

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2016/3 (60. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Állati természet



Tartalom

Az állat mint filozófiai probléma (<i>Schmal Dániel</i>)	5
--	---

TANULMÁNY

VÍGH ÉVA: Giovan Battista Della Porta zoomorfikus fiziognómiája	9
KÉKEDI BÁLINT: Bárányok és mágnesek. A teleológiai megfontolások szerepéről az állati viselkedés magyarázatában Descartes rendszerén belül	25
SMRCZ ÁDÁM: A természet géptelenítése. A kora modern atomista elméletek hatása a mechanisztikus és vitalista természetfilozófiákra	48
SZÁNTÓ VERONIKA: Vitalizmus, mechanizmus és élet a 17. századi brit természetfilozófiában	65
SCHMAL DÁNIEL: A vitalizmus és az öntudatlan percepció problémája a 17. században	79
DARIDA VERONIKA: Az állat tekintete	96

SZEMLE

MAROSÁN BENCE: Civakodó hármassikrek. A valóság konfliktusos konstitúciója Czétány György könyvében	107
E számunk szerzői	113
Summaries	115

Az állat mint filozófiai probléma

Az állatokkal kapcsolatos spekulációk egyidősek a filozófia történetével, ám e különös – mind az emberi, mind pedig a tárgyi világtól jól elkülöníthető – létezők, akik „társaink a létezésben”, más és más problémákat vetnek fel annak függvényében, ahogyan önmagunkról és a világról gondolkodunk. Az ember *animal rationale*ként történő meghatározása (a generikus közösség és a specifikus különbség megadása) egyszerre dokumentuma az állatokkal való elszakíthatatlan közösségünknek és a tőlük való elkülönülésnek: az állat egyszerre ismerős és radikálisan más.

A másságnak és ismerősségnek e nyugtalanító határhelyzetét a filozófia kezdetektől fogva a legkülönbözőbb módokon igyekszik kezelni, semlegesíteni vagy éppen hasznosítani. Jó példa erre a fiziognómia ókori eredetű hagyománya, amelynek 16. századi klasszikusa, Giovan Battista Della Porta *Fiziognómia (Della fisonomia dell'huomo)* című írását e lapszámban Vigh Éva tanulmánya elemzi. Della Portánál az állati és az emberi test titkos viszonya az analógiák imaginatív rendszerén keresztül tárja fel a test és a lélek összefüggéseit. Az egymással analóg jelentéseket kutatva Della Porta egymásra vetíti az emberi és az állati arcot, hogy ezáltal morális kérdések sokaságát vesse fel az emberi jellem és a testi kifejeződés párhuzamai alapján. Eljárása egy kozmológiai vízió része, mert olyan univerzumot ábrázol, amelyben valamennyi létező osztozik az azonosság és a másság kétértelműségében. Hiszen – fogalmaz a szerző – „[a] mikrokozmosz és a makrokozmosz kapcsolata [...] a fiziognómia alaptétele is: minden elem és rész összefügg egymással, egy másikkal, és egymásból következő módon értelmezhető, de egyben minden egyes elem központi jelentőségű is. Ez a policentrikus felfogás egybecseng a barokk kedvelt tükrö-metáforájával, amely szerint a viszszatükröző és visszatükrözött egymást minősíti”.

Az állatokkal kapcsolatos határhelyzet semlegesítésének legismertebb kísérlete a descartes-i filozófia, amely immár nem az egymással allegorikus viszonyban álló jelentések hálózatában vizsgálja a kérdést, hanem a *res cogitans* és a *res extensa* megkülönböztetésével alakít ki olyan viszonyítási rendszert, amelyben egyértelműen rögzíthető az ember és az állat helye. Descartes szerint az állati

élet maradéktalanul visszavezethető a test részecskéinek mechanikai működésére, hiszen a szívműködéshez hasonlóan „éppoly szükségszerűen következik a szervek elhelyezéséből [...], mint ahogyan egy óra mozgása következik súlyainak és kerekeinek erejéből, helyzetéből és alakjából” (*Értekezés a módszerről*, V. rész). De vajon kellő mélységben ismerjük-e az állatgép e descartes-i gondolatát? Kékedi Bálint tanulmánya új megvilágításba helyezi az elméletet, amikor a célvezérelt gépi viselkedés egy olyan modelljének segítségével magyarázza az állati test működését, amelyet később a kibernetika alapítói dolgoztak ki, ám amelynek legfontosabb elemei már a descartes-i filozófiában jelen vannak. A tanulmány a mágnes magyarázatán keresztül teremt kapcsolatot az önkorrekcióra való fizikai képesség és a célorientált állati viselkedés között, Kékedi szerint ugyanis Descartes – a közvélekedéssel ellentétben – egyáltalán „nem riad vissza attól, hogy – legalábbis implicit módon – célokat tulajdonítson bizonyos állati cselekedeteknek”. Ez a célelvűség ugyanakkor nem feltételez intelligenciát, hiszen pusztán a csatolt rendszerek önkorrekcióra való képességén alapul. Kékedi ugyanakkor nem azt állítja, hogy Descartes tanai megelőlegezték a kibernetika későbbi felismeréseit, hanem hogy az állatgép a környezetére ráhangolódni képes, nyitott rendszerként való leírása nem tesz erőszakot a rendelkezésre álló szövegeken, és – ha Descartes e konklúziókat explicit formában nem is mondta ki – plauzibilisebb eredményre vezet, mint a korábbi, minden részletre kiterjedő, előzetes programozást feltételező modell.

Akárhogyan értsük is azonban a descartes-i intenciókat, az a mód, ahogyan Descartes az állat státuszának nyugtalanító problémáját kezelte, történetileg a mechanikai filozófia Achilles-sarkának bizonyult. A 17. században sorra születtek azok az elméletek, amelyek szerint az élet nem redukálható az összetevők fizikai tulajdonságaira (az anyagi részecskék számának, alakjának, helyzetének és mozgásának összhatására). E felfogások heterogén csoportját egy későbbi kifejezéssel vitalistának nevezhetjük. A tematikus blokk utolsó három írása a vitalizmus kialakulásával foglalkozik.

Smrcz Ádám annak a folyamatnak a bemutatására tesz kísérletet, amelynek során a kora újkori természetfilozófia termékeny ambivalenciái egyrészt a descartes-i dualizmushoz, másrészt – egy ezzel ellentétes mozgás eredményeként – a vitalista lélekkonceptiókhoz vezettek. Smrcz elemzéseinek középpontjában Justus Lipsius sztoicizáló természetfilozófiai tanai állnak. E tanokban döntő szerepet játszik az anyagi világot átható isteni tűz, melynek természete azonban nehezen rögzíthető. Számos attribútuma arra utal, hogy anyagtalan – Isten természetét is tűz alkotja például –, máskor viszont mintha materiális képződmény lenne. Ennélfogva döntő jelentőségű kérdés, hogy az emberi lélek, amely e tűzből ered, levezethető-e az anyagi világból, vagy Isten közvetlenül bocsátja a formálódó testbe, amelynek fizikai természetéhez képest többletet hordoz. Smrcz érvei szerint mind Lipsius, mind pedig az ő nyomdokain járó kora újkori atomisták – Gassendi és Walter Charleton – elméletében megjelenik egy olyan

kettősség, amely egyrészt a descartes-i dualizmussal, másrészt annak vitalista kritikáival rokon: az alacsonyabb életfunkciók (a táplálkozás, a növekedés, a szaporodás) e szerzők szerint a fizikai világot kormányzó anyagi elvekből erednek, míg a gondolkodás egy nemesebb természetű lélek tevékenysége, amely közvetlenül Istentől származik és immateriális. Lipsius azért kulcsszereplő e történetben, mert „nem csupán a testbe számúzta lélek alsóbb fakultásait”, azaz nem csupán attól zárkózott el, hogy „az egyik ontológiailag levezethető legyen a másiktól”, hanem azért is, mert az anyaggal koextenzív aktív erők tana – amely a Lipsius–Gassendi–Charleton-féle hagyomány integráns része – a plasztikus erők gondolatának is egyik forrásvidéke a cambridge-i platonisták írásaiban. A szerző mindezek fényében arra mutat rá, hogy a mechanikai filozófia és a vitalista alternatívák közötti átmenet folyamatos, s korántsem olyan éles ez a határ, mint az első látásra sejtethető.

Szántó Veronika *Vitalizmus, mechanizmus és élet a 17. századi brit természetfilozófiában* című tanulmánya immár a tulajdonképpeni vitalista elméletekre koncentrált. Széles történeti kontextusba helyezi az étellel kapcsolatos vitatott kérdéseket, s a kora újkori brit filozófia legfontosabb válaszkísérleteit veti össze egymással. Ezek első csoportját Robert Boyle írásain keresztül elemzi, amelyek számot vetnek az anyag mechanikai tulajdonságokon túlmutató, emergens képességeivel, köztük az életjelenségekkel. Boyle elmélete ugyanakkor ambivalenciát mutat, hiszen az életet egyrészt a részecskék textúrájából eredezteti, másrészt elismeri, hogy az élet végső soron nem magyarázható a mechanika szintjén, hanem Isten teremtő bölcsességének az adománya. A válaszok második csoportját William Harvey tanítása képviseli. Harvey Boyle-lal ellentétben világosan elutasítja a mechanikai megközelítést, s olyan képességeket tulajdonít a vérnek, amelyek meghaladják a részecskék erejét, s amelyeket ezért egyértelműen Isten ad hozzá az anyaghoz. A lehetséges válaszok harmadik csoportját Francis Glisson hülozoizmusa jelenti. Glisson szerint az anyagi jelleg és az aktív élet a teremtett létezők két szorosan összekapcsolódó, lényegi tulajdonsága, így a matéria természeténél fogva képes az észlelésre, a *törekvésre* és a *mozgásra*. „Az élőlények magasabb szintű aktív – szenzitív és intellektuális – folyamatai voltaképpen erre az elementáris aktivitásra vezethetők vissza; az élet nem redukálható az anyagra, hanem olyasvalamiből veszi a kezdetét, ami már önmagában is az élet elemi megnyilvánulásának tekinthető.” Szántó Veronika tanulmányát e tanok 18. századi recepciótörténetére történő kitekintés zárja.

Schmal Dániel írása az imént említett utolsó két megoldási kísérletet veszi szemügyre közelebbről. Állítása szerint Glisson olyan problémákra kínál választ, amelyeket Harvey megoldatlanul hagyott az élet keletkezésével kapcsolatban. Harvey a vérnek az elemi összetevők képességein túlmutató hatóerőt tulajdonított ugyan, ám ennek pontos eredete és működésmódja kidolgozatlanul maradt. Glisson különös elmélete – amely szerint az anyag minden megjelenési formája képes öntudatlan percepcióra, amelyeket szintén tudattalan vágyak és mozgá-

sok kísérnek – e hiányosságot igyekeznek pótolni, amennyiben egy racionálisan rekonstruálható modellt kínál az anyag belülről eredő, aktív kauzális képességeinek megértéséhez.

A történeti viták összességükben azt sugallják, hogy az állati élet természetével kapcsolatos diszkussziók éppen azon a ponton kezdik ki a karteziánus paradigmát, ahol az egyértelműsége törekszik, és szakítani szeretne az állati természet ambivalenciáival. A szenvedés nyilvánvaló jelei ugyanis már a kortársak számára is olyan erkölcsi kérdéseket vetnek fel, amelyek nem teszik lehetővé, hogy az állati testet pusztán gépként állítsuk az ember analizáló tekintete elé. De megfordítva, hasonlóan nyugtalanító az a mód is, ahogyan az ember áll az állat tekintete előtt. Ennek a potenciálisan szubverzív viszonynak szentel figyelmet a lapszám nyitó tanulmánya, amelynek szerzője, Darida Veronika elsősorban a 20. századi és kortárs francia filozófia, valamint Giorgio Agamben munkáira támaszkodva vizsgálja az állati tekintet kérdését. A kiindulópontot az a felismerés képezi, hogy a ránk irányuló tekintetnek konstitutív szerepe van saját testi és lelki valónk – személyiségünk és erkölcsi énünk – kialakulásában. De vajon amikor a ránk irányuló tekintet ilyen döntő jelentőségűnek tűnik a Sartre utáni francia filozófiában, a másik ránk irányuló nézése állati tekintet is lehet? Noha Sartre, Merleau-Ponty és Lévinas humanizmusa több-kevesebb következetességgel utasítja el e lehetőséget, Derrida kritikai megfontolásai ahhoz a kérdéshez vezetnek, hogy vajon kizárhatja-e a filozófia e lehetőséget a látóköréből egy olyan humanizmusra hivatkozva, amely tárgyiasító viszonyban marad az állatokkal. S vajon nem ehhez a kérdéshez vezet-e végső soron az összes kétértelműség, amely újra és újra felszínre kerül az állattal kapcsolatos filozófiai gondolkodásban? „Vajon – kérdezi a záró tanulmány szerzője – csak az embernek lehet arca? Kialakulhat-e az állattal szemben egy eredeti, etikai viszony? Lehet-e az állat a minket megszólító Másik?”

Schmal Dániel

VÍGH ÉVA

Giovan Battista Della Porta zoomorfikus fiziognómiája

Az állatok ábrázolása, formája és viselkedése, lelkének és jellemének leírása és értelmezése a fennmaradt barlangrajzok ideje óta dokumentálja azt a szerepet, amelyet betöltöttek az ember és az anyagi világ kapcsolatában. Az ókortól kezdve fennmaradt írásos és képzőművészeti emlékek, amelyek a zoológia és a zoonímia hermeneutikai hagyományának tárgya és eszköze is, igazolják az állatalakok tényekben és hiedelmekben gazdag jelenlétét misztikus-allegorikus és morális kontextusban. Természetesen mind az allegorikus, mind pedig a moralizáló szemlélet, bár mindmáig érvényes lehet irodalmi-művészeti interpretációt illetően, elsősorban a kora újkorig jellemezte az európai gondolkodást és civilizációt. A zoológiai megfigyelések és leírások Arisztotelész állatoknak szentelt művei óta táplálták ezt a kétfajta, alapvető megközelítést egészen a 18. századig, amikor a 17. századi tudományosság új szempontjai és módszerei következtében, valamint a felvilágosodás eszméinek hatására az állatok testének és lelkének, mozgásának, valamint az emberrel való kapcsolatának kérdése a filozófiai elemzés szintjére tevődött. Descartes *bête machine*-jétől Buffon természetrajzán és Darwin evolúciós elméletén keresztül a mai bioetikáig hosszú évszázadok és számos, egymásra ható és egymással vitatkozó filozófiai elmélet jelzi az ember és állat összetett természet- és morálfilozófiai kapcsolatrendszerének kardinális pontjait és azok változásait.

Jelen tanulmány célja rávilágítani a zoomorfizmus és etika szoros kapcsolataira a fiziognómiában, Giovan Battista Della Porta, a 16. századi itáliai művelődéstörténet ebből a szempontból legjelentősebb szerzőjének művén keresztül. A *humanitas* és *animalitas* morális összevetésének egyik történeti csúcspontja és hosszú utóélettel rendelkező, többféleleképpen hasznosított ismeretelméleti kérdése a zoomorfikus fiziognómia. Az állatok formájának és „jellemének” az ember külsejével való összevetése ugyanis alapvető módszer volt a fiziognómiai vizsgálódásokban az ókortól kezdve. A fiziognómia, mint az ember karakterének és affektusainak több évezredes kognitív módszere, az ember testi jegyeinek, mozdulatainak, hanghordozásának és komplex fizikai egészének megfigyelésével a lélek természetére és érzelmeire enged következtetni, azaz a test és a lélek

összefüggéseit kutatja.¹ A fiziognómia első szisztematikus tárgyalása egy Arisztotelésznek tulajdonított értekezés formájában hagyományozódott ránk,² amelyben az ember megismerési lehetőségei között kiemelten foglalkozik a szerző a zoomorf összevetés létjogosultságával. A fiziognomikus jelek felismerése és közvetítése, maga a fiziognomikus elemzés módszereinek kérdése tehát már e pszeudo-arisztotelészi műben is alapvető kiindulópont. Nyilvánvalóan többféle módszer létezik, amely alapján a külső jegyek a lélek kiismerését segítik. A pszeudo-arisztotelészi megfogalmazás szerint is

a fiziognómusok eddig háromféle módszer szerint végezték a fiziognómiai vizsgálatot [...] Egyesek ugyanis az állatfajok alapján fiziognomizálnak, hozzárendelve minden egyes fajtához az állat adott külsejét és lelkületét. [...] Megint mások hasonlóan járnak el, azonban ők nem az összes élőlény alapján végzik vizsgálatukat, hanem az emberi fajon belül különböztetnek meg fajtákat, amelyek külsőben és jellemében is eltérnek egymástól, miként az egyiptomiak, a trákok és a szkíták. [...] Vannak, akik a külső jellegzetességekből indulnak ki, s abból, hogy mely lelki hajlam, milyen külsővel jár együtt: például a haragos, a félénk, az érzéki esetében, és így tovább az összes többi lelki beállítódásnál. (*Physiog.*, 12.)

E három alapvető módszer felidézésére azért volt szükség, hogy igazolást nyerjen az állatokkal való vizsgálódás központi szerepe. Az állatok külsejének és viselkedésének megfigyelése, vagyis a zoomorf analógiákra való hagyatkozás ugyanis a kezdetektől fogva jelen volt az ember jellemének és érzelmeinek értelmezésében. Az újkorra hagyományozódott fiziognómiai értekezések mindegyike alapvető módszernek tekinti, s van olyan szerző is (pl. Marcus Antonius Polemón), aki külön fejezetet szentelt az állatok „jellemének” és ezzel külső jegyek és jellembeli hasonlóságok alapján az ember és az állatvilág közötti fiziognómiai egybevetések zoomorfikus lehetőségét hangsúlyozta.

Amikor tehát a 16. századi itáliai klasszicizmus leghatásosabb fiziognómia értekezésének írója és legnagyobb európai hírnévvel rendelkező itáliai képviselője Giovan Battista Della Porta (1535–1615) összefoglalta a fiziognómia addigi tudásanyagát és vizsgálódási módszereit, e tudomány több ezer éves hagyományával rendelkezett. Della Porta egész életműve és tevékenysége a természet- és társadalomtudományos érdeklődés sajátos kapcsolódási lehetőségeire összpontosít. A természeti mágiáról, az emlékezésnek a – 16. században olykor ezoterikus tudománynak tekintett – művészetéről, az „égi” és a „emberi” fiziognómi-

¹ A fiziognómia történetéről lásd részletes összefoglalómat in Vigh 2006. I. 9–146. A fiziognómia történeti-szemiotikai tanulmányozásához alapvető irodalommal kapcsolatban vö. Barthes 1970; Eco 1985; Eco 1987; Vasoli 1990; Magli 1995.

² Ókori szerzők is Arisztotelésznek tulajdonították, és a *Corpus Aristotelicum* részét képezte a *Physiognomonika* című, elméleti és gyakorlati kérdéseket is tartalmazó fiziognómiai értekezés a Kr. e. 3. századból. Magyarul: Pszeudo-Arisztotelész: *Fiziognómia*. In Vigh 2006. II. 11–26.

áról írt értekezései, a távcsőnek Galileivel közel egyidejűleg tett felfedezése, tucatnyi komédiája szellemi irányultságának határozott és konzekvens mivoltáról tanúskodnak.³ Hírneve a *Magia naturalis* című műve mellett jórészt fiziognómiai témájú könyveinek köszönhető, amelyekben a test és a lélek kölcsönös kapcsolatából kiindulva, antik és középkori szerzőkre támaszkodva írja le, elemzi és értékeli a test külső jegyei alapján a lélek és az érzelmek felismerésének és értelmezésének kérdését.

Della Porta egész fiziognómusi tevékenysége tökéletes átmenetet képez a 16. század még mágikus kultúráról átítatott tudományossága és a 17. század racionalista alapokra épülő új kutatási módszerei között; 17–18. századi továbbélésének és népszerűségének is ez a magyarázata.⁴ A fiziognómia Della Porta-féle definíciója szerint, a *Della fisonomia dell’uomo* (Az emberi fiziognómiáról) című fő művéből idézve: „a természet egyfajta szabálya, normája és rendje [amelynek] alapján felismerhető, hogy milyen formájú test, a lélek milyen hajlamára utal” (Della Porta I, 30: 96). Ő maga is a fiziognómia fent idézett három, arisztotelészi eredetű alapvető módszerére hagyatkozik, amikor az ókori szerzőktől kezdve saját kora legismertebb fiziognómusainak téziseit felsorakoztatva elemzi a test és a lélek intrinzikus kapcsolatát az állatokkal való összevetésben.

Az olasz klasszicizmus e sajátos szemiotikusának legkedvesebb módszere az analógiákon alapuló elemzés,⁵ amelyet szinte minden interpretációs módszer közül a leggyakrabban, szinte kizárólagosan alkalmaz. Legyen szó az ember és az állatvilág, ember és általában a természet, ember és a csillagok összevetéséről, az analógiás hatás mindenképpen győzedelmeskedik: a „hasonlóságok”, az „affinitások”, a „vonzások” és „taszítások” kapcsán működő jelek és jegyek mindegyike e módszer alapján nyer értelmezést. Della Porta fiziognomikus vizsgálódásainak e módszere a test és a lélek egymásnak való megfeleltetése esetében a valóság minden szintjén működik, de különösképpen releváns az ember és az állatvilág közötti megfelelések elemzésekor, itt ugyanis a formák azonnal felismerhető összevetése fantáziadús és könyvének e fejezeteit vizualizáló elemzéseknek ad helyt.

A zoomorfikus példák és analógiák sokasága minden ókori és középkori fiziognómiai műben helyet kapott. A fent említett Polemón (Kr. u. 2. század) fiziognómiáról szóló könyvének teljes második fejezete, morális összefüggések kapcsán

³ Életéről és tevékenységéről (részletes, bár nem a legfrissebb bibliográfiával) lásd Zaccaria 2008. 170–182. Magyarul a fiziognómus Della Portáról: Vígh 2006. I. 225–242; Vígh 2006a. 177–196.

⁴ G. B. Della Porta több fiziognómiai témájú értekezést tett közzé: *De humana physiognomonia* (1586), amelynek olasz nyelvű változata a *Della fisonomia dell’uomo* (Az emberi fiziognómiáról, 1598); *Coelestis physiognomoniae* (1603), olasz fordítása a *Della celeste fisonomia* (Az égi fiziognómiáról, 1614); posztumusz jelent meg a még 1586-ban írt *Chirofisonomia* (A kéz fiziognómiai olvasata, 1677).

⁵ Művét szemiotikai kézikönyvnek is tartja a modern szakirodalom (lásd Caputo 1990).

arról szól, miféle hasonlatosságokat találsz az ember és más állatok, négylábúak, szárnyasok, csúszómászók és egyebek között. Mert egyáltalában nem fogsz olyat találni, aki ne hasonlítana valamely állatra, vagy ne rendelkezne annak valamely vonásával. Annál fontosabb, hogy ezeket egyenként idézd fel az emberek esetében. Így fel fogod ismerni az emberek között, ki hasonlít a vadállatokra. (Polemón 37.).

Della Porta maga is bőségesen használta a görög rétor munkáját, s szinte nincs olyan fejezete művének, amelyben ne hozna zoológiai vagy zoomorfikus példát. Az állatokkal való összevetés alapja nem csupán a – művét jellemző, és annak első megjelenése óta számtalan egyéb fiziognómiai kiadványban szereplő – metszeteken is nyomon követhető vizualizálási szándék. A zoomorf analógiák a közkedvelt és mindmáig hatásos illusztrációknak is köszönhetően olyan képi és szemantikai modelleket hoztak létre, amelyek mindig is részét képezték a művelt és népi képzeletnek.

Az ember és az állatok között lehetséges fiziológiai-affektív összevetést – a fiziognómia igazolásaként – koherens vizsgálat tárgyává, sőt rendszerre a modern korban először Della Porta tette. Fiziognomikus képzelete olyan kozmológiai egészet alkot, ahol minden jel egy másik jellel áll kapcsolatban, minden jel egy másikat is jelöl, legyen az emberi, állati vagy a növények és ásványok köréből vett tulajdonság. Az állatok ugyan kiemelt jelentőséggel bírnak, ám „hasonlóképpen nincs semmilyen növényi, ásványi és semmilyen más természetű dolog a világon, aminek ne lenne valami közös tulajdonsága az emberrel” (Della Porta I, 15: 47). Ha – mint szerzőnk vallja – az ember az egyetlen élőlény, akiben valamennyi állat tulajdonsága megvan, innen eredeztethető az a fiziológiai, fizikai és morális változatosság, amely az embereket jellemzi, és ez alapján lehetséges zooetikai megfigyeléseket tenni. A mikrokozmosz és a makrokozmosz kapcsolata ily módon a fiziognómia alaptétele is: minden elem és rész összefügg egymással, egy másikkal, és egymásból következő módon értelmezhető, de egyben minden egyes elem központi jelentőségű is. Ez a policentrikus felfogás egybecseng a barokk kedvelt tükör-metaforájával, amely szerint a visszatükröző és visszatükrözött egymást minősíti.

A nápolyi szerző a *Della fisionomia dell’uomo* első könyvében a módszerekre és a forrásokra vonatkozó alapvető meghatározásokat tesz, amelyeket konzekvensen alkalmaz az állatok vonatkozásában is. Ami a forrásokat illeti, Della Porta nem sorolja fel filológiai pontossággal valamennyi szerzőt és művét, mindössze jelzi, hogy „akik e tudománnyal érdemben akarnak foglalkozni, az állatok történetéről szóló könyveket nagy szorgalommal tanulmányozzák, hogy kellőképpen tájékozódjanak szokásaikat, gondolkodásmódjukat, leírásukat és [test]részeiket illetően, mert ettől függ az egész tudomány” (Della Porta I, 14: 45–46).

Nem felesleges ezzel kapcsolatban néhány adattal alátámasztani azt a bőséges, bár nem minden esetben szisztematikus forrásanyagot és olykor pontos annotációt, amelyet Della Porta zoomorfikus fiziognómiájában is alkalmaz. Művében rendre idézi forrásait többé-kevésbé pontos utalásokkal, összevetve/ütköztetve a szerzők

nézeteit, amelyekhez saját konklúzióit is hozzáfűzi. Nevesítve Arisztotelész (ill. a Filozófus) 558 alkalommal kerül említésre a *Fisonomia* lapjain, s ezt a citációs adatot csak – a szinte mindig együtt említett – Polemón (542) és Adamantius (512) közelíti meg. Ez utóbbi elsősorban azért, mert „kitűnően lemásolta Arisztotelész” észrevételeit és ember- és állattípusainak leírását (Della Porta II, 2: 128). A lélek és a test kapcsolatának okán Platón és a platonikusok is többször (63) említésre kerülnek. Az ókori szerzők közül – most csak a zoológia kérdéskörére fókuszálva – a Pliniusra (70), Plutarkhoszra (33), Aelianusra (23) Flavius Philostratusra (19), Solinusra (10) Oppianoszra (15) való gyakori hivatkozás is magától értetődő. A középkori szerzők esetében a *De animalibus* okán és arisztotelianus mivoltának is köszönhetően a maga 238 előfordulásával Albertus Magnus tekintélye kikezdehetetlen.

Della Porta tehát a reneszánszkori szerzők többségéhez hasonlóan közvetlenül az ókori forrásokhoz fordult, és a középkorban kedvelt enciklopédiák állatokról szóló fejezetei vagy a bestiáriumok gazdag szimbolikája legalábbis az idézetek szintjén kevésbé ragadták meg. A mágia és a modern tudományosság határmezsgyéjén tevékeny tudós semmiképpen sem a középkori gondolkodás e jellegzetes művein keresztül, vagyis a keresztény szellemiség szűrőjén át látta és kívánta láttatni az állatok szerepét az emberi lélek és viselkedésformák tipizálásakor vagy kodifikálásakor. Ugyanakkor a keresztény bestiáriumoknak a korabeli ember képzeletére és látásmódjára gyakorolt hatása semmiképpen sem lebecsülendő tényező még akkor sem, ha szerzőnk a középkori szimbolika e jellemző műveit és szerzőit nem sorolta az *auctorok* közé. Della Porta *Fisonomiája* a (korabeli) tudományosság igényével precíz, minden részletre és klasszikus szerzőre kiterjedő elemzést nyújt a zoomorf példák állandó és tudatos befűzésével.

Szerzőnk módszerét jellemzi, hogy összeveti a különböző szerzők véleményét, a romlott szövegrészeket értelmezi, saját véleményét, akár azonos, akár eltérő, mindig hangsúlyozza, és nem feledkezik meg a fiziognómiai elemzéshez igazodó, klasszikus irodalmi idézetekről sem. A logikusan felépített, hat könyvből álló fiziognómiáját éppen ez a történeti, filológiai és módszertani tudatosságot tette a későbbi évszázadokban is a fiziognómia iránt érdeklődők legolvasottabb művévé. A zoomorfikus fiziognómiai megfigyelés módszereit illetően Della Porta ebben az esetben is kedvenc filozófusaira hivatkozik. „A püthagoreusok mondták, hogy az eredeti testektől kivált lelkek nemcsak különböző emberi testekbe, de vadállatok testébe is kerülnek” (Della Porta I, 4: 21). Ezzel a kijelentéssel szerzőnk alátámasztja azt a nézetet, miszerint a lélek az, amely az embert és az állatot összekapcsolja, vagyis az élőlények lelkei végtelen kapcsolatban állnak egymással. Az ember és állatok közötti analógia kazuisztikája a test formája és a lélek tulajdonsága közötti megfelelést feltételezi.⁶ A test és a lélek

⁶ Vö. továbbá a latinban az *anima* (a lélek mint életerő), az *animus* (a lélek mint jellem), illetve az *animal* (élőlény), az *animalis* (életet adó / állat) és az *animalitas* (állatiság) etimológiai kapcsolatrendszerét, amely egyfajta szemantikai affinitást is feltételez.

kérdésében Platón és a hermetikus-platonista reneszánsz gondolkodás, míg az erkölcsiség témakörében egyértelműen Arisztotelész jelenti a hivatkozási alapot Della Porta számára.

Mindazonáltal Della Portától nem szabad szisztematikus episztemológiai vizsgálatot és következetesen végigvitt, valamely filozófiai irányzathoz ragaszkodó eljárásmodot várnunk. A fiziognómiai és zoológiai irodalomtól eltekintve olvasmányait és forrásait a reneszánszkori szinkretizmusra jellemző módon ötvözi az ember és az állatok összevetése kapcsán is. Della Porta Platónra hivatkozva abból indul ki, hogy „ha egy ember testét tekintve hasonlatos egy állathoz, szokásait és szándékait illetően is hasonlít hozzá. Ebből következik, hogy ha minden egyes állat formáját leírjuk, és ennek egy tulajdonságot, vagy szenvedélyt, vagy jelleget tulajdonítunk, kikövetkeztethetők az ember erkölcei” (Della Porta I, 13: 43). Ugyanakkor nem osztja teljes mértékben ezt a Platónnak tulajdonított nézetet, sőt ő maga azt vallja, hogy „hiábavaló és ostoba dolog azt képzelni, hogy lehetséges olyan embert találni, akinek egész teste egy bizonyos állat testéhez hasonlítana. Ha azonban mégis bizonyos részben hasonlatos, csak egyes testrészeit illetően történhet meg” (Della Porta I, 14: 44). Az a taxonómia tehát, amely végül etikai véleményalkotáshoz vezet, morfológiai alapokon áll, és így csak bizonyos megszorításokkal érvényes az ember és az állat közötti szimbolikus analógia.

Az itáliai szerző számára az állatokkal való összevetésre épülő pseudo-arisztotelészi analógiás módszer a leggyakoribb és egész zoomorf fiziognómiájában a leginkább célravezető. Az arisztotelészi szillogizmus az állatok teste és „jellem” viszonylatában is alapvető, ha ugyanis bármiféle állat esetében annak formáját vesszük figyelembe, akkor e forma a hozzá illeszkedő tulajdonsággal vagy indulattal társítható. Az oroszlán külseje és „lelkülete” a legjobb példa erre: ez az állat természetét tekintve nemes lelkű és életerős, testfelépítését pedig széles mellkas és vállak, erős hát és erős végtagok jellemzik. Következésképpen minden ilyen testű élőlény erős és bátor. Della Porta végtelen sok példával él, ezek közül néhány rendkívül szemléletes:

Ebből következik, hogy ha az embernek valamely testrésze az állatok ugyanazon testrészéhez hasonlít, bizonyára tulajdonságait tekintve is hasonlatos. Ha egy ember szeme az oroszlánéhoz hasonlít, és közepesen becssett, ez az oroszlán [természetére], ha nagyon bemélyedő, a majomra utal, azaz rossz erkölcsű lesz; ha pillantása bársonyos, azt fogod mondani, az ököréhez, ha viszont nagyon kimeredő, ostoba és goromba, a szamár [jelleméhez] hasonlít. (Della Porta I, 15: 47.)

A *Della fisonomia dell’uomo* I. könyvének 15. fejezete terjedelmét, az állatok fiziognomikus leírását és morális ismérveit tekintve külön kis értekezésnek tekinthető, amely bizonyítja az ember és az állat analógiákon alapuló összevető módszerének hasznosítását, és egyben jelzi az állatokról alkotott felfogást is a

korabeli gondolkodásban. E kisebb zoetikai traktátusból érdemes egy passzust részletesebben idézni, hiszen az állatok etológiája az emberi viselkedés és erkölcsök láttelele. Az ember ugyanis lehet

bátor, mint az oroszlán, félénk, mint a nyúl, vakmerő, mint a kakas, kellemetlenkedő, mint a kutya, rideg, mint a holló, jóságos, mint a gerle, rosszindulatú, mint a hiéna, kellemes, mint a galamb, csalárd, mint a róka, szelíd, mint a bárány, gyors, mint az őz, kezes, mint a párduc, lusta, mint a medve, kedves, mint az elefánt, hitvány és ostoba, mint a szamár, engedelmes, mint a páva, fecsegő, mint a nőstényveréb, hasznos, mint a méh, csavargó, mint a kecske, féktelen, mint a bika, megbokrosodó, mint az öszvér, néma, mint a hal, megfontolt, mint a bárány, parázna, mint a disznó, kárörvendő, mint a kuvik, hasznos, mint a ló, kártékony, mint a farkas. És ehhez hasonlóan nincs sem növény, sem ásvány, és semmilyen más anyag a világon, amelynek valamilyen tulajdonsága ne lenne meg az emberben. Azt képzeltek a régiek, hogy Prométheusz, miután agyagból létrehozta az embert, az összes állatból vett valamilyen indulatot és behelyezte az emberbe, bizonyítva, hogy egyedül az ember rendelkezik az állatok valamennyi tulajdonságával. (Della Porta I, 15: 47.)

A teremtményszt a zoomorfikus fiziognómia alaptételére alkalmazva, Della Porta az ember és állatok kapcsolatának kezdetét az ősrégi időkbe helyezi annak tudatában, hogy az állatok legtöbbszörnek polivalens tulajdonságai polivalens erkölcsiségekkel való azonosítást eredményeznek az ember erkölceit illetően. A világmindenség valamennyi teremtménye Istent és a Sátánt is jelképezheti, hiszen kettős, dicséretes és kárhoztatandó természettel rendelkezik: és valóban szinte valamennyi állat valamely pozitív vagy negatív tulajdonsággal felruházva társítható az emberhez. Az erkölcsi érényeknek és vétkeknek ez a tipológiai-figurális értelmezése abból a nyilvánvaló igényből ered, hogy konkrét hasonlatok és analógiák révén lehessen érzékelhetővé, láthatóvá tenni az ember értelmi, érzelmi vagy erkölcsi tulajdonságait, vagyis hogy könnyen felismerhetően (állati) testet öltsenek az elvont fogalmak.

Della Porta fiziognómiai értekezése első, még latin nyelvű kiadásának már a címlapja is sokatmondó a zoomorf analógiák szempontjából. A könyv címlapján ugyanis, a szerző arcképét körbevéve, balra különféle arcok, jobbra azokkal zoeti-



kailag összevethető állati fejek szerepelnek. Ezek a zoomorf példák az értekezésben majd rendre szerepet kapnak. Legfelül a félénk, ám parázna ember és a nyúl látható, majd a tudatlan, piszkos alak arcképe és a disznó következik. A továbbiakban a pimasz, arcátlan típus és a holló, a buja arcképe és a szarvas, a félénk, hízelkedő figura és a macska, az ostoba ember és a kos, valamint a korlátolt, együgyű ember és a szamár egybevetése jelzi már a könyv címlapján a zoomorfizmus központi szerepét a fiziognomikus elemzésekben.



Della Porta, jóllehet a pseudo-arisztotelészi eredetű *epiprepeia* (összbenyomás) elvét mindig szem előtt tartja, számára mégis a fej – és ezen belül a szem – elsődleges szerepe a fiziognomikus vizsgálat során és a zoomorf analógiák esetében is nyilvánvaló. Érdekes tehát most ennek zoomorf összevetési lehetőségnek több figyelmet szentelni, és bizonyítani Della Porta – és általában az ó- és kora újkori fiziognómia – e tekintetben alapvetően arisztoteléanus szemléletmódját. Della Porta értekezésének V. könyvében, amely a *Nikomakhoszi etika* zoomorf analógiákkal bővített, fiziognomizált változataként is értelmezhető,⁷ a szerző egyértelműen az arisztotelészi közép elvét hangsúlyozza. Ha ugyanis bármely testrész formája, színe, a test egészéhez viszonyított aránya eltér a középétől vagy a kevesebb, vagy a több irányába, a test nem szép, tehát az

⁷ Arisztotelész etikája és Della Porta fiziognómiájának morálfilozófiai kapcsolatát lásd Vigh 2014. 235–268; Vigh 2016. 111–124.

erkölcsök sem lehetnek jók. Della Porta ugyanakkor a szépségről és a jóságról szóló újplatonikus és sztoikus értelmezések nyomdokain is haladva értelmezi a *kalokagathia* elvét fiziognómiai és ezen belül etikai kontextusban. Több alkalommal utal ugyanis arra, hogy „a szélsőségek közötti közép mindig a jót jelöli” (Della Porta II, 19: 224), illetve „minden, ami szép, természettől fogva jó is, és minden csúf pedig rossz; s ez nemcsak az embernél, de minden más dolog esetében jellemző: kövek, fűvek és virágok kapcsán is, ahogyan ezt bőszégesen bizonyítottuk Fisonomiánkban” (Della Porta IV, 11: 496). Még határozottabban foglal állást a szépség meghatározásakor, mivel e külső jegy egyértelműen nemes erkölcsi értékek jelölője:

A szépségnek egy másik formája, amelyet valójában nem is szépségnek kellene nevezni, az a részek harmonikus és egymáshoz illeszkedő konkordanciáját mutatja, és így a rend szimmetriájában, a testrészek arányosságában, és az egymáshoz megfelelően illő és illeszkedő testnedvek életteliességében együttesen igen kiváló erkölcsöket és nemes lelket mutat. [...] Ez a szépség az, amely valamennyi erényt maga után vonja és minden vétektől távol áll. (Della Porta IV, 11: 495.)

A fej esetében is – a test egészéhez viszonyított – mérete és aránya, valamint formája szerint történik a fiziognómiai elemzés. A nagy fej eszerint otromba szellem, ügyefogyottság és engedetlenség külső jele. A zoomorf analógiák közül mindjárt a számár példáját hozza elsőként Della Porta, mivel „a szárnak nagy a feje, ostoba, hitvány és alantas lelkű, és ostoba szokásai vannak” (Della Porta II, 1: 101), majd a többi, levegőben és vízben élő nagyfejű állat jellemzése következik. Az analógiás összevetés mindazonáltal természettudományos magyarázattal is kiegészül: eszerint – s most Albertus Magnus a hivatkozási alap – a túl nagy fej a túlzott nedves és a kevés meleg jelenlétének tudható be, így azok az állatok, akik ilyenek, ostobák és félénkek. Ráadásul ha a fej méreteihez viszonyítva az arc is nagy, ez szintén a szárnak jellemző, tehát a csökönyös és lusta ember jegye (vö. Della Porta II, 10: 172).



Az együgyűség és korlátoltság további zoomorf-fiziognómiai jegyei is a szárnak való összevetés megalapozottságát támasztják alá. Della Porta a homlokról folytatott eszmefuttatása során a kerek, magas és púpos homlok esetében is, forrásaival teljes összhangban, a számár képét idézi fel. A nagy (számár)fül szintén az ostobaság külső jegye, viszont a meleg és a nedves temperamentumnak köszönhetően az ilyen emberek hosszú életűek és kiváló a hallásuk. A vastag

ajkak, és különösen, ha az alsó ajak előreálló, szintén a korlátoltság és a gyenge ítélőképesség zoomorf fiziognómiai jegye. A „megfelelő állapotnál” jobban ki-domborodó szemek is ostoba, tudatlan és keményfejű emberre vallanak:

Arisztotelész az *Állatok* [testrészeiről] szóló könyvében rosszállóan ír az erősen kidülledt szemekről, és Galénosz is hasonlóképpen ítél. Ha ennek természetes okait szeretnénk megtudni, azt mondják, hogy oka az agy első kamráiban lévő sok nedvesség, ami elgyengít és ostobaságra utal. Galénosz a *Melankóliáról* szólva azt mondja, hogy ez a melankolikus temperamentumból és a lélek nehézkességéből ered, és a vastag ajkaknak is ez az oka. Plinius azt mondta, hogy éppen ezért nem látnak jól: a szem ugyanis minél inkább kidülledt, annál messzebb van az agytól, vagyis az eredetétől és a megfelelő állapotától. És ha valamely állathoz kellene hasonlítani, Arisztotelész a *Fiziognómiájában* a szamarakhoz hasonlítja, mert a szamaraknak van nagyon kidülledt szemük, ezért ezeket az embereket a számárra jellemző eszűinek és erkölcsűnek véli. Ugyancsak ő, Sándornak írva azt mondja, hogy akinek a szemei a számárhoz hasonlítanak, ostoba és keményfejű. Polemón és Adamantius szerint nem minden kidülledő szem méltó a dicséretre. Athéneusz azt állítja, hogy az ilyen kidülledt szemű emberek rendkívül rossz természetűek. (Della Porta III, 5: 319.)⁸

A számár hangja is, amely érdes, erőteljes, mértéket nem ismerő, fülsértő ordítás, az ostobaság jele (Della Porta II, 19: 204). Már nem is csodálkozik az olvasó, amikor a „szégyellnivaló testrészek” kapcsán azt olvassa, hogy „a férfi nagy száma meggondolatlan és ostoba emberre vall, és a számárhoz hasonlítható, mert az állatok közül a számárnak van nagy hímvesszője” (Della Porta II, 37: 259).

Egyébként a számár leírása is részletesen olvasható Della Portánál, s ebben – mintegy összefoglalva a máshol olvasható jegyeket – szembeötlő a közepestől eltérő, aránytalan jegyek hangsúlyozása.

A számárnak nagy a feje, szája húsos és nagy, homloka gömbölyű, szemei nagyok is kidomborodnak; ajkai nagyok és a felső az alsóra csüngő, nagyon durva és különböző hangon ordít; teste sovány és csúf, szíve nagy, ezért félénk; vére fekete és sűrű, járása lassú és lusta, nem is mozdul csak gyakori ütlegetésre; nemi szerve hosszú és aránytalanul nagy. Szokásait tekintve igen mocskos, hitvány lelkű; de lehet kezelhető, kedves és kellemes is. Ha az úton találkozik valakivel, nem kerüli ki, nekimegy; rendkívül parázna; bármilyen töprengés és teendő távol áll tőle, lusta és minden sérelmet türelmesen elvisel; hosszú életű. (Della Porta I, 15: 50.)

⁸ Galénosz a melankóliáról a *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* (A lélek tulajdonságai követik a test temperamentumát) című, Della Porta idején nagy népszerűségnek örvendő művében szól erről. A Nagy Sándornak írt mű az Arisztotelésznek tulajdonított *Secretum secretorum*. Ennek a fiziognómiáról szóló fejezetében részletes leírás olvasható a szemről (mágyarul lásd Vigh 2006. II. 95).

A kinézetét tekintve szintén a számmal azonosítható tudatlan ember húsos arcú, vastag ajkú, nehézkes beszédű, egyenes nyakú, egyenes hátú, és teste balra hajlik, továbbá az ostoba alak külseje is egyértelműen a szamár (és a kecske) külsejével és tulajdonságaival jellemezhető (vö. Della Porta V, 5: 489 és V, 19: 518).

