

Tartalom

Előszó.....	3
-------------	---

A TUDAT ASPEKTUSAI

Marosán Bence Péter: Bevezetés „A tudat aspektusai” című tematikus rovat elé	7
Dornbach Márton: Öntudat és affektív értékelés. Egy biofilozófiai felismerés kanti előzményei.....	11
Horváth Lajos: Retroaktív trauma és a retroaktivitás fenomenológiája	25
Popovics Zoltán: Prezentifikáció. Az esztétikai (tudat) aspektusai.....	41
Berta Gergely: A tudat állapotai és az etikai közvetlenség színrelépése Emmanuel Lévinas filozófiájában.....	57
Sipos Andrea: Redukció nélkül. Claude Romano empirikus fenomenológiája	73

KRATÉR

Békefi Bálint: Kitartó keresztény hit, részrehajló episztemikus mércék és a disszenzus kihívásai	89
Zalán Molnár – Övge Öztürk: Notes on localizing Craig’s interpolation.....	103

KRITÉRIUM

Nemes László: Filozófiai tudás <i>vs.</i> filozofálás <i>kontra</i> filozófiai elmélet <i>vs.</i> gyakorlat. A praxis-vita tanulságai	121
Bárdos Dániel – Csordás Hédi Virág – Danka István – Karakas Alexandra: A vita „maximuma”. Amikor a hatásosság fontosabb a racionalitásnál	133
Tóth Zita Veronika: A középkori filozófia magyar szelleme	153
Smrcz Ádám: A filozófia mint Hermész Triszmegisztozshoz írt lábjegyzet	161

Blandl Borbála: <i>Auch eine Geschichte der Aufklärung</i> – egy átfogó narratíva nyomában.....	167
Hangai Attila: Milyen volt a „testtel működő elme”?	177
ABSZTRAKTOK	183
SUMMARIES.....	187
SZERZŐINK	191

Előszó

Az *Elpis* 2022-es dupla száma a filozófia sokszínűségét tárja az olvasó elé. Tematikus, címadó rovatunk a tudat problémájának főleg fenomenológiai megközelítéseibe kíván betekintést nyújtani, az öt tanulmányt felölelő válogatást Marosán Bence részletes bevezetője ismerteti a következő oldalakon.

A fenomenológiai törzset a merőben eltérő, analitikus vallás- és logikafilozófiával foglalkozó Kratér rovat követi két cikkel. Békefi Bálint dolgozata a disszenzusból vett szkeptikus érvet vizsgálja keresztény szempontból. A szkeptikus érv legerjedtebb formáiban azt veszi alapul, hogy a különböző álláspontokat elfoglalók episztemikusan egyenrangúak. Emiatt a szkeptikus arra következtethet, hogy az ilyen típusú, disszenzus jellemezte területek módszerei – például a filozófia – végső soron nem megbízhatóak, így az ezekre vonatkozó meggyőződéseinket fel kell adnunk: természetesen ide sorolható az istenkérdés is, ahol az egyet nem értés penetráns. Ám a keresztények eleve nem ismerik el az episztemikus egyenrangúságot, hiszen szerintük Isten kitüntetett megismerési módokat tesz lehetővé számukra. A cikk ennek a megállapításnak az episztemológiai jelentőségét tárja fel plauzibilitása mellett érvelve. Molnár Zalán és Övge Öztürk angol nyelvű közös munkája hiánypótló, hiszen nagyon ritkán tudunk logikával foglalkozó tanulmányt közölni. A szerzőpáros különböző példákon keresztül mutatja be, hogy a modális logikák esetében a modellszerinti interpoláció milyen következményekkel jár.

A Kritérium rovat egyszerre kínálja egy régi vita lezárását és egy új kibontakozását. Nemes László zárócikke az *Elpis* hasábjain 2017 óta zajló praxis-vita tanulságait összegzi. A vitaindítóra érkezett reakciókra válaszul tisztázza álláspontját és rámutat arra, hogy számára a legfontosabb distinkció nem elmélet és gyakorlat között húzódik, ahogy ezt kritikussai többsége értette, hanem filozófiai tudás és a filozofálás művelése közt. A szerző egyértelműen az utóbbinak, vagyis a filozofálás művelésének jelentőségét kívánja hangsúlyozni, és kiemel több olyan trendet is, amelyek az általa preferált filozófiai praxis irányába mutatnak. Ilyen trend például a szerzőség területén megfigyelhető változás, amit jól példáz a következő, a magyar filozófiai életben ritkaságszámba menő négyszerős vitahozzászólás, amit Bárdos Dániel, Csordás Hédi Virág, Danka István és Karakas Alexandra jegyez. A társszerzők Rosta Kosztasz előző számunkban publikált „A vita minimuma” című vitaindítójára reagálnak, amely egy „metavitát” kezdeményezett a Dombrovszki Áron és Lovász Ádám között lezajlott filozófiai csörte vagy más néven az „imposztorvita” kapcsán. A gondolatmenet arra hívta fel a figyelmet, hogy egyrészt a vitázó felek a filozófiában jellemzően megengedhetetlennek tekintett érvtípusokkal és vádakkal élnek, másrészt hogy szükség van a jelenség széleskörű szakmai megvitatására, kiértékelésére. A válaszcikk

szerzői az imposztorvita érvelésméleti elemzése során azt az álláspontot veszik fel, hogy ha a konfliktust nem az analitikus-kontinentális szembenállás talaján álló tudományos, hanem Douglas Walton nyomán úgynevezett „törvényszéki” vitaként értelmezzük, akkor az inkriminált érvek és eszközök igenis megengedhetőek, s így egy kevésbé szigorú, nem tisztán racionális minimumnak igenis megfelelnek. A rovat továbbá négy könyvkritikát tartalmaz: a Borbély Gábor és Schmal Dániel által szerkesztett *Skolasztikus filozófiai szöveggyűjteményről* Tóth Zita Veronika, Szakács Péter Bruno-monográfiájáról (*Giordano Bruno ars poeticája az exaltációtan tükrében*) Smrcz Ádám, Forczek Ákos Cogito-díjas munkájáról (*Jótekonny könyörtelenség. A német felvilágosodás végjátéka*) Blandl Borbála, végül a Laki János által szerkesztett, a megtestesült elmét középpontba állító cikkgyűjteményről (*A megtestesült elme a filozófia történetében*) Hangai Attila írt recenziót.

Végül szeretnénk köszönetet mondani azoknak, akik a tematikus és a vegyes rovat dolgozatait szakmailag lektorálták. Külön köszönjük a logikatanulmány gondozásában közreműködők áldozatos munkáját.

A szerkesztők

A TUDAT ASPEKTUSAI

Bevezetés „A tudat aspektusai” című tematikus rovat elé

2022. május 19–20. között került sor a Magyar Fenomenológiai Egyesület és az ELTE BTK Filozófia Intézet közös, éves konferenciájára „A tudat aspektusai” címen. A rendezvény sikeres volt, nagy érdeklődés kísérte, az eseményen összesen 34 előadás hangzott el, ebből hat plenáris beszéd (Boros Gábor, Farkas Katalin, Komorjai László, Popovics Zoltán, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Vajda Mihály).

A konferencia során a fenomenológiai mozgalom egyik centrális, talán legfontosabb fogalmát járták körül a résztvevők, nevezetesen a *tudat fogalmát*. Egy olyan fogalomról van szó, mely végig Husserl és az őt követő fenomenológusok vizsgálódásainak közép-pontjában állt. Ki kritikailag viszonyult hozzá, mint Heidegger,¹ ki pozitívan és megerősítőleg, mint a mozgalom tagjainak jellemző többsége. De még Heideggernél is, aki érett korszakától (legkésőbb 1920-tól kezdődően) erősen kritikus volt a tudat fogalmával szemben, hiszen a *megjelenés eseménye* mindenekelőtt *az ittlétre volt vonatkoztatva*, mint a Léte megjelenése vagy az ittlét önmegjelenése, még ő is oly módon írta le a megjelenést, ami a hagyományos filozófia fogalomtárában ezer szálon kötődött a tudat fogalmához. A konferencia alkalmával a résztvevők – az előadók és a közönség tagjai – az egyénre, a szubjektumra vonatkoztatott megjelenés, avagy a szubjektum általi megjelenítés terminusaiban értelmzett tudat formáit, regisztereit vették tüzetesebben górcső alá – mindenekelőtt a fenomenológia kontextusában, de egyes előadásokban a fenomenológián kívül is, illetve ahogyan az ma a különböző interdiszciplináris kutatásokban megjelenik.

Az *Elpis* folyóirat alábbi, tematikus blokkját öt darab, a konferencián elhangzott kiváló előadás, hasonlóan kiváló és jól sikerült, tanulmánnyá átdolgozott, írásos változata alkotja. A blokk szerzői közül hárman már jelentős teljesítményt maguk mögött tudó, a hazai filozófiai élet meghatározó szereplői közé tartoznak (Dornbach Márton, Horváth Lajos, Popovics Zoltán), ketten pedig még pályájuk viszonylag kezdeti szakaszán álló, kimagasló tehetségű kutatók (Sipos Andrea, Berta Gergely).

Mindegyik szöveg önálló gondolatokkal, elmélyült fejtegetésekkel és rendkívül eredeti, gyümölcsöző meglátásokkal gazdagítja a hazai filozófiai életet, azon belül is mindenekelőtt a kortárs magyar fenomenológiai diskurzust. Olyan szövegekről van szó, amelyekről bátran ki merem jelenteni, hogy a Magyarországon folyó kutatások élvonalát képviselik,

1 Aki szerint, mint azt Zähringeni Szemináriumában, 1973-ban állította, a *Lét és idő* szabadtította ki a filozófiát a modern filozófia történetében első ízben „a tudat börtönéből” (Heidegger, Martin. 1977. *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 379).

és nemzetközi összehasonlításban is magabiztosan megállnák a helyüket. A blokkban szereplő valamennyi írás révén az olvasó olyan új információkkal gazdagodik a vizsgált terület vagy téma vonatkozásában, amelyekkel korábban nem rendelkezett, amelyek révén maga is tisztábban és világosabban fog látni az elemzett problémák, szerzők tekintetében.

Ha kronológiai rendben haladunk, vagyis a blokkban szereplő tanulmányok kiindulópontját vagy fókuszát képező szerzők életének és tevékenységének idejét vesszük alapul, akkor az első szöveg Dornbarch Márton írása („Öntudat és affektív értékelés. Egy biofilozófiai felismerés kanti előzményei”), ami véleményem szerint sikeresen mutatja meg, hogy Kant bizonyos gondolatai rendkívül jól hasznosíthatóak a kortárs fenomenológiai és filozófiai biológiai kutatásokban, valamint a tudat genezisével kapcsolatos empirikus vizsgálatokban. Mindenekelőtt arról a kanti gondolatról van szó, mely szerint minden elméleti és gyakorlati törekvésünk alapját, egyáltalán a szubjektív élet mint olyan fundamentumát egyfajta prereflexív öntudat alkotja, amely viszont, a maga részéről, testi jellegű életműködéseinket értékelő affektusokban, érzésekben kristályosodik ki és szilárdul meg („konstituálódik”). Dornbach egyfelől a megtestesült affektivitásban lehorgonyzott prereflexív öntudatot elemzi az állati létformák kontextusában, másfelől azt mutatja meg – a fenomenológiai biológia, valamint a konkrét empirikus, biológiai, szaktudományos kutatások eredményeit felhasználva –, hogy ez a prereflexív öntudat hogyan fejlődött tovább az embereknél reflexív öntudatba a társas létforma révén.

Horváth Lajos, számos kiváló hazai és nemzetközi közlemény szerzője, a retroaktív trauma freudi fogalmát elemzi fenomenológiai szemszögből („Retroaktív trauma és a retroaktivitás fenomenológiája”): a fogalmat speciálisan a retroaktivitás fenomenológiai fogalmának, valamint a testemlékezettel kapcsolatos kortárs, pozitív tudományos (mindenekelőtt pszichológiai, pszichoanalitikus és pszichoterapeutikus), valamint filozófiai jellegű kutatások kontextusába helyezi. A „retroaktív trauma” kifejezés arra utal, hogy egy utólagos értelmezés világít rá bizonyos múltbeli tapasztalatok traumatikus, traumatizáló voltára, és ezen értelmezés fényében válnak világossá és nyerik el mélyebb értelmüket a viselkedés és a lelki élet bizonyos zavarai és diszfunkciói. A retroaktív trauma ezen fogalmát a szerző összekapcsolja a retroaktivitás és a retroaktív ébresztés husserli fogalmaival. Ezek Husserlnél olyan tapasztalatokra, élményekre utalnak, melyek a tapasztalatfolyamba való bekerülésük alkalmával nem váltak teljesen tudatosra vagy azonnal elfojtották őket, és a felszín alól befolyásolták továbbra is az éber és aktív tudat életét. Később azonban, többnyire valamilyen, az eredeti tapasztalattal valahogy összefüggő, ahhoz valamiféle formában kapcsolódó tapasztalat révén újra tudatosra válnak. Ennek révén egyszeriben olyan korábbi tapasztalatok is elnyerik értelmüket, melyeket előzőleg nem tudtunk magyarázni – mint a felszín alá simuló, illetve elfojtott tapasztalatok eredményei, következményei. Ebben a magyarázati keretben, a freudi és husserli elmélet közötti közvetítés érdekében, Horváth kiemeli a testemlékezet fogalmát: nevezetesen azt, hogy a testi-affektív élet eseményei különleges szerepet játszanak bizonyos korábbi fejlemények, tapasztalatok

traumatikus voltának tudatosulásában. Horváth Lajos ráirányítja figyelmünket, hogy ezek a belátások rendkívül termékenyvé tehetőek a kortárs, különösen a fenomenológiai orientációjú pszichoanalitikus diskurzusban.

Popovics Zoltán munkásságának egyik jelentős tengelyét a „prezentifikáció” (*Vergegenwärtigung*) fogalma, illetve annak ambivalens és dialektikus természetének feltérképezése képezi. Egy mind filozófiailag, mind esztétikailag rendkívüli jelentőséggel bíró fogalomról van szó, mely feszültségteli egységben, egymással állandóan marakodó viszonyban egyesíti *jelenlét* és *távollét* fogalmait olyan módon, hogy egyszerre mindkettő és egyik sem. A kettő között ugyanis szüntelen az oszcilláció. Popovics Zoltán cikkek sorában és két terjedelmes monográfiában vizsgálta e fogalom különböző árnyalatait és vonatkozásait. A blokkban szereplő „Prezentifikáció. Az esztétikai (tudat) aspektusai” című tanulmányában Popovics azt mutatja meg egy rendkívül mélyreható és élményszerű elemzés révén, hogy miképpen fonódik össze a prezentifikáció fogalmában – Husserlnél, majd a francia fenomenológia klasszikusainál – időbeliség, interszubjektivitás (a Másik jelen- és távolléte), fantázia és képiség.

A következő két szöveg, mely két ifjú, rendkívüli tehetségű doktorandusz munkája, tovább vezet bennünket a francia fenomenológia világában. Berta Gergely tanulmányának fókuszában Lévinas dinamikus és interszubjektíve meghatározott önanonosság-fogalma áll. Mint kimutatja dolgozatában („A tudat állapotai és az etikai közvetlenség színrelépése Emmanuel Lévinas filozófiájában”), Lévinasnál a tudat *három* fázison keresztül éri el az önanonosság egy valóban kiforrott és kikristályosodott formáját, mely azonban továbbra sem statikus, hanem lényegileg dinamikus és metastabil, akárcsak a legalsóbb szinten. Az első fázis a létezés egy teljesen anonim, a világba belefeledkezett foka, „a Lét vad dübörgése”, melyet Lévinas a francia *il y a* (van) terminussal jellemez. Ez a fok megelőzi szubjektum és objektum elkülönülését és a szubjektum önmagára eszmélését. A második „az Ugyanaz azonossága”. Ez a tudat, amely önmagát már megkülönbözteti a világtól, az objektumtól, amelyből táplálkozik és létét fenntartja, de még előtte van a Másikkal való megrázó találkozásnak, annak az eseménynek, amikor a Másikat mint Másikat látja és tapasztalja, és általa ráébred kiléte mélyebb értelmére. A harmadik fázis pontosan ezen találkozás révén következik be, amikor „színről-színre” (*face-à-face*) látjuk a Másikat, és megértjük, hogy soha nem is voltunk igazán önmagunk a Másik nélkül, hogy önanonosságunk mélyebb alapját és forrását a Másik jelenti. Mivel önanonosságunk a legmagasabb szinten és legtulajdonképpenibb formájában mindig a Másikkal való játékban formálódik, ezért soha nem is lehet teljesen lezárt és merev.

Sipos Andrea írása egy igazi hiánypótló szöveg a magyar nyelvű filozófiai és speciálisan fenomenológiai diskurzusban („Redukció nélkül. Claude Romano empirikus fenomenológiája”). Egy hazánkban méltatlanul kevésbé ismert, nemzetközi szinten már jelentős hatást kifejtő, viszonylag még mindig fiatal (1967-es születésű) szerző, Claude Romano gondolataival foglalkozik, rendkívül elmélyült és tisztánlátó módon. Romano a kortárs

fenomenológia fenegyereke, aki részben Husserl transzcendentális idealizmusának és speciálisan a fenomenológiai redukció eszméjének mélyreható kritikáját nyújtja, aprólékos, körültekintő és egészen kifinomult szövegelemzéseken keresztül, hogy azzal *egy direkt realista fenomenológiát* állítson szembe. A direkt realista fenomenológia itt annak hangsúlyozását jelenti, hogy szubjektum és objektum megbonthatatlan egységet képeznek, amit Romano egyfelől az életvilág husserli, másfelől a világban-benne-lét heideggeri gondolata felől fejt ki. A dolgok, a világ és a szubjektum elválaszthatatlanul egybefonódnak egymással *a prereflexív tapasztalat működésében* (amivel Romano Merleau-Ponty gondolataira rezonál). A prereflexív tapasztalat egy fenomenális mezőt jelent, mely már minden redukciót megelőzően, eredeti módon adott. A kortárs filozófia kontextusában különleges jelentőséget kölcsönöz Romano munkásságának továbbá az a tény is, hogy tudatosan – és véleményem szerint sikeresen – próbál meg közvetíteni analitikus és kontinentális filozófia között a fenomenológia által.

Úgy gondolom, hogy egy kimagasló színvonalú összeállítást olvashatunk, mely a fenomenológia őstörténetétől, nevezetesen Kant munkásságától kezdve eljut a kortárs fenomenológiáig, és egymást kölcsönösen kiegészítő szempontokon keresztül mutatja be a fenomenológia egyik középponti témáját, *a tudat problémáját*. Teszi ezt oly módon, hogy az olvasó pusztán e blokk anyagai révén szorosabb ismeretségre tud kerülni a fenomenológiával mint olyannal, annak legfontosabb szerzőivel, és közelebbi rálátást nyerhet a tudat fogalmáról alkotott leglényegesebb fenomenológiai elképzelésekre is. A témával foglalkozó szakértők pedig olyan információkhoz juthatnak hozzá, mely a hazai és nemzetközi diskurzusban egyaránt névumnak számítanak, és termékeny módon továbbviszik a vonatkozó kutatásokat.

Öntudat és affektív értékelés Egy biofilozófiai felismerés kanti előzményei

A kanti életmű ismert sajátossága, hogy nagy horderejű és nehezen megragadható felismeréseit Kant nem egy esetben csak körvonalazta, ám azok előfeltevéseit és következményeit nem fejtette ki részletesen. Ezek a meglátások új távlatokat nyitottak meg, melyeknek a feltérképezése azóta is foglalkoztatja a filozófiai gondolkozást. A konstruktív továbbgondolásra sarkalló kanti felismerések közül kiemelkedik a „transzcendentális appercepció” elve, vagyis az a szükségszerűség, hogy „az »Én gondolom« minden képzetemet kísérni kell hogy tudja”.¹ Kopernikuszi fordulatából következően Kant ezt a szükségszerűséget a megismerés alapelveként határozza meg. Ha a tárgyak általános formájuk tekintetében a megismeréshez igazodnak, és nem fordítva, akkor a tárgyiség általános formáját meghatározó kategóriák egy töről fakadnak azokkal a gondolkozásunkat szabályozó logikai formákkal, amelyek szerint ítéleteket alkotunk tárgyokról.² Az érzéki szemléletben adódó tartalmak ezért csak annyiban vonatkozhatnak valamely tárgyra, amennyiben e tartalmakat a kategóriák szerint összekapcsolva egy minden értelmes szubjektum számára elvileg hozzáférhető és ítéletekben megragadható tárgyra vonatkoztatom. Ez az értelmi tevékenység pedig szükségképpen visszautal arra a nézőpontra, amely a tárgyiség korrelátuma: a dolgokról mindenki számára érvényes ítéleteket alkotni képes gondolkodó Én nézőpontjára. A tárgyi vonatkozást biztosító értelmi tevékenységnek ezért elengedhetetlen feltétele az, hogy e tevékenységet magamnak tudom tulajdonítani.

Ehhez nem nevesíthető, hús-vér egyénként kell tudnom elgondolni magamat, hanem pusztán formálisan felfogott gondolkodó Énként, amennyiben egyike vagyok a dolgokról tárgyilagosan, azaz egyéni adottságoktól elvonatkoztatva ítélni képes szubjektumoknak. Továbbá nem arról van szó, hogy tapasztalásommal mintegy párhuzamosan szakadatlanul magamra kell gondolnom. Kant csupán egy lehetőség szükségszerű voltát állapítja meg: annak a lehetőségnek a szükségszerűségét, hogy tapasztalataim önmagamnak mint gondolkodó Énnek tulajdonítom. Az apperceptív öntudat elméletével tehát Kant a megismerés potenciális reflexivitására hívja fel a figyelmet. A formális értelemben vett Énre való vonatkoztatás lehetősége szavatolja azt, hogy tapasztalataim az értelem tevékenységét vezérlő univerzális szabályok szerint egy minden Én számára elvileg hozzáférhető tárgyiségra vonatkozhatnak.

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.2

1 TÉK 143 (B131), fordítás módosítva. Köszönöm Czétány Györgynek, Hévízi Ottónak, Sajó Sándornak, Seregi Tamásnak és Ullmann Tamásnak a tanulmány alapjául szolgáló előadáshoz fűzött észrevételeiket, a két anonim lektornak pedig a bírázataikat.

2 TÉK 125 (A79/B105).

Ebből az ismertetésből is kitetszik, hogy Kant gondolatmenetének homlokterében az öntudat transzcendentális jelentősége áll, vagyis az, hogy az öntudat a megismerés lehetőségfeltételét biztosítja. Kérdésfelvetése eleve kizárja a rákérdezést magának az öntudatnak a mibenlétére és előfeltételeire.³ Amikor a Kantot követő idealisták ezt az egyoldalúságot igyekeztek orvosolni, mindenekelőtt azt a kanti formulában rejlő sugalmazást vették komolyan, hogy az öntudat a gondolkodás önmagára ébredésében valósul meg. Betudhatjuk ezt akár annak az elfogultságnak is, amellyel a filozófia mint az önmagát tematizálni képes gondolkodás viseltetik saját közege és kitüntetett tárgya iránt. Mivel azonban Kanttól távol állt a gondolkodás abszolutizálása, fejtegetései továbbgondolhatók az imént vázolttól eltérő irányban is. A következőkben erre fogok kísérletet tenni. Nem arra vállalkozom, hogy a kritikai filozófia recepciójának egy eddig feltáratlan vonulatát vizsgáljam meg. Ehelyett egy olyan, Kant által körvonalazott meglátásra fogok rámutatni, amelynek kidolgozása csak jóval később, a kanti előzményekre legfeljebb közvetve vagy egyáltalán nem utaló elméletek összefüggésében válik lehetségessé. Kant bizonyos megfontolásaiiból ugyanis kibontható egy olyan koncepció, amely meglepő egyezést mutat a 20. századi filozófiai biológia és a kortárs elméleti biológia elméleti modelljeivel.

Erre az egyezésre rávilágítva óhatatlanul meg fogom sérteni azt az elhatárolást, amellyel Kant leválasztja az empirikus megismerést az annak szükséges lehetőségfeltételeit feltáró transzcendentálfilozófiai vizsgálódásról. Hogy kivitelezhető-e a két szint elválasztása, az a kanti vállalkozás recepciójának egyik perdöntő kérdése, amit itt aligha fogunk tudni eldönteni. Ám a Kant örökébe lépő gondolkodók által megfogalmazott ellenvetések fényében annyit azért megkockáztathatunk, hogy a szóban forgó elválasztás csak a „Miként lehetséges X?” típusú kérdések szűkre szabott körében termékeny, míg egy sor filozófiai probléma tekintetében inkább akadályozza az előrejutást. A kanti elválasztás ugyanis feltételezi azt, hogy tapasztalásunkra reflektálva mintegy kívülhelyezkedhetünk azon, és valamilyen nem-empirikus úton vizsgálhatjuk a lehetőségfeltételeit.⁴ Csakhogy nem világos, hogy egy empirikus tartalmakat nélkülöző, vagyis egyedül a gondolkodásra támaszkodó vizsgálódás a kanti rendszer keretein belül miként mehetne túl a pusztá hipotéziseken. A transzcendentális vizsgálódás legfeljebb annyit állapíthat meg a szubjektum természetével kapcsolatban, hogy amennyiben lehetséges a megismerés, akkor ilyen és ilyen feltételeken kell alapulnia; azt azonban már nem tudja megmutatni, hogy a megismerés valóban lehetséges, sem azt, hogy pontosan miként teljesülnek a problematikus értelemben megállapított feltételek.⁵ A transzcendentálfilozófus így az öntudat vonatkozásában is csak annyit mondhat,

3 Lásd Henrich 2019, 8.

4 Lásd GW 20:50–51 (10. §); Husserl 1992, 116–20 (57. §); McDowell 1996, 34–36, 41–44.

5 Kant is elismeri, hogy a transzcendentális dedukció „szubjektív” „oldala” „némiképp hasonlít egy hipotézisre” (TÉK 24 [A XVII], fordítás módosítva). Igaz, rögtön hozzáfűzi, hogy másutt meg fogja mutatni: nem

hogy egy megismerő szubjektumnak rendelkeznie kell az appercepcióelvben leírt reflexióképességgel. Ez persze nem kevés. De azt, hogy az appercepcióelvben megállapított feltétel milyen adottságoknak köszönhetően teljesül az emberi élet konkrét valóságában, a kanti gondolatmenet szükségképpen homályban hagyja. E kérdés megválaszolásához át kell lépni a Kant által meghúzott határvonalat a tapasztalás és az annak lehetőségfeltételeire visszakövetkeztető transzcendentális vizsgálódás között.

Erre a határátlépésre az elhatárolás kérdésségére rámutató megfontolásokon kívül az jogosít fel bennünket, hogy a megismerés lehetőségfeltételeihez nem csak a tiszta gondolkodásként elvégzett transzcendentális reflexió révén van hozzáférésünk. Elvégre nemcsak annyit tudunk magunkról, hogy megismerésre képes szubjektumként kell tudnunk elgondolni magunkat, hanem egyszersmind tapasztalati tudásunk is van önmagunkról mint az emberi életformához tartozó élőlényekről. Megismerési képességünk is eme legjobb tudomásunk szerint egyedülálló életforma jellegzetes megnyilvánulása. Egy olyan életformáé, amely más állati életformákhoz hasonlóan tudatos, ám azoktól eltérően – nagyfokú plaszticitásánál, illetve normatív és társas jellegénél fogva – a tudat reflexív és objektív módozatát teszi lehetségessé és szükségessé. Ha tehát azt akarjuk tisztázni, hogy miként teljesülnek a Kant által megállapított lehetőségfeltételek, a transzcendentálfilozófiai vizsgálódást ki kell egészíteni az emberi életforma empirikus leírására is építő elméleti megközelítésekkel. E kiegészítés során egyaránt figyelembe kell vennünk azt, ami közös bennünk és más állatokban, és azt, ami az emberi életformában *sui generis*, alapvető értelemben egyedülálló.

A következőkben ezért három elméleti paradigma felől fogok közelíteni az öntudat problémájához. A tanulmány első része Kant egyik meglátásához fog kapcsolódni, ám azt továbbgondolva egyszersmind ki is fog vezetni a transzcendentálfilozófiai paradigmából. A Kant által felismert összefüggés kidolgozásához ugyanis túl kell lépni bizonyos kanti elvadásztásokon, így a transzcendentális és az empirikus szint megkülönböztetésén. Ehhez javasolok támpontokat a második részben, ahol az állati életformát modelláló filozófiai biológia és az elméleti biológia idevágó koncepcióit ismertetem. Amint látni fogjuk, a Kant megfontolásaiból rekonstruálható koncepció abban a felismerésben találkozik az állati életforma releváns elméleteivel, hogy a reflexív öntudat alapjául szolgáló prereflexív tudomás önmagunkról mindenekelőtt értékelő érzésekben konstituálódik. Ahhoz, hogy megértsük, miért és miként épül rá erre a prereflexív alapra a Kant által leírt potenciálisan reflexív öntudat, az állati életforma sajátlagosan emberi módozatát kell szemügyre vennünk. Ezért tanulmányom harmadik részében a filozófiai antropológiához fordulok – ahogy egyébként már a kiindulópontomat adó felismerést keretező esztétika több fontos eleme is Kant antropológiai tárgyú előadásaiban bukkan fel először. Eme harmadik elméleti megközelítés

hipotézisről van szó. Ám nem világos, hogy ezt az ígéretet Kant hol váltja be, sőt az sem, hogy az a kanti kritika keretein belül egyáltalán beváltható.

segítségével végül röviden vázolom azt is, hogy miként módosítja az emberi életforma reflexivitása a prereflexív öntudatot konstituáló értékelő affektusokat.

1. A transzcendentálfilozófiai megközelítés: az affektív értékelés mint prereflexív öntudat

Miután leszögezte, hogy az elme különböző funkciói nem vezethetők vissza egyetlen alapképességre, Kant *Az ítélőerő kritikájához* írott előszó első változatában három alapképességet különböztet meg: (1) a „megismerőképességet”, (2) az akaratot, amelyet Kant „vágyóképességnek” nevez, és végül (3) az „öröm és örömtelenség érzését”.⁶ Ez utóbbi alatt Kant azt a spektrumot érti, amelynek az egyik pólusa az „élvezet”, „öröm”, „kedv” szavakkal írható körül, míg a másik a „kellemetlenség”, „szenvedés”, „kín” szavakkal. A három alapképesség közül a megismerés és az akarat intencionális tárgyakra irányul. Ezzel szemben amikor Kant hangsúlyosan megkülönbözteti az érzést (*Gefühl*) az érzettől (*Empfindung*) – a „mező zöld színe” érzet, „a szín kellemessége” viszont érzés – akkor ezzel éppen az érzés nem-tárgyi jellegét húzza alá: míg az érzet „az objektumra vonatkoztatik”, az öröm és örömtelenség érzése „egyedül a szubjektumra vonatkozik, s egyáltalán nem megismerésre szolgál, még olyanra sem, amellyel a szubjektum önmagát ismeri meg”.⁷ Az utóbbi kikötés arra enged következtetni, hogy az érzés – az ún. „belső érzékben” létrejövő introspektív önszemlélettől eltérően⁸ – nélkülözi a megismerésre jellemző adódási viszonyt, és intencionális tárgya sincs. A forró kávéfőző megérintése nyomán fellépő fájdalomérzet nem egy önmagunkra vagy állapotunkra mint tárgyra vonatkozó érzéki szemléletben adódó fenomenális tulajdonság, hanem állapotunknak magának intrinzikus fenomenológiai jellegzetessége.

Vagyis az öröm és örömtelenség érzései olyan állapotok, amelyekről Thomas Nagel nevezetes megfogalmazásával élve elmondható, hogy *valamilyen* ezekben az állapotokban lenni.⁹ Meg kell azonban különböztetnünk a Nagel által definiált minőségek két alcsoportját. A kválék, pl. a színek fenomenális minőségei értéksemlegesek, és jellemzően olyan érzetekhez kapcsolódnak, amelyek segítségével tárgyakat különböztetünk meg egymástól. A jelen gondolatmenet homlokterében álló öröm- és fájdalomérzések viszont nem tárgyra, még csak nem is önmagunkra mint tárgyra vonatkozó érzetek, hanem a mindenkori állapotunkat értékelő fenomenológiai minőségek. Az affektív értékelés szempontjait az élet célvezérelt folyamata adja, mely az ember esetében normákhoz igazodó megismerési és gyakorlati tevékenységeket is magában foglal. Ezért Kant „az élet

⁶ ÍK 26 (AA 20:205–206).

⁷ ÍK 120–21 (AA 5:206).

⁸ TÉK 99–101 (B66–69).

⁹ Nagel 1979.

érzése” formulát is használja. Aszerint, hogy állapotunk megfelel vagy ellenkezik az életfolyamat céljaival, vagy örömet érzünk, ami tevékenységünket serkentve arra készlet bennünket, hogy fenntartsuk az állapotot, vagy pedig fájdalmat, kellemetlenséget, kint, ami az állapot megszüntetésére készlet.¹⁰

Végül fontos felidéznünk Kant egyik látszólag mellékes megjegyzését *Az ítélőerő kritikájában*, amely túlmutat a megismerő Ént formális elvként felfogó transzcendentális vizsgálódáson:

Nem tagadható az sem, hogy a bennünk lévő képzetekkel, legyenek ezek objektíve akár pusztán érzékiek, akár teljesen intellektuálisak, szubjektíve azért mindenkor összekapcsolódhat – még ha ez esetleg észrevétlen is marad – gyönyör vagy fájdalom (mert a képzetek mindig afficiálják az élet érzését, s amennyiben a szubjektum állapotának módosulását jelentik, sohasem lehetnek indifferensek); sőt, az se tagadható, hogy, amint Epikurosz mondta, a *gyönyör* és a *fájdalom* végső soron mindig testi, induljon ki akár a képzetelből, akár éppenséggel értelmi képzetekből. Mert a testi szervek érzése nélkül az élet pusztán a létezésünk tudata volna, s hiányozna belőle a jó vagy rossz közérzetnek, azaz az életerők előmozdítottságának vagy gátoltságának az érzése; ugyanis önmagában véve az elme [*Gemüt*] teljességgel élet (maga az életelv), és ami számára akadályként vagy előmozdítóként hat, az rajta kívül, de ugyanakkor mégiscsak magában az emberben, tehát az elmének a testtel való összekapcsolódásában keresendő.¹¹

Tehát képzeteink csak annyiban képzetek, amennyiben nem indifferensek számunkra, hanem legalább látenszen kellemesek vagy kellemetlenek. Kellemesség- vagy kellemetlenségérzésekre pedig – és így képzetek alkotására is – csak egy olyan elme lehet képes, amely tevékenységét egy annak ellenszegülő vagy azt előmozdító eleven testtel összekapcsolva fejt ki. Így a megismerési képességek szabad játéka által kiváltott esztétikai élvezetnek is szükséges feltétele a szubjektum testesült elevenisége.¹²

A fentieket összegezve azt mondhatjuk, hogy az érzés egy értékelő jellegű közvetlen tudomás önnön célvezérelt és ezért a jövőre nyitott, eleven, testesült létezésünkről. Mint olyan, közvetítő szerepet játszik a megismerés és az akarat között.¹³ Ezért kitüntetett szisztematikus jelentőséggel bír: az alapképességek összhangját biztosítva végső soron a kanti architektonika egységét szavatolja.

Ám Kant koncepciójából az az erősebb következtetés is levonható, hogy az érzés képessége elengedhetetlen úgy a megismerés, mint a szabad akarat megvalósulásához. Ahhoz,

10 ÍK 130 (AA 5:220).

11 ÍK 200 (AA 5:277–78), fordítás módosítva.

12 Ennek nem mond ellent Kant központi állítása (ÍK 9. §), miszerint a tiszta ízlésítélet jogalapja a megismerési képességek játéka. Lásd Longuenesse 2006, 199–200.

13 ÍK 28 (AA 20:207).

hogy ezt belássuk, először is fel kell idéznünk az öntudat szerepét a három alapképesség működésében. A megismerés helyes működésének feltétele az apperceptív öntudat; az akaratának az „ész ténye”, vagyis az önmagáról mint az erkölcsi törvénynek alávetett szabad lényről való tudás;¹⁴ az érzés pedig *per definitionem* önmagunkról való közvetlen tudomás. Ez az affektív tudomás önmagunkról elengedhetetlen ahhoz, hogy az öntudat elve érvényre jusson úgy az akarat, mint a megismerés vonatkozásában. Az akarat kapcsán Kant ezt ki is mondja, amikor azt tisztázza, hogy miként tud megvalósulni az önmagát a morális törvény szerint meghatározó szabad akarat a jelenségvilágban ható cselekvés formájában. A morális akarat fenomenális megvalósulásának kulcsa az akarat morális önmeghatározása nyomán ébredő „tisztelet” érzése önmagunk mint morális lények iránt, ami képes bennünket empirikus valónkban motiválni.¹⁵ De erős érvek szólnak amellett, hogy Kant felfogásában még a minimális értelemben vett ágenciához is elengedhetetlen egy érzésként jelentkező közvetlen tudomás önmagunkról, mely ontogenetikusan értelemben megelőzi az apperceptív öntudatot.¹⁶

Noha Kant nem érvel analóg módon a megismerés transzcendentális elveként működő apperceptió kapcsán, koncepciója továbbgondolható ebben az irányban. Az apperceptióelv ugyanis csak egy szükséges lehetőséget mond ki: képesnek kell lennem arra, hogy képzeitemet önmagamnak tulajdonítsam. Azt a fenomenológiai kérdést, hogy miben állnak e szükséges lehetőség megvalósulásának *tapasztalati* feltételei, vagyis hogy képzeitem mely sajátosságánál fogva vagyok képes azokat *valóban* sajátomnak tudni, Kant transzcendentálfilozófiai vizsgálódása nyitva hagyja. A válasz leszűrhető *Az ítélőerő kritikájában* kidolgozott érzésfogalomból. A megismerési tevékenységnek mintegy adverbális tulajdonsága az, hogy valamilyen érzés a szubjektum számára ilyen tevékenységet folytatni: elmeműködésünket közvetlenül kíséri az aktuális állapotunkat megismerési céljaink fényében értékelő érzés.¹⁷ Ezért képzeiteinket közvetlenül a sajátunknak tudjuk. Ez azt jelenti, hogy az értékelő affektusokban konstituálódik az apperceptióelvben leírt

¹⁴ GYÉK 139 (AA 5:31).

¹⁵ GYÉK 186–206 (AA 5:71–89). Fontos aláhúzni, hogy a tisztelet érzése nem az akarat morális meghatározásához szükséges, hanem a tisztán és közvetlenül az erkölcsi törvény által meghatározott akarat fenomenális megvalósulásához a cselekvésben. Sokat kárhoztatott rigorizmusára jellemző módon Kant tagadja, hogy az erkölcsi törvény iránti tisztelet érzése örömteli lenne; ám ennek ellentmond úgy a tisztelet fenomenológiájáról adott leírása, mint a tiszteletre háruló szerep Kant gyakorlati filozófiájában. Kantnak elég lenne annyit állítania, hogy a tisztelet egy sajátos, nem heteronóm és „patologikus,” hanem autonóm, az akarat morális meghatározása nyomán fellépő módozata az örömmel – ahogy azt az örömet jellemzi Kant, amelyet az erkölcsi törvény iránti tiszteletnek a fenségesben megvalósuló esztétikai megjelenítése vált ki (ÍK 163 [AA 5:245]; ÍK 188 [AA 5:267]).

¹⁶ A gyermek öntudatra ébredése kapcsán írja Kant: „Korábban csak érezte, most el is gondolja önmagát” (Kant 2005, 21 [AA 7:127]). Merritt (2021, 367–68) Brandt (2003, 188–95) nyomán egy megvilágító gondolatmenetben a sztoikus *oikeioszisz* átfogalmazásaként értelmezi ezt a kanti koncepciót. Úgy gondolom, Merritt indokolatlanul látja kérdésesnek a cselekvéshez elengedhetetlen affektív „önmanifestáció” azonosíthatóságát a harmadik *Kritikában* alapképességként meghatározott affektív értékeléssel.

¹⁷ Lásd Merritt 2014.

reflexióképesség alapjául szolgáló prereflexív tudomás önmagunkról.¹⁸ Mivel pedig az appercepció az objektivitás feltételét képezi, ezért az apperceptív öntudat prereflexív alapját konstituáló értékelő érzések egyszersmind annak is a feltételei, hogy képzeeteink valami valósra vonatkozzanak, ami több, mint holmi számunkra közömbös tünemény – ez a felismerés Schopenhauer számára lesz döntő fontosságú.¹⁹

Az eddigieket összegezve azt mondhatjuk, hogy a megismerésben, illetve a cselekvésben érvényre jutó reflexív öntudat az önnön állapotunk értékelő érzéseként jelentkező prereflexív öntudaton alapul. Ilyen értékelő affektusokra pedig Kant szerint csak egy eleven testben működő elme képes. Az érzés elmélete ennyiben fontos (és a reflektáló ítélet formális elvétől eltérően szubsztantív) kapcsolatot teremthetett volna a harmadik *Kritika* két része között: az esztétikai élvezetben jelentkező, pusztán a képességek céljai viszonylatában fennálló „szubjektív” célszerűséget tárgyaló első rész és az élőlényekre irányuló vizsgálódásban tételezett „objektív” célszerűséget tárgyaló második rész között. A szubjektív célszerűség örömteli megtapasztalására ugyanis csak egy eleven, azaz objektív értelemben célszerű lény képes. Ez azonban egyike azoknak a harmadik *Kritika*ban felsejlő összefüggéseknek, amelyeknek a kifejtése szétfeszítette volna a mű kereteit. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a prereflexív öntudatot konstituáló értékelő affektusok biológiai alapjára csak akkor tudunk rávilágítani, ha a szubjektív és objektív célszerűség kanti elválasztásán túllépve az affektivitás jelenségét az eleven élet összefüggésében vizsgáljuk.²⁰

2. A filozófiai biológia perspektívája: affektív értékelés az állati életformában

Ezt az utat választja Hans Jonas. Filozófiai biológiájában Jonas nem az élőlényekre irányuló tudományos vizsgálódás transzcendentálfilozófiai megalapozásra törekszik, hanem az organikus élet fenomenológiai értelmezésére. Ebben az összefüggésben egy olyan elméleti modellt alkot az állatokra jellemző életformáról, amely a fentiekben rekonstruált kanti felismerés kidolgozásaként is felfogható.²¹ Jonas feltételezése szerint a legegyszerűbb élőlények pusztá érzékenysége az ingerekre az evolúció során két képességgé differenciálódott. Míg az érzékelés révén a tér nyílt meg az állat számára, mint a cselekvés számára adott dolgok formája, az emóció révén az idő tárult fel, mint

18 Míg Dieter Henrich és Manfred Frank Kant utáni szerzők kapcsán elemzi a prereflexív öntudat elméleteit, Ameriks (2000) meggyőző okfejtése szerint a prereflexív öntudat már Kant koncepciójában is helyet kap. Az értékelő affektusok szerepéről ezek az elemzések nem ejtenek szót.

19 Schopenhauer 1991, 147 (17. §), 154 (18. §).

20 Valamint ha az objektív célszerűséget Kanttól eltérően nem csupán a biológiai megismerés heurisztikus („regulatív”) elveként, vagyis a reflektáló ítéletőrerő által tételezett szubjektív célszerűség különleges aleseleként fogjuk fel.

21 Jonas 1994, 181–94.

a szükségletek, törekvések és félelmek horizontja. Az állatok az észlelés révén tudnak egyáltalán egy tőlük különböző környezetről, míg az emóció képessége révén értékelik saját állapotaikat a környezettel folytatott interakcióik során. A két képesség kölcsönösen függ egymástól. Az affektív értékelés feltételezi egy olyan lény perspektíváját, amely számára megtapasztalható a különbség önmaga és környezete között; és megfordítva, ennek az elkülönülésnek és önmagaságnak feltétele az, hogy az állat szükségletei egy olyan perspektívát definiálnak, amelyből megtapasztalható a célra vezető és nem-célra vezető állapotok közötti különbség.

Ha elfogadjuk, hogy az ember biológiai értelemben az állatok közé sorolandó, akkor azt mondhatjuk, hogy Jonas a kanti transzcendentális esztétikában elemzett tiszta szemléleti formák biológiai alapjaira világít rá az észlelés, illetve az emóció képességében.²² Amikor pedig Jonas szűkebben véve az időre-nyitottságot az értékelő affektusokból eredezteti, ezáltal a heideggeri gondfoglalom biofilozófiai megalapozását végzi el. Elgondolásából következik továbbá az olyan elméletek kritikája – jelesül a Jonas által bírált kibernetikai modelleké, vagy a Jonas filozófiai biológiájára alighanem nagy hatást gyakorló Helmuth Plessner elgondolásáé –, amelyek az állati tudat szerepét a szenzorimotoros koordinációra korlátozzák.²³ Ezek az elméletek figyelmen kívül hagyják azt, hogy az érzékelés és a mozgékony képességei csak az affektív értékelés képességével együtt tölthetik be a funkciójukat. Az affektivitás fokozza az élőlényekre általában jellemző önfenntartást egy jövőre nyitott, kínra és öröme fogékony éberséggé. Ezért Jonas nem csupán azt állítja, hogy az affektivitás közvetít az érzékelés és a mozgékony között, hanem azt is, hogy alapvetőbb a másik két képességnél.²⁴ Az állati elméről alkotott modellje ennyiben megfeleltethető az előző részben Kant megfontolásai alapján rekonstruált koncepcióval, mely szerint az értékelő affektusokban gyökerezdik a megismeréshez és a morális cselekvéshez egyaránt elengedhetetlen öntudat.

Amikor Jonas a 20. század közepén kidolgozta filozófiai biológiáját, az akkor rendelkezésre álló természettudományos ismeretekből kellett kiindulnia. Elgondolását azonban alátámasztják és árnyalják az affektív értékelés evolúciós eredetét rekonstruáló újabb hipotézisek, illetve az állati affektivitásra irányuló kutatások a kortárs elméleti biológiában. Így az észlelés és érzés kölcsönviszonyára kínál evolúciós magyarázatot Peter Godfrey-Smith hipotézise, mely szerint a tudat kialakulása két dimenzió mentén ment végbe.²⁵ Egyfelől megjelent az a képesség, hogy egy élőlény megkülönböztesse a saját mozgása által kiváltott külső ingereket a tőle független okoknak betudható ingerektől. Másfelől kialakult az előnytelen és előnyös állapotok megkülönböztetése értékelő affektusokban.

22 Csúpan szükséges, de önmagukban nem elégséges alapokról van itt szó.

23 Jonas 1994, 218–20; Plessner 1975, 226–87.

24 Jonas 1994, 219.

25 Godfrey-Smith 2019, 13–16.

Az utóbbi dimenzió evolúciójáról Simona Ginsburg és Eva Jablonka dolgozott ki egy részletesebb hipotézist. Az általuk rekonstruált folyamat első lépcsőjének főszereplői nagyjából a mai medúzákhoz és tengerirózsákhoz hasonló állatok voltak.²⁶ Kezdetleges, központi dúc nélküli ideghálózatuk globális aktivitását Ginsburg és Jablonka feltételezése szerint mintegy „fehérzajként”, „egzisztenciális zümmögésként” kísérték az egész organizmust átható érzések. Amikor ezek az állatok képessé váltak arra, hogy környezeti ingerekre reagálva ideiglenesen módosítsák a viselkedésüket, akkor eme „korlátozott asszociatív tanulás” járulékos eredményeképpen ideghálózatuk aktivitásának bizonyos mintázatai rögzültek. Az idegműködést kísérő, addig kószá globális érzések így meghatározott profilú fenomenológiai állapotokká stabilizálódtak. Mivel a szóban forgó élőlények számára „valamilyen volt” ezekben az állapotokban lenni, Ginsburg és Jablonka szerint indokolt ebben az összefüggésben „korlátozott tapasztalás”-ról beszélni. Azért csak korlátozotról, mert az érzéstípusok készlete egyelőre szűkös volt, és azok az idegműködés epifenomenális melléktermékeiként nem bírtak sem adaptív funkcióval, sem jelentőséggel a tárgyalt élőlények szempontjából. Ez változott meg a Ginsburg és Jablonka által rekonstruált evolúciós folyamat második fázisában, melynek főszereplői – a mai laposférgeknek megfelelő állatok – már rendelkeztek egy számos szenzort és mozgatóideget koordináló központi idegdúccal.²⁷ Ezáltal megnőtt az állati magatartás játéktere. Az ebből adódó újszerű szelekciós nyomások hatására kialakult a képesség arra, hogy az élőlény új helyzetekhez alkalmazkodjon, és azok tanulságait beépítse tartós viselkedési diszpozícióikba. A „korlátlan asszociatív tanulás” képessége adaptív funkciót kölcsönzött az idegműködést kísérő fenomenológiai állapotoknak: jutalmazó és büntető affektusokká alakultak, melyek az adódó helyzeteket és a rájuk adható lehetséges válaszokat értékelve motiválták és orientálták az élőlényt. Így jött létre egy olyan életforma, amelyben a globális érzések egy kontextusérzékeny és újabb tapasztalatok fényében korlátlanul módosítható értékelő rendszert alkottak.

Az affektív értékelés eredetét rekonstruáló hipotéziseket kiegészítik Jaak Panksepp kutatásai a fejlettebb állatok affektivitásával kapcsolatban. Panksepp szerint az állati viselkedés nagyfokú plaszticitását az teszi lehetővé, hogy az állatok értékelő érzései rugalmas és kontextusérzékeny értékrendként működnek.²⁸ Ennek megfelelően az állatok elemi tudatossága nem az agykéreg kognitív funkciókat ellátó régióihoz köthető, hanem az evolúciós értelemben ősbib agytörzs egyes központjaihoz. E központok feladata egy affektív sajáttest-séma fenntartása, melynek révén az állat folyamatosan értékelve éli meg önnön aktív viszonyulását a környezetéhez.²⁹

26 Ginsburg – Jablonka 2007a.

27 Ginsburg – Jablonka 2007b.

28 Panksepp 1998, 38.

29 Panksepp 1998, 306–13.

3. A filozófiai antropológia perspektívája

Mivel biológiai értelemben az ember is állati lény, a fentiek az emberi tudatra nézve is tanulsággal szolgálnak. Az önreflexió sajátlagosan emberi képessége azért nem vezet végtelen regresszushoz, mert a reflexió aktusai végső soron le vannak horgonyozva egy nem reflexív, hanem közvetlen, affektív módon értékelő tudásban önmagunkról. Ennek megfelelően mutatnak rá az emberi tudat affektív alapjaira olyan elmekutatók, mint Antonio Damasio, Evan Thompson és Mark Solms. Ám hiba – redukív biologizmus – lenne azt gondolni, hogy az emberi lényre jellemző reflexív öntudat maradéktalanul visszavezethető az állati életformában is jelentkező prereflexív, affektív öntudatra. A központi idegrendszerrel rendelkező állatokat orientáló és motiváló értékelő affektusok csupán szükséges, de önmagukban nem elégséges feltételei az emberi megismerésben és cselekvésben működő potenciálisan reflexív öntudatnak. Ezt a megköztést pontosítandó érdemes felidézni azt a dialektikus struktúrát, amelyet Hegel ír le az öntudat kapcsán: az öntudatban az Én egyszerre tudja magát önmagával azonosként és önmagától megkülönböztettként.³⁰ E két mozzanat közül csupán az előbbit, az önmagammal való azonosság közvetlen tudatát alapozza meg az affektivitás. Teheti ezt azért, mert az értékelő affektusok az egész organizmust egységesen átható fenomenológiai minőségek, melyek révén az élőlény aktuális átfogó állapota közvetlenül adódik önmaga számára.

Ám egészen más alapokon nyugszik a sajátlagosan emberi öntudat másik mozzanata, azaz a különbségtétel az Én mint a reflexió tárgya és az attól távolságot tartó reflektáló Én között. Ahhoz, hogy ez a különbségtétel létrejöjjön, minimum tudnom kell kívülről, mások szemével látnom önmagammat; a személyiségfejlődés magasabb szintjén pedig a formálisan felfogott, minden személyre jellemző szubjektivitás általános perspektívájából kell tudnom elgondolni azt az egyedi tér-időbeli pozícióval, élettörténettel és tulajdonságokkal bíró egyént, akinek történetesen lennem adatott. Az önmagunktól való reflexív távolságtartás képességét nevezi Helmuth Plessner az emberi életformára jellemző „excentrikus pozicionalitás”-nak.³¹ Plessner Hegelre támaszkodó és a hegeli koncepciót nem-redukcionista módon naturalizáló gondolatmenete arra enged következtetni, hogy az öntudatban megnyíló távolság én és önmagam között feltételezi azt a kölcsönös elismerési viszonyokban konstituálódó társas dimenziót, amelyet Hegel „szellemnek” nevez, és az „én amely *mi*, és *mi*, amely *én*” formulában ragad meg.³² Ebben a dimenzióban életünket már nemcsak ösztönkésztetések és értékelő affektusok vezérlik, hanem képesek vagyunk normákhoz igazodni.

30 Hegel 1979, 93 (GW 9:101).

31 Plessner 1975, 292.

32 Plessner 1975, 300–305; Hegel 1979, 100 (GW 9:108). Hegelnél az öntudatnak csupán „magában való” kezdeménye az élőlény ösztönös törekvéseiben jelentkező „maga-érzés” (Hegel 1979, 97, 138 [GW 9:104–105, 147]; GW 20:353, 357, 369).

Ha az emberi életformát az állati életforma gyökeresen „transzformált” módozatként fogjuk fel,³³ akkor beláthatjuk, hogy életformánk szellemi közvetítettsége nem hagyja érintetlenül az értékelő affektusokban jelentkező közvetlen tudomást önmagunkkal való azonosságunkról. Itt ismét segítségül hívhatjuk Plessnert, aki az emberi tapasztalás objektivitása kapcsán antropológiai törvényszerűségként állapítja meg a „közvetített közvetlenséget”.³⁴ Mit is ért ezen Plessner? Akárcsak a központi idegrendszerrel rendelkező állatok tudatában, úgy az emberében is többnyire explicit önreflexió nélkül adódik a *self* számára egy koncentrikus fenomenális mező, amelyben csak az origóként funkcionáló *self* viszonylatában jelennek meg tartalmak. E mező középpontjában azonban az embernél egy olyan *self* áll, amely egyszersmind önreflexióra képes, excentrikusan pozícionált szubjektum. Az emberi excentricitás Plessner szerint szorosan összefügg az észlelés objektivitásával.³⁵ Objektivitáson itt az értendő, hogy nem csupán a narancsgerezd felém eső nézetét látom, abból következtetve a narancsgerezd elmefüggetlen valóságára, hanem e nézet már a szemlélet közvetlenségében is *mint* egy elmefüggetlen tárgy egyik aspektusa adódik, mely csupán *egy* a többségükben aktuálisan láthatatlan aspektusok közül. A különböző nézetek azért utalhatnak erre az objektív valóságtöbbletre, mert egy olyan Én számára adódnak, amely nem azonosítható minden további nélkül a manifeszt aspektusok fókuszában álló egyén szinguláris, egyes szám első személyű perspektívájával. Mivel az ember nemcsak képes az önreflexióra, hanem lépten-nyomon rá is kényszerül, ezért egyes szám *első* személyű tapasztalását még a legreflektálatlanabb hétköznapi beállítódásokban is kimondatlanul áthatja és strukturálja egy mégoly homályos egyes szám *harmadik* személyű önértelmezés az ahhoz kapcsolódó általános érvényű normákkal, szimbolikus státuszokkal és fogalmakkal. Ezért tudnak tapasztalataink még a maguk perspektivikus közvetlenségükben is rányílni a világ objektivitására.

Plessner gondolatmenetét kiegészítve azt mondhatjuk, hogy a közvetített közvetlenség törvénye nemcsak az észlelésünket határozza meg, hanem az önmagunkról való affektív tudomást is. Az a közvetlen mód, ahogy az affektusok manifesztálják és értékelik állapotainkat, az emberi életforma összefüggésében sosem mentes a közvetítettségtől. Az értékelő affektusokat ugyanis nem pusztán elszenvedjük, hanem képesek vagyunk azokat önmagunknak tulajdonítani és kulturálisan kialakult pszichológiai fogalmak szerint értelmezni. Ez pedig egy társas tanulási folyamat eredménye, amelyben fejlődés-lélektani kutatások szerint kulcsszerepet játszik a csecsemőt gondozó felnőttek „affektus-visszatükröző” pedagógiai magatartása.³⁶ Affektív állapotaink reflexív, kulturálisan közvetített kategorizációja nem korlátozódik felcímkezésre, hanem meghatározza azok jelentőségét

33 Ennek az arisztotelianus koncepciónak kanti, hegeli és kortárs változatait gyűjti egybe Kern – Kietzmann 2017.

34 Plessner 1975, 324–32.

35 Plessner 1975, 336–37.

36 Gergely 2007.

és fenomenológiáját.³⁷ A reflexív énattribúció és a kategorizáló értelmezés közvetítésével válnak érzéseink érzelmekké. És ahogy önmagunknak tudjuk tulajdonítani érzelmeinket, úgy arra is képesek vagyunk, hogy azokat a szubjektum-objektum megkülönböztetés másik pólusára, azaz valamely tárgyra vagy tényállásra vonatkoztassuk: *valami miatt* érzünk megbánást, *valamiért és valakinek* vagyunk hálásak, *valakire* neheztelünk.³⁸ Amint ezek a példák is mutatják, társas életformánk és fokozott individuációnk együttállásából adódóan az affektív értékelések elsősorban a személyközi viszonyok szövevényében orientálnak minket. Életformánk közvetített közvetlenségének tudhatók be végezetül az olyan sajátlagosan emberi affektív beállítódások, mint a tevékenyen táplált szenvedély, a megindultságunkban tetszelgő érzelgősség, vagy a tárgyban lelt öröm másokkal való megoszthatóságának reflexív örömeiben kiteljesedő esztétikai élvezet – melynek reflexivitását éppen Kant hangsúlyozta.³⁹

Ezzel vissza is értünk a kiindulópontunkhoz. Amint láttuk, Kant fejtegetéseiben sejlik fel először az a gondolat, hogy megismerő-, illetve cselekvőképességünk csak egy olyan prereflexív öntudaton alapulhat, amely a testesült életműködésünket értékelő affektusokban konstituálódik. E felismerés kidolgozása és okadatolása csak az empirikus és a transzcendentális szint kanti elválasztásán túllépő későbbi elméletek összefüggésében válik lehetségessé: nevezetesen az állati életforma Hans Jonas által vázolt fenomenológiai értelmezésében és a kortárs elméleti biológia idevágó modelljeiben. Ezek az állati affektivitást a középpontba állító elméletek arra is magyarázattal szolgálnak, hogy a sajátlagosan emberi reflexív öntudat összefüggésében miként tudhatjuk magunkat önmagunkkal azonosnak. Ugyanakkor a reflexív öntudatnak az azonossággal korrelatív másik mozzanata, vagyis az önmagunktól mint tárgytól való megkülönböztetettsége, csak az emberi életforma társas voltával magyarázható. Életformánk reflexivitása és társas jellege pedig az öntudatunk prereflexív alapját képező értékelő affektusokra is rányomja a bélyegét.

37 Taylor 1985.

38 GS 7:347–50.

39 Lásd Plessner elemzéseit a szenvedély jelenségéről, pl. GS 8:70–76; GS 8:345; GS 8:371–75. Az érzelgősségről lásd GS 7:347 és Tanner 1977. Az esztétikai élvezet reflexivitásáról lásd ÍK 9. § és Longuenesse 2006, 203–09.

Bibliográfia

- Ameriks, Karl. 2000. „Kant, Fichte, and Apperception.” In *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*, 234–64. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173346.006>.
- Brandt, Reinhard. 2003. „Selbstbewusstsein und Selbstsorge: Zur Tradition der οἰκεῖωσις in der Neuzeit.” *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85/2: 179–97. <https://doi.org/10.1515/agph.2003.010>.
- Gergely, György. 2007. „The Social Construction of the Subjective Self: The Role of Affect-Mirroring, Markedness, and Ostensive Communication in Self-Development.” In *Developmental Science and Psychoanalysis: Integration and Innovation*, szerk. Linda Mayes – Peter Fonagy – Mary Target, 45–82. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429473654-4>.
- Ginsburg, Simona – Eva Jablonka. 2007a. „The Transition to Experiencing: I. Limited Learning and Limited Experiencing.” *Biological Theory* 2/3: 218–30. <https://doi.org/10.1162/biot.2007.2.3.218>.
- Ginsburg, Simona – Eva Jablonka. 2007b. „The Transition to Experiencing: II. The Evolution of Associative Learning Based on Feelings.” *Biological Theory* 2/3: 231–43. <https://doi.org/10.1162/biot.2007.2.3.231>.
- Godfrey-Smith, Peter. 2019. „Evolving Across the Explanatory Gap.” *Philosophy, Theory, and Practice in Biology* 11/1: 1–24. <https://doi.org/10.3998/ptpbio.16039257.0011.001>.
- Hegel, G. W. F. 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 2017. *Gesammelte Werke*. 31 kötet. Hamburg: Meiner. [GW]
- Henrich, Dieter. 2019. „Fichtes ursprüngliche Einsicht (1966).” In *Dies Ich, das viel besagt: Fichtes Einsicht nachdenken*, 1–49. Frankfurt: Klostermann. <https://doi.org/10.5771/9783465143178-1>.
- Husserl, Edmund. 1992. *Gesammelte Schriften*, Band 8., szerk. Elisabeth Ströker. Hamburg: Meiner.
- Jonas, Hans. 1994. *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1900–. *Kants gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen [Königlichen Preussischen] Akademie der Wissenschaften*. 29 kötet. Berlin: Walter de Gruyter. [AA]
- Kant, Immanuel. 1991. „A gyakorlati ész kritikája.” Ford. Berényi Gábor. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*, 105–292. Budapest: Gondolat. [GYÉK]
- Kant, Immanuel. 1995. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest: Ictus. [TÉK]
- Kant, Immanuel. 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest: Ictus. [ÍK]
- Kant, Immanuel. 2005. *Antropológiai ínsok*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris.
- Kern, Andrea – Christian Kietzmann, szerk. 2017. *Selbstbewusstes Leben: Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Longuenesse, Béatrice. 2006. „Kant’s Leading Thread in the Analytic of the Beautiful.” In *Aesthetics and Cognition in Kant’s Critical Philosophy*, szerk. Rebecca Kukla, 194–229. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498220.008>.

- McDowell, John. 1996. *Mind and World: With a New Introduction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Merritt, Melissa M. 2014. „Kant on the Pleasures of Understanding.” In *Kant on Emotion and Value*, szerk. Alix Cohen, 126–45. Basingstoke: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137276650_7.
- Merritt, Melissa M. 2021. „Feeling and Orientation in Action: A Reply to Alix Cohen.” *Kantian Review* 26/3: 263–69. <https://doi.org/10.1017/S1369415420000515>.
- Nagel, Thomas. 1979. „What Is It Like To Be a Bat?” In *Mortal Questions*, 165–80. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107341050.014>.
- Panksepp, Jaak. 1998. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. Oxford: Oxford University Press.
- Plessner, Helmuth. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: Walter De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110845341>.
- Plessner, Helmuth. 2003. *Gesammelte Schriften*, szerk. Günter Dux – Odo Marquard – Elisabeth Ströker et al. 10 kötet. Frankfurt: Suhrkamp. [GS]
- Schopenhauer, Arthur. 1991. *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Dezső – Tandori Ágnes – Tar Ibolya. Budapest: Európa.
- Tanner, Michael. 1977. „Sentimentality.” *Proceedings of the Aristotelian Society* 77: 127–47. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/77.1.127>.
- Taylor, Charles. 1985. „Self-Interpreting Animals.” In *Human Agency and Language: Philosophical Papers vol. 1*, 45–76. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173483.003>.

Retroaktív trauma és a retroaktivitás fenomenológiája¹

Retroaktív trauma és retroaktivitás

A tanulmány arra a kérdésre keres választ, hogy vajon Freud retroaktív trauma koncepciója kiegészítheti-e a retroaktivitás fenomenológiáját. Amellett szeretnék érvelni, hogy a retroaktív trauma szerkezete részben összeegyeztethető Husserl retroaktivitás koncepciójával. Ez az elképzelés korántsem új, a közelmúltban Rudolf Bernet és Nicholas Smith elemezte fenomenológiai horizonton a retroaktív traumát, de Lacan és Lyotard reflexiói is mindenképpen figyelmet érdemelnek.² Bernet és Smith úgy véli, hogy a retroaktivitás alapvető mozzanat a szubjektivitás konstitúciójában.³ Melyek a retroaktív trauma jellegzetességei? Fontos megjegyezni, hogy Freud nem szentelt külön munkát a retroaktív traumának, mely alapvetően a traumatikus sokkhatás utólagosságát jelenti. A visszaható vagy retroaktív trauma esetén nem egy aktuális élmény, hanem egy emlényom új értelmezése traumatizálja az egyént.⁴ Freud nem használja megkülönböztetett kategóriaként a retroaktív trauma kifejezést, de a trauma utólagosságáról szőtt megjegyzései arra engednek következtetni, hogy a visszaható trauma korai traumaelméletének szerves részét képezi és vissza-visszatér életművében. Pintér szerint a klasszikus pszichoanalitikus elméletben elkülöníthető az *aktuális* és *visszaható* trauma. Az aktuális trauma esetén súlyos megrázkódtatás éri a mentális apparátust egy olyan energia formájában, ami egy valóságos helyzet miatt áll elő. Ezzel szemben a retroaktív vagy visszaható trauma események sorozatából áll és nem az észlelés, hanem egy emlényom asszociatív felidézése fejt ki traumatizáló hatást.⁵

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.3

- 1 A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00189/21/2) és az NKFIH 138745 számú projekt támogatásával készült.
- 2 Bernet 2000, Smith 2010, Lacan 1991, Lyotard 1990.
- 3 Bernet 2000, Smith 2010. Természetesen a hazai szakirodalomban is számos példát találunk a retroaktivitás jelentőségének felismerésére. Tengelyi László a visszaemlékezés és retroaktív konstitúció szoros kapcsolatára mutat rá a múlt részleges hozzáférhetőségének és uralhatatlanságának elemzése közben (Tengelyi 2007). Az értelem retroaktív és retrográd mozgása révén keletkező értelemtöbblet jelentőségére hívja fel a figyelmet Szabó Zsigmond (Szabó 2005, 73), Ullmann Tamás a változás és újdonság tapasztalataként határozza meg a retroaktivitást (Ullmann 2010), Marosán Bence pedig kiemeli, hogy retroaktív ébresztések révén a tudattalan tartalmak kölcsönösen új megvilágításba helyezik egymást és az éppen zajló tapasztalatnak is új értelmet adhatnak (Marosán 220, 110-111). Komorjai László a retroaktív konstitúcióban lévő körkörrösséget emeli ki: a tapasztalat retroaktív szerveződése közben keletkező elem éppen azt a szférát alakítja át, amely alapján kezdetét vette a retroaktív visszahatás (Komorjai 2017, 286)
- 4 Pintér 2014, 36-37.
- 5 Pintér 2014, 36. A folyamat lényegét a következőképpen foglalja össze Freud a később részletesebben tárgyalandó Katharina-esettanulmányban (Freud 2011a, 13): „a szexuális előtti korból származó benyo-

Bókay szerint a trauma utólagossága esetén egyfajta építő-bontó narratíváról van szó: „a jelen idejű esemény visszamenőlegesen létrehoz valamit, de ez a jelenből létrehozott múltbéli esemény valamilyen értelemben okként is szerepel, tehát az előrefel és a visszafel hatás kölcsönösségéről [...] van szó”.⁶ A retroaktív trauma jellegzetes példája a *Farkasember* karakteréhez kötődik.⁷ Az utólagos trauma temporális logikája azonban már *A tudományos pszichológia tervezetében* (1895)⁸ és a Breuerrel közösen írt *Tanulmányok a hisztériáról* (1895) kötetben is fellelhető. Az utóbbi kötetből vegyük például Katharina esetét. Katharina hisztériás rohamtól szenved, melyet szorongás előz meg. Nyomást érez a szemén, feje elnehezedik, zúgni kezd, szédül, mellkasa összesorul, halálfélelem gyötri, később egy visszataszító férfarc hallucinációjáról is beszámol. Az analízis során Freud egy eredeti traumatikus és egy későbbi megerősítő pillanatot vél felfedezni. Az utóbbi esetben Katharina meglesi unokahúgát, Franciskát, akin éppen a bácsikája fekszik. Katharinát erős ijedtség és hisztériás roham fogja el: nem kap levegőt, majd szétreped és zúg a feje, továbbá megjegyzi, hogy még csak tizenhat éves volt akkor és nem is érti miért ijedt meg annyira. A terápia során egy másik jelenet is körvonalazódik: ebben maga Katharina a főszereplő, akihez egy kirándulás közben bácsikája – akiről később Freud bevallja, hogy Katharina apja – szexuálisan közeledik. Az utóbbi, de időben korábbi jelenetet nevezi Freud traumatikus pillanatnak, a leelkedést pedig megerősítő pillanatnak. Katharina szexuális érése lehetővé tette a korábbi élmény abúzus jellegének megértését. Az élmény feldolgozását konverzió kíséri, például hányással szimbolizálja a felelevenített emlékekkel szemben érzett erkölcsi és fizikai undort.⁹ A traumatikus és a megerősítő pillanatok viszonyát az elhasztás és visszahatás összefonódása jellemzi. A traumát egy kirekesztett tudattartalom utólagos integrációjával magyarázza Freud. A szorongás és a hisztériás roham pedig egy korábbi szexuális trauma közben átélt félelem felidézése.¹⁰

A „*Farkasember*” – *Egy kisgyermekkorai neurózis története* (1918) esettanulmányban az ősjelenet és a farkasokat ábrázoló rémálom közötti asszociatív viszonyban fedezi fel Freud a trauma utólagosságát. A tanulmány publikált verziójában az ősjelenet a páciens retroaktív konstrukciója. Lacan egy 1953-ban tartott előadásában a lenyomat (*Prägung*) metaforát használja a feltételezett ősjelenettel kapcsolatban.¹¹ A farkasálom egy traumatikus jelölő első megnyilvánulási formája az imaginárius szinten, az első kísérlet a szimbolikus integrációra, mely azonban sokkolóan hat a szubjektumra. A trauma eredeti pillanata, melyet x-el jelöl Lacan, csak a páciens három és fél éves korában, utólagosan (*après-coup*) válik elfojtás tárgyává. Waldenfels a *Farkasemberrel* kapcsolatban „idegen igény” megjelenéséről ír. Az ötlethez

mások, melyek a gyermekre hatástalanok voltak, később, amikor a szűz leány vagy a fiatalasszony már ismeri vagy legalábbis érti a szexuális életet, emlékként újraélve traumatikus hatással járnak”.

