

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2015/3 (59. évfolyam)

---

A Magyar Tudományos Akadémia  
Filozófiai Bizottságának folyóirata



# Tartalom

## VARIA

|   |     |
|---|-----|
| RADNÓTI SÁNDOR: „Abschrift der Natur”<br>A természet másolata II.   | 5   |
| HANKOVSKY TAMÁS: Kant transzcendentális logikája mint általános logika  | 29  |
| MOLNÁR DÁVID: A ficinói furorelmélet <i>nescio quid</i> je  | 43  |
| KORÁNYI MÁRTON: Az elme idolumainak teológiai előfeltevései<br>Francis Bacon filozófiájában   | 57  |
| PLÉH CSABA: A szelf vizsgálatának két történeti mintája   | 73  |
| HORVÁTH LAJOS – SZABÓ ATTILA: A fekete nap melankóliája<br>és a Selbst dekonstrukciója<br>Posztstrukturalizmus és posztjungianus pszichológia | 103 |
| PÖNTÖR JENŐ: A perceptuális idealizmus mint a szkeptikus<br>kihívásra adott válasz  | 121 |

## FÓRUM

|  |     |
|--|-----|
| TUBOLY ÁDÁM TAMÁS: Zvolenszky és az artefaktualizmus:<br>de akkor most ki alkotta meg Harry Pottert? | 137 |
|--|-----|

## SZEMLE

|   |     |
|---|-----|
| BALÁZS PÉTER: Pavlovits Tamás: <i>Mi egy ember a végtelenben?</i><br><i>Pascal-értelmezések</i> | 155 |
| NYÁRFÁDI KRISZTIÁN: Szalai Judit: <i>Kortárs angolszász érzelemfilozófia</i>                    | 161 |
| E számunk szerzői   | 167 |
| Summaries   | 169 |



RADNÓTI SÁNDOR

## „Abschrift der Natur”

### A természet másolata

Lehetséges, hogy *A festmények* megjelenése a jeni romantika fórumában, az *Athenäumban* (1798–1800) csinált kedvet Goethének arra, hogy befejezze és megjelentesse képzőművészeti folyóiratában, a *Propyläenben* (1798–1800), a weimari klasszika fórumában *A gyűjtő és övéi* című írását.<sup>1</sup> S noha ezekben az években volt Goethe klasszicizmusa a tetőpontján, tévedés lenne azt hinni, hogy a két folyóirat és a két irányzat ellenséges viszonyban állt egymással. A személyes kapcsolatok fennálltak, Goethe August Wilhelm Schlegeltől kapta az *Athenäum* számait (amiképpen ő is megküldte a saját folyóirata íveit), s Caroline nem látta lehetetlennek, hogy *A festményeket* a *Propyläenben* publikálják.<sup>2</sup> Az álláspontok – kivált a fiataloké, akik húszas éveik második felében, harmincas éveik elején jártak (de már persze e fantasztikus nemzedék számos alapvető művével a hátuk mögött) – mozgásban voltak. Friedrich Schlegel néhány évvel korábban még az irodalom Winckelmannja akart lenni, s magában az *Athenäumban* kétszer is megismételte, hogy a kor legfőbb tendenciái: a francia forradalom, Fichte *Tudománytana* és Goethe *Wilhelm Meistere*, továbbá ugyanitt jelent meg nagy és lelkes bírálata e regényről.<sup>3</sup> Közismert, hogy a romantikus ösztönzések egy részét a *Werther* és a *Wilhelm Meister tanulóévei* szerzőjétől kapták.

Hiba volna tehát az iskolakönyvek mesternarratíváinak antinómiáját és Goethe később kiéleződő kritikáját, amely végül a hírhedt aforizmába torkollt, hogy

\* A *Magyar Filozófiai Szemle* 2014/2. számában megjelent tanulmány folytatása. A kettő egy készülő könyv fejezete.

<sup>1</sup> Johannes Grave föltételezi, hogy a korábban Schillerrel együtt tervezett, majd félretett munkát a Schlegel-féle beszélgetés *Athenäum*-beli megjelentetésének hatására fejezte be, s publikálta ugyanabban az évben (1799). Vö. Grave 2006. 424 skk.

<sup>2</sup> Vö. Goethe 1798. június 18-i, december 15-i, 1799. január 22-i és március 26-i levelével A. W. Schlegelhez (<http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Briefe/1798> és <http://www.zeno.org/Literatur/M/Goethe,+Johann+Wolfgang/Briefe/1799>); vö. Caroline Hardenberghez (Novalishoz) írt 1798. november 15-i levelével (Caroline 1913. 473 sk.).