S ha a közepesnél jóval nagyobb fej nem sok erkölcsi és lelki jót ígér, a kis fejű emberek sem jók, mert – az arisztotelészi közép elvéhez hű interpretáció értelmében – kevés ésszel és értelemmel látta el őket a természet. A klasszikus példák sokaságában – Polemón, Adamantio, (Pszeudo)-Arisztotelész, Rhazes tanúbizonyságai mellett – próbálva eligazodni, Della Porta saját véleményének is hangot ad. Mint említettük, ez a fajta forráskezelés és feldolgozás jellemzi Della Porta egész fizionómiáját, amikor egymással ütközteti az egyes források állításait, a romlott(nak vélt) szövegrészeket kijavítja, és a vitás esetekben ő maga lép fel döntőbíróként. Della Porta a kis fej kapcsán a strucc és a testéhez képest, arányait tekintve kis fejű ember közötti analógiás hatást tárgyalja, tekintve, hogy ez az állat rendelkezik a testéhez viszonyítva a legkisebb fejjel. Ezért „olyannyira ostoba, hogy amikor vadászok veszik üldözőbe, és el akar előlük menekülni, a bokrok közé dugja a fejét, s míg ott tartja, azt hiszi, képes hatalmas testét is rejtve tartani” (Della Porta II, 1: 106–107).



A „struccpolitika” felemlegetése napjainkig élő klasszikus toposz, amelynek Arisztophanészról, a Bibliából és egyéb forrásokból is vett közismertségét Della Porta tudományos magyarázattal is megtámogatta. Most is, mint annyi más esetben, Galénoszt hívja segítségül, aki szerint „a kicsiny fej az agy rossz kialakulásával magyarázható, ezért a kis fej mindig rossz jel”. Avicennára utalva a magyarázat még újabb erkölcsi észrevételekkel bővül: eszerint a kis fej a természetes erkölcsi és lelki erényeket egyaránt nélkülözi, ezért állhatatlan, könnyen haragra gerjedő, mindenben döntésképtelen az ilyen ember. S ahogy egy kis edény sem képes sokat befogadni, a kicsiny fejtől sem várható el, hogy a fej méreténél nagyobb agyat fogadjon be: „tehát a kis fej szükségszerűen rossz” (Della Porta II, 1: 107). A kis fejen kívül a struccra jellemző hosszú, vékony nyak is ostobaság, továbbá félénkség és szószátyárság jele (vö. Della Porta II, 22: 223). Ami a struccot illeti, egyébként igen változatos szimbolikával rendelkezik: Cesare

Ripa *Iconologiájában* például az igazság, a szigor, a torkosság szimbólumaként szerepel, igazolva ezzel a zoomorf szimbolika polivalenciáját.

A fentiekből (és természetesen az arisztotelészi közép elvéből) következik, hogy csak a test méreteivel arányos, közepesen nagy fej a dicsérendő. Az ilyen fejet Della Porta az oroszlánéhoz hasonlítja, hiszen ahogy Arisztotelész is leírta alakját, a test arányossága és ebből következő egyéb tulajdonságai okán is igen kiváló állat. A szögletes homlok kapcsán is visszatér az oroszlán-analógia: az ilyen homlok ugyanis ismét a középelv szerint kerül megítélésre a közepes méretű arccal együtt, amely nagylelkűséget, okosságot, éles elmét, ékesszólást és erényt jelöl a Della Porta által gyakran idézett számos klasszikus szerző olvasatában is.



Az oroszlánnal kapcsolatos fiziognómiai elemzések számos érdekes következtetésre vezethetnek, ugyanis nincs még egy állat, akit ennyiszor felemlenének, és akinek ennyiféle, jobbra pozitív jellemzőt tulajdonítanak. A fiziognómiai kézikönyvekben felsorakoztatott topikus jegyek recepciója más tematikájú művekben is nyomon követhető, konkrét fiziognomikus ismérvekre alapozva. Ripánál, ahol egyébként az oroszlán szimbolikájának kész tárházát olvashatjuk, a büszke tettekrekeszség, az ambíció, a könnyörületesség, a lelkierő jelképe; meleg vérmérsékletű, s szilajsága, félelmetessége, ereje ebből is következik. A vérmérséklet tárgyalásakor Ripa a kolerikus alkat jellemzése során szintén az oroszlán alakját veszi zoomorfikus példaként, „hogy ezzel is az őserőt és az indulatot bizonyítsa [...]. Az oroszlán még arról is ismeretes, hogy nemes lelkű és adakozó természetű, és anélkül, hogy túlzásba esne, bőkezű.” (Ripa 1625. 110.) A nemes lelkűség szócikknél is az oroszlánt hozza, és vonásainak részletes zoomorfikus elemzését olvashatjuk. A nemes lelkűséget szimbolizáló hölgy – aki mellé az oroszlánt helyezi a szerző – „szögletes homlokú és kerek orrú, az oroszlánhoz hasonlatosan, Arisztotelész *Fiziognómiájának* 9. fejezete szerint is”.⁹

⁹ Ripa 1625. 405. A Ripa által említett 9. fejezet a modern kiadásokban a 41, avagy a 809b14–37 jelzésnek felel meg.

Pszeudo-Arisztotelész könnyűszerrel jelentett a modern kori fiziognómusok számára is hivatkozási alapot, ugyanis valóban kivételes részletességgel és pontossággal rajzolta meg az oroszlán – s az ehhez hasonlítható férfi – alakját.¹⁰ Della Porta az oroszlán leírásakor is szinte szó szerint idézi az ókori szöveget:

az oroszlán feje közepes méretű, középen kissé benyomott szögletes homlokú [...] sárgás szemei nem túl kerek, s nem is nagyon kidülledők, szemöldöke nagy, orra inkább vaskos, mint keskeny vagy kicsi, kissé kerek és erőteljes; felső állkapcsa nem túl előreugró, az alsóval arányos; szája nagy, ajka keskeny úgy, hogy a felső az alsóra fekszik és nem ereszkedik meg a száj sarkai irányába; nyaka nagy, de közepesen vaskos, s csak egyetlen egyenes csontból áll; nyakán a válláig szőrzet borítja, amelynek a vége hullámos; erőteljes a mellkasa, széles a válla, melle és háta igen erős; csontozata vaskos és szilárd, amely belül rendkívül kevés, szinte semmi velőt nem tartalmaz; színe sárgás, lassú, kimért léptekkel jár és minden lépésnél finoman mozgatja vállait, hangja mély. Ami pedig lelki tulajdonságait illeti: adakozó, győzelemre vágyó, erős, kellemes külsejű, szelíd és kedves azokkal, akikkel kapcsolatba kerül. (Della Porta I, 15: 48.)

Az oroszlán a férfiaság *par excellence* szimbóluma is: Della Porta a *Della fisonomia dell'huomó*-ban 91, a *Della celeste fisonomia*-jában pedig 10 alkalommal említi meg az oroszlánt, mint a bátorság, a büszkeség, a vadság, a könyörületesség, az erő zoomorf szimbólumát.

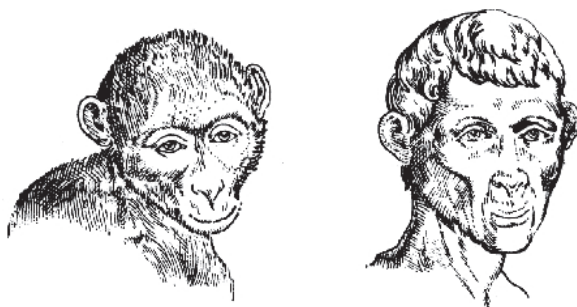
A zoomorfikus fiziognómia Della Porta-féle olvasata egy sor, a *Nikomakhoszi etikában* is elemzett erkölcsiség vizualizált képét nyújtja: minden egyes erény és vétek az ahhoz illeszkedő állatalak(ok)kal teljes. Nincs most lehetőség bemutatni és az arisztotelészi rendszerezéssel összehasonlítani a teljes, minden esetben zoomorfikus példákkal hangsúlyozott dellaportai repertóriumot, amely negyvennégy fejezetben és ezekhez kapcsolódó több tucatnyi alfejezetben tárgyalja a test, mint morális szimbólum és a lélek kapcsolatát. Érdeemes mégis jelezni

¹⁰ Talán nem felesleges teljes egészében idézni azt a passzust, mert a későbbi korok ikonográfiája is ezt a fajta meghatározást vette hivatkozási alapul: „úgy tűnik, hogy az összes állat közül az oroszlán testesíti meg a legtokéletesebben a férfi ideális alakját. Meglehetősen nagy a szája; arca négyszögletes, de nem túl csontos; felső állkapcsa nem előreugró, hanem az alsóval arányos; orra inkább vaskos, mint keskeny; szemei sötét, ragyogóak és mélyen ülők, nem túl kerek, de nem is túl hosszúak, méretük megfelelő; szemöldöke is elég nagy; homloka négyzetes, közepénél enyhén bemélyedő, alsó részén viszont a szemöldöknél és az orrnál, mint egy felhő kidomborodik. Homloka tetején, az orral egyvonalban, kihajló, hajtíncs-szerű hajzat található; feje közepes méretű; nyaka elég hosszú, vastagságának mértéke megfelelő; szőke haja van, amely nem túl borzolt, de nem is túl lelapuló; a kulcsontok közötti terület inkább lazán, mint szorosan összekapcsolódó; vállai izmosak; mellei erőteljes duzzadóak; háta széles; mellkasa, háta erős; csípője és a combjai nem túl húsosak; lábai erősek és izmosak; járása fiatalos; egész teste jól tagolt és izmos, nem túl kemény, de nem is túl petyhüdt. Lassan jár és nagyokat lép, járás közben vállait mozgatja. Ezek tehát a testére vonatkozó dolgok, ami pedig a lelkét illeti: adakozó, bőkezű, nagylelkű, győzelemre vágyó, de közben szelíd, igazságos és szeretetteljes azokkal szemben, akikkel érintkezik.” *Physiog.*, 19–20.

néhány zoomorfikus példa erejéig a *humanitas* és az *animalitas* összefüggéseit etikai kontextusban és érzékeltetni a *Fisonomiát* általában jellemző zoomorfizmus jellegét és felhasználási módját.

Az V. könyv gonosz emberről szóló 2. fejezete például tíz alfejezetben elemzi a „rosszaság” és a „rossz erkölcsűség” különböző fajtáit: a csúf arcú, ezért természetesen rossz/gonosz ember és a rossz erkölcsű alak után a következő alfejezet már címében is a rókához, a farkashoz, a kígyóhoz és a tigrishez hasonlítható fondorlatos ember zoomorf képét rajzolja meg. Della Porta Aiszóposz mesealakjait is felsorakoztatja, s ezzel a morális szimbólumok több évezredes irodalmi hagyományát hangsúlyozza. Ezt követi a család alakjának a rókához, a kígyóhoz (valamit az etiópokhoz és a nőkhöz) mérhető felvázolása. A hamis ember jellemzése után a farkashoz, a sashoz, a karvalyhoz, a hollóhoz és általában a ragadozó madarakhoz hasonlítható tolvaj, majd a majomhoz, rókához, kígyóhoz és az egyiptomi mongúzhhoz társítható rosszindulatú ember leírása következik:

Az ilyen ember haja ritkás, szemöldöke sűrű és összenőtt. Orcái finom rajzolatúak. Szája nevetős. Orrhangon beszél. Nyaka törékeny és gyenge. Bordái vékonyak és gyengék. Púpos. Ülepe petyhüdt, szinte kiszáradt. Lábai hosszúak, gyors és rövid léptekkel jár. Szeme zavart, teste imbolyog és lihegve lélegzik. Szeme sarka húsos. Pupillája kicsi. Két szeme egymástól távol helyezkedik el, ide-oda mozgó, élesen látó és igen beesett. Szemei lehetnek kicsik és sötétek is, pislogók, szárazak, feketék, vagy ragyogók, vagy szárazan csukódnak le és megfelelően nagyok. Lehetnek még fényesek, tiszták, komor tekintetűek, nevetősek vagy vidámak is. (Della Porta V, 3: 485–486.)



A majommal való további összehasonlítás során felsorolt jegyek (kicsiny, beesett szemek, kicsi fül, lapított orr, kicsi, beesett arc, hajlott hát, aszott fenék, a rövid, fonnyadt ujjak), a *Fisonomia* más helyein is a rosszindulat, a családság, a lopás, a paráznaság, tehát mindenképpen a rossz erkölcsök dominanciájára utalnak. Egyéb olvasmányaink alapján meg sem lepődünk, hogy a ravasz ember külsejét a rókáéval, a majoméval (és a nőével) veti egybe. Végül a hitványok, az elvetemültek, a mérgezésre, majd a gyilkolásra hajlamos típusok fiziognómiai jegyeinek felsorolása zárja ezt a fejezetet (vö. Della Porta V, 3: 486–487). A többi

moralitás analógiás szemiózisa is hasonlóképpen működik, mivel minden egyes állatnak határozottan kijelölt, potenciálisan kozmológiai szerepe van amennyiben az univerzum és benne az ember felépítését és működését szimbolizálja.

A zoomorf példák tehát szinte minden moralitás kapcsán előtérbe kerülnek. És ha zooetikai kontextusban Arisztotelész a kikezdhetsen forrás, maga a *humanitas* és *animalitas* kérdése – a reneszánszkori szinkretikus gondolkodásra jellemző módon – más filozófiai iskolákat, különösen a hermetikus-újplatonikus elméleteket is bevonja a zoofiziognomikus megismerés folyamatába. Tudománytörténeti szempontból is rendkívül tanulságos tehát, ahogyan Della Porta kontaminálja a legkülönbözőbb szerzők, eszmeáramlatok és korszakok elméleteit az állat és az ember viszonylatában, és így hozza létre *saját* zoofiziognómiáját. Műve, a jellemek taxonómiájának zoomorfikus képi megjelenítésével, több évszázadon keresztül abszolút forrásnak számított és nemcsak a fiziognómia irodalmában. És szemléljük bár az ártatlan bárányt, a hízelgő vagy alamuszi macskát, a pöffeszkedő pávát, a gyáva nyulat, a ravasz rókát, a bölcs baglyot, a lassú csigát, a bőgő szamarat, az erős bikát, a bús gerlemadarat, a mocskos disznót, a szorgalmas méhet, a hű vagy irigy kutyát, a károkozó varjút, a felfuvalkodott békát, és az állandó jelzővel ellátott többi állatot, minden kép mögött az embert látjuk.

IRODALOM

- Barthes, Roland 1970. *L'empire des signes*. Paris, Flammarion.
- Caputo, Cosimo 1990. Un manuale di semiotica del Cinquecento: il De humana physiognomia di G. B. Della Porta. In *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*. A cura di Maurizio Torrini. Napoli, Guida. 69–91.
- Della Porta, Giovan Battista 2013. *Della fisonomia dell'huomo*. A cura di Alfonso Paoletta. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Eco, Umberto 1985. Il linguaggio del volto. In uő: *Sugli specchi e altri studi*. Milano, Bompiani. 45–55.
- Eco, Umberto 1987. *Arte e bellezza nell'estetica medievale*. Milano, Bompiani.
- Greimas, Algirdas Julien – Fontanille, Jacques 1991. *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*. Paris, Seuil.
- Magli, Patrizia 1995. *Il volto e l'anima. Fisiognomica e passioni*. Milano, Bompiani.
- Pszeudo-Arisztotelész: *Fiziognómia*. Ford. Békés Enikő. In Vigh 2006 II. 11–26. [= *Physiog.*]
- Polemón, Marcus Antonius 2006. *A fiziognómiáról*. Ford. Máté Ágnes. In Vigh 2006 II. 35–43.
- Ripa, Cesare 1625. *Iconologia*. Padova, Pietro Paolo Tozzi.
- Vasoli Cesare 1990. La retorica come 'semeiotica nell'opera del Della Porta. In *Giovan Battista Della Porta nell'Europa del suo tempo*. A cura di Maurizio Torrini. Napoli, Guida, 31–53.
- Vigh Éva 2006. „Természeted az arcodon”. I. *Fiziognómia és jellemábrázolás az olasz irodalomban*. II. *A fiziognómia története az ókortól a XVII. századig. Szöveggyűjtemény*. Szeged, JATEPress.
- Vigh Éva 2006a. Az olasz klasszicizmus szemiotikusa: Giovan Battista Della Porta. In „*Con dottrina e con volere insieme*”. *Scritti dedicati a Béla Hoffmann nel giorno del suo sessantesimo compleanno*. Szombathely, Savaria University Press. 177–196.

- Vígh Éva 2014. „I costumi seguono i segni...”. Caratteri morali e forme del corpo nella *Fisonomia* di Giovan Battista Della Porta. In Éva Vígh: „*Il costume cha appare nella faccia*”. *Fisiognomica e letteratura italiana*. Roma, Aracne. 235–268.
- Vígh Éva 2016. Moralità e segni fisiognomici nel *Della fisonomia dell’huomo* di Giovan Battista Della Porta. In *La „mirabile” natura. Magia e scienza in Giovan Battista Della Porta*. A cura di Marco Santoro. Pisa–Roma, Fabrizio Serra. 111–124.
- Zaccaria, Raffaella 2008. Giovambattista Della Porta. In *Dizionario biografico degli italiani*. Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana. 170–182.

Bárányok és mágnesek

A teleológiai megfontolások szerepéről az állati viselkedés magyarázatában Descartes rendszerén belül¹

- Mondd csak, ha a tehén fekszik, melyik felével kel föl előbb? Rögtön válaszolj ám, ne gondolkodj sokáig! Melyik felével kel föl előbb?
- A hátuljával, néni.
- No és a ló?
- Az elejével, néni.
- A fának melyik oldalán nő leginkább a moha?
- Az északon.
- Ha tizenöt tehén legel a domboldalon, hány eszik úgy, hogy a fejük egy irányban van?
- Mind a tizenöt, néni.

(Mark Twain: *Huckleberry Finn kalandjai*)

BEVEZETÉS

Noha már-már közhely, hogy Descartes kiiktatta a célok vizsgálatát a természetkutatásból, s első látásra korántsem egyértelmű, hogy legitimálható-e a *cél* fogalma a karteziánus anyagi világon belül, én mégis a célvezérelt viselkedések descartes-i elemzésének egy olyan értelmezését szeretném nyújtani, mely hozzájárulhat az állatgép elméletének, valamint Descartes ellenfeleinek az alaposabb megértéséhez. Amikor ehelyütt *célvezérelt* vagy *célirányos* viselkedésről beszélek,² akkor elsősorban az állatok egyes cselekedeteinek a természete érdekel, nem pedig valamiféle átfogó teleologikus struktúra, melybe ezen egyes cselekedetek illeszkednének. Ez utóbbi kérdés általában jobban foglalkoztatja a kutatókat, akik csaknem egyetemesen feltételezik, hogy az állatok partikuláris

¹ Köszönettel tartozom Faragó-Szabó Istvánnak és Schmal Dánielnek a szöveg egy korábbi változatához fűzött rendkívül segítőkész és hasznos megjegyzéseikért.

² „Célvezérelt”-en az angol *goal-directed*, „célirányos”-on pedig a *purposeful* terminusokat értem, s ezeket itt egymás szinonimájaként használom. Továbbá amikor „cél”-ről beszélek, akkor nem teszek különbséget az angol *end*, *goal* és *purpose* szavak jelentésárnyalatai között, mert ezek az itt kifejtett érvet nem érintik.

tettei az ön- és fajfenntartásuk céljait szolgálják, de – még egyszer – az ilyen kérdések nem tárgyai a jelen írásnak.

A gondolatmenet a következő struktúrát követi majd: először is megmutatom, hogy Descartes nem riad vissza attól, hogy – legalábbis implicit módon – célokat tulajdonítson bizonyos állati cselekedeteknek. Ezt követően felvázolom, amit itt *tudás-érvenek* nevezek, s amely röviden azt állítja, hogy ilyen vagy olyan formában, de intelligenciának kell állnia mindenfajta célirányos tevékenység mögött. A következő pontban röviden kitérek a mágnesekre; ezek viselkedése és descartes-i leírása ugyanis arra enged következtetni, hogy az emberek gyakran csupán a megfigyelt viselkedés önkorrekciós vagy önirányító természete miatt írják le előszeretettel a viselkedést célra irányulóként, ám az ilyen viselkedés minden további nélkül előállhat teljesen természetes folyamatok eredményeképp, két – vagy több – anyagi rendszer fizikai csatolásának köszönhetően. Az így nyert belátásokat aztán alkalmazni fogom az állati viselkedés kérdésére, s eközben hivatkozni fogok egy olyan vitára, mely a 20. század közepén zajlott, s melyet itt *kiberetikai vitának* nevezek. Éppen e vita bevonása miatt egy rövid történeti és módszertani kitérőben megpróbálom majd elmagyarázni, miért tartom fontosnak e vitát Descartes jobb megértése szempontjából, majd megpróbálok tisztázni két fontos kérdést, melyek nélkülözhetetlenek a gépezetek által tanúsított célirányos viselkedés karteziánus elemzésének helyes megértéséhez. Az első az irányítás kérdése, melyre kétféle válasz adható: az egyik, hogy bizonyos fokú függetlenséget vagy autonómiát tulajdonítunk némely összetett anyagi rendszernek a működése során, a másik pedig hogy egy bizonyos mozgássort előre beprogramozunk egy mechanizmusba azzal a céllal, hogy az intelligens, célirányos viselkedést imitáljon. Állításom szerint Descartes az előbbi utat próbálta járni, míg a legtöbb kortársa – miként számos jóval későbbi filozófus is – az utóbbi lehetőség bűvkörében maradt. Az utolsó rész az irányítás természetével kapcsolatos néhány további kérdést próbál meg tisztázni: felvázolok majd néhány kora újkori válaszkísérletet arra, hogy miféle intelligenciát követel meg a célra irányuló cselekedetek kezdeményezése és levezérlése a cselekvés különböző fázisaiban. Reményeim szerint a cikk fő tanulsága az lesz, hogy e problémákat illetően Descartes intuíciói talán még jobban kiemelik őt korának filozófiai tablóképeiből, mint bármely más, sok esetben jóval ismertebb nézete.

MACSKÁK & TORNÁDÓK

Kezdeképpen tekintsük a következő két kijelentést Descartes-tól, melyek közül az első egy korai jegyzetfüzetéből, az ún. *Olympicából* származik, s így szól:

Az állatok bizonyos cselekedeteiben megmutatkozó nagyfokú tökéletesség arra enged következtetni, hogy nincs szabad akaratuk. (AT X 219, CSM I 5, saját fordítás.)

A következő pedig az egyik Newcastle márkijához írt levélből származik:

[néhány állat] ösztöne, hogy eltemesse halottait, nem különösebb, mint a kutyák és macskák arra irányuló ösztöne, hogy eltemessék az ürüléküket. Valójában csak nagy ritkán temetik el teljesen, ami azt mutatja, hogy csupán ösztönből cselekednek, gondolkodás nélkül. (CSMK 304, AT IV 576 saját fordítás.)

Az első töredék a szabad akaratot, a második a gondolkodást tagadja meg az állatoktól – ezek együttesen a két legalapvetőbb meghatározó jegyei a mi nem *res cogitans*unknak. Descartes a szabad akaratot bizonyos állati cselekvések nagyfokú tökéletességére hivatkozva tagadja meg tőlük, míg a gondolkodásra való képtelenségük a más cselekedeteikben megnyilvánuló tökéletlenségben mutatkozik meg. E kijelentéseket figyelembe véve nehéz szabadulni a gondlattól, hogy végül is mindegy, a szegény párák mit tesznek (és milyen tökéletesen), Descartes mindig csak mechanizmusokat fog látni bennük – legalábbis mindaddig, amíg el nem kezdenek értelmesen beszélni hozzá.

Ám ennél érdekesebb kérdés, hogy mit értsünk egy cselekedet *tökéletessége* alatt, amely alapján Descartes meg szeretné ítélni, van-e az állatoknak lelkük, és tudnak-e gondolkodni. A „tökéletesség” ez esetben nem vonatkozhat csupán a beszédkézszségre – a gondolkodás egyetlen egyértelmű külső jelére –, hiszen Descartes túl gyakran alkalmazza azt tisztán mechanikus cselekvések leírására, amint azt láthattuk fentebb az állatok esetében.

Az első szövegrészlet nem ad sok támpontot e kérdésben: a tökéletesség ott számos perspektívával összeegyeztethető (mint pl. a mérnöki vagy az esztétikai perspektívákkal), s így utalhatna pusztán a megfigyelt viselkedés gyorsaságára, pontosságára, szabályosságára, vagy akár a finom kivitelezésére – ezek közül egyik jellemző sem implikál célokat. Ellenben a második idézet azért mondja az állati cselekvésekről, hogy nincs mögöttük gondolat, mert azok befejezetlenek maradnak egy célhoz képest, s a szöveg ráadásul azt is implikálja, hogy mi nagyon is jól tudjuk, mi volt a megfigyelt állat célja, hisz máskülönben a macska tette abszolút tökéletes volna, ha a cél az, hogy csak félig temesse el az ürülékét.³ Valóban, gyakran tudni véljük, mit akarnak elérni az állatok a cselekedeteikkel, s azt szeretném itt megmutatni, hogy Descartes nem kívánta kizárni eme közvetlen célok vizsgálatát a célvezérelt viselkedések elemzéséből, szemben azzal, amit a célok kutatásának a tilalma sokak szerint magával von.⁴ Ez az értelmezés azonban nem problémamentes. Vegyük például Des Chene megjegyzését a fentebb idézet második levélrészlettel kapcsolatban:

³ Ez az olvasat nem csupán a passzus legtermészetesebb olvasata, hanem összecseng a latin *perfectum* szó egyik alapjelentésével is, ami „befejezett”-et jelent.

⁴ E tilalmat illetően vö. pl. AT VII 55, CSM II 39.

Bárki, aki látott már a puszta padlót kaparó macskát, tanúsíthatja, hogy olykor a cselekedet nem illeszkedik a célhoz. Mégis, maga a tény, hogy mi úgy látjuk a macskát, mint aminek nem sikerül elérnie a célját, azt sugallja, hogy rendszerint célokra hivatkozunk, amikor az állati viselkedést magyarázzuk. Ezzel szemben a tornádóknak, melyek látszólag szokatlan gyakorisággal csapnak le lakóautóparkokra, nem vagyunk hajlamosak kudarcot tulajdonítani, amikor elvétik a „céljukat”. Descartes számára a tornádó és a macska egykutya. A célok tulajdonítása oly szorosan összekapcsolódik a gondolatok tulajdonításával, hogy az állatok pont ugyanannyira irányíthatják cselekedeteiket célok felé, mint amennyire gondolkodni képesek [azaz semennyire]. (Des Chene 2001. 17–18.)

Des Chene itt rátapintott a kérdés lényegi pontjára, nevezetesen a célok és a gondolatok tulajdonításának az összemosására, a kettő egyenlőként való kezelésére. Ezzel szemben én azt állítom, hogy Descartes számára a tornádók és a macskák csak annyiban „egykutyák”, amennyiben egy távoli metafizikai nézőpontból tekintjük őket, vagyis amennyiben a fizikai tárgyak ezen osztályai mind a *res extensa* részei. Ennek folyományaként még azt is állítom, hogy a komplex anyagi rendszerek ama képessége, hogy olyan viselkedéstípusokat mutassanak, melyeket mi, emberek, célirányosként ismerünk fel, nem követel meg semmi további, minőségileg különböző tulajdonságot a kiterjedt szubsztanciától, mint amivel már eleve rendelkezik Descartes szerint.

Descartes állatgép elméletének a kritikáit olvasva az ellenvetések két fő csapásiránya rajzolódik ki: az első az állati érzékelés kvalitatív aspektusait kéri számon, melyeket Descartes teljes mértékben eliminált a biológiai gépezetekből (legalábbis ez volt tanításának az általános értelmezése a korban); a második pedig a célirányos viselkedést tartja levezethetetlennek a mechanika alapelveiből. A filozófusok mindkét esetben előszeretettel fogalmazták meg ellenvetéseiket olyan nyelvezetben, mely különféle típusú *tudás*- vagy *ismeret*formákra hivatkozott (a kora újkori francia irodalomban ez szinte mindig *connaissance*-ként jelenik meg). Úgy gondolták, az érzékelés feladata, hogy egy bizonyos fajta *ismeretet* nyújtson az állatnak a környezetéről, míg egy adott cselekvés céljának az ismeretét vagy valamiféle megragadását szükségesnek tartották a tevékenység intelligens irányításához a kitűzött cél felé. A két típusú ellenvetés közül az utóbbit volt nehezebb elengedni, hiába kapott nagyobb figyelmet az érzékelés problémája Descartes nézeteinek extravagáns, hovatovább botrányos volta miatt. Ignace-Gaston Pardies például egy ponton mintha elismerné Descartes-nak, hogy a kvalitatív érzetek és érzések szerepe redundáns az élőlények teljesen mechanisztikus felfogásában, miközben világos, hogy sosem fogadná el, hogy célvezérelt viselkedés előfordulhasson anélkül, hogy egy nem-mechanisztikus ágens előzetesen megragadná a célt, és így vagy úgy a cél felé irányítaná a cselekvést.

A TUDÁS-ÉRV

A minden célirányos tevékenység mögött intelligenciát tételező érv – melyet itt *tudás-érv*nek hívok – legáltalánosabb formájában a következőképpen szól: valahányszor célirányos viselkedést figyelünk meg, az két ok miatt lehetséges: vagy mert a cselekvő tárgy irányítja magát a cél felé valamifajta belső intelligencia révén (az állatokban ez volna az érzékelő lélek rész)⁵, vagy mert bár csak a részének az elrendezése okán viselkedik úgy, ahogy, ám ekkor ezt az elrendezést egy intelligens tervezőnek kellett megalkotnia, hogy a mechanizmus végrehajtsa az általunk megfigyelt műveletsort.⁶ Pardies szemléletes példájában egy orgona harmóniájával illusztrálja az érvet, melyet vagy a zenész csalogat elő a hangszerből, aki tudja, hogyan kell játszani rajta ahhoz, hogy ezt a célt elérje, vagy egy erre a célra épített „vak” mechanizmus (melyet a feltételezések szerint ugyanaz a zenész épített, aki egyben a mechanika tudományában is járatos). Ami a csodálatunk és elismerésünk tárgya, az mindkét esetben a zenész tudása, mely a harmóniát előidéző mozgások végső forrása, amennyiben ő ismeri a mozgások célját – az elérendő harmóniát –, valamint a módokat, hogy hogyan lehet e célt elérni. Hasonló szellemben előadott érvekkel egészen a 20. századig találkozunk.

Descartes állatokkal kapcsolatos kijelentéseit gyakran értelmezik e séma keretein belül. A tudás-érv által felvázolt első út nyilván járhatatlan, hiszen az állatok nem rendelkeznek belső intelligenciával Descartes szerint, legalábbis semmiképpen nem az *intelligencia* szó bármely, a korban elfogadottnak tekinthető értelmében. Descartes teljesen világossá teszi ezt, amikor elveti Lacombe atyának az elemi részecskék között ható vonzerőkről alkotott nézeteit. A vonzerőkkel nem csupán az a probléma, hogy nem lehet mechanikai magyarázatot adni róluk, hanem az is, hogy a részecskéknek ismerniük kellene a helyet, ahová tartaniuk kell, hogy ott összetalálkozzanak. Descartes a következőképpen ír erről:

⁵ Azzal, hogy az érző lélek részt *intelligenciának* nevezem, nem kívánom azt sugallni, hogy képes ellátni hagyományosan a racionális lélek részhez utalt funkciókat. Intelligencián itt voltaképpen csak az olyan nem mechanizálható fakultásokat értem, melyeket Descartes is az értelem körébe utal, mint majd látjuk, függetlenül attól, hogy mennyire szükséges a működtetésükhöz explicit propozicionális tudás.

⁶ E két elképzelés nem kizárólagos alternatíva: mint látni fogjuk, Boullier egy köztes megoldást javasol, mely szerint az állati cselekvések részben az érzékelő léleknek a testre gyakorolt kicsiny hatásaiból, részben pedig a test mechanizmusáiból erednek, ahol e mechanizmusokat Isten tervezte és alkotta meg a célnak megfelelően – ettől azonban még Boullier is explicit módon elkötelezi magát a *tudás-érv* mellett (vö. Boullier 1737. 164–165). Daniel az *Utazás Descartes úr világában* című művében rendkívül világosan fogalmazza meg az érvet: *Par tout où il y a de l'ordre, de la subordination, un usage constant et régulier de certains moyens proportionnés à une fin, c'est une nécessité qu'il y ait un Principe connaissant & plein de raison; parce que c'est à la raison seule qu'il appartient d'arranger, de proportionner, de régler, de destiner. Ce sont des effets, qui lui sont autant propres, qu'ils sont disproportionnés à toute autre cause qu'on pourrait imaginer.* (485.)

Nem fogadhatom el [Lacombe] oszthatatlan részecskéit, sem ama természetes hajlamokat [*naturelles inclinations*], melyeket nekik tulajdonít. Csak olyasvalamiben tudok elképzelni effajta hajlamokat, ami rendelkezik értelemmel [*entendement*], s így még az ésszel [*raison*] nem rendelkező állatoktól is megtagadom őket. Nézeteim szerint minden, amit bennük természetes vágyaknak [*appétits naturels*] vagy hajlamoknak [*inclinations*] nevezünk, megmagyarázható pusztán a mechanika alapelveivel.⁷

A hasonló kijelentések fényében érthető, ha a legtöbb értelmező szerint így Istenre, az *Artifex Maximus*ra hárul a feladat, hogy megteremtse a természet ilyen vagy olyan célú gépezeteit. Csakhogy a probléma ezekkel a célokkal éppen az, hogy nem tudjuk kutatni őket Descartes szerint. Csakugyan, ha végignézzük az – egyébként nem sok – szöveghelyet, ahol Descartes elvetette a célokok kutatását a természetben, akkor azt találjuk, hogy szinte mindig azzal indokolta ezt a döntést, hogy nem férünk hozzá a természet gépeit megtervező és megteremtő értelem céljaihoz.⁸

Éppen ezért szeretnék egy remélhetőleg termékenyebb megközelítést javasolni, mely megkerüli a tudás-érvet, s olyan nézőpontot kínál, ahonnan megpillanthatjuk Descartes gondolkodásának néhány kevésbé nyilvánvaló oldalát. A mondandóm világosabb kifejtéséhez egy olyan vitából merített belátásokat fogok használni, mely mintegy háromszáz évvel Descartes halála után zajlott. E vitára mint a *kibernetikai vitára* fogok hivatkozni, résztvevői pedig egyfelől Norbert Wiener (a kibernetika egyik alapítóatyja), Arturo Rosenblueth és Julian Bigelow, a másik oldalról pedig Richard Taylor. Mondanom sem kell, hogy rendkívül alaposan igyekszem eljárni, hogy az anakronizmus vádját elkerüljem, midőn ekkora időbeli szakadékkal elválasztott elméleteket állítok párhuzamba egymással, ezért egy rövid kitérőben megpróbálom megindokolni, miért érzem mégis szükségesnek ezt a stratégiát.

Először is, nem kívánom azt sugallni, hogy Descartes megelőlegezett olyan fejleményeket, melyek csak évszázadokkal a halála után következtek be, miként azt sem állítom, hogy sokkal világosabb fogalma lett volna az alább kifejtendő különbségtételekről, mint kortársainak; sőt, még ama technikai részletek felől sem volt elmélyültebb tudása, hogy mi volna szükséges aktív célirányos gépezetek megépítéséhez.⁹

⁷ *Mersenne-hez*, 1640. október 28., AT III 213, CSMK 155 (saját fordítás). Lacombe atya elképzeléseit illetően lásd *Mersenne Levelezését*, X. kötet, 135–136, valamint id. mű 7.

⁸ Az egyetlen általam ismert kivétel ez alól a Burmannal való beszélgetés, ahol Descartes még azt a további érvet hozza fel, hogy a célokból kiinduló okoskodás sosem vezet el a vizsgált dolog természetének a megismeréséhez (vö. AT V 158, CSMK 341). Ez egy érdekes kitétel, mely nézeteim szerint nem mond ellent az általam kifejtett értelmezésnek, de itt most terjedelmi okokból nem foglalkozom vele.

⁹ Az „aktív célirányos gép” egy példája egy valóban működő állat-gépezet volna. Másutt már érveltem amellett, hogy Descartes-nak volt egy meglehetősen kezdetleges, intuitív ráérzése arra vonatkozólag, hogy a *feedback*-mechanizmusok fontos szerepet kell, hogy kapjanak

S mégis, Descartes fiziológiai fejtegetései, példái, esetleírásai és gondolkísérletei mind olyan intuíciókról tesznek tanúbizonyságot az automaták természetét és képességeit illetően, melyek gazdagabbak, mint amit az *automata* terminus filozófiailag bevettebb fogalma lehetővé tesz. A descartes-i elgondolás azért gazdagabb, mert nagyobb mértékű autonómiával ruházza fel az automatakat – természetes és mesterséges példányaikat egyaránt –, mint amit az ember az óramű-típusú szerkezetektől elvár. Ez utóbbiak képezik egyébként az állatgép-tanról szóló irodalom egyik sztenderd hivatkozási pontját. Nagyszerű könyvében Minsoo Kang meggyőzően mutatta be, miként szegényedett el az *automata* fogalma a 18. század során, midőn fokozatosan elveszítette a pozitív konnotációit, melyek az autonómiáját és a függetlenségét – más szóval: az önmozgásra való képességét – hangsúlyozták, s hogyan erősödtek fel a – kétségkívül mindig is hozzákapcsolt – negatív felhangú jelentésárnyalatok (mint például a rajtuk kívül álló erőknél való kitettségük, vagy a lanyhasztóan repetitív viselkedésük). Mindez a mechanikai művészetekben tapasztalható látványos fejlődés ellenére – vagy talán éppen azért? – következett be (gondoljunk csak Jaquet Droz vagy Jacques de Vaucanson világhírt befutó szerkezeteire).¹⁰

Mivel e fejlődés az előre programozott, óraműszerű automaták területén hozott létre minden korábbinál bonyolultabb és kifinomultabb darabokat, s mivel én pont az ellen szeretnék érvelni, hogy a descartes-i állatgépeket ezek mintájára gondoljuk el, ezért úgy gondoltam, talán megbocsájtható, ha egy olyan korból veszek példákat, amikor a technológia először tette lehetővé az olyan gépezetek megalkotását, melyek működésükben közelebb állnak Descartes elképzelt állatgépeihez. E megközelítés előnye, hogy segít elválasztani a célvezérelt folyamatokat az előre-programozott automatizmusoktól (s így a karteziánus állatgépeket az óraművektől), ugyanakkor el kell ismerni, hogy olyan különbségtétel ez, melyet – tudomásom szerint – senki nem látott tisztán a 17. században, ám amely mégis jelen volt implicit formában az ellentétes táborok érveiben és példáiban, s amely így láthatóan kijelölt egy választóvonalat a karteziánusok és az ellenfeleik között.

Nos, e rövid történeti és metodológiai kitérő után itt az ideje, hogy meghatározam, mit is értek célirányos viselkedésen tisztán anyagi rendszerek esetében: ha egy gép a belső szerkezetének és működés módjának köszönhetően arra van hangolva, hogy párba rendeződve csatolt rendszert alkosson egy másik tárggyal (vagy eseménnyel), amelyhez viszonyítva a környezeti kontingenciák ellenére önkorrekciós mozgást végez, hogy elérjen hozzá képest egy bizonyos téridőbeli

az önirányító gépek tervezésekor, s értelmezésem szerint megmutatható, hogy a szenvedélyek fiziológiájának descartes-i leírása voltaképpen egy nagy ívű negatív visszacsatolást fejt ki az agy és a szív között, ám Descartes még ezt az alapvető belátást sem tudta kellő világossággal megfogalmazni ahhoz, hogy a kortársai felfigyelhettek volna rá, vagy megérthették volna a jelentőségét.

¹⁰ Minderről lásd Kang 2011. 3–4. fejezet.

viszonyt, akkor ennek a gépnek a viselkedését célirányosnak fogom nevezni Rosenblueth, Wiener és Bigelow hasonló definíciója alapján (vö. Rosenblueth–Wiener–Bigelow 1943. 1), és csak azokat a folyamatokat nevezem annak, amelyek ilyen viselkedést tanúsítanak.¹¹

MÁGNESEK

A célvezérelt folyamatok descartes-i elemzésének jobb megértéséhez vessünk egy pillantást arra a leírásra, melyet Descartes az egyik legegyszerűbb célirányos működésű eszközről, a mágneses iránytűről adott. Descartes az *Alapelvek* IV. részének számos fejezetét szenteli a mágnesesség magyarázatának, melyet itt röviden összefoglalok.¹² A mechanikai filozófia alapelveivel összhangban Descartes úgy gondolja, hogy a mágnesek azért fordulnak a legnagyobb mennyiségű vasérc irányába – amely történetesen elég közel esik a földrajzi északi pólushoz is –,

¹¹ A fönti definícióból következik, hogy – ellentétben sokak vélekedésével – nem minden mechanizmusnak kell, hogy célja legyen. Az ezzel kapcsolatos hagyományosnak tekinthető álláspontot világosan fogalmazza meg Canguilhem: „minden ellentétes látszat ellenére úgy tűnik, a descartes-i magyarázatnak nem sikerül kiküszöbölnie a teleológiát. Ez azért van így, mert a mechanikai filozófia mindent meg tud magyarázni, ha egyszer feltételezzük egy bizonyos módon megszerkesztett gépezet létezését, ám azt nem tudja megmagyarázni, hogy maga a gépezet miért éppen úgy lett megszerkesztve, ahogy. Nem létezik a gépeket építő gép, s így egy bizonyos értelemben ha egy szerv vagy szervezet működését egy mechanikai modell terminusaiban magyarázzuk meg, az ugyanaz, mintha a saját terminusaiban magyaráznánk meg. Végso soron ilyenkor tautológiával van dolgunk. A szerszámok és a gépek egyfajta szervek, a szervek pedig egyfajta szerszámok vagy gépek. Ezért aztán nehéz is bármiféle összeférhetlenséget fölfedezni a mechanikai filozófia és teleológia között. Senki nem vonja kétségbe, hogy szükség van szerszámokra bizonyos célok eléréséhez. És fordítva: *minden mechanizmusnak kell, hogy legyen célja, mert egy mechanizmus nem véletlenszerű, hanem meghatározott mozgássort végez*. A valódi különbség azok között a mechanizmusok között fedezhető fel, amelyek célja nyilvánvaló, illetve amelyek célja homályos. Egy zár vagy egy óraszerkezet célja nyilvánvaló, míg egy rák nyomásérzékelő szervének a célja, melyre egyébként oly gyakran hivatkoznak mint az adaptáció csodájára, homályos.” (François Delaporte szerk. *A Vital Rationalist. Selected Writings from Georges Canguilhem*. 1994. 231).

Ennél közelebb áll hozzám a Rosenblueth, Wiener és Bigelow által kifejtett nézet, mely véleményem szerint közelebb áll a karteziánus szellemhez is: „Általánosan elterjedt a nézet, miszerint minden gép rendelkezik céllal. Ez egyszerűen tarthatatlan. Először is említhetnénk olyan mechanikus eszközöket, mint például a roulette-kerék, melyeket kifejezetten célnélküliségre [*purposelessness*] terveznek. Aztán vehetnénk olyan eszközöket is, mint például az óraműveket, amelyeket igaz ugyan, hogy egy bizonyos céllal terveznek meg, ám amelyeknek a működése – noha egy bizonyos rendet követő [*orderly*] – nem célirányos: ti. nincs egy jól meghatározható végső állapot, amely felé az óra mozgása törekszik [*strives*].” (Rosenblueth – Wiener – Bigelow 1943. 2.) A *célirányos viselkedés* és a *valamilyen rendet követő viselkedés* típusainak az elkülönítése, valamint annak a megmutatása, hogy az előbbi előállhat pusztán természetes folyamatok eredményeképp, döntő jelentőségű a karteziánus projekt megértéséhez, míg ha továbbra is fenntartjuk e két viselkedéstípus keveredését, akkor könnyen láthatóvá válik az egyik oka annak, hogy miért ellenezték oly hevesen az állat-gép elméletét.

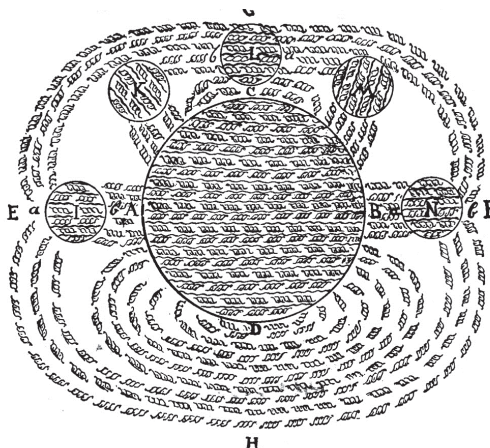
¹² Vö. 133–183. fejezet. Érdemes megjegyezni, hogy a témának szánt 50 fejezettel a mágnesesség az egyik leghosszabban tárgyalt probléma az *Alapelvekben*.

mert a Föld két mágneses pólusa közt apró részecskék áramolnak folytonosan, s a mágnes belső pórusai olyan alakúak és úgy helyezkednek el, hogy képesek befogadni és a mágnesen keresztülvezetni ezt a részecskeáramot, ami az iránytű tűjét a folyás irányába állítja, ezzel észak felé fordítván a tű végét.¹³ Az északról dél felé áramló részecskék „perdüllete” ellentétes irányú a délről észak felé haladókéval, ez ma-

gyarázza a mágnes polaritását (a mágnes egyes pórusai csak az északi perdületű részecskéket fogadják be, mások a délieket), a mágnes képessége pedig, hogy ezen áramlásokat befogadja – ami a pórusai belső diszpozíciójából fakad – megkülönbözteti őt minden más anyagtól, melyek nem rendelkeznek mágneses tulajdonságokkal.