⁶ Bókay 2020, 51.

⁷ Freud 2011b.

⁸ Freud 1966c.

⁹ Freud 2011a, 11.

¹⁰ Freud 2011a, 13.

¹¹ Lacan 1991, 190.

hasonlóan, mely akaratlanul és meglepetésszerűen törhet be a tudat homlokterébe, a retroaktív trauma egy „megszüntethetetlen utólagossággal” rendelkezik. Az utólagosság egy korábban nem értelmezett elemre utal. A Farkasember bár jelen volt az ősjelenet közben, de nem értette mi történik: „A múlt hatásai távolabbra nyúlnak, mint az emlékező- és értelmezőképesség.” – állítja Waldenfels.¹² Továbbá Waldenfels elkülöníti a traumatikus eseményt és a traumatikus tapasztalatot. Az előbbi mindig az utóbbi előtt jár egyfajta rémisztő meglepetésmérenyként (*schreckende Überraschung*). A traumatikus tapasztalat a traumatikus esemény utóhatása és átdolgozása, melyet időbeli távolság választ el az eredeti sokkhatástól. Az idegen affekcióra csak egy elhalasztott választ adhat a szubjektum.¹³

A freudi utólagosság (*Nachträglichkeit*) értelmében egy gyermekkori abúzus önmagában még nem feltétlenül traumatikus. Azonban egy hasonló esemény hatására a személy tudattalanul újrainterpretálja az előzőt, így késéssel indul meg a tünetképzés. A retroaktív trauma esetén azonban fontos látnunk, hogy nem önmagában egy visszapillantó narratíva traumatizálja az egyént. A retroaktív trauma azt hangsúlyozza, hogy a korábbi esemény a tudat perifériájáról a figyelem fókuszpontjába kerülhet, vagy Bánfalvi szemléletes metaforájával élve: két esemény asszociatív kapcsolata olyan hatást kelt, mint „amikor a szunnyadó vulkán mélyén rejlő feszültség egy földmozgás hatására kitör”.¹⁴

Amint láthattuk Freud a hisztéria etiológiáján töprengve bukkan rá a retroaktivitás temporális logikájára. A *tervezetben* található Emma-esettanulmányban egy emlék felidézése következtében fellépő affektus (pontosabban szexuális izgalom) felbukkanásáról ír.¹⁵ Freudnál a szexuális érés és pubertás egy olyan fordulópontot jelképez, amely megalapozza a trauma utólagosságát. House és Slotnick úgy érvelnek, hogy Freud az 1896-ból származó csábítási írásaiban a megerősítő jelenetek visszahatását az eredeti traumatikus események halasztott cselekvésére (*deferred action*) vezeti vissza. Azaz a retroaktív trauma körkörös temporális logikája helyett egy lineáris oksági determinizmus van jelen.¹⁶ Laplanche szerint is domináns Freudnál a determinizmus. Nem a jelen konstruálja a múltat, hanem a múlt determinálja a jelent és a jövőt. A múlt új interpretációja csak lehetőséget nyújt egy korábbi traumatikus sokkhatás kibontakozására. A megerősítő jelenet és az analitikus szituáció szerepe a fordítás: a korábbi emléknymok értelemmel telítődnek és bekövetkezik a traumatizáció. A retroaktív trauma így nem redukálható pusztán hermeneutikai mozzanatokra. Laplanche megállapítja, hogy Freud szerint nem csak arról van szó, hogy a jelen függvényében újra értelmezzük a múltat. A másik személy enigmatikus üzenete (a csábítás) lerakódott a múltban és aktiválódott a jelenben. Laplanche szerint Freud figyelmen kívül hagyja, hogy az elhalasztott tünetképzés és a visszaható értelmezés dialektikája a *másik* szubjektum által közölt – a múltban még értelmezhetetlen

12 Waldenfels 2005, 127.

13 Waldenfels 2002, 326.

14 Bánfalvi 2015, 77.

15 Freud 1966c, 336; Részeg 2019, 214.

16 House – Slotnick 2015, 696.

– üzenet révén veszi kezdetét.¹⁷ Freud *Nachträglichkeit* koncepciója tehát nem értelmezhető pusztán hermeneutikai szempontból. Ha csak a jelenbeli tudás építené újjá a múltat, akkor Freud nagyon közel kerülne Jung regresszív fantáziálás (*Zurückphantasieren*) koncepciójához, ami gyakorlatilag elbátellizálja az eredeti traumatikus pillanatot (és a csábítás) jelentőségét.¹⁸ Freud már a csábításelmélet cáfolata és a fedőemlék-koncepció kidolgozása előtt is számba veszi a fantázia szerepét az emléktorzítással kapcsolatos munkajegyzeteiben, de még nem adja fel az eredeti traumatikus esemény utáni kutatást.¹⁹

Laplanche az Emma-esettanulmány kapcsán kiemeli, hogy a traumatikus és a megerősítő pillanatok között egyfajta hintamozgást vél felfedezni Freud. Önmagában egyik pillanat sem traumatikus, hanem ezek kombinációja, összefonódása eredményez sokkhatást. Laplanche azonban kritikusan megjegyzi, hogy a traumatikus pillanat történeti szempontból lehorgonyozhatatlan, olyan állapotban van, mint egy részecske a Heisenberg-féle határozatlansági állandó szempontjából tekintve.²⁰ John Fletcher szerint *A tervezet és A tanulmányok* alapján tartható az az értelmezés is, hogy Freud a traumatikus és megerősítő jelenetek összjátékából vezeti le a traumatikus sokkhatást, amely az egyirányú determinizmussal szemben inkább a visszahatás és elhalasztás (*retroaction and deferral*) kölcsönös kapcsolatára utal. Fletcher a jelenetek asszociatív összefonódásából vezeti le a traumát és nem pusztán egy bizonyos múltbeli esemény utóhatásának tekinti a tünetképzést.²¹ Ez az értelmezés az, amely lehetőséget nyújt arra, hogy a retroaktív trauma fenomenológiai jelentőségét nagyobb felbontásban is szemügyre vegyük.

A retroaktivitás fenomenológiája

Ahogy Freudnál a retroaktív trauma fel-felbukkanó kérdés, úgy Husserl életművében is alkalomadtán találkozhatunk a retroaktivitás problémájával. Az 1905-ös időelőadások

17 Laplanche 1999, 269.

18 Jung 2006, 187: „a libidó regresszióját követve az analízis nem mindig a történetifejldés által mutatott úton jár, hanem gyakran az utólag képződött fantáziát vizsgálja, amely csak részben alapul a régi valóságon. [...] [A]mikor a libidó valamilyen emléknymot von a befolyása alá, azt várhatjuk, hogy az emléknymot átdolgozódik és átalakul, mivel életre kel, dramatizálódik, amit megérint a libidó.” Jung alapvetően szkeptikus a kisgyermekkori emlékezet megbízhatóságával kapcsolatban. Az ötödik életévtől visszafelé már csak regresszív és nem történeti jelentést tulajdoníthatunk a felbukkanó jeleneteknek. A regresszió azonban a „teremtés aktusának előfeltétele” lehet, egy új élétterv kialakításának csíráját hordozza magában (Jung 2006, 191–192). Jung hatására Freud a Farkasemberről szóló esettanulmány publikált verziójában már csak a páciens konstrukciójának tekinti az ősjelenet, lásd Yiassemides 2017, 107.

19 A fantáziák pszichikai homlokzatok, melyek elbarikádozzák az emlékeket (Freud 1966b, 248). Jóval később a csábításelmélet feladása után Freud azzal vádolja Ferenczit, hogy megismétli az ő első „nagy etiológiai tévedését”. Ami a hipnózisban a páciensek lelki szemei elé tárul, az nem egy hitelesíthető gyermekkori történet, hanem fantázia. Ugyanakkor Freud nem adja fel teljesen a gyermekkori csábítás lehetőségét, újra és újra visszatér az elképzeléshez explicit vagy burkolt formában, lásd Rand – Török 1999, 89.

20 Laplanche 1985, 41.

21 Fletcher 2013, 74, 251.

25. paragrafusában már megjelenik az elképzelés, hogy a retroaktív konstitúció szorosan összefügg a visszaemlékezéssel.²² A retroaktivitás a passzív szintézisekre vonatkozó előadásokban már az affektív és asszociatív folyamatok szerves részét képezi. A retroaktivitás azonban nem egy tudattalan folyamat, hanem inkább tudatimmanens jelenség. A fenomenális mező konstitúciójában a passzív folyamatok előkészítik az aktív szintéziseket, tehát a passzív és aktív szintézisek között nincs szakadék.²³ Husserl az időtudat és passzivitás elemzése közben jut el a retroaktivitás fenomenológiai elemzéséhez. Tipikus példája egy dallam felismerése. Éppen el vagyunk foglalva valamivel, majd hirtelen felcsendül egy dallam. Hirtelen rájövünk, hogy a dallam már korábban is ott volt a háttérben, csak éppen nem tudatosítottuk jelenlétét. A dallam egy bizonyos hangja kellemes vagy kellemetlen érzéseket kelthet az észlelőben, melynek hatására egy asszociatív kapcsolaton keresztül a dallam egész időformája is tudatosulhat.²⁴ Retroaktív-affektív ébresztés jött létre a tudatélet peremén. Ugyanakkor Husserl elképzelhetőnek tartja a távoli múlt retroaktív ébresztését is.²⁵ Husserl még az elfojtott múlt visszatérését sem tartotta kizártnak. Könnyen elképzelhető, hogy egy elfojtott affektív erő nagyobb hatást fejt ki, mint egy aktuális tapasztalat. Egy jelentéktelennek tűnő inger lehengerlő erővel hozhatja vissza a jelenbe az elfojtott múltat. Anthony Steinbock azonban figyelmeztet a Freud és Husserl nézetei közötti jelentős különbségekre. Husserl nem elfojtott, az én számára inkompatibilis képzetekről vagy ösztönreprezentánsokról beszél, hanem nem-tematikus, de mégis aktív affektív erőkről, melyek tudatküszöb alatt befolyásolhatják a fenomenális mező konfigurációját. A figyelem tematikus fókuszán kívül eső affekciók nem tévesztendők össze a freudi tudattalanban lokalizálható elfojtott tartalmakkal.²⁶

Dan Zahavi azt javasolja, hogy az eleven jelen leírására korábban használt éltudat kifejezést cseréljük le a tartam-egység (*duration-block*) koncepcióra. Ez a bergsoni allúziótól sem mentes kifejezés Zahavi szerint jobban ábrázolja azt a jelenséget, hogy a jelen nem a pillanatszerű ősbnyomásra korlátozódik, hanem az ősbnyomás és retenció együtt alkot egy kiterjesztett jelent.²⁷ Ha a retroaktív ébresztést az eleven jelenre korlátozzuk, akkor a nem tematikus elemek tudatosítása ebben a tartam-egységben történik az affekció előre és hátra sugárzása révén. Steinbock *diszpozicionális orientációnak* nevezi azokat az asszociatív viszonyokat, amelyekben az affektív erő visszasugárzik a múltba és felébreszti a közeli retenciókban szunnyadó affekciókat. Steinbock példájával élve képzeljük el, hogy újságot olvasunk és hirtelen irritáció

22 Husserl 2002.

23 Tengelyi 2012, 278.

24 Husserl 2001, 203.

25 Husserl 2001, 227–228.

26 Ebben a kontextusban tehát az elfojtás nem a freudi dinamikus értelemben vett elfojtásra utal, hanem inkább az affektív erőknél az eleven jelen mezején zajló versengésről van szó. Az „elfojtott” itt nem tematikus, de tematizálható affektív erőkre és intencionális állapotokra utal, lásd Steinbock 2004, 26.

27 Zahavi 1999, 56.

uralkodik el rajtunk. Nem tudjuk mire vélni ezt az állapotot, aztán hirtelen rájövünk, hogy a neonlmpák zümmögése idegesített minket. A zavaró hangok elérték a tudatküszöböt és az egész észleleti mezőnk újjászerveződött, miközben utólagosan rájöttünk, hogy mi idegesített minket.²⁸ Az affekció visszasugárzása azt jelenti, hogy az aktuális élmény (például egy dallam szegmense vagy egy kalapácsütés hangja) újra életre kelti a retencionális homályban szunnyadó affekciókat. Természetesen elképzelhetőek olyan esetek is, amikor nem jön létre retroaktív ébresztés vagy éppen homályban marad előttünk az érzett irritáció lehetséges indoka.

Az affektivitás nagyon összetett probléma Freudnál és Husserlnél egyaránt. Freud már egy 1893-ban keletkezett tanulmányában ökonómiai szempontból közelít az affektivitáshoz: minden pszichikai benyomás egy bizonyos affektusmennyiséggel (*Affektbetrag*) adódik, melytől az ego motoros reakciók vagy asszociációk segítségével szabadítja meg magát. Az affektusmennyiség kifejezés itt mennyiségi és minőségi aspektusokat is hordoz.²⁹ Ha a szubjektum nem akar vagy képtelen megszabadulni a felhalmozódott affektustól, akkor a benyomás emléke traumává válik és állandósult hisztériás tüneteket okoz – állítja Freud még Charcot és Breuer hatása alatt állva.³⁰ Husserlnél az affektivitás a tudat és tárgy összeköttetését biztosítja és elsősorban az észlelést modulálja. Az affektivitás az észlelt tárgy vonzására vezethető vissza. Fontos mozzanat, hogy az affektivitás inkább a jövő és nem a múlt felé irányul: a tudat érdeklődését azért keltik fel a potenciálisan észlelhető alakzatok, mert az affektív erő az ismeretlenből, a jövőből érkezik. Az affektivitás ezért szoros szálakkal kötődik a tudat protencionális struktúrájához is.³¹ A husserli affektivitás tehát irányulhat a jövő felé, de az ősbenyomás retencionális modifikációját is tekinthetjük affektív kiüresedésnek. A tegnap hallott dallam már nem része az impresszionális szférának, de mégis megmarad ugyanannak a dallamnak és később felidézhető. Husserl nem zárja ki a korábban kiüresedett tárgyi értelmek retroaktív-affektív ébresztésének lehetőségét sem. Tehát rendelkezésünkre áll egy olyan affektív erőközlés, mely révén a korábbi leüledett tartalmak beáramlanak a jelenbe. A távoli múlt felébresztése esetén a korábban kiüresedett és leüledett értelem mintegy kikristályosodik a tudattalan homályból: ami már csak implicit volt, hirtelen újra explicitté válik.³² Nicholas Smith kimutatta, hogy Husserl kései kéziratában (az úgynevezett E III/10 jegyzetben) megemlíti a „betokozódott affektus” problémáját is. Husserl ebben az 1934-ben született kéziratban megemlíti Freudot. A kielégítetlen szenvedélyes vágyak nem veszítik el teljesen érvényességüket, hanem elfojtás alá kerülnek érzelmi és

28 Steinbock 2004, 31.

29 Freud 1966a, 171; Green 1999, 13, 4j. Breuer és Freud a hisztériás tüneteket az affektus (lelki energia) eloszlása szempontjából vizsgálják. Egészséges emberekben az affektus egyenletesen oszlik el, de hisztériában az affektus képes szomatikus csatornákra konvertálódni (Sulloway 1987, 81).

30 Freud 1966a, 172.

31 Marosán 2020, 68.

32 Kozyreva 2017, 164–165; Husserl 2001, 223–24.

kinesztetikus komponenseikkel egyetemben. Mindehhez Husserl azt is hozzáteszi, hogy az affektusok elfojtása még pszichikus megbetegedésekhez is vezethet.³³

Freud retroaktív trauma koncepciója kiegészítheti a távoli múlt ébresztésének genetikus fenomenológiai elemzését. Fenomenológiai szempontból a retroaktív trauma halasztott cselekvése (*deferred action*) az affektív-retroaktív ébresztés egy speciális formájának tekinthető. Ebben az esetben nem egy kiüresedett értelemegység nyeri vissza affektív eleveenségét a jelenben (például újra felismerjük a tegnapi hallott dallamot), hanem emléknymok és az azokat kísérő affektív tendenciák körvonalazódásáról és jelenbe áramlásáról lehet szó. A retroaktív trauma olyan nyomokat feltételez, amelyek még nem az elfojtott tudattalan szférájához tartoznak, de nem is az érzékelő-tudatos rendszer részei. Még nem rögzített emléktöredékek és affektusok (ön)szerveződéséről van szó, amelyek asszociatív és értelmező folyamatok hatására aktualizálódnak. Bánfalvi Attila egy szunnyadó vulkán mélyén rejlő feszültséghez hasonlítja a traumatikus emléket, amely egy földmozgás hatására előtörhet.³⁴ Jean Laplanche pedig úgy fogalmaz, hogy a nem integrált élmény a pokol tornácán helyezkedik el valahol a tudatelőttés sarkában.³⁵ Freud pedig idegen testekről beszél.³⁶ De mielőtt az affektív ébresztések szempontjából vizsgálnánk meg a retroaktív traumát, vessünk néhány pillantást a retroaktív trauma hermeneutikai interpretációira is. A hermeneutikai interpretációknak azokat a megközelítéseket tekintem, amelyek szerint a trauma elsősorban a múltbéli esemény új értelmezésének köszönhető.

A retroaktív trauma hermeneutikai interpretációi

A hermeneutikai interpretációk elsősorban a visszatekintő narratívák konstrukciója szempontjából vizsgálják a retroaktív traumát.³⁷ Természetesen ezek az elemzések is számolnak a traumatikus esemény affektív aspektusával. A retroaktív trauma hermeneutikai jelentőségének a felismerése elsősorban Lacannak köszönhető. Lacan 1953-ban vizsgálja Freud *A „Farkasember”* esettanulmányát és a *nachträglich* kifejezést

33 Smith szerint ezen a ponton nagyon közel kerül egymáshoz a pszichoanalízis és a fenomenológia. A konvergencia az ösztönök és késztetések elemzéseiben érhető tetten leginkább, lásd Smith 2010, 164. Ezzel a témakörrel kapcsolatban lásd még Marosán 2021.

34 Bánfalvi 2015, 77.

35 Laplanche 1985, 41; Fletcher 2013, 76.

36 Freud *A tanulmányokban* úgy fogalmaz, hogy a pszichikai trauma úgy jelenik meg, mintha jelen idejű lenne, olyan, mint egy idegen test. Tudattalan képzetek létezésére és működésére következtethetünk abból az okból kifolyólag, hogy a páciensek nincsenek tudatában ezeknek a képzeteknek és eredetük is homálybavész (Freud – Breuer 1955, 220).

37 A pszichoanalízis hermeneutikai vizsgálatai és a fikcionalitás-vita főbb pozícióit foglalja össze Szummer 1995. Az emlékezet torzításaival és a történeti igazság kérdéseivel kapcsolatban pedig lásd: Spence 1984, Loftus 1994, Ricoeur 1970.

après-coup-ra fordítja.³⁸ Lacan nem volt megelégedve a fordítással, melyet egyébként a retroaktivitás vagy retrospektív modifikáció értelmében használt.³⁹

Rudolf Bernet, Lacan fent említett elemzése által inspirálva, a traumatikus esemény nyomaként értelmezi az emlényom felidézését kísérő energiatöbbletet. A szubjektum ambivalens állapotban találja magát. Egyrészt érzi a késztetést, hogy reagálnia kell az eseményre, másrészt még nem állnak rendelkezésére a megfelelő értelmezési lehetőségek, nem tudja magát még traumatizált szubjektumként definiálni.⁴⁰ Bernet szerint az első esemény egy affektív sokkhatás értelmezés nélkül, a második esemény pedig értelmezés sokkhatás nélkül, a szubjektum pedig egy anonim asszociáció áldozata, aki az értelmezés és felfogás hiányától szenved.⁴¹

Nicholas Smith az észlelés és értelmezés szempontjából elemzi a retroaktív traumát. Husserl horizont fogalmát alkalmazva amellet érvel, hogy az analitikus helyzetben találja meg a páciens a megfelelő értelmezési keretet. A traumatikus esemény narratív feldolgozása egy olyan folyamathoz hasonlít, amikor egy észlelt tárgyat körbe járunk annak érdekében, hogy annak rejtett profilját is megfigyelhessük. Itt azonban egy mentális időutazás zajlik: egy rekonstruált emlényom korábban észre nem vett hátterét is tudatosítjuk. A traumatikus esemény egy „homályos appercepció”, egy olyan tudattalan interpretáció, amely csak később aktualizálható. Smith általánosítja a retroaktív traumát, abban az értelemben, hogy az utólagosság logikáját a szubjektivitás szerves részének tekinti. Ezzel a lépéssel természetesen elvonatkozottat a szexuális érés és pubertás által jelképezett küszöbötől.⁴²

Lytard szerint az utólagosság egy aszimmetrikus kétszeres csapás (*double blow*). Lyotard az energetikai szempontokat is kihangsúlyozza a retroaktív trauma kapcsán. Az első jelenetében egy eredeti energiatöbblet van jelen, amely a soron következő megerősítő jelenetben koncentrálódik és kifejlődik; rémületet kelt a valódi motivációk tudatosításának hiányában is. Az első jelenet affektív többlete tudatosan nem rögzített: „Olyan, mint egy sípszó, ami csak a kutyák és nem emberek számára hallható, vagy mint az infravörös és ultraviola fény.”⁴³ Az analízis közben kialakul egy narratíva a traumatikus eseményről, melynek következtében a lereagálatlan affektus egy időeltolódással adódik. Az első esemény affektív töltete nem is annyira tudattalan affektus (mely kifejezés Freud számára is ellentmondásos), hanem inkább egy időn kívüli affektus, ami csak egy narratív átdolgozás révén rögzíthető. A retroaktív trauma ideje történetiség (diakronia) nélküli, egy olyan időszerveződés, amelyben a jelen szinte maga a múlt és a múlt örökké jelen van.⁴⁴

38 Lacan 1991, 213.

39 House 2017, 777.

40 Bernet 2000, 163; Ullmann 2015.

41 Bernet 2000, 162.

42 Smith 2010, 198.

43 Lyotard 1990, 16.

44 Lyotard 1990, 16–17.

Nicola King a visszatekintő narratívák jelentőségét emeli ki, amikor azt hangsúlyozza, hogy a múlt eddig fel nem ismert jeleit vagy alternatív lehetőségeket csak a történetészövés (*emplotment*) segítségével fedezhetjük fel.⁴⁵ Ehhez kapcsolódhat Smith megállapítása is, mely szerint a retroaktív trauma valójában három esemény szintéziseként jön létre, hiszen az eredeti és a megerősítő trauma asszociatív kapcsolata csak a terápiás viszonyban válik igazán érthetővé. A terápiás szituáció tárja fel a korábbi élmény hiányzó értelmezési horizontját.⁴⁶ A terápiában válik a traumatikus és a megerősítő pillanatok közötti anonim asszociáció egy személyes tapasztalattá, illetve a szenvedő alany traumatizált szubjektummá. De vajon hogyan vizsgálhatnánk fenomenológiai perspektívából az emlényom eredeti affektív erejét, energiatöbbletét? A retroaktív trauma esetén sem pusztán az affektív erő visszasugárzásáról van szó, hanem egy eredeti affekció felélesztése is zajlik, amire az elhalasztott cselekvés fogalma utal. Vagy, ahogy Laplanche fogalmaz: a fel nem dolgozott energiatöbblet időzített bombaként robbanhat be a jelenbe.⁴⁷ Hogyan lehetne további fenomenológiai szempontokból vizsgálni még a retroaktív trauma halasztott cselekvésként (*deferred action*) meghatározott aspektusát?

Implicit testemlékezet és retroaktív trauma

Talán az implicit testemlékezet lehet a hiányzó láncszem a retroaktivitás fenomenológiája és a retroaktív trauma között. A közelmúltban Edward S. Casey és Thomas Fuchs vizsgálta részletesen a testemlékezet problémáját. Casey definíciója értelmében a testemlékezet az a folyamat, ahogy a megélt testben és azon keresztül emlékszünk.⁴⁸ Casey és Fuchs nem csak az amnéziás páciensek procedurális emlékezeti teljesítményeit tekintik testemlékezetnek, hanem külön kategóriaként bevezetik a traumatikus testemlékezet fogalmát is.

Fuchs a testemlékek spontán kibomlásának (*explication*) lehetőségét mérlegeli és elvonatkoztat az ellenállás és elfojtás mechanizmusaitól. Fuchs szerint Proust teasütemény-példája mutatja meg azt a folyamatot, amelyben önéletrajzi emlékek bukkannak elő homályos testéretetekből. Proust művében (*Az eltűnt idő nyomában*) a narrátor hirtelen felismeri a teasütemény ízének ismerősségét, földöntúli öröm árasztja el, majd később feltárul Combray vizuális emléke és további asszociációk keletkeznek. Fuchs szerint itt egy implicit testemlék változott át önéletrajzi emlékké. Ugyanakkor nem zárja ki annak lehetőségét, hogy az implicit testemlékek elfojtott tartalmakat vagy akár a jövőre vonatkozó elvárásokat is implikáljanak.⁴⁹ Fuchs szerint a traumatikus emlékekben válik igazán megragadhatóvá a testemlékezet működése. A balesetet vagy a kínzást átélt alanyok

45 King 2000, 22–23

46 Smith 2010, 182–183.

47 Laplanche 1999, 265.

48 Casey 2000, 147.

49 Fuchs 2000, 319; Fuchs 2012, 20.

bizonyos körülmények között reprodukálják a traumatikus eseményben megtapasztalt testérzeteket, mintha a trauma a megélt testben (*Leib*) éledne újjá a jelenben.⁵⁰

Miért lehet jelentősége a látszólag spontán felbukkanó testemlékeknek a visszaható trauma szempontjából? A korábban említett példákban közös elem, hogy bármennyire is önkéntelennek tűnjenek a felbukkanó testemlékek, mégsem hanyagolható el az előhívási inger vagy körülmény, amely a múlt visszatérését lehetővé teszi egy testérzettel tarkított asszociatív láncreakción keresztül. A traumatikus testemlékezet a retroaktív ébresztés egy specifikus formájának is tekinthető: az implicit emléknymok újjáélednek a jelenben egy bizonyos kulcsinger vagy körülmény hatására. Jelentős különbség adódik azonban a visszaható traumával szemben, hiszen itt nem egy korábbi jelenet újraértelmezéséről van szó, hanem egy korábban átélt (aktuális) trauma nyomainak ébredéséről. Ugyanakkor az implicit testemlékezet talán megvilágíthatja a múlt visszaáramlását a jelenbe, amely a visszaható trauma halasztott cselekvésének (*deferred action*) feleltethető meg.

Casey a következő beszámolóval illusztrálja a traumatikus testemlék aktiválódását:⁵¹ amikor elment egy gépjárműszervízbe, hirtelen görcsbe rándult a teste egy szorongással kísért előérzet közepette. A pneumatikus csavarhúzó hangja egy közelmúltbeli fájdalmas fogfúrássá emlékeztette. A kellemetlen hangot (előhívási ingert) a fogfúrás vizuálisan eleven és élénk emléke követte. A múlt megelevenedett egy testérzeten keresztül. Casey szerint a felbukkanó vizuális emlék védekező mechanizmusként funkcionált, amely meggátolta a még fájdalmasabb testemlékek tudatba kerülését.⁵² Tehát az én a fogfúrás vizuális képével védekezett a traumatikus esemény energiátöbblete ellen, amely hirtelen elkezdett felszínre törni. Casey Freudra hivatkozik, amikor azt állítja, hogy az ismétlések és újrajátszások (*enactments*) éppen azt a célt szolgálják, hogy megszelídítsék a nagy affektív töltettel rendelkező testemlékeket. Tehát az epizodikus emlék vagy akár az ismétlési kényszer is egy fájdalmas affektív élmény gátlását szolgálja. A hisztérikus tünetekben visszatérő múlt éntelen aktivitásként jelenik meg kezdetben.⁵³ Casey úgy véli, hogy a szubjektum egy idő után megadja magát a tüneteknek és egyfajta töprengő állapotba kerül, majd végül többszörös rekonstrukción keresztül sikerül megszelídíteni az eredeti affektív sokkot. A testemlékekből kibontakozó emléknymok eredeti megrázkódtatása lassan elhalványul a történetészövés közepette.

Casey szerint ösztönösen védekezünk a visszatérő testemlékekkel szemben. Freud és Breuer korai, hipnózison alapuló katarzistechnikája pedig éppen ezt az alapvető védekezési

50 Fuchs 2012, 19.

51 A traumatikus testemlékezet a testi vagy performatív visszaemlékezés egyik típusa. A fogfúrás példában a trauma pusztán egy fájdalmas testi beavatkozást jelöl. Fuchs tovább differenciálja a testemlékezetet és elkülöníti egymástól a fájdalom- és traumaemlékeket, lásd Fuchs 2012.

52 Casey 2000, 155.

53 A hisztéria diagnosztikai fogalmának története az 1700-as évekig nyúlik vissza. Amit Freud és Janet hisztéria alatt értettek az az aktuális diagnosztikai kategóriák széles csoportját fedhette le. Beletartozhat a disszociatív identitászavar, egyéb disszociatív zavarok, a *borderline* személyiségzavar, szomatoform zavarok és a komplex trauma tünetegyüttese is, lásd Howell – Itzkowitz 2016, 21–22.

mechanizmust próbálta felszámolni.⁵⁴ Freud megfigyeléseire támaszkodva Casey két védekezési stratégiát különböztet meg. Az elraktározás (*containing*) esetén a testemlék elködösül és egy az eredeti eseménytől függetlennek látszó szomatikus tünet keletkezik. Például az eredeti tapasztalat erős láz volt, de annak utóhatása szédülésként mutatkozik meg.⁵⁵ A másik eljárás, amikor téridőbeli szituációba helyezzük a visszatérő testemléket. A testemlék azt az illúziót kelti mintha itt és most történe a trauma, de idővel fennáll a lehetősége annak, hogy narratívába ágyazható önéletrajzi emlékké váljon.⁵⁶ A testemlékezet egy immanens múlt benyomását nyújtja, pontosabban – állítja Casey – kétirányú immanenciáról beszélhetünk: a múlt immanens jelenléte a jelenben és a jelen immanenciája a múltban. Nem arról van szó, hogy a múlt és a jelen megkülönböztethetetlenül összeolvadna, hanem inkább csak egy összefonódás alakul ki a múlt és jelen között. A védekező mechanizmusok és a narratív feldolgozás nagyobb távolságot teremt a múlt és jelen között.⁵⁷

Casey és Fuchs tipológiai elsősorban nem klinikai relevanciával bírnak, hanem inkább olyan genetikus fenomenológiai kísérleteknek tekinthetők, amelyek a retroaktív ébresztés megélt testben megnyilvánuló korrelátumaira fókuszálnak. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a retroaktivitás passzív folyamataiba nyújtanak betekintést az affektivitás és a testérzetek vizsgálatán keresztül. Casey-hez hasonlóan Ullmann is a múlt és a jövő összefonódására fekteti a hangsúlyt Husserl retroaktivitás koncepciója kapcsán. A retroaktivitás a keletkezés egy születőben lévő múlt genetikus fenomenológiai analízisét teszi lehetővé. A múlt affektív-retroaktív ébresztése „a múlt visszaáramlása a jelenbe, és a jelen beáramlása a múltba”.⁵⁸ Ez a ciklikus folyamat pedig a tudat immanenciájában zajlik. A testemlékezet a múlt megélt testen keresztül megtapasztalt beáramlása a jelenbe. Ez az affektív-retroaktív ébresztés a teasütemény-élményhez vagy a fogfúrás felidézéséhez hasonló spontaneitással is történhet, de számtalan akadályba és ellenállásba is ütközhet.

Implicit-testi retroaktivitás és implicit fenomenológiai tudattalan

Milyen szerepet játszhat a testemlékezet a retroaktív trauma fenomenológiai elemzésében? A testemlékek felbukkanása egy sajátos affektív-retroaktív ébresztésnek tekinthető, amely a traumatikus és a megerősítő esemény asszociatív kapcsolatának eredménye. Úgy gondolom, hogy Casey és Fuchs nyomán az emléknymok jelenbe törését *implicit-testi retroaktivitásként* határozhatjuk meg. Az implicit-testi retroaktivitás a retroaktív-affektív ébresztés speciális fajtája. Ennek a passzív-asszociatív folyamatnak különböző megnyilvánulásai lehetnek, mint

54 Casey 2000, 334.

55 Ez az elképzelés sokat merít a Freud által feltételezett konverziós hisztériából is.

56 Casey 2000, 157.

57 Casey 2000, 168-169.

58 Ullmann 2010, 287.

például testérzetek, hangulatok, a szubjektum számára érthetetlen viselkedési minták, vagy akár Freud pácienseinek hisztérikus rohamait és konverziós tüneteit is ide sorolhatjuk.⁵⁹

A testemlékezet alapvetően filozófiai-pszichológiai és nem pszichopatológiai elképzelés. Michela Summa, Fuchs és Casey elemzéseire építve, feltételez egy implicit szedimentum-rendszert a tudatélet háttérében. Ez a rendszer egy jelenorientált fenomenológiai tudattalan. Summa a Madeleine-epizóddal ábrázolható akaratlan emlékek felbukkanása és a traumatikus tapasztalatokra visszavezethető szimptomák alapján következtet erre a tudattalanra.⁶⁰ Amint fentebb láttuk, elképzelhetünk olyan szituációkat, amelyekben az implicit-testi retroaktivitás (a múlt jelenbe áramlása) ellenállásba ütközik, és olyanokat is, amelyekben nem. Az implicit szedimentumrendszer megőrzi a már elfeledett emlékek utóhatásait és bizonyos körülmények között ezek az emléknymok testi megnyilvánulási formákban adnak hírt magukból.⁶¹ Ez a fenomenológiai tudattalan helyet adhat a visszaható trauma eredeti traumatikus emlékeinek is, melyek a megerősítő pillanatban bukkannak fel egy asszociáció és az azt követő értelmezés következtében. Magába foglalhatja a felismerésre és értelmezésre váró énidegen, de még nem elfojtott emlékeket és affektív tendenciákat. Az implicit szedimentumrendszer koncepciója összemérhető Laplanche „tudatalatti beágyazódás” (*sub-conscious enclave*) koncepciójával is. Laplanche a tudat peremterületét egy olyan „purgatóriumhoz” hasonlítja, amelyben szinte értelmezésre „várnak” a korábban még le nem fordított üzenetek.⁶²

Végül érdemes újra megvizsgálni a traumatikus és a megerősítő pillanatok megkülönböztetését is, amelyek a visszaható trauma időszerkezetét alkotják. A közelmúltban Pedersen mellett érvelt, hogy a retroaktív trauma progresszív és retrospektív (hermeneutikai) interpretációi egyaránt redukтивak. Az előbbi az eredeti traumatikus eseményre fekteti a hangsúlyt és nem kérdőjelezi meg annak történeti igazságát. Az utóbbi pedig a traumatikus múltat egy irreleváns belső konstrukciónak tekinti és relativizálja a valós események jelentőségét. Pedersen Laplanche-hoz és Fletcherhez hasonlóan a halasztott cselekvés és visszatekintés kombinációjának tekinti a visszaható traumát. A trauma rekonstrukciója az aktuális jelenben történik, de valamilyen külső körülményre is szükség van a traumatikus sokkhatás aktiválódásához. Ugyanakkor naiv elképzelésnek tartja,

59 A kortárs pszichopatológia természetesen már nem használja Freud hisztériafogalmát. A lehasított emlékek problémája szorosan összefügg a *hipnoid hisztéria* kategóriájával. A Janet és Breuer hatása alatt álló Freud azonban fokozatosan eltávolodik a korabeli disszociációelméletől és inkább a védekezés és azzal összefüggő elfojtás irányába halad tovább. A kortárs traumaelméletek körében azonban éppen a disszociáció fogalma éli reneszánszát. Breuer és Freud korai traumaelmélete, mely szerint a hisztériáért felelős emlékek hipnoid állapotban maradnak és képtelenek a tudat többi részével asszociatív kapcsolatba lépni, szintén beilleszthető ebbe a történeti vonulatba (Howell és Itzkowitz 2016, 23). Az emberi tudat alaptermészetének tűnik, hogy hajlamos a disszociációra. A *konverziós hisztériát* sem találjuk már meg a pszichiátriai diskurzusban. A konverziós hisztéria tünetegyüttesét a DSM-IV „szomatiform zavarokként”, a DSM-V pedig „szomatikus tünet és kapcsolódó zavarokként” differenciálta tovább.

60 Summa 2011, 179.

61 Summa 2014, 300–301.

62 Laplanche 2018, 27–39.

ha a visszaható trauma intruzív tüneteit az eredeti traumatikus esemény egyértelmű nyomainak tekintjük. A tünetképzés a retroaktív értelemadás, tapasztalatszerzés sajátos formája.⁶³ Ehhez az elgondoláshoz csatlakozva az implicit-testi retroaktivitást egy pre-intencionális értelemadási folyamatnak tekinthetjük. Ezt a jelenséget világhatja meg az implicit testemlékezet körül kibontakozó diskurzus. A megélt testben felbukkanó retroaktív-affektív ébresztések arra utalnak, hogy a traumatikus élmény túl korán érkezett a szubjektum számára, vagy ahogy Bernet fogalmaz, meglepi a tudatot, vakfoltként él tovább benne, de az értelemkeresés folyamatos kényszerével is együtt jár.

Bibliográfia

- Bánfalvi Attila. 2015. „Abúzus, trauma, értelem.” In *Trauma-eredetű disszociáció*, szerk. Kuritárné Szabó Ildikó – Molnár Judit – Nagy Anikó, 75–88. Budapest: Oriold és Társai.
- Bernet, Rudolf. 2000. „The traumatized subject.” *Research in Phenomenology* 30: 160–179. <https://doi.org/10.1163/156916400746506>.
- Bókay Antal. 2020. „Pszichoanalitikus trauma-koncepciók – Freud és Ferenczi.” *Lélekelemzés* 15/1: 43–61.
- Casey, Edward S. 2000. *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Freud, Sigmund – Joseph Breuer. 1955. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, II. kötet: *Studies on Hysteria*, szerk. és ford. James Strachey. London: The Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. 1966a. „Some points for a comparative study of organic and hysterical motor paralyzes.” In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, szerk. és ford. James Strachey, I. kötet 157–174. London: The Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. 1966b. „Extracts from the Fliess papers.” In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, szerk. és ford. James Strachey, I. kötet 175–282. London: The Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. 1966c. „Project for a scientific psychology.” In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, szerk. és ford. James Strachey, I. kötet 295–398. London: The Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. 2011a. *Tanulmányok a hisztériáról*. Ford. Bart István – Schulz Katalin. Budapest: Animula.
- Freud, Sigmund. 2011b. *A „Farkasember” – Egy kisgyermekkorú neurózis története*. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Animula.

63 Pedersen a visszaható trauma időszerkezetével kapcsolatban a következő paradoxonra mutat rá (Pedersen 2019, 42): „A traumatikus tünetek, amelyek a jelenben nyilvánulnak meg nem a múlt ismétlődő megtapasztalásai, hiszen kezdetben a múltbeli esemény még nem is volt tapasztalatként rögzítve. Inkább arról van szó, hogy a szimptomák megkísérlik retroaktív módon megtapasztalni azt az eseményt, amely az észlelés pillanatában még nem volt megtapasztalható. [...] A trauma kettős temporalitása – ami paradox módon túl hamar jelentkezik és túl későn érkezik – azt jelenti, hogy a trauma ugyanolyan súllyal nehezedik a jelenre és a jövőre, mint a múltira.”

- Fuchs, Thomas. 2000. *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, Thomas. 2012. „The phenomenology of body memory.” In *Body Memory, Metaphor and Movement*, szerk. Sabina C. Koch – Thomas Fuchs – Michela Summa – Cornelia Müller, 9–22. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- Green, Andre. 1999. *The Fabric of Affect in the Psychoanalytic Discourse*. Ford. Alan Sheridan. London, New York: Routledge.
- Herman, Judith. 2019. *Trauma és gyógyulás: Az erőszak hatása a családon belüli bántalmazástól a politikai terrorig*. Ford. Kuszing Gábor – Kulcsár Zsuzsanna. Budapest: Háttér Kiadó.
- House, Jonathan – Julie Slotnick. 2015. „Après-Coup in French Psychoanalysis: The Long Afterlife of Nachträglichkeit: The First Hundred Years, 1893 to 1993.” *Psychoanalytic Review* 102/5: 683-708. <https://doi.org/10.1521/prev.2015.102.5.683>.
- Howell, Elizabeth F. – Sheldon Itzkowitz. 2016. „From trauma-analysis to psycho-analysis and back again.” In *The Dissociative Mind in Psychoanalysis: Understanding and Working With Trauma*, szerk. Elizabeth F. Howell – Sheldon Itzkowitz, 20–32. London: Routledge.
- Husserl, Edmund. 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Ford. Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund. 2002. *Előadások az időről*, Ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2012. *Die Bernauer Manuskripte Über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Dordrecht: Springer.
- Jung, Carl Gustav. 2006. *Freud és a pszichoanalízis*. Ford. Turóczy Attila. Budapest: Scolar.
- King, Nicola. 2000. *Memory, Narrative, Identity: Remembering the Self*. Edinburgh: Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9780748611164>.
- Komorjai László. 2017. *Idő és folytonosság: A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. Budapest: L'Harmattan.
- Lacan, Jacques. 1991. *The Seminar of Jacques Lacan. Book I: Freud's Papers on Technique, 1953–54*, szerk. Jacques-Alain Miller. Ford. John Forrester. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Laplanche, Jean. 1985. *Life and Death in Psychoanalysis*. Ford. Jeffrey Mahlen. London: The John Hopkins University Press.
- Laplanche, Jean. 1999. „Notes on afterwardsness.” In *Essays on Otherness*, szerk. John Fletcher, 264–269. London, New York: Routledge.
- Laplanche, Jean. 2018. „Three meanings of the word »unconscious« in the framework of the General Theory of Seduction.” In *The Unconscious: Further Reflections*, szerk. Jose Carlos Calich – Helmut Hinz, 31–46. London, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429483585-3>.
- Liotard, Jean-François. 1990. *Heidegger and „the jews.”* Ford. Andreas Michel – Mark S. Roberts. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Loftus, Elisabeth – Katherine Ketcham. *The Myth of Repressed Memory*. New York: St. Martin Press.
- Marosán Bence Péter. 2020. *Kontextus és fenomen: Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan.

- Marosán Bence Péter. 2021. „Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán.” In *Magyar Filozófiai Szemle* 65/1: 65–85.
- Pedersen, Cassie. 2019. „Encountering trauma »too soon« and »too late«: Caruth, Laplanche, and the Freudian Nachträglichkeit.” In *Topography of Trauma: Fissures, Disruptions and Transfigurations*, szerk. Danielle Schaub – Jacqueline Linder – Kori D. Novak – Stephanie Tam – Claudio Vescia Zanini, 25–44. London, Boston: Brill – Rodopi. https://doi.org/10.1163/97890004407947_004.
- Pintér Judit Nóra. 2014. *A nem múltó jelen: Trauma és nosztalgia*. Budapest: L'Harmattan.
- Ricoeur, Paul. 1970. *Freud & Philosophy: An Essay on Interpretation*. Ford. Denis Savage. New Haven – London: Yale University Press.
- Részeg Imola. 2019. „Trauma-világok. A trauma fenomenológiai megközelítése és ennek etikai vonatkozásai.” In *Trauma, neheztes, harag. Egyéni és szociális teherterelekek*, szerk. Ungvári Zrínyi Imre, 211–231. Kolozsvár: Pro Philosophia-Egyetemi Műhely Kiadó.
- Smith, Nicholas. 2010. *Towards a Phenomenology of Repression: A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*. Stockholm: Stockholm University Press.
- Steinbock, Anthony J. 2004. „Affection and attention: On the phenomenology of becoming aware.” *Continental Philosophy Review* 37: 21–43. <https://doi.org/10.1023/B:MAWO.0000049298.44397.be>.
- Sulloy, Frank J. 1987. *Freud a lélek biológusa: Túl a pszichoanalitikus legendán*. Ford. Síklaki István. Budapest: Gondolat.
- Summa, Michela. 2011. „Das Leibgedächtnis. Ein Beitrag aus der Phänomenologie Husserls.” *Husserl Studies* 27/3: 173–196. <https://doi.org/10.1007/s10743-011-9088-8>.
- Summa, Michela. 2014. *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-06236-5>.
- Szummer, Csaba 1995. „A csábítási elmélet viszontagságai; a valóság változó státuszai a pszichoanalízisben.” *Replika* 19–20: 43–53. [http://real.mtak.hu/111041/1/replika_19-20_03_szummer.pdf] (2022.11.10.)
- Szabó Zsigmond. 2005. *A keletkezés ontológiája*. Budapest: L'Harmattan.
- Tengelyi László. 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.
- Ullmann Tamás. 2010. *A láthatatlan forma: Sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan.
- Ullmann Tamás. 2015. „A narratív, a traumatikus és az affektív szubjektivitás.” In *Az identitás alakzatai*, szerk. Bujalos István – Tóth Máté – Valastyán Tamás, 31–37. Budapest: Kalligram.
- Waldenfels, Bernhard. 2002. *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard. 2005. *A normalizálás határai: Tanulmányok az idegen fenomenológiájáról*. Ford. Csatár Péter – Kukla Krisztián. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.
- Yiassemides, Angeliki. 2014. *Time and Timelessness: Temporality in the theory of Carl Jung*. London, New York: Routledge.

Prezentifikáció. Az esztétikai (tudat) aspektusai

„Vergegenwärtigung ist ein neuartiger Akt.”¹

Van egy fogalom Husserlnél, ami már megtalálható a korai, századforduló előtti szövegekben, és feltűnik a kései, '20-as és '30-as évekből származó feljegyzésekben is, azaz végigkíséri a teljes életművet. Használja számos eltérő probléma kapcsán, számos különböző kontextusban. Ez a fogalom a *Vergegenwärtigung*. A *Vergegenwärtigung*ot akár fordíthatnánk megjelenítésnek is,² de én mégis azt javaslom, hogy ne tegyünk ezt. A legfontosabb érvem emellett, hogy Husserl maga sem megjelenítésként – legfeljebb csak egy nagyon speciális megjelenítésként – érti a *Vergegenwärtigung*ot. A *Vergegenwärtigung* standard francia fordítása a *présentification*, míg angolul a *presentation* vagy a *presentification*. Az, hogy a *Vergegenwärtigung* egy olyan kategória, ami jól elkülöníthető a megjelenítés többi fajtájától, először Ricœur 1950-es *Ideen*-fordításából válik láthatóvá.³ Épp a prezentifikáció által válik láthatóvá. Azáltal, hogy Ricœur teljesen következetesen, minden esetben így fordítja a *Vergegenwärtigung*ot. Miközben a fogalom egyáltalán nem Ricœur találmánya. A *présentification* 1903-ban tűnik fel először Pierre Janet pszichiátriai tárgyú könyvében, és semmi mást nem jelent, mint a tudat egyfajta általános jelenné tevő, megjelenítő képességét.⁴ Itt még hiányzik a prezentifikáció speciális jelentése és a fenomenológia is mint kontextus. Az viszont, hogy a prezentifikáció – a megjelenítés eddig nem használt szinonimájaként – alkalmas lehet a *Vergegenwärtigung* fordítására, nem Ricœur, hanem Sartre felfedezése.

A *présentification* mint a *Vergegenwärtigung* fordítása először Sartre *L'imagination* című művében tűnik fel 1936-ban.⁵ Csakhogy itt még Sartre is pusztán mint „visszaemlékezés” (*remémoration*), mint „megismétlés” (*réitération*) érti. Akár azt is mondhatnánk, hogy félreérti, de legalábbis nem használja ki a prezentifikáció eltérő alakjában rejlő jelentés lehetőségét. A prezentifikáció körüli bizonytalanság folytatódik Sartre *L'imaginaire-jé-*

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.4

1 Husserl 1980, 310.

2 A magyar fordítások zöme így is tesz, általában mint „megjelenítés” adja vissza a *Vergegenwärtigung*ot (Husserl 2000; Husserl 1997). De a „representáció” sem ritka (Husserl 2002), miközben más megoldásokkal is találkozhatunk (például „jelenvalóvátétel”, Ullmann 2010). S bár mindegyik variáció mellett szólnak érvek, de a legzavaróbb, hogy szövegről szövegre változik a fordítás, így szinte teljesen elmosódik a *Vergegenwärtigung* kategoriális egysége, ezáltal pedig majd teljesen *ellehetetlenedik a megjelenítés fenomenológiájának megértése magyar nyelven*.

3 Husserl 1922; Husserl 1950b.

4 Janet 1903, 481. Janet szövegében is – aminek csak az első kötete több, mint 800 oldal – mindössze négyszer szerepel a szó.

5 Sartre 1936, 152. Ez az egyetlen hely, ahol Sartre még is írja az eredetit.

ben, ahol a prezentifikáció a megjelenítés általános értelmében tűnik fel, s csak a szöveg legvégén, egyetlen egy helyen kapcsolódik hozzá a megjelenítés egy speciális esete, a képi megjelenítés.⁶ Sőt itt már a *Vergegenwärtigung*ot sem írja mögé. Ahogyan *A lét és a semmi*ben sem: bár a „prezentifikál” és a „prezentifikáció” sokszor előfordul, s itt már nem is feltétlenül a visszaemlékezés szinonimája, de már egyáltalán nem világos a kapcsolata a *Vergegenwärtigung*gal.⁷ Vagyis azt láthatjuk, hogy bár Sartre használja először a prezentifikációt a *Vergegenwärtigung* fordításaként, de (1) mindössze egyetlen egy helyen jelzi ezt, (2) s ott sem tulajdonít neki a megjelenítés többi fajtájától teljesen világosan eltérő jelentést, sőt (3) ha érti is így, mint a megjelenítés sajátos esetét, egyáltalán nem látható ennek a kapcsolata Husserlrel és a husserli *Vergegenwärtigung*gal. Tehát leszögezhetjük: az a pont, ahol a prezentifikáció következetesen, állandóan a *Vergegenwärtigung* fordítása, ahol világos a kapcsolódása Husserl műveihez, s közben még a megjelenítés egy különleges, mással össze nem keverhető alakjára is utal, az Ricœur *Ideen*-fordítása, s nem Sartre művei.

Ugyanakkor létezik egy másik francia terminus is a *Vergegenwärtigung*ra, ez pedig a kötőjeles *re-présentation*, amit Lévinas és Gabrielle Peiffer *Kartéziánus elmélkedések* fordítása alkalmaz először 1929-ben.⁸ De Ricœur *Ideen*-fordítása után csak igen kevesen használják a *re-présentation*,⁹ a francia újfenomenológia megjelenése után pedig szinte senki sem. Azaz a prezentifikáció – néhány kivételtől eltekintve – mind a Husserl-fordításokban, mind a Husserl-interpretációkban győzedelmeskedni látszik a francia és az angol nyelvi környezetben egyaránt.

A *Vergegenwärtigung* a köznyelvben ritkán használt, bár létező német szó.¹⁰ Nem Husserl fogalomalkotása. De mindenképpen választékos, archaikus hangzása van. Husserl

6 Sartre 1940.

7 Sartre 1943.

8 Husserl 1966c. De Lévinas és Peiffer sem következetes, van, amikor egyszerűen *représentation*nak fordítja a *Vergegenwärtigung*ot (kötőjel nélkül). De emögött a kettős fordítás mögött valószínűleg magának a terminusnak a kettős interpretációja rejlik, amire még visszatérünk. Nem mellesleg Lévinas a későbbi szövegeiben majd átveszi a *présentification*ot és a *Vergegenwärtigung*ot is (Lévinas 1991, 148–149, 153–154, 245–246).

9 Ilyen például Derrida, aki *A hang és a fenomen*ben egyértelműen kritikái éllel teszi (Derrida 1967), vagy például Didier Franck, aki Finket fordítja franciára, illetve ír egy nagyhatalú könyvet Husserl időfogalmáról (Franck 1981). Külön csavar a történetben, hogy az *Idő és elbeszélés*ben már Ricœur is *re-présentation*ot ír, sőt nemcsak a kötőjeles fordítást veszi át Derridától, de Derrida Husserl-kritikáját is (Ricœur 1983–1985).

10 S bár a német-magyar szótárak leggyakrabban tényleg a megjelenítés különböző szinonimáit javasolják a *Vergegenwärtigung* fordítására, az egynyelvű szótárak viszont inkább mint „emlékezetbe idézés” / az „emlékezetben való visszahívás” (*sich in Erinnerung rufen*) vagy épp mint valamilyen „bizonytalan elképzelés” (*deutlich vorstellen*) adják vissza, de a jelenben való „aktualizáció” (*aktualisieren*) jelentéssel is bírhat. Azaz az emlékezzettel, a képi megjelenítéssel és a fantáziával kapcsolják össze. A megfakult emlékek újraalkotásával, azok felfrissítésével hozzák összefüggésbe. Sőt akár azok kiszínezésével. De mindenképpen valamilyen kétes, homályos, bizonytalan, távoli tudással. Ugyanakkor a francia prezentifikációval ellentétben a *Vergegenwärtigung* egyáltalán nem mesterséges fogalom, Goethétől Walter Benjaminig számos irodalmi, filozófiai példát találhatunk rá.

számára épp emiatt a különös, nem megszokott alakja miatt lesz fontossá. Azért, mert jól elkülöníthető a megjelenítés többi formájától. S talán azért is, mert egyszerre kapcsolódik mind az emlékezethez, mind a fantáziához, mind pedig ezek képi jellegéhez, illetve mert használható az észlelés, az irodalom és a művészet kontextusában is. A *Vergegenwärtigung* épp azért lesz fontossá Husserl számára, mert világosan elkülöníthető a *megjelenítés* jól ismert formáitól. A *Gegenwart*ból képzett *Gegenwärtigung*tól, ahogyan a *Präsenz*ből képzett *Repräsentation*tól és a *Vorstellung*tól is. Avagy első közelítésben elégedjünk meg annyival, hogy a *Vergegenwärtigung*, a prezentifikáció bár egy megjelenítés, *de* egy másilyen, nem *Gegenwärtigung*-, nem reprezentációszerű megjelenítés.

Husserl számára a *Vergegenwärtigung* esetében – a szó köznyelvi, irodalmi jelentésével szemben – a *Ver-* előtag nem az emlékek *visszaidézésre*, *visszahozására* utal, hanem egyértelműen valamilyen differenciatorikus jelentéssel bír. Azaz a *Vergegenwärtigung* bár egy megjelenítés, *de* szó szerint egy *másilyen*, nem *Gegenwart*-szerű megjelenés vagy megjelenítés. *Nem* egy tiszta *jelenként* (*Gegenwart*, *Präsenz*) értett megjelenés, *de nem is* egy puszta (*újra*-) *megjelenítésként*, reprezentációként értett másodlagos, utólagos megjelenítés (*Gegenwärtigung*, *Repräsentation*). *Nem is Vor-stellung*. A prezentifikáció sem nem a tiszta jelenben való megjelenés, sem nem ennek a korábbi, tiszta jelennek az *újra* megjelenítése, jelenné tévése, emelése. Sem nem a *prezens*, sem nem a re-prezentáció. Sem nem valaminek a „prezentáció”-ja (*Präsentation*), sem nem valaminek a „reprodukción”-szerű (*Reproduktion*), „leképezés”-szerű (*Abbildung*) megjelenítése. Sem nem az eredeti, sem nem a másolat, a kópia. Sem nem a *Gegenwart*, sem nem a *Gegenwärtigung*. A *Vergegenwärtigung*, a prezentifikáció Husserl szövegeiben – elsősorban, bár nem mindig – *az a megjelenítés, amit sohasem előzött meg a jelen*. Avagy mind a tiszta jelen, mind a tiszta jelenen alapuló újra-megjelenítés kritikája. Ugyanakkor Husserl *nem mindig* és nem minden szövegében használja egyértelműen csak ebben a jelentésben a prezentifikációt – amire még vissza kell térnünk. Miközben nem nagyon tudunk olyan Husserl szöveget sem, amiben nem fordul elő.

Tehát a hipotézisem szerint a *Vergegenwärtigung* – elsősorban, bár nem mindig – *az a megjelenítés, amit sohasem előzött meg a jelen*. Vagyis a *Vergegenwärtigung*, a prezentifikáció valami olyat jelenít meg, *ami ezen a megjelenítésen kívül, ez előtt sohasem létezett*. Nem létezett sem tiszta jelenként, sem ennek a jelennek a megismétléseként. Nem létezett sem itt és most, sem erre az itt és mostra való „visszaemlékezés”-ként, ennek az itt és mostnak a visszahívásaként, visszaidézéseként. Tehát ennek a megjelenítésnek immáron *nem a jelen* a centruma. Avagy a prezentifikáció maga a jelen, a jelen kitüntettségének a kritikája. Annak a kritikája, hogy az időt, a fantáziát és a képet, sőt a másikat egy dichotomikus negáció alapján lássuk: vagy mint jelent, valóst, vagy mint nem-jelent, mint látszatot lássuk. Mint levezetettet, mint megjelenítettet lássuk. Maga a duális metafizika kritikája. A prezentifikáció maga az a *harmadik*, ami nem engedelmeskedik az igen–nem, a van–nincs logikájának. Ami nem egyértelmű. Avagy a prezentifikáció a nem-jelenlét, a *távollét*

(*Abwesenheit/Absenz*) tematizációja.¹¹ Egyfajta *jelenlét-távollét (présence-absence)*.¹² Husserl kifejezésével a „távollét” (*Abwesenheit*) és jelenlét, a távollévő és a „jelenlévő” (*gegenwärtig*) együttes tematizációja.¹³ Sőt a távollét *meghatározatlanságának* a tematizációja is.

Épp ezzel a meghatározatlansággal függhet össze a prezentifikáció többféle, nem egyértelmű használata is Husserlnél. Így például van, amikor a *Vergegenwärtigung*ot a megjelenítésre *általában* alkalmazza, sőt olyan is, hogy egy adott szöveg elején még valamilyen nem tisztázott, általános értelemben minden megjelenítésre, de legalábbis a megjelenítés *több* különböző fajtájára rámondja, a későbbi részekben viszont már egy nem a jelenen alapuló megjelenítésként érti (ez történik a *Kartézianus elmélkedésekben*). Ugyanakkor ez a bizonytalanság, nem-egyértelműség – feltételezésem szerint – magának a *prezentifikációnak* a *kettős jellegéből* következik. Abból, hogy a megjelenítés egyszer inkább tűnik, tűnhet a *prezenciához* közelebbinek, már-már *reprezentációnak*, máskor viszont épp a *prezens* és a *reprezentáció kritikájának*. A *Vergegenwärtigung* ezáltal maga is egyfajta *ingamozgást* ír le Husserl szövegeiben, hol a jelen és a megjelenítés felé húz el, hol pedig a jelen és a megjelenítés kritikája felé leng ki. Mindez pedig magának a távollétnek a kettőssége, *meghatározandó meghatározatlansága (bestimmbare Unbestimmtheit)* miatt áll elő.¹⁴

Ha megnézzük Husserl szövegeit, s megpróbáljuk csoportosítani, hol találkozhatunk leggyakrabban a *Vergegenwärtigung*gal, alapvetően három ilyen témakört lehelünk: (1) az *idő*, (2) az *interszubsjektivitás*, (3) a *fantázia* és a *kép*. S talán még negyedikként hozzátehetjük a *nyelvet*. De ha szeretnénk megérteni az idő, az interszubsjektivitás és a fantázia meg a kép kapcsolatát, sőt mintegy együttmozgását, én mégis egy olyan problémával kezdeném, ami mind a háromhoz kapcsolódik. Ez lehetne egyfajta nulla az előbb emlegetett három plusz egy csoportunk előtt. Ez pedig a hátoldal problémája.

A hátoldal / a horizontalitás / a potencialitás

Husserl a *Kartézianus elmélkedésekben* a következőket írja:

a fenomenológiai kifejtés [...] inkább arra törekszik, hogy a lehetséges észleléseket megjelenítve tisztázza a *cogitatum* értelmének tartalmát, a szemlélettel teljesen érintetlen föltevést (a tárgy esetében a nem látható hátoldalakat), és így a látatlant láthatóvá tege.¹⁵

11 Husserl 1966a, 171. (A szövegrész a magyar kiadás nem tartalmazza. A későbbiekben, ha nincs magyar oldalszám megadva, szintén ez a helyzet.)

12 Blanchot 1969, 145; Richir 1992, 370.

13 Husserl 1966a, 171–172.

14 Husserl maga is hangsúlyozza a távollét, az „ür/üresség” (*Leere*) „meghatározandó meghatározatlanság”-át (*bestimmbare Unbestimmtheit* – Husserl 1966b, 6).

15 Husserl 2000, 61. Németül (Husserl 1950a, 85): „phänomenologische Auslegung [...] sondern sie macht das im Sinn des cogitatum Beschlossene und bloß unanschaulich Mitgemeinte (wie die Rückseite) klar

A *Vergegenwärtigung* Husserl számára itt egyértelműen a hátoldal problémájához tartozik, a *Vergegenwärtigung* az, ahogyan a *Rückseite* megjelenik. Ahogyan a *horizont* mögötti megjelenik. Ahogyan a *potenciális* észlelés megjelenik. Ez pedig „minden intencionális elemzésre érvényes” – teszi hozzá Husserl a következő mondatban. Azaz a *Vergegenwärtigung* nem a jelenben és jelenként megjelenő (a ház látott homlokzata), hanem épp a jelenben és jelenként nem megjelenő (hátoldal). Csakhogy a nem látottal szemben – például a ház által eltakart fával szemben – a hátoldal nem semmis. A *Rückseite* épp az a nem-jelenlévő, az a távollévő, ami az aktuális észleléssel, a jelenben és jelenként megjelenővel szó szerint „együtt feltételezett” (*Mitgemeinte*).¹⁶ Hátoldal nélkül ugyanis a ház már ház sem lenne (legfeljebb színházi díszlet, Patyomkin-fal stb. lenne). A hátoldal, a nem-megjelenő épp az a távollévő, ami nélkül az aktuális, a jelen, a jelenlévő – a ház – sem lenne az, ami. Azaz a hátoldal egy *konstitutív távollét*. Az az abszencia, ami nélkül a prezencia sem lehet az, ami. Ez a *konstitutív távollét* az, ami a *Vergegenwärtigung* módján jelenik meg. Avagy Husserl kifejezésével a „korrelatív horizont” (*korrelativ Horizont*) az,¹⁷ ami a *Vergegenwärtigung*, a prezentifikáció módján jelenik meg. Nem a ház mögötti fa, ami vagy ott van, vagy nincs ott, hanem a ház hátoldala, aminek ott *kell* lennie – máskülönben előlről, a jelenben sem lenne ház a ház. Jelenként sem lenne a ház az, ami.

A hátoldal példájából pedig úgy tűnhet, hogy a prezentifikáció tényleg *valami olyat jelenít meg, amit nem előzött meg a jelen*, sőt az, amit megjelenít, magának a jelennek a konstitúciójához is hozzátartozik (márcsak ezért sem előzhette meg a jelen). S bár Husserl többnyire ezt is szokta hangsúlyozni a horizontalitásról, itt mégsem ezt teszi. A *Kartézianus elmélkedések* fentebb idézett helyét követő legközelebbi előfordulásakor a *Vergegenwärtigung* bár szintén a hátoldallal, a potenciális észleléssel, a horizontalitással kapcsolódik össze, de itt már Husserl azt emeli ki, hogy a *hátoldal tapasztalható az aktualitásban is*, míg a *másik sohasem* tapasztalható az aktualitásban.¹⁸ Azaz bármennyire is kilengeni, elmozdulni látszott a *prezentifikáció ingája a prezenstől*, a jelen és az ezen alapuló re-prezentáció oldala felől, Husserl *mégis* visszalendíti a *jelen* felé. A jelenen alapuló *reprezentáció* felé. S bár kétségkívül a ház hátoldala ellenőrizhető: megkerülhető

durch Vergegenwärtigung der potentiellen Wahrnehmungen, die das Unsichtliche sichtlich machen würden”. Lévinasék francia szövege pedig a következő (Husserl 1950c, 41): „L'explication phénoménologique élucide ce qui est »impliqué« par le sens du cogitatum sans être intuitivement donné (par exemple l' »envers« de l'objet), en se représentant les perceptions potentielles qui rendraient le non-visible visible.” Ez az „Unsichtliche sichtlich” pedig magához a fenséges esztétikai hagyományához tartozik.

16 Mezei Balázs fordításában a *Mitgemeinte* néhány oldallal korábban még „együtt feltételezett”. Ennek az „együtt”-nek később még jelentősége lesz (például az apprezentáció is egy ilyen együtt-jelenné-tett Husserl számára).

17 Husserl a fentebbi idézet után néhány sorral lejjebb beszél „korrelatív horizont”-ról.

18 „[A] hátoldal elülsővé lesz [die Rückseite wird zur Vorderseite]” – jegyzi meg. Avagy a másik – a hátoldallal ellentétben – a jelenben nem „betöltődő prezentáció” (*erfüllende Präsentation*), ahogyan nem is egy „megjelenítés” (*Gegenwärtigung*). Husserl azt emeli ki, hogy az apprezentált másik „nem lehet bármilyen prezentifikáció” (*Eine beliebige Vergegenwärtigung kann das nicht*). Lásd: Husserl 2000, 126; Husserl 1950a, 139 (a fordítást módosítottam).

az épület, a *Rückseite* átfordítható a jelenbe. De tényleg meg szoktuk kerülni a házat mielőtt házként észlelnénk egy adott jelen aktualitásában? Valószínűleg nem.¹⁹ De nem is zárható ki, hogy mégis megteesszük, nem? Például ha épp a ház háta mögül érkezünk, mert pont arra vitt az utunk.²⁰

De talán már ennyi is elég, hogy lássuk a *Vergegenwärtigung* kettős, *ingamozgást* leíró jelentését és használatát Husserl szövegeiben. Hogy lássuk, egyszer a *jelenhez* és a jelenen alapuló megjelenítéshez közelít, a *reprezentációhoz* közelít, míg máskor épp egy *nem a jelenen* alapuló megjelenítéshez, egy *nem reprezentatív* megjelenítéshez közeledik. Azaz, hogy lássuk, van a prezentifikációnak egy *általánosabb* (akár a jelent is megjelenítő/előlegező) értelme és egy *szűkebb* (semmilyen korábbi vagy későbbi jelenhez nem kapcsolódó) értelme is. De ez az ingamozgás egyáltalán nem következetlenség, még csak nem is a hátoldal, a horizontalitás kettős, kétféle, ingadozó interpretációja: a prezentifikáció ingája a megjelenítés *kettős* természetéből következik. A *Vergegenwärtigung* *duális fenomenjéből* következik. Abból, ha a megjelenítés során legalább részben felfüggesztjük – zárójelbe tesszük – a jelent, és ezen keresztül a jelen bizonyosságát, nem egy másik bizonyossághoz jutunk, hanem épp egy bizonytalan fenoménhez jutunk. Ez a *bizonytalan fenomén* a *Vergegenwärtigung*. A *távollét* meghatározatlan fenoménjének megmutatkozása a prezentifikáció. Maga a távollét feltűnő eltűnése. A *meghatározandó meghatározatlanság* eltűnő feltűnése. A *par excellence* bizonytalanság. Már-már valamilyen *proto-fenomenális* bizonytalanság.²¹

Az idő

Husserl már az időelőadásokban is ragaszkodik ahhoz, hogy *nincs tiszta jelen, nincs előfeltétel nélküli jelen*. Ragaszkodik ahhoz, hogy a jelen nem egy tiszta, abszolút, „matematikai időpont” (*mathematischen Zeitpunkt*).²² Vagyis ahhoz, hogy a jelen „relatív” (*relativ*).²³ Azaz, hogy a múlthoz és a jövőhöz képest jelen a jelen. Avagy, hogy a jelennek vannak „lehetőségfeltételei” (*condition de possibilité*) – a múlt és a jövő –, melyek mintegy együtt járnak a jelennel.²⁴ Ahogyan az üstökös az „üstökös csóvája” (*Kometenschweif*) is együtt

19 Azaz a hátoldal mégiscsak más is, mint az a megjelenítés, amit megelőzött a jelen, mert bár a hátoldal jelenné tehető, mégsem *szükségszerűen* tevődik jelenné – lehet, hogy sohasem kerülöm majd meg a házat (sőt korábban sem kerültem meg). Ennyiben pedig – hogy vitatkozzak Husserlrel – *inkább* a másikhoz közelít, *inkább* reprezentáció-, mint reprezentációszerű. (A sartré-i *imaginaire* is ezt hangsúlyozza majd.)