<sup>3</sup> Vö. Schlegel 1980a. 302 sk. [216]; Schlegel 1980b. 237–260; Schlegel 1981.

a klasszikus egészséges, a romantikus beteg,<sup>4</sup> rávetíteni a 18. század utolsó éveire. De az sem igaz, hogy Goethe kritikátlan lett volna a jeniai romantikájával szemben, s ne tekintette volna számos törekvőket valamifajta könnyű gyermekbetegségnek, amelyet némileg keresett jóakarattal és rendteremtéssel, a határok megvonásával és e tudás, az ismeret és az ízlés terjesztésével ki lehet kúrálni. Széles értelemben e modern tendenciák helyére szorítására szolgált a *Propyläen*, amelynek tónusában Friedrich Schlegel találóan vette észre az atyáskodást és a szórakoztatni akaró népszerűsítést.<sup>5</sup>

Goethe hosszú kritikai listája legtöbbször a határátlépéssel állt összefüggésben. Helytelenítette a formátlanságot, a töredékességet, a szubjektívizmust, a műfajok keverését, a rút és a rettenetes hangsúlyozását, a szépség alárendelését a karakterisztikusnak, az illúzió, a vágy, az éberálm, az utópia túlértékelését, a középkor felértékelését és a benne föltűnő historizmust, a vallási vagy filozófiai tartalmak túlfeszítését, a misztikát, a zseni-tudatot, a felvilágosodás-kritikát, s ugyanakkor a demokratikus és republikánus tendenciákat, egyszóval mindazt, amit kedves szavával, elnéző módon *wunderlich*nek, csodálatra méltóan furcsának nevezett.<sup>6</sup> A nyilvánosság előtt azonban mindezekről óvatosan nyilatkozott, s inkább azokat a kereteket és határokat akarta kijelölni, amelyeken belül és innen az egyes művészi törekvéseknek jogosultsága és erényei vannak, de amelyekből ki- és túllépve veszélyes idomtalanság és ízléstelenség támadja meg a műalkotást.

Erről volt szó az egy évtizeddel korábbi, de már az itáliai út tanulságaiból is táplálkozó híres vázlatában, *A természet egyszerű utánzása, modor, stílusban*. E három fogalom olyan triász, amelynek csak harmadik tagja (nincs köze a történelmi értelemben vett változó stílusokhoz) valósítja meg Goethe esztétikai eszményét, de korlátozott módon és e korlátozottság ismeretében az előző fokok is alkalmasak ízléses műalkotások létrehozására. Ugyanakkor úgy látszik, hogy e fogalmak a fejlődéstörténeti dinamika, vagy Goethehez inkább illő kifejezéssel: metamorfózis tagjai is; a művésznek végig kell járnia az utánzás, majd a saját nyelv, a személyes stílus kialakításának fokozatait, hogy a természetet a maga mélységében, mintegy az emberi természetet is megragadva tökéletes műalkotást hozzon létre. Harmadszor az első és utolsó tag, mint az objektivitás két szintje, ellentétben áll a szubjektív másodikkal, s ezért szemmel láthatólag kö-

<sup>4</sup> Vö. Eckermann 1829. április 2-i bejegyzését (Eckermann 1973. 396). A megjegyzés kontextusa egyébként a francia romantika. Érdekességként megemlítem, hogy Friedrich Schlegel 1801-ben keletkezett *Athenäum* című szonettje így kezdődik: „Der Bildung Strahlen all in Eins zu fassen, / Vom Kranken ganz zuscheiden das Gesunde, / Bestrebtan wir uns treu im freyen Bunde, / Und wollten uns auf uns allein verlassen.” (A művelődés sugárait mind egybefogni, ami beteg, teljesen elválasztani az egészségestől: szabad szövetségben törekedünk erre híven, és csakis magunkra akartunk hagyatkozni.)

<sup>5</sup> Vö. 1798. novemberi levelével Carolinéhez (Caroline 1913. 475).

<sup>6</sup> Goethe és a romantika viszonyáról jól tájékoztató áttekintést és kutatástörténeti összefoglaló ismertetést ad Fröschle 2002.

zelebb áll egymáshoz, mint a középsőhöz. A modor közvetíthet a kettő között, de leleselkedik rá a veszély, hogy individualizmusában kiüresedik, ha nem követi a természetet.

E koncepció tehát a miméziselmélet kontinuitásában talál helyet, az objektív valóságot az univerzális természettel azonosítja, s a természet mindenhatóságának ez a sejtelme, egyszerre őskép- és példakép-jellege indította a kortársakat arra, hogy Goethe szellemében az antik, a görög, a pogány, vagy a schilleri értelemben vett naiv továbbélését lássák. Ez azonban korántsem a szó köznapi értelemben vett naiv viszony a régihez, mert a természet utánzása mint evidencia mögött állandóan föltűnt ugyanaz – mint probléma. Ezzel mind a természet, mind az utánzás fogalmának megjelent az ellenfogalma, a természetnek a művészet, az utánzásnak a műalkotást teremtő emberi természet. Megjelent az antikvitás számára a teremtés értelmében elképzelhetetlen (legfőképpen csak begyakorolható és szokásként rögzülő [vö. Arisztotelész 1997. 1152a]) „második természet” fogalma.