Számunkra itt az a fontos a mágnesek descartes-i leírásából, hogy nem hagyhatjuk ki a mágneses pólusokat a számadásból, mert nem is tehetünk szert a mágnesek teljes körű megértésére a pólusokra való rendszeres hivatkozás nélkül, melyek felé a mágnesek fordulnak (s valóban: Descartes leírása hemzseg az effajta hivatkozásoktól). Jegyezzük meg, nem arról van itt szó, hogy a pólusok valamiféle *céllokként* jelennének meg, melyek maguk felé vonzzák a mágneseket, s még kevésbé arról, hogy a mágneseknek bármi fogalma volna arról, merre fekszenek a pólusok: Descartes magyarázata arról, hogy miért fordulnak a mágnesek a pólusok felé, kizárólag a mágnes viselkedését közvetlenül befolyásoló lokális hatóókokat tartalmaz. Csakhogy e mechanikai okok hangsúlyozása nem jelenti azt, hogy az elemzés megáll ezen a ponton; s önmagában az, hogy a pólusok nélkülözhetetlen elemei a leírásnak, következményekkel jár, melyek világosabbá tehetik a karteziánus mechanikai filozófia bizonyos aspektusait.

Először is, a mágneses tű észak felé fordulása a normális viselkedés példáját nyújtja számunkra. Ellentétben a Des Chene példájában szereplő tornádóval, nagyon is vannak elvárásaink egy iránytű viselkedésével szemben, s könnyedén felismernénk bármiféle eltérést ettől a viselkedéstől. Másodszor, s ez szorosan



1. ábra. A mágnesességet létrehozó áramlatok illusztrálása az *Alapelekekből* (AT VIIIa. 288)

¹³ Descartes tisztában volt azzal, hogy a mágneses északi pólus nem esik egybe a földrajzival, s hogy ez a különbség változik a Földön elfoglalt helyüinktől függően (168. fejezet). Azt a megfigyelést is tárgyalta, mely szerint a két északi pólus egymáshoz viszonyított helyzete időben változhat (169. fejezet). E jelenségeket a földben lévő vasérc egyenlőtlen eloszlásával magyarázta, s úgy gondolta, hogy ezen eloszlás időbeli változása – azaz a két északi pólus egymáshoz viszonyított vándorlása – emberi tevékenység, nevezetesen a bányászat folyamánya.

kötődik az előző megállapításhoz, az iránytűvel szembeni elvárásaink azért alakulnak ki, mert a viselkedésének az ismételt megfigyelése arról tudósít bennünket, hogy a tű normális viselkedésének van egy önkorrekciós eleme, ti. hogy ha kimozdítjuk a tűt az egyensúlyi állapotából, akkor azonnal megpróbál újfent az északi pólus felé fordulni. Ha nem tesz így, akkor utánajárunk a meghibásodás lehetséges okainak.¹⁴ Harmadszor, noha a mágnes célirányos viselkedést mutat a szó fentebb meghatározott értelmében, a viszonylag egyszerű felépítése nem indít bennünket arra, hogy intelligens tervező után kutassunk a mágnes létezése mögött, amint Descartes-ot sem indította: teljes egészében a természet működéséből, mechanikai okokkal magyarázva adja elő a mágneses érc keletkezését a földfelszín alatt. Röviden, egy spontán módon észak felé forduló mágnesdarab célirányos viselkedést mutat, s ez esetben nem feltételezünk tudást vagy ismeretet sem a viselkedés irányítása, sem a tárgy létrejötte mögött.

A soron következő feladat persze az volna, hogy valamiképpen átugorjunk a mágnesdarab és a magasan fejlett állatok között tátongó szakadékot, ám ezt a szívességet Descartes nem teszi meg számunkra. Azonban, miként az gyakran megesik, az egyik ellenfele felhossa a témát mint az állatokról alkotott descartes-i elképzelés egyik abszurd következményét – csakhogy az abszurd következmények nem mindig olyan abszurdak, mint amilyennek első ránézésre látszanak. Ignace-Gaston Pardies *Discours de la connaissance des bêtes* című művében a következőket írja :

De vajon képzelhetünk-e bármi szórakoztatóbbat, mint amit a filozófusaink mesélnek nekünk manapság az állatok természetéről? Ha csak a csodálatraméltó viselkedésüket vesszük, a viszonyt és az arányt [*le rapport & la proportion*], mellyel minden cselekedetük rendelkezik egy célhoz képest, különösen, ha elgondolkodunk arról, amit a majmokról és az elefántokról mondanak, akkor bizonyosan nehéz lesz elmagyarázni, miként tehető meg mindez valamifajta intelligencia nélkül, mely az állatok lelkében székelne. Ám ezek az urak nemhogy ésszel nem ruházzák föl az állatokat, még a megismerést [*connaissance*] és az érzékelést [*sentiment*] is megtagadják tőlük, pusztá marionett-játékká alacsonyítván ezzel mozgásaik oly szabályozott [*réglés*] öszszességét. Véleményük szerint az állatok pusztán kis gépezetek, melyek csakis mechanikájuk révén mozognak. [...] Bármily láthatóak legyenek is a nyugtalanság jegyei egy kutyán, amely elveszítette a gazdáját, vagy az öröm jelei, midőn újra megtalálta őt, ennek a kutyának se öröme, se fájdalma nincs, nem is ismeri a gazdáját, s jóllehet vannak szemei, mégsem látja őt; vagy engedelmeskedik a hangjának, noha nem hallja azt. Olyannyira így van ez, hogy amikor látunk egy kutyát szorongva le-föl járkálni, midőn megfigyeljük ezeket a kötelékeket [közte és a gazdája közt] [...], akkor sincs

¹⁴ Ez fölveti az analógia lehetőségét a test-gép egészséges és beteg állapota között, ám ezt a kérdést itt nem tudom tárgyalni.

több okunk bármiféle valódi szenvedélyt tulajdonítani a kutyának, mint amennyit egy mágneses tűnek tulajdonítanánk, mely látszólag sietősen keresi a pólusát, s amely békére és nyugalomra lel, mihelyt megtalálta azt. (Pardies 1725. 384–385.)

Ez rendkívül érdekes passzus, mert Pardies itt összehasonlítja azokat a cél körül és cél felé végzett oszcilláló mozgásokat, melyeket egy állat és egy mágneses tű esetében figyelhetünk meg (a cél mindkét esetben leírható a viselkedést végző tárgy és egy másik objektum között elérendő téridőbeli viszonyként). Néhány fejezettel később Pardies még mélyebben kibontja az analógiát, midőn kategorizálja, milyen alapvető céltípusai lehetnek egy így felfogott célirányos tevékenységnek. Rávetíti a mágnes háromértékű természetét a farkas elől menekülő bárány klasszikus példájára, s a következőt megfigyelést teszi: ahogyan a mágnes taszítja a többi, azonos polaritású mágnest, vonzza az ellentétes polaritásúakat, és közömbösen viselkedik a nem mágnesezhető anyagokkal, ugyanúgy a bárány is menekülni fog a farkasoktól, keresni fogja az anyajuh és a többi birka társaságát, s közömbösen szemléli a juhászkutyát, amelynek a látványát már megszokta (Pardies itt nem mulaszt el rámutatni a báránynak a juhászkutyák és a farkasok elkülönítésében mutatkozó figyelemreméltó intelligenciájára, mely feladattal szerinte maguknak a juhászoknak is gyakran meggyűlik a baja).¹⁵

Fontos még továbbá Pardies-ban, ahogyan az állatok és az ő észleleteik és szenvedélyeik tárgyai közötti kötelékekről ír. Azt javaslom, hogy e kötelékek descartes-i elemzését tekintsük úgy, mint két (vagy több) anyagi rendszer közti fizikai csatolás leírását. Úgy gondolom, Descartes test-gépekről adott leírásában azok a mechanizmusok a legérdekesebbek, melyek kiválasztják, mely tárgyakkal alkosson csatolt rendszert ideiglenesen a test-gép, hogy ezáltal úgymond teleológiai egységgé váljanak. E mechanizmusok teszik lehetővé az állat számára a fókuszált figyelmet, a szituációk kiértékelését, a tárgyban vagy helyzetben rejlő potenciális hasznok vagy károk felbecslését, stb. – mindezt bármiféle tudás vagy ismeret nélkül.¹⁶ A kapcsolódás eredményeképp az egyik – vagy akár az összes – csatolt rendszer célvezérelt viselkedést fog tanúsítani a másik – vagy többi – tárgyhöz képest, vagyis egy jól körülírható téridőbeli viszonyra törekednek majd

¹⁵ Vö. LIV–LV. fejezet.

¹⁶ A mechanikai hipotézis túlságosan leegyszerűsítő értelmezése mindig tanulságos paródiával gazdagította a filozófiatörténetet. Daniel atya például, az *Utazás Descartes úr világában* c. művében előadja a következő gondolat kísérletet: adott egy ló, s tőle száz lépés távolságra egy mély verem, amelynek a fenekére zabot helyezünk el. Ekkor a ló megindul a zab felé a zab által kibocsájtott illat hatására, ám megtorpan a verem szélén, mivel nem akar beleesni, hiába a csábító étel a verem alján. Daniel szerint ha a mechanikai hipotézis helyes volna, a ló nem állna meg, hiszen az már az inerciátörvénnyel is ellentétes viselkedés, hanem gondolkodás nélkül a mozgást kiváltó szag forrása felé kellene tovább haladnia, bármibe kerül is az – jelen esetben a ló életébe (Daniel 1702. 460–461). Daniel egyébként már ezt megelőzően kikel a mechanikai hipotézis ellen, mondván, hogy egy olyan kis mechanikai impulzus, mint amilyen a zab benyomása, nem mozdíthatna meg egy akkora testet, mint egy ló (455).

vele. E viszony részleteit a csatolt rendszerek belső diszpozíciói, valamint a közöttük lévő fizikai kapocs természete határozzák meg, akárcsak a mágnes esetében. Másutt részletesen elmagyarázom, milyen eszköztára van a karteziánus fizioiógiának arra, hogy számot adjon az effajta kapcsolódásokról, kötelékekről – legyen elég megjegyezni itt, hogy a tornádók és a lakóautóparkok közti fizikai interakciók nem éppen azonosak a ragadozók és a prédaállatok közötti interakciókkal. Amit igazán fontos tisztán látni, az az, hogy a descartes-i állatgép általánosan elterjedt fogalmi modelljei – nevezetesen a marionettbábu és az óramű – nem adják vissza a perceptuális kogníció által feltételezett kölcsönösségi viszonyokat, mert mindkét modell a viselkedés egyirányú vezérlését sejteti, mely nem tartalmaz önkorrekciót egy másik tárgy helyzetéhez képest (és az, hogy van-e a háttérben intelligens tervező vagy bábozó, mit sem változtat azon, hogy a marionettbábuk és az óraművek nem célvezérelt eszközök a szó releváns értelmében; a marionett esetében a vezérlés teljességgel külsődleges, az óramű esetében pedig belső, de egyikük sem képes önmagát egy cél felé vezérelni pusztán a mechanizmusaikra támaszkodva).¹⁷

ELŐPROGRAMOZÁS VS. ÖNIRÁNYÍTÁS

Az eddigiek világosabbá tételéhez hadd kölcsönözzek egy példát a *kibernetikai vitából*, mely, azt hiszem, kellően karteziánus szellemiségű ahhoz, hogy itt szerepeljen – azok, akik olvasták Descartes Renerinek címzett, Pollot részére írt levelét 1638-ból, talán egyetértének majd ebben.¹⁸ A példát Rosenblueth és Wiener hozza fel Taylor polemikus cikkére adott válaszukban, mely már az el-

¹⁷ Stephen Gaukroger *The Resources of a Mechanist Physiology and the Problem of Goal-Directed Processes* című cikkében tárgyalja az állatok keletkezésének és egyedfejlődésének a problémáját, valamint a perceptuális kogníció kérdését. Érzelmzése szerint Descartes különféleképpen közelít e két problémakörhöz, amennyiben az egyedfejlődés folyamatából megpróbálta teljesen kiküszöbölni a célirányosságot (tehát eliminativista volt), míg a perceptuális kogníció esetében redukcionista álláspontra helyezkedett. Ezen interpretáció szerint Descartes azt kívánta megmutatni, hogy a perceptuális kogníció folyamataiban feltételezett kölcsönösségi viszonyok a mechanikai filozófia magyarázati körén belül maradnak, vagyis elmondhatók lokális hatóokok terminusaiban, még ha a hatóoksági történet nem is rajzolja meg a teljes képet a hatóok-hatás viszonyok egyirányúsága miatt. Ezentúl Gaukroger azt is hangsúlyozza ugyanebben a tanulmányában, hogy „[Descartes] megemlíti az óramű-analógiát a *Discours de la méthode*-ban, de nincs semmi bizonyíték arra vonatkozóan, hogy az órák valaha is a mechanisztikus fizioiógia modelljéül szolgáltak volna.” (Gaukroger 2000. 386.)

¹⁸ Vö. AT II 39–41, CSMK 99–100. Descartes ebben a levélben adja elő gondolatkísérletét arról az emberről, aki egy olyan elszigetelt helyen él, ahol nincsenek állatok, és olyan automátákat épít, melyek *minden tekintetben* úgy viselkednek, mint a valódi állatok, s külsőleg is úgy néznek ki. Egy ilyen ember, mondja Descartes, ha elvetődik a szigetről egy olyan helyre, ahol megfigyelhet igazi állatokat, úgy fogja találni, hogy azok is csak a mechanika alapelvei szerint működnek, akárcsak az ő állat-gépezetei.

lenfelet meglehetősen magas lóról leszóló stílusa miatt is ugyancsak descartes-i hangvételűre sikeredett, s amelyben megvilágítják a különbséget az előreprogramozott és a célvezérelt automaták működésmódja között. A példa így szól:

Tegyük fel, hogy egy kutyaftató pályán a szokásos gépi nyúl és az élő vadászkutyák mellett van egy mechanikus kutya is, mely rendelkezik a megfelelő érzékszervekkel és vezérlőegységekkel ahhoz, hogy az élő kutyákhoz hasonlóan kövesse a nyulat. [...] Tételezzük fel továbbá, hogy az élettelen mechanizmusok úgy vannak felöltöztetve, hogy hasonlítsanak az élő megfelelőikre. Ekkor egyetlen kutyaftatás megfigyelése nem teszi majd lehetővé, hogy felfigyeljünk bármi különbségre a vizsgált tárgyak viselkedése közt; s ugyanígy nem tudunk majd különbséget tenni több kör után sem, ha megfigyeléseinket nagyjából azonos körülmények között hajtjuk végre. De számos, változatos körülmények között végrehajtott megfigyelés még az átlagos megfigyelőt is arra a következtetésre vezeti majd, hogy különbséget tegyen a nyúl mereven irányított viselkedése (mely független a kutyákétól), és ez utóbbiak viselkedése között, melyet a jelen körülmények között a nyúl viselkedése irányít. A mechanikus nyúl viselkedését az jellemzi, hogy a mechanizmus semmiféle tendenciát nem mutat arra, hogy visszatérjen az eredeti útvonalára, ha egyszer valami eltérítette őt ettől. A környezetében lévő változások befolyásolhatják ugyan a mozgását vagy az útvonalát, de ezt nem követi helyreállító reakció. Ezzel szemben az – élő vagy gépi – kutyák mozgása megváltozik valahányszor a nyúl irányt vált, vagy valahányszor valami külső behatás letéríti őket a nyúl felé irányuló pályájukról. A kutyákat elhagyhatjuk a nyúl viselkedésének a tanulmányozásából, anélkül hogy ezzel bármi fontosat vagy lényegit veszítenénk. De nem hagyhatjuk ki a nyulat a kutyák viselkedésének az elemzéséből egy lényegi elem elvesztése nélkül, nevezetesen, hogy a kutyák a nyulat üldözik, vagyis hogy az ő viselkedésük célra irányuló. (Rosenblueth – Wiener 1950. 321–322.)

Számos érdekes elem található ebben a passzusban, de a számunkra lényegi elem az, ahogyan Rosenblueth és Wiener a mozgó objektumok egymáshoz viszonyított viselkedésére összpontosítanak, amiből bárki megállapíthatja – ismételt megfigyeléseket követően –, hogy a megfigyelt tárgyak közül némelyek csatolt rendszerekként működnek-e. Így tehát a mozgó tárgyak ismételt megfigyelésen alapuló relációs elemzéséből derül ki, hogy valamelyikük olyanformán viselkedik-e, amit az emberek célvezérelt viselkedésként azonosítanak, nem pedig pusztán a tárgyak belső felépítésének a tanulmányozásából, miként azt a szerzők visszatérő jelleggel hangsúlyozzák.¹⁹

¹⁹ Hasonlóképpen, egy mágneses iránytű csak a földi fizikai környezetbe helyezve tanúsít a fenti értelemben vett célirányos viselkedést, magának a belső pórusainak a vizsgálata nem fed föl semmit a várható viselkedését illetően, ha nem ismerjük azt a fizikai kontextust, amelyben az adott diszpozíciók ilyen vagy olyan viselkedésre diszponálják a tárgyat. E fizikai kontextuson belül a részecskeáramnak, valamint a forrásának – ti. a pólusoknak – kiemelt jelentősége van minden más tárgyhöz és folyamathoz képest.

Jóllehet Descartes látszólag gyakran helyezi a középpontba az organikus testek belső strukturális leírását a fiziológiai írásaiban, azt a látszatot keltve ezzel, hogy az elsődleges célja amolyan műszaki metszetrajzok képzelt felvázolása a természet gépeiről (ezt a benyomásunkat csak tovább erősíti a Clerselier-féle kiadásban található rajzok többsége), mégis csak ritkán teszi ezt ama környezeti tényezőktől elvonatkoztatva, amelyekkel az élő gépek csatolt rendszereket alkotnak a normális működésük során.²⁰ Még egyszer szögezzük le: ha Descartes óraműszerű entitásokat szeretne leírni, akkor egy efféle megközelítésnek semmi értelme nem volna, mivel egy mechanikai óra semmi rajta kívülálló dologgal nem kapcsolódik össze.²¹

²⁰ Azt, hogy pl. a csodálkozás szenvedélye hogyan kapcsolja a test-gép mechanizmusait a környezet bizonyos tárgyaihoz, majd hogyan oldja ezt a kapcsolatot, egy korábban megjelent írásomban mutattam be (Descartes csodálkozó gépezetei. In Pavlovits Tamás – Schmal Dániel szerk. *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Budapest, Gondolat. 2015. 66–88). Ugyanez megmutatható a többi szenvedély esetében is.

Stephen Gaukroger máshová helyezi a hangsúlyt az elemzéseiben, de érvelésének a fő iránya megegyezik az általam kifejtett értelmezéssel. A már hivatkozott cikkében például a következőket írja: „A vizuális feldolgozás [*visual cognition*] kognitív választ feltételez. [...] Descartes alá akarja rendelni a funkciót a struktúrának: azt szeretné, ha semmi más nem maradna meg a funkciónak, mint amit a struktúra vizsgálata feltár. A perceptuális kognícióban az a nehéz, hogy felismerjük a folyamat célvezérelt jellegét – ahol a cél a kogníció, az eszköz pedig a percepció – anélkül, hogy teleologikus folyamatként ábrázolnánk azt. [...] Descartes célja, hogy megmutassa: az élő testek szerkezete és viselkedése épp úgy magyarázandó, ahogyan a gépek szerkezetét és viselkedését magyarázzuk; s mindezzel azt szeretné bemutatni, miként jelenik meg a valódi kogníció egy formája az állatokban, s hogy ez megragadható tisztán mechanisztikus terminusokban. Nem azt kívánja bizonyítani, hogy az állatokban egyáltalán nincs kogníció, hogy a kognitív folyamatok *helyett* csupán egy mechanikai folyamattal van dolgunk. A cél az állati kogníció megmagyarázása, nem pedig a hiányának a magyarázása.” (Gaukroger 2000. 393–394.) Az idézetben úgy értem Gaukroger következő szavait: „a cél a kogníció”, hogy a cél olyan viselkedési formák létrehozása, melyeket mi, emberek, úgy azonosítunk, mint ami kognitív folyamatokat – azaz információfeldolgozást – feltételez a gépekben, hogy ezáltal képessé váljanak a fent meghatározott értelemben vett célirányos viselkedésre. *Kogníció* alatt tehát nem olyasmit ért Gaukroger, mint ami *gondolkodást* követelne meg Descartes szerint.

Am a célirányos viselkedés nem szükségképpen feltételez kogníciót még a terminus ezen szegényes értelmében sem, hiszen a mágneses iránytű épp egy olyan viselkedésre adott példát, mely célirányos, és egyúttal nem-kognitív. A cikk Mark Twaintől származó mottója pedig a szarvasmarhák olyan viselkedéséről számol be, amely magnetorecepción alapul: olyan érzékenység ez, amely révén a legelésző és pihenő szarvasmarhák spontán a mágneses pólus irányába fordulnak (vö. Begall et al. 2008). Olyasfajta célirányos viselkedés ez, melyet aligha tartana bárki kognitív viselkedésformának, talán Cureau de la Chambre kivételével; a legtöbben úgy vélnének, hogy a tehenek teljesen tudattalanul fordulnak a pólus felé. Ez az eset hasonlónak tűnik a vándormadarakéhoz, amelyek egyebek között egy "beépített mágneses iránytűre" is támaszkodnak a navigálásuk során, csak hogy még mindig élénk vita folyik arról, hogy vajon ugyanolyan tudatosan használják-e fel a madarak az agyukban elhelyezkedő mágneses kristályok által szolgáltatott jeleket, mint amennyire a külső érzékszerveiken keresztül nyert információkat (vö. Gwinner 1990, 188).

²¹ „Cél nélkülinek [*purposeless*] nevezzünk egy hagyományos órát, mert ebben az esetben is – csakúgy, mint a mechanikus nyúl esetében – ha változtatunk a mozgásán, például ha megállítjuk fél órára, majd ismét elindítjuk, akkor nem tapasztalunk az órában arra irányuló

S mégis, a mechanikai magyarázatok természete miatt erős a kísértés, hogy figyelmünket mindig a gép alkatrészeit mozgató lokális hatóokokra irányítsuk, s ennek eredményeképp hajlamosak leszünk csak azt vizsgálni, mi történik a gép belsejében, ami megnehezíti annak a megértését, hogy miként tűzhetnek ki és követhetnek célokat az állatok Descartes szerint. Nézzünk még egy szakaszt Des Chene-től, hogy lássuk, hogyan áll elő ez a fajta „perspektivikus torzítás”, ami kerülőúton visszavezet majd bennünket a tudás-érvhez:

‘A kutya sétál’ mondat csak a felszínen hasonlít ‘A filozófus sétál’ mondatra. Ha képek volnánk kifejezni egyenletekkel a kutya részeinek a mozgását az időben, akkor az kifejezné – a cselekvőképesség [*agency*] téves rávetítése nélkül – a kutya sétálásának az eseményét. Ezzel szemben amikor azt mondjuk, hogy a filozófus hazasétál, akkor a nyelv nem vezet félre bennünket; az egyenletek félrevezetnének, mivel nem fejezik ki, hogy a filozófus sétája hazafelé egy cselekedet [*act*]. (Des Chene 2001. 16.)

Érdekes mindehhez néhány megjegyzést fűzni. Először is, Des Chene a szakasz során hozzáad egy célt a korábbi rövidebb „A filozófus sétál” mondathoz, mikor később már úgy írja, hogy „A filozófus hazasétál”. Az első esetben természetesen pontosan ugyanazok a megfontolások alkalmazhatók a filozófus és a kutya sétálására egyaránt: egy mechanikai világban a „sétálás”-nak nevezett eseménysor összességét – elméletileg – kifejezhetjük a megfelelő egyenletekkel. Azonban ugyanannak a célnak a hozzárendelése a kutya sétálásához – „a kutya hazasétál” – alapvetően megváltoztatja a helyzetet. Természetesen a kutya sétája sosem válik a filozófus *tettévé* a szó erős értelmében, ti. abban az értelemben, hogy a kutya nem fogja fel vagy ragadja meg a sétálásának a célját, s még nagyobbá válik a szakadék a kettő között, ha belegondolunk, hogy a szabad akarat hiánya miatt a kutya sosem lesz morálisan felelős a cselekedeteiért, miként a filozófus az lenne, ha pl. hazasétál az egyetemről a fogadóórájában. Ám ettől még a kutya hazasétálása is egyfajta tett, melynek felismerjük a célját, ahogyan azt is felismernénk, ha ezt a célt a kutya valamiért nem éri el.

Másodszor, még ha úgy értjük is, hogy Des Chene egyenletei, melyek leírják a kutya sétálását, már eleve tartalmazzák a rendszer viselkedésére gyakorolt környezeti hatásokat, akkor is problematikus a felvetés, amennyiben azt sugallja, hogy úgy juthatunk egy állat viselkedésének az adekvát leírásához, ha hozzáférünk a testét alkotó minden egyes rész mozgásának a kimerítő leírásához. Miként fentebb megjegyeztem, egy ilyen elképzelés megragad annál a gondolatnál, hogy a megfigyelőnek csakis a mozgó tárgyat kell figyelembe vennie,

törekvést, hogy visszaállítsa magát az aktuális időhöz” – írja Rosenblueth és Wiener (1950. 322). Ha valaki még mindig ragaszkodik ahhoz, hogy órákhoz hasonlítsa a descartes-i állatgépeket, akkor a legjobb talán azokhoz az öngazító szerkezetekhez hasonlítani őket, melyek egy rádiójel segítségével mindig hozzáigazítják magukat a greenwichi időhöz.

illetve annak a részeit, ha történetesen egy gépről van szó – pontosan oly módon, ahogyan azt Rosenblueth és Wiener szemléltették a mechanikus nyúl példájával –, és csak akkor kell a célokat is bevonni az elemzésbe, amikor emberi cselekedetekről van szó. Így azonban az elmélet teljességgel érzéketlen marad azzal a ténnyel szemben, hogy a kutya önkorrekcíós mozgást végez egy adott helyhez képest.

Az utolsó észrevétel fölveti azt a nagyon is fontos kérdést, hogy miből állna egy olyan mechanikus kutya megtervezése és megépítése, amely képes magától hazasétálni. S ez az a pont, ahol Descartes és az ellenfelei – legkivált Leibniz – intuíciói eltérnek. Midőn fölmerül, hogyan is kellene megépíteni egy olyan eszközt, amely sikeresen eltalál egy előre kijelölt helyre, a tudás-érv bűvkörében ragadt gondolkodók szükségesnek tartják majd, hogy felkészítsék az eszközt minden kontingens eseményre vagy akadályra, amivel a tárgy az útja során találkozni fog, oly módon, hogy még az elkerülő reakciókat is előre beprogramozzák a mechanizmusba. A tudás-érv szerepe az effajta elgondolások mögött az, hogy az emberi mesterség számára elérhetetlenül messzire helyezi azt a képességet, hogy felruházzunk egy tisztán mechanikai rendszert azzal a szükséges szintű autonómiával, mely a környezet kontingens tényezői közötti sikeres navigáláshoz szükséges; más szóval: megköveteli tőlünk mindazon egyenletek ismeretét, amelyek majd leírják a hazasétáló kutya mozgását, már jóval azelőtt, hogy a kutyát útjára bocsájtanánk.²²

Pierre Bayle *Rorarius* című szócikkéhez írt válaszában Leibniz kitér egy automatizált hajó példájára, mely képes volna önmagától elvitorlázni egyik kikötőtől a másikba. Leibniz szerint egy ilyen hajó tervezése megkövetelné, hogy előzetesen ismerjük a hajó mozgását befolyásoló legkisebb hullám adatait is – olyan tudás ez, mely nyilvánvalóan kívül esik az emberi ismeretek körén. Az, hogy egy így elképzelt eszköz eltaláljon a kikötőjébe a környezet megszámlálhatatlan kontingenciája ellenében csakis csoda lehet az emberi nézőpontból, ám nem az a hajó mindentudó tervezője felől, aki számára az említett kontinens tényezők nem is kontingensek, hanem ismert paraméterei azon elképzelhetetlenül bonyolult egyenletrendszereknek, melyek leírják a tengert, a szeleket, valamint a „gépet, amely számára az útvonal előre ki lett jelölve az idők kezdetén”.²³

²² Az automatákról alkotott karteziánus elgondolás legmerészebb hallgatólágos ígérete talán éppen az, hogy a tudás-érv valamiképpen megkerülhető, jóllehet ennek a módja nem volt teljesen világos Descartes számára sem.

²³ Leibniz 1994. 198. (saját fordítás; hálával tartozom Schmal Dánielnek, aki felhívta a figyelmemet erre a leibnizi szöveghelyre). Itt érdemes megjegyezni, hogy a klasszikus példák mellett, mint a mechanikus óramű vagy az iránytű, Taylor előáll néhány olyan váratlanabb példával is, melyeket Leibniz már felhozott. Ilyen a vezetőkábel mentén kilőtt rakéta (Taylornál torpedó), mely a kábel segítségével éri el célját (Leibniz uo.; Taylor 1950a. 316–317). Bár a vezetőkábel alkalmazása nem a mozgás olyan értelemben vett előprogramozását jelenti, mint amit Leibniz hajójánál láttunk (vagy mint Pardies automatikus víziorgonájánál, mely egy fogashengert használ), azt hiszem, Rosenblueth és Wiener mégis joggal veti el a hasonlatot,

Descartes számára a leibnizi álláspont a mechanikai filozófia bizonyos implikációinak olyan túlfeszítését jelentené, amit ő maga sosem szándékolt. Ha alaposan olvassuk Descartes leírásait az érzékszervek, a testi emlékezet, és a szenvedélyek működéséről az állatokban, akkor azt látjuk, hogy e leírások megpróbálnak számot adni arról, hogy összetett anyagi rendszerek hogyan válnak csatolt rendszerré külső tárgyakkal vagy eseményekkel, hogyan irányítják magukat közelebb hozzájuk vagy távolabb tőlük bármiféle ismeret nélkül, s mégis a környezeti kontingenciák ellenében, olyan utakon, melyeket Istennek nem kellett kijelölnie már az idők kezdetén.

A BÁRÁNY ÉS A FARKAS

Reményeim szerint a következő példa megvilágítja, hogy – Des Chene olvasásával szemben – nem a descartes-i, hanem inkább a leibnizi világból hiányoznak a célok. Vegyünk egy bárányt, amely megpillant egy farkast, és megpróbál elmenekülni előle.²⁴ Mivel mind a bárány, mind a farkas olyan anyagi rendszerek Descartes elmélete szerint, melyekről itt szeretnénk kimutatni, hogy célvezéreltek, a legjobb, ha az egymáshoz viszonyított téridőbeli helyzetükkel határozzuk meg a céljaikat: a farkas üldözése akkor éri el célját, amikor a téridőbeli helyzete kellőképpen közel kerül a bárányéhoz, a bárány esetében pedig akkor beszélhetünk sikerről, ha ezt a relatív helyzetet elég távol tudja tartani; s az eddigi feltevéseink alapján mindkét állat megteszi majd a szükséges manővereket és pályamódosításokat, amikor azt észlelik, hogy távolabb kerültek a kitűzött céljaiktól. Ez a kissé hűvösen technicista leírás teljesen egybevágh azzal, ahogyan Descartes írja le a *vágy* és a *félelem*²⁵ szenvedélyeinek a funkcióját, melyek néhány további kiegészítő szenvedéllyel (mint pl. a *csodálkozással*) együtt hozzák létre a két állat üldözési jelenetét. S nem melleleg pontosan ez az, amihez nega-

mint ami elvétí a gépekre alkalmazható célirányos viselkedés alapvető fogalmát – s általában is az a benyomása az embernek Taylor érveit és példáit olvasván, mint ha az idő megállt volna Leibniznél, vagy legjobb esetben Kantnál. A célvezérelt eszközök tervezésével kapcsolatos alapvető kérdések mérnöki szempontból különböznek a nem célvezérelt gépekétől, amennyiben a célvezérelt rendszerek készítőjének technikai megoldásokat kell találnia arra a kérdésre, hogy miként tegye az eszközt képessé az útja során felbukkanó előre nem látott helyzetek kezelésére, valamint arra, hogy ismét az eredeti célja felé vegye az irányt, ha egyszer valami váratlan körülmény letérítette őt a pályájáról. Rendkívül fontos tehát, hogy átadjuk az irányítást magának a gépnek, mielőtt elindítottuk, s a célirányosságnak ez az értelme teljességgel hiányzik Leibniz és Taylor példáiból, így a kábel vezérelte rakétából is, amelynek – szigorú értelemben – semmi fölött sincs irányítása.

²⁴ Ez a klasszikus példa eredetileg Avicennától származik, de az állatokról szóló kora újkori értekezésekben is szinte mindig megtaláljuk, s Arnauld is nekiszegezi Descartes-nak az *Elmélkedésekhez* írt ellenvetéseiben (AT VII 204-205, CSM II 144). Descartes – nem túl megvilágító – válaszát lásd AT VII 229, CSM II 161.

²⁵ Vö. AT XI 395–396, CSM I 360. A *lélek szenvedélyei* számos cikkelye szól a félelem szerepéről, itt a legjobb talán az I. rész 40. cikkelyére utalni (AT XI 359, CSM I 343).

tív visszacsatolásokra van szükség gépekben: ugyanis ezek teszik lehetővé egy működésben lévő gép számára, hogy „az a tévedési határérték irányítsa, amely a tárgy helyzetét jellemzi bármely adott pillanatban egy viszonylag jól meghatározott célhoz képest” (Rosenblueth–Wiener–Bigelow 1943. 2).

Mármost, hogy megértsük, miért áll közelebb a karteziánus elgondolás néhány, az állatok viselkedésének a magyarázatával kapcsolatos intuíciónkhoz, mint az, amit Leibniznél találunk, tegyük fel, hogy a bárány és a farkas példájában a bárány menekülés közben véletlenül és tudtán kívül rátapos egy fűszál alatt rejtőző bogárra. Az így kibővített példában a következő két eseményt rögzítő mondatot másként kezeljük majd attól függően, hogy milyen fokú autonómiát vagyunk hajlandóak megadni komplex mechanikai rendszereknek:

1. Esemény: „A bárány elmenekült a farkas elől.”
2. Esemény: „A bárány megölte a bogarat.”

Descartes számára a bárány menekülése mélyen le van horgonyozva általunk kutatható fizikai folyamatokba, beleértve e folyamatok közvetlen célját és a cél elérését lehetővé tevő mechanizmusokat, míg a bogár eltaposása csupán *akcidentális*, a szó legteljesebb értelmében. A karteziánus elmélet megengedi, hogy különbséget tegyünk szándékos, szándék nélküli (vagyis pusztán térdreflexszerű) és merőben *akcidentális* cselekedetek között még az állatvilágon belül is, feltéve hogy nem rakunk túl nagy metafizikai terhet az „akaratlagos” terminusra, amelynek az állatok esetében semmi kapcsolata nem lehet az akarattal mint mentális fakultással. Mindez azért lehetséges, mert e három típusú cselekvés háttérében nagyon különböző fiziológiai folyamatok állnak, s mindig az éppen vizsgált viselkedési forma létrehozásához hozzájáruló testi szervek felépítése és működésmódja, valamint e szervek és a külvilág tárgyai vagy eseményei közötti fizikai relációk – és adott esetben ezek csatolt rendszerként való működése, vagy a csatolás hiánya – azok a tényezők, amelyek meghatározzák a cselekvés természetéről alkotott ítéletünket.

Ezzel szemben Leibniznek nincs semmi alapja – sem fizikai, sem metafizikai – arra, hogy különbséget tegyen a két fönti esemény között. A bárány menekülése és figyelmetlen taposása egyenlő mértékben célvezérelt tevékenységek: tudniillik semennyire nem azok a bárány szemszögéből, s teljesen azok Isten nézőpontjából, aki már jó előre, az Univerzum teremtetésekor kijelölte a bárány és a bogár pályáját. Ha fölfedezünk is célt a bárány viselkedésében, ez csak ugyanabban a származtatott értelemben lehetséges, amivel Pardies zenélő orgonájánál találkoztunk, ahol a dicséret az alkotót illette a harmóniáért. Voltaképpen Leibniz világában minden cél pusztán származtatott Isten őseredeti céljából, s a Teremtőn kívül nincs egyetlen tulajdonképpen értelemben vett célvezérelt entitás sem.²⁶

²⁶ Elismerem, hogy az itt kifejtett Leibniz-kép inkább olvasható Leibniz egyfajta karteziánus kritikájaként, semmint olyan értelmezésként, melyet ő szívesen elfogadott volna ma-

Ily módon a Leibnizet olyannyira foglalkoztató problémák voltaképpen elmennek a Descartes-ot leginkább érdeklő kérdések mellett. Tanulmányomban többek közt azt próbáltam megmutatni, hogy a célok kutatásának a tilalma mögött elsősorban Descartes Isten szándékaival szembeni érdektelensége húzódik, melyekkel mások magyarázni próbálják, miért lett a világ épp olyan, amilyen. Elképzelhető, hogy vannak célok az állatok ilyen vagy olyan megszerkesztése és a viselkedésük meghatározása mögött – a mesterséges gépek esetében ismerjük is ezeket a célokat –, ám Descartes-ot nem ezek a célok érdeklik, amikor működő anyagi rendszereket vizsgál. S a tudás-érv másik ágának az elvetésével, tudniillik hogy az állatokban valamifajta velük született intelligencia van, Descartes azt sugallta, hogy az érv teljességgel megkerülhető, ha találunk módot az állatokban megfigyelhető funkciók végrehajtására egy tisztán mechanikus rendszerben. Mi több, ha figyelmesen olvassuk Descartes meséjét a *Le Monde*-ban – melyet saját bevallása szerint annyira szeretett²⁷ –, valamint az állatok keletkezéséről és a magzati fejlődésről írt spekulációit, akkor látni fogjuk, mi botránkoztatta meg oly sok olvasóját, nevezetesen hogy a természetben a mágneseknél jóval összetettebb célvezérelt rendszerek is létrejöhetnek spontán módon, a mechanika törvényeinek engedelmeskedve – olyan javaslat ez, mely az utolsó tartókötelet is elvágna a tudás-érv fölött.

gáról. Elvégre Leigniz kifejezetten meg kíván őrízni egy erősen teleologikus struktúrát, s rendszerének több alapfogalmát is e célnak szenteli (gondolok itt pl. az appetitusokra vagy az entelechiákra). Mégis, talán nem csak Descartes gondolná, hogy egy olyan világban, melyből teljességgel hiányzik mindenfajta interakció, s minden halad a neki előre kijelölt pályán, egyben a célok is hiányoznak, hiszen a cél fogalma valamilyen formában feltételez interakciót. Egyébiránt Rosenblueth és Wiener is szükségesnek érezték, hogy hasonlóan értékeljék Leibniz nézeteit: „A cél fogalma nem alkalmazható Leibniz monászaiban, melyeknek nincs érzékszerve, s melyeket oly tökéletesen húztak fel kezdetben, hogy sosem kerülnek fáziseltolódásba egymással. Egy óramutató helyzete és a nap emelkedése a zenitre tökéletesen szabályos fázisban lehetnek egymással akár végtelen ideig is – akárcsak a monások –, de azonnal kiesnek ebből a fázisból, mihelyt változtatunk a rendszer azon elemén, melybe beavatkozhatunk.” (Rosenblueth–Wiener 1950. 325; arra most itt ne vesztegessünk időt, hogy kifejtjük: a leibnizi monások esetében nem áll módunkban beavatkozni a rendszer működésébe.) Valóban, Leibniz „spirituális automatái” a végletekig óraműszerű leibnizi Univerzumban megannyi zárt, egymással kölcsönhatásba nem lépő entitással szembesítik az olvasót, melyeket az örökkévalóságtól kezdve arra állítottak be, hogy hajlíthatatlanul futtassák előre beléjük táplált programjukat. Leibniz számára még Des Chene hazafelé sétáló filozófusa is csak azt teszi, amit a lehető legjobb világot eredményező egyenletrendszer számára kiró. Ha Pardies azzal vádolta Descartes-ot, hogy csalót farag Istenből, amiért az elhítt velünk, hogy az állatok saját belső princípiumaiból cselekednek, miközben valójában csak marionettbábok Isten kezében (ráadásul Isten a legármányosabb bábjátékos is egyben, hiszen még csak rajta sem kaphatjuk, hogy csupán egy színjáték részesei vagyunk; vö. Pardies 1725. 486), akkor Leibniz éppoly kárhóztatható, amiért azzal próbálja megmenteni a jelenségeket, hogy előreprogramozott automataként ábrázolja az állatokat, s minden mást a világban.

²⁷ „Túlságosan a kedvemre való a *Világról* szóló értekezésem meséje ahhoz, hogy ne fejezzem be, ha Isten enged elég hosszú ideig élni...” (*Mersenne-hez*, 1630. november 25., AT I 179, CSMK 28; saját fordítás).

MIRŐL SZÓL A VEZÉRLÉS?

Azonban hátravan még egy fontos kérdés, mely a tudás-érv hatókörére vonatkozik a célirányos viselkedés intelligens irányításában, ez pedig a következő: a cselekvés létrehozásának mely fázisához szükséges tudás [“connaissance”]: a cél kijelöléséhez, vagy a mozgások tényleges levezérléséhez? E probléma jelentősége nyilvánvalóvá válik, ha végigolvassuk az állati lélekről szóló 17. századi vita dokumentumait, de még a jóval későbbi kibernetikai vitában is előjön, melyet itt párhuzamba állítottam a karteziánusok és antikarteziánusok közötti polémiával.

Ami a kora újkori gondolkodókat illeti, Pardies – *Discours*-jának XV–XVI. fejezetében – kifejti, hogy még a beszédet kitevő mozgásokat is elgondolhatjuk teljesen gondolat-nélkülüként, feltéve hogy arra fókuszálunk, hogy beszéd közben csak annak vagyunk tudatában, amit mondani szeretnénk, de annak nem, hogy ehhez hogyan kell mozgatnunk a tüdőnket, a nyelvünket, az ajkainkat stb. Ebből Pardies szerint az következik, hogy a gondolkodás – és így az ismeret – csak ahhoz szükséges, hogy elhatározzuk magunkat a beszédre, valamint eldöntsük, mit akarunk mondani, az e célt szolgáló mozgások vezérléséhez már nem.²⁸

Valamelyest hasonló szellemben Boullier is kifejti hosszasan, hogy az állatoknak – akárcsak az embereknek – nem szükséges tudniuk, hogyan kell működtetniük a test-gépüket ahhoz, hogy egy bizonyos célhoz igazított mozgássort hozzanak létre. Az ő elgondolásában az állatoknak van egy érzékelésre [*sensation*] és észrevétlenül kis akarásokra [*volitions imperceptibles*] képes immateriális lelkük. Ez utóbbiak segítségével képesek befolyásolni a testük mozgásait, ám „anélkül, hogy hatalmában állna [a számára hasznos dolgok megszerzésére és a kellemetlen dolgok kerülésére] determinálnia a testet”.²⁹ Ez egy igen különös megoldásnak tűnik, ám voltaképpen Boullier csak megosztja a munkát Isten és maga az állat között. Véleménye szerint ugyanis a test-gép egy adott célra irányításához az állati léleknek explicit tudása kellene, hogy legyen a testet működtető mechanizmusokról, s ez olyan tudás, amellyel még az emberek sem rendelkeznek (amint ezt már Pardies-nál is láthattuk).

Boullier egy klasszikus descartes-i példát előhozva azokhoz a hidraulikusan mozgatott szobrokhoz hasonlítja az állatok működését, melyeket a kor emberei főúri kertekben csodálhattak meg. Az állatok érzékelő lélekrészét egy olyan gyermekhez hasonlítja, aki teljesen tudatlan a vízipark rejtett mechanizmusa felől. Amikor a gyerek rálép egy olyan csempére, mely működésbe hozza ezeket a mechanizmusokat, egy Neptun-szobrot hív elő, mely fenyegetően mereszti felé háromágú szigonyát; ekkor a gyerek ijedtében hátrahőköl, rálépve egy másik csempére, s ezzel előcsalogat egy kellemes külsejű szobrot, mely megvigasz-

²⁸ Ugyanitt azt is elismeri, hogy amit az állatokban közvetlenül meg tudunk figyelni, azok csak a mozgások, az arra vonatkozó elhatározások megfigyelhetetlenek (Pardies 1725. 394).

²⁹ Boullier 1737. 168 (saját fordítás).

talja. A példában a gyerek egy „vak ágens” [*agent aveugle*], mégpedig a következő értelemben: nem tudja, hová kell futnia, mire kell lépnie, s általában mit kell tennie ahhoz, hogy a szenvedései véget érjenek, csak annak van tudatában, hogy mi kellemes és mi kellemetlen számára. Ezek az érzékletek akaratokhoz kapcsolódnak, melyek erre-arra taszítgatják a test-gépet. Ezen a ponton lép be a magyarázat második fázisa: Isten, a test-gép tervezője és alkotója (a szökőkutakat építő mester megfelelője) úgy állította be a test-gép mechanizmusait, hogy a célszerű mozgásokat hajtsa végre az érzékelő lélekresztől érkező inputok hatására, ám ez a második szakasz teljesen rejtve marad a lélek előtt.³⁰ Boullier megoldása tehát egy hibrid megoldás, mely tartalmaz egyrészt egy órásmester-Isten által tervezett és épített test-gépet, és egy ugyancsak Isten által teremtetten imateriális lelket, amely vezetője annak a járműnek, amellyel egyesült, ám ezt mindenféle tudás nélkül teszi arról, hogy maga a jármű hogyan működik.

Descartes ellenfeleinek éles elméjű megfigyelései nem idegenek a maga teljességében csak a 20. században kibontakozó kibernetikai megközelítés alapvető belátásaitól, s így – mivel nézeteim szerint Descartes-ot talán az első protokibernetikai álláspont megfogalmazójának tarthatjuk³¹ –, nem idegenek a karteizianizmus szellemétől sem. Az egyetlen – figyelemreméltó – különbség e szerzők ragaszkodása ahhoz, hogy az általunk megfigyelt állati viselkedésmin-ták valamifajta *ismereteket* feltételeznek, ami Descartes szerint nem szükséges. Számára a tárgyak vagy események kiválasztása, melyekkel az állat-gép kognitív szempontból releváns belső szervei ideiglenesen csatolt rendszert alkotnak, automatikusan megtörténik, majd ezt a kiválasztást követi ama testmozgások önműködő beindítása – a cselekvés második fázisa –, melyek egyre közelebb viszik az állatot a céljához. Könnyen lehet, amint sokan kardoskodnak is emellett, hogy egy ily kifinomult gépezet még Descartes számára is kizárólag Isten alkotása lehet, s nem állhat elő magától pusztán természeti okokból, de még ha így van is, az e gépek mögött meghúzódó mérnöki alapelvek nagyon különböznek az egyszerű előre programozástól, mely egy óriási, óraműszerű Univerzumot eredményezne a szó leibnizi értelmében.

KONKLÚZIÓ

A cikkemben annak bemutatására tettem kísérletet, hogy – a többségi vélekedéssel szemben – Descartes úgy gondolta, nem szükséges okságilag vagy időben előzetes vagy egyidejű, bárminemű ismeretekre támaszkodó intelligens

³⁰ Uo., 167–176.

³¹ Erre egyébként – kevés részletet kifejtve – már Martial Guéroult rámutatott az *Animaux-machine et cybernétique* című cikkében (*Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. New York, Georg Olms Verlag. 1970. 33–40).

vezérlés ahhoz, hogy célvezérelt folyamatok jelenjenek meg a természetben, valamint hogy egy teljesen mechanikai filozófia eszköztára nem oly inadekvát a hasonló jelenségek magyarázatára, mint azt az elmélet kritikusai láttatják. Ennek igazolására be kellett vezetni egy olyan célfogalmat – egy fizikai rendszer számára egy másik fizikai entitáshoz képest elérendő téridőbeli relációt –, mely bár távol áll minden olyan elgondolástól, amit a filozófusok explicit módon *célok*kal asszociáltak a korban, ám amely mégis összhangban van a descartes-i természetfilozófia alapelveivel és általános irányával. Sőt, figyelmesen olvasva az állatok legnagyobb fokú tökéletességet mutató viselkedéséről adott descartes-i magyarázatokat, kiderül, hogy ez az egyetlen célfogalom, mely nemcsak összeegyeztethető a bonyolult anyagi rendszerek viselkedéséről adott karteziánus elemzéssel, hanem egyenesen következik is belőle. A korban nem volt minden adott ahhoz, hogy ezt a következtetést levonják, de talán nem is szólt annyi minden ellene, mint valamivel később, amikor az óraműszerűen előreprogramozott automaták korábban sosem látott kifinomultságú példányai nem csupán a bonyolultságukkal kápráztatták el az európai publikumot, de azt is világossá tették a filozófusok és természetkutatók számára, hogy az ezek mintájára elgondolt élő organizmusok sosem nőnek fel azokhoz a viselkedésformákhoz, amelyekkel az élővilág nap mint nap szembesíti a szemlélőt. Ekkorra azonban már a karteziánus természetfilozófia a fizikai részletkérdéseket illető – szinte minden területen súlyos – tévedései miatt más okból is a filozófia- és tudománytörténet relikviái közé került, ám ettől még alapvető intuícióit tekintve megmaradt az egyik legizgalmasabb kora modern gondolat kísérletnek az állatok természetéről.

IRODALOM

- Adam, Ch. – Tannery, P. szerk. 1996. *Œuvres de Descartes*. 12 kötet, Paris, J. Vrin (= AT).
- Begall, S. – Červený, J. – Neef, J. – Vojtěch, O. – Burda, H. 2008. Magnetic Alignment in Grazing and Resting Cattle and Deer. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 105/36 (9 September 2008) [www.pnas.org/cgi/doi/10.1073_pnas.0803650105](http://www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0803650105)).
- Boullier, D. R. 1737. *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*. 2. kötet. Amsterdam, François Changuion.
- Cottingham, J. – Stoothoff, R. – Murdoch, D. (szerk.) 1984–85. *The Philosophical Writings of Descartes*. Vols. 1–2. Cambridge, Cambridge University Press (= CSM I és II).
- Cottingham, J. – Stoothoff, R. – Murdoch, D. – Kenny, A. (szerk.) 1992. *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press (= CSMK).
- Daniel, G. 1702. *Voyage du monde de Descartes*. Paris, Nicolas Pepic.
- DesChene, D. 2001. *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*. Ithaca, Cornell University Press.
- Gaukroger, S. – Schuster, J. – Sutton, S. (szerk.) 2000. *Descartes' Natural Philosophy*. London – New York, Routledge.
- Gaukroger, S. 2004. *Descartes' System of Natural Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Gwinner, E. (szerk.) 1990. *Bird Migration: Physiology and Ecophysiology*. Berlin–Heidelberg, Springer Verlag.
- Kang, M. 2011. *Sublime Dreams of Living Machines: The Automaton in the European Imagination*. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.
- Mersenne, M. 1967. *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*. 10. kötet. Dijon, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Pardies, I. G. 1725. *Discours de la connaissance des bêtes*. Lyon, Frères Bruyset.
- Rosenblueth, A. – Wiener, N. – Bigelow, S. 1943. Behavior, Purpose, and Teleology. *Philosophy of Science*. 10. 18–24.
- Rosenblueth, A. – Wiener, N. 1950. Purposeful and Non-Purposeful Behaviour. *Philosophy of Science*. 17/4. 318–326.
- Taylor, R., 1950a. Comments on a Mechanistic Conception of Purposefullness. *Philosophy of Science*. 17/4. 310–317.
- Taylor, R., 1950b. Purposeful and Non-Purposeful Behaviour: A Rejoinder. *Philosophy of Science*. 17/4. 327–332.

A természet géptelenítése

A kora modern atomista elméletek hatása
a mechanisztikus és vitalista természetfilozófiákra

Jóllehet Lucretius kéziratának 1517-es felfedezése hatalmas lendületet adott az epikureizmus újkori elterjedésének (vö. Greenblatt 2015), kora modern karrierje során még képviselői szerint is számos ponton revideálni kellett az eredeti antik elméletet. Pierre Gassendi például, aki Epikurosról írott, erősen apologetikus életrajzában *ad hominem* koholmánynak minősíti az Epikurosz rendszerével szemben felhozott antik vádak többségét (Gassendi 1658a. 163–166), maga is elismerte, hogy Epikurosz fontosabb tézisei közül legalább négy valóban tartathatlannak tűnik: (1) az Isten létezésével és természetével; (2) a világ Isten általi teremtettségével; (3) az isteni gondviseléssel; (4) a lélek halhatatlanságával kapcsolatos állítások (Osler, 1994. 43).

Mint ismeretes, az eredeti epikureus tanítás értelmében a világ egésze, így az emberi lélek is atomokból és vákuumból áll. Az atomok homogén anyagi részecskék, melyek közös tulajdonsága, hogy súllyal és nagysággal és számossággal bírnak (Long 1998. 54–61). Mindennek értelmében sem a Holdon túli világ, sem pedig az istenek kapcsán nem állítható, hogy minőségileg különböznének a földi létezőktől.

Az anyag homogenitásának ezen tézise kétségtől kívül hozzájárult az epikureizmus kora modern népszerűségéhez (Wilson 2008. 50), ugyanakkor erősen problematikusá tette a fentebb említett négy kérdést: ha ugyanis elfogadjuk, hogy a világmindenség egészét homogén anyag alkotja, akkor ez egyaránt igaz kell hogy legyen Istenre és az emberi lélekre vonatkozóan is, melyek ezáltal a fizika törvényinek vettetnek alá.

Írásomban azt igyekszem felvázolni, hogy az epikuroszói lélekfilozófia által a kora újkor során felvetett újszerű kérdések azáltal, hogy az anyag inherens önmozgató képességét állították (1), miként fordították bizonyos gondolkodók figyelmét az anyagi szubsztancia természete felé, és (2) ásták alá – részben ezáltal – apránként a mechanisztikus természetfilozófiákba vetett egyöntetű bizalmat.

Kiindulópontként ennél fogva egy olyan elmélet körvonalait igyekszem felvázolni, mely egyöntetűen a szellemi szubsztancia természetére összpontosít: a neosztoicizmus megalapítójaként is számon tartott Justus Lipsius (Oestreich

1982. 13–28) ugyanis egy olyan dualista elméletet dolgozott ki, melyet alapvetően az anyagi természettől való elfordulás szándéka jellemez. Azon értelmezések azonban, melyek Lipsiust mindenáron a sztoicizmussal kívánják rokonítani, többnyire csupán a *De constantiában* (1584) kifejtett elméletre támaszkodnak és megfélekednek azon platonizáló hajlandóságról, melyről a szerző későbbi munkáiban (kiváltképp az 1604-es *Physiologia Stoicorum*ban) tesz tanúbizonyságot (vö. Hirai 2009. 251–253). Az értelmezők mindazonáltal egyetértének abban, hogy Lipsiust a pszichológia és morálfilozófia tekintetében is egyértelműen a testi eredetű affektusoktól való elfordulás lehetősége érdekli (vö. Sellars 2014. 653–674), metafizikájában pedig néha tagadni látszik még a testre gyakorolt mentális kauzalitás lehetőségét is (Lipsius 1584. 20).¹ Gondolatmenetünk szempontjából továbbá azért is gyümölcösöző lehet Lipsiust kiindulópontként jelölünk meg, mert a németalföldi szerző munkáiban számos olyan kérdés megfogalmazódik, melyek folytán a szerzőt egyesek egyre inkább a kora modern természetfilozófia úttörői között tartják számon (Hirai 2011. 4–7). Mint látni fogjuk, Lipsius szerint az anyag eredendően passzív, mozgásáért az isteni tűz (vagy másképpen: Isten, mint tűz) felel. Isten tehát a hő révén kölcsönöz életet az anyagnak, ám már a fentiekből is sejthető, hogy ezen isteni tűz csak akciden-tálisan kapcsolódik majd az utóbbihoz. Ezzel szemben mindazon (atomista) elméletek, melyeket a lipsiusival szembe kívánok állítani, az anyagot olyan aktív princípiumnak tekintik, melybe a bizonyos vegetatív (és netán szenzitiv) funkciók is szükségszerűen beletartoznak. Mindez ugyanakkor maga után vonja annak veszélyét, hogy akár az (emberi vagy isteni) értelem is esetleg visszavezethető lehet anyagi okokra, ami pedig magától értetődően felettébb problematikus állítás lett volna a korban.

Ezen probléma orvoslására egyes atomista gondolkodók is átvették az ún. „beáramlás”-elméletek koncepcióját, melyek értelmében a lélek egyes részei (de legalább is az értelmes lélekrész) nem testi eredetű, hanem közvetlenül Isten bocsájtja ki. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy ez az elgondolás egyáltalán nem tőlük származik, és még csak nem is problémamentesen illeszkedik rendszereikbe. Gassendi például a vegetációért és érzékelésért felelős funkciókat – Lipsiushoz hasonlóan – azon isteni tűzre vezeti vissza, melyet az utódok testi úton örökölnék szüleiktől (vö. Gassendi 1658b. 251–255), vagyis Isten csupán közvetett módon tekinthető mindezek okának, miközben elkülöníti mindezeket azon értelmi képességtől, melynek oka immár közvetlenül Isten. A lélek e különböző eredetű részei pedig – mint mondja – úgy egyesülnek egymással, mint a lélek maga a testtel: „miként az ember is valamilyen egységet alkot a lélek és a test egyesüléséből, ugyanígy az emberi lélek is a racionális és szenzitiv részek egyesüléséből alkot egységet” (Gassendi 1658b. 258).

¹ Jóllehet a *Physiologia*ban immár egy okkazonalista elmélet körvonalait láthatjuk Lipsiusnál (vö. Lipsius 1604. 58–63).

Jóllehet, a fenti elgondolások számos kérdést hagynak nyitva, egyet azonban bizonyosan képesek megválaszolni: azt, hogy ember és állat (vagy gép) között hol húzódik a határvonal. Ez az, amit a dualista álláspontokkal való leszámolás mindenképp kérdéssé tesz, amint az a dolgozat végén tárgyalt vitalista-atomista Ralph Cudworth-nél is látni fogjuk. Cudworth a karteziánus mechanisztikus elmélettel vitatkozva tagadta, hogy az anyagot csupán mechanikus törvényszerűségek irányítanák: az ún. plasztikus természet fogalmának átvétele révén az anyag mozgását az isteni gondviselés elrendeléseire vezette vissza (Breteau 1997. 145–159), mely által azonban eltüntette az ember és az állat vagy az ember és a gép közötti határvonalat.

Amíg tehát a Lipsius által képviselt reneszánsz-humanista modell csupán a vegetatív funkciók ellátását ruházta az anyagra (és könnyen lehetővé tette ezáltal az ember–állat distinkció megvonását), addig a Cudworth-nél látható vitalista filozófia immár értelemmel is ellátja az anyagot (és némiképp problematikusá teszi az előbbi különbségtételt). Első ránézésre ez mindenképp éles cezúrának látszik. Írásom másik célja ugyanakkor az, hogy a tárgyalt szerzők szövegrészletei segítségével rámutasson a mechanisztikus és a vitalista természetfilozófiák közti átmenet folyamatjellegére: reményeim szerint az alább bemutatandó elméletek rávilágíthatnak ugyanis arra, hogy a két eszmerendszert semmiképpen sem éles cezúra választotta el egymástól.

A gondolatmenet négy főbb részből áll: (1) először egy kora modern taxonómia segítségével kívánom bemutatni a lélek származásával, részeivel és természetével kapcsolatos, a korban irányadó elképzeléseket. E taxonómia egyes eseteit előbb (2.1) egy protokarteziánusnak tekinthető neosztoikus elmélet, majd (2.2) két epikureus elgondolás (Pierre Gassendi és Walter Charleton) segítségével mutatom be. Az előbbieket mindegyikében közös vonás, hogy egyaránt szakítanak az arisztotelai lélekkonceptióval abban a tekintetben, hogy az előbbi vegetatív és szenzitív funkcióit a testbe száműzik, tulajdonképpen léleknek pedig a korábbi séma gondolkodó lélekrészét tekintik csupán. A fenti elméletek képviselői ugyancsak egyetértenek abban, hogy az ekképpen felfogott lélek eredetét egyfajta kívülről jövő „beáramlással” magyarázzák, mely szerint az utóbbit közvetlenül Isten helyezi a testbe. Megközelítésmódjaik azonban más-más nehézségekbe torkollanak: míg a neosztoikus elgondolás az anyag természetéről csupán rendkívül elnagyolt képpel tud szolgálni, az anyagközpontú epikureus szempont a lélek halhatatlanságának tézisért veszélyeztet. Végezetül arra teszek kísérletet, hogy (3) az ún. vitalista elméleteket az előbbi nehézségekre adott válaszként értelmezzem. Mindebben Ralph Cudworth elméletére támaszkodom. Cudworth-ről tudható, hogy sokat merített az előbbi atomisták (Gassendi és Charleton) elgondolásaiból, nézetei tehát – legalábbis részben – az előbbieket továbbgondolásának is tekinthetők (Levitin 2015. 24).

1. A LÉLEK INKARNÁCIÓJÁNAK TAXONÓMIÁJA

A lélek eredetéről szóló 1678-as írásában (*Dissertatio Epistolica de Ortu Animae*) Walter Charleton a korban népszerű elméletek egy érdekes taxonómiáját vázolja fel: elmondása szerint ugyanis a lélek eredetéről szóló beszámolók vagy (1) a beáramlás (*infusio*), vagy pedig (2) a kiáramlás (*extraductio*) fogalmainak segítségével igyekeznek magyarázni a jelenséget. Míg az első szerint Isten az anyaméhben lévő, és még ki nem fejlett embriókba közvetlenül áramoltatja be a lelket (melynek eredete tehát ő maga), addig a második típusú magyarázat szerint a lélek a szülők egyikétől (vagy éppen mindkettejüktől) kerül bele az embrióba. Az utóbbi lehetőségnek ráadásul két aletését is elkülöníti aszerint, hogy az anya vagy az apa-e (esetleg mindkettő egyszerre) a lélek forrása: mindkét esetben valamely szülő testében már eleve készen lakozik az új testbe születendő lélek, mely ennél fogva arra vár csupán, hogy saját testébe költözzön (vö. Charleton 1678. 5–6).

Charleton mindkét magyarázati modellt elveti. Az elsővel kapcsolatosan azt kifogásolja, hogy bizonyos alapvető funkciókat ellátó (vegetatív) léleknek már az embrió kifejlődésének legelső pillanatától kezdve jelen kell lennie ugyan ezen embrió testében, máskülönben az utóbbi képtelen volna a kifejlődésre. Illetve megfordítva a kérdést: a tojásból kifejlődő csirke példáján mutatva be a problémát azt állítja, hogy értelmetlen olyan magyarázati modellt választanunk, mely nem számol az említett nehézséggel. A tojás – melynek példáján Charleton szerint szemléltethető minden más embrió kifejlődése is – legkorábbi állapotában a sárga folt egészen kicsi, és ezt követően táguul ki csupán, mely folyamat nyilvánvalóan feltételezi valamilyen hatóok közreműködését:

Márpedig, mi más okozná, könyörgöm, a tojásban az említett előkészületeket, mint a csirke lelkecskéje maga, mely a fogantatás kezdetétől rögvest jelen van a magtermészetű anyag [*materiae seminalis*] vendégeként, s amely ebből készül magának otthont építeni? Mi más állít elő vajon okozatot és bármiféle életműködést, mint az előbbieknél az oka és ható princípiuma? Legfőképp a lélek, avagy az ő vegetatív [*vegetatrix*] fakultása. (Charleton 1678. 8.)

A második magyarázó elvet az előbbinél ugyanakkor plauzibilisebbnek véli már Charleton, de kizárólag a lélek általa *állatinak* nevezett részére vonatkozóan: az anyag sajátos természetéből adódóan nem szabad azt gondolnunk ugyanis, hogy az képes volna kognitív képességek létrehozatalára pusztán önmaga által.

Mivel teljességgel nyilvánvaló, hogy a szülés során a hímek se nem megfontoltak se nem előrelátóak, hanem [...] indulatból [*furor*] cselekszenek csupán; maga az ember pedig nem lelkének racionális részével, hanem vegetatív fakultásával hoz létre

gyermekeket; mely pedig, jóllehet közkeletűen ugyanezen lélek alacsonyabb rendű és állati [*brutalis*] részének tartatik, valójában azonban felsőbbrendű és kiválóbb (Charleton 1678. 18–19).

Az istenség e valódibb képmása az állatok veleszületett, ösztönszerű ám mégis szabálykövető magatartásában nyilvánul meg (miként a madarak fészekrakásában és élelemgyűjtésében). Charleton írásának csalódáskeltő mozzanata azonban, hogy elvetvén ugyan a fentebbi taxonómia mindkét elemét, vagyis leszögezvén, hogy a fentebbi elméletek képviselői tévednek, mégsem ad pozitív választ az általa felvetett kérdésre, vagyis a lélek eredetére vonatkozóan. Függetlenül azonban attól, hogy előszeretettel hangoztatja az ember önmagára irányuló megismerő képességének erősen korlátozott mivoltát, bizonyos pozitív megállapítások így is leszűrhetők a beszámolóból: az (1) magyarázó elv elégséges lehet a racionális, a (2) pedig a vegetatív lélekrész eredetét illetően, ami pedig azt eredményezi, hogy a kettő nem csupán eltérő természetű, hanem eredetére nézve is különböző. Mint látni fogjuk, Lipsius, Gassendi és Charleton tulajdonképpen egy efféle kettős modell segítségével igyekezik számot adni a lélek eredetéről.

2. A LÉLEK „BEÁRAMLÁSÁVAL” (*INFUSIO*) KAPCSOLATOS ELMÉLETEK NEHÉZSÉGEI

A lélek „beáramlásával” kapcsolatos elméletek egyik példáját megtaláljuk Justus Lipsiusnál is. Lipsius már korai főművében, a *De constantiában* (1584) is tesz utalásokat a test–lélek dualizmus iránti (az antik sztoa szempontjából nézve meglehetősen különös) elköteleződésére, mikor zavaró lakonikussággal úgy fogalmaz, hogy „végbement valamiféle egyesülés avagy társulás a lélek és a test között” (Lipsius 1586. 14). Bár a jelenségnek pontosabb leírását itt nem találjuk, mivel azonban a könyv egésze a testi affektusainktól való megszabadulás programját fejti ki, már itt gyanítható, hogy a két rész minőségileg különbözik egymástól, és feltehetően valamilyen laza egységet alkotnak.

Élete végén, 1604-ben írt rendszerező írásában, a *Physiologia Stoicorum*ban ugyanakkor bővebb magyarázattal is szolgál. Az itt található leírás értelmében a dolgoknak két princípiuma van, Isten és az anyag, melyek nem vezethetők vissza egymásra. Ezeket olykor ágensnek (*agens*) és elszenvedőnek (*patiens*) is nevezi, de Istent egyaránt hívja tűznek, természetnek vagy világléleknek is (Lipsius 1604. 8–11), ám – függetlenül attól, amit az utóbbi megnevezések sugallhatnak – Isten Lipsius számára transzcendens a természeti világhoz képest (vö. Hirai 2009. 251–272; Sellars 2014. 653–674).² Lipsius szerint tehát a világ-

² A fenti megállapítás már annál a Johannes Buddaeusnál is körvonalazódni látszik, aki a *De Spinozismo ante Spinozam* című, 1707-es írásában a spinozista monizmus elődeiként legin-

egyetem Isten hatóokságának és az anyag materiális okságának viszonyából épül fel. Az utóbbival kapcsolatosan rendkívül szűkszavú ugyan, ám már az általa választott szóhasználat is árulkodó, mivel a testet rendre a lélek befogadó edényeként (*receptaculum*) emlegeti.

E dualizmus magától értetődően megköveteli a két szubsztancia kapcsolatának tisztázását. Lipsius rendre valamiféle keveredésről (*mistio*) beszél ennek kapcsán, melynek pontos mikéntjét nem tisztázza. Mint azt a lélek eredete és természete kapcsán látni fogjuk, az isteni hő az, ami a passzív anyagot élettel látja el, a kettő közti kapcsolat tehát a hő és az anyag keveredése által jön létre valami módon.

2.1. Lélek, szellem, levegő

Lipsius tisztában van vele, hogy az antik sztoikusokról úgy tartják sokan, hogy a lelket testi eredetűnek tekintették, ő maga azonban – Plótinosz nyomán – elhatárolódik ettől az állásponttól (Lipsius 1604. 173–174). A szerző szerint a lélek nem más, mint Isten emanációja, melynek természetét antik elődeitől eltérő módon határozza meg: míg a régi sztoa monista gondolkodói a világot a *pneuma* (latinul *spiritus*) valamiféle rendszerbe szerveződésekként értelmezték – szerintük a *pneuma* feszültségi szintjeinek (*tonos*) megfelelően áll össze testé vagy lélekke, melyek ennél fogva nem különböznek egymástól minőségileg (lásd Sellars 2006. 91) – addig Lipsius amellett foglal állást, hogy az emberi lélek (*animus*) tényleg a *spiritus* egy sajátos állapota ugyan, arról azonban nem esik szó, hogy az anyag is az volna. A *spiritus* természete kapcsán azonban meglehetősen ellentmondásosnak látszik Lipsius véleménye: egyrészt az immateriális Istent is spiritusnak nevezi (vö. Lipsius 1604. 14–16), másrészt pedig az emberi lelket (*animus*) is a spiritus felmelegített állapotának tartja: „a lélek [*animus*] nem más, mint meleg szellem [*spiritus calidus*]” (Lipsius 1604. 166). Az utóbbi meghatározás kapcsán pedig az a nyilvánvaló nehézség merül fel, hogy egy nem fizikai entitás miként rendelkezhet fizikai tulajdonsággal (melynek eldöntését nem segíti Lipsius folyamatos terminológiai ingadozása sem),³ figyelembe véve azonban, hogy Lipsius a tüzet Istennel azonosítja (melynél fogva a tűz immateriális létező

kább az antik sztoikusokat azonosította, ám Lipsius szerint mégsem osztotta a fenti nézetet: „Figyeld meg tehát, mi következik ezekből az alapelvekből a továbbiakban! Platón, mivel elkülönítette a leghatalmasabb Istent a világ lelkétől (következésképp pedig magától a világtól is), képes volt létrehozni egy világon kívüli [értsd: transzcendens], és testetlen építőmestert, ezt pedig maga Lipsius sem tagadhatja [neget]” (Buddeus 2006. 334).

³ Fontos megjegyeznünk, hogy Lipsius – számos antik elődjétől eltérően – tagadja azt, hogy a levegő [*aer*] és a szellem [*spiritus*] azonosak volnának: a levegő szerinte hordozóeszköze [*vehiculum*] csupán a szellemnek, a kettő kapcsolata ennél fogva analóg a test–lélek viszonytal. Azon terminológiai bizonytalanság, melynek eredményeképp Lipsius a *spiritust* és az *animust* sokszor ugyanarra vonatkoztatva felváltva használja, feltehetően ugyancsak ennek tudható

lesz számára), a hővel való rendelkezést nem feltétlenül kell fizikai tulajdonságnak tekintenünk.

E meleg szellem működési mechanizmusát Lipsius egy Lactantiustól vett beszámolóval érzékelteti: „lélek a szájon át belélegzett levegő, ami a tüdőbe kerül, majd megmelegszik a szívben, és a test egészében szétáramlik” (Lipsius 1604. 167–168).

Jóllehet – mivel a levegő a lélek hordozóeszköze – a fenti elbeszélésből akár az is következhetne, hogy minden egyes lélegzetvételünkkel egy-egy lelket inkarnálunk, Lipsius egyértelművé teszi, hogy a lélek csupán egyetlen alkalommal kerül a testbe: ti. annak születésekor. Ennek további pontosítása végett egy Marcus Terentius Varrótól származó elméletet idéz fel:

[A lélek] nem a szülés után férkőzik bele a testbe, miként az néhány filozófus állításaiból [ti. a sztoikusokéból] kitűnik, hanem a fogantatás után, mikor az isteni szükség-szerűség létrehozza a méhben a terhességet (Lipsius 1610. 167–168).

Testbe költözésével kapcsolatosan Lipsius – Szent Jeromos tekintélyére hivatkozva – vázol fel egy taxonómiát. Mint mondja:

Test születhet ugyan testekből, mivel mindkét részből átadatik valami: lelkekből azonban nemé születhet lélek, mivel ritkás [*tenuis*] és megragadhatatlan dologból semmi sem származhat (Lipsius 1610. 161).

Figyelemre méltó Lipsius szóhasználata: a „ritkás” jelző utalhatna ugyanis akár az anyag ritkás szerkezetére is (melynek következtében a lelket mégis anyagi természetűnek kellene gondolnunk), Lipsius szóhasználata azonban másutt egyértelművé teszi, hogy ritkás szerkezetű dolgon a tüzet mint éltető erőt érti:

Ahogy már mondtam, minden tűz, legyen az akár zavaros, anyaggal keveredő vagy anyaggal telített, mégiscsak tűz, mivel ritkás [*tenuis*], és a világ egészét kitölti (Lipsius 1610. 135).

Ezen ritkás éltető erő pedig végső soron azonos Istennel magával (vö. Hirai 2009. 254), aki már csak azért sem lehet anyagi természetű, mert – mint láthattuk – a princípiumok tárgyalásakor Lipsius éppen az anyaggal szembeállítva definiálja. Mindezek értelmében Isten azon tűzzel volna azonos, mely a dolgokat áthatva életet kölcsönöz nekik. E tűz vagy hő azonban még nem képes magyarázattal szolgálni az értelmes lélek létrejöttének mikéntjére.

be. Mindez pedig összefüggésben lehet azzal, hogy a szerző másutt elhatárolódik a lélek anyagi természetének téziséstől.

[V]annak, akik úgy képzelik, hogy a lélek nem az anyaméhben fogan, hogy azt nem a hús formálódása illeszti össze és hozza létre, hanem a szülés megindulása után [*effuso partu*], a még nem élő gyermekbe kívülről helyeztetik bele [*extrinsecus imprimi*] (Lipsius 1610. 160).

Mindez akképpen lehetséges Lipsius szerint, hogy az anyaméh hője valósággal a tüzes vashoz teszi hasonlatossá a képlékeny állapotban lévő magzatot. A szünetés megindulása után azonban a test hűlni és szilárdulni kezd, és ekképpen válik alkalmassá a lélek befogadására. Az anyaméh extrinzikus hőjének szerepét átveszi tehát a lélek intrinzikus hője, mely által élet egyáltalán lehetségessé válik az egyén számára. Vagyis: Isten, mint tűz, életet kölcsönöz a dolgoknak, melyek, ha a *spiritust* áthevítik, maguk hozzák létre az *animust*. A *spiritus* tehát potencialításban levő *animus*, melyet Isten hője aktualizál.

Mindebből pedig az látszik, hogy Lipsius – amolyan protokarteziánus módon – a vegetatív és szenzitív funkciókat a lélekből testbe száműzte (mely tekintetben egyetérteni látszik a később tárgyalandó Gassendi és Charleton nézeteivel is). Ugyanezt látszik továbbá alátámasztani az is, hogy Lipsius vitatja Sztobaiosznak azon nézetét, miszerint a vezérlő lélekrész (*hégemónikon*) képes volna egy testi természetű lélekből kifejlődni:

A sztoikusok azt mondják, hogy, hogy az értelmes lélekrész [*ratio*] nem rögtön kerül bele [ti. a testbe], hanem valójában csak később, az érzékek és a képzelőerő révén áll össze [*colligi*] nagyjából tizennégy éves kor környékén (Lipsius 1610. 167).

Továbbá ugyancsak elveti Tertullianus Seneca-értelmezését, mivel az szerinte azon veszéllyel fenyeget, miszerint a vezérlő lélekrész léte visszavezethető volna testi eredetű diszpozíciókra:

Arra a következtetésre jutunk – mondja Lipsius –, hogy minden természeti dolog a lélekben mint szubsztanciájában [*substantiva*], benne van, vele együtt jön létre és vele együtt fejlődik [...]. Ahogy Senecánk is gyakran mondta: minden mesterség [*artes*] és kor magja bennünk van, Isten pedig ezen rejtett helyről, tudniillik a belénk helyezett és bennünk elrejtett magokból [*seminibus insitis*] hozza létre a képességeket [*ingenia*] gyermekkorunktól kezdve, mindazt, amink van, az értelmet is beleértve (Lipsius 1610. 159).

Lipsius tehát nem csupán a testbe száműzte lélek alsóbb fakultásait, hanem attól is elzárkózott, hogy az egyik ontológiailag levezethető legyen a másiktól. Lélekfogalma tehát annyiban mindenképp hasonlatos a descartes-i *res cogitans*hoz, hogy kibújjik bármifajta fizikalista leírás hatásköre alól, a testi szubsztanciával kapcsolatos nézetei pedig ugyancsak a Descartes-féle mechanizmus-elmélettel rokoníthatók.

2.2. Gassendi, Charleton: atomista elméletek

A Lipsiusnak a lélek inkarnációjáról szóló gondolatmenete azért is tekinthető a „beáramlás”-elméletek figyelemre méltó példájának, mivel a németalföldi szerző – miként láthattuk is – az anyag fogalmának meglehetősen elnagyolt definíciójával szolgál (amúgy meglehetősen terjedelmes írásában). Lipsiust kiváltképp a lélek isteni eredete, azzal való egytlényegűsége, ebből következően pedig az ember isten képmásává válás általi üdvözülése érdekelte (vö. Smrcz 2016). Az állatokat feltehetően azért is nem tárgyalja részletesen, mert nyilvánvalóan eleve képtelenek az előbb említett istenné válásra. Azon kevés szöveghelyek egyikén, ahol expliciten tárgyalja az állatok ügyét például ezt olvashatjuk:

Az állatok [*bruta*] és az érzéketlen anyag vajon miként lett romlott természetű? Ezt a kérdést még az a Platón is kerülte, aki az előbbiekbé rosszra irányuló erőt és lelket helyezett. (Lipsius 1610. 39.)

Lipsius – bár a platóni megoldástól nyíltan elhatárolódik e helyen – nem ad pozitív választ a kérdésre. Valószínűleg nem járunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy az anyag Lipsius számára csakis azért fontos, mert teodíceájának sarkpontját képezi: a világban tapasztalható rosszért az anyag tehető felelőssé.

A Lipsiuséhoz hasonló beáramláselméletnek egy hasonló típusát láthatjuk bizonyos atomista szerzőknél is, náluk azonban – a probléma tárgyalása során – a szellemi szubsztancia természetének kérdése felől sokkal inkább az anyagi felé tolódik a hangsúly. Mindennek következtében egy más természetű probléma, jelesen a lélek halhatatlanságának kérdése vetődik fel: míg Lipsius a szellemi szubsztanciát tekintette kizárólagos (aktív) hatóoknak, az anyagot pedig merő passzivitással ruházta fel (melynek folytán bármiféle okozatot a testtől elkülönülő szellemi szubsztancia bizonyítékának tekinthetett), az aktív anyag epikureus koncepciója a világ fizikalista leírásának lehetőséggel kecsegtet, ami ellenkezne egy, a testtől független, halhatatlan lélek gondolatával.

Mindez nem volt teljesen új keletű: a lélek halandóságának rémképe legkésőbb az 1513-as Lateráni zsinat (Simon 2016) vagy Pietro Pomponazzi *De immortalitate animae* című, 1516-os traktátusának megjelenése óta fenyegetett a filozófiai és teológiai igazságok összeegyeztethetlenségének veszélyével. Nem segített a helyzeten az epikureus fizika ismételt színrelépése sem: mint ismeretes a lucretiusi tanköltemény fényében képtelen elgondolásnak tűnik az, hogy halandó dolgok halhatatlanokkal egyesüljenek. Ám még ha ez a probléma megoldható volna is, (1) a kompozitum anyagi része ellenálló kellene hogy legyen mindenfajta fizikai hatással szemben (vagyis a vákuumhoz hasonlóan neki sem szabadna hatást elszenvednie), vagy (2) a kompozitumot nem szabadna vákuumnak körülvennie, mivel az utóbbi – a mozgás szükséges feltételeként – lehetőséget teremt a mozgás általi szétválásra (Lucretius 1957. 97; 149–150).

A halhatatlanság fentebb vázolt feltételeinek Lucretius esetében tehát mindössze két dolog, az atomok és a vákuum felelnek meg. Az első azért, mert természeténél fogva teremtetlen és örökkévaló, továbbá nem érheti olyan fizikai hatás, amelynek révén kisebb elemekre eshetne szét; az utóbbi pedig azért, mert – meghatározása szerint – önmaga képtelen bármilyen hatást is elszenvedni.

Pierre Gassendi ezen distinkció nyújtotta mozgásteret érezte meglehetősen szűkösnak, ezért úgy igyekezett kitágítani azt, hogy a vákuum (*inane*) testetlen természetét próbálta hangsúlyozni: mivel maga Epikurosz és Lucretius is elismerték e testetlen természet létezését, pusztán következtetlenség volt részükről az – mondja Gassendi –, hogy tagadták egyéb, hasonlóan testetlen természetek létezésének lehetőségét.

A minap azt mondtam az ember elméjéről, hogy olyan egyetemes, mint a világ; hozzáteszem immár, hogy a világegyetem kettős felépítésű, tudniillik testi és testetlen dolgokból áll, és e kettő alkotja a végtelent. A testi természet maga is kettős, tudniillik egyszerű [*simplex*] és együttes [*concreta*], avagy, ha jobban tetszik, összetett [*composita*]. Egyszerű az, amit később atomnak mondunk (vedd azt akár minimumnak); ez mindaz, amivé a természet ereje folytán a dolgokat visszavezethetők. Együttes [*concreta*] mindaz, ami egyszerűekből avagy atomokból áll, miként a kő, a növény, a föld, a világ. Mind az egyszerű, mind pedig szilárd dolgokat testnek nevezi [ti. Lucretius]. A testetlen természetet másként érinthetetlennek mondja, amivel pedig nem mást mond, mint a vákuumot [*inane*]. Úgy gondolja ugyanis, hogy semmi testetlent nem lehet felfogni az üres téren kívül [*praeter inane spatium*], amit másutt úgy ír le, hogy <sem hatást gyakorolni, sem pedig elszenvedni nem bír, és csak azért van, hogy a testek önmaguk révén [*per seipsum*] mozogni tudjanak>. Az érzékek révén bizonyos pedig, hogy vannak testek a [vilá]gegyetemben; és maga a mozgás révén bizonyos, hogy van vákuum... (Gassendi 1658c. 157.)

Az idézetből is jól látható, hogy fentebb vázolt lucretiusi kritériumok eredeti formájukban ténylegesen csak az atomok és a vákuum létének engednek örökkévalóságot. A kérdés tehát az Gassendi számára, hogy ezeken kívül be lehet-e bizonyítani más, testetlen szubsztancia létét.

Ezen a ponton Epikurosz hibája [*peccatum*] nem az volt, hogy a vákuumot testetlen természetnek nevezte, hanem az, hogy ezen kívül semmilyen testetlen természetet nem ismert el, amelyről mi úgy valljuk, hogy létezik, miként az isteni, angyali, és az emberi lélek természete is [...]. Szembe lehet szegezni Epikurosszal, hogy e két természet mellett a súly, a könnyűség, a szín, az alak stb. is létezik [*dari*]. (Gassendi 1658c. 157.)

Gassendi úgy próbálja meg áthidalni a problémát, hogy megtartván a lélek egy anyagi természetű, és ennél fogva halandó részét, bevezeti mellé egy Istentől származó, halhatatlan lélekrész koncepcióját is. Teszi mindezt az *anima* és

animus lucretiusi distinkciójának átvételével, melynek értelmében az első a vegetatív és szenzitív, az utóbbi pedig az intellektuális funkciókért felelős fakultás. Lucretiusszal ellentétben azonban Gassendi tagadta, hogy az utóbbi testi természetű volna (Osler 1994. 63), és vitatkozik azon álláspontokkal, melyek a (vegetatív, szenzitív és értelmes) fakultások között csupán fokozati, nem pedig minőségi különbséget állapítanak meg. E lelket Gassendi ennél fogva – Lipsiushoz hasonlóan – Istentől eredezteti. Elmondása szerint egyesek

az emberi lelket nem különböztetik meg más szóval a többi lélektől, hanem aszerint különítik el, hogy azok inkább vagy kevésbé [rendelkeznek bizonyos képességekkel]; [...] következőképp [az értelmes lélekrészt] is testinek [*corpoream*], vagyis tűzből, vagy levegőből valónak, vagy csupán valami ilyesminek mondják (Gassendi 1658b. 255).

Mindezen álláspont azonban Gassendi számára teljességgel elfogadhatatlan. Elgondolása szerint a hiba az elnevezésekben rejlik, mivel csupán nyelvi pongyolaság folytán nevezzük az ember lelkét (annak legkiválóbb része után) értelmesnek, ez a metonimikus meghatározásnak azonban nem szabad azon félreértéshez vezetnie, miszerint az emberi lélek egésze homogén volna, és egyetlen okból származó. Elgondolása szerint a lélek vegetatív és szenzitív részei ugyan testi eredetűek, annak racionális része azonban isteni beáramoltatás eredménye (vö. Gassendi 1658b. 255–259).

Hasonlóan járt el az a Walter Charleton is, akit Gassendi tanítványaként és fordítójaként az epikureizmus angliai úttörőjeként tartanak számon (Booth 2005. 1–32). Charleton *Natural History of the Passions* (1674) című írásában, ahol az emberi és állati lélek természetét is részletekbe menően tárgyalta, kifejti, hogy az általa állatinak nevezett lélek anyagi természetű, továbbá koextenzív a test egészével. Ennek bizonyítéka szerinte az, hogy a test egyes részei külön-külön is képesek bizonyos vegetatív vagy szenzitív funkciókat ellátni: a kígyó levágott feje is képes megmarni embereket, ami ráadásul néha nem is pusztán mechanikai impulzusok folytán történik, hanem azért, mert az állat érzékelő lélekrészeiben elraktározódott a sérelem (ti. fejlevágás), a harag érzete pedig, mely végső soron harapásra készítette a már halottnak tekinthető állatot, ugyancsak innen ered (Charleton 1674. 6–7).

Charleton azonban tagadta azt, hogy akár ezen állati lélekrész is a testtel egyazon anyagból való volna, mivel az előbbi szerinte „ritkább és finomabb” részecskékből épül fel. Szempontunkból még ennél is fontosabb azonban, hogy a test–lélek interakció során a két egybefonódó szubsztancia közt „nincs közeg”, a kettő ugyanis bensőségesen kapcsolódik egymáshoz [*there is no Medium (both being intimately connexed)*] (Charleton 1674. 6).

Jól látható, hogy a Gassendi nyomdokain haladó Charleton a Lipsiusnál látott modellhez képest teljességgel ellentétes módon gondolja el a test és lélek

együttes szerkezetét: szerinte mind a vegetatív, mind pedig a szenzitív funkciók a test helyett a lélekben foglalnak helyet (hasonlóan Ralph Cudworth elgondolásaihoz). A test és lélek közeg nélküli kapcsolódása egymáshoz viszont felveti azt a kérdést, hogy az egyesülést merő juxtapozíciónak avagy tényleges egységnek kell-e tekintenünk (vö. Schmal 2015. 126). Charleton esetében minden bizonnyal az elsőt kell ugyan feltételeznünk, látható azonban, hogy elméletét – és ennél fogva a mechanisztikus elgondolások némelyikét – igen vékony határmezsgye választja el csupán a test–lélek interakció vitalista elgondolásaitól.

3. VITALISTA ATOMIZMUS: RALPH CUDWORTH

Az epikureus alapokra építkező szerzők, Gassendi és Charleton elméleteinek egyik legnagyobb hiányossága az volt, hogy képtelenek voltak az anyagtalan lélekrész eredetére vonatkozó filozófiai válasszal szolgálni. Egyedül a vegetatív és szenzitív lélekrészek kapcsán látszik bizonyosnak, hogy – a fenti elméletek értelmében – azok minden élőlénynek, embernek-állatnak sajátjai. Charleton egy helyen a következőképp fogalmazza meg mindezt:

Így hasonlóképp, valószínű, hogy az állatok minden nemében van valamiféle Istentől kapott erő [*vis enthea*], avagy isteni princípium, amit manapság plasztikus [*vis plastica*], tápláló vagy gyarapító erőnek mondanak a filozófusok (Charleton 1678. 18).

Ezen charletoni plasztikus erő, avagy természet (*vis plastica; plastic nature*) a cambridge-i platonista Ralph Cudworth-nél is központi jelentőségű.⁴ Az utóbbi szerző 1671-es, *True Intellectual System of the Universe* című főművében – Gassendi és Charleton hatásától bizonyosan nem függetlenül – vázolta fel atomokról szóló elméletét. Ennek értelmében a világegyetemben található anyag (vagyis az atomi részecskék) mennyisége állandó. Ezen részecskék elrendeződésének változása eredményezi a makroszinten, vagyis érzéki úton tapasztalható változásokat, melyek közé nyilvánvalóan odasorolható a testek születése és pusztulása is (vö. Cudworth 1687. 36–39).

Cudworth szerint a régiek azért foglalkoztak annyit az ember-állat distinkció pontosításával, mert egyfajta kitüntetett lélekrész bevezetése által vélték biztosíthatónak az emberi lélek (valamely részének) a fizika törvényei felett álló-

⁴ A lutheránus teológus Jacob Schegk a *De plastica seminis facultate* című, 1580-as traktátusában „Isten karjaként” definiálja a plasztikus természetet, valamint azzal marasztalja el Galénoszt (akitől a fogalmat amúgy eredezteti), hogy az utóbbit Istenként tisztelte (Schegk 1580. 1–7; vö. Hirai 2007, 377–404).

ságát, ennél fogva pedig halhatatlanságát is. Cudworth elmélete egészen idáig szinte semmiben nem különbözik Gassendi felfogásától, gondolatmenete azonban egészen más irányban halad tovább. Kijelenti ugyanis:

az emberek és állatok nem gépek, valamint az élet és a gondolkodás, érzékelés és tudat, értelem és megértés, kívánság és akarat soha nem születhet nagyságból, alakból, helyzetből [*sites*] és mozgásból... (Cudworth 1687. 39).

Vagyis egyrészt a világegyetem fizikalista leírása Cudworth szerint nem tartalmazhatja a világ összes tényét, tehát elégtelen leírásnak tekinthető; másrészt azonban Cudworth – meglehetősen antikartezianus módon – azt is leszögezi, hogy fizika és metafizika határvonalát egyáltalán nem az ember–állat distinkció mentén kell keresnünk, mivel az állatok ugyanúgy nem gépek, mint ahogy az emberek sem.

Cudworth elmondása szerint Descartes előtt senki nem vetemedett olyasféle képtelenség állítására, miszerint az állatoknak ne volna az emberekével azonos természetű lelkük, az pedig, hogy a legutóbbi időkben sokan úgy gondolják, hogy a vegetatív és szenzitív funkciók csupán a kiterjedt szubsztancia módosulásai, ugyancsak Descartes képtelen elgondolásából származik. Mint mondja, Descartes előtt senki sem kételkedett abban, hogy „az állatok lelkeiben [*the souls of brutes*] van-e érzékelés, gondolkodás, tudat, vagy sem. Mármint minden kétséget félretéve arra a következtetésre jutottak, hogy mindenféle élet, érzékelés és gondolkodás a testi szubsztanciától ténylegesen elkülönülő entitás, nem pedig annak pusztán módosítása, mozgása vagy mechanizmusa” (Cudworth 1687. 39). A kartezianus elmélet Cudworth szerint azért felettébb problematikus, mert lehetetlenné teszi a lélek halhatatlanságának bizonyítását:

Ezek, akik – az észszerűség nyomait magukon viselve – a vérnek és az agynak vagy az állatok pusztán testi szervezetének tulajdonítják az életet, érzékelést, gondolkodást, tudatot és önmagunk élvezetét [*self-enjoyment*], soha nem lesznek képesek az emberi lélek testetlenségét és halhatatlanságát védelmükbe venni, mint ahogy egészen valószínűleg ilyesmi szándékukban sem áll. Mivel vagy minden tudattal rendelkező és gondolkodó élőlény testetlen, vagy pedig egyáltalán semmiről sem látható be, hogy testetlen volna. (Cudworth 1687. 44.)

Cudworth lélekfogalma leginkább Lipsiuséhoz hasonlít abban a tekintetben, hogy egységes, részeit ennél fogva nem hozhatták létre különálló okok. Abban a tekintetben viszont lényegesen eltér tőle, hogy míg a sztoikus elmélet úgy őrizte meg a lélek homogenitását, hogy a vegetatív és szenzitív fakultásokat a testbe száműzte, addig Cudworth az utóbbi két képességet is a léleknek tulajdonítja, mely utóbbit azonban szubsztanciális egység formájában kapcsol az anyaghoz.

A magasabb rendű, értelmi képességek pedig ebből adódóan ezen plasztikus természet által vezérelt anyag emergens minőségei, ennél fogva pedig eredetük is lehet anyagi természetű a materializmus veszélye nélkül.

*3.1. A test és lélek vitalisztikus egysége, avagy
a plasztikus természetéről szóló elmélet*

Cudworth szerint tehát az anyag képtelen volna a pusztán önmaga általi rendeződésre, a világban azonban rend, méghozzá a természettörvények ésszerűsége által diktált rend tapasztalható. Elgondolása szerint éppen ez az, amire a mechanisztikus természetfilozófiák képtelenek elégséges magyarázatot adni, mivel szerinte mindez egyféleképpen, ti. a testetlen lélek és az anyagi szubsztancia igen szoros egységének tételezése révén magyarázható.

Értelmezése szerint a mechanisztikus rendszerek hívei „az anyag és a mozgás révén oldanak meg minden jelenséget” (Cudworth 1687. 154), ez azonban szerinte nem más, mint okkult minőségekre való hivatkozás, vagyis a válaszáadás megkerülése. Cudworth ezzel szemben a Charletonnál is felbukkanó plasztikus természetnek nevezett elvvel kívánja megoldani a kérdést. Ez szerinte abban különbözik a (1) mechanisztikus természetfilozófiák magyarázó elvétől, hogy tárgyára a lehető legközvetlenebb módon gyakorol hatást; (2) ezt pedig nem kívülről hajtja végre, hanem az anyag belsejében munkálkodik.

A [plasztikus] természet olyan művészet, melyet az anyag mintha inkorporeálna és testtel venne körül, és ami nem mechanisztikusan, kívülről gyakorol rá hatást, hanem vitálisan és mágikusan [*magically*] belülről (Cudworth 1687. 155).

Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy anyagon – Cudworth esetében – oszthatatlan atomi részecskéket kell értenünk. Mindennek értelmében tehát a plasztikus természetet az anyag inherens erejeként kell kezelnünk, a szerző által is említett vitálisan szó tehát a modern vitalizmusfogalmunk szerint is helytálló.

E plasztikus természet működési mechanizmusát a művész, avagy mesterember analógiájával világítja meg Cudworth:

Ha a hajóépítés művészete, vagyis a hajóácsolás már operatív és effektív módon benne volna a fűrészből, az éppen úgy cselekedne ott, ahogy a természet. A helyzet pedig ugyanez minden más művészet esetében is. Ha azon házépítő mesterségről, ami az építész elméjében van, azt feltételeznénk, hogy átömleszthető volna [*transfused*] a kövekbe, téglákba és a habarcsba, ott olyan hatást fejtene ki rajtuk, mint, mondjuk, hogy maguktól álljanak össze egyetlen egésszé, és alkossanak magukból egy teljes építményt... (Cudworth 1687. 155.)

A plasztikus természet e hasonlat alapján olyan tehát, mint a mesterember elméjében lévő tudás és az általa működésbe hozott szerszám együttvéve. Az analógia azonban Cudworth szerint is sántít, mivel a mindennapi tapasztalat azt tanítja, hogy a mesterember tudásbeli kiválósága, a munka során észlelt kellemetlenségek (zaj és csattogás) valamint a megvalósult mű között komoly minőségbeli szakadék van. A plasztikus természet működési elve ugyanis belülről „lelkesíti át” az anyagot, és „miként isten is, benne van mindenben, úgy – amolyan belső és élő lélekként avagy benne lakozó törvényként – a természet is közvetlenül gyakorol hatást az anyagra” (Cudworth 1687. 156).

A fenti megfogalmazás kétértelműségét azonban pontosítja Cudworth, mivel véletlenül sem kíván a panteizmus hibájába esni. A pontosabb megfogalmazás szerint a plasztikus természet egyáltalán nem azonos Istennel, hanem annak csupán egy bélyegzőszerű lenyomatát viseli magán. A kettő közti legfőbb különbség pedig abban mutatkozik meg, hogy a természet nem érti saját működését, csupán tartalmazza és megvalósítja annak elveit: az isteni tudás maga a tiszta és elvont bölcsesség, a plasztikus természetbeni megvalósulása pedig annak „testet öltött” változata csupán (Cudworth 1687. 155).

A természet nem az archetipikus isteni művészet, hanem csak másolata annak; az isteni bölcsesség élő bélyege avagy névjegye ez, amely – jóllehet pontosan önnön archetípusa szerint cselekszik – mégsem ragadja avagy érti meg egyáltalán mindazt, amit tesz (Cudworth 1687. 155).

4. ÖSSZEGZÉS

Míg Lipsius, Gassendi és Charleton eseteiben azt láthattuk, hogy a lélek azáltal tett szert homogén természetre, hogy arisztotelianus sémájából a vegetatív és szenzitív funkciókért felelős részek a testbe kerültek, Cudworth sokkal inkább feleleveníteni látszik a lélek arisztotelianus felfogását mind a lélek heterogén részeinek tanával, mind pedig a léleknek a testtel való szubsztanciális egységével kapcsolatban (jóllehet ezen kapcsolat mikéntje nyilvánvalóan különbözik a hüломorfikus sémától). Gondolatmenetünk szempontjából a Cudworth-i a plasztikus természet fontossága akkor lesz nyilvánvaló, ha felidézzük a test-lélek-kapcsolat Charletonnál látott nehézségét: mint láthattuk, a két szubsztancia itt közeg nélkül kapcsolódott egymáshoz [*there is no Medium (both being intimately connexed)*] (Charleton 1674. 6), mely joggal vetette fel azt az értelmezési lehetőséget, hogy esetükben nem szubsztanciális egységről van-e szó. Mivel a szubsztanciadualizmus tételezése nélkül Gassendi–Charleton-féle rendszernek aligha adható konzisztens magyarázata, esetükben ezt a lehetőséget elvetettük. Cudworth plasztikus természete ugyanakkor – mint láthattuk – egyáltalán nem áll távol az epikureus szerzők elgondolásaitól, esetében mindössze a dualisták

„bensőséges szubsztanciadualizmusa” reális egységként tételeződik. Cudworth tehát nem tesz mást, mint továbbgondolja elődeinek megoldási javaslatát.

Cudworth megoldása egyaránt válaszlehetőséget kínált a neosztoikus elméletben kifogásolt passzív anyag eszméjével, és az epikureus elgondolás révén felvetődő materializmussal szemben is. Amit Cudworth felettébb problematikusá tett, az az ember és állat (avagy ember és gép) közötti distinkció érvényesége. A platonikus szerzőt szemmel láthatólag zavarta is ez az állapot: a szabad akarat kérdése kapcsán, amikor a méltatás és hibáztatás (*praise and blame*) érzetét teszi meg a szabad cselekvőképesség ismertetőjegyének (melynek értelmében az a tény, hogy egyeseket méltatunk vagy hibáztatunk önmagában bizonyítéka annak, hogy az adott személynek szabad cselekvőképességet tulajdonítunk), maga is belátja, hogy állatokat nem szokás hibáztatni cselekedeteikért (Cudworth 1996. 155–157). A szerző végül a morális megfontolást nélkülöző, kontingens választás (az epikureus *epileusztiké kinésiszis* képességével) ruházza fel őket (Cudworth 1996. 190–193), ez azonban továbbra is problematikusá teszi az elméletet mindezen szempontból.

Jelen írás célja az volt, hogy a felvázolt elméletek között – melyek szerzői közvetlen vagy közvetett módon hatottak is egymásra – hasonló *átmeneteket* alapítson meg. Mindez lehetőséget teremt arra, hogy a lélekről (vagy annak részéről) való kora újkori gondolkodás egyes stációi sokkal inkább egy spektrum bizonyos pontjaiként, semmint egymással szembenálló pólusokként legyenek ábrázolhatók.

IRODALOM

- Breteau, Jean-Louis 1997. „La Nature est un art”. Le vitalisme de Cudworth et de More. In G. A. J. Rogers – J. M. Vienne – Y. C. Zarka (szerk.) *The Cambridge Platonists in Philosophical Context: Politics, Metaphysics and Religion*. Dordrecht, Springer.
- Booth, Emily 2005. *A Subtle and Mysterious Machine. The Medical World of Walter Charleton (1619–1707)*. Dordrecht, Springer.
- Buddeus, Johannes 2006. De Spinozismo ante Spinozam. In uő: *Analecta Historiae Philosophicae*. Hildesheim, Olms.
- Charleton, Walter 1674. *Natural History of the Passions*. London, T. N.
- Charleton, Walter 1678. *Dissertatio Epistolica de Ortu Animae*. Lyon, Jacobus Moukee.
- Cudworth, Ralph 1687. *The True Intellectual System of the Universe*. London, Richard Royston.
- Cudworth, Ralph 1996. *A Treatise of Freewill*. In Sarah Hutton (szerk.) *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality with a Treatise of Freewill*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gassendi, Pierre 1658a. *De Vita et Moribus Epicuri Libri Octo*. In uő: *Opera Omnia*. Vol. 5. Firenze, Johannes Caietanus [fakszimile: Stuttgart – Bad Cannstatt, F. Frommann, 1964].
- Gassendi, Pierre 1658b. *Syntagmatis Philosophici partis secundae, seu physicae*. In uő: *Opera Omnia*. Vol. 2. Lyon [fakszimile: Stuttgart – Bad Cannstatt, F. Frommann, 1964].
- Gassendi, Pierre 1658c. *Epistolae*. In uő: *Opera Omnia*. Vol. 6. Lyon [fakszimile: Stuttgart – Bad Cannstatt, F. Frommann, 1964].

- Greenblatt, Stephen, 2015. *Egy reneszánsz könyvadász. Hogyan vált modernné a világunk?* Budapest, Typotex.
- Hirai, Hiro 2007. The Invisible Hand of God in Seeds: Jacob Schegk's Theory of Plastic Faculty. *Early Science and Medicine*. 12. 377–404.
- Hirai, Hiro 2009. L'âme du monde chez Juste Lipse. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 2. 251–272.
- Hirai, Hiro 2011. *Medical Humanism and Natural Philosophy*. Leiden–Boston, Brill.
- Levitin, Dimitri 2015. *Ancient Wisdom in the Age of New Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lipsius, Justus 1584. *De Constantia libri duo*. Antwerpen, Christophorus Plantinus.
- Lipsius, Justus 1610. *Physiologia Stoicorum libri tres*. Antwerpen, Joannes Moretus.
- Lucretius, Titus Carus 1957. *A természetről*. Ford. Tóth Béla. Debrecen, Alföldi–Magvető.
- Long, Anthony A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Osiris.
- Oestreich, Gerhard 1982. *Neostoicism and the Early Modern State*. New York, Cambridge University Press.
- Osler, Margaret J. 1994. *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schmal Dániel 2015. *Az elme filozófiája a kora újkorban. A test–lélek probléma*. Budapest, Gondolat.
- Schegk, Jacob 1580. *De plastica seminis facultate*. Strassburg, Bernhardus Iobinus.
- Sellars, John 2006. *Stoicism*. Los Angeles, University of California Press.
- Sellars, John 2014. Stoic Fate in Justus Lipsius's *De constantia* and *Physiologia Stoicorum*. *Journal of the History of Philosophy*. 52. 653–674.
- Smrcz Ádám 2016. A szadizmustól az istenné válásig – avagy az agresszió kérdése Justus Lipsius antropológiájában. In Laczkó Sándor (szerk.) *Az agresszió*. (Lábjegyzetek Platónhoz 14.) Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány. 369–379.
- Wilson, Catherine 2008. *Epicureanism at the Origins of Modernity*. Oxford, Oxford University Press.

Vitalizmus, mechanizmus és élet a 17. századi brit természetfilozófiában

Kevés tudománytörténész gondolja úgy, hogy a 17. század tudományos forradalma az élettudományok területén is olyan radikális áttörést okozott, mint a fizikában. Mirko Grmek ezen kevesek közé tartozik: a 17. századi „biológiai forradalom” három komponensként a kísérletezést, a mechanikus életkonceptiót és az orvosi praxisban bekövetkező változásokat említi meg (Grmek 1990). És bár a mechanikus filozófia szép részsikereket tudott felmutatni az élettanban többek között Borelli, Malpighi és mások révén, a Descartes által megálmodott átfogó mechanikus életkonceptió nem bizonyult sikeresnek az elkövetkező évtizedekben, ami a 18. században a vitalisztikus felfogások népszerűségének megújulásához vezetett (Browne 1974). Azonban az élet mibenlétére vonatkozó, az arisztotelészi paradigmán túllépő, de a mechanikus megközelítés korlátait is figyelembe vevő vizsgálódások már a jóval korábban tetten érhetőek – többek között William Harvey, Thomas Willis, Francis Glisson gondolkodásában. Ezért valószínűleg akkor értékeljük megfelelő módon helyesen a mechanikus természetfilozófia élettudományokra gyakorolt korai hatását, ha nem az évszázadokkal később sikeresnek bizonyuló „mechanikus biológia” korai előképeként ünnepljük, hanem arra koncentrálunk, hogy az arisztotelészi természetfilozófia sikeres háttérbe szorítása hogyan inspirálta a korai modernitás természetfilozófusait az élet természetének kreatív újragondolására.

Descartes úgy vélte, az állatok minden életműködése megérthető részeik mechanikai tulajdonságából és elrendeződéséből, de már Descartes közvetlen követői között is sokan akadtak olyanok, akik úgy gondolták, hogy bár számos funkció leírható a mechanikus természetfilozófia eszköztára segítségével, az élő szervezetek bonyolultsága miatt a teljes redukció lehetetlennek látszik, ezért fenn kell tartani azt a feltételezést, hogy az életműködések végső soron az állati lélek irányítása alatt állnak (Des Chene 2005). Ez a megközelítés lehetővé tette, hogy a természetfilozófus részletes magyarázattal szolgáljon az egyes testi funkciókat – például az izommozgást – illetően, anélkül, hogy az élőlények sajátos természetéről kimerítő módon számot kelljen adnia, vagy hogy el kellene köteleződnie az életről szóló általánosabb doktrína mellett. Nem mindenki kívánt azonban kitérni

az általánosabb kérdések elől. Angliában a 17. század második felében mind a mechanikus filozófia egyes képviselői, mind az alternatív természetfilozófiák szószólói felvetették a kérdést, hogy az életnek nevezett jelenség milyen viszonyban van az élőlények anyagi természetével. Vajon az élet mibenlétének megismeréséhez elegendő-e ezen anyagi természet mechanikus jellemzőinek a vizsgálata, vagy az élővilág olyan törvényszerűségek mentén szerveződik, amelyek túlmutatnak a pusztá mechanizmuson? Esetleg magát az anyagi világot is inkább az élővilágra jellemző aktivitás felől kell megértenünk, semmint fordítva? A 17. század második felének brit természetfilozófiája sokféle megoldást javasolt ezekre a kérdésekre – a teljességre való törekvés igénye nélkül íme, három jellemző megközelítés.

- (1) Míg az emberi funkciók biztosan nem írhatók le maradéktalanul mechanikus terminusokban, hiszen a gondolkodás az anyagtalan, halhatatlan lélek tulajdonsága, azok az alacsonyabb rendű élettani folyamatok, amelyek közősek az emberekben és az állatokban, sokkal inkább alkalmasak erre. A pusztá mechanizmus azonban nem képes létrehozni az életjelenségeket, a Teremtő bölcsességét kell segítségül hívnunk, amely képes az anyagot olyan komplex elrendeződésekbe szervezni, és ezáltal olyan tulajdonságokhoz juttatni, amelyeket a természeti törvények önmagukban véve nem képesek létrehozni. Ezt az álláspontot – és a benne rejlő feszültséget emergens szerveződés és Istentől eredeztethető aktivitás között – Robert Boyle példáján keresztül fogom bemutatni.
- (2) Voltak, akik – nem tagadva, hogy az élő szervezetek felépítése, szerveződése elengedhetetlen mozzanat az életjelenségek létrehozásában – amellett érveltek, hogy ez az elrendeződés önmagában egészen nyilvánvalóan elégtelen magyarázat az élő és az élettelen közötti különbségre. Az élő anyag alapvetően különbözik az élettelen anyagtól, előbbi olyan speciális képességek jellemzik, amelyek az utóbbiból teljesen hiányoznak. E képességeket azonban nem valamely önálló, sajátos ágens – például valamilyéle anyagi szellem (*spiritus*) – hordozza, hanem maga az élő vagy biológiai anyag. Ugyanakkor nem vezethetők le az anyag elemi összetevőiből sem: ezeket a képességeket Isten adta hozzá az anyaghoz. Mint látni fogjuk, William Harvey és Thomas Willis ezt az álláspontot képviselték.
- (3) Francis Glisson azt a meglehetősen idioszinkratikus álláspontot képviselte, hogy az élet hozzátartozik az anyag legalapvetőbb természetéhez, pontosabban fogalmazva az anyag és az aktivitás vagy élet ugyanannak a szubsztanciának a két aspektusa. Maga ez az aktivitás – csakúgy, mint az anyag – Isten teremtő aktusának eredménye. Az élőlények magasabb szintű aktív – szenzitív és intellektuális – folyamatai voltaképpen erre az elementáris aktivitásra vezethetők vissza; az élet nem redukálható az anyagra, hanem olyasvalamiből veszi a kezdetét, ami már önmagában is az élet az elemi, redukálhatatlan megnyilvánulásának tekinthető.

Minthogy a két utóbbi álláspont szerint az élet egyértelműen redukálhatatlan az anyag mechanikus tulajdonságaira, a közöttük feszülő markáns különbségek ellenére ezeket az elméleteket vitalisztikusnak is nevezhetjük. Boyle erőfeszítései éppen arra irányultak, hogy a durva és leegyszerűsítő mechanizmus illetve a magyarázatról végső soron lemondó vitalisztikus megközelítések között megtalálja a középutat; amint azonban látni fogjuk, éppen a mechanikus természetfilozófia melletti elköteleződése miatt hol az egyik, hol (némileg paradox módon) a másik véglethez került közelebb.

1. ROBERT BOYLE ÉS AZ ÉLŐLÉNYEK TEXTÚRÁJA

A mechanikus természetfilozófia kidolgozása, népszerűsítése és terjesztése érdekében senki nem tett annyit a 17. századi Angliában, mint Robert Boyle. Boyle nem dogmatikusan közelítette meg a természetfilozófiát, nem kívánt állást foglalni a vákuum–plénium vitában, ezért az atomok helyett inkább a semleges „részecske” terminust használta. Programadó írásaiban a természet legáltalánosabb elvének az anyagot és a mozgást tette meg, és annak a véleményének adott hangot, hogy a mechanikus természetfilozófia nyelvén megfogalmazott magyarázatok magyarázóereje a legnagyobb. „Ezek az elvek – az anyag, a mozgás (amelyhez hozzátartozik a nyugalom), a nagyság, az alak, az elhelyezkedés, a forma és a textúra – olyan egyszerűek, világosak és érthetőek, hogy a természet valamennyi jelensége alkalmazhatóak, és ezek a jelenségek semmilyen olyan elvvel nem magyarázhatók meg, amely a mi elveinkkel nem fér össze” (Boyle 1991. 153). Ez utóbbi kitétel azt jelenti, hogy még egy immateriális ágens is csak lokális mozgásokon keresztül fejtheti ki aktivitását, tehát működésmódja összhangban kell, hogy legyen a mechanika törvényeivel, és minden okozata leírható kell, hogy legyen az imént felsorolt elvek segítségével. Az anyagi természetű hatóokok pedig vagy megegyeznek ezekkel az elvekkel, vagy redukálhatóak rájuk. Éppen ezért Boyle szerint nem kell attól tartanunk, hogy újabb felfedezések majd hatálytalanítják ezeket az elveket – a természet esetlegesen újonnan felfedezett ágensei bizonyosan alárendelhetők lesznek ezeknek a legáltalánosabb elveknek (Boyle 1991. 154).

Amikor azonban Boyle nem általánosságban beszél, hanem valamilyen konkrét fizikai vagy kémiai problémát tárgyal, gyakran találjuk azt, hogy a mechanikus redukció nem teljes: Boyle a vizsgált jelenségek *explanans*aként nem mechanikai, hanem magasabb rendű, például kémiai minőségeket vonultat fel. Boyle szerint „egy dolog megmutatni, hogy lehetséges, hogy egy bizonyos okozat az atomok különféle méretéből, alakjából, mozgásából és összetételéből következik; és megint más megnevezni, hogy az atomoknak pontosan milyen meghatározott alakzatai, mérete és mozgása képes a szóban forgó jelenségeket előidézni” (Boyle 1991. 170). Elismeri, hogy az általános okok és az egyes oko-

zatok között olyan nagy a távolság, hogy tág tere nyílik a filozofálásnak. Ezt a távolságot Boyle annak a feltételezésnek a segítségével hidalja át, hogy a leg-egyszerűbb, elemi részecskék konglomerátumokká, másodrendű részecskék-ké szerveződnek, amelyek új, nem tisztán mechanikus minőségekre tesznek szert. Ez a magasabb szerveződési szint a textúra: itt olyan minőségek jelennek meg, amelyek tehát nem vezethetők vissza a végső komponensek mechanikai tulajdonságaira, hanem azok interakciójából származnak. Az elemi részecskék mindegyike „a maga sajátos természete szerint viselkedik, mégis a részek illeszkedése és az összetett test elrendeződése révén sokszor megtörténik, hogy a produkált hatás vagy okozat állandó természettel jellemezhető, ami különbözik attól, amit az egyes részek önmagukban véve, különálló testekként vagy ágensekként eredményeztek vagy hoztak volna létre” (Boyle 1772. 121). Ezt a felfogást Thomas S. Hall joggal nevezi emergentizmusnak, s tekinti Boyle-t az emergencia egyik első teoretikusának (Hall 1969. 285 skk.).

Mindezeket figyelembe véve az újabb keletű filozófiatörténeti interpretáció szerint Boyle korpuszkularianizmusa szigorúan véve nem is mechanikus, mivel a (másodrendű, azaz elemi részecskékből álló) részecskéknak olyan jellemzőket tulajdonít, amelyek túlmutatnak a fenti általános, mechanikai elveken (Clericuzio 1990) – ezzel pedig Boyle is beleilleszkedik azoknak a brit és kontinentális természetfilozófusoknak a sorába, akik a korpuszkuális elméleteikben teret engedtek az aktív, nem-mechanikus princípiumoknak (Henry 1986, Osler 2001).

Boyle erre a texturális szerveződési szintre hivatkozik olyankor, amikor az életjelenségeket tárgyalja. Amikor például azt a kérdést vizsgálja, hogy miért pusztul el egy élőlény, emellett érvel, hogy nem elegendő egyszerűen az állati lélek működésének megszüntésére hivatkozni. Még ha az elpusztult élőlény testen szemmel látható változás nem is figyelhető meg, tekintettel az élő szervezet bonyolultságára nem zárható ki, hogy a mikroszkopikus szinten nagyon is jelentős változások mentek végbe.

Mert elképzelhető, hogy a látható felépítés még egy ideig minden nyilvánvaló változás nélkül továbbra is fennáll, de hogyan is lehetnének bizonyosak afelől, hogy a belső szerveződés nem változott meg vagy romlott el jelentős mértékben? Mert az állatok teste olyan gépezet, amely nemcsak szilárd és stabil részekből áll, mint a csont, izom vagy bőr... hanem különféle lágy részekből, mint az agy, az idegek, stb. és folyékony részekből is, mint a vér és az egyéb testnedvek, és a mi szempontunkból rendkívüli jelentősége van annak, hogy mindezek a részek a megfelelő módon illeszkedjenek vagy rendeződjenek össze. Mindebből az következik, hogy míg a test külső felépítése változatlan marad, a halál beálltával nagymértékű, sajnálatos változások következhetnek be a vér és a nedvek textúrájában, meg a többi belső rész kontextúrájában és szerkezetében. És ezek a változások nagyon is tönkreteszhetik a test felépítését és alkalmatlanná tehetik arra, hogy ellássa a gépezet szokásos funkcióit. (Idézi Kaplan 1993. 64.)

Úgy tűnik tehát, hogy mind a részek – a csont, az izmok, az idegek, a vér stb. – egymáshoz való viszonyának megváltozása, mind pedig az e részekben belüli texturális változások az élet megszűnéséhez vezethetnek. A halál tehát nem valamiféle sajátos életprincípium elvesztése, hanem az alkotórészek relációjában bekövetkező változás.

Boyle a fenti passzusban az életjelenségek megszűnést tárgyalta. Ennél azonban eredendőbb az a kérdés, hogy az alkotórészek egymáshoz való viszonya, amely az életet kioltó esemény hatására végzetesen megváltozhat, normális, fiziológiás körülmények között hogyan hozza létre az életjelenségeket. Hogyan jön létre ez a textúra? És elegendő-e a részek egymáshoz való megfelelő relációja ahhoz, hogy az élettelenből élő legyen?

Boyle az *Origin of Forms and Qualities* című írásában (1666) világossá teszi, hogy sem a karteziánus örvény, sem az epikureus véletlen nem képes az anyagot olyan tökéletes és csodálatraméltó struktúrákká rendezni, mint amilyenek az állati testek. Ezen elrendeződések egyedül isteni közreműködéssel jöhetnek létre. Isten az élőlények bizonyos részeit sajátos módon rendezte el, alkalmassá téve arra, hogy megfelelő körülmények között „termékeny csírákká alakuljanak, amelynek segítségével [az élőlények] képesek arra, hogy magukhoz hasonló utódokat létrehozva szaporítsák a fajtájukat” (Boyle 1991. 70). Ezek a termékeny csírák (*seminal principles*) az állatok testében valamint a föld belsejében található, méhre emlékeztető receptákulumokban helyezkednek el. Ugyanebben a bekezdésben Boyle egy merész váltással újra hitet tesz amellett, hogy az anyag mechanikus tulajdonságai elegendőek a természet *valamennyi* jelenségének megmagyarázásához (azzal a megszorítással, hogy azokhoz az isteni tervező eredeti közreműködése nélkülözhetetlen). Úgy tűnik tehát, hogy Boyle szerint bár az anyagi részecskék magukra hagyva nem képesek élőlényeket létrehozni, az Isten által megtervezett konfigurációban olyan textúrára tesznek szert, amelyben az alkotórészek pusztán relációik (igaz, Isten által meghatározott relációik) folytán létrehozzák azokat a generatív erőket, amelyek az új élőlények kialakulásához kellene (Clericuzio 1990. 565–566).

A kép azonban korántsem ilyen egyértelmű és optimista, ha figyelembe vesszük mindazokat a passzusokat, amelyeket Boyle a termékeny csírák kérdésének szentelt a legkülönbözőbb kémiai és biológiai kontextusokban. Peter Anstey a teljes életművet áttekintve sorra vette Boyle ide vonatkozó megjegyzéseit, és arra a következtetésre jutott, hogy a filozófus egy olyan dilemmával nézett szembe, amelyet nem tudott feloldani (Anstey 2002). A termékeny princípiumokat Boyle alapvetően akkor hívja segítségül, amikor az egyszerű mechanizmus magyarázóerejét meghaladó komplex jelenséggel áll szemben. Ezen princípiumok aktivitását azonban nem kívánta tökéletesen leválasztani a mechanizmusról – ha e sajátos aktivitást az emberi értelem nem is képes levezetni az elemi részecskék elrendeződéséből, a texturális szint és a hozzá tartozó emergens tulajdonságok mégis mintegy áthidalják a struktúra és az aktivitás közötti

szakadékot, elejét véve annak, hogy a természet egymástól teljesen elkülönült régiókra szakadjon, fenntartva egy majdani teljesebb magyarázat lehetőségét. Ugyanakkor Boyle magának a termékeny princípiumnak a működését viszont aligha írhatta le mechanikus terminusokban, ugyanis éppen ennek a lehetőségére tette szükségessé a princípiumok segítségül hívását. Anstey bemutatja, hogy amikor Boyle talált egy számára elfogadható mechanikus magyarázatot, akkor mindenestül elutasította a princípiumokat, amelyek tehát ilyenképpen óhatatlanul nem-tudásunknak – azaz a mechanikai magyarázat hiányának – jeleivé váltak. Akkor tehát levezethetők-e – legalábbis elméletileg – a részecskék jellemzőiből és relációjából az élőlények és más komplex jelenségek, ahogyan azt az *Origins* fentebb idézett optimista, habár kissé elnagyolt passzusa sugallja? Vagy fel kell-e tételeznünk más típusú törvényszerűségeket követő, nem-mechanikus ágensek létezését is? Boyle nem tudott egyértelmű választ adni ezekre a kérdésekre. A mechanikus természetfilozófia páratlan magyarázóerejébe vetett hite nem engedte, hogy az első kérdésre egyértelmű nemmel feleljen, a vizsgált jelenségek bonyolultságának belátása viszont olykor az utóbbi lehetőség irányába térítette. Amint látni fogjuk, azoknak a természetfilozófusoknak, akik nem köteleződtek el a mechanikus természetfilozófia programja mellett, nem okozott gondot annak elfogadása, hogy az élőlények nem csupán csodálatra méltó isteni *szerkezetek*, de az őket alkotó anyagot egyszersmind sajátos, csak az élőlényekre jellemző *képességekkel* is felruházta a Teremtő – mivel nem köteleződtek el a mechanikus természetfilozófiai program mellett, nem vesződtek azzal, hogy szerkezet és képesség közé mindenáron hidat verjenek.

2. WILLIAM HARVEY ÉS A BIOLÓGIAI ANYAG AKTIVITÁSA

William Harvey a leginkább természetfilozófiaiainak tekinthető embriológiai értekezésében (*Anatomical Exercitations Concerning the Generation of Living Creatures*, latin kiadás: 1651, angol kiadás: 1653) inkább kora orvosi ortodoxiájával mint a még csak éppen felívelő mechanikus természetfilozófiával vitatkozik, ám neki is van néhány keresetlen szava az (ókori) atomistákhoz és más materialistákhoz, akik túlzottan leegyszerűsítik, egyszersmind profanizálják a természet legnagyobb csodáit. Harvey gondolkodása nagymértékben az arisztotelészi természetfilozófia talaján áll. Démokritosz követőit azért marasztalja el, mert nem látják meg azt, ami a természet műveiben a leginkább figyelemre méltó: „az isteni ágenst, a természet Istenét, akinek a tevékenységét a legmagasabb rendű művészet, gondviselés és bölcsesség irányítja, és amely tevékenységek mind valami meghatározott célra irányulnak és valami Jó érdekében jönnek létre. Az atomisták a Tervező érdemét csorbítják alantas magyarázataikkal, aki pedig még az olyan látszólag jelentéktelen struktúrákat is, mint amilyen a tojáshéj, a legnagyobb szakértelemmel alakítja ki (Harvey 1653. 51–52).

Érdekes módon Harvey a túlzásba vitt materializmussal nemigen vádolható 16. századi doktort és természetfilozófust, Jean Fernelt is azért marasztalja el, mert nem adózik kellő elismeréssel a Teremtő képességeinek. Fernel tanítása még Harvey korában is népszerű volt az orvostudomány berkein belül. Harvey mindenekelőtt azt a ferneli tételt kritizálja, amely szerint az élet legalapvetőbb, eredendő forrását, a vitális hőt egy speciális ágens hordozza. Ez a kozmikus eredetű szellem Fernel szerint kívülről és felülről, az égi szférából érkezik a testbe és eleveníti meg azt. Harvey azonban empirista szellemben kételyeket fogalmaz meg az efféle asztrális szellemek fiziológiai szerepét illetően. Azokban a testüregekben – az artériákban, a szívben és az agykamrákban – amelyek Fernel szerint ezt a kozmikus ágenszt tartalmazzák, valójában vagy kizárólag vért találunk, vagy – az agykamrák esetén – valami légnemű anyagot, aminek azonban aligha tulajdonítható kitüntetett szerep, tekintettel azokra az állatokra, amelyeknek nincsenek is agykamráik (Harvey 1653. 449–450). Harvey szerint egyetlen ágens van, amely megérdemli, hogy az élet végső letéteményesének nevezzük, ez pedig a vér. Fernel és mások azt a hibát követik el, hogy mindenáron valamilyen általuk magasztosnak gondolt, végső soron azonban fiktív entitást szeretnének az élet forrásaként bemutatni, és nem veszik észre, hogy egy mindenható Teremtő kezében még az első pillantásra méltatlannak tűnő eszközök is csodálatos teljesítményre képesek. Pontosan ez a helyzet a vérrel, ami Harvey-nál mintegy átveszi a vegetatív és a szenzitív lélek összes funkcióját.

Fernel azért hívta segítségül a szupraelementáris szellemi ágenszt, mert úgy vélte, hogy az élet lenyűgöző bonyolultsága meghaladja az egyszerű földi elemek teljesítőképességét. Harvey viszont arra mutat rá, hogy egy intelligens tervező és kivitelező az önmagukban korlátozott hatóképességű eszközökből is képes olyan eredményeket kicsiholni, amelyek messze meghaladják az eszközök önmagukban vett képességeit. Nem kell mindjárt az isteni tervezőhöz fordulnunk példaként: elég szétnéznünk egy kovácműhelyben, kémiai laboratóriumban vagy éppen a konyhában (Harvey 1653. 456). Gondoljunk a különböző emberi artefaktumokra: az iránytűre, amely hűségeken mutatja az irányt a Föld pólusa felé, vagy az órára, amely pontosan elüti a napot és az órát – „ezek a működések messze meghaladják maguknak az alapanyagoknak az erejét” (Harvey 1653. 457). És ha az emberi mesterség ilyen könnyedén bírja rá az anyagot arra, hogy az a saját erején felüli kunsztokat mutasson be, akkor vajon milyen teljesítményt várhatunk az anyagtól, amikor magának Istennek a kezében válik eszközzé? A vér Isten instrumentuma az életjelenségek létrehozására, ezért képes rá, hogy az elemi összetevőit meghaladó jelenségeket produkáljon. „Az ember nem tudja eléggé méltóképpen dicsérni és magasztalni [a vér] csodálatos és isteni képességeit” (Harvey 1653. 459). Harvey nem kevesebbet állt, mint hogy a vérben lakozik a vegetatív, a szenzitív és a mozgató lélek, sőt, ezek a lelkek olyan elválaszthatatlanul kötődnek szubsztrátumukhoz, hogy voltaképpen meg sem különböztethetők egymástól: „úgy tűnik, a vér semmiben sem különbö-

zik a lélektől, de legalábbis a vért kell annak a szubsztanciának tekintenünk, amelynek cselekvése a lélek” (uo.). Hogy pontosan hogyan is írható le a vér és a lélek kapcsolata, annak taglalásához Harvey-nak nem sok türelme volt. „A lélek és a vér, vagy a vér a lélekkel együtt, vagy a lélek a vérrel együtt hozza létre az állatban zajló valamennyi folyamatot” – mindegyik megfogalmazás egyformán megteszi (Harvey 1653. 460).

Az intelligens tervezőre és az artefaktumokra való hivatkozás nyomán azt is gondolhatnánk, hogy Harvey – a korpuszkuális természetfilozófiától való tagadhatatlan távolságtartása mellett – az élőlényeket illetően egy olyan felfogás mellett köteleződik el, ami bizonyos szempontból nem is áll olyan távol Boyle-étól. A fogaskerék nem képes mérni az időt, az óra megfelelő módon egymás mellé helyezett alkatrészei alkotta egész azonban igen. S talán ehhez hasonlóan azt mondhatnánk, hogy a vér – ami, mint Harvey maga mondja, a testen kívül már nem vér többé, hanem csak alvadék – a megfelelően felépített szervezetben tesz szert olyan adottságokra, amelyeket önmagában véve nem birtokol. Esetleg magának a vérnek az alkotórészei vannak olyan módon elrendezve, hogy azok egyesülve a saját képességeiket meghaladó teljesítményre is képessé válnak. Ebben az esetben Harvey álláspontja igen közel kerülne Boyle-éhoz, aki – mint fentebb láttuk – az életjelenségek megszűnését a vér textúrájának megváltozásával hozta összefüggésbe. Kérdéses azonban, hogy Harvey az életjelenségeket csakugyan kizárólag az élőlényeket felépítő anyag mesteri elrendezéséből eredeztette-e.

Harvey több alkalommal is világossá teszi, hogy az élő anyag minőségileg különbözik az élettelenétől annak köszönhetően, hogy Isten speciális képességekkel ruházta fel az élő anyagot. Isten instrumentumaként a vér „kiváló képességekkel” és „figyelemreméltó erényekkel” van „felruházva”, illetve „átítatva” (*inspired*) (Harvey 1653. 458, 459). Azt jelenti-e ez, hogy Isten a művészi elrendezésen kívül még különleges adottságokat is ültetett az anyagba, vagy arról van-e szó, hogy maga az elrendezés hozza létre – anakronisztikusan fogalmazva: emergens módon – ezeket az adottságokat? Utóbbi esetben Harvey felfogása analóg volna Boyle texturális megközelítésével, a köztük lévő alapvető természetfilozófiai – arisztotelianus versus korpuszkuális – nézeteltérés ellenére. Véleményem szerint a rendelkezésre álló szövegek alapján nehéz egyértelműen igazságot tenni ebben a kérdésben, van azonban egy mozzanat, ami inkább gyengíti a Boyle és Harvey közötti esetleges analógiát. Harvey az embriogenezis fáradhatatlan megfigyelőjeként nem győzte csodálni azt a folyamatot, ahogyan a kezdetben differenciálatlan anyagmassza fokozatosan artikulálódik, amíg ki nem alakulnak a jól elkülöníthető, definitív struktúrák, és arra meggyőződésre jutott, hogy az elemek felől – legyenek azok atomok, az arisztotelészi négy elem vagy a három kémiai princípium – lehetetlenség eljutni az olyan magasabb struktúrákig, mint amilyen egy élőlény. Harvey szerint a keletkezés vagy *generatio* csak differenciálódásként, elkülönbözödésként érthető meg: maguk az

elemek is csak a differenciálatlan anyag termékei, nem pedig fordítva. „Ezért azok a testek, amelyeket elemeknek hívunk, nem előzik meg a keletkező, képződő dolgokat, hanem éppenséggel utánuk jönnek, és azoknak inkább csak maradványai, semmint kiinduló elvei” (Harvey 1653. 468–469). Harvey tehát nem osztotta Boyle-lal abban a reményben, hogy a komplex természeti képződmények megérthetők lennének alkotórészeik felől. Maga is tisztán látta az elemek és a bonyolult jelenségek közötti szakadékot, de míg Boyle fenntartotta annak lehetőségét, hogy kellő számú komponens kellően bonyolult relációi képesek létrehozni az előbbiekből az utóbbiakat, Harvey, a biológus amellett foglalt állást, hogy inkább a komplex jelenségeket kell eredendőnek vennünk, az életet alapvető, elemi, redukálhatatlan tulajdonságnak tekintve.

Harvey fiatalabb kollégája, Thomas Willis a vitális jelenségek anyaghoz való viszonyát illetően olykor Harvey-hoz hasonlóan fogalmaz. Az állatok (és az ember) materiális lelkéről – a vegetatív és a szenzitív funkciókról – szóló értekezésében (*Two Discourses on the Soul of Beasts*, latin kiadás: 1672, angol kiadás: 1683) maga is amellett érvel, hogy az emberek – kovácsok, „kémikusok,” üvegfüvők – által célszerűen össze- vagy előállított műtárgyak meglepő és csodálatra méltó tulajdonságokkal rendelkeznek. Mennyivel inkább ez a helyzet, ha isteni alkotásról van szó! Isten az állatok korporeális lelkének anyagát – amely nem más, mint a vérben, illetve az idegekben található speciális, különlegesen aktív részecskék összessége – további, „mintegy természetfeletti erőnnel és hatékonysággal ruházta fel, a szervek elegánsan kidolgozott struktúrája folytán, amely minden más gépezetnél mesteribb és leleményesebb” (Willis 1683. 24). Willisnek azonban nincs kétsége afelől, hogy a mindenható Isten az élethez szükséges sajátos képességeket akár közvetlenül is az anyaghoz társíthatja. Ki volna olyan vakmerő, hogy azt állítsa, az első mozgató „nem volt képes olyan erőt, hatékonyságot és képességet bocsátani az anyagba, amely alkalmassá teszi azt a szenzitív élet feladataira”?

Willis maga is tisztában van azzal, hogy a vitális erők redukálhatatlansága és Isten mindenhatóságából való eredeztetése azt jelenti, hogy azok végső soron analízálhatatlanok maradnak a természetfilozófus számára. Willis szemében azonban ennél sokkal nagyobb probléma az, ha a természetfilozófus a természet bonyolultságát önkényesen az emberi megismerőképesség kapacitásához kívánja igazítani. Véleménye szerint ebben vétkesek a karteziánusok, akik azt állítják, hogy „Isten nem képes olyasvalamit létrehozni, ami meghaladja az ember felfogóképességét vagy képzeletét” (Willis 1683. 3). Noha a struktúra, mint fentebb láttuk, szerinte is fontos szerepet játszik az életjelenségek létrehozásában, az élőlények rendkívül összetett entitások, amelyeknek pusztán a felépítéséből emberileg nem vezethetők le ezek a jelenségek – vagy azért, mert a felépítés végtelenül bonyolult, vagy azért, mert voltaképpen nem is csupán a szerveződés következményeiként, hanem egy közvetlen isteni aktus eredményeként állnak elő. Erősen kérdéses, hogy a természetfilozófus bizonyossággal meg tudja-e

mondani, hogy e két lehetőség közül melyik az, ami megvalósul, de végső soron nincs is sok értelme, hiszen az élet mibenléte egyik esetben sem transzparens a filozófus kíváncsi tekintete számára.

3. FRANCIS GLISSON ÉS A BIOLÓGIAI ANYAG IRRITÁLHATÓSÁGA

A 17. század brit természetfilozófusai közül senki nem kötelezte el magát olyan egyértelműen és világosan az élet ontológiai primátusa és redukálhatatlansága mellett, mint Francis Glisson. Glissont manapság a májat körülvevő Glisson-tok és az irritabilitás vagy irritálhatóság fogalma kapcsán tartják számon. *De natura substantiae energetica* című, 1672-es értekezésében egy olyan ontológia alapjait kívánta lerakni, amely a később megjelenő, az élő szövetek természetes rezponzivitásáról – az irritálhatóságról – szóló természetfilozófiai fejtegetések megalapozásául szolgál. Glisson szerint a létező mint létező közvetlenül megragadhatatlan az emberi intellektus számára: az vagy szubsztanciaként, vagy aktivitásként (energia) jelenik meg a számára. Glisson amellet érvel, hogy ezek a számunkra ellentétesnek tűnő fogalmak voltaképpen ugyanannak a realitásnak a két aspektusa: a létezés legmélyebb szintjén a kettő megegyezik egymással, és erre a fundamentális egységre Glisson a görög *biouszia* kifejezéssel utal. A címben szereplő „energetikus természet” kitétel azt az energiát, aktivitást vagy életet jelenti, amely tehát a létezés alapstruktúrájához tartozik, és a világot jóval általánosabban jellemzi (hiszen a lehető legáltalánosabb ontológiai kategóriáról van szó), mint a közkeletű életfogalmunk és a szerves élet jelensége. Ez utóbbi nem volna lehetséges, ha az aktivitás már eleve nem volna belekódolva ebbe az alapstruktúrába.

Az aktivitás alapmegnyilvánulása a percepció: „az elsődleges perceptív képesség közvetlenül beleágyazódik az életbe, vagyis a szubsztancia energetikus természetébe, ahová csakis Isten teremtő aktusa révén kerülhet, és ahonnan csakis az ő megsemmisítő aktusa révén távolítható el. Ez a *perceptio naturalis* sem külső erőktől, sem az anyag mozgásától vagy nyugalmatól, sem textúrájától, szerveződésétől, arányaitól, sem a részek egymáshoz való viszonyától nem függ” (Glisson 1672. *Epistola ad lectorem*). A természet ezen primordiális perceptív aktusa reprezentatív természetű. A percepciót minden alkalommal törekvés, majd mozgás követi. A természet folyamatai mögött tehát legkevésbé sem elemi részecskék ütközéseit kell keresnünk, hanem egy eredendő teleologikus működést, amely lehetővé teszi, hogy a létezők percepció közvetítette egymásra hatása révén racionális rendbe szerveződjenek. Minden magasabb rendű percepciónak és szerveződésnek ez a primer *perceptio naturalis* az alapja. Az individuális szubsztanciák az anyagrészek ön-észlelési folyamata révén képződnek, melynek során azok, amelyek magukat együvé tartozónak percipiálják, konföderációba lépnek egymással, és elkülönülnek a többi individuális szubszt-

tanciától, amelyek maguk is mind hasonló konföderációs processzuson mennek keresztül (Gigliani 2002). A folyamat némileg analóg azzal, ahogy Harvey az embriogenezist írta le, amelynek során a részek fokozatosan különülnek el a homogén „első anyagból.”

Az élettan szintjén a *perceptio naturalis* az irritálhatóságként jelentkezik. Az élő szövet vagy rost folyamatosan észleli saját állapotát, a külvilág eseményeit pedig annyiban észleli, amennyiben azok hatására változás következik be ebben a percepcióban. Glisson plasztikusan írja le a folyamatot a gyomorban keletkező émelygés példáján: „a gyomor, minthogy a természetes percepció révén észleli saját magát, észleli a változást is, amely bekövetkezett saját magában, ezt észlelve pedig egyszersmind megismeri a változást létrehozó objektumot is, amennyiben a változás éppen zajlik, mivel ez az éppen zajló változás a változás okának ideája” (Glisson 1677. 417, idézi Gigliani 2008. 470). A változás által kiváltott törekvés és válaszmozgás a szövetet vagy rostot a változó (külső és belső) körülményekhez adaptálja. Az efféle spontán válaszreakciók – például a káros anyagoktól való megszabadulás – kétségtávol a szervezet ökonómiájának fenntartását, végső soron pedig a természet célszerű rendjének fenntartását szolgálják, még ha a hányásról elsőre nem feltétlenül a kozmikus harmónia jut is az eszünkbe.

Glisson szerint tehát a természetes percepció az alapja mind a magasabb szerveződési formáknak, mind pedig a magasabb pszichés tevékenységeknek. Az egyre magasabb szintű mentális folyamatok ugyan egyre bonyolultabb fiziológiai apparátust követelnek meg, de végső soron ezek mind az anyagban inherensen benne rejlő elemi perceptivitásból bomlanak ki. A teizmus egyik legelkötelezettebb védelmezője a korban, a cambridge-i platonista Ralph Cudworth hülozoista eretnekségként azonosította Glisson elméletét, és sokkal veszélyesebbnek ítélte, mint az ateizmus atomisztikus formáit.¹ Cudworth szerint az atomizmus egy sor bonyolult jelenségre képtelen magyarázatot adni, és előbb-utóbb kénytelen segítségül hívni valamilyen spirituális ágenst. Mint cinikusan megjegyzi, bizonyos dörzsölt ateisták éppen az atomizmusnak erre a gyengeségére ébredtek rá, és ezért élesztették fel a rég elfeledett hülozoista eretnekséget, amely az isteni gondviseléssel való radikális leszámolás ígéretét hordozza (Cudworth 1837. 41). A Glisson-féle hülozoizmus veszélye Cudworth szerint az, hogy az anyag egyszerűen túl sokat tud: ha megengedjük, hogy az anyag inherensen képes az önszerveződésre, a természet egyedül is megáll a lábán, nincs szükség sem az egyedi spirituális lelkekre, sem a Cudworth által kulcsfontosságúnak tartott plasztikus princípiumra, amely az isteni gondviselés végrehajtója, sőt,

¹ Glisson természetfilozófiáját nemcsak Cudworth, de kollégája, Henry More is erősen kritizálta. More Spinoza filozófiájával hozta összefüggésbe Glisson tanait; Richard Baxterrel, a puritán teológussal folytatott vitájában pedig amellet kardoskodott, hogy maga Isten sem adhat életet az anyagnak, mint ahogyan azt a voluntarista Baxter – Glissonnal egyetértésben – állította (Henry 1987). Hasonló érvelést találunk a cambridge-i platonistákkal szimpatizáló orvos és botanikus professzor, Nehemiah Grew könyvében is (Grew 1701).

végso soron magára Istenre sem. A hülozoisták szerint az anyagban rejlő „életnek köszönhetően az anyag valamennyi része képes arra, hogy önmagát művészi módszerességgel (ugyanakkor mérlegelés és figyelmes körültekintés nélkül) megformálva a rá jellemző jelenlegi lehetőségek legmagasabb fokára emelje, s így e szerveződés révén bizonyos esetekben az érzékelés és az önélvezet (*self-enjoyment*) képességéig tökéletesítse az állatokban, illetve az egyetemes ész és reflexív önismeret szintjéig az emberekben”.² Ennek pedig az a következménye, hogy semmi szükség sem „testetlen lélekre, hogy az embert racionálissá tegye, sem pedig semmiféle Istenségre, hogy gondoskodjon a világegyetem rendezettségéről” (Cudworth 1837. 158; Schmal 2016).

Bár az Isten által természetes percepcióval felruházott szubsztancia glissoni, és a hasonlóképpen az Isten által vitális képességekkel felruházott biológiai anyag harvey-ánus doktrínája látszólag hasonló egymáshoz, van azonban köztük egy fontos különbség. Glisson rendszerében az aktivitás, mint láttuk, a létezés alapstruktúrájához tartozik, és az autonóm önszerveződés mind magasabb formái felé nyit utat. Harvey-nál a biológiai anyag Istentől kapja csak rá jellemző különleges képességeit, és bár azok révén bámulatos mutatóványokra képes – ne feledjük, vegetatív, szenzitív és mozgató fakultással egyaránt rendelkezik –, azt azért mégsem olvassuk nála, hogy az anyag gondolkodni is képes. A biológiai anyag önszerveződése Harvey-nál tehát mind alulról (eredetét tekintve), mind felülről (potenciálját tekintve) jóval korlátoltabb, mint Glisson esetében. Mindazonáltal az aktív és autonóm anyag koncepciójának köszönhetően a medikális materializmus mindig is mutatott bizonyos affinitást a legkülönbözőbb eretnekségekhez (pl. mortalizmus, panteizmus). Ez a helyzet a 18. századra sem változott meg gyökeresen, sőt: mint John Henry megjegyzi, a 18. század teológiai vitáiban a „vitalisztikus monizmust – amely mindig is része volt az orvosi hagyománynak – kezdték a vallási ortodoxia dualizmusára leselkedő legnagyobb veszélynek tekinteni” (Henry 1989. 113). Az ortodoxia iránt elkötelezett kutatókra tehát az a feladat várt, hogy az élő anyag spontán aktivitásának megnyilvánulásait teológiailag „biztonságos” elméleti keretbe helyezzék.

Albrecht von Haller, az irritálhatóság legnagyobb 18. századi kutatója ennek megfelelően járt el (Giglioni 2008; Frixione 2007). Haller szigorúan meghúzta az irritálhatóság határait: világossá tette, hogy nem az anyagban rejlő általános perceptivitás megnyilvánulásáról van szó; az anyag bizonyos szerveződése szükséges, de nem elégséges feltétele az irritálhatóságnak, amellyel Isten ruházza fel az anyagot; még az élő szervezetben belül is korlátozott a hatóköre (csak az izomrostok rendelkeznek irritálhatósággal); végso soron pedig nincs átjárás az irritálhatóság felől a magasabb pszichés működések irányába. Az irritálhatóság illetően megszelídítésének fontos eleme volt, hogy Haller immár a kor megfellebbezhetetlen tudományos tekintélyére, Isaac Newtonra is hivatkozhatott.

² E szövegrészletet Schmal Dániel fordította (Schmal 2016. 128–129).

Haller szerint az irritálhatóság olyképpen tartozik az élő rostokat felépítő gluténhez, mint a gravitáció a testekhez: „Mi tarthatna vissza attól, hogy az állati glutént az irritálhatóság tulajdonságával ruházzuk fel, ugyanúgy, ahogyan vonzást és a gravitációt az anyag általános tulajdonságaiként ismerjük el, anélkül, hogy képesek lennék meghatározni az okaikat” (Haller 1755. 42). A newtoni analógia azonban részleges: míg a gravitáció egyetemes tulajdonság és független a testek konfigurációjától, az irritálhatóság csak az állati testek bizonyos részeire korlátozódik, és határozott anyagi struktúrát követel (Hall 1968). Legalább ilyen fontos megszorítás volt Haller részéről, hogy számára irritálhatóság és – az idegekhez kötött, végső soron a lélek irányítása alatt álló – szenzibilitás között nincs átjárás: az irritabilitás nem a pszichés működés előszobája. Amint Giglioni megjegyzi, Haller szerint „az irritabilitás és a szenzibilitás párhuzamos univerzumokban lakoznak: az irritabilitás olyan mozgás, amely nem érez, míg a szenzibilitás olyan érzés, amely nem mozog – *provincias irritabilitatis et sensilitatis diversas esse* (Giglioni 2008. 474). Az állati szervezet egy mechanikus-irritábilis-szenzitív mozaik, amelyben az irritábilis, „newtoni” zárványok alkotnak látszólag funkcionális egységet a szenzitív részekkel, anélkül azonban, hogy a kettő között valóságos interakció zajlana. Hallernek nagy szerepe volt abban, hogy a század végére a lélek száműzetett az állati test egyik alapvető kompartmentjéből, az izomzatból. Az azonban még hosszú időbe telt, mire Harvey és Glisson intuíciója is igazolódott, és az egymástól elszeparált szenzitív és motoros funkciók közös alapjára fény derült. Mint kiderült, a bioelektromos és más biokémiai folyamatok nem a biológiai anyag eredendő és redukálhatatlan megnyilvánulásai, ám azok nyilvánvalóan folytonosak az élettelen természet erőivel – de az élő és az élettelen viszonya, a szerveződés szerepe, a mechanizmus és az emergencia jelentősége ma is vitatott kérdések a biológia filozófiájában.³

IRODALOM

- Anstey, Peter 2002. Boyle on Seminal Principles. *Studies in the History of Biology and Biomedical Sciences*. 33/4. 597–630.
- Boyle, Robert 1772. *The Works of the Honourable Robert Boyle in Six Volumes*. Vol. III. London, J. & F. Rivington.
- Boyle, Robert 1991. *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*. Szerk. M. A. Stewart. Indianapolis – Cambridge, Hackett.
- Brown, Theodore M. 1974. From Mechanism to Vitalism in Eighteenth-Century English Physiology. *Journal of the History of Physiology*. 7/4. 179–216.
- Clericuzio, Antonio 1990. A Redefinition of Boyle’s Chemistry and Corpuscular Philosophy. *Annals of Science*. 47/6. 561–589.

³ A tanulmány megírását az Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok PD-105248. számú pályázata támogatta.

- Cudworth, Ralph 1837. *The True Intellectual System of the Universe*. Szerk. Thomas Birch. New York, Gould & Newman.
- Des Chene, Dennis 2005. Mechanisms of Life in the Seventeenth Century: Borelli, Perrault, Régis. *Studies in the History of Biology and Biomedical Sciences*. 36/2. 245–260.
- Frixione, Eugenio 2007. Irritable Glue: The Haller–Whytt Controversy on the Mechanism of Muscle Contraction. In Harry Whitaker – C. U. M. Smith – Stanley Finger (szerk.) *Brain, Mind and Medicine: Neuroscience in the 18th Century*. New York, Springer. 115–124.
- Giglion, Guido 2002. Francis Glisson’s Notion of Confoederatio Naturae in the Context of Hylozoistic Corpuscularianism. *Revue d’Histoire des Sciences*. 55/2. 239–262.
- Giglion, Guido 2008. Whatever Happened to Francis Glisson? Albercht Haller and the Fate of Eighteenth-Century Irritability. *Science in Context*. 21/4. 465–493.
- Glisson, Francis 1672. *Tractatus de Natura Substantiae Energetica, etc.* London, E. Fleisher.
- Grew, Nehemiah 1701. *Cosmologia Sacra, or a Discourse of the Universe as it is the Creature and Kingdom of God*. London, W. Rogers, S. Smith, B. Walford.
- Grmek, Mirko D. 1990. *La première révolution biologique: Réflexions sur la physiologie et la médecine du XVIII^e siècle*. Paris, Payot.
- Hall, Thomas S. 1967. *Ideas of Life and Matter: Studies in the History of General Physiology, 600 BC – 1900 AD*. Vol. I. Chicago–London, University of Chicago Press.
- Hall, Thomas S. 1968. On Biological Analogs of Newtonian Paradigms. *Philosophy of Science*. 35/1. 6–27.
- von Haller, Albercht 1755. *A Dissertation on the Sensible and Irritable Parts of Animals*. London, J. Nourse.
- Harvey, William 1653. *Anatomical Exercitations, Concerning the Generation of Living Creatures*. London, J. Young.
- Henry, John 1986. Occult Qualities and the Experimental Philosophy: Active Principles in Pre-Newtonian Matter Theory. *History of Science*. 24/4. 335–381.
- Henry, John 1987. Medicine and Pneumatology: Richard Baxter, Henry More, and Francis Glisson’s Treatise on the Energetic Nature of Substance. *Medical History*. 31/1. 15–40.
- Henry, John 1989. The Matter of Souls: Medical Theory and Theology. In Roger French – Andrew Wear (szerk.) *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*. Cambridge, Cambridge University Press. 87–113.
- Kaplan, Barbara B. 1993. *“Divulging Useful Truths in Physick”: The Medical Agenda of Robert Boyle*. Baltimore–London, Johns Hopkins University Press.
- Osler, Margaret 2001. How Mechanical Was the Mechanical Philosophy? Non-Epicurean Aspects of Gassendi’s Philosophy of Nature. In Christoph Lüthy – John E. Murdoch – William R. Newman (szerk.) *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*. Leiden–Boston–Köln, Brill. 422–439.
- Schmal Dániel 2016. *Az elme filozófiája a kora újkorban: A test–lélek probléma*. Budapest, Gondolat.
- Willis, Thomas 1683. *Two Discourses on the Soul of Beasts, which is that of the Vital and Sensitive of Man*. London, T. Dring, J. Leigh.

A vitalizmus és az öntudatlan percepció problémája a 17. században*

A 17. század második felében s a korai 18. században számos szerző adott hangot annak a meggyőződésének, hogy a karteziánus filozófia mechanikai elvei elégtelenek az élet magyarázatára. Ennek tudható be azoknak a vitalista elméleteknek a népszerűsége, amelyek a mechanikai összefüggéseken túlmutató *plasztikus* vagy *formatív erőt* tulajdonítottak az anyagnak, amely belülről irányítja a biológiai szerveződés folyamatát (Hutton 2015. 178 skk).¹ E felfogás szerint az önszervező, önmaga rendjét egyensúlyban tartó és az utódokban reprodukálni képes organizmus nem csupán egy külső intellektus tervét valósítja meg, hanem saját természetében adott intrinzikus célok szerint szerveződik. Kevésbé ismert, hogy a vitalizmus nemcsak a természetfilozófiában számított a karteizianizmus alternatívájának, de az elmével kapcsolatos felfogás terén is. Ahhoz ugyanis, hogy a plasztikus elvek egy meghatározott célt valósítsanak meg a testben, valamiképp észlelniük kell az anyag mindenkori állapotát, az elérendő célt s a kettő közötti távolságot. Ez a körülmény számos kora újkori szerző szerint öntudatlan – tehát a descartes-i *res cogitans*tól merőben idegen – mentális működések jelenlétét feltételezi az anyagban.

A jelen tanulmányban annak meghatározására törekszem, hogy a mentális jelenségek e sajátos, az életjelenségek magyarázatához szükséges formája miként kapcsolódik össze a vitalista természetfilozófiával. Két angol orvos, William Harvey (1578–1657) és fiatalabb kortársa, Francis Glisson (1599–1677) keletkezésével kapcsolatos elméleteit fogom megvizsgálni, s amellet fogok érvelni, hogy Harvey írásaiban megoldatlan marad, de jól körvonalazható az a természetfilozófiai probléma, amelyre Glisson a tudattalan percepciók tanával kívánt megoldást találni. A vitalizmus – jóllehet a 16–17. században már nagy múltra tekinthetett

* A tanulmány a 104574-es, 112542-es és 116234-es számú OTKA pályázatok támogatásával készült. Hálás köszönettel tartozom a kézirat anonim referensének számos korrekciójáért és értékes megjegyzéséért.

¹ A vitalizmus jelentésével kapcsolatos problémákhoz és az újabb szakirodalmi eredményekhez lásd Canguilhem 2008. 59–74; Smith 2011; Normandin–Wolfe 2013; Szántó 2015. 212 skk.

vissza – olyan jelentős változásokon ment keresztül a korban, amelyek éppúgy összhangban álltak a természetkutatás új trendjeivel, mint a mechanikai filozófia. Mindkét megközelítés igyekszik ugyanis kizárni az anyagi világ megértéséből a reneszánszra jellemző okkult elveket (Hunter 1950. 197). A vitalista szerzőknél is jól érzékelhető az a törekvés, hogy a belső erők tanát egy a racionalitás igényeinek megfelelő világos koncepcióvá fejlesszék. Nézetem szerint ennek eszköze volt az említett antikarteziánus elmefelfogás, s ezen belül az öntudatlan percepciók tana.

1. WILLIAM HARVEY TERMÉSZETFILOZÓFIÁJÁNAK ESZMETÖRTÉNETI VONATKOZÁSAI

William Harvey 1651-ben publikált írásában, az *Exercitationes de generatione animalium* (röviden: *Exercitationes*)² című műben nem találkozunk ugyan az öntudatlan percepciók kérdésével, de az itt kifejtett elméleten belül jól meghatározhatók azok a problémák, amelyekre e tanítás választ kínált a későbbiekben. Mielőtt azonban e problémákat szemügyre vennénk, vessünk egy pillantást Harvey művének eszmetörténeti kontextusára. Az *Exercitationes* három rétegét érdemes elkülöníteni. (1) Az első réteget a modern experimentális gyakorlat különböző formái képezik. Ebben a vonatkozásban Harvey nemcsak Arisztotelészre támaszkodik, de Bacon útmutatásait is követi, amikor a tudomány valódi forrásának az érzéki tapasztalatot tartja. A mű bizonyos értelemben a baconi módszer példaértékű alkalmazásának tekinthető, Harvey ugyanis első lépésben mindig a vizsgált tárgy rendszeres megfigyelésekre támaszkodó leírását adja egy-egy jól körülhatárolt jelenségcsoport alapján. Az emlősök nemzési gyakorlatát például a däm vadak leírásán keresztül ismerhetjük meg:

A felséges Károly király, hogy lelke megszabaduljon a súlyosabb gondoktól, s egészsége megerősödjön, az ifjúkört elhagyva csaknem hetenként szokott vadászni, elsősorban szarvasokra és däm vadakra, mely fajtákból a földkerekség egyetlen uralkodója sem nevelt többet. Ezek a völgyekben és az erdőkben kóboroltak, vagy sövények közé és vadasparkokba zárva tenyésztette őket erre a célra. A három nyári hónapban a már szépen kikerekedett bakokra, ősszel és télen ugyanennyi hónapon át a tehénkre vadászott. Így abban az időben, amikor a nőstények tüzelnek, a hímeket magukhoz engedik, fogannak, és a méhükben új magzatot hordanak, naponta adódott lehetőségem a fölboncolásukra, s valahányszor csak kívántam, szabadon megnézhettem és megfigyelhettem valamennyi részüket, különösen is a nemzés szerveit. (Harvey 1651. 217.)

² A művek teljes címét lásd a bibliográfiában.

Harvey visszaemlékezéséből kiderül, hogy e megfigyeléseket az uralkodó és kísérete is élénk érdeklődéssel követte. A megfigyelési körülmények e részletes leírása nem annyira irodalmi háttérként szolgál, mint inkább a *culture of fact* működésének központi mozzanatait teszi láthatóvá. A tények leírásának része a hely és az idő pontos dokumentálása, valamint a tanúk felsorolása. Steven Shapin kutatásaiból tudjuk, hogy a Royal Society gyakorlatában lényeges szerepe volt a tanúk társadalmi rangjának, az anyagilag független *gentleman*tól elvárható érdeknélküliségnek, amely a megfigyelések és a beszámolók hitelességét garantálta.³ Ebből a szempontból a király jelenléte a közlés felülmúlhatatlan garanciáját jelentette.⁴ A nemzés leírása a baconi módszer alkalmazásának egy másik aspektusát is láthatóvá teszi: a kísérleti körülmények manipulálásának eszméjét. Ilyesmire kerül sor azon a döntő ponton, ahol Harvey az anyaméh ürességével kívánta bizonyítani, hogy a hím nem hagy hátra magot a nőtényben. Mivel a boncolás során vita támadt arról, hogy a méh üressége a pázás elmaradását vagy a későbbi időpontban történő fogantatást bizonyítja-e, egy „döntő kísérlet” elvégzésére kerül sor:

Hogy e nagy jelentőségű megfigyelés az utódok számára világosan fennmaradjon, a felséges király kísérleti céllal [*experiendi causa*] körülbelül tizenkét nőtény dām vadat, mivel valamennyi ugyanúgy és ugyanakkor fogan, október kezdete táján minden hímtől elkülönített, s fallal körülvéve a hamptoni kastély melletti vadsparkban tartott fogva [...]. Nehogy valaki azzal az ürüggyel álljon elő, hogy ezekben az így elzárt tehenekben a legutóbbi nászból maradt mag (a pázási idő ugyanis még nem ért véget), egyeseket felboncoltam, s azt láttam, hogy semmiféle mag nem maradt a méhükben, míg a többi az előzetes közösülés (vagy valamiféle fertőzés) révén teherbe esett, s a meghatározott időben megszülte borját. (Harvey 1651. 228.)

Jól megfigyelhető itt annak a kísérleti módszernek egy korai és kezdetleges alkalmazása, amelynek normáit – a restauráció után – épp Francis Glisson köre, a Royal Society rögzíti majd. Fontos eleme ennek a kísérleti minta gondos meghatározása és mesterséges elkülönítése, a hely és a körülmények pontos feljegyzése, véletlenszerű mintavétel, valamint egy „kontrollcsoport” megfigyelése.

(2) Az *Exercitationes* második eszmetörténeti rétege arisztotelészi. Harvey számos alkalommal teszi világossá, hogy a vizsgálódás módszerét és elvi kereteit tekintve iránymutatónak tekinti a görög filozófus tanait. Nemcsak a vegetatív, szenzitív és racionális lélek hierarchiája, nemcsak a léleknek az élet elveként történő meghatározása, a matéria és forma megkülönböztetése vagy az okság különböző fajtáinak alkalmazása utal a Filozófusra, de az *autopszián* alapuló mód-

³ Vö. Shapin 1994, de e tétel árnyalásához lásd Shapiro 2000. 25 skk.

⁴ Harvey (1651. 218) külön kitér a király e szerepére: *cui eram medicus quique et ipse harum rerum indagare delectabatur mihi que de repertis attestari non dedignatus est...*

szer is e hagyományhoz köthető. Harvey ugyanakkor Arisztotelészre utalva az antikvitás olyan eszménye mellett foglal állást, amelyet akkor utánzunk hűen, ha az ókoriakhoz hasonlóan mi is a *saját* érzékszerveinkre hagyatkozunk (*praeformatio* o.n.). A Harvey által becsben tartott Arisztotelész így nem annyira a skolasztikus kommentárirodalom filozófusa, mint inkább a *Parva naturalia* megfigyeléseinek a humanisták által is nagy becsben tartott szerzője. Harvey művének ez az első két rétege szorosan összefügg egymással, s csak mesterségesen különíthető el. Ez jól mutatja, hogy a „modern” kutatások nem állnak ellentmondásban az arisztotelészi hagyománnyal, Harvey éppoly joggal tekinthető a későbbi Royal Society szellemi környezetéhez tartozó baconiánusnak, mint az arisztotelianus hagyomány képviselőjének. E kettősség nem valamiféle eklekticizmus jele, hanem szerves és koherens fejlődés eredménye.

(3) Harvey munkájának harmadik rétegét a természetben ható erők eredetének reneszánsz természetfilozófiai magyarázata képezi. E réteg valamennyi közül a legelmosódottabb, ám témánk szempontjából egyszersmind a legfontosabb is, ezért külön vizsgálatot igényel.

2. WILLIAM HARVEY ÉS A *GENERATIO ANIMALIUM*

Harvey szerint az anyaméhben megfogant életnek mindkét szülő hatóoka. E tézis szakítás az arisztotelészi elmélettel, amely szerint az anyától a nemzés során csupán a menstruációs vér származik – ami az élőlény anyaga lesz –, míg a forma az apától ered. Az arisztotelészi tanítás e jelentős átalakítása azonban Harvey-nál sem a nemek közötti egyenlőség felé mutat. Bár az új élet keletkezése során a női princípium is aktív, Harvey szerint a nőtény csak a „tojás” létrehozásával járul hozzá a nemzéshez, azaz egy pusztán vegetatív szerveződést hoz létre, míg az élet magasabb formáihoz a hím közreműködése szükséges. Ami az alacsonyabb szintet illeti, Harvey szerint a tojás megtermékenyítetlen állapotban is élő, hiszen az anya testéből táplálkozva szerves gyarapodást mutat, ami annak a jele, hogy az nőtény önmagában is képes a tojást vegetatív lélekkel felruházni. A megtermékenyítés ezek szerint nem ahhoz kell, hogy létrejöjjön az élet, hanem ahhoz, hogy magasabb szintre emelkedjen: az élőlény érzékelő lélekre tegyen szert, s növényből állattá váljon.

Jóllehet a hím és a nőtény egyaránt aktív a nemzés során, az *Exercitationes* elutasítja azokat az orvosi tanokat is, amelyek az új életet két egyenértékű, de különböző nemű mag találkozásából eredeztetik. A szerző szerint maggal kizárólag a nőtény járul hozzá a nemzéshez a tojás formájában, míg a férfi által kibocsátott nemző anyag (az ún. *genitura*) semmi magszerű, spermatikus anyagot nem tartalmaz. Harvey – amint azt a dām vadakkal kapcsolatos kísérletben láttuk – nagy erőfeszítéseket szentelt annak bizonyítására, hogy a közösülés során nem kerül olyan anyag az anyaméhbe, amely hozzájárulhatna a magzat kialakulásá-

hoz. Mire a fogantatás megtörténik (gyakran jóval a párzás után), az átörökítő anyagnak már nyoma sincs a méhben, a hím ugyanis a közösülés során kizárólag egy magasabb virtusként funkcionáló *erőt* ad át a nősténynek, amely képessé teszi őt az élet tökéletesebb formájának létrehozására.

Mindezek alapján jól látható, hogy Harvey szerint a keletkezés két fázisban történik. (a) A nőstény által létrehozott növényi élet egy a létezők hierarchiájában alacsonyabb szinten álló ok eredménye, amelyet (b) a hím által közölt magasabb virtus termékenyít meg. A teljes folyamat így a hatóerők hierarchiáját feltételezi. Ebben a sorban azonban nem a hím áll a legmagasabb fokon, hanem a Nap, amely saját erejét kölcsönzi a férfinak:

A kakas, hogy a terméketlen tojást termékennyé tegye, mintegy ugyanazt adja, mint ami a melegebb vidékeken a napsütéstől ered, hogy az ottani fák gyümölcse – ennek köszönhetően – magokkal teremjen. Olyan ez, mintha az angliai nyár csupán a termés létrehozásához lenne elegendő (ahogy a tyúk a tojáséhez), s mintegy nőstényként – erőtlen nemzőként – viselkedne, míg azokon a helyeken, amelyek a napsütés bőségesebb áldásának örvendhetnek, férfivá erősödne, s beteljesítené a nemzést. (Harvey 1651. 147.)

Harvey szerint tehát a nőstény „erőtlen nemző”, miként az angliai nyár a délszaki növények számára. A Napra történő utalás több itt, mint pusztán hasonlat. A Nap az arisztotelészi hagyományban fizikai ágens, a keletkezés elsődleges oka a világban, míg a hím és a nőstény csupán ennek alárendelt instrumentális okok, amelyekben épp akkor lobban fel a nemzés vágya, amikor a Nap a legközelebb áll a Földhöz. Ugyanakkor a Nap sem a legelső az okok hierarchiájában, hiszen maga is a teremtető Isten hatóerejének instrumentuma. Az a hatóerő tényező tehát, amely a nemző anyaggal a nősténybe kerül, magasabb erők eszköze.

E hatásmechanizmus ugyanakkor Harvey szerint spirituális jellegű, ami komoly kérdéseket vet fel a folyamat egészére nézve. Nem világos például, hogy a hím által megtermékenyített tojásban milyen ágens irányítja a keletkezés folyamatát, s milyen eszközökkel hozza létre a magasabb szerveződést. Amit megtudunk, mindössze annyi, hogy a tojásban „saját erő” munkálkodik, olyan virtus tehát, amely az arisztotelészi *hormé metabolész emphüitosz* (*Physica* B.1, 192b18–19) megfelelőjeként magába a dologba van elültetve. Harvey ezt az erőt olyan belülről ható hajlamnak tekinti, amelynek a természete azonnal hatásokban nyilvánul meg, mielőtt minden akadály elhárul a cselekvése elől (Harvey 1651. 77). A tojásban működő formatív vagy plasztikus képesség a természet egyetemes erejének a megjelenése, amely számos különböző alakban jelentkezhet: ugyanaz a „próteuszi” (uo., 86) természet munkál a nőstényben és a hímekben, az élőlények cselekvésében, táplálkozásában és szaporodásában. Nem más ez, mint a „természet maga”, egy *vis plastica*, „egy isteni dolog, amely az ég, a művészi hozzáértés, az intellektus és a gondviselés analogonja” (uo., 90).

Mindez azt az arisztotelészi gondolatot visszhangozza, hogy a tojásban keletkező élet az égitestek hatása alatt áll, s ezek analógiájára tevékenykedik. A kakas által átadott nemzőanyag e metafizikai viszonynak köszönhetően „szellemmel s az isteni alkotómester erejével” van átítatva (*vi plastica induta... spiritu divinique opificis imbutum*, uo., 108). Ugyanakkor e gondolat mögül Harvey-nál hiányzik az a jól kidolgozott metafizikai háttér, amely e tanítást számos korábbi szerzőnél érthetővé tette. Jean Fernel például (akit Harvey gyakran idéz) úgy vélte, hogy az elemek megfelelő elegye vagy anyagi elrendeződése önmagában soha nem képes létrehozni az életet, ami mindig több, mint a részek működéseknek az összege. Az elemek szerinte pusztán azt a materiális diszpozíciót teremtik meg, amely a szellem (*pneuma*) befogadásához szükséges. A szellemek a galénoszi orvoslás természeti ágensei, amelyek (egyebek mellett) az élethez szükséges hőt hordozzák. Ezek tehát Fernel szerint *az égből* csatlakoznak a megfelelően előkészített anyaghoz. Harvey leszámol a szellemek e platonizáló elméletével. Nézete szerint „semmi szükség a vértől különböző valamiféle szellem után kutatni, vagy isteneket vonultatni a színpadra, a filozófiát pedig képzelgésekkel megterhelni: otthon születik az, amit legtöbbször a csillagoktól várunk” (Harvey 1651. 244).

A hős „honi” forrása tehát Harvey-nál a vér, amely alkalmas arra, hogy átvegye a szellemek élettani szerepét, ő ugyanis úgy véli, hogy nem a *pneuma*, hanem kizárólag a vér a lélek „közvetlen instrumentuma” (uo., 246). A pneumatikus terminológia ugyanakkor nem tűnik el az írásaiból, hiszen nem annyira kiiktatni igyekszik a szellemeket, mint inkább a vérrel azonosítani. Magyarázata redukatív, de nem eliminatív. Egy takarékosabb ontológiát javasol ugyan, ám olyat, amely funkcionálisan ekvivalens a vitális szellemek hagyományos tanával. Ez annyit jelent, hogy Harvey – e takarékos ontológia dacára – korántsem szakít azzal a gondolattal, hogy az organizációt irányító erő több, mint az alkotórészek tevékenységeinek az összege. Arisztotelész szavaihoz, amelyben a filozófus a vitális hős és a szellemek szerepéről beszél, egy helyen ezt a megjegyzést fűzi: „Én ugyanezt a velünk született hőrről és a vérről állítanám, tudniillik hogy nem tűz, s nem is tűzből származik, hanem egy másfajta – mégpedig valamiféle isteni – testből részesedik, s emiatt nem az elemekre jellemző hatóképességgel cselekszik” (uo., 247). A vér tehát olyan test, amely nem állítható össze az elemeiből:

...mert amiképp a magban van valami, ami termékennyé teszi, s az élőlény testének felépítése közben meghaladja az elemek erejét – tudniillik a szellem s az a természet, amely a csillagok anyagának felel meg benne –, ugyanígy a vérben is létezik szellem, vagyis valamiféle erő, amely az elemek erőt meghaladva cselekszik [...], valamint olyan természet, sőt lélek, amely megfelel a csillagok elementumának e szellemben és vérben. (Uo.)

Mindebből az a következtetés vonható le, hogy miközben Harvey ontológiája egyszerűsíteni látszik a létezők leltárát, a *pneuma* és a vér azonosítása nem a szellemet fokozza le „puszta anyaggá”, hanem a tapasztalatilag megfigyelhető anyagot (a vért) emeli a magasabb ágensek rangjára. A nemzés pillanatától kezdve a vér rendelkezik azzal a virtussal, amelyet a hím közölt a nőténnyel, s amely az új élet forrása lesz a tojásban.

Mindezek alapján jól látható, hogy Harvey véleménye markánsan különbözik a descartes-i elmélettől, amely szerint a vér pusztán a hő kinetikus tulajdonságai révén ható ágens. A mechanikai filozófia szerint élet akkor jön létre, ha egy test alkotórészei az ehhez megfelelő diszpozíciót veszik fel, vagyis ha térbeli relációik – e külsődleges viszonyaik – a szerves működéshez szükséges alakzatba rendeződnek (Canguilhem 2008. 75 skk.). Harvey elutasítja e felfogást. Álláspontja szerint egy ilyen mechanikai egység valódi unió helyett csupán a részek halmazát (*congregatio, acervus*) eredményezheti, s így e „keletkezés semmi- ben sem különbözne az aggregációtól és a részek kellő elhelyezésétől” (Harvey 1651. 254), ahogyan például egy gépet hozunk létre. Ám a keletkezés, amint azt már Arisztotelész is megmutatta, *kategorikálisan* különbözik a külsődleges tulajdonságok megváltozásától. Az élő szervezet ugyanis az anyag belső eredetű differenciálódását feltételezi.

Egy gép elemei mindig korábbiak, mint maga a gép, amelynek összeállításához az egyes alkatrészek külsődleges mozgatása szükséges; az organizmus ezzel szemben *belső eredetű* különbségek rendszere: „inkább a homogén anyag szétválása, mint a heterogén összeállása” (uo., 255). Az organizmus esetében tehát az alkotóelemek nem korábbiak, mint az általuk alkotott dolgok, hiszen maguk is egy homogén anyag differenciálódásával jönnek létre. Ezért nem is helyes azt állítani, hogy az összetettek elemekből *keletkeznek*, helyesebb úgy fogalmazni, hogy az összetetteket az elemeik *konstituálják*. Harvey szerint e tézisek megfigyelésekre támaszkodnak: az élet keletkezése során a részek soha nem figyelhetők meg a már kialakult szerveződést megelőzően:

A test első kezdeménye csupán egy homogén és lágy, enyvszerű anyag, amely leginkább a sperma sűrű részéhez hasonlít, s amelynek [...] a megváltozásával, valamint hasadásával vagy részekre oszlásával lesz a szervetlenből szerves, mintha isteni parancsra történné („itt legyen csont, amott izom vagy ideg, itt a zsigerek, ott a salak tartályai”). (Harvey 1651. 254–255.)

Amint az idézet mutatja, e folyamat természetét Harvey nem a prefabrikált részekből építkező mesterséghez, hanem a világot teremtő isteni *fiathoz* hasonlítja, ami arról tanúskodik, hogy a természetben valami módon „az istenség kiválósága” (*divini numinis praestantia*, uo., 148) van jelen. Az azonban továbbra sem tisztázott, hogy e bölcs célszerűség miként tevékenykedik a konkrét jelensé-

gekben. E kérdéssel kapcsolatban – tehát az elmélet döntő pontján – Harvey jellemző módon metaforikus beszédre vált.⁵

Mindebből arra a következtetésre juthatunk, hogy a belső okság természete az *Exercitationes* lapjain tisztázatlan marad. Világos, hogy a keletkezés mélyén munkáló formatív természet gondviselészerűen működik, s a legfőbb bölcsességgel összhangban tevékenykedik az anyagban, de e megállapítás és a megfigyelhető jelenségek között olyan távolság van, amelyet semmilyen kézzelfogható elmélet nem hidal át.

3. FRANCIS GLISSON ÉS A TUDATTALAN PERCEPCIÓ PROBLÉMÁJA

Francis Glisson egyike Harvey legfontosabb követőinek (French 1994. 10. fejezet). A cambridge-i egyetem professzoraként ugyanakkor nem elégszik meg a vér aktív tevékenységének tanával (amely mellett Harvey az *Exercitationes* lapjain a nyilvánosság előtt elkötelezi magát), hanem egy alaposan kidolgozott elméleti háttérrel is vázol, amely szándéka szerint értelmezhetővé teszi e tanítást. E háttér fontos eleme az anyagra jellemző öntudatlan percepciók tana, amelyet *Tractatus de natura substantiae energetica* (röviden: *Tractatus*) című, 1672-es művében fejt ki részletesen, hogy azután néhány évvel később fontos fiziológiai következtetéseket vonjon le belőle *Tractatus de ventriculo et intestinis* című írásában (1677).

Glisson munkásságát két összefüggésben érdemes elhelyezni. Az egyik a vér és az artériák inherens aktivitásával, s a szervek irritálhatóságával kapcsolatos orvostudományi kutatások, amelyek közvetlenül érintik a belső okság problémáját (Giglioli 2008; Rey 2014), a másik a kései skolasztika, elsősorban Francisco Suárez természetfilozófiája. Glisson ezt alakítja át az experimentális kutatások elméleti igényei szerint. Ha Harvey esetében az arisztotelészi elmélet kapcsolódott össze az „új” tudománnyal, itt a kései skolasztika jelenik meg hasonló szerepben.

Az első *Tractatus* szerint az élet alapvető hordozója (a növények és az állatok esetében) az anyag. Az anyag maga tartalmazza az „élet gyökerét”, sőt az élet Glisson alaptézise szerint maga is materiális, „az anyag legbelső és elválaszthatatlan esszenciája” (Glisson 1672. o. n., *Ad lectorem* 8. § skk.). E tézis radikalizálja Harvey elgondolását: nem egyszerűen formatív elveket feltételez, amelyek a világot kormányzó bölcsesség helytartói, de nem is a testektől elválasztott, szellemi ágenseket helyez a testekbe, mint a cambridge-i platonisták, hanem azt állítja, hogy az élet magának az anyagnak az elidegeníthetetlen tulajdonsága. Így az anyagban – jól értsük: *minden* anyag minden részében – mindig jelen van az élet három alapvető ismérve, „a percepció, a kívánság és az önmozgatás” (uo.,

⁵ Vö. a *tanquam, quasi, instar* szavak ismételt használatával a szöveg döntő pontjain.

10. §). Glisson azt is világossá teszi, hogy e képességeket nem hordozhatják az anyag mechanikai tulajdonságai, így elutasítja Descartes népszerű természet-filozófiáját. Elismeréssel adózik viszont Julius Caesar Scaligernek (1484–1558), aki szerint a keletkezés oka nem lehet sem pusztán az elemek működése, sem pedig a lélek. A lélek azért nem, mert a szerves test formájaként az organizáció végpontján jön létre, s így nem előzheti meg az élőlényt, s nem lehet saját keletkezésének a kovácsa. A lélek jelenléte minden esetben már kialakult organikus testet feltételez. Scaliger ezért olyan *virtust* tulajdonít a magnak, amely még nem lélek, de amely alkalmas arra, hogy „egy ily nemes templom [ti. az élő test] építőmestere” legyen:

[E]z a mag formája. Persze a mag formája, ha nem lélek, akkor valamilyen ostoba, élettelen dolog. S ha épít, akkor egyenlő a lélekkel. [...] Létezik tehát a magban egy formatív lélek, amely megelőzi azt a lelket, amelynek a számára e szállást készíti. Így ez a korábbi bölcsőbb és nemesebb ama későbbinél. (Uo., 12. §.)

Scaliger szemmel láthatólag olyan ágenst feltételez a természeti folyamatok mélyén, amely tudattalanul tevékenykedik ugyan, de bölcsőbb magánál a léleknél is, amely a szerves test formájaként e folyamat végpontján jelenik csak meg. Ez az ágens az a „prepszichikus” belső erő, amely el fogja vezetni az anyagot a neki megfelelő formához. Minthogy azonban e tevékenység célorientált, a cél ismeretét feltételezi, azaz az ágens percepcióval és öntudatlan törekvésekkel kell hogy rendelkezzen. Glisson ezt a scaligeri gondolatot viszi tovább, amikor percepciót, valamint – amint azt Francis Bacon is tette – vágyakat és mozgásokat tulajdonít az anyagnak.⁶

Miként gondolható el azonban az a percepció a „vak anyagban”? Glisson megkülönbözteti az *egyszerű percepciót az érzékeléstől*. Az előbbi minden anyag alaptulajdonsága, az utóbbi csak az állatokra jellemző. A kettő úgy függ össze, hogy az állati érzékelés az anyag percepcióinak speciális összekapcsolódásából ered: állati érzékelésről akkor beszélhetünk, ha az anyag nem egyszerűen percipiál, hanem *azt is percipiálja, hogy percipiál*. Az érzékelés tehát az észlelési állapotok megkettőződését feltételezi. Az egyszerű és kettőzött percepciók megkülönböztetésével Glisson minden bizonnyal a tudattalan és tudatos észleletek között tesz különbséget. Az anyagban inherens percepció ezek szerint olyan elsőrendű mentális állapot, amely közvetlenül reprezentál, tudatossá azonban csak akkor

⁶ Az aktív vágyak és törekvések sokaságával rendelkező természet baconi gondolatához lásd Giglioni 2010, 2013. Baconnél a természetre egymással ellentétesen ható *virtus activa*k sokféle tevékenysége jellemző, de e törekvések nem teleologikusak, hanem az erők a politikai küzdelmekhez hasonlóan „kölcsonösen kitérnek egymás elől, s amelyik erősebb, az győz, amelyik gyengébb, az alul is marad” (vö. *Novum organum* II. 48; Bacon 1858–1874. I. 330). Giglioni (2013. 44) szerint ez az aforizma Glisson anyagfelfogásának egyik legfontosabb forrása.

válí, ha maga is egy másik – másodrendű – reprezentáció tárgyává válí. Ez utóbbin keresztül *tud* az alany arról, hogy percipíál.⁷ A tudatosság e modellje a mai másodrendű reprezentációs elméletekkel (HOR) rokon. Glissonnál az állati érzékelés ennek megfelelően olyan szerveződést feltételez az alanyban, amely az elsőrendű percepciók tudattalan törekvéseiből alakul ki fokozatosan:

A rendezett anyag – észlelvén, hogy saját természetes percepcióját képes egészen addig nemesíteni vagy olyan magasra emelni, hogy saját aktusait valamiképp megketőzze, s ezeket nagy örömmel szemlélje, vagy implicit módon ítéljen felőlük – hozzákezd az organizációhoz, s minden egyes érzékhez valami módon egy duplikátumot illeszt, tudniillik egy külsőt és egy belsőt. Egyszersmind azt is észreveszi, hogy nem kell minden külső érzékhez saját belső érzéknek tartoznia, ezért egyetlen belső érzéket hoz létre valamennyi külső számára, és saját idegekkel ehhez köti hozzá bármelyik külsőt. (Uo., 11. §.)

E szakasz figyelemre méltó tömörséggel fogalmazza meg Glisson tanítását. Először is, az állati érzékelést azzal különbözteti meg az anyagra általánosan jellemző természetes percepciótól, hogy reflexívnek tekinti: nemcsak egy aktus alkotja, hanem kettő. Az első a külső érzék észlelési aktusa, amelyik valamilyen külső dologra irányul, míg a második a belsőé, amely azt jeleníti meg, ami a külső érzékekben történik. Minthogy ez utóbbi egységes, az így létesülő reflexív viszony egyetlen összefüggő reprezentációt eredményez mindarról, amiről a külső érzékek sokfélé. Ez lesz a tudat egységének az alapja. Az állati érzékelés ily módon nem egyszerűen a külvilágból jövő hatások befogadásában, hanem ezeknek egy közös érzék általi belső megismerésében áll: „nem lehetséges érzékelés, ha a percepció nem ismétlődik meg a közös érzékben” (uo.). Glisson továbbá azt is rögzíti az idézett szakaszban, hogy az elsőrendű percepciók önmagukban is elég-ségesek ahhoz, hogy elindítsák, s a megkettőződés felé tereljék a szerveződés biológiai folyamatát. Az egész folyamat alapját tehát olyan percepciók jelentik, amelyek még nem tudatosak, de valamiképp mégiscsak „tudnak” arról a célról, ami az egész teleologikus szerveződés végpontja.

Milyen ismeretelméleti viszonyt nevez Glisson percepciónak? A mű hetedik fejezetében hosszabb felvilágosítást kapunk a kérdéstről. Először teljes terjedelmében idézem e kulcsfontosságú szakaszt, majd magyarázatot fűzök az általam számokkal jelölt gondolatokhoz.

⁷ Hasonló elmélettel találkozunk Baconnál (Gigliani 2013. 29), s számos más kora újkori szerzőnél (Jean-Baptiste Du Hamel, Ignace-Gaston Pardies, John Sergeant stb). A tudatosság e kértéteű felfogása a karteziánus elmefogalom legfontosabb alternatíváját jelenti a korban.

[1] Ezért [az anyag] önmaga objektív lényege [*ratio objectiva*] vagy ideája. Amennyiben ugyanis aktuálisan és pozitív módon létezik, aktuálisan és pozitív módon meg is ismerhető. Olyan ideával rendelkezik, amely vele egyidős, s amilyen módon ő létezik, olyan az ideája is: nevezetesen aktuális, pozitív és egy önmagában létező dologra vonatkozik. Nem valamilyen idegen ideán keresztül ismerszik meg, vagy valami másnak a tagadása révén, mint a nem létező, hanem önmagában és önmaga révén, amennyiben önmaga jelen van önmaga számára. [2] *Az anyag ugyanis elégséges módon objektív lényege önmagának, különösen akkor, ha jelen van egy észlelő képesség számára.* [3] Ami létezik, az *a fortiori* cselekszik is, ami pedig cselekszik, az percipiál. Mert a létezés és a cselekvés alapprincipiuma nem két valóság, amelyek reálisan – vagyis a dolog felől nézve – különböznek egymástól, hanem egy és ugyanazon dolog inadekvát fogalmai csupán. Következésképp, ha feltesszük, hogy az anyag létezik, ezzel egyszersmind az anyag cselekvő természetét is tételezzük. Percepció nélkül ugyanis nincsen törekvés, törekvés nélkül pedig nincsen mozgás, enélkül pedig nincsen cselekvés. (Glisson 1672. 90; saját kiemeléseim.)

Az érv két alappillérét [1] és [3] képezi, amelyeket a kurzívval kiemelt [2] köt össze. Az első kijelentés annak megmutatására törekszik, hogy az anyag önmaga ideája vagy „objektív lényege”. *Ideáról* vagy *objektív lényegről* akkor beszélhetünk, ha egy tárgy megragadható egy megismerőképesség számára; az idea ugyanis nem más, mint *maga a tárgy*, amennyiben megismert. A „tárgy, amennyiben megismert” (vagy egyszerűbben: a „megismert tárgy”) kifejezés természetesen kétértelmű. Uthalat a megismerőre, amennyiben megvan benne a tárgy ismerete, de utalhat magára a dologra is, amennyiben egy megismerő aktus irányul rá. Az első esetben a megismert tárgy a „fejemben” van, hiszen ami reprezentálja, az elméhez tartozik, a második esetben viszont „ott kint” létezik, mint az a dolog, amire a megismerésem irányul. Hagyományosan ez utóbbi értelemre vonatkozik az *objektív* jelző.⁸ Ha tehát Glisson azt mondja, hogy az anyag önmaga objektív lényege, akkor ezzel azt állítja róla, hogy az anyag tárgya a megismerésnek, azaz nemcsak anyag, hanem egyszersmind az anyag ideája is, kezdettől fogva. [2] ezt a tézist fűzi tovább. Valami csak akkor lehet megismerés tárgya, ha jelen van egy megismerőképesség számára. Kifejtésre szorul tehát, hogy milyen megismerőképességre való tekintettel beszélhetünk az anyag megismerhetősé-

⁸ Vö. Pedro da Fonseca (1615) meghatározásaival: „először is rögzítsük, hogy a fogalom kettős természetű: egyrészt formális, másrészt objektív [...]. A formális fogalom nem egyéb, mint a megértett dolog aktuális hasonmása, amelyet az értelem azért hoz létre, hogy a dolgot kifejezze. Amikor például az értelem megragadja az emberi természetet, akkor az az aktuális hasonmás, amelyet azért alkot magának, hogy kifejezze az emberi természetet, az emberi természet formális fogalma.” A *conceptus formalis* tehát az aktuális elgondolás, amely nem egyéb, mint a megismerő elme által alkotott reprezentáció. Ezzel szemben „az objektív fogalom a megértett dolog azon forma vagy természet szerint, amelyet a formális fogalmon keresztül gondolunk el”. (*In lib.* 4. cp. 2. q. 2. sect. 1.) Hasonló megkülönböztetéssel találkozunk Suáreznál (1597/1859) is, vö. *Disputationes metaphysicae* II. 1. 1.

géről. (Az első megállapítás az intelligibilitás belső feltételeit rögzítette, e második a külsőt.) Ezek után [3] azt a tézist igyekszik alátámasztani, hogy a keresett képesség maga is az anyaghoz tartozik. Glisson először amellettt érvel, hogy ami létezik, az *eo ipso* cselekszik is – e megállapítással már találkozunk, ez voltaképpen a mű központi gondolata. Skolasztikus fogalmakkal élve: amikor *létezésről* és *cselekvésről* beszélünk, e fogalmak jelöletei nem különböznek reálisan, azaz e fogalmak egy és ugyanazon valóságra vonatkoznak, s csupán absztrakció révén jutunk el az egyikhez vagy a másikhoz aszerint, hogy gondolkodásunk a tárgy melyik aspektusát ragadja meg, miközben más aspektusoktól eltekint. Mármost ha belátjuk, hogy minden létező cselekvő is, akkor a cselekvés feltételeit egyzersmind a létezés feltételeinek is kell tekintenünk. Az idézett szakasz utolsó mondatában Glisson azt mutatja meg, hogy cselekvés csak akkor lehetséges, ha létezik mozgás, a mozgás pedig törekvést feltételez, ami nem lehetséges a törekvés tárgyának megragadása, azaz egyfajta percepció nélkül. Hamisítatlan transzcendentális érveléssel van dolgunk, amelyben a feltételezettől a feltétel felé halad.

Glisson e gondolatmenete több figyelemre méltó mozzanatot tartalmaz. Mindezenekelőtt: a szóban forgó észlelőképeség alanya és tárgya egyaránt az anyag. A szerző nem az anyagi világot átható szellemekről beszél, mint Cudworth, More és más cambridge-i platonisták, hanem az anyagi szubsztancia saját észleleteiről. Az anyagnak vannak tehát mintegy „mentális” tulajdonságai. Az észlelés olyan tevékenység, amely immanens módon cselekszik az anyagban: „belülről hat, következésképpen önmagát észleli, önmagát szereti, s önmaga fenntartására törekszik” (uo.).⁹ Fontos továbbá hangsúlyozni, hogy e perceptuális képességet Glisson nem általában az anyagba, hanem a *materia primába*, az arisztotelészi értelemben vett „első anyagba” helyezi. Az arisztotelészi *hülé hé próté* egy sajátos értelmezéséről van itt szó, Glissonnál ugyanis (aki e tekintetben a szkotista hagyományt követi a tomista tanokkal szemben) az első anyag nem pusztán lehetőség, hanem önmagában fennálló létező: egy tökéletlen, de mégiscsak szubsztanciának tekinthető entitás. Ez azonban Glisson számára azt is jelenti, hogy az első anyagnak is rendelkeznie kell aktív tulajdonságokkal. Minthogy azonban „első” anyagként bizonyos szempontból mégiscsak tökéletlen, arra a belátásra jut, hogy „az első anyag nemcsak a saját tökéletességeit ismeri, hanem azt is, hogy híján van a formának, amely tökéletessé kell hogy tegye” (Glisson 1672. 91). Ily módon a szóban forgó anyag természeténél fogva relációban áll valamivel, aminek ki kell egészítenie ahhoz, hogy megformált anyagként teljes jogú létezésre tessen szert. A hiányzó forma nem valamilyen konkrét tökéletesség, hiszen az első anyag indifferens, és *bármilyen* forma befogadására nyitott. Ezért itt csak egy tökéletlen percepcióról, s egy tökéletlen – meghatározatlan – vágyról beszélhetünk, amely általában irányul valamilyen formára, de indifferens jellege miatt

⁹ Emiatt a percepció tárgya nem is különbözik magától a perceptuális aktustól (mint More-nál vagy Cudworth-nél), hanem a kettő azonos.

nem lehet a konkrét természeti változások oka. Ami az első anyag percepcióját egy meghatározott tárgyra irányítja, az Glisson szerint nem más, mint egy a külső hatások által az anyagra kényszerített fizikai diszpozíció, az elemek egy meghatározott elegye. Ebből fakadóan *kíván* majd az anyag egy meghatározott formára szert tenni, ami több lesz, mint elemi tulajdonságainak az összege.

Nézzük meg ezek után, hogy miként megy végbe Glisson szerint a keletkezés, és milyen szerepet játszik benne a percepció. Mindenekelőtt látnunk kell, hogy nincs keletkezés pusztulás nélkül, hiszen ahhoz, hogy egy tárgynak megváltozzon a szubsztanciális formája, el kell veszítenie korábbi természetét. A kiindulópontot ehhez, mint láttuk, egy kívülről érkező hatás jelenti, amely módosítja a tárgy diszpozícióit. Ennek eredményeként olyan fizikai mozgás megy benne végbe, amely nem felel meg a jelenlegi forma természetének: ez egy úgynevezett *motus praeternaturalis*, egy a dolog természetéből nem következő mozgás. Glisson e folyamatot a következő hasonlattal igyekszik megvilágítani:

A jelenlegi forma elleni támadás egy ország ellenséges lerohanásához hasonlítható. Az ellenséges mozgás a megszálló ellenfél hadserege, mely az idegen országban fellegrákokat és bástyákat létesít magának – ezek vonatkoznak az ellenséges mozgás által indukált maradandó hatásokra. Ezután a dolog természetével ellentétes mozgások és hatások együttesen a megszálló ok ideáját emelik a magasba zászló gyanánt. Ez az idea nem kevésbé ellensége a jelenlegi formának, mint az okai, arra buzdítja ugyanis az anyagot, hogy az hozzá pártoljon, s hagyja faképnél a jelenlegi formát, s így a vele való szövetséget valamiképp meglazítja és meggyöngíti. Ha ezek az okok erősebbnek bizonyulnak, az idő előrehaladtával kivetik állásából a jelenlegi formát, ám ha ő arat győzelmet, kikergeti emezeket az országból. Az előzetes diszpozíciók lassanként erősödnek meg, egészen addig a pillanatig, amikor elkergetik a jelenlegi formát; ebben a pillanatban válik ugyanis teljessé az anyag előkészítő meghatározása [*determinatio praeparatoria*]. (Glisson 1672. 156.)¹⁰

Azok a változások, amelyek ellentétesek a dolog eredeti természetével, mindaddig a *praeternaturale* kategóriájába tartoznak, ameddig a régi forma „el nem menekül”. A dolog friss diszpozíciói ekkor egy új formát határoznak meg, azaz egy új forma ideájaként funkcionálnak. Ekkor a tárgy „észleli e formát, mint ami azt a természetet reprezentálja, amelyik számára a legmegfelelőbb és legvalódibb, vagyis ami [számára] a létezés és a cselekvés legmegfelelőbb törvénye” (uo., 157). Ettől kezdve egy immár *természetes* mozgás következik, az a *motus naturalis*,

¹⁰ E hasonlat hátterét talán Glisson és Harvey nemzedékének polgárháborús tapasztalatai jelenthették. Bár Harvey és kortársai metaforahasználatát többen is elemezték politikai szempontból (vö. French 1994. 299; Szántó 2009, szakirodalmi utalásokkal), e szakaszra ismereteim szerint nem történt utalás (igaz, itt inkább ellenséges országok lerohanásáról van szó, mint polgárháborúról).

melynek során az anyag saját belső potencialitásából előhossa, és magára ölti az új formát.

Jól látható, hogy e magyarázat szerint a szubsztanciális változás (a keletkezés és a pusztulás) két szakaszban megy végbe. Egyrészt az anyagi diszpozíciók szintjén, fokozatosan, másrészt a formák szintjén, diszkrét ugrással. A magyarázat e két – fizikai és metafizikai – szintje közötti különbség ismét arra a korábban hangsúlyozott összefüggésre világít rá, hogy az egészes forma a vitalisták szerint több, mint a részek elrendeződése. Minthogy a forma a dolog konceptuálisan megragadható komponense, amely alapján meg tudjuk mondani, hogy *mi* az adott létező, és milyen tulajdonságai vannak, ez egységes és oszthatatlan, s nem enged meg fokozatokat. Ezzel szemben a fizikai változás az elemek átrendezése során fokozatos lépésekben valósul meg. E két szint úgy kapcsolódik egymáshoz, hogy az anyagi diszpozíciók és a formák között természetes affinitás van. Ha valami egy meghatározott természeti fajta (mondjuk tüdő vagy vese), e sajátos mivolta az elemek meghatározott elrendeződését kívánja, s megfordítva, az elemek egy adott elrendeződése mintegy „megkívánja”, hogy a neki megfelelő forma csatlakozzon hozzá (azaz valóban tüdő vagy vese legyen).

E folyamat vázolása után immár megjelölhető az a pont, ahol az öntudatlan percepciók e természetfilozófiai rendszerbe illeszkednek. Az öntudatlan percepció e két magyarázati szint közül a másodikban kap szerepet, ahol a hatóok kívülről érkező, invazív cselekvésével szemben egyfajta belső okság lép működésbe. Ezt nevezi Glisson materiális oknak: a materiális ok nem csupán hordozója a felvett formának, hanem aktív létrehozója is, ami az anyag belülről fakadó, spontán aktivitásában nyilvánul meg:

Az anyag nem csupán passzív, hanem [...] aktív módon is részt vesz a forma előhozásában [*eductio*]. Mert az előkészítés legutolsó aktusában nem csupán arra alkalmas, hogy a formát – mint valami kívülről jövő dolgot – befogadja, hanem arra is, hogy önként, belülről, a saját szentélyéből és potencialitásából hozza elő. E kétféle okozásnak saját nevei vannak: az aktívat a forma előhozásának, illetve belső nemzésének, a passzívat a forma alátámasztásnak és fenntartásának hívjuk. (Glisson 1672. 132.)

Az elemek diszpozicionális változásai tehát arra serkentik az anyagot, hogy váltsa saját belső tevékenységét, ezért a formának nem a részek kívülről kapott elrendeződése a valódi oka, hanem az a spontán, „energetikus” tevékenység, amely a természetet megkülönbözteti a mesterségestől. Ez a belső kauzalitás világítja meg a vér és a szervi irritáció természetét, amelynek jellege nem annyira az inger, mint inkább a szerv természetétől függ. A diszpozíció csupán eszköze annak, hogy az anyag saját „legbelső szentélyéből” előhossa a megfelelő formát, s ezt követi a dologra jellemző specifikus viselkedés. Ehhez azonban arra van szükség, hogy az anyag tudjon e formáról, azaz percipiálja, törekedjen rá, s képes legyen előteremteni azt a saját potencialitásából (uo. 135).

4. KITEKINTÉS ÉS ÖSSZEFOGLALÁS

A 17–18. században a mechanikán túli princípiumok feltételezése elengedhetetlennek bizonyult az élő szerveződések magyarázatában. Kant egyenesen úgy véli, hogy a természet organikus képződményeinek szemlélése közben óhatatlanul egy célok alapján tevékenykedő, szándékos ágens eszméjéhez jutunk. Ezért – teszi hozzá – „[a] kérdés csak az lehet, hogy ez az alaptétel pusztán szubjektíve érvényes-e [...], vagy pedig a természet objektív elve, melynek értelmében a mozgástörvények szerinti mechanizmuson kívül a természetnek sajátja volna még egy másfajta kauzalitás is” (Kant 1790/1996–1997. 326). William Harvey és Francis Glisson sok más kortársukkal együtt az utóbbi lehetőség mellett érvelnek. A természet működését szerintük belső kauzalitás jellemzi, amelynek forrása a dolgokba rejtett „plasztikus” természet. Harvey ugyanakkor e formatív elv természetét nem tisztázza. Bár hordozójaként egy empirikusan megfigyelhető anyagot jelöl meg (a vért), azt is világossá teszi, hogy a vérben működő erő magasabb rendű tevékenységet folytat, mint az elemi összetevők, hiszen az égitestek hatása alatt áll.

Glisson 1672-es *Tractatusa* ennek az erőnek a természetét igyekszik tisztázni egy alapos metafizika és ismeretelmélet kidolgozásával. Elgondolása szerint a dolgokra ható külső, fizikai okok a szubsztanciák inherens aktivitásának csupán az irányát szabják meg azáltal, hogy sajátos anyagi elrendeződést kényszerítenek a test elemeire. Az anyag észleli e fizikai változásokat, s ennek megfelelően vesz fel új formát. Így nem csupán passzív elszenvedője egy kívülről eredeztethető oksági rendnek, hanem aktív kezdeményezés jellemzi: annak a természetes formának a felvételére törekszik, amelyre új diszpozíciói leginkább képesítik. A magyarázat tehát két síkon mozog: a kívülről kapott hatások és a belülről fakadó elvek szintjén. A percepciók e két szint között közvetítenek: belsővé teszik azt, ami eredetileg külső. A szubsztancia ugyanis észleli a változásokat, s inherens elevenségénél fogva olyan irányt szab ezeknek, amely meghaladja a részek tevékenységét, mert egy egészes cél szolgálatába állítja őket. Ez különböztetheti meg az organikus jelenségeket a pusztán mechanikai hatásoktól.

Glisson művének egy pontján két szélsőséges álláspont között igyekszik elhelyezni az öntudatlan észlelések tanát. Egyrészt elhatárolódik azoktól a szerzőktől, akik megvonják a percepció képességét az anyagtól – közéjük tartozik nemcsak Descartes, de Cudworth és More is (hiszen az utóbbiak az öntudatlan percepciókat nem az anyagnak, hanem az anyagot átható szellemi valóságnak – a világléleknek, vagy más immateriális erőknek – tulajdonítják). Másrészt Glisson elutasítja Campanella és más reneszánsz természetfilozófusok tanait is, akik szerint az anyag nemcsak percepcióra, hanem *érzékelésre* is képes. Glisson ugyanis az anyagnak nem érzékelést, hanem a magasabb lelki jelenségektől elválasztott, tudattalan reprezentációkat tulajdonít csupán. A tudattalan észlelések tana így olyan modellt kínál, amely jól kidolgozott, racionális háttérként szolgál az élet-

jelenségek magyarázata során. Nem pusztán szubjektív elvről van szó, miként azt Kant fogja állítani, azaz nem csupán gondolkodásunk sajátosságait tükrözi e modell, hanem valóságos természeti okként funkcionál. Épp emiatt, természet-filozófiai beágyazottságánál fogva válhatott a tudattalan észlelések tana a 18. századra a descartes-i *res cogitans* népszerű alternatívájává.¹¹

IRODALOM

- [Bacon, Francis] 1857. *The Works of Francis Bacon*. Vol. I. Szerk. James Spedding. London, Longman and Co. *et alii*.
- Canguilhem, Georges 2008. *The Knowledge of Life*. Ford. Stefanos Geroulanos – Daniela Ginsburg. New York, Fordham University Press.
- Fonseca, Pedro da 1615. *Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros tomus 1*. Köln, S. L. Zetzner (repr. Hildesheim, Georg Olms, 1964).
- French, Roger 1994. *William Harvey's Natural Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Giglioni, Guido 2008. What Ever Happened to Francis Glisson? Albrecht Haller and the Fate of Eighteenth-Century Irritability. *Science in Context*. 21/4. 465–493.
- Giglioni, Guido 2010. Mastering the Appetites of Matter – Francis Bacon's Sylva Sylvarum. In Charles T. Wolfe – Ofer Gal (szerk.) *The Body as Object and Instrument of Knowledge: Embodied Empiricism in Early Modern Science*. Dordrecht, Springer. 149–167.
- Giglioni, Guido 2013. How Bacon Became Baconian. In Daniel Garber – Sophie Roux (szerk.) *The Mechanization of Natural Philosophy*. Dordrecht, Springer. 27–54.
- Glisson, Francis 1672. *Tractatus de natura substantiae energetica seu de vita naturae ejusque tribus primis facultatibus...* London, E. Fleisher.
- Harvey, William 1651. *Exercitationes de generatione animalium quibus accedunt quaedam de partu, de membranis ac humoribus uteri et de conceptione*. London, Du Gardian.
- Hunter, William B. Jr. 1950. The Seventeenth Century Doctrine of Plastic Nature. *The Harvard Theological Review*. 43/3. 197–213.
- Hutton, Sarah 2015. *British Philosophy in the Seventeenth Century*. Oxford, Oxford University Press.
- Kant, Immanuel 1790/1996–1997. *Az ítézőkritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Normandin, Sebastian – Wolfe, Charles T. 2013. Vitalism and the Scientific Image: An Introduction. In uők (szerk.) *Vitalism and the Scientific Image in Post-Enlightenment Life Science, 1800–2010*. Dordrecht, Springer. 1–15.
- Pagel, Walter 1967. Harvey and Glisson on Irritability: With a Note on van Helmont. *Bulletin of the History of Medicine*. 41. 497–514.
- Rey, Anne-Lise 2014. Metaphysical Problems in Francis Glisson's Theory of Irritability. In Ohad Nachtomy – Justin E. H. Smith (szerk.) *The Life Sciences in Early Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. 85–97.
- Shackelford, Jole 2003. *William Harvey and the Mechanics of the Heart*. Oxford, Oxford University Press.
- Shapin, Steven 1994. *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago, Chicago University Press.

¹¹ Glisson és a 17. századi vitalisták 18. századi hatásáról lásd Smith 2013. 11.6. fejezetét, kül. 281.

- Shapiro, Barbara J. 2000. *A Culture of Fact: England 1550–1720*. Ithaca/NY, Cornell University Press.
- Smith, Justin E. H. 2011. *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*. Princeton, Princeton University Press.
- Smith, Justin E. H. 2013. Theories of Generation and Form. In Peter R. Anstey (szerk.) *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*. Oxford, Oxford University Press. 261–284.
- Suárez, Francisco 1597/1859. *Disputationes metaphysicae*. In uő: *Opera omnia*. Szerk. Charles Berton. Paris, Louis Vivès. Tom. 25.
- Szántó Veronika 2009. Harvey, Harrington és a politikai test vérkeringése. *Világosság* 50/4. 49–60.
- Szántó Veronika 2015. Vitalistic Approaches to Life in Early Modern England. *Theory of Science*. 37/2. 209–230.

DARIDA VERONIKA

Az állat tekintete

„Állatok! A telhetetlen kíváncsiság, az élet titkát firtató példázatok tárgyát mintha csak azért teremtték volna, hogy ezernyi kaleidoszkopikus lehetőségre bontva az ember gazdagságát és bonyolultságát, s e lehetőségek mindegyikét valamiféle paradox határig, valamiféle karakterbeli tobzódásig fejlesztve megmutassák az embernek az embert.”

(Schulz 2016. 68)

A TEKINTETTŐL AZ ARCIG

Induljunk ki az emberi tekintetből! *A lét és a semmi* (1943) talán legismertebb fenomenológiai elemzése a másik tekintetét írja le, pontosabban a másik általi látottság érzetét. Az én számára a nézettség tapasztalata során a lét struktúrájában alapvető változások következnek be: az addig magányos és reflektálatlan égnak ettől kezdve számolnia kell a másik, tőle független és nem általa konstituált létezésével. Ez ugyanakkor egy olyan látottság tapasztalatát jelenti, melyben az én saját sebezhetőségével szembesül. A másik tekintete, Sartre jellegzetes példájában, hátulról ragadja meg az épp egy kulcslyuk előtt leselkedő ént, aki egyrészt a váratlan rajtakapás miatt részint szégyenkezik, másrészt azt érzi, hogy a másik elidegeníti tőle ismert világát, mivel az számára rejtett arcát mutatja a másik felé. A saját világ másik felé áramlását Sartre „belső vérzéseként” írja le (Sartre 2006. 323), mely térbeliesíti az ént: a tekintet által pozicionálva és megragadhatóvá téve. A másik tekintete emellett temporalizáló is, hiszen a másik jelenét, vagyis az idő egy új dimenzióját tárja fel. Ebből már nyilvánvaló, miért lesz a másik általi nézettség Sartre-nál a másikért-való lét egyik alapszituációja, melyben megnyilvánul a másik szabadsága: az én lehetőségeinek hataraként és halálaként, mintegy kirajzolva az ént és szabadságát. A tekintet kitüntetett jelentőségét a következő összegzés is igazolja:

A tekintet révén a másikat konkrétan tapasztalom mint szabad és tudatos szubjektumot, aki önmagát saját lehetőségei felé temporalizálva egy világot létesít. S e szubjektum közvetítő nélküli jelenléte minden olyan gondolat szükségszerű feltételét alkotja, amit önmagamról próbálok alkotni. (Sartre 2006. 334.)

Hozzá kell tennünk, hogy Sartre filozófiájában a gyakran fenyegető másik (akinek a leírás szerint mintegy fegyverként szegeződik az énre a tekintete) mindig egy másik embert jelent. Fel sem merül annak a gondolata, hogy a hátulról figyelő tekintet lehetne akár egy állat tekintete is. Egy vadállat egyébként sem leselkedne (ahogy azt az állatra vadászó ember teszi), hanem nyíltan támadna; mint ahogy egy vadállattal szemben minden ember páni félelmet érezne, de nem szégyenkezne. Ez még egy érdekes kérdést felvet: vajon csak az emberi tekintet előtt szégyenkezhetünk? Továbbá, a szégyen – mely sartre-i definíciója szerint saját kívül létünk birtoklásának eredendő érzése (Sartre 2006. 353) – mindig csak a másik tekintete előtt lehetséges? Sartre szerint kétségtávol, hiszen *A lét és a semmi* egy későbbi passzusában leszögezi: „A szégyen az eredendő bűnbeesettség érzése [...], egyszerűen azé, hogy a világba vagyok zuhanva, a dolgok közébe, és hogy szükségem van a másik közvetítésére, hogy az lehessenek, aki vagyok” (Sartre 2006. 353).

Ezzel a sartre-i tézissel azonban szembeállítható Emmanuel Lévinas egy 1935-ben írt, de önálló kötetként csak 1981-ben publikált rövid írása, a *De l'évasion* (A szökésről), mely szerint a szégyen eredendően önmagunkkal szembeni érzés: mely önmagunk elrejtésének lehetetlenségével és az önmagunktól való szökés képtelenségével szembesít. A létező saját léte anonim áramlásának és morájának kiszolgáltatott, ebből lehetetlen számára a kitörés (Lévinas 1981. 113). A szégyen tehát itt elsősorban az én önmagára irányuló tekintetét jellemzi.

Még mielőtt áttérnénk arra a kérdésre, hogy Lévinas későbbi műveiben hogyan jelenik meg a másik tekintete helyett az arc ideája, amely képes lesz megtörni az én (szégyenteljes) magányát és szolipszizmusát, idézzük fel Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájában* (1945) megjelenő álláspontját, melyből pontosan kiolvasható egy Sartre-ral folytatott vita. Különösen érdekes ez a szöveg hely azért is, mivel tematizálja az ember állatra irányuló, megfigyelő tekintetét; mint ahogy arra is választ ad, hogy mi történik abban az esetben, amikor az ember egy állati tekintettel találja szemben magát.

Valójában a másik tekintete csak akkor változtat tárggyá, az én tekintetem pedig csak akkor változtatja őt tárggyá, ha tekintetünket nem emberivé tesszük, ha úgy érezzük, hogy cselekedeteinket nem megértik, hanem megfigyelik, mint egy rovar cselekvéseit. Például akkor történik ez meg, amikor egy ismeretlen tekintetét veszem észre magamon. De még ekkor is: a másik tekintete általi tárgyiasításomat azért érzem elviselhetetlennek, mert egy lehetséges kommunikáció helyét foglalja el. Egy kutya tekintete egyáltalán nem zavar. (Merleau-Ponty 2012. 389.)

De vajon valóban bele tudunk-e nézni egy állat szemébe? El bírjuk-e viselni magunkon az állat pillantását anélkül, hogy emberi tekintetet adnánk neki? Az irodalomból és a művészetekből számos példát hozhatnánk az állati tekintet humanizálására. Gondoljunk csak Géricault csodálatos lóportréira, ahol a lovak szeméből olyan humánus sugárzik, mellyel szemben szinte szégyenkezve le kell sütnünk a szemünket. De ugyanígy említhetnék Grünewald *Keresztvétel* című képét, mellyel kapcsolatban Balassa Péter ezt írta: „Igen, ez az. A kép szélén a kilógó nyelvű ló és a torz mosolyt mutató Jézus, az állat és a megváltó nézése, a szemek formája, metszése, színe: megegyezik” (Balassa 2004. 270). Vagy egy filmes példát hozva a kortárs szenvedéstörténetre, megemlíthetnénk Tarr Béla utolsó, apokaliptikus alkotását, *A torinói lovat*. Ezek a művészeti alkotások mind rámutatnak az emberi és állati világ közötti határ bizonytalanságára, ahogy az állat az ember életében betöltött szerepének meghatározhatatlanságára is, melyet Rancière az *Utóidőben*, Tarr Béla filmjeit elemző esszéjében így jellemez:

Marad a ló, ami többféle szerepet egyesít magában: a munka eszközét, a túlélés eszközét az öreg Ohlsdorfer és lánya számára. Aztán az összevert lóét, az emberségért mártíromságot szenvedő állatét, amit Nietzsche Torino utcáin átölelt, mielőtt belesüllyedt az őrtület éjszakájába. De a nyomorék kocsis és lánya egzisztenciájának szimbólumát is, a nietzschei teve testvéreként, vagyis olyan lényként, ami arra való, hogy minden lehetséges terhet hordozzon. (Rancière 2011. 46.)

Az ilyen állati tekintetekre, melyek saját létezésünk módját is kérdéssé teszik, milyen válaszunk lehet? Vajon a hallgatás lenne az ilyen megszólításokra adható egyetlen, valós felelet? Miközben, visszatérve a művészeti példáktól a filozófiai megközelítésekhez, azt a kérdést is fel kell vetnünk: miben áll, hogyan lehet megragadható egy tekintet? Semmiképp sem csak felénk forduló szemeket kell értenünk rajta (hiszen ezek, ahogy Sartre példájából is nyilvánvaló, az én számára láthatatlanok maradhatnak). A tekintet a másikkal való kapcsolatot igazolja: egyrészt a másik az én felé való irányultságára mutat rá, másrészt az énben ennek a tudatosulására, ezért lehet az interszubjektivitás egyik alappéldája. A tekintet mégsem segít hozzá a másik másikként (vagyis nem *alter egó*ként és nem tárgyként) történő, valódi megismeréséhez. Azt, hogy a másikkal való viszony nem megismerési viszony, hanem a másik általi megszállottság passzív állapota, Lévinas filozófiája fejti ki. Lévinas a tekintet gyakran (így pl. Sartre-nál) eltárgyasító fogalma helyett a nem tematizálható arc ideája felé fordul. Ez az arc nem ragadható meg az arcvonások összességeként, nem írhatja le semmilyen fiziognómia, nem készíthető róla semmilyen adekvát ábrázolás. Ennek oka, hogy a Másik (mindig nagybetűvel írva, a magyarra lefordíthatatlan, francia *Autrui* megfelelőjeként) arként való megjelenése nem vezethető vissza az én semmilyen kezdeményező erejére vagy hatalmára; épp ellenkezőleg, mindig megtöri az Ugyanaz szféráját és a Más felé mutat. Ahogy a *Teljesség és*

végtelenben olvashatjuk: „Azt a módot, ahogyan a Más megjelenik, meghaladva a Más ideáját bennem, ténylegesen arcnak hívjuk” (Lévinas 1999. 33). Az arc mindig kívülről érkezik, így a hozzá való elsődleges viszonyulási módunk: a fogadás. Mivel az arc előzetes az értelemadáshoz (a husserli *Sinngebung*hoz) képest, ezért nem a megjelenő megjelenése, nem számunkra való fenomén, hanem önmagától fogva (*kath'auton*) kifejeződés. Lévinas első főművének egyik központi eseménye az „arc epifániája” (Lévinas 1999. 34), mely arra is rámutat, hogy az arc a végtelen nyomát hordozza, a végtelen ideája felé vezet. Ennyiben elgondolhatatlan, hiszen – a végtelen ideájához hasonlatosan – mindig túlcserdül a gondolat által hordozott tartalmán; vagy úgy is fogalmazhatnánk, hogy az arc azonnal lerombolja a bennünk lévő plasztikus képét, hiszen végtelenül meghaladja azt. Ehhez még hozzátehetnénk, hogy Lévinasnál az Isten maga is *kath'auton* megnyilvánuló, így a lévinasi filozófiában az isteni dimenzió az arcból kiindulva nyílik meg: a metafizika alapja ezért egy emberek közötti viszony, egy etikai magatartás lesz. Ezért veszi át, ahogy ezt a *Teljeség és végtelen* állítja, az etika az első filozófia helyét.

Az etikai viszony, mely szemtől szemben állás (vagyis a másik nem hátulról lép meg engem, mint korábban Sartre-nál, és nem rejtőzködik), egy megkeverülhetetlen hívást és felszólítást intéz az én felé. Ez lesz majd a későbbi Lévinas-művekben – elsősorban az *Autrement qu'être* (1974) elemzéseiben – kifejtett végtelen felelősség alapja. A Másik felénk irányuló megszólítása (mert mindig a Másik a kezdeményező) egyszerre könyörgés és követelés. Könyörgés, mivel felém forduló, „meztelen arként” a segítségemet kéri. Miközben, ahogy a *Teljeség és végtelen* „Beszéd és etika” című fejezetében elhangzik: „Az arc meztelensége fázó és meztelenségét szégyenlő testének meztelenségében folytatódik” (Lévinas 1999. 56). Ez a meztelenség azonban nem engedélyez semmilyen vele szembeni visszaélést. A gyenge, a szegény, a kiszolgáltatott felett nincs hatalom; pont az ellenkezője az igaz, ők az erősebbek nálunk, ők bírnak hatalommal felettünk. Ugyancsak az arc hordozza az etika elsődleges parancsát, mely a „Ne ölj!” parancsában összegezhető.

Ez a gyilkosságnál nagyobb erejű végtelenség, mely a Másik arcában máris ellenállást fejt ki, maga az arca, az eredeti kifejeződés, az első szó: „Ne ölj!” A végtelen megbénítja a hatalmat a gyilkossággal szembeni végtelen ellenállásával, amely szilárdan és felemészthetetlenül a másik arcában, tekintetének totális meztelenségében, védekezés nélkül, a Transzcendens abszolút nyitottságának meztelenségében ragyog. (Lévinas 1999. 165.)

A Lévinas által leírt arc etikája azonban számos, mostani tárgyalásunk számára lényeges problémát is felvet. Vajon csak az embernek lehet-e arca? Kialakulhat-e az állattal szemben egy eredeti, etikai viszony? Lehet-e az állat a minket megszólító Másik?

Jacques Derrida és Jean-Luc Nancy egy 1989-ben folytatott beszélgetése, melyet „*Jól enni márpedig muszáj*”, *avagy a szubjektumszámítás* cím alatt publikáltak, részletesen kitér ezekre a kérdésekre. Derrida állítása szerint a huszadik századi filozófia és pszichoanalízis egyaránt figyelmen kívül hagyja az állat problémáját, hiszen ezekből az olvasható ki, hogy „az állat soha nem lehet szubjektum, sem *Dasein* (Heidegger), az állatnak nincs sem tudatalattija (Freud), sem viszonya a másikkal mint másikkal, továbbá állati arc sem létezik (Lévinas)” (Derrida 1997. 307). Derrida továbbá az etikai imperatívusz kapcsán azt is megjegyzi, hogy a „Ne ölj” parancsát sem a keresztény-zsidó hagyomány, sem Lévinas nem értelmezte úgy, hogy általában ne végezzünk ki állatot. A Nancyval folytatott beszélgetés végén (ahol a filozófustárs inkább csak a kérdező szerepét tölti be), arra a konklúzióra jut, hogy Lévinas (Heideggerhez hasonlóan) nem tud túllépni az emberi nézőpontra, filozófiája mélyen humanista marad.

Az annyira eredeti diskurzusok, mint Heideggeré és Lévinasé, kétségkívül felforgatóan hatnak egy bizonyos hagyományos humanizmusra. Mindazonáltal mély humanizmusok ezek, és az őket elválasztó különbségek ellenére mind a kettő az, amennyiben nem áldozza fel az áldozatot. (Derrida 1997. 318.)

Valóban vitathatatlan Lévinas humanizmusa, mégis hozzá kell tennünk, hogy egy ponton Derridának nincs teljesen igaza. Lévinas ugyan legfontosabb írásai-ban nem tér ki az állat problémájára, de amikor egy 1986-os előadása után a hallgatók felteszik neki pontosan azokat a kérdéseket, melyek miatt a derridai kritika elmarasztalja, némileg meglepő módon azt válaszolja, hogy nem utasíthatjuk teljes mértékben el azt a gondolatot, hogy az állatnak arcot tulajdonítsunk. A „ne ölj” kérdése kapcsán pedig ugyanitt azt vallja, hogy az etikának minden élőlény-re ki kell terjednie (Lévinas 1988. 172). Ebből arra következtethetünk, hogy Lévinas mintha bizonytalan lenne az állati arc kérdésével kapcsolatban.

Az állat ember számára játszott szerepe szempontjából a filozófus egy korábbi, egészen rövid írása is megvilágító lehet. Lévinas az *Egy kutya nevében, avagy a természeti jog* című szövegében (melyet előbb egy Bram den Velde tiszteletére összeállított kötetben, majd a *Difficile liberté* tanulmányai közt publikált) a második világháború alatt, a munkatáborban átélt tapasztalatát említi. Az elbeszélés szerint akkor, amikor a megalázó bánásmód és a durva fizikai munka hatására a foglyok már inkább érezték állatnak, mintsem embernek magukat, életükbe váratlanul betört egy másik lény: egy kutya.

A foglyok által Bobbynak nevezett állat minden reggel megjelent a gyülekező időpontjában és helyén, és minden este vidáman csaholva várta a visszatérőket. A foglyok egyedül miatta, vagyis az állathoz fűződő emberi érzéseik miatt maradtak emberek. Ezért, ahogy Lévinas hangsúlyozza, Bobby kutya volt „az utolsó kantianus a náci Németországban” (Lévinas 1976. 235), ahol egyedül ő képviselte a humanizmust és a morált.

AGAMBEN ÉS AZ ÁLLAT PROBLÉMÁJA

Térjünk vissza az imént – a „ne ölj” az emberi arcban megjelenő imperatívusza kapcsán – felvetett kérdéshez: vajon az állatok legyilkolása, feláldozása nem jelent-e botrányt? Többnyire nem. Hozzászoktunk az évezredek folytán, közömbössé váltunk iránta, és a művészeti példáknál maradva azt tapasztalhatjuk, hogy a halott vagy legyilkolt állatok látványa általában nem kelt felháborodást vagy megütközést. A holland csendéleteken ugyanolyan *memento mori* elemeket jelentenek az emberi tekintet számára, mint a precíz kompozícióban elhelyezett, szimbolikus értelemmel bíró használati tárgyak vagy ételek. A vadászjeleneteket ábrázoló képeken, az állati tetemeken is ritkán botránkozunk meg. Mégis, ellenpéldaként felhozhatnánk, hogy Rembrandt *Mészárszék* (1638) című festményének hidegségére nem lehet döbbenet nélkül nézni, mint ahogy az Eli Lothar által 1929-ben lefényképezett, elhagyatott vágóhidak dögtemetőjének szenvtelen kegyetlenségére sem. Egy szintén huszadik századi irodalmi példát idézve, megemlíthetnénk a berlini vágóhíd pontos leírását Döblin *Berlin, Alexanderplatz* (1929) regényében, melyet a következő mottó vezet be: „mert az ember sorsa olyan, mint az állaté; ahogy ez elpusztul, úgy pusztul el ő is” (Döblin 2009. 166). Hasonló párhuzam figyelhető meg Jeles András *Senkiföldje* (1994) című filmjében, melynek első kockái egy disznóvágást mutatnak, utolsó, archív képsora pedig a táborok felé való bevagonírozás megrendítő jelenetét.

Elszakadva a történelmi katasztrófa az utolsó példák esetén nyilvánvaló kontextusától, vajon valóban összevethető-e egymással az emberi és az állati halál? Beszélhetünk-e az állat esetében a halálhoz való viszonyról, saját vagy autentikus halálról (akár Rilke, akár Heidegger halálkoncepciójának értelmében)? Tudjuk azt, hogy számos állat a halála közeledtét érezve kivonul addigi környezetéből, mintegy keresve az elrejtőzést és a magányt. Ám ez sem ad választ arra a kérdésre, hogy érezhet-e az állat szorongást a halállal szemben?

Giorgio Agamben a nyelv és a halál kapcsolatának szentelt könyvében (*Il linguaggio e la morte*) arról ír, hogy az állatnak, közvetlenül a halála előtti pillanatban, van egy jellegzetes halálsikolya, amely mindazokra, akik hallják, megrendítően hat és tovább rezonál bennük (Agamben 1997. 88). A halálnak ezt a hangját (*Todeston*), ahogy Agamben hozzáfűzi, már Herder is a természetes nyelvhez való egyik utolsó kapcsolatként jellemezte. A halálhang kérdése felől azonban a könyv további vizsgálódásai nem annyira a halál, mind inkább a nyelv és a hang irányába haladnak. Az állati hang kérdése szempontjából a könyv epilógusa a legérdekesebb, mely *A gondolkodás vége* címet viseli. Ebben az egy erdei sétát leíró esszében a szerző felidézi mindazt a tapasztalatot, melyet ilyenkor az állati hangok sokféleségéről szerezhetünk. Hol marad ehhez a hangzásbeli gazdagsághoz képest az emberi hang? Beszélhetünk-e egyáltalán sajátos emberi hangról? Olyan tiszta és elkülönült értelemben, ahogy az állatok esetében, semmiképp sem. Az ember az egyetlen beszélő és gondolkodó lény, de beszéde és gondol-

kodása, Agamben tézise szerint, sajátos hangnélküliségét hivatott leplezni. Az emberi gondolkodás a nyelvben keresi a hangot, pontosabban a hang atoposztát. Így a nyelv veszi át a hang helyét: a nyelv lesz az ember hangja. Tegyük hozzá, hogy az erdei séta példázata arra is rámutat, hogy az ember a legközelebb az állatvilághoz a csendben, a közös hallgatás során kerülhet.

Az ember és az állat kapcsolata Agambent más írásaiban is foglalkoztatja: a legbehatóbban *L'Aperto* című könyvében, ahol Heidegger híres megkülönböztetéséből kiindulva – mely szerint az ember világgépítő (*weltbildende*), míg az állat világszegény (*weltarm*), a kő pedig világnélküli (*weltlos*) –, hosszasan elemzi az embernek és az állatnak a tárthoz való viszonyát, Rilke *Nyolcadik duinói elégiá*-jával párhuzamosan olvasva Heidegger szövegeit.

Minket most nem az agambeni Heidegger-elemzések foglalkoztatnak, melyek egyébként szép olvasatát adják a heideggeri unalom fogalomnak, sokkal inkább a könyv bataille-i és blanchot-i gondolatokhoz való kapcsolódásai. Ennek vonatkozásában megvilágító a könyv elején és végén található két illusztráció. Kezdjük a könyv elején! Az első oldalon egy 13. századi héber Biblia (a Biblioteca Ambrosiana gyűjteményéből) egy oldalának színes reprodukcióját látjuk, három képpel, melyek Ezékiás látomását, a teremtetés első három állatát, valamint az igazak ünnepét ábrázolják a Messiás eljövetele után. Agamben számára ez utóbbi kép a legfontosabb, mivel ezen az igazak mind állatfejet viselnek, melyet úgy is értelmezhetünk, hogy a kódexlap az embernek az állati természetével való megbékülését jeleníti meg. Vagy nézhetnénk ezt az ábrázolást, ahogy Agamben is teszi, Kojève 1938–39-es Hegel-előadásai felől, ahol az utolsó ember eltűnése és a történelem vége nem a katasztrófát jelöli, hanem az ember állattá válását és a természeti világba való visszailleszkedését. Ezzel szemben Bataille-nál (aki egyébként Kojève Hegel-előadásainak lelkes hallgatója volt), teljesen más ábrázolását találhatjuk az utolsó embernek. Az utolsó ember megtestesülése Acéphale, a lefejezett ember, akit André Masson rajzolt le a Bataille és baráti köre (köztük Roger Caillois, Pierre Klossowski, Jean Wahl) által kiadott *Acéphale* folyóiratban, mely 1936 és 1939 között jelent meg. Az első kiadvány címlapján ez a fejnélküli ember egyik kezében egy lángoló szívet, másikban egy tört tart, nemi szerve helyén pedig egy halálfej látható. Ennek a különös módon meztelen alaknak vagy szörnyetegnek (ahogy Bataille aposztrofálja) szándékosan nincs sem emberi, sem állati arca. Ugyanakkor, hasonlóan a Rilke által leírt archaikus Apolló torzóhoz, ennek a testnek nincs egyetlen helye sem, mely ránk ne tekintene. Az *Acéphale* köre kapcsán meg kell említenünk, hogy a folyóirat mindössze négy megjelent számában (a tematikus számok között volt Nietzsche-nek, Dionüszosznak és Nietzsche örületének szentelt szám is) publikáló szerzők célja egy ősi, közösségi eszmény feltámasztása volt. A közösségnek ezt az elképzelését Blanchot *La communauté inavouable* (Bevallhatatlan közösség) című könyve részletesen elemzi. Eszerint a titkos – az alapítók szándéka szerint rituális és hevesen szent (*farouchment sacrée*) – közösség összetartó erejét az

alapító szerint egy emberáldozat alapozhatta volna meg. Számos legenda kering az áldozat megvalósításáról, kezdve Bataille a társai által visszautasított felajánlkozásától egészen egy állat tényleges legyilkolásáig. Ez a végső gesztus azonban már inkább az (állat)áldozat paródiájához hasonlít (és a komédiának nem a bataille-i, felszabadító értelmében). Nem véletlen, hogy ez a közösség pár év alatt feloszlott, amiben persze szerepet játszott a fasiszta ideológiák egyre erősödő fenyegetése (melynek Bataille pontosan tudatában volt, hiszen már 1933-ban tanulmányt írt *A fasiszmus pszichológiai struktúrája* címmel), valamint a második világháború kitörése.

Egy rövid jegyzet erejéig érdemes megemlíteni Bataille egy jóval későbbi írását, a *Lascaux ou la naissance de l'art* (Lascaux, avagy a művészet születése) című esszéjét, melyben a lascaux-i falfreskók elemzése kapcsán már nem az utolsó, hanem a prehistorikus ember és az általa teremtett művészet kérdése foglalkoztatja. Ezeken a primitív és mágikus ábrázolásokon az állatvilág a maga csodálatos monumentalitásában tárul elénk, az állatok itt egyszerre valós és képzeletbeli lények, akik messze felülmúlják az embereket. Ugyanakkor ezek a rajzok az ember archaikus, teremtő kapcsolatát mutatják az őt körülvevő világhoz. Lascaux minden művészetet megelőző ősművészete azt igazolja, hogy a művészet már születésének pillanatában is magában hordozza azt a potenciált, hogy a természet igaz modellje legyen. Ahogy ezt Walter Benjamin, egy Agamben által többször idézett, 1923-as levelében megfogalmazza: „A műalkotások olyan természet modelljeként definiálódnak, amely semmilyen napra, így tehát ítéletnapra sem vár, olyan természet modelljeként, amely nem a történelem színtere, és nem az emberek lakhelye. A megmentett éjszaka” (Benjamin 2001. 266).

Ehhez a Benjamin idézethez kapcsolódik a Agamben *L'Aperto*-könyvének végén található másik illusztráció, Tiziano *Nimfa és pásztor* (1670) című festményének elemzése. A kései Tiziano-mű egy nem létező, idilli természetképet mutat. A kép előterében hátulról láthatjuk az állatbőrön heverő nimfát, aki a kép nézője felé fordítja tekintetét. A nimfa szinte teljesen meztelen, csak egy fátyol van a hátára és bal karjára vetve, amellyel szinte simogató mozdulattal érinti meg saját jobb karját. A mellette ülő, felöltözött pásztor csak nézi a nőt, de nem ér hozzá. Míg a kép közepén egy fűcsán megtört, félig kiszáradt, félig lombot hajtó fatörzsre egy állat (egy kecske?) ugrik fel, de alakja szinte kivehetetlen, annyira egybeolvad a természettel. Ez az enigmatikus festmény Agamben értelmezése szerint a blanchot-i munkátlanságot (*désœuvrement*) ábrázolja. Az időtlenség érzetét keltő kép egyszerre jeleníthet meg egy kezdeti- vagy végállapotot; vagyis túl van az időn. Mint ahogy az itt ábrázolt létezősmód is – és Agamben könyvének ez lesz az egyik tézise – „túl van a léten” (*fuori dall'essere*). A léten túli azonban csak a létezésben lehet megragadható. Ezért a képen megjelenő „boldog élet” (*vita beata*, az agambeni etika egyik fő témája) sem egy másik élet, hanem épp ellenkezőleg: ez az élet, a maga teljes potencialitásában. Eszerint az emberi

és állati világ közötti határ felszámolása is úgy lesz eljövendő, hogy már mindig is bekövetkezett.

Mégis érdemes az agambeni értelmezés után újra a festményre néznünk, melyen a nimfa alakja nem csupán egy bőrön, hanem egy teljesen megnyúzott, ugyanakkor felismerhetetlen állaton hever (amely Tiziano kései képei közül felidézheti bennünk a *Marsyas megnyúzása*nak kegyetlen jelenetét is). Az állat tekintete azonban nem tűnik halottnak, inkább csak mélyen szomorúnak és nyugodtnak, mintha ő is kitekintene a kép nézőjére. Az ember és az állat közötti különbség nem tűnik el ezen az ábrázoláson, csak erősebb hangsúlyt kap az emberi (itt a női) állatiasság. A meztelen nőalak teljes természetességgel hever az állaton, minden szégyenérzet nélkül. Ugyanakkor jogosan kérdezhetnénk, hogy kivel vagy mivel szemben kellene szégyenkeznie.

TEKINTETDILEMMÁK

Derrida egy kései tanulmányában (*L'animal que donc je suis*) hosszasan tárgyalja az ember állattal szembeni szégyenkezését, melyet elsősorban az állati test természetes meztelensége vált ki.

Valójában az állat, épp a meztelenségre irányuló reflexió hiányában, nem is tekinthető meztelennek, így vele kapcsolatban a szemérem vagy szemérmertelenség fogalmának sincs semmilyen értelme. Mégis, az állat felénk forduló pillantása mintha minket is lemeztelenítene, az állati tekintet (vélt vagy valós) éleslátása és világossága előtt felöltözötten is szégyenkezünk, rossz közérzet gyötör, mintha valami illetlenség, durvaság vagy közönségesség (*animalséance*) jellemezne minket. Miközben arra továbbra sincs válaszuk, hogy mivel szemben érezzük magunkat olyan rosszul a saját bőrünkben. Mint ahogy azt sem tudnánk megmondani, hogy milyen állat tekintetéről beszélünk. Mit takar az „állat”, hányfajta és miféle „állatokat”? Derrida egy általa alkotott szóban, az *animot*-ban egyszerre utal az állatok többes számára (az *aminaux* és az *animot* kifejtése megegyezik) és a szó (*mot*) egyes számára. „*Ecce animot!*” (Derrida 2006. 73) – mondja a filozófus a megnevezés gesztusával.

Ez a nem létező szó alternatívát kínál az állat enigmájának kifejezésére, mintegy elismerve, hogy amikor az állat kérdéséről (jelen esetben az állat tekintetéről, nyelvéről, haláláról stb.) próbálunk beszélni, voltaképp csak egy szót használunk, ezzel adunk nevet valami ismeretlennek. Azt is mondhatnánk, hogy az állat meghatározhatatlansága végső soron önmagunk meghatározhatatlanságához vezet vissza. Ugyanígy, az állat tekintete is felénk irányulásában, ránk vonatkozásában lesz számunkra érdekes.

A filozófia hiába törekszik a transzgresszióra, az emberi és az állati közötti határ felszámolására mégsem vállalkozhat, főleg azért nem, mert ezt a határt mindig az ember felől vonjuk meg. Az állat szemszögéből nem tudunk rálátni erre az

elválasztásra. Nem vagyunk képesek kibújni a saját bőrünkéből, az állat felől pozicionálni magunkat, pedig ez hozzásegíthetne az ember helyének pontos meghatározásához. Ezért megmarad az állandó kísértés a másik, a radikális másság, az állat elgondolására. Az állat kérdésében ott van az önmagunkból való kitörés vágya, egy olyan tekintet iránti vágy, mely talán – habár ez számunkra szintén elképzelhetetlen – tekintetbe sem vesz minket. Felvehet-e vajon valaha az emberi gondolkodás egy valóban posztthumán, állati nézőpontot? És ha igen, akkor ez nem jelentené-e a végét?

IRODALOM

- Agamben, Giorgio 1982. *Il linguaggio e la morte*. Torino, Giulio Einaudi.
- Agamben, Giorgio 1998. *Quel che resta di Auschwitz*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio 2002. *Aperto*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio 2009. *Nudità*. Roma, Nottetempo.
- Balassa Péter 2004. *Halálnapló*. Budapest, Palatinus.
- Blanchot, Maurice 1983. *La communauté inavouable*. Paris, Gallimard.
- Bataille, Georges 1970. *Œuvres complètes I. Premiers Écrits 1922-1940*. Paris, Gallimard.
- Bataille, Georges 1955. *Lascaux ou la naissance de l'art*. Paris, Skira.
- Benjamin, Walter 2001. *A szírének hallgatása*. Ford. Szabó Csaba. Budapest, Osiris.
- Berger, John 2015. Pourquoi regarder les animaux ? In H.-S. Afaïssa – J.-B. Jeangene Vilmer (szerk.) *Philosophie animale*. Paris, Vrin.
- Derrida, Jacques 2006. *L'animal donc que je suis*. Paris, Galilée.
- Derrida, Jacques 1997. „Jól enni márpedig muszáj”, avagy a szubjektumszámlálás. In Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor – Odirics Ferenc (szerk.) *Testes könyv II*. Szeged, Ictus. 293–327.
- Döblin, Alfred 2009. *Berlin, Alexanderplatz*. Ford. Soltész Gáspár, Budapest, Európa.
- Fontenay de, Elisabeth 1998. *Le silence des bêtes*. Paris, Fayard.
- Kojève, Alexandre 1947. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard.
- Levi, Primo 2014. *Ember ez?* Ford. Magyarósi Gizella, Budapest, Európa.
- Lévinas, Emmanuel 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague, Martius Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel 1976. *Difficile liberté*. Paris, Albin Michel.
- Lévinas, Emmanuel 1982. *De l'évasion*. Paris, Fata Morgana.
- Lévinas, Emmanuel 1988. The Paradox of Morality. In R. Bernasconi – T. Wright (szerk.) *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London – New York, Routledge.
- Lévinas, Emmanuel 1999. *Teljeség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan.
- Rancière, Jacques 2011. *Utóidő*. Ford. Bagi Zsolt. Budapest, Műcsarnok.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan.
- Schulz, Bruno 2016. *Fahajás boltok*. Ford. Galambos Csaba – Kerényi Grácia – Körner Gábor – Körtvélyessy Klára – Reiman Judit. Pécs, Jelenkor.



MAROSÁN BENCE

Civakodó hármassikrek

A valóság konfliktusos konstitúciója Czétány György
könyvében

Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története. Három szintézis harca egy egységes valóságért.* Budapest, L'Harmattan, 2015 (Cogito könyvek).

„Küzdést kívánok, diszharmóniát,
Mely új erőt szül, új világot ad,
Hol a lélek magába' nagy lehet,
Hová ki bátor, az velem jöhet.”
Madách Imre: *Az ember tragédiája*

Ne kerteljünk: Czétány György *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című könyve az utóbbi évtizedek egyik legjobb magyar nyelven született filozófiai műve. Átfogó, koherens filozófiai vízió áll mögötte, melyet impozáns filozófiai, kultúr-, társadalom- és tudománytörténeti anyaggon demonstrál. Elemzéseiből kiderül, hogy a vizsgált anyagot nem csak általánosan, hanem valóban mélyen, annak belső szakmai oldaláról ismeri. A könyvben felvázolt filozófiai vízió szerint a valóságot három, egymással versengő, egymással feszültségteli viszonyban álló szintézis konstituálja. Ez a három szintézis az a három alapvető erő, melyek irányítják a valóság megjelenését és alakulását. A szerző feltételezése szerint a valóságot törésvonalak, feszültségpontok tagolják, melyek éppen abból erednek, hogy a három szintézis egymáshoz való viszonya maga is alapvetően konfliktusos, és ez a viszony nem juthat nyugvópontra. Ezt a tézist a következő nagyobb területeken próbálja

meg kibontani, illetve igazolni: fogalom (és nyelv), idő, tér, élet és hatalom.

Czétány különbséget tesz empirikus és transzcendentális illúzió között. Az empirikus illúzió, például az, hogy a vízbe mártott evező megtörik, magyarázható kizárólagosan természeti-fizikai törvények alapján. A transzcendentális illúzióval azonban, mely a valóságot konstituáló szintézisek transzcendens használatából áll elő, más a helyzet (33). A szerző könyve teljes egészében ez utóbbival, a transzcendentális illúzióval foglalkozik, mely, mint mondja, a valóságra vonatkozó tapasztalatunk szükségszerű része, még ha tudatosítjuk, akkor sem szüntethetjük meg (167). Csak a valósággal és a rá irányuló tapasztalatunkkal kapcsolatos reflexivitásunkat radikalizálhatjuk; amit viszont, Czétány szerint, filozófiai kötelességünk is megtenni. A transzcendentális illúzió meg-megújuló feltárása a filozófia „permanens forradalmát” jelenti (uo.).

A szerző filozófiai alapvetése részben a transzcendentális filozófiák hagyomá-

nyához kötődik, részben pedig a klaszszikus metafizikához. Különösen Kant és Deleuze az, akik számára e tekintetben központi helyet foglalnak el. Kant a transzcendentális filozófiát a tapasztalat lehetőség-feltételeire irányuló reflexióként határozza meg. Czétány a reflexió e felfogásának Deleuze által módosított formáját követi: a tapasztalat lehetőség-feltételei helyett inkább annak valóság-feltételeit kutatja. Ezzel szoros összefüggésben szervesen kapcsolódik a fenomenológiai tradíció transzcendentális jellegű vállalkozásaihoz, valamint Deleuze „transzcendentális empirizmusához”. Az a terep, amelyen a szintézisek harca és együttműködése végbemegy, mondja Czétány, a „transzcendentális mező” sartre-i fogalmával jellemezhető, vagy még inkább a „hús” Merleau-Ponty-féle elképzelésével (15). Másfelől, mint írja, a könyvben lefektetett vállalkozás a klasszikus metafizika gondolkörében gyökerezik; igaz, annak Kant által lényegileg módosított változatában (33). A valóságot konstituáló három alapvető idea a klasszikus nyugati metafizika három alapvető problémakörét jelölte ki: Isten, világ, szubjektum (ember). A speciális metafizika Christian Wolfftól származó hármas felosztása szerint e három témával a racionális teológia, racionális kozmológia és racionális pszichológia foglalkozik. Kantnál ezekből az ész három transzcendentális ideája lesz, melyek nem a megismerés tárgyai, hanem elméleti és gyakorlati cselekvésünknek irányt szabó regulatív eszmék. Ez a három eszme Czétány könyvében is irányadónak számít. Végül a könyv további kulcsgondolata a totalizáló szintézisre való törekvésről történő lemondás. Deleuze nyomán Czétány úgy véli, hogy maguknak a szintéziseknek a működésmódja az, ami lehetetlenné tesz egy nagyobb szintézist.

A három szintézist, melyről szó van, Czétány Deleuze nyomán diszjunktív, konjunktív és konnektív szintézisnek ne-

vezi: a diszjunktív elválaszt, a konjunktív kijelöl egy középpontot és mindent arra vonatkoztat, a konnektív pedig a különböző elemeket kölcsönösen egymáshoz kapcsolja. A három idea is ehhez kapcsolódik: a diszjunktív szintézis a magát a mi világunktól megkülönböztető, és arra a saját normáit alkalmazó transzcendens isteni rendet jelenti, a konjunktív szintézis a mindent önmagára vonatkoztató transzcendens szubjektumot, a konnektív szintézis pedig az elemeket kölcsönösen egymáshoz kapcsoló transzcendens világot. A könyv elején mottóként hozott három idézet is erre vonatkozik: a Teremtés könyvének elejéről (az isteni megkülönböztetések aktusa), *A tiszta ész kritikájából* (az appercepció eredendő szintetikus egysége mint a transzcendentális szubjektum elve) és végül Deleuze könyvéből (*Différence et répétition*), egy inkonzisztens sokaságnak a világ eseményévé történő összekapcsolásának példaként. Kant nyomán beszél Czétány a szintézisek immanens és transzcendens használatáról. Transzcendens használatnak számít szerinte, ha a három szintézis közül valamelyiket ki akarjuk emelni a többi rovására, és egyeduralkodóvá próbáljuk meg tenni. Immanens használat pedig az, ha a hármat egymásra való tekintettel alkalmazzuk, annak tudatában, hogy egyik sem tüntethető ki önkényesen a másikkal szemben, együttes alkalmazásuk viszont szükségképp a valóság konfliktusos ideájához vezet, egy lényegileg feloldhatatlan konfliktushoz (17 sk.).

A könyv tematikus fejtegetéseit Dosztojevszkij *Ördögök* című regényének elemzése vezeti fel. A szerző szerint Dosztojevszkij műve a könyv alapjául szolgáló gondolat talán legplasztikusabb irodalmi illusztrációja. A mű Dosztojevszkij eszmeregényeinek egyik jellegzetes példája. A történet egy anarchista csoport politikai gyilkossághoz vezető útját beszéli el. Czétány a regény egyes kulcsszereplőit

úgy mutatja be, mint akiknek gondolatvilága a számára irányadó szintézisek gyakorlatban való működését, illetve a köztük való viszonyt reprezentálja. A csoport feje és szellemi vezetője Sztavrogin, aki a szerző számára a szintézisek immanens használatát testesíti meg. Sztavrogin lelke és élete úgy jelenik meg, mint egymásnak feszülő, egymással kibékülni nem tudó eszmék konfliktusos terepe. Követői az ő eszmevilágából ragadnak ki egy-egy elemet, és abszolutizálják azt a többi rovására. Satov a vallást helyezi a középpontba, és teokráciát akar. A vallás számára elválasztások és alárendelések megvalósulását jelenti: jó és rossz, igaz és hamis elválasztása, isteni és emberi megkülönböztetése, szembeállítás, és az előbbi alárendelése az utóbbinak. Ez gyakorlatilag a diszjunktív szintézisnek felel meg. Kirillov individualista és humanista: ő mindent az emberre, végső soron a szabad szubjektumra vonatkoztat. Ez lenne a konjunktív szintézis aktusa. Végül Verhovenszkij a horizontális terjeszkedésben látja az anarchista eszme győzelmének kulcsát: ötös csoportokat kell alkotni (egy irányító fejjel), amely oldalsó elágazásokat növeszt, és újabb ötös csoportokat bont ki magából. Egy mindenre rátelepedő hálózatot vizionál, melyet egy központi, titkos bizottság vezérel. Ez volna a konnektív szintézis gyakorlati alkalmazása.

*

Ahogy mondtuk, a mű tematikus fejtegetései öt nagyobb részre oszlanak, amelyekben a szerző az egyes szintézisek működésének partikuláris módjait mutatja be: 1. fogalom (és nyelv), 2. idő, 3. tér, 4. élet és 5. hatalom. Az első rész (*A fogalom transzcendentális illúziója*) első három fejezete logikai szempontok mentén rendeződik el – az összes többi rész, fejezet és alfejezet felépítése kronológiai szempontokat követ. Ez azt jelenti, hogy az első rész első

fejezetei a következő sorrendet állítják fel: konjunktív, diszjunktív és konnektív szintézis. Az összes többi rész azonban így halad: diszjunktív, konjunktív és konnektív szintézis. Ez már egy kronológiai rendet tükröz.

Az egyes szintézisek egy-egy eszmét testesítenek meg, mely Czétány György leírásában különösen pregnánsan jellemzik egy adott kor gondolkodásmódját, illetve általános társadalmi életét. Ezen megfontolása miatt a szerző a könyvről az ELTE-n rendezett vita alkalmával az egyik közreműködőtől, Takács Ádámtól, meglehetősen éles kritikát kapott (ELTE BTK, április 18.; a vita résztvevői: Farkas Henrik, Seregi Tamás, Szabó Zsigmond és Takács Ádám). Takács Ádám szerint Hegel után nem lehet filozófiai komolysággal állítani, hogy egy társadalom életét, hovatovább annak minden egyes szegmensét egy adott korban kizárólag egyetlen eszme irányítaná; ahhoz, hogy valaki valaha is ilyet állítson, Hegel enciklopédikus műveltségére és filozófiai alapvetésére volt szükség. Az én olvasatomban azonban Czétány pozíciója távolról sem ennyire elnagyolt vagy éppen megalomániás. Értelmezésem szerint csupán annyit próbál meg valószínűsíteni, hogy minden egyes korszakban voltak olyan meghatározó sajátosságok, amelyek az adott kor életmódja, a korabeli átlagos ember világképe szempontjából kitüntetettnek tekinthetők; és amelyekről nem tudunk elvonatkoztatni, ha meg akarjuk érteni az adott kor legfontosabb jellemzőit. Ilyen sajátosságok: a premodern világban a vallás, a modern korban az újkori, autonóm individuum, valamint a legújabb korban (a 20–21. században) a globális kapcsolatok hálózata. Ezek pedig, véleményem szerint, nagyon is ésszerű, jól alátámasztható feltételezések.

Czétány egész alapkonceptiója szempontjából Kant filozófiája kiemelkedő jelentőséggel bír. A három alapvető ideát

(Isten, én és világ) Kant észeszméire való tekintettel elemzi, e három ideának felel meg bizonyos módon a könyvben központi helyet elfoglaló három szintézis, és Kant alapján határozza meg a szerző a szintézisek immanens és transzcendens használatának a módját. Kant centrális jelentősége igazolja, hogy a könyvben később irányadónak számító rendet itt az első rész elején szerzőnk megbontja, és a kanti transzcendentális szubjektum gondolatának vizsgálatával kezd. Az első rész első három sarkalatos eszme jelenik meg: a szubjektum (Kantnál), a jó platóni ideája, és végül a világ husserli és heideggeri felfogása. Három olyan eszme, melyek artikulálják és meghatározzák a gondolkodásunkat és tapasztalatunkat uraló fogalmi teret. Czétány minden egyes eszmén végighaladva próbálja meg kimutatni, hogyan tesznek szert jogosulatlan fölényre és egyeduradalomra a többivel szemben. Ugyanazén rész egy negyedik fejezetet is tartalmaz: a három alfejezetet magában foglaló „Három szemiotikai rend” c. tematikai egységet, mely a mű nyelvfilozófiai része. A három alfejezet három kultúrtörténeti korszak jellemző nyelvfelfogását tekinti át, egy-egy alapszintézist, illetve alapvető szemiotikai struktúrát feleltetve meg neki: az archaikus társadalom jellemző szemiotikai művelete a *jelölés*, a *denotáció*. Ez az isteni jelölőre vonatkozik: a dolgokat megnevező, és ezáltal helyüket a kozmoszban kijelölő isteni rendre. A második a modern szubjektum jellemző nyelvi gesztusa: az *expresszió*, a *kifejezés* vagy kifejeződés. Ez arra a műveletre utal, ahogy a modern szubjektum kifejezi saját belső tartalmait: a modern szubjektivitás önmegnyilatkozására. Végül a harmadik a legújabb korszak interszubjektív, társas viszonyaira utal: az embereket egymáshoz kötő kapcsolatok rendszerére. Ez a művelet a *felszólítás* vagy *direkció*, amikor a szubjektumok egymással interszubjektív viszonyba lépnek, illetve

ezt a már mindig is fennálló viszonyt explicite is működtetik.

Az ezután következő részek logikailag is összekapcsolódnak egymással: a szubjektivitás (és innen indulunk) tulajdonképpen médiuma az idő. A szubjektum mindig belak egy őt körülvevő teret (tér). Az a mód, ahogyan a szubjektum belakja az őt körülölelő teret, mindig az élet egy bizonyos formájával rendelkezik. Végül az élet mindig a hatalom bizonyos formái alá rendelődik. Az időre és a térre vonatkozó fejtegetéseket gazdag és megvilágító erejű művészettörténeti és -elméleti elemzések kísérik: az időnek leginkább megfelelő művészeti forma a zene, míg a téré a festészet. Az idő három transzcendens szintézise (és a belőlük fakadó három transzcendentális illúzió): az időntúli múlt (diszjunktív szintézis), az időntúli jelen (konjunktív szintézis) és az időntúli jövő. Az első az archaikus társadalmak időfelfogására utal, mely leginkább a múlt bűvöletében élt: az istenek és a világ minden időt megelőző születésének bűvöletében, mely a világnak az archaikus ember által tapasztalt rendjét (a természet és a társadalom törvényeit) is kialakította. A modern szubjektum időképét leginkább a modern szubjektivitás állandó-álló jelene, az időntúli jelen jellemezte. Az örök most, mely a pontszerű szubjektum önmagában való bizonyosságával korrelált. Minden más időbeli dimenzió a szubjektum most-pontjára vonatkoztatott. Végül a legújabb kori időfelfogás központi dimenziója a jövő: az örök túlán, az időntúli jövő. A halál odaátja Heidegger halálhoz viszonyuló létében, az eljövendőben való hit Deleuze-nél, a messianizmus nélküli messianikusság mint a jövőre való elfogulatlan és higgadt nyitottság Derridánál. Mindezek a felfogásmódok a szubjektumot a jövőhöz kapcsolják egy konnektív szintézisben.

A tér elemzései szintén az archaikus társadalom (illetve az ókori és középkori

gondolkodók) elképzeléseinek tárgyalásával indítanak. Az ókori és középkori ember felfogása szerint a teret, és annak valamennyi partikuláris szegmensét, egy felsőbb isteni rend alakította ki és rendezte be. Ez az elválasztások (a diszjunktív szintézisek) tere, melynek szerkezetét egy felsőbb, égi szimbolika és akarat teremtette meg. A modern teret a modern szubjektum látásmódja határozta meg: a világon túli, transzcendens *szem*. Ez a tér a perspektivikusság tere volt. Míg az ókori és középkori ember térábrázolását egy mindent látó, szinoptikus isteni tekintet elképzelése uralta, a modern térszemléletben minden egy transzcendens, de nem isteni szubjektum tekintetére lett vonatkoztatva. Ez a modern koordináta-rendszer tere, egy origóval. Végül a legújabb kori társadalom tere a kapcsolódások tere, a kölcsönösen egymásba fonódó hálózatoknak a tere, amelyben nincs olyan kitüntetett pont, mint a modernkori perspektivikus szemléletmódban (a téren kívüli, és azt lehetővé tévő szem, a küklópszszerű szubjektum szeme), illetve a modern koordináta rendszerben. A legújabb térszemlélet a *hálózati társadalom* terét (Manuel Castells) reprezentálja.

Az élet transzcendentális illúziója Arisztotelész, Darwin és Lovelock életfelfogását veszi sorra. Arisztotelésznél a fajok örök formák, melyeket a klasszifikáció során felosztunk, és elkülönítünk egymástól (diszjunktív szintézis). Ez a felfogás nagyon is jól illeszkedik az eleve meghatározott, és jól elrendezett kozmosz premodern koncepciójába. Darwin elmélete a természetes kiválasztódáson alapuló evolúcióról kellőképp alkalmas talajon szökkent szárba: a szabad versenyek kapitalizmust meghatározó ideává tévő 19. századi polgár társadalom eszmeiségének talaján, mely szerint a versenyből a leginkább rátermett kerül ki győztesen. A darwin modell előfeltételezi a versengő, és mindent önmagára vonat-

koztató individuum modern képét. Az élet harmadik alapvető eszméjét végül James Lovelock Gaia-elmélete képviseli, mely szerint a Földön az élet minden partikuláris formája összekapcsolódik az összes többivel, egyetlen hatalmas konnektív szintézist, egyetlen nagy ökoszisztémát alkotva, amely önmagában is élőnek tekinthető. Az életnek mindezek a leírásai egyetlen különös szintézist emelnek ki a többi rovására.

Végül „A hatalom transzcendentális illúziója” című rész azt igyekszik bemutatni, hogy a hatalom egy-egy univerzális eszmétől vezérelt felfogása hogyan telepedik rá egy korszak teljes társadalmi életére, és hogyan járja át annak szinte minden mozzanatát. Az ókorban, illetve az archaikus társadalmakban ez az eszme a vallási eszme volt: az isteni tekintély, mely elválasztotta a halandók és a haláltalanok világát (*gnóthi szeauton!*, „tudd, ki vagy!” – ez, a furfangos szókratészi értelmezés előtt, a következőt jelentette: „tudd, hogy halandó vagy, és nem isten!”), és az emberek számára kijelölte a hatalmi berendezkedés elveit és normáit. Ez volt az isteni igazságosság örök rendje. A modern politikai gondolkodás fősodrátt ezzel szemben az autonóm és szuverén individuum koncepciója határozta meg. A modernitás egyik alapvető vívmánya az egyetemes emberi jogok eszméje ezen a koncepción alapult. Ez a szabad, önmagával, gondolataival, testével és tulajdonával – anélkül, hogy a többi szubjektumnak ezzel ártana – szabadon rendelkező, szabadon gondolkodó és vállalkozó embernek a képe. A politikai hatalom erre a szubjektumra vonatkozik. A harmadik korszakot a globális fogyasztói társadalom jelenti; az áruk és információk egész földgolyóra kiterjedő mozgása és körforgása. A hatalom a globális kommunikáció és kereskedelem eme terében rendezkedik be. Itt Czétánynál bizonyos társadalomkritika is megjelenik: a globális fogyasztói kapitalizmus az élvezet paran-

csán keresztül csábít mindenkit a világban való feloldódásra, és számol fel egyúttal bármilyen lehetséges vele szemben ébredő ellenállást.

*

A fentiekben csupán Czétány György könyvének egy szűk keresztmetszetét tudtuk bemutatni. Az egyes részek és fejezetek elismerésre méltóan tartalmas és szerteágazó filozófia-, tudomány- és kultúrtörténeti anyagot mutatnak be, illetve illesztenek egy koherens filozófiai vízióba. Az elemzések sehol nem válnak mechanikussá; a mű alapkonceptióját lefektető három szintézist a szerző mindig új és új oldaláról mutatja be, mindig képes arra, hogy új és meglepő mozzanatok tárjon fel az általa kutatott szintézisekkel kapcsolatban. Történeti látásmódját sem érzem leegyszerűsítőnek – a könyvről rendezett vitaesten a művel szemben felmerült kritikával ellentétben. Czétány hangsúlyozza, hogy az egyes szintézisek párhuzamosan vannak jelen a különböző korokban, ám mindenkor az egyik meghatározott dominál, a többi rovására (138). Jellemző tendenciákról beszél, nem teljes homogenitásról. Ilyen jellemző tendenciák pedig ténylegesen kimutathatók a történelemben: a vallás társadalomformáló ereje a premodern társadalmakban, a modern individuum képzelete és a tőke hatalma az

újkori, európai társadalmakban, végül pedig a globális kommunikáció és fogyasztás a legújabb korban.

Sematikusságot, laposságot tehát semmi esetre sem vethetünk a szerző szemére. Kritikusan talán csak egy pontról nyilatkoznék: noha a szerző végig a szintézisek harcáról és együttműködéséről beszél, vizsgálódásai során egyértelműen a konfliktus, a problematikusság mozzanata dominál a valóság leírásában. Amellett, hogy hangsúlyozza, hogy ez nem jelenti a káoszhoz, a totális inkonzisztenciához való visszatérést, a konfliktus ilyen mértékű hangsúlyozásában én hajlamos vagyok az esetlegességet, a partikularitást, az ellentmondást szerintem egyoldalúan favorizáló posztmodern örökségét látni. Véleményem szerint konfliktus és harmónia egymással koordinált, csak egymással szerves összefüggésben értelmezhető és működő fogalmak. Legyen szabad azt a sejtésemet megfogalmaznom, hogy az együttműködés, a harmónia fogalmának kicsivel erőteljesebb hangsúlyozása (a konfliktussal szemben) új elemzési irányokat nyithat meg a szerző számára.

A könyvet erősen ajánlom mindenki figyelmébe, aki érdeklődik a filozófia (és a tágabb kultúrtörténeti témák) iránt. A mű méltán megérdemelné, hogy idegen nyelvre, például angolra lefordítsák a nemzetközi közönség kedvéért.

E számunk szerzői

DARIDA VERONIKA Az ELTE BTK Esztétika tanszékének habilitált egyetemi docense.

Kutatási területe: fenomenológia, művészetelméletek, színházesztétika. Legutóbbi kötete: *A nosztalgia művészete / a művészet nosztalgiája*. Kijárat, 2015.

darida.veronika@btk.elte.hu

KÉKEDI BÁLINT (PhD) 2016-ban szerezte fokozatát filozófiából az Aberdeeni Egyetemen. Fő kutatási területe a kora újkori filozófia- és tudománytörténet, különös tekintettel az állati és emberi észlelés mechanikai magyarázataira, illetve a kora modern gépezetokről szóló elméletekre.

kekedi@yahoo.com

MAROSÁN BENCE PÉTER a Budapesti Gazdasági Egyetem adjunktusa, valamint óraadó a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Kutatási területei: fenomenológia, hermeneutika, politikai filozófia, klasszikus német idealizmus, általános filozófiatörténet, társadalomtudományok, kulturális tanulmányok.

bencemarosan@googlemail.com

SCHMAL DÁNIEL a PPKE BTK Filozófia Tanszékének habilitált docense. Kutatási területe a kora újkori és a késő skolasztikus filozófia története.

schmal.daniel@chello.hu

SMRCZ ÁDÁM 2012–15 között az ELTE Irodalomtudományi Doktori Iskolájának hallgatója, 2014 óta a Filozófiatudományi Doktori Iskolában végzi tanulmányait. 2015 óta az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa. Fő érdeklődési területe a 17. századi filozófia- és eszmetörténet.

smrczadam@gmail.com

SZÁNTÓ VERONIKA (PhD) az ELTE BTK Filozófia Intézetének tudományos munkatársa.

Filozófia és biológus szakot végzett az ELTE-n, 2011-ben doktorált filozófiából az ELTE BTK-n. Az ELTE mellett a Károli Gáspár Református Egyetemen és a Nyugat-Csehországi Egyetemen tanít filozófiatörténetet, illetve bioetikát.

santov@gmail.com

VÍGH ÉVA egyetemi tanár, irodalomtörténész, az SZTE Olasz Tanszékének oktatója. Kutatási területei: 13–17. századi olasz irodalom- és kultúrtörténet; fiziognómia és jellemábrázolás; állatszimbolika.

eva.vigh@libero.it

Summaries

ÉVA VÍGH

On the Zoomorphic Physiognomy of Giovan Battista Della Porta

In the history of civilization, one of the most impressive epistemological issues of moral comparison between *humanitas* and *animalitas* is the zoomorphic physiognomy. This paper aims to analyze the intrinsic relationship between zoomorphism and ethics through Della Porta's *Della fisonomia dell'huomo*, the best known work from this point of view in the history of Italian civilization of the 16th century. The zoomorphic analogies, thanks also to the very convincing illustrations, create iconographic and semantic models which have always been part of the collective cultural and popular imaginary, but in the early modern age were studied in a consistent and systematic method by Della Porta. For that which concerns the question of body and soul the reference point is Plato and the Hermetic-Platonic Renaissance thought, while in matters of morality the undisputed source is Aristotle. Through some zoomorphic examples (with the comparison between man-ass, man-ostrich, man-lion, man-ape) the paper presents the determined cosmological role of animals in recognition of the character and the affections of man.

BÁLINT KÉKEDI

Sheep and Magnets: On the Role of Teleological Considerations in the Explanation of Animal Behavior in Descartes' Philosophy

In this paper, I propose to adopt a very minimalistic notion of purposeful behavior in the case of animals – the automata of nature – in Descartes' natural philosophy. This notion of purpose derives from our observation of animal behaviour, and I will call those forms of behaviour *purposeful* or *goal-directed* where an entity performs self-correcting motion with respect to the position of another object. I argue that philosophers in the early modern period did not clearly distinguish behaviour understood as purposeful in the above-defined sense and the behaviour of machines which – although were created with a certain purpose, like a mechanical clock – were not purposeful, but pre-programmed. In the first part of the paper, I try to show that their failure to make that distinction was largely due to the charm of what I call the *knowledge argument*, which states that there must be an intelligent agent somewhere behind any sort of goal-directed behaviour, because it is inconceivable that an entity may follow a goal without it – or its designer – grasping what that goal is. By contrast, I argue that Descartes gave a very clear description of spontaneous purposeful processes in nature where we do not have to have

recourse to the knowledge argument. The most obvious case of such a process is the behaviour of a mechanical compass, which continuously displays self-corrective behaviour with respect to the poles, without there being an intelligent agent designing the magnet or directing its behaviour. The emphasis in the case of magnets, as in the much more complex case of perceptual cognition, is on the coupling of two physical systems; it is the coupling that enables the systems under consideration to form “teleological units”, within which one – or all – of the systems will exhibit purposeful behaviour with respect to the other(s). The second part of the paper addresses the issue of control, which was a more amply debated question in the period. In this part, I argue that when discussing the scope of the knowledge argument, people were concerned primarily with the grasping of the goal, rather than with the actual governing of behaviour which they thought were realisable by perfectly “blind” mechanisms even in humans. I conclude the article by claiming that Descartes’ insights into what can be achieved by purely mechanical means were ahead of his time, and that this aspect of his natural philosophy has not been given due attention by historians of philosophy.

ÁDAM SMRCZ

The Withdrawal of Mechanism from Nature: The Influence of Early Modern Atomist Accounts on Vitalistic Philosophies of Nature

The paper draws up an evolutionary line between theories concerning the origin of the human soul. Its point of departure is a neo-stoic account (outlined by Justus Lipsius), according to which the origin of the soul is absolutely distinct from that of corporeal substances, since it is directly „infused” into the body by God. Regardless of the fact, that such claims were widely accepted by the humanists of the 15th and 16th centuries, such accounts of „infusion” were later challenged by atomist or Epicurean thinkers, since – according to them – the earlier theories could not properly explain the role of the corporeal seed in the genesis of faculties commonly attributed to the human soul. The line of argument intends to prove, that this challenge by atomist theories was of crucial importance in the development of 17th-century vitalism. This paper intends to demonstrate the line of this historical development via the examples of Walter Charleton, Pierre Gassendi and Ralph Cudworth.

VERONIKA SZÁNTÓ

Vitalism, Mechanism, and Life in Seventeenth-Century British Natural Philosophy

Although the rise of the mechanical philosophy in the seventeenth century did not bring about a revolution in the life sciences as it did in physics, it was instrumental in prompting the reconsideration of the relationship between matter and life. Most mechanical philosophers addressing physiological problems tended to evade this issue by concentrating on particular delimited bodily functions, still leaving the task of the integration of vital phenomena to an animal soul. In the present paper I focus on three articulate

attempts to elucidate the relationship between matter and life: that of Robert Boyle, William Harvey and Francis Glisson. Whereas Boyle remained ambiguous regarding the extent to which mechanical natural philosophy might be applied to living beings, Harvey, an early critic of mechanism active before the canonization of the new natural philosophy in England, insisted on the irreducible character of life. However, Harvey left the issue of the relative importance of an inherent vital virtue and the organization of the living body unattended. It was Francis Glisson, who gave the most systematic treatment of life in the era. For Glisson, life boils down to the immanent perceptivity of the material substance. The vitalistic philosophy of Glisson, stripped of most of its metaphysical burden, represented an important source of inspiration for the next century and signalled an important shift towards the “de-souling” of physiology.

DÁNIEL SCHMAL

Vitalism and the Problem of Unconscious Perception in the Seventeenth Century

The aim of this paper is to explore conceptual relations between early modern vitalism and anti-Cartesian conceptions of soul prevalent in the late seventeenth- and early eighteenth centuries. One of the conceptual links is provided by the vitalist account of causation. In section one I show that William Harvey – in his *De generatione animalium* – entertains conflicting assumptions about vital causality. On the one hand, he believes that natural causes are inherent in the living body (they are equated to blood in particular), while on the other hand he holds that they operate as virtues that are „something more” than the composing parts of the organism. This tension raises questions about how higher powers can operate in the matter and perform goal-oriented activities. Harvey’s attempt to solve the problem remains somewhat cryptic, because it tends to degenerate into metaphorical talk at the most crucial points of the argumentation. In the rest of my paper I argue that Francis Glisson’s theory of perception was meant to address these issues. Glisson, a younger colleague of Harvey, believes that natural change in general and animal generation in particular stems from perceptual powers inherent in matter. Specifically, he holds that matter is endowed with *biousia*, a certain material form of life which allows substances to have unconscious perceptions and desires which manifest themselves in organic movements. Thus, in Glisson’s view, perceptual powers provide an answer to the question of how bodies pursue goals. The conclusion is that the problem of animal generation leads to epistemological issues concerning unconscious perceptions. My contention is, then, that these problems serve as points of contact between early modern approaches to life and various anti-Cartesian currents in the philosophy of mind.

VERONIKA DARIDA

The Gaze of the Animals

The paper considers the problem of “the animals’ gaze” (*le regard*) as it appears in or hides behind the horizon of contemporary philosophy. First, phenomenological descriptions of the “gaze” and the “face” are analyzed through the texts of Sartre, Merleau-Ponty and Levinas, who describe only the human perspective, as Jacques Derrida’s criticism justly emphasized. Then an attempt is made to present the theory of Giorgio Agamben (and his lecture on Blanchot and Bataille), which concerns the line between human and non-human by evoking the questions of death and language.