20 Nemhiába fordítja Lévinas ezen és az előbbi helyen is még *repräsentationnak* a *Vergegenwärtigungot*. És csak onnantól írja kötőjellel, *re-présentationnak*, ha már egyértelműen egy nem-jelenszerű megjelenítéshez tartozik. Ha a másik megjelenítéséhez tartozik.

21 Richir 1992, 55, 162.

22 Husserl 1966a, 190. A jelen nem egy „absztrakt” pont, határ írja korábban (Husserl 2002, 53; Husserl 1966a, 40).

23 Husserl 1966a, 175.

24 Ezt gondolja Bernet és Richir is Husserl kapcsán (Bernet 1994, 116, 118; Bernet 2004, 13–14; Richir 2004, 83).

jár.²⁵ Tehát Husserl ragaszkodik ahhoz, hogy az idő „intencionális” avagy „horizontális”.²⁶ *Túlmutat* önmagán. Legalább részben vitatkozva azzal, amit az imént idéztünk a hátoldallal kapcsolatban, Husserl az idő kapcsán már épp azt hangsúlyozza, hogy: „az előtér [*Vordergrund*] semmi a háttér [*Hintergrund*] nélkül”, „a megjelenő oldal [*erscheinende Seite*] semmi a nem megjelenő [*nicht erscheinende*] nélkül”.²⁷ Vagyis a jelen nem csupán túlmutat önmagán, de már *eleve* túlmutat önmagán. A jelen eleve „jelentelenítődik” (*Entgegenwärtigung*) is – mondja később.²⁸ Innen, pontosabban innen is érthető a „retenció” és a „protenció”.²⁹ Vagyis *a jelen nem lehet tisztán önmagában és önmagától*. Ennek a következménye az *Ideenben* – hogy Ricœur fordításának kontextusát is lássuk – az *inaktualitás*, sőt egy „inaktualitásmodifikáció” (*Inaktualitätsmodifikation*).³⁰ Csakhogy ez a módosulás az *Ideenben* már nem is egy „reproduktív” (*reproduktive*), hanem sokkal inkább valamiféle már *eleve adott*, „eredendő modifikáció” (*ursprüngliche Modifikation*).³¹ Amit később majd mint „intencionális modifikáció” (*intentionale Modifikation*) nevez meg Husserl.³² Avagy mint „korrelatív konstitúció” (*korrelative Konstitution*) hív az idő kapcsán.³³

Ha pedig elfogadjuk, hogy a múlt és a jövő legalább részben nem vezethető le a jelenből, azaz hogy van valamilyen *eleve adott inaktualitás*, azt is el kell fogadnunk, hogy *a temporalitás* valami olyannak a megjelenítése, de legalábbis *valami olyannak a megjelenítése is, amit sohasem előzött meg a jelen*. Ami valami olyat jelenít meg, *ami sohasem volt ezen a megjelenítésen kívül, ez előtt*. Vagyis egy *prezentifikációról Vergegenwärtigung* is.

A „prezentifikáció” – írja Husserl az időelőadásokban – nem „prezentáció” (*Gegenwärtigung*), azaz nem egy „észlelés” (*Wahrnehmung*), legfeljebb csak egy „mintha” (*gleichsam*) észlelés, kvázi észlelés.³⁴ De később majd azt is hozzáteszi, hogy ez a „prezentifikáció” inoriginalitásként „állandóan hozzákapcsolódik” (*im kontinuierlichen Anschluss*) a jelenhez, azzal mintegy mindig „együtt” (*mitsamt*), egyszerre létezik a jelennel, de legalábbis a jelennel is.³⁵ Vagyis, hogy a „prezentifikációfolyam” (*Vergegenwärtigungsfuß*) „időkonstituáló” (*zeitkonstituierende*) – írja.³⁶ Így pedig az idő kapcsán – ellentétben a *Kartézianus elméletekkel* – Husserl egyértelműen dönteni látszik egy olyan hátoldal mellett, ahol

25 Husserl 2002, 48; Husserl 1966a, 35.

26 Husserl 2002, 43, 56, 66; Husserl 1966a, 31, 43, 53.

27 Husserl 2002, 69; Husserl 1966a, 55 (a fordítást módosítottam).

28 Husserl 1998, 233; Husserl 1976, 189.

29 Történetileg a prezentifikáció előbbi, mint a *retenció*, már a retenciót bevezető első feljegyzésben is ott van, sőt a retenció maga is a prezentifikáción keresztül definiálódik, mint „ismétlődő/ismételt prezentifikáció” (*wiederholte Vergegenwärtigung* – Husserl 1966a, 211).

30 Husserl 1922, 61–65.

31 Husserl 1922, 82–83.

32 Husserl 1999, 122.

33 Husserl 1966a, 375.

34 Husserl 2002, 50; Husserl 1966a, 37–38 (a fordítást módosítottam).

35 Husserl 1966a, 234–235.

36 Husserl 2002, 65; Husserl 1966a, 51.

a *Rückseite* (a múlt és a jövő) egyrészt mindig együtt jár a jelennel, másrészt ez a *Rückseite* sohasem tehető teljesen jelenné. Nem úgy, mint a ház hátoldala. Tehát amit Husserl felfedez, nem kevesebb, minthogy *a jelenben már eleve benne van a múlt és a jövő*. Azt fedezi fel, hogy *a jelent in-aktualizáló múlt és jövő prezentifikálódik*. Prezentifikálódik a jelen *mellett*. Alatt és fölött.

Az időelőadások fogalmával ez a prezentifikálódott múlt és jövő a „primér emlékezet” (*primäre Erinnerung*) és a „primér elvárás” (*primäre Erwartung*).³⁷ A *prezentifikáció* – egészen pontosan – *ennek a kétféle emlékezetnek az átfordulása egymásba*. A primér és szekunder emlékezet, a „hossz-” (*Läng-*) és „keresztintencionalitás” (*Querintentionalität*) egyfajta csuklópántja, *ingája*.³⁸ Ezért is fontos, hogy ne csak így *vagy* úgy, jelentelen vagy épp a jelenhez kapcsolódó megjelenítésnek értsük.³⁹ Azaz a prezentifikáció egyfajta *meghatározatlan*, avagy mindig *máshogyan meghatározandó* távollét megjelenése. A *par excellence* bizonytalan távollét feltűnő eltűnése. Már-már proto-fenomenális eltűnő feltűnése.

Az interszubjektivitás

Az interszubjektivitásról implicite már korábban is elkezdünk beszélni, amikor a hátoldalt emlegettük. A Ricœur által fordított *Ideen*ben a *Vergegenwärtigung* az „inaktualitásmódifikáció” (*Inaktualitätsmodifikation*) mellett leggyakrabban a „semlegességmódifikáció” (*Neutralitätsmodifikation*) kapcsán tűnik még fel.⁴⁰ Ugyanis Husserl nemcsak ahhoz ragaszkodik, hogy *nincs tiszta, előfeltevés nélküli jelen*, de ahhoz is, hogy *nincs a tiszta jelent feltételező puszta én (Ich), ön-maga (Ich-selbst)* sem, én/öntudat sem.⁴¹ Ahhoz, hogy nincs tiszta, előfeltevés nélküli „önjelenlét” (*Selbstgegenwart*) sem.⁴² Vagyis az inaktualitás egyben *neutralitás*, sőt *ön-neutralizáció* is, „neutralitásmódifikáció”. Azaz Husserl számára mind az idő, mind az én, az én/öntudat *intencionális*, avagy *horizontális*. Az én *túlmutat* önmagán. Valami *más* felé fordul, irányul. Sőt már *eleve* túlmutat önmagán, valamilyen más, külső felé fordul, irányul. A jelen eleve jelentelenítődik (innen a reten-

37 Husserl 2002, 48; Husserl 1966a, 35. (Sajnos a magyar fordítás vagy mint „reprezentáció” fordítja, vagy egyszerűen kihagyja a *Vergegenwärtigung*-ot. További zavart okoz, hogy Husserl itt mind a *Repräsentation*-ot, mind a *Vergegenwärtigung*-ot használja, amit a fordítás elkülöníteni sem képes, mindkettőt mint „reprezentáció” adja vissza.)

38 Husserl 2002, 52; Husserl 1966a, 39; Husserl 1966a, 379–380.

39 Sőt a jelenen alapuló „szekunder emlékezet”-ből, a szekunder és a primér emlékezet *elválaszthatatlanságából* az is látható, hogy a megjelenítés, a prezentifikáció sohasem veszíti el a kapcsolatát teljesen a jelennel, mindkettő *Vergegenwärtigung*, de a szekunder emlékezet mégis valamilyen „reprezentációként” (*als Repräsentation*) értett prezentifikáció (Husserl 2002, 48; Husserl 1966a, 35).

40 Husserl 1922, 61–65, 222–232.

41 Ezért kell zárójelbe tennünk a „tudat” fogalmát a címben. Legfeljebb egy „»tudatlan« tudat”-ról („*unbewußtes*” *Bewußtsein*) fogunk tudni beszélni innentől (Husserl 1966a, 382).

42 Husserl 2000, 33; Husserl 1950a, 62 (a fordítást módosítottam).

ció és a protenció), az én eleve éntelenítődik – innen a tárgy tudat, de a *másik* tudata is. Sem a jelen, sem az én ön-jelenléte *nem lehet tisztán önmagában és önmagától*.⁴³ Ennek a következménye az *inaktualitás- és a neutralitásmódifikáció*. A *másik*, az *idegen* mint az *én* „eredendő”, „intencionális módifikáció”-ja.

Ha pedig elfogadjuk, hogy nemcsak a *múlt* és a *jövő* az, ami legalább részben nem vezethető le a jelenből, de a *másik* sem vezethető le az én ön-jelenlétéből, azaz hogy létezik valamilyen eleve adott inaktualitás és neutralitás, azt is el kell fogadnunk, hogy nemcsak a *temporalitás*, de az *interszubszejtivitás* is valami olyannak a megjelenítése, de legalábbis *valami olyannak a megjelenítése is, amit sohasem előzött meg a jelen*. Ami valami olyat jelenít meg, *ami sohasem volt ezen a megjelenítésen kívül, ez előtt*. Vagyis egy *prezentifikáció* is.⁴⁴

Így amit Husserl felfedez, nem kevesebb, minthogy a *jelenben* nem pusztán eleve benne van a *múlt* és a *jövő*, de az *énben* is eleve benne van a *másik*, az *idegen* is. Azt fedezi fel, hogy a jelent in-aktualizáló *múlt* és *jövő*, az ént neutralizáló *másik prezentifikálódik*. Prezentifikálódik a jelen és az én *mellett*. Alatt és fölött. Ez az én önjelenlétében sohasem jelenlévő mégis prezentifikált *másik* pedig maga az *apprezentáció*. Az én mellett, azzal „együtt-jelenné-tett” (*Mitgegenwärtig-machen*) *másik*.⁴⁵ A *koegzisztens* *másik*. Avagy a prezentifikáció egy „olyan új típusú megjelenítés, mely újszerű módosulását a saját korrelátumaként tudja.”⁴⁶ Ez a „*Modifikat als Korrelat*” az, ami a prezentifikációt elkülöníti a megjelenítés többi – jelenen alapuló – esetétől, ami miatt azt mondhattuk, hogy ez egy olyan megjelenítés, amit nem előzött meg a jelen.

Csak hogy még az interszubszejtivitás kapcsán sem áll elő sohasem egy „vegytiszta” prezentifikáció. Ha például a hagyatékot nézzük, azt is olvashatjuk, hogy „az *apprezentáció* egy prezentifikáció” (*Die Appräsentation ist eine Vergegenwärtigung*),⁴⁷ de már a következő mondatban is hozzát teszi Husserl, hogy a prezentifikációnak más fajtája is van, például a „visszaemlékezés” (*Wiedererinnerung*).⁴⁸ Vagyis ezen a helyen megint felbukkan a jelenen alapuló reprezentáció, a visszaemlékezés, mint ami szintén, valamilyen általános értelemben vett prezentifikáció. Hiába lengett ki a *Vergegenwärtigung* *ingája* majdnem teljesen egy nem a *prezensen*, nem a jelenen és a reprezentáción alapuló megjelenítés felé – az *apprezentáció* felé –, Husserl itt is *visszalendíti* a prezentifikáció *ingáját* legalább részben a jelen és a jelenen alapuló reprezentatív visszaemlékezés felé. De legalábbis e felé is.

43 Avagy – az *Ideen* nevezetes fordulatával – „transzcendencia [van] az immanenciában” (*Transzendenz in der Immanenz*), egy „eredendő transzcendencia” (*eigenartige Transzendenz*) minden immanenciában (Husserl 1922, 109–110). Azaz a jelen és az én immanenciája sincs a jelenlét, az én ön-jelenlétének transzcendenciája nélkül.

44 Történetileg nemcsak a retenciónál, de az *apprezentációnál* is korábbi a *Vergegenwärtigung*, sőt a *Vergegenwärtigung* az *apprezentáció* bevezetése (1916) után is használja Husserl a *másik* leírására.

45 Husserl 2000, 126; Husserl 1950a, 139 (a fordítást módosítottam).

46 Husserl 2000, 132; Husserl 1950a, 145: „Vergegenwärtigungen eines neuen Typus, die ein neuartiges Modifikat als Korrelat haben”. Lévinas fordításában (Husserl 1966c, 98): „des re-présentations d'un type nouveau, ayant pour corrélatif un autre genre de modification”.

47 Husserl 1973, 447.

48 Husserl 1973, 447.

Azaz újra fel kell tennünk a kérdést: *mennyire élesen választható szét a jelenen alapuló reprezentáció és a nem a jelenen alapuló prezentifikáció?* Egyrészt be kell látnunk, hogy minden megjelenítésnek, még a jelenhez legközelebb álló, legtisztább reprezentációnak is szükségszerűen tartalmaznia kell valamilyen nem-jelenszerűt, mert máskülönben összekeverhető lenne a jelennel. *Azaz még a legtisztább reprezentáció is, legalább egy picit, prezentifikáció is.* Ez lenne az inga *kilengése* a jelen, a *prezens felől* a prezentifikáció *felé.* Csakhog – mint láttuk – nemcsak tiszta reprezentáció, de tiszta jelen sem elképzelhető, ha pedig *nincs tiszta jelen,* így a tiszta jelenen alapuló *tiszta reprezentáció sem* tartható, így viszont *a prezentifikáció sem lesz tisztán* szembeállítható vele... Máshogyan fogalmazva, ha létezne teljesen tiszta prezentifikáció, teljesen tisztán nem a jelenen alapuló megjelenítés, akkor az – valószínűleg – már megjelenítés sem lenne. (Ugyanúgy, ahogyan például az álom sem lenne többé álom, ha abból sohasem ébrednénk fel.) Vagy megint másképpen: a jelen bizonyosságának a kikezdésével a biztos, tiszta prezentifikáció is ellehetetlenül. (Magát a jelent, a tiszta jelent, a jelen bizonyosságát kellene restituálnunk ahhoz, hogy biztosan megmondhassuk, tiszta-e a prezentifikáció.) Tehát a prezentifikáció az inga *visszalengése is* a nem a jelenen alapuló megjelenítés *felől* a *prezens,* a jelen *felé.* Nemhiába fogja Husserl megjegyezni, hogy „a megjelenítés és a prezentifikáció közötti különbség” (*der Unterschied zwischen Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung*) „zavaros/homályos” (*verworren*).⁴⁹ Ha Husserl mindezek dacára mégis szeretné szétválasztani a megjelenítés két aspektusát, akkor – például a szekunder emlékezetre – a „re-prezentifikáció” (*Wiederervergegenwärtigung*) kifejezést használja.⁵⁰ De változatlanul azt gondolhatjuk, hogy *a prezentifikáció maga is valamilyen meghatározatlan abszencia jelenlét-távolléte –* már csak ezért sem dönthető el, hogy inkább jelen- vagy nem jelenszerű. Sőt, hogy ez a mozgás, ingás, oszcilláció stb. maga a prezentifikáció redukálhatatlan, lényegi sajátossága.

Fantázia, képtudat (művészet)

A „kép” (*Bild*) és a „képtudat” (*Bildbewußtsein*) már az idő kapcsán, a temporalitás magyarázatakor is feltűnik Husserlnél.⁵¹ Ahogyan a „fantázia” is feltűnik az időelőadásokban.⁵² Avagy azt is kitalálhatjuk, hogy a jelen előfeltételeként értett múlt és jövő ugyanúgy nem lehet egy tiszta „vissza-emlékezés” (*Wiedererinnerung*), egy pusztán re-prezentáció, ahogyan az én előfeltevéseként értett másik sem. Mert mind a visszaemlékezést, mind a reprezentációt megelőzte a jelen. A primér emlékezetet, az apprezentációt viszont nem előzte meg a jelen. Így pedig a *prezentifikációként/ apprezentációként* való megjelenítés

49 Husserl 1966a, 297.

50 Husserl 2002, 50, 59; Husserl 1966a, 37, 45.

51 Husserl 2002, 54; Husserl 1966a, 41.

52 Husserl 2002, 54, 58–59; Husserl 1966a, 41, 45.

csak egy olyan képesség, egy olyan erő munkájaként állhat elő, mely *valamilyen soha jelen nem voltat képes megjeleníteni*. Mely képes azt megjeleníteni, ami nem létezik, nem létezett, *sohasem létezett* ezen a megjelenítésen kívül, azon túl. Ez pedig a *fantázia* lesz. És azt is kitalálhatjuk, hogy az a megjelenítés, amit sohasem előzött meg a jelen, ami olyat jelenít meg, ami sohasem volt a megjelenítés előtt, azon kívül, nem csupán a *primér emlékezet*, nem csupán az apprezentált *másik*, de legalább ennyire a *kép* is. A fantázia és a kép is. Kicsit tágabban, maga a művészet.

A hagyatékból előkerülő és csak 1980-ban megjelent *Fantázia, képtudat, emlékezet* az egyik legfontosabb szöveg, amiből megérthetjük a prezentifikációt.⁵³ Ahogyan Finknek ezeken a feljegyzéseken is alapuló disszertációjának címében is feltűnik a *Vergegenwärtigung*.⁵⁴ Mind Husserl, mind Fink szövegéből jól látható, hogy a prezentifikáció egy olyan megjelenítés, amit sohasem előzött meg a jelen. Annak a megjelenítése, ami nincs ezen a megjelenítésen kívül, ez előtt. Vagyis egy olyan „jelentelenítés” (*Entgegenwärtigung*) – írja Fink –, mely nem pusztán „az időhorizontokhoz való eredendő hozzáféréstudat” (*originäres Zugangsbewußtsein zu den Zeithorizonte*), de egy „apprezentáció” is.⁵⁵ Avagy a prezentifikáció az a *fantázia*, mely nem azt jeleníti meg, ami a jelenben egyszer már megvolt, hanem egy soha jelen nem volt *múltat*, egy soha el nem *jövő* jövőt jelenít meg – innen az időhorizontok –, miközben a prezentifikáció azt a *másikat* is megjeleníti, akinek a jelene soha nem volt és nem is lesz az én jelenem – innen az apprezentáció. Vagyis egy nem arisztotelészi, nem a visszaemlékezés közegében értett fantázia. Sokkal inkább egy alkotó, teremtő fantázia. S ha egy kicsit szeretnénk esztétikatörténetileg is látni ezt a fantáziafogalmat, talán nem is igazán fantáziának kellene neveznünk, hanem – Richir javaslatát követve – „képzelőerő”-nek (*Einbildungskraft*).⁵⁶ Azaz a prezentifikáció, a *Vergegenwärtigung* egy olyan „kép” (*Bild*), amit Husserl – és Fink is – teljesen következetesen elkülönít a „leképezés” (*Abbildung*) módján értett reprezentatív képi megjelenítéstől. Ugyanúgy *nem re-prezentatív* a prezentifikációként értett *kép*, ahogyan *nem re-prezentatív* a *primér emlékezet*, ahogyan a *másikat*, az idegent sem tudom önmagam számára re-prezentálni.

Husserlnél a fantázia és a kép sem nem a jelen, a valóság, sem nem a jelent, a valóságot megjelenítő látszat. Sem nem a tiszta faktum, sem nem a pusztá fikció. Sokkal inkább a kettő

53 Husserl 1980; Husserl 1997. A prezentifikációt legtisztábban a *Fantázia, képtudatban* (annak is az utolsó harmadában, a semlegességről szóló mellékletekben) használja Husserl.

54 Fink 1997; Fink 1966. Fink szövege nemcsak azért különösen fontos a számunkra, mert ő az egyetlen közvetlen Husserl-tanítvány, akiről biztosan tudhatjuk, hogy olvashatta a *Fantázia, képtudat* feljegyzéseit, de azért is, mert írásának terjedelme miatt kénytelen Husserl számos következtetését összefoglalni, a hozzájuk vezető utat mintegy lerövidíti.

55 Fink 1997, 61–63, 83–84, 74. (Finknél mint „az időhorizontokhoz való hozzáféréstudat” szerepel az, amit korábban „primér emlékezet”-nek neveztem Husserl nyomán.)

56 Richir 2002, 41, 88, 179. Hogy Husserl miért nem nevezi képzelőerőnek, olyan kérdés, amire a prezentifikáció későbbi vizsgálata során mindenképpen érdemes visszatérni.

közötti harmadik: a „fiktum” (*Fiktum*). A *prezentifikáció* maga is egy *fiktum*. De legalábbis a prezentifikáció maga is egy fiktumszerű képződmény. Ahogyan a nem-reprezentatív *kép*, a nem-reprezentatív fantázia, fantázia-kép is egy *fiktum*, egy fiktumszerű képződmény. Miközben a fiktum – épp annak a kettős jellegénél fogva – *mégsem tagadja* a reprezentációt, legfeljebb a reprezentáció abszolút voltát zárja ki. A fiktum pedig minden korábbi fogalomnál nyíltabban maga is a prezentifikáció *ingamozgásáról* tanúskodik. Jelenlét és távollét, a jelenen alapuló reprezentáció és egy nem a jelenen alapuló, nem-reprezentatív megjelenítés közötti ingamozgásról tanúskodik. Sőt, mivel a prezentifikáció az időhorizontokhoz való hozzáférés, a másikkal való apprezentatív hozzáférés is, a fiktum egy „perceptív fiktum” is lehet Husserl számára.⁵⁷ Ahogyan a fantázia maga is egy „perceptív fantázia” is lehet Husserl számára.⁵⁸ A fiktum pedig épp az a *harmadik*, ami sem nem A, sem nem B, sem nem a valóság, sem nem a látszat, azaz egy „neutralitás” is – hangsúlyozza Husserl a *Fantázia, képtudat* utolsó részében.⁵⁹ Ahol a neutralitás eleve nem tagadás, nem kizárás, sokkal inkább valamilyen „epokhé” – tér vissza Husserl itt is a redukció jól ismert problémájához.⁶⁰

Tehát a prezentifikáció egy olyan temporális, képi, *perceptív*, de ugyanakkor *esztétikai neutralitástapasztalat*, mely valamiféle *ön-neutralizáció* is. Olyan temporális, képi, perceptív és esztétikai *alteritás- és idegentapasztalat*, mely a *másik* másságához is elengedhetetlen. Az *interszubbektivitás* tapasztalatához is elengedhetetlen. Ahogyan a *fantázia* tapasztalatához is elengedhetetlen. A „neutrális” – írja Husserl – „pregnans értelemben [...] nem-érdekeltnék-lenni-akarás [*Nicht-interessiert-sein-Wollen*]”, avagy egyfajta „önmagát-távol-tartás” (*Sich-Enthalten*).⁶¹ Azaz a prezentifikáció annak a *meghatározatlan, neutrális* távollétnek a jelenléte, mely még a saját meghatározatlanságában sem fenntartható – önmagát magától is távol tartó, önmagát is neutralizáló –, vagyis olyan *mégis meghatározandó* el-nem-döntöttség, mely hol így, hol úgy döntődik el, hol *észlelésként*, hol *interszubbektivitásként*, hol *képként*, hol perceptív, hol interszubbektív, hol esztétikai tapasztalatként döntetik el. Egyfajta „megosztottság” (*Spaltung*), egy „vita” (*Widerstreit*) – írja Richir.⁶² Aminek a mozgását – ingását, ingadozását – Husserl mint valamiféle „cickakk (*Zickzack*)” írja le.⁶³ Richir pedig mint egy „ritmus” jellemzi.

A nyelv

A prezentifikáció nemcsak egy nem-reprezentatív fantázia és kép, nemcsak egy nem-reprezentatív – nem utólagos – múlt és jövő, de egy *nem-reprezentatív nyelv* kapcsán is

57 Husserl 1997, 35–38; Husserl 1980, 578–581. Husserl 1993, 5–25; Husserl 1980, 504–524.

58 Husserl 1997, 45; Husserl 1980, 592.

59 Husserl 1997, 31–46; Husserl 1980, 571; Fink 1997, 89–92.

60 Husserl 1997, 31–33, 45–46; Husserl 1980, 571–574, 592–593.

61 Husserl 1997, 43; Husserl 1980, 589.

62 Husserl 1980, 33, 67–68. Részletes elemzését lásd Richir 2004.

63 Husserl 1968, 17; Richir 1992, 11, 15, 21.

felmerül Husserlnél.⁶⁴ Egy *képszerű* nyelv lesz ez. Egy olyan nem-reprezentatív képi nyelv, melyen keresztül újra és újra valamilyen *alteritás*, a nyelv – és nemcsak a nyelv – idegensége és alteritása is megszólal.

De a legfontosabb, hogy a prezentifikáció – legalább részben – *átfordíthatóvá teszi* a temporalitást, a fantázia és a kép, valamint a másik és a nyelv *alteritását*. Átfordíthatóvá teszi a retenciót–protenciót (a primér emlékezet és elvárás temporalitását), a fiktumot (a képet és a fantáziát), az interszubjektivitást (az apprezentációt) és egy képszerű nyelvet. Ami pedig így előáll, egy *idő-kép-nyelv-másik*. Egy idő-kép-nyelv-másik-*alteritás*. Előáll *a temporalitás alterációja és az alteritás temporalizációja is egy képi / metaforikus nyelvi közegben*. Vagyis előáll a temporalitás mint nyelvi konstrukció egy elbeszélésen (*récit*) keresztül, de a temporalitás mint interszjektív – sőt etikai – konstrukció is ezen az elbeszélésen keresztül. Azaz előáll egy narratív temporalitás, sőt egy narratív etika lehetősége is. Ricœur filozófiai és esztétikai programja. De akár Lévinas, Merleau-Ponty és Richir idő-, nyelv-, alteritás- és művészetfilozófiai programja, Didi-Huberman kép-, idő- és alteritáselmélete is.

Tehát a prezentifikáció *ingamozgása* nem csupán a jelen és a nem-jelen, a reprezentáció és a nem reprezentáció között ingadozik, de az *idő*, az *interszjektivitás*, a *fantázia* és a *kép*, illetve a *nyelv* között is. Olyan átfedések (*Deckung*), cikcakkok jönnek ezáltal létre, melyben a prezentifikáció nem *egy* jelenség, nem *egy* fogalom, sokkal inkább valamilyen *mozgás*, *ritmus*, *mintázat*. A prezentifikáció olyan „hely nélküli” (*sans lieu*),⁶⁵ mely állandóan *újraírja*, *újrarajzolja*, mit lehet kezdeni ezzel a megjelenő nem jelennel – ezzel az *Unsichtliche sichtlich* –, magával a *távollét*tel. De ez a *hely nélküli távollét*, a távollétnek a feltűnő eltűnése ugyanakkor nem is feltétlenül azonos az esztétika történeti fogalmával sem.⁶⁶ Ha pedig jobb híján, mindenáron esztétikának szeretnénk tekinteni, legfeljebb csak a *távollét esztétikája* (*esthétique de l'absence*) lehet.⁶⁷

64 Husserl 1987. Nem mellékesen már az *Ideen*ben is feltűnik a „jel” (*Zeichen*) fogalma.

65 A „hely nélküli” fogalma (*sans lieu*) Foucault-tól Richirig számos szerzőnél előfordul a XX. sz. második felében, magyarul lásd például Foucault 2000.

66 A prezentifikáció hely nélküli távolléte más történeti fogalmak felé is kileng, más történeti fogalmakkal is összegyűrődik, ilyen lesz például az *utópia* fogalma is.

67 Didi-Huberman 2005, 29. Ennek a részletesebb kifejtését lásd Popovics 2021.

Bibliográfia

- Bernet, Rudolf. 1994. *La vie du sujet: Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.berne.1994.01>.
- Bernet, Rudolf. 2004. *Conscience et existence*. Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.berne.2004.01>.
- Blanchot, Maurice. 1969. *L'entretien infini*. Paris: Gallimard.
- Derrida, Jacques. 1967. *La Voix et le phénomène*. Paris: PUF.
- Didi-Huberman, Georges. 2005. *Gestes d'air et pierre: Corps, parole, souffle, image*. Paris: Minuit.
- Fink, Eugen. 1966. „Vergegenwärtigung und Bild.” In *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 1–78. Den Haag: Nijhoff. https://doi.org/10.1007/978-94-011-6422-1_1.
- Fink, Eugen. 1997. „Megjelenítés és kép.” Ford. Rózsahegyi Edit. In *Kép, fenomén, valóság*, szerk. Bacsó Béla, 47–96. Budapest: Kijárat.
- Foucault, Michel. 2000. Előszó. Ford. Romhányi Török Gábor. *A szavak és a dolgok*, 9–18. Budapest: Osiris.
- Franck, Didier. 1981. *Chair et corps*. Paris: Minuit.
- Husserl, Edmund. 1922. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Husserl, Edmund. 1950a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana 1. kötet. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1950b. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Ford. Paul Ricœur. Paris: Gallimard.
- Husserl, Edmund. 1966a. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*. Husserliana 10. kötet. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1966b. *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana 11. kötet. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1966c. *Méditations cartésiennes*. Ford. Gabrielle Peiffer – Emmanuel Lévinas. Paris: Vrin.
- Husserl, Edmund. 1968. *Logische Untersuchungen Zweiter Band I. Teil*. Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, Edmund. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*. Husserliana 15. kötet, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6. kötet. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1980. *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*. Husserliana 23. kötet. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1987. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Husserliana 26. kötet, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1993. „Adalékok a szemléletekről és modusaikról szóló tanításhoz.” Ford. Mezei György Iván. *Athenaeum* 1/4: 3–26.
- Husserl, Edmund. 1997. „Fantázia, képtudat, emlékezet”. Ford. Rózsahegyi Edit. In *Kép, fenomén, valóság*, szerk. Bacsó Béla, 9–46. Budapest: Kijárat.

- Husserl, Edmund. 1998. *Az európai tudományok válsága I.* Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 1999. *Erfahrung und Urteil.* Hamburg: Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2546-7>.
- Husserl, Edmund. 2000. *Kartézianus elmékedések.* Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2002. *Előadások az időről.* Ford. Sajó Sándor – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Janet, Pierre. 1903. *Les obsessions et psychasthénie I.* Paris: Alcan.
- Lévinas, Emmanuel. 1991. *Entre nous.* Paris: Grasset.
- Popovics Zoltán. 2021. „*Sans lieu*”: *A távollét esztétikája.* Budapest: Typotex.
- Richir, Marc. 1992. *Méditations phénoménologiques: Phénoménologie et phénoménologie du langage.* Grenoble: Millon.
- Richir, Marc. 2002. *L'institution de l'idéalité: Des schématismes phénoménologiques.* Beauvais: Association pour la Promotion de la Phénoménologie.
- Richir, Marc. 2004. *Phantasia, imagination, affectivité.* Grenoble: Millon.
- Sartre, Jean-Paul. 1936. *L'imagination.* Paris: Alcan.
- Sartre, Jean-Paul. 1940. *L'imaginaire.* Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. *L'être et le néant.* Paris: Gallimard.
- Ricœur, Paul. 1983–1985. *Temps et récit I-III.* Paris: Seuil.
- Ullmann Tamás. 2010. *A láthatatlan forma.* Budapest: L'Harmattan.

A tudat állapotai és az etikai közvetlenség színrelépése Emmanuel Lévinas filozófiájában

0. Bevezetés

Ez a tanulmány két központi kérdéskör megvilágítását tűzte ki céljául. Ezek közül az első (1): *A tudat milyen állapotairól beszélhetünk Lévinasnál?* Azaz meghatározhatók-e különböző tudatstációk Emmanuel Lévinas a *Teljesség és Végtelen* című munkájában, illetve ennek előzményeiben, és ha igen, ezeknek milyen jellemzőik vannak és hogyan kapcsolódnak egymáshoz? A másik központi kérdésünk az első kérdéskör bemutatott tematikájában fog artikulálódni (2): *Megtaláljuk-e a közvetlenség megragadására irányuló törekvést Lévinas munkájában, és ha igen, akkor hogyan jelenik ez meg a tudat korábban meghatározott állapotaiban?* A közvetlenségre, mint az eredeti és eredendő, még redukciótól mentes tapasztalás megragadására irányuló szándék nem ismeretlen a fenomenológiai hagyományban. A kérdés az, hogy megjelenik-e ez a cél Lévinasnál dacára annak, hogy visszamelei a transzcendens¹ kategóriáját filozófiájába, és ha igen, akkor milyen szerzőspecifikus sajátosságai írhatók le.

Tanulmányomban elsősorban Lévinas korai szövegeit vizsgálom a kérdések kapcsán az 1961-es *Teljesség és Végtelenig* bezárólag. Ennek oka egyrészt, hogy Lévinas ebben a munkájában adja az egyik legkarakteresebb és legradikálisabb tárgyalását az interszubjektivitás problémájának, és ennek kapcsán a Másik felé utat találó tudat fejlődési állapotainak, másrészt pedig a szöveg a közvetlenség aspektusának vizsgálatához is kitűnő forrást jelent.

A szerző két további szövege is illeszkedik a közvetlenség tematikájának vizsgálatába. Az első Lévinas fiatalkori műve, az 1949-es *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (A lét felfedezése Husserlrel és Heideggerrel)* című tanulmánykötet, amelyben részletesen elemzi az *intencionalitás* és az *ösbnyomás (Urimpression)* husserli fogalmait. Utóbbit Lévinas számára egy kezdeti, de fontos és elgondolkodtató inspirációnak tekinthetjük,² amely majd második főművében, az 1974-es *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*-ben (*Másként mint lenni, avagy túl a léten*) érezteti hatását, természetesen már egy lényegesen továbbgondolt szerkezetében, ahol a fogalom a Más eseményjellegével kerül szoros kapcsolatba. Vermes Katalin így ír erről könyvében: „Az ösbnyomás, mint az idő eredeti tapasztalata, Lévinasnál a más, az azonosíthatatlan közelsége. A más

1 Hiszen Husserl esetében a transzcendentális fenomenológiában az epokhé és a különböző redukciók által a közvetlen tapasztalat éppen, hogy eltávolítódik.

2 Tengelyi 2007, 144–149; Lévinas 1967, 162.

azonban már nem pusztán a saját időfolyam azonosító egységén van túl, de – egy másik idő, pontosabban egy másik idő nyoma, ami soha nem lehet az én időm.”³

1. A tudat állapotai Lévinasnál

A Lévinas által azonosított tudatállapotok egyben énállapotok is, sőt esetenként még ontológiai szinteket is jelenthetnek. Az Én a tudatban lakik, tehát a tudat mindent tartalmaz, ami az énhez köthető.⁴ Lévinas az ént egy önazonos, de nem változatlan egységként határozza meg, melynek általános azonosságában szakadatlan heterogén mozgás zajlik.

Az én nem olyan lét, amely mindig ugyanaz marad, hanem amelynek létezése abban áll, hogy mindama dolgokon keresztül, amelyek megessen vele, azonosul, újra és újra azonosnak találja magát. Az Én a par excellence azonosság, az azonosulás eredeti műve.⁵

Az én nem statikus, nem egy elkülönült zárt egység. Ipszeitásában folyton változik, hasonló, elbirtokol és elbirtokoltatik. Uralma alá hajtja a dolgokat, eltárgyasít, miközben ő ugyanezt szenved el mások által. Ebben a láncolatban folyton változik, elgondolásaiban újra és újra elkülönbőzik önmagától, és mégis, ebben mássá válásban azonosnak ismeri fel önmagát, hiszen mindezek ellenére ő Ugyanaz marad. A Lévinasnál megállapított három stádium (az *il y a*, az *Ugyanaz*, és az elkülönült Ugyanaz találkozása a *Másikkal*) valójában nem három, hanem annál sokkal több tudatárnyalatot takar, melyek folyamatos hullámszásban és változásban tartják az ént azáltal, ahogy likvid módon és kötetlen rendben váltják egymást.

1.1. Az *Il y a*

Lévinas voltaképp az öntudat előtt határozza meg ezt az első állapotot, amely a *lét* kategóriáját is jelenti. Az *il y a* a személytelen létezés fogalma, a szubjektum és öntudat előtti lét, amely sötét, mint az éjszaka. és homályosan örvénylik, maga a semmi.⁶ Ez az 1947-es *De l'existence à l'existant (A létől a létezőig)* és az 1948-as *Le temps et l'autre (Az idő és a másik)* című szövegekben is megjelenik. Utóbbiban így ír erről az anonim létezésről:

3 Vermes 2006, 143.

4 Az Éntudat a tudatnak egy tanult módon kialakított, elkülönített része.

5 Lévinas 1999, 20. Értelmezésben, amikor Lévinas nagy kezdőbetűvel írja az Ént, akkor az Ugyanaz stádiumához kötődő terminológiai Énre gondol, amikor pedig kisbetűvel, akkor egy általában vett énré.

6 A *semmi* az indifferencia és nem az üresség mint vákuum értelmében értendő. Az általános lét és a semmi közötti párhuzam a fenomenológiában rendszeresen előbukkanó kategória, mely a német idealizmus gondolkodásához közvetlen módon kapcsolódik.

A mindenség hiánya jelenlétként tűnik fel: mint egy hely, ahol minden beárnyékolt, mint a légkör sűrűsége, mint az üresség bősége, vagy mint a csend morajlása. Ami a dolgok és a létezők destrukciója után fennáll, az az egzisztálás személytelen erőtere, valami, ami sem nem alany, sem nem főnév; az egzisztálás ténye, ami akkor adódik, mikor már semmi sincsen.⁷

Ebben a létezésben nincs *mi* vagy *ki*, csak a *van* adott a maga könyörtelenségében. Ennél fogva nem is hozzáférhető fogalmilag számunkra, pusztán levés, amely nem képes semmilyen jelentés hordozására. Ebből következően az *il y a* főképp ontológiai kategória, azonban elképzelhető az ennek is egy olyan visszahanyatlott stádiuma, ahogy erre Lévinas is utal, amely leginkább ezzel az anonim létezéssel írható le. Lévinas számára ez egy benuit, gondolkodás nélküli állapot, amely például az inszomnia során tapasztalható. Ullmann Tamás így elemzi az *il y a* fogalmát: „Mintha kivesszük a világból minden támaszték, minden értelem, minden különbség. A sémák lebontása végül a »csend morajlásához« vezet – a csend pedig attól morajlik, hogy alakot öltetni nem képes értelemkezdemények kavarnak benne.”⁸ Vasseleu szerint az érzéketlenség és a fény teljes hiánya jellemzi, és egy olyan kétségbeejtő közvetlenséget alkot, amely elől nincs hova visszahúzódnia.⁹

Az *il y a* fogalmának mint az általános lét problémájának számos gondolkodónál vannak vonatkozási pontjai. Hegelnél mint meghatározatlan és mint *tiszta lét* (*Sein, reines Sein*)¹⁰ a *tiszta semmivel* egyenlő. Martin Heideggernél a *van (ist)*¹¹ mint a meghatározott lét meghatározás nélküli előképe, de amely önmagában semmi. Sartre gondolkodásában már az *önmagában való lét (l'être en soi)*,¹² ami tömör, különbség nélküli és zárt, de mégis már az önmagáért lét átlátszatlan alapját adja. Merleau-Ponty filozófiájában az *il y a* a jelen húsa, *la chair du présent*,¹³ amely annyit tesz, hogy maga a prereflexív, de konkrét lét, amely sosem lehet *semmi*, hanem a létnek egy nyers, fogalomelőtti formája.

1.2. A hiposztázis

A tudat kiforrásának folyamatát Lévinas *hiposztázisnak* nevezi, mely kifejezés már korábban is előkerül. *Az idő és a másik (Le temps et l'autre)* című korai, 1949-es szövegében így határozza meg: „Hiposztázisnak nevezem azt az eseményt, aminek során az egzisztáló felvállalja egzisztálását.”¹⁴ Ez a *Teljeség és Végtelen* felől olvasva még inkább érthető. A hiposztázis nem egy stádiumot jelöl, hanem egy folyamatot, melynek eredményeként

7 Lévinas 2007, 40.

8 Ullmann 2008, 106.

9 Vasseleu 2002, 84.

10 Hegel 1999, 102; Hegel 1979, 58.

11 Heidegger 1983, 97; Heidegger 1995, 46.

12 Sartre 2001, 29; Sartre 2006, 28.

13 Merleau-Ponty 1964, 10.

14 Lévinas 2007, 39.

a létező azzá válik, akivé válnia kell. A létből halad a létező felé, az elalvás állapotából az ébrenlét felé, a magányból a társas lét felé. Mindezt ciklikus, szakadozott, ritmikus mozgásban teszi, telve feszültséggel és vágyódással.¹⁵

A hiposztázis modell kapcsán két nagy szerzőről érdemes beszélni, akik okkal inspirálhatták Lévinast, többször meg is idézi őket a *Teljesség és Végtelen* oldalain, bár nem kimondottan a hiposztázis gondolat kapcsán. Azonban mégis oly sok és fontos összecsengés van, hogy nem hagyható ki ezen szerzők szerepének elemzése. Az első szerző Plótinosz, akinek a neve többször előkerül a szövegben¹⁶ Parmenidész és Plátón mellett, és maga a hiposztázis kifejezés is általa¹⁷ vált ismertté a metafizikában. Lévinas azt a szerzőt látja Plótinoszban,¹⁸ akivel egy újfajta viszonyulás veszi kezdetét a létezőhöz, illetve annak az abszolúttal való kapcsolatához.

A semmiből való teremtés széttörő a totalizáló rendszert, az így teremtett létezőhöz képest a teremtő valami külső lesz, akit nem valamilyen szükséglettől szenvedve, hanem saját szabadságában választhat. Tisztán kiolvashatóak ebből Lévinas gondolatai a Másikról, aki felé az Ugyanaz vágyódik, és aki a *Teljesség és végtelen* oldalain általában úgy jelenik meg mint az interszjektív Másik, de máskor mint a meghatározatlan Más, néha pedig mint Isten. Plótinosz hiposztáziselméletében a lét fő alapelveit rajzolja fel:¹⁹ az Egy, az értelem és a lélek három elkülönült szintjét képviselik a szellemi valóságnak a fizikai világ mellett.²⁰ Nem szabad elfelejteni, hogy Plótinosz szerint az általa kifejtett három szféra mindannyiunkban megtalálható,²¹ így ezek nem csak metafizikai kategóriák, hanem egyben énállapotok is. A filozófiai élet célja, hogy az egyén ezeket a mezőket egyesítve, egyre feljebb emelkedjen végül eljutva az Egyig. Ez az a motívum, amely Lévinast magával ragadja, és ennek újragondolásával teremt meg saját hiposztáziselméletét. Azonban nála

15 Rudolf Bernet találoán jegyzi meg, hogy a létezésem megszakadt pillanatokra való feltöredezése a másiktól való alapvető függőségemről tanúskodik, és ezek alapján Lévinas felfogásában inkább fedezhető fel több közös motívum Descartes-tal és Jean Wählall, mint Kierkegaard-ral és Heideggerrel (Bernet 2004, 95). De vannak olyan interpretációk is, melyek Spinozán keresztül próbálják Lévinast megragadni (Gulyás 2006, 40).

16 Bár leginkább az emanációtan kapcsán szerepel, lásd Lévinas 1999, 81.

17 Ezeknek az ontológiai alapelveknek az első vázlatai már Plátón *Parmenidész* című dialógusában megjelennek, majd a neopüthagoreizmusban, Alexandriai Eudórosznál.

18 Lévinas 1999, 82.

19 *Enn.* V.1.

20 Plótinosznál a testek világától elkülönülve három szféra létezik. Az *Egy* vagy a *Jó* (Év, hen) a legfőbb princípium, mindennek az alfája és ómegája, minden belőle származik és belé tér vissza, tulajdonképpen Isten. Teljesen homogén, oszthatatlan és statikus. Nincs benne semmilyen különbség. Minden felé irányul, minden felé törekszik, mert mindennek Ő a középpontja. A következő szféra az idealitások, az ész vagy a *szellem* (νοῦς, nusz) szférája. Azokat az ideális lényegeket tartalmazza, amelyek nem kiáradnak, emanálódnak a világba, hanem mintegy manifesztálódnak benne. A *lélek* a szellem gondolata, megnyilvánulása, mely önálló életre kel. A szellem minden, tehát egyszerre azonosság és különbség, egyszerre látó és látott, mozgás és nyugalom. Végül következik a *lélek* (ψυχή, psükhé) szférája, amely a sokféleségben él. Háromféle lelket is megkülönböztet Plótinosz, és minden létező külön lélekkrésszel rendelkezik, mely elárasztja és élteti azt. Így a lélek individuális, megismerő, egyéni hajtóerő. A lélek itt nem az élet elve, mint Arisztotelésznél, hanem legmagasabb tevékenységi foka.

21 Blumenthal 2021, 829–830.

a Jó vagy a Végtelen már a Másiknak a további nevei, és a statikus metafizikai szerkezetből egy dinamikus interszjektív szerkezetet hoz létre. Az énefejlődést állítja középpontba és részletesen kidolgozza ennek stádiumait. Emellett tagadhatatlan Lévinas ellenszenve mindenféle intellektualizmussal vagy rendszerépítő totalizálással szemben. És végül fontos hangsúlyozni, hogy kiegészíti a feltétlennel való viszonyt az esemény mozzanatával és az aktivitás jelentőségének felismerésével. Mindezekről később olvashatunk a Másikról (1.5) és a szemtől szemben (2.2) tárgyaló részekben.

A másik fontos szerző Hegel, aki szintén erősen foglalkoztatta Lévinast, de már sokkal kevésbé példaképként, mint inkább olyan gondolkodóként, aki a totalizáló rendszert tökélyre fejleszti. Bár első látásra Hegel is a hiposztázis elméletet gondolja újra *A szellem fenomenológiájának* fejlődési állapotaival, ahol az öntudat végül szintén a közösségiség vagy társadalmiság körében teljesedik ki (*tudat* – öntudat – ész – szellem). Épp így érdekes lehet a párhuzam az énéllapotoknak részben megfelelő, a *Nagy logikában* található ontológiai stádiumok esetében (*lét-semmi-levés – létező – magáért-való-lét – lényeggé váló lét*). Azonban Lévinas, Plótinosz előremutató fordulatával ellentétben, Hegelnél épp a kanti eredményeket elvesztő visszahanyatlást vél felfedezni az individuuum felszabadítása tekintetében. Lévinas szerint Hegel visszaállítja azt a típusú végtelent, amely minden más viszonyt magába foglal, magába zár.²² A különös azáltal válik végtelenné, hogy tagadja tulajdon végességét, és ez végül az Állam, mint a végső totalizáló komplexum zsarnokságához vezet el. Azonban Lévinas szerint az abszolút más, a Másik sohasem korlátozza az Ugyanaz szabadságát, hanem ehelyett felelősségre szólít fel.

Hiába látunk még hasonlóságot a lét közvetlen aspektusai és az *il y a* állapota között, mint Lévinas kimutatja, Hegelnél az öntudat mozgása mindvégig megmarad az énen belül, mivel az éne irányuló tagadás is az önazonosulás egyik formája, csak az „Ugyanaz játéka”.²³ Önmagamnak mint elkülönböződött ének a mássága még nem egy *Másik*. Amit önmagként ismerhetek fel, belőlem származik és belém tér vissza, amit fogalmak alá rendelhetek az végső soron hozzám tartozik. De ez nem lehet a *más* fundamentális idegensége, mely felett nem gyakorolhatok hatalmat. Összefoglalva, Lévinas tudatosan egy antihegelianus filozófiát dolgoz ki, amelyben az önmagam helyébe a Másik kerül, amelyben az egyén szabadságát nem csorbíthatja a fogalmi totalizálás, és amely új alapjául az ontológia helyett az etikát választja.

1.3. Az Ugyanaz (*même*)

Az anonim létezés homályába robban bele a *soi*,²⁴ tehát a *maga* akarata, aki szabadságában uralja azt, de mindezt önmagához láncolva teszi, materiális identifikációjának túszerként.²⁵

22 Lévinas 1999, 163.

23 Lévinas 1999, 20.

24 A *soi* (maga) és a *moi* (én) fogalmai az *Ugyanaz* kategóriájába tartoznak.

25 Lévinas 2007, 49.

A gondolkodó ént elbűvölik és megdöbbennek saját gondolatainak mélységei, melyekben önmagát mint mást ismeri fel, azonossága mégis fennáll.

Az Ugyanaz stációjában az *én itthon* van egy világban, amely számára idegen, de mégis otthonos, mert élvezettel hajtja uralma alá. *Lakik*²⁶ ebben a világban, tehát hatalma van felette, amivel önnön létét és relatív szabadságát biztosítani tudja. Mindezekből fakadóan az Ugyanaz legfőbb tevékenysége a *birtoklás*, ami lényegében minden önmagamhoz képest más *mátságának* a felfüggesztését okozza, ezzel valósítva meg az egoizmust.²⁷ Az Ugyanaz él valamiből a világban, ezt Lévinas az élvezet (*jouissance*) alá sorolja be. Ez annyit tesz, hogy „éltet” minket egy kiadós leves, a friss levegő, egy színházi előadás, a munka, az eszmék, az álmok. De ezek nem pusztán biológiailag életnek, nem pusztán erőforrásokhoz jutunk belőlük, nem eszközök számunkra. Lévinas szerint a kulcs az, hogy az Ugyanaz a sajátjává teszi őket.²⁸ Az Ugyanaz részévé válnak, és egyben biztosítják annak függetlenségét. Az élvezet mellett a munka és a szenvedés is éppúgy szükségszerű részei az Ugyanaz világának. Ezek elfoglalnak minket, kitöltik az életünket. Ebből a szemszögből a lények és a dolgok eszközjelleggel léteznek számunkra,²⁹ a munka és táplálkozás pedig egy végtelen láncban önmagát tartja fenn.

1.4. A *cogito* színrelépése és az *Ugyanaz elkülönülése*

Szintén az Ugyanaz stádiuma a *cogito* előlépésének helyszíne is, melyet Lévinas Descartes-ra hivatkozva vezet be. A *cogito* aktualitásában önmagában áll, a világ cselekvésének terévé válik, azonban a *cogito* ekkor még nem ismeri fel, hogy nem ő adja önnön alapját. Saját előzetes alapja utólag válik csak világossá, hiszen „a *cogito* énjének ki kell szakadni ahhoz, hogy az abszolútba kapaszkodjon”.³⁰ A tudat kezdeti lelkesedése akaratának érvényesítése után hamarosan magányba és önmagába záródásba fordul át, viszonyítási pont nélküli ciklikus sodródásba, egészen addig, amíg nem támad fel benne a leküzdhetetlen vágy a végtelen iránt:

A *cogito* előtt a létezés önmagát álmodja, mintha idegen volna önmagának. Azért ébred föl, mert gyanítja, hogy álmodik. A kétely keresteti vele a bizonyosságot. Ám ez a kétely, a kétely tudata feltételezi a Tökéletes ideáját. A *cogito* tudása így az Úrral való viszonyhoz, a végtelen vagy a Tökéletes ideájához utal. A Végtelen ideája nem egyenlő az *én gondolom* immanenciájával, sem a tárgy transzcendenciájával.³¹

26 Lévinas 1999, 21.

27 Lévinas 1999, 41.

28 Lévinas 1999, 86.

29 Lévinas 1999, 21.

30 Lévinas 1999, 37, 65, 72.

31 Lévinas 1999, 65.

A *cogito* eme felismerésével párhuzamosan zajlik az a folyamat, amit Lévinas az Ugyanaz elkülönülésének nevez. Az *elkülönülés* nem pusztán önkényből fakad, hanem a másik felé vezető út első lépcsője is. Egy pozitív mozgásból kell származnia, a belső élet folyamából. Tulajdonképpen egy olyan létmód, amely a totalitással való szembeszegülést testesíti meg.³² Itt fontos az érthetőség kedvéért megjegyeznünk, hogy Lévinas *Teljesség és Végtelenben* bemutatott kritikájának egyik fő iránya, hogy a lét totalizálódva, eltárgyasulva, fogalmak alá rendezett elidegenedésben tárul fel. Az egyén szintjén az Ugyanaz végzi el ezt a tárgyiasítást, míg az Ugyanazzal pedig a történelem, amiben minden személy pusztán eszközzé vagy egy esemény mozzanatává silányul. A *totalításban* nincs *Másik*. Az elkülönülő én ellenáll az eltárgyasításnak és az agresszív integrálásnak. Amíg a belső élethez kapcsolódó szabadság fennáll, addig nem olvadhat be az én a totalitásba, addig a pszichikum valamiféle abszurd zárvány marad a létben. Az elkülönült pszichikum nem részesül a létből, Istenen kívül, *otthon* van önmagasságában. Ugyan alkalmanként kapcsolódhat a Léthez a hit által, de az alapállapota ez a különállás, amit Lévinas *ateizmusnak* nevez.³³ Fontos, hogy az Ugyanaz és a Más közötti viszony nem számolja fel ezt az elkülönülést, épp ezért transzcendens. „Elkülönülés nélkül nem volna igazság, hanem csak a lét.”³⁴ A pszichikum akarattal felruházott és egoista. Abszolút független, mivel folyton dolgozik hétköznapi vágyai kielégítésén, és végül mintegy szellemileg is gyökértelessé kell válnia a létben. Ennek az igazságnak az előbukkanása nem egy statikus részesedés eredménye, hanem egy folyamat során, formák előtűnésében bontakozik ki. Az elkülönült pszichikum az élvezetből fakad, aki vágyaiban ha nem is kielégült, de megelégedett. Ez az élvezet az érzékiségből származik,³⁵ amelyet Lévinas úgy jellemez, mint a test és a világ együtt-létezését. Az érzékiségben lét egyfajta reflektálatlan elköteleződés, egy tudatos tárgy nélküli, autoaffektív struktúra.³⁶ Az Ugyanaz egyfajta magányos boldogságban létezik, amelyet meg kell majd haladnia a Más iránti vágya miatt. E gyökértelessé válás nélkül nem adott az a függetlenség, az az autonómia, amely az igazság kereséséhez szükségképpen elő kell álljon. Hiszen az igazság vágya nem a hétköznapi szükségletekből fakadó vágyakozás, hanem a *külső* iránti elköteleződés, amely a végtelen ideáját testesíti meg. Ezt nevezi Lévinas *metafizikai vágnak*.³⁷

1.5. Készen állni a Másikra (*autre*)

Lévinas leszámolva a konvenciókkal, a metafizika szerepét illetően is formabontó véleményt fogalmaz meg, mely a kanonizált filozófiai hagyományon kívülről érkezik. Számára

32 Lévinas 1999, 37.

33 Lévinas 1999, 41.

34 Lévinas 1999, 43.

35 Lévinas 1999, 42.

36 Vasseleu 2002, 81.

37 Lévinas 1999, 121.

a valódi metafizika éppenséggel nem a világ gondos rendszerbe sorolásából áll, melyet elvek, kategóriák, fogalmak segítségével érünk el. A valódi metafizika voltaképpen nem is annyira tudás, mint inkább vágy.³⁸ Egy olyan mély, elementáris vágyakozás, amely valami távolihoz vezet el, amelyet sohasem érezhetünk otthonosnak. Ez a hajtóerő ösztökél minket a *más* felé. Az embert a vágyai vezérlik, de a hétköznapi vágyaink tárgyai elbirkolhatóak vagy legalább elgondolhatóak. Az ember az általa vágyott dolgoktól ugyan különbözik, de csak addig, amíg rájuk nem csodálkozik. Valójában belőle fakadnak és belé térnek vissza, az ego világához tartoznak. Hétköznapi vágyódásainkat az is megkülönbözteti a metafizikai vágytól, hogy míg azok, legalábbis időről-időre, kielégíthetőek, addig ez utóbbi kielégíthetetlen, mivel valami olyanra irányul, amely teljes mértékben idegen és uralhatatlan. A metafizikai vágy az *abszolút másra* vágyakozik,³⁹ amely teljes mértékben idegen. Emellett egyfajta negativitással is rendelkezik abban az értelemben, hogyha találkozunk e vágy tárgyával, amely teljessé tehet minket, az a vágyódásunkat csak elmélyíti, nem pedig kielégíti. Lévinas erre példaként a jóság eszméjét hozza fel: „A vágy akkor abszolút, ha a vágyó lét halandó, a Vágyott pedig láthatatlan.”⁴⁰ Mitől láthatatlan ez a vágyott a számunkra? Ez a láthatatlanság nem az érintkezés hiányából, hanem abból fakad, hogy a vágyott nem adott számunkra még ideaként sem, de eközben mégis viszonyban állunk vele. Tehát egy rendkívül éles és közvetlen kapcsolatunk van valamivel, ami igazán más – ez csak megerősíti a közvetlen viszony érvényességét. Nem pusztán tárgyában más, hanem elérésének módjában is, ami a látás, a megjelenítés számára nem látható, hanem transzcendens. A tárgyak megismerésénél azok mindig viszonyban maradnak a megismerő horizontjával,⁴¹ így nem juthatunk el egy tőlünk független igazsághoz. Ezt szem előtt tartva válik nyilvánvalóvá, hogy az idegennek a végtelen távolságát nem elég pusztán formális módon rögzíteni, hiszen akkor ez a távolság feloldódhat és a viszony így hamis lesz. A vágy lesz az a forma, amelyben megképződik a végesen belüli végtelen állapota. Az érdek nélküli vágy a végtelen, az abszolút más felé, végső soron a Másik felé, a jóság és a valódi szabadság felé törekszik.⁴² Az utána történő vágyódás ugyanúgy egy cselekvés, bár megkülönbözteti őt minden más lelki, érzéki vagy spirituális vágyódásunktól az, hogy objektívatlan. Ez a vágy szemben a szükségletekből fakadó vágyakkal nem csillapítható: tökéletesen érdek nélküli Vágy, azaz jóság, amelyet a vágyott látványa csak még erősebbé tesz.

Ebben a viszonyban a vágyott berekeszti az Ugyanaz minden negativitását, a mohóságot, a kisajátítást, a hatalomvágyat. Tehát itt egy alapvetően meghatározó, etikai irányú

38 Lévinas 1999, 17.

39 Lévinas 1999, 17.

40 Lévinas 1999, 18

41 Lévinas Plátón *Parmenidészét* (133b–135c, 141e–142b) hozza példaként arra, hogy az Abszolúttal való viszony relativizálja az Abszolútat, lásd Lévinas 1999, 32.

42 Lévinas 1999, 19.

változás történik, amely átformálja magát a tudat látásmódját. Ezzel eljutottunk ahhoz a harmadik stádiumhoz, amelyben a szubjektum végre képes a végtelennel való ideális viszony kialakítására, vagyis a Másikkal való kapcsolatra. Ez a kapcsolat nem tárgyiasítja el őt, és nem akarja az Én fogalmi rendszere, hatalomvágya igájába hajtani. A Másik az arcon keresztül beszédében az igazság egy különös minőségben kell, hogy előálljon, ez pedig a *kath'auto*.⁴³ Ez a kifejezés annyit tesz, mint „önmaga által önmaga”, tehát az igazságnak, a Másiknak nem a belőlem kiinduló viszonyon keresztül kell megjelennie, hanem önmaga függetlenségében és szabadságában. Épp ezért a *kath'auto* nem a husserli *megjelenésben* és nem a heideggeri *felfedésben vagy rejtőzködésében való tettenérésben* ragadható meg.⁴⁴ Az Ugyanaz és a Más nem alkotnak együtt egy egységes egészet, mint a tojássárgája és a fehérje. A más radikális idegensége eredményezi, hogy nem határolják egymást, és így az én és a te nem egy közös fogalom elemei. A Más a végtelen idegenségét és szabadságát hordozza magában, ilyenképpen transzcendens marad az Ugyanaz számára.

Ezzel végighaladtunk a fő stádiumokon, amelyek több tudatárnyalatot is magukba foglalnak, és amelyek között az én egy folytonos átalakulásban, elkülönböződésben vándorol, de eközben mindvégig megőrzi azonosságát.

2. A közvetlen meghatározására tett kísérlet

Ezen a ponton áttérünk második fő kérdésünk tárgyalására, ami a közvetlenséget célzó pozíció tetten érése lesz a *Teljesség és Végtelenben*. A közvetlenség célként való deklarálásával a tapasztalatot annak eredeti, fogalmi meghatározottságtól és közvetítettségtől mentes formájában kívánjuk megragadni, pontosabban a szerző erre irányuló szándékát, módszertani pozícióját. Minthogy fenomenológiáról van szó, értelemszerűen ez nem jelentheti azt, hogy valamiféle tapasztalót is kizáró absztrakt objektivitást keressünk. Mindenképp egy egyedi, saját tapasztalati élményt fogunk találni, de annak minél inkább nyers, eredeti formáját szeretnénk azonosítani.

2.1. Közvetlenség a fenomenológiában

A közvetlenség felmutatása a fenomenológiában már a kezdetektől fogva egyre fontosabb és tudatosabb igénnyé válik, és egyre konkrétabb alakban lép elő. Hogy csak néhány példát említsünk, Husserlnél meghatározható felbukkanásai vannak a korai időszaktól kezdve a fenomén alapgondolatában, majd a genetikusan fenomenológiai korszakban még inkább előtérbe kerül, gondoljunk itt az intuícóra vagy az ősbenyomásra. Majd végül

43 Lévinas 1999, 33.

44 Lévinas 1999, 47.

újra megjelenik már az Élethez, mint új alaphoz való kapcsolódásban a *Válságkönyv* időszakában. Heideggernél és Sartre-nál egy fakticitás felé való határozottabb odafordulást látunk. Merleau-Ponty igazán markáns gondolkodó a közvetlenség felmutatása kapcsán, amit képes több szinten is megjeleníteni. Az egyéni tapasztalat mögöttes primordiális struktúráitól a világnak egy észlelésen átszűrt, összetettebb, ám mégis egységesebb leírásáig, a *kiazmus*, a *vad gondolkodás*, vagy a *vad lét* fogalmáig.⁴⁵

De a közvetlen elérését célzó törekvést sokszor nem is a felszínen történő hangzatos deklarációként kell elképzelni, inkább a háttérstruktúrákat uraló lényeges tendenciaként. A közvetlenség felfedezése nem szükségszerűen egy speciális tematika, hanem egy aspektus, egy módszertani pozíció előtérbe kerülése. Egyszerre jelöl egy fenomenológiai-ontológiai szituációt, másrészt pedig egy meghatározott metodikai attitűdöt, amely ezt a szituációt originalitásában kívánja megragadni. Egy olyan filozófiai módszertan, amely nem vak a közvetlenség látószögére és nem zárja ki azt eszköztárából, sokkal eredményesebben tud elérni és megragadni olyan központi problematikákat, mint a tapasztalat eredeti vagy protoformája, az affektivitás és testproblematika különböző mozzanatai, vagy az interszubjektivitás kérdése. De még a redukáló aktusok természetéről, funkciójából is többet érthetünk meg, ha megpróbálunk egy redukciómentes látószögből tekinteni rájuk, és nem már eleve egy redukciószövedéken át értelmezzük őket.

2.2. A közvetlen aspektus nyomában Lévinas énállapotai között

Vizsgáljuk meg a fentiekben bemutatott mezőket. Konkrétan hol jelenhet meg egy ilyen közvetlen pozíció az énállapotokban, az *il y a*-ban? Az igaz, hogy az *il y a* maga a tömör közvetlenség, azonban ki az, aki tapasztal? Nincs *cogito*, aki számot vehetne vele, elsősorban a dolgok világa ez, illetve az egyén számára csak mint félálom, ájulás vagy a lét morajlása fogható fel. Itt a tapasztaló maga is a tapasztalati élmény részévé válik, ebből a szempontból nem tekinthető teljes mértékben önazonosnak. A tudat itt a közvetlenség mélyére süllyed.

Akkor talán az Ugyanaz állapotában? A tudat itt már tündököl és mindent saját terrénumába von. Azonban a közvetlenség elveszik, hiszen Lévinas értelmezésében itt minden közvetett, minden fogalmiságba tagolt: „Az egyetemes rend ideje olyan ontológiai alap, ahol a különös létezők felszámolódnak, számba vevődnek, de legalábbis a lényegük összefoglalódik.”⁴⁶ Itt nincs közvetlenség vagy érintetlenség, a tudat mindent a sajátjává tesz és egyben fogalmi készletébe illeszt. Minden elidegenedik, nincsen semmi más, csak én, az Ugyanazok kölcsönösen eltárgyasítják egymást. És ugyanígy a történelem is eltárgyasít minden egyént, akik folyékony mozzanataivá válnak a totalizáció folyamának.

⁴⁵ Ezzel kapcsolatban lásd Berta 2020.

⁴⁶ Lévinas 1999, 38.

Értelemszerűen adódik a válasz, hogyha valahol, akkor a Másikkal való találkozás pillanatánál jelenhet meg a közvetlen szituáció a maga teljes erejével és leplezetlenségével. A Másikkal való viszony egyúttal a végtelennel való viszonyt is jelenti, és mint ilyen eltárgyasíthatatlan és nem rendelhető fogalmak alá, épp ezért csak egy befolyásmentes, közvetlen kapcsolati viszony felállítása elfogadható vele szemben. Ennek kapcsán Lévinas a *közvetlen (immédiat)* aspektusát nyíltan, a legerősebb filozófiai tétek közé sorolva tárgyalja. A közvetlenség pillanata egy kulcsmozzanat, amikor az én képessé válik meghallani a Másik hívását. Itt a közvetlen szituáció egy esemény, amely minket ér el, és mi passzív befogadó félként találkozunk vele. Ez a *szemtől szemben* pillanata:

A közvetlen – megszólítás, úgymond, a nyelv felszólító módja. A kontaktus ideája nem a közvetlen eredeti módja. A kontaktus már tematizáció és egy horizontra utal. A közvetlen maga a *szemtől szemben*.⁴⁷

A közvetlen maga lesz az a mozzanat, amely Lévinas egész szubjektív eszkatológiájának csúcspontja, a találkozásom pillanata a Másikkal, a „szemtől szemben”, a *face à face*. Ez ugyanakkor a helyes metafizikai viszony megvalósulásának is a pillanata egy esszenciális pontba sűrítve. A végtelen ideája fog feltárulkozni ebben a pillanatban. És nem mint a vágy tárgya, hanem mint vágyott, amely felkelti a vágyat.⁴⁸ Ez a feltárulkozás szó szerint értendő aktivitás, egy esemény, amely elér minket, megszólít minket. Itt megszabadulunk a transzcendencia filozófiájának liturgikus emelkedettségétől, mely ellilanna az idelentből, a misztikában vagy a halálban találja meg útját. Szintén elvetjük az immanencia filozófiájának a lehetőségét, amelyben az Ugyanaz bekebelezi a Másit,⁴⁹ majd a történelem végpontján feledésbe merül. Mindezek helyett a valódi metafizikai viszonyban itt a földi, kézzelfogható létezésben találjuk meg viszonyunkat az abszolút Mással, annak szabadságát és idegenségét maximálisan tiszteletben tartva. Nem a történelem ideájában való feloldódással teljesedünk ki, hanem hagyjuk a végtelen eme meghatározhatatlan túlcsoordulását teljessé válni és ebben működünk közre. Így a Másikkal való viszonyunkban kikerülünk a történelem fogva tartó láncolatából.⁵⁰

Lévinas azt a módot, ahogy a *más* megjelenik nekünk, *Arc*nak nevezi. Azért nem tematizálja ez a jelölés a *mást*, mert az arc is minden pillanatban lerombolja és újraépíti önmagát folyamatos változásával. Mint élő kifejeződés, újra és újra tönkreteszi a formát, amely kimerevítene és befoglalhatóvá tenné. Az arc nem hivatkozik vagy utal semmilyen

47 Lévinas 1999, 34. (Saját kiemelés.)

48 Lévinas 1999, 44.

49 Lévinas nem csak Másikról, hanem a Másról is rendszeresen beszél. Míg az előbbi a konkrét formában élénk kerülő és hozzánk szóló transzcendens, addig az utóbbi az általában vett transzcendens, aki ott bujkál a tapasztalatunkban, lásd 2.2. fejezet záró szakaszát.

50 Lévinas 1999, 162; Lévinas 1999, 34.

formára, mert *az arc önmagát jelenti*.⁵¹ Nem egy személytelen Semleges felfedése, hanem folyamatosan változó és megszakítatlan kifejeződés, amely végső soron *beszéd*.⁵² Lévinas radikálisan szakít az arc interszubjektív viszonyban analógián alapuló megközelítésével, amely Hegeltől Husserlig a racionális összemérhetőség vagy kölcsönös elismerés és elfogadás egyik alapjául szolgált. Épphogy a Másik elvitathatatlan egyediségének lesz a szükségszerű hordozója. És elutasításra kerül az arcnak egy jelentéshordozó „felületként” való felfogása is, amely a belsőnek lenne valamiféle jele, vagy ahogy a köznyelv mondja, a „lélek tükre”.⁵³ Az arc egy számunkra értelmezhetetlen egyediségnek a betörése a tapasztalásunkba, amely paradox módon megszólít minket. Minden megnyilvánulása már beszéd, amely az eredeti viszony helyreállítása lesz a léttel. Az arc szavak nélkül beszél. A beszédben a Másik minden pillanatban túlsordul a gondolat által hordozott ideáján, ekképp példázza a szubjektum aktivitásában a végtelen önmagán túlterjeszkedő mintázatát. Itt fontos megjegyezni, hogy *beszéd* alatt nem a köznapi értelemben vett beszédet szükséges érteni. Ugyanis a szerző élesen megkülönbözteti a beszédet, mint a másik megszólításának és befogadásának kivételes pillanatát, a *retorikától*, ami pedig az önös érdekű, uralmi intenciójú kommunikációt jelöli. A retorika nem elősegíti, hanem megrontja a szabadságot.⁵⁴ A valódi beszédviszony ezzel szemben „lenni hagyás”. Egy abszolút idegen dolog tapasztalata, de csak szabad lények tudnak idegenek lenni egymás számára.⁵⁵

Befogadni a Másikat a belőlünk fakadó befogadóképességen túl, ez is a végtelen túlsordulására utal. Ez a befogadás egyben azt is jelenti, hogy tanításban van részünk, mert a bennünk élő spontán szabadság ezáltal talál utat az igazsághoz. Ezzel a folyamat meghaladja az önmagában elválasztott szubjektívát, az Ugyanazt. Az arc fogalma így egy olyan értelem fogalmához juttat minket, amely előzetes a jelentéséhez képest, és így független tőlünk. Előzetes a léttel szemben nem szorul sem a hatalomra, sem a birtoklásra, és nem vezethető vissza egy emlék belsőjére,⁵⁶ mint Platónnál.⁵⁷

Ezáltal a beszéd az értelem előállása lesz.⁵⁸ Ha most felidézzük Merleau-Ponty vitáját Husserlrel *az idealitások genezise* kapcsán, akkor azt látjuk, hogy Lévinas az előbbivel kell, hogy egyetértsen.

Az értelem nem ideális lényegként áll elő, hanem a jelenlét révén mondatik ki és tanítatik, s a tanítás nem vezethető vissza az érzéki vagy intellektuális intuícióra, mely az Ugyanaz gondolata. Értelmet adni egy lét jelenlétének olyan esemény, mely visszavezethetetlen

51 Lévinas 1999, 113.

52 Lévinas 1999, 33.

53 Vasseleu 2002, 88.

54 Lévinas 1999, 52.

55 Lévinas 1999, 55.

56 Lévinas 2020, 44: „à l'intériorité du souvenir”.

57 Lévinas 1999, 34.

58 Lévinas 1999, 48.

a nyilvánvalóságra. Nem része egy intuíciónak. *Közvetlenebb* a látható megnyilvánulásánál, ugyanakkor – a másik – távoli jelenléte, mely uralja azt, aki befogadja; a magasságokból érkezik, előreláthatatlanul, következőképpen az újszerűséget tudatja velünk.⁵⁹

Ezen a ponton jogosan juthat eszünkbe Merleau-Ponty fenomenológiája, amelynek egyik nagyon fontos eleme a primordiális tapasztalat jelentőségének felismerése.⁶⁰ Az észlelés fenomenológiájában jellennek meg azok az értelemképződmények, amelyek egyfajta tudat és fogalom előtti, preobjektív, spontán módon létrejövő tapasztalásban szedimentálódnak bennünk.⁶¹ Lévinas a Másikból és a Másból eredezteti ezt a fogalmiságot megelőző spontán módon adódó tapasztalást és értelmet. Persze nála ez az önmagától és azonnal előálló értelem a fenséges dimenziójában részesedik és egy etikai kitüntetettséggel bír.⁶² Ennek a közvetlen és eltérítetlen tapasztalásnak a forrása a Másik lesz, mint beszélgetőtárs, aki képes ebben a meghatározott módon létrejövő viszonyban *kath'auto* maradni. Ez egy *tiszta objektivitást* jelenít meg Lévinas számára, amely nem azonos egy tárgy objektivitásával, hanem a tárgyon és rajtam – a tapasztalón – is túlmutat. A valódi külső jelenik meg benne, a teljesen idegen, amelyhez mégis képes vagyok kapcsolódni.

Lévinas idegentapasztalatára reagálva Tengelyi jegyzi meg, hogy ez a vad idegenség, amely igényeket támaszt velünk szemben a Másik alakjában, és amely szembe szegezi saját idegen értelemét a mieinkkel, nem korlátozódik az interszjektív viszony körére. Minden tapasztalati élményünk ott hordja magában az előreláthatatlanság és az uralhatatlanság lehetőségét, „minden tapasztalat magában hordozza legalábbis *a sajátban eleve ott rejlő idegen tapasztalatát*”.⁶³

2.3. A közvetlenség sajátosan lévinasi megjelenése a *Teljesség és Végtelenben*⁶⁴

A Lévinas által megformált közvetlenség két fontos motívumban biztosan különbözni fog az ezt megelőző elméletektől. Ezek közül az első a közvetlenség „mozgásba hozása”,

59 Lévinas 1999, 48. (Saját kiemelés.)

60 A tapasztalat primordiális természete már Husserlnél is feltűnik, ahogyan arra Tengelyi rámutat. Az *Ideem I.* kötetében meghatároz bizonyos tudatosodás előtti értelemeket, amelyeket „aktusrezdülésnek” fordíthatunk, lásd: Tengelyi 2007, 28; Husserl 1977, 263.

61 Merleau-Ponty 2012, 266.

62 Másrészről Lévinas azon megoldása, hogy a Más/Másik kiemelésére a transzcendens kategóriáját használja, természetesen épp oly távol áll Merleau-Ponty faktikus fenomenológiai attitűdjétől, mint Husserl transzcendentális módszere.

63 Tengelyi 2007, 33. (Kiemelés az eredetiben.) Erről egyébként az *Autrement qu'entre ou au-delà de l'essence*-ben végül Lévinas is beszél.

64 A tisztánlátás kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a második főműben, az *Autrement qu'entre ou au-delà de l'essence*-ben is szerves, központi összetevője a közvetlenség Lévinas gondolkodásának, bár másképp, mint a *Teljesség és végtelenben*. A hangsúly a Másikról a Másik felé forduló szubjektumra tevődik át, új fontos fogalmi *Mondott (Dit)* és a *Mondás (Dire)*. A közvetlenség továbbra is szorosan a Másikhoz kötődik, azonban az *arc* fogalma eltűnik. Ehelyett Lévinas egy rendkívül szofisztikált, sokkal inkább a fakticitásba

az *aktivitás* és *esemény* attribútumaival való összekapcsolás. Egy olyan viszony leírása, amelyben mi vagyunk a passzív befogadó fél és a közvetlenség *eseménye* az aktív, amely minket szólít meg. Emellett az a vágy, amely minket a *Másik* felé hajt egyben cselekvés is. A második pedig a közvetlenség felruházása az etikai dimenzióval, mint a közvetlen szituáció megvalósulásának együttállása a felelősség mozzanatával. Hiszen a Másikkal való találkozásunk lehetősége meghatározott feltételekhez és egy belső értéktudati fejlődéshez kötött. A Másik hívása során eljutunk az *igazsághoz*, a *Jóhoz*, a *fenségeshez* is.

Végül egy utolsó probléma vár megoldásra: hogyan lehet valóban közvetlen a szemtől szemben szituációja, ha eközben a Másik tapasztalata egy transzcendens élmény marad? A közvetlenség pillanata valóban egy transzcendens élmény, ehhez Lévinasnak ragaszkodnia kell azért, hogy ne relativizálja el a Másit. De hangsúlyozzuk, ez a közvetlenség ugyan módálisan transzcendens, előállításának módjában és értelmében mégis különbözik Husserl transzcendentális módszerétől. Hiszen ahol a közvetlenség transzcendens élménye zajlik, az a helyszín továbbra is az érzéki lesz, az itt és most. A közvetlen viszonyoknak otthont adó érzéki az ésszel szemben (a közvetettel szemben) tehát nem valamiféle irracionális vagy elsüllyedt fogalmiságot jelent, hanem az *elkülönült* létet.

Az ész előtt van: az érzéki egyáltalán nem viszonyítható a teljességhez, amelyre ráfeszül. Az érzékiség elkülönülten és függetlenül magát a lét elkülönülését játssza el. A közvetlenhez kötődés készsége semmire nem redukálható, nem ama képesség megghiúsulását jelenti, mely dialektikus módon kifejtendő, működésbe hozná, vagy azáltal, hogy szublimálja, elnyomná a közvetlennek az előfeltételeit.⁶⁵

A közvetlen élményt nem egy epokhéval elválasztott zárt fenomenális módszertani környezetben hozzuk létre, hanem a spontán, faktikus érzékiben hirtelen és kiszámíthatatlanul végbemenő élmény von minket a hatása alá. Abban a pillanatban, amiben a Másikkal (vagy a Mással) szemtől szemben vagyunk, az általunk tapasztalt lét ontológiai minősége alapvetően megváltozik, mintegy autenticitást nyer. Közvetlenül érintkezünk a megérintetlennel, amelyre nincsenek szavaink, de ő mégis megszólít minket.

Mindezzel választ kaptunk a második kérdésünkre is, miszerint az etikai közvetlen aspektusa az elkülönült Ugyanaznak a Másikkal való találkozásában, a *szemtől szemben* eseményében jelenik meg.

ágyazódó összefüggést dolgoz ki a *közvetlenség* és az érzékenység (*sensibilité*), illetve a *közelség* (*proximité*) fogalmai között, lásd Lévinas 2006, 120, 134.

65 Lévinas 1999, 112.

Bibliográfia

- Bernet, Rudolf. 2004. *Lévinas's critique of Husserl*. In *The Cambridge Companion to Lévinas*, szerk. Robert Bernasconi – Simon Chritchley, 82–99. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521662060>.
- Berta Gergely. 2020. „A közvetlenség felmutatásának példái a fenomenológiában Maurice Merleau-Ponty-nál és másoknál.” *Kultúra és közösség* 12/5: 131–149. [http://www.kulturaeskozosseg.hu/pdf/2020/5/19_Berta_2020_05.pdf] (2023.01.25)
- Blumenthal, Henri. 2011. „Plotin.” In *Le savoir grec*, szerk. Jacques Brunschwig – Geoffrey Lloyd – Pierre Pellegrin, 828–841. Paris: Flammarion. <https://doi.org/10.3917/flam.bruns.2021.01>.
- Gulyás Péter. 2006. *A conatus fogalma Emmanuel Lévinas fenomenológiájában*. In *Első század 5/1*: 35–57.
- Hegel, G. W. F. 1979a. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1979b. *A logika tudománya I-II*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1979c. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1989. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt am Main: Shurkamp.
- Hegel, G. W. F. 1999. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Erstes Buch. Das Sein (1812)*. Hamburg: Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3236-6>.
- Heidegger, Martin. 1983. *Einführung in die metaphysik / Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944 Band 40*. Frankfurt Am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1995. *Bevezetés a metafizikába*. Ford. Vajda Mihály. Budapest: Ikon.
- Edmund Husserl. 1977. *Ideen zu reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, szerk. Karl Schuhmann. Husserliana 3. kötet. The Hague: M. Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel. 1967. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: J. Vrin Librairie philosophique.
- Lévinas, Emmanuel. 2007. *Az idő és a másik*. Ford. Gulyás Péter. *Világosság* 2007/10: 33–62.
- Lévinas, Emmanuel. 1999. *Teljeség és Végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs: Jelenkor.
- Lévinas Emmanuel. 2006. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche.
- Lévinas, Emmanuel. 2020. *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de Poche.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest: L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Le visible et l'invisible suivi de Notes de travail*. Paris: Gallimard.
- Plótinosz. 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről – Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit – Percel István. Budapest: Európa.
- Sartre, Jean-Paul. 2001. *L'être et le néant Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul. 2006. *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: L'Harmattan.
- Tengelyi László. 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.

- Ullmann Tamás. 2008. „A látványosság anarchiája.” In *Transzcendencia és megértés – Etika és metafizika Lévinas filozófiájában*, szerk. Bokody Péter – Szegedi Nóra – Kenéz László, 99–112. Budapest: L’Harmattan.
- Vasseleu, Cathryn. 2002. *Textures of Light – Vision and Touch in Irigaray, Lévinas and Merleau-Ponty*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203047705>.
- Vermes Katalin. 2006. *A test éthosza – A test és a másik tapasztalatainak összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest: L’Harmattan.

Redukció nélkül. Claude Romano empirikus fenomenológiája

A 20. század második felében új fenomenológiai irányzat jelent meg, melyet Tengelyi László és Hans-Dieter Gondek híres tanulmányában „új francia fenomenológiának”,¹ mások pedig a fenomenológia „empirikus fordulatának”² neveznek. Ennek az irányzatnak kiemelkedő alakjai például Michel Henry, Jean-Luc Marion és Marc Richir, akik a maguk módján mind élesen bírálták Husserl intencionalitáselméletét, mely a tudat értelemadó tevékenysége révén szubjektívizmushoz és transzcendentális idealizmushoz vezet. Az új fenomenológia képviselői arra törekednek, hogy újragondolják a fenomén fogalmát, rávilágítva annak önmagaságára és az értelem eseményszerűsége helyezésére a hangsúlyt. Tengelyi könyvében épphogy csak megemlíti Claude Romano nevét, de nem tárgyalja részletesen a fiatalabb generáció bemutatásáról szóló fejezetben. Mindazonáltal Romano munkássága is minden kétséget kizáróan a fenomenológia új empirikus vonulatába illeszthető.³

Romano a kilencvenes évek vége óta már számos könyvet és cikket publikált a fenomenológia és hermeneutika témakörében. Első írásai az esemény fenomenológiáját és Heidegger filozófiájának különböző aspektusait járják körbe. Legújabb publikációiban pedig a fenomenológia alapfogalmait és módszerét veszi górcső alá, továbbá a saját test észlelésben – illetve általában a fenomenológiában – betöltött szerepének elemzése kerül a szerző kutatásának homlokterébe. Nevezetesen 2010-ben jelenik meg Romano nagyszabású műve, *Az értelem szívében: a fenomenológia (Au coeur de la raison: la phénoménologie)* címmel. Ebben az ezer oldalas meghaladó könyvben a szerző nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy egyrészt feltárja a fenomenológia és az analitikus filozófia konfrontációját, másrészt a fenomenológiai mozgalom mélyebb vizsgálatát tűzi ki céljává annak önmagából történő megújulásának szükségességét hirdelve. A jelen tanulmányban ismertetni kívánom Romano empirizmusának, avagy az életvilág realizmusának (*réalisme du monde de la vie*) főbb irányvonalait, mely egyfelől Husserl transzcendentális fenomenológiájának – különösen a fenomenológiai redukció és az intencionalitás – éles bírálatából indul ki és a redukció nélküli, úgynevezett deskriptív realizmus elképzelése felé tart, másfelől a fenomenológia és hermeneutika összeegyeztethetőségét is érinti.

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.6

1 Tengelyi – Gondek 2011; Tengelyi 2007, 1346–71.

2 Lásd Barbaras 2008; Benoist 1995; Thomas-Fogiel 2013, 527–48.

3 Claude Romano munkásságának tematikus bemutatására és feldolgozására a mai napig nem került sor, továbbá egyetlen írása sem jelent meg még magyar nyelven. Ezért a szerző gondolatainak bemutatásakor saját fordításaimra támaszkodtam.

1. A transzcendentális fenomenológia kritikája

1.1 Redukció és a szkeptikus érv

Romano gondolkodásának kiindulópontja a transzcendentális idealizmushoz vezető intencionalitás sajátos kritikája. Okfejtése a következő kérdésből indul ki: mi az oka annak, hogy a fenomenológia „újkartezianizmusként”⁴ jelenik meg? Vagy másképpen: vajon szükségszerű-e, hogy a fenomenológia transzcendentális idealizmus legyen? Husserl szerint „a fenomenológia *eo ipso* »transzcendentális idealizmus«”⁵, míg Romano kategorikusan állítja, hogy „semmi, de abszolúte semmi nem köti a fenomenológia sorsát a kartezianizmushoz”.⁶

Vitathatatlan tény, hogy Husserl fenomenológiája szorosan kapcsolódik a kartezianizmushoz és az antik szkepticismushoz. Descartes filozófiájában megjelenő szubjektivitás és az antik filozófiában gyökerező egyetemes kétely kiindulópontot jelentett Husserl számára a fenomenológia fogalmainak kidolgozásában, úgymint immanencia és transzcendencia, a fenomén fogalma és az *epokhé*, avagy az első (pretranszcendentális) redukció. A redukció művelete (*Reduktion auf das Phänomenologische*) az immanens adottságokhoz való visszatérést jelenti, egyúttal pedig a kizárását (*Ausschluss*) minden másnak, ami kételyre adhat lehetőséget, vagyis ami transzcendens. Romano úgy véli, hogy Husserl e két szféra, az adekvát és inadekvát adottságok elkülönítésével nem csupán Descartes álláspontját erősíti meg, hanem a szkeptikus kétely érvényességét is helyben hagyja. Mi több, Husserl kartezianizmusa a transzcendentális fordulattal csak tovább mélyül, amikor is a világ a transzcendentális egó konstituáló tudatának korrelátumaként jelenik meg.

A redukció az *Eszmé*kben egy új jelentéssel gazdagodik: az egyik redukció (*epokhé*) egy kizáró művelet, mely felfüggeszti a világban való hitet, a másik, transzcendentális redukció pedig valójában visszavezetést (*Zurückleitung*), méghozzá a létezésről való bárminemű állásfoglalástól mentes transzcendentális mezőre való visszavezetést jelent. „Csakhogy a redukció nem vezet vissza máshoz, mint ahhoz a transzcendentális egóhoz, melynek létezését már előzetesen elfogadtuk.”⁷ Ennek okán a redukció messze nem tekinthető metafizikai értelemben semlegesnek még abban a formában sem, ahogyan az a fordulat előtt, a *Logikai vizsgálódások*ban megjelenik. „A redukció nem igazolja a transzcendentális idealizmus elfogadását, hanem előfeltételezi annak magától értetődő érvényességét. Az *epokhé* nem csupán a »szemlélet megváltozását« jelenti, hanem sokkal inkább egy szubsztanciális metafizika jelmondatának tekinthető.”⁸

4 Husserl 2000, 11.

5 Husserl 2000, 100.

6 Romano 2010, 502. „...rien, absolument rien, ne lie le destin de la phénoménologie à celui du cartésianisme.”

7 Romano 2010, 530. „La réduction ne »reconduit« à un *ego* transcendantal que celui qui a déjà admis l'existence de cet *ego* (ou son existence entre guillemets, son »pré-être«).”

8 Romano 2010, 530. „Elle [la réduction] ne justifie pas l'adoption de l'idéalisme transcendantal, elle présuppose sa validité comme allant de soi. Elle n'est pas une simple »modification du regard«, mais la devise d'une métaphysique substantielle.”

Ez utóbbi kijelentés valódi tartalma egyértelműbbé válik, ha elolvassuk Romano Marionhoz intézett észrevételeit, amit az *Adva lévén* (Étant donné) című könyvének megjelenésekor adott közre. A redukció műveletét Romano egyértelműen egy „szubjektív eljárásnak” tekinti, mely Marion esetén ellentmondásba kerül az adomány tematikájával. Amennyiben Marion egy harmadik redukció⁹ végrehajtására tesz javaslatot, akkor féltő, hogy a transzcendentális szubjektum újjáéled és vele együtt a konstitutív tevékenység is, mely a fenomenális mezőhöz való eljutást biztosítja. A redukció, a „transzcendentális fenomenológia *par excellence* módszere” a tekintet módosítását jelenti, amely Husserlnél a szubjektumon belül működik: visszavezeti az empirikus én élményeit a transzcendentális egó megtisztított élményeire, mindez azonban magában az egóban zajlik le. Tehát bárki, aki arra szánja magát, hogy redukciót alkalmaz, az Romano szerint „*de facto* elfogadja, hogy a megjelenés egy »szubjektumhoz« kapcsolódik, egyben elkötelezi magát ez utóbinak egyfajta metafizikai felfogása mellett”.¹⁰

Felmerül a kérdés, hogy Romano álláspontja vajon nem egyoldalú-e a redukció értelmezésének tekintetében? A fentiek fényében úgy tűnik számomra, hogy Romano redukció alatt csupán a transzcendentális tudatra való visszavezetést érti és nem tesz különbséget Husserl különböző korszakaiban és írásaiban megjelenő – bár egymástól szigorúan el nem választható – redukciók, úgymint a tudat immanens tartalmaihoz való visszatérés, a konstituáló tudatra való visszavezetés és a megjelenő dologra – beleértve a dolog létére – vonatkozó hétköznapi és tudományos meggyőződéseink felfüggesztése (*epokhé*) között. Romano leredukálja e fogalmat a transzcendentális egó megjelenésére és ezzel Husserl törekvését a transzcendentális idealizmussal azonosítja, holott a redukció műveletének elsődleges célja a fenomenológiai mező megnyitása, a természetes beállítódásról a fenomenológiai szemléletre való áttérés annak érdekében, hogy maga a dolog váljon láthatóvá és hozzáférhetővé.

A redukció kritikája mindazonáltal nem újkeletű a fenomenológia történetében, hiszen már Heidegger, Sartre és Merleau-Ponty is – vagy említhetnénk a fenomenológia újabb vonulatából Richir, Zahavi és Varela nevét – megfogalmazták Husserl módszerével kapcsolatos aggályait. Mindazonáltal Romano érvelésének alapja sajátosnak mondható abból a szempontból, hogy mind a transzcendentális egó megszületését, mind pedig az intencionalitás fogalmának ellentmondásos mivoltát Husserl kartezianizmusára vezeti

9 Az adódás a redukció radikalizálása révén jeleníthető meg; egészen pontosan egy hármas redukció végrehajtásával, ami egyszerre függeszti fel az adományozót (*donateur*), adományozottat (*donataire*) és magát az adományt (*don*) is. Marion célja egyfelől, hogy teret engedjen új fenomének feltárlásának (leginkább a „nem objektív fenomének”, illetve a „nem megjelenő fenomének” adódásának), másfelől pedig a szubjektum fogalmát igyekszik gyökeresen átalakítani, valósággal megfosztani a szubjektumot szubjektivitásától, vagyis az intencionalitásban eddig transzcendentális egóként betöltött központi szerepétől a fenoménekhez képest. Ld. Marion 2013, 140–96; Ld. ehhez magyarul: Harmati 2007, különösen 227–237.

10 Romano 2005, 58. „Celui qui la pratique [la réduction], a décidé en fait des liens qui unissent la phénoménalité au „sujet”, il a déjà tranché en faveur d’une certaine compréhension métaphysique de celui-ci.”

vissza. Hiszen mindaddig, míg Husserl egész szemléletének háttérében az abszolút evidenciára való törekvés áll annak érdekében, hogy a fenomenológia a különböző tudományok számára megdönthetetlen alapot nyújtson, addig a karteziánus episztemológiai perspektíva meghatározó marad. Romano e probléma kifejtéséhez és egyben megoldásához az észlelés és illúzió különbségét vizsgálja.

1.2 Észlelés és illúzió

Romano hipotézise szerint a fent említett problémák a szkeptikus érv látens elfogadásából erednek, melyet Husserl az észlelésre alkalmaz: „mivel az észlelésről mindig kiderülhet, hogy csak illúzió, ezért jogos az általános kétely”.¹¹ Csakhogy van-e értelme kételkednünk az észlelésben? Husserl különbséget tesz egy dolog jelenléte és léte között: a dolog jelenléte a maga hús-vér valóságában nem tudja garantálni, hogy ez a dolog létezik vagy sem. Más szóval a dolog *in praesentia* adottsága még nem biztosít minket arról, hogy valóban észleljük és nem hallucinálunk, vagyis soha nem zárhatom ki a téves tapasztalat lehetőségét és így a dolog létezésére vonatkozó kétely fennáll. „De vajon ahhoz, hogy valami számunkra *in praesentia* adódjon, előbb nem szükséges-e, hogy *jelen legyen*; továbbá, hogy jelen lehessen, előbb nem szükséges-e, hogy *létezzon*?”¹² Husserl szerint mindkét kérdésre nemmel kell felelnünk. Az illuzórikus észlelést Husserl két karakterisztika, a valóságosság (*Leibhaftigkeit*) és a hihetőség (*Glaubhaftigkeit*) megkülönböztetésével magyarázza.¹³ Míg a valóságosság minden észlelés tulajdonsága, addig a hihetőség nem – történetesen ez utóbbi az illúzió esetén hiányzik.

Romano az észlelést, az illúziót és a hallucinációt a propozicionális logika¹⁴ segítségével kijelentések formájában írja fel, hogy láthatóvá tegye ezek egyértelmű különbségét. Az észlelés hagyományos értelmében „észlelni, hogy *p*” azt eredményezi, hogy „*p*”, míg „*hinni, hogy p*”-ből nem következik, hogy „*p*”, és „*hallucinálni, hogy p*” kifejezetten azt jelenti, hogy „*nem p*”. Más szóval az észlelés kizárja a hallucináció és az illúzió lehetőségét. Romano szerint Husserl az észlelésnek pontosan ezt a hétköznapi értelmét veti el, mivel a *Leibhaftigkeit* és a *Glaubhaftigkeit* ebben összekeveredik. Ennek pedig az az oka, hogy Husserl teljesen átveszi a karteziánus premisszát – nevezetesen, hogy „a külvilág kétsé-

11 Romano Husserl interpretációjának és hipotézisének kritikus elemzéséhez lásd: Staiti 2015, St-Laurent 2015.

12 Romano 2010, 548. „Pour qu’une chose nous soit donnée *in praesentia*, ne faut-il pas d’abord qu’elle soit présente, et pour qu’elle soit présente, ne faut-il pas d’abord qu’elle soit?”

13 Husserl 1973, 15–16.

14 Romano kifejezetten törekszik arra, hogy párbeszédet létesítsen a fenomenológia és az analitikus filozófia között (lásd különösen Romano 2010), írásaiban gyakorta találkozunk olyan szövegrészekkel, ahol igyekszik hasznosítani az analitikus filozófia eredményeit, beemelve annak fogalmait a fenomenológiai diskurzusba. Ennek egy példáját szolgáltatta a propozicionális logika felhasználása az észlelés és illúzió megkülönböztetésére, melynek segítségével feltárja a kijelentések szintjén megjelenő problémákat. Egy másik példa erre a „diszjunktív” és „konjunktív” terminusok alkalmazása, melyek szintén az analitikus filozófiában használatos álláspontokra vezethetők vissza.

ges, a mi élményeink viszont mindenkor adekvátak” –, hiszen csupán így válik számára lehetségessé, hogy elvlassza az észlelés élményének tulajdonságát a dolog tulajdonságától.

Vizont akkor hogyan különböztethető meg egymástól az észlelés és az illúzió? Husserl nézete alapján a megélés pillanatában nem lehet megkülönböztetni a kettőt, különbségük az érzéki aspektusok vagy vetületek (*Abschattungen*)¹⁵ egymásutániségában megfigyelhető koherencia függvénye. Egy valódi dolog, mint például a hamutartó észlelésekor az érzéki aspektusok összecsengenek, azaz a későbbi vetületek folyamatosan megerősítik a korábbiakat. Az illúzió esetén azonban a vetületek egymással konfliktusba kerülnek, gondoljunk itt például a délibábra: mihelyst közeledünk felé, mindig változik, távolodik, majd ellillan. Husserl leírása ebből a szempontból ellentmondásosnak mondható, mivel ugyanúgy beszélhetünk a tárgy érzéki aspektusairól, amikor a tárgy valóban adott (hamutartó), és akkor is, ha nem (délibáb). Romano ezt az elképzelést az észlelés konjunktív felfogásának hívja, miszerint egy tapasztalat csak bizonyos feltételek mellett észlelés, mégpedig akkor, ha a vetületek újra és újra megerősítést nyernek. Ezáltal a vetületek egyfajta tudati közvetítőkké válnak, melyek a tárgytól függetlenül működnek, az észlelt tárgy pedig csupán egy ideális pólussá alakul át, ami bármikor a semmibe zuhanhat. „Husserl így a pszichologizmus csapdájába esik, amelyből az intencionalitás is csupán látszólag jelentett kiutat. Az érzéki aspektusok valójában immanens hülétikus adatok, melyek a tudatban lebegnek, ezért nem könnyű belátni, hogyan is lennének képesek magára a dologra nyílni.”¹⁶ Ha csak akkor lehetünk biztosak, hogy tényleg észlelünk valamit, amikor az egymásra következő vetületek egybehanganak, akkor tulajdonképpen soha nem győződhetünk meg az észlelés valóságáról.

2. Az életvilág realizmusa

Romano szerint Husserl abban tévedett, hogy a hallucinációt a vetületek folyamában bekövetkező belső konfliktusra vezette vissza, miközben az érzékcsalódás esetén valójában nem is beszélhetünk vetületekről. Husserl elmélete összecseng a szkeptikusok elképzelésével, miszerint a világ észlelése egymástól független észleletek sokaságából építhető fel, melyek egyenként illuzórikusnak bizonyulhatnak. Azonban ez az elgondolás azért nem tartható, mert figyelmen kívül hagyja a tapasztalás alapvetően holisztikus jellegét és azt, hogy a világot csak mint strukturális kohézióval rendelkező egészet észlelhetem. Való-

15 A német *Abschattung(-en)* szót nem könnyű magyarra fordítani. Szó szerint „leárnyékolódást” jelent, Husserl azonban itt a tárgy „látványmetszetére”, „leárnyékolódására”, „profiljára” gondol, ezért elképzelését sokkal jobban visszaadja az „érzéki aspektusok” vagy a „vetületek” fordítás. Ez utóbbit Tengelyi Lászlótól kölcsönözzük. Lásd Tengelyi 2004, 60.

16 Romano 2010, 553. „Husserl retombe ainsi dans un psychologisme dont l'intentionnalité ne l'a affranchi qu'en apparence. Les *Abschattungen* sont des *data* hylétiques réellement immanents qui flottent dans la conscience et dont il n'est pas aisé de voir comment ils pourraient bien ouvrir sur la chose même.”

jában semmi közös nincs az észlelésben és az illúzióban. Az illúzió kizárólag a tapasztalt világ háttérére épülve válhat illúzióvá, hiszen a világ előbb adódik a maga teljességében, mint az egyes észleletek, melyek közül néhány olykor kétséggé válhat. Az illúzió tehát egyedi eset, egész egyszerűen anomália, „a világ globális kohéziójának kicsorbulása”.¹⁷

Ahogy Merleau-Ponty is fogalmaz, „nem azt kell vizsgálni, hogy valóban egy világot észlelünk-e, hanem ellenkezőleg: azt kell mondani, hogy a világ az, amit észlelünk”¹⁸. A világ érezhető-tapintható bizonyossága nem hipotetikus, hanem a kétely előtt megjelenő valóság. Straus szavaival élve az észlelés preteoretikus „együttelés” (*Mitleben*),¹⁹ pontosan azért, mert állandó kommunikációban vagyok a világgal, tehát nincs helye a valótlan-ságnak, sem pedig a létezés tagadásának. A szkeptikus kétszeresen is téved: nem igaz, hogy bármiben kényünk-re-kedvünk-re kételkedhetnénk, és az sem igaz, hogy minden bizonyosságot csak az észszerűsége alapozva nyernénk. Romano azon az állásponton van, hogy mindezek fényében el kell vetnünk az érzéki aspektusokról (*Abschattungen*) szóló elképzelést: az észlelésben való kétely értelmetlen és így a természetes beállítódás felfüggesztésére való törekvés (*epokhé*) is teljesen okafogyottá válik.

Az észlelés intencionális viszonyként való leírása helyett Romano a *tapasztalat holisztikusan szerveződő rendszerének* gondolatát vezeti elő, egyúttal az észlelés diszjunktív felfogására való áttérést javasolja. Ez utóbbi szerint egy fenomén vagy észlelés, vagy illúzió, tehát logikai értelemben kizáró diszjunktivitásról²⁰ van szó. Husserl azt állítja, hogy az észlelésnek ugyanolyan tárgya van, mint az illúzióknak, és ezzel az észlelés konjunktív felfogása mellett kötelezte el magát. Minden bizonnyal van az illúzióknak „tárgya”, de míg az észlelés tárgya a világ egy létező dolga, addig az illúzióé pusztán fikció. Lényegében ezen az egyenlőségtételen bukik meg az egész intencionalitás.

A világhoz való viszonyunkat ezért nem az intencionalitás, hanem a tapasztalat radikálisan holisztikus (*radicalement holistique*) rendszerére épülő világban-való-lét (*être-au-monde*) fejezi ki. A holisztikus karakter azt jelenti, hogy egy észlelet, ami nem tud zökkenőmentesen az észleletek összességébe illeszkedni, az nem is észlelet. A világban-való-lét pedig a dolgokra való közvetlen nyitottságunkra utal, melynek alapja, hogy testünk által eleve a világhoz tartozunk.²¹ Fontos azonban megjegyezni, hogy e kifejezés nem azonos a heideggeri *In-der-Welt-sein* fogalmával, mert Romano szerint ez utóbbi még mindig egy transzcendentális struktúrára támaszkodik. Ezzel szemben az *être-au-monde* egy olyan transzcendentálisan semleges rendszer, melyben a szubjektum és a világ egy megbontha-

17 Romano 2010, 563. „L'illusion est une entorse à la cohésion globale du monde.”

18 Merleau-Ponty 2012, 17.

19 Straus 1956, 379 (idézi Romano 2010, 566).

20 Lásd ehhez a 14. jegyzetet.

21 Romano 2010, 615. „Appelons »être-au-monde« à la suite de Heidegger, cette ouverture aux choses qui n'est pas pensable selon les dichotomies traditionnelles entendement/sensibilité, théorie/pratique. Cet être-au-monde est rendu possible, à son tour, par notre inhérence au monde en tant que corps.” Romano 2010, 617. „L'être-au-monde est une ouverture aux choses sans médiation d'aucune sorte.”

tatlan egységet képez anélkül azonban, hogy bármelyik is elsőbbséget élvezne a másikhoz képest. Az ember nem csupán a világ egy része, hanem testének köszönhetően egyetlen rendszert alkot vele; egyszóval a szubjektum és a világ együtt-eredőek (*co-originaires*).²² Valójában a megjelenés alapvető eseményének két pólusa van: testként való jelenlétünk képezi a szubjektív, a világ pedig objektív pólusát. Ebből fakadóan az észlelés egyúttal relációs (*relationnelle*) is, hiszen nem jelent mást, mint e kettő folyamatos találkozását.²³

Mindezek fényében „a fenomén az magának a valóságnak a megjelenési módja”, „a világ számunkra való jelenlétének módja”.²⁴ Noha mondhatjuk, hogy a fenomének „szubjektívek”, de csak abban az értelemben, hogy lényegükből fakadóan egy szubjektumhoz kapcsolódnak, azonban ez a „szubjektivitás” semmi esetre sem jelenti egy tudat immanens tartalmát. Amit észlelünk, az a fenomenális dolog (*chose phénoménale*), avagy a hozzánk fűződő viszonyában megjelenő dolog, amit az életvilág (*Lebenswelt*) szintjén ragadunk meg. Romano fenomenológiai álláspontját az életvilág realizmusa²⁵ (*réalisme du monde de la vie*) kifejezéssel illeti, mely három tézist tömörít magába: a megjelenés elsőbbségét a reprezentációhoz képest, az észlelés diszjunktív felfogását és a tapasztalat holisztikus szerveződését. Az életvilág realizmusa egy *deskriptív* realizmus (*réalisme descriptif*), ami szerint az észlelést csak közvetlenül magára a világra nyílóként lehet leírni, mindenféle tudati közvetítő nélkül.²⁶ E fogalom egyben egyfajta „naív” realizmust is takar, mivel csupán a fenomének leírását szolgálja, de nem tesz kísérlet a valóság megjelenésének az érzékelés oksági összefüggései alapján történő magyarázatára. Túl kell lépniünk a klasszikus realizmus-idealizmus ellentétén alapuló nagy dichotómiákon és „vissza kell térünk életünk bölcsőjét képező, őszintén hihető és kétségektől mentes világba”.²⁷ Romano tehát egy olyan kétségektől mentes realizmus (*réalisme non problématique*)²⁸ feltételeinek bemutatására törekszik, amely – ha úgy tetszik – a „természetes beállítódás” következménye és magából az életvilág (*Lebenswelt*) közvetlen tapasztalatából indul ki.

Romano egyértelműen támaszkodik a fenomenológiai hagyományra: a holisztikusan szerveződő tapasztalat elmélete nem születhetett volna meg például a kései Husserl *Válság* könyve vagy Merleau-Ponty az Észlelés fenomenológiájában kifejtett mélyreható elemzése nélkül. Mindazonáltal úgy véljük, hogy az életvilág realizmusáról szóló elképzelésének újdonsága

22 Romano 2010, 572.

23 Romano 2010, 587. „[L]a perception est intrinsèquement *relationnelle*: elle n'est ni une détermination du sujet pris isolément, ni une détermination de la chose considérée en elle-même, mais une caractéristique du système que forme leur rencontre.”

24 Romano 2012, 47. „[I] [le phénomène] est le mode d'apparaître de la réalité elle-même”; „il est le mode même de la présence du monde pour nous”.

25 Lásd ehhez részletesen Romano 2016.

26 Romano 2010, 571. „Un réalisme *descriptif* n'affirme qu'une seule chose: la perception ne peut être décrite autrement que comme ouvrant sur le monde même, en l'absence de tout intermédiaire mental.”

27 Romano 2018, 133. „Il consiste en un retour au monde naïf et non problématique qui forme du berceau de nos vies, par-delà des grandes dichotomies qui sous-tendent le réalisme et l'idéalisme classiques.”

28 Romano 2018, 133.

pontosan e szerteágazó hagyomány összefűzésében rejlik. Romano, aki kritikus szemlélete ellenére elkötelezett fenomenológus, egyedülálló módon képes szintézist vonni a fenomenológia történetének eredményeiből, amely alapján tovább gondolja e történet menetét és kísérletet tesz arra is, hogy felvázolja a fenomenológia megújulásának lehetséges útját.

3. Hermeneutika mint módszer

Nincs szükségünk redukcióna a fenomenológiai mezőhöz való eljutáshoz, ha egyfajta módszerre mégis igényt tartana a fenomenológia, akkor az a hermeneutika, ami azonban nem a fenomének megjelenéséhez, hanem csupán azok leírásához szükséges.²⁹ Romano érvelésének kiindulópontja ismét egy kritika, melyet ezúttal Heideggerrel szemben fogalmaz meg. Nevezetesen a *Lét és Idő* 7. paragrafusában megbúvó problémára hívja fel figyelmünket, melyben szerinte Heidegger egy „különös rövidzárlatot” hajt végre két kijelentés között: egyfelől azt állítja, hogy a fenomének leírása hermeneutikai, másfelől pedig hogy maga a fenomének adódása hermeneutikai, más szóval az értelmezés (*hermeneuein*) már a világ elsődleges tapasztalatakor működésbe lép.³⁰ Ebben a részben Heidegger egyfelől azt mondja, hogy a fenomenológiai leírás interpretáció, másfelől pedig azt, hogy a hermeneutika közvetítésére van szükség ahhoz, hogy maguk a fenomének – elsősorban a lét kitüntetett fenoménje – önmagukban és önmaguk által megjelenhessenek és megtapasztalhatók legyenek. De hogyan képes a hermeneutikai fenomenológia megvilágítani a fenomént – „az önmagán megmutatkozót, a megnyilvánulót”³¹ – az értelmezés segítségével, ha a fenomén – „ami mindenekelőtt és többnyire *nem* mutatkozik meg”³² – csupán az értelmezés (*Auslegung*) által adódik? Ennek következtében nem egy hermeneutikai körbe, hanem egy ördögi körbe kerülünk: az értelmezés forrását maguk a fenomének képezik, ugyanakkor a fenoméneknek az értelmezésre van szükségük ahhoz, hogy egyáltalán megjelenhessenek. Heidegger elgondolását követve az észlelés teljes mértékben a nyelvtől válik függővé. Ha a megértés csak a nyelvben és a nyelv által történik, ha a világhoz kizárólag fogalmakon keresztül férhetünk hozzá, akkor féltő, hogy egyfajta „nyelvi idealizmus” (*idéalisme linguistique*)³³ jutunk. Romano azonban határozottan elveti, hogy a tapasztalat eleve nyelvi jelleget öltene (*Sprachlichkeit*).³⁴

29 Egy átfogó tanulmányhoz a redukcióna és a hermeneutika módszeréről a fenomenológiában lásd Serban 2012.

30 Romano 2010, 892. „Ce paragraphe [§7 de l'Être et temps] est, en effet, le lieu d'un étrange court-circuit entre deux affirmations qui ne sont pas équivalentes: celle selon laquelle la *description* des phénomènes est herméneutique et celle d'après laquelle c'est la *donation* des phénomènes eux-mêmes qui est herméneutique – autrement dit, un *hermeneuein* est à l'œuvre dès le niveau primordial de notre expérience du monde.”

31 Heidegger 2019, 44. (Kiemelés az eredetiben.)

32 Heidegger 2019, 50. (Kiemelés az eredetiben.)

33 Romano 2010, 881.

34 Ennek következtében szerzőnk Gadamer és Ricoeur hermeneutikáját is kritikával illeti, mert úgy véli, hogy mindketten átvették Heideggertől ezt az elképzelést és így a nyelvviségnek túlzott fontosságot tulajdonítanak ott is, ahol ez nem indokolt, vagyis az észlelés szintjén. Lásd Romano 2010, 890-891.

E probléma megoldására Romano a megértés két szintjének, egy úgynevezett prehermeneutikai és egy hermeneutikai szint megkülönböztetését javasolja. Az értelmezés előtti, avagy Husserl szavaival élve az antepredikatív tapasztalat szintjén a megértést még nem közvetíti sem nyelv, sem jelek. Az értelmezés szintje pedig már a fogalomalkotás terepe, ahol a nyelv kiemelt szerephez jut, hiszen a fenomének leírása itt történik. Romano megoldása egyszerre tisztázza a tapasztalat és leírás, illetve a megértés és értelmezés relációját:

- 1) A tapasztalás mindig magába foglalja a megértést, hiszen amikor tapasztalunk, akkor egy olyan nyelvi kifejeződés előtti értelmet (*sens prélinguistique*) ragadunk meg, ami még nem fogalmazódott meg mint gondolat. Ez az értelem a világ közvetlen megértéséből fakad, melyet a gyakorlati lehetőségeink, avagy képességeink együttese révén fogunk fel.
- 2) A tapasztaláskor viszont nem minden esetben történik értelmezés is. Megérthetünk valamit értelmezés nélkül, de nem értelmezhetünk semmit megértés nélkül. Az értelmezés aktusa akkor lép életbe, amikor az elsődleges megértés hézagos vagy teljesen hiányzik.
- 3) A tapasztalás leírásának mindenképp előfeltételét képezi a megértés. Leírni valamit csupán nyelv általi megfogalmazás révén lehetséges, amely egyszerre mozgósítja annak megértését, amit le akarunk írni, és a szavak megértését is, amellyel a leírás történik.
- 4) A tapasztalás leírása azonban nem mindig jár együtt az értelmezéssel. Egy egyszerű mondat esetében, mint például hogy „az ég kék”, még nem értelmezem az észleletemet. De minden összetettebb fenomenológiai leírás esetében egyértelműen elengedhetetlenné válik az értelmezés.

Ebből kifolyólag a hermeneutikai fenomenológia csak akkor lehet következetes, ha elismeri a spontán megértés prehermeneutikai szintjét, mely mindenkor megelőzi a reflektív hermeneutikai szintet. Romano ezzel a kijelentésével egyértelműen elutasítja a filozófia nyelvi fordulatát (*linguistic turn*), helyette a prediskurzív megértés elsőbbségét hangsúlyozza, mely együtt jár az életvilág fogalmának radikális felfogásával. „A megértés leírása – a hermeneutika – szándékát és célját tekintve fenomenológiai, és a fenomenológia általában csak mint hermeneutika teljesül.”³⁵

A fenomenológia lényege, hogy kifejezésre juttassa a világra való nyitottságunkban gyökerező prediskurzív intelligencia működését és újraegyesítse ez utóbbit a testi és tapasztalati alapjaitól megfosztott gondolkodással. Romano szerint a fenomenológiának nem csak az értelem (*raison*) áll fókuszpontjában, hanem arra törekszik, hogy bejusson az „értelem szívébe”. Az a szándéka, hogy felváltsa a „szűkkeblű és rossz racionalitást”³⁶ egy „nagylelkűbb”

35 Romano 2010, 949. „On peut donc soutenir à la fois que cette *description du comprendre* – l’herméneutique – est phénoménologique quant à son intention et sa visée, et que la phénoménologie *en général* ne s’accomplit que comme herméneutique.”

36 Husserl 1998, 34.

racionalitással, melynek „szíve” kellően nagy és nyitott arra, hogy felfedezze és befogadja mindazt, amit eddig eltaszított magától: mégpedig életünknek azt a természetes horizontját, amihez elsősorban testi és érzéki módon viszonyulunk. A fenomenológia nem állítja szembe a gondolkodást az érzékeléssel, avagy a nyelvet a tapasztalattal, helyette – e kettő megkülönböztetésének fenntartásával – az észnek elkötelezett gondolkodást alátámasztó értelmi regisztert, más szóval a reflektív-diskurzív tevékenységünk mélyén húzódó értelmet (*raison de l'infra-rationnel*) keresi, továbbá egy olyan gondolkodási mód kialakulását segíti elő, mely „szívében érzékeny», mert kitarja az értelem szívét az érzékire”.³⁷

Összegzés

Romano empirikus fenomenológiája avagy az életvilág realizmusa, mint láthattuk, három aspektusra épül: a megjelenés primátusára a reprezentációval szemben, az észlelés diszjunktív felfogásására és az tapasztalat holizmusára. Az első tézis kimondja, hogy a világgal való eredendő kapcsolatunk az észlelésből fakad, továbbá hogy az észlelés maguknak a dolgoknak a megnyilvánulása, azaz hús-vér valóságukban való megjelenése és nem pedig reprezentáció. A második tézis alapján az észlelésnek és az illúzióknak nincs közös eleme, sőt e kettő kölcsönösen kizárja egymást. Ez utóbbi állítását Romano a harmadik tézisre, vagyis a tapasztalat holizmusára alapozza, mely szerint egy tapasztalat csak akkor észlelet és nem illúzió vagy hallucináció, ha a többi észlelet horizontjába illeszkedik. E tézisek háttérében az a felismerés áll, hogy maga a világ egy strukturális kohézióval rendelkező egész, melyet logikai és fenomenológiai koherencia jellemez.

Mindennek három következménye van, melyek az intencionalitást, a fenomén fogalmát és az idealizmus-realizmus közötti vitát érintik. Romano elveti a husserli intencionalitást, amely karteziánus gyökerei miatt egyben az antik szkeptikus kétely fennállását is tételezi. A szkeptikus probléma, avagy a külvilág létezésében való kétely egy érvényét veszített kérdés, így a redukció is – ami az abszolút evidenciák mezejéhez juttatna el minket – teljes mértékben szükségtelenné válik. A világhoz való viszonyunkat nem az intencionalitás, hanem az úgynevezett világban-való-lét fejezi ki, ami egy olyan transzcendentálisan semleges rendszert jelent, melyben a szubjektum és a világ egy megbonthatatlan egységet képez. Az ember nem csupán a világ egy része, hanem testének köszönhetően egyetlen rendszert alkot vele, de sem az egyik, sem a másik nem élvez elsőbbséget a másikhoz képest; a szubjektum és a világ együtt-eredőek.

Romano a szubjektum-objektum szembenállásának teljes feloldására tesz kísérletet azzal, hogy egész egyszerűen magát a problémát helyezi hatályon kívül. A dolgok és a világ értelme már eleve a tapasztalatban rejlik, melyet minden nyelvi közvetítés előtt, prerefektív

³⁷ Romano 2010, 949. „Ne cherchant plus à opposer la raison et la sensibilité, le langage et l'expérience, tout en maintenant leur distinction, la phénoménologie est en quête d'une *raison de l'infra-rationnel*; elle promeut une raison »sensible au cœur«, parce qu'elle ouvre le cœur de la raison au sensible.”

módon megértünk. Az értelem valójában nem a tudat által konstituálódik, hanem a világot már eleve átjárja az értelem. Nincs szükség tehát a fenomenológiai redukcióra ahhoz, hogy a fenomének feltárulhassanak, hiszen a fenomén maga a dolog, ami számunkra megjelenik. Az egyetlen módszer, ami a fenomenológiában előtérbe kerül a hermeneutika, ami azonban nem a fenomének megjelenéséhez, hanem csupán azok leírásához szükséges. Romano filozófiájában így középponti szerephez jut az értelmezés, mely egyúttal az életvilág fogalmának radikalizálódásával jár együtt. A hermeneutikának ugyanis el kell ismernie egy prehermeneutikai szintet, azaz a fenomén értelmének az észlelés általi közvetlen adódását; a valódi hermeneutika fenomenológia, a fenomenológia pedig csak mint hermeneutika teljesül.

Romano törekvése egyértelműen arra irányul, hogy végleg megszabadítsa a fenomenológiát a transzcendentalizmustól és a pszichologizmustól, továbbá hogy feloldja a husserli és heideggeri módszerek közötti antinómiát. Mindezzel úgy véli, hogy lehetővé válik a fenomenológia önmagán belüli megújulása. Mindazonáltal Romano redukció nélküli deskriptív realizmusa, illetve a fenomenológia és a hermeneutika gyűrűszerű összefonódásnak elképzelése a jövőben még gyakorlati igazolásra vár.

Bibliográfia

- Barbaras, Renaud. 2008. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin. <https://doi.org/10.4000/noesis.1649>.
- Benoist, Jocelyn. 1995. *L'Idée de phénoménologie*. Paris: Beauchêne.
- Harmati Gergely. 2007. „Útkeresés egy lehetséges fenomenológiához. Jean-Luc Marion filozófiája az ezredfordulón.” *Helikon Irodalomtudományi Szemle* 53/1–2: 226–71.
- Heidegger, Martin. 2019. *Lét és Idő*. Ford. Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István – Vajda Mihály. Budapest: Osiris.
- Husserl, Edmund. 1973. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, szerk. U. Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1998. *Az európai tudományok válsága – I*. Ford. Mezei Balázs – Berényi Gábor – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest: Atlantisz.
- Husserl, Edmund. 2000. *Karteziánus elmélkedések: Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz.
- Marion, Jean-Luc. 2013. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest: L'Harmattan.
- Prášek, Petr – Claude Romano. 2018. „Fenomenologie v dialogu s analytickou filosofií: Rozhovor Petra Práška s Claudem Romanem.” In *Reflexe filosofický časopis* 55: 127–45. <https://doi.org/10.14712/25337637.2019.6>.

- Romano, Claude. 2000. „Remarques sur la méthode phénoménologique dans *Étant donné*.” *Annales de Philosophie* 21/2: 6–14.
- Romano, Claude. 2005. „Réponses de Claude Romano à quelques questions.” *Transversalités* 96: 53–66.
- Romano, Claude. 2010. *Au cœur de la raison: la phénoménologie*. Paris: Gallimard.
- Romano, Claude. 2012. „La phénoménologie doit-elle demeurer cartésienne?” *Les Études philosophiques* 100/1: 27–48. <https://doi.org/10.3917/leph.121.0027>.
- Romano, Claude. 2016. „Pour un réalisme du monde de la vie.” *Revue de Métaphysique et de Morale* 90/2: 269–84. <https://doi.org/10.3917/rmm.162.0269>.
- Romano, Claude. 2018. „Réalisme métaphysique et réalisme descriptif.” In *Choses en soi. Métaphysique du réalisme*, szerk. Élie During – Emmanuel Alloa, 117–33. Paris: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.alloa.2018.01.0117>.
- Serban, Claudia. 2012. „La méthode phénoménologique, entre réduction et herméneutique.” *Les Études philosophiques* 100/1: 81–100. <https://doi.org/10.3917/leph.121.0081>.
- Staiti, Andrea. 2015. „On Husserl’s Alleged Cartesianism and Conjunctivism: A Critical Reply to Claude Romano.” *Husserl Studies* 31: 123–41. <https://doi.org/10.1007/s10743-014-9164-y>.
- St-Laurent, Guillaume. 2015. „Sur la possibilité d’un doute hyperbolique en phénoménologie: Essai sur l’anti-cartésianisme de Claude Romano.” *Laval théologique et philosophique* 71/2: 285–303. <https://doi.org/10.7202/1035563ar>.
- Straus, Erwin. 1956. *Vom Sinn der Sinne: ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-66976-7>.
- Tengelyi László. 2004. „A tapasztalat és a végtelen: Kant és Husserl.” *Világosság* 45/10–11–12: 55–63.
- Tengelyi László. 2007. „Az új fenomenológia Franciaországban.” In *Filozófia*, szerk. Boros Gábor, 1346–71. Budapest: Akadémiai.
- Tengelyi László – Hans-Dieter Gondek. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Thomas-Fogiel, Isabelle. 2013. „La tournure empiriste de la phénoménologie française contemporaine.” *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 138/4: 527–48. <https://doi.org/10.3917/rphi.134.0527>.

KRATÉR

Kitartó keresztény hit, részrehajló episztemikus mércék és a disszenzus kihívásai

Tanulmányomban két érvet vizsgálok meg amellet, hogy észszerűtlen a keresztény hit mellett nagy magabiztossággal kitartani, mivel annak igazságával kapcsolatban kompetens megismerők körében nézetkülönbség áll fenn. Válaszul először amellet érvelek, hogy a keresztény hit egy részrehajló episztemikus mércét fogad el azzal kapcsolatban, hogy ki mennyire kompetens megítélni annak igazságát. Ebből a mércéből az következik, hogy a keresztények – vagy egy bizonyos csoportjuk – episztemikusan kompetensebbek a nem keresztényeknél, még ha azok a releváns tudományok szakértői is. Másodszor amellet érvelek, hogy mivel a keresztény hit ilyen részrehajló episztemikus mércét állít, ezért nem vonatkoznak rá a kitartó hit elleni disszenzusból vett érvek. Végül megválaszolólok két ellenvetést, amelyek szerint a kitartás megbízhatatlan, illetve érénytelen.¹

1. Két disszenzusból vett érv a kitartó keresztény hit ellen

Sokak számára magától értetődőnek tűnik, hogy ha értelmes és tájékozott emberek nem értenek egyet velünk valamely álláspontunkban, akkor az az észszerű, ha nem vagyunk túlságosan biztosak az igazunkban. Ez az intuitív megfontolás többféle filozófiai érvet is megalapoz. A következőkben kettő ilyet tekintek át: a konciliacionista érvet és a torzításérvet. Rövid általános bemutatásuk után egy-egy olyan változatukat fogalmazom meg, amely kifejezetten a (disszenzus ismeretében is) kitartó keresztény hit észszerűségét vonja kétségbe.

1.1. A konciliacionista érv

Képzeljük el, hogy hatfős baráti társaságunkkal egy étteremben ebédelünk, és megegyezünk, hogy a számlát egyenlően osztjuk el, miután hozzáadtunk 10% borralalót. Amikor fizetésre kerül sor, miszerintünk mindenkinek 4500 forintot kell fizetnie, barátunk fejszámolásának eredménye azonban 4800 forint. Tegyük fel, hogy barátunkat önmagunkkal egyformán jó fejszámolóknak tartjuk, és nincs okunk azt gondolni, hogy viccel, részeg vagy egyéb okból nem a szokásos teljesítményét nyújtja. Ebben a helyzetben nyilvánvalóan

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.7

1 Az „érénytelen” szót az angol *vicious* megfelelőjeként, „az érényekkel ellentétes” értelemben használom.

tűnik, hogy csökkentenünk kell az eredeti magabiztosságunkat abban, hogy fejenként 4500 forintot kell fizetnünk.² Sőt úgy tűnik, nagyjából egyenlő súlyt kell adnunk barátunk számításának, mint a magunkénak. Mivel az is lehet, hogy mindketten elszámoltuk, nehéz belátni, hogyan lehetnénk 50%-nál magabiztosabbak eredeti eredményünkben.

A fejszámoláspélda ezen intuitív következményeit a szakirodalom *konciliacionizmusnak* (körülbelül kiegyezésemélet) nevezi.³ A kereszténységre alkalmazva a következő érvként formalizálhatjuk:

- P1. Ha S -nek indokolt T -t p megítélése szempontjából önmagával episztemikusan egyenrangúnak – ugyanolyan tájékozottnak, intelligensnek, őszintének – tartania, akkor indokolt nagyjából egyenlő súlyt adnia Tp -vel kapcsolatos ítéletének, mint a sajátjának.
- P2. Minden keresztény hívőhöz párosítható olyan nem hívő, akit indokolt a keresztény hit igazságának megítélése szempontjából önmagával episztemikusan egyenrangúnak tartania.
- K1. Minden keresztény hívőnek indokolt nagyjából egyenlő súlyt adnia annak a véleménynek, hogy a kereszténység nem igaz. (P1, P2)
- P3. Ha valaki nagyjából egyenlő súlyt ad annak a véleménynek, hogy a kereszténység nem igaz, akkor észszerűtlen nagy magabiztossággal hinnie, hogy a keresztény hit igaz.
- K2. Minden keresztény hívőnek indokolt olyan belátásra jutni, amelynek fényében észszerűtlen nagy magabiztossággal hinnie, hogy a keresztény hit igaz. (K1, P3)

1.2. A torzításérv

Bernáth László és Tözsér János 2021-ben megjelent cikke egy új és kreatív érvet fejt ki a disszenzusra alapozva.⁴ Arra mutatnak rá, hogy a legtöbb filozófiai problémával kapcsolatban a legkompetensebb filozófusok körében nézetkülönbség áll fenn. Az ellentétes oldalon álló filozófusok túl kevésbé különböznek tájékozottság, intelligencia vagy intellektuális őszinteség tekintetében ahhoz, hogy az egyik oldal gyengébb episztemikus adottságaival magyarázhatjuk a nézetkülönbségüket. Ekkor viszont a legjobb magyarázat az, hogy álláspontjaik kialakulásában fontos szerepet játszottak irracionális torzítások. Ha pedig ez igaz a legkompetensebb filozófusokra, akkor mi ezen ítélet alól csak úgy mentesülhetnénk, ha valamelyik episztemikus kompetencia (tájékozottság, intelligencia, intellektuális őszinteség) szempontjából alulmaradnánk hozzájuk képest. Ez a felismerés – érvel Bernáth és Tözsér – el kell bizonytalanítson bennünket a filozófiai vitákban felvett saját álláspontjainkban. A torzításérvet a következőképpen alkalmazhatjuk a keresztény hitre:

² A példa eredeti változatához lásd Christensen 2009, 757.

³ Christensen 2009, 757.

⁴ Bernáth – Tözsér 2021.

1. A keresztény hit igazságát vizsgáló legnagyobb szakértők körében tartós nézetkülönbség áll fenn, noha episztemikusan egyenrangúak: egyformán tájékozottak, intelligensek és intellektuálisan őszinték.
2. Ez a nézetkülönbség legjobban azzal magyarázható, hogy a legnagyobb szakértők álláspontját irracionális tényezők torzítják.
3. Ha a legnagyobb szakértőknek a keresztény hit igazságáról kialakított álláspontját irracionális torzítások magyarázzák, akkor minden keresztény hitét vagy szintén irracionális torzítások magyarázzák, vagy az, hogy tájékozottság, intelligencia vagy intellektuális őszinteség tekintetében elmaradnak a legnagyobb szakértőktől.
4. Aki felismeri, hogy hitét irracionális torzítások, tájékozatlanság, alacsony intelligencia vagy intellektuális őszintétlenség magyarázza, annak észszerűtlen a hitét nagy magabiztossággal fenntartania.
5. Minden keresztény hívőnek indokolt olyan felismerésre jutni, amelynek fényében észszerűtlen a hitét nagy magabiztossággal fenntartania.

2. A kereszténység részrehajló episztemikus mércéje

Nevezzük episztemikus mércének azon tulajdonságok és módszerek összességét, amelyekről úgy véljük, hogy birtoklásuk, illetve gyakorlásuk növeli annak esélyét, hogy egy kérdés kapcsán eljussunk az igazsághoz. Általánosságban ilyenek az logikus gondolkodás, a bizonyítékok részletes és széles körű áttekintése, az érvek átbeszélése másokkal, vagy az elfogult – például vágyvezérelt – gondolkodás kerülése. Akik ezekben jeleskednek, azokat megbízhatóbbnak tartjuk, illetve nagyobb episztemikus tekintélyt tulajdonítunk nekik, mint azoknak, akik ezen szempontokból gyatrán teljesítenek.

Vannak azonban olyan tulajdonságok és módszerek, amelyek kapcsán vitatott, hogy közelebb segítenek-e az igazsághoz, illetve hátráltatnak-e az igazság megismerésében. Azokat az episztemikus mércéket, amelyek (1) episztemikus jelentőséget tulajdonítanak olyan tulajdonságoknak vagy módszereknek, amelyekről ez vitatott, (2) sajátosan valamely nézethez vagy elmélethez tartoznak, és (3) amelyek fényében az adott nézet vagy elmélet követői (nek bizonyos csoportja) episztemikusan kitüntetett pozícióban vannak, *részrehajlóknak* nevezem.⁵ A (2)-es kritérium kapcsán fontos kiemelni a különbséget a puszta önteltség vagy mások lenézése és a részrehajló episztemikus mércék között: ugyanis míg az előbbi egyéni jellemhiba, az utóbbiak szervesen következnek bizonyos nézetekből, és nehezen tagadhatók azok érdemi módosítása nélkül.

⁵ Hasonló megközelítésekhez lásd: Choo 2021, Moon 2021, Pittard 2014.

Ilyen mércékre találhatók példák mind a filozófiában, mind a vallások körében, mind a pszichológiában. A marxista és feminista *nézőpont-elméletek* szerint például bizonyos társadalmi helyzetek elfoglalása olyan rálátást ad egyes strukturális problémákra, amely más perspektívákból nem, vagy csak sokkal nehezebben megszerzhető.⁶ Egyes buddhista irányzatok szerint a *vipasszaná* meditáció belátást nyújt a valóság igazi – a buddhizmus kulcsfontosságú tanításainak megfelelően többek között „én-telen” – természetébe.⁷ A pszichoanalízis támogatói pedig hajlamosak az elmélet elutasítását a pszichoanalízis által feltárt észszerűtlen reakciókként (tagadás, elfojtás) értelmezni.⁸

Ezekben a példákban kétféle részrehajló episztemikus mérce fedezhető fel. Az egyik megbízhatónak tekint egy olyan vitatott és alapvető megismerési módot, amely révén az elméletet alátámasztó bizonyítékok szerzhetőek. A részrehajló megismerési mód abban az értelemben alapvető, hogy a megbízhatóságába vetett hit nem más, konszenzuálisan elfogadott megismerési módok eredményeire alapszik.⁹ A másik típusú részrehajló mérce észszerűtlenséggel magyarázza az elmélet elutasítását. Ez hosszú távon csak akkor lehet plauzibilis, ha a feltételezett észszerűtlenség „rejtett” abban az értelemben, hogy nem nyilvánosan feltárható tájékozatlanság vagy érvelési hiba áll mögötte,¹⁰ hiszen erre hamar fény derülne – hanem például témaspecifikusan megbízhatatlan intuíciók vagy elfogult előzetesvalószínűség-bebecslések.

Meglátásom szerint a kereszténység – vagy legalábbis több prominens változata – szintén részrehajló episztemikus mércét fogad el. Tehát azt állítja, hogy a keresztény hívők – vagy azoknak egy bizonyos csoportja – episztemikusan kitüntetett pozícióban van: jobb pozícióban, mint a kereszténység központi állításait a vonatkozó szakterületeken (például filozófia, történettudomány) vizsgáló prominens nem hívő kutatók. Ez két keresztény tanból következik: a bűnbeesés episztemikus következményeinek és a hit természetfölötti aspektusának tanából.

A bűnbeesés episztemikus következményeit már Ézsaiás próféta is taglalta, amikor a bálványimádók spirituális vakságáról úgy beszélt, mint ami megismerőképeiket is eltorzítja.¹¹ Pál apostol hasonlóan írt mind a bálványimádásról, mind az erkölcstelenségről, mind az evangélium elutasításáról.¹² A tant a katolikus teológia is elismeri,¹³ leghangsúlyosabban azonban a református teológia emeli ki: a II. Helvét hitvallás szerint „az ember értelme önmagától [vagyis megtérés és újjászületés nélkül] nem ítél helyesen az isteni dolgokról”.¹⁴

6 Anderson 2020, 2. szekció.

7 Alvarez 2016, 154.

8 Szalai 2005, 151.

9 Ranalli 2021, 991–93.

10 Pittard 2014, 90.

11 Ézsaiás 44,18–20.

12 Róm 1,20–32; Ef 4,17–19; 2Kor 3,14–15; 4,3–4.

13 *Humani generis* 2.

14 II. Helvét hitvallás IX.4.

A hit természetfölötti aspektusát a Biblia több oldalról közelíti meg. Egyrészt mind Jézus, mind Pál expliciten tagadta az episztemikus kiválóság hétköznapi mércéje és az evangélium elfogadása közötti összefüggést.¹⁵ Másrészt Jézus beszélt arról, hogy az övéi felismerik az Ő hangját, Pál pedig a Szentlélek bizonyító erejéről, ami az evangélium hirdetését kíséri.¹⁶ A gondolat a nagyegyházak teológiájában is megjelenik: a *Dei verbum* kezdetű mértékadó római katolikus dokumentum szerint „a hithez szükség van Isten megelőző, segítő kegyelmére és a Szentlélek benső segítségére, aki [...] az értelem szemét megnyitja”;¹⁷ a II. Helvét hitvallás szerint pedig „[a]z újjászületésben a Szentlélek megvilágosítja az értelmet, hogy megértse Isten titkait is, és akaratát is”.¹⁸

Összefoglalva tehát a kereszténység prominens irányzatai¹⁹ szerint a keresztény hívők értelmét a Szentlélek nyitotta vagy világosította meg, ezzel szemben viszont a nem keresztény embert bűnös hajlamai vezetnek észszerűtlen módon más hitekhez, illetve hitetlenséghez. Ezek az oksági tényezők episztemikusan relevánsak – döntően befolyásolják a kereszténységgel kapcsolatos igazság belátásának esélyét – viszont nem korrelálnak a hétköznapi, bevett episztemikus mérce szempontjaival. A keresztény hit tehát részrehajló episztemikus mércét tanít.

3. Részrehajló episztemikus mércék és a disszenzusból vett érvek

A következőkben amellet érvelek, hogy az első szakaszban bemutatott disszenzusból vett érvek nem alkalmazhatók olyan nézetekre, amelyek részrehajló episztemikus mércét foglalnak magukban, és így a kereszténységre sem.

3.1. Részrehajló episztemikus mércék és a konciliacionista érv

A konciliacionista érv 2. premisszája szerint minden keresztény hívő találhat olyan nem hívőt, akit indokolt önmagával episztemikusan egyenrangúnak tartania. Azonban ha a hívő felismeri a hitével együtt járó részrehajló episztemikus mércét, akkor ezt a premisszát nem lesz oka elfogadni: azt fogja gondolni, hogy ő jobb helyzetben van a kereszténység megítélése szempontjából, mint bármely nem hívő.²⁰

15 Mt 11,25–26; 1Kor 1,18–30.

16 Jn 10,3–5.27; 1Kor 2,4–5.

17 *Dei verbum* 5.

18 II. Helvét hitvallás, IX.6.

19 A továbbiakban a „prominens irányzatai” kitéltet az egyszerűség kedvéért elhagyom.

20 A keresztény teológia nem zárja ki annak lehetőségét, hogy valaki úgy higgyen központi keresztény tanításokban, hogy a megbízhatóságot garantáló természetfeletti folyamatok nem mentek végbe nála. Feltétel tehát, hogy az adott keresztény hívő „megfelelő módon” hívőnek tartsa magát, és ennek jogossága független perspektívából is belátható legyen.

A conciliacionista azonban ezen a ponton panaszt tehet. Ha ezt a gondolatmenetet elfogadjuk a kereszténytől – érvel – akkor az 1.1. szakasz elején bemutatott fejszámolás példában is el kéne fogadnunk a következő érvelést: én tudom, hogy mindenkinek 4500 forintot kell fizetnie, hiszen kiszámoltam; a barátom szerint 4800 forintot kell fizetnünk, tehát ő téved; mivel pedig nekem igazam van, ő pedig téved, ezért bizonyára nem olyan jó fejszámoló, mint én vagyok. Ez az érvelés nyilvánvalóan helytelen és konok, a helyes eljárás tehát az, ha az éppen vitatott kérdéstől *függetlenül* mérjük föl társunk önmagunkhoz viszonyított episztemikus képességeit.²¹

A független megítélés kétségkívül indokolt a fejszámolás példában – azonban ha megpróbáljuk egy olyan nézetkülönbségre alkalmazni, ahol az egyik nézet részrehajló episztemikus mércét tartalmaz, zavarba fogunk jönni. Hiszen ekkor a vita tárgyának része az, hogyan mérhetőek fel a releváns episztemikus képességek – és a két oldal álláspontja eltérő megítélést eredményez a vitázó felekről. Nehéz belátni, hogyan lehetne egy ilyen helyzetben függetlenül ítélni. Megpróbálhatjuk a hétköznapi élet egyéb területein konszenzusos szempontokat alkalmazni, de tudni fogjuk: ha a nézetkülönbségben lévő felek egyikének igaza van, akkor a mércénk félrevezető. Még ha találunk is olyan értelmezést, amely szerint ez az eljárás „független”, akkor sem tűnik célravezetőnek – különösen, ha mi magunk vagyunk azok, akik a részrehajló mércét valljuk, hiszen nincs jó okunk arra, hogy a hétköznapi mércét kiváltságosként kezeljük.

Mi a teendő, ha az episztemikus viszonyok független felmérése nem nyújt megbízható eredményt? Erre a kérdésre nincs egységes conciliacionista válasz. A következő két elv közül választhatunk:²²

Nincs független negatív megfontolás (NFM): Az álláspontunk mellett akkor tarthatunk ki az eredetihez közeli magabiztossággal, ha nincs független okunk azt gondolni, hogy vitapartnerünk legalább annyira kompetens, mint mi.

Van független pozitív megfontolás (VFPM): Az álláspontunk mellett akkor tarthatunk ki az eredetihez közeli magabiztossággal, ha van független okunk azt gondolni, hogy kompetensebbek vagyunk vitapartnerünkénél.

A részrehajló episztemikus mércét tartalmazó nézetkülönbségben az NFM feltétele teljesül, a VFPM-é azonban nem. Ez utóbbi elv helyességét viszont jó okunk van kétségbe vonni, ugyanis olyan esetekben kényszerítene álláspontunk feladására, amelyekben ez implauzibilisnek tűnik. A következőkben három ilyen esetet mutatok be.

21 Christensen 2009, 758; Christensen 2011, 1–2.

22 Christensen 2011, 15; Vavova 2018, 145–49.

1. *A globális szkeptikus.* Partnerünk majdnem minden hitünket vitatja, beleértve a külvilágról és önnön episztemikus kompetenciánkról szóló hiteinket. Ilyen széles körű nézetkülönbségben nehéz volna a témától független szempontokat találni szkeptikus beszélgetőtársunk felméréséhez, hiszen a disszenzus tárgya bármilyen felhozható megfontolásra kiterjed. Mégis valószínűtlennek tűnik, hogy ekkor fel kéne adnunk majdnem minden hitünket.²³
2. *A morális szörnyeteg.* Partnerünk majdnem minden általunk erkölcsileg helyesnek vagy jónak vélt dolgot helytelennek vagy rossznak tart, az általunk elítélt tetteket pedig támogatja. Mivel a morális igazságok megismeréséhez szükséges készségek túlmennek az alapvető empirikus megismerőképeségeken, ezért még ha úgy is látjuk, hogy egyébként velünk egyformán tájékozott és intelligens, ebből mégsem következtethetünk arra, hogy egyformán jó erkölcsi megismerő. Viszont mivel az erkölcs terén teljeskörű a nézetkülönbségünk, ezért nincs vitafüggetlen alapunk önmagunkat episztemikusan kitüntettettnak tekinteni. Mégis úgy tűnik, hogy többé-kevésbé kitarthatunk eredeti erkölcsi meggyőződéseink mellett.²⁴
3. *A részrehajló asztrológus.* Partnerünk elfogadja egy olyan asztrológiakönyv tanításait, amely egy részrehajló episztemikus mércét állít azzal, hogy azt tanítja: csak a Bak csillagjegyben születettek kompetensek a könyv állításait megítélni. Partnerünk ebben a csillagjegyben született, mi viszont nem. Számunkra az érvelése hibásnak, sőt észszerűtlennek tűnik, de belátjuk: ha könyve igaz, akkor mégis ő az episztemikusan kompetensebb. Nem tudunk tehát a viszonylagos kompetenciánkról független ítéletet hozni. Mégsem tűnik indokoltnak, hogy pusztán emiatt feladjuk az asztrológia elutasítását.²⁵

A VFPM megítélésében alapvetően az ismeretelméleti intuícióra kell hagyatkoznunk (de további érvekhez lásd a 4.1. szekciót). A fenti esetekben az intuitív ítélet szembemegy a VFPM elvárásaival, tehát jó okunk van kételkedni az elvben. Ha viszont a VFPM nem állja meg a helyét, akkor a kitartó keresztény hit fenntartható a konciliacionista érv ellenében.

3.2. Részrehajló episztemikus mércék és a torzításérv

A torzításérv 8. premisszája szerint a keresztények hitét vagy irracionális torzítás magyarázza, vagy az, hogy episztemikus képességeik elmaradnak a legnagyobb szakértőkétől. Ez azonban figyelmen kívül hagyja azt a lehetőséget, hogy a keresztények episztemikus képességei felülmúlják a legnagyobb szakértőkéit, és ez a különbség magyarázza a nézetkülönbségüket – márpedig a kereszténység részrehajló episztemikus mércéjéből

²³ Christensen 2009, 760.

²⁴ Vavova 2014, 314–15.

²⁵ Pittard 2014, 82.

ez következik. Annak a kereszténynek, aki ezt felismeri, nincs oka elfogadni a 8. premissát. Más honnan megközelítve az érv előfeltételezi, hogy az a mérce, amely szerint egyes megismerőket a „legnagyobb szakértőknek” ítélünk – az eredeti cikkben ez a mérce a szakmabeliek konszenzusa²⁶ – helyes. Ez az előfeltevés elfogultnak bizonyul azokban az esetekben, amikor a vitatott nézet részrehajló episztemikus mércét hordoz magában.²⁷

A torzításérv támogatója ezen a ponton hasonló ellenvetéseket fogalmazhat meg, mint a konciliacionista: részrehajló episztemikus mércére hivatkozva feljebbvalónak tekinteni magunkat elfogult, ráadásul ez a lépés lemásolható vitapartnerünk által. Bernáth és Tözsér ilyen jellegű kritikái a következő elvben foglalhatók össze: *S* nem tarthatja magát episztemikusan feljebbvalónak *T*-nél *X* gondolatmenet alapján, ha *X*-nek képezhető olyan ellenpárja, ami *T* számára ugyanannyira elfogadható, mint *S* számára *X*, és amely alapján nem volna igazolható *S* episztemikus felsőbbisége.²⁸ Ez az elv tulajdonképpen a konciliacionista függetlenségkövetelmény egy megfogalmazása. Következménye az, hogy olyan nézetkülönbségekben, amelyek részrehajló episztemikus mércét tartalmaznak, és ennél fogva a felek episztemikus rangjáról nem alkotható független ítélet, egyik fél sem tarthatja a másik feljebbvalójának magát.

Ennek következményei nagyon hasonlóak azokhoz, amiket a konciliacionista érv kapcsán áttekintettünk, és ugyanúgy kétféle stratégia közötti választáshoz vezetnek. Ha ilyen esetekben a másik felet episztemikusan magunkkal egyenrangúnak kell tekintenünk (a VFPM-mel analóg módon), akkor az előző szakaszban bemutatott konstraintív mértékű szkepticizmushoz jutunk. Ha azonban tartózkodhatunk az állásfoglalástól a vitapartnerünkhöz viszonyított episztemikus szintünk kapcsán, akkor (az NFNM következményeihez hasonlóan) továbbra sem kell elfogadnunk a torzításérv 8. premisszáját, és megmaradhatunk eredeti álláspontunknál.

4. Két ellenvetés

4.1. A kitarítás megbízhatatlan

A kitarítás védelmezésével kapcsolatban a következő kritika fogalmazható meg.²⁹ Ha „kívülről nézve” – nem foglalva állást, sőt akár a téma ismerete nélkül – szemléljük az olyan nézetkülönbségeket, amelyekben nem lehet függetlenül megítélni a felek episztemikus

²⁶ Bernáth – Tözsér 2021, 365.

²⁷ Bernáth és Tözsér futólag megemlítik a „misztikus belátás vagy szupererő” (Bernáth – Tözsér 2021, 369) mint alternatív magyarázat lehetőségét. Ez talán tekinthető a részrehajló episztemikus mércék karikatúrisztikus elismerésének, de érdemben nem foglalkoznak a lehetőséggel.

²⁸ Bernáth – Tözsér 2021, 373–4.

²⁹ Bernáth 2022.

rangját, beláthatjuk: ha mindenki kitart a saját álláspontja mellett, akkor legalább az egyik oldal hamis hitekkel megy haza. A kitartás tehát megbízhatatlan stratégia, megbízhatatlan stratégiát pedig észszerűtlen követnünk.

Bár a megbízhatóság józan kritériumnak tűnik, mégis túl szigorúnak bizonyul – következetes gyakorlása széles körű szkepticizmushoz vezet:

- Az NFNM követése a VFPM helyett megbízhatatlan, de az utóbbiból a 3.1. szakaszban tárgyaltaknak megfelelően globális és morális szkepticizmus következik.
- Az érzékszervekbe vetett bizalom stratégiája megbízhatatlan, ha a mintánk az általunk ismertnek vélt világ és a szkeptikus hipotézisek világainak összessége.
- A tudomány pillanatnyi állásának elfogadása megbízhatatlan, ha a tudomány kétezeröttszáz éves történetének egészéből meritünk.
- Az általános iskolai tanárok történelemleckéinek megtanulása megbízhatatlan, ha a nyugati és a revizionista diktatúrákban élő diákokat is figyelembe vesszük.³⁰

Ez nem azt jelenti, hogy „kívülről” nézve ne tudnánk igazolni, hogy például a mai tudomány megbízhatóbb az ezer évvel ezelőttinél, vagy hogy a demokratikus országok tananyaga miért hitelesebb a diktatúrákénál. De mivel nagyon nehéz egy ilyen külső perspektívához úgy eljutni, hogy közben ne támaszkodjunk megbízhatatlan episztemikus stratégiákkal szerzett ismeretekre, nem tanácsos a független igazolás ismeretét a stratégia elfogadásának feltételül állítani. A példák tanulsága az, hogy a széles körű szkepticizmust csak akkor kerülhetjük el, ha cserébe bevállaljuk a megbízhatatlanságból következő, nehezen meghatározható mértékű episztemikus kockázatot.³¹

Miért észszerűbb bevállalni ezt az episztemikus kockázatot, mint elfogadni a széles körű szkepticizmust? Két szempont említhető. Egyrészt bár a kitartás azzal fenyeget, hogy téves hiteket fogadunk el, a hiteink feladásával garantált, hogy lemaradunk az igazságról. Mind a téves hitek elkerülése, mind az igaz hitek kialakítása érték, a kettő kiegyensúlyozására pedig nincs világos képlet – de ítélnéljük úgy, az előző bekezdésben felvázolt következmények a mérleget túlságosan az elkerülés irányába billentenék.³² Másrészt vannak olyan vitatott kérdések, mint amilyen a keresztény hit igazsága is, amelyekkel kapcsolatban bármilyen tartalmú és szilárdságú álláspontot formálunk, lesznek olyan függetlenül episztemikusan nem lefokozható társaink, akik szerint tévedünk. Nincs hova

³⁰ Baker-Hytch 2018, 192.

³¹ Plantinga 1995, 205; Bernáth – Tözsér 2022, 325. A példák vitathatók, ha az eljárások megbízható és megbízhatatlan szegmenseit – például a tudomány pillanatnyi állásának elfogadása 1930 előtt *vs.* után – valamiért különálló stratégiáknak tekintjük. Ez azonban általánosságproblémákhoz vezethet, és lehetőséget nyit arra, hogy a részrehajló episztemikus mérce képviselője is hasonló megkülönböztetéseket vezessen be.

³² Bernáth – Tözsér 2022, 324–25.

hátrálnunk: az állásfoglalás-felfüggesztés vagy a csökkentett magabiztosság is csak egy a sok, egyformán vitatott doxasztikus attitűd közül.³³

Ha ilyen megfontolásokra kell hivatkoznunk a kitartás védelmében, akkor mi haszna volt a disszenzusból vett érvek elhárításának? Az egyenrangú nézetkülönbség az itt tárgyalt megbízhatatlanságnál komolyabb és attól részben független kihívást jelentett. Az olyan nézetkülönbségek, amelyekben partnerünket jó okunk van magunkkal episztemikusan egyenrangúnak tartanunk, erős bizonyítékot szolgáltatnak arra, hogy vagy hiányos az evidenciabázisunk, vagy hibásan értékeltük ki azt. Mivel a vélekedéseinket rendszerint amiatt tartjuk helyesnek, mert megfelelően alapszanak jó evidenciákra, az egyenrangú disszenzus által szolgáltatott úgynevezett magasabb rendű bizonyíték részben aláássa a vélekedéseink igazolását és észszerűségét. A részrehajló episztemikus mércét tartalmazó nézetkülönbségek-ből viszont ennél kevesebb következik – nagyjából csak annyi, hogy legalább az egyikünk téved, és nincs módunk kizárni, hogy mi vagyunk azok. Ezért volt fontos megmutatni, hogy a kereszténységgel kapcsolatos nézetkülönbség részrehajló episztemikus mércét tartalmaz. Az ilyen esetekben kevésbé világos, hogy mit követel meg az észszerűség – amellet érveltem, hogy a hitünkben való jelentős elbizonytalanodást nem.³⁴

4.2. A kitartás erénytelen

Tózsér János a következőképpen fogalmazza meg problémáit azzal a megközelítéssel, amely a kitartást a vitapartner nem függetlenül megindokolt episztemikus lefokozásával legitimálja:

Nem érzem helyesnek, hogy olyan emberré váljak, aki mindenki másnál episztemikusan feljebbvalónak képzei magát, és mindenki más episztemikusan alsóbbrendűnek tart önmagánál. És nem érzem helyesnek, hogy olyan emberré váljak, aki nem ismeri azt a szót, hogy „szerintem”, aki elutasít minden kritikát és érzéketlen a rivális elméletek mellett szóló érvek meggyőzőerejére, aki szerint a vitapartnerének „filozófiai készüléke” és „episztemikus eszköztára” hibás, intuícióikat és prefilozofikus meggyőződéseiket pedig egyszerűen megtevesztőnek nyilvánítja. Úgy érzem, helytelen – nagyon helytelen – volna ilyen emberré válnom...³⁵

Tózsér erkölcsi irtózását annak a filozófusnak a képe váltja ki, aki azért tartja magát episztemikusan feljebbvalónak vitapartnereinél, mert az őt magát meggyőző érveket kikezdehetetlennek és meggyőzőnek véli. Azonban, ahogy láttuk, nem ez az episztemikus feljebbvalóság fenntartásának egyetlen módja. A kereszténység részrehajló

³³ Plantinga 1995, 205.

³⁴ Hasonló különbségtételhez és érveléshez lásd Kappel 2021, Levy 2021.

³⁵ Tózsér 2021, 119 (saját fordítás, kiemelés az eredetiben).

episztemikus mércéje által kitüntetett tulajdonságok és módszerek miatt a hívó attitűdje (jó esetben) inkább ahhoz az emberéhez hasonlít, aki ritka kincsre vagy gyógymódra akadt, mint azéhoz, aki elképzelhetetlennek tartja, hogy rosszul mért fel egy érvet. Episztemikus feljebbvalóságába vetett hitét sem úgy alakítja ki, hogy egyszerűen jobban bízik saját intellektuális teljesítményében, mint másokéban, hanem – így vagy úgy – kialakult nézeteire reflektálva felismeri, hogy azokból szubsztantív tanként következik önnön kitüntetettsége. Ezen különbségek miatt úgy vélem, hogy *morális* érények tekintetében a keresztény részrehajló episztemikus mércére alapozó kitartás nem támadható ugyanazon a módon, mint a függetlenség pusztán elsőrendű érvek alapján történő elutasítása.

A morális érénytelenység mellett felmerülhet az *intellektuális* érénytelenység vádja is: ha megengedjük, hogy episztemikusan feljebbvalónak tartsuk magunkat olyan embereknél, akiknek lefokozására nincs független érvünk, az zárkózottsághoz, a nyitottság hiányához, a vélekedéseink felülvizsgálatára való képtelenséghez vezethet. Ez azonban szintén nem szükségszerű. Bármit is gondoljunk ugyanis vitapartnereink episztemikus presztízséről, *érveiket* átgondolhatjuk és mérlegelhetjük. Az előző szakaszban említettem azt a megközelítést, amely a nézetkülönbséget magasabb rendű bizonyítéknak tekinti arra nézve, hogy az elsőrendű bizonyítékaink, illetve azok kiértékelése, gyenge minőségű. Ha tanulmányom érvelése megáll, akkor a részrehajló episztemikus mércét elfogadó ember számára a disszenzus nem jelent ilyen magasabb rendű bizonyítékot – ám ez nem jelenti, hogy a vitapartner által felvetett *elsőrendű* megfontolásokat (bizonyítékokat, érveket) figyelmen kívül kellene hagynia. A konciliacionizmus és a kitartás engedélyezése (*steadfastness*) tehát talán az intellektuális nyitottság két különböző felfogását testesíti meg: az előbbi a pártatlanságot támogatja, az utóbbi pedig az ellenérvek érdemi mérlegelését teszi lehetővé.³⁶

Még világosabban megfogalmazva: a részrehajló episztemikus mércékből, illetve azok ismeretelméleti jelentőségének felismeréséből nem következik sem vitaképtelenség, sem permisszivizmus.³⁷ Az egyes nézetek melletti és elleni érvek szabadon megfogalmazhatók és kiértékelhetők, fényükben az álláspontok felülvizsgálhatók. Ha egyik félnek sem sikerül meggyőznie a másikat, akkor sem kell az észszerűségnek valamilyen megengedő felfogását elfogadniuk, ugyanis nincs okuk egymást egyformán észszerűnek tartani. A részrehajló episztemikus mércékből egyedül az következik, hogy a nézetkülönbség pusztán jelenléte nem szolgáltat okot az elbizonytalanodásra.

A kitartás tehát nem jelent intellektuális zárkózottságot. Ettől függetlenül kétséges, hogy keresztény szempontból érények tekintendő-e a központi hittételek elvetésére vonatkozó nyitottság.³⁸ Érdemes megkülönböztetni azt a nyitottságot, ami egy érv érdemi végiggondolását, premisszái plauzibilitásának mérlegelését stb. jelenti attól, ami az érv

36 Spiegel 2019, 184–85.

37 Christensen 2009, 763–64; Katona 2021, 92.

38 Spiegel 2013, 148–51.

konklúziójának elfogadására vonatkozik. A kettő összefügg, ám szétválhat, ha a konklúzió ellentmond egy „moore-i ténynek” – egy olyan vélekedésnek, amely bizonyosabb, mint bármilyen ellene felhozható érv premisszái.³⁹ Ha komolyan vesszük a keresztény hit 2. szakaszban említett természetfölötti aspektusát, akkor elképzelhető, hogy egy hívő számára a központi hittételek ilyen státusszal bírnak.⁴⁰

Konklúzió

Tanulmányomban két disszenzusból vett érvet vizsgáltam – a konciliacionista érvet és a torzításérvet –, amelyek szerint a széles körű nézetkülönbségek ismeretének fényében észszerűtlen a keresztény hit mellett nagy magabiztossággal kitartani. Válaszul amellet érveltem, hogy a keresztény tanítás a bűn ismeretelméleti következményeiről és a hit természetfölötti aspektusairól egy részrehajló episztemikus mércét implikál, amelynek fényében a kereszténynek nincs oka a nem keresztényeket önmagával episztemikusan egyenrangúnak tekinteni. Ezután megmutattam, hogy ez a felismerés lehetővé teszi a keresztény számára, hogy a disszenzusból vett érvek egy-egy premisszáját ne fogadja el. Végül azokra a kritikákra válaszoltam, amelyek szerint a disszenzus kihívásaival szemben ilyen módon ellenállni megbízhatatlan, illetve érénytelen. Válaszom szerint bizonyos típusú megbízhatatlanság elkerülhetetlen és racionálisan védhető, az érénytelenység vádját pedig nem találtam megalapozottnak. Álláspontom szerint tehát egy keresztény észszerűen tarthat ki hite mellett a disszenzus fényében is, ha felismeri a hitéből következő részrehajló episztemikus mércét.⁴¹

39 Kelly 2005.

40 Egy alternatív megközelítéshez, amely a keresztény hitet személyes ismerethez, a központi hittételek elvetésétől való elzárkózást pedig személyes elköteleződéshez vagy hűséghez hasonlítja, lásd Spiegel 2013, 154–57.

41 Köszönettel tartozom Bernáth Lászlónak, Nagy Gergelynek és Paár Tamásnak a cikk témájában folytatott írott és szóbeli eszmecsereért, illetve két anonim bírálónak a kézirat véleményezéséért. Az 1.2., 2., 3.2. és 4.2. szakaszok merítenek egy megjelenés előtt álló angol nyelvű kéziratomból, amelynek munkacíme: „Self-favoring theories and the Bias Argument”.

Bibliográfia

- Alvarez, Péter. 2016. „A théraváda buddhizmus meditációs módszerei és filozófiája.” In *„Közel, s Távol” IV. Az Eötvös Collegium Orientalisztika Műhely éves konferenciájának előadásából (2014)*, szerk. Doma Petra – Takó Ferenc, 147–58. Budapest: Eötvös Collegium.
- Anderson, Elizabeth. 2020. „Feminist epistemology and philosophy of science.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020 tavaszi kiadás), szerk. Edward N. Zalta. [https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/feminism-epistemology/] (2022.11.07.)
- Baker-Hytch, Max. 2018. „Testimony amidst diversity.” In *Knowledge, belief, and God: New insights in religious epistemology*, szerk. Matthew A. Benton – John Hawthorne – Dani Rabinowitz, 183–202. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780198798705.003.0010.
- Bernáth László. 2022. „Természeti teológia és nézetkülönbségek.” Elhangzott a KRE HTK-n megrendezett *Természeti teológia – Szisztematikus és történeti megközelítések* konferencián, Budapest, 2022. június 4.
- Bernáth László – Tözsér János. 2021. „The biased nature of philosophical beliefs in the light of peer disagreement.” *Metaphilosophy* 52: 363–78. https://doi.org/10.1111/meta.12501.
- Bernáth László – Tözsér János. 2022. „Teizmus versus agnoszticizmus: Bernáth László és Tözsér János vitája.” *Vigilia* 87/4: 317–25.
- Choo, Frederick. 2021. „The epistemic significance of religious disagreements: Cases of unconfirmed superiority disagreements.” *Topoi* 40/5: 1139–47. https://doi.org/10.1007/s11245-018-9599-4.
- Christensen, David. 2009. „Disagreement as evidence: The epistemology of controversy.” *Philosophy Compass* 4/5: 756–67. https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00237.x.
- Christensen, David. 2011. „Disagreement, question-begging, and epistemic self-criticism.” *Philosophers’ Imprint* 11/6: 1–22.
- Katona Ágnes. 2021. „Nem jó, de nem is tragikus – Filozófia a metaszkeptikus vita után.” *Elpis* 14/2: 87–101. https://doi.org/10.54310/Elpis.2021.2.6.
- Kappel, Klemens. 2021. „Higher order evidence and deep disagreement.” *Topoi* 40/5: 1039–50. https://doi.org/10.1007/s11245-018-9587-8.
- Kelly, Thomas. 2005. „Moorean facts and belief revision, or can the skeptic win?” *Philosophical Perspectives* 19/1: 179–209. https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2005.00059.x.
- Levy, Neil. 2021. „The surprising truth about disagreement.” *Acta Analytica* 36/2: 137–57. https://doi.org/10.1007/s12136-020-00437-x.
- Moon, Andrew. 2021. „Circular and question-begging responses to religious disagreement and debunking arguments.” *Philosophical Studies* 178/3: 785–809. https://doi.org/10.1007/s11098-020-01458-3.
- Pittard, John. 2014. „Conciliationism and religious disagreement.” In *Challenges to moral and religious belief: Disagreement and evolution*, szerk. Michael Bergmann – Patrick Kain, 80–97. Oxford: Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199669776.003.0005.
- Plantinga, Alvin. 1995. „Pluralism: A defense of religious exclusivism.” In *The rationality of belief & the plurality of faith: Essays in honor of William P. Alston*, szerk. Thomas D. Senior, 191–215. Ithaca – London: Cornell University Press.

- Ranalli, Chris. 2021. „What is deep disagreement?” *Topoi* 40/5: 983–98. <https://doi.org/10.1007/s11245-018-9600-2>.
- Spiegel, James S. 2013. „Open-mindedness and religious devotion.” *Sophia* 52/1: 143–58. <https://doi.org/10.1007/s11841-012-0305-5>.
- Spiegel, James S. 2019. „Open-mindedness and disagreement.” *Metaphilosophy* 50/1–2: 175–89. <https://doi.org/10.1111/meta.12346>.
- Szalai Miklós. 2005. „Fideizmus és posztkartezianus filozófia: A »református episztemológia« koncepciója.” *Világosság* 46/2–3: 143–53.
- Tözsér János. 2021. *The moment of truth: An essay on the ethics of philosophical beliefs*. Nagy-doktori disszertáció, MTA. [http://real-d.mtak.hu/1367/7/dc_1837_20_doktori_mu.pdf] (2022.11.07.)
- Vavova, Katia. 2014. „Moral disagreement and moral skepticism.” *Philosophical Perspectives* 28/1: 302–33. <https://doi.org/10.1111/phpe.12049>.
- Vavova, Katia. 2018. „Irrelevant influences.” *Philosophy and Phenomenological Research* 96/1: 134–52. <https://doi.org/10.1111/phpr.12297>.

Notes on localizing Craig's interpolation theorem

1. Introduction and philosophical motivation

Craig's interpolation theorem has become a central logical property that expresses a deep connection between the syntax and semantics of first-order logic, and has been used to prove other important theorems of first-order logic, such as Beth definability or Robinson's joint consistency theorem. Craig's theorem has been generalized and extended in several ways, and interpolation properties of general logics have been intensively studied in the literature ever since. Craig's original result, in a somewhat informal way, is that whenever an implication $\varphi \rightarrow \psi$ is a tautology of first-order logic, then there is a formula χ such that $\models \varphi \rightarrow \chi$ and $\models \chi \rightarrow \psi$ hold, and all the non-logical predicate symbols of χ are both in φ and ψ . In his 2008 essay, Craig writes about the origins of his theorem:

Although I was aware of the mathematical interest of questions related to elimination problems in logic, my main aim, initially unfocused, was to try to use methods and results from logic to clarify or illuminate a topic that seems central to empiricist programs: In epistemology, the relationship between the external world and sense data; in philosophy of science, that between theoretical constructs and observed data.¹

To clarify the picture, consider a scientific theory (say, some part of physics or biology or the like) that is axiomatized in first-order logic. Such an axiomatization may use predicates that refer to theoretical constructs, and predicates that refer to observational data. To simplify exposition, suppose that the axiomatization in question is finite, or what amounts to the same, using conjunctions, it is one formula φ . If ψ is an observational consequence of φ (and so ψ is expressed in the observational vocabulary of the theory) then by Craig's theorem one obtains an axiomatization of the observational consequences ψ by means of an interpolant formula χ in which only symbols for the observational vocabulary occur.² In effect, Craig's result gives logical tools to eliminate the theoretical terms. According to Putnam: "This had led some authors to advance the argument that, since the purpose of science is successful prediction, theoretical terms are in principle unnecessary."³

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.8

1 Craig 2008, 8.

2 Mancosu 2008.

3 Putman 1965.

This issue of elimination of theoretical terms from a Carnapian reconstruction of science is a central topic in Hempel and Demopoulos.⁴ Both papers criticize logical reconstructions that identify the theoretical content of a scientific theory with logical truth, and the systemization provided by Craig's re-axiomatization. In this paper, we introduce the *modelwise interpolation property* of a logic (not necessarily first-order), which states that whenever $\models \varphi \rightarrow \psi$ holds, then one can find an interpolant formula in every model, that is, the interpolant formula in Craig interpolation may vary from model to model. In order to make sense of this notion, we have to work with logics that are semantically defined; e.g., a notion of model should be built in the definition of the logic. We have three main motivations as follows.

1. Scientific theories are sometimes axiomatized by logics other than classical first-order logic, for example, modal logic is used to axiomatize relativity theory.⁵ Such logics may or may not have the Craig interpolation property. If the logic we make use has no Craig interpolation but turns out to have the modelwise interpolation property, and our scientific theories are formulated in this logic and evaluated in a model (see the next item), then changing our background logic from first-order logic to this new logic still allow us to carry out arguments inside models similar to Craig's.
2. There is a tension between global and local approaches and it can be argued that when it comes to scientific theories, global truth (in the logical reconstruction, the tautologies of the logic) might not be as informative as local truth (which is truth with respect to specific models). Unfolding this topic would lead too far, and we refer to Rus's PhD thesis instead.⁶ We also mention that most of the cases when it comes to logical reconstructions of physical theories, the predictions take place in specific models where e.g. the real numbers and similar mathematical objects are available. It is a well-known consequence of the Löwenheim–Skolem theorems that the structure of real numbers is not axiomatizable in first-order logic, therefore that sort of axiomatic approach suggested by Craig might not be feasible, at least not directly.⁷
3. Finally, there is a tradition in algebraic logic to study local versions of classical theorems of logics, e.g. one defines the notion of local explicit definition with respect to weak Beth definability property.⁸ Studying such localized properties

⁴ Demopoulos 2008 and Hempel 1958.

⁵ See Molnár 2013. For axiomatizing relativity theory see in general Madarász – Némethi – Székely 2006 and Székely 2009.

⁶ David-Rus 2009.

⁷ For more details, see Székely 2009.

⁸ Andr eka – N emethi – Sain 2001, Chapter 6.

can shed light on the connections between syntax and semantics, as well as can serve as dividing lines when comparing different logics.

In this paper, we focus on one main example, which is Difference logic. We show that while it lacks the standard Craig interpolation property, still it has the modelwise interpolation property. This gives us two technical applications: we show that difference logic has the local Beth definability property and a Robinson joint consistency type of property. In the last section we make a detour in modal logic and draw some further consequences.

2. A formal treatment

In order to abstractly formulate the modelwise interpolation property we have to use a framework for logics in which there is a built-in notion of models.⁹ By a logic, we understand a tuple $\mathcal{L} = \langle F, M, \models \rangle$, where F is a set of formulas generated by a set P of atomic formulas using logical connectives; M is an abstract class of models; and the consequence relation \models is a relation of the type $\models \subset M \times F$. We assume that there are two distinguished connectives: a binary \rightarrow denoting implication, and a constant \perp standing for falsity. For a formula $\alpha \in F$, $\text{Voc}(\alpha)$ denotes the set of atomic formulas occurring in α . As it is standard in logic we extend the consequence relation \models to a relation in between (sets) of formulas: For $\Gamma, \{\varphi\} \subseteq F$ we write $\Gamma \models \varphi$ if whenever $\mathfrak{M} \models \Gamma$ for a model $\mathfrak{M} \in M$, then $\mathfrak{M} \models \varphi$ as well.

Definition 2.1. We say that the logic $\mathcal{L} = \langle F, M, \models \rangle$ has the *modelwise interpolation property* if for every formula $\varphi, \psi \in F$, if $\models \varphi \rightarrow \psi$, then for all models $\mathfrak{M} \in M$ there exists $\chi \in F$ with $\text{Voc}(\chi) \subseteq \text{Voc}(\varphi) \cap \text{Voc}(\psi)$ such that $\mathfrak{M} \models \varphi \rightarrow \chi$ and $\mathfrak{M} \models \chi \rightarrow \psi$.

Note that it is crucial for the definition of the modelwise interpolation property to have a notion of model built in the definition of the logic L , therefore the definition cannot be applied to purely syntactically given logical calculi.

Recall that the Craig interpolation property is the property that whenever $\varphi, \psi \in F$, if $\models \varphi \rightarrow \psi$, then there exists $\chi \in F$ with $\text{Voc}(\chi) \subseteq \text{Voc}(\varphi) \cap \text{Voc}(\psi)$ such that $\models \varphi \rightarrow \chi$ and $\models \chi \rightarrow \psi$. The modelwise interpolation property thus differs from Craig's interpolation in that the interpolant formula is "localized" i.e. it may vary from model to model.

⁹ The most straightforward choice would be to rely on the Andr eka – N emeti – Sain (see Andr eka – Gyenis – N emeti – Sain 2022, Andr eka – N emeti – Sain 2001, and Hoogland 1996, 2001, or Madar asz 1998) approach rather than the more mainstream Blok–Pigozzi (see Blok–Pigozzi 1989, 1991, 1994 and Czelakowski – Pigozzi 2004) framework in which the focus is rather on the relation \vdash between sets of formulas and is missing the general notion of models. However, we try to keep the formal parts as simple as possible, therefore we make slight simplifications in the ANS-framework.

It is straightforward to see that Craig's interpolation property implies the modelwise interpolation property: a global interpolant is an interpolant in every model. However, the converse is not true: we prove that first-order logic restricted to n variables has the modelwise interpolation property but lacks the Craig interpolation property. Further, to show that modelwise interpolation is not an automatic property of a logic, we show that Łukasiewicz's logic does not have neither Craig's interpolation, nor the modelwise interpolation. Even though our definitions so far were employed for logics in a very broad sense, the examples given below are all well-studied in the literature, having further "nice" properties such as algebraizability.

Difference logic \mathcal{L}_D . Difference logic is a kind of modal logic and is discussed in the literature.¹⁰ e.g. in Sain, Venema, Roorda, but see also Segerberg, who traces this logic back to von Wright. For a set P of atomic formulas, the set F is generated using the connectives $\{\wedge, \neg, \perp, D\}$, where conjunction, negation and falsity are the usual, and D is a unary connective. Models are of the form

$$\mathfrak{M} = \langle W, V \rangle, \text{ where } W \neq \emptyset \text{ and } V: P \rightarrow \wp(W).$$

For a model \mathfrak{M} , $w \in W$ and a formula φ one defines $M, w \Vdash \varphi$ by

$$\begin{aligned} \mathfrak{M}, w \Vdash \perp &\Leftrightarrow (\exists x \neq w) \mathfrak{M}, x \Vdash \emptyset \\ \mathfrak{M}, w \Vdash p &\Leftrightarrow w \in V(p) \\ \mathfrak{M}, w \Vdash \varphi \wedge \psi &\Leftrightarrow \mathfrak{M}, w \Vdash \varphi \text{ and } \mathfrak{M}, w \Vdash \psi \\ \mathfrak{M}, w \Vdash \neg \varphi &\Leftrightarrow \mathfrak{M}, w \not\Vdash \varphi \\ \mathfrak{M}, w \Vdash D\varphi &\Leftrightarrow (\exists v \in W \setminus \{w\}) \mathfrak{M}, v \Vdash \varphi \end{aligned}$$

Finally, we define \models by

$$\mathfrak{M} \models \varphi \Leftrightarrow (\forall w \in W) \mathfrak{M}, w \Vdash \varphi$$

Difference logic does not have the Craig interpolation property. Let us briefly recall the argument. Let $E\varphi$ abbreviate $\varphi \vee D\varphi$. The following implication is a logical validity of difference logic:

$$\models_{\mathcal{L}_D} (Dp \wedge D\neg p) \rightarrow (E(r \wedge \neg Dr) \rightarrow E(\neg r \wedge D\neg r))$$

¹⁰ Difference logic is studied at depth from many different aspects in Sain 1983, Segerberg 1970, de Rijke 1993, Rooda 1991, Venema 1992.

The reason is that in a model M and a world w , $w \Vdash Dp \wedge D\neg p$ implies that there are at least two other worlds not equal to w , while $E(r \wedge \neg Dr) \rightarrow E(\neg r \wedge D\neg r)$ expresses that if there is only one world satisfying r , then there must be at least two different worlds satisfying $\neg r$. The common vocabulary of the subformulas on the two side of the implication is empty, and it is not hard to check that neither \top nor \perp can be global interpolant.¹¹ However, \mathcal{L}_D has the modelwise interpolation property.

Theorem 2.2. \mathcal{L}_D has the modelwise interpolation property.

Proof. Suppose $\models_{\mathcal{L}_D} \varphi(\vec{p}, \vec{q}) \rightarrow \psi(\vec{q}, \vec{r})$ is a logical validity, where the formulas φ and ψ use the atomic formulas \vec{p} , \vec{q} and \vec{r} as denoted. We need to find an interpolant formula using the atomic formulas \vec{q} only. Write $\vec{q} = \langle q_0, \dots, q_{n-1} \rangle$ and $\vec{p} = \langle p_0, \dots, p_{m-1} \rangle$. Two worlds, $v, w \in W$ are said to be \vec{q} -equivalent ($v \sim w$ in symbols) if for all $i < n$ we have

$$\mathfrak{M}, v \Vdash q_i \iff \mathfrak{M}, w \Vdash q_i$$

Claim 2.3. If $\mathfrak{M}, v \Vdash \varphi$ and $w \sim v$, then $\mathfrak{M}, w \Vdash \psi$.

Proof. Assume $\mathfrak{M}, v \Vdash \varphi$ and define a new model $\mathfrak{M}' = \langle W, V' \rangle$ on the same set of possible worlds as follows. For a world $u \in W$ let us use the notation

$$u' = \begin{cases} v, & \text{if } u = w \\ w, & \text{if } u = v \\ u, & \text{if } u \neq v, u \neq w \end{cases}$$

that is, we exchange v with w but keep everything fixed. Define the new evaluation V' by $V'(q_i) = V(q_i)$, $V'(r_i) = V(r_i)$ and

$$V'(p_i) = \{u' : u \in V(p_i)\}.$$

Lemma 2.4. For any formula $\vartheta(\vec{p}, \vec{q})$ and world $u \in W$ we have

$$\mathfrak{M}, u \Vdash \vartheta \iff \mathfrak{M}', u' \Vdash \vartheta.$$

Proof. Induction on the complexity of ϑ .

¹¹ For more details, see Conradie 2002.

- For atomic propositions q_i : As $V'(q_i) = V(q_i)$, if $u \neq v$ and $u \neq w$, then $u = u'$ and thus the statement holds. For $u = v$ or $u = w$ we obtain the result by assumption $v \sim w$.
- For atomic propositions p_i the statement follows directly from the definition of V' : $\mathfrak{M}, u \Vdash p_i$ if and only if $\mathfrak{M}', u' \Vdash p_i$.
- For the Boolean combinations the induction is straightforward.
- For formulas of the form $D\vartheta$: Assume (inductive hypothesis) that the statement holds for ϑ . Then

$$\begin{aligned} \mathfrak{M}, u \Vdash D\vartheta &\Leftrightarrow (\exists x \neq u)\mathfrak{M}, x \Vdash \vartheta \\ &\Leftrightarrow (\exists x' \neq u)\mathfrak{M}', x' \Vdash \vartheta \\ &\Leftrightarrow (\exists x' \neq u')\mathfrak{M}', x' \Vdash \vartheta \\ &\Leftrightarrow \mathfrak{M}', u' \Vdash D\vartheta \end{aligned}$$

□

Applying the lemma to v and φ we obtain $\mathfrak{M}', w \Vdash \varphi$. As $\models_{\mathcal{L}_D} \varphi \rightarrow \psi$ holds we get $\mathfrak{M}', w \Vdash \psi$. But note that V and V' coincide on the elements of \vec{q} and \vec{r} , therefore $\mathfrak{M}, u \Vdash \psi$ if and only if $\mathfrak{M}, u' \Vdash \psi$. It follows $\mathfrak{M}, w \Vdash \psi$ completing the proof of the claim.

□

In what follows we use the notation $q^1 = q$ and $q^0 = \neg q$. For $v \in W$ we write

$$\chi_v = \bigwedge_{i < n} q_i^{\varepsilon_i}$$

where

$$\varepsilon_i = \begin{cases} 1 & \text{if } \mathfrak{M} \models q_i[v] \\ 0 & \text{otherwise} \end{cases}$$

By the claim above for each v for which $\mathfrak{M}, v \Vdash \varphi$ holds, the equivalence class v / \sim is a subset of $\{u \in W : \mathfrak{M}, u \Vdash \psi\}$. As \vec{q} is finite, there are only finite many \sim equivalence classes. Let v_0, \dots, v_1 be representative elements of all the different equivalence classes such that $\mathfrak{M}, v_i \Vdash \varphi$ and write

$$\chi = \bigvee_{i < l} \chi_{v_i}$$

Then $\mathfrak{M} \models \varphi \rightarrow \chi$ and $\mathfrak{M} \models \chi \rightarrow \psi$, that is χ is a desired interpolant formula in \mathfrak{M} .

□

Lukasiewicz's logic \mathcal{L} . Consider the 3-element algebra

$$\mathfrak{A} = \langle \{0, 1/2, 1\}, \wedge, \vee, \neg, \rightarrow, 1 \rangle,$$

where the operations are given by

$$\begin{aligned} x \wedge y &= \min\{x, y\}, & x \vee y &= \max\{x, y\}, \\ \neg x &= 1 - x, & x \rightarrow y &= \min\{1, 1 - x + y\}. \end{aligned}$$

Łukasiewicz's logic \mathcal{L} is defined as follows. The logical connectives are the usual $\wedge, \vee, \neg, \rightarrow, \top$. If P is a set of propositional variables, then the set of formulas F is generated by P using the connectives. Write \mathcal{F} for the absolutely free formula algebra $\mathcal{F} = \langle F, \wedge, \vee, \neg, \rightarrow, \top \rangle$. The class of models is

$$M = \{h: \mathcal{F} \rightarrow \mathfrak{A} : h \text{ is a homomorphism}\}.$$

In a model $h \in M$, $h \models \varphi$ holds if $h(\varphi) = 1$. The definition of logical validity is then

$$\models_{\mathcal{L}} \varphi \leftrightarrow (\forall h \in M) h(\varphi) = 1$$

It is easy to check via truth tables that the implication

$$\models_{\mathcal{L}} p \wedge \neg p \rightarrow q \vee \neg q$$

holds for any propositional variables $p, q \in P$. Every formula in the empty vocabulary is equivalent to either \top or $\neg\top$ ($=\perp$). However, in the model where both p and q are evaluated to $1/2$ neither \top nor \perp can be an interpolant. Therefore \mathcal{L} does not have the modelwise interpolation property, and thus it does not have the Craig interpolation property either.

3. Two corollaries

The local Beth property of a logic \mathcal{L} states that every implicitly definable relation is locally explicitly definable, that is, the explicit definition may vary from model to model.¹² To be more precise, let $\mathcal{L} = \langle F, M, \models \rangle$ be a logic, write F^P to denote the set of formulas of the logic \mathcal{L} that are generated by the propositional letters P , that is, $F^P = \{\varphi \in F: \text{Voc}(\varphi) \subseteq P\}$, and let \leftrightarrow be a distinguished binary connective. For a set of propositional letters R let R' be a disjoint copy of R and for $\Sigma \subseteq F^R$ we write Σ' to denote the formulas obtained from Σ by replacing each $r \in R$ by the corresponding $r' \in R'$. We say that $\Sigma \subseteq F^{P \cup R}$ defines R implicitly in terms of P if $\Sigma \cup \Sigma' \models r \leftrightarrow r'$ for every $r \in R$. Further, Σ defines R

¹² The concept was introduced in Andr eka – Sain – N emeti 2001, Definition 6.9.

locally explicitly in terms of P if for every model $\mathfrak{M} \models \Sigma$, for all $r \in R$ there is $\varphi_r \in F^P$ such that $\mathfrak{M} \models r \leftrightarrow \varphi_r$. That is, the usual explicit definition may vary from model to model.

We show that the modelwise interpolation property implies the local Beth definability property for a wide range of logics. In what follows, we work with logics that extend classical propositional logic in the sense that the connectives \wedge and \rightarrow are available and work in the usual way. The logic L is said to be consequence compact if for every $\Gamma, \{\varphi\} \subseteq F$, if $\Gamma \models \varphi$, then there is a finite subset $\Gamma_0 \subseteq \Gamma$ such that $\Gamma_0 \models \varphi$. \mathcal{L} is conjunctive if for any $\varphi, \psi \in F$ we have

$$\{\vartheta: \varphi, \psi \models \vartheta\} = \{\vartheta: \varphi \wedge \psi \models \vartheta\}.$$

We say that L has deduction theorem if for all $\varphi, \psi, \vartheta \in F$ we have

$$\varphi, \psi \models \vartheta \quad \text{if and only if} \quad \varphi \models \psi \rightarrow \vartheta.$$

Theorem 3.1. Suppose \mathcal{L} is consequence compact, conjunctive, and has deduction theorem. If \mathcal{L} has the modelwise interpolation property, then it has the local Beth definability property.

Proof. The proof is standard. Suppose that $\Sigma \subseteq F^{P \cup \{r\}}$ defines r implicitly, that is

$$\Sigma \cup \Sigma' \models r \leftrightarrow r'.$$

By consequence compactness and conjunctiveness there is a formula φ such that

$$\varphi, \varphi' \models r \leftrightarrow r'.$$

By deduction and conjunctiveness

$$\models (\varphi \wedge \varphi') \rightarrow (r \leftrightarrow r').$$

For any model \mathfrak{M} , by the modelwise interpolation property, there is an interpolant formula $\vartheta_{\mathfrak{M}} \in F^P$ such that

$$\mathfrak{M} \models \varphi \wedge r \rightarrow \vartheta_{\mathfrak{M}}, \quad \text{and} \quad \mathfrak{M} \models \vartheta_{\mathfrak{M}} \rightarrow (\varphi' \rightarrow r'),$$

hence

$$\mathfrak{M} \models \varphi \rightarrow (r \leftrightarrow \vartheta_{\mathfrak{M}}).$$

Using deduction, for every $\mathfrak{M} \models \Sigma$ one has $\mathfrak{M} \models r \leftrightarrow \vartheta_{\mathfrak{M}}$, that is, Σ locally explicitly defines r . □

Corollary 3.2. Difference logic \mathcal{L}_D has the local Beth definability property.

Proof. Combine Theorems 2.3 and Theorem 3.1. □

Next, using the example of difference logic \mathcal{L}_D , we show that the modelwise interpolation property can imply interesting global properties, in our example below this is a weak version (see the comments after the theorem) of Robinson's joint consistency theorem.

Theorem 3.3. Consider difference logic \mathcal{L}_D and suppose P_1 and P_2 are disjoint. Assume $\Sigma_1 \subseteq F^{P_1}$ and $\Sigma_2 \subseteq F^{P_2}$ are consistent. Then $\Sigma_1 \cup \Sigma_2 \subseteq F^{P_1 \cup P_2}$ is consistent as well.

Proof. We more or less follow the standard proof that uses global interpolation and make some modifications that allows us to refer to the modelwise version of interpolation. Recall that \mathcal{L}_D has the modelwise interpolation property by Theorem 2.3.

By way of contradiction, suppose that $\Sigma_1 \cup \Sigma_2$ is inconsistent. Then there are finite $\Gamma_1 \subseteq \Sigma_1$ and $\Gamma_2 \subseteq \Sigma_2$ such that for $\gamma_1 = \bigwedge \Gamma_1$ and $\gamma_2 = \bigwedge \Gamma_2$ we have $\models_{\mathcal{L}_D} \gamma_1 \rightarrow \neg \gamma_2$. By the modelwise interpolation property for all models \mathfrak{M} there is a formula χ such that $\text{Voc}(\chi) \subseteq \text{Voc}(\gamma_1) \cap \text{Voc}(\gamma_2)$ and $\mathfrak{M} \models \gamma_1 \rightarrow \chi$ and $\mathfrak{M} \models \chi \rightarrow \neg \gamma_2$.

Take the canonical model \mathfrak{M} in the language $P_1 \cup P_2$. Let χ be the interpolant formula in the model \mathfrak{M} .¹³ As Σ_1 is consistent, there is some maximal consistent set Δ_1 such that $\gamma_1 \in \Delta_1$, and similarly, there is a maximal consistent set Δ_2 such that $\gamma_2 \in \Delta_2$. By the Truth Lemma¹⁴ it follows that

$$\mathfrak{M}, \Delta_1 \vdash \chi, \quad \text{and} \quad \mathfrak{M}, \Delta_2 \vdash \neg \chi.$$

But this is a contradiction as χ is formulated in the empty language $P_1 \cap P_2$. □

In the general case, Robinson's joint consistency property would be the following statement:

Suppose $P_0 = P_1 \cap P_2$ and $\Sigma_0 \subseteq F^{P_0}$ is a maximally consistent set of formulas. Assume $\Sigma_1 \subseteq F^{P_1}$ and $\Sigma_2 \subseteq F^{P_2}$ are consistent extensions of Σ_0 . Then $\Sigma_1 \cup \Sigma_2 \subseteq F^{P_1 \cup P_2}$ is consistent.

¹³ See de Rijke 1993, Definition 3.3.15.

¹⁴ de Rijke 1993, Lemma 3.3.17.

In the theorem above, we took Σ_0 to be the empty set. Our statement in Theorem 3.3 could be strengthened by requiring Σ_0 to be canonical (i.e. the canonical model of Σ_0 -consistent sets exists and satisfies the Truth lemma). We do not pursue such a generalization in this paper.

4. Detour into modal logics

Ever since Craig proved his original interpolation for first-order logic, the property has been widely studied in modal and intermediate logics. From the semantic perspective the main direction was algebraic in nature via amalgamation properties of certain classes of modal algebras.¹⁵ We do not pursue the algebraic approach here, rather, we focus on the model theoretic connections. For this approach, Marx introduced interesting model theoretic conditions that are useful to prove or disprove whether a canonical modal logic has the Craig interpolation.¹⁶ Later, ten Cate proposed similar requirements for elementary classes.¹⁷ Continuing this track, we establish a sufficient condition for a class having the *modelwise interpolation property*. Before doing so, we recall some basic notions from modal logics.

The standard unimodal language is defined by the following grammar as:

$$p | \top | \neg \varphi | (\varphi \vee \psi) | \diamond \varphi$$

where p is a propositional letter and \Box abbreviates $\neg \diamond \neg$. A set Λ of modal formulas is called *normal modal logic*, if it contains all propositional tautologies and is closed under *modus ponens, uniform substitution and modal generalization*, moreover it contains the axioms:

$$\begin{aligned} K &:= \Box(p \rightarrow q) \rightarrow (\Box p \rightarrow \Box q) \\ \text{Dual} &:= \diamond p \leftrightarrow \neg \Box \neg p \end{aligned}$$

Models for the language are tuples $\mathfrak{M} = \langle \mathfrak{F}, V \rangle$, where $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ is the underlying frame or structure equipped with a binary relation R , and $V: P \rightarrow \wp(W)$ is a valuation of the variables. Truth of a formula at $w \in W$ is defined as usual, except the case for \diamond :

$$\mathfrak{M}, w \Vdash \diamond \varphi \Leftrightarrow \exists v \in W \text{ s.t. } R w v \text{ and } \mathfrak{M}, v \Vdash \varphi$$

¹⁵ Maksimova 1979, 1991.

¹⁶ Marx 1995, 1999.

¹⁷ ten Cate 2004.

We say φ is *globally satisfied* in \mathfrak{M} , in symbols: $\mathfrak{M} \models \varphi$, if for all $w \in W$, $\mathfrak{M}, w \Vdash \varphi$. By definition, φ is *valid* in \mathfrak{F} , notation: $\mathfrak{F} \Vdash \varphi$ if for all model based on \mathfrak{F} we have $\mathfrak{M} \Vdash \varphi$. Let \mathfrak{M} be a class of models, \mathcal{K} be a class of frames. We introduce the notation:

$$\begin{aligned} \text{Th}(\mathcal{M}) &= \{\varphi: (\forall \mathfrak{M} \in \mathcal{M}) \mathfrak{M} \Vdash \varphi\} \\ \text{Mod}(\text{Th}(\mathcal{M})) &= \{\mathfrak{M}: \mathfrak{M} \Vdash \text{Th}(\mathcal{M})\} \\ \text{Th}(\mathcal{K}) &= \{\varphi: (\forall \mathfrak{F} \in \mathcal{K}) \mathfrak{F} \Vdash \varphi\} \\ \text{Mod}(\text{Th}(\mathcal{K})) &= \{\mathfrak{F}: \mathfrak{F} \Vdash \text{Th}(\mathcal{K})\} \end{aligned}$$

Note that $\text{Th}(\mathcal{K})$ is a (normal) modal logic defined in the above sense and is called the logic generated by \mathcal{K} . We do not recall further standard notions, such as *bounded morphism, generated substructure and bisimulation*.¹⁸ Our key notion will be the following:

Definition 4.1. A bisimulation product of a set of frames $\{\mathfrak{F}_i: i \in I\}$ is a subframe \mathfrak{G} of the Cartesian product $\prod_i \mathfrak{F}_i$ such that for each $i \in I$, the natural projection $\pi_i: \mathfrak{G} \rightarrow \mathfrak{F}_i$ is a surjective bounded morphism.

Fact 4.2. Let \mathfrak{H} be a submodel of the product $\mathfrak{F} \times \mathfrak{G}$. Then \mathfrak{H} is a bisimulation product of \mathfrak{F} and \mathfrak{G} iff the domain of \mathfrak{H} is a total frame bisimulation between \mathfrak{F} and \mathfrak{G} .

By a total bisimulation between \mathfrak{F} and \mathfrak{G} , we mean a bisimulation whose domain is the universe of \mathfrak{F} and the range is the universe of \mathfrak{G} . We say that a class \mathcal{K} of frames is *closed under bisimulation products* if for all $\mathfrak{F}, \mathfrak{G} \in \mathcal{K}$, all bisimulation products of \mathfrak{F} and \mathfrak{G} are in \mathcal{K} .

Theorem 4.3. Let \mathcal{K} be an elementary class of frames closed under generated subframes and bisimulation product. Then the modal logic generated by \mathcal{K} has the Craig interpolation property.¹⁹

Now we are going to state and prove its *modelwise* analogue. For this, we need the following concept:

Definition 4.4. A class \mathcal{K} is closed under modelwise bisimulation products if for all model \mathfrak{M} based on \mathcal{K} and all models $\mathfrak{N}, \mathfrak{N}' \in \text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$ every bisimulation products between \mathfrak{N} and \mathfrak{N}' are in \mathcal{K} .

Theorem 4.5. If \mathcal{K} is closed under modelwise bisimulation products, then the modal logic generated by \mathcal{K} has the modelwise interpolation property.

¹⁸ For more details see Blackburn – de Rijke – Venema 2001.

¹⁹ The statement is proved in ten Cate 2004.

Proof. Suppose $\mathcal{K} \models \varphi \rightarrow \psi$, and by contradiction assume there is some model \mathfrak{M} based on a frame in \mathcal{K} such that $\mathfrak{M} \not\models \varphi \rightarrow \theta$ or $\mathfrak{M} \not\models \theta \rightarrow \psi$, for all formula θ with $\text{Voc}(\theta) \subseteq \text{Voc}(\varphi) \cap \text{Voc}(\psi)$. Define the set

$$\text{Cons}(\varphi) = \{\theta: \mathfrak{M} \models \varphi \rightarrow \theta, \text{Voc}(\theta) \subseteq \text{Voc}(\varphi) \cap \text{Voc}(\psi)\}$$

Claim 4.6. There is a model $\mathfrak{N}^+ \in \text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$ with a world w such that $\mathfrak{N}^+, w \models \text{Cons}(\varphi) \cup \{\neg\psi\}$.

Observe that every finite subset of $\text{Cons}(\varphi) \cup \{\neg\psi\}$ is satisfiable in $\text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$. Otherwise there are some $\theta_1, \dots, \theta_n \in \text{Cons}(\varphi)$ such that for all $\mathfrak{N} \in \text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$ we have $\mathfrak{N} \models \bigwedge \theta_i \rightarrow \psi$. Then $\bigwedge \theta_i$ is an interpolant in \mathfrak{M} , contrary to the assumption. By standard results, there is an ultraproduct \mathfrak{N}^+ and w such that $\mathfrak{N}^+, w \models \text{Cons}(\varphi) \cup \{\neg\psi\}$, also $\text{Th}(\mathfrak{M}) \subseteq \text{Th}(\mathfrak{N}^+)$, hence $\mathfrak{N}^+ \in \text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$.

Now, we define the set

$$\Sigma = \{\theta: \mathfrak{N}^+, w \Vdash \theta, \text{Voc}(\theta) \subseteq \text{Voc}(\varphi) \cap \text{Voc}(\psi)\}$$

Claim 4.7. There is a model $\mathfrak{N}^* \in \text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$ with a world v such that $\mathfrak{N}^*, v \Vdash \Sigma \cup \{\varphi\}$.

Again, every finite subset of $\Sigma \cup \{\varphi\}$ is satisfiable in $\text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$. Otherwise there are some $\theta_1, \dots, \theta_n \in \Sigma$ such that for all $\mathfrak{N} \in \text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$ we have $\mathfrak{N} \models \varphi \rightarrow \neg \bigwedge \theta_i$. Then again $\bigwedge \theta_i \in \text{Cons}(\varphi)$, which is contradiction as $\mathfrak{N}^+, w \Vdash \bigwedge \theta_i$ by construction and $\mathfrak{N}^+, w \Vdash \neg \bigwedge \theta_i$. Just as above, this ensures the existence of some $\mathfrak{N}^* \in \text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$ and v such that $\mathfrak{N}^*, v \Vdash \Sigma \cup \{\varphi\}$.

We may assume that both \mathfrak{N}^+ and \mathfrak{N}^* are generated by the points w and v respectively, since $\text{Mod}(\text{Th}(\mathfrak{M}))$ is closed under generated submodels, and also, they are \aleph_1 -saturated. Now we can finish the proof more or less following the proof in ten Cate's work. We sketch the main argument. Define a binary relation Z between the elements of \mathfrak{N}^+ and \mathfrak{N}^* as follows:

$$aZb \Leftrightarrow (\mathfrak{N}^+, a \Vdash \theta \Leftrightarrow \mathfrak{N}^*, b \Vdash \theta)$$

for all θ such that $\text{Voc}(\theta) \subseteq \text{Voc}(\varphi) \cap \text{Voc}(\psi)$. By construction wZv , moreover, one can show that Z is a total bisimulation between \mathfrak{N}^+ and \mathfrak{N}^* . The zig-zag conditions are satisfied by \aleph_1 -saturation, for the total bisimulation one uses the property that both structures are point generated. By \mathfrak{F} and \mathfrak{G} let us denote the underlying frames of \mathfrak{N}^+

and \mathfrak{N}^* respectively. By Fact 4.2 and assumption there is a bisimulation product $\mathfrak{S} \in \mathcal{K}$. Since the projections $\pi_1: \mathfrak{S} \rightarrow \mathfrak{F}$ and $\pi_2: \mathfrak{S} \rightarrow \mathfrak{G}$ are bounded morphisms, we let $V(p) = \{u: \mathfrak{N}^+, \pi_1(u) \Vdash p\}$ for $p \in \text{Voc}(\psi)$ and $V(p) = \{u: \mathfrak{N}^*, \pi_2(u) \Vdash p\}$ for $p \in \text{Voc}(\varphi)$. Then $\langle \mathfrak{S}, V \rangle, \langle w, v \rangle \Vdash \varphi \wedge \neg\psi$, contrary to the assumption $\mathcal{K} \models \varphi \rightarrow \psi$. \square

We finish by adding the following remarks: although the conditions in Theorem 4.3 and Theorem 4.5 are quite independent, we could not find any classes where the logic generated by the class lacks Craig interpolation, but has the modelwise interpolation due to \mathcal{K} being closed under modelwise bisimulation. In the future we would like to establish such results using the conditions in Theorem 4.5.

Bibliography

- Andréka Hajnal – Gyenis Zalán – Németi István – Sain Ildikó. 2022. *Universal Algebraic Logic*. Cham: Birkhauser. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-14887-3>.
- Andréka Hajnal – Németi István – Sain Ildikó. 2001. “Algebraic logic.” In *Handbook of philosophical logic Vol. 2*, edited by Dov M. Gabbay – Franz Guenther, 133–47. Dordrecht: Kluwer Acad. Publ. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0452-6_3.
- Blackburn, Patrick – Maarten de Rijke – Yde Venema. 2001. *Modal logic*. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107050884>.
- Blok, Wim – Don Pigozzi. 1989. *Algebraizable logics*. Providence: American Mathematical Society. <https://doi.org/10.1090/memo/0396>
- Block, Wim – Don Pigozzi. 1991. “Local deduction theorems in algebraic logic.” In *Algebraic Logic (Proc. Conf. Budapest 1988), Colloq. Math. Soc. J. Bolyai Vol. 54*, edited by Andréka Hajnal – Donald J. Monk – Németi István, 75–109. Amsterdam: North-Holland Pub. Co.
- Blok, Wim – Don Pigozzi. 1994. Abstract algebraic logic. Lecture Notes of the Summer School Algebraic Logic and the Methodology of Applying. Budapest.
- ten Cate, Balder. 2004. “Model theory for extended modal languages.” PhD thesis, University of Amsterdam.
- Conradie, William. 2002. “Definability and changing perspectives.” Master’s Thesis, ILLC, University of Amsterdam.
- Craig, Willaim. 2008. “The road to two theorems of logic.” *Synthese* 164/3: 333–339. <https://doi.org/10.1007/s11229-008-9353-3>.
- Czelakowski, Janusz – Don Pigozzi. 2004. “Fregean logics.” *Annals of Pure and Applied Logics* 127: 17–76. <https://doi.org/10.1016/j.apal.2003.11.008>.
- Rus, Richard David. 2009. “Explanation and Understanding Through Scientific Models.” PhD thesis, Ludwig-Maximilians-Universität München.

- Demopoulos, William. 2008. "Some remarks on the bearing of model theory on the theory of theories." *Synthese* 164/3: 359–383. <https://doi.org/10.1007/s11229-008-9355-1>.
- Hempel, Carl. 1958. "The theoretician's dilemma: A study in the logic of theory construction." In *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, edited by Herbert Feigl – Michael Scriven – Grover Maxwell, 173–226. Minneapolis: University of Minneapolis.
- Hoogland, Eva. 1996. "Algebraic characterizations of two Beth definability properties." Master's thesis, University of Amsterdam.
- Hoogland, Eva. 2001. "Definability and Interpolation, model-theoretic investigations." PhD thesis, ILLC, University of Amsterdam.
- Madarász Judit. 1998. "Interpolation and amalgamation; pushing the limits I." *Studia Logica* 61/3: 311–345. <https://doi.org/10.1023/A:1005064504044>.
- Madarász Judit – Németi István – Székely Gergely. 2006. "First-order logic foundation of relativity theories." In *Mathematical Problems from Applied Logic II*, edited by Dov M. Gabbay – Michael Zakharyashev – Sergei S. Goncharov, 217–252. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-0-387-69245-6_4.
- Maksimova, Larissa. 1979. "Interpolation theorems in modal logics and amalgamable varieties of topological Boolean algebras." *Algebra i Logika* 18/5: 556–586. <https://doi.org/10.1007/BF01673502>.
- Maksimova, Larisa. 1991. "Amalgamation and interpolation in normal modal logic." *Studia Logica* 50: 457–471. <https://doi.org/10.1007/BF00370682>.
- Mancosu, Paolo. 2008. "Introduction: Interpolations – essays in honor of William Craig." *Synthese* 164/3: 313–319. <https://doi.org/10.1007/s11229-008-9350-6>.
- Marx, Maarten. 1995. "Algebraic relativization and arrow logic." PhD thesis, ILLC, University of Amsterdam.
- Marx, Maarten. 1995. "Interpolation in modal logic." In *Algebraic Methodology and Software Technology*, edited by Armando M. Haeberer, 154–163. Berlin – Heidelberg: Springer. <https://doi.org/10.1007/3-540-49253-4>.
- Molnár Attila. 2013. "Lehetségesség a fizikában." *Elpis* 7/1: 73–103. de Rijke, Maarten. 1993. "Extending Modal Logic." PhD thesis, ILLC, University of Amsterdam.
- Rooda, Dirk. 1991. "Resource Logics. Proof-Theoretical Investigations." PhD thesis, ILLC, University of Amsterdam.
- Sain Ildikó. 1988. "Is some-other-time sometimes better than sometime for proving partial correctness of programs?" *Studia Logica* 47/3: 279–301. <https://doi.org/10.1007/BF00370557>.
- Segerberg, Krister. 1976. "Somewhere else and Some other time." In *Wright and Wrong: Mini-Essays in Honor of George Henrik von Wright on his Sixtieth Birthday*, edited by Kristen Segerberg, 61–64. Åbo: Publications of the Group in Logic and Methodology of Real Finland, Åbo Akademi.
- Székely Gergely. 2009. "First-Order Logic Investigation of Relativity Theory with an Emphasis on Accelerated Observers." PhD thesis, Eötvös Loránd University.
- Venema, Yde. 1992. "Many-dimensional Modal Logic." PhD thesis, ILLC, University of Amsterdam.

KRITÉRION

Filozófiai tudás vs. filozofálás *kontra* filozófiai elmélet vs. gyakorlat A praxis-vita tanulságai

A Platón által lejegyzett egyik legemlékezetesebb szókratészi beszélgetésben, a *Lakhész*ben a még viszonylag fiatal Szókratész két nagy tiszteletben álló idősebb hadvezérrel, Lakhésszel és Nikiasszal együtt próbálja megfejtetni a bátorság mibenlétét. Hosszas elmélkedés után sem tudnak végső megoldásra jutni. Sem a bölcs hadvezérek, sem a filozófus Szókratész nem tudja egyértelműen meghatározni, hogy mi a bátorság. „Nem találtuk meg tehát, Nikiaszom, hogy mi a bátorság.”¹ Úgy tűnik, a vizsgálódás kudarcot vall, *aporiába* fullad. Vagy mégsem, amennyiben a bátor cselekedet egyik próbája épp a vizsgálódásban való részvétel. Talán nem tudjuk megmondani, hogy mi a bátorság, ám e kérdés nyílt megvitatása által is bizonyulhatunk bátoroknak. A bátorság nem a tudásban rejlik, hanem erények gyakorlásában.

Hasonló gondolatokkal olvastam az elmúlt évek során a praxis-vitát elindító felvetésemhez² fűzött hozzászólásokat.³ Bizonyos értelemben csapdát állítottam a hozzászólóknak, hiszen azáltal, hogy a szerzők válaszoltak a felvetett pontokra, maguk is részévé váltak annak a közös *filozofálási* folyamatnak, gyakorlatnak, amit bemutatni igyekeztem. A filozófia inkább egy gondolati aktus és közösségi eszmecsere, semmint birtokolt tudás, ennek performatív megnyilvánulásaként értelmezhető e cikkek sorozata is. Hálát érzek ezért mind a szerkesztőség, mind a hozzászólók iránt, akár közvetlenül az én cikkekre reflektáltak, egyetértően vagy elutasítóan, akár az eredeti témához vagy egymás gondolataihoz fűztek kommentárokat.

A mára elterjedt gyakorlat, hogy szakfolyóiratok úgynevezett *célcikkeket* közölnek és arra a szakmai közösség tagjaitól hozzászólásokat várnak, maga is egy határozott koncepció része. Hernád István (Stevan Harnad) magyar származású kanadai kognitív tudós elméjében fogant meg a *nyílt kollegiális hozzászólás (open peer commentary)* víziója, egy olyan időszakban, amikor az internet még gyerekcipőben járt. Hernád szerint a tudósok közötti kommunikáció az írásos publikációk keretei között túl lassú és körülményes, elmarad a gondolkodás és párbeszéd természetes tempójától. Az egyik tudós megír egy cikket, ami talán csak évek múlva jelenik meg nyomtatásban, míg kollégái hasonló lassúsággal tudnak csak arra reagálni. Közben évek telnek el, az eredeti tanulmány szerzője esetleg már másképp látja a dolgokat, sőt meglehet, más témákkal foglalkozik. Hernád

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.9

1 *Lakhész* 199 e (Platón 1984, 51).

2 Nemes 2017. Az alább csak oldalszámok megjelölésével hivatkozott idézetek minden esetben erre a szövegre vonatkoznak.

3 Sárkány 2018, Cseke 2019, Rosta 2019, Kéri 2020, Kicsák 2021.

erre a problémára próbált megoldást eszközölni. Megpróbálta felgyorsítani és így hatékonyabbá tenni a szerzők közötti kommunikációt. A célcikkek és az erre adott válaszok rendszerének bevezetése csupán az első lépés, az internet segítségével megvalósuló még közvetlenebb kommunikáció, ahogy ő nevezi, a *tudományos égreírás* (*scholarly skywriting*) teremt tényleges kapcsolatot a tudományos közösség tagjai között:

A kutatók kommunikációjának potenciális élő spirálja, ahelyett hogy valós kognitív időben zajlana, számtalan ötletet halva születésre ítélt. A bűnös ismét a tempó: az a tény, hogy az írott médium reménytelenül nincs összhangban az emberi gondolkodás mechanizmusával és azon szervezeti potenciáljával, amely a gyors interakció során megvalósulhatna, ha volna egy olyan médium, amely *in tempo giusto* tudná táplálni a visszacsatolás megfelelő köreit.⁴

Mindezt nem történeti érdekességnek szánom, hanem azért említem, mert egy átfogó folyamat kulcsaként szolgál, ami a filozófiára is kihatással van, ahogy a filozofálás aktív és közösségi folyamata a kész tudás búvköre fölé kerekedik. A filozófia számára is kívánatosnak tartom az *in tempo giusto* eszmecserék lehetőségét, a közösségi filozofálás így értett gyakorlatának terjedését.

Ennek szellemében térek rá a praxis-vita konkrét tanulságaira. A hozzászólások egyes pontjait olvasva olyan érzésem támadt, mint abban a régi játékban, amiben az ember egy szót sug a másik ember fülébe, az egy harmadikéba, és így tovább, majd a végén kiderül, hogy az eredeti szó, vicces módon, egészen mássá alakult: a sor végére a HARCSEA szóból, mondjuk, BARKA lett. Esetünk nem ennyire szövevényes, de jól észrevehető, hogy már az elején rám ragadt, hogy valamiképpen az elmélet és a gyakorlat (praxis) merev szétválasztása jár a fejemben, mégpedig úgy, hogy az egyiket (gyakorlat) egyoldalúan előnyben részesítem a másikkal (elmélet) szemben, sőt – *horribile dictu* – odáig is elmennék, hogy kizárólagos jogosultsággal ruházam fel, a másikat felszámolásra ítélve. A későbbi kommentárok pedig már ebből a feltevésből indultak ki. Nos, röviden: *nem ezt mondtam*. A tervem pont az volt, hogy kimozdítsam, kiszabadítsam a filozófiai gyakorlatról zajló régi diskurzust a *teória vs. praxis* szokásos kereteiből. Hogy van egyrészt a tiszta elmélet, másrészt a tiszta gyakorlat, és ezek egymástól elkülönülve léteznek.

Már a címben sem a *filozófiai elmélet vs. filozófiai gyakorlat* (teória vs. praxis) megkülönböztetést alkalmaztam, hanem a *filozófiai tudás vs. filozofálás* kettősségét. E nézet bevezetésére dolgoztam ki a mai filozófiában megjelenő gyakorlati törekvések egy lehetséges „taxonómiáját” (rendszerzését). Ebben három különböző felfogásra tértem ki. Az első azokat a törekvéseket fedi le, amelyek általános filozófiai elméleteket igyekeznek konkrét gyakorlati helyzetekre alkalmazni, továbbra is elméleti formában, az akadémiai világ keretei között. Ezt a területet nevezhetjük a nemzetközi filozófiában megszokott módon

4 Hernád 1993, 298.

egyfajta *alkalmazott filozófiának*. Erre hoztam példaként a bioetikát. Ebben az esetben is elméleti megközelítésekről van szó, többnyire szakcikkek formájában, azonban gyakorlati dilemmákra, például az életvégi döntések etikájára alkalmazva. A *második* megközelítésben a filozófiai belátásokat (elméleteket, tudást) életvezetési kérdésekre alkalmazzuk. Hogyan alakíthatom át az életemet filozófiai elvek alapján? A hagyományos válaszok között találjuk az arisztotelészi, epikuroszi és sztoikus előírásokat, majd Spinozát, Schopenhauert és Nietzschét, az újabbak között a fenomenológiai és egzisztencialista világtapasztalatokat, a még újabbak között pedig a környezeti etika, a hatékony altruizmus vagy a veganizmus elveinek alkalmazását. Ezek mind fontos formái az életmódként felfogott filozófiának.

Ezeket megemlítettem, mivel a filozófia mai érvényesülését illetően számottevő és népszerű irányok, még inkább azért, hogy ezektől *elkülönítsem* azt a harmadik változatot, amelyről voltaképpen szólt az értekezésem:

A gyakorlati filozófia egy harmadik, némileg radikálisabb változatát képezi az a felfogás, amikor nem az elméleti tartalomra, hanem a filozofálás gyakorlatára tevődik át a hangsúly. A filozófia kettős természetű tevékenység: egyszerre tudásra igyekszik szert tenni (ebben hasonlít a tudományokra), másrészt önmagában is megálló aktív folyamat. Ezt a kettőséget igyekszem érzékeltetni a *filozófia* és a *filozofálás* között tett distinkcióval. A filozófia nem csak úgy lehet gyakorlati, hogy elméleteket alkalmazunk életünk különböző területeire vagy egészére, hanem úgy is, hogy a filozofálás, a filozófiai gondolkodás, reflexió folyamatára összpontosítunk. Nem alkalmazzuk a filozófiát, hanem „csináljuk”. Míg az első két megközelítés alapvetően megmarad a filozófia tudásként, belátásként, elméleti tartalomként való felfogása mellett, ami inkább statikus jelleggel ruházza fel, addig a harmadik szempont dinamikus, nem a tartalmat, hanem a folyamatot állítja előtérbe. [...Az ide tartozó] filozófiai aktivitások nem a filozófiai tudásról, hanem a filozofáláshoz szükséges általános készségekről, valamint a filozofálás folyamatáról szólnak. (186)

Cseke Ákos jó érzékkel választott ki egy általam említett példát: „Ha valaki egy étteremben inkább tofut rendel párolt zöldségekkel és nem marhasültet, az tekinthető filozófiai gyakorlatnak.”⁵ A figyelmét viszont elkerülte, hogy ez nem arra a viszonyra kínál szemléltetést, amely az írásom középpontjában áll, azaz a címben megjelenő *filozófiai tudás vs. filozofálás* különbségére. Helyesen úgy értendő, hogy *akár* ez is tekinthető egy filozófiai elmélet gyakorlati alkalmazásának (ezt most is így gondolom), viszont nem képezi a *filozofálás* esetét. Ezért is folytatódik, illetve zárul ez a rész ezzel: „Brokkolit enni hús helyett, hatékonyan adakozni, legyőzni a felgyülemelő haragot, fenomenológiai viszonyt kialakítani a testünkkel és embertársainkkal bizonyos értelemben az elmélettel *konzisztens* filozófiai gyakorlatot jelent, ám úgy, hogy az elmélet lényegi módon elválk

5 Cseke 2019, 111. Ehhez lásd: Nemes 2017, 185–186.

a gyakorlattól.” (185) Aki ebből a megfogalmazásból azt a benyomást szűri le, hogy *inkább* olyan gyakorlatokat keresek, ahol az elmélet éppenséggel *nem* válik el „lényegi módon” a gyakorlattól, jó úton halad. A cikk hátralévő részében a filozofálás gyakorlatának egy efféle felfogására térek át.

Azt állítom, hogy a filozófiai vizsgálódás, elméletalkotás folyamata van változóban, erre hívja fel a figyelmet az a három pont, ami a gondolatmenetem középpontjában áll: (1) a filozófia dinamikusabbá válik; (2) ezt az átmenetet a megismerés közegének változása idézi elő, a filozófia ily módon alkalmazkodik a mai kulturális, kommunikációs és episztemikus viszonyokhoz és kihívásokhoz; (3) a megismerés, a tudás előállításának dinamikus, közösségi közege jelentős hatást gyakorol az ágencia, az identitás és a szerzőség felfogására.

A filozofálás így értett folyamata *nem* az elmélet és az alkalmazás kettősségében jelenik meg, hanem úgy, hogy *maga* a filozófiai elemzés, ha úgy tetszik, az elméletalkotás válik gyakorlattá. Ezáltal léphetünk ki a teória *vs.* praxis csakugyan szűknek tekinthető szembeállításából. Megismétlem: „*A filozófia nem csak úgy lehet gyakorlati, hogy elméleteket alkalmazunk életünk különböző területeire vagy egészére, hanem úgy is, hogy a filozofálás, a filozófiai gondolkodás, reflexió folyamatára összpontosítunk. Nem alkalmazzuk a filozófiát, hanem »csináljuk«.*”⁶ Alkalmazni az elméletet egy dolog, alakítani az elméletet pedig egy másik, miközben mindkettő felfogható filozófiai gyakorlatként.

Ironikus módon, a megközelítésem egybecseng Cseke Ákoséval. Valójában pont amellet érvelek, amit számon kér rajtam, azaz az elméletalkotás gyakorlati szempontjainak felismerését. Cseke így fogalmaz: „A filozófia teoretikus és praktikus filozófiára való felosztása olyan emberképen nyugszik, amelyben az ember lényegénél fogva kettős, gondolkodó és cselekvő lény. [...] A filozófia] mindeközben pedig végső soron se nem teoretikus, se nem praktikus.”⁷ Én inkább úgy fogalmaznék, hogy mindkettő: egyszerre elméleti és egyszerre praktikus. Ennek megértésében lehet segítségünkre Szókratész.

Szókratész filozófiai tevékenysége (*praxisa*) a legjobb példa arra, hogy az elmélet mint gondolati *tartalom*, nem választható el élesen a filozofálás sajátos *gyakorlatától*. Minden filozófiának szükségszerűen van tartalma, tárgya, témája, miközben valamilyen formában, közegben, társaságban, térben és időben valósul meg. Ugyanakkor a tartalmi és a performatív összetevők különböző hangsúllyal jelenhetnek meg: időnként inkább a tartalom, máskor a performativitás maga kerül a figyelem középpontjába. Szókratész filozófiája, Platón írásain keresztül, megközelíthető elméleti tartalmainak elemzésével, de összpontosíthatunk a piactéri beszélgetések erkölcsi gyakorlataira is. A közösségi filozófia *praxisa* felől értelmezve ez utóbbi szempont válik hangsúlyosabbá.

Részben épp Szókratész filozófiai habitusának megítélése körül alakult ki izgalmas vita a hozzászólások sorában Cseke Ákos és Rosta Kosztasz között. Mondhatnám, hogy

6 Nemes 2017, 186.

7 Cseke 2019, 117.

a jelen gondolatmenetemet illetően lényegtelen, hogy Szókratész alakjának és tevékenységének mely elképzelését fogadjuk el: a „történeti” Szókratészt vagy a platóni (platonizált) Szókratészt. Mégis érdemes kitérni erre a kérdésre, egyrészt mivel én hoztam be a cikkemben, másrészt mivel Szókratész nagyon jó példája a filozófia azon felfogásának, amelyet az írásomban bemutatok. Szókratész egyszerre elméleti–vizsgálódó és gyakorlati filozófus. Nem úgy, hogy egyszer ez, másszor az, hanem úgy, hogy filozófiai gyakorlatában a két szempont elválaszthatatlanul, szervesen összekapcsolódik. Szókratész és a szókratészi filozófiai praxis teljesen más mintázatot mutat, mint például a sztoikus Cato, a cinikus Diogenész vagy Epikurosz filozófiai életmódgyakorlatai. Szókratész a beszélgetéseiben elméleteket alkot, vagy erre törekszik, ám ez a tevékenysége társas interakciók gyakorlatában jelenik meg. Szókratésznál e gyakorlat nem elsősorban tartalmilag, témáit illetően jelenik meg, hanem a hétköznapi életvitelében, azaz úgy, ahogy ténylegesen a napjait tölti. „Már kora reggel a sétányokra és sportpályákra sietett. Amikor megtelt a piac, ott tűnt föl, és a nap hátralevő részét mindig ott töltötte, ahol számítása szerint a legtöbb emberrel találkozhatott” – írta róla tanítványa, Xenophón.⁸

Steve Jobs nevezetes módon azt találta mondani, hogy minden technológiáját odaadná egy Szókratésszel töltött délutánért, amivel vélhetően filozófiai beszélgetésekre utalt. Sokan vagyunk ezzel így, bár – ki tudja? – talán csalódást okozna a mi könyvekhez és más írott forrásokhoz, szakcikkkekhez szokott elménk számára egy efféle filozófiai gyakorlat. Egy délutánt mindenképp megérne, bármennyire is megterhelő lehetett a vele folytatott beszélgetés, hiszen az európai filozófiai gondolkodás megkerülhetetlen gigászáról van szó, akit mindannyian tisztelünk, de hosszabb távon sokan már nem elégednének meg az így felfogott filozofálással. Kicsák Lóránt talán úgy érezné, hogy semmi ahhoz foghatóban nincs része, „amit a *magányos* óráim olvasmányélményei, vagy barátokkal és szakmabeliekkel folytatott, *konkrét filozófiai ismeretekkel* tűzdelt eszmecsere is okozott”.⁹ Cseke Ákos is inkább választaná a magányos olvasást, akár Platón írásainak elmélyült tanulmányozását, mint Szókratész tevékeny követését.

Tudom, Kicsák itt a filozófiai kávéházra és nem a Szókratésszel folytatott beszélgetésre utalt, ami egyrészt nagy különbség, tekintve, hogy az általunk Platón írásaiból ismert filozófiai hírességről van szó, másrészt a lényegét illetően nem feltétlenül mérvadó. Szókratésszal beszélgetni teljesen más, mint a magányos olvasás és elmélkedés, vagy az így megszerzett ismeretekről való tudományos eszmecsere. Ha Szókratész megjelenne közöttünk, aligha tudnánk érdemi beszélgetést folytatni vele szakfilozófiai kérdésekről. Ha a kérdés úgy vetül fel, hogy a történeti Szókratész agorán és más nyilvános tereken végzett filozófiai gyakorlata inkább a filozófiai kávéházhoz hasonlít (ami nem baráti beszélgetés, ahogy Kicsák, nem is *brainstorming*, ahogy Cseke képzei),

8 *Emlékeim Szókratészről* I. 1. 10 (Xenophón 1985, 9).

9 Kicsák 2021, 136.

vagy inkább a megszokott tudományos előadásokhoz, konferenciákhoz, nem beszélve a magányos olvasásról és a cikkírásról, egyértelműen az első opciót választanám.

Fontos azonban látni, hogy a gondolatmenetem mind Szókratész gyakorlatát, mind a filozófiai kávéházat csupán *illusztráció*ként említi egy tágabb kép felvázolásában. A filozófiai kávéház csepp abban a tengerben, amit ábrázolni kívántam, ugyanakkor fontos modellje a mindinkább közösségivé váló helyi és globális filozofálásnak – erényeivel és korlátaival együtt. A filozófiai kávéház más, mint a szokásos filozófiai tevékenységeink: zavarba ejtő, mert megszoktuk, hogy könyvekből, cikkekből és a tudós emberekkel való beszélgetésből tudást sajátítunk el, azaz *tanulunk* ezekből. A közösségi eszmecsere nem ilyen, nem az egyes elmék feltöltődéséről szól, hanem az egész csoport aktív megismerési folyamatáról.¹⁰

Voltaképpen abban is egyetértek Csekével, hogy a filozofálás módjainak legszembevetőbb különbsége az, hogy ezt a gyakorlatot másokkal közösen, dialogikusan és csoportban éljük meg, vagy egyedül, „menthetetlenül személyes kalandnak és vállalkozásnak”.¹¹ Vitaindító tanulmányom címének második része, az alcím, erre a különbségre utal: „A közösségi filozofálás praxisa”. Ez a szempont, azaz hogy a filozofiót inkább egyedül vagy társaságban műveljük, összefügg a filozófia sajátos helyével, intézményes környezetével, kommunikációs közegével (elsősorban az írásbeliség és szóbeliség viszonylatában), a tempójával, a céljaival és elvárásaival, a közönségével, tartósságával. A szóbeli filozófia, ami értelemszerűen társas tevékenység, más módon működik, mint a főleg írásos közegben szituált egyéni, magányos filozófia. Nem arról van szó, hogy az egyik elméleti, a másik pedig gyakorlati, hiszen mindkettő egy sajátos gyakorlatot, *performativitást* testesít meg. Inkább arról, hogy míg az írásbeliség magányos filozófusa hajlamosabb a filozofálást rögzített tudás megszerzéséeként, birtoklásaként és előállításaként felfogni és tapasztalni, addig az interperszonális, közösségi filozófiai gyakorlat a filozófiai belátásokat provizórikusnak tekinti, folytonosan változóknak, eredetüket pedig kevésbé tudja egy adott szerzőhöz társítani.¹²

Inkább fokozati a különbség, nem egymást kizáró. Az írásbeliség, a könyvek és a cikkek, természetesen maguk is kommunikációs eszközök: arra vannak, hogy más emberekkel, más elmékkel – élőkkel és holtakkal – kapcsolatba kerüljünk. Az olvasás és írás személyközi interakció. Másrészt a beszélgetések során is az írásbeli közegben elsajátított készségeinkre és ismereteinkre támaszkodunk. A két világ, azaz a tudáscentrikus filozófia és a filozofálás közösségi gyakorlata nem választható el élesen, inkább hangsúlyokról,

10 Nemes 2016.

11 Cseke 2019, 112.

12 Adam Briggie, az úgynevezett *terepfilozófia* képviselője hasonló meglátások alapján tesz különbséget a nyilvános és a privát filozófia között (Briggie 2019, 76): „A privát filozófia egyfajta monológ, ahol a filozófusok a választ igyekeznek megszerezni, valamint már előre kész beszéd formájában előadni azt, ami mindig ugyanaz, függetlenül a kontextustól. Ezzel szemben, a nyilvános filozófia olyan dialógus, ahol a filozófusoknak rögtönözniük kell a beszélgetőtársaikra reagálva, illetve velük együttműködve.”

tér- és időbeli különbségekről van szó: más a tempója a magányos gondolat megosztásának és más a beszélgetésnek. Ha nagyon le akarom egyszerűsíteni a tanulmányom fő gondolatát, akkor ezt állítom: *ahogy az egész világunk, úgy a filozófia is keresztül-kasul összekapcsolt, felgyorsult közösségi hálózattá vált, így sokkal jobban kidomborodnak bizonyos performatív sajátosságai.*

Az elmélet és a gyakorlat szétválasztásával és egyoldalú megítélésével együtt maradt rajtam az *akadémiai* filozófia elítélése, mint ami szükségszerűen elméleti jellegű. Főleg Kéri Dénes és Kicsák Lóránt érinti ezt a témát. Vizsgáljuk meg ezt a kérdést. Hogy pontosan mit jelent (ma) az akadémiai filozófia, nem feltétlenül könnyű, de nem is túl bonyolult kérdés. Az egyszerűség kedvéért, azokra a filozófusokra utalok, akik egyetemeken és kutatóintézetekben dolgoznak, tudományos fokozatuk van, kutatnak, oktatnak, konferenciákra járnak, cikkeket, könyveket írnak stb. – ez a szakmájuk és megélhetési forrásuk. Nem azokra a filozófusokra gondolok, akiket Cseke Ákos a legismertebb kortárs filozófusoknak tekint (Badiou, Marion, Sloterdijk, Agamben), hanem azon szellemi munkások nemzetközi légiójára, akik gondolataikkal megtöltik a szakmai folyóiratokat, konferencia köteteket, az internetet. A filozófusok globális összekapcsolódása egy nagy gondolkodó hálózattá a mai intézményes akadémiai környezetben és azon kívül is megfigyelhető.

A filozófia mai akadémiai keretei nem mindig segítik a szabad filozófiai eszmecserét, sőt egyre inkább nehezítik – az üzleti szempontok, a publikációs kényszer, a többi tudományterülettel való versengés és más hasonló tényezők előtérbe kerülésével. Sokat hallunk ma erről, gyakran érezzük a saját bőrünkön is. Ugyanakkor az akadémiai tudomány változásai is leírhatók a folyamat és a közösség előtérbe kerülésének szempontjaival. Tanulmányomban erre is kitértem:

A természettudományokban régóta megfigyelhető ez a változás. Már nem arról van szó, mint a 18. vagy 19. században, hogy egyetlen szerző ír többkötetes nagy műveket, amelyekben kifejti elméleteit a természet átfogó értelmezéséről. A tudományokban ma megszokott, hogy csoportokban dolgoznak a kutatók, egyre több a bevont szerző, egyre több a hivatkozás és az interdiszciplináris együttműködés. [...] Forrai Gábor arra hívta fel a figyelmet, hogy az analitikus filozófiában is hasonló tendenciák jelentek meg. A filozófusok már inkább rövidebb cikkeket írnak, nem nagy elméleti műveket, könyvek formájában. A filozófusok közötti kommunikáció így felgyorsul. Egyre több a hivatkozás, egyre gyakoribbá válnak a filozófiában is a többszerzős publikációk. A filozófusokat egyre kevésbé mozgatja az az ambíció, hogy évtizedekig dolgozzanak egy-egy problémára adott végleges válaszon, inkább részt vesznek a gyors, közös gondolkodásban. (187–88)

Ez a rész is arra utal, hogy az általam jelzett különbség nem az akadémiai filozófia és a filozófiai praxis akadémiaán kívüli területe között, hanem a filozofálás gyakorlatában mindenütt megjelenő különbségek mentén húzódik. De még a filozófiai praxis esetében

sem indokolt egyoldalúsággal vádolni a megközelítésemet, hiszen ezzel kapcsolatban is az egymást kiegészítő szerepeket hangsúlyoztam: „Szívesebben remélném, hogy a filozófia elméleti és gyakorlati orientáltsága megtalálja a harmonikus egymás mellett létezés feltételeit. Talán úgy, ahogy a biológuskutató sem lát riválist a praktizáló orvosban, vagy az elméleti pszichológus klinikai pszichoterápiát végző kollégájában.” (191)

Rosta Kosztasz Cseke hozzászólásában megerősítve látja azt az általam megfogalmazott „önbeteljesítő jóslatot”, miszerint a hazai filozófiai közösség nem lesz elragadtatva a filozófia új gyakorlataitól. A későbbi hozzászólások, bár egyértelműen elutasítónak aligha nevezhetők, tovább erősítetik ezt a benyomást. Ugyanakkor felhívom a figyelmet, hogy a cikkemben a korábbi tapasztalataimból fakadó borongós gondolathoz hozzáfűztem, hogy inkább bizakodó vagyok a nemzetközi filozófia fejleményeinek meghonosodását illetően. Utólag visszaolvasva saját tanulmányomat és az erre érkezett kommentárokat, sokkal inkább szembeötlő, hogy a felvetéseim óta eltelt közel öt évben milyen óriási változások mentek végbe világszerte és nálunk is a filozófiában. Ebben szerepet játszott az elhúzódozó koronavírus-járvány, amely nemcsak a hétköznapijainkban, hanem a tudományos, társadalmi életünkben, az oktatásban és a filozófiában is jelentősen átalakította a korábbi szokásainkat. Hosszú és megterhelő volt a járvány, ám a cikk megjelenése óta eltelt idő mégis rövid, főleg a filozófia egész történetét figyelembe véve. Ha számba veszem azt, hogy ez idő alatt mennyi új fejleménnyel gazdagodott a filozófiai kultúránk, beigazolódottnak vélhetem a sejtésemet.

Míg az internetet korábban arra használtuk, hogy cikkeket és könyveket keressünk, a társas médiát arra, hogy megosszunk gondolatokat, illetve kommentáljuk mások gondolatait, ami nagyban korlátozta az érdemi eszmecserék lehetőségét, az új eszközeinkkel, új online platformokon sokkal közvetlenebb találkozások váltak lehetővé, akár a helyi közösségünk tagjaival, barátokkal, kollégákkal, diákokkal, akár tágabb viszonylatban, könnyebben tudtunk bekapcsolódni nemzetközi eseményekbe is. Szembetűnő módon szaporodtak meg a különféle közösségi filozófiai események, filozófiai kávéházak, könyvklubok, más hasonló beszélgetések, akár online, akár – amikor a járvány lehetővé tette – személyes jelenléttel. Nem az obligát disszeminációra, ismeretterjesztésre, filozófiánépszerűsítésre gondolok, bár annak is új formái jelentek meg. A filozófiai *podcastok* terjedése szintén változást hozott a filozófiai gyakorlatainkba, ezzel együtt abba is, hogy kiket és hogyan érhetnek el a filozófiai gondolatok.¹³ A hagyományosabbnak tekinthető, ám szintén újszerű médiumok, mint például a *Qubit* és a *Filoman*, rövid filozófiai cikkeket tágabb olvasóközönség számára is könnyen elérhető módon közlő online források, mára elismert felületeivé váltak a nyilvános filozófiának. Fontos megjegyezni, hogy a filozófiálás így felfogott módja ugyan dinamikusabb, más értelemben viszont nem gyors, éppen a *lassú* elmélyedésre ad lehetőséget, mivel nem néz szembe

13 Adamson 2022.

azzal a nyomással, hogy rövid időn belül eredményt kell produkálnia.¹⁴ Az akadémiai szabályokhoz képest ebben is különbséget észlelünk.

Voltaképpen ezekre a tendenciákra, elmozdulási lehetőségekre igyekeztem felhívni a figyelmet, mégpedig leíró módon és előrejelző jóslatként, nem a filozófia egyértelmű természetére kigondolt *normatív* elméletként. Ez a kérdés Cseke, Rosta és Kéri cikkeiben jelenik meg, ahol egymás felvetéseire reflektálnak. Kéri makacsul kitart amellett, hogy a filozófia természetéről, formáiról, változásairól való beszéd mód így vagy úgy előírást is megfogalmaz arra vonatkozóan, hogy mi számít filozófiának és mi nem, mi fogadható el annak, és mitől kell megszabadulnunk. Rosta ezzel szemben felismeri, hogy a fellevezető cikkemben sokkal inkább a filozófia történeti változatoságáról van szó, bizonyos irányok előtérbe vagy háttérbe kerüléséről.

Ettől függetlenül is marad a kérdés, hogy *mi* a filozófia, mitől lesz egy adott diskurzus, beszélgetés, gyakorlat sajátosan filozófiai. Sárkány Péter is felveti ezt a kérdést, jóllehet velem ellentétben a *filozófiai praxis*, mint elkülönült terület vonatkozásában: „Meggyőződésem, hogy a filozófiai praxisnak is számot kell adnia arról a tudásról és kompetenciáról, amely lehetővé teszi a filozófia igényes egyéni, csoportos és közösségi művelését.”¹⁵ A magam részéről arra hajlok, hogy a filozófiát nem lehet esszenciális jellegek alapján más beszédmódoktól, diszciplínáktól világosan elkülöníteni. Történeti változékonysága, a különböző, együtt élő hagyományok, módszerek, célok, társadalmi szerepek sokszínűsége eleve kizárja ezt. Egy globalizálódó világban, a kultúrák találkozásával még nehezebb lesz ragaszkodni a filozófia egységes arculatához. A gyakorlati filozófia, a filozófiai praxis, a filozófia mint életmód felfogása, a nyilvános és közösségi filozófia, mind abból a felfogásból indulnak ki, hogy a filozófia volt és lehet más is, mint amihez hozzászoktunk, így érdemes új utakat keresni, kísérletezni.

A különféle filozofálási módok közös nevezőjét illetően egyaránt utalhatunk a közös hagyományra, az intellektuális beállítódásra, bizonyos alapvető ismeretekre, de még inkább bizonyos *készségek* elsajátítására, nem is formális módszertanra gondolok, hanem egy sajátos érzékenységre, *látásmódra*. Wittgenstein idézve:

[A]kik sosem folytattak még valamiféle filozófiai tárgyú kutatást, [...] azok nincsenek fölszerelve az ilyen kutatáshoz vagy vizsgálódáshoz szükséges látóeszközökkel. Olyanformán, mint ahogy aki nem szokta, hogy virágot, bogyót vagy gyögyfüvet keressen az erdőn, az nem is talál, mert nem ezen edződött a szeme, és nem is igen tudja, hogy merrefelé keresse. Így megy el a filozófiában járatlan ember minden hely mellett, ahol a fű alatt rejtőzködő nehézségek lapulnak, míg a gyakorlott filozófus megáll, mert érzi, hogy itt valami nehézség rejlik, habár még nem is látja.¹⁶

14 Nemes 2012.

15 Sárkány 2018, 149.

16 Wittgenstein 1995, 45–46.

Azzal, hogy a filozófia kitágul, új gyakorlatokkal gazdagodik, vagy éppen régebbi gyakorlatokból merít, új helyeken, formákban és résztvevőkkel jelenik meg, nem lesz kevésbé filozófia, mint ahogy attól sem, hogy a *szakértelem* mai intézményes kereteit megkérdőjelezve, az *episztemikus igazságtalanság* filozófiában is megjelenő visszásságait is enyhítve, több embert von be a filozofálás gyakorlatába.¹⁷

A modern művészetek története tele van kísérletekkel, nem elméleti belátás, hanem performatív gyakorlatok formájában, amelyek olyan szempontokat tesznek kérdéssé, mint a művészet mibenléte, célja, helye, intézményes és társas közege, a művész és a közönség, a művészet és a technológia viszonya, stb. Ezekben a kísérletekben a művészet önmagára reflektál, a folyton változó környezetben keresi helyét. Különösen izgalmasnak tartom azokat a próbálkozásokat, amelyek a művészet megszokott intézményes környezetét és határait kérdőjelezik meg, mint a közösségi művészet, a *street art* vagy a *slam poetry*. A tudományban hasonló törekvések figyelhetők meg a tudáshoz való hozzáférés felszabadulása, a szerzőség és publikáció átalakulása, az állampolgári tudomány (*citizen science*) terjedése révén. Ha lassan is, a filozófiában is megjelennek az új gyakorlatok, amelyek tudatosan gondolják újra, hogy mit jelent a filozófia, kik, hol és milyen keretek között, formában vesznek benne részt.

A filozófia itt bemutatott átalakulása fontos tapasztalat mindannyiunk számára. Lesznek, és vannak ma is, akik rosszkedvvel, netán irtózva figyelik e folyamatokat, a publikálási szokások, a konferenciák, az oktatás változását, még inkább egészen újfajta filozófiai gyakorlatok megjelenését és terjedését. Mások felszabadító hatásának fogják érezni, mivel új lehetőségek nyílnak meg a filozófia számára. Csúnyán fogalmazva: ez nem „kívánságműsor”. Éppúgy értelmetlen a mai online kommunikációs közeg ellen fellépni, mint mondjuk azon keseregni, hogy sok mai fiatal kevés örömet talál az antik auktorok szövegeinek olvasásában. Szerencsére a filozófia iránt érdeklődő személyeket mindez nem kell, hogy közvetlenül korlátozza. Aki inkább magányos elmélkedésekre vágyik, régi bölcsek könyveinek elmélyült tanulmányozására, az továbbra is megteheti, és nem csorbul a filozófusi státusza. Hitelesnek maradv a felvetett gondolataimhoz, nem elsősorban kész nézeteket, tudást kívántam megfogalmazni a filozófia mai helyzetéről, hanem érdemi diszkuszióra invitálni azokat, akik valamiképpen érzik a változásokat, kihívásként élik meg azokat, akár úgy, hogy aggodalommal tölti el őket, akár úgy, hogy inspirációt nyernek belőlük. Talán nem oldottuk meg a filozófiai gyakorlat minden kérdését, konszenzusra sem jutottunk az eltérő felfogásairól, de ami fontosabb, belebocsátkoztunk egy termékeny eszmecserébe a felmerülő szempontokról. Leginkább azt remélem, hogy ez a közös gondolkodás és vita folytatódni fog az eddigi résztvevőkkel és mások bevonásával is.

17 Nemes 2020.

Bibliográfia

- Adamson, Peter. 2022. „Philosophy Podcasting.” In *A Companion to Public Philosophy*, szerk. Lee McIntyre – Nancy McHugh – Ian Olasov, 259–65. New Jersey: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781119635253.ch26>.
- Briggle, Adam. 2019. „Dialogue and Next Generation Philosophy.” *Precollege Philosophy and Public Practice* 1: 75–88. <https://doi.org/10.5840/p420181256>.
- Cseke Ákos. 2019. „A filozófia »gyakorlati fordulatáról«. Válasz Nemes László vitaindító írására.” *Elpis* 12/1: 111–19.
- Hernád István. 1993. „A Gutenberg utáni galaxis.” *Replika* 11–12: 294–304.
- Kéri Dénes. 2020. „Az egyoldalúság csapdája. Hozzászólás a praxis-vitához.” *Elpis* 13/1: 121–27.
- Kicsák Lóránt. 2021. „»Elmélet vs. gyakorlat« a performativitás felől: Adalékok a praxis-vitához.” *Elpis* 14/1: 135–44. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2021.1.9>.
- Nemes László. 2012. „A filozófiai kávéház és a nyilvános filozofálás európai hagyománya.” *Nagyerdei Almanach* 3/1: 1–37.
- Nemes László. 2016. „A filozófiai kávéház mint performatív aktus.” *Performa* 3. [http://performativitas.hu/res/nemes_fk_.pdf] (2022.10.25)
- Nemes László. 2017. „Filozófiai tudás vs. filozofálás: A közösségi filozofálás praxisa.” *Elpis* 10/2: 181–93.
- Nemes László. 2020. „Állampolgári tudomány és közösségi filozófia.” *Magyar Filozófiai Szemle* 64/2: 113–31.
- Platón. 1984. Lakhész. In *Platón összes művei* I. Ford. Steiger Kornél, 5–53. Budapest: Európa.
- Rosta Kosztasz. 2019. „Szókratész nyomában. Hozzászólás a praxis-vitához.” *Elpis* 12/2: 153–64.
- Sárkány Péter. 2018. „Életbölcselet és filozófiai gyakorlat. Megjegyzések a praxis-vitához.” *Elpis* 11/1: 149–55.
- Wittgenstein, Ludwig. 1995. *Észrevételek*. Ford. Kertész Imre. Budapest: Atlantisz.
- Xenophón. 1986. *Emlékeim Szókratészről*. Ford. Németh György. Budapest: Európa.

A vita „maximuma” Amikor a hatásosság fontosabb a racionalitásnál¹

A jelen munka válasz Rosta Kosztasz *A vita minimuma* című vitaindítójára.² Rosta egy, a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain zajló vita kapcsán a „hazai filozófiai közbeszéd hanyatlására” (111) hívja fel a figyelmet, rámutatva e hanyatlás néhány lehetséges okára – különösen a vitát sok vonatkozásban átható analitikus-kontinentális ellentétre –, valamint a filozófusközösség feladatait hangsúlyozva e feltételezett hanyatlás kapcsán. Rosta tematizálja a nevezett vita – a fent említett analitikus-kontinentális szembenállástól nem független – ideológiai töltetét, személyeskedő hangvételét és „redundanciáját”, amely abból fakad, hogy a felek „csak azt tudják közölni a filozófiai irányzatok feszültségéről, amit eleve magukkal hoztak”. (123) Miután az *Elpis* helyet ad a vitaindítóra reagáló hozzászólásoknak, lehetőség nyílik arra, hogy megvitassuk: mi a vita minimuma, átlépték-e ezt a felek a kérdéses vitában, és persze mihez kezdünk azzal, ha ezt valaki átlépi. Ezen kérdések közül az első kettőre határozott választ kínálunk, beismerve: a harmadikra az általunk alkalmazott elméleti keret nem ad válaszokat.

De miben is áll a vita, amiről szó van? Dombrovski Áron recenziót tett közzé a *Szemlében* Lovász Ádám *Az érzet deterritorializációja* című könyvéről, melyet Lovász Ádám válasza, majd Dombrovski viszontválasza követett.³ Már a recenzió maga meglehetősen rendhagyó: mint Rosta megjegyzi, mintegy fele valójában nem is a recenziált könyvről, hanem metafilozófiai fejtegetésekről szól. (112) Azonban a ténylegesen a könyvvel foglalkozó részben is elenyésző az ismertetés aránya, és a kritika is jobbra abban merül ki, hogy a könyv érthetetlen. Dombrovski azzal vádolja Lovászt, hogy könyve álfilozófia, Lovász maga pedig egyenesen imposztor. Lovász válaszában megkérdőjelezi Dombrovski jószándékát, kirekesztéssel és a szövege értelmezésével kapcsolatos kompetenciahiánnyal vádolva őt. A záró írásban Dombrovski elismeri, hogy elkövetett

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.10

- 1 E válaszcikk a BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszék „Measures of Rationality / A racionalitás mércéi” kutatócsoportjának keretei között zajlott diskusziókból nőtte ki magát. Köszönet a csoport többi tagjának támogatásukért. Gondolatmenetünk váza elhangzott a BME FTT Tanszéki Szeminárium keretében „A vita minimuma és maximuma” címmel 2022. október 3-án. Köszönjük a hallgatóság – különösen Egres Dorottya és Rosta Kosztasz – észrevételeit, melyek több ponton állításaink újragondolására készítettek minket. Köszönetet mondunk továbbá támogatóinknak: MTA Lendület Értékek és Tudomány Kutatócsoport (Bárdos Dániel és Karakas Alexandra), BME „Vissza a tudományba!” (Csordás Hédi Virág), valamint Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és ÚNKP Bolyai+ ösztöndíj (Danka István). A kutatást az MTA Lendület Érték-polarizáció a Tudományban Kutatócsoport támogatta.
- 2 Rosta 2021. A vitaindítóra a szövegben hivatkozunk.
- 3 Dombrovski 2019, Lovász 2020, Dombrovski 2021.

néhány hibát a recenzióban, azonban tovább kárhoztatja Lovászt „manipulatív retorikai technikája”⁴ miatt, így a vita – miközben érint néhány, az analitikus és kontinentális filozófiák közötti különbségek szempontjából releváns kérdést⁵ – valójában kimerül a vitázók kölcsönös morális diszkreditációjára tett kísérletben.

Mindezek alapján teljességgel jogosnak tűnhet Rosta felvetése, hogy maga az a tény, hogy ez a vita ilyen formában megjelenhetett a hazai filozófia reprezentáns lapjában, a filozófiai közbeszéd hanyatlásának jele. Jogos továbbá az a felvetés, hogy minden vitának kell legyen egy „minimuma”, amit a feleknek be kell tartaniuk, különben megszűnnek vitázni egymással, és e minimum betartatásában a diszkurzív közösségnek is felelőssége van.

Ami a jelen hozzászólást illeti: mi mellett érvelünk, hogy adható a Dombrovski–Lovász vitának olyan értelmezési keret, amelynek minimumát a szóban forgó vita teljesíti – még ha ez jórészt annak is köszönhető, hogy ez az értelmezési keret meglehetősen megengedő a vita szabályait illetően. Ez az értelmezési keret a kortárs érvelélmélet egyik központi figurájának, Douglas Waltonnak a törvényszéki vitatípust leíró keretrendszere. Állításunk tehát az, hogy ha a Dombrovski–Lovász vita törvényszéki típusú vita, úgy a vitázók – minden személyeskedésük, moralizáló kiszólásaik és érvelési hibáik ellenére – nem vétenek a vita szabályai ellen. Ezek a hibák ugyanis a waltoni felfogásban mindig csak egy adott vitatípus szabályrendszerének kereteihez képest számítanak hibának, és a törvényszéki típusú vita – mint hamarosan megmutatjuk – megengedi mindazokat a retorikai eszközöket, amelyeket a vitázók alkalmaznak, és amelyek egy racionális, igazságfeltáró vitában nem megengedettek.

Felmerülhet persze a kérdés, hogy ez a keret vajon legitímen alkalmazható-e filozófiai vitákra, ha ennyire megengedő. A filozófiai vitákat nem inkább racionális, igazságfeltáró vitáknak kellene tekintenünk? Bár az érvelélméleti szempontból megnyugtató válaszhoz talán szükség lenne e vitatípus ismérveinek rögzítéséhez (melyre csak később kerül sor), már előre, a waltoni tipológia ismerete nélkül is megválaszolhatjuk a kérdést: amennyiben a filozófiai vitákat a racionális, igazságfeltáró – mint Walton hívja őket: „kritikai” – vitákhoz soroljuk, e vitatípus sajátosságainak bármely lehetséges értelmezése mellett is olyan metafizikai elköteleződéseket kell vállalnunk, amelyek hozzászólásunkat könnyen az analitikus-kontinentális szakadék valamely oldalára kényszerítheti. Már csak az elfogulatlanság igénye is ennek elkerülésére készíten minket, amennyiben célunk nem feltétlen az egyik vagy másik vitázó melletti állásfoglalás, hanem a vita retorikai-érveléstechnikai elemzése és a tanulságok levonása. Úgy véljük, a törvényszéki vita keretrendszere az analitikus-kontinentális szembenállással kapcsolatos elköteleződéstől függetlenül alkalmazható a filozófiai vitákra.

További fontos kérdés, hogy ha előnyére válik is a törvényszéki vitatípusnak mint elemzési keretnek, hogy kellően megengedő egy analitikus és egy „kontinentális” szerző

⁴ Dombrovski 2021, 255.

⁵ Vagy legalábbis olyan kérdéseket, amelyek megfelelően tárgyalva relevánssá tehetők e szembenállás szempontjából, lásd Rosta 2021, 114.

közi vita elfogulatlan elemzéséhez, mégis nem túl megengedő-e, ha a személyeskedést, moralizálást, vagy – mint a kérdéses vitában tapasztalhatjuk – tudománypolitikai szempontok filozófiai vitákba való bevonását is megengedi. Felmerülhet, hogy ha Walton maga nem is teszi meg, talán érdemes lenne a törvényszéki vitatípuson belül a tudományos vitákra alkalmazható törvényszéki viták csoportját meghatározni, és ezen viták normatív kereteit rögzíteni.

Noha Rosta cikkét – a mi waltoni kereteink között értve – tekinthetjük arra való felhívásnak, hogy egy ilyen normatív keretrendszer rögzítésében működünk közre, ebben legfeljebb annyit tudunk vállalni, hogy – deskriptív szinten maradván – szisztematikus áttekintését adjuk azoknak az elemeknek, amelyek ebben a vitában megjelennek, a törvényszéki vita kereteinek megfelelnek, és amelyek talán különböző okokból – de gyanúnk szerint elsősorban amiatt, hogy a racionális, igazságkereső, kritikai vitákban nem megengedettek – irrelevánsak, zavaróak lehetnek filozófus kollégáink szemében. Így amennyiben Rosta a probléma tematizálásával járul hozzá a diszkurzív közösség vita minimumával kapcsolatos feladataihoz, úgy mi – szándékaink szerint – azzal, hogy megadjuk azt a minimális elvárásokat támaztó keretrendszert, amelyhez képest a szükséges – és csakis a szükséges – szigorításokat elvégezheti a közösség ahhoz, hogy a Dombrovszki–Lovász vita gyakran kétségtelenül bántó disszonanciáit kiszűrje anélkül, hogy a filozófiai vitákat a természetlenül unalmas konzonzáns keretek közé próbálja kényszeríteni.

Filozófiai viták és a törvényszéki vita

Mint említettük, a Dombrovszki–Lovász vitát Douglas N. Walton keretrendszerén belül fogjuk értelmezni. Walton a 20. század informális logikai fordulatának egyik kulcsfigurája, vitatipológiája pedig az egyik legszélesebb körben alkalmazott elméleti keret a dialógusformájú viták elemzéséhez. E megközelítés – melyet magyarul a Margitay Tihámér által továbbfejlesztett vitatipológiából⁶ ismerhetünk – fő erénye, hogy nagyobb mozgásteret enged meg az elemzőnek, mint a rendszerint túlidealizált, tisztán racionálisnak tekintett vitákra kidolgozott elméleti keretrendszerek. Az elemző waltoni perspektívából tekintheti teljesen racionálisnak, ha az érvelő retorikai céljait – jellemzően: a másik fél vagy egy, a vitában aktívan részt nem vevő harmadik fél (közönség vagy bírák) meggyőzését – hatékonyan igyekszik megvalósítani, akár olyan eszközökkel is, amelyeket a formalista megközelítésekben irracionálisnak kell tekintenünk, mert szigorú értelemben nem számítanak racionális érvelésnek. Miközben a formalista, szűken értett racionalitásra való törekvés persze maga is tekinthető egy ilyen, a másik vagy harmadik fél meggyőzésére irányuló retorikai fogásnak, és így a formalista megközelítésben megvalósított elemzések

6 Margitay 2004.

teljességgel integrálhatók a waltoni megközelítésbe, fordítva ez nem igaz: Walton – bár vitatípustól is függően, de általában véve – jóval nagyobb retorikai mozgásteret enged meg a vitázóknak, mint a formalista megközelítések.

Walton és Margitay alapján három, a jelen szempontból fontos vitatípust különböztetünk meg, és azokat kiinduló konfliktus, módszerek és eszközök, valamint a cél szempontjából jellemezhetjük. Ezek a következők: kritikai vita (más néven meggyőzőési dialógus), törvényszéki vita és veszekedés.⁷ Jelen cikkünk központi állítása, hogy a Dombrovski–Lovász vita olyan kevert típusú vita, amely elsősorban nem a racionális meggyőzés kereteit biztosító kritikai, hanem a racionális elemeket megengedő, gyakran kifejezetten preferáló, de nem azokra szorító törvényszéki vitatípus jegyeit mutatja. Ennek kimutatásához a waltoni elemzés alapvető jellemzőit vesszük kiindulópontnak: (1) a vita célját, (2) a vita kiinduló konfliktusát, és (3) a vitában felhasznált eszközöket. Elemzésünk során arra jutunk, hogy a felek motiváló célja a vitában közvetlenül részt nem vevő harmadik fél meggyőzése, szimpátiájának elnyerése, amelyhez képest a kritikai vita szabályainak betartása olyannyira másodlagos, hogy gyakran egyáltalán nem is számít.

A filozófiai vitákra persze úgy szoktunk gondolni, hogy azok (ideális esetben) racionális érvekkel operálnak, és a kritikai vitatípus jegyeit viselik magukon. A fenti három elemzési szempontot alkalmazva: a kritikai viták kiinduló konfliktusa a waltoni rendszerben a véleménykülönbség két fél között; céljuknak e véleménykülönbség feloldását tekintjük, amely ideális esetben az igaz álláspont kölcsönös elfogadása; eszközük pedig a bizonyítás, ami kritika és érvek segítségével történik meg.⁸

A recenzió műfaji sajátosságai e keretben megkövetelik, hogy a recenzió ismertesse a szerző gondolatmenetét, kontextusba helyezze, esetleg kritizálja azt. Azonban a recenziók – sőt, általában véve a tudományos publikációk – éppígy magukon hordozzák az úgynevezett „törvényszéki viták” jellemzőit is, mert érveik nem a szerzőnek, hanem egy harmadik félnek, a tudományos közösségnek szólnak. A törvényszéki típusú vita célja a vitában részt nem vevő, harmadik fél meggyőzése, kiinduló konfliktusa a rivalizálás, eszköze és módszere minden, amit a vita dramaturgiai szabályai megengednek.⁹ E szabályok szisztematikus felsorolásától most – már csak terjedelmi okok miatt is – eltekintünk. Az elemzendő vita szempontjából releváns dramaturgiai eszközöket a következőkben részletesen ismertetjük.

Mivel Dombrovski írása alapján azt a kérdést, hogy Lovász vajon filozófiát művel-e, egy harmadik félnek, a filozófusok közösségének kellene eldöntenie, így a vita törvényszéki jelleget mutat, illetve ezen vitatípus „minimumát” teljesíti. Ez nem *ad hoc* azonosítás a részünkről: az alábbiakban három fő csoportba sorolva fogunk textuális

7 Walton 1989, Margitay 2004. A meggyőzőési dialógust (*persuasion dialogue*) Walton azonosítja a más szóhasználatban kritikai vitának tekintett, racionális meggyőzést célzó formával. Lásd Walton 1989, 5.

8 Walton 1989, 5.

9 Walton 1989, 4.

evidenciákat felsorolni emellett a klasszifikáció mellett. E három fő érvcsoport követi a waltoni törvényszéki viták fentebb jelzett három jellemzőjét: (1) a törvényszéki vita célja nem egymás, hanem egy harmadik fél (a vitában aktívan részt nem vevő „bírák”) meggyőzése; (2) a törvényszéki vitákat rivalizálás, nem pusztán véleménykülönbség váltja ki; (3) a felhasznált eszközök a törvényszéki vitákra jellemző mintázatokat mutatnak, így például a felek *argumentatio* vagy *demonstratio* helyett gyakran a *persuasio* eszközeivel élnek,¹⁰ állításaik szabatos alátámasztása, sőt, helyenként talán még igazsága is háttérbe szorul, és retorikai hatásosságukkal kerül előtérbe.

A törvényszéki vita célja

(1) Mi is tehát a vita célja? Rosta metavita-indítójában leszögezi: „a recensens által tematizált problémamag, a diszkurzív közösség álfilozófiára adandó immunválaszának szükségessége [...] legitim kérdés”. (114) Dombrovski érvelése azonban – mutat rá Rosta – minden szándéka ellenére több ponton is szervesen kapcsolódik az analitikus-kontinentális vitához, ráadásul szemlélatomást *ad hominem* érvel, vagy éppen „üres érvek” jelennek meg benne. Ezek alapján Rosta „[ö]sszességében a recenziót elhibázott és épp ezért káros próbálkozásnak” tartja „mind a filozófiai közbeszéd, mind az analitikus-kontinentális vita szempontjából”. (115)

Ez az értékelés már önmagában is arra késztet minket, hogy a vitához Dombrovski szándékai, ne pedig a megvalósítás felől közelítsünk: ha ez egy *rossz* analitikus-kontinentális vita, nézzük meg inkább azt, hogy vajon álfilozófia-vitának jó-e. Ezzel persze nem vonjuk kétségbe, hogy előbbi is tartható értelmezés, de vajon Dombrovski *ad hominem* és „üres” érvei (szívesebben használnánk itt az „érvek” helyett a „retorikai alakzatok” kifejezést) nem azt jelzik-e, hogy itt a racionális, kritikai vita keretein *kívüli*, de e kereteken kívül akár legitimnek is tekinthető érvelés zajlik? A törvényszéki típusú viták ugyanis sokkal inkább megengednek – időnként megkövetelik – a pusztán meggyőzésre irányuló, episztemikus szempontból „üres” retorikát, és akár az *ad hominem* érvelést is. Utóbbi már csak azért is, mert e vitatípus prototipikus esetei rendszerint az egyik fél tetteiről vagy éppen karakteréről szólnak, és ez az álfilozófia-vitákra is igaz: ha nem is feltétlenül kell a vádolt fél karakteréről szólniuk, de „tetteiről” – álfilozófiainak tartott munkásságáról – mindenképpen.¹¹ Az persze egy további – és itt nem tárgyalandó – kérdés, hogy

10 A magyar köznap nyelvhasználatban keverednek az érvelés (*argumentatio*), a bizonyítás (*demonstratio*), és a meggyőzés (*persuasio*) fogalmi, ezért jelen cikkben ezeket a kifejezéseket latinul fogjuk használni. Míg az *argumentatio* a racionális vita eszköze, addig a *demonstratio* matematikai vagy jogi bizonyításként értjük, a *persuasio* pedig szociálpszichológiai, retorikai, meggyőzéstechnikai eszköz.

11 Az *ad hominem* érvek vitában betöltött szerepére még többször visszatérünk, úgy a vita kiváltó konfliktusa, mint az *ad hominem* típusú retorikai/dramaturgiai eszközök kapcsán.

helyes-e valakinek a tetteiről a karakterére következtetni, és így egyes, álfilozófainak tűnő művei alapján álfilozófusnak tekinteni őt. Mindenesetre célszerűnek tűnik az értelmezési kereten változtatni, hátha tartogat a vita további, a kritikai vita keretei között nem értelmezhető tanulságokat.

Dombrovski recenziójának kettős célja van. Először annak bemutatása, hogy miért nem sikerült a recenzensnek – komoly erőfeszítései ellenére sem – megértenie Lovász gondolatmenetét. Ahogy írja: „ezirányú igyekezeteimet nem koronázta siker, többszöri olvasás után sem tudtam koherens rekonstrukcióját adni a gondolatmenetnek, pusztán egy-egy rövidebb szakaszt voltam képes »mozaikszerűen« bemutatni”. Kiemeli, hogy

kielégítő figyelmet szenteltem a könyvnek: közel egy hónapon keresztül, majdnem minden nap másfél-két órát szántam arra, hogy a könyv zavaros gondolatmenetét kibogozzam, minden alfejezetről megközelítőleg egyoldalas vázlatot írtam, egyes mondatokat hosszú ideig próbáltam interpretálni.¹²

A belső – talán valós, talán színlelt – feszültséget, amit az keltett benne, hogy nem érti az író, Dombrovski úgy oldja fel, hogy nem kritikai, hanem törvényszéki vitát kezdeményez, amely során meg akarja győzni a filozófusok közösségét a recenzeált mű alacsony színvonaláról, ha már állításaival – azok érthetlensége miatt – racionálisan vitatkozni nem tud.

A vita másik – az elsőhöz persze kapcsolódó – célja megválaszolni a kérdést, hogy filozófiai műnek nevezhető-e a kritizált könyv, illetve hogy írója filozófusnak tekinthető-e egyáltalán. Azonban ennek eldöntése nem kettejük feladata, hanem a vitában közvetlenül részt nem vevő olvasóké, vagyis a filozófusok közösségé. Dombrovski érvelése egyértelművé teszi, hogy Lovász munkáját álfilozófiának gondolja, de ezt expliciten nem vállalja fel, helyette óvatosabban fogalmaz: „nem állítom azt, hogy *Az érzet deterritorializációja* álfilozófia lenne, pusztán azt, hogy ennek komoly esélye van”.¹³ A döntést a bírák, a filozófusok közösségének jogkörébe utalja, mintha egy törvényszéki vitában járna el az érvelő.

Persze nem egysíri, hogy egy recenzeált mű kritikai megjegyzéseket is kap, de itt ennél jóval többről van szó. Egy recenzió eleve elsősorban az olvasókhöz szól. Ez jellemzi Dombrovski érvelését is, és talán ezért is választja vitairat helyett a recenzió műfaját. Egy kivételesen megengedő rekonstrukciójában Lovász könyvét úgy jellemzi, mint ami „saját filozófiai módszert mutat be”,¹⁴ mely az új fogalmak bevezetésével legitimizálja magát a területen. Viszont kritikusa szerint ebben sem jeleskedik a könyv szerzője, mert „olyan »parazita« fogalmakat fog bevezetni, amelyek a végeredmény szempontjából irrelevánsak, ezért a mű későbbi szakaszában elveti őket”.¹⁵ Úgy tűnik tehát, Dombrovski jóindulatú értelmezése

12 Dombrovski 2019, 255.

13 Dombrovski 2019, 249.

14 Dombrovski 2019, 250.

15 Dombrovski 2019, 250.

inkább csak eszköz, melynek révén még keményebben bírálhatja Lovászt. Mindez – különösen együtt a fentebb említett óvatos értékeléssel – azt mutatja, hogy Dombrovski a közönség szimpátiáját igyekszik megnyerni azáltal, hogy a lehető legjőindulatúbban áll Lovász munkájához – és mindezen jóindulata ellenére születik a végletesen kritikus vélemény.

A recenzió második szakaszában Dombrovski egyértelműen meghatározza azt is, hogy miről *nem* szól recenzióinak álcázott vitairata. „Legfőképpen [...] azt kívánom elkerülni, hogy az unalomig ismételt analitikus *versus* kontinentális filozófia harcába csapjon át a diskurzus.”¹⁶ Felteszi a kérdést: miért küszködik ő maga és más olvasói is Lovász könyvével. E kérdést az olvasó szempontjából két módon lehetséges megválaszolni: vagy felületes olvasásról, vagy a kompetencia hiányáról lehet szó. Azonban Dombrovski szerint esetében mindkettő kizárható, mert „más filozófusok értékelése alapján a munkám minősége kielégítő”,¹⁷ és „nemzetközileg elismert kollégák is küzdöttek Lovász szövegeinek értelmezésével” – vagyis ismét csak a filozófusközösség a döntőbíró. Dombrovski rájuk hivatkozik támogató háttérként, és ezúttal is tőlük várja az ítéletet. Felvetése értelmében az analitikus-kontinentális különbség nem magyarázza sem értetlenségét, sem értékítéletét. Erről azonban sem Lovászt, sem Rostát nem sikerül meggyőznie.

A rivalizálás és kiváltó okai

A waltoni törvényszéki viták másik jellegzetessége – szemben a kritikai vitákat jellemző véleménykülönbséggel – a (2) rivalizálás, mint konfliktusforrás. Ez már abban is tetten érhető, hogy Lovász válaszában „ragaszkodik” a vitához,¹⁸ tiltakozva az ellen, hogy Dombrovski – aki nem kívánja vitatni könyve állításait – elvegye tőle a lehetőséget a vitától. Később azonban stratégiai szempontból célravezetőbbnek tűnik számára, ha kerüli a metafizikai konfrontációt mind a filozófusközösséggel, mind Dombrovskival, és inkább eltereli a vita fókuszát – hasonlóan ahhoz, mint ahogyan Dombrovski szerint könyvében olyan fogalmakat vezet be, amelyeket később aztán elvet. Saját keretezését, miszerint Dombrovski az analitikusok „kontinentálisokkal” szembeni érveit ismétli csak, szintén maga mögött hagyja azzal, hogy valójában a „zárt” és „nyitott” gondolkodás közti különbségről van szó,¹⁹ így a recenzióval szembeni személyes (vissza)támadásoktól sem marad távol.

Érdekes, hogy mindkét szerzőnél visszatérő elem a vita nemkívánatossága („nem kívánok vitatkozni”²⁰ és a „vitát nem jómagam kezdeményeztem”),²¹ majd – mint

16 Dombrovski 2019, 255.

17 Dombrovski 2019, 256.

18 Lovász 2020, 134.

19 Lovász 2020, 144.

20 Dombrovski 2019, 255.

21 Lovász 2020, 133.

említettük – Lovász azt mondja: „mégiscsak ragaszkodnék a vitához”.²² Olyan, mintha a felek akaratgyengék lennének: nem akarnak vitatkozni, de valami rákényszeríti őket, miközben keményen odacsapnak egymásnak. Nemcsak az „imposztorozó” recenzens, de a recenzeált mű szerzőjének írásában is több helyen azonosíthatóak a személyeskedések, vádaskodások, mint például: „Russell élt, él és élni fog. Reinkarnálódott a recenzens személyében.”²³ Aztán – ha esetleg a Russellhez hasonlítást valaki félreértene, és azt hinné: dicséretéről van szó – így folytatja: „akár az is elképzelhető, hogy egy gondosan felépített Russell-paródiával van dolgunk”. A paródia egyébként – amelyet a (3) szempont alapján eszközként is értelmezhetünk, de egyúttal a rivalizálásnak is egyértelmű jele – visszatérő tematikus elem: különböző keretézéssel, de persze mindig negatív felhanggal mindkét szerzőnél megjelenik. Míg Dombrovski a „kontinentális” filozófia paródiájának tartja Lovász könyvét, addig Lovász Russell-paródiának minősíti a recenziót. A végső értéktétel ebben az esetben is a közönségre marad; a fentiek alapján nem lennénk meglepve, ha egy felresiklott tudományos vita paródiájának képzete támadna némely olvasóban.

A felek közötti rivalizálás miatt a vita bizonyos szakaszaiban veszekedés típusú vitára utaló részeket is olvashatunk. A veszekedés kiváltó oka Walton fenti tipológiája alapján az érzelmi feszültség, amit a felek a személy támadásán és megfélemlítésén keresztül a veszekedésben aratott győzelem érdekében keltenek. Például érzelmi erőfitogtatásra, a másik személyét támadó *ad hominem* érvelésre utaló mondatokat találhatunk a cikkekben, mint Lovász reakciójában két helyen is: „[a]mi a kirekesztő, önmagát a tudományos objektivitás pozíciójába helyező előítéletes maskulin szcientista moralizáló tekintet számára vicces, az én szememben komolyan vehető tudománnyá növekedett”, és „[n]em ismerek olyan személyt, akinek örömteli élmény lett volna a Dombrovski-féle recenzió olvasása”.²⁴ Utóbbi nemcsak érzelmi alapú érvelés, de *argumentum ad ignorantiam*nak vagy éppen *argumentum ad populum*nak is megteszi.

A rivalizálás egyik fő megjelenési formája kettejük kompetenciavitája, mely fő kérdése az, hogy kompetens-e Dombrovski Lovász kompetenciájának megítélésében. Mint Dombrovski fogalmaz: „előfordulhat az, hogy a probléma az értelmi képességeimmel van”, majd némiképp árnyalja e felvetést: „az [viszont] mégsem lehet, hogy a filozófusok ilyen jelentős többsége egyszerűen híján legyen a megfelelő értelmi képességeknek”.²⁵ Az indirekt érvelés alapján mivel Dombrovski szerint a filozófusok többsége nem érti Lovászt, és valamennyiük értelmi képességeit kétségbe vonni nonszensz, Dombrovskit e közösség tagjaként kevésbé érheti az értelmi képességeivel kapcsolatos vád, mint izolált individuumként. Következésképp nem a recenzió írójával van baj, hanem a könyvvel és annak szerzőjével.

²² Lovász 2020, 134.

²³ Lovász 2020, 135.

²⁴ Lovász 2020, 142.

²⁵ Dombrovski 2019, 256.

Lovász válaszában leszögezi: nem állítja, hogy „*kizárólag* a recenzens személyében kell keresnünk [a megértés hiányának] okát”,²⁶ mert ebben részben szerepet játszik az analitikus-kontinentális szembenállás is – ami ismét csak a harmadik félnek, a közönségnek szól, hiszen ezzel Lovász szövetségeseket keres maga mellé. Miközben saját magát nem tekinti „kontinentális” filozófusnak,²⁷ Dombrovski pedig eleve nem szeretné az analitikus-kontinentális ellentét fényében pozicionálni²⁸ kritikai megjegyzéseit (egyetértünk Rostával abban, hogy ezt felemás sikerrel valósítja meg), e ponton Lovász él azzal a lehetőséggel, hogy a „kontinentálisokat” maga mellé állítsa. Lovásznak érdeke kettejük vitáját analitikus-kontinentális vitaként feltüntetni, hiszen így a köztük levő ellentét nem a filozófus és álfilozófus, hanem a kirekesztő analitikus és a kontinentálisnak nevezett pluralista filozófus ellentétét jelenti. Aztán mikor elérni véli a kívánt hatást, a „kontinentálisok” maga mellé állítását, egy lépéssel tovább merészkedik, és már irányzatoktól függetlenül, a kirekesztés-befogadás tematikában pozicionálja újra kettejük ellentétét.

Miközben Dombrovski névtelenül hivatkozik a vele egyetértő kollégáira, Lovász név szerint is megnevezi támogatóit. Ráadásul a szöveg hosszához képest szokatlanul hosszú köszönetnyilvánítás – talán csak szerencsétlen tördelés miatt – úgy jelenik meg, mintha a cikk része lenne. A megfogalmazás is furcsa: nemcsak azoknak fejezi ki köszönetét, akik javaslatokkal segítettek a válaszcikk véglegesítését, hanem azoknak is, akik „szakmai támogatásukról” biztosították őt.²⁹ Ez ebben a formában tekinthető a szakmai közösség támogatását demonstráló – bár kétes értékű – aktusnak.

Nemcsak Lovász, hanem Dombrovski megjegyzéseiből is kiderül, hogy a közönség, amelynek a meggyőzésére a vita irányul, elsősorban a mérvadó hazai „kontinentális” filozófusokat jelenti. Őket igyekeznek megszólítani, Dombrovski egészen expliciten is: „a kontinentális közösségnek célszerű volna újraértékelnie a könyv státuszát”.³⁰ Azaz a Lovász témáiban legkompetensebbektől várja, hogy kinyilvánítsák: Lovász imponoztor. A hazai analitikus filozófusok véleménye – noha persze számít, hiszen impliciten hivatkozik rájuk is több helyen, de – másodlagos ehhez képest.

A rivalizálás kiváltó oka mindenképpen mélyebb gyökerű, mint az, hogy ki tekinthető analitikus és ki „kontinentális” filozófusnak. A limitált állami támogatások elvileg szakmai kiválóság és nem a jelöltek által képviselt irányzatok függvényében kerülnek kiosztásra. Dombrovski szerint „igen erős versenyhelyzet alakult ki”, és „saját szememmel láthatom generációm legkiválóbb gondolkodóit lemorzsolódní”.³¹ Egy helyen Dombrovski „távoli versenytársának” nevezi Lovászt, mivel a hazai filozófusok „ugyanazokkal a szempontok-

26 Lovász 2020, 132. (Saját kiemelés.)

27 Lovász 2020, 137.

28 Dombrovski 2019, 255.

29 Lovász 2020, 145.

30 Dombrovski 2019, 250.

31 Dombrovski 2019, 259.

kal értékeli mindannyiunk teljesítményét”.³² Ezek egyértelműen a tudománypolitikai természetű rivalizálásból adódó szempontok, amelyek relevanciáját Dombrovski nem is igyekszik leplezni. Ha bizonyítást nyer, hogy Lovász álfilozófus, akkor – az egyértelmű etikai következményeken túl – joggal vonhatóak meg tőle a támogatások is. A tét Dombrovski számára a lemorzsolódó tehetségek felkarolása az ösztöndíjas helyeket foglaló imposztorok kárára. Persze, hogy ennek eléréséhez nem fog *filozófiai* vitát kezdeményezni.

A közönség meggyőzésére irányul Dombrovski következő két megfogalmazása: „még csak véletlenül sem kívánok moralizálni [...] vagy annak benyomását kelteni, hogy saját teljesítménnyel számot vetve egyszerűen csak savanyú a szóló”, illetve: „[é]letszerű-e [...] hogy egy doktoranduszhallgató több mint száz referált, rendszeren szerkesztett tanulmányt jegyezzen?”³³ E felvetéseket azért írja le, mert a rájuk adható egyértelmű – vagy legalábbis annak szánt – válaszok a Dombrovski iránti szimpátiát erősítik, ha pedig elbizonytalanodna az olvasó, akkor választ is kap rájuk: e művek meglátása szerint „megkérdőjelezhető szakmai sztenderdekhez igazodó helyeken jelentek meg”,³⁴ és „aki ilyen ütemben jelentet meg könyveket [...] számíthat arra, hogy a közösség egyes tagjai előbb-utóbb erősödő szkepszissel figyelik majd tevékenységét”.³⁵

Lovász egy Nozick-idézettel keretezi át a kérdést, látszólag oldani próbálva a rivalizálást: „elférünk mi egymás mellett”.³⁶ E gondolatot egy lábjegyzettel egészíti ki, mely a magyarországi pénzügyi és publikációs lehetőségek javításával kapcsolatos kritikát tartalmazza. Ennek tartalmával feltehetően Dombrovski is egyetértene. Azonban a folytatásban Lovász olyan utalást tesz Dombrovskira, ami aztán ismét a konfliktust fokozza: „[c]sakhogy [az egymás mellett elférést] nem fogják tudni a filozófiatudomány képviselői elérni az önkannibalizálás által”.³⁷ Itt a szerző egy olyan metaforikus képet emel be a diskurzusba – és metaforikussága miatt ismét csak tárgyalhatnánk az eszközök között is, de a rivalizálásban is közvetlen relevanciája van –, mintha Dombrovski recenziójával megenné, elpusztítaná azt a filozófust, akivel együtt kellene működnie. Majd megerősíti a normatív követelményt, miszerint a „tudományterület egészét kommunikatívabbá [kellene] tennünk laikusok számára is”, amit Dombrovski is kiemel a recenziójában akkor, amikor arra utal, hogy „küszködött” (és mások is küszködtek) Lovász könyvével – csak éppen a két filozófusnak szemlátomást más jelent az érthető, követhető, kommunikatív filozófia.³⁸

Lovász szerint a könyvével kapcsolatos negatív felhangok oka az, hogy Dombrovski nem végezte el rendszeren a feladatát: „[E]lvárható egy recenzenstől, hogy az értelmezett művet

32 Dombrovski 2019, 260.

33 Dombrovski 2019, 260.

34 Dombrovski 2019, 260.

35 Dombrovski 2019, 261.

36 Lovász 2020, 136.

37 Lovász 2020, 136.

38 Lovász 2020, 136; Dombrovski 2019, 255.

elhelyezze a filozófia irányzatai között. Jóval kevésbé meglepőként és unikálisként hatna művem, és nem tűnne »teljesen egyedi alkotásnak«, ha ezt Dombrovski megtette volna.”³⁹ Ez egyben a bizonyítás terhének átruházása is: támassza alá Dombrovski azt, hogy ő jó filozófus, miközben „nem tudja” elhelyezni a könyvet a megfelelő filozófiai kontextusban.

Lovász egy implicit, *ad hominem* analógiával zárja gondolatát, melyben „a belviszály csak a filozófia önemésztődésével érhet véget” fordulattal jellemzett folyamatot a magyarországi belpolitikai bal- és jobboldali ellentét kontextusához hasonlítja. A politikai dimenzió bevonása oldalakra, pártokra osztja kettejük vitáját. Dombrovski recenziójával kapcsolatban előbb úgy fogalmaz, hogy „[k]erítésekkel nem megyünk semmire”, de ha valakinek nem lenne elég erős az áthallás, akkor a folytatásban pontosabbá teszi: „[a]kármentyre szeretné Dombrovski önjelölt határvadászként megőrizni a filozófia országhatárait, antropocén korszakunk nem szól egyébről, mint a határvonalak folyamatos elmosódásáról”.⁴⁰ A „belviszály”, „kerítés”, „határvadász” és „országhatár” kifejezések egyértelművé teszik, hogy míg Lovász magát az áldozat szerepébe sorolja, addig Dombrovski az elnyomó, korlátokat húzó, multikulturalizmus-ellenes szereplő. Ilyen módon keretezve a válasz számalomra apellálásként, a közönség szimpátiájának megnyerésére irányuló tudatos mozzanatként azonosítható: „[k]irekesztés helyett áteresztésre van szükség”.⁴¹

Dombrovski viszontválaszában kiáll a tudomány és álláspontja politikai semlegesége mellett, azonosítja Lovász támadó párhuzamát, és visszautasítja azt: a „nyitottság és egyenlőség értékrendem alapvető elemeit képezi”, és mint fogalmaz: „nem a munkámat, hanem a személyemet vette [Lovász] támadásba, de azt sem expliciten, hanem manipulatív érveléstechnika alkalmazásával”.⁴² Ebben még igazat is adhatunk neki, de persze eközben nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy a személyes támadást nem Lovász kezdte, hiszen az már Dombrovski recenziójának címében megjelenik, és ez a cím – bármennyire is bánja meg utólag Dombrovski a választást – a kulcsa annak, hogy racionális, kritikai vita helyett esély sincs másra, mint törvényszéki típusú – és mint mindig kitérünk rá, a személyeskedést ilyen módon megengedő – vitára.

A vita néhány retorikai/dramaturgiai eszköze

Az utolsó szempont maradt hátra a fenti hátrából: (3) az alkalmazott eszközök és ezek szerepe a törvényszéki vitákban. Persze nem tagadjuk: számos racionális érv is megjelenik mindkét oldalon. Azonban az elemzett vitáiratokban túlon túl sok a racionális érvelés szabályait felrúgó elem ahhoz, hogy egyáltalán érdemes legyen egy rosszul sikerült racionális

39 Lovász 2020, 136.

40 Lovász 2020, 144.

41 Lovász 2020, 136.

42 Dombrovski 2019, 262.

vita mozzanataiként tekinteni rájuk. Különösen így van, ha létezik olyan tipológia, amely egy kevésbé rosszul sikerült, noha nem (vagy nem teljesen) racionális vitaként értelmezi a konfliktus kibomlását. Az alábbi retorikai (avagy dramaturgiai) eszközök mindegyike szerepel a kérdéses vitában és legitimnek tekinthető egy törvényszéki vita keretei között, miközben részben vagy egészében illegitímek egy racionális, kritikai vitában.

Felmerülhet persze a kérdés, hogy műfajtól függetlenül helyénvalóak-e az ilyesfajta retorikai/dramaturgiai eszközök egy filozófiai vitában? A kérdésre azonban – gyanúnk szerint általános érvelésméleti megközelítésben, de legalábbis a waltoni keretben biztosan – nincs válasz. Azt, hogy például egy *ad hominem* érv legitimnek tekinthető-e, csakis egy-egy vitatípushoz képest állapíthatjuk meg, hiszen egyes vitatípusokban – bizonyos feltételek fennállása mellett, melyeket részben érintünk a következőkben – lehet, hogy az, másokban nem. Azaz az elemzéshez alkalmazott keret fogja meghatározni, mi számít érvelési hibának és mi nem. Ha pedig az elemzési keretet annak alapján választjuk meg, hogy a *prima facie* érvelési hibákat képes-e érvelési hibákként azonosítani, körbenforgóan járunk el. Ha ténylegesen kíváncsiak vagyunk arra, hogy mi tekinthető hibás érvelési mintázatnak és mi megengedettnek egy adott vitában, a kiértékelendő érvelési mintázatoktól független szempontokra van szükség ahhoz, hogy az elemzési keretet meghatározzuk. Ebben nyújtott segítséget a fenti két szempont: az adott vita céljának és kiinduló konfliktusának meghatározása. De térjünk rá most a konkrét retorikai/dramaturgiai eszközök áttekintésére!

Első eszköz: keretezés. A vita egyik, dialektikai szempontból fontos mozzanata, amikor az álfilozófus-vita – szinte észrevétlenül – átcsúszik analitikus-kontinentális vitába. Miközben Dombrovski el kívánja kerülni, hogy „az unalomig ismételt analitikus *versus* kontinentális filozófia harcába csapjon át a diskurzus”,⁴³ ő maga ad erre lehetőséget azzal, hogy beismeri: saját magát analitikus filozófusnak vallja, és ez szerinte is releváns lehet a vita szempontjából. Mint fogalmaz: „[L]ehet, hogy tapasztalatlan vagyok kontinentális szövegek értelmezésében, hiszen már nagyon régóta elköteleződtem az analitikus hagyomány mellett, a másik tradícióról pedig igen kevés ismeretem van. Elismerem: ez lehet az egyik oka annak, hogy nem értettem a könyvet.”⁴⁴ Ez még akkor is támadási felület, ha egyből leszögezi: „ez nem lehet oka annak, hogy teljes homályban maradjak a tartalommal illetően”.⁴⁵

Számos további jel is utal arra, hogy Dombrovski nagyon is az analitikus-kontinentális ellentét keretei között fogalmazza meg állításait – különösen a kontinentális filozófia állítólagos kisebb immunitása az álfilozófia betüremkedésére, és hogy fontosnak tartja leszögezni, Lovász könyvét kontinentális filozófiai szövegnek kell tekintenünk.⁴⁶

43 Dombrovski 2019, 255.

44 Dombrovski 2019, 256.

45 Dombrovski 2019, 256.

46 Dombrovski 2019, 258.

Rosta ebből egyenesen arra a következtetésre jut, hogy Dombrovski valójában az analitikus-kontinentális vitát írja tovább, csak valamiért nem vállalja ezt. (114)

Addig azonban, amíg Rosta ezen értelmezéséig eljutunk, történet egy fontos mozzanat a vitában: Lovász válaszában – első megközelítésében – éppen az analitikus és kontinentális filozófia közötti ellentétet helyezi a fókuszba. Erre oka – mint utaltunk rá a rivalizálás kapcsán – feltehetően az, hogy érvelésének ezen része az analitikus-kontinentális vitában érintett filozófusoknak szól. Célzott közönsége a kettejük közt húzódó konfliktust pont e demarkáció mentén tudja Lovász számára kedvező szempontból megítélni.

Különösen a „kontinentális” filozófusok szemében lehet erős érv az az állítás, hogy *már megint* jön egy analitikus filozófus, aki meg akarja mondani, hogyan kell filozófiát művelni, de akár a nem-analitikus filozófiákra nyitott analitikusokra is hatással lehet. Lovász érvelése ennek megfelelően azt igyekszik alátámasztani, hogy Dombrovski azért nem érti a bírált gondolatmenetet, mert másik tradícióból érkezik, így nincs szakmai alapja megítélni munkáját. Aztán miután minden retorikai előnyét kiaknázza e keretnek, egy „nyitott gondolkodású” *versus* „zárt gondolkodású”⁴⁷ vitába igyekszik azt transzformálni. Ezzel oda jut, hogy Dombrovski egyszerűen kirekesztő, amikor ellenőrizhető kritériumok szerinti tudományosságot kér számon kollégáján. Kiváltképp erős ellentámadás kirekesztésre hivatkozni persze, ha a (Dombrovski által kerülni kívánt) analitikus-kontinentális vita érveit visszhangozza csak. Miközben minden olyan helyzetben, amikor analitikus szerző bírálja egy kontinentális szerző munkásságát, fennáll a lehetőség, hogy pusztán ezen az alapon minősít, Lovász nem tesz többet, mint a kirekesztés *lehetőségére* mutat rá, nem arra, hogy az aktuális vitában ez történik. Utóbbi igazolásához pontosan annak igazolása hiányzik, ami Dombrovski kérdése: hogy Lovász álfilozófiát művel-e vagy nem-analitikus filozófiát. Az analitikusok képesek „kirekeszteni” kontinentális filozófusokat, de a filozófusok nem képesek kirekeszteni álfilozófusokat, hiszen utóbbiak eleve kívülállók.

Márpedig ahhoz, hogy Lovász az imposztorság vádjától megszabaduljon, nem arra kell rámutatnia, hogy Dombrovski nem nyitott gondolkodású. Bármilyen kirekesztő is lenne Dombrovski, ettől még történetesen lehetne igaza abban, hogy Lovász imposztor, és bármennyire is hasonlítanak Dombrovski érvei akár Russell Bergsonnal szembeni vádjaira, akár más, „kontinentálisokat” érintő analitikus vádakra, egy fontos diszanalógia azért van a történetben: Lovászról (talán csak egyelőre) nem mondható el, hogy Bergson-kaliberű filozófus. Abból, hogy egyes élvonalbeli „kontinentális” szerzők filozófiai teljesítményét nem kevésbé neves analitikus kortársaik esetleg rosszul ítélték meg, nem következik, hogy Dombrovski csakis rosszul ítélni meg Lovász teljesítményét – még akkor sem, ha a vádak szóról szóra ugyanazok lennének.⁴⁸

47 A nyitott és zárt gondolkodás dichotómiája a későbbiekben sem válik teljesen egyértelművé az olvasó számára.

48 Lásd ehhez még Rosta 2021, 116.

Lovász itt folyamodhatna persze más eszközökhöz is. Ha kerülni is kívánja a direkt érvelést amellet, hogy ő maga filozófus – ezt egyrészt érezheti lealacsonyítónak, másrészt gondolhatja úgy, hogy az általa művelt filozófiához nem érvelés vezet el –, mindenesetre *argumentatio* helyett élhetne a *demonstratio* eszközeivel, ha egyszerűen szemlélteti válaszában keresztül, hogyan reagál egy „valódi” filozófus az „övn aluli” vádakra. Erre válasza második szakaszában sort is kerít, mikor a recenzens munkáját átvállalva maga összegzi könyve módszertanát. Ám az, hogy ezzel együtt is belemegy az adok-kapokba, azt mutatja, e demonstráció is csupán egy eszköz a sok közül a harmadik fél meggyőzéséhez. A végére marad a kirekesztettségnarratíva mint *argumentum ad misericordiam*, ami egy kritikai vitában megint csak érvelési hibának számítana, azonban retorikai hatásosság szempontjából telitalálat: ezáltal maga mellé állíthat számos olyan filozófust, aki valaha is kirekesztve érezte magát „az analitikusok” Dombrovskiéhoz hasonló számonkérései hatására.

Második eszköz: ironia. Nehéz nem azt gondolni, hogy Dombrovski csak ironizál saját maga képességeit illetően, hiszen miért ragadtatta volna magát ilyen erős hangvételű kritikára, ha nem biztos a dolgában? Feltehetőleg csak előre védekezni akar a lehetséges kritikával szemben, hogy nem képezi szűk kompetenciáját a Lovász által művelt filozófia. Azonban a később felvetett értelmezés, miszerint „Lovász nem gondolta komolyan, amit írt: *Az érzet deterritorializációját* a kontinentális filozófia paródiájának szánta”⁴⁹ arra utal, hogy nagyon is kompetensnek véli magát Lovász könyvének megítélésében. Hiszen annak megítélését, hogy egy mű paródiaként funkcionál, csak az engedheti meg magának, aki legalább nagy vonalakban ismeri (vagy legalábbis ismerni véli) a paródia nélküli hagyományt, és így feljogosítva érezheti magát arra, hogy megítélje, mi paródia az adott vonatkozásban és mi nem. Később a recenzens továbbmegy: „filozófiaként olvasva [Lovász] műve szinte értékelhetetlen”. Majd így fogalmaz: „Számomra nem annyira az a kérdés, hogy Lovász könyve jó filozófia-e – egyértelműen nem az. Hanem inkább az, hogy egyáltalán tekinthetjük-e még filozófiának?”⁵⁰ A recenzió által felvetett kérdésre – új imposztor-e Lovász? –, Dombrovski itt szépítés nélkül igennel válaszol. A recenzió végén azonban álláspontját újból finomítja: „gyanús, hogy Lovász álfilozófiát művel”,⁵¹ majd úgy fogalmaz, hogy „nem állítom azt [...], hogy *Az érzet deterritorializációja* álfilozófiai munka lenne”. Kritikai vitaként elemezve kettejük konfliktusát, álláspontjában ez a csúszkálás nem elfogadható, viszont a törvényszéki vita jellege megengedi a sejtetést, és azt, hogy miközben a tényleges döntést a közönségre bízza, mégis sugallja a saját álláspontját.

Miközben tehát egy kritikai vita keretein belül a csúszkálás érveléstechnikailag kifejezetten rossz, addig egy törvényszéki vitában egyenesen jó is lehet, amennyiben elősegíti a harmadik fél meggyőzését. Mint fentebb utaltunk rá, a *persuasio* gyakran előnyt élvez az *argumentatio*val vagy a *demonstratio*val szemben: a törvényszéki vitában mindhárom

49 Dombrovski 2019, 257.

50 Dombrovski 2019, 258.

51 Dombrovski 2019, 260.

eszköz azt a célt szolgálja, hogy a harmadik félt meggyőzzük, és közülük azt racionális alkalmazni, amelyik a leghatásosabban szolgálja ezt a célt az adott vonatkozásban. Dombrovski látszólagos bizonytalansága gyengíti az argumentációt, miközben hatásosság szempontjából nagyon is meggyőző: Dombrovski (látszólag) nem *ex cathedra* nyilatkozat ki, nagyon is tisztában van tévedése lehetőségével, alaposan megfontolta, amit mond, miközben azért persze tudjuk jól, hogy állításai sokkal határozottabb következtetések levonását tennék lehetővé.

Harmadik eszköz: ad hominem érvek. A vitában a veszekedés vitatípusra emlékeztető elemek sem ritkák, sem *pro*, sem *contra* oldalon. Ilyen például az *ad hominem* érvelés. Azonban az *ad hominem* és érzelmi alapú érvelések a törvényszéki vitatípus keretei között sem minden esetben tekintendők érvelési hibáknak.⁵² Az *ad hominem* érveket olyan érvelési hibáknak szokás tekinteni, amelyek relevanciahibát vétének: a vitatott álláspont szempontjából irreleváns módon az álláspont és mellette szóló érvek helyett az álláspont képviselőjének személyét veszik célba. Az *ad hominem* érvek tehát nem önmagukban problematikusak, hanem a relevancia hiánya miatt: a vitapartner személyes karaktere, tettei, viselkedése egyszerűen nem releváns az érvelés szempontjából. Ez azonban nem igaz azokra az esetekre, amikor éppen a karakter, a tettek, a viselkedés a vita tétje. Közismert példával élve: a „bort iszik, és vizet prédikál” tekinthető legitim *ad hominem* érvnek, hiszen a vitapartner állításai és tettei közötti performatív ellentmondásra világít rá, ami releváns az érvelő éthosának, és így az álláspont hitelességének szempontjából.

Hasonlóképpen: ha az a vita tárgya, hogy egy könyv filozófiai könyvnek számít-e, vagy szerzője álfilozófiát művel, akkor nagyon is legitim a szerző *éthosáról* vitatkozni, és ez semmiképp sem tekinthető pusztán a tudományos kérdések „átmoralizálásának”, mint Lovász írja.⁵³ A tudományosság alapvető előfeltétele, hogy ne imposztorok műveljék azt. Ha ez morális kérdés, akkor a tudományosság eszméje szükségképpen „átmoralizált”. Mindezt megkérdőjelezni persze egy szakmai, a racionalitás standardjait célzó vitában nem megengedett, mert az már e tudományos keretek között zajlik. Megengedett azonban egy törvényszéki típusú vitában, amely e keretek felállítását vagy megőrzését (Lovász kifejezésével: „határórzést”) is célozhatja.

Miközben ugyanis a logika formalista hagyományában az álláspont hitelességét kizárólag racionális érvek garantálják, addig az informális logika – részben retorikai, részben dialektikai okokból – az álláspont képviselőjének hitelességét is az érvelés hitelessége összetevőjének tekinti. Különösen releváns lehet ez a szempont egy olyan vita esetében, ahol a recenzens vádja a recenzált könyv szerzőjével szemben éppen az érthetetlenség. Ha ugyanis egy gondolatmenet ténylegesen érthetetlen, akkor valójában támadhatatlan is a formalista megközelítésben, hiszen egy (*ex hypothesi*) érthetetlen szöveg ellen lehetetlen érvelni, tekintve, hogy ha fel is tételezzük,

52 Walton 1992, 1998; Danka 2016, 2018.

53 Lovász 2020, 132.

hogy szólnak a gondolatmenet mellett érvek, amelyek elvben támadhatók lennének, az érvek érthetlensége ellehetetleníti azok racionális módon történő diskreditálását. Ha pedig egy kritériumrendszer megengedi, hogy az érthetetlen érvelések támadhatatlanok legyenek, az egy dolgot jelent: e kritériumrendszer nem alkalmazható az érthetetlen érvelésekre.

Negyedik eszköz: szokatlan témák. Ejtsünk szót a paródián túl néhány további, filozófiai vitákban kevésbé szokásos témáról. Lovász visszautasítja a „kontinentális” jelzővel való azonosítását, mert szerinte „az ilyen típusú önkényes kategorizálás [n]em kifejezetten barátságos gesztus”.⁵⁴ *Nota bene:* Dombrovski eközben valójában jóval barátságosabb, mert nem azzal vádolja Lovászt, hogy „kontinentális” (ha ez amúgy vád lenne egyáltalán), hanem azzal, hogy nem is valódi filozófus.

A „barátságos gesztus” téma ekkor kerül először említésre. Dombrovski aztán e szókapcsolatot választja viszontválaszának címéül. A „Barátságos gesztusok: viszontválasz Lovász Ádámnak” cím maga is kétértelmű. Egyrésztől gondolhatjuk azt, hogy Dombrovski békejobbot nyújt vitapartnerre felé, másrésztől gondolhatjuk azt, hogy ironizál, gesztusai ugyanis továbbra sem tűnnek barátságosnak. Ennyiben itt két eszköz együttes használatát figyelhetjük meg. Lovász a „nyílt-zárt” (már-már expliciten „kirekesztett-kirekesztő”) opozícióban láttatja magát és vitapartnerét, így a felek célja egyértelműen a szimpátiakeltés az olvasókban. Dombrovski reakciója aligha lehet más, mint a korábban sugallani kívánt elfogulatlanság után ezúttal kifejezetten barátságos gesztusokra való utalás, még akkor is, ha ennek jeleivel nyomokban sem találkozunk viszontválaszában.

Lovász „humor” és „öröm” témáit érdemes még kiemelni, melyek első olvasásra szintén furcsának hathatnak az adott kontextusban, mégis fontosak a szerzőnek, ugyanis könyvét az olvasók örömforrásának tartja. „Véleményem szerint” – írja – „mégis van a nevetésnek komolyan vehető szerepe a filozófia világában is.”⁵⁵ Az öröm és a könyv kritikájának összemosása egy tudatos stratégiai lépés. Lovász azt írja, hogy „[t]öbb örömet okoztam, mint bánatot”, ezzel egy új elemet hozva be a diskurzusba: nem azt igyekszik bizonyítani, ami a vita Dombrovski által kijelölt fókusza, hogy (örömforrástól függetlenül) filozófiának számít-e a könyve. Dombrovski nem azt róta fel a szerzőnek, hogy ne okozna elég örömet bárkinek a mű olvasása, és nem is azt, hogy miért humoros vagy örömet kiváltó a könyve (már persze ha az egyáltalán), hanem azt, hogy nem érthető. Tehát az a vád, miszerint „[a]z a hallgatólagos előítélet munkálkodik a recenzens soraiban, hogy a filozófia nem lehet egyszerre humorosan önironikus és tudományos”, megkérdőjelezhető, mivel a recenzens a vádat a mű érthetlensége, nem pedig humorossága miatt fogalmazta meg, és az legalábbis igazolásra szorulna, hogy a humoros, örömteli művek szükségképpen érthetlenné válnak.

Ötödik eszköz: reflexió a vita kisiklására. Dombrovski viszontválasza elején egyértelművé válik, hogy a felvetett problémák bizonyítását „nem koronázta siker”,⁵⁶ ellenben

⁵⁴ Lovász 2020, 137.

⁵⁵ Lovász 2020, 142.

⁵⁶ Dombrovski 2021, 255.

a stilisztikai regiszterek és a tartalmi megfontolások miatt „olyan vitatérbe kényszerítettek, amelyekben érveknek és racionális megfontolásoknak kevés hely marad”. Itt a vita résztvevője is elismeri, hogy nem racionális érvekkel operáló vitáról van szó. Ehelyett célként fogalmazódik meg a vádak közönség előtt történő tisztázása, a reputáció védelme, az elmérgesedő vita semleges térbe történő kivezetése – tipikusan olyan mozzanatok, amelyek a törvényszéki vitákat jellemzik, a közönség meggyőzését célozva azt illetően, hogy a vita kisiklásáért a másik fél a hibás.

Dombrovski egy elkövetett „sajnálatos hiba” miatt elnézést is kér, ami a recenzió címadása miatt indokolt, de fenntartja tartalmi ellenvetéseit a könyvvel kapcsolatban: „megírását egyáltalán nem bántam meg”, viszont nyomatékosítja, hogy elutasítja Lovász „manipulatív retorikai technikáját”, melyet azért sem érez jogosnak, mert „semmilyen személyes éle” nem volt az írásának. Soraiból kiolvasható, hogy a normatív, racionális vagy kritikai vita elvárásaihoz igyekszik visszatérni. Álláspontját nem változtatja meg, további bizonyítást kér, visszautasítja a személyeskedést, de közben egy ponton elismeri, hogy a „vita” nem semleges térben zajlott, és a közönség szerepe vitathatatlan: „a vita olyan közegben is megjelent, ahol a megfelelő kontextuális és háttérismeretek hiányában maga a cím – vagy a cikket felvezető *lead* – fokozott szereppel bír”.⁵⁷ Mint utaltunk rá fentebb, kölcsönösen – és jogosan – vádolják egymást *ad hominem* érveléssel, miközben ezen megjegyzések diszkvalifikálására tett kísérleteiket nem találtuk indokoltnak, mert a vita racionális mederből való kisiklása – még ha a vitázók szándékaitól függetlenül is – új, a törvényszéki vitatípusnak megfelelő szabályrendszer adaptálását vonta maga után, amely keretek között az *ad hominem* érvelés gyakran indokolt, sőt kívánatos.

Konklúzió

A vitában mindkét fél részéről láthattunk olyan témákat, retorikai megoldásokat, érvelési mintákat, amelyek egy racionális, kritikai vita keretei között aligha értelmezhetők másként, mint folyamatos szabályszegésként, azonban egy törvényszéki vita keretei között teljességgel legitimek, sőt alkalmazásuk hiánya azt mutatná, hogy a vitázók nem élnek a vita keretei által biztosított lehetőségeikkel, azaz nem kellően szolgálgják ki saját retorikai céljaikat. Ebben a vonatkozásban az lenne a hiba, ha elmulasztanák a kínálkozó lehetőségeket.

Arra jóval kevésbé találhatók jelek, hogy a vita az analitikus-kontinentális vita újabb állomásaként leírva termékeny értelmezést nyújtana. Azon túl, hogy ténylegesen számos analógia vonható Lovász érvelése és korábbi, a „kontinentálisokat” ért anali-

⁵⁷ Dombrovski 2021, 256. Az idézet minden bizonnyal a recenzió Qubit.hu-n megjelent utánközlésére utal: <https://qubit.hu/2020/02/18/az-uj-imposztor>.

tikus támadások között, a jelen vita túl speciális ahhoz, hogy ezeket a párhuzamokat felhasználhassuk arra, hogy bármilyen következtetést is levonjunk Dombrovski érveinek jogosságával kapcsolatban. Különösen azért, mert Lovász egyébként nem tartja magát kontinentálisnak, Dombrovski pedig expliciten kerülni igyekszik konfliktusuk analitikus-kontinentális vitaként való keretezését. Végso soron ahelyett, de legalábbis amellet, hogy egy rossz analitikus-kontinentális vitának tekintenénk kettejük szovaltását, célszerű egy legalább *részben jó* törvényszéki típusú vitaként (is) értelmeznünk a konfliktust, amely során a felek – jórészt tudománypolitikai motiváltságú rivalizációból kiindulva – hangoztatnak kölcsönös inkompetenciavádakat egymással szemben, folyamatosan egymás személyének diszkvalifikálására törekedve.

A vitát értelmezhetjük annak eredeti, Dombrovski által meghatározott célja felől. Ekkor a vita tematikus szempontból kompetenciavita, ahol a tét az, hogy Lovász álfilozófus-e, illetve Dombrovski kompetens-e ennek megítélésében. Ez a keret jóval megengedőbbé teszi az elemzõt: ha nem módszertani, műfajbéli vagy világnézeti kérdésekrõl folyik a vita, hanem arról, ki mennyire kompetens, nemhogy megengedett, de egyenesen elkerülhetetlen az *ad hominem* érvek használata – hiszen ekkor a vitázók személye nagyon is releváns a vita szempontjából. Ez a tény, valamint a vita céljára tett utalások – a harmadik fél, a közönség meggyõzése – és a vita kiinduló konfliktusa, a vélhetõleg részben metafizológiai, részben tudománypolitikai szempontok motiválta rivalizálás adja azt az értelmezést, hogy a waltoni keretben elemelve törvényszéki típusú vitával van dolgunk.

Felmerülhet persze a kérdés, hogy a *Magyar Filozófiai Szemle* – vagy a magyar tudományosság bármilyen fóruma – megfelelõ terep-e a kompetenciaviták (vagy általában véve: törvényszéki típusú viták) lefolytatására, azonban e kérdés maga után vonja azt a további kérdést, hogy amennyiben nem, milyen terepen kellene vagy lehetne ilyen vitákat folytatni, hiszen nyilván nem lehet megoldás a téma tabusítása.

A vita céljainak függvényében elmondható, hogy Lovász elszalasztja azt a lehetõséget, hogy meggyõzõen reagáljon Dombrovski azon felvetésére, hogy könyve potenciálisan álfilozófia, illetve õ maga imposztor lehet. Ehelyett a vita átkeretezésével, új – részben maga Lovász szerint is irreleváns – szempontok beemelésével indít ellentámadást, elõbb a „nem-kontinentálisságra”, de azért mégis „nem-analitikusságra”, majd a kirekesztettségre hivatkozva. Lovász érve az ellen, hogy õ imposztor lenne az, hogy Dombrovski vagy imposztor, vagy pedig parodizál. Viszont az, ha ebben igaza van Lovásznak, nem cáfolja az eredeti felvetést, miszerint õ imposztor. Beéri azzal, hogy hangsúlyozza: más típusú filozófiát művel, mint Dombrovski, azt állítva, hogy ez a különbség az oka annak, hogy utóbbi nem képes felismerni könyve értékeit. Ez az érv azonban csak akkor alkalmas az imposztorvád visszautasítására, ha vagy azt feltételezzük, hogy aki kontinentális filozófus, az már rögtön „minõség” kontinentális filozófus is, vagy azt, hogy a kontinentális filozófusokra nem alkalmazhatók minõsítõ sztenderdek. Ha a kérdés az, hogy Lovász imposztor-e, erre nem

lehet válasz az, hogy Dombrovski nem tudja ezt megítélni, pontosabban csakis egy esetben lehet válasz: ha Lovász célja nem az igazság feltárása azzal kapcsolatban, hogy imposztor-e, hanem hogy jól jöjjön ki a közönség előtt a kölcsönös inkompetenciavádaskodásból, azaz ha *argumentatio* vagy *demonstratio* helyett *persuasio* zajlik részéről. Az igazság feltárásának csak egy lehetséges módja lenne: ha Lovász megmutatná, hogy valódi filozófus. Bár a vita átkeretezése retorikailag hatásosnak tűnhet, azonban mégsem tűnik sikeres stratégiának, amennyiben Lovásznak legalábbis jelen cikk szerzőit (mint a filozófusközösség tagjait) nem sikerült meggyőznie afelől, hogy valódi filozófiát művel.

A valódi kérdés tehát ebben az esetben még csak nem is az, hogy melyikőjük inkompetens, hanem az, hogy melyikük győzte meg a harmadik felet – a filozófusközöniséget – a másik inkompetenciájáról. Lovász „kirekesztésretorikája” talán meggyőzi azokat az olvasókat, akik maguk is kirekesztve érzik magukat, vagy akik Lovással már eleve egyetértettek volna. Viszont nem feltétlenül győzte meg azokat, akik szerint *talán* valódi kompetenciavítáról is lehet szó, és *talán* Lovász valóban imposztor. Különösen annak fényében, hogy a kirekesztettség egy elvileg meritokratikus rendszerben, mint amilyen a tudomány világa, két dolgot jelenthet: igazságtalan a rendszer vagy a kirekesztett nem felel meg a rendszer támasztotta, jogos kritériumoknak. Lovász adós marad a válasszal, hogy őt Dombrovski vagy a filozófusok közössége melyik alapon „rekesztette ki”, így Dombrovski narratívája – mely alapján a Lovász által kirekesztésként aposztrofált, szokatlanul negatív hangnem oka Lovász szakmai inkompetenciája, és ehhez viszonyított felülreprezentáltsága a hazai filozófiában – nem kerül cáfolatra, és még Lovász hatásosságot célzó retorikai eszközei sem irányulnak a vele szemben megfogalmazott gyanú eloszlására.

A „döntést” – ha lesz valaha ilyen – persze a harmadik fél, a bírák, avagy a közönség hozza meg. Dombrovski – fentebb már említett – azon felvetése, hogy egy elismerten kompetens kontinentális filozófus is hozzá kellene szóljon a kérdéshez, egyelőre nem valósult meg. Talán az *Elpis* hasábjain zajló vita során erre is sor kerül majd.

Bibliográfia

- Danka István. 2016. „'Disruption by Word Usage' as Rationally Emotional Argumentation.” In *Mens Sana: Rethinking the Role of Emotions. Proceedings of the Fourth Argumentor Conference*, szerk. Bakó Rozália Klára – Horváth Gizella, 63–76. Oradea – Debrecen: Partium Press – Debrecen University Press. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.22768.87042>.
- Danka István. 2018. „Mikor legitim érzelmekre hatni egy vita során?” In *Az érzelmek jelentése, a jelentés tapasztalata*, szerk. Márton Miklós – Tözsér János, 60–76. Budapest: L'Harmattan.
- Dombrovski Áron. 2019. „Az új imposztor.” *Magyar Filozófiai Szemle* 63/3: 249–60.
- Dombrovski Áron. 2021. „Barátságos gesztusok: viszontválasz Lovász Ádámnak.” *Magyar Filozófiai Szemle* 65/3: 255–63.
- Lovász Ádám. 2020. „A szerző válasza.” *Magyar Filozófiai Szemle* 64/2: 132–46.
- Margitay Tihamér. 2004. *Az érvelés mestersége. Érvelések elemzése, értékelése és kritikája*. Budapest: Typotex.
- Rosta Kosztasz. 2021. „A vita minimuma.” *Elpis* 14/2: 111–25. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2021.2.8>.
- Walton, Douglas N. 1989. *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walton, Douglas N. 1992. *The Place of Emotion in Argument*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Walton, Douglas N. 1998. *Ad Hominem Arguments*. Tuscaloosa (AL): University of Alabama Press.

Tóth Zita Veronika

A középkori filozófia magyar szelleme

Borbély Gábor – Schmal Dániel, szerk. 2019. *Skolasztikus filozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest: L'Harmattan Kiadó. 390 oldal. 3190 Ft.¹

Borbély Gábor és Schmal Dániel középkori filozófiai szöveggyűjteménye minden kétséget kizáróan hiánypótló. Mindezidáig, aki magyar nyelven szeretett volna középkori filozófiai szövegeket tanulmányozni, netalántán oktatni, kiemelten nehéz helyzetben volt. Néhány szövegnek ugyan ezelőtt is létezett magyar fordítása (kiemelhetjük többek közt Aquinói Tamás több művét, Abaelardus *Etikáját*,² vagy Duns Scotus néhány szemelvényét)³, ám ezek nagyrészt nehezen hozzáférhetőek, és viszonylag véletlenszerű halmazzal képeznek. Például Aquinói Tamástól számos mű lefordításra került, ugyanakkor Duns Scotustól vagy Ockhamtól, akik ugyancsak befolyásos gondolkodók voltak a korban, csak néhány, vagy egyáltalán semmi, a kisebb skolasztikus szerzőket pedig inkább ne is említsük. A jelen szöveggyűjtemény ezen a helyzeten kíván segíteni, és egy, amennyire lehetséges, átfogó válogatást adni a „hosszú középkor” filozófiai szövegeiből. Magyarul, egy egyetemi jegyzetet leszámítva,⁴ ez az első erre irányuló próbálkozás, és mint ilyen, várhatóan hosszú ideig forrásul fog szolgálni a terület iránt érdeklődők számára (angol nyelven rögtön két, igen eltérő megközelítés is eszébe juthat az embernek, kifejezetten a középkori filozófia témakörében, amelyekre lentebb még visszatérek)⁵.

Mint említettem, a szöveggyűjtemény a „hosszú középkor” gyűjteménye. A kronológiaiilag első szerző Aurelius Augustinus (354–430), noha a magyar közönség számára inkább „Szent Ágoston” néven ismert, a szerkesztők a latin név használata mellett döntöttek, talán az egységesség kedvéért (bár „Aquinói Szent Tamás” kilóg ilyen szempontból a tartalomjegyzék sorából), az utolsó szerző pedig Leibniz (1646–1716), akit ugyan legtöbbször a kora újkorba sorolnának, mégis tagadhatatlanul „skolasztikus” jegyeket mutat. A kötetben

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.11

1 Szeretném megjegyezni, hogy mivel sajnos a recenzió leadásáig nem kaptam fizikai példányt a kötetből, amelyről e néhány oldalon keresztül szó lesz, a könyv konkrét kivitelezéséről – kötés, papírmínőség, általános olvashatóság stb. – nem tudok leírást nyújtani. Az itt következő sorok a szerkesztőktől kapott pdf fájlra alapulnak.

2 Abaelardus 1989.

3 Duns Scotus 1994, 177–182.

4 Kormos 1999.

5 Klima et al. 2007, Hyman et al. 2010. Megemlíthetjük még a *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts* sorozatát, bár ennek célközönsége kissé eltérő.

szereplő írásk szerzői között szerepelnek jobban ismert gondolkodók, mint a már említett Ágoston, Aquinói Tamás, Johannes Duns Scotus, Guillelmus de Ockham, vagy Leibniz; valamivel kevésbé ismertek, mint Petrus Abelardus, Johannes Buridanus, Nicolaus de Ultricuria, Francisco Suárez, Domingo Bañez, vagy Antoine Arnauld; és olyanok, akik nevei leginkább a szakmában járatosaknak mondanak valamit, mint Boethius de Dacia, Petrus Aureoli, Hugo de Lalletonia (aki William Crathorn néven ismert a szakirodalomban), Robert Holcot, Albertus de Saxonia, Luis de Molina, vagy Gabriel Vázquez. Mint már ebből is látható, a kötet széleskörű válogatást nyújt az elérhető „hosszú középkori” szövegekből.

A szöveggyűjtemény első fejezete a szerzők rövid életrajzát tartalmazza. E fejezet több szempontból is hasznos: egyrészt bevezetést nyújt az alapvető skolasztikus kontextusba, amely főként a kezdő olvasók számára jelenthet nagy segítséget, másrészt a kevésbé ismert szerzőkről is tájékozódhat az érdeklődő. Talán hasznos lett volna a kötetben megjelölni e rövid életrajzok forrásait, főleg mivel angol nyelven elég sok ilyen típusú irodalommal találkozhat az érdeklődő,⁶ és talán azért is, mert a forrásmegjelölés a kötetet használó egyetemi hallgatók számára is követendő példaként szolgálhat. Szintén hasznos lehetett volna minden szerzőnél legalább két-három jelentősebb „lásd még” típusú, alapvető másodlagos irodalmi forrást feltüntetni, még ha ez nem is mindig egyszerű feladat. Összességében azonban ez az első fejezet így is hatalmas segítség lehet az olvasó számára.

E rövid életrajzok után következnek maguk a szövegek, kronológiai sorrendben. Összesen harminckilenc szemelvényt találunk a kötetben, legnagyobb részük új fordításban szerepel. E harminckilencből nem kevesebb, mint tizenhét Aquinói Tamás műveiből származik, négy Ockhamtól, valamint Robert Holcot és Nicolaus Ultricuria is két-két szemelvényt kapott. A többi szerzőtől egy-egy részletet találunk. Nem áll itt módomban minden egyes szemelvényt kommentálni, és nincs is rá szükség. A fordítások alapvetően jók és közérthetőek (pedig nehéz dolguk volt a fordítóknak, hiszen a magyar nyelvű középkori filozófiai terminológiai hagyomány gyerekcipőben jár), és a szemelvények jól megragadható tematikai csomópontok köré csoportosulnak. Így inkább a válogatásról magáról szeretnék néhány megjegyzést tenni, majd ezek után, röviden, a fordítások alapját képező kiadásokról.

A szerkesztők előszava szerint „[a] válogatás alapvető szempontja az volt, hogy a szövegek olyan problémákat reprezentáljanak [...], amelyek meghatározóak voltak a skolasztika teljes időszakában, és jelentősek maradtak az újkori filozófiai és teológiai hagyomány számára is” (9). E témák között előfordul a filozófia és teológia kapcsolata, a világ örökkévalósága, a lélek mibenléte és halhatatlansága, a szabad akarat kérdése, valamint különféle ismeretelméleti problémák. Egy ilyen jellegű kötet szövegeinek kiválasztása nem egyszerű feladat. Amint a szerkesztők is megjegyzik, „felmérhetetlenül gazdag irodalmi termésből” (9) kellett válogatni, és csupán a felölelt majdnem másfélezer év jelentősebb szerzőinek

⁶ Talán legismertebb a *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, amely minden, a kötetben szereplő szerzőről közöl egy rövid életrajzot, illetve a valamivel régebbi *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*.

listája is oldalakat töltene meg. Úgy gondolom azonban, hogy legalábbis néhány szempontból a merítés lehetett volna szélesebb körű.

Az első ilyen szempont a tárgyalt témákra vonatkozik. A szerkesztők bizonyára nehéz döntés előtt álltak, amikor mérlegelniük kellett, hogy mindenféle átfogó tematika nélkül közöljék a kor legfontosabb írásait (nem mintha létezne konszenzus arra vonatkozóan, hogy pontosan melyek ezek), vagy pedig néhány téma köré csoportosítsák a szövegeket. Az, hogy ez utóbbit választották, véleményem szerint helyeslendő, a könyv így nem csak véletlenszerűnek tűnő szövegek gyűjteménye, hanem jól körvonalazható egységet alkot. Ami mégis valamelyest sajnálatos, hogy a választott témák kivétel nélkül a klaszikus ismeretelmélet és metafizika körébe tartoznak, a gyakorlati filozófia, azaz etika, társadalom- és politikafilozófia teljes mértékben hiányzik. A ma középkori filozófiával foglalkozók körében ezek pedig jelentős kutatási területek – mind a „klasszikusabb” témák, mint az erényetika, az aktív és kontemplatív életforma, az igazságos háború,⁷ mind pedig a viszonylag újkeletűnek tekintett témák, mint a diszkrimináció, a nők helyzete, a fogyatékkal élők társadalmi helyzete, és hasonlók.⁸ Nem elvárható persze, hogy egy szöveggyűjtemény minden témának otthont adjon. A kizárólag metafizikai és ismeretelméleti válogatás viszont azt a hamis képet sugallhatja az olvasónak, hogy a gyakorlati filozófiához a középkori szerzők egyáltalán nem járultak hozzá. (Meg kell jegyeznünk, hogy a Klima Gyuláék által szerkesztett, fentebb említett szöveggyűjteménynek is ugyanez a gyengesége. Ez azonban egy ma kiadott kötetnél kevésbé érthető.)

Ehhez kapcsolódik a kiválasztott szerzőkre vonatkozó kritika. Természetesen minden válogatást könnyű amiatt kritizálni, hogy miért nem tartalmazza X, Y, és Z szerzőket is, értelemszerűen a jelen kötet is véges, sőt kifejezetten rövidnek tekinthető. Azt is érdemes szem előtt tartani, hogy a középkornak a mai napig nincs olyan kánonja, mint mondjuk a kora újkori filozófiának (bár ez utóbbi is, talán szerencsére, éppen változóban van), amely legalábbis néhány, minden kétséget kizárólag befolyásos gondolkodót tartalmazna. Ennek ellenére azért néhány dolgot mégiscsak meg kell jegyeznünk.

Először is, mint fentebb említettem, a harminckilenc szemelvényből tizenhét Aquinói Tamás műveiből származik. Ez az arány némileg meglepheti a középkorban valamelyest jártas olvasót. Aquinói Tamás természetesen tagadhatatlanul befolyásos gondolkodó volt, és az egész jelenkori középkortudomány sokat köszönhet művei újrafelfedezésének. Azonban egy, a hosszú középkort egészében átfogni kívánó gyűjteményben a szemelvények (és az oldalszám) majdnem felét Aquinói Tamásra szánni mégis anakronisztikusnak tűnik, főleg azért, mivel befolyásukban nem sokkal (vagy éppen egyáltalán nem) elmaradó szerzők alig kaptak helyet. A késő középkori és kora újkori szerzőkre például legalább akkora hatással volt Duns Scotus, akitől csupán egyetlen szemelvényt találunk. Az inkább

7 Áttekintő irodalomként lásd például: Williams 2018.

8 Lásd, példának okáért: Williams 2020, Chouinard et al. 2021.

teológusként számontartott szerzők szintén hiányoznak, noha nehéz megmondani, miért lenne Aquinói Tamás inkább filozófus, mint mondjuk Aegidius Romanus, Henricus Gandavensis, vagy Bonaventura – csak hogy a tizenharmadik század néhány, talán legbefolyásosabb teológusát említsük. Talán szintén érdemes lett volna a magyarul amúgy már olvasható, 1277-es elítélő határozatokból⁹ néhány, a témákra vonatkozó szemelvényt bemutatni, vagy legalább néhány referenciát adni a vonatkozó paragrafusokra; bár némileg vitatott kérdés, hogy mennyire széles körben befolyásolták az ilyesféle, amúgy viszonylag gyakori, főleg Arisztotelész egyes tételei ellen irányuló egyházi megnyilvánulások a középkori gondolkodás fejlődését, viszont az álláspontok sokféleségét legalábbis jól illusztrálnák. A tizenegyedik századot tekintve is érdekes kérdés, hogy például Crathorn miért érdekesebb vagy befolyásosabb gondolkodó, mint mondjuk Gualterus Burley – bár ezek valószínűleg nem egyértelműen eldönthető kérdések. Végül, a kronológia elejére ugorva, ugyancsak jól illeszkedett volna a kötetbe néhány, a tizenharmadik századnál korábbi szerző, mint Petrus Damianus vagy Eriugena az előretudás problémájáról, vagy Anzelm a szabad akaratról.

E néhány szerző hiánya persze apró-cseprő kérdés, és a középkorról olvasó egyetemi hallgató látóköre bizonyára nem szenved maradandó károsodást amiatt, hogy nem olvas Henricus de Gandavót vagy Eriugenát. Ami súlyosabb kérdés, és végső soron sajnos azt eredményezi, hogy az antológiát nem tudnám tiszta lelkiismerettel egy középkori filozófiai kurzus kizárólagos szöveggyűjteményeként használni, az a nem latin források teljes hiánya. (Talán ismét megjegyezhetjük, hogy a Klíma Gyuláék által szerkesztett, fentebb hivatkozott antológia is ugyanettől a hibától szenved, a másik fentebb idézett angol gyűjtemény nem, bár ez vélhetőleg annak köszönhető, hogy az egyik szerkesztő, Arthur Hyman, középkori iszlámkutató.) E hiány két okból is nehezen érthető. Egyrészt, a mai középkori filozófiai kutatásnak talán az egyik legpezsgőbb áramlata a nem latin (értsd: arab, héber) szövegek kiadása és fordítása, és annak vizsgálata, hogy ezek hogyan hatottak a latin tradícióra.¹⁰ Ez a folyamat természetesen nem most kezdődött, de azzal a (véleményem szerint szerencsés) eredménnyel járt, hogy ma nehéz úgy órát tartani a középkori filozófiáról, hogy a nem latin szövegeket teljesen figyelmen kívül hagyjuk: hiszen a latin szövegek egyik fő forrása is az a kommentárhagyomány, amelyet az arab világból fordítottak a késő tizenkettedik, kora tizenharmadik század folyamán; emellett, e gondolkodók önmagukban is felettébb érdekeseek. A másik ok, ami miatt a gyűjtemény e hiátusa némileg meglepő, az az, hogy a kiválasztott témákhoz kiválóan illeszkedett volna néhány jól ismert szöveg a nem latin tradícióból (említhetjük Averroëst vagy Avicennát a lélekkel és az értelemmel kapcsolatban, Al-Ghazalit a filozófia és teológia kapcsolatához,

9 Redl 1987.

10 Hogy csak egyetlen forrást említsünk, érdemes meglátogatni a Richard Taylor által szervezett „Aquinas and the Arabs International Working Group” oldalát, publikációs jegyzékkel és rendkívül aktív kutatási programmal (<http://richardctaylor.info/aiiwg/>).

vagy Maimonidészt, Gersonidészt, esetleg Hasdai Crescast az isteni előretudás problémájáról). Ráadásul ezek a szövegek könnyedén elérhetők akár középkori latin fordításban, akár angolul vagy más modern nyelveken.

Végül, még szintén a válogatásra vonatkozóan megjegyezhetjük, hogy bár a nem latin források hiánya a kötet legnagyobb gyengesége, a középkori gondolkodás sokszínűségét jól illusztrálhatta volna néhány női szerző. Ugyan ez viszonylag új kutatási terület (és talán főleg a kora újkorászok ilyen irányú, rendkívül eredményes erőfeszítései motiválták), mindenesetre ma már a szakmai konszenzus részének tekinthető az, hogy léteztek a középkorban is női gondolkodók. Eszünkbe juthat itt Christina de Pizan, vagy Sienai Szent Katalin, Abaelardus felesége és hosszú ideig levelezőpartnere, Héloïse, esetleg a kissé későbbi, de mégiscsak a hagyományba illeszkedő Avilai Szent Teréz, aki manapság főleg a Descartes-kutatók körében népszerű, vagy – ha már Leibniz bekerült a válogatásba – akkor a levelezőpartnere, Damaris Cudworth. Bár talán természetesebben illeszkedtek volna e gondolkodók a kötetbe, ha a témák között némi gyakorlati filozófiát is találunk, nagy részük metafizikáról és ismeretelméletről is írt, még ha más irodalmi formában is, mint férfi kortársaik.

E fentebbi megjegyzések főleg abból indultak ki, hogy a gyűjtemény elsődleges célközönsége az egyetemi hallgató, aki talán először – és talán utoljára – találkozik középkori filozófiai szövegekkel. Igaz, hogy a kötet címe „skolasztikus”, és nem „középkori” filozófiai szövegyűjtemény, vagyis kifejezetten a késő középkori, egyetemi keretek között zajló filozófiai gondolkodás bemutatása a kitűzött cél. A magyar források szűkösége, és mindenekelőtt a jelen kötet erősségei miatt mégis feltételezhető, hogy a kötet a középkori filozófia oktatásának fő, hacsaknem egyetlen forrásává fog válni, emiatt gondolom, hogy talán javára vált volna e néhány, fentebb említett szerző akkor is, ha nem mind tartoznak a szorosan vett skolasztikához (ahogyan persze Ágoston vagy Leibniz sem).

Az utolsó, rövid megjegyzésem az eddigiekkel ellentétben inkább a szakmában járatosabb olvasók felé irányul. A magyar fordítás alapját legtöbb esetben modern kiadású szövegek képezik, némelyek ezek közül teljesen újjak (például Buridanus *De anima* kommentárja, amely elvileg 2020-ban jelent meg, ám forgalomban még most sem kapható, és amelyhez oldalszámokat a fordítók sem közöltek), némelyek régebbi kiadások. A források jegyzékét megtalálhatjuk a kötet elején szereplő bibliográfiában, amelynek néhány eleme azonban elbizonytalaníthatja az olvasót. Példának okáért, az Ágoston-levélhez két forrást is találunk, viszont a *Corpus Scriptorum* sorozat (CSEL), és annak kötetszáma, amely a kettő közül az egyik forrást tartalmazza, és amely az általánosan használt referenciapont az Ágoston-szövegekhez, nem kerül említésre. A Petrus Aureoli szemelvény egy még nem hivatalosan kiadott szövegen alapul, amelynek copyright évszáma (2009) hiányzik, ugyancsak hiányzik az évszám a Suárez-kiadásból. Ezeknél valamivel lényegesebb az, hogy valamilyen oknál fogva nem mindig a lehető legmegbízhatóbb kiadások képezték a fordítások alapját, ez különösen igaz Aquinói Tamás műveire, ahol pedig

a megszokottnál sokkal egyszerűbben megtalálhatja az érdeklődő az optimális kiadást, a *Corpus Thomisticum* külön ennek szentelt oldalára pillantva.¹¹ A *Létezőről és lényegről* című rövid művet például az 1933-ban megjelent Boyer szerkesztésből idézik (talán, mivel Klima Gyula korábbi fordítása is ezen alapult), azonban a mű legjobb kiadása a Leonina Társaság által 1976-ban kiadott kötet (az összegyűjtött művek 43. kötete). Aquinói Tamás a cselekvő értelemről szóló *Quaestiones disputatae de anima* szövegeinek szintén létezik Leonina-kiadása az itt használt 1912-es kiadás mellett (szerkesztette Bazán, az összes művek 24. kötete), és ugyanez igaz az esetlegesen zavart okozó névvel illetett *Commentaria in tres libros Aristotelis De animára*, amely, úgy tűnik, a *Sentencia de animát* takarja (Leonina-kiadása 1984-es, a sorozat 45. kötete). Végül, a metafizikakommentárt az 1935-ös Marietti kiadás helyett talán érdemes lett volna ugyanennek a szerkesztésnek a második kiadásából idézni (szerkesztette Cathala–Spiazzi, 1971).

E kritikai észrevételek ellenére csak ismételni tudom a már elmondottat: a kötet minden kétséget kizáróan hiánypótló, és bizonyára hosszú ideig forrásul szolgál majd a Magyarországon középkori filozófiát olvasó egyetemi hallgatók és a téma iránt érdeklődő nagyközönség számára. A szövegek érdekesek, a fordítások jól olvashatók, és összességében egy konzisztensen válogatott kötetet foghat (fizikai vagy virtuális) kezébe az olvasó. A fentebbi, kákán is csomót kereső kritikai megjegyzések inkább arra próbáltak rámutatni, hogy egy ilyen kötet szerkesztése, bizonyos értelemben, hatalmas felelősséggel jár, hiszen pont hiánypótló mivolta miatt évekig, talán évtizedekig meghatározhatja nem csak a középkorral kapcsolatos magyar filozófiai terminológiát, hanem azt is, hogy olvasói milyen szövegekkel kerülnek kapcsolatba, és milyen első benyomást szereznek a középkori filozófiáról. Ez az oka, hogy talán szerencsésebb lett volna egy szélesebb körű válogatást közölni a fentebbi vonalak mentén, néhány történetileg valószínűtlen prekoncepció tovább erősítése helyett (tudniillik, hogy a középkori filozófia főleg metafizikáról és ismeretelméletéről szólt, valamint, hogy Aquinói Tamás óriása a semmiből emelkedett ki a tizenharmadik század közepén). Azonban az is kétségtelen, hogy a szerkesztőknek a szokásosnál nehezebb dolguk volt: míg a legtöbb középkori gondolkodóra elmondható, hogy – Guillelmus de Conches szavaival élve – „törpék voltak az óriások vállán”,¹² Borbély Gábor és Schmal Dániel szinte a semmiből hozták létre a jelen kötetet, talán egyszersmind aktívabb életformára noszogatva a középkori filozófia magyar szellemét.

11 Lásd: <https://www.corpusthomicum.org/reoptedi.html>.

12 E mondás középkori eredetéhez lásd Umberto Eco előszavát Robert K. Merton *On the Shoulders of Giants* című könyvéhez.

Bibliográfia

- Abaelardus, Petrus. 1989. *Etika*. Ford. Turgonyi Zoltán. Budapest: MTA Filozófiai Kutatóintézete.
- Chouinard, Isabelle – Zoe McConaughy – Aline Medeiros Ramos – Roxane Noël, szerk. 2021. *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*. Berlin: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-73190-8>.
- Duns Scotus, Johannes. 1994. „Szemelvények műveiből.” Ford. Szovák Kornél. *Vigilia* 59/3: 177–182.
- Hyman, Arthur – James J. Walsh – Thomas Williams, szerk. 2020. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Klima Gyula – Fritz Allhoff – Anand Jayprakash Vaidya, szerk. 2007. *Medieval Philosophy: Essential Readings with Commentary*. Malden, MA: Blackwell.
- Kormos József, szerk. 1999. *Középkori filozófia szöveggyűjtemény*. Piliscsaba: PPKE,
- Kretzmann, Norman – Anthony Kenny – Jan Pinborg, szerk. 1988. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Merton, Robert K. 1993. *On the Shoulders of Giants*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pasnau, Robert – Christina van Dyke, szerk. 2010. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521762168>.
- Redl Károly, szerk. 1987. *Az 1277-es párizsi elítélő határozatról*. Budapest: Művelődési Minisztérium Marxizmus-Leninizmus Főosztálya.
- Williams, Scott M., szerk. 2020. *Disability in Medieval Christian Philosophy and Theology*. Oxford: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429202919>.
- Williams, Thomas, szerk. 2018. *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316711859>.

A filozófia mint Hermész Triszmegisztoszhoz írt lábjegyzet

Szakács Péter. 2020. *Giordano Bruno ars poeticája az exaltációtan tükrében*. Kolozsvár: Polis Könyvkiadó. 477 oldal, 2975 Ft.

„Bruno észjárása olyan vágányon halad, amit a modern ember borzasztó nehezen fejthet csak meg” – írta 1966-ban Frances Yates, Bruno egyik legnagyobb hatású huszadik századi értelmezője.¹ Bruno nehezen megfejthető észjárása részben az őt ért szellemi hatások sokrétűségének tulajdonítható (Platón dialógusain, Püthagorasz töredékein vagy a hermetikus iratokon kívül a neoplatonizmus Ficino- és Pico della Mirandola-féle irányzatai ugyanúgy hatottak gondolkodására, ahogy kabala vagy a lullista kombinatorika), de hasonló sokrétűség figyelhető meg az általa művelt diszciplínák vagy *arsok* terén is: írásainak többsége egyaránt olvasható ismeretelméleti, metafizikai, mnemotechnikai vagy mágikus szöveggént. Továbbá Bruno észjárását az sem teszi könnyen kiismerhetővé, hogy életművéből nem csak a rendszeralkotói igény hiányzik, hanem még a terminológiai szigor sem igazán jellemző a szerzőre.

Yates fentebb idézett állításának annál is inkább igazat adhatunk, mert Bruno egész recepciótörténete is hasonló sokszínűséget mutat. 1600-ban bekövetkezett mártírhalálát követően szokás volt például újítónak (*novator*) nevezni, mely megnevezés azonban korántsem tükrözött pozitív értékítéletet, az ugyanis ekkoriban még a vallási heterodoxia (eretnység) és a politikai felforgatószándék szinonimája volt.² A későbbiek során azonban már előszeretettel emlegették a szerzőt a szólásszabadság bajnokaként (kivégzésének színhelye, a Rómában található Campo de Fiori például a mai napig a szabadgondolkodók valóságos zarándokhelyének számít), de ugyancsak sokan tekintenek rá úgy, mint a modern tudományosság előfutára.³

Szakács Péter *Giordano Bruno ars poeticája az exaltációtan tükrében* című 2020-as monográfiája a fenti zűrzavarban kíván rendet teremteni. Ahogy a könyv fülszövegében is olvashatjuk, a kötet az első komprehenzív igényű magyar nyelvű monográfia Szemere Samu 1917-es *Giordano Bruno* című írása óta. A könyv egyik szembetűnő sajátossága azonban

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.12

1 Yates 1999, 216.

2 Az úgynevezett újítók elsődleges ismertetőjele antiarisztotelianizmusuk volt, vélt vagy valós vallási és politikai heterodoxijukat főleg az utóbbi miatt tulajdonították nekik ellenfeleik. A *novatorok*at felsoroló lajstromában például Marin Mersenne az atomista Sébastien Basson és David Gorlaeus, a platonista Francesco Patrizzi, valamint a püthagoreus Robert Fludd mellett említi Bruno nevét. Lásd: Mersenne 1625, 109; Garber 2015, 1–19.

3 Gatti 2011, 42–198.

éppen az, hogy a főszövegben Szakács mindössze egyetlen alkalommal, a *De la Causa, Principio, et Uno* című Bruno-írás elemzése során hivatkozik elődjére. Ez aligha a véletlen műve. Ha ugyanis egymás mellé helyezzük Szemere és Szakács Bruno-monográfiáit, könnyen az a benyomásunk támadhat, hogy a két kötet szinte nem is ugyanarról a gondolkodóról szól.

Túl azon, hogy Szemere könyve mai szemmel nézve erősen reduktív történeti állításokat tartalmaz (a reneszánsz szerinte a „gondolkodás felszabadulásának” korszaka volt, melynek során a világ „aesthetikeai” szemlélete vált dominánssá a korábbi vallásos és erkölcsi alapú gondolkodásmódok helyett stb.),⁴ a korszak legfontosabb sajátosságát mégis annak „ahistorikus” jellegében véli felfedezni. Ahistorikusság alatt azt érti, hogy a reneszánsz kori gondolkodók nem (vagy nem elsődlegesen) a történeti igazság feltárásának szándékával fordultak az antik auktorok felé, hanem – elhallgatván a köztük lévő különbségeket – sokkal inkább szintetizálni igyekeztek a legkülönbözőbb és egymásnak sokszor ellentmondó filozófiai iskolák doxáit.

Kétségtelen, hogy például Ficino *Theologia Platonica*ja, Pico della Mirandola *De Concordantia Aristotelis cum Platone* vagy Bernardinus Donatus *De Platonicae atque Aristotelicae Philosophiae Differentia* című traktátusai ebben a szellemben születtek.⁵ Szemere azonban egészen odáig megy, hogy a fent említett gondolkodásmódban egyfajta protohegeliánus történelemfilozófia kezdeményeit véli felfedezni: ezek a szintézisek, vagy „egyeztetések” azon az előfeltevésen alapultak ugyanis, hogy az antik auktorok számára még hozzáférhetőek voltak a (kinyilatkoztatott) igazság bizonyos fragmentumai, amelyeknek együttes olvasatából rekonstruálhatóvá válhat a tökéletes filozófiai rendszer.

[A] vallások és a philosophiák mind észszerűek. Észszerűek, *nem a fejlődés értelmében, mint az igazság különböző fokozatai*, vagy egymásután megnyilatkozó mozzanatai, hanem mint a különböző formák mögé rejtett, de egyazon kész igazság tartalmazói.⁶

A szintetizáló hajlandóság Brunótól sem állt távol, érdemei pedig – Szemere szerint legalábbis – nagyrészt ebben keresendők. Olvasata ráadásul egyáltalán nem volt kirívó a maga korában: mint az Szakács könyvének recepciótörténeti részéből is kiderül, hasonló Bruno-értelmezések széles körben láttak napvilágot a 19-20. század fordulójának hegelianus köreiben is (Giovanni Gentile, Bertrando Spaventa). 1964 azonban fordulópontnak számít Bruno recepciótörténetében, ekkor jelent meg ugyanis a már korábban idézett Frances Yates *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* című, máig nagyhatású monográfiája. Ennek gondolatmenete szerint a nolai gondolkodó jelentősége mindenekelőtt hermetizmusában áll, valamint abban, hogy Hermész Triszmegisztosz írásaiból merítve igyekezett a természet rendjét befolyásolni, röviden: mágiát művelni. Ahogy Szakács is írja könyvének bevezetőjében,

⁴ Szemere 1917, 2, 28.

⁵ Braun 63–70.

⁶ Szemere 1917, 37. (Saját kiemelés.)

Yates Brunót nem tudósnek, vagy filozófusnak tekinti, hanem mágusnak és misztikus vallási gondolkodónak, akárcsak az itáliai reneszánsz másik két nagy gondolkodóját, Ficinót és Pico della Mirandolát. (37)

Azaz – Yates szerint – Bruno nem csak filozófusnak vagy természettudósnek nem tekinthető a szó modern értelmében, de még a fenti diszciplínák előfutárának sem. A yates-i tézis tehát partvonalon kívülre helyezte az előbb említett, hegelianus Bruno-értelmezéseket. Szemere és Szakács monográfiái között éppen az a legnagyobb különbség, hogy az utóbbi egyértelműen Yates meglátásai mentén – jöllehet, azokkal sok helyen vitatkozva – igyekszik értelmezni Bruno munkáit. A szemléletmódbeli eltérést már az is jól tükrözi, hogy míg Szakács szerint Bruno esetében egyértelműen meghatározó volt a hermetikus hagyomány, addig Szemere könyvében mindössze egyszer bukkan fel Hermész Triszmegisztosz neve (és még akkor sem Brunóra, hanem Agrippa von Nettesheimre gyakorolt hatása kapcsán).

Szakács monográfiája egy hosszabb bevezetőből, három fejezetből és egy összegzésből áll. Érdekes azonban már a címnél elidőznünk, ami Bruno „ars poeticájának” ismertetését ígéri egy különös fogalom, az exaltációtan tükrében. Az *ars poetica* kifejezés egyrészt azt vetíti előre, hogy a gondolatmenetben fontos szerep jut majd szépirodalmi művek elemzésének (mint például Bruno *A hősi megszállottságokról* vagy *Candelaio* című dialógusainak), a bevezetőben felvetett tudomány- és metafizikai problémákból azonban az is nyilvánvalóvá válik, hogy a kötet egyik célja annak megválaszolása, hogy Bruno mennyiben tekinthető természettudósnak vagy filozófusnak. Saját megfogalmazása szerint Szakács mindannak összességét érti *ars poetica* alatt, „hogymiképpen vélekedett Bruno filozofálásról, igazságkeresésről, és általában véve saját küldetéséről”. (38) Esetünkben tehát az *ars poetica* egy tágabb fogalom mind a filozófiánál, mind a természettudománynál (miközben mind a kettőt felöleli), és feltehetően arra (is) szolgál, hogy a szerzőnek ne kelljen már a kezdet kezdetén elköteleződni Bruno filozófus vagy természettudós mivoltát illetően.

A címben szereplő másik különös kifejezést, az „exaltációt” Szakács – saját bevalása szerint – Szőnyi György Endrétől kölcsönözte, vagyis szintén nem található meg Brunónál. Ezen a fordulaton „a testet hátrahagyó léleknek az istenséghez való fölemelkedéséről szóló okkult tanítást” (18) kell értenünk, vagyis mindazon elméletek és gyakorlatok összességét, melyek révén lelkünk képessé válik a világlélek megragadására. (28) Szakács több helyütt hangsúlyozza, hogy Bruno filozófiájának középpontjában a végtelen és a véges, vagyis a világ minden pontján jelen lévő Isten és a véges létezők szembeállítására áll, az általa exaltációnak nevezett gyakorlat pedig a kettő közötti különbség (legalább részleges) áthidalásának egyedüli módja. Bruno *ars poeticája* tehát a véges létezők lelkeinek az exaltációra való felkészítésében ragadható meg, valamint abban, hogy az általános elvekhez való felemelkedést követően képessé válhatunk a fizikai világ dolgainak (mágikus) befolyásolására.

Az exaltációtan részletesebb bemutatására a kötet második fejezetében kerül sor. Szakács itt – Bruno saját szövegein kívül – olyan szerzők munkáit hívja segítségül, akik bizonyosan hatást gyakoroltak Brunóra. Így jutunk el Platón *Lakomájának* és *Phaidroszának* részletekbe menő bemutatásához (melynek során Szakács az intelligibilis széphez való eljutás platonikus módját mutatja be), a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított *Aszklépiosz* elemzéséhez (amikor is az anyagi világból való kiszabadulás, és az Istennel való egyesülés hermetikus tanait részletezi a szerző), valamint Giovanni Pico della Mirandola Benivieni-kommentárjához (amiben az embernek az Istenhez való felemelkedését a szabad akarat döntésének tulajdonítja). Szakács argumentatív stratégiájának egyik szembeötlő sajátossága, hogy egyaránt szoros olvasatban közöl közismert, akár kevésbé közismert szövegegységeket, ami főleg Bruno munkáinak elemzésekor bizonyul hasznosnak. A fejezet végén ugyanis több, a magyar olvasóközönség számára ismeretlen értekezés (*De la Causa, A hősi megszállottságokról*) hasonló szemléletmódú elemzése révén jut arra a következtetésre, miszerint Bruno módszere nem a természet törvényeinek áthágására irányult, hanem „a természettel való együtt munkálkodásról van szó” (341) ebben az esetben. Mindennek értelmében pedig Bruno módszere

nem kozmikus korrespondenciákon és démoni hatalmokon alapszik, hanem egyfelől a mágus tényleges képességein, melyek korlátozottak, másfelől a teórián, mely folyamatos fejlesztésre és felülvizsgálatra szorul. (345)

Mindez azt jelenti, hogy a megfelelő módszer (az exaltáció) birtokában bárki rendelkezhet mágikus erővel. Szakács szerint az a „demokratikus gondolat”, miszerint „a tudást mindenki számára hozzáférhetővé kell, vagy kellene tenni” egyáltalán nem volt jellemző a premodern korokra, Brunónál mégis ezt látjuk.⁷ Ez a megállapítás azért is fontos a könyv egésze szempontjából, mert Szakács ezáltal igyekszik Brunót a Yates-et követő értelmezők tengerében pozícionálni. Mint azt a bevezetőből és a megelőző fejezetből megtudhattuk, Yates tézisé, mely szerint Bruno mágus volt, nem pedig filozófus vagy természettudós, legélesebben Hilary Gatti bírálta *Giordano Bruno and Renaissance Science* című 2002-es monográfiájában. Azáltal tehát, hogy Szakács egy tudományos módszertan körvonalait véli felfedezni Bruno munkáiban, Gatti értelmezéséhez közelít.

A kötet egyik (a szerző által bevallottan) különös vonása, hogy Bruno életútjának ismeretése az utolsó, harmadik fejezetben kap csak helyet. A döntés azonban egyáltalán nem önkényes, mivel Szakács olvasatában Bruno egész életútját egy „magánmitológia” megte-

⁷ Szakács tézisé alátámasztani látszanak bizonyos, általa nem idézett Bruno-szövegrészletek is. A *De Umbris Idearum*-ban például a következőket mondatja Hermészt Triszmegisztoszzal a nolai: „[Gondolatmenetünket] a művelt emberek közül [eruditorum] kevesen értik majd meg, akik azonban megértik, azok jó hasznót húznak majd belőle; olyan lesz ez, hogy mind a műveletlen [rudes], mind pedig a művelt emberek [erudit] könnyedén megismerhetik és gyakorolhatják [ezt a módszert], és még azok is képesek lesznek megérteni, akik semmiféle tudományban nem járatosak, csak esetleg a platonikusok metafizikájában és tételeiben.” Brunus 1868, 20.

remtésének szándéka hatja át. A szerző ezért az életút pusztá ismertetése helyett előszeretettel idézi a különböző korszakokból származó önreflexív megnyilvánulásokat, melyekből azt a következtetést vonja le, hogy önábrázolásai során Bruno az exaltáció hősi megszállottjaként igyekezett megjeleníteni önmagát, mintegy megtestesítve elméleti okfejtéseit.

A kötet tehát szemléletesen mutatja be Bruno „nehezen megfejthető” észjárását: részben a recepciótörténet felől közelítve, részben Bruno primér szövegeihez visszanyúlva jut el egy újszerű olvasat kialakításához. A könyvet azonban korántsem csak a Bruno iránt érdeklődő olvasóközönség forgathatja haszonnal. Jóllehet, a szerző többnyire azt igyekszik hangsúlyozni, hogy Brunót a modern tudományosság előfutárának kell tekintenünk, az írást a kontextualista tudomány- és metafizikai rétegek teszik különösen érdekessé. A könyv ugyanis részben arra is keresi a választ, hogy Bruno gondolkodásának a mai szemmel nézve tudománytalan vagy filozófián kívüli komponensei a maguk korában mennyire számítottak tudományosnak vagy filozófainak.

Egy apró filológiai pontatlanságra azonban (mely a könyv argumentációját egyáltalán nem érinti) fel kell hívnunk a figyelmet. A hermetikus iratok újrafelfedezése kapcsán a következők írja Szakács:

[a] reneszánsz a hermetikus szövegek közül csak az *Aszklépioszt* ismeri, egészen 1463-ig, amikor egy makedón szerzetesnek köszönhetően Cosimo Medici kezébe kerül tizennégy további traktátus, s ő megparancsolja Ficinónak, hogy a Platón-szövegek latinra fordítását, amin éppen dolgozik, hagyja abba, és azonnal kezdjen el ezek helyett a hermetikus szövegekkel foglalkozni. (33)

Mivel a fent említett eseménysor jelentőségét nehéz túlbecsülni akár a könyv, akár az egész korszak szempontjából, fontos megjegyeznünk, hogy a szóban forgó utasításra minden bizonnyal egy évvel korábban, 1462-ben került sor (a kötetben említett 1463-as év feltehetően már a fordítás elkészültének pillanata volt).⁸ De, mint mondtuk, a könyv erényeiből mindez vajmi keveset von csak le.

8 Copenhaver 1992, xli.

Bibliográfia

- Braun, Lucien. 1990. *A filozófiatörténet története*. Budapest: Holnap kiadó.
- Brunus, Jordanus Nolanus. 1868. *De Umbris Idearum*. Berolini: Apud E. S. Mittlerum & Filium.
- Copenhaver, Brian P. 1992. *Hermetica – The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107050075>.
- Garber, Daniel. 2015. „Descartes among the Novatores.” *Res Philosophica* 92/1: 1–19. <https://doi.org/10.11612/resphil.2015.92.1.1>.
- Gatti, Hilary. 2011. *Essays on Giordano Bruno*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400836932>.
- Mersenne, Marin. 1625. *La Vérité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*. Paris: Toussaint du Bray.
- Szemere Samu. 1917. *Giordano Bruno*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia.
- Yates, Frances. 1999. *The Art of Memory*. London: Routledge.

Blandl Borbála

Auch eine Geschichte der Aufklärung – egy átfogó narratíva nyomában¹

Forczek Ákos. 2021. *Jóteköny könyörtelenség. A német felvilágosodás végjátéka*. Budapest: L'Harmattan. 284 oldal, 3490 Ft.

Forczek Ákos könyve nyerte 2020-ban az egyik legrangosabb magyar filozófiai kitüntetését, a Cogito-díjat. Az írás disszertációnak készült, a 2021-ben védett értekezés alcíme: *A német felvilágosodás végjátéka az iskolafilozófia hanyatlásától a transzcendentálfilozófiai fordulatig*. Filozófiatörténeti munkát ígér a cím, ha konkretizáljuk a benne szereplő korszakjelölket, akkor *A tiszta ész kritikája* megjelenésének idejéről szól, arról az időszakról, melynek során a kanti transzcendentálfilozófia jó időre leparancsolta a színpadról a leibnizi metafizikában gyökerező wolffianus iskolafilozófiát. Forczek a filozófia történetében hagyományosan nagy figyelemmel kitüntetett átmenet elbeszélései helyett, amelyek a Kant és Hegel filozófiája közötti eredetviszonyokat próbálják magyarázni vagy rekonstruálni, egy inkább történeti feltárással alkalmasnak tűnő időszakot és perspektívát választott tárgyául. A témaválasztás állásfoglalás: a szerző szemmel láthatóan nem azt a hagyományt kívánja folytatni, amelyik „a klasszikus német filozófia”² kialakulásának elemzését és meghatározott szempontú értékelését tartja szem előtt. Célja, hogy egy egységes, a történeti adatokból (jelen esetben tudományos igényű vagy populárfilozófiai írásokból) következő elbeszéléssé formálja a felvilágosodás korához kapcsolódó képzeiteinket. Ez az elbeszélés persze dialektikus, hiszen magának a felvilágosodásnak a legbelsőbb törekvései is dialektikus konfliktusban állnak egymással. *A jóteköny könyörtelenség* az önmaga felszámolására készülő humanista metafizika története, a felvilágosodás pedig ennek az önfelszámolásnak a játéka, egy végjátékhoz vezető negatív dialektika.

A könyv gerincét alkotó wolffianus, illetve populárfilozófiai szövegek elemzéseirehöz magától értetődően társul a jelenkori, vagy kvázi-jelenkori számvetés igénye is. Ez utóbbihoz támpontokat is ad a szerző: Mannheim, Foucault és Lukács György jelentik számára a legfontosabb kiindulási pontokat a bevezetés szerint, „még akkor is, ha egyébként a kutatási anyag sajátosságai miatt nem sűrűn” támaszkodik műveik konkrét szöveghelyeire. (17–18) A könyv fontos szerzői még persze Hegel, Marx, Max Weber, Adorno és Habermas, hogy csak a legkézenfekvőbb gyakran meg nem nevezettek említsem. A felvilágosodás fogal-

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.13

1 A cím Herder *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774), illetve Habermas *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) című műveire utal.

2 Ezt az engelsi terminust idézi Forczek könyvének 254. oldalán, alfejezetcímként. Idézőjelek az eredetiben.

mának jelenleg is ható nagy klasszikus narratíváihoz Forczek nem kapcsolódik: a hegelizhez azért nem, mert az általa tárgyalt szellemtörténeti képződmény (a német felvilágosodás végjátéka) Hegelnél túlságosan is kis teret kap. A felvilágosodás belső harcai szerinte nála inkább a francia szellem ügyei, nem pedig a majdnem-kortárs közeg közelsége miatti torzító perspektívában látott, vagy éppen meg sem látott német dinamikákéi. *A felvilágosodás dialektikájával* más a helyzet: ezzel a „mesterelbeszéléssel” (16) nem tartalmi a távolságtartás oka, mint *A szellem fenomenológiája* esetében, hanem módszertani. Forczek a történeti mikroelemzéseket választja az analógiás-esszészerű megközelítés helyett. És ezzel egy újnak tűnő konstelláció jön létre a felvilágosodástörténetek sorában: egy valóban elfelejtett gondolkodói világ³ sokáig félhomályban rejtőzködő régészeti emlékei válnak ismét saját jogon megnyilvánuló entitásokká. Ezek az emlékek azonban nem amiatt felejtődtek el, mert érdektelenné, eklektikussá, elavulttá vagy megalapozatlanná váltak a nagy szellemi alkotások árnyékában vagy fényében, bár nyilván sok esetben ez is állhatott a háttérben, hanem az őket szétfeszítő belső dialektika logikájának következtében. Mivel (Forczek tézise szerint) a felvilágosodás története az önfelszámolás története, magától értetődő érdekünk elfelejteni, nevetségessé és vállalhatatlanná tenni, amit csak elveszíteni tudunk akkor, ha meg akarjuk valósítani az „abszolút felvilágosodást”. Forczek módszertani döntésének köszönhetően ennek mikrológiai rekonstrukcióját olvashatjuk most. Ez a szerző megállapítása szerint „léptékproblémákhoz” vezet, hiszen Kant főszereplő ebben a történetben, azonban *A játékosny könyörtelenség* perspektívájában pont nem a főszereplőre van szükség. Forczek szavaival:

egészen eltérő rangú „írástudók” sokaságát viszem színre, hogy megjeleníthessem általuk a gondolkodás fő tendenciáinak egy-egy mozzanatát. E tendenciák iránypontja pedig természetesen Kant. Ebből viszont nem az következik, hogy a königsbergi filozófus alakja végül élesen kiválik háttéréből; ellenkezőleg: ebben az „áramlásban” óhatatlanul elhalványul nagysága és eredetisége. Egy Kant-monográfiában ez megengedhetetlen lépték-probléma volna – ám ez a tanulmány nem Kant-monográfia. (17)

Ennek a képzetkonstellációnak a felvázolása önmagában véve is poétikus tett, érdemes szem előtt tartanunk a könyv további fejezeteinek olvasásakor. Kicsit arra az eljárásra emlékeztet, amelyet maga Kant alkalmazott a *Pragmatikus érdekű antropológiában*, ahol a középponti tanítás, a transzcendentális filozófia minden elemétől utólag, mesterségesen

³ Az „elfeledett” német felvilágosodás újraolvasása persze nem új ötlet, hanem szép hagyománnyal büszkélkedő kutatási irány, nem csak Németországban. Christian Wolff több művét is lefordították angolra, és komoly erőfeszítések történnek a német antropológiai hagyomány feltárására is. Ennek persze megkerülhetetlen alakja Kant, a maga antropológiájával – a *Pragmatikus érdekű antropológia* alapjául szolgáló előadások kritikai kiadása 1997-ben jelent meg az Akademie Ausgabe 25. köteteként, újabb lökést adva ezeknek a kutatásoknak. Legújabban magyarul is megjelent Christoph Menke *Erő – Egy esztétikai antropológia vázlata* című könyve, amely ugyanezen a „történeti anyagon” dolgozva, más módszerrel kísérte meg ennek az elnémuló hagyománynak a felmutatását.

elzárt tapasztalati anyag rekonstrukciója zajlik. Ahogy az *Antropológiában* megképződött egy *A tiszta ész kritikája* alakú lyuk, a *Jótevény könyörtelenségben* is megjelenik egy Kant formájú kitöltetlen bemélyedés. És persze, a szerző által említett szellemtörténeti munkák sorából (Mannheim, Foucault, Lukács) Foucault korai munkáihoz kerül közel a *Jótevény könyörtelenség*: csakhogy amíg *Foucault* elsősorban francia levéltári anyagokon végezte a kutatását, Forczek a német felvilágosodás „másodvonalának”⁴ (néhány kivételtől eltekintve) publikált szövegein.

A könyv egyik legfontosabb tézise az, hogy a wolffianus képességmetafizika belső konfliktusba keveredik azzal az új típusú munkaantropológiával, amelyet ő maga is propagál – és ebből a konfliktusból végül a metafizika kerül ki vesztesen. Forczek konklúziója az, hogy a felvilágosodás e belső konfliktusa elkerülhetetlen módon öngyarmatosításban végződik: „Die Aufklärung ist auch ein rassistisches Projekt, es tut mir Leid” (252) – az individuum ebben a hagyományban, úgy tűnik, alulmarad a közösséggel, a rassz a nemmel, a fantázia a képzelőerővel, a szétszórtság a figyelemmel szemben.⁵ A felvilágosodás ebben az olvasatában elsősorban meghasonlás, ahogyan Adorno diagnosztizálja Nietzschét idézve az Odüsszeusz-esszéiben:

Hegel óta kevesen ismerték föl világosabban a felvilágosodás dialektikáját Nietzschénél. Ő fogalmazta meg annak meghasonlottságát, ahogy a felvilágosodás az uralom iránt viselkedik. „Terjeszteni kell a nép körében a felvilágosodást, hogy minden pap rossz lelkiismerettel legyen pap – és így kell cselekedni az állammal is. A felvilágosodásnak az a feladata, hogy a fejedelmek és államférfiak egész viselkedését szándékos hazugsággá tegye.”

Másfelől a felvilágosodás mindig is eszközül szolgált

a kormányzás nagy művészei számára (Konfuciusznak Kínában, a Római Birodalomnak, Napóleonnak, a pápaságnak abban az időben, amikor a hatalom és nem csak a világ érdekelte) [...]. A tömegek öncsalása e pontot illetően, például a demokráciákban, fölöttébb értékes: az emberek jelentéktelenné tétele és kormányozhatósága üdvösnek tűnik, hisz „haladás”.⁶

Lássuk, hogyan néz ki ez az önfelszámoló dialektika alulnézetből. A könyv négy fejezetre tagolódik. Az első a teoretikus és a pragmatikus, a metafizikai és az antropológiai szféra kanti kettéválasztását szem előtt tartva a megismerésnek a TÉK

4 A „másodvonal” ebben az esetben nem értékmeghatározás, hanem a „klasszikus német filozófia” előretörése utáni olvasottsági mutatókat kívánja jelezni.

5 A fenti kijelentést a 2020. március 28-án megnyitott *The Faculty of Sensing: Thinking With, Through, and by Anton Wilhelm Ammo* című braunschweigi kiállítás kurátora, Bonaventure Soh Bejeng Ndikung tette a kiállítás megnyitója után adott interjújában.

6 Nietzsche 1901–1904, XIV. 206. Idézi: Horkheimer–Adorno 2011, 66.

első kiadásában adott hármás szintézis leírását veti össze a kéziratos hagyatékban és a *Pragmatikus érdekű antropológiában* adott kanti elemzésekkel. Ez a fejezet egyfajta elméleti alapvetésként szolgálhatna az utána következőkhöz, azonban – a kötetnek a bevezetőben ismertetett módszertani elvei okán is – nem ez a helyzet. A kötet fejezetei autonómok, ha nem is függetlenek egymástól, de nem támaszkodnak rendszerszerűen egymásra. Ez már abból is látszik, hogy közülük több is megjelent már önálló tanulmányként a kötet elkészülte előtt. A közöttük lévő kapcsolat szoros, de nem szisztematikus, abban az értelemben, hogy nem feltételezik, csupán megerősítik egymás igazságát. Forczek valóban történetet mesél. Az első fejezet feladata ebben a történetben az, hogy röviden felvázolja a megismerés TÉK-ben adott „kritikai paradigmájának” alapvonásait, szembeállítva vele az antropológiai írásokba száműzött, illetve a kéziratos hagyatékban maradt megfigyeléseket.⁷ Azt a történetet meséli itt el Forczek, amelynek során a transzcendentális rendszer kiépítése közben feltárulnak és (vagy) megképződnek a tapasztalattól független, mégis a tapasztalat lehetőségének alapját jelentő elvek és képességek, valamint a tapasztalati működésben adott, az előbbi elveket és képességeket valamilyen módon közvetítő jelenségek közötti különbségek. Ugyanannak a dolognak a két oldaláról van szó, de mégis hogyan? A „diszkurzív értelemképződés szigorúan teleologikus struktúrájáról” (29) szóló elgondolás, amely a „tapasztalatszerveződés alsó szintjeitől a fogalmi besorolás záró mozzanatáig” átfogja az emberi megismerés teljes szerkezetét, hogyan szolgálhatna alapul olyan jelenségekhez, amelyek (rendszerbeli pozíciójuknál fogva) elvben függetlenek ezektől a struktúráktól? Elegendő-e a transzcendentális sematizmusban megnyilvánuló rendszertani „rugalmasság” ahhoz, hogy az empirikus káosz súrlódásmentesen vagy legalábbis jól körülírható súrlódási pontokkal illeszkedjen a fogalmi keretekhez? Forczek a képzelőerő és a fantázia nem Kanttól származó, de Kant által is felhasznált különbségét jelöli meg a magyarázat lehetséges vezérfonalaként. A képzelőerő és a fantázia ugyanazt a munkát végzi, csak másképp: a képzelőerő fegyelmezett, a fantázia „költői”. A fegyelmezetlenség és a fegyelmezés kulcsszavak lesznek a következőkben, az egyik lehetséges kanti megoldása ugyanis a problémának az, hogy a jövőbe helyezi kérdés megválaszolását. Valamilyen módon egyeztetni kell a tapasztalat elvei és a tapasztalt jelenségek között, ez az egyeztetés lesz (igen röviden szólva) az emberi nem fejlődése, a felvilágosodás pedig nem más, mint az a történeti folyamat, amelyben ez a harmónia megvalósul. A felvilágosodás a tudatossá válás, a fegyelem és az önfegyelmezés folyamata ezek szerint.

⁷ Ennek a problémának a legjellegzetesebb összefoglalása magától Kanttól származik: *A pragmatikus érdekű antropológia* első könyve, annak is az első néhány fejezetéből feltehetően az idős Kant által saját kezűleg eltávolított, a magyar kiadásban hosszú lábjegyzetekben közreadott részekben, ahol röviden ismerteti a TÉK témáit *antropológiai nézőpontból*, és azzal a megjegyzéssel zárja rövidre a fejtegetéseket, hogy „de ez már a metafizikára tartozik”. Lásd Kant 2005, 44.

A második fejezetben a korszak szóhasználatának megfelelően értett antropológiai vizsgálatra kerül sor. Az antropológiai elemzés úgy általában véve (nem csak Kantnál, hiszen a terminus eredetileg elsősorban fiziológiai embertant jelentett) patologizál, méghozzá teoretikus kényszerből. Ahogyan az első fejezet is kimutatta, a „helyes elmeműködés” a TÉK tárgyalja. A helyes elmeműködés olyan transzcendentális elveknek van alávetve, amelyek a transzcendentális kritika módszerével tárhatóak föl és alkalmazhatóak. Nincs megfigyelhető mintázata, amelyen keresztül külsőleg megragadható lenne. Az antropológia egyik feladata ezzel szemben a megbízhatóan azonos mintázatok szerint hibázó működésmódok megfigyelése és osztályozása lenne, amit Kant az egyik prekritikai írásában *onomasztikon*nak nevez.⁸ A felvilágosodás diskurzusában azonban van egy olyan elmeműködésbeli hiba, amelynek helyzete szisztematikus szempontból egyedülálló: ez a magyarra általában rajongásként fordított *Schwärmerei*. Ahogyan Forczek fogalmaz:

Aki beleolvas az általában Cagliostroval, Mesmerrel, Gaßnerrel és Swedenborggal együtt emlegetett Johann Caspar Lavaternek, „százada legnagyobb *Schwärmerének*” „legkártékonyabb könyvébe”, *Az önmegfigyelő titkos naplójába* (*Geheimes Tagebuch von einer Beobachter Seiner Selbst*), azt tapasztalhatja, hogy a kétkötetes munka vallásfilozófiai alapvetése úgyszólván szimmetrikus a morális vallás kantí elméletével: az egyik a másik ellenképe, „negatív horizontja”. (60)

A *Pragmatikus érdekű antropológiában* az „Önmagunk tudatáról” címet viselő fejezetben egy másik rajongó, Albrecht von Haller igen hasonló című könyvét⁹ hozza fel példának Kant. Ezek a részek szólnak az *Antropológiában* önmagunk megfigyelésének tiltásáról, amelyet Forczek is elemez az előző fejezetben, a „belső érzék paradoxona” címszó alatt. Itt arról van szó, hogy minden képzetünk a belső érzékben adódik a számunkra, de vannak olyanok is, amelyek a külső érzékben nem jelennek meg. Azokról a képzetekről van szó, amelyek csak az időben hozzáférhetőek. A rajongás ebben a kontextusban azt a viselkedést jelöli, amikor kizárólag a belső érzékhez tartozó képzeteinket teljes értékű, térben és időben egyaránt meghatározható képzetekként kezeljük. Az *Antropológia* álláspontja ezzel kapcsolatban az, hogy ilyenkor az ember elméje *csúsztatást* (*Verschiebung*) hajt végre: az értelem önkéntelenül is kiegészíti a csonka képzeteket, méghozzá olyan téri aspektusokkal, amelyeket „kívülről hurcol be” az elmébe. Vagyis amikor a rajongó ember saját elméje működését figyeli meg, öncsalás áldozatává válik, de ami még ennél is sajátosabb: maga az értelem válik ilyenkor a hamisítás aktorává, méghozzá tudattalan működésében.

Forczek ennek a patologizálási folyamatnak az egyéb összetevőiről mesél, amelynek Kant csupán az egyik, talán nem is a legnagyobb hatású résztvevője. A mindent magában

⁸ Kant 2003, 418.

⁹ Albrecht von Haller: *Az íróról és önmagáról tett megfigyeléseinek naplója I–II.* (*Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst*), lásd Kant 2005, 29.

foglaló, végtelen, ám feltáratlan tudat leibnizi metafizikai koncepciójából eredő, a wolffi „sötét képzetek” felett pásztázó figyelem és a figyelmetlenség tudatban folyamatosan futó játéka kedvelt témája a kor pszichológiai traktátusainak. Kantnál (szintén az *Antropológiában*) a figyelem egyenesen az életerő és annak „szisztematikus” megfelelője, a belső érzék intenzitásának fokozódását, a figyelem ellentéte pedig az életerő egészen a halálig történő elhalványulását jelenti.¹⁰

Forczek a wolffiánus Georg Friedrich Meier, Moses Mendelssohn, Kant és Marcus Herz¹¹ példáján mutatja be, mi történik a wolffi *fundus animae*val, a „lélek sötét alapjával” a felvilágosodás előretörésének különböző stációiban. A transzcendentális fordulat zárójelzésével Marcus Herz, az orvosfilozófusig, Kant jóbarátjáig követi figyelemmel a *fundus animae* tanának átalakulását (Kant, mint ismert, nem fiziológiai magyarázatot kívánt adni a tudat bizonyos defektusaira). A követhetőség és a tömörség érdekében a Forczek által is idézett Herz-mondatokat hívom segítségül a tudattalan új, a leibnizi metafizikától elszakadó magyarázatának szemléltetésére (56):

[A lélek nem] afféle térbeli tartály, benne minden valaha birtokolt idea lerakatával, amelyek jelenlétéhez csupán a tudat fénye hiányzik [...]; úgyhogy ha e fény egyszer szétáradna fölöttük, szemléletileg a lélek elé kellene tárulnia az élete összes megjelenítését tartalmazó, egész szörnyű készletnek. [...] [De a megjelenítések] csak annyiban vannak jelen, amennyiben a lélek rendelkezik velük, vagyis amennyiben a gyakorolja rajtuk erőinek tevékenységét: márpedig akkor azt kellene állítanunk (amivel nehéz egyetérteni), hogy a lélek folyamatosan, minden pillanatban tudattalanul gyakorolja erőit a megjelenítések egész végtelen tömegén; mert ha csak egyet is elereszt egy pillanatra [...], ez [...] örökre eltűnik az eszközkészletéből.¹²

Herz koncepciójában „a sötétség nem az elraktározott képzetek, hanem az elsajátított készségek tudattalanja: minden képzet kialakít a lélekben valamiféle készséget – igen differenciált módon –, hogy az elme ezután »könnyebben« megjeleníthesse” azt. (57) Nagyon leegyszerűsítve: a sötét és világos képzetek szembeállítására helyére Herznél, és a kor több gondolkodójánál is a tudatra gyakorolt hatásuk szerinti megkülönböztetés kerül. Vannak képzetek, amelyek elementáris erővel hatnak ránk, vannak, amelyek elenyészően gyengével, vannak, amelyek fokozzák, vannak, amelyek csökkentik az „élet-erőnköt”, s elménk a rá gyakorolt hatások függvényében alkot, illetve veszít el lelki készségeket. Ezeknek az összefüggéseknek a tudatában már könnyebben érthetőek és jobban is magyarázhatóak a „lelki dieterika” és „lelki gimnasztika” kanti szófordulatai is:

10 Kant 2005, 75–78.

11 Az elemzett szövegek sorban: Meier 1765, Mendelssohn 1981, Herz 1791. Kantnál elsősorban *A pragmatikus érdeklő antropológiára* és az antropológiai előadásokra támaszkodik a szerző.

12 Herz 1791, 217, 229–30.

a lélek edzésére tett erőfeszítések így konkrét formákat is ölthettek a kor művelt polgárai számára. A lélek esztétikai kiművelése nemcsak a szépérzék és az általános intelligencia finomodását jelentette, hanem az „életérzékelés” fiziológiai fokozását, egy ténylegesen új emberi természet kimunkálásának lehetőségét is.

A kötet leghosszabb fejezete a harmadik. Ebben az első két fejezetben röviden összefoglalt elméleti fejlemények gyakorlati aspektusait vehetjük szemügyre, pontosabban azokat az elméleti tépelődéseket, amelyek a fenti megállapítások gyakorlati alkalmazhatóságával állnak kapcsolatban. Az itt elemzett szövegek részben etikai, részben hatalomtechnikai kérdéseket tárgyalnak. Ahogyan Forczek fogalmaz az előkészítő részben:

[M]ost is a wolffianus hagyománytól elszakadó gondolkodás kisebb-nagyobb eseményeit fogom rekonstruálni – Kant utáni perspektívából nézve: „múló epizódokat” –; ezúttal azonban megkísérlem fölvezetni a korszak átfogó elbeszélését is. Egy lehetséges „nagy elbeszélésről” van szó, amelybe az általam ismert összes „történet” belesimul: vagy úgy, hogy az alaptendenciát erősíti, vagy úgy, hogy „ellentörténetként” értelmezhető (ld. *Schwärmerei*), s akkor ugyancsak a főáramlat határozza meg. (97–98)

A fő tézis továbbra is az, hogy a wolffi progresszív metafizika által is propagált új munkaetika németországi elterjedése volt az oka annak, hogy a felvilágosodás emberképének is alapul szolgáló „tradicionális” metafizika gyors hanyatlásnak indult. Ez a hanyatlás tehát a kanti fordulattól függetlenül kezdődött, bár nyilván hatott a kortársi közegekben folyó vitákat élénken követő Kantra is. Forczek a fejezet első részében ezt a folyamatot a népámitás-narratívák közötti viták elemzésén keresztül mutatja be. Ehhez pedig a Porosz Tudományos Akadémia Spekulatív Filozófiai Osztályának 1777-es pályázati felhívására („Hasznos-e a népnek, ha becsapják, akár úgy, hogy új tévelygésekbe viszik, akár úgy, hogy megerősítik a meglévő tévelygésekben?”) érkezett válaszokat olvassa újra. (99) Az Akadémia kérdése provokatív, és úgy is tekinthető, hogy a felvilágosodás lényegét érinti: a hit és a belátás, a babona és a megismerés harcának állásáról kíván képet alkotni a beérkező válaszok alapján. Két szöveg kerül terítékre. Az első, „ortodox wolffianus” szerző nevét nem ismerjük, a második írás Rudolph Z. Beckeré. Röviden: az „ortodox” válasz a kérdésre az, hogy nem használ a népnek a felvilágosítás elmulasztása, míg Becker, aki a „progresszív felvilágosodás” képviselője ebben a vitában, igennel válaszol ugyanerre a kérdésre. Megint Forczeket idézve (aki pontos, mégis empatikus számvetést készít erről a dolgozatról): „Becker egyáltalán nem azt védte, amit védeni akart. Az igazságot szabadon áramoltató felvilágosult hatalomgyakorlás elveiről vázolt tervezete valójában a totális manipuláció bizarr látomása.” (110–111) Becker írása szimbolikus jelentőségű Forczek szerint. Egyrészt arra az akadémiai pályázatra készült nyertes mű, amely önmagában a kései felvilágosodás nyitópontjának tekinthető, másrészt akármilyen szándékkal is, de

éppen a felvilágosodás nevében propagálja a nép felvilágosításának akadályozását, önmagában megjelenítve a felvilágosodás eszméinek meghasonlottságát.

A fejezet második részének témája a gyönyör, az öröm és a boldogság *metafizikai* méltóság- és hitelvesztése (118), amelyet a szerző „a munka-, társadalom- és hatalomszervezés színterein lezajló formamozgásokkal” hoz összefügsbe. A cél „az affektus- és vágyháztartás szabályozásának a 18. század második felére jellemző tendenciájának” megragadása. A kiindulópont a wolffi felfogásból eredő boldogságetika, amelyben a cselekedetek helyénvaló mivoltát a cselekvő szubjektum „külső és belső állapotainak tökéletesedése” által generált jóérzés igazolja, a végpont pedig Kant kritikai etikája lesz. Az átmenet háttérben Forczek szerint itt is alapvetően a társadalmi átalakulások állnak, illetve az a jogkodifikációs munka, amelyik a 18. század második felében folyt német nyelvterületen, és amely nyilvánvalóan hatással volt a „jogmetafizikai gondolkodás” történetére is. Érdekes adaléka a gondolatmenetnek, hogy a korszak vágyról szóló tanításait Johanna Charlotte Unzer *Világbölcsélet nőknek* című könyvében mint a végletekig feszített fegyvelmezés és önfegyvelmezés példáján szemlélteti. (120)

A vágyról szóló korabeli diskurzusok elemzése után a szerző az etikában történt alapvető változásokat mutatja be. Wolff „boldogságetikáját” a következő, a *Német etikából* származó idézettel és annak rövid elemzésével jellemzi:

Ha az ember élete céljaként belső és külső állapota tökéletességét tűzi ki, s [...] úgy köti össze egymással valamennyi különös célját, hogy az egyik a másik eszköze, s végül az összes együttvéve a legfőbb cél eszköze, akkor akadálytalanul halad egyik tökéletességtől a másikig. És így maradandó gyönyörúsége van, és állandó örömet élvez, következésképp eljut arra a boldogságra, amelyre csak képes ebben az életben. Mármost mivel az ilyen életvezetés tudománya, amely által elérjük a boldogságunkat, nem más, mint a bölcsesség, így tehát a bölcsesség a boldogság tudománya. [...] Abból ismerjük meg a bölcsességet szerető elmét, ha azt halljuk valakiről, hogy semmit sem akar tenni vagy elmulasztani, amíg ki nem deríti, hogy ez boldogsága kárára vagy javára válik-e.¹³

A wolffi etika „cselekvésmegalapozási eljárása” kombinatorikus, a wolffiánus szubjektum „állandóan kérdez, puhatolózik, kapcsolatokat sző, tanul”. (133) Kísérletezik, „az aktuális kihívásban az optimális érdekkonstelláción töpreng” (134–135), minden elemében elvszerűen empirikus, hiszen saját örömezzete többé-kevésbé pontosan tudósítja arról, hogy az adott cselekedet fokozta-e állapotának tökéletességét. E józan tapogatózás helyére lép a cselekedeteket a törvény feltétlen hatálya alá rendelő kanti morálfilozófia teljes „empirikus vaksága”, hiszen ennek szubjektuma „semmit sem tudhat tettei »tulajdonképpeni moralitásáról«, ugyanis a »belső törvényszéken« önvizsgálatot végző individuum (a belső

13 Wolff 1720, 208, 232.

szemlélet kritikai hitelvesztése után) többé nem férhet hozzá intelligibilis karakteréhez”. Cserébe azonban „»a nem-tulajdonképpen moralitás« területén kitűnően tájékozódik: azaz cselekedetei legalitásának és illegitásának kérdéseit a »külső törvényszéken« időközben megválaszolták”: a kitűnő tájékozódás kitűnő alkalmazkodást és a heteronómia kötelességen alapuló teljes felvállalását jelenti. (136)

A könyv negyedik, záró fejezete azokat a hatalomgyakorlási eljárásokat és manipulációkat tekinti át, amelyekkel a felvilágosodás képviselői szeretnék volna előmozdítani a társadalom boldogulását. A kanti *Antropológiában* is találunk erre utalásokat. A cél a „társadalmi gyakorlatok külső szabályozását kiegészítő belső kényszerek kimunkálása” (203) – ebbe pedig, és itt Kant egészen világosan fogalmaz,¹⁴ beletartozik „az ember morális diszpozíciójának politikai használata” is. (203) Ez utóbbi nyílt ellentmondásban áll a kanti filozófia, és általában véve a felvilágosodás (illetve talán: a korai felvilágosodás) legmeghatározóbb, humanista tételével, miszerint az egyén önmagában való cél. A kései felvilágosodás praktikái közé tartoznak maguk az antropológiai megfigyelések is, amelyeknek nem az a tárgya, hogy „mivé faragja a természet az embert”, hanem az, hogy „szabadon cselekvő lényként mit farag az magamagából, vagy hogy mit is faraghat, és mit kell faragnia”,¹⁵ valamint az „ész csele” típusú ténymagyarázatok, lényegében minden olyan törekvés a történelemfilozófiai elmékedésektől a pedagógiai módszereken át az esztétikai nevelődés gyakorlatáig, amely az emberi természet megváltoztatását célozza.

A *Jótékony könyörtelenség* teljesértékű áttekintést kíván nyújtani a kései felvilágosodás lényegi törekvéseiről, az elméleti alapoktól kezdve a belőlük táplálkozó mindennapi közösségi gyakorlatokig bezáróan. Többségében ritkán olvasott szövegeket elemez és helyez kontextusba úgy, hogy abból valóban kibontakozik a korszak egy lehetséges, egységes olvasata. Olyan olvasat ez, amely (részben a szerző háttérben maradó, de azért felvállalt teoretikus vonzalmái és belátásai okán) ahogy mondani szokás, megérdemli a folytatást.

14 „Nemünk karakteréhez tartozik az is, hogy miközben ez a polgári alkotmány felé küzdi magát, szüksége van a vallás fegyelmzésére is, hogy amit külső kényszerrel nem lehet elérni, azt belső (lelkiismereti) kényszerrel idézzék elő; tudniillik a törvényhozók politikai célokra használják az ember morális diszpozícióját.”

Kant 2005, 305, 6j.

15 Kant 2005, 9.

Bibliográfia

- Herz, Marcus. 1791. *Versuch über den Schwindel*. Berlin: Vossische Buchhandlung.
- Horkheimer, Max – Theodor Adorno. 2011. *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Bayer József et al. Budapest: L'Harmattan.
- Kant, Immanuel. 2003. *Prekritikai írások*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel. 2005. *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest: Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Meier, Georg F. 1765. *Metaphysik. Dritter Theil: Die Psychologie*. Halle: Gebauer.
- Mendelssohn, Moses. 1981. „Psychologische Betrachtungen auf Veranlassung einer von dem Herrn Oberkonsistorialrath Spalding an sich selbst gemachten Erfahrung.” In *Gesammelte Schriften, Jubiläumausgabe. Kleinere Schriften*, szerk. Alexander Altmann, 163–168. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1901–1904. *Werke*. Leipzig: Kröner Verlag.
- Wolff, Christian von. 1720. *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Tun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Halle: Rengerische Buchhandlung. [*Német etika*]

Hangai Attila

Milyen volt a „testtel működő elme”?

Laki János, szerk. 2022. *A megtestesült elme a filozófia történetében*. Budapest: Akadémiai Kiadó. 248 oldal, 4000 Ft.

Bár a megtestesült elme (*embodied mind*)¹ elképzelését az 1990-es évek óta dolgozták ki a komputáción alapuló kognitív tudomány alternatívájaként, mint a legtöbb újszerű gondolatnak, ennek is megvannak az előzményei korábbi gondolkodók munkásságában. A Laki János által szerkesztett kötet második fele a közvetlen előzmények, míg első fele távolabbi párhuzamok bemutatására vállalkozik. A széles történeti spektrum különféle elemzési megközelítésekkel társul, a szerzők különböző módokon kapcsolódnak a központi témához, többé vagy kevésbé reflektálnak a megtestesültség fogalmára. Mielőtt tehát az egyes tanulmányok tartalmát áttekintenénk, kezdjük is ezzel: miről szól a kötet?

Laki hangsúlyozza a bevezetőben (9–15), hogy az *embodied mind* fogalma a kognitív *működések* testtől való függőségéről szól, nem az elme és test mivoltáról vagy kölcsönhatásáról (a test-elme vagy test-lélek metafizikai problémáról). Bár elsősorban a kogníció *saját testtől* való függőségéről van szó, néhányan a környezet egyes – kognitív tevékenységek műveléséhez releváns – elemeire is kiterjesztik (például egy notesz mint kiterjesztett emlékezet). Eszerint a kognitív működések az agy, a saját test és a környezet dinamikus kölcsönhatásából származnak. A test (és a környezet) nemcsak oksági, hanem *konstitutív* szerepet tölt be, amennyiben például az adott test jellege (vagy az élőlény környezete) meghatározza az organizmus kognitív képességeit, például azt, hogy milyen fogalmak kialakítása lehetséges a számára. Az elképzelés fontos eleme, hogy az érzékelési (és egyéb kognitív) funkciók mellett kiemeli a cselekvéseket, illetve a test *motoros* funkcióit mint a kognitív működések lényegi összetevőit (egy szélsőséges példa szerint a „nyitás-zárás” fogalmaihoz hozzátartozik az a mozgás, illetve mozgáskezdemény, ami a nyitás-zárás tevékenységét jelenti).²

A kötet ötödik fejezetére ugorva az *embodied mind* elméletek további megkülönböztetését adja Schmal Dániel (105–108). Eszerint a testhez való viszonyt értelmezhetjük testesültségen (*embodied*) kívül beágyazottságként (*embedded*), enaktivitásként (*enactive*), és kiterjesztettsé-

DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.14

1 A kötet szerzői általában így fordítják a terminust, de olyan bizarr javaslatok is előfordulnak, hogy „testes elme” (Golden Dániel egyik fordítása, 139–140). Talán a „testhez kapcsolt elme” vagy „testtel élő elme” (Golden további megoldásai, 163–164, illetve 153), valamint a „testben működő elme” pontosabb és kevésbé félreérthető fordítások lennének.

2 Shapiro – Spaulding 2021, 3.2.

ként (*extended*). Mivel ezen elméletek nem feltétlenül tekintik a befolyásoló testi-környezeti folyamatokat a kogníció számára konstitutívknak,³ Descartes elméletével összhangba hozhatók (az externalista *extended mind* kivételével).⁴ A testesültség kritériumaként tehát a konstitúció helyett Schmal három elvet ajánl: i) a *kalibrációs tézist*, vagyis hogy „a mentális folyamatok meghatározott testi adottságokhoz vannak kalibrálva” (107); ii) a *munkamegosztás elvét*, vagyis hogy a hatékonyság végett a test és környezet számára az elme „kiszervez” bizonyos feladatokat; iii) a *deskriptív ökonomia elvét*, ami szerint az elme és a test dinamikus egymásra hatásából jönnek létre a kognitív működések – mintegy „leképezve” a testi képességeket, gazdaságtalan lenne az elme leírása a testi adottságok figyelembe vétele nélkül.

Schmal, saját szempontjait figyelembe véve amellet érvel, hogy Descartes nézetei között megtalálhatjuk az *embodied mind* elképzelését (109–115). Maga is elismeri, hogy a Descartes-nál található példák, legalábbis némelyik, könnyen konstruálhatók *embodiment* nélkül is (például az esés közben a kéz fejet védő reflexszerű mozdulatát testi folyamatként értelmezve, nem pedig munkamegosztásként a ii)-es kritérium szerint – 111). Találhatók azonban Descartes-nál olyan megfogalmazások is, melyek szerint az elme működése tükrözi a hozzá tartozó test szerkezetét, vagyis fennáll (i) a kalibráció, (ii) a munkamegosztás, és (iii) a deskriptív ökonomia (113–114). Jó példa erre a lantjátékos esete vagy a lélek szenvedélyeinek az a szerepe, hogy az elmét összekötik a világgal és annak boldogulását előmozdítják. Ezek nem kétségbevonhatatlan jelei az *embodiment* tézisének. Mondhatjuk például, hogy a lantos ujjainak emlékezése egy metafora, valójában az elme emlékezik, de a leírt helyzetben az elme a „háttérben működik”, tevékenysége nem válik tudatossá (ami persze szemben áll Descartes-nak azzal az állításával, miszerint az elme a tudatosság központja).

Schmal fő tézise, hogy Descartes nélkül nem is merülhet fel az *embodied mind* elmélete (116–120). Ehhez ugyanis az szükséges, hogy az élőlény testét a fizikai világban található testekkel azonos típusúnak tekintsük, vagyis „azzal a tanítással kellett szakítani, amely szerint a testet a lélek teszi elevenné [...]: növekedni, szaporodni, mozogni képes testté”. (116) Ha a testet lélektől megfosztottnak (és viselkedését mechanikai törvények által meghatározottnak) tekintjük, akkor értelmesen felvethető a kérdés, hogy megérthetjük-e az elme működéseit a hozzá tartozó test nélkül (ahogy a klasszikus kognitív tudomány véli), vagy sem (ahogy az *embodied mind* elképzelés tartja). Ha azonban az organizmus testét elevennek gondoljuk, akkor az *embodied mind* tézise trivialis. Ezzel Schmal koncepciója kérdéseket vet fel azzal kapcsolatban, hogy a kötet első négy fejezete mennyiben köthető az *embodied mind* elképzeléshez. Ahogy látni fogjuk, a kötődés valóban elég gyenge.

3 Szemben Laki fenti megfogalmazásával, de összhangban Shapiro és Spauldinggal (Shapiro – Spaulding 2021, 5).

4 Ez természetesen nem érvényes Descartes összes művére. Ahogy Schmal (109–113) rámutat, a vizsgálódás kontextusa meghatározza, hogy Descartes az elme testről való metafizikai különbségét hangsúlyozza (például a transzszubsztanciáció kérdése), vagy a kognitív működésekben az elme és test együttműködését (például a lantjátékos, aki az ujjai mozgásával emlékezik a dallamra).

Lautner Péter tanulmánya (30–44) hiánypótló Galénosz filozófiájának magyar nyelvű recepciójában. Galénosz a lélek mivoltának (metafizikai) kérdését megkerülhetőnek tartotta, hiszen orvosi vizsgálódásai szempontjából lényegtelen. *Quod animi mores* című munkájában mégis amellet áll ki, hogy a lelket leginkább valami testi keveréktől függőnek lehet tekinteni, ami képességekkel bír. Ezzel együtt a lélek vezérlő, központi részét az agyban található, és onnan az idegeken keresztül áramló *pneumához*, egy forró levegőszerű anyaghoz, vagyis testi-fizikai állapotokhoz kötötte. Így könnyen magyarázható számára a test és környezet elmére való oksági hatása. Az oksági kapcsolatról azonban elmondhatjuk, hogy nem jelenti az *embodied mind* felfogását.⁵ Németh Attila tanulmánya Senecáról (45–65) az *embodied mind* fogalmát még kevésbé érintve a halál és testi elmúlás kérdését morális kontextusban vizsgálja. A test és lélek kapcsolatának természetesen ez is egy fontos aspektusa, ahogy Laki bevezetésében olvashatjuk (19–20). Borbély Gábor eleve azzal indít, hogy „a mentális működés testi feltételeinek középkori filozófiai vizsgálata alapvetően különbözik attól, amit a kortárs filozófia »embodied mind« alatt ért” (66). Ehhez mérten az elemzett példái a test-lélek viszony metafizikai kérdésével kapcsolatosak. Olyan, a kor teológiai alapvetésének ellentmondó elméletek, amelyek szerint az individuális gondolkodó lélek testtől függ, és a testtel együtt elpusztul.

Laki izgalmas tanulmánya (77–103) tulajdonképpen ismeretelméleti témájú. Episztemológiai következményei és Galilei tudományos szemléletének átátamasztása miatt mutatja be a korban újszerű Galilei-féle észleléseleméletet, mely szerint a perceptuális hitek előállítása jelentős részben testi folyamat. Az érzékelést az arisztotelianus paradigmával szembehelyezkedve⁶ az érzékelt tárgytól áramló és az érzékszervet alkotó korpuszkulák mechanikus kölcsönhatásaira redukálta. Így a valóságúően érzékelhető dolgok köre leszűkül a térbeli tulajdonságokra („elsődleges minőségekre”), ami a másodlagos minőségek (szín, szag, stb.) nemlétét és az ezekre vonatkozó érzékelés szisztematikus tévességét implikálja. A tanulmányban fontos szerep jut az érzékelést kijavító instrumentumoknak (például távcső), melyek a valóság hívebb leképezését teszik lehetővé az érzékelő testnek mintegy kiterjesztéseként. Ez azonban, bár az instrumentumok újfajta érzékeléseket tesznek lehetővé, nem jelenti a kiterjesztett elme (*extended mind*) elképzelését. Ez abból is nyilvánvaló, hogy a felhozott példákban Galilei szerint az instrumentumoknak

5 Ugyanakkor az az Arisztotelész kapcsán említett nézet, hogy a vér minőségének különbsége meghatározza az élőlények fajtáinak karakterét (31), felfogható a kalibrációs tézis (i) alkalmazásának.

6 Bár nem lényegi része Laki tanulmányának az arisztotelészi elmélet hű bemutatása, érdemes ehhez az újabb szakirodalmat figyelembe venni. Egyrészt az érzékelhető forma befogadásának Sorabjitól vett (Sorabji 1974) szó szerinti olvasata (amiből Laki a sajátos érzékelés tévedhetlenségére következtet) széleskörű vitát váltott ki: például az érzékelési változást értelmezik spirituálisiként (Burnyeat 1995), sőt transzdukciónak is (Caston 2005). Másrészt Matsontól olyan tévedéseket vesz át Laki, minthogy az egész klasszikus korpuszban az érzékelést egyöntetűen testi folyamatnak tekintették, figyelmen kívül hagyva például Plótinost (lásd *Enn.* III. 6, IV. 6). De ez Arisztotelészre is csak annak figyelembevételével érvényes, hogy az élőlény teste nem független a lélektől.

a megismerésben betöltött szerepe ugyanaz, mint a kísérleti helyzeteknek: mégpedig, hogy segítségükkel speciális fizikai körülményeket kiiktatva teoretikus hipotéziseket igazoljunk. Laki tanulmánya általánosságban is megkerülni látszik az *embodied mind* problémakörét, ami abból is látható, hogy – amint Laki is jelzi (83) – Galilei számára a test arisztotelészi módon eleven.

Térjünk rá a megtestesült elme elképzelésének közvetlen előzményeire. Marosán Bence, Husserl testfelfogásának fejlődését vázolja, arra a kérdésre keresi a választ, hogyan lehet az elme halhatatlan, ha egyszer elválaszthatatlan a testtől. (122–137) Husserl korai álláspontja szerint a saját test kitüntetett módon konstituált – amennyiben viszonyítási pontként és tevékenységeinek folytonos észlelőjeként a tárgyak észlelését meghatározza, és személyes énünk része. Később oda jut el, hogy saját testünk a minden mást konstituáló szubjektivitástól elválaszthatatlan. Amennyiben tehát testünk jellege minden tapasztalás lényegi meghatározója, Husserl az *embodied mind* elképzelését előlegezi meg. Amennyiben viszont a tiszta én a kogníció testi-személyes éntől elválasztható meghatározója – még ha csak testesülésre váró sablonként is – úgy elmondhatjuk, hogy az *embodied mind* gondolata sérülni látszik Husserlnél.

Ullmann Tamás Merleau-Ponty radikális testfenomenológiájának fejlődését mutatja be (191–215), melynek célja a karteziánus test-lélek dualizmus feloldása a saját testünk megtapasztalásának valóságú leírása által. A testi észlelést prereflexív testi folyamatként leírva Merleau-Ponty arra jut, hogy test és lélek elválasztása hibás előfeltevés, helyett e két szférát ugyanazon *eleven* működés két aspektusaként kell felfogni. Ezt továbbgondolva azt mondhatjuk, hogy nem egy új elméletet alkot Merleau-Ponty, hanem visszatér a (korábban látott) Descartes előtti *eleven test* felfogásához, maga is némileg megkerülve az *embodied mind* elképzelést. Ullmann vázlata a „hús ontológiájáról” nem teszi világossá, hogy egy állítólagos „még radikálisabb perspektívaaváltás”, amennyiben már a „fenomenális mező” része az észlelő, bekövetkezett-e. (208) Merleau-Ponty korábbi nézetéről ugyanis azt olvashatjuk, hogy „az észlelés [...] maga is alakítja ezt a világot” (198), tudniillik a fenomenális mezőt; és úgy tűnik Merleau-Ponty szerint az észlelés ezt nem csak kauzálisan, a cselekvésin keresztül teszi, hanem konstituálja is a világot (203), tehát része a világnak. A tanulmány egészéről, de különösen a „hús” leírásairól elmondható, hogy Merleau-Ponty eredetileg is homályos metaforáit újabb metaforákkal próbálja „megvilágítani”. Például: „A gondolkodás maga is a hús sűrűségében mozog, nem pedig az üres és időtlen térben illan, mint a testetlen angyalok”. (211) Továbbá pusztán metaforákkal tagadja, hogy a feltételezett prereflexív észlelés leírását reflexív módon (nyelvel) lehetséges csak megadni ahelyett, hogy feloldaná ezt az ellentmondást (200–201).

A pragmatizmus és Bergson elmélete egyaránt az *enaktív* elképzeléssel kapcsolható össze. Golden Dániel a szakirodalmat részletező tanulmánya (138–170) a pragmatizmus és a testi kogníció viszonyát tárja fel. Eszerint az elme működését nem lehet önmagában vizsgálni, hiszen célja és megnyilvánulási helye a világgal való interakció, a kulturális

társas érintkezéseket is magába foglaló *szituációkban* való cselekvés. Így a pragmatizmus az *enaktív* (valamint a kiterjesztett) elméletekkel rokon. Dewey elméletének azonban metafizikai üzenete is van. Nem csak arról van szó, hogy (i) az elme működését testünk „kalibrálja”, például az érzékelést a testi mozgás kontextusában, vagy (ii) munkamegosztás van elme és test között, vagy (iii) a pszichofizikai leírás hatékonyabb, mint a pusztán mentális. A pszichofizikai leírás ugyanis kikerülhetetlen, mégpedig azért, mert az elmét és az organikus testet a cselekvések különböző aspektusaiként, eszközeiként kell felfogni.

Kondor Zsuzsanna kimutatja, hogy Bergsonnál az elme működése igazodik a test és az anyagi világ sémáihoz (171–190). Így Bergson is az *enaktív* elképzeléshez áll közel, amennyiben a közvetlen (intuitív) tudat a test aktuális tapasztalatait a szellem emlékeivel a jövőre irányuló *cselekvésben* kapcsolja össze (ami a „tartamhoz” kötődik) – szemben a fogalmi gondolkodással, amely térbeli sémákkal operálva statikusságot visz a folyton változó valóságba. Maradnak azonban Bergsonnál úgymond „tisza” kogníciók, melyek már nem köthetők a testhez, hanem a szellem önálló működései.

Kékesi Balázs azt hangsúlyozza, hogy a kognitív tudomány nem képes kielégítően megragadni a megismerés középpontját, az Ént (*Self*), miáltal kitett a (neuro)nihilizmusnak (216–247). Az *embodied mind* elképzelés egyik célja éppen az, hogy egy szubsztantív Én helyett alternatív magyarázattal szolgáljon az egyes szám első személyű egységes tapasztalásra és a morális szubjektumra. A buddhizmus az Ént azért küszöböli ki, hogy a valóság állandó változásában elkerüljük a szenvedést, mely az „önmagam” tévképzetével járó vágyakból következne. Egy szubsztantív Én helyébe egy empirikus ént, a „személyt” állítják, amely egyfajta pszichofizikai tudatként, folyamatként jellemezhető, mely a test, az érzések, észlelések, motivációs erők és a tudatosság egymásra ható együtteséből áll össze. Különböző buddhista iskolák különböző státuszt tulajdonítanak e „személynek”: a nominalista fikciótól kezdve, a mentális konstrukció eredményeként létrejött jelenségen át, addig az – *enaktív* szemlélettel rokon – álláspontig, hogy testünk, elménk tartalmai és a külvilág interakcióiként folytonosan létrejövő dinamikus folyamat. Kékesi informatív tanulmányában végigkalauzol a buddhista énfelfogás gazdag hagyományán, és megvilágítja az *embodied mind* felfogásban e keleti bölceleti hagyomány inspiratív, sőt formáló szerepét.

A könyvben tárgyalt témák a lehetséges előzmények kis szeletét fedik le, ugyanakkor a filozófia egész történetéből merítenek. A közvetlen előzmények esetén láthatjuk, hogy bizonyos mértékig megelőlegezik a megtestesült elme elképzelését, de különböző metafizikai előfeltevések miatt ez többnyire részleges marad. Ilyen feltevés Husserlnél a tiszta én szerepe vagy Bergsonnál a szellemnek a testnél magasabb szintű létmódja. Ezzel szemben a Descartes előtti szerzőknél úgy tűnik, hogy a kognitív működések megtestesültségének vizsgálatával szemben egyfelől a metafizikai kérdések dominálnak, másfelől az organizmus testét elevennek tekintve náluk a megtestesültség kérdése nem is igen merül fel. A megtestesült elme kérdésének kapcsán tehát Descartes dualizmusa tényleg vízvázalóznak látszik Schmal javaslatával összhangban.

A kötet tanulmányai többnyire magas színvonalon tárgyalják témájukat. Mégis, a kiadásnak jót tett volna valamivel tudatosabb és precízebb szerkesztés. A tanulmányok tartalmi szempontból egymástól elszigetelten dolgoznak fel egy-egy szerzőt, kiaknázatlanul hagyva néhol megemlített kapcsolódásokat, például Bergson és Dewey enaktivizmusa között. Nyelvi, formai szempontból pedig például a hosszabb idézeteket érdemes lett volna egységesen blokkidézatként kezelni, vagy a fejezetek belső struktúráját, a jegyzetelés módját jobban egységesíteni, továbbá az egyes cikkekben viszonylag sok gépelési és grammatikai hiba is elkerülendő lett volna. Mindezekkel együtt a kötet örömteli hozzájárulás e kurrens elmefilozófiai és kognitív tudományos paradigma történeti párhuzamainak feltárásához.

Bibliográfia

- Burnyeat, Myles. 1995. „Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?” In *Essays on Aristotle's de Anima*, szerk. Martha C. Nussbaum – Amelie Oksenberg Rorty, 15–26. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/019823600X.003.0003>.
- Caston, Victor. 2005. „The Spirit and the Letter: Aristotle on Perception.” In *Metaphysics, Soul and Ethics: Themes From the Work of Richard Sorabji*, szerk. Riccardo Salles, 245–320. Oxford: Oxford University Press.
- Shapiro, Lawrence – Shannon Spaulding. 2021. „Embodied Cognition.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), szerk. Edward N. Zalta. [<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition/> (2022.02.22.)]
- Sorabji, Richard. 1974. „Body and soul in Aristotle.” *Philosophy* 49: 63–88. <https://doi.org/10.1017/S0031819100047884>.

Absztraktok

Berta Gergely: A tudat állapotai és az etikai közvetlenség színrelépése Emmanuel Lévinas filozófiájában

Emmanuel Lévinas a *Teljesség és végtelen* című művében egy addig nem látott szubjektív eszkatológiát mutat be, ahol az egyén a Másik (*autre*) által emelkedik fel valódi önmagához. A tudatban „lakó” én egy önazonos, de nem változatlan egység, mely általános azonosságában szakadatlan heterogén mozgás zajlik. Ennek alapján több állapota különböztethető meg, mint az *il y a*, az Ugyanaz (*même*), a *hiposztázis* során fokozatosan *elkülönülő* Ugyanaz, és végül a Másikra készen álló állapot. A tudatnak ezt a stációkon keresztül történő kibontakozását és a Másik felé vezető önmagára találását kísérem végig egy konkrét problémakör vizsgálatával egybekötve. Tanulmányomban Lévinas változékony tudati stádiumaiban elemzem a Másikhoz mint intenzív eseményhez való közvetlen kapcsolódást, illetve a közvetlen aspektusának módszertani megjelenését.

Békefi Bálint: Kitartó keresztény hit, részrehajló episztemikus mércék és a disszenszus kihívásai

Cikkemben amellet érvelek, hogy bizonyos nézetek, köztük a kereszténység prominens változatai, immunisak a metafilozófia és a társas ismeretelmélet által tematizált disszenszus-vagy nézetkülönbség-problémára. Először megfogalmazok két disszenszusból kiinduló szkeptikus argumentumot – a konciliacionista és a torzításérvet –, majd bevezetem a részrehajló episztemikus mércék fogalmát. Ezek után azt igyekszem megmutatni, hogy a részrehajló episztemikus mércéket tartalmazó nézetek híveinek nincs okuk elfogadni a két érv egy-egy premisszáját. Végül megválaszolok két ellenvetést a részrehajló episztemikus mércék által motivált kitartással szemben: hogy az ilyen kitartás megbízhatatlan, illetve erénytelen.

Dornbach Márton: Öntudat és affektív értékelés. Egy biofilozófiai felismerés kanti előzményei

Kant egyes okfejtéseiben körvonalazódik először az a gondolat, hogy úgy megismerő-, mint cselekvőképességünk egy olyan prereflexív öntudaton alapul, amely a testesült életműködésünket értékelő affektusokban konstituálódik. E felismerés kidolgozása és okadatolása

csak az empirikus és a transzcendentális szint kanti elválasztásán túllépő későbbi elméletek összefüggésében válik lehetségessé: az állati életforma Hans Jonas által vázolt fenomenológiai értelmezésében, illetve az állati affektivitás evolúcióját és szerepét megvilágító hipotézisekben a kortárs elméleti biológiában. Ezek az elméletek magyarázattal szolgálnak arra, hogy a sajátlagosan emberi reflexív öntudat összefüggésében miként tudhatjuk magunkat önmagunkkal azonosnak. Ugyanakkor a reflexív öntudat másik mozzanata, vagyis az önmagunktól mint tárgytól való megkülönböztettségé, csak az emberi életforma sajátlagos társas jellegével magyarázható. Életformánk reflexivitása és társas jellege pedig az öntudatunk prereflexív alapját képező értékelő affektusokra is rányomja a bélyegét.

Horváth Lajos: Retroaktív trauma és a retroaktivitás fenomenológiája

A tanulmány elsődleges célja a retroaktivitás fenomenológiai elemzésének és Freud retroaktív trauma koncepciójának összehasonlítása. A komparatív elemzést kiegészíti az a kérdésfelvetés, hogy vajon a testemlékezettel kapcsolatos kortárs kutatások hozzájárulnak-e a retroaktív trauma időszerkezetének fenomenológiai analiziséhez. A passzív szintézisekre és a testemlékezetre vonatkozó újabb kutatások fényében a tanulmány bevezeti az implicit-testi retroaktív ébresztés koncepcióját, amely a múlt és a jelen közötti immanens kapcsolatként értelmezhető. Ez a preintencionális mechanizmus a retroaktív trauma nem értelmezett emléknymainak jelenbe törését írja le fenomenológiai szempontból.

Molnár Zalán – Övge Öztürk: Megjegyzések a lokális Craig interpolációhoz

Jelen tanulmányban bevezetjük egy logika modellszerinti interpolációs tulajdonságát, miszerint ha $\models \varphi \rightarrow \psi$ fennáll két φ és ψ formulára, akkor minden \mathfrak{M} modellel lesz egy χ interpoláns formula φ és ψ közös nyelvén, hogy $\mathfrak{M} \models \varphi \rightarrow \chi$ és $\mathfrak{M} \models \chi \rightarrow \psi$, azaz az interpoláns formula függ az adott modell választásától. Különböző példákon keresztül megmutatjuk, hogy a modális logikák esetében a modellszerinti interpoláció milyen következményekkel jár.

Popovics Zoltán: Prezentifikáció. Az esztétikai (tudat) aspektusai

Husserl szinte az egész életműve során használja *Vergegenwärtigung*ot mint fogalmat, amit Sartre és Ricœur prezentifikációnak (*présentification*) fordít. A prezentifikáció több különböző kontextusban is feltűnik Husserl szövegeiben: mind az *idő*, mind a *másik*, mind pedig a *fantázia* és a *kép* kapcsán is használja. A prezentifikáció jelentősége is épp ebben áll.

Abban, hogy *együtt és egyszerre* teszi tematizálhatóvá a temporalitás, az alteritás és a képi megjelenítés problémáját. Csakhogy a prezentifikáció Husserlnél egy kitüntetetten *nem reprezentációszerű megjelenítés*. Olyan megjelenítés, amit nem előzött meg a jelen. Vagyis a temporalitás, az alteritás, a fantázia és a képi megjelenítés között épp *ez a nem-reprezentatív, nem a jelenen alapuló megjelenítés a közös* – vélhetjük a prezentifikáció alapján.

Sipos Andrea: Redukció nélkül. Claude Romano empirikus fenomenológiája

A jelen tanulmányban ismertetni kívánom Claude Romano empirizmusának, avagy az életvilág realizmusának (*réalisme du monde de la vie*) főbb irányvonalait, mely Husserl transzcendentális fenomenológiájának – különösen a fenomenológiai redukció és az intencionalitás – sajátos kritikájából indul ki, és egy redukció nélküli, úgynevezett deskriptív realizmus elképzelése felé tart. Romano realizmusa a holisztikus és relációs összefüggéseken alapuló tapasztalás és világértelmezés elképzelésére épül, ahol a fenomén értelme már a prerrepektív, prehermeneutikai szinten feltárul. Ennek fényében nincs szükség a redukcióra, hogy a fenomenális mezőhöz eljussunk. Ha egyfajta módszerre igényt tarthat a fenomenológia, az a hermeneutika, ami azonban nem a fenoménekhez való eljutást, hanem csupán azok leírását szolgálja.

Summaries

Gergely Berta: States of Consciousness and the Staging of Ethical Immediacy in the Philosophy of Emmanuel Lévinas

Emmanuel Lévinas presents an unprecedented subjective eschatology in his work *Totalité et Infini*, where the individual rises to their true self through the Other (*autre*). The self “dwelling” in consciousness is a self-identical but not unchanging unit whose general identity is in continuous heterogeneous movement. Based on this, several states can be distinguished, such as *il y a*, the Same (*même*), the Same gradually separating during the hypostasis, and finally, the state ready for the Other. I accompany this unfolding of the consciousness through these several states and the finding of oneself leading toward the Other along with the examination of a specific problem area. In my essay, I analyze this direct connection to the Other as an intense event and the methodological manifestation of its immediate aspect in Lévinas’s variable stages of consciousness.

Bálint Békefi: Steadfast Christian Belief, Partisan Epistemic Standards, and the Challenges of Disagreement

In this article, I argue that some views, including prominent versions of Christianity, are immune to the problem of disagreement developed in metaphilosophy and social epistemology. I start by formulating two skeptical arguments from disagreement: the conciliationist argument and the bias argument. Then I introduce the notion of partisan epistemic standards and attempt to show that advocates of views including such standards have no reason to accept one premise in each of the two arguments. Finally, I address two objections to steadfastness motivated by partisan epistemic standards: that such steadfastness is unreliable, and that it is vicious.

Márton Dornbach: Self-Consciousness and Affective Evaluation. The Kantian Precursor of an Insight in Philosophical Biology

Certain arguments developed by Kant point in the direction of the novel insight that our epistemic and agential powers are grounded in a pre-reflexive self-awareness constituted by evaluative affects appraising the embodied process of life. For the explicit elaborations

of this insight, we need to turn to later theories that do without the Kantian distinction between empirical knowledge and transcendental inquiry: namely, to Hans Jonas's phenomenological interpretation of animal life and contemporary accounts of the evolution and function of animal affects in theoretical biology. Animal affectivity, as construed in these theories, accounts for the fact that properly human reflexive self-consciousness involves an awareness of our identity with ourselves. Yet the correlative other moment of reflexive self-consciousness, that of distinction between the reflecting subject and the self being reflected upon, can only be accounted for in terms of the sociality that is distinctive to humans. The reflexivity and sociality of our form of life also shapes the evaluative affects constituting the pre-reflexive foundation of our self-consciousness.

Lajos Horváth: Retroactive Trauma and the Phenomenology of Retroactivity

The primary aim of this paper is to compare the phenomenological analysis of retroactivity with Freud's notion of retroactive trauma. This comparative study is complemented by the question of whether contemporary research on body-memory contributes to the phenomenological analyses of the temporal structure of retroactive trauma. In light of recent research on passive synthesis and body-memory, the paper introduces the idea of implicit-bodily retroactive awakening, which can be understood as an immanent connection between the past and the present. This pre-intentional accomplishment describes, from a phenomenological point of view, the intrusion of the uninterpreted memory traces of retroactive trauma into the present.

Zalán Molnár – Övge Öztürk: Notes on Localizing Craig's Interpolation Theorem

In this paper we introduce the modelwise interpolation property of a logic that states that whenever $\models \varphi \rightarrow \psi$ holds for two formulas φ and ψ , then for every model \mathfrak{M} there is an interpolant formula χ formulated in the intersection of the vocabularies of φ and ψ , such that $\mathfrak{M} \models \varphi \rightarrow \chi$ and $\mathfrak{M} \models \chi \rightarrow \psi$, that is, the interpolant formula in Craig interpolation may vary from model to model. We discuss examples and draw some modal logic-related corollaries.

Zoltán Popovics: Presentification. Aspects of the Aesthetical (Consciousness)

Husserl uses the term *Vergegenwärtigung* throughout almost his whole life. This term was translated as presentification (*présentification*) by Sartre and Ricœur. In the works

of Edmund Husserl, presentification appears in three different contexts: in connection with *time, otherness, fantasy and picture*. The importance of presentification is also in this threefold usage. In fact, this concept makes it possible to thematize temporality, alterity and picturality at the same time. But for Husserl the presentification is definitely *not a re-presentation*. Before presentification there is no present. This kind of reappearance was not anticipated by the present. So, what is common to temporality, alterity, fantasy and picture-consciousness? We suppose that it is *non-representative, non-present-based appearance*, presentification itself.

Andrea Sipos: Without Reduction. Introduction to Claude Romano's Empirical Phenomenology

The aim of this paper is to present the main directions of Claude Romano's thoughts with regard to the "realism of the lifeworld" (*réalisme du monde de la vie*), which begins with a specific critique of Husserl's transcendental phenomenology – especially phenomenological reduction and intentionality – and points to a so-called descriptive realism without reduction. Romano's realism is based on the "holism of experience", a new phenomenological approach to perception and the world, where the meaning of the phenomenon is already revealed at the pre-reflective, pre-hermeneutic level. In light of this, there is no need for reduction to get to the phenomenal field. If phenomenology can claim a kind of method, it is hermeneutics, which, however does not serve to get to phenomena, but only to describe them.

Szerzőink

Bárdos Dániel / Csordás Hédi Virág / Danka István / Karakas Alexandra

egyetemi adjunktus / tanársegéd / docens / tanársegéd (BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszék, „A racionalitás mércéi” kutatócsoport)

Elérhetőség: bardos.daniel / csordas.hedi / danka.istvan / karakas.alexandra@filozofia.bme.hu

Békefi Bálint, filozófia MA-hallgató (CEU), óraadó (PTF)

Elérhetőség: balint.bekefi@gmail.com

MTMT azonosító: 10068611

Berta Gergely, doktorjelölt (ELTE BTK FDI)

Elérhetőség: berta.gergely@gmail.com

Blandl Borbála, PhD, tudományos munkatárs (WJLF)

Elérhetőség: blandlborbala@wjlf.hu

Dornbach Márton, PhD, tudományos munkatárs (BTK Filozófiai Intézet)

Elérhetőség: dornbach.marton@abtk.hu

MTMT azonosító: 10082168

Hangai Attila, PhD, tudományos munkatárs (BTK Filozófiai Intézet)

Elérhetőség: hangai.attila@abtk.hu

Horváth Lajos, PhD, h. egyetemi adjunktus (DE BTK)

Elérhetőség: horvath.lajos@arts.unideb.hu

Molnár Zalán / Övge Öztürk, doktorandusz / doktorjelölt (ELTE BTK FDI)

Elérhetőség: mozaag@gmail.com / ovgeovge@gmail.com

Nemes László, PhD, munkatárs (SE Magatartástudományi Intézet)

Elérhetőség: nemes.laszlo@med.semmelweis-univ.hu

Popovics Zoltán, PhD, habil. egyetemi docens (PTE BTK)

Elérhetőség: popovics.zoltan@pte.hu

Sipos Andrea, doktorandusz (ELTE BTK FDI)

Elérhetőség: andrea.b.sipos@gmail.com

Smrcz Ádám, kutató (NKE Politika- és Államelméleti Kutatóintézet)

Elérhetőség: smrczadam@gmail.com

Tóth Zita Veronika, PhD, egyetemi adjunktus (King's College London)

Elérhetőség: zita.v.toth@kcl.ac.uk