A művészet nem akar versenyre kelni a természettel mélység s szélesség dolgában, ő a természeti jelenség felszínén mozog, mégis van saját mélysége s hatalma; a felszíni jelenségek legmagasabb rendű mozzanatait rögzíti, felismeri bennük a törvényt, a célszerű arányok tökélyét, a szépség csúcsait, a jelentés méltóságát, a szenvedély ormait. A természet látszólag önmagáért alkot, a művész emberként s az emberért. Amit a természet elének tár, abból csak ügyel-bajjal betűzhetjük ki a való életben a kívánatosat, az élvezeteset; mindaz, amit a művész nyújt az embereknek, tisztán felfogható és kellemes, izgató és csábító, élvezetes és megnyugtató, lelket üdítő, nevelő és felemelő; így ajándékozza meg a természetet hálából, amiért őt megteremtette egy második természettel, amely érzésektől áthatott, gondolatteli és emberileg tökéletes. Goethe 1981a. 239<sup>7</sup>

<sup>7</sup> A *Maximák és reflexiók* 1105. maximája: „A művészet: második természet, ugyancsak titokzatos, de érthetőbb; hiszen forrása az értelem” (Goethe 1981b. 868). Még élete utolsó évében is élt ezzel a kifejezéssel Rembrandtról szóló soraiban: „A művészet: egy második természet, titokzatos is, de érthetőbb; mert az értelemből fakad” (Goethe 1981c. 752). Előzménye Winckelmann-nál, ahol nem a természet, hanem az antik művészet másolásáról vagy utánzásáról van szó: „Másoláson a szolgálai követést értem, az utánzásban azonban – ha értelemmel teszik – az utánzat mintegy másik természetet kap, és valami sajátossá válik” (Winckelmann 20052a. 54). A „seconda natura” kifejezése – ha nem is egészen a kreatív goethei értelemben – Leonardo da Vincinél is megjelenik (Leonardo 1973. 50). Kant az antik felfogáshoz e tekintetben közelebb álló módon a természetes őszinteséggel szembeállított „színelésművészetet” nevezte második természetnek (Kant 1997. 264 [54. §]), de fontos megemlíteni, hogy más összefüggésben magát az erkölcsiséget is „második (érzékin-túli) természetnek” nevezi (Kant 1997. 197). Schiller viszont, ha a kifejezés nem is fordult elő nála, valami hasonlóra gondolt, amikor a szépséget a természet utáni második teremtőnknek nevezte (Schiller 2005a. 225 [Huszonnegyedik levél]).

A *Propyläen* idején Goethe egyik legfontosabb célja a természet „egyszerű” utánzásának elválasztása volt a „második természet” e teremtésétől, s ezért találkozott *A festmények* a természet puszta másolását elutasító álláspontjával. Azzal a különbséggel, amelyet már az 1789-es tanulmány is tartalmazott, hogy az egyszerű utánzásnak, mint ahogy a modornak is megvan a maga szerényebb lehetőségköre. Az első esetben „a természet betűinek egyenként való másolgatása a rajzban” (Goethe 1981d. 139) legszebb eredményeit a holt vagy mozdulatlan és egyedi tárgyon bontakoztathatja ki. Goethe a virág- és gyümölcsfestészetre gondolt, s pozitív példaként két amsterdami specialistát említett, Rachel Ruyscht (1664–1750) és Jan van Huysumot (1682–1749). *A gyűjtő és övéiben* egész történetet szentel a tárgynak. E „levél-regénykében”<sup>8</sup> a gyűjtő apja csakis az egyszerű utánzást, a hasonlóság maximumát kereste a művészetben, mindent mintha tükörben, s ezért gyűjteménye kis tárgyakból (amelyeknek alkalomadtán leíró, természettudományi becse lehetett), illetve élethű portrék sorából állt. Szerencséje házához vezetett, majd lányának férjévé tett egy ügyes kezű férfiút, aki lefestette a ház minden tagját és felszerelését, s egy burnótos szelencén, ezüst zsebórán, topázgombos sétatapácán, varródobozon, fülönfüggőn vagy elefántcsont játékszeren ellenőrizni lehetett az utánzat nagypontosságú, tökéletes hűségét. Természetes és igaz ábrázolatok voltak ezek, korlátozott művészi értékkel. Apósa és megrendelője kívánságára a festő a *tromp l’œil* készítéséhez is eljutott, amennyiben egy vakajtó mögött megfestette őt és feleségét, amint éppen egy estélyről térnek haza: kidolgozása, elrendezése, perspektívája, megvilágítása mind a megtévesztést, a csalódásig való élethűséget, a valóság és a művészet közötti határvonal elbizonytalanítását szolgálta. A festő művészetét felesége halála aztán elmélyítette, a jelenvalótól eