatérően felbukkannak. Az idős Husserlnél kifejezetten hangsúlyos a kíváncsiság és a teoretikus célzatú játékosság pozitív, tudományos és filozófiai tekintetben előremutató jellege. E szempontból nyíltan vitába száll Heideggerrel, aki a kíváncsiságot „deficiens módusznak”, hanyatló létmódnak tartja, és aki – Husserl véleménye szerint – egész

20 Hua 3/1: 147.

21 Amennyiben a konkrét, gyakorlati valóságtól, illetve a már (normatív, szabályszerűen) rögzítettől való elszakadást játékosnak nevezi Husserl.

22 Ez pontosan arra vonatkozik, hogy Husserl szerint az első filozófusoknak és tudósoknak el kellett szakadniuk a konkrét, gyakorlati valóságtól, a reális lehetőségektől, fejben kellett variálniuk, dolgozniuk – és Husserl szerint ez a feladat azután minden későbbi filozófus és tudós munkakörének lényegi része lett. Ezzel kapcsolatban Husserl időről-időre él a „játékos” kifejezéssel (mindenekelőtt: 6-os, 29-es, 34-es kötetek). Lásd még ezzel kapcsolatban Moran 2002, 183.

létfilozófiai pátoaszával túlságosan is komolyan veszi magát. Ezáltal azonban Heidegger – megint csak Husserl szerint – nem veszi észre a játékosságban, a komolytalanságban rejlő pozitív, termékeny lehetőségeket.

Mindenekelőtt egy 1931-ből származó kutatási kéziratra szeretnék itt hivatkozni, melynek gondolatmenete explicite a Heideggerrel való polémia kontextusában artikulálódik.

A teoretikus beállítódás lehetővé tételéhez különös motívumok tartoznak, Heideggerrel szemben számomra úgy tűnik, hogy az egyik eredeti motívum – úgy a tudomány, mint a művészet számára – a játék szükségszerűségében és különösen a játékosság, a „teoretikus kíváncsiság” motivációjában áll, amely nem az életszükségletből, nem a hivatásból, s nem az önfenntartás célösszefüggéséből származik [...]. Szó sincs „deficiens” praxistról.²³

Husserl szerint a tudományok, akárcsak a művészetek, úgy alakultak ki, hogy az ember elszakadt a közvetlen életszükségletektől, a direkt, praktikus célszerűségektől, és nekiállt gondolatban kísérletezni, illetve testileg, a gyakorlatban is játszani. Ezek a játékok mintha-világokat építenek fel saját szabályokkal. Az ember olyan játékokat talál ki és játszik, amelyek mintegy magukból generálják normáikat, törvényeiket. Az ilyen játékok vezetnek azután a komoly teoretikus diszciplínák megalapításához és kidolgozásához. A teoretikus kutatásoknak lényegüknél fogva el kell szakadniuk a közvetlen gyakorlati érdekektől. Ez az elszakadás pedig természeténél fogva maga után von egy-fajta játékosságot.

A *Válság*-könyv tudománytörténeti genealógiája szerint az első tudományok is így jöttek létre, így például a geometria mint tudományos attitűd és módszer keletkezése is ehhez a játékossághoz kötődik. A lehetőségekkel, struktúrákkal való szabad játékból születnek meg a tudomány ideális tárgyai, amelyek azután komoly tudományos vizsgálódás és kidolgozás témái lesznek. A közvetlen életérdekektől és gyakorlati szükségletektől elszakadó „játékos körülményekről”, intellektuális kíváncsiságról van szó, amely Husserlnél összekapcsolódik a világra való rácsodálkozás attitűdjével (*thaumazein*).²⁴ Ez a játékosság, ez a kíváncsiság válik azután habituális (tehát állandó szokásszerű) beállítódássá, mely minden lehetőséget kipróbál, végiggondol. Egyes belátások szilárd komolyságra tesznek szert a tudományos közösség diskurzusában, amit játékos-kritikus gondolat kísérletek, gondolati játékok tesznek később kérdésessé megint – egy másik szempontból. A tudományos szigorúságot a játékosságnak ez a tudományos céltattal gyakorolt formája lazítja fel újra és újra; ez teszi elevenné a tudományt, és biztosítja, hogy az soha ne váljon végleg holt tételek pusztá rendszerévé.

23 Hua 34: 260. Schwendtner Tibor fordítása (Schwendtner 2008, 170).

24 Hua 6: 332 (magyarul Husserl 1972, 346). Lásd ehhez Moran 2005, 46.

A tudomány története folyamán, ily módon – Husserl szerint – játékoság és szigorúság (vagy komolyság) kettős dinamikája tartotta mozgásban az adott tudományterület fejlődését. A kettő elválaszthatatlanul hozzátartozik az általában vett tudomány lényegéhez. A komolyság és komolytalanság felhangjai maguk is elválaszthatatlan szükségszerűséggel tartoznak egybe Husserl játékfogalmában; még annak kései megfogalmazásaiban is.

IV. Konklúzió

A tanulmány három szempontból vette szemügyre a játékoság husserli fogalmát: először magának a tudatéletnek a szintjén a tudati aktusokban jelentkező játékoságot mint neutralizálót, illetve neutralizált tudataktusokat (képtudat, művészet, fantázia) mutatta be, egy következő szinten azt láttuk, hogy a játékoság módszertani szerepre tesz szert mint fenomenológiai-transzcendentális és eidetikus redukció, végül egy harmadik szinten, a tudománytörténet vonatkozásában Husserl alapvető szerepet tulajdonít a játékoságnak a tudomány transzcendentális genezisében a tudományos attitűd immanens megjelenése és megszilárdulása szempontjából.

Arra próbáltam rámutatni, hogy noha Husserlnél „a filozófia mint szigorú tudomány” gondolata végig fennmaradt, ebbe a szigorúságba azért sajátosan játékos motívumok is vegyültek. A játék lényeges szerepet kapott mind a praktikus, hétköznapi, tudományelőtti élet magyarázatában, mind a művészet és a teoretikus attitűd genezisének feltárásában, sőt magának a fenomenológiának a leírásában is, mégpedig a fenomenológiai és eidetikus redukciók gyakorlásának a kifejtésében. Ahhoz az elgondolkodtató végeredményhez jutunk tehát, hogy Husserlnél mind a gyakorlati, mind az elméleti beállítódást űző ember esetén, hovatovább az ember egzisztenciális struktúrájának a magyarázatában a játék úgy jelenik meg, mint e struktúra alapvető, bizonyos szempontból kiküszöbölhetetlenek és elidegeníthetetlenek számító eleme, ami lényegi módon járul hozzá a struktúra konstitúciójához.

Bibliográfia

- Besze Flóra. 2011. „A sürgető felfogás. Fritz Kaufmann képelmélete.” In *A margók előadója voltam: Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére*, szerk. Blandl Borbála – Gulyás Péter – Marosán Bence, 295–305. Budapest: Világosság könyvek.
- Besze Flóra. 2013. „Ellentmondás, semlegesítés, tartózkodás: Husserl a képkonstitúcióról.” In *Kortársunk Husserl*, szerk. Varga Péter András – Zuh Deodáth, 231–43. Budapest: ELTE Eötvös.
- Gadamer, Hans-Georg. 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat.
- Gadamer, Hans-Georg. 1994. „Miként járul hozzá a költészet az igazság kereséséhez?” Ford. Tallár Ferenc. In *A szép aktualitása*, 142–56. Budapest: T-Twins.
- Husserl, Edmund. 1939. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Szerk. Ludwig Landgrebe. Prag: Academie Verlagsbuchhandlung.
- Husserl, Edmund. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*, szerk. Margot Fleischer. The Hague: Martinus Nijhoff. [Hua 11]
- Husserl, Edmund. 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, szerk. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff. [Hua 10]
- Husserl, Edmund. 1972. *Válogatott tanulmányai*. Ford. Bárányszky Jób László. Budapest: Gondolat.
- Husserl, Edmund. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, szerk. Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff. [Hua 6]
- Husserl, Edmund. 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1.*, szerk. Karl Schuhmann. The Hague: Martinus Nijhoff. [Hua 3/1]
- Husserl, Edmund. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, szerk. Eduard Marbach. The Hague: Martinus Nijhoff. [Hua 23]
- Husserl, Edmund. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, szerk. Ursula Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff. [Hua 19]
- Husserl, Edmund. 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*, szerk. Reinhold N. Smid. The Hague: Kluwer Academic Publishers. [Hua 29]
- Husserl, Edmund. 1998. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I-II.* Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2000. *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung „Transzendente Logik” 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis”*, szerk. Roland Breeur. The Hague: Kluwer Academic Publishers. [Hua 31]
- Husserl, Edmund. 2002a. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, szerk. Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. [Hua 34]
- Husserl, Edmund. 2002b. *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás – Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2003. *Transzcendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*, szerk. Robin D. Rollinger – Rochus Sowa. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. [Hua 36]

- Husserl, Edmund. 2005. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893–1912)*, szerk. Thomas Vongehr – Regula Giuliani. New York: Springer. [Hua 38]
- Husserl, Edmund. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, szerk. Rochus Sowa. New York: Springer. [Hua 39]
- Husserl, Edmund. 2012. *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891–1935)*, szerk. Dirk Fonfara. New York: Springer. [Hua 41]
- Marosán Bence Péter. 2017. *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. Budapest: L'Harmattan.
- McKenna, William R. 1997. „Epochē and Reduction.” In *Encyclopedia of Phenomenology*, szerk. Lester Embree et al., 177–80. Dordrecht: Springer.
- Moran, Dermot. 2002. *Introduction to Phenomenology*. London – New York: Routledge.
- Moran, Dermot. 2005. *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*. Cambridge: Polity Press.
- Popovics Zoltán. 2014. *A prezentifikáció fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan.
- Rizzoli, Lina. 2008. *Erkenntnis und Reduktion: Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*. Dordrecht: Springer.
- Schwendtner Tibor. 2008. *Husserl és Heidegger: Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest: L'Harmattan.
- Sepp, Hans Rainer – Lester Embree, szerk. 2010. *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Springer: Dordrecht.
- Tengelyi László. 2010. „A fenomenológia módszertani transzcendentizmusa.” *Magyar Filozófiai Szemle* 54/1: 9–22.
- Ullmann Tamás. 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest: L'Harmattan.

Nyíró Miklós

A játék fogalmának hatóköréről – Heidegger, Fink és Gadamer¹

1. Bevezetés

Már a játék fogalmának a történetére vetett futó pillantás is arról tanúskodik, hogy Hérakleitosz nevezetes 52. fragmentumát követően – melyben az élet- vagy világidőt játszó gyermekként (*paisz paidzón*) jellemzi – a fogalom mintegy két évezredig háttérbe szorult, s majd csak a gondolkodás Kantnál megalapozott transzcendentális fordulatát követően tett szert szisztematikus filozófiai jelentőségre, mégpedig eltérő összefüggésekben.² Először az esztétikai ízlésítélet transzcendentális alapjainak a kanti jellemzésében került ismét az előtérbe – a megismerési képességek egymással harmonizáló szabad játékát mutatva fel efféle alapként –, majd ehhez kapcsolódóan Schiller „esztétikai államában”, az ember esztétikai nevelésének programja keretében vált a játék fogalma központi jelentőségűvé, immár a valódi politikai szabadság kérdésköre összefüggésében. A romantika viszont a fogalom jelentőségének a beszűkítését látta a játéknak a szubjektumra, illetve tevékenységeire vonatkoztatott felfogásában, s – Hérakleitosz említett fragmentumához visszanyúlva – sokkal inkább kozmikus-ontológiai relevanciát tulajdonított a játékfogalomnak. Friedrich Schlegel például világjátékról, Novalis pedig a természet játékáról beszélt, melyeknek az ember művészi ténykedése pusztán távoli analogonja mindkettőjük szerint.³ A fiatal Nietzsche – ugyancsak Hérakleitoszt értelmezve – egészen hasonló értelemben szólt „a világ játékának alapvető esztétikai percepciójáról”.⁴ S noha korai művészetmetafizikáját az érett Nietzsche már maga mögött tudta, a gondolatot, miszerint „a világ egy isteni játék, túl jón és rosszon”, még 1884-ben sem tagadta meg, mi több, elméje elborulását megelőzően is azt hangoztatta, hogy számára „minden játékká vált”.⁵

Ezért is lehet talán meglepő, hogy amikor a korai főműve megjelenését követő években – 1928-tól kezdődően – Heidegger ontológiai kulcsfogalomként veszi igénybe a játék fogalmát, nem Nietzsche-re vagy a romantikusokra hivatkozva, hanem Kant antropológiai írásaiból merítve teszi azt. Mindazonáltal Heidegger e kezdeményezése, melynek során az ember világban-való-létét immár „a transzcendencia eredendő játékaként”

1 A tanulmányban ismertetett kutatómunka az EFOP-3.6.1-16-2016-00011 jelű „Fiatalodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése” projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

2 Ritter – Gründer – Gabriel 2010, 1384–1390: *Spiel* szócikk.

3 Schlegel 1980, 367; Novalis 1929, 451.

4 Nietzsche 1988, 94.

5 Nietzsche 2003, 7/2: 199, 8/3: 360.

értelmezte, meghatározó jelentőségűvé vált két hallgatója, Eugen Fink, valamint Hans-Georg Gadamer számára is. Noha az 1929-ben Husserl vezetésével készült disszertációjában Fink még „a nem-valóság fenomenológiáját” körvonalazta (a képfenoménné összpontosítva), ez irányú kutatásai a '30-as évektől kezdődően mindinkább egy olyan, a szimbólum, a tükrözés és a játék fogalmai mentén kibontott „kozmológiai világfogalom” kidolgozása irányában terebélyesedtek ki, amely elhatárolódik Husserl egymást átható horizontokként értett világfogalmától, azonban elhatárolódik Heidegger „egzisztenciális” világfogalmától is. A világ e spekulatív-kozmológiai fogalma, ehhez kapcsolódóan pedig a játék jelensége – mondhatni – Fink egész életművének a központi témáját képezte. Gondolatait a metafizikai tradíció ellenében, s – a '40-es évek közepétől – elsősorban Nietzsche, valamint Hérakleitosz filozófiájának értelmezése kapcsán igyekezett kibontani, az 1960-ban megjelenő főművében összegezve eredményeit. Ugyanebben az évben tette közzé főművét Gadamer is, melyben a játék fogalma nem csupán a művészet létmódjának a leírásában kapott kulcsszerepet – miként többnyire vélik azt –, de egyúttal ama mozgásforma jellemzéseként is, mely a természetnek a sajátja, mi több, végső soron magának a létnek az úgynevezett „spekulatív struktúrájában” jut érvényre, kitüntetett ontológiai alapfogalom rangjára emelve ezzel a játékot.⁶

Ami ezt a játék fogalma köré szerveződő, Heidegger által útjára indított hatástörténeti vonulatot illeti, két dolog különösen szembeötlő. Egyfelől az, hogy a maga ontológiai-kozmológiai irányvételével – amiért például Hölderlint vagy éppen Rilket is szövetségésének mondhatja – élesen elhatárolódik a játék merőben antropológiai-kulturális jelentőségét méltató hagyománytól (mely megközelítést a későbbiekben majd Huizinga, Gehlen, Plessner, Sartre és mások képviselik). Másfelől viszont azt is érdemes kiemelni, hogy miközben e vonulatban Fink, különösen pedig Gadamer játékfogalma a leginkább kidolgozott, s mindkettejüknél központi szerepet játszik az érzéki és az érzékfeletti közti viszonylatok – ezzel pedig a szimbólum, a kép, a tükrözés, a bemutatás, a játék vagy éppen a „spekulatív” fogalmak – elemzése, e viszonylatokat ők döntő pontokon eltérő módon ragadják meg.

Az alábbiakban a Heidegger, Fink és Gadamer vonatkozó nézetei tekintetében fellelhető rokon, illetve eltérő vonásokat igyekszem körülhatárolni. Ehhez először Fink világ- és játékfogalmát körvonalazom a korai Heidegger nézetei tükrében. Ezt követően Heidegger 1928–29 telén tartott *Bevezetés a filozófiába* című előadásának a jelen összefüggésben releváns gondolatait rekonstruálom. Mivel Fink számára e heideggeri gondolatok a mediális jelenségek fenomenológiáját nyújtó korábbi munkája összefüggésében bizonyultak megtermékenyítőnek, a következő szakaszban Fink ezen írására összpontosítok. Elemzéseimet a játékfogalomnak Gadamer által tulajdonított hatókör,

⁶ Az érintettekén kívül fontos, kapcsolódó mérföldkő Heidegger és Fink '66–'67 telén megtartott közös Hérakleitosz-szeminárium is, melyet azonban itt nem tárgyalhatok.

s az abban rejlő sajátos értelmű medialitás közelebbi megvilágításával zárom, végül pedig – konklúzióként – a bejárt út legfontosabb tanulságait összegzem.

2. Világ és játék – Fink látens vitája Heideggerrel

Közismert, hogy Fink gondolkodásának középpontjában az ember világra való nyitottsága, eksztatikus világ-vonatkozása, ennek háttérében azonban – s mindenekelőtt – a világnak egy sajátosan koncipiált – a korai Heidegger világ-felfogásától eltérő – kozmológiai eszméje állt. E gondolatkörben kitüntetett szerepet kap a *játék* fenoménje, mely mint *világszimbólum* lép elő, miként az már a főmű címében is kifejezésre jut.⁷ E kötetben Fink tézisszerűen is összegzi az ember, a játék és a világ viszonyára vonatkozó nézeteinek lényegét:

az emberi játék egy különösen kitüntetett módja annak, ahogyan az ittlét megértőn viszonyul annak egészéhez, ami van, s hagyja magát áthatni az egész által; az ember játékában a világegész ragyog vissza önmagában, valami világon-belülin és világon-belüliben, valami végesen és végesben hagyja felfényleni a végtelenség vonásait. [...] Az emberi játékban az ittlét világ-eksztázisa történik. A játszás ezért mindig több, mint az ember bármely világon-belüli viselkedése, cselekvése, akcióban-léte. A játékban „tüllép” önmagán az ember, áthágja a meghatározottságokat, [...] amelyekben „megvalósítja” magát, szabadságának visszavonhatatlan döntéseit mintegy visszavonhatóvá teszi, megszökik önnönmagától, minden rögzített szituációból [kilépve] merül alá az ősforrásként feltörő lehetőségek életalapjába.⁸

A játékot Fink tehát kitüntetett antropológiai jelentőséggel bíró „egzisztenciális alapfenoménnek” (*existentielles Grundphänomen*) tekinti.⁹ Míg az emberi élet többi alapfenoménje – melyek szerinte a munka, a harc, a szeretet és a halandóság alakzataiba tagolódnak – egyaránt valamely világon-belüli létezőre irányul, addig a játék a benne megvalósuló világ-vonatkozás *sajátos közvetlensége* révén nyeri el kitüntetettségét. Közvetlen ez a világ-vonatkozás, amennyiben nem valamely világon-belüli létező világszerúsége révén, hanem az efféle létezők összefüggésétől eltávolodva áll vonatkozásban a játékkal; viszont *sajátosan* közvetlen a játék e világ-vonatkozása, amennyiben minden közvetlen világ-irányultsága közepette sem tartózkodhat magánál a világnál, nem birtokolhatja azt.

7 Fink 1960.

8 Fink 1960, 230–231.

9 Fink 1960, 227–228; Fink 1957, 17.

A játék e kitüntetett antropológiai jelentősége mindazonáltal a világ eszméjének filozófiai kitüntetettségén alapul. Fink számára a világ mint valami első és végső, s nem csupán az emberi mivoltot, de általában a létezőket és azok létét is meghatározó, velük szemben *a priori* princípium lép az előtérbe. Az ember lényege, a létezők rendje, s egyáltalán a lét adódása is a világ eszméje felől gondolandó el szerinte – a világ mindennek első és végső instanciájaként tűnik fel.¹⁰ E tekintetben bizonyos kozmológiai-antropológiai fordulatról kell tehát beszélnünk, mely a világ eszméjének a tárgyalását kivonja az ontológia hatóköréből. S nem csupán Heideggerhez képest jelent ez fordulatot, de Fink saját gondolati fejlődésében is: néhány évvel a főmű megjelenése előtt Fink még a játék – és ezzel a világ – ontológiájáról beszélt.¹¹

A világ eszméje, ahogyan Fink vezeti be azt, bizonyos tekintetben mégis analógiát mutat azzal, ahogyan a lét fogalmát jellemezte a korai Heidegger. Azt, hogy az ember már mindig is hallgatólagos létmegértésben él, ahogyan hallgatólagosan már mindig is érteni vélünk olyasvalamit is, mint a „világ”, mindkét szerző vallja. Míg Heidegger számára a lét, addig Fink számára viszont a világ az, ami „teljességgel transzcendens”. Ám akárhogyan is, mindkét fogalom valami egészen eredendőt, tudniillik olyasvalamit nevez meg, ami elemi módon hatja át az emberi megértést. Ugyanakkor mindkettő értelme jellemzően megreked a maga differenciálatlan homályosságában, mi több, idővel mindinkább elfedetté, valami magától értetődővé silányult. Márpedig e lét-, illetve világ-felejtés háttérében mindkét szerző szerint a nyugati gondolkodás sorsszerű irányvétele rejlik. Nem csupán a lét, de Fink szerint a világ meghitt ismerőségében is olyan titokzatosság rejlik, melynek az elfedéséért a metafizika kiépülése a felelős: „a nyugati filozófia története során az emberi ittlét világ-vonatkozását egyre inkább egy másik vonatkozás árnyékolta be, nevezetesen az embernek az istenséghez való viszonya.”¹² A metafizika teológiai jellege fedte el mindinkább azt, ami a leginkább kérdésésre méltó.¹³

Ennek megfelelően a filozófiai hagyományunkkal szemben érvényre juttatandó úgynevezett „destrukció” feladata éppúgy áthatja Fink vállalkozását, ahogyan ez az egyik alappillére már Heidegger projektjének is. E destruktív-leépítő munkára mindkettejünkél egy alapvetőnek tekintett, a hagyomány által azonban elfedett „differencia” háttére előtt kerül sor. Ha Heidegger az ontológiai differenciát, vagyis a lét, illetve a létezők mint létezők közti különbséget hangsúlyozza – mely a létezők létértelmének a tulajdonságaikkal szembeni különműségét, mi több, ontológiai elsőbbségét mondja

10 Azt, hogy Fink szerint a világ „nem csupán a lét transzcendentálfenomenológiai »horizontjaként«, hanem sokkal inkább tisztán spekulatíván mint annak »feljövetele« veendő tekintetbe” Damir Barbarić is megerősíti (Barbarić 2007, 220).

11 Már címében is erre utal Fink fentebb hivatkozott, 1957-ben publikált írása.

12 Fink 1960, 25.

13 A világ egyidejű meghittségéről és titokzatosságáról, illetve az ember eredendő világ-viszonyának elharmosulásáról lásd Fink 1960, 218–219.

ki –, akkor Fink egy általa ennél is eredendőbbnek tekintett, úgynevezett kozmológiai differencia érvényre juttatása mellett száll síkra. A „világ nem világon-belüli. A világon-belüliség a *létezők mint olyanok* egyik alapvonása, jóllehet az többnyire elfedett” – hangsúlyozza.¹⁴ A feladat abban áll tehát, hogy a világegész, illetve a világon-belüli létezők közti különbséget *ne* a világon-belüli létezők közt fennálló különbségek mintájára gondoljuk el – hiszen az „magának a világnak a működésébe tartozik”.¹⁵ Ezért az *nem* utal és nem is utalhat két elkülönülő régióra sem (például az érzékfelettinek és az érzékinek a metafizikában tételezett dimenzióira). Noha a világegész múlhatatlanságának és végtelenségének, illetve a világon-belüli dolgok mulandóságának és végességének a különbsége egyfelől összemérhetetlenné teszi őket,¹⁶ e különbségük egyúttal a kettő sajátos, aszimmetrikus egymásra utaltságát is magában foglalja. A világ „minden dolgot felölel és átfog – írja Fink –, s maga nem valami elkülönült és a dolgoktól távol eső – sokkal inkább a dolgok tartoznak őhozzá, a világon-belüli mint olyan pedig egy lényegi világmozzanat”.¹⁷ Fink kozmológiai differenciája a minden világon-belülin túl és előtt működő, mindenekben ható (*All-Macht*) elgondolására szólít fel, annak elgondolására, ami először adja a teret s hagy időzni, s mint ami az individuáció e folyamata, maga múlhatatlanként és vég nélkülként kormányozza a véges dolgok minden feljvetelét és megsemmisülését.¹⁸

Fontos látnunk, hogy az így felfogott világ-eszme nem képezheti fenomenológiai igazolás tárgyát. Ugyanis amennyiben maga a világegész az, *ami* temporalizál és fenomenalizál, annyiban minden fenomenális megmutatkozás előtt működik. A világ e pre- vagy transz-fenomenalitásának a visszája csupán – miként arra Fink figyelemre méltó módon rávilágít –, hogy „az úgynevezett fenomének maguk egy sajátos világ-elapadás által meghatározottak”.¹⁹ A világ eszméjének gondolása így csakis spekulatív teljesítmény lehet – s ez olyan feladat, melyet Fink korántsem tekint elvégzettnek.²⁰

A létezők és azok „alaptalan-alapja” közt húzódó osztatnak ez a kozmológiai koncipiálása nem hagyja érintetlenül a heideggeri „ontológiai differencia” egyik aspektusát sem. Azzal, hogy a létre vonatkozó kérdést Fink a kozmológia hatókörébe vonja, a lét egy új felfogása számára készíti elő a talajt. E tézisést inkább a deklaráció értelmével bíró, mintsem valódi kérdések formájában fogalmazza meg: „Végtére is nem minden ontológia egy, a világról való homályos és értelmezetlen, elfedett tudáson alapul?” „Miként és milyen értelemben beszélhetünk egyáltalán a világ létéről? Vajon a létfogalom még a

14 Fink 1960, 216–217. (Kiemelés az eredetiben.)

15 Fink 1960, 217. (Kiemelés az eredetiben.)

16 Fink 1960, 57–58.

17 Fink 1960, 217.

18 Fink 1960, 57–58.

19 Fink 1960, 59.

20 Fink 1960, 242.

világ fogalmát is átfogja – vagy pedig a világot mint az eredendőbbet, ami a dolgok létét és semmisségét magában foglalja, kell megérteni?”²¹ A világon-belüliség kozmológiai értelmezése azonban a létezőkre is új fényt vet.

A *Lét és időben* a világban-való-lét (*In-der-Welt-sein*) fogalma az emberi ittlét létszerkezetének az előzetes, egyúttal legátfogóbb jellemzésére szolgál, melynek a belső tagoltságát hivatott azután kifejtteni a mű. A világ itt *nem* a világon belüli „létezőknek az összességét” jelenti, de nem is e létezők valamely sokféleségét átfogó egyik vagy másik régiót – például a természetet – hivatott megnevezni.²² A világfogalom e „tárgyi-objektív” orientációjú felfogásait Heidegger azért veti el, mert olyan létezők felől konstruálják meg a világfogalmat, amelyek már eleve, a kiinduláskor „világon belüliként” adódnak – eljárásukkal tehát „átugorják a világiség fenomenjét”.²³ A világ ezen ontikus, illetve ontológiai fogalmaival szemben Heidegger a fogalom pre-ontológiai, egzisztens jelentéséből indul ki, mely például „a gyermeki világ” szófordulatban tükröződik. Amit keres, az a világiságnak az ilyen különös „világokban” *a priori* módon működő, általában vett egzisztenciálonológiai eszméje. Eszerint a világ azt a horizontot nevezi meg, amelyet a létmegértése révén kitüntetett ittlét már mindig is felvázol mint jelentésösszefüggést és értelemmezőt, melyben létezik. A létmegértés konstituálja az ittlét világát, e világ világisága pedig egyike az ittlét egzisztenciáját alkotó „szerkezeti” mozzanatoknak, maga is úgynevezett egzisztenciálé. A világ eszerint semmiféle értelemben sem tartozik magukhoz a nem-ittlétszerű világon-belüli dolgokhoz – önmagukban véve a létezők „világtalanok”. Világon-belüliségüket csak felfedette válasuknak, vagyis annak köszönhetik, hogy csakis egy általunk már mindig is felvázolt világban kerülhetnek az utunkba.

Fink már 1934-ben elégedetlenségének adott hangot a világ e transzcendentálfilozófiai fogalmával szemben:

Ez az „egzisztenciális világfogalom” [...] semmiképpen sem a valódi, *kozmológiai* [világfogalom], s *nem is eredendőbb*. [...] Nem azért van a *világ*, mert az *ittlét* mint *transzcendencia* minden létezőn túla [nyúlóan] „eksztatikus”, hanem mivel a világ mint kozmikus mindenség az ittlétet is magában foglalja, válik *először lehetővé az ittlét eksztatikus szerkezete*.²⁴

Ez a kritika a főműben azután az alábbi három alapvető ellenvetéssé terebélyesedik:

1) „Az ittlét létének konstitúciója nem a működő világra való nyitottságból lett értelmezve, hanem fordítva, a világ értelmeződött az ittlétszerű világképzés szerkezetéből.”²⁵

21 Fink 1960, 213, 235.

22 Heidegger 2001, 83–84.

23 Heidegger 2001, 85.

24 Fink 2008, 253. (Kiemelések az eredetiben.)

25 Fink 1960, 51.

Továbbá, 2) mivel „lényegünknek az univerzumra való eredendő nyitottsága elkerülhetetlenül elfedetté vált, [...] nem került kifejtésre, hogy az ember maga [...] miként van a világban mint világmindenségben, s abban miként kiszolgáltatott és oltalmazott sajátos-kéértelmű módon.”²⁶ Végül azt rója fel Fink, hogy 3) a *Lét és idő* horizontjában „az ittlét fogalma »transzcendentálfilozófiai« módon absztrakt marad. [...] Ha az ittléttől az váratik el, hogy tulajdonképpen maga a világ legyen, [...] mindama [dolgok] feltűnésének a helye, ami csak van, akkor az embertől másként ugyan, mégis éppoly szilárdan túl sokat követelünk, mint az »abszolút idealizmusban«, ahol ő az abszolútum véges-tökéletlen edényeként szolgál [...]. Nem a »világtörténelmi individuum« vagy a »korszakalkotó« népek az emberi egzisztencia egyetlen érvényes és legitím világszereplői” – hangsúlyozza Fink.²⁷

A Fink által védelmezett kozmológiai világfogalom tehát szerényebben, *egy nem általa kivetett világegészben pozicionálja az embert*. A világban-való-lét Fink számára nem az ember „ontológiai konstitúciójának” a kérdése, nem olyasvalami, ami megérthető volna csakis az ember létéből kiindulva. Az ember egyike a világon-belüli létezőknek, melyek közül világra-való-nyitottsága révén tűnik ki. Azonban „a világmegnyílás nem az emberhez tartozik, hanem inkább ellenkezőleg: az ember tartozik a világ nyíltságához”, mert „a világ betör az emberbe”, s „ő az univerzum körbelengő tágasságához való eksztatikus odafordulásban létezik, amiből először illeti meg őt az ész, a nyelv, a létmegértés fénye”.²⁸

A világban-való-lét fogalma így egy kettős spekulatív problémát jelöl Fink számára: egyfelől azt a kérdést, hogyan jellemzi valamennyi véges dolgot a világegészben való benne-lét; másfelől azt a specifikusabb kérdést, hogyan jellemzi az embert mint világeértő lényt a kozmoszban való benne-lét. Hogy a benne-lét e két alakzatát fogalmilag is megkülönböztesse, Fink világon-belüliségnek (*Binnenweltlichkeit*) nevezi a valamennyi létezőt megillető világban-benne-létet, s bensőségességnek (*Innigkeit*) nevezi a csakis az embert megillető, sajátos világban-benne-létet. Az ember e bensőséges világ-viszonya az egzisztencia valamennyi megvalósulási módját áthatja, a munkát, a harcot, a szeretet, s a halandóságot éppúgy, mint a játékot. Ezt hangsúlyozva vallja azt Fink, hogy „az ember világra-nyitottsága sem nem pusztán nyelvhöz kötött, sem pedig kizárólag individuális, hanem a szerint sokrétű, hogy azt egzisztenciánk mely alapfenoménte hordozza, s ennélfogva mindig társadalmi is. [...] [A] játék egy különös és sajátos módja a társas [...] világ-vonatkozásnak.”²⁹

26 Fink 1960, 51–52. (Kiemelés az eredetiben.)

27 Fink 1960, 52.

28 Fink 1960, 54–55.

29 Fink 1960, 227.

3. Heidegger az emberi ittlét transzcendenciájáról mint vilásképző játékról

Annak hátterében, hogy a játék fenoménje és különösen a világ fogalma az 1930-as évek során Fink gondolkodásának az előterébe került, bizonyosan Heidegger állt. Fink, aki '28 és '31 között Heidegger valamennyi kurzusán jelen volt,³⁰ tanúja lehetett, ahogyan a '28-'29 telén tartott *Bevezetés a filozófiába* című előadásában Heidegger az ittlét világban-való-létét, időiesülését – Kant antropológiai írásaira visszanyúlva – „a transzcendencia eredendő játékaként” jellemzi,³¹ s hogy *A metafizika alapfogalmai* című, '29-'30 telén tartott előadása keretében pedig egyebek mellett „a világ működésének történéseiről” beszélt, mely az ittlétet már mindig is áthatja.³²

Jelen összefüggésben különösen a *Bevezetés a filozófiába* című előadás 35–36. paragrafusainak alfejezetei beszédesek a számunkra. A kiindulópontot itt is annak hangsúlyozása képezi, hogy a világ-vonatkozás magának az emberi ittlétnek a lényegi vonása. Viszont az ittlét eme világ-vonatkozását, melyet a *Lét és idő* még a hangoltság-megértés-beszéd hármasa révén explikált, Heidegger immár az ittlétet lényegileg megillető „transzcendálásként” jellemzi: az ittlét már mindig is túllép a létezőn, mégpedig a létezőket a maguk egészében haladja meg – éppen ez teszi lehetővé, hogy az ittlét valamely létezőhöz *mint létezőhöz* viszonyuljon, azaz létében értse meg azt. Az ittlét tehát az „egész” irányában lép túl a létezőkön. Heidegger szerint ezt az „egészet”, amire az ittlét transzcendál, nevezzük világnak. „A meghaladás vonatkoztatottsága az, amiben az ittlét mint olyan tartózkodik. Transzcendálni annyit tesz, világban-lenni.”³³

Noha a létmegértés nem egyéb, mint transzcendálás, annak lényegét mégsem meríti ki – mutat rá Heidegger –, vagyis *amit a létmegértésben megértünk, nem fedí le a világ fogalmát*. Ennek a létmegértésen túlnyúló világfogalomnak a megvilágítása végett fordul Heidegger Kant ama „egzisztenciális világfogalmához”, melyre antropológiai írásaiban ő az „élet játéka” (*Spiel des Lebens*) kifejezéssel utalt. Heidegger értelmezésében ez a fordulat azt fejezi ki, hogy „az emberek történeti egymással-léte egy tarka sokféleség és változékonyság, [vagyis] az esetlegesség látványát nyújtja”, ami viszont arról tanúskodik, hogy „az ittlét lényegében egy játék-jellegnek kell rejlenie [...]”.³⁴ E gondolatot követve jut Heidegger végül arra a következtetésre, hogy az „ittlétben már mindenkor megértett létnek a teljessége, különösen pedig e megértés jellege és a megértettek organizációja, egyáltalán a világban-való-lét – [maga] a világ a játék jellegével bír.”³⁵

30 Moore – Turner 2016, 3.

31 Heidegger 1996, 311.

32 Heidegger 2004, 428. Fink, illetve a kései Heidegger világfogalmának az összevetése külön tanulmány tárgyát kell képezze.

33 Heidegger 1996, 307.

34 Heidegger 1996, 310.

35 Heidegger 1996, 310.

A játék fogalma itt tehát nem az ember valamely magatartásmódját nevezi meg, hanem olyasvalamit, ami azt egyáltalán lehetővé teszi. *A játéknak nem az ontikus, hanem az ontológiai fogalmáról van tehát szó.* Amennyiben pedig a játékjelleggel végbemenő transzcendencia *a priori* lehetőségfeltételét képezi annak, hogy bármely létezővel mint létezővel szembesüljünk – azaz létében értsük meg azt –, annyiban *a transzcendencia mozgásformájaként értett játék túl van a valós és nem-valós fogalmain,* nem illetheti meg az e fogalompárban rejlő különbség. Az a „kérdés, vajon igazi vagy hamis, »valóban« vagy csak »mintha«, a játszásnak csak a faktikus funkcióját és hatását érintik, de nem azt magát” – hangsúlyozza Heidegger.³⁶ Amire a játék ontológiai fogalma utal, az „minden, csak nem »játékos«, pusztá játék szemben a valósággal – ez a megkülönböztetés egyáltalán nem létezik a transzcenciában.”³⁷

Ezt az ontológiai játékfogalmat Heidegger itt ama hagyományos megközelítés ellenében fejt ki, mely a létproblematikát – vagyis a lét és a gondolkodás korrelációjának a kérdését – a logika és az ész hatókörébe utalja, s ezzel végzetesen beszűkíti azt.³⁸ E megközelítéssel ellentétben magát a világot Heidegger nem a létezők felől, vagyis nem ontikus fogalomként gondolja el, hanem ama „egészként”, melyre az ittlétet konstituáló transzcendencia kivétel, s mely ekként az ittlétet már mindig is áthatja. A játék ontológiai fogalma pedig azt a *specifikus történet és annak mozgásjellegét* hivatott megnevezni, amely ennek a világgépző transzcenciának a története.

Heidegger tehát *a nem a létezők felől elgondolt világegésznek az ittlétet átható történetéről* beszél, ahol a világegész a transzcendencia játékmozgásában konstituálódik, az ittlét pedig alapjaiban mint játék időiesül. Mármost ez a gondolatalakzat *látszólag* igen közel áll Fink kozmológiai képletéhez, miszerint a játék: világszimbólum. Igen figyelemre méltó azonban, hogy ez a heideggeri gondolatalakzat – miként látni fogjuk – meglehetősen közel áll Gadamer alapintuíciójához is, mely azonban lényegileg tér el Fink megközelítésmódjától.

4. Fink és a mediális „nem-valóság” korai fenomenológiája

Mindazonáltal Fink számára Heidegger e belátásai egy olyan, már bejárt út felől váltak termékennyé, amelyet ő „a nem-valóság fenomenológiáját” körvonalazó, Husserl vezetésével 1929-ben készült disszertációjában kivitelezett.³⁹ E munka első szakasza az úgynevezett „megjelenítés” különböző módjainak – így az emlékezet, a felidézés, a fantázia vagy éppen az álom – az előzetes analízisét nyújtja; második, záró szakasza

36 Heidegger 1996, 311.

37 Heidegger 1996, 313.

38 Heidegger 1996, 317.

39 Fink 1997.

viszont immár kifejezetten az e megjelenítési módoktól lényegileg elkülönülő képfenomen elemzésére vállalkozik. Ez utóbbi elemzés jelentősége számunkra abban rejlik, hogy tartalmazza azt az alapvető problematikát – és persze az annak artikulálásához használt fogalmakat is –, amely majd a főműben is kulcsjelentőségűek maradnak.

Ezt a problematikát tehát az úgynevezett mediális tárgyak által implikált „nem-valóság fenomenológiai értelme” képezi, ahol is a „nem-valóság” fogalma *nem* a „valóság” ellenfogalmaként, hanem az itt szóba jövő tárgyak létértelmében eleve benne rejlőként szerepel. Miként Fink hangsúlyozza,

nem az intencionálisan elgondolt tárgy léte vagy nem-léte érdekel itt bennünket, hanem az intendált tárgyak létébe magába felvett nem-lét, mely értelmükben benne foglaltatik. [...] [M]indazok az élmények nem-valóságot konstituálnak, [...] amelyek valami nem-valóságosat, nem-jelenlétet úgy mutatnak meg, mintha jelenlét lenne.⁴⁰

Ezekben az esetekben a valóság és nem-valóság mozzanatai eredendően elkülöníthetetlenek a noéma intencionált egységében. Éppen ezért Fink „önálló valóságfajtaként” tekint rájuk, az őket konstituáló aktusokat pedig *mediális aktusoknak* nevezi, azon „egyedülálló módra” utalva e megnevezéssel, ahogyan azok „mintegy nyitva tartanak egy valóságos médiumot valamely »nem-valóság« megjelenése és megmutatkozni-tudása számára”.⁴¹ Figyelemre méltó, hogy a képtudat és az ábrázolás mellett Fink már ekkor a mediálisan megjelenítő aktusok példaeseteként említi a játék-apperceptiót is.⁴²

A továbbiakban Fink a képtudat mibenlétének fenomenológiai leírására szorítkozik. Eközben azonban nem a képtudat intencionális konstitúcióját elemzi, hanem a *képtudat noematikus értelmét* igyekszik kidomborítani, amihez mindenekelőtt a vizsgálandó „tisztá képfenomenét” kívánja biztosítani. Ezt akkor nyerjük el – véli Fink –, ha a képről leválasztjuk a „jelentésségét” (*Bedeutsamkeit*), legyen az esztétikai vagy más, kulturális eredetű jelentéstudajdonítás. Ám még valamely természet nyújtotta, s ilyen értelemben jelentéstelen kép – mint például valamely tárgy árnyéka – sem tekinthető minden további nélkül merő képiségnek szerinte, mert amennyiben az „jelez” (*indiziert*) – tudniillik az árnyék egy árnyéket vető tárgyra utal –, mindig több is annál. „Tehát még a »jelentésség-mentes« képről is le kell választani egy mindig vele egybeeső értelemréteget, hogy megkapjuk a képiség mint olyan tisztá értelmét” – hangsúlyozza a fenomenológus.⁴³ A képet mint „faktikus-individuális létezőt” veszi tehát célba az elemzés, hogy annak elemi struktúramozzanatait tárja fel.

E képfakticitáson belül Fink megkülönbözteti egyfelől az úgynevezett képvilágot

40 Fink 1997, 89. (E mű fordítását itt és a továbbiakban helyenként módosítottam – Ny. M.)

41 Fink 1997, 92.

42 Fink 1997, 92.

43 Fink 1997, 93.

(*Bildwelt*), „a képen ábrázolt »nem-valóságot«, melynek saját tere és ideje van, s tárgyai sem a valós tér-idő tárgyai, másfelől pedig a képvilág hordozóját (*Träger*), vagyis „ami a képen reális, egyszerű valóság: például a vászon, amin a »tájat« ábrázolják”.⁴⁴ E két mozzanat együttesen teszi ki a konkrét képfaktumot. Sem a nem-valóságos képvilág, sem pedig a valós-reális hordozó mint olyan nem létezhet önállóan.

Ez a megállapítás fontos hozadékot rejt magában ama kérdés tekintetében, hogy miféle nem-valóság az, ami megilleti a képvilágot. Míg ugyanis a megjelenítés emlékező, fantáziáló vagy éppen álmodó módozatait egy, a képzelőerőnek tulajdonítható és így tisztán az időiségben alapuló aktusban intencionált nem-valóság jellemzi, addig a képvilág nem-valósága lényegi vonatkozásban áll a reális-transzcendens léttel, melyben az valamiképpen mindenkor részesedik. „Egy képvilág nem-valósága [...] csak annyiban van, amennyiben átfogja a kép összvalósága, ami a képvilág és a hordozó médiumalkotó egysége.”⁴⁵ A képvilág szóban forgó nem-valósága ezért aztán *nem* a valóság felől, de *nem is* a képzelőerő által megjelenítettek nem-valósága felől értelmezendő.

A képtudat ennyiben sem nem tisztán a tárgy-észlelés egy módja, sem pedig nem valamiféle „megjelenítés”. Nem úgy áll a dolog, hogy a képészlelés korrelátuma az észlelésszerűen adott reális hordozó volna, mely valamiképpen azután a képvilágra utalna. De nem is a képvilág mint olyan a képtudat teljes, noematikus tárgya, még ha a tematikus érdeklődés elsődlegesen már mindig is erre a világra irányul. A képészlelés során a kép mint egységes egész, tehát mint a hordozó által hordozott képi világ alkotja a tudat korrelátumát.

A mód azonban, ahogyan a képvilág, illetve annak hordozója adottsággá válik a képtudat számára, távolról sem azonos. Miközben a képvilágba „úgyszólván belelátunk”, s „jelenbeli, önmagában hozzáférhető jellege van”, mely „prezentatív-impreszionális szemléletiséget” képez a számunkra Fink jellemzése szerint,⁴⁶ addig a hordozó akként eredendően egyáltalán nem válik tárgyi adottsággá, hanem lényegszerűen – noha nem szükségképpen – siklik át rajta a tematikus érdeklődés. Hiszen a képészlelés során mindenekelőtt a képvilágnál tartózkodunk, ami viszont „elfedi” a hordozót mint olyat. Joggal állapítja meg tehát Fink, hogy a hordozón való átsiklás „szükségszerűen tartozik hozzá a képtudat apperceptív struktúrájához”, mi több, „valójában [ez] az a fenomenális mód, ahogyan a »hordozó« a kép nézője számára jelen van.”⁴⁷

Mármint a képfenomenon e valóságos és nem-valóságos komponenseinek az összekapcsolódását Fink a kép „ablakszerűségének” nevezi. E hasonlattal arra igyekszik rámutatni, hogy a kép – s ezzel valamennyi „mediális tárgy” – lényegszerűen valamiféle kitarulás, mégpedig kettős értelemben vett „önmegnyílás” (*Sichöffnen*). Egyrészt maga

44 Fink 1997, 93.

45 Fink 1997, 94.

46 Fink 1997, 94.

47 Fink 1997, 93.

a képegész olyan, mint egy, a képvilágra nyíló „ablak”: öszvalósága a képvilágba nyújt bepillantást, s valóban csak bepillantást nyújt abba – a „képvilág éppoly kevésé rejlik benne a síkokban, mint a kint látható táj a valóságos ablakban.”⁴⁸ Másrészt azonban ez az aspektuálisan kimeríthetetlen képvilág mindeközben lényegileg a valóságos világba nyílik bele. „Ennek a kitérülésnek a helye a kép” – hangsúlyozza Fink.⁴⁹ A kép egésze tehát nem más, mint egy olyan képvilágba bepillantást engedő „ablak”, amely maga is – immár a valóságos világra megnyíló – „ablaknak” bizonyul.

Fel kell hívnunk rá a figyelmet azonban, hogy a képfenomén ezen ablak-struktúrája kapcsán Fink – következetesen – „a kép szemléljének sajátos »En-hasadásáról«” (*Ichspaltung*) beszél.⁵⁰ A kép öszvalósága ugyanis egy kétirányú vonatkozás metszőpontját képezi – tudniillik egyfelől egy „reális-valós világ”, másfelől pedig egy, a képvilág kitérülésében célba vett „világ” valamiféle „köztes valóságának” bizonyul. Viszont így a tiszta képfenomént intendáló szubjektum ugyancsak kettős vonatkozásban áll. Egyfelől annak a reális világnak a szubjektuma, amelyhez a kép mint egész is hozzátartozik. Amennyiben azonban a képvilág „az »ablakon« át a nézőre orientálódik, perspektívkusan rá irányulva rendeződik el”, annyiban a kép szemlélje „ennek a képvilágnak a szubjektuma is”.⁵¹ Hogy mindeközben hogyan értendő a „reális világ”, illetve a képvilág által implikált „valós világ” viszonya, azt Fink nem világítja meg e korai elemzések során.

Általában is elmondható azonban, hogy Fink többnyire megvilágítatlanul hagyja az általa alkalmazott legalapvetőbb kategóriák „ontológiai” értelmét. Az elemzés során Fink elkülönítetten beszél i) reális-valós világról; ii) az úgynevezett megjelenítésekben adódóak nem-valóságos voltáról; iii) a képfenomén alkotójaként értett hordozó reális-valóságos voltáról; iv) a képvilág sajátosan nem-valóságos voltáról; v) a kép mint egész „új típusú”, a nem-valóságost magában rejtő reális-valóságos voltáról; valamint vi) a képvilág „kitérülésében” célba vett világ valóságos voltáról. Eközben annak a „reális-valós” világnak az értelmét, melyhez viszonyítva a megjelenítések nem-valósága, valamint a mediális aktusokban implikált, az előbbbitől eltérő értelmű nem-valóság ágyazódik, Fink magától értetődő előfeltevésként veszi igénybe.

Törekvésének irányvétele mindazonáltal egyértelmű: a reális-valóságos tárgyak észlelési módjai, illetve a képzelőerő általi megjelenítések nem-valóságossága mellett, úgyszólván harmadik típusú, egy sajátos értelemben vett nem-valósta magában foglaló valóságként igyekszik érvényre juttatni mindazon élményfajták noematikus tartalmát, amelyek egy prezentatív, azaz jelenbelivé tevő tudat (*gegenwärtiges Bewußtsein*) – nem pedig egy imagináriusan megjelenítő tudat (*vergegenwärtiges Bewußtsein*)

48 Fink 1997, 96.

49 Fink 1997, 96.

50 Fink 1997, 96.

51 Fink 1997, 96.

– szemléletességét nyújtják. Ezek az élményfajták – köztük a játékkapcepcepció – egy bizonyos „médiumpképző”, vagyis „a nem-valóság vonatkoztatottságát fenntartó” aktusban konstituálódnak szerinte,⁵² ahol is az abba foglalt nem-valóság valami valós (ba ágyazott nem-valós), s ennyiben egy „valós »látszás«” (*wirklicher „Schein“*).⁵³ Éppen ezért, az efféle mediális aktusokat egy „mindenestől ősalapító tudat”⁵⁴ teljesítményeként mutatja fel Fink.

A főmű ezekre a korai elemzésekre támaszkodik, amikor immár a játék mediális valóságát méltatja, mégpedig a világegészre való vonatkozásában. Ha a hagyomány, Platóntól kezdődően, a mediális megidézés „nem-valóságos” mozzanatát valamely reális-valós létező pusztá látszatának tekintette és ekként leértékelte, akkor ezzel szemben Fink a mediális jelenlevővé-tevés valamennyi formáját „egy egységes valóság új formájának”, valós látszásnak vagy láthatóvá válásnak tekinti. E látszás mikéntjét azonban Fink alapvetően szimbolizálóknak tekinti. Eszerint nem annyira a megidézett tartalmak szimbolikusak, hanem inkább a jelenlevővé-tevés „nem-valósága” az: olyan fragmentum, amely „illeszkedik” egy őt kiegészítő, ugyancsak „nem-valóságos” egészhez. „Minél kevésbé »leképező« valamely kép, annál erőteljesebben »szimbolikus«.”⁵⁵ Más szóval, minél kevésbé irányul a mediális jelenlevővé-tevés a létezők „ábrázolására”, annál szimbolikusabb, annál inkább teszi jelenlevővé éppen azt, ami mint nem-reális képezi a létezők létalapját. Mivel a világ nem valami valóságos létező, ezért csak úgy válhat megvilágítottá, ha a játék titokzatos kétértelműségébe, valós nem-valóságába lép be. A játékvilág mediális nem-valóságának a kibontakozása enged tehát teret annak, hogy a világ a maga jegyeit úgyszólván belerajzolja e kibontakozásba. A fragmentum e kiegészülése az egésznek a visszaragyogása révén történhet csak meg, mely nem áll az ember hatalmában. Csakis a világ ragyoghat vissza abban, ami általa vált valós nem-valósággá. A szimbolizálás aktusa a világ önszimbolizálása. Így a játék ama hatalom „képviselőjének” bizonyul, mely minden létező létének játékalapja. A játékvilágról olvasható le tehát, hogyan működik a világ.

5. A játékfogalom hatóköre Gadamernél

Közismert, hogy Gadamer 1960-ban közreadott *Igazság és módszer* című főművének a játék az egyik alapfogalma. Mindazonáltal Gadamer életművében ez a fogalom már jóval korábban felbukkan. Először *A platóni Philéosz értelmezése* című munkájában találkozhatunk vele, mellyel Gadamer 1929 folyamán habilitált filozófiából

52 Fink 1997, 92.

53 Fink 1997, 94.

54 Fink 1997, 94. (Kiemelés az eredetiben.)

55 Fink 1960, 118.

Heideggernél.⁵⁶ A játék fogalma itt még egy, az ittlét világ-vonatkozásában beálló „modifikációt” hivatott szemléltetni. Arra az átmenetre utal, melynek során – a dolgok kinézete általi elragadtatásnak engedve – az ember képes túllendülni a hétköznapi tevé-vevés gondján, s kiépül a gyakorlati körülményeként immár maga mögött hagyó „pihentető szemügyre vétel” (*ausruhende Betrachten*). Ahogyan a játék során hagyjuk, hogy a játékeladat magával ragadjon bennünket, s ezt csakis a játszás kedvéért tesszük,⁵⁷ úgy az előállítás gondját levetkőzni igyekvő pihentető szemlélődés is olyan tevékenység, amelyet önmagáért folytatunk: hagyjuk, hogy a világ kinézete ragadjon magával bennünket. Az efféle szemlélődés még nem a felfedezés kedvéért megy végbe viszont *előkészíti a tisztán teoretikus szemlélődés kiépülését*. Gadamer tehát a játszás során megtapasztalt „elragadtatással” példázza azt a lényegi mozzanatot, amely a dolgok „kinézetét” fürkésző teoretikus világ-orientáció genezisében is kulcsszerepet játszik.

Az *Igazság és módszerben* a játék fogalma azonban már nem az ember világ-vonatkozásában alkalmasint beálló „modifikációra” utal, de még csak nem is valamiféle „egzisztenciális alapfenomént” jelöl, miként Fink értelmezi azt. A játék e műben sokkal inkább *a mozgás egy bizonyos formáját* hivatott megnevezni, azt tudniillik, amelyben az cél nélküli és szándékolatlan, úgyszólván erőfeszítés nélkül zajlik, önmagát folyvást megújító ide-oda mozgásként, mondhatni véget nem érően. Mindenütt, ahol ilyen mozgásformával találkozunk, játékról beszélünk, függetlenül attól, hogy az a létezők mely régiójában lép fel. Például a „fény játékaról” vagy a „csapályák játékaról” való beszéd arról tanúskodik, hogy játékmozgásról egyaránt beszélünk emberek, állatok, de a természetben fellelhető egyéb dolgok, vagy éppen mesterségesen előállított tárgyak kapcsán is. Tehát a játék tekintetében „közömbös, ki vagy mi végzi a mozgást”,⁵⁸ valójában az egyáltalán nem is igényli a játészó szubjektumot. *A játékot mint mozgásformát önnön „szubjektumaként” kell elgondolni*. Az ágencia itt magában a mozgásban rejlik, mely önmagát vég nélküli ismétlődésben újítja meg. A játék maga ez a mozgás. S hogy mi is voltaképpen, azt végbemenése során maga a játék „játssza ki”. Ha viszont a játék voltaképpen szubjektuma maga a játék, akkor az ember játszása nem sorolható be egyéb aktivitási módjai közé: „a játszást egyáltalán nem helyes egyfajta tevékenységként felfogni”.⁵⁹ Sokkal inkább *„minden játszás játszottság”* (*Gespieltwerden*).⁶⁰ „A játészó maga fölött álló valóságként tapasztalja a játékot”,⁶¹ mely fölébe kerekedik, hatalmába keríti,

56 Gadamer átdolgozva, *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* címmel adta később közre ezt az írást, s ekként szerepel az összegyűjtött műveiben is (Gadamer 1985).

57 Gadamer 1985, 25.

58 Gadamer 2003, 135.

59 Gadamer 2003, 135.

60 Gadamer 2003, 138. (Kiemelés az eredetiben.)

61 Gadamer 2003, 141.

behálózza, játékban tartja őt. Éppen ezért támaszthatja vele szemben azt a követelményt, hogy feloldódjon benne.

Látható tehát, hogy Gadamer kifejezetten „*a játék mediális folyamatként való meghatározását*” tartja szem előtt.⁶² Eszerint az nem egyéb, mint annak a sajátos, okok, célok és intenciók nélkül való, önmagát megújító ingaszerű ide-oda mozgásnak a lezajlása, mely eredendően *alanytalan történésként megy végbe*. Amennyiben pedig „a játék [...] arra korlátozódik, hogy megmutatkozzék”, annyiban a „létmódja az önmegmutatás-önbemutató (*Selbstdarstellung*)” – hangsúlyozza Gadamer.⁶³

Az ekként megragadott játéknak a hatóköre tehát messze túlnyúlik azokon a játékokon, amelyeket az ember játszik. Mi több, az nem csupán empirikus-reális, de transzcendentális viszonylatok mozgásformáját is képes megnevezni. Ennek megfelelően Gadamer főművében is több vonatkozásban jelenik meg a játék, mégpedig kulcsfogalomként. Valójában valamennyi ott tárgyalt alapvető jelenség, így a művészet létmódja, a történelem megértése, ahogyan a világ nyelvileg közvetített tapasztalata is játékszerűen lezajló mozgásnak bizonyul – éppen ezért jellemezhetőek egyetlen egységes fenomén, tudniillik az úgynevezett „hermeneutikai jelenség” különböző vonatkozásokban tetten érhető megvalósulási formáiként.

A játék először is a természet mozgásformáját nevezi meg. Éles ellentétben a természet modern fogalmával – mely tér-időbeli entitások kauzális összefüggéseként jellemzi azt –, Gadamer alanytalan játékmozgásként, a „célok és szándékok nélkül való, erőfeszítés nélküli, önmagát szüntelenül megújító játék” leírással jellemzi a természet ciklikus mozgását, melynek „az önmegmutatás [...] az univerzális létaspektusa”.⁶⁴ Ez a jellemzés nyitja meg az utat annak számára, hogy visszaperelhetővé váljék a művészet és a természet közt fennálló, már a görögök által is hangsúlyozott folytonosság. Éppen mivel mindkettő játékjellegű önmegmutatásként megy végbe, jelenhet meg a természet „egyenesen a művészet mintaképeként”.⁶⁵

A műalkotás tapasztalata nem írható le adekvát módon egy esztétikai tudat és egy tárgy szembenállásaként. A mű sokkal inkább bemutatásra szánt játékként érthető – a befogadót célozza, aki számára a bemutatás a maga egészében, értelemtartalmának egységében válik hozzáférhetővé. Először itt, a befogadó tapasztalatában mutatkozhat meg a játék a maga idealitásában, s válhat autonóm értelemegységé, mely révén az mű-, avagy képződményjellegét ölt.⁶⁶ A műalkotás azonban egy további értelemben is bemutatásnak bizonyul, mely viszont már egy sajátos létfolyamatra (*Seinsvorgang*) utal. A mű játéka révén való megmutatás ugyanis nem külsődleges arra nézve, amiről

62 Gadamer 2003, 141. (Saját kiemelés.)

63 Gadamer 2003, 139.

64 Gadamer 2003, 137, 140.

65 Gadamer 2003, 137.

66 Gadamer 2003, 143.

az szól, hanem „lényegi összefüggésben marad a megmutatottal, *sőt hozzá tartozik*” – vallja Gadamer –, mégpedig oly módon, hogy „a megmutatás révén a megmutatottnak úgyszólván *gyarapodik a léte*”.⁶⁷ Eszerint a sikerült műalkotás nem annyira a bemutatott dolognak a művész(ek) általi bemutatása, hanem sokkal inkább *a bemutatottnak magának az ön bemutatása, mely anonim ontológiai eseményként, emanációszerű létfolyamatként gondolandó el*. Ez az az alapvető jelentőségű belátás, amely először a művészet létmódjának elemzése során kerül ugyan a felszínre, azonban a „hermeneutikai jelenség” egyéb formáinak a vizsgálata során is visszaigazolódik Gadamer elemzése szerint.

Hiszen ahogyan a művészet tapasztalata, úgy a történelem tapasztalata sem írható le egy – ez esetben történeti – tudat és valamely történeti tárgy szembenállásaként. A történelem az áthagyományozottak tapasztalatában adott a számunkra. Ezek a megértés „tárgyát” képezik, melynek feladatát az áthagyományozottakból bennünket megszólító dolgok (*Sachen*) ránk gyakorolt hatása vagy lökése váltja ki. A megértés során ezért nem annyira mi vázolunk fel értelemlehetőségeket, hanem inkább a megértendő dolog értelemtörténésebe vonódunk be – ismét csak úgy, ahogyan a játék keríti hatalmába a játékos.⁶⁸ „Mint megértők, egy igazságtörténésebe vagyunk bevonva” – írja Gadamer.⁶⁹ A szóban forgó értelemtörténést tehát – a művészet révén bemutatottakkal analóg módon – magának a dolognak a „tette”, a dolog mediális-alanytalan önmegmutatkozásában, önmagát kijátszásában áll.

A megértés folyamata a mindenkori dolog által vezérelt, mégpedig oly módon, hogy a róla alkotott előzetes fogalmainkra nézve az kizökkentő lökést gyakorol, a számunkra ily módon kérdésessé váló dolog így feladatot támaszt a gondolkodással szemben, sikeres végiggondolása révén pedig új értelemtapasztalathoz, a dolog újrafelismeréséhez érkezhetünk. E folyamat azonban egyúttal önmagunknak a dologban való újrafelismeréséhez is vezet – más szóval az előzetes fogalmaink és az azokat megkérdőjelező aktuális tapasztalatunk közti *közvetítésnek* a mozzanatát is magában foglalja. Az önmagunkhoz való visszatérésnek ezt a folyamatát, melyben tehát önmegértés rejlik, Gadamer az önmagunkkal folytatott *beszélgetésnek vagy szót értésnek* a végbemenéseként jellemzi. „Beszélgetésben részt venni [...] annyit tesz, mint önmagunkon túl lenni, a másikkal együtt gondolkodni, s úgy térni vissza önmagunkhoz, mint valaki máséhoz” – ahol is a „másik” bennünk magunkban is lakozhat.⁷⁰

A megértés tehát a nyelv pályái mentén zajlik, mindenkor előzetes fogalmaink játékba hozatalán alapszik, s a frissen megtapasztalt dolgok fényében való felülvizs-

67 Gadamer 2003, 169–171. (Az első kiemelés saját, a második kiemelés az eredetiben.) Gadamer e megfontolásai mögött ott rejlenek Heidegger *A műalkotás eredete* című írásában kifejtett elgondolásai, miszerint a mű „az igazság működésbe lépése” (*Sich-ins-Werk-Setzen*), lásd Heidegger 2006, 29, 56.

68 Grodin 2001a, különösen 95–97.

69 Gadamer 2003, 540.

70 Gadamer 1986, 369.

gálatuk során áll vagy állhat elő. Legyen szó akár másokkal, akár magunkkal folytatott beszélgetésről, ha az valódi dialógus, akkor az a kérdéses dolgot hivatott szóhoz juttatni. Maga a dolog az, ami „szóban fog”, s azt szem előtt tartva zajlik a rá nézve találó szavak keresése. Ez a zavartalan beszélgetést jellemző dolog általi vezéreltség azonban annyit tesz, hogy – miként a játék általában, úgy – a dialógus is mediális történetes jelleggel megy végbe, s hogy ez az uralhatatlan történetes az, amely a dolog mindenkori igazságának felsejlésével kecsegtet.

Ami e dolgok ontológiai státuszát illeti, azok nem képeznek valamiféle szilárd adottságot vagy „magánvaló létet”, de nem is „lingvisztikai entitások”.⁷¹ A „dolgok” a megértés korrelátumai, éppen megértésük során ismerjük el őket a maguk „máslétében”, mint amelyeknek a mindenkori megértésünkön túlnyúló érvényességük van. Tehát nem is ideák, hanem az ideákban megragadott, ám azokon túlnyúló *valóságok*.⁷² Amennyiben a „lét, amit meg lehet érteni – nyelv”,⁷³ annyiban a lét több, mint ami abból a nyelvben lecsapódva beláthatóvá válik.

Mármint a dolgok e történetes jellegű „önmegmutatása” mint létfolyamat – vagy más gadameri fordulatokkal élve: értelem-, avagy igazságtörténetes – a belső értelme annak, amit Gadamer a lét „spekulatív struktúrájának” nevez. A „spekulatív” itt a tükrözés viszonyára utal.⁷⁴ Ami tehát „spekulatív”, az önmagát tükrözi, mutatja be, azaz megmutatkozik valamely médiumban – mindenekelőtt a nyelvben –, s így válik érthetővé. A hermeneutikai jelenség sajátosságai, melyek a művészet, a történelem, s egyáltalán a világ tapasztalatában egyaránt fellelhetők, ennyiben egyetlen ontológiai belátásnak a következményeként adódnak, nevezetesen a „*dolgok*” *mediális-alanytalan történeteként végbemenő önbemutatásának* az eszméjéből fakadnak. Ezért „a spekulatív létstruktúra [gondolata], melyen a hermeneutika alapul”,⁷⁵ Gadamer főművének az abszolút gravitációs pontját képezi.

6. Konklúzió

Fink játékfogalmát a valóságos és nem-valóságos fogalmi ellentétén túl érvényre juttatandó, úgynevezett mediálisan „valóságos nem-valóság” eszméje uralja, melyre idővel – Heidegger hatására, ám tőle eltérő felfogásban – ráépül a világnak mint minden valóság őseredeteként felmutatandó „nem-valóságnak” az eszméje. Fink gondolatköre eközben rokonságot mutat ugyan a hermeneutikai filozófiának a lét „medialitását”

71 Gadamer 2003, 494.

72 A „dolog” gadameri eszméjének kiváló tárgyalását nyújtja Davey 2006, 69–91.

73 Gadamer 2003, 523. Értelmezéséhez lásd Grondin 2001b.

74 Gadamer 2003, 514.

75 Gadamer 2003, 526. (Saját kiemelés.)

hangsúlyozó vonulatával, ugyanakkor ez utóbbi megragadási módja tekintetében élesen el is tér attól.

Fink számára a világon-belüli létezők magától értetődőnek tekintett reális-valóságos volta szolgál kiinduló- és egyúttal mindvégig megkérdőjelezetlen, végső viszonyítási pontként. A kézzelfogható dolgok alkotta „valóság” eszméje olyannyira sarokkőként jelenik meg elemzéseiben, hogy mind az úgynevezett mediális fenoméneket, mind pedig a világ fogalmát e reális-valós felől koncipiálja, mint valami nem-valóst. Maga a világ a világon-belüli valós létezőkhöz képest tűnik fel „nem-valóságosként”. Mivel pedig Fink szerint a „medialitás” jelensége egy sajátos „ősalapító” mediális tudataktus teljesítményeként áll elő, melynek során valami reális-valós egy *hozzá képest* nem-valóságos kép- vagy játékvilág hordozójaként adódik az észlelés számára, ezért a mediális jelenséget csakis ezek egységeként, azaz valami nem-valóságos valóságaként jellemezheti.

A játék az így értett mediális fenomének egyikeként, azaz a transzcendentális szubjektum úgynevezett mediális aktusainak a folyamányaként jön szóba Finknél. Mint ami intencionális konstitúció eredője, a játék nem ontológiai folyamatként, hanem az emberi egzisztencia egyik fenoménjeként jöhet csak számításba. Tehát egyáltalán nem is sajátos történés- és mozgásjellege miatt, hanem éppenséggel a világ nem-valóságával mutatott rokon vonásai miatt nyeri el jelentőségét, s értékelődik fel egzisztenciális alapfenoménként. S mivel Fink visszautasítja a világ „nem-valósága”, illetve a játékvilág „nem-valósága” közti rokonság ontológiai viszonyként való megragadását, a játékot csak mint a világot szimbolizáló emberi teljesítményt ismerheti el.

Fink egész megközelítése – úgy vélem – *az észlelés paradigmáját követi*, ahogyan az Husserl fenomenológiájában is meghatározó jelentőségű. Ama dolgok közé azonban, amelyeket a korai Heidegger hermeneutikai fenomenológiája felülírni kívánt, bizonyosan odatartozik az „észlelés eme paradigmája” is – miként arról már az eszköz létmódjának kézhezállóságként való leírása is tanúskodik (mint ami éppen, hogy nem észlelés tárgya).⁷⁶ *A hermeneutikai kiindulópont nem az észlelés, hanem a megértés felől gondolja el azt, ami van.* A „valóságot” a hermeneutika perspektívájában nem a kéznéllevő „reális” tárgyiságok, de nem is valamiféle idealítások alkotják, hanem mindaz, amit valósággal értünk meg. A hermeneutikai létmegértés tehát eredendően mediális – nem valami eleve rögzített teszi ki valóságfogalmát, hanem a mindenkori „dolgok”, melyekben a megértés részesedik.

Ennek megfelelően a mediális jelenségek – például a képi ábrázolás vagy a játék révén való bemutatás – a hermeneutika megközelítésében nem valamiféle eleve kijelölt „valóság” felől nyerik el az értelmüket. Így például a kép Fink vázolta fenomenológiájának rögtön a kiindulópontja, vagyis a „jelentésszerűről” leválasztott tiszta „képfaktum” eszméje merő absztrakciónak bizonyul, amint a kép elfogulatlan tapasztalatát tesszük

⁷⁶ Heidegger 2001, 88–96.

meg mértékül. A tényleges tapasztalat számára a kép mindenekelőtt jelentésségében adódik, mint ami megszólít, „mond valamit”, s ekként képezi a megértés „tárgyát”. Gadamerrel szólva „a kép esetében az intenció a megmutatás és a megmutatott meg nem különböztetésének az eredeti egységére és meg nem különböztetésére irányul”.⁷⁷ Hasonlóképpen, a kép – s ezzel valamennyi mediális fenomén – öszvalósága nem merül ki „ablakszerűségében”, mely csupán egy „látványát” nyújtaná a valóságnak, tudniillik egyet a sok lehetséges közül. A sikeres bemutatás valami lényegeset mond a bemutatotról, annak újrafelismerését foglalja magában – a bemutatás tehát igazságigénnyel történik, nem pedig a bemutatott valamely esetleges látványát kívánja nyújtani csupán.

Továbbá, amikor a játékot Fink szimbolizáló teljesítményére hivatkozva méltatja, nem a játékban történő bemutatást, hanem csakis a „játékvilág” állítólagos nem-valóságosságát tartja szem előtt. Tehát nemcsak hogy a játék „öszvalóságát” tagolja Fink két összetevőre – egy reális-valóságos és egy nem-valóságos komponensre –, de magát az úgynevezett „játékvilágot” is két egyidejű funkciójában látta. Az valamiféle „köztes valóságnak” bizonyul egyrészt egy „reális-valós világ” látszása, másrészt viszont a játékvilág révén szimbolizált „világ nem-valósága” közt, mely úgyszólván ezek metszéspontját képezne.

Mindez két alapvető problémát vet fel. Egyfelől azt, hogy a bemutatás és a szimbolizálás funkcióinak egyidejű tételezése öszmossa általában a művészetet az érzéki nem jelenlévő egyéb reprezentációival, köztük például a szakrális szimbolizálással.⁷⁸ Ám ennél is problematikusabb Fink eljárásának az a vonása, hogy *közvetlenül hagyja az általa megkülönböztetett valóság-modalitásokat, ahogyan a mediális jelenségek felmutatott aspektusait és funkcióit is*, illetve ez utóbbiak egységét valamiféle „ösalapító” tudataktusnak tudván be, inkább csak misztifikálja öszfüggéseiket, mintsem hogy megvilágítaná azokat.

Fink számos megfontolásában kifejezésre jut egy efféle töredezettség. Ez köszön vissza például az ember világra-való-nyitottságának állítólagos polimorf (*vieligstaltig*) voltában, miszerint az emberi létezés „a megértő benne-lét levezethetetlen, önálló alapformáira”,⁷⁹ elkülönülő „egzisztenciális alapfenoménekre” tagolódná. Különösen szembeötlő azonban a szóban forgó töredezettség Fink azon állításában, miszerint a mediális jelenségek szemléelőjét egy „sajátos »Én-hasadás«” jellemezné, amennyiben annak szubjektuma egyszerre alanya a reális világnak, melyhez a mediális jelenség is tartozik, valamint annak a világnak is, melyet az megnyit és közvetít. A hermeneutikai filozófia, miként láttuk, nem csak hogy nem ismer el efféle fragmentációt, hanem

77 Gadamer 2003, 169–170.

78 Gadamer viszont kifejezetten figyelmeztet egy efféle homályosság veszélyeire (Gadamer 2003, 182), s nagy hangsúlyt fektet az „ábrázolás” különböző módozatainak – köztük a tükrözés, a képmás, a szimbólum, a kép vagy éppen a szó – világos elhatárolására (lásd Nyíró 2006, 147–188).

79 Fink 1960, 226.

inkább e mediális jelenségek azon egyedülálló, pozitív teljesítményét veszi védelmébe, amellyel azok igazságtapasztalatban részesítenek bennünket, s ezzel hozzájárulnak az ember önmegértésének a folytonosságához, történetisége közepette.

Fink, illetve Gadamer tehát eltérő előfeltevésekkel „olvassák” azt a fentebb említett heideggeri gondolatalakzatot, amely *a nem a létezők felől elgondolt világegésznek az ittlétet átható történéseiről* szól, ahol is a világegész konstitúciója és az ittlét időiesülése egyazon transzcendencia játékmozgásszerű történéseként kerül elgondolásra.⁸⁰ Fink polemikusan lép fel, s a világ kozmológiai eszméjét szegezi szembe Heideggerrel, melyet viszont a világon-belüli létezők realitásához képest mint valami teljességgel transzcendens nem-valóságost igyekszik elgondolni, elvitatva ontológiai történésjellegét, s ezzel az emberi egzisztencia egyik – noha világszimbolizáló jelentőségű – fenoménjeként tüntetve fel a játékot mint olyat. Eközben a kozmológiai differencia eszméje, valamint a „valóságnak” a reális létezőkkel való előfeltevésszerű azonosítása olyan tagolódást iktat a gondolkodásba, amely számára mindvégig feloldhatatlan, áthidalhatatlan marad, a világ kozmikus eszméjét pedig inkább csak negatív terminusokban teszi elgondolhatóvá, illetve kíváncsalmként, felszólításként képes csak megfogalmazni azt. Fink ama – egyébiránt jogosnak tűnő – törekvésének, hogy a főmű Heideggeréhez képest szerényebben, egy „nem általa kivetett világegészben” pozicionálja az embert, saját, kozmológiai elgondolása keretei közt, úgy tűnik, az ember világban való helyzetének a fragmentálódása és egyúttal misztifikálódása az ára. Ezzel szemben Gadamer nem a „valóság” és az annak lehetőségfeltételeként elgondolt világ efféle kettős hiposztázálása felől, hanem inkább a heideggeri gondolatalakzat tagjait belsőleg egybefonó létfolyamat felől interpretálja Heidegger kezdeményezéseit, egy olyan ontológiai történést – és ezzel a „medialitás” egy olyan eszméjét – állítva a középpontba, mely az észlelés fenomenológiája számára egyáltalán nem megközelíthető, nem intelligibilis. Fink szerénységre intő követelményének viszont e hermeneutikai megközelítés a világképzés történés-jellegét, vagyis azon alanytalan eseményszerűségét hangsúlyozva tesz eleget, melynek medialitása a létezők minden aktivitása és passzivitása előtti, s melynek végbemenési módja leginkább még játékmozgásként írható le.

80 Lásd a főszöveg 39. lábjegyzetét követő szakaszát.

Bibliográfia

- Barbarić, Damir. 2007. „Kosmologische Differenz. Der Weltgedanke Eugen Finks.” In *Aneignung der Welt. Heidegger – Gadamer – Fink*, 219–31. Frankfurt am Main – Oxford – Wien: Peter Lang.
- Davey, Nicholas. 2006. *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Albany, New York: State University of New York Press.
- Fink, Eugen. 1957. *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*. Freiburg – München: Verlag Karl Albert.
- Fink, Eugen. 1960. *Spiel als Weltsymbol*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- Fink, Eugen. 1997. „Megjelenítés és kép: Adalékok a nem-valóság fenomenológiájához.” Ford. Rózsahegyi Edit. In *Kép, fenomén, valóság*, szerk. Bacsó Béla, 47–96. Budapest: Kijárat Kiadó.
- Fink, Eugen. 2008. „System der Philosophie im Grundriß.” In *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, szerk. Ronald Bruzina, 249–68. Gesamtausgabe 3.2. Freiburg – München: Verlag Karl Alber.
- Gadamer, Hans-Georg. 1985. „Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum *Philebos*.” In *Griechische Philosophie I*, 3–163. Gesammelte Werke, Band 5. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. 1986. „Destruktion und Dekonstruktion.” In *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode, Ergänzungen, Register*, 361–74. Gesammelte Werke, Band 2. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, Hans-Georg. 2003. *Igazság és módszer: Egy filozófiai hermeneutika vázolata*. Ford. Bonyhai Gábor – Fehér M. István. Budapest: Osiris.
- Grondin, Jean. 2001a. „Was heißt verstehen? Von Heidegger zu Gadamer”. In *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, 93–99. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Grondin, Jean. 2001b. „Was heißt »Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache«?”. In *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*, 100–5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heidegger, Martin. 1996. *Einleitung in die Philosophie*, szerk. Otto Saame – Ina Saame-Speidel. Gesamtausgabe, Band 27. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Heidegger, Martin. 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest: Osiris.
- Heidegger, Martin. 2004. *A metafizika alapfogalmai: Világ – végeség – magány*. Ford. Aradi László – Olay Csaba. Budapest: Osiris.
- Heidegger, Martin. 2006. „A műalkotás eredete.” Ford. Bacsó Béla. In *Rejtektutak*, 9–69. Budapest: Osiris.
- Moore, Ian Alexander – Christopher Turner. 2016. Translators' Introduction. *Play as Symbol of the World and other Writings*, Eugen Fink, 1–13. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1988. „A filozófia a görögök tragikus korszakában.” Ford. Molnár Anna. In *Ifjúkori görög tárgyú írások*, szerk. Tatár György, 51–148. Budapest: Európa Könyvkiadó.

- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Kritische Studienausgabe*, szerk. Giorgio Colli –azzino Montinari. 15 kötet. Berlin: Walter de Gruyter.
- Novalis. 1929. *Das Allgemeinen Brouillon*, szerk. Paul Kluckhohn – Richard Samuel. Leipzig.
- Nyíró Miklós. 2006. *Nyelviség és nyelvfeledtség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*. Budapest: L'Harmattan.
- Ritter, Joachim – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel, szerk. 2010. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 kötet. Basel: Schwabe Verlag.
- Schlegel, Friedrich. 1980. „Beszélgetés a költészetről.” Ford. Tandori Dezső. In *Válogatott esztétikai írások*, 357–82. Budapest: Gondolat.

Darida Veronika

„Inkább a bábu?” Filozófusok bábszínháza

„Nem kellenek e féligteli maszkok,
Inkább a bábu. Az telt.”¹

Ebben az esszében, a Rilkei kijelentést kérdésként felvetve („inkább a bábu?”), azt vizsgáljuk, hogy honnan ered egyes filozófusok vonzódása a bábuk és a bábszínház iránt.² Vajon csak a gyermekkori nosztalgiját láthatjuk a kicsinysegek iránti érdeklődésben, vagy a bábról való gondolkodás valóban releváns filozófiai és esztétikai kérdéseket vet fel? Másként fogalmazva, hogyan segíthet hozzá a báb ahhoz, hogy a klasszikus filozófiai problémákat (test és lélek, élő és élettelen, szellem és anyag, mozgó és mozgató kapcsolata, deszubjektivizáció, dehumanizáció stb.) más perspektívából lássuk? Meggyőződésünk szerint fontos iránymutatást nyújthat, hiszen azok az alkotók, akik a bábbal foglalkoztak, gyakran saját filozófiájuk alapkérdéseit fogalmazták meg a bábuk segítségével.³ Ennek igazolására, Rilke és Kleist szövegeiből kiindulva, Walter Benjamin, Gilles Deleuze és Giorgio Agamben műveiben követjük nyomon a légiés marionettek, a táncos automaták és a vásári bábok alakváltozásait.

Rilke bábszínpadai

Rilke költeményeiben és prózai írásaiban a bábszínpadok többször is feltűnnek, ám mindig más perspektívából és más szereplőkkel. Mottónkban is kiemeltük a *Negyedik duinói elégia* ismert sorait, ahol a bábu a maga anyagszerű valóságában jelenik meg: dróthuzalok által mozgatott irha- vagy kőcköteggént, bamba arccal, merő küllemként. Most mégsem ragadunk le a nézés Rilkei tematizálásánál, és az ebben a költeményben megmutatózó, megunhatatlannak bizonyuló látványnál („mindig van látnivaló”, avagy „a nézőség örök”),⁴ hanem két olyan teoretikus szöveg felé fordulunk, melyben a költő viaszbábukról és szobrokról értekezik.

1 Rilke 1995, 240.

2 Természetesen szubjektív és korlátozott válogatást jelez az esszében szereplő szerzők névsora. De itt szeretnénk köszönetet mondani Fazakas Istvánnak, aki számos fontos adalékkal szolgált a Husserl-szövegekben (*Husserliana* 13. kötet) megjelenő viaszbábuk és azok értelmezése kapcsán.

3 Jelen szövegben a bábu és a báb nincs terminusként megkülönböztetve, elsősorban azért, mert többnyire a német *Puppe* fordítására vezethetők vissza.

4 Összevetve a különböző fordításvariációkat (Rónay, Tandori).

A *Bábuk* című tanulmány 1921-ben született, Lotte Prinzel apró viaszbábui kapcsán. Azonban ha figyelmesen elolvassuk, nyilvánvalóvá válik, hogy nem csupán Prinzel művészi (habár mai szemmel nézve kissé finomkodó) bábuiról szól, hanem a bábegzisztencia alapvető kérdéseit fogalmazza meg, és egy általános bábontológia felvázolására vállalkozik.

Hogy meghatározhassuk e bábuk létezésének a környezetét, sejthető, hogy létüket nem ellenzi egyetlen gyermek sem; létrejöttüknek ugyanis az volt az előfeltétele, hogy a gyermekek világa elmúlt. A bábu végül is kinőtte a gyermek megértését, részvétét, örömét és bánatát, önállóvá lett, felnőtt, koravénna vált, s elkezdte élni életének minden valótlanságát.⁵

Láthatjuk tehát, rögtön a szöveg elején, hogy a bábu úgy jelenik meg, mint az emberi világtól független létező, melynek létmódját nem a valóság, hanem a valótlanság kategóriái határozzák meg. A bábu eredendő mássága miatt (melynek révén, egy levínási terminust használva, „léten túli” létezőként is definiálható) az ember számára az állandó fasczináció tárgya lesz. A bábu a gyermek első találkozása az Idegennel, a Mással, aki soha nem válhat egy őt megszólító, felé forduló Másikká. A bábu nem szólít meg, nem beszél, hiszen élettelen, néma. Ám épp végtelen és kimeríthetetlen csendjében mutatkozik meg nagysága (ez a csend a dolgok, az ember számára, kiismerhetetlen csendje). A bábu így az embert egy ismeretlen létmóddal és világgal: a dolgok hallgatag birodalmával szembesíti.

Ő, a bábu volt az első, aki megjegyzett minket azzal az életnagyságúnál nagyobb hallgatással, amely később újra meg újra ránk lehelt a Térből, ha mi valahol létünk határára léptünk.⁶

Visszatérve a *Duinói* elégia idézett gondolatára, a bábu „telt” mivoltát itt pont az „üressége” okozza. Kifejezéstelensége – arcának egyetlen, állandó, örök kifejezése, archaikus jellege⁷ – nézőjét (a gyermeket) arra ösztönzi, hogy számtalan kifejezést lásson bele ebbe a mozdulatlan pillantásba. Ez a merev és rigid lény azonban a rááramló gyermeki gyengédség egyetlen gesztusát sem tudja viszonzni. Ennyiben a bábu nem csupán az első tiszta vonzalom, de az első mély és keserű csalódás tárgya is, hiszen vele kapcsolatban tapasztalhatja meg először a gyermek a hiábavaló és kielégíthetetlen

5 Rilke 1990, 438.

6 Rilke 1990, 442.

7 Edward Gordon Craig így ír róla (Craig 1994, 42): „A bábu régi templomok kőszobrainak leszámazottja; mára pedig valamilyen elfajzott istenség lett belőle. Ám ma is, mint minden időben, közeli barátja a gyermekeknek, és változatlanul érti a módját, miképpen válassza ki és vonzza magához híveit.”

vágyakozást, és ennek nyomán azt a fájdalmat, melyet Rilke (egy Proust által is használt kifejezéssel) a „szív kihagyásának” nevez.⁸

Ugyanakkor a bábu bambasága, képzelet nélkülsége vagy „fantáziatlansága” nélkül nem fejlődhetne ki a gyermeki képzelőerő, fantázia sem. „A bábu oly talajtan volt, olyan fantáziátlan, hogy rajta kimeríthetlenné vált a képzeletünk”⁹ – írja Rilke, és ezen a ponton szembeállítja a bábukat a marionettekkel. A marionettnek ugyanis, legalábbis a költő szerint, „egybe sincs, csak fantáziája”.¹⁰ További érdekes állítás, hogy a fantázia megléte vagy hiánya egyfajta hierarchiát hoz létre a nem emberi világban: a bábu kevesebb, a marionett pedig több lesz egy tárgynál. A bábu tehát (ennyiben viszont hasonlít a marionettre) nem helyezhető el sem az emberi, sem a tárgyi világban. Mintha egy köztes szférát jelenítene meg:¹¹ a radikális idegenség és ismeretlenség szféráját, melynek okán a tárgyak kivetik maguk közül („az asztal ledobja őket, alig néz félre valaki, a bábu máris újra a padlón hever”),¹² a gyerekek pedig egy idő után szintén félreteszik („ám hamarosan megértettük, hogy nem változtathatjuk át sem tárggyá, sem emberré, és ezekben a pillanatokban a bábu ismeretlenné vált számunkra, és mindaz a meghittség, amivel telítettük és elhalmoztuk, ismeretlenné lett benne”).¹³ A bábu tehát egyfajta „tárgynál kevesebb-lét”, ám épp ebből a rejtélyes léten-túliségéből adódik többlete, telítettsége és fölénye.

A nosztalgikus, gyermekkori emlékeket és élményeket idéző, fejtegetések után Rilke mintha csak az utolsó bekezdésben térne vissza eredeti témájához, Lotte Prinzel viaszbábuihoz. Nem véletlenül, hiszen ezek az elegáns, törekeny, nagy becsben tartott figurák egészen mások, mint a korábban tárgyalt, darabos, esetlen, agyondédelgetett, majd elhajított játékszerek.

Most előrajzik ez az új bábunemzedék, és átlebeg homályos érzésünkön. Láttukra azt mondhatnók, hogy parányi sóhajok, olyan leheletnyiek, hogy meghallásukra fülünk már nem eléggé éles, megjelennek, elenyészőben, látomásunk legtávolabbi határán. Mert csupán ez foglalkoztatja őket: elenyészésük.¹⁴

Ez az idézet egyfajta választ ad arra, hogy Rilkét miért foglalkoztatta az új bábutípus. Valószínűleg anyaga, a viasz miatt, mely bármivé átformálhatóvá teszi a bábokat, egyfajta légiességet kölcsönözve nekik. Ugyanakkor a viasz, mely Descartes elmékedéseiben

8 Ez nem csupán az *Az eltűnt idő nyomában* harmadik kötetében egy megejtően szép fejezet cím, de Proust eredeti tervei szerint ez lett volna az egész mű címe is (*Les Intermittences du cœur*).

9 Rilke 1990, 443.

10 Rilke 1990, 443.

11 Emiatt a köztesség miatt akár, Winnicott fogalmát átvéve, „átmeneti tárgynak” is nevezhetnénk őket.

12 Rilke 1990, 443.

13 Rilke 1990, 443.

14 Rilke 1990, 446.

az alak és a kiterjedés csalóka mivoltára (csupán az elmével való felfoghatóságára) adott érzékletes példa,¹⁵ egyszerre utal a tűz közelében való átalakulásra és a teljes megsemmisülésre. Ezek a bábok sokkal tűnékenyebb és még inkább efemer létezők, mint a korábban vizsgált, rusztikus bábuk, akik csak elfogadták lassú eltűnésüket; ezeket a viaszbábukat viszont izgatja és vonzza a veszély.

Mintha valami szép láng után sóvárognának, hogy pillangóként belévéssék magukat (és akkor lángolásuk percnyi illata határtalan, sosem tudott érzésekkel árasztana el minket). – Mihelyt ezt végiggondoljuk és felpillantunk, szinte megrendülten állunk viasztermészetük előtt.¹⁶

A vizsgálódásunk második témáját adó, két összetartozó szöveg – Rilke Rodinről írt nagy tanulmánya és előadása, *Auguste Rodin I-II* – időben ugyan megelőzi a viaszbábukról írt értekezést, a mi szempontunkból mégis érdekesebb utána tárgyalni, mert bár itt nem bábukról, hanem szobrokról esik szó, mégis, a felvetett problémák sok szempontból kapcsolódnak a bábproblematikához. A bábok mozdulatainak tiszta gesztusként való értelmezése gyakran felbukkan (ahogy ezt hamarosan, Benjamin és Agamben esetében, látni fogjuk) a filozófiai szövegekben. A gesztus lényegéről szebb leírást pedig keresve se találhatnánk annál, ahogy Rilke Rodin *Le Passant* szobrát jellemzi. Egy olyan férfi tétova mozdulatát láthatjuk itt, aki mintegy „átmegy az életen”.¹⁷ Rodin figurája, akár egy lassan mozgatott báb, már előre halad, de még egyszer visszafordul. A pillanatnyi megállásban „jobb karja fölemelkedik, behajlik, tétovázik; keze kinyílik a levegőben, és elereszt valamit, körülbelül úgy, ahogy szabadon eleresztünk egy madarat.”¹⁸ Ebben a gesztusban Rilke egy végleges búcsút lát: „Búcsú ez mindentől, ami bizonytalan.”¹⁹

Szemben a halálhoz és az elmúláshoz való kapcsolódással, a költő Rodinről tartott előadása, pár évvel később, a szobrok egy merőben szokatlan bemutatása során, hosszasan kitér a gyermekkor filozófiai kérdésére (mely Benjamin és Agamben nagy kutatási témája).

15 Descartes 2014, 30: „Kemény, hideg, kézhez simuló, s ha ujjunkkal megkocogtatjuk, hangot ad. Minden együtt van, amit csak megkövetelhetünk ahhoz, hogy valamely tested a lehető legelkülönítettebben ismerhessünk meg. De nézzünk csak oda! Mialatt beszélek, véletlenül közelebb viszem a tűzhöz, s lám, maradék íze megszűnik, illata elvész, színe megváltozik, iménti alakja eltűnik, nagysága megnő, folyóssá válik és úgy felmelegszik, hogy alig érinthető, s ha megkocogtatod, már hangot sem ad ki. Megmaradt-e mégis ugyanaz a viasz?”

16 Rilke 1990, 446.

17 Rilke 1990, 357.

18 Rilke 1990, 357.

19 Rilke 1990, 357.

Az az érzésem, hogy kénytelen vagyok emlékeztetni önöket a gyermekkorukra. Nem, nemcsak a sajátjukra, de mindarra, ami valaha gyermekkor volt. Mert olyan emlékeket kell föllesztenem, amelyek nem a saját emlékeik, hanem korábbiak, olyan kapcsolatokat kell helyreállítanom, olyan összefüggéseket felfrissítenem, melyek önöknél jóval régebbiek.²⁰

Majd néhány sorral később hozzát teszi: „de amikor megkísérlem feladatomból áttekintését, tisztán látom, hogy nem emberekről kell beszélnem önöknek, hanem a dolgokról”.²¹

Ezen a ponton érthetjük meg, hogyan kapcsolódik mindez Rodin művészetéhez, ugyanis a rilkei definíció szerint „Rodin: ez a név számtalan tárgy neve”.²² Rodin felsorolt tárgyai, a szobrok, épp olyan feledhetetlen, archetipikus alakok, mint a gyermekkor kedves bábu. Továbbá ezek olyan figurák, akiket egyetlen erőteljes gesztus jellemez (a *Zúzott orrú férfi* olyan, mint egy hirtelen felemelt ököl, a *Gondolkozó* mintha felszívódna önmagába, a *Polgár* egy nagy szekrényhez hasonlít, amelybe merő fájdalmat zártak, Éva pedig mintegy távolból öleli önmagát). Rodin szobrai – melyek az ímént tárgyalt bábukhoz hasonlóan örök idegenek, hajléktalanok – azonban nem zárhatók be semmilyen szűk vagy zárt térbe. A szobrok színpada maga a nyitott, szabad Tér lesz – miközben saját arculatukra is formálják a teret. Rilke szerint Rodin így hozhatta létre a legmonumentálisabb bábszínpadokat, mialatt úgy alkotott, hogy „óriási ívben boltozta fölénk világát, s a Természetbe állította be”.²³

A költő teoretikus szövegeitől egy kissé eltávolodva, felvetődik a kérdés, hogy nézőként hogyan viszonyulhatunk Rilke költészetének színpadaihoz, ahol a folyamatosan játszódó színi játékok mindig meghaladják a pusztán emberi színtereket. A költő szerint a *par excellence* emberi pozíció nem más, mint a nézői szerep. A nézőség Rilkenél örök és kimeríthetetlen feladat hiszen: „Mindig van látnivaló” (*Es gibt immer Zuschaun*).²⁴ Ez ugyanakkor együtt jár a játszó- és nézőtér (valamint a látótér) kozmikus kitágulásával.

A vallásos költő számára az is nyilvánvaló, hogy az ember maga is egy nagyobb színjáték része: egy olyan marionett, melynek mozgatója egy gondviselő kéz, amely lehet a Teremtő vagy egy angyal keze.²⁵ Rilke angyalai: ők állnak minden előadás háttérében.

20 Rilke 1990, 366.

21 Rilke 1990, 367.

22 Rilke 1990, 371.

23 Rilke 1990, 394.

24 Rilke 1995, 240.

25 Ahogy ezt a *Jegyzetek a dolgok dallamához* XIV. töredéke írja (Rilke 1990, 401): „Ha két vagy három ember összejön, attól még nincsenek együtt. Olyanok, mint a marionettbábuk, melyeknek drójtait más-más kezek igazgatják. Csak ha *egyetlen* kéz irányítja mindet, akkor válnak valamiféle közösséggé [...] És az ember erői is ott vannak, ahol drójtjai végződnek egy uralkodó, őket tartó tenyérben.”

tehát ha
 itt várnék, bábok színpada előtt, nem,
 itt néznék, oly teljesen, hogy a végén
 egy angyalnak kell megjelennie,
 ellensúlyomul, bábumozgatóként!
 Angyal s bábu: ez végre színi játék.²⁶

Marionettszínházakról

A bábok közül a filozófusok fantáziáját kétségkívül a marionett izgatja a leginkább,²⁷ ez a légiiesen könnyed, „szálak miriádjaival” mozgató alak, aki tökéletes táncával, melyhez a talajt csak elrugaszkodási felületnek használja, messze felülmúlja az emberi táncosokat. Mindezt jól tudjuk Kleist *A marionettszínházról* című, 1810-es tanulmányából, mely az irodalmárok, a filozófusok, valamint a színház- és táncteoretikusok és a gyakorló művészek számára egyaránt fontos referencia.²⁸ Ebben a szövegben pontosan nyomon követhetjük a marionett jelentésének különféle átalakulásait, hiszen a vásári szórakoztató művészet tárgyától eljutunk a tökéletes táncos eszméjéig, hogy végül hosszas kitérők után – melyek az ember bűnbeesés után állapotát illusztrálják – visszajuthassunk a bábok létmódjának kérdéséhez, mely ekkor már magasabb szinten (egyfajta bábteológiként) vetődik fel.

A marionettet, ahogy a dialógus formájában megírt (beavató jellegű) szöveg elején megtudjuk, arányosság, mozgékonyosság, könnyedség és a súlypontok megfelelő eloszlása jellemzi. Fő pozitívuma az élő táncossal szemben egy „mínusz”, vagyis az, hogy nem tud szvenzelegni.

A szenvelgés oka ugyanis mindig az, hogy mozdulat közben a lélek (*vis motrix*) a testnek valamely más részében tartózkodik, és nem az érintett súlypontban. Ha mármost a gépész, drót vagy zsinag útján, csak e súlyponthoz fér hozzá, így csak a megmozdított súlypont hatáskörébe eső rész mozdul, míg a többi rész nem egyéb a nehézkedésnek alávetett élettelen ingánál. Ezt a ritka erényt pedig a legtöbb eleven táncosban hiába is keresnénk.²⁹

²⁶ Tandori 2009, 41.

²⁷ Ahogy ez a színházi alkotókra is igaz, elég Craig sorait idéznünk *A színész és übermarionett* című tanulmányából (Craig 1994, 43): „A marionettben több van felvillanó géniusznál és több a közszemlére kirakott személyiségnél ríkító csillogásánál. A marionett az én szememben egy letűnt civilizáció valamely nemes és szépséges művészetének végső visszhangja.”

²⁸ Ezt az interdiszciplináris érdeklődést jól mutatja egy nemrég megjelent kiadvány, melynek címe: *Les scènes philosophiques de la marionette*.

²⁹ Kleist 2013, 323.

A marionett tehát mentes a végzetserű mozgászavaroktól, és mechanikus anatómiájában több báj (grácia) rejlik, mint az emberi testben. Ahogy a beszélgetés egyik legtalányosabb kijelentése megfogalmazza: „az ember báj dolgában a bábút nemhogy felülmúlná, de még csak föl sem éri. A holt matériával ebben csak egy isten versenyezhet; itt kulcsolódik egymásba világunk kerékvonalának két ellentétes vége.”³⁰

A kleisti szöveg, ahogy sok elemzés kiemeli, voltaképp a bűnbeesés utáni és az azt megelőző állapotról szól (melynek nyomait a bábuban még megjelenő grácia őrizi), és egyes rövid példázataiban azt beszéli el, hogy milyen rombolóan hat a tudat az ember természetes gráciájára. A bábu itt az öntudat nélküliség megjelenítője, a paradicsomi, bűntelen állapot (*Paradies der Unschuld*) képviselője.³¹ Ugyanakkor a bábuk szüntelen mozgása kihat a szöveg szerveződésére, amely mindezt leképezi. Paul de Man értelmezését idézve:

A bábuknak nincsen önálló mozgásuk, hanem a bábjátékos mozgásához kapcsolódnak a zsinetek és drótok segítségével. Esztétikai vonzerejük forrása az az átváltozás, melynek során a bábjátékos egyenes vonalú mozgásai fantasztikus görbületeket és arabeszkeket produkálnak.³²

A marionettszínházról így lesz maga is egy állandó mozgásban levő, meglepő, folyton változó formát öltő (formálódásként létező vagy „leendő”) szöveg. Ahogy már említettük, Kleist enigmatikus írása inspirálóan hatott számos filozófusra, köztük Walter Benjaminra, aki mintegy saját álláspontjának igazolását látta abban a kleisti tételben, mely szerint mindenki, aki érdeklődik vagy rajong a marionett iránt (vagyis a marionettszínház minden csodálója) már filozófus. Ehhez híven, egy 1930-as rövid írásában, mely *A bábu dicsérete* (*Lob der Puppe*) címet viseli, nem csupán Kleistre hivatkozik, hanem *A marionettszínházról* szereplőihez hasonlóan, részletesen le is írja egy korábbi bábszínházi élményét. Ami Benjamins 1918-ban, Schwiegerling marionettszínházban megragadta az előadások vidámsága és formabontó képzeletvilága mellett, az elsősorban a szüntelen átalakulás volt. Ez az élmény az átváltozások színházát jelentette számára. Ennek illusztrálására részletesen leír néhány jelenetet: az egyikben Kasparl (ez a jellegzetes vásári bábfigura) szerelmes lesz. Egy gyönyörű nővel táncol, aki hirtelen összeesik, léggömbbé változik, és magával ragadja, levegőbe repíti, lelkes hódolóját – majd ezt követően, egy rövid ideig, a színpad üres marad, míg végül Kasperl hatalmas csattanással a földre zuhan. De ennél még megkapóbb az a jelenet, melyben egy magas bohóc táncol a színpadon, aki egy vele pontosan egyező, törpe bohócot ráz

30 Kleist 2013, 324.

31 Graham 1997, 119.

32 de Man 1997, 95.

ki az ingujjából és hasonmásával együtt táncol – majd minden tizenkettedik tánc lépésnél megismétli ezt a trükköt, míg végül tizenkét törpe hasonmása táncol körülötte. Ez utóbbi képben felfedezhetjük a minden játékban megjelenő „ismétlés törvényét”, mely Benjaminget más helyeken is foglalkoztatta. Így *Játékszer és játékok* című írásában, ahol ezt olvashatjuk:

A felnőtt úgy szabadul meg a rémülettől, úgy duplázza meg a boldogságot, hogy elmeséli. A gyerek az egészet újból megteremti magának, még egyszer elkezd elölről. A játék szó kettős értelmének (a gyermek játéka, s valaminek a kilengése, játéka) a legmélyén talán ez rejlik: ugyanazt ismételné – ez lehet bennük a közös. Nem holmi „úgy tenni, mintha”, hanem az „újra és újra megtenni”, a megrázó tapasztalatot szokássá tenni – ez a játék lényege.³³

Benjaminget a régi bábok és babák a múlthoz való sajátos viszonyuk miatt is érdeklik, hiszen nézete szerint a régi babák/bábuk gyűjtője mintegy bepillantást nyerhet a bábok életébe, pontosabban a bábok múltjába. A (már eltűnt) dolgok világának fiziognómiája válik láthatóvá a bábok/babák arca által. Ezért lehetnek egy feledésbe merült, ismeretlen történelem hordozói és néma tanúsítói.

Érdeemes röviden megemlíteni Benjamin egy másik rövid írását is (*Dr. Faust*), melyben Goethe *Faust* változatainak vizsgálata kapcsán kitér a marionettszínház egyik legszebb jelenetére. Ez szerinte az a kép, amelyben az élete végén járó, szegény és üldözött Faust találkozik a bárgyú és hangoskodó Paprikajancsival (akinek egyszer már sikerült megszöknie a Pokolból és az Ördög elől). A jelenet során az öreg mágus rettegve az utolsó óráját várja, mialatt Paprikajancsi flegmatikusan számolja a perceket és elmaradt bérért reklamálja. Faust ugyan ki akarja cselezni, egy ruhacserét ajánlva fel fizetés gyanánt, de a szolga átlát a tervén. Az óriásbáb pokolbeli jó helyismeretét az is mutatja, hogy ezekkel a szavakkal búcsúzik gazdájától: „Adja át az üdvözetemet a nagyanyámnak, aki szintén a Pokolban van, a tizenegyes szám alatt, ami rögtön a bejárat után balra található.”³⁴ Majd az óra éjfél üt, Paprikajancsi megszökik, az Ördög pedig eljön Faustért (vagyis Faust ebben a változatban elkárhozik).

Későbbi vizsgálódásaink szempontjából érdekes, hogy a *Faust 2* vázlaiban Pulcinellák (például Paprikajancsi) is szerepeltek: azaz a *commedia dell'arte* lusta és hedonista alakjai, mint olyan karakter szereplők, akiket egyetlen erős jellemvonás (az élvettség) jellemez, mely eltüntet lényükből minden más, egyedi jelleget. Ezek az

33 Benjamin 1980, 574.

34 Benjamin 2002b, 328.

alakok, Benjamin szerint valódi géniuszok, fényforrások, melyek sugarában – a kleisti gondolathoz kapcsolódva – a természeti büntelenség látomása vetül elénk.³⁵

Deleuze színpadai

A kleisti hatás még nyilvánvalóbb Deleuze esetében, különösen az írás szökésvonalai kapcsán. A rizomatikus írás jellemzője, hogy nincs kitüntetett tárgya vagy szubjektuma, hanem szökésvonalak és elrendeződések alkotják, és ezáltal olyan, akár egy gépezet.

A *Mille plateaux*-ban³⁶ Deleuze egyértelmű párhuzamot von az írás és a marionett között. Itt megfogalmazott tézise szerint, a marionett fonalai – rizómaként vagy sokaságként – nem vezethetők vissza egy művész vagy mozgató akarátára, hanem csupán idegszerű szálak sokaságára, melyek egy másik, más dimenziókban mozgó, marionett-hez kapcsolódnak. Ezt a sokaságot és sokféleséget tehát mindig a külső határozza meg, egy absztrakt szökésvonal vagy deterritorializáció révén. Deleuze szerint Kleist egy olyan írást fedezett fel, melyben mindent – akár a marionettek táncában – a ritmus határoz meg, és ahol minden gyorsasággá vagy lassúsággá változik. A kleisti szöveg – ahogy ez *A marionettszínházról* többszörösen megtörtő és újrainduló szerkezetében is megfigyelhető – hirtelen váltásokkal, törésekkel és fellendülésekkel dolgozik. Katatón állapototok, ájulások, felfokozott affektusok, örült siettetések követik egymást, miközben semmilyen határozott, végleges forma nem bontakozik ki, semmilyen szubjektumképződésről nem beszélhetünk. A kleisti írás, a marionett örök átváltozáson alapuló színházához hasonlóan, a mássá-válást vagy leendést (*devenir*) jeleníti meg. Kleistnél a formák és a szereplők pusztá látszatok, melyeket egyrészt egy súlypont áthelyeződése teremt meg, egy absztrakt vonal mentén, másrészt az egyes absztrakt vonalak immanens egymás mellé rendeződése. De vajon ki láthat át a látszatokon? *A marionettszínház* paraboláiban egyedül az állat, pontosabban az egyik történetben az emberrel párbafozó medve, aki a szokatlan küzdelem során, rejtélyes módon kicselezhetetlennek bizonyul.

A medve minden döfésemet kivédte, a cselezéseket meg (s ez az, amire a világon egyetlen vívó sem volna képes) eleve figyelmen kívül hagyta. Úgy állt, ütésre emelt manccsal, mindvégig szemtől szembe velem, mintha szememből olvasná ki lelkem szándékát, s valahányszor imitáltam csak a szúrást, nem mozdult.³⁷

35 Benjamin 1980, 66. A géniusz nem individuális, személytelen jellegét és az emberi életben betöltött szerepét majd Agamben gondolja tovább, Benjamin tézisével némiképp vitatkozva, amikor azt állítja, hogy a karakter a géniuszról való leválás és menekülés útja (Agamben 2005, 21).

36 A „Rizóma” címet viselő bevezetésben, lásd Deleuze – Guattari 1980, 9–37. A cím kapcsán érdemes megemlítenünk, hogy a francia *plateau* számos jelentése (fennsík, magaslat, lapos terület, lapály stb.) között szerepel a rivalda, a szín és a színpad is.

37 Kleist 2013, 326.

A medve tehát egy egyszerre vonzó és félelmetes, megtéveszthetetlen lényként tűnik fel, mivel apró, kegyetlen szemével a látszatok mögé néz, és látja a „mozgás lelkét” (*Gemüt*) vagy előre megérzi az emberi mozdulatot irányító, nem-szubjektív affektust. A medve ugyanakkor olyan, mint egy ismeretlen, nem emberi tudással bíró automata (amilyenekkel a korban E.T.A. Hoffmann novelláiban találkozhatunk). Elmondható, hogy a medvévé válás vágya lényegileg nem különbözik az automatává vagy marionetté válás vágyától, hiszen mindegyik egy deszubjektívizációs folyamatot, az emberi terri-tóriumából való szökésvonalat feltételez. A medve ugyanakkor úgy viselkedik, mint a marionettet mozgató gépész, aki pontosan tisztában van a mozdulatok súlypontjával vagy a súlypontok mozgásvonalával, amely egy nem reflektált, hanem mechanikus, ám ugyanakkor nagyon titokzatos dolog, mivel az érzést (a lelket) érinti, és nem a tudatot (a gondolkodást). Ahogy a marionetteket mozgató gépész maga is táncol,³⁸ úgy a pár-bajozó medve a legtökéletesebb táncos.

Deleuze Kleist-interpretációjához hozzátehetjük, hogy amennyiben *A marionett-színházról* jeleneiben bizonyos témák (a grácia, a tudat hiánya, a bukás) másként megjelenő képét, ismétlődő színpadra állításait fedezzük fel, úgy ez is az „ismétlés színházának” tekinthető. Vagyis egy olyan szövegszínháznak, mely erőteljes gesztusokkal él, és amely nem nélkülözi a pantomimszerű elemeket. Ugyanakkor az itt felidézett egyik történet minden reprezentáció kritikájaként is olvasható: egy olyan ifjúról hallunk benne, aki miután véletlenül ráébred egy véletlenszerű és ösztönös mozdulatának egy klasszikus szoborhoz (a *Tövishúzóhoz*) való hasonlóságára, folyamatosan ezt a mozdulatot próbálja újra és újra felidézni, előbb közönség előtt, majd magányosan, egyre kétségbeesettebben és egyre sikertelenebbül, mígnem végképp elveszíti taglejtései szabad játékát és eredeti gráciáját. Ehhez hasonlóan, az újra-megjelenítés (re-prezentáció) a színházban is lehetetlen, ezért a reprezentáció színháza helyett csak az ismétlés színházáról beszélhetünk. Az ismétlés azonban nem ugyanannak az ismétlése, hanem – ahogy ezt Deleuze Nietzsche kapcsán részletesen tárgyalja – csak a változás az, ami folyton ismétlődik. „Az örök visszatérés a változás léte”,³⁹ és ez igaz a színházi ismétlésre is.

Fontos hangsúlyoznunk, hogy a *Différence et Répétition* szerint, az ismétlés színháza nem a szavak színháza. Ezen a színpadon – melynek ihletője leginkább Artaud és az ő kegyetlen színháza – tiszta erőkkkel találkozunk, egy szavak előtti nyelvvel, gesztusokkal és maszkokkal. A színpadi szereplők itt nem emberi lények, hanem Alakok vagy szervek nélküli testek. Ez az átváltozások és mássá válások/leendések színháza, a sokaságé és a sokféleségé. Miközben ez a jelek színháza is, ahol – szintén Artaud-t idézve – a szereplők

38 Kleist 2013, 322: „Mert ez a vonal nem más mint a táncos lelkének az útja, mely útra, ezt nem kétli, sehogy másként nem találhat rá a gépész, csak úgy, ha behelyezi magát a marionett súlypontjába, más szóval, ha táncol.”

39 Deleuze 1999, 116.

maguk is csak jelek, mivel önmagukon túl, valami még ismeretlen felé mutatnak, amivé épp átalakulnak.

Összegezve elmondhatjuk, hogy Deleuze (szöveg)színpadai mindig szökésvonalakat teremtenek az emberi szinterekről. Olyan non-humán szinterek, melyeken marionettek, állatok (lásd medve), szervek nélküli testek bukkannak fel, kiismerhetetlenül vagy állandó átváltozásban. Továbbá ezek a szövegterek a gondolatok színpadai is, méghozzá abban az értelemben, ahogy Kleist a gondolatok beszéd közbeni fokozatos kialakulásáról beszél,⁴⁰ csak itt a beszéd szerepét a tiszta gesztus és a valódi cselekvés tölti be.

Agamben és Pulcinella

Agambent, Benjamin egyik legfontosabb szellemi örököseként, számos írásában foglalkoztatja a gyermekkor, a gyermekjátékok és bábuk kérdése. Elég *Infanzia e storia* (*Gyermekkor és történelem*) című könyvére gondolnunk,⁴¹ melyben külön fejezetet szentel Pinokkiónak (aki más szövegeiben is felbukkan).⁴²

A filozófus egyik legújabb, talán legszemélyesebb művében (*Autoritratto nello studio*, magyarul: *Önarckép a dolgozószobában*), melyben az íróasztalán található tárgyak segítségével írja meg sajátos szellemi önéletrajzát, a fontos emlékek között ott található egy Pulcinella-báb is. Pulcinella a nápolyi *commedia dell'arte* sötétmaszkos, hedonista, vulgáris figurája, akit leginkább a magyar Vitéz Lászlóhoz hasonlíthatnánk. Nem véletlen a jelenléte, hiszen Pulcinella alakja, Agamben számára, számos filozófiai problémát vet fel a szubjektummal kapcsolatosan. Pulcinella, akit neve alapján nőnek gondolhatnánk, habár férfiszereplő, arca csupán egy maszk. Egy olyan rút és torz álarc, mely ugyanakkor fájdalom nélküli, ahogy ezt Arisztotelész a komédia definíciójaként megfogalmazza. Komikus vagy időnként tragikomikus szereplőként (hiszen folyton kihasználják, gúnyt űznek belőle, durván megbüntetik) nincs saját jelleme, így nincsenek a jelleméből következő cselekedetei sem. Cselekvései csak viccelődések, tréfálkozások, melyek mindig az adott szituációból fakadnak, és melyeket leginkább az ösztönei vezérelnek. Pulcinella olyan karakter, akit pontosan jellemezni sem tudunk: nem egy pontosan leírható szereplő, sokkal inkább egy szereplőtípus, aki bárki és bármi lehet. Ő a mindig éhes, a mindig álmos, a mindig pórul járó, a testi élvezetekért mindent sutba

40 Lásd Kleist *A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben* tanulmányát: Kleist 2013, 299–302.

41 Agamben 2001, 67–93: „Il paese dei balocchi. Riflessioni sulla storia e sul gioco.”

42 Agamben 2008, 35: „Se nem élő, se nem holt, félig gólem, félig robot, mindig kész, hogy utolérje a soron következő kísértés, majd egy pillanattal később megígérje, »mától fogva jó leszek«. A nem emberi bájának és komolyságának örök archetípusa ő.”

dobó figura. „Ki vagyok?” – kérdezi Agamben Pulcinellája, majd így válaszol: „Egy idea vagyok”.⁴³

Vagyis Pulcinella egy testet öltött eszme, melynek nincs arca. „Larvatus prodeo” (álarcban járok) – mondhatná, Descartes kortársaként, csakhogy az ő esetében a maszk nem rejt semmit. Pulcinella teljességgel megragadhatatlan: nem emberi lény, nem egyszerű tárgy és nem istenség. Leginkább egy szellemhez vagy démonhoz, vagy valamiféle „segédhez” hasonlít, aki nem engedi, hogy elfeledjük gyermeki énünket.⁴⁴ Mint ilyen, kívül vagy túl áll a halálon.

Továbbá Pulcinella teste, a marionnettel ellentétben, egy grácia nélküli test, mely gyakran elnehezedik, étellel telítődik és álomba merül. Cselekedeteiben nincs semmi tudatosság, folyamatosan improvizatív módon, véletlenszerűen él. Egész élete a munkátlanság (az Agamben által sokat elemzett *inoperosita*) jegyében telik. Ezáltal úgy tűnik, mintha Pulcinella élete kívül állna az élet közös és közösségi fogalmán, a *bioszon* is. Egy olyan életformát testesít meg, mely nem lehet a biopolitika tárgya: vagyis a legszabadabb, nem kisajátítható életet. Pulcinella a *zoé* (a pusztá élet) képviselője, vagy még inkább azt mutatja fel – és Agamben számára ennyiben lesz emblematikus figura –, hogy az ő esetében a *biosz* és a *zoé* nem választható szét. Ez az életforma, mely egy szökésvonalaiiban megragadható, minden felelősségvállalástól és elkötelezettségtől menekülő élet (*vita d'uscita*), az etika felől nem ítéltető meg, túl van az etikán.

Még egy fontos problémát kell megemlítenünk Pulcinella (és a bábok) kapcsán: ez pedig a hang kérdése. Agamben Pulcinelláról szóló könyvében a bábu gyakran megszólal, mintegy dialógusba bocsátkozik a filozófussal, és maga is filozofál. Könnyen belátható, hogy Agamben számára Pulcinella nyelvének megteremtése külön kihívást jelent. Hogyan lehet létrehozni egy rég halott, de sohasem élt figura nyelvét? Nyilvánvaló, hogy Pulcinella nem beszélhet napjaink hétköznapi, olasz nyelvén, mint ahogy a 17. századi délolasz beszédét sem lenne érdemes hűen rekonstruálni, az „itt és most” (színpadszerűen) kimondott mondatokhoz. A filozófusnak tehát, amikor a bábunak hangot ad, meg kell teremtenie egy nemlétező, ismeretlen nyelvet, mely csak egyszer – ebben a szövegben – hangzik fel.

Ugyanakkor, ha visszatérünk Benjamin gondolataihoz, akkor a bábu megszólalása nem csupán nyelv-, de lételméleti kérdéseket is felvet. Elsősorban azt, hogy miként adhatjuk az ember nyelvét és hangját egy dolognak. Benjamin egy fontos tanulmányában (*A nyelvről általában és az ember nyelvéről*) azt állítja, hogy az ember nyelvi lényege az, hogy megnevezi a dolgokat. Pontosabban „fogadja a dolgok névtelen nyelvét, és átveszi, lefordítja ezt a hangokban megszólaló nyelvre”.⁴⁵ Ugyanakkor Benjamin azt

⁴³ Agamben 2016a, 64.

⁴⁴ Ahogy Agamben *Segéddek* című tanulmányában írja (Agamben 2008, 41): „A segítőben pontosan az ölt alakot, ami elvész. Vagy inkább az elveszettel való kapcsolat.”

⁴⁵ Benjamin 2001, 17.

is hangsúlyozza, hogy a bűnbeesést követően ez a fordítás már csak tökéletlen lehet. A dolgok igazi neve ugyanis Istenben van, ezzel szemben viszont az emberi nyelvben a dolgok „túlnevezetté” válnak.

Agamben Pulcinellája, akárcsak egy ember, gyakran céltalanul fecseg. Kritikusan azt mondhatnánk, hogy őt is ugyanúgy sújtja a bűnbeesés utáni nyelvzavar, csak ő eredeti némaságát veszette el.⁴⁶ Továbbá megkérdezhetjük, hogy vajon a bábu megszólaltatása nem jelenti túlzott antropomorfizálását, vagyis idegenségének, máságának a felszámolását? Természetesen Agamben is tisztában van ezzel, ezért egy költői és zenei nyelv invenciójára tesz kísérletet, mely azonban még mindig a szerző, és nem a bábu nyelve lesz.

Pulcinella filozófiai szövegben való szerepeltetése és szóra bírása tehát bizonyos értelemben kudarc. Ugyanakkor egy fontos törekvést jelez: Pulcinella, egy másfajta filozofálás szócsöveként, a filozófia eredeti kérdéseinek újrafogalmazása iránti igényt képviseli.

Naivitásával, gyermeki nézőpontjával és a dolgokra való rácsodálkozásával arra ösztönzi a gondolkodást, hogy folyamatosan újra (és új) kezdetét vegye. Agambennél tehát a báb választása („inkább a bábu”) a gondolkodás automatizmusaival és kiüresedő tendenciáival való szembefordulást jelzi. Pulcinella, vagyis a bábu, ebben az értelemben lesz „segítő”, akiben az „elveszettel való kapcsolat” ölt testet. Az elveszett dolgok pedig (mint a gyermekkor, a bűnbeesés előtti állapot vagy az ember paradicsomi nyelve) „nem emlékeztet vagy megvalósítást várnak tőlünk, hanem azt, hogy éppen elfeledtként, elveszteként őrizzük meg őket magunkban – egyedül ez teszi őket felejthetetlené”.⁴⁷

46 Itt érdemes felidézni, hogy Kleist *A marionettészínházról* írt esszéje is egy enigmatikus kérdéssel ér véget (Kleist 2013, 326): „ismét ennünk kellene a tudás fájáról, hogy a bűntelenség állapotába visszaesünk?” – melyre az elbeszélő beszélgetőtársa így felel: „ez lesz az utolsó fejezete a világ történetének.”

47 Agamben 2008, 42.

Bibliográfia

- Agamben, Giorgio. 2001. *Infanzia e storia*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio. 2008. *A profán dicsérete*. Ford. Krivácsi Anikó. Budapest: Typotex.
- Agamben, Giorgio. 2016a. *Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi*. Roma: Nottetempo.
- Agamben, Giorgio. 2016b. *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet.
- Artaud, Antonin. 1985. *A könyörtelen színház*. Ford. Betlen János. Budapest: Gondolat.
- Benjamin, Walter. 1980. *Angelus novus*. Ford. Bence György – Kőszeg Ferenc – Pór Péter – Rajnai László – Tandori Dezső. Budapest: Magyar Helikon.
- Benjamin, Walter. 2001. *A szirének hallgatása*. Ford. Szabó Csaba. Budapest: Osiris.
- Benjamin, Walter. 2002a. „Elogio della bambola.” In *Opere complete*, szerk. Enrico Ganni, 4. kötet (Scritti 1930–1931), 7–13. Torino: Einaudi.
- Benjamin, Walter. 2002b. „Il Dottor Faust.” In *Opere complete*, szerk. Enrico Ganni, 4. kötet (Scritti 1930–1931), 321–329. Torino: Einaudi.
- Craig, Edward Gordon. 1994. „A színész és az übermarionett.” Ford. Szántó Judit. *Színház* 27/9: 34–45.
- de Man, Paul. 1997. „Esztéikai formalizálás: Kleist Über das Marionettentheaterje.” Ford. Beck András. *Enigma* 5/11–12: 80–99.
- Deleuze, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France.
- Deleuze, Gilles – Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 1999. *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest: Gond Alapítvány – Holnap Kiadó.
- Deleuze, Gilles – Claire Parnet. 2016. *Párbeszéddek*. Ford. Karácsonyi Judit – Lipták-Pikó Judit – Gyimesi Timea. Budapest: L'Harmattan.
- Descartes, René. 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest: Atlantisz.
- Graham, Ilse. 1997. „A bábuk teológiájáról: Über das Marionettentheater.” Ford. Sajó Sándor. *Enigma* 5/11–12: 111–25.
- Kleist, Heinrich von. 2013. *Próza*. Szerk. Földényi F. László. Pozsony: Kalligram.
- Rilke, Rainer Maria. 1990. *Válogatott prózai művek*. Budapest: Európa.
- Rilke, Rainer Maria. 1995. *Versék*. Ford. Nemes Nagy Ágnes – Képes Géza – Ambrus Tibor. Budapest: Ictus.
- Tandori Dezső. 2009. *Rilke és angyalai*. Budapest: Kortárs.
- Van Haesebroeck, Élise, szerk. 2016. *Les scènes philosophiques de la marionette*. Toulouse: L'Entretemps.

SZKOPÉ

Márton Miklós

Mi a „fizikai”?

Kísérletek a „fizikai” fogalmának meghatározására a kortárs fizikalizmusvitában¹

A legerjedtebb és legáltalánosabb meghatározása szerint a fizikalizmus azzal a kijelentéssel jellemezhető, hogy „a világon minden fizikai természetű”. Minden egyes létező – legyen az valamilyen tárgy, tulajdonság, állapot, tény vagy esemény – fizikai létező. Bármennyire magától értetődőnek tűnik is első látásra ez az állítás, a fizikalizmusról szóló kortárs szakirodalom legalább annyit foglalkozik a fizikalizmus értelmezési kérdéseivel, mint az igazságával – ha nem többet. Számos interpretációs kérdés merül föl ugyanis e nyúl farknyi, egyszerűnek tűnő kis proposíció kapcsán. Íme néhány, a teljesség igénye nélkül:

- a) Vajon mi a hatóköre a proposícióban szereplő „minden létező” kifejezésnek? Csak empirikus-kontingens létezőkre vonatkozik, vagy esetleg szükségszerű, absztrakt létezőkre is?
- b) A „létezők” különböző ontológiai kategóriákba tartozó fajtáira (a tárgyakra, tulajdonságokra, eseményekre stb.) egyformán vonatkozik a „fizikai természetű” predikátum, vagy valamelyik kitétetett értelemben fizikai?
- c) Hogyan értsük azt, hogy valami „fizikai” természetű? Mik a kritériumai annak, hogy egy létező a fizikai létezők osztályába tartozzon?
- d) Milyen értelemben állítja a proposíció, hogy minden létező fizikai? Úgy, hogy minden létező azonos egy fizikai létezővel? Vagy esetleg az azonosságon kívül más viszonyok (a ráépülés, a konstitúció, a realizáció stb.) is megengedettek?
- e) Szükségszerű vagy kontingens igazságot igyekszik kifejezni a proposíció?
- f) Vajon mi a státusza e fizikalizmust kifejező egyszerű kis proposíciónak? Metafizikai tézisnek, átfogó empirikus hipotézisnek, regulatív módszertani elvnek vagy „csupán” egyfajta beállítottság kifejezésének tekintsük?

Jelen tanulmányban a c) kérdéssel kapcsolatos kortárs szakirodalmi álláspontokat, érveket és vitákat tekintem át. Mindenképpen mondanom kell azonban valamit a többi kérdéssel kapcsolatban is, hiszen e problémák nem válnak élesen el egymástól, hanem számos ponton összefonódnak. Ami az a), vagyis a hatókört firtató kérdést illeti, jól ismert, hogy legtöbbször a létezők négy különböző fajtáját szokták megjelölni mint

¹ Köszönetemet szeretném kifejezni Pöntör Jenőnek és Tözsér Jánosnak, akik fontos javaslatokkal segítettek a tanulmány végleges formába öntését, illetve Peters Krisztiánnak, aki az elméleti fizikával kapcsolatos részek tisztázásában segített.

a fizikalista tézis számára kihívást jelentő jelenségeket, jelesül a *transzcendens lényeket* (isten(ek), angyalok, szellemek stb.), az *absztrakt* (például: matematikai) létezőket, az erkölcsi, esztétikai vagy más *értékeket*, végül a *mentális* állapotokat és folyamatokat. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a fizikalizmussal kapcsolatos kortárs filozófiai viták legjelentősebb részét a mentális jelenségek fizikai mivoltával kapcsolatos kérdés tárgyalása teszi ki – vagyis a test-lélek probléma. Ennek talán az az oka (vagy indoka), hogy a felsorolt problémás esetek közül egyedül a mentális jelenségek kontingens, empirikus jelenségek, melyek létezését nemigen lehet kétségbevonni. (Persze akadnak filozófusok, akik mégis megteszik, de határozottan kevesebben, mint akik a többi vitatott nem-fizikai létezőt tagadják.) Az alábbiakban mindenestre a „fizikai” fogalmának meghatározásai körüli problémák közül csak a test-lélek vita szempontjából relevánsakat tárgyalom.

A b) kérdés, vagyis az, vajon tárgyakra, eseményekre vagy tulajdonságokra vonatkozik-e elsődlegesen, eredeti értelemben a fizikalista tézis, nyitva marad a tárgyalás során, már csak azért is, mert ennek megválaszolása némileg függ attól, melyik választ fogadjuk el a „Mitől fizikai valami?” kérdésre. Ugyanez vonatkozik a viszonyt vizsgáló d) problémára, azzal, hogy valószínűleg e probléma maga is csak akkor értelmezhető, ha elfogadjuk az egyik vagy másik választ a minket most foglalkoztató kérdésre (lásd alább). Ami a propozíció modális státuszát firtató e) kérdést illeti, a tanulmányban – a téma szempontjából főleg bonyodalmak elkerülése érdekében – a fizikalizmust kontingens álláspontnak fogom tekinteni, vagyis olyanak, amely csak az aktuális világról mond valamit. Végül, a tárgyalás az f) kérdésben is semleges marad, vagyis abban, hogy a fizikalizmust milyen filozófiai álláspontnak érdemes fölfognunk – habár a tanulmány végén igyekszem erről mondani valamit a tanulságok fényében.

A test-lélek probléma körüli vitákban érdekes módon a fizikai mivolt meghatározásának kérdése viszonylag ritkán merül föl, jóval ritkábban, mint például az alapvető fizikai és a magyarálni kívánt mentális entitások közti viszony tisztázásának a problémája – holott enélkül homályosak maradnak az egyes álláspontok tartalmi.² Egészen a '90-es évek közepéig csak elszórtan találkozhatunk olyan írásokkal, amelyek explicit módon tárgyalják a problémát.³ A '90-es évektől némileg megváltozott a helyzet.⁴ Azonban a helyzet ma is az, hogy a fizikalizmust tárgyaló szövegek ezt a kérdést jellemzően magától értetődően megválaszolhatónak tekintik.

2 Hasonló értelmű nyilatkozatokhoz lásd pl.: Ravenscroft 1997, 419; Poland 1994, 109; Snowdon 1989, 151; Chomsky 1995, 37.

3 Néhány kivétel: Chomsky 1968, Smart 1978, Hempel 1980, Hellman 1985, Snowdon 1989, Crane – Mellor 1990. Magyarul sajnos gyakorlatilag egyelőre nem létezik a kérdésnek szakirodalmi. Andrew Melnyk álláspontjának egy rövid ismertetéséhez lásd Márton 2018b.

4 Sőt, a *Philosophical Studies* 2006-ban külön számot szentelt a (részben) e problémát tárgyaló írásoknak, az egyes cikkek felsorolásához lásd az irodalomjegyzéket. Áttekintést nyújthat még Ney 2008, Stoljar 2017.

E viszonylagos érdektelenségnek valószínűleg az a magyarázata, hogy a kortárs fizikalizmus kétségkívül a hagyományos materializmus szellemi örököse, mely utóbbi egy többé-kevésbé jól körülhatárolt tézis: a világban minden dolog, így a mentális jelenségek is anyagi jelenségek, mindennek anyagi természete van. Ez a kora újkori mechanisztikus-korpuszkuláris filozófiából/fizikából táplálkozó nézet *a priori* szubsztantív korlátokat igyekezett szabni annak, hogy milyen lényegi tulajdonságokkal rendelkezik a világ alapvető építőköve, az anyag: térbeli kiterjedés, áthatolhatatlanság, tehetetlenség, determinisztikus és kizárólag proximális kölcsönhatások stb.⁵

Csak hogy a fizika fejlődésével e meghatározások tarthatatlanoknak bizonyultak, a tudományos fejlemények az *a priori* követelményeket, és magát az anyagszerűség koncepcióját idejétműlttá tették. A kortárs fizika a józan ész számára egészen meglepő entitásai (mint a húrok és az energiamezők) vagy bizarr jelenségei (mint a kvantum-szuperpozíció) világában teljesen inadekvát volna a fizikai létezőket *a priori* módon a teret kitöltő, áthatolhatatlan, csak közvetlen érintkezésem alapuló determinált kölcsönhatásoknak kitett anyagi összetevőkkel definiálni. Valószínűleg nagyon kevesen volnának, akik ezen eredményeket akként interpretálnák, hogy a kortárs fizika felfedezte, hogy vannak nem-fizikai dolgok. Sokkal természetesebb azt állítanunk, hogy a fizikatudomány fejlődésének hatására megváltozott a „fizikai”-ról szóló elképzelésünk.⁶

Ebben a helyzetben nyilvánvalóan megkérdőjeleződik a filozófia legitimációja arra, hogy *a priori* módon szubsztantív követelményeket támasszon arra nézvést, mi számíthat fizikai jelenségnek. Bármilyen kísértetiesnek vagy furcsának tűnő entitás vagy összefüggés kerül is be a fizika vagy általában a természettudomány tárgyai közé, azt ténynek kell elismernünk. Ennek fényében viszont egyre élesebben vetődik föl a kérdés, vajon meg tudjuk-e határozni úgy a „fizikai” fogalmát, hogy a test-lélek probléma alapkérdése („Milyen viszonyban állnak egymással a mentális és a fizikai jelenségek?”) továbbra is értelmes maradjon. Hiszen, ha bármilyen különös vagy kísérteties jelenség lehet fizikai, akkor miért pont a mentális állapotok okozzák a legfőbb gondot? Ahogy Arthur S. Eddington lépten-nyomon idézett retorikai kérdése kifejezi: „Egyáltalán, mifajta tudással rendelkezünk az atomok természetéről, ami problematikussá tenné azt az elképzelést, hogy egy gondolkodó lényt alkossanak?”⁷

A „fizikai” fogalmával kapcsolatos probléma tehát alapvetően a következő: úgy adjunk választ a kérdésre, mit értsünk azon, hogy egy entitás fizikai természetű, hogy eközben egyrészt ne akarjunk közvetlen, *a priori* tartalmi követelményeket felállítani,⁸

5 Crane – Mellor 1990, 186.

6 Lásd pl.: Wilson 2006, 62; Snowdon 1989, 152; Dowell 2006, 33; Montero 2001, 63. Vö. Chomsky 1993, 39–40; 1995, 3–4; Popper – Eccles 1977, 1.3. fejezet.

7 Eddington 1927/2014, 258.

8 Az *a priori* és *a posteriori*, közvetlen és közvetett meghatározások elválasztásával kapcsolatban lásd: Poland 1994, 112–13; Dowell 2006, 31–32.

másrészt igyekezzünk a test-lélek problémát „megmenteni”, vagyis továbbra is valódi, értelmes filozófiai kérdésként kezelni. Ez utóbbi követelményt négy kritériummal jellemezhetjük: olyan meghatározást keresünk a „fizikai” fogalmára, amely a test-lélek vitában elfoglalt fizikalista álláspontot

- i) nem teszi nyilvánvalóan hamissá;
- ii) nem teszi analitikusan vagy más módon triviálisan igazgá;
- iii) számunkra meghatározható tartalommal ruházza föl. Valamint:
- iv) amennyire lehet, tiszteletben tartja a hétköznapi intuíciónkat arról, hogy mely jelenségek számítanak fizikai jelenségeknek.⁹

Nos, ilyen meghatározással nem olyan könnyű előállni. A következőkben a legismertebb kortárs kísérleteket fogom bemutatni, a mellettük és ellenük szóló érvekkel együtt. Ezek egytől-egyig közvetett megoldást kínálnak, vagyis nem kísérelnek meg a klaszszikus materialista szerzők elképzeléseihez hasonló közvetlen listákat adni arról, mely tulajdonságok tesznek egy jelenséget fizikaivá. A legismertebbek a fizikai elméletekre alapozó elméletalapú megoldások, amelyek a fizikatudományra bízzák a „fizikai” fogalmának meghatározását. Tárgyalom még a paradigmaticus példák módszerén alapuló, és az úgynevezett *via negativa* elméletet. Az előbbi a hétköznapi tipikusan fizikainak tekintett tárgyakon, az utóbbi a mentális jelenségeken keresztül igyekszik meghatározni a fogalmat.

1. Elméletalapú megoldások

A legkézenfekvőbb megoldás egy filozófus részéről az imént vázolt helyzetben, ha rábízza a dolgot a fizikusokra: legyenek fizikaiak azok a létezők, amelyek a *fizikatudományi elméletekben* szerepelnek. Ezzel egyfajta *a posteriori* definícióját adtuk a „fizikai” fogalmának, hiszen a fizikatudomány mint empirikus diszciplína határozza meg, mit is kell értenünk rajta. A filozófus nem tehet mást, mint támaszkodik az empirikus kutatások eredményeire, nem állít követelményeket azok elé, és nem is próbálja megjósolni azokat. Ahogy David Lewis frappánsan megfogalmazta: „a materialista metafizikusok a fizika pártjára akarnak állni, nem pedig állást foglalni a fizikán belüli vitákban.”¹⁰

A fizikára való hivatkozásnak egy további motivációja is van a felelősség áthárításán kívül, nevezetesen az, hogy a fizika igencsak sikeres a legkülönbébb jelenségeket magyarázni képes alapvető létezők felfedezésében (gondoljunk csak a termodinamika

⁹ Hasonló kikötésekhez lásd: Melnyk 2003, 11–12; Dowell 2006, 26; Daly 1998, 199.

¹⁰ Lewis 1983, 364.

kinetikus magyarázatára, a kémiai kölcsönhatások atomfizikai megalapozására vagy az organikus biológiai jelenségek sejtbiológiai és végső soron biokémiai, vagyis megint csak fizikai megértésére). Meglehetősen erős induktív alapunk van arra, hogy úgy gondoljuk, a pszichológia által tanulmányozott létezők esetében is az a helyzet, hogy ha van „fizikai” magyarázatuk, az végső soron a fizikatudományi elméletekben szereplő alapvető fizikai entitásokra és törvényekre fog hivatkozni.¹¹

Vegyük észre azonban, hogy hétköznapi intuícióink alapján legtöbbször valószínűleg jóval tágabban húzná meg a fizikai entitások körét, minthogy csupán a fizikai elméletekben szereplőket engedné be e halmazba. Asztalokról, székekről, hegyekről és folyókról nincs szó a fizikatudományi elméletekben, holott ezeket kétségkívül fizikai természetű jelenségeknek tartjuk. Ez a probléma persze könnyen orvosolható: a fenti definíciót egy kicsit módosítanunk kell, méghozzá a következőképpen. Egy entitás akkor és csak akkor nevezhető fizikainak, ha vagy a fizikatudományi elméletekben szereplő *alapvető* fizikai entitás, vagy valamilyen meghatározott megfelelő ontológiai *viszonyban* (azonosság, ráépülés, konstitúció, realizáció stb.) áll ezekkel.¹² Itt és ezért kap tehát szerepet a viszony meghatározásának fent említett problémája, melynek tisztázására a kortárs fizikalista filozófusok oly nagy energiát fektettek. E viszonyról itt annyit elégséges megemlíteni, hogy mindenképpen olyannak kell lennie, ami garantálja, hogy az alapvető fizikai létezők önmagukban elégségesek legyenek a további, levezetett létezők létezéséhez, a viszony tehát mintegy ontológiai automatizmusként működjék.

Az elméletalapú definícióknak azonban szembe kell nézniük egy alapvető problémával, amelyet első megfogalmazójáról nevezett el Andrew Melnyk¹³ Hempel-dilemmának. Hempel¹⁴ maga úgy fogalmazta meg a dilemmát, hogy ha a fizikalizmust a fenti módon határozzuk meg, akkor fölmerül a kérdés: „fizikatudományi elmélet” alatt itt *melyik* „fizika” értendő? Például biztos nem lesz jó választás a kétszáz évvel ezelőtt érvényesnek tekintett fizika, hiszen az tartalmazott olyasmit, amiről ma úgy véljük, nem létezik (például éter), illetve nem tartalmazott számos olyan entitást, amelyekkel a mai fizika dolgozik. Éppen ezért egy így meghatározott fizikalizmusról ma kétséget kizáróan tudnánk, hogy hamis: nemcsak olyan entitások léteznek, amelyek szerepelnek e fizikai elméletben vagy amelyek ezek konfigurációiból mintegy ontológiai automatizmusként adódnak. De vegyük észre, hogy ugyanezen okból nem szerencsés a mai kortárs fizikatudományi elméletekre sem hivatkozni, hiszen azok is bizonyára *hamisak és hiányosak*.

11 Wilson 2006, 62–63. Valószínűleg egy további, történeti oka az elméletalapú definíciók elterjedésének a logikai pozitívista filozófusok erőteljes hatása. Lásd: Carnap 1931–32/1998; Carnap 1934/1999, 46–49; Crook – Gillet 2001, 346–47.

12 Lásd d) kérdés.

13 Melnyk 1997.

14 Hempel 1980, 194–95.

E nehézséget legegyszerűbben úgy hidalhatjuk át, ha függetlenítjük a fizikatudományi elméletekre hivatkozást a tudománytörténet esetlegességeitől, és egyfajta, a reménytelen jövőben megalkotott teljes, befejezett fizikára hivatkozunk. Ám e választásnak is megvan az ára – ahogy erre Hempel fölkhívta a figyelmünket –, mivel ekkor a fizikalizmus tézise egyrészt nagyon *homályossá* válik, hiszen nem tudhatjuk, milyen lesz a végső fizika, másrészt ez a megoldás nagy valószínűséggel *triviálisan igazzá*, így üressé teszi a fizikalizmus téziséét. Ha ugyanis a végső, befejezett fizika nem más, mint „a mindenség elmélete”, akkor ebből szükségszerűen adódik, hogy a világ minden kontingens jelensége fizikai természetű, így definíció szerint a mentális jelenségek is. A Hempel-dilemma lényege tehát, hogy hogyan tudnánk olyan elméleti alapú meghatározást adni a „fizikai” fogalmának, amely teljesíti a bevezetőben megfogalmazott i) és ii) követelményeket? Az alábbiakban az erre a kérdésre adott három válaszjavaslatot mutatom be, a *kurrentizmust*, a *futurizmust*, valamint a *hibrid* elméletet.

1.1 *Kurrentizmus*

A kurrentista javaslat, mint láttuk abban áll, hogy a „fizikai” fogalmát a mai, kortárs fizikatudományi elméletekre hivatkozva határozzuk meg. Azaz fizikai egy entitás akkor és csak akkor, ha szerepel a kortárs fizikatudományi elméletekben, vagy pedig a megfelelő ontológiai viszonyban áll ezek konfigurációival. Az elméletalapú fizikalisták szerint ontológiai kérdésekben a mai fizikusok az illetékesek, így csak az létezik, amiről ők beszélnek, illetve még mindaz, ami ezekből megfelelő konstrukciós elvek alapján megalkotható. Két alapvető problémát ismerünk az elmélettel szemben.

A pesszimista indukció¹⁵ problémája. A tudománytörténet tanúsága szerint eddig még minden fizikatudományi elmélet végül hamisnak és hiányosnak bizonyult, és ez elegendő indukciós alap arra a racionális következtetésre, hogy jó eséllyel a kortársi elméletek is azok. Indokolatlan lenne a történeti adatok fényében magabiztosan állítani, hogy a mai elméletek többé-kevésbé helyesek, nagy változás már úgyszemint következhet be.

A fizikalizmus illékonyágának problémája. Szintén a fizikatudományi elméletek folytonos változásából következik az a kellemetlen eredmény is, hogy ha ezek egy konkrét történeti változathoz kötjük a fizikalizmus meghatározását, akkor minden egyes elméleti változás új értelmet ad a fizikalista tézisnek. A kurrentizmus alapján például az olyan régebbi materialistákat, mint mondjuk Hobbes vagy La Mettrie nem tekinthetjük fizikalistának, azon egyszerű oknál fogva, hogy nem ismerték a mai fizikát, és így nem

15 Az elnevezéshez lásd Ravenscroft 1997, 421–22. A problémát hasonló módon fogalmazza meg Poland 1994, 160; Montero 1999, 188–90; Montero 2009; Dowell 2006; 35–36.

is hivatkozhattak rá. Sőt, Andrew Melnyk 1997-es és 2003-as írásaiban kifejtett fizikalizmusát sem tekinthetjük ma fizikalizmusnak, hiszen ezek még a Higgs-bozon 2013-as fölfedezése előtt keletkeztek. Van valami nagyon konstraintív abban az elképzelésben – ami pedig a kurrentizmus definíciójából következik –, hogy minden egyes új részecske felfedezésekor kiderül, a korábbi értelemben vett fizikalizmus hamis, és keletkezett egy új értelmű fizikalizmus. Inkább úgy képzeljük, ugyanaz a fizikalizmus változik, fejlődik e felfedezések által: egyre többet tudunk meg arról, milyen a mi (fizikai) világunk.¹⁶

Természetesen e nehézségek ellenére vannak filozófusok, akik a kurrentizmust választják. Az egyik ismert ilyesfajta elképzelést Jack Smart fogalmazta meg még 1978-ban, és azóta is akadnak hívei.¹⁷ Smart a pesszimista indukció érvel szemben azt az ellenvetést fogalmazza meg, hogy a mentális jelenségek szempontjából releváns természettudományos-fizikai tényekben nem várható változás az atomfizika akár forradalmi jövőbeli megújulása által. Akármilyen legyen is a „végső valóság” a szubatomi szinten, a hidrogénatomot egy proton és egy elektron alkotja, a víz molekuláris szerkezete pedig H₂O lesz. A *hétköznapi anyag* tulajdonságainak magyarázatához egyes fizikusok szerint nem járulnak hozzá az újabb szubatomi részecskék felfedezései. „A hétköznapi anyag fizikája lényegileg teljes, és valószínűtlen, hogy fontos szempontokból megváltozna.”¹⁸ Mármost a mentális jelenségek fizikai alapjaként természetesen a központi idegrendszer, annak neurális hálózata jön komolyan szóba – a neuronok pedig nagyon is „közönséges anyagok”. Így velük, az ő mibenlétükkel és viselkedésükkel kapcsolatos tudásunkban nem várható érdemi változás, bárhogy alakuljanak is a dolgok a mikrofizikai, kvantummechanikai szinten.

Lycan¹⁹ mindezt még azzal támasztja alá, hogy ha új, eddig nem ismert fizikai entitások, alkotóelemek kellenének az elme fizikai magyarázatához, akkor azok a) vagy csak az (emberi) agyban fordulnak elő, vagy b) mindenütt a természetben. Mármost a) valószínűtlen, hiszen joggal merül föl a kérdés: miért pont az emberi agy a valóságnak az a kikutüntetett része, amelyben másfajta alapvető fizikai jelenségek fordulnak elő, mint mindenütt másutt. Egy naturalista nem gondolhatja Lycan szerint, hogy az elme tudományos értelemben valami különleges dolog – ugyanabból áll végső soron, mint az elme nélküli közönséges fizikai entitások. A b) opció pedig nyilvánvalóan pánpszichizmushoz vezet, hiszen így azok a fizikai folyamatok, amelyek az agyban lehetővé teszik az elme létezését, a világ minden közönséges fizikai tárgyában jelen volnának. Sokak számára pedig ennyi elég: a pánpszichista eredményt önmagában *reductio ad absurdum* érvek tekintik. Az érv végső konklúziója tehát, hogy valószínűleg nem kell különleges,

16 Crook – Gillet 2001, 342.

17 Lásd: Smart 1978; Hellman 1985, 610; Lycan 2003, 13–14; Spurrett 2002, 204.

18 Smart 1978, 340.

19 Lycan 2003, 13–14.

eddig ismeretlen alapvető fizikai entitásokat feltételeznünk az elme fizikalista magyarázatához, hanem elég, ha a ma is ismert neurális struktúrákat tekintjük a fizikai alapnak.

A másik ismert kurrentista megoldás Melnyk²⁰ nevéhez fűződik. Kiindulópontja szerint a fizikalizmus pontosan ugyanolyan empirikus tudományos hipotézis, mint bármelyik más tudományos tézis, csak jóval tágabb hatókörű. Az empirikus tudományokban pedig a *raciónalis elméletválasztás* kritériuma mindössze annyi, hogy a választott elmélet legyen a *legvalószínűbb* a versengő jelöltek közül. Az empirikus tudósoknak nem kell igaznak, de még 0,5-nél valószínűbbnek sem tartania az általa támogatott elméletet. Ugyanez igaz a kurrentista fizikalistára. A kortárs fizika valószínűleg hamis, de ez nem okoz számára problémát. A fizikalizmus melletti racionális elköteleződéshez ugyanis mindössze annyi kell, hogy a fizikalizmus per pillanat igazoltan az aktuálisan rendelkezésre álló legvalószínűbb elmélet legyen a test-lélek vitában – és erre bőséges evidenciával rendelkezünk Melnyk szerint.²¹

Ami pedig a fizikalizmus illékonyságának problémáját illeti, erre szintén Melnyk igyekezett megfelelő választ adni. Szerinte a kurrentizmusból valóban következik, hogy el kell fogadnunk: Hobbes például nem volt fizikalista, mert nem ismerte a mai kortárs fizikát. Szerinte azonban ez nem olyan nagy gond, mert azt mondhatjuk, hogy a hobbes-i materializmus és a mai fizikalizmus rendelkezik valamilyen közös elemmel, ez pedig az az elképzelés, hogy van egy legalapvetőbb tudomány, és ennek ontológiája a mindenség ontológiája. Ez az alapvető tudomány Hobbes számára is valamiféle protofizika volt, amely szociológiai és történeti értelemben a mai fizika elődje. És ugyanígy: a holnap másfajta fizikája miatt szigorúan szólva holnap már nem lesz igaz a mai fizikalizmus, de az új fizika a mai szociológiai és történeti utódja lesz, így a „fizikalizmus szelleme”, tudniillik az alapvető tudományra hivatkozás megmarad.²²

Hogyan értékeljük e kurrentista megoldásokat? A téma legtöbb kutatója szerint nem túl meggyőzőek. A szakirodalomban számos ellenvetés született velük kapcsolatban, íme néhány:

1. Smart és Lycan megoldása, ha sikeres is, legfeljebb az elme filozófiai fizikalizmust menti meg, az általában vett fizikalizmust nem. Például az absztrakt entitások esetében nem valószínű, hogy ezeket azonosítani tudnánk valamilyen jól ismert „közönséges anyaggal”.
2. Közel sem mindenki ért egyet azzal, hogy a mentális jelenségek fizikai alapjait, fizikai korrelátumait már tökéletesen ismerjük. Főleg azok a filozófusok hajlamosak így gondolni, akik nem tartják lehetségesnek, hogy a mentális jelensé-

20 Melnyk 1997; 2003.

21 Melnyk 1997, 625; Melnyk 2003, 224.

22 Melnyk 1997, 633; 2003, 14–15.

geket – főként a fenomenálisan tudatos állapotokat – a jelenleg ismert fizikai entitásokkal kapcsolatos tényekre redukáljuk. Többen tapogatóznak például a kvantummechanikai jelenségek felé, azt gondolván, hogy igenis a szubatom-i-, kvantumszintű fizikai jelenségek körében fogjuk megtalálni a tudatosság magyarázatát.²³

3. Az sem magától értetődő, hogy az agyban nem léphetnek föl különleges, sehol másutt az univerzumban nem megjelenő fizikai folyamatok. Semmi fogalmilag vagy metafizikailag lehetetlen nincs abban, hogy a fizika fejlődésével kiderül: a központi idegrendszerre igenis másképp hatnak az újonnan fölfedezett entitások, mint a világ más fizikai rendszereire.²⁴
4. Smart kurrentizmusával szemben erős érvet jelent, hogy az igencsak szűkre szabja a többszörös megvalósíthatóságot megengedő fizikalista álláspontok mozgásterét. Hiszen, még ha igaz is, hogy az agyat alkotó közönséges anyag mai ismeretében megbízhatunk, ha csak ez, vagy más a kortárs fizikusok által jól ismert makroszintű rendszer számíthat a mentális jelenségek fizikai alapjának, akkor a nem közönséges anyagból felépülő fizikai rendszerek – például egy kvantumszámítógép – nem valósíthatnak meg mentális állapotokat, szemben azzal, ahogy a legtöbb fizikalista ma gondolja.²⁵
5. A kurrentizmus Melnyk-féle védelmével szembeni legerősebb ellenérv azon alapszik, hogy a kortárs fizika hamisságát nemcsak valószínűsíthetjük a pesszimista indukció alapján, hanem biztosan tudhatjuk. A kortárs fizikatudomány ugyanis *inkonzisztens*, mivel a részecskefizika Standard Modellje és az Általános Relativitáselmélet egyelőre inkonzisztensek egymással: az utóbbi által feltételezett, minden téridő lokációra értelmezett jól definiált téridő elhajlás megállapítása pillanatnyilag összeegyeztethetetlen az előbbi által feltételezett kvantumindeterminációval. Egy inkonzisztens elmélet valószínűsége pedig *nulla* – így nem áll meg Melnyk azon érvelése, hogy a kortárs fizikatudományi elméletekre alapozott fizikalizmus valószínűbb elmélet riválisainál.²⁶
6. Ha eltekintünk az előző érvtől, és ideiglenesen elfogadjuk Melnyk álláspontját, miszerint a kortárs fizikatudomány eredményeire hivatkozó fizikalizmus azért választandó, mivel ez a legvalószínűbb, tehát jobban közelíti az igazságot, mint a riválisai, akkor is úgy tűnik, ez a megfontolás nem nyújt valódi motivációt a kurrentizmus elfogadására. A jövőbeli, pláne valamiféle ideális fizika nyilván

23 Lásd pl.: Penrose 1989/2011; Chalmers 1996, 10. fejezet.

24 Chomsky 2003a, 257.

25 Ravenscroft 1997, 423.

26 Wilson 2006, 65.

még jobban közelíti az igazságot, ezért az ezekre alapozott fizikalizmus még valószínűbb. Így az érv igazából a futurizmust támogatja.²⁷

7. Melnyk koncepciójában kétségbe vonhatjuk továbbá azt a premisszát is, hogy a fizikalizmus nagyon általános empirikus hipotézis. Ha hagyományosan metafizikai tézisnek tekintjük, akkor, úgy tűnik, igenis hinnie kell az igazában annak, aki racionálisan elköteleződik mellette – a riválisokénál nagyobb valószínűség nem lesz elegendő. Attól még, hogy valaki a buddhizmust tartja az összes közül a legjobb vallásnak, nem lesz buddhista. Épp így vagyunk a fizikalizmussal, és általában minden filozófiai tézissel, elmélettel.²⁸

1.2 Futurizmus

Futurizmuson azt a nézetet értjük, amely a „fizikai” fogalmának meghatározásakor a jövőben megalkotandó végső, befejezett vagy ideális fizikára hivatkozik. Ezen koncepció szerint tehát egy entitás akkor és csak akkor fizikai, ha szerepel a jövőbeli ideális fizikatudományi elméletekben, vagy pedig a megfelelő ontológiai viszonyban áll az előzőek konfigurációival.

Mielőtt e nézet problémáit számbavenném, szeretném fölhívni a figyelmet arra, hogy a fenti tézis meglehetősen kétértelmű. Semmi sem garantálja ugyanis, hogy az emberiség bármikor a jövőben rendelkezni fog egy ideális, vagyis teljes mértékben konfirmált, és a világegyetem minden fizikai jelenségéről számot adni képes fizikatudománnyal. Ha tehát egyszerűen a jövőbeli, vagyis kontingensen fejlődő és valamikor véget érő fizikára hivatkozunk, vagyis ha fizikai mindaz, ami azokban a végső elméletekben szerepel, amelyeket a „fizika tanszékeknek” és „fizikai kutatóintézeteknek” nevezett intézményekben dolgozók dolgoznak ki, akkor a fizikai entitások körének meghatározása történeti esetlegesség kérdése lesz, ami meglehetősen kontraintuitív eredmény.²⁹ Még az is lehetséges, hogy a történetileg végső fizika nem más, mint a mai kurrens fizikatudomány, és így ugyanaz lesz a baj a futurizmussal, mint a kurrentizmussal volt: ez a diszciplína minden valószínűség szerint (vagy akár biztosan) hamis és hiányos.³⁰ Egyszóval valójában a futurizmust elfogadó szerzők sokkal inkább egy *ideális* – igaz és teljes – fizikai elméletre gondolnak, akár létrejön ez valamikor a jövőben, akár nem.

Mint fent már említettem, egy ilyen koncepciónak két alapvető nehézséggel kell szembenéznie.

27 Wilson 2006, 66–67.

28 Montero 2009, 180.

29 Daly 1998, 211; Dowell 2006, 37.

30 Snowdon 1989, 153.

A homályosság problémája. Ha egy esetlegesen a távoli jövőben, vagy még akkor sem létrejövő ideális fizikatudományi elméletre hivatkozunk, akkor nem tudjuk megmondani, mely tulajdonságok számítanak „fizikainak”, hiszen azt sem tudjuk megmondani, milyen lesz ez az ideális fizikatudományos elmélet, milyen tételek, entitások, törvényszerűségek szerepelnek benne.³¹ Figyelembe véve a tudománytörténetben eddig lezajlott nagyszabású változásokat, tudományos forradalmakat, önhitt vállalkozás volna megpróbálni kitalálni mindezeket.

A triviális igazság problémája. Ha a „fizikai” fogalmának meghatározásakor az ideális fizikatudományi elméletre hivatkozunk, akkor ez – legalábbis az „ideális fizika” egy plauzibilis olvasatában – *per definitionem* kizárja, hogy az elme nem-fizikai természetű jelenség legyen. Ha ugyanis a teljes fizika nem más, mint ami szó szerint minden valóságos jelenséget megmagyaráz, és az elme valóságos jelenség, akkor fogalmilag fizikai lehet csak. Persze ez nem csak az elmére vagy a mentális jelenségekre lesz igaz, hanem – Barbara Montero példájával élve – akár a telepátiára vagy a kísértetekre is. Ha megismételhető, interszjektív empirikus módszerekkel igazolni tudnánk, hogy e jelenségek valóságosak, akkor a tudományos elméleteinket, így a végső fizikánkat igyekeznénk e tényekhez igazítani. Vagyis nem mondanánk, hogy léteznek nem-fizikai entitások, hanem bizonyos értelemben mindaz fizikai, ami létezik.³²

Ha viszont nem így, a „mindenség elméleteként” értelmezzük az ideális fizikát, akkor nem világos hogyan kellene értenünk. Egyszóval, az ideális fizikatudományi elméletre hivatkozás úgy tűnik menthetetlenül homályos marad, ha nem tekintjük egyszerűen minden valóságos (esetleg csak kontingens, empirikus) létező elméletének – így viszont *automatikusan* fizikainak minősülnek még akár az alapvető, másra redukálhatatlan mentális jelenségek is.³³

Mindez azzal a veszéllyel fenyeget, hogy az elmefilozófiai fizikalizmus triviálisan igazzá, és így a test-lélek probléma álproblémává válik. Ha ugyanis a mentális jelenségeket alapvető entitásként tartalmazhatja a végső, ideális elmélet, akkor mely esetben bizonyulhat hamisnak a fizikalizmus, mi volna a falszifikációs kritériuma? Márpedig ez nagyon is lehetséges forgatókönyv. A fizikatudomány történetében már nem egyszer előfordult, hogy ha egy makacs jelenséget nem sikerült redukálni vagy integrálni a már meglévő ismeretek rendszerébe, ugyanakkor kezdtünk egyre többet és egyre biztosabban tudni e jelenségről, akkor a tudósok az integráció érdekében megváltoztatták magát a fundamentális fizikai elméletet, és „úgy döntöttek”, ezentúl e jelenségcsoport alapvető létezői és törvényei is bele fognak ebbe tartozni. Jeffrey Poland ezt a megoldást nevezte el *lefelé beépítésnek* (*downward incorporation*).³⁴ Ez történt például az elektromágne-

31 Crane – Mellor 1990, 186.

32 Montero 1999, 191–94.

33 Wilson 2006, 69–70; Spurrett 2002, 216.

34 Poland 1994, 330–332; Crook – Gillet 2001, 344.

sességgel a 19. században, a korábbi sok, a newtoni mechanikába történő sikertelen integrációs kísérlet után. Miért ne történhetne ugyanez az olyan manapság egyelőre „nyilvánvalóan” nem alapvetően fizikainak tűnő jelenségekkel, mint amilyenek a mentális jelenségek is?

Hogyan érvelhet valaki e nehézségek ellenére mégis a futurizmus mellett? Elsősorban úgy, hogy mégiscsak igyekszik valamiféle megszorításokkal élni a fizikatudomány lehetséges fejlődésével kapcsolatban. Ám ezek a megszorítások nem közvetlen, tartalmi követelmények lesznek, melyek megfogalmazzák, milyen tulajdonságokkal kell bírnia egy jelenségnek ahhoz, hogy fizikainak számíthasson, hanem a fizikára mint tudományos diszciplínára lesznek – legalábbis az előterjesztők szándéka szerint – érvényesek. Ha tudjuk, milyen lehet egy a miénktől mégoly eltérő, de mégiscsak tudományos diszciplínaként funkcionáló fizika, akkor a futurista esetleg e követelményekből levezetheti, hogy a fizikalizmus mégsem üres, triviálisan igaz tézis. Jómagam két ilyen kísérletről tudok.

Az első Jeffrey Polandé,³⁵ aki szerint a különböző korokon és elméleteken átívelő fizikatudományi kutatási program jól azonosítható akként, hogy az azon alapvető tárgyak, attribútumok és alapelvek azonosításával foglalkozik, amelyek elégségesek ahhoz, hogy számot adhassunk a téridőről és a téridőben létező entitások felépítéséről, dinamikájáról és interakcióiról. Az e programmal kapcsolatos kérdéseket megválaszolni hivatott elméleteket tekinthetjük fizikatudományos elméleteknek. Így, bár a fizikát Poland is a legáltalánosabb diszciplínaként jellemzi, ez az átfogó jelleg önmagában mégsem garantálja bármely jelenség fizikatudományi integrálhatóságát, és így a fizikalizmus triviális igazságát. Szerinte egyébként valószínű, hogy a mai, kortárs fizika jó közelítése a fenti definícióval meghatározott befejezett tudománynak, vagyis bár változhat még a fizikatudomány, de valószínűleg a számunkra elérhető kortárs elméletek jó közelítések, amelyekből kiindulhatunk.

A második futurista megoldási kísérlet Janice L. Dowellé.³⁶ Dowell először is leszögezi, hogy az ideális tudományos elméletre hivatkozás, vagyis a futurizmus nagyon is összhangban van a „fizikai”-ról szóló hétköznapi intuíciónkkal: ha valami az ideális elméletbe ilyen vagy olyan módon beépül, arról igenis azt gondolnánk, hogy fizikai, ha pedig kirekesztődik, akkor nem az. Ezek után magától értetődő, hogy Dowell szerint ahhoz, hogy a fizikalizmust tartalmas tézisnek tekinthessük, a tudományos elméletek minimális jellemzőit kell összeszednünk. Olyasfajta jellemzőkre kell gondolni, minthogy egy tudományos elmélet tartalmaz általános magyarázati hipotéziseket, amelyekből em-

35 Poland 1994, 160. Poland későbbi írásában (Poland 2003, 46, 13j) egyébként már arra tesz utalást, hogy feladta az 1994-ben kifejtett futurista koncepcióját.

36 Lásd Dowell 2006.

pirikusan tesztelhető állítások vezethetők le, amelyek igazolása révén konfirmálható az elmélet, és amelyekre a hipotézis egységes magyarázattal szolgál.

Dowell úgy védi ki a futurizmussal szemben megfogalmazott trivialitásvádat, hogy voltaképpen lenyeli a békát: igen, amennyiben a fenti módszertani követelményeknek eleget tevő végső, ideális tudomány hivatkozik telepátiára, angyalokra vagy alapvető mentális entitásokra, akkor ezek fizikai létezők. Álláspontja szerint ez nem kontra-intuitív eredmény, méghozzá azért nem, mert egyedüli indokunk arra, hogy ezeket ne tekintsük fizikai entitásoknak az, hogy *csodásnak* gondoljuk őket. Ami pedig *per definitionem* annyit tesz, hogy úgy véljük: lehetetlen e jelenségeket a természettudományos módszerekkel kutatni. Viselkedésük nem illeszthető be a tudományos törvények rendszerébe, magyarázatuk nem illeszkedik a többi jelenség magyarázatai közé. Ha azonban ez nincs így, ha a kísérteteket, angyalokat és éppígy a redukálhatatlan mentális jelenségeket *domesztikáljuk*, vagyis a fenti elveknek megfelelően módszertanilag megalapozottan, és nem *ad hoc* döntéssel beillesztjük a valóságról adott alapvető természet-tudományos elméleteinkbe, akkor semmi kontrainuitív nincs abban, ha fizikaiaknak tekintjük őket. Szerinte ez az elképzelés ráadásul nemcsak a hétköznapi intuíciónkkal van összhangban, hanem a klasszikus materializmus felfogásával is. Bár a legtöbb klasszikus materialista úgy vélte, és a legtöbb mai fizikalista is úgy véli, a mentális jelenségek nem lehetnek diszciplinárisan alapvetőek, amennyiben ezt a részükről is egyfajta saját tapasztalatból kiindulva *a posteriori* állításnak tekintjük, akkor a látszat ellenére nem mondanak ellent Dowell elképzelésének. Ennek ugyanis épp az az egyik lényegi eleme, hogy a „fizikai” entitások körének meghatározása *a posteriori* ügy, épp ezért fordulhat elő, hogy végül egyes mentális jelenségek is alapvető fizikatudományos jelenségeknek bizonyulnak, *a priori* ezt egyáltalán nem zárhatjuk ki.³⁷

E futurista koncepciók értékelését érdemes azzal kezdenünk, hogy világossá tesszük: végeredményben egyik szerző sem zárta ki, hogy valamely mentális jelenség, illetve pszichofizikai törvény alapvető szerepet kapjon a befejezett, ideális fizikatudományi elméletben. Dowellnél már láttuk ezt, de Poland is elismeri.³⁸ Összességében tehát egyik szerző sem tartja lehetetlennek, hogy a fizikalizmus triviálisan igaznak bizonyuljon.

Persze önmagában azt az elképzelést is megkérdőjelezhetjük, hogy a fizikatudományi elméletek hatóköre vagy fejlődése elé *a priori* követelményeket állítunk. Ahogy tartalmilag nem nagyon mondhatjuk meg előre, milyen lesz egy végső, ideális fizikatudományi elmélet, úgy az is nagyon kétséges, valamiféle állandó, változatlan módszertani vagy hatóköri megkötés nem megengedhetetlenül leszűkítő-e.³⁹ Épp a lefelé beépítés módszerének lehetősége mutatja meg, mennyire nem merevek a fizikatudomány ha-

37 Dowell 2006, 54.

38 Poland 1994, 330–32.

39 Montero 2001, 69, 21j.

tárai, mennyire magával a fizikatudománnyal együtt változnak. Barbara Montero⁴⁰ szerint például a téridőbeli jelenségekre vagy magára a téridőre való korlátozás ilyen indokolatlan hatóköri leszűkítés Poland részéről. Egyrészt miért ne volna lehetséges, hogy a végső, ideális fizikában szerepelni fognak nem téridőbeli alapvető jelenségek – például a téridő magyarázataként? Másrészt, számomra nagyon is plauzibilis gondolat, hogy a fenomenális tulajdonságok téridőbeli tulajdonságok, és láttuk, nem zárható ki, hogy alapvetőek legyenek.

A módszertani *a priori* megkötéseket is megkérdőjelezhetjük továbbá. Ahogy tartalmilag nem élhetünk ilyen kikötésekkel, éppúgy nem tudhatjuk, a tudományos elméleteinkről ma érvényesnek tekintett követelményeink igazak lesznek-e az ideális elméletre. Nem változik-e meg a meggyőződésünk a módszertani követelményeket illetően? E lehetőségre is találunk induktív alátámasztást, hiszen már manapság sem várjuk el minden tudományos elméletben szereplő entitástól az előrejelezhetőség és a determinisztikus magyarázhatóság követelményét – mi zárná ki akkor, hogy mondjuk a véletlenszerűen dolgozó varázslók is a végső fizikatudományi elmélet részét képezzék?⁴¹

Végső soron egyáltalán nem világos, kik a „fizikusok” és mi számít „fizikatudománynak”. Azt már láttuk, hogy a „fizikai” fogalmának meghatározása szempontjából nem elég, ha kontingens történeti-szociológiai kritériumok alapján tudjuk csak e kérdéseket megválaszolni. Most viszont azt is látjuk, hogy sem tartalmi-hatókörü, sem metodológiai követelményeket nem állíthatunk föl *a priori* érvényességgel. Mi tartozhat tehát az ideális fizikatudományi elméletbe, és mi nem? Legtöbbször valószínűleg feltételezzük, hogy ez az elmélet konzisztens és koherens lesz, vagyis az alapvető létezők és törvényszerűségek (minél kisebb) halmazából minden más ellentmondásmentesen levezethető. Tudjuk azonban, hogy a mai fizikatudományi elméletek olyan elemeket tartalmaznak, amelyek nem vezethetők le egymásból, vagy valamilyen közös eredetből – például a négy alapvető kölcsönhatás ilyen –, sőt akár inkonzisztensek is egymással. Lehet, hogy ez a jövőben megváltozik, de lehet, hogy nem. Ki mondja meg akkor, hogy ezen egymásból levezethetetlen, akár inkonzisztens elméletek miért tartoznak a fizikába és a pszichológia mondjuk – amelyre, mai tudásunk szerint, ugyanezek igazak – miért nem?⁴² Úgy tűnik tehát, nincs mód arra, hogy a futurizmust egyértelmű és tartalmas elméletté tegyük, ha nem akarunk indokolhatatlan, *ad hoc* kikötésekkel élni.

40 Montero 2001, 77–78.

41 Wilson 2006, 82–83.

42 Crane – Mellor 1990, 190.

1.3 Hibrid elmélet

Ha az ember a futurista meghatározást – explicite vagy kimondatlanul, tudatosan vagy csak félig-meddig átgondoltan – elfogadó filozófusok munkáit olvassa, könnyen az a benyomása támadhat, hogy e szerzők valójában nem valamiféle távoli, általunk ismeretlen elméletre gondolnak, hanem egy olyasfajta fizikára, amely egyrészt végső, befejezett és ideális, vagyis mindent elmond a valóságról, amit el lehet mondani, másrészt ugyanakkor nagyjából olyan, mint a mi 20. század végi, 21. század eleji fizikatudományi elméleteink. Egy ilyenfajta hibrid, a kurrentizmus és a futurizmus elemeit vegyítő elmélet szerint tehát fizikai akkor és csak akkor egy entitás, ha szerepel egy olyan végső, ideális fizikatudományi elméletben, amely *megfelelően hasonlít* a mai kortárs fizikatudományi elméletekre.⁴³ Egy ilyen elképzelés már első hallásra súlyos kétségeket vet föl.

1. Először is egyáltalán nem világos, miért kéne elhinnünk, hogy a végső, ideális elmélet hasonlítani fog a mai, kortárs elméletekre? A futurizmus kapcsán ismertetett ellenvetések mellett szólnak, hogy erre semmilyen racionális indokunk nincs.
2. A legnagyobb nehézséget azonban nyilvánvalóan az okozza egy ilyen hibrid elmélet számára, hogy hogyan specifikálja a „megfelelő hasonlóság” követelményét. Mi volna itt a hasonlóság megkívánt mértéke, és mi az alapja? Mely dolgoknak (entitásoknak, törvényeknek, módszereknek) kell ugyanazoknak maradni, és melyek változhatnak? És az utóbbiak mennyire változhatnak meg? Vajon beférnek-e a „megfelelő hasonlóság” fogalmába például olyan elméletek, amelyek alapvetőnek kezelnek egyes mentális jelenségeket, mint mondjuk egy pánpszichista elmélet?⁴⁴

E nehézségekre talán a legjobb választ az a fajta elképzelés adja, amely a fizikát egy Lakatos Imre által bevezetett értelemben vett *kutatási programként* fogja föl.⁴⁵ E koncepció szerint a fizikatudomány bizonyos paradigmatis jelenségek – Ravenscroft szerint az égitestek mozgásának – a tanulmányozására alakult diszciplína, és ez alapján azonosítható a program *kemény magja*.⁴⁶ E kemény mag módszertani és tartalmi jellegzetességei – például univerzális és matematikai eszközökkel felírható összefüggések, téridőbeli entítások stb. – határozzák meg, hogy meddig számíthat egy elmélet relevánsan hasonlónak a maiakhoz, vagyis meddig tartozhat a kutatási programba. A

43 Lásd pl.: Ravenscroft 1997, 423; Daly 1998, 208.

44 Crook – Gillet 2001, 341, 15j; Daly 1998, 208; Poland 1994, 157.

45 Poland 1994; Ravenscroft 1997; Daly 1998.

46 Lakatosnak a kutatási programok kemény magjáról szóló metodológiai koncepcióját lásd Lakatos 1997, 42–59.

fizikalizmus tézise e koncepció szerint sem nem triviálisan igaz, vagyis üres, sem nem nyilvánvalóan hamis, hanem azt a reményteli állítást fogalmazza meg, hogy ez az évszázadokkal ezelőtt indult kutatási program végül olyan sikeres lesz, hogy az univerzum összes jelenségét képes magyarázni, a hatókörébe vonni.

Nyilvánvalóan van némi plauzibilitása ennek az elképzelésnek, hiszen „fizikán” nehezen tudunk mást érteni (legalábbis mi, 21. századi emberek), mint azt a kutatási hagyományt, ami a 17–18. századi természettudományos forradalommal indult. És valóban, amikor a fizikalista tézist értelmezzük, akkor nyilván úgy gondoljuk, itt az a kérdés: ez a fajta kutatási hagyomány képes lesz-e integrálni a mentális jelenségeket? Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy az elméletalapú megközelítéseknek éppen az a fő motivációjuk, hogy ne állítsunk a tudomány fejlődése elé semmilyen, se tartalmi, se módszertani *a priori* korlátokat. Ez az intuíció az, amely szerint a fizikatudomány akár óriási, forradalmi változása – a jelenlegi kutatási program feladása – *sem tenné hamissá* a fizikalizmust, ha ezen az áron sikerül integrálni a mentális jelenségeket. Mit mondanánk akkor, ha kiderülne: a sötét anyag magyarázza a fenomenális tudatosságot, vagy valamilyen más, egyelőre ismeretlen, ezoterikus jelenség, és e jelenségek magyarázata már nem képzelhető el a hagyományos fizikai kutatási program keretei közt? Forradalmi változás következik be, kialakul egy új módszertani és tartalmi elemeket – Lakatos kifejezésével élve, „heurisztikákat” – tartalmazó kutatási program a hozzá tartozó új kemény maggal – mindegy, hogy „fizikának” nevezzük vagy sem –, és ez lesz képes integrálni a mentális jelenségeket. Az intuíció, amely motiválja az elméletalapú definíciók választását, álláspontom szerint ez esetben azt súgná: a fizikalizmus igaznak bizonyult – ellentétben azzal, ami a hibrid elméletre hivatkozó meghatározásból következik. A hibrid elméletre való hivatkozás eszerint épp olyan sorsra jut, mint a másik két elméletalapú meghatározás: ha nem implauzibilis, akkor hamissá, homályossá, vagy tartalmatlanná teszi a fizikalizmust.⁴⁷

2. *A priori* közvetett megoldások

Az elméletalapú meghatározások kudarca, a Hempel-dilemma megoldásának riasztó nehézsége nyomán néhány filozófus úgy vélte, vissza kell térni a „fizikai” fogalmának

⁴⁷ Ezen kívül adódik egy további nehézség is. Gondoljuk el, hogy az univerzumunkban létezik egy sajátos fajta elemi részecske, ami éppen azért sajátos, mert epifenomenális, vagyis semmilyen oksági hatása nincsen (Pöntör – Tözsér kézirat). Szerintem legtöbbször intuíciója szerint egy ilyesfajta részecske lehetséges – létezése nem sért logikai vagy metafizikai alapelveket. És ugyanezen intuíció alapján valószínűleg fizikai természetű létezőnek tartanánk. Ha ez így van, akkor e lehetőség minden elméletalapú meghatározást cáfol: ha aktuális univerzumunkban tényleg van egy ilyen részecske, az egész biztosan nem fog szerepelni semmilyen elméletben, lévén epifenomenális.

hagyományosabb metafizikai, materialista jellegű meghatározásához, nem elég a tudományokra hivatkozni.⁴⁸ Persze ez nem jelenti a fogalom közvetlen, tartalmi meghatározását, mint a klasszikus materializmusban. Tehát e szerzők sem kezdik el fölsorolni, mely tulajdonságainál fogva fizikaiak a fizikai entitások, hanem továbbra is kerülő úton, *közvetve* igyekeznek definiálni a fogalmat. Szemben azonban az elméletalapú meghatározással, ezt *a priori* módon teszik, vagyis nem bízzák rá a fizikusokra, hogy empirikus kutatásaik nyomán kiderüljön, mi számít fizikainak, hanem maguk igyekeznek kritériumot adni. Két ilyen jellegű ismert megoldás létezik a szakirodalomban, az első a fizikai létezők *paradigmatikus példákra* alapoz, a második pedig a *via negativa* néven ismert megközelítés.

2.1 A *paradigmatikus példák módszere*

Ez az elképzelés azon az intuitív alapon nyugszik, hogy hétköznapi értelemben többé-kevésbé mindannyian tisztában vagyunk azzal, mely dolgok fizikaiak. Életünk során találkozunk paradigmaticusan fizikai létezőkkel – többnyire tárgyakkal, például székekkel, kövekkel, hegyekkel, vasrudakkal – és e paradigmaticus példákban kiindulva extrapolálunk: fizikaiak azok és csak azok a létezők, amelyek *megfelelően hasonlítanak* e paradigmaticus példákra.

A koncepció rákfenéje első ránézésre látszik: megintcsak abba a problémába futunk bele, hogyan kell érteni a „megfelelő hasonlóság” fogalmát. Minek a tekintetében és mennyire kell hasonlítania valaminek a paradigmaticus fizikai létezőkre ahhoz, hogy ő maga is fizikainak számíton? Például, ha tényleg a kövekből és az asztalokból indulunk ki, akkor bizonyos szempontból a mentális jelenségek sokkal közelebb esnek ezekhez, és így sokkal inkább számíthatnak fizikai jelenségeknek, mint a mikrofizikai részecskék vagy az ezoterikus kvantummechanikai jelenségek. Például abból a szempontból, hogy az előbbiek a kövekhez és az asztalokhoz hasonlóan természetesen illeszkednek a makroszintű oksági összefüggésekbe, szemben az utóbbiakkal.⁴⁹

Azt gondolom, négyféle – egyre ígéretesebb, de egyaránt kudarcos – módja van e nehézség megoldásának, és ezek alapján a paradigmaticus példák módszerének négy, egyre erősebb formáját különböztethetjük meg.

1. A paradigmaticus fizikai létezők egy vagy több *tulajdonsága* az, amelynek alapján megadhatjuk, mely létezők számítanak fizikainak: azok, és csak azok, amelyek e tulajdonsággal vagy tulajdonságokkal rendelkeznek. Számos problé-

48 Crook – Gillet 2001, 335–36.

49 Montero 2009, 176.

ma van azonban e koncepcióval. Induljunk ki abból, hogy ha a paradigmaticus tárgyak összes tulajdonsága definíció szerint fizikai tulajdonságnak számít, és minden létező fizikai, amely *akár csak egy* is rendelkezik ezek közül, akkor szinte bármi fizikai lehet a mentális jelenségektől kezdve a kísértetekig (amelyek éppúgy átmennek a falon, ahogy a neutrínók).⁵⁰ Ez a megoldás így tehát újra csak kiüresíti, *triviálisan igazzá* teszi a fizikalizmust. Ha viszont ezt elkerülendő szűkítjük a paradigmaticus fizikai tárgyak azon tulajdonságainak a körét, amely a releváns hasonlóság alapja lehet, akkor valójában visszatérünk a *közvetlen a priori* meghatározásra: ekkor valójában meg kell adnunk a „fizikai” fogalom alá tartozás szubsztantív kritériumait, amelyek kizárják a fenti eseteket a releváns hasonlóság köréből. Már láttuk, hogy ez már-már lehetetlen feladat, hiszen mi közös lenne egy vasrúdban és a sötét anyagban, ami ne lenne meg mondjuk egy mentális állapotban is?

- 2 A következő megoldás Wittgenstein jól ismert *családi hasonlóság* fogalmát használja föl.⁵¹ Ennek alapján egy létező akkor és csak akkor fizikai létező, ha a családi hasonlóság viszonyában áll a paradigmaticus fizikai létezőkkel. A „családi hasonlóság” fogalom felhasználása azzal az előnnyel jár, hogy nem kell megadnunk, mely tulajdonság(ok) képezik a releváns hasonlóság alapját, sőt még arra sincs szükség, hogy egyáltalán rendelkezzenek akár csak egyetlen közös tulajdonsággal az ilyen viszonyban álló dolgok. A családi hasonlósági viszony ugyanis egy kiterjedt hasonlósági hálózatot jelöl, amelynek bármely két tagja közt létezik valamiféle „hasonlósági elérési út” úgy, hogy annak szomszédos tagjai rendelkeznek néhány közös tulajdonsággal, azonban olyan tulajdonság nem feltétlenül létezik, amellyel a hálózat minden tagja rendelkezik. Könnyű belátni, mi az alapvető probléma ezzel a javaslattal: nagyon könnyű hasonlósági láncokon keresztül családi hasonlósági viszonyba hozni szinte bármilyen, paradigmaticusan nem-fizikai létezőt is a paradigmaticus fizikaiakkal. Vagyis még egyértelműbben *triviálissá*, üressé teszi a fizikalizmust ez a definíció, mint a kezdeti, közös tulajdonság(ok)ra hivatkozó.
- 3 Mondhatjuk azt az eredeti elképzelést kissé módosítva, hogy nem a paradigmaticus esetekkel való egy vagy több közös tulajdonság tesz fizikaivá egy jelenséget, hanem az, hogy *paradigmatikus fizikai hatások* magyarázatánál szükségünk van rá.⁵² Ez a megoldás voltaképpen az egyik legismertebb fizikalista érv, a fizikai világ oksági zártságának téziséből kiinduló argumentum megfordítása. Pontosabban magáé a tézisé, amely azt mondja ki, hogy minden fizikai jelenségnek van ön-

50 Dowell 2006, 34–35.

51 Daly 1998, 200.

52 Daly 1998, 207.

magában elégséges fizikai oka. Ezt fordítva olvasva kapjuk azt a megoldást, hogy fizikai létező valami akkor és csak akkor, ha elégséges oka egy fizikai jelenségnek – melyeket paradigmaticus példákkal azonosítunk. E megoldás legfőbb előnye az elsőhöz képest, hogy – legalábbis első látásra – nem igényli, hogy tételesen megadjuk, a paradigmaticus fizikai létezők mely tulajdonságát kell a hasonlóság alapjának tekintenünk. Azonban ennek a megoldásnak is megvannak a maga nehézségei. A meghatározás alapján minden nem epifenomenális, fizikai hatás előidézhető jelenség fizikai természetű, ami megint csak (majdnem) triviálisan igaztá teszi a fizikalizmust, hiszen nem nagyon ismerünk valóban epifenomenális létezőket. Ám ami biztos, a mentális jelenségek *per definitionem* fizikainak fognak számítani, ha elismerjük a mentális okozás jelenségét – márpedig a legtöbb elmélet és a józan ész elismeri. A definíció valójában körkörös, mivel ahhoz, hogy meghatározzuk, mely jelenségek tartoznak a paradigmaticus fizikai hatások osztályába, tudnunk kéne, melyek a fizikai tulajdonságok. A hatás ugyanis változás, és a változás pedig tulajdonságcsere, tehát a paradigmaticus fizikai hatások azok, amelyek esetében cserélődnek a paradigmaticus fizikai tulajdonságok. A definíció így valójában használhatatlan.⁵³

- 4 A paradigmaticus példák módszerén alapuló meghatározási kísérletek legerősebb változata azon a feltevésen alapszik, hogy a „fizikai” *természeti fajta*, vagyis a fizikai dolgok egy természeti fajtát alkotnak.⁵⁴ Ennek megfelelően a „fizikai” természeti fajta fogalom és természeti fajtánév – Galen Strawson megfogalmazása szerint a „végső természeti fajtánév”. Ha pedig ez így van, akkor érvényes rá a természeti fajtanevek és fogalmak szemantikájáról szóló Kripke és Putnam nevéhez köthető kauzális elmélet, amelyet számos filozófus elfogad. E szerint úgy adhatjuk meg, mi tartozik egy természeti fajtánév vagy fogalom terjedelmébe, hogy veszünk néhány olyan paradigmaticus létezőt, amellyel találkoztunk és a „fizikai” fogalmát kialakították bennünk – vagyis a köveket és az asztalokat –, majd azt mondjuk: fizikai minden, ami ezek lényegi tulajdonságaival – bármik legyenek is azok – rendelkezik. A legnagyobb előnye ennek a megoldásnak, hogy nemcsak megadnunk nem kell a közös tulajdonságo(ka)t, hanem *tudnunk sem* kell, hogy melyek ezek. A természeti fajtanevek fenti szemantikája szerint ugyanis e terminusok (és fogalmak) mindenképpen az egyazon lényegi tulajdonságokkal rendelkező dolgokra (a valós lényegekre) utalnak, függetlenül attól, vajon az e fajtákhoz általunk kapcsolt leírások (a névleges lényegeg) mennyire egyeznek az előbbiekkal. E koncepció szerint továbbá, ahogy egyre többet tudunk meg a paradigmaticus és a hozzájuk hasonló fizikai jelenségek lényegi

53 Daly 1998, 207.

54 Snowdon 1989, 152–54; Strawson 1994, 1; Daly 1998, 203.

természetéről, úgy ezzel párhuzamosan tudunk meg egyre többet a „fizikai” fogalmának jelentéséről is – miközben az nem változik az elméleteink változásával.

Bármennyire plauzibilis legyen is azonban egy-két vonatkozásában ez a koncepció, végső soron nem tud megbirkózni a paradigmaticus példákra támaszkodó elméletek általános és legfőbb problémájával. Arról van szó, hogy minden ilyen koncepció szerint csak azok a tulajdonságok lehetnek fizikaiak, amelyekkel a paradigmaticus fizikai létezők rendelkeznek. Ez azonban kizárja, hogy egy újonnan fölfedezett tulajdonság, amellyel a paradigmaticus fizikai létezők nem rendelkeznek, fizikai legyen. Ez pedig erősen kontraintuitív eredmény. Gondoljunk csak bele: manapság komolyan felmerül annak a lehetősége, hogy a sötét anyag más lényegi tulajdonságokkal rendelkezik, más alapvető törvényszerűségeknek engedelmeskedik, mint az asztalok és a kövek. Ha ez tényleg bebizonyosodna, és a fizikatudományi kézikönyvekben e tény szerepelne, akkor vajon nem tekintenénk a sötét anyagot fizikai létezőnek? Vajon, egy ilyen helyzetben ezt a felfedezést a fizikalizmus kudarca bizonyítékának tartanánk? Aligha. Semmilyen valós indokunk nincs arra, hogy úgy véljük, a fizikai világ teljesen *homogén*, minden részletében ugyanazok a végső, lényegi összetevők alkotják. Ez utóbbi tehát *nem szükséges* a fizikalizmus igazságához. De lehet, hogy *nem is elégséges*. A pánpszichizmus szerint az emberi elme és a sziklák, folyók, asztalok pontosan ugyanazokból az alapvető entitásokból épülnek föl, pontosan ugyanolyan lényegi tulajdonságokkal rendelkeznek.⁵⁵ A legtöbben a pánpszichizmust mégis a fizikalizmus ellentétének, egyfajta idealizmusnak tekintik, mivel a pánpszichisták által feltételezett alapvető és mindenütt jelenlévő „mentális atomokat” nem tekintik fizikai létezőknek.⁵⁶ A paradigmaticus példák módszere tehát nem tud sikeres lenni, mivel – habár közvetett úton, nem közvetlenül a szükséges és elégséges feltételek felsorolása révén – *a priori* korlátokat kíván szabni annak, mi lehet fizikai és mi nem. Ezzel pedig épp azt a rugalmasságot veszíti el, amely az *a posteriori* elméletalapú meghatározásokban oly vonzó.

2.2 *Via negativa*

A kérdéssel érdemben foglalkozó filozófusok közt talán legnépszerűbb megoldás kifejezetten azzal a céllal jött létre, hogy olyan meghatározást adjon a „fizikai” fogalmának, amelynek segítségével értelmes, tartalmas, és legalább *ab ovo* nem hamis álláspontként

55 Montero 1999, 185–86; 2009, 176–77.

56 A pánpszichista Galen Strawson épp ellenkezőleg, fizikai létezőknek tekinti ezen atomi tapasztalati létezőket (Strawson 2008, 57). Szerinte tehát akár a pánpszichizmus is belefér a fizikalizmusba – sőt, igazából ez az egyetlen valódi lehetőség álláspontja szerint arra, hogy egy fizikalista komolyan számot adjon a tapasztalatról. Egy ilyen felvetés ellen érvel Snowdon 1989, 153.

értelmezhetjük a fizikalizmust. A javaslat egyszerűen abból indul ki, hogy a fizikalizmus eredeti – materialista vagyis antidualista – elköteleződéséből az következik, hogy az alapvető mentális entitások nem lehetnek fizikaiak. A koncepció értelmében a mentális jelenségek egy fizikalista szerint csak akkor számíthatnak fizikaiaknak, ha – a szó akármilyen tág értelmében – létükben *függnek* náluk alapvetőbb fizikai létezőktől. Ebből a tézisből könnyen alkothatunk egy definíciót a „fizikai” fogalmára: fizikai egy entitás akkor és csak akkor, ha a) *fundamentális nem mentális* létező, vagy ha b) ilyen nem mentális fundamentális létezők konfigurációi metafizikailag szükségszerűen létrehozzák.⁵⁷ A fizikalizmus pedig az a tézis lesz, hogy a világon minden létezőre igaz a fenti definíció, vagyis minden létező vagy fundamentális és egyben nem mentális, vagy mentális, de nem alapvető. A megközelítés hívei persze feltételezik ezen felül még, hogy a mentális/nem-mentális határvonal könnyebben meghúzható, mint a fizikai/nem-fizikai, ezért felhasználható az előbbi az utóbbi meghatározására – hiszen jobban értjük, mitől lesz egy jelenség mentális, mint azt, hogy mitől lesz fizikai.⁵⁸

A megközelítés tehát abból indul ki, hogy az igazi fizikalizmus azt kell állítsa: a mentális entitások nem tartoznak azok közé az alapvető kontingens létezők közé, amelyek minden más kontingens létezőt konstituálnak, vagyis amelyekkel minden fizikai létező a megfelelő ontológiai viszonyban áll.⁵⁹ Még akkor sem, ha – *horribile dictu* – a végső, ideális fizikatudományi elmélet alapvető létezőkként fog tartalmazni bizonyos mentális jelenségeket. A fizika fejlődése nagyban megváltoztathatja, amit a „fizikai” fogalmáról gondolunk, de annyira azért mégsem, hogy az alapvető mentális jelenségek is beleférjenek. Ebben a nem várt helyzetben voltaképpen feloldódik a különbség fizikalisták és dualisták között, hiszen az elméletalapú meghatározásra építő fizikalista számára eldőlt a kérdés, lévén az elméletben benne van a szóban forgó mentális létező, mégis sokunk intuíciója talán, hogy ez az eredmény végülis a dualisták győzelmét bizonyítaná.⁶⁰ Hiszen kiderült: egyes mentális jelenségek nem függenek náluk alapvetőbb fizikai jelenségektől. Nos, a *via negativa* híve ez utóbbi intuíciónkra épít, és azt állítja: egy ilyen helyzetben az derülne ki, hogy a fizikalizmus tévedett. Így a fizikalizmus tartalmas nézetté válik, amely határozott falszifikációs kritériummal rendelkezik: képes megnevezni olyan entitásokat, amelyek létezése cáfolja a fizikalizmust. Ugyanakkor a *via negativa* hívei többnyire fizikalisták, és egy ilyen falszifikáló helyzet előállítását rendkívül valószínűtlennek ítélik.

Persze ahhoz, hogy valóban tartalmas legyen e meghatározás, a *via negativa* hívének mondani kell valamit arról, melyek az alapvető létezők, amelyek köréből szerinte

57 A *via negativa* némileg különböző változatait fogadja el: Spurrett – Papineau 1999; Crook – Gillet 2001; Papineau 2002; Wilson 2006; Worley 2006.

58 Montero 2001, 76–77 például alapvetően a kvalitatív, fenomenális aspektus jelenlétében látja a mentális jelenségek megkülönböztető jegyét.

59 Crook – Gillet 2001, 348.

60 Montero 1999, 192.

a fizikalista kizárja a mentális létezőket. Nos, ezt a kérdést nem nagyon lehet máshogy megválaszolni, csak ha a futurizmushoz hasonlóan a teljes, ideális fizikatudományi elméletre hivatkozunk.⁶¹ Így tehát a *via negativa* koncepció alapján megfogalmazott fizikalizmus ténylegesen egy empirikus hipotézis lesz: a végső, ideális fizikatudományi elmélet nem fog alapvető entitásként tartalmazni mentális létezőket és pszichofizikai törvényeket. Jessica Wilson⁶² az alábbiakban összegzi az így értett *via negativa* koncepció – a fentiekben már részletezett – komparatív előnyeit:

- a) Összhangban van azon intuíciónkkal, hogy az alapvető mentális entitások léte cáfolja a fizikalizmust.
- b) Biztosítja, hogy a mai fizikalizmust a hagyományos materializmus örököseként értelmezhesük.
- c) Biztosítja, hogy a test-lélek probléma valós, tartalmas filozófiai kérdés legyen.
- d) Biztosítja, hogy a fizikalizmus valóban ellentétben álljon az emergentizmussal, epifenomenalizmussal, dualizmussal.

Nos, kétségkívül nagyon sok előnye van a *via negativa* megoldás elfogadásának, elsősorban az a már említett szempont, hogy a segítségével tartalmas és hihető tézis marad a fizikalizmus – álláspontom szerint ez a fenti négy előny közös lényege is. Ugyanakkor természetesen ez a megfontolás nem kényszerítő erejű, a megoldásnak hátrányai is vannak. Íme:

1. Nem egyértelmű, hogy a *pánpszichizmust* jól kezeli. Egyáltalán nem biztos ugyanis, hogy a pánpszichizmus szemben áll a fizikalizmussal.⁶³
2. A fő intuíció, amelyre a *via negativa* alapoz, nagyon is megkérdőjelezhető: egyáltalán nem magától értetődő, hogy ne lehetnének az alapvető mentális entitások egyben fizikai természetűek is. Montero egyenesen azt állítja: semmilyen érvünk nincs arra a fizikalisták kényelmetlenségérzetén túl, hogy csak az tekinthető fizikai entitásnak, amit szükségszerűen létrehoznak az alapvető mikrofizikai entitások. Ha történetesen a világunk olyan volna, hogy az alapvető fizikai tulajdonságok, törvények, entitások duplikálása nem járna a magasabb szintű jelenségek automatikus duplikálódásával, abból nem következne, hogy ez utóbbiak ne lennének fizikaiak. Például, ha kiderülne, hogy a kémiai kötésekre és tulajdonságokra ez igaz, igencsak kontraintuitív lenne, ha ebben az esetben nem tekintenénk őket fizikai természetű jelenségeknek. És ugyanez igaz a mentális je-

61 Dowell 2006a, 5–6; Wilson 2006, 70.

62 Wilson 2006, 81–91.

63 Erről lásd az 56. lábjegyzetet.

lenségekre is: attól még, hogy létük nem következik metafizikai szükségszerűséggel a szokásosan alapvetőnek tekintett (mikro)fizikai entitások tulajdonságaiból és a velük kapcsolatos törvényekből, nos ettől még lehetnek fizikaiak. Így tehát intuitíve nem zárható ki, hogy a mentális jelenségeket egyszerre alapvetőnek és fizikainak tekintsük, szemben azzal, amit a *via negativa* képviselői állítanak.⁶⁴

Ráadásul ahogy arról már szó esett, legalábbis egyelőre, a fizikatudomány sem egységes. Nincs olyan kítüntetett alapvető fizikatudományi elmélet, amelynek entitásai és törvényei az összes többi terület jelenségeit szükségszerűen meghatározzák. A különböző szférák és különböző vizsgálati szempontok különböző, olykor akár inkompatibilis teoretikus megközelítéseket vonnak maguk után.⁶⁵ Ha pedig ez így van – és esetleg így is marad a befejezett, ideális fizikatudományban is –, akkor meglehetősen önkényes, *ad hoc* döntésnek tűnik éppen a mentális jelenségeket definícióval kizárni az alapvető fizikai létezők köréből.⁶⁶ Ahogy Barbara Montero fogalmaz: „Ha a fizikalizmus összefér az alapvető hullámfüggvény létezésével, akkor miért ne férne össze egy alapvető mentális jelenség létezésével?”⁶⁷ Egyszóval a fizikalizmus melletti érvek nem biztos, hogy a hagyományos dualizmus ellen szólnak – másképp: a dualista nem feltétlenül antifizikalista.⁶⁸ Ez pedig megint csak cáfolja a *via negativa* koncepció egyik logikai következményét, így magát az elképzelést is.

Úgy tűnik tehát, összességében a *via negativa* megoldás épp ugyanattól a hibától szenved, mint az előző, a paradigmaticus példákra alapozó meghatározási kísérlet: hívei azon igyekezettükben, hogy „megmentsék” a test-lélek problémát, *a priori* követelményeket állítanak a „fizikai” fogalom lehetséges jelentése elé, ám így ellentétbe kerülnek a tudomány fejlődésének szabadságával, és az elméletalapú megoldások rugalmasságával.

3. Konklúzió helyett

Az áttekintés eredménye összességében negatív lett: egyetlen jól megalapozott és védhető meghatározása sincs (legalábbis egyelőre) a „fizikai” fogalmának. Rögtön adódik

64 Montero 2013, 98–102; 2009, 186.

65 Nancy Cartwright idevágó elképzeléseit idézi Poland 1994, 167.

66 Ez az *ad hoc* jelleg jól látszik Wilson ellenvetéséből (Wilson 2006, 76–77), aki még egy nem mentális eredetű varázserő alapvető fizikai mivoltát is hajlandó elismerni, ha az tényleg beépül valamilyen fizikatudományi elméletbe, egyedül a mentális jelenségek esetében zárkózik el ettől.

67 Montero 2013, 107. Egyesek a fizika által elismert alapvető mentális jelenségek valós lehetőségeként értelmezik az ún. Wigner-hipotézist, amelynek értelmében a hullámfüggvény összeomlásának magyarázatához fel kell tételeznünk a „tisza tudatosság” létezését.

68 Montero 2001, 67–68.

ezért a kérdés: mit tegyünk ebben a helyzetben? Van-e valamiféle egyértelmű filozófiai konklúzió, amit e fogalom meghatározási kudarcból levonhatnánk?

Mielőtt azonban rátérnék a hogyan tovább kérdésére, fontosnak tartom leszögezni, hogy a „fizikai” fogalom meghatározásának kudarcra – szemben néhány szerző álláspontjával⁶⁹ – egyáltalán nem csak a fizikalista elmélet híveinek a problémája. Ahogy azt többen is világosan látják: ez éppannyira a dualisták gondja is, hiszen nekik is definiálni kell a nézetüket, hogy milyenfajta tényektől függetlenek a mentális tények.⁷⁰ Gondoljunk bele: ha nem tudjuk, milyen jelenségek a fizikai jelenségek, hogyan lehetnének konkluzívak a jól ismert antifizikalista érvek?⁷¹

Ami mármost a kudarc tanulságait illeti, ezügyben az egyik népszerű álláspont az, hogy el kell ismerni a kudarcot és fel kell hagyni a test-lélek probléma tárgyalásával, a dualizmus és fizikalizmus közti vita tovább folytatásával. A valóban érdekes kérdésekhez úgyse nyújtana segítséget a fizikalizmus elfogadása, ahogy a dualizmusé sem, ezért például Crane és Mellor⁷² reményüket fejezik ki, hogy az övük volt az utolsó cikk a témában (valószínűleg csalódottak azóta). Ugyanezt fogalmazza meg Chris Daly egészen egyértelműen: „Azt javaslom, filozófiai energiánkat tartsuk távol a fizikalizmussal vagy a dualizmussal kapcsolatos metafizikai témáktól, mivel ezek egy hamis előfeltevésen alapulnak, és koncentráljuk őket inkább a fizika-filozófia és az elmefilozófia különféle égető problémáira, amelyekkel így is, úgy is kezdenünk kell valamit.”⁷³

A magam részéről egy kicsit elsietettnek érzem ezt a radikális reakciót. Nem elég ugyanis a tünetet megállapítanunk, vagyis azt, hogy nem tudunk használható definíciót adni a „fizikai” fogalmára, hanem igyekeznünk kell egy *diagnózist* is fölláítani, amely válaszol a kérdésre: mi okozza a kudarcot? Természetesen lehet, hogy egyszerűen csak a filozófusok ügyetlensége: senki nem volt még olyan okos és kreatív, hogy előálljon egy jó definícióval. Barbara Montero⁷⁴ szerint azonban a kudarc elsődleges oka, hogy amit test-lélek problémaként, vagy a fizikalizmus kérdéseként szoktunk hívni, az valójában *két különböző* probléma. Az egyikre adott válasz pedig nem releváns a másik szempontjából. És mivel két különböző kérdéstről van szó, két különböző álláspontot lehet „fizikalizmus”-nak nevezni, és ennek megfelelően más-más lesz a „fizikai” értelme is e két koncepcióban.

69 Lásd pl. Pöntör – Tözsér kézirat.

70 Snowdon 1989, 151. Strawson 2008, 54 továbbá éppen a dualistáknak rója föl, hogy azt hiszik, sokat tudnak a „fizikai” természetéről, és ezért tartják kizártnak, hogy a tudatos tapasztalatok fizikaiak legyenek – ami óriási hiba szerinte.

71 A hiányzó kvália avagy zombi érvel kapcsolatban ezt a problémát egy korábbi tanulmányomban igyekeztem megmutatni, lásd Márton 2018a. Vö. Montero 1999, 186.

72 Crane – Mellor 1990.

73 Daly 1998, 214.

74 Montero 2001.

Miről is van szó? Induljunk ki Jeffrey Poland meghatározásából,⁷⁵ aki a fizikalizmus programját lényegében egy egységesítési projektnek látja, a „fizikai” valamilyen értelemben vett primátusával. Csakhogy ez az egységesítés és elsődlegesség két különböző, egy *metafizikai* és egy *tudományelméleti-episztemológiai* értelemben érthető.

Kezdjük az elsővel. Miután rájöttünk, nem tudjuk definiálni, mitől fizikaiak a fizikai jelenségek, a test-lélek probléma hagyományos metafizikai kérdését át kell fogalmaznunk. Nem az lesz az izgalmas kérdés, fizikainak tekinthetők-e a mentális jelenségek, hanem az, hogy a valóság alapvető jellemzői-e. Ez a kérdésfölvetés a valóság *rétegzett képéből* származik.⁷⁶ E kép szerint a valóságnak van egy legalapvetőbb, tovább metafizikailag elemezhetetlen és magyarázhatatlan szintje, és sok további, erre ráépülő „felsőbb” réteg. Ami a kép lényege: e felsőbb rétegek entitásai és az ezek viselkedését leíró törvényszerűségek *nem függetlenek* a legalsó szinttől. A legalsó rétegben elhelyezkedő alapvető entitások és törvények *metafizikailag szükségszerűen* meghatározzák a további rétegek jellemzőit. Mármost a test-lélek probléma e kép alapján a fenti kérdésben foglalható össze: tekinthetjük-e a mentális jelenségeket a legalapvetőbb rétegbe tartozóknak? A dualisták szerint igen, a fizikalisták szerint nem. Vagyis e kérdésfölvetés esetében a fizikalizmus akkor igaz, ha a mentális jelenségek más, alapvetőbb nem-mentális jelenségek által metafizikailag meghatározottak – akár tárgyalja őket egy fizikatudományi elmélet, akár nem, akár fizikainak hívjuk őket, akár nem. Ezen intuíciónkra épít a *via negativa* megközelítés, mint láttuk. Ebben az értelemben tehát a fizikalizmus egy *metafizikai integrációs* projekt, amelyben a „fizikai” primátusa az alapvető réteg nem-mentális jellegére utal. Itt, továbbá, a fizikalizmus egy szubsztantív ontológiai tézis – karosszékben történő – megfogalmazása az elmével és a mentális jelenségekkel kapcsolatban, amely többé-kevésbé független attól, mit derít ki e jelenségekről a tudomány. Ez a fajta test-lélek kérdés tehát ontológiai, nem pedig metodológiai – ami szakítást jelent a „fizikalizmus” eredeti, a logikai pozitivisták egységtudományról szóló elképzeléseibe illeszkedő értelmével,⁷⁷ és – legalábbis bizonyos szempontból – sokkal inkább a korábbi hagyományos materializmussal rokon.⁷⁸

Ezzel szemben a másik kérdésfölvetés módszertani, és inkább a tudományelmélet vagy az episztemológia területére tartozik. E projektben a „fizikalizmus” – amit itt sokszor „módszertani naturalizmusnak”, vagy Poland kifejezésével⁷⁹ *módszertani fizikalizmusnak* neveznek – az az integrációs projekt lenne, amelynek fő célkitűzése, hogy kimunkálja annak a lehetőségét, hogy az univerzum valamennyi jelenségét egy *egységes tudományos elmélet* keretei közt tárgyaljuk. A fizika primátusa pedig itt annyit jelent

75 Poland 1994, 13.

76 Ennek egy plasztikus leírásához lásd Kim 1995/2008, 113–14.

77 Lásd a 11. lábjegyzetet.

78 Wilson 2006, 87.

79 Poland 2003, 38.

csak, hogy ez az egységes elmélet egy alapvetően *empirikus természettudományként* van elképzelve. Így a test-lélek probléma itt abba a kérdésbe torkollik: vajon a mentális jelenségek tárgyai lesznek-e valaha egy ilyen egységes tudománynak, és a pszichológia mint a mentális jelenségek tudománya, része lesz-e ennek a nagy integrációnak? Ebben az értelemben a fizikalizmus igaz, ha sikerül ez az integráció – akár alapvetőnek bizonyulnak a mentális jelenségek, akár nem, akár fizikainak hívjuk őket, akár nem –, és hamis, ha nem sikerül, amikor is megint csak mindegy lesz, alapvetők-e metafizikailag a mentális jelenségek és fizikaiaknak nevezzük-e őket.

Ennek a fajta módszertani és nem metafizikai fizikalizmusnak a legkövetkezetesebb képviselője már több évtizede Noam Chomsky. Szerinte a mentális jelenségek ügye pont ugyanolyan tudományegyesítési probléma, mint amely a kémiai vagy a biológiai jelenségekkel kapcsolatban is fölmerült korábban.⁸⁰ Sőt, a fizikán belül is fölmerültek e kérdések, például a már többször emlegetett elektromágnesességgel kapcsolatban. Ezeket olykor sikerült megoldani, olykor nem, de a siker vagy a kudarc semmiképp sem jósolható meg karosszékben ülve. Nincs filozófus, aki *a priori* módon külső, metodológiai követelményeket támaszthatna a természettudományok alapelveinek, módszereinek jövőbeli változásai elé, hiszen általában elfogadjuk: hadd vezessen a kutatás arra, amerre spontán módon vezet. A metodológiai fizikalizmus tehát egy ízig-vérig *a posteriori* jellegű empirikus hipotézis.⁸¹ A módszertani fizikalizmus – éppen ezen előre kiszámíthatatlan volta, és rugalmassága miatt – Chomsky szerint arra nézve sem tartalmaz megkötéseket, hogy hogyan mehet végbe az integráció.

Ami konkrétan a mentális jelenségek integrációs kilátásait illeti, Chomsky szerint még nagyon messze vagyunk attól, hogy ezt meg tudjuk ítélni. Szerinte éppen azok az integrációs módok a legvalószínűtlenebbek, amelyek a mai fizikalisták közt a legnépszerűbbek: a redukció és az elimináció. Egyrészt a kortárs idegtudomány Chomsky szerint jelenlegi állapotában nem alkalmas a pszichológia integrálására, másrészt a mentális állapotok kétségkívül jelen vannak. Meglátása szerint a pszichológia mai egységesítési problémája és helyzete nagyon hasonlít arra, amilyen a kémiáé volt az egységesítés előtt.⁸² Mindenképpen változásra van szükség tehát, lehet, hogy mind a fizika vagy a neurológia, mind pedig a pszichológia területén. De az is lehet, hogy végül a mentális jelenségek esetében hamisnak bizonyul a módszertani fizikalizmus, és ezek mindörökké megmaradnak számunkra *misztikumnak* – ez volna a metodológiai értelemben vett dualizmus győzelme.

80 Chomsky 1993, 40–41; Chomsky 1995, 4–5.

81 Chomsky 1995, 7.

82 Chomsky 2003b, 264–65.

Bibliográfia

- Carnap, Rudolf. 1931–32/1998. „A fizikai nyelv mint a tudomány egyetemes nyelve.” Ford. Novák Zsolt. In *Tudományfilozófia*, szerk. Laki János, 47–69. Budapest: Osiris Kiadó – Lát-hatatlan Kollégium.
- Carnap, Rudolf. 1936/1999. „Ellenőrizhetőség és jelentés.” Ford. Altrichter Ferenc. In *Tudományfilozófia. Szöveggyűjtemény*, szerk. Forrai Gábor – Szegei Péter, 41–50. Budapest: Áron Kiadó.
- Chalmers, David. 1996. *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Chomsky, Noam. 1968. *Language and Mind*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Chomsky, Noam. 1993. *Language and Thought*. Wakefield: Moyer Bell.
- Chomsky, Noam. 1995. „Language and Nature.” *Mind* 104/1: 1–61.
- Chomsky, Noam. 2003a. „Reply to Lycan.” In *Chomsky and his Critics*, szerk. Louise M. Anthony – Norbert Horstein, 255–63. Oxford: Blackwell.
- Chomsky, Noam. 2003b. „Reply to Poland.” In *Chomsky and his Critics*, szerk. Louise M. Anthony – Norbert Horstein, 263–65. Oxford: Blackwell.
- Crane, Tim – D. H. Mellor. 1990. „There is no question of physicalism.” *Mind* 99: 185–206.
- Crook, Seth – Carl Gillett. 2001. „Why Physics Alone Cannot Define the ‘Physical’: Materialism, Metaphysics, and the Formulation of Physicalism.” *Canadian Journal of Philosophy* 31/3: 333–59.
- Daly, Chris. 1998. „What are Physical Properties?” *Pacific Philosophical Quarterly* 79: 196–217.
- Dowell, Janice. 2006. „The Physical: Empirical, Not Metaphysical.” *Philosophical Studies* 131/1: 25–60.
- Eddington, Arthur S. 1927/2014. *The Nature of the Physical World: Gifford Lectures of 1927*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing
- Hellman, Geoffrey. 1985. „Determination and Logical Truth.” *The Journal of Philosophy* 82/11: 607–16.
- Hempel, Carl Gustav. 1980. „Comments on Goodman’s ‘Ways of Worldmaking’.” *Synthese* 45: 193–99.
- Kim, Jaegwon. 1995/2008. „A non-reduktivista gondjai a mentális okozással.” Ford. Eszes Boldizsár. In *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*, szerk. Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tözsér János, 112–35. Budapest: L’Harmattan Kiadó.
- Lakatos Imre. 1997. „A kritika és a tudományos kutatási programok metodológiája.” Ford. Benedek András – Forrai Gábor. In *Lakatos Imre tudományfilozófiai írásai*, 19–63. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Lewis, David. 1983. „New Work for a Theory of Universals.” *Australasian Journal of Philosophy* 61: 343–77.
- Lycan, William. 2003. „Chomsky on the Mind-Body Problem.” In *Chomsky and his Critics*, szerk. Louise M. Anthony – Norbert Horstein, 11–28. Oxford: Blackwell.
- Melnyk, Andrew. 1997. „How to Keep the ‘Physical’ in Physicalism?” *Journal of Philosophy* 94: 622–37.

- Melnyk, Andrew. 2003. *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Márton Miklós. 2018a. „What Does the Zombie Argument Prove?” *Acta Analytica*. [https://doi.org/10.1007/s12136-018-0373-4] (2018.11.19.)
- Márton Miklós. 2018b. „Egy fizikalista hitvallása. Recenzió Andrew Melnyk: *A physicalist manifesto. Thoroughly modern materialism című kötetéről*.” *Műút*. [http://www.muut.hu/archivum/29499] (2018.10.12.)
- Montero, Barbara. 1999. „The Body Problem.” *Noûs* 33/2: 183–200.
- Montero, Barbara. 2001. „Post-Physicalism.” *Journal of Consciousness Studies* 8: 61–80.
- Montero, Barbara. 2009. „What is the Physical?” In *Oxford Handbook in the Philosophy of Mind*, szerk. Brian P. McLaughlin – Ansgar Beckermann – S. Walter, 173–88. Oxford: Oxford University Press.
- Montero, Barbara. 2013. „Must Physicalism Imply the Supervenience of the Mental on the Physical?” *Journal of Philosophy* 110/2: 93–110.
- Ney, Alyssa. 2008. „Defining Physicalism.” *Philosophy Compass* 3/5: 1033–48.
- Papineau, David. 2002. *Thinking about Consciousness*. Oxford: Oxford University Press.
- Penrose, Roger. 1989/2011. *A császár új elméje*. Ford. Gálfi László. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Poland, Jeffrey. 1994. *Physicalism. The Philosophical Foundations*. Oxford: Oxford University Press.
- Poland, Jeffrey. 2003. „Chomsky’s Challenge to Physicalism.” In *Chomsky and His Critics*, szerk. Louise M. Antony – Norbert Hornstein, 29–48. Oxford: Blackwell.
- Popper, Karl R. – John C. Eccles. 1977. *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*. New York – London: Springer.
- Pöntör Jenő – Tözsér János. Kézirat. „Kevesebb gögöt, ha kérhetnénk, kedves fizikalisták!”
- Ravenscroft, Ian. 1997. „Physical Properties.” *Southern Journal of Philosophy* 35: 419–31.
- Smart, Jack J. C. 1978. „The Content of Physicalism.” *Philosophical Quarterly* 28: 339–41.
- Spurrett, David – David Papineau. 1999. „A Note on the Completeness of ‘Physics’.” *Analysis* 59: 25–29.
- Spurrett, David. 2002. „What Physical Properties Are.” *Pacific Philosophical Quarterly* 82: 201–25.
- Stoljar, Daniel. 2017. „Physicalism.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, szerk. Edward N. Zalta. [https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism] (2019.05.04.)
- Strawson, Galen. 1994. *Mental Reality*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Strawson, Galen. 2008. „Realistic monism – why physicalism entails panpsychism.” In *Real Materialism and Other Essays*, 53–74. Oxford: Clarendon Press.
- Wilson, Jessica. 2006. „On Characterizing the Physical.” *Philosophical Studies* 131/1: 61–99.
- Worley, Sara. 2006. „Physicalism and the via Negativa.” *Philosophical Studies* 131/1: 101–26.

KRITÉRION

Cseke Ákos

A filozófia „gyakorlati fordulatáról”

Válasz Nemes László vitaindító írására

Vitaindító írásában Nemes László arra keresi a választ, merre tart ma a filozófia, ezen keresztül pedig végső soron azt a kérdést veti fel, hogy mi is egyáltalán a filozófia. Meghatározása szerint a filozófia „egyszerre elmélet és gyakorlat”, bizonyos korszakokban azonban „inkább az elmélet, míg másokban inkább a gyakorlat kerül előtérbe”. Az antikvitásban például szerinte a filozófia életmódot jelentett, ami a későbbiekben átadta a helyét a természettudományos módszerhez és tudásfelfogáshoz közelítő, azt „elirigylő” filozófiakoncepciónak. A mai, „átmeneti” korszakban Nemes szerint egy „gyakorlati fordulatot” figyelhetünk meg, ami nemcsak a filozófia múltjával konzisztens, hanem valójában – legalábbis „a nagy filozófiai kultúrával rendelkező országokban” – a filozófia jelenét és jövőjét is alapvetően meghatározza.

Az elméleti és gyakorlati filozófiát több ellentétpárra támaszkodva írja le. A tradicionális, alapvetően a természettudományos mintára hajazó filozófiai diskurzus Nemes szerint egy kiemelkedő egyén diskurzusa, aki egy adott kutatási módszertan segítségével bizonyos tudások megszerzésén vagy felvázolásán dolgozik, célja maga a tudás, hallgatósága pedig meglehetősen szűk körű. A régi és új, gyakorlati filozófia ezzel szemben egy „közösségi filozófia”, amelynek célja nem egy adott tudás megszerzése, hanem a „folyamat” és az „együttgondolkodás” maga. „A közösségi filozofálásának ez a praxisa”, szemben az akadémiai filozófiával, amely „csak kevés embert érint”, „sokkal tágabb” társadalmi réteget képes megszólítani. Nemes László nemcsak azt tartja filozofálásnak, amikor valaki például drónokról vagy klónokról elmélkedik, hanem odáig megy, hogy azt állítja: „Ha valaki egy étteremben inkább tofut rendel párolt zöldséggel és nem marhasültet, az tekinthető filozófiai gyakorlatnak.”¹

Nemes Lászlóval ellentétben nem gondolom, hogy a kortárs filozófiában valamilyen „gyakorlati fordulat” menne végbe – legismertebb képviselői, többek között Alain Badiou, Jean-Luc Marion, Peter Sloterdijk vagy Giorgio Agamben példája nem ezt mutatja –, de kétségtelen, hogy ilyen tendenciák is léteznek, és jó, hogy ezek hazánkban is megjelennek. A magam részéről már csak ezért is kifejezetten szimpatikusnak tartom Nemes László kísérletét, akár a filozófiai kávéház vagy a filozófiai tanácsadás gyakorlatát, akár az élitelteknek, betegeknek vagy kisgyerekeknek tartott „közösségi filozófiai tevékenységeket”. Ugyanakkor, ami magát a vitaindító szöveget, vagyis e gyakorlatok elméleti hátterét és megalapozását illeti, kis túlzással azt mondhatom, hogy szinte egyet-

1 Nemes 2017, 185–186.

len mondatával sem értek egyet. Nem tudok itt most kitérni Nemes László minden egyes állítására; mindössze három általános kritikai megjegyzést szeretnék tenni az általa kifejtettek kapcsán.

1. Nemes László a természettudományos modelltől szeretné elhatárolni a filozófia közösségi praxisát, mégis az inkább természettudományos-analitikus modellt hívja segítségül, hogy rávilágítson: „[E]gyre kevésbé gondolhatjuk, hogy a gondolataink a sajátjaink, és végleges válasz formájában tudjuk azokat képviselni. A gondolatok folytonosan alakulnak, így maga a gondolkodó is, egy közösségi hálózat részeként.”² A kérdés az: mit tehet egy gondolkodó ember, aki az igazságra vagy akár egy igazabb életre vágyik? Valóban a közösségi létben való feloldódás, a másokkal folytatott nyilvános együtt-gondolkodás lesz-e a *par excellence* filozófiai jellegű válasz a kérdéseire?

Bár egyetérttek azzal, hogy a filozofálásnak és a filozófiának létezik közösségi aspektusa is, alapvetően és lényegénél fogva mindkettőt menthetetlenül személyes kalandnak és vállalkozásnak tartom. „Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.” – hangzik Ágoston ismert kijelentése. „Ne önmagadon kívül keresd: a belső emberben lakik az igazság.”³ A gondolkodó ember már csak azért sem elsősorban egy „hálózatba” illeszkedve érti meg önmagát vagy az igazságot, mert, mint azt egyik legszebb fiatalkori művében, a *De magistro*ban Ágoston világossá tette, valójában nincs semmi, amit (bizonyos adatok és információk átadásán túl) az ember bármely más embertársától megtanulhatna, az ember ugyanis voltaképpen csak azt tanulhatja meg, amit a szíve mélyén már eleve tud, amit pedig nem tud vagy nem akar tudni, arra hiába akarná megtanítani bárki is. A tanító nem megtanítja az igazságra a tanítványát, hanem legföljebb emlékezteti arra, amit tud, vagy elülteti benne a tudás vágát.

Ha a filozófia lényegénél fogva elsősorban nem annyira pedagógiai és közösségi tevékenység, mint inkább azoknak az aktivitása, akik – éppen a közösségnek és persze az ember hivatalos, közösségi önmagának az igazsággal szembeni „gyűlöletével” szemben⁴ – megátalkodottan elkötelezik magukat az igazság és az igaz élet (Ágoston szavával: Isten) mellett, akkor kérdéssé válnak azok a mégoly érdekes közösséggelví praktikus életfilozófiák, amelyek azt várják és azt feltételezik, hogy a közösségi lét és a „folyamatorientált filozófiai beszélgetés során” az ember élete majd jobbra fordul. Hiszen, mint a *De magistro* platonikus ihletésű gondolatmenetében Ágoston nyilvánvalóvá teszi, teljességgel lehetetlen, hogy egy ember kézen fogjon egy másik embert és mintegy elvezesse az igazsághoz, az igaz(abb) élethez vagy akár igazi önmagához: a leendő egyháztanító szerint csak a mindenkinek a szíve mélyén lakozó egyetlen valódi tanító, Krisztus és a vele azonosított igazság lehet képes erre.

2 Nemes 2017, 187.

3 Husserl nyomán idézi Hadot 2010, 255.

4 Lásd *Vallomások* X. 23, 34.

Ebben az értelemben idézi Máté evangéliumát: „Ti ne hívassátok magatokat rabbinak, mert egy a ti mesteretek, ti pedig mindnyájan testvérek vagytok. Atyának se szólítsatok senkit a földön, mert egy a ti Atyátok, a mennyei. Tanítóknak se hívassátok magatokat, mert egy a ti tanítótok, Krisztus.”⁵ A filozófiai vagy „spirituális” értelemben vett emberi tanítás és pedagógia alapja elkerülhetetlenül a tehetetlenség és a kiszolgáltatottság érzése tehát, még hozzá a lehető legpozitívabb értelemben (van tudás, van igazság, van igaz élet, és a lelkünk mélyén hozzáférhető, csak éppen emberi értelemben nem megtanulható és nem átadható).

Ennek kapcsán nemcsak Ágoston tanítással kapcsolatos tanítására hivatkozhatunk. Gondoljunk például a platonikus dialógusok Szókratészére, aki egyfelől szinte felszámolhatatlan tudatlanságuk tudatosítására kényszeríti beszélgetőtársait, ez tanításának és pedagógiájának első célja és értelme, másfelől viszont – pontosan azáltal, hogy rámutat bevett, elfogadott, leginkább közösséginek nevezhető élet- és gondolkodásmódjuk szinte természeténél fogva igaztalan voltára – feneketlen vágyat ültet el bennük az igazi tudás, az igazi igazság és az igaz élet (igazi önmaguk) iránt. A szókratészi tanulás folyamata a *pharmakon* kettős értelmének megfelelően egyszerre gyógyszer és mérge; lényeges azonban, hogy Platón dialógusaiban Szókratész elsősorban a kimozdítás, a hamisságtól és a hazugságtól való elfordítás mestereként bukkan fel. Az erre következő lépést, az igazsághoz való odafordulás folyamatát leírja ugyan,⁶ de ebben a kalandban már nem vesz részt aktívan: olyan útként villantja fel beszélgetőtársai előtt, amelyet maguknak kell bejárniuk (és a legtöbb esetben, gondoljunk például Alkibiadész élettörténetére, még csak véletlenül sem járnak be).

Ahol Szókratésszal együtt vagyunk, az mindig a válság, a szakadás, a törés világa, talán azért, mert ez a válság, krízis, megfeneklés, pozitív és negatív értelemben a filozófia maga, valamiféle magárahagyatottság és alászállás, elveszés, beleveszés és elveszettség, ami már csak azért sem tanítható, mert olyan, az igazság reményén kívül semmiféle különösebb előnnyel nem kecsegtető vállalkozás vagy inkább szédület, amely jó szívvel senkinek sem ajánlható. Kétségtől valóan valamiféle halálélmény ez, úgy, ahogyan azt Schelling leírta: „Csak az fog tudni eljutni saját léte alapjái és csak az fogja tudni megismerni az egész élet mélységét, aki egyszer mindent maga mögött hagyott és maga is minden által elhagyottá vált, aki számára tehát minden semmivé lett, és aki egyedül maradt a végtelennel szemben (Platón ezt a lépést a halálhoz hasonlította).”⁷

Különös, hogy Nemes László éppen arra a Szókratészre hivatkozik a közösségi filozofálás praxisa során, akit saját közössége, Athén városa kivetett magából és halálra ítél, és aki az *Állam* VI. könyvében nyilvánvalóvá tette, hogy a gondolkodás és az igazság

5 Mt 23, 8–10.

6 Lásd *A lakoma* 207a–210a.

7 Idézi Heidegger 1993, 23. (a fordítást módosítottam: Cs. Á.)

fogalma összeegyeztethetetlen a demokratikus berendezkedés alapvetően közösségelvű szemléletével. Ahogy *Az igazság bátorságában* Foucault megfogalmazta: „Választanunk kell a demokrácia és az igazmondás [Foucault szemében végső soron a filozófia] között. A Platón nevével fémjelzett fordulat abban áll, hogy Platón az igazmondásnak önmagában helyet nem találó demokrácia kritikáját tudomásul véve az igazmondás alapelvén nyugvó *politeia* (politikai struktúra, alkotmány, kormányzásforma) olyan meghatározását alkotja meg, amely az igazmondáson alapul, amiből egyenesen következik a demokrácia elítélése.”⁸

A filozófia, állítja Foucault Platón és Szókratész nyomán, nem demokratikus javaink egyike. Járulékos értelemben igen, lényegénél fogva azonban nem közösségi jellegű, az igazság tekintetében ugyanis a közösség és a közösségelvűség fogalma és valósága mindenekelőtt alig elkerülhető veszélyt és csapdát jelent. Ahogy Foucault fejtegeti a *Phaidón*hoz és a *Kritón*hoz fűzött kommentárjában: „Ha igaz, hogy a betegség a hamis közvélekedés, a többség és bárki jöttment véleménye hatására jött létre, akkor az *alétheiával* felfegyverzett vélekedés, az értelmes *logosz* (amelyet éppen a *phronészisz* jellemez) az, ami képes lehet elhárítani ezt a veszélyt, ami tehát képes lehet helyreállítani a megbetegedett, tönkrement lélek egészségét.”⁹ A felfelé vezető út megtrétele és a legmagasabb rendű valóság „egyedülálló” megpillantása után, az igazság (*alétheia*) és az értelem vagy tudás (*logosz*) „birtokában” a filozófusnak „vissza kell térnie” és „alá kell szállnia”, hogy elvégezze a többiek „kormányzásával” kapcsolatos feladatát.¹⁰ Platón azonban világossá teszi, hogy a filozófus tulajdonképpeni tevékenysége nem ez az „alászállás” maga – még akkor sem, ha filozófiája és filozófálása kifejezetten a közjó érdekét szolgálja és tartja szem előtt.

2. Ezen a ponton válik érdekessé a filozófiai praxis mint beszélgetés (a „filozófiai kávéház”) Nemes László által bemutatott folyamata, módszertana és valósága. Az igazság feltárása alapvetően személyes gond, feladat, kaland vagy akár teher; a filozófiának ettől függetlenül is részét képezi a beszélgetés, ha más nem, az Ágoston által említett, kettős értelemben. De mit jelent pontosan filozófiai értelemben beszélgetni? Ami számomra a legmeglepőbb volt Nemes László többek között Szókratészre és az antik filozófiára hivatkozó vitairatában, az a beszélgetés olyan leírása, amely szerint a beszélgetés nem egy adott tudás alapján megy végbe, hanem mintegy magától bontakozik ki (ebben az értelemben idézi David Kennedyt: „a filozófiai kérdező közösség az interszubsjektum kibontakozó korszakának fő formája”).¹¹

A filozófiai beszélgetés, mondja Nemes, „a gondolkodás folyamatjellegét hangsúlyozza”, ami azt feltételezi, hogy nem készülünk előre a beszélgetésre, hanem

8 Foucault 2009, 45.

9 Foucault 2009, 96.

10 *Allam* 519c–521b.

11 Nemes 2017, 191.

„belebocsátkozunk egy közösségi eszmecserébe”, ennek nevében beszél „az *emergens* gondolkodás dinamikus folyamatáról”. Valamiféle *brainstorming*ról van itt szó, ha jól értem, a filozófiára alkalmazva, aminek talán az az elméleti („filozófiai”) háttere, amit Umberto Eco úgy fogalmazott meg, hogy az egyetlen titok az, hogy nincs titok. Senki nincs birtokában semmiféle „tudásnak”; a tudás nem egy kiemelkedő szubjektumhoz kötött, aki másokkal ellentétben tud valamit; ha egyáltalán van valamiféle „tudás” vagy „igazság” – helyesebb volna inkább megértésről vagy belátásról beszélni itt –, az csak a szubjektumok között bukkanhat fel. A közösségi filozofálásnak ezt a nyitott, nem tudáson alapuló formáját Nemes László a „progresszív” pedagógiai modellekkel hozza összefüggésbe.

Ami azt az ellentétpárt illeti, amelynek egyik tagja a „tudás”, a másik pedig a „folyamat”, és amely a vitaindító szöveg szinte minden oldalán hangsúlyosan előkerül, annak kapcsán már Sárkány Péter is jelezte¹² – joggal – a maga hozzászólásában a fenntartásait. A kérdésnek azonban van egy történeti vetülete is. Lehetséges vagy érdemes-e ennek kapcsán az antik bölcselőre, azon belül is éppen Szókratészre hivatkozni? Lehet vagy érdemes-e úgy értelmezni Szókratész alakját, hogy „számára nem a tudás, hanem a filozofálás folyamata, napi gyakorlása volt fontos”? Magyarázhatjuk-e úgy Szókratész döntését – amellyel elfogadta a bírák ítéletét, és inkább a halált választotta, mint hogy lemondjon a filozofálásról –, hogy azt állítjuk: ha Szókratész választhatott volna a folytonos vizsgálódás és a mindentudás között, akkor a folytonos vizsgálódást választotta volna? Tágabb értelemben tekinthetünk-e úgy a szókratikus dialógusra, mint aminek nem a tudás az alapja és nem a tudás megszerzése a célja, hanem „jobb kommunikációs készségek megszerzése”, ami tehát „az egyéni és csoportos gondolkodás praktikus készségeinek előtérbe helyezését” privilegizálja?

Platón szövegei az én olvasatomban arra mutatnak rá, hogy Szókratész nem azért itta ki a méregpoharat, mert úgy gondolta, mint Nemes írja, hogy „filozofálás nélkül az emberi élet mit sem ér”, hanem mert ragaszkodott isteni eredetű küldetéséhez,¹³ amelyet kifejezetten egy tudás – vagy legalábbis egy tudás reménye – nevében igyekezett végrehajtani, kettős értelemben is. Legfőbb és legnemesebb célja, eszméje és vágya egyfelől, mint azt Szókratész az *Allamban* világossá teszi, a lehető legmagasabb rendű metafizikai tudás mint „a mindenség kiindulópontjához” való felemelkedés, amely még véletlenül sem kizárólag a hasznosság és az alkalmazhatóság felől érthető meg, hiszen éppenséggel megtisztítja magát minden érzéki valóságtól, és „csak magukat az ideákat

12 Sárkány 2018, 149.

13 Lásd *Védőbeszéd* 30a–b: „Ezt parancsolja az isten, én pedig úgy hiszem, nem is történt soha nagyobb jó-témény veletek ebben a városban, mint az én istennek tett szolgálatom. Mert nem másban fáradozom, amikor köztetek járok, mint hogy meggyőzzetek benneteket, hogy se teste, se vagyona ne legyen előbbre való, és senki ne törődjék vele odaadóbban, mint azzal, hogy a lelke miként tehető a legjobbá.”

használva halad ideákon át ideák felé és jut el legvégül ugyancsak ideákhoz.”¹⁴ A tudás, adott esetben a filozófiai szaktudás meghatározó szerepe másfelől, mint Pierre Hadot is utalt rá, a szókratikus beszélgetés vezetésének konkrét módszerében is világosan látszik. Szókratész tudatlanságot mímel ugyan, de valójában – Otto Apelt szavával – „kettévágja magát”: „[V]an egyrészt az a Szókratész, aki előre tudja, hogyan fog véget érni a beszélgetés, másrészt az a Szókratész, aki beszélgetőtársával együtt – akinek fogalma sincs, hova vezeti őt Szókratész – végigjárja a dialektika ösvényét. Ebben áll az irónia.”¹⁵

Nem valamiféle bolyongásról van tehát szó, beszélgetés a beszélgetés vagy a filozofálás örömeért egy véletlenszerűen felbukkanó, interszubjektív igazság érdekében, hanem egy tudatos egyén által kezdettől fogva mindvégig kézben tartott és irányított folyamatról. Az irónia, a paródia, a grimasz, a mímelés, a játék, az egész, a szemünk előtt kibontakozó „*theatrum philosophicum*” azon a belátáson és tapasztalaton alapul, hogy segíteni, kérdezni, gondot viselni, beszélgetni, beszélgetést vezetni és irányítani és egyáltalán filozofálni csak egy bizonyos tudásból kiindulva lehetséges. Az az érzésem, hogy nem a tradicionális, „frontális” pedagógia és a „progresszív”, „kommunikatív”, „képességfejlesztő” pedagógia közötti választásról van itt szó, mint Nemes sugallja, hiszen a szókratészi-filozófiai modell egyikkel sem azonos. Nem autoriter, de nem is szabadelvű, nem kinyilatkoztatja a megkérdőjelezhetetlen igazságot, de nem is egy olyan beszélgetést kezdeményez, amelyben a beszélgetés célja a beszélgetés maga, és amelyben a filozófus tudása semmilyen szerepet nem kap.

Különben mi értelme volna mindig újra élesen elválasztani egymástól az *episztémé*, a tudás, és a *doxa*, a vélekedés világát? Szókratész szemében (lásd a *Phaidrosz* vagy *A lakoma* vonatkozó szövegrészt) még a szerelem is olyan életgyakorlat, amely egy adott tudásból mint vízióból fakad, ami elvileg mindenkinek a sajátja, de amelyet végső soron csak a filozófus tudhat a magáénak – filozófusnak az nevezhető, aki képes „visszaemlékezni” erre, aki tehát „mindig ott időzik emlékezetével az isten körüli dolgok közelében”¹⁶ –; ezért, hogy Platónnál a filozófus a szerelmessel, Szókratész pedig Erósz alakjával rokon.¹⁷ Az, hogy a filozófus nem más, mint a szerelmes, azt is jelenti, hogy a szerelem megélése, megtapasztalása és gyakorlása tudás és igazság, vagy legalábbis a tudás és igazság záloga. „A szókratikus *erószban* ugyanazzal az alapvető struktúrával találkozunk, mint a szókratikus iróniában: egyfajta megkettőzött tudattal, amely szenvedélyesen átéli, hogy nem az, aminek lennie kellene. Az elválásnak és a megfosztottságnak ebből az érzéséből születik a szerelem.”¹⁸ Ez azonban nem azt jelenti, hogy a szókratikus filozófia gyakorlati

14 *Allam* 511b.

15 Hadot 2010, 97.

16 *Phaidrosz* 249c.

17 Lásd Hadot 2010, 108.

18 Hadot 2010, 113.

filozófia lett volna, hanem inkább csak a filozófia elméleti és gyakorlati filozófiára való felosztásának erősen kérdéses és problematikus voltára mutat rá.

3. Pierre Hadot elévülhetetlen érdeme, hogy felhívta a figyelmet arra: a filozófia nem lehet pusztán spekuláció és absztrakció, netán logikai analízis, hanem megtéréssé vagy legalábbis azzá is kell válnia, hogy egyáltalán filozófiának lehessen nevezni. Ezzel azonban – azon túl, hogy kénytelen volt belelovalni magát abba a legalábbis kérdéses tanításba, hogy az így felfogott filozófia tanítható –, azzal tehát, hogy azt állította: az ember nem attól filozófus, amit gondol, hanem attól, hogy miként él, bár érzekelte a problémát, végső soron tüneti kezelést végzett csak el. A gondolkodás mint absztrakció helyére a gyakorlatot vagy cselekedetet mint konkrétumot állította, megfedkezve arról, hogy az ember a cselekedeteivel, (lelki)gyakorlataival és életmódjával éppúgy nem feltétlenül és nem teljesen azonos, mint ahogyan a gondolataival és a gondolkodásmódjával sem, hogy tehát van benne egy olyan, mind a gondolkodását, mind a cselekedeteit megelőző és felülmúló lényegi és lényege szerint extatikus, vagyis krízisszerű és eufórikus, egyszerre önmagán és az időn is túlmutató, és minden ízében az idő mélységeibe ágyazott és ott szerteágazó elem, amely a legigazibb értelemben ő maga. Az ember a legigazibb értelemben oly módon önmaga, hogy szüntelenül és feltétlenül több és más, mint „önmaga” (mint önmagával tévesen azonosított teoretikus elgondolásai és erkölcsös vagy erkölcstelen cselekedetei).

A filozófia teoretikus és praktikus filozófiára történő felosztása olyan emberképen nyugszik, amelyben az ember lényegénél fogva kettős, gondolkodó és cselekvő lény. Platón és Ágoston viszont éppen arra hívta fel a figyelmet, hogy az ember mindezeket megelőzően „emlékező” lény, hogy tehát legmagasabb képessége és igazi élete maga az „emlékezés”. A filozófia ebben az értelemben nem más, mint „emlékezés”: olyan, a teória/praxis ellentéppárral nem leírható kommemoratív aktus, amely lényegénél fogva teoretikus vagy legalábbis kontemplatív (a filozófia alapján véve egyáltalán nem életmód vagy életművészet, hanem gondolkodás, elmélkedés, szemlélődés, figyelem, emlékezet), *tehát* praktikus (az a gondolat, amelyik nem válik életté, nem gondolat, hanem pusztá okoskodás); mindeközben pedig végső soron se nem teoretikus, se nem praktikus. A filozófia gyakorlati és elméleti filozófiára való felosztásának megkérdőjelezése persze azt is kérdéssé teszi, hogy érdemes-e egyáltalán a filozófia „gyakorlati fordulatáról” beszélni.

Összességében – feltéve, hogy a filozófia lényegénél fogva nem feltétlenül „közösségi” jellegű tevékenység, és hogy a filozófia különböző formákban ugyan, de alapvetően mindig szükségképpen egy tudás és egy igazság, vagy legalább annak feltétlen vágya, reménye és/vagy extatikus emlékezete nevében szerveződik meg – nem tudom, létezik-e olyasmi, mint „a közösségi filozofálás praxisa”, ahogy abban sem vagyok biztos, hogy a kortárs filozófia ma valóban, mint Nemes László sugallja, az igazság, a tudás, a szerző

vagy akár az egyén fogalmának és valóságának megkérdőjelezésével írható-e le. Egy biztos, és ezt a magam részéről jelzésértékűnek tartom: Foucault, aki a hatvanas-hetvenes években e megkérdőjelezés valóságos apostolának számított, a nyolcvanas évek elején, saját korábbi téziseit újragondolva, a filozófia, sőt, a „filozófiai heroizmus” olyan felfogását dolgozta ki, amelyben a filozófus – Foucault többek között Szókratészt és a cinikus Diogenészt hozza fel példaként – nem más, mint az igazság „hőse”, „hírnöke”, „prófétája” és „mártírja”, az az ember, aki egyszerre a közösség érdekében és a közösség ellenében bátorságot merít ahhoz, hogy akár az életét is feláldozza az igazságért. Ezért állítja a számára példaértékű antik filozófiai mozgalomról, hogy „a cinizmus mindig újra felhívja a figyelmet arra, hogy meglehetősen kevés igazság nélkülözhetetlen annak, aki igazán élni akar, és meglehetősen kevés életre van szüksége annak, aki valóban ragaszkodik az igazsághoz.”¹⁹

A cinizmusban persze egyáltalán nem valamiféle szaktudás átadásáról van szó, Diogenész ebben az értelemben sokkal radikálisabb Szókratésznél. Ugyanakkor Foucault nemcsak azt teszi világossá, hogy a mégoly szűkös szaktudás még Diogenésznél is kikerülhetetlen részét képezi a filozofálásnak, hanem azt is, hogy a politikai-morális felelősség is tudás, végső soron „emlékezés”, és amikor valaki, mint például Szolón, Szókratész vagy Diogenész példamutató életet él, akkor nem pusztán egy elsajátítható praktikat, hanem egy tudást – egy egész világot – közvetít a többiek számára, egy igazságra vagy legalábbis a lelkük mélyéről fakadó hívásra, feladatra emlékezteti őket. Az éthosz mint olyan nem független az adott egyén jellemétől, attitűdjétől, amelyet az ember nyilvánvalóan bizonyos tudások, ismeretek és igazságok alapján alakít ki vagy változtat meg.

Nem véletlen, hogy a „másként gondolkodás” programja a kései Foucault számára fontosabbá válik az „öngondozás” még inkább hadot-i eredetű elgondolásánál. Másá – igazá vagy legalábbis igazabbá – ugyanis csak az válhat, aki egy tudás és egy igazság nevében képes egy másik világ elgondolására. Foucault-nak a nyolcvanas évek elején kidolgozott filozófia-fogalma annyiban tűnik számomra meggyőzőbbnek a Foucault által egyébként mindig nagybecsüléssel megidézett Hadot koncepciójától, hogy Foucault nem tartja magát az elméleti–gyakorlati filozófia szokásos elkülönítéséhez. Nem elégszik meg azzal, hogy az absztrakttól a konkrét, a teóriától a praxis felé fordítsa a tekintetét, tisztában van ugyanis azzal, hogy cselekedeteinket és magatartásunkat csak akkor változtathatjuk meg, ha sikerül új pályára állítani a gondolkodásunkat, vagyis sikerül egy alternatív szellemi világ elképzelése és megalkotása. Valósággal emlékezünk, tudásaink és cselekedeteink mélyén, egy lehetséges világra: mindig újra emlékezetünkbe idézzük nem a már jól ismert „igazságainkat”, hanem azt a talán mindig eljövendő igazságot, amely reményünk szerint megváltoztatja, megemeli és igazabbá teszi léte-

19 Foucault 2009, 175.

zésünket. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a filozófia nem a gondolkodás és nem is egy adott cselekvésmód vagy életforma, hanem mindenekelőtt és mindezeket megelőzően az emlékezés „művészete”.²⁰

Bibliográfia

- Ágoston, Szent. 1986. „A tanítóról.” Ford. Vanyó László. In *Fiatalkori párbeszéddek*, 265–316. Budapest: Szent István Társulat.
- Ágoston, Szent. 1994. *Vallomásai I-II*. Ford. Balogh József. Budapest: Akadémiai.
- Foucault, Michel. 2009. *Le courage de la vérité*. Párizs: Gallimard.
- Heidegger, Martin. 1993. *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Boros Gábor. Szeged: T-Twins.
- Hadot, Pierre. 2010. *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Ford. Cseke Ákos. Budapest: Kairosz.
- Nemes László. 2017. „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.” *Elpis* 17: 181–193.
- Platón. 1994. *A lakoma. Phaidrosz*. Ford. Telegdy Zsigmond – Kövendi Dénes. Budapest: Ikon.
- Platón. 2014. *Állam*. Ford. Steiger Kornél. Budapest: Atlantisz.
- Platón. 2005. *Eutiüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*. Ford. Gelenczey-Miháltz Alirán – Magyaródi Emese. Budapest: Atlantisz.
- Sárkány Péter. 2018. „Életbölcselet és filozófiai gyakorlat. Megjegyzések a praxis-vitához.” *Elpis* 18: 149–155.

20 A vitaindítóra adott válaszom az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-4-PPKE-92 kódszámú Új Nemzeti Kiválósági Programjának támogatásával készült.

Pöntör Jenő

Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját? Gondolatok Tőzsér János könyve kapcsán

Tőzsér János tavaly év végén megjelent *Az igazság pillanatai* című könyvének¹ számos erénye közül a legkiemelkedőbbnek azt tartom, hogy jól artikulált formában fogalmaz meg valamit, amit talán sokunk sokszor – és talán nem jól artikulált formában – gondol a filozófiáról. Konkrétabban: a szerző világos formában fejt ki egy, a filozófiai megismerésre vonatkozó szkeptikus álláspontot. Világos, de – úgy gondolom – nem konkluzív formában.

Az alábbiakban elsősorban két állítás mellett fogok érvelni: (1) Tőzsérnek érvelése során nem sikerül elkerülnie az öncáfolat csapdáját, (2) ez azonban nem azért van, mert a szkepticizmus általában inherensen öncáfoló álláspont lenne.

1. Miért nem sikerül Tőzsérnek elkerülnie az öncáfolat csapdáját?

Tőzsér művének fő tézisei:

- (1) a filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz, ennél fogva
- (2) a filozófusoknak fel kell függeszteniük a filozófiai álláspontjukat.²

E tézisek mellett a harmadik fejezetben fogalmazza meg a saját szkeptikus érvét. Még az érv kifejtése előtt felsorolja azt a három jól ismert aggályt, amelyek miatt a legtöbben elutasítják a szkepticizmust. Ezek röviden a következők: a szkepticizmus öncáfoló álláspont; a szkepticizmus pszichológiailag lehetetlent kíván attól, aki a szkeptikus állásponttal összhangban szeretné élni az életét; a szkeptikus álláspont perspektívátlan: végtelenül szűkre szabja az intellektuális lehetőségeink körét.³ Tőzsér úgy gondolja, meg tudja mutatni, hogy az ő általa megfogalmazott állásponttal szemben ezen ellenvetések egyike sem áll meg. Jelen írásban kizárólag az öncáfolat problémájának tárgyalására szorítkozom.

1 Tőzsér 2018.

2 Tőzsér 2018, 161.

3 Tőzsér 2018, 161–62.

E kérdés kapcsán először is azt kell megállapítanunk, hogy a szerző teljesen világosan látja, hogy milyen könnyen belesétálhat az öncáfolat csapdájába:

Mire kell hát ügyelnem, amikor a szkeptikus pozíció mellett érvelek? Arra, hogy még a legérzékenyebb szimattal bíró filozófusok se szagoljanak ki érvem egyetlen premisszájában sem filozófiai megfontolást, amire fel azt mondhatnák: „akartad, tényleg akartad, de nem sikerült elkerülnöd, hogy álláspontod öncáfoló legyen”. Vagyis arra kell különösen ügyelnem (még Wittgensteinnél is elővigyázatosabbnak kell lennem!), hogy teljességgel mellőzzem a filozófiai megfontolásokat.

Csakhogy úgy tűnik: máris csapdába estem. Ha arra szeretnék törekedni, hogy az érveemben ne szerepeljenek filozófiai megfontolások, először tisztáznom kell, mit értek filozófiai megfontoláson. Ez azonban filozófiai kérdés, mely filozófiai választ kíván. Hiába szeretném elkerülni, álláspontom szükségképpen cáfolja önmagát.⁴

A lényeg tehát: minthogy a filozófiai megismerésre vonatkozó szkepticismus mellett érvel, az érvelés során nem támaszkodhat semmilyen filozófiai és/vagy metafilozófiai megfontolásra. Továbbá, azzal is tisztában van, hogy roppant nehéz feladat lesz e kritériumnak megfelelnie. Ugyanakkor a fenti passzus folytatásában felvázol egy szerinte működő stratégiát:

Szerencsére azonban van kiút – igaz, véleményem szerint, *egyetlen* kiút létezik. Méghozzá az, ha a szkepticismus mellett felhozott érveemben *kizárólag empirikus tények és truizmusok* szerepelnek. Ha ez sikerül, akkor az érvem nem lesz öncáfoló: mindvégig *kívül* maradtam a filozófián. S ha így teszek, akkor nem kell állást foglalnom abban a kérdésben, hogy mit értek filozófiai megfontoláson, ugyanis – egy újabb metatruizmussal élve – sem az empirikus tények megállapításához, sem a truizmusok igazságának elfogadásához nincsen szükség filozófiai megfontolásokra. Az empirikus tények esetén ez magától értetődő. A truizmusoknak pedig azért nincs közük a filozófiai megfontolásokhoz, mert a truizmusok – mint korábban láttuk – olyan proposíciók, melyek mellett nem kell érvelni, hogy valaki igaznak fogadhassa el őket. Ha pedig nem kell mellettük érvelni, akkor értelemszerűen filozófiai érveket és megfontolásokat sem kell felhozni mellettük – *bármit* értsünk is *amúgy* filozófiai érveken és megfontolásokon.⁵

4 Tózsér 2018, 164.

5 Tózsér 2018, 164–65. Kiemelések az eredetiben.

A továbbiakban három fő pontban igyekszem megmutatni, hogy e stratégia miért nem működik, azaz hogy a szerzőnek miért nem sikerül az érvelése során „kívül maradnia a filozófián”.

1.

Az, hogy normatív értelemben nem hihetünk egyetlen filozófiai tézisben sem, nyilvánvalóan filozófiai tézis. Ez még önmagában nem lenne baj, a probléma abból fakad, hogy e tézis mellett Tőzsér egy érvet prezentál (magát az érvet rögtön tüzetesebben is szemügyre vesszük). Nagyon erős a gyanúm: ha egy filozófiai tézis egy deduktív (vagy legalábbis annak szánt) érv konklúziója – bármilyen premisszái is legyenek ennek az érvtnek –, akkor a szóban forgó érv *ipso facto* filozófiai érvtnek tekintendő. Tőzsér ezzel nyilván nem ért egyet, mondván, érve azért nem filozófiai érv, mert csak truizmusok (a „truizmus” fogalmára később szintén részletesebben kitérek) és empirikus tények szerepelnek a premisszái között.

Az azonban már önmagában roppant problematikus állításnak tűnik számomra, hogy pusztán attól, hogy egy érv premisszái közt csak truizmusok és empirikus tények szerepelnek, a szóban forgó érv nem filozófiai érv lesz – mindenesetre semmiképpen sem truizmus, tehát valahogy igazolni kellene. Egy ilyen igazolás viszont csak úgy képzelhető el, hogy egyúttal mondunk valami szubsztantívat a filozófiai megismerés természetéről is, konkrétan arról, hogy egy érvtnek milyen kritériumoknak kell megfelelnie ahhoz, hogy filozófiai érv legyen. Ezt Tőzsér nem teheti, hiszen ekkor már kénytelen lenne metafizológiai állításokat tenni, azaz az érvelése nyilvánvaló módon lenne öncáfoló. Így azonban az érvelés alapját képező egyik állítás (nevezetesen, hogy a filozófiai megismerésre vonatkozó szkeptikus érv nem filozófiai érv) igazolatlan marad. Ez azonban csak a kisebbik probléma.

A nagyobbik probléma az, hogy az öncáfolat csapdáját még úgy sem sikerül elkerülnie, hogy nem fogalmaz meg semmilyen explicit metafizológiai tézist, hiszen (nem is túl) implicit módon mégiscsak a következőt állítja: az, hogy egy érv (gondolatmenet, megfontolás, vizsgálódás stb.) kizárólag empirikus tényekre és truizmusokra támaszkodik, elégséges feltétele annak, hogy ne filozófiai érv (gondolatmenet, megfontolás, vizsgálódás stb.) legyen. Másként: annak, hogy egy érv filozófiai érv legyen, szükséges feltétele, hogy ne kizárólag empirikus tényekre és truizmusokra támaszkodjon. Akárhogy is nézem, e tézis maga – függetlenül attól, hogy igaz-e vagy sem – vaskos metafizológiai állítás.

2.

Az érv a következőképp fest:

- (1) A filozófia episztemikus vállalkozás: a filozófusok filozófiai problémák megoldására vállalkoznak.
- (2) A filozófia sikertelen episztemikus vállalkozás: a filozófusok egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg.
- (3) Ha a filozófusok egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg, akkor a filozófia művelése nem alkalmas módja a filozófiai problémák megoldásának.
- (4) Ha a filozófia művelése nem alkalmas módja a filozófiai problémák megoldásának, akkor a filozófia módszerei (melyek e problémák megoldását szolgálják) rosszak és megbízhatatlanok.
- (5) Ha a filozófia módszerei (melyek a filozófiai problémák megoldását szolgálják) rosszak és megbízhatatlanok, akkor a filozófusok rossz és megbízhatatlan módszerek alapján alakítják ki és igazolják a filozófiai álláspontjukat.
- (6) Ha a filozófusok rossz és megbízhatatlan módszerek alapján alakítják ki és igazolják a filozófiai álláspontjukat, akkora filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz.

Következésképpen:

- (K1) A filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz.

Továbbá:

- (7) Ha a filozófusok normatív értelemben véve nem hihetik, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz, akkor a filozófusoknak fel kell függeszteniük a filozófiai álláspontjukat.

Következésképpen:

- (K2) A filozófusoknak fel kell függeszteniük a filozófiai álláspontjukat.⁶

Tözsér e saját szkeptikus érvét megkülönbözteti az általa „sztenderd”-nek nevezett szkeptikus érvektől. Ennek nyilvánvaló oka van: érvének természetesen különböznie

⁶ Tözsér 2018, 166–67.

kell a jól ismert szkeptikus argumentumoktól – melyek filozófiai argumentumok –, hiszen egy minden filozófiai megismerésre vonatkozó szkeptikus érv az öncáfolatot elkerülő módon nem lehet maga is filozófiai érv. A hagyományos szkeptikus érveket a következőképp jellemzi:

Vedd észre: a filozófiai megismeréssel szembeni szkeptikus érv másképp működik, mint a sztenderd szkeptikus érvek (amelyeket oly’ részletesen tárgyal a szakirodalom). A hagyományos szkeptikus érvek a következő recept szerint készülnek: (a) végy egy bizarr scenáriót (agyak vagyunk a tartályban; állandóan álmodunk; a világot Isten öt perce teremtetten, stb.), mely scenárió, ha igaz volna, szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen volna a normális tapasztalattól; (b) mutasd meg, hogy semmilyen módon nem tudjuk kizárni, hogy valójában nem a kérdéses scenárióban vagyunk, és (c) vond le a következtetést: nem rendelkezünk tudással a kívüljáról, hiszen a kívüljáró tényeire vonatkozó vélekedéseink egytől egyig szükségképpen igazolatlanok (mivel semmilyen módon nem tudjuk kizárni, hogy valójában nem valamelyik szkeptikus scenárióban vagyunk)!⁷

Bár nem minden „hagyományos” szkeptikus érv ilyen,⁸ attól eltekintve, hogy a szkeptikus scenáriónak nem kell feltétlenül bizarrnak lennie, az analitikus episztemológiában legtöbbet tárgyalt szkeptikus érvtípus szerkezetének valóban pontos leírását kapjuk. Egy dolgot azonban a Tözsér által nyújtott leíráshoz még hozzá kell tennünk: az a tény, hogy nem tudjuk kizárni, hogy valamelyik szkeptikus scenárióban vagyunk, a szkeptikus érvek kontextusában azért fontos, mert az következik belőle, hogy *nem tudhatjuk, hogy nem tévedünk* azt illetően, hogy nem vagyunk valamelyik szkeptikus scenárióban, következésképp nem tudjuk, hogy tudjuk, hogy nem vagyunk a szkeptikus scenárióban.⁹ Természetesen azért nem tudjuk, hogy nem tévedünk, mert „szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen” a két scenárió. Tehát a szkeptikus hipotézisre épülő érvek a tévedés lehetőségén alapuló érv különböző változatai. Rögtön látni fogjuk, hogy ez számunkra most miért lényeges megállapítás. Tözsér érvét a következő egyszerűbb formában is megfogalmazhatjuk:

- (I) Ha a filozófusok a filozófia 2500 éves története folyamán egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg, akkor a filozófia módszerei rosszak.

⁷ Tözsér 2018, 167–68.

⁸ Például az igazolás végtelen regresszusára épülő érv – mely évrre adott válasznak tekinthető a fundacionalizmus és a koherentizmus (illetve az infinitizmus) – másképp működik.

⁹ Az ilyen típusú szkeptikus érvek tehát feltételezik a KK-elv érvényességét – azaz azt a tézist, hogy ha S tudja, hogy p , akkor azt is tudja (vagy legalábbis olyan pozícióban van, hogy tudhatja), hogy tudja, hogy p –, ezért van az, hogy az externalista megközelítések immunisak velük szemben.

- (II) A filozófusok a filozófia 2500 éves története folyamán egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg.
- (III) Tehát a filozófia módszerei rosszak.
- (IV) Ha a filozófia módszerei rosszak, akkor normatív értelemben nem hihetünk egyetlen filozófiai álláspont igazságában sem.
- (V) Tehát normatív értelemben nem hihetünk egyetlen filozófiai álláspont igazságában sem.

(I)-et nyugodtan elfogadhatjuk. Bár abból, hogy a filozófusok a filozófia 2500 éves története folyamán egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg, logikailag nem következik, hogy a filozófia módszerei rosszak, minden bizonnyal a filozófusok – feltételezett – permanens sikertelenségére a legjobb magyarázat az lenne, hogy rossz módszerekkel dolgoznak. Sőt azt is elfogadhatjuk, hogy ez az (abduktív) következtetés egyszerűen a józan ész használatán alapul, tehát nem filozófiai következtetés – ha tesszük, legyen truizmus. (IV) is triviálisan igaznak tűnik, tekintünk hát ezt is truizmusnak. (Továbbá – azt hiszem – az a megállapítás is rendben van, hogy ha a filozófusok normatív értelemben véve nem hihetünk, hogy a filozófiai álláspontjuk igaz, akkor fel kell függeszteniük filozófiai álláspontjukat.)

Azonban (II), azaz az az állítás, hogy a filozófusok a filozófia 2500 éves története folyamán egyetlen filozófiai problémát sem oldottak meg, egyáltalán nem triviálisan igaz: sem nem empirikus tény, sem nem truizmus. Tőzsér a minden filozófiai probléma körül uralkodó masszív disszenzus tényére – mely valóban empirikus tény – alapozva állítja, hogy a filozófusoknak „a több száz filozófiai probléma közül egyetlenegy sem sikerült megoldaniuk, ennél fogva fogalmuk sincs arról, hogyan fest egyáltalán egy filozófiai igazság.”¹⁰

Csak hogy abból, hogy egy adott filozófiai probléma körül disszenzus uralkodik, egyáltalán nem következik, hogy a szóban forgó problémát egyetlen szemben álló fél sem oldotta meg, azaz hogy egyetlen fél sem rendelkezik igazolt és igaz válasszal a problémára. Lehetséges, hogy az a Filozófus2, aki hibásnak találja Filozófus1 érvelt, egyszerűen téved. Ebben az esetben ugyan miért kellene azt állítanunk, hogy Filozófus1 nem oldotta meg az adott problémát? Persze lehet amellet érvelni, hogy a filozófiai problémákat övező disszenzusból ugyan nem triviális módon, de mégiscsak az következik, hogy a filozófusok nem oldottak meg egyetlen problémát sem, de – és ez a lényeg – egy ilyen érvelés aligha tekinthető másnak, mint *filozófiai* érvelésnek.

Esetleg úgy is lehetne érvelni amellet a tézis mellett, hogy a filozófia módszerei rosszak, hogy azt állítjuk, a disszenzus tényére ez a feltevés kínálja a legjobb magyarázatot. Azonban ez sem triviálisan igaz állítás. Íme egy másik lehetséges magyarázat: azért van

¹⁰ Tőzsér 2018, 14.

minden filozófiai kérdés körül masszív disszenzus, mert a filozófia – egyébként jó – igazságkereső módszerei olyanok, hogy könnyű azokat rosszul alkalmazni, illetve nehéz észrevenni e módszerek rossz alkalmazását (mondjuk az empirikus ellenőrizhetőség hiánya miatt). Következésképp, a filozófia művelése folyamán könnyű tévedni, így minden probléma kapcsán sokan tévednek is. Ugyanakkor sokan nem tévednek: ők azok a filozófusok, akik megoldottak bizonyos filozófiai problémákat. Természetesen lehet amellett érvelni, hogy a disszenzus tényére mégiscsak az a legjobb magyarázat, hogy a filozófia módszerei rosszak, de egy ilyen érvelés – és megint csak ez a lényeg – elképzelhetetlen a filozófia módszereire vonatkozó *metafilozófiai* állítások melletti elköteleződés nélkül.

Ugyanakkor nem lehet nem észrevenni, hogy mindezek ellenére kétségkívül igen *meggyőző* Tözsér azon állítása, hogy a disszenzus ténye erős indokul szolgál minden filozófus számára arra, hogy kétellyel illesse saját álláspontját (is) minden filozófiai kérdésben. Vajon miért van ez?

Szerintem az ok nyilvánvaló. Ha Filozófus1 elfoglal valamilyen álláspontot egy adott filozófiai probléma kapcsán, akkor saját szubjektív perspektívájából nézve álláspontja igaznak és igazoltnak tűnik számára. És első körben nyilván azt gondolja, hogy az ő álláspontját tagadó Filozófus2 kollégája téved. Azonban az is hamar eszébe juthat, hogy Filozófus2 saját szubjektív perspektívájából nézve az ő saját (Filozófus1 álláspontját tagadó) álláspontját éppúgy igaznak és igazoltnak fogja „látni”. Filozófus1 és Filozófus2 episztemikus szituációja tehát szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen. Következésképp, Filozófus1 semmilyen számára hozzáférhető evidencia alapján nem tudja kizárni, hogy ő, Filozófus1, és nem kollégája, Filozófus2 van a tévedés szituációjában. Magyarán: Filozófus1 nem tudhatja, hogy nem téved.

Ennek alapján azonban – attól függetlenül, hogy elfogadjuk-e ezt az érvet – annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy a disszenzusból vett szkeptikus érv – Tözsér állításával ellentétben – lényegében ugyanolyan logikai szerkezetű, mint az általa „szten-derd”-nek nevezett szkeptikus érvek, azaz a tévedés lehetőségére épülő érv egy változata. (Ebből a szempontból teljesen lényegtelen, hogy az a scenárió, hogy Filozófus1 téved, nem valamilyen bizarr hipotézis.) Ennél fogva pedig *par excellence filozófiai* érvnek kell tekintenünk.

3.

Mint láttuk, Tözsér az érvét részben bizonyos – szerinte – truízmusnak tekinthető állításokra építi, így próbálva elkerülni, hogy filozófiai tézisek mellett kelljen elköteleznie

magát, ami nyilvánvalóan inkonzisztens lenne az általa képviselt minden filozófiai téziszre vonatkozó szkepticizmussal. A truizmus fogalmát a következőképp definiálja:

Továbbá (hogy ne cáfoljam meg a saját gondolatmenetemet) a truizmus fogalmát mindenféle *filozófiai* elemzés nélkül kell jellemeznem – ha úgy tetszik, egy *metatruizmus*sal: a p proposíció akkor truizmus, ha *nem szükséges érvelned* p mellett ahhoz, hogy p -t igaznak fogadd el.¹¹

Ezek szerint tehát a truizmusok olyan állítások, melyeket mindenféle különösebb mérlegelés vagy reflexió nélkül fogadunk el igaznak, ugyanakkor – ezt nyilván a szerző sem tagadná – igazolt állítások. Mármost a legtöbb igazolás – egyesek szerint minden igazolás¹² – csak egy adott hitrendszer keretén belül számít igazolásnak. Ha például azt látom, hogy egy gyalogost elgázol egy autó, akkor e látásélmény bizonyíték számomra arra, hogy baleset történt. De csak akkor, ha nincs mondjuk egy olyan hit a hitrendszeremben, hogy itt most filmet forgatnak: ha egy általam megbízhatónak tartott személy öt perce azt mondta nekem, hogy itt öt perc múlva egy film baleseti jelenetét fogják forgatni, akkor ugyanez a tapasztalat (önmagában) már nem lesz igazolás számomra amellet az állítás mellett, hogy most baleset történt.

A truizmusok esetében sem más a helyzet: egy truizmus is csak bizonyos előfeltevések keretén belül truizmus. A tözséri truizmusdefiníciót szem előtt tartva: valaki csak akkor fogad el minden érvelés nélkül valamely p proposíciót igaznak, ha már bizonyos q , r stb. proposíciókat is igaznak tart (e megállapítás alól talán csak a közvetlenül tapasztalható empirikus tényekre vonatkozó proposíciók jelentenek kivételt, de ezeket Tözsér is az empirikus kijelentésekhez, nem a truizmusokhoz sorolja). És ezen q és r proposíciók jó része bizony filozófiai előfeltevés. Az persze lehetséges, hogy gyakran nem reflektálunk ezekre az előfeltevésekre, mint ahogy arra a tényre sem, hogy ezek filozófiai előfeltevések, ettől azonban még azok maradnak.

Például empirikus tény, hogy a fizika megbízható előrejelzéseket tud produkálni a fizikai eseményeket illetően. De az az állítás vajon truizmus, hogy ez azért van így, mert a fizika igazságkereső módszerei – ellentétben a filozófia igazságkereső módszereivel – jók? Tarthatjuk truizmusnak, de csak egy tudományos realista, illetve a tudományos realizmust támogató filozófiai tézisek alkotta keretelméleten belül. Egy instrumentalista tudományfilozófus egészen biztosan nem fogja a tözséri értelemben vett truizmusnak tekinteni.

A Tözsér által truizmusnak tekintett állítások mindegyikére szintén igaz – és ez teljesen független attól a ténytől, hogy ténylegesen hányan vitatják egyiküket-másikukat

¹¹ Tözsér 2018, 122–23. Kiemelések az eredetiben.

¹² Például a koherentisták ezt gondolják.

–, hogy csak bizonyos *filozófiai* előfeltevések keretén belül truizmusok. Így valójában nem sikerül elkerülnie azt, hogy érvelése során filozófiai előfeltevések mellett kötelezze el magát.

2. Az öncáfolatot elkerülő szkepticizmus körvonalai

Mindezidáig amellet érveltem, hogy Tözsér érvelése a műben kifejtett formában öncáfoló. Ugyanakkor az általa megfogalmazott szkeptikus érv talán megfogalmazható az öncáfolatot elkerülő formában is. Ahhoz azonban, hogy lássuk, így van-e, elengedhetetlen először nagy vonalakban felvázolnunk, hogy mi is a szkepticizmus.

A szkeptikus álláspontok valamilyen értelemben hiteink pozitív episztemikus státuszát vonják kétségbe. A szkeptikus állíthatja például, hogy hiteink nem minősülnek tudásnak, és/vagy hogy nem minősülnek igazolt/racionális hitnek. Beszélhetünk radikális (vagy globális) szkepticizmusról, mely minden hitünkre vonatkozik, illetve a szkepticizmus mérsékeltebb (vagy lokális) változatairól is, melyek csak valamely szűkebb ismeretrégióhoz tartozó (például az érzékszerveinkkel közvetlenül nem észlelhető entitásokra, mások mentális állapotaira vonatkozó ismeretek stb.) hiteink episztemikus kitüntettségét tagadják.

A szkepticizmus legérdekesebb formái egyértelműen azok, melyek elsősorban az *igazolás* és a *racionalitás* fogalmához kapcsolódnak. Leginkább a szkepticizmus e fajtájába tartozó álláspontokat támasztják alá a – Tözsér által sztenderd szkeptikus érveknek tekintett – szkeptikus hipotézisre épülő érvek. Amikor az ilyen típusú szkepticizmus képviselője bármely p állítással kapcsolatban például azt állítja, hogy nem tudhatjuk, hogy p , akkor szerinte ez azért van így, mert p -ben való hitünk igazolatlan/irracionális, mégpedig azért, mert igazolatlan az a hitünk, hogy az általa vázolt szkeptikus hipotézis hamis.

Ebben az esetben tehát a szkeptikusnak nem kell feltétlenül a p -ben való hitünk felfüggesztése mellett érvelnie. Továbbá, azt sem állítja – legalábbis szkeptikus álláspontjából következően nem kell állítania –, hogy ő maga nem hiszi, hogy p . Sőt, akár még azt is elismerheti, hogy nem létezik olyan épelméjű ember, aki pszichológiailag képes lenne nem hinni p -ben.

Így például az elmefüggetlen külvilágra vonatkozó szkepticizmus képviselője pusztán azért, hogy elismeri, hogy ő – bárki máshoz hasonlóan – teljesen bizonyos az elmefüggetlen külvilág létezésében, *nem kerül önellentmondásba*: az állítása az, hogy e mindannyiunk által osztott hit – még ha minden bizonnyal igaz is – igazolatlan, ezért irracionális. (Mondjuk azért, mert igazolatlan az a hitünk, hogy nem egy gonosz démon által félrevezetett testetlen lelkek vagyunk.)

E megállapítások a Tözsér által képviselt szkeptikus álláspontra is igazak, ahogy ez világosan kiderül például a következő passzusból is:

Mármost (és ez a legfontosabb!): a szkeptikus érv (K2) konklúziója *nem várja el tőlünk egyetlen „zsigeri” vélekedésünk felfüggesztését sem*. Ez abszurd is volna, hiszen az érv így pszichológiailag lehetetlent kívánna. Vagyis annak ellenére, hogy ezeket a proposíciókat csak filozófiailag lehet igazolni, és annak ellenére, hogy a szkeptikus szerint ezek egyikének az igazságában sem hihetünk normatív értelemben, a szkeptikus szerint valamennyiben lehet és szabad hinnünk – pszichológiai értelemben.¹³

Miért szokás tehát a radikális szkepticizmust öncáfoló álláspontnak tartani? Egy jól ismert gondolatmenet e nézet alátámasztására nagyjából így foglalható össze: a szkeptikus azzal, hogy azt állítja, nem tudunk semmit, elismeri, hogy legalább egy dolgot tud: azt, hogy nem tudunk semmit. Tehát menthetetlenül önellentmondásba keveredik.

Nos, az az állítás, hogy „tudjuk, hogy nem tudunk semmit”, kétségkívül öncáfoló, csakhogy a szkepticizmus komolyan vehető formáinak egyike sem azonos ezzel az állásponttal!¹⁴ Nézzük a radikális szkepticizmus néhány lehetséges megfogalmazását a szkepticizmus fentebb vázolt formáját szem előtt tartva:

Egyetlen hitünk sem igazolt.

Egyetlen hitünk sem alátámasztható megfelelő bizonyítékokkal.

Egyetlen hitünk sem racionális.

Önmagában e kijelentések egyike sem önellentmondó. De erre talán azt válaszolhatja valaki, hogy explicit módon valóban nem azok, viszont ha valaki bármelyiküket is komolyan állítja (nem csak idézi, viccel stb.), akkor implicite valamilyen olyan állítás mellett is elkötelezi magát, amely már ellentmond a „felszíni” állításnak. Eszerint tehát aki a fenti tézisek valamelyikét komolyan állítja, az valójában a következő állítások valamelyikét állítja:

Igazoltan hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt.

Megfelelő bizonyítékaim vannak amellet a hitem mellett, hogy egyetlen hitünk sem támasztható alá megfelelő bizonyítékokkal.

Racionálisan hiszem, hogy egyetlen hitünk sem racionális.

¹³ Tözsér 2018, 189. Kiemelés az eredetiben.

¹⁴ Itt most elsősorban a radikális szkepticizmus pürrhonista formájára, illetve a lokális szkepticizmus különböző változataira gondolok.

E kijelentések valóban önellentmondóak, csak hogy a szkeptikus a szkeptikus tézissel még impliciten sem állítja egyiküket sem. Azzal ugyanis, hogy azt állítom, hogy p , nem állítom még implicit módon sem azt, hogy „igazoltan hiszem, hogy p ”, sem azt, hogy „megfelelő bizonyítékaim vannak p mellett”, illetve azt sem, hogy „racionálisan hiszem, hogy p ”. Ez – azt hiszem – nyilvánvaló: annak a fideistának, aki azt állítja, hogy hisz Isten létezésében, de elismeri (tehát hiszi), hogy e hitét nem tudja igazolni/megfelelő bizonyítékokkal alátámasztani, vagy annak a pszichiátriai betegnek, aki azt állítja, retteg a közelgő világvégétől, de pontosan tudja (tehát hiszi is), hogy e hite irracionális, nem inkonzisztensek a saját hiteire vonatkozó ezen állításai.

Az, hogy valaki „komolyan” állítja, hogy p , aligha jelent többet annál, mint, hogy p -t igaznak gondolja, magyarul, hogy hiszi p -t. Tehát csak annyit mondhatunk, hogy a fenti szkeptikus tézisek állításával a szkeptikus „valójában” a következőket állítja:

Azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem igazolt.

Azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem támasztható alá megfelelő bizonyítékokkal.

Azt hiszem, hogy egyetlen hitünk sem racionális.

Ezen tézisek egyike sem önellentmondó. Úgy tűnik tehát, hogy a radikális szkeptikus *tézis* önmagában nem öncáfoló. (Ellentétben az igazságrelativista tézissel, azaz azzal az állítással, hogy nincs objektív, perspektívafüggetlen igazság, mely – első pillantásra legalábbis – valóban öncáfolónak tűnik.)

Az öncáfolat problémája azért merülhet fel egyáltalán, mert valamely szkeptikus tézis mellett a tézis képviselője mindig prezentál egy szkeptikus érvet is – melynek az adott tézis a konklúziója. És hát mi más lenne a szóban forgó érv, mint a tézis *igazolása*, a tézis melletti *bizonyíték*, mely *racionális* indokkal szolgál amellet, hogy elhiggyük a szkeptikus tézist? Úgy tűnik tehát, hogy a radikális szkepticizmus melletti *érvelés* elkerülhetetlenül öncáfoló lesz.

Fontos hangsúlyoznunk, hogy az öncáfolat problémája alapesetben csak a radikális szkeptikus érvekkel kapcsolatosan merül fel, a lokális szkepticizmus valamely változtatást támogató érvek esetében nem. Például, ha valaki azt állítja, hogy közvetlenül nem észlelhető entitásokról nem tudhatunk semmit, majd az e tézis melletti érvelése során nem támaszkodik közvetlenül nem észlelhető entításokra vonatkozó állításokra, érvelése nem lesz öncáfoló. Azonban Tözsér érvére – mely specifikusan a filozófiai megismerésre vonatkozó érv, tehát lokális szkepticizmust alátámasztó érvnek tekinthető – ez nem igaz, hiszen érve – mint láttuk – nagyon is filozófiai érv.

A kérdés tehát az, hogy lehetséges-e az öncáfolatot elkerülve érvelni egy olyan szkeptikus tézis mellett, mely valamilyen módon azt implikálja, hogy nincs mellette szóló érv? Természetesen Tözsér kísérletén kívül is vannak ilyen irányú próbálkozások,

ám ezek sem tűnnek túlzottan sikeresnek.¹⁵ Én mégis úgy gondolom, lehetséges. De csak egyetlen módon: a szkeptikusnak egy *reaktív* pozíciót kell felvennie. Ez például a radikális szkepticizmus képviselője esetében azt jelenti, hogy ő állít, konkrétan azt, hogy (azt hiszi) egyetlen hitünk sem igazolt/racionális, de a bizonyítás terhét áthárítja ellenfelére.

Ezt nyugodtan megteheti, elvégre ellenfele állítja azt, hogy ez vagy az az állítás igazolt, tehát neki kell igazolást prezentálnia. Amikor pedig a szkeptikus ellenfele felvonultat valamilyen igazolást egy adott p állítás mellett, akkor a szkeptikus erre úgy reagál, hogy valamilyen szkeptikus évrre hivatkozva *megkérdézi* ellenfelét, hogy szerinte a szóban forgó szkeptikus érv fényében a javasolt igazolás valóban igazolja-e p -t. A szkeptikus által feltett kérdés lényege, hogy az *ellenfele szerint* a racionalitásnak az *ellenfele által elfogadott* kritériumait szem előtt tartva, racionális-e (igazolt-e) a p -ben való hitünk. Amennyiben pedig a szkeptikus érv premisszáit nem tudja megcáfolni (illetve nem tudja megmutatni, hogy a következtetés hibás), az *ellenfelének* kell azt állítania, hogy a válsz nem. A szkeptikus azonban továbbra sem állítja, hogy igazolta, hogy p -hitünk nem racionális/nem számít tudásnak, neki még csak az ellenfele által érvényesnek tekintett racionalitáskritériumokat sem kell elfogadnia.

Például amikor a radikális szkeptikus ellenfele azt állítja, hogy annyit legalább tudhatunk, hogy létezik elmefüggetlen külvilág úgy érvelve, hogy a dolgok számunkra az érzékszervi észlelés során elmefüggetlen entitásokként jelennek meg, akkor erre a szkeptikus mondjuk az agyak a tartályban szcenáriót felvillantva megkérdézheti ellenfelét – aki, tegyük fel, igazolásinternalista –, hogy szerinte tudjuk-e, hogy nem tévedünk azt illetően, hogy nem vagyunk agyak a tartályban. Hacsak az ellenfél nem tudja megcáfolni az agyak a tartályban hipotézisre épülő szkeptikus érvet, akkor nemmel kell felelnie. Így pedig a saját kritériumai alapján azt is állítania *kell* (neki, nem a szkeptikusnak!), hogy az elmefüggetlen külvilág létezésébe vetett hitünk nem igazolt.

Az ehhez hasonló helyzetekben a radikális szkeptikus ellenfele csak egy dolgot tehet: megmutatja, hogy legalább egy p állítás mellett igenis felhozható olyan igazolás, melynek alapján a racionalitás kritériumait szem előtt tartva p -t igazoltnak/racionálisnak kell tekintenünk – ehhez meg kell cáfolnia a szkeptikus által használt valamennyi p igazolatlan volta mellett szóló érvet –, azzal azonban semmiképp sem vádolhatja a szkeptikust, hogy érvelése öncáfoló lenne.

Ilyen érvelési keretben talán Tözsér is ki tudná fejteni saját szkeptikus érvét *vállaltan filozófiai érvként* anélkül, hogy belesétálna az öncáfolat csapdájába. A lényeg azonban az, hogy – minthogy a filozófiai megismerésre vonatkozó szkeptikus érv minden formában filozófiai érv lesz – bármilyen érvelési keretet választ is, annak olyannak kell lennie,

¹⁵ Lásd például Oakley 1976, illetve e kísérlet kritikája: Kroy 1981.

hogy ne jelentsen problémát számára az a tény, hogy érve filozófiai érv. Én a fentebb vázolt érvelési irányon kívül erre más lehetőséget nem látok.

Bibliográfia

- Kroy, Moshe 1981. „Oakley's Scepticism.” *The Australasian Journal of Philosophy* 59: 438–41.
- Oakley, Tim 1976. „An Argument for Scepticism Concerning Justified Beliefs.” *American Philosophical Quarterly* 13: 221–8.
- Tözsér János 2018. *Az igazság pillanatai: Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest: Kalligram.

Kodaj Dániel

Történelmi antimaterializmus

Ambrus Gergely. 2015. *Tudományos elmefilozófia*. Budapest: L'Harmattan. 319 oldal, 3490 Ft.

Ambrus Gergely legutóbbi könyve a természettudományos alapokra épülő elmefilozófia történeti alapú kritikáját dolgozza ki. A kötet tehát nemcsak filozófiatörténetileg érdekes, hanem azért is, mert az elmével kapcsolatos kortárs álláspontok egy jelentős részének diszkreditálását tűzi ki céljával.

Mielőtt belemerülnénk a részletekbe, érdemes egy pillantást vetni a tudományos elmefilozófia fogalmára. A következő meghatározást kapjuk:

„Tudományos filozófiának” nevezhetjük, nagyon általánosan, az egzakt tudományokkal, a természettudományokkal és a matematikával szövetséges, azok eredményeit és módszereit elismerő, illetve részben alkalmazó filozófiai felfogásokat. Az ilyen megközelítések valódi tudásnak tekintik a tudományok eredményeit, céljuk pedig a tudományos tudás kiegészítése vagy megalapozása filozófiai (ismeretelméleti, metafizikai) eszközökkel. (37)

Ez a leírás, szó szerint véve, ráillik pl. Berkeley vagy Leibniz filozófiájára is. Berkeley és Leibniz is intenzíven érdeklődött kora természettudománya és matematikája iránt (Leibniz mindkettőhöz aktívan hozzá is járult), valódi tudásnak tekintették ezeknek a diszciplínáknak az eredményeit, és a szóban forgó tudás ismeretelméleti, metafizikai kiegészítése vagy megalapozása volt a céljuk – Leibniz esetében az anyagtalan monászokat összehangoló isteni harmónia tanával, Berkeley esetében pedig az elmétől független fizikai tárgyak lecserélésével az Isten által okozott érzéki élményekre és ezek rendjére. Mégis furcsa lenne Berkeley vagy Leibniz rendszerét az Armstrongéhoz és Dennettéhez hasonló tudományos filozófia kategóriájába sorolni, hiszen utóbbinak az egyik megingathatatlan axiómája az, hogy nincsenek anyagtalan lények és vannak az emberi tapasztalástól függetlenül létező anyagi struktúrák.

A fenti definíciót talán azzal a kitételrel lehetne pontosítani, hogy a tudományos elmefilozófia (TEF) a valóság pontos és teljes képének tekinti a természettudományos modelleket. Ha viszont ez a kitétel teszi teljessé a definíciót, akkor a TEF voltaképpen azonos a fizikalizmus néven ismert irányzattal, és a *Tudományos elmefilozófia* egy történeti alapú antifizikalista traktátus.

1. A történet

Az olvasó szeme előtt nagyjából a következő történet bontakozik ki. A 19. században három fő álláspont kristályosodott ki az elmefilozófiai viták során a test és elme viszonyával kapcsolatban: az *epifenomenalisták* azt hirdették, hogy a mentális jelenségek okságilag impotens mellékjelenségei a biológiai folyamatoknak, a *paralellisták* szerint a testi és lelki folyamatok egymással párhuzamosan, mintegy két külön síkon zajlanak, a *többaspektus-elmélet* hívei pedig úgy vélték, az érzetek és gondolatok, valamint az agyban zajló fizikai események ugyanannak a valóságnak eltérő aspektusai. (Ez utóbbi nézet egyes szerzőknél pánszichizmusba torkollott, és az elmélet ellenségei néha azzal érveltek, hogy a többaspektus-hívók kénytelenek minden fizikai tárgynak mentális állapotokat tulajdonítani.) A vita a század folyamán természetesen eldöntetlen maradt: Dilthey és Husserl végül azt a következtetést vonták le belőle, hogy eleve elhibázott dolog a természettudomány számára hozzáférhető tények felől közelíteni az elméhez.

A történet ezután két, egy angliai és egy kontinentális szála bomlik. Az angliai szálon Russell nagy elánnal, de kissé kaotikusan próbál egysúlyozni a természettudományos megközelítés és az érzéki bizonyosság nehezen letagadható tényei között, mialatt a kontinensen Schlick, Carnap és más logikai behavioristák a fizikai és mentális jelenségek elvi ellentétét lecserélik fizikai és mentális leírásmódok ellentétére, kifogva a szelet a 19. századi metafizikai viták vitorlájából. A második világháború után fordulat következik be, a TEF ismét metafizikai színezetet ölt, és a tudományos modellek megint a valóság közvetlen és teljes képének minősülnek. Zárójelbe kerül a Russell által még magától értetődőnek vélt első személyű, érzéki bizonyosság, és a mentális állapotokat vagy az idegrendszer állapotaival azonosítják (Armstrong, Smart), vagy valamiféle társas interpretáció eredményének tekintik (Davidson, Dennett). Ezzel pedig visszatérnek ugyanazok a dilemmák, melyekkel a 19. század hasztalanul birkózott.

A könyv történeti része rendkívül információdús, a fenti összefoglalás csupán íze-lítőnek vagy karikatúrának tekinthető. Különösen izgalmas a 19. századdal foglalkozó rész (3. és 4. fejezet), amit akár önállóan is érdemes elolvasni. Az Ambrus által aprólékosan rekonstruált viktoriánus szerzők kísérteties módon előlegezik meg a kortárs elmefilozófia több kulcstémáját, például Jackson tudásérvét (du BoisReymond – 65), a „magyarázati szakadék” problémáját (56, 65, 84, 94) a test és elme elválasztásának logikai lehetőségét (Tyndall – 56, és Dilthey – 94), és a McGinn-féle episztemikus csököttiségi tézist (du Bois-Reymond – 65). A 20. század elején Schlicknél a fenomenális fogalmak elméletének egy korai változata is felbukkan (135). Az áttekintés elfeledett gyöngyszemeket is rejt, például számomra ilyen volt Machnak a nézete, hogy az érzékelésünkben közvetlenül adódó tárgyak egyszerre mentálisak és fizikaiak (60).

Akadnak persze ma már életképtelennek tűnő érvek és felvetések is. A 19. századi elmefilozófusokat például a jelek szerint mai kollégáinknál sokkal jobban foglalkoztatta, hogy az elme oksági szerepét nem teszi-e lehetetlenné az energiamegmaradás elve (51, 63, 76, 83).¹ De a lejárt szavatosságú érvek és problémák aránya meglepően alacsonynak tűnik ahhoz képest, hogy milyen gyakran köszönnek vissza kortárs témák. Feltűnő például, hogy a pánpszichizmus vagy neutrális monizmus, amit manapság Russell nevéhez szokás kötni, a 19. században az egyik standard álláspont volt (Taine – 58, Spencer – 53, Fechner – 50).

2. A tanulság

A könyv azt sugallja, hogy a fenti történetnek szubsztantív tanulsága van. Ha jól értem, a tanulság az, hogy a 19. századi TEF pontosan azokkal a problémákkal küzdött az elmével kapcsolatos intuitív tények és a természettudományos világkép összeegyeztetése kapcsán, mint a 20. századi analitikus elmefilozófia, és ugyanúgy képtelen volt kielégítő megoldást adni rájuk. Ez pedig mintha valamiféle induktív alapot nyújtana (vagy erősítené meglevő induktív alapunkat) ahhoz a következtetéshez, hogy a TEF úgy általában alapjait tekintve hibás.

Konkrétabban, Ambrus szerint a TEF alapproblémája az, hogy képtelen hitelesen összeegyeztetni a következő állításokat (278):

- (1) Pszichofizikai típuskorrespondencia áll fenn, vagyis minden mentális eseménytípus valamilyen fizikai eseménytípussal (pl. egy bizonyos agyállapottal) azonos.
- (2) Van mentális okozás, azaz a szándékaink, tapasztalataink hatással vannak a cselekvéseinkre.
- (3) A fizikai folyamatok okságilag zártak abban az értelemben, hogy minden fizikai eseménynek kizárólag fizikai okai vannak (ha van oka).
- (4) Nincs szisztematikus túldetermináció, más szóval nem fordul elő, hogy a legtöbb eseménynek, vagy az események egy jelentős halmazának, mindig két vagy több, önmagában is elégséges oka van.

Ezeket a feltevéseket Ambrus szerint csak a reduktív fizikalizmus elégíti ki, a reduktív fizikalizmus viszont megbukik az érzéki élményekkel kapcsolatos Jackson-féle érveken és a gondolkodással kapcsolatos, hasonló jellegű problémákon.² Másfelől a nem-reduktív fizikalizmus, mely tagadja (1)-et, kénytelen a (2)-t is tagadni, mert ha az agyi

1 Lásd Collins 2011-es cikkét arról, hogy a mai fizika fényében ez a kérdés miért nem feltétlenül releváns.

2 Ez utóbbiak cáfolják a zombik lehetőségét is (lásd 282, valamint Ambrus 2013).

állapotaink önmagukban elégséges okai a viselkedésünknek, akkor az agyi állapotoktól típus szinten eltérő mentális élményeknek nem marad valódi oksági szerep. (1)–(4) tehát egy hamis (reduktív) álláspont, az (1) tagadásának és (2)–(4)-nek a konjunkciója pedig fenntarthatatlan. A TEF ebben az értelemben tehát zsákutcába kerül.

Úgy vélem, Ambrus meggyőző induktív érvet épít fel azzal kapcsolatban, hogy a TEF a 19. század óta folyamatosan küzd a fent jelzett dilemmával anélkül, hogy bármilyen látványos előrelépést tett volna. Kétlem azonban, hogy ez a TEF híveit bármiről meggyőzné, vagyis kétlem, hogy a szóban forgó történeti rekonstrukció érvet szolgáltatna a fizikalizmus ellen. Azért szolgáltatathat nehezen érvet ellene, mert a fizikalista eleve nem ismeri el, hogy az elmélete sikertelen, tehát azt sem ismeri el, hogy az elmélete a 19. óta folyamatosan sikertelen. Egy fizikalista, ha van önbecsülése, elutasítja azt a feltevést, hogy a természettudomány rosszul magyarázná az egyes szám első személyű tényeket (vagy hogy egyáltalán magyaráznia kéne őket, olyan értelemben, ahogy az antifizikalista gondolja). A fizikalista tehát az Ambrus által rekonstruált történetet olvasva nem magába száll, hanem elégedetten nyugtázza, hogy kedvenc álláspontját már a 19. században is hirdették, és ezzel a maga részéről elintéztnek tekinti az ügyet.

Ha félretesszük a történeti alapú indukciót, a fennmaradó szubsztantív kifogások ellen is hatékony mentális pajzsokat vethet be a fizikalista. Az egyik érdekes védőpajzs, amit a könyv nem taglal, a Barry Loewer (2007) által felvázolt nem-reduktív fizikalizmus lehet. Loewer az oksági kizárásról szóló híres érv³ méregfogát szándékozik kihúzni, és emiatt gondolatai szorosan kapcsolódnak ahhoz a kérdéshez, hogy (2)–(4) összeegyeztethető-e. Az oksági kizárásról szóló érv nagyon leegyszerűsítve azt mondja, hogy ha a mentális állapot típusok nem agyi állapot típusok, akkor a mentális állapotok (mint mentális állapotok) nem lehetnek valódi okok, hacsak nincs túldetermináció, mert az agyi állapotok önmagukban elégséges okai a viselkedésnek. Loewer ezzel szemben arra hívja fel a figyelmet, hogy ha az okságot kontrafaktuális függésnek tekintjük, akkor egyrészt van mentális okozás, másrészt nincs túldetermináció. Van mentális okozás, mert igaz az, hogy a cselekvésem kontrafaktuálisan függ a mentális állapotomtól (ha másképp döntöttem volna, másképpen cselekszem). És nincs túldetermináció, mert sem az agy állapotok, sem a mentális események nem elégséges okai önmagukban a viselkedésnek: az, hogy mit teszek, sok más dologtól is függ kontrafaktuálisan, tehát az agy állapoton kívül sok más oka is van. Arról sem lehet beszélni, hogy a mentális esemény nem ugyanúgy oka a viselkedésnek, mint az agy állapot, hiszen mindkettőre igaz, hogy ha nem történt volna meg, akkor a viselkedés sem következett volna be (vagy ha más jellegű lett volna, a viselkedés is más lett volna). Tehát sem az agy állapot, sem a mentális állapot nem elégséges oka a viselkedésnek, de mindkettő valódi oka, az „ok”-nak ugyanolyan (kontrafaktuális) értelmében. Legfeljebb az tűnhet furának, hogy

3 Kim 1989.

a térnek ugyanannak a részén (a koponyánkban) két különböző típusú ok is jelen van (az agyi esemény plusz egy szándék vagy elhatározás). De nem világos, hogy ez miért jelentene komoly problémát. Az így létrejövő nem-reduktív fizikalizmus pedig (2)–(4) mindegyikét fenn tudja tartani.

Az antifizikalista válaszképp elutasíthatja az okság kontrafaktuális elméletét és hangsúlyozhatja, hogy a (2) kapcsán *valódi* okságról beszélünk, nem pusztán kontrafaktuális függésről. De az antifizikalista itt véleményem szerint hátrányba kerül, mert nincsenek igazán meggyőző metafizikai érvek mellett, hogy ez az állítólagos „valódi” okság létezne, sőt, eleve az is eléggé homályos, hogy pontosan mi lenne az.⁴ A természettudomány utóbbi száz éve bőségesen visszaigazolta Russell 1912-es tézisét, miszerint az oksági törvényszerűség olyan, mint a monarchia: egy letűnt kor maradványa, ami csak azért maradt fenn, mert azt hiszik róla, hogy ártalmatlan. A fizikának, kémiának és biológiának továbbra sincs szüksége a „valódi” okság fogalmára, csak a kontrafaktuális függéshez hasonló fogalmakra, vagy legalábbis jó érvek szólnak mellett, hogy ez a helyzet. Emiatt pedig az antifizikalistának nehezen megnyerhető metafizikai vitákba kell bocsátkoznia az okság valódi természetéről ahhoz, hogy a Loeweréhez hasonló nem-reduktív fizikalizmussal szembe tudjon szállni.

Ambrus többször is utal arra, hogy a fizikalizmus „harmadik személyű” okságfogalma nem kielégítő (274, 279), de nem derül ki, hogy milyen lenne az ennél kielégítőbb, „első személyű” okságfogalom, és miért volna eleve összeegyeztethetetlen a természeti oksággal.⁵ Persze ez nem jelenti azt, hogy első személyű okságfogalom nincs; könnyen lehet, hogy van, és nagyon érdekes lenne értesülni a jellegzetességeiről. Ugyanakkor még egy ilyen okságfogalom sem feltétlenül jelentene elmozdulást a fenti dialektikus parthelyzetben, a következők miatt.

Jelölje „E-okság” az első személyű okságot és „F-okság” a fizikai okságot. Hacsak nem kimutatható, hogy az E-okság metafizikailag összeegyeztethetetlen az F-oksággal (vagyis ha nem kimutatható, hogy az E-okság inherensen dualista jelenség), akkor a nem-reduktív fizikalista az E-okság fogalmával felfegyverkezve vígan fenntarthatja (2)–(4)-et. Hivatkozhat ugyanis arra, hogy az E-okozás miatt nincs túldetermináció: az

4 Vélhetőleg a Ned Hall (2004) által „produktív okozásnak” nevezett jelenségről van szó, melynek során az okok „létrehozzák” okozataikat. Ennek a modellnek az általam ismert egyetlen részletes kifejtése – pontosabban az egyetlen részletesen kifejtett metafizikai nézet, melybe a produktív ok fogalma beleillik – a fundamentális erők és diszpozíciók elmélete, ami az utóbbi kb. húsz évben komoly karriert futott be az analitikus metafizikában (Bird 2007, Chakravartty 2007, Molnar 2003, Mumford 1998). A fundamentális erők az okság magyarázatán kívül állítólag a természettörvényeket (Mumford 2004) és általában a modalitást (Vetter 2015) is megmagyarázzák. Ezek az állítások azonban vitathatóak, és a vita meglehetősen elvont metafizikai kérdések körül forog, melyek kapcsán az antifizikalista nem állíthatja, hogy a szembenálló (kontrafaktalista) fél nyilvánvalóan elhibázott alapokról indul ki.

5 A történeti részben találunk pár felvetést Sigwart (73), illetve Wundt (86) kapcsán, de ezekből nehéz pontos képet alkotni.

agyállapot F-okozza a viselkedést, a mentális állapot ugyanakkor E-okozza a viselkedést, tehát nincs az „ok” szónak olyan értelmezése, mely szerint a viselkedésnek egynél több oka lenne.

Ambrus könyve természetesen sokkal gazdagabb annál, hogysem redukálható lenne erre az egyetlen problémára; a fent említett témákon kívül külön fejezeteket olvashatunk Russell nézeteinek több évtizedes fejlődéséről, a bécsi körről, Davidsonról és Dennettől, a történeti rekonstrukciókat keretező részek (az 1. és 12. fejezet) pedig különálló antifizikalista tanulmányként is olvashatók. Akit érdekel az elmefilozófia elmúlt százötven éve, biztosan talál a kötetben valami érdekeset, és érzékletes képet kap a mai analitikus viták előtörténetéről. Lezárásként érdemes megjegyezni, hogy a tanulságok nem terjeszthetők ki az analitikus elmefilozófia egészére, hiszen antifizikalisták is jelen voltak és vannak a szintéren, már az Ambrus által vizsgált időszakban is, de még inkább manapság, amikor reneszánszukat élik a dualizmus, emergentizmus és antinaturalizmus különféle formái.

Bibliográfia

- Ambrus Gergely. 2013. „A gondolat természete: intuicionizmus vagy szimbolizmus?” In *Filozófiai intuíciók – filozófusok az intuícióról*, szerk. Forrai Gábor, 55–67. Budapest: L'Harmattan.
- Bird, Alexander. 2007. *Nature's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Chakravartty, Anjan. 2007. *A Metaphysics for Scientific Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, Robin. 2011. „The energy of the soul.” In *The Soul Hypothesis*, szerk. Mark C. Baker – Stewart Goetz, 123–37. New York: Continuum.
- Hall, Ned. 2004. „Two concepts of causation.” In *Causation and Counterfactuals*, szerk. John Collins – Ned Hall – L. A. Paul, 225–276. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Kim, Jaegwon. 1989. „Mechanism, purpose, and explanatory exclusion.” *Philosophical Perspectives* 3: 77–108.
- Loewer, Barry. 2007. „Mental causation, or something near enough.” In *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*, szerk. Brian P. McLaughlin – Jonathan Cohen, 243–264. Oxford: Blackwell.
- Molnar, George. 2003. *Powers*. Oxford: Oxford University Press.
- Mumford, Stephen. 1998. *Dispositions*. Oxford: Clarendon Press.
- Mumford, Stephen. 2004. *Laws in Nature*. London: Routledge.
- Russell, Bertrand. 1927. *The Analysis of Matter*. London: Kegan Paul.
- Vetter, Barbara. 2015. *Potentiality*. Oxford: Oxford University Press.

Schwendtner Tibor

Husserl kontextuális igazságfogalma

Marosán Bence. 2017. *Kontextus és fenomén I. Igazság, evidencia és tapasztalat Edmund Husserl munkásságában*. Budapest: L'Harmattan. 458 oldal, 3990 Ft.

Marosán Bence több mint négyszáz oldalas munkája egy nagyobb, három kötetre tervezett vállalkozás részét képezi, melynek célja „az igazság fenomenológiai problémájának bemutatása, mindenekelőtt Edmund Husserl művei alapján” (11). Azzal egyúttal azonban, hogy a szöveg nagyobb összefüggésbe illeszkedik, e könyvnek jól körülhatárolt, világos mondanivalója van, melyet a legegyszerűbben úgy lehetne kifejezni, hogy Husserl igazságfogalma kontextuális jellegű.

A munkáról összefoglalóan elmondható, hogy hatalmas anyagot dolgozott fel, egyértelműen kitűnik, hogy Marosán egészen kiválóan ismeri Husserl filozófiáját, nemcsak a már megjelent Husserl összkiadásban tájékozódik kitűnően, de a Husserl archívumokban tett látogatásainak köszönhetően sok kiadatlan kéziratot is ismer. A könyv szerzője nemcsak Husserl írásait, hanem a másodlagos szakirodalmat, illetve más klasszikus fenomenológusok szövegeit is behatóan tanulmányozta és ezekre vonatkozó elemzéseit a dolgozatába szervesen beépítette. A dolgozat elemzéseit ezt a rendkívüli tudásanyagot jól érthetően, világosan közvetítik, Marosán nagy erénye, hogy képes a kifejezetten nehezen átlátható husserli témákat is magabiztosan és jól érthetően prezentálni.

A tematika pontos kijelölése nem jelenti azt, hogy a könyv csak specialistákat érdeklő, szűkre szabott munka lenne; Marosán nagy kedvvel és lendülettel tárja fel azt a hatástörténeti, filológiai és filozófiai összefüggés-hálózatot, melynek megvilágítását a szorosabban vett téma kifejtése érdekében szükségesnek látja. Emiatt önálló szócikkeknek, tanulmányoknak megfelelő részek sokaságát tartalmazza az írás, melyek minden filozófia iránt érdeklődő olvasó számára informatív és megvilágító fejtegetéseket tartalmaznak. E kitekintéseket, kiegészítéseket mindvégig a tárgy iránti valódi érdeklődés és a szakmai gondosság motiválja. Ezeket olvasván az az ember érzése, hogy Marosán nem tud lemondani arról, hogy az általa felkutatott rendkívül gazdag anyagot teljes egészében beleírja a könyvébe.

A könyv általános jellemzője még, hogy Marosán gyakran békülékeny jellegű interpretációkat ad, nem az az elsődleges célja, hogy kiélezze a konfliktusokat – legyen szó akár Husserl és más fenomenológusok közötti vitáról, akár a husserli filozófián belül meglévő ellentmondásokról, vagy éppen a husserli fenomenológia különböző interpretációinak különbségéről –, inkább az ellentétek elsimítására törekszik. E békülékenységek segít annak a szemléletbeli gazdagságnak és tematikus összetettségnek a bemutatásában,

mely a fenomenológiát és az arra vonatkozó értelmező irodalmat jellemzi, a husserli fenomenológia belső ellentmondásairól és a fenomenológiai filozófiában fellépő szemléletmódok éles különbségeiről viszont nem feltétlenül kapunk teljes képet.

Ami a könyv szerkezetét illeti, Marosán a szóban forgó első kötetben a statikus fenomenológiára koncentrálna, és az időtudat problematikáját, illetve a genetikus fenomenológiát csak érinti. E kötet négy fő részből áll: 1. metodológia, vagyis a fenomenológia módszertani problémái, 2. noétika, vagyis a tudati aktusok típusai és szerkezete, 3. noematika, vagyis a tárgyak és tárgyi összefüggések, 4. egológia, vagyis a szubjektum problémája (35). A metodológiai fejezet átfogóan tárgyalja a természetes beállítódás és a fenomenológiai redukció problematikáját, azok típusait, módszertani jelentőségüket. A noétikának szentelt rész a tudati aktusokról ad alapos és átfogó képet és az evidencia fogalmát és típusait is körültekintően elemzi. A noematika fejezet a tárgyiság témáját járja körül – különös tekintettel a kategoriális tárgyakra, a noéma fogalma körüli bonyodalmatokat és a világ fogalmát igen sokoldalúan és mélyen vizsgálva. Az egológiával foglalkozó rész pedig az empirikus ego vizsgálatától indítva a transzcendentális ego összetett kérdéskörén keresztül a transzcendentális interszubsztektivitás nagy kérdéseit tárgyalja. E felsorolásból is látható, hogy Marosán könyve alkalmas arra, hogy – a legfontosabb kiinduló problematikákhoz megfelelő áttekintést adó – bevezetést nyújtson a husserli fenomenológiába.

A könyv témagazdagságából és a kifejtett elemzések elmélyültségéből és részletezettségéből következik, hogy egy recenzióban csak néhány kiemelt problémával, kérdéssel foglalkozhatunk. A következőkben ezért Marosán néhány gondolatmenetét fogom – a dolog természetéből következően – néhol kritikusan tárgyalni. Természetesen e témák kiválasztásánál a recenzens érdeklődése is szerepet játszott.

A módszertani résznek a fenomenológiai beállítódást tárgyaló fejezetében Marosán a husserli fenomenológia előfeltevés-mentességével kapcsolatban a következőket írja (76): „Husserl egy percig sem gondolta azt, hogy képesek lennénk *minden* előfeltevés nélkül gondolkodni. Az előfeltevés-mentesség princípiuma nála előzetes vélekedéseink mind radikálisabb tudatosítását és *játékba hozását* jelentette.” Marosán Dermot Moranra hivatkozik, ám véleményem szerint egy ilyen jellegű értelmezés, amely Husserl igen nehezen tartható módszertani alapelvét egy sokkal óvatosabb és manapság sokkal elfogadottabb hermeneutikai felfogássá oldja, alaposabb és eredeti szövegekkel megerősített kifejtést igényelt volna. Husserl például a *Karteziánus meditációk* kezdeti fejtegetéseiben azt írja: „Nem azt kell-e mondanunk, hogy az elgondolható legteljesebb előítéletmentességre irányuló filozófia azt jelenti: a bölcsélet valódi autonómiát mutatva végső, önmagából létrehozott evidenciák szerint formálódik, és ezért abszolút módon, önmaga alapján képes önmagáért megfelelni?”¹ Az előfeltevés-mentesség alapelve – véleményem

1 Hua 1: 47, magyarul: *Karteziánus meditációk*, 16.

szerint – jóval többet jelent Husserlnél, nemcsak az előfeltevések tudatosítását és játékba hozását, hanem azok igazolását, vagyis nem-előfeltevessé, hanem evidenciává alakítását is megköveteli, ezért is nevezi a filozófus az alapelvét előfeltevés-mentességnek. Azért törekedhet Husserl az abszolút tudomány létrehozására, mert módszertani programjának lényege, hogy előfeltevéseit evidenciává alakítsa át. Ha így értjük ezt az alapelvet, akkor persze jóval több nehézséggel néz szembe az, aki a husserli fenomenológiát konzisztens és tartható elméletként próbálja bemutatni.

A módszertani kérdések mellett még a Husserl metafizikájával kapcsolatos problémák vonatkozásában – különösen éppen az előfeltétel-mentességgel összefüggésben – van leginkább vitám a könyv megállapításaival. Marosán az úgynevezett „östényekről”, vagy „ősfaktumokról”, melyek e metafizika kulcsfogalmai, a következőket írja (208): „Husserlnél [...] a végső evidenciák minden tapasztalat és megismerés szükségszerű előfeltételei. Kései korszakában ezek az evidenciák »östényekként« jelennek meg (*Urfakta, Urfaktum, Urtatsache*) [...]. Husserl többek között a következő östényeket említi: minden tudatfolyamhoz tartozik egy tapasztaló én, csak egyetlen világ van, az én világhordozó, interszjektív, történeti természetű.” Marosán értelmezése szerint tehát a Husserl metafizikáját alkotó ősfaktumok végső evidenciák. A felsorolásból azonban kimaradt néhány tétel. Husserl ugyanott írja: „A transzcendentális én eidosza azonban elgondolhatatlan a transzcendentális én mint faktikus nélkül.” „Mondhatjuk tehát, hogy e teleológiának – a maga ősfakticitásával – az alapja Istenben van? Végső »tényekre« – östényekre (*Urtatsachen*) bukkanunk, végső szükségszerűségekre, ősszükségszerűségekre. [...] E folyamatban én vagyok az ősfaktum [...] magamban az ősvéletlen (*das Urzufällige*) magvát hordom a lényegformákban.” „Az abszolút, amelyet feltárunk, abszolút tény [*Das Absolute, das wir enthüllen, ist absolute Tatsache*].”² Ha Marosán a husserli ősfaktumokat végső evidenciákként fogja föl, akkor azt is meg kell mutatnia, hogy a transzcendentális ego, Isten léte, a teleológia, az abszolút milyen értelemben tehető evidenssé – különös tekintettel Husserl evidenciafogalmára. Úgy vélem, hogy ez az értelmezési különbség szignifikáns a husserli fenomenológia megítélésének tekintetében. Ha az östényeket evidenciákként értelmezzük, akkor a szigorú tudomány értelmében felfogott husserli módszertan keretei között maradhatunk, ha azonban ezeket az östényeket olyan végső előfeltevésnek tekintjük, melyek a husserli fenomenológia kereteit jelentik, ám evidenciává nem tehetőek, akkor tudomásul vesszük, hogy Husserl filozófiája a legalapvetőbb szinten tartalmaz töréspontokat. A metafizika kérdésköréhez tartozik az a probléma is, hogy miként értelmezzük a transzcendentális ego és a világ viszonyát. Marosán abból a husserli kijelentésből indul ki, hogy „a transzcendentális ego »nem része a világnak«” (330). A megoldás keresésekor két szerinte hamis értel-

2 Hua 15: 385; Hua 15: 385 sk.; Hua 15: 403.

mezést is elkülönít:³ az egyik szerint a transzcendentális én „a természetes, emberi én absztrakt rétege” lenne, a másik pedig „a transzcendentális egót a világtól *realisan* elkülönülő metafizikai entitásként szeretné felfogni.” (uo.) E második meghatározással kapcsolatban vannak kételyeim. Egyfelől nem értem, hogy mit jelent ebben az összefüggésben a metafizikai entitás fogalma. A metafizika által tételezett létezőre gondol Marosán? De hát láttuk, hogy Husserl kidolgozott egy saját metafizikát, amely többek között a transzcendentális énnel is foglalkozik. A „*realisan* elkülönülő” fordulat szintén nehezen értelmezhető. Talán azt jelenti, hogy a világ és a transzcendentális ego is reális létező, melyek különböznek egymástól. Ilyesmit tényleg nem gondol Husserl, ebben Marosánnak igaza van. Ám ezzel a fordulattal mégis kikerülte a valódi problémát, vagyis azt a kérdést, hogy mi a transzcendentális ego létmódja és e létmód hogyan viszonyul a világ létehez. Ha például Husserl azon kijelentéséből indulunk ki, hogy „a halál nem más, mint a transzcendentális ego kikapcsolása e transzcendentális ego – emberként való – önobjektívációjából [*das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch*]”, akkor fel kell tételeznünk, hogy Husserl elképzelései szerint a halál után is lennie kell transzcendentális egónak.⁴ Úgy érzem, hogy Marosán a „*realisan* elkülönülő” fordulat használatával kikerüli az igazi nehézséget, melyre e Husserl-idézet élesen rávilágít: vajon mi a létmódja a transzcendentális egónak, van-e elkülönült létezése a világtól?

Marosán az eszközök husserli értelmezését vizsgálva – az *Ideen II.*-re támaszkodva – a következőket írja: „Nem arról van szó Husserlnél, mint egy elhibázott kritika vélné, hogy a kezdetben pusztán természetiként megjelenő, úgyszólván »kéznel-lévő« objektumokat ruháznánk fel utólag hasonlóképpen »kéznel-lévő« érték-dolgokkal, hanem arról, hogy a dolog a maga konkrétságában értékes, valamire való, a kommunikatív-kulturális öszgyakorlat egészébe ágyazott eszközként, holmiként, szerszámként jelenik meg [...]. Vagyis: a dolog mindenekelőtt kalapács, szekrény, íróasztal, lábbeli vagy műalkotás, és csak azután »fizikai objektum.«” (303) A magam részéről viszont vitatnám, hogy Husserl szerint egy használati tárgy mindenekelőtt eszköz, például kalapács, nem pedig olyan fizikai tárgy, amelyet eszközként is tekintünk és használunk.

3 Ezzel szemben Marosán monista módon értelmezi a problémát, e „transzcendentális monizmus”-ba mint elméleti keretbe illeszkedik szerinte a világ és a szubjektum is. A világ végső soron a kontextusok univerzális egysége, s a világi „dolgok minden egyes típusa kontextusba rendeződik.” (328) A transzcendentális ego a dolgokra vonatkozó evidenciákat érvényesíti, igazságukat belátja (uo.). E monista értelmezés véleményem szerint abba a stratégiába illeszkedik, mely belső feszültségek elsimítására törekszik.

4 Hua 29: 332. Más helyütt ezt írja Husserl (*Mat* 8: 102): „a halál a transzcendentális én számára ezt jelentheti: az elveszíti »testiségét«, világtudatát, kilép a világszabályozásból.” A képhez az is hozzátartozik, hogy szerinte a halál után tovább létező transzcendentális ego személyességet már nem tartalmaz. „Halálból senkit sem lehet felébreszteni, [...] mintha új emberként, amely emlékszik a régi életére és új praktikus lehetőségekkel rendelkezne [...]. A szokott értelemben tehát a halhatatlanság lehetetlen. Azonban halhatatlan az ember, mint minden monász, halhatatlan az ő részesedése az istenség önobjektívációs folyamatában, halhatatlan az ő előrehaladása minden valódiban és jóban.” (Hua 15: 610.)

Úgy gondolom, hogy amikor Husserl megkülönbözteti az „egy világot” a honi, vagy idegen világtól, akkor még egy alapvető konstitúciós réteget helyez a kulturálisan meghatározott rétegek alá, ahol az eszközlet is értelmezhetővé válik. E felfogás szerint az egy, igaz világ nem más, mint a „magábanvaló igaz világ», melyet tudományos megfontolás által nekünk tudósoknak kell megismernünk, s amelyhez a természet, az ember és az ember által vélt környezeti világok mint »a« valóságos világ többé kevésbé egyoldalú, alkalmadtán hibás felfogásai tartoznak.”⁵ Ebből viszont az következik számomra, hogy Husserl szerint egy használati tárgy alapvető szinten fizikai dolog, s e szint elkülönítése meghatározó jelentőségű számára, hogy a kulturális relativizmus csapdait kikerülhesse. Abba a problémába ütközünk ezzel, hogy miként lehet a relativizmus éles elutasítását és a kontextualizmust összeegyeztetni. Marosán értelmezési stratégiája e helyen is oldani próbálja a husserli rendszer inherens feszültségeit.

Marosán egy ponton egyik értelmezéssel száll vitába. „Vitatkoznom kell tehát itt Schwendtner Tiborral, aki apodiktikus belátás és szabadság között feszültséget sejt, amennyiben szerinte ez a belátás kényszerítené az akaratot (Schwendtner, 2008: 204. sk.) A valóságos helyzet ezzel szemben az, hogy a világos és határozott, apodiktikus belátás mindig egyaránt racionális, tehát tulajdonképpen cselekvési lehetőségek végtelenül nyitott horizontjával szembesít.” (367) Magam részéről nem gondolom, hogy az apodiktikus belátás kényszeríti az akaratot, viszont szerintem Husserl éppen ezt írja és erre történelemfilozófiát épít. Nézzük a *Válság*-könyvet: „[F]el kell tennünk a kérdést, hogy mit akart eredetileg és azóta a filozófia, mit akartak a történelmileg egymással érintkező filozófusok és filozófiák. Mindezt azonban annak *kritikai* mérlegelésével kell megtennünk, ami célkitűzésében és módszerében arról a *végző és eredeti valódságról* tanúskodik, ami, ha egyszer szembeötlik, *apodiktikusan kényszeríti* az akaratot.”⁶ A fenomenológiai eszmélődés révén „új értelmet nyer az emberi létezés is: [...] az ember mint saját emberi létéért felelős lény végző önmegértésévé változik – *annak a létnek az önmegértésévé, mely arra hivatott, hogy apodikticitásban éljen.* Feladata, hogy [...] egész konkrét létét apodiktikus szabadságban apodiktikus létként [...] valósítsa meg.”⁷ Sokkal többről van szó itt, mint amit Marosán feltételez, hogy az apodiktikus belátás a „cselekvési lehetőségek végtelenül nyitott horizontjával” szembesít bennünket. „Apodikticitásban élni” szerintem ennél sokkal többet jelent Husserl utópiájában, azt ugyanis, hogy olyan belátások szervezik az életünket, melyek akaratunkat „apodiktikusan kényszerítik”. Az akarat apodiktikus kényszerítésének gondolata a kontextualitás elvével is szembemegy,

5 Hua 15: 215.

6 Hua 6: 16, magyarul: *Válság* I., 35.

7 Hua 6: 275, magyarul: *Válság* I., 330. Az apodiktikus szabadság fogalmával Husserlnek sikerül rendszerének egyik fő töréspontját egy kifejezéssel egybefognia. Az olyan szabadság ugyanis, mely apodiktikus létként valósul meg, mely apodiktikusan kényszeríti az akaratot, egész egyszerűen a szabadság teljes hiányát jelenti.

amennyiben a kontextualitás a nyitott horizontok hálózatszerű összefüggését és az abban való szabad mozgást jelenti. Az apodikticitás olyan merevséget visz e rendszerbe, mely ellentétet azzal az értelmezői szándékkal, ahogy Marosán a husserli fenomenológiát megközelíti.

A könyv alap gondolata, mely szerint Husserl igazságfelfogása alapján kontextualista, véleményem szerint meggyőző, ám hasonló korlátozó ellenvetések tehetők, mint amelyeket korábban megfogalmaztam. Marosánnak sikerült szépen megmutatnia, hogy az evidenciák a husserli megalapozási programban hálózatszerűen kapcsolódnak egymáshoz, és minden egyes belátás nyitott horizontokba illeszkedik, melyek jövőbeni belátások irányába mutatnak. Ha azonban e képet nem egészítjük ki a végső megalapozás és az abszolút tudomány gondolataiban jelen lévő fundacionalizmussal, akkor szerintem egyoldalúan ábrázoljuk Husserlt és a művében rejlő legfőbb ellentmondásokat is elfedjük. Kétségtelen, hogy Husserl végtelen folyamatként gondolt az emberi tudás megalapozására, de ezt a folyamatot mégis olyan szilárd rendben gondolta megvalósítani, melynek körvonalai, struktúrája már világosan kirajzolódnak a transzcendentális fenomenológia képviselője előtt. Az általa megálmodott szigorú tudomány „olyan filozófiai rendszert” kíván létrehozni, amely „alulról, minden kételytől mentes talapzaton valóban épülni kezd, s mint minden tisztességes épület, úgy nő fel a magasba, hogy egymás után rakunk téglát téglára, s az irányadó szempontoknak megfelelően szilárd alakként kapcsolódik a szilárd alaphoz.”⁸ Marosán a végső megalapozás programját és az igazság kontextualista felfogását harmonizálni próbálja, míg magam részéről inkább a belső törés meglétét hangsúlyoznám.

Végezetül megismételném: Marosán könyve kiváló bevezetést nyújt Husserl fenomenológiájába, alkalmas arra, hogy a transzcendentális fenomenológia egy-egy lényeges problématerületét illetően jó áttekintést nyerjen az olvasó mind a primer források, mind pedig a szekunder irodalom vonatkozásában.

8 Hua 25: 6, magyarul: *A filozófia mint szigorú tudomány*, 27.

Bibliográfia

- Husserl, Edmund. 1973a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, szerk. Stefan Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 1]
- Husserl, Edmund. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil, szerk. Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 15]
- Husserl, Edmund. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, szerk. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 6]
- Husserl, Edmund. 1986. *Aufsätze und Vorträge. 1911–1921*, szerk. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 25]
- Husserl, Edmund. 1992. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, szerk. Reinhold N. Smid. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. [Hua 29]
- Husserl, Edmund. 1993. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Fehér M. István. Budapest: Kossuth.
- Husserl, Edmund. 1998. *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2000. *Karteziánus elmékedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*, szerk. Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer. [Mat 8]
- Schwendtner Tibor. 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest: L'Harmattan.

Tóth Szilárd János

A többségi zsarnokság fogalomtörténete¹

Nyirkos Tamás. 2018. *The Tyranny of the Majority*. New York: Routledge. 160 oldal, 96 E.

Nyirkos Tamás könyve a *többségi zsarnokság fogalmának* a történetéről szól. Talán rendhagyónak is mondható, hogy egy ilyen munka a fogalom legközismertebb teoretikusának, Alexis de Tocqueville-nek szigorúan tekintve mindösszesen tizenkét oldalt szentel. De persze szó sincs véletlenről. Nyirkos célkitűzése egyebek mellett éppen az, hogy Tocqueville idevágó gondolatait – melyek jelentőségét a szerző inkább csupán azok *szintetizáló* jellegében látja – behelyezze egy szélesebb eszmetörténeti kontextusba. Ennek a célkitűzésnek, a könyv mindenképp megfelel. Meggyőzően érvel azokkal az értelmezésekkel – például Ian Shapiróéval – szemben, amelyek a többségi zsarnokság elméletét, sőt magát a terminust is, Tocqueville nóvumának tekintik. A könyvnek ugyanakkor nem ez az egyedüli erénye. Nyirkos szép és kijózanító munkát adott közre a szabadság és a pluralizmus föltételeiről. A *Tyranny* ugyanis olvasható figyelmeztetésként is. Arra való figyelmeztetésként, hogy a többségi akaratra, vagy akár a többség állítólagos „józan eszére” – ha szabad ezt hozzátennem – való apellálás bizony meglehetősen veszélyes is lehet a modern demokráciákban. Ez az akarat és ez az ész ugyanis többnyire csak fikció, még hozzá olyan, amelyet a politikai elitek nem ritkán éppen a szabadság és a pluralizmus fölszámolásának az eszközeként használnak föl. A következtetés az, hogy a többségi elvre történő hivatkozás politikai relevanciáját csakis bizonyos jól meghatározott korlátok között helyes elismerni. Máskülönben nem lehetséges a szabad és plurális társadalmi viszonyok fönntartása. Talán éppen ez a belátás teszi a kötetet különösen időszerűvé – Magyarországon is.

A könyv három alapvető szakaszra oszlik. Az első szakasz a fogalom „őstörténetét” rekonstruálja, ahogy Nyirkos fogalmaz (5). Ez a rekonstrukció olyan munkák tárgyalásából áll össze, amelyek így vagy úgy megelőlegezték a többségi zsarnokságnak a második szakaszban vizsgált „standard” modern elméleteit. Nyirkos szerint ilyen munkának tekintendő mindenekelőtt Platón *Állama*, Aquinói Tamás *De Regno*-ja, Rousseau *Társadalmi szerződése*, d’Argenson, továbbá bizonyos, a francia forradalmat liberális (Benjamin Constant), de ugyancsak reakciós (Maistre, Ballanche) szemszögből kritizáló értekezések is. Bár ezeknek a részletes taglalása itt nem látszik szükségesnek, néhány főbb gondolatot azért érdemes kiemelni ebből a részből is. Azt hiszem elég, ha

1 Jelen publikáció az Európai Unió, Magyarország és az Európai Szociális Alap társfinanszírozása által biztosított forrásból az EFOP-3.6.3-VEKOP-16-2017-00007 azonosítószámú „Tehetségből fiatal kutató – A kutatói életpályát támogató tevékenységek a felsőoktatásban” című projekt keretében jött létre.

néhány kiragadott tételre szorítkozom. A demokrácia a gyakorlatban sohasem ténylegesen a teljes népesség uralma, hanem jobb esetben a többségé (Maistre), rosszabb esetben pedig csupán egy kisebbségi „elité” (Platón, Constant), amely egy állítólagos, mögötte fölsorakozó többség nevében kormányoz. Akár az első, akár a második eset áll fenn, az ilyen kormányzó csoportok okvetlenül hasonlatosak a monarchákhoz, hiszen a lényegét tekintve maguk is „egy emberként” uralkodnak (*quasi unus tyrannus* – mondja Aquinói Tamás).² Ebből adódóan pedig óhatatlanul magukban hordozzák a zsarnokság veszélyét: a kisebbségek exkommunikálását, stigmatizálását, verbális megfélemlítését (Platón), az „általános akarat” mellőzését (Rousseau), az erőszakot (d’Argenson), és így tovább. Ez ellen védelmet csakis a többségi elvre való hivatkozás politikai relevanciájának a korlátozása nyújthat. Ilyen korlátot képezhetnek a törvények (Platón), bizonyos szekuláris (Constant, d’Argenson) vagy vallásos (Maistre, Ballanche) „elvek” széleskörű elfogadása, a hatalmi ágak elválasztása (Constant), esetleg maga a képviseleti rendszer.

Átfogó elméletre a többségi zsarnokságról persze egyik említett szerző munkájában sem bukkanhatunk. Ilyet elsőként Tocqueville dolgozott ki, akinek ugyanakkor – Nyirkos szerint – föltehetően valamelyest támaszkodnia kellett a föntiek munkáira. Az *Amerikai demokrácia* gondolatmenete Nyirkos szerint végső soron ezek egy sajátos szintézisét nyújtja (77-88). Tocqueville, mint ismeretes, a demokratikus fejlődést maga is kihívásnak tekintette, mégpedig a „közvélekedés” politikai relevanciájának a megnövekedése miatt. A közvélekedés ugyanis a valóságban sohasem ténylegesen közös. Sohasem osztja a teljes politikai közösség, hanem mindig csupán annak egy relatív vagy esetleg abszolút többsége. Következésképpen a valóságban nem a „közvélekedés,” hanem a „többségi vélekedés” politikai relevanciája növekszik meg a demokráciában. Ez a többség óhatatlanul konformitásra készíti a kisebbséget, melynek az elkülönülése mind nagyobb kihívássá válik. (Tocqueville egy ponton megkockáztatja, hogy a többséggel szembeállni akár még a monarchával való szembeállásnál is „heroikusabb” küldetésnek tetszik.) A demokratikus fejlődés lehetséges következménye ezért – paradox módon – nem a polgárok növekvő egyenlősége, hanem éppen az explicite megfogalmazott politikai nézetek uniformitása. Tény, a kisebbségre nehezedő nyomás nem ölt szükségszerűen erőszakos formát, legfeljebb csupán az alapítás időszakában (pl. a francia forradalom esetében). A nyomás, a zsarnokság jobbára inkább pszichológiai természetű, amelyet a többség „mérete” és a potenciálisan fenyegető jelenléte szül. Tocqueville következtetése – akár a főntebb idézetteké – az, hogy a közvélekedések (és a többségi elv) politikai relevanciáját korlátozni szükséges. Az általa javasolt korlátok egyfelől az erős helyi önkormányzatok, másfelől pedig a törvényhozó és a végrehajtó hatalomtól elválasztott bíróságok. Mármint Nyirkos úgy véli, Tocqueville elmélete csupán egy a többségi zsarnokság „standard” modern elméletei közül (6). A többi

2 *De regno* I. 11.

közé mindenekelőtt John Adams és J. S. Mill vonatkozó munkáit sorolja, amelyeket egyébiránt Tocqueville-ével szoros összefüggésbe is hoz. Mill például, aki Tocqueville-t személyesen is ismerte, egyenesen tőle kölcsönözhetta a többségi zsarnokság fogalmát a szabadságról és a képviseleti kormányzatról szóló esszéihez.

A könyv harmadik szakasza, mely a többségi zsarnokság egyes kortárs jelenségeivel foglalkozik, módszertanilag elüt az első kettőtől. Ez – azt hiszem – bizonyos mértékig kifogásolható. Az első kettő szakasz ugyanis csupán a többségi zsarnokság egyes eltérő értelmezéseit rekonstruálja, ám arra már nem tesz kísérletet, hogy a fogalom esszenciális meghatározását nyújtsa. Ezt az elővigyázatosságot az indokolja – jegyzi meg Nyirkos maga is a könyv bevezetőjében –, hogy a fogalom mindkét eleme, mind a többség, mind pedig a zsarnokság, külön-külön is jelentések sokaságával bírhat. Amikor a *többségről* szólunk, szólhatunk a teljes politikai közösség relatív vagy abszolút többségéről, a politikai jogokkal rendelkező lakosság relatív vagy abszolút többségéről, a politikailag aktív lakosság relatív vagy abszolút többségéről, de akár a politikai képviselők relatív vagy abszolút többségéről is. A *zsarnokság* ugyancsak több lehetséges jelentéstartalommal ruházható föl. Zsarnokinak nevezhető az a rend, amely a közjó helyett bizonyos egyének önös érdekeit szolgálja (Arisztotelész), aztán az, amely szisztematikusan megsérti a politikai közösséghez tartozó egyének „természetes” vagy pedig „emberi” jogait, de az is, amelyben nincsenek meg a hatalom korlátozásának az intézményi és egyéb típusú garanciái. Ha csak ezeket a lehetséges jelentéstartalmakat vesszük alapul, még akkor is legalább 288 különféle kombinációt tudunk elgondolni aszerint, hogy mit értünk a többség, és mit a zsarnokság fogalma alatt, mondja Nyirkos (4).

Ennek a fényében meglepő, hogy a könyv harmadik szakasza eltérő módszertant követ. Úgy tűnik, egyfajta – nem pontosított – esszenciális fogalmi meghatározás viszonylatában vizsgál bizonyos kortárs jelenségeket, vagy jelenségek együtteseit. Azaz Nyirkos, szemben a könyv első két szakaszának az eljárásával, a harmadikban már nem a többségi zsarnokság mibenlétének a különféle értelmezéseit taglalja, hanem pusztán arról szól, milyen (zsarnoki) veszélyei lehetnek a többségre hivatkozásnak napjainkban. S teszi ezt anélkül, hogy tisztázná, mit is ért pontosan a „többség” és mit a „zsarnokság” fogalmi alatt. A vizsgálódásai mindenekelőtt két jelenségegyüttesre terjednek ki. Az első vizsgált jelentéseggyüttest a „99%” nevében föllépő civil mozgalmak, mint például az Occupy Wall Street, a spanyolországi Indignados, valamint az állítólagos „légiót” képező anonim hackerek hálózatai képezik. Ezeket Nyirkos a liberális demokrácia „posztmodern” kritikusainak tekinti, amennyiben egyfelől elvetik a képviseleti kormányzat eszméjét, ám másfelől ragaszkodnak a modern individualizmuséhoz. Itt a *terminológia* szinte biztosan kifogásolható. A képviseleti kormányzat individualista alapokon álló kritikája, akár radikális kritikája ugyanis mélységesen *modern* jelenség. Elég, ha az individualista anarchista hagyomány (pl. Godwin, Proudhon, Thoreau),

vagy a frankfurti iskola (Marcuse) egyes szerzőire gondolunk. Ugyanakkor az sem világos, miért minősül például az Occupy teljes egészében, „individualista” mozgalomnak, tekintetbe véve, hogy egy meglehetősen plurális szervezetről van szó.

A vizsgált másik jelenségegyüttest a populizmus, az „illiberális demokrácia,” és a posztdemokrácia hármasa alkotja. Nem vitás, hogy a kelet-közép-európai olvasó számára az ezekről szóló fejezet fejtegetései teszik a könyvet különösen időszerűvé. Nyirkos meggyőzően mutatja ki, hogy az efféle politikai rezsimek (itt a venezuelai, a török és a magyarországi rezsimek példáit hozza fel) pontosan az állítólagos többséget képező, erkölcsileg „tisza tömegek,” a „tisza nép,” a népakarat, vagy az átlagember „józan eszének” a képzeivel igazolják a plurális és szabad társadalmi viszonyok módszeres rombolását. A liberális demokrácia alapvető kontrolláló intézményeit – mint például a független bíróságokat, a számvevőszéket vagy az aktivista civil társadalmat – meg nem választott, következképpen „népellenes” és antidemokratikus hatalmi centrumoknak tekintik. Olyan centrumoknak, amelyeket a végrehajtó hatalom által megtestesített „igazi”, tehát többségi demokrácia javára meg szükséges gyöngíteni.

A fentiekben két kifogást hoztam fel a könyvvel kapcsolatban, egy módszertani és egy terminológiai jellegűt, azonban fontos szólni egy tartalmi hiányosságról is. A kifogás röviden szólva az, hogy a könyvben egyáltalán nem jelenik meg egy további eszmetörténeti hagyomány, amelynek a szerzői ugyanakkor, bár a többségi zsarnokság terminológiáját nemigen használják, magát a jelenséget mindig is kiemelten fontos kihívásként kezelték. Ez a hagyomány a *republikanizmus*. Nyirkos könyvében sem az antik római (Cicero), sem a reneszánsz (Machiavelli), sem a kora modern kori (Harrington, Sidney), sem pedig a kortárs (Skinner, Pettit) republikánus irányzatok nem kaptak helyet. Nem egészen világos, hogy miért nem. Elvégre a republikánus ideál éppen egy olyan politikai közösség (köztársaság), amely a polgároknak egyenlően biztosítja a dominancia hiányaként értett szabadság státusát, és amely kizár *mindennemű* önkényt vagy zsarnokságot. Kétségtelen ugyanakkor, hogy a modern demokráciák esetében itt elsődlegesen a többség támogatását élvező végrehajtó hatalom önkényének a korlátozásáról van szó. A republikánusok által javasolt korlát – akár egyes fönti gondolkodók esetében – mindenekelőtt a törvényhozó és a bírói hatalomnak a végrehajtástól való elválasztása képezi. Ennek az irányzatnak a beemelásával Nyirkos jelentékenyen gazdagíthatta volna a fölrajzolni kívánt eszmetörténeti képet.

Mindezek mellett Nyirkos munkája a többségi zsarnokság több évezredes fogalomtörténetének kiváló földolgozása. Külön dicséretre méltó, hogy minden indokolt esetben ismerteti az egyes vizsgált szerzők gondolatmeneteinek teológiai beágyazottságát (vagy adott esetben teológiai motívaltságát) is. Egyebek – például a gördülékeny stílus – mellett talán éppen ez teszi kimondottan élvezetes, izgalmas olvasmánnyá a könyvet. Reméljük, megjelenik itthon, magyar nyelven is, még a közeljövőben.

Absztraktok

Darida Veronika: „Inkább a bábu?” Filozófusok bábszínháza

Jelen írás annak a kérdésnek a vizsgálatára vállalkozik, hogy miért jelenthet a báb és a bábjáték vizsgálata számos gondolkodó számára kitüntetett apropót hagyományos filozófiai paradigmák megkérdőjelezésére. A bábtapasztalat ugyanis már például Rilket is a szubjektum-objektum viszony modern paradigmájának revíziójára szólítja, amennyiben a bábút éppen az én által uralhatatlannak, az én megismerése számára mindig is kimeríthetetlennek mutatja. Ez a belátás Benjaminsnak és Agambennek a nyelvi kodifikációval szembeni kritikájához is kapcsolható, egy, az emberi nyelvet megelőző jelentésteli viszony leírásához, vagyis az emberi egzisztencia egy olyan világhoz való viszonyulásának elképzeléséhez, mely nem tételez hasadást a megismerő én és a megismerés tárgya között. A bábjáték mint a jelentéskonstitúció állandó mozgása, mint a lezárhatatlan értelemképzés Benjamin, de a Kleistet olvasó de Man és Deleuze számára is modellértékű a gondolkodás számára, és a filozófiát mint írásmódot is újradefiniálja.

Marosán Bence Péter: A játék fogalma és szerepe Edmund Husserl ismeretelméletében

Jóllehet a fenomenológiai gondolkodásban a játék fogalma meghatározó szerepet tölt be, a szakirodalom mégis kevés kísérletet tett ennek a terminusnak a husserli filozófiában való elhelyezésére. Jelen tanulmány mellett érvel, hogy egy ilyen olvasat fontos adalékokat szolgáltathat Husserl gondolkodásának teljesebb megértéséhez. A husserli szövegkorpuszban ugyanis a játék ontifikációként és neutralizációként is megjelenik. Ezek a játéktevékenységet részint mint komolyan vett foglalatosságot tárják elének, részint viszont éppen mint olyan semlegesítő viszonyulást, amely elveszi valaminek az életét. A tanulmányban megmutatom, hogy a játékfogalom milyen szisztematikus szerepet tölt be a husserli gondolkodás bizonyos területein, így a képtudat, a fenomenológiai redukció, az eidetikus redukcióhoz kötődő szabad imaginárius variáció és a tudomány intencionális történelemfilozófiájának területén, és amellet érvelek, hogy a játék Husserl szerint az emberi egzisztenciastruktúra konstitutív eleme.

Márton Miklós: Mi a „fizikai”? Kísérletek a „fizikai” fogalmának meghatározására a kortárs fizikalizmusvitában

A kortárs fizikalizmus szerint a világon minden létező fizikai természetű. Nem világos ugyanakkor, pontosan hogyan is kell értenünk a „fizikai” tulajdonság fogalmát. Igaz ugyan, hogy a mai fizikalizmus a hagyományos materializmus szellemi örököse, a fizikatudomány fejlődésével azonban az anyagszerűség hagyományos koncepciója idejémműlttá vált. Úgy tűnik, nem kötelezhetjük el magunkat *a priori* módon, az empirikus kutatásokról függetlenül semmilyen meghatározás mellett, ami viszont a fizikalista tézis kiüresedésével fenyeget.

Tanulmányomban a „fizikai” fogalmának meghatározására vállalkozó legismertebb kortárs kísérleteket fogom bemutatni, a mellettük és ellenük szóló érvekkel együtt. Tárgyalom a fizikai elméletekre alapozó elméletalapú megoldásokat, amelyek a fizikatudományra bízzák a „fizikai” fogalmának meghatározását. Bemutatom még a paradigmatis példák módszerén alapuló, és az úgynevezett *via negativa* elméleteket. Az előbbi a hétköznapiakban tipikusan fizikainak tekintett tárgyakon, az utóbbi a mentális jelenségeken keresztül igyekszik meghatározni a fogalmat. A tanulmány végén pedig kísérletet teszek arra, hogy a fizikalizmus két különböző értelmének elkülönítése révén magyarázatot nyújtsak a meghatározási kísérletek kudarcára.

Nyíró Miklós: A játék fogalmának hatóköréről – Heidegger, Fink és Gadamer

A német fenomenológia két meghatározó alakja, Eugen Fink és Hans-Georg Gadamer is 1960-ban jelentette meg talán legjelentősebb kötetét. A két műben közös, hogy a játék fogalma a filozófiai elméletalkotás számára meghatározó jelentőségűvé válik, s hogy a játék fogalmát elsősorban nem antropológiai-kulturális vonatkozásban szerepeltetik, hanem mint ontológiai-kozmológiai kulcsfogalmat mutatják be. Jóllehet a két filozófus törekvése ebben a vonatkozásban párhuzamba állítható, mégis, egy szorosabb olvasat számára a gondolatrendszerek közötti különbségek igen markánsan megjelennek. A tanulmány célja, hogy a gondolkodói pályákon felbukkanó koncepcióváltásokat és hangsúlyeltolódásokat is érzékenyen követve megragadhatóvá tegye, milyen teoretikus motivációk mentén és milyen következményekkel különbözik el egymástól a két fenomenológiai elmélet.

Summaries

Veronika Darida: Philosophy and Puppetry

Puppets and puppetry have fascinated some of the most significant thinkers of the previous centuries. This essay revolves around the question why and in which way does puppetry invite us to rethink some major paradigms of modern philosophical thinking. Even for Rilke, the experience of contemplating puppets seems to go beyond something that could have been described by the positions of “subject” and “object”: the puppet cannot be dominated, it cannot be standardized by human knowledge. This can be linked to Benjamin’s and Agamben’s criticism of human language, to their attempt of giving voice to a pre-lingual signification, a worldly presence of human existence that comes before any separation between the subject and the object of an experience. For de Man and Deleuze, puppetry, as a permanent and unlimited play of significations, serves as a model for philosophy as well: it redefines the very technique of philosophical writing.

Bence Péter Marosán: The Concept of Play and its Role in the Epistemology of Edmund Husserl

One of the focal points of phenomenological philosophy is the attempt to understand the very activity of “playing”. It may surprise us, however, how neglected this topic is in discussions of Husserl’s philosophy. This paper not only aims to identify some texts where Husserl speaks about human play, but goes further, and looks for its systematic place in Husserlian thinking. Phenomenology often speaks about playing in terms of “taking something seriously” or, somewhat differently, in terms of “freeing ourselves from the severity of a situation”. Even though these seem to describe two opposite attitudes: ontification and neutralization in phenomenological termini, Husserl considers them rather as complementary elements. To better understand its systematic role, I distinguish between play in the context of image consciousness, of phenomenological reduction, of free imaginative variation, and finally, play in the context of the origin of human sciences. These investigations reveal play as a crucial element of Husserlian thinking, so much so that playing can be understood as a constitutive part of human existence.

Miklós Márton: What is the “physical”? The problem of defining the concept of “physical” in the mind-body debate

According to contemporary physicalism, everything in the world has physical nature. However, it is far from clear how exactly we should understand the concept of the “physical”. Although today’s physicalism is the intellectual heir of traditional materialism, with the development of physics, the traditional concept of materiality has become outdated. On the one hand, it seems we must not commit ourselves independently of empirical research to any *a priori* definition, and this, on the other hand, threatens to empty the thesis of physicalism.

In this article, I will exhibit the contemporary attempts to define the concept of the “physical”, along with the arguments for and against them. I will treat the so-called theory-based solutions, which allude to physical theories to the definition of the “physical”. I also present the solutions built on paradigmatic examples and the so-called *via negativa* theories. The former tries to define the concept through objects that are typically considered physical in everyday life, while the latter through mental phenomena. At the end of the essay, I try to explain the failure of the attempts to define the concept by distinguishing two different meanings of physicalism.

Mikós Nyíró: On the scope of the concept of play – Heidegger, Fink and Gadamer

1960 was a peculiar year for German phenomenology: two of the most important members of the tradition, Eugen Fink and Hans-Georg Gadamer, published their *chef-d’œuvres* that year. Both of these books give a special emphasis to the philosophical significance of the concept of “play”. Remarkably enough, neither Fink nor Gadamer refer to this concept as a primarily anthropological or cultural one, but they approach it from an ontological-cosmological angle. Even if there are non-negligible similarities between the two endeavors, their differences are just as evident for a closer reading. The aim of the article is to give a faithful interpretation of these phenomenological theories of play without turning a blind eye to the fact that with time, these thoughts themselves have gone through considerable change. Comparing the pertaining works of the two philosophers shows us how different their theoretical motivations are, and to what kind of consequences these differences lead.

Szerzőink

Cseke Ákos, filozófus, habilitált egyetemi docens, PPKE Esztétika Tanszék
Elérhetőség: cseke.akos@btk.ppke.hu

Darida Veronika, esztéta, habilitált egyetemi docens, ELTE BTK MMI
Elérhetőség: darida.veronika@btk.elte.hu / independent.academia.edu/DaridaVeronika
MTMT azonosító: 10026714

Horváth Dávid, filozófus, doktorandusz, ELTE Filozófiatudományi DI
Elérhetőség: h.d.sz1989@gmail.com

Kodaj Dániel, PhD, megbízott előadó, ELTE BTK Filozófia Intézet
Elérhetőség: dkodaj@gmail.com / dkodaj.net
MTMT azonosító: 10066963

Marosán Bence Péter, adjunktus, Budapesti Gazdasági Egyetem,
óraadó, Pázmány Péter Katolikus Egyetem
Elérhetőség: bencemarosan@gmail.com

Márton Miklós, habilitált egyetemi docens,
ELTE ÁJK Jog- és Társadalomelméleti Tanszék
Elérhetőség: marton@ajk.elte.hu

Nyíró Miklós, habilitált egyetemi docens, Miskolci Egyetem
Elérhetőség: <https://iises.academia.edu/MNyiro>
MTMT azonosító: 1002926

Pöntör Jenő, filozófus, PhD, óraadó tanár, ETE BTK Filozófia Intézet
Elérhetőség: gilszepe@gmail.com
MTMT azonosító: 10037759

Schwendtner Tibor, filozófus, egyetemi tanár, EKE Filozófia Tanszék
Elérhetőség: schwendtner.tibor@gmail.com
MTMT azonosító: 10012273

Tóth Szilárd János, politológus, doktorandusz, BCE Politikatudományi DI
Elérhetőség: toth.szilard.janos@gmail.com



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298

19001



9 771788 829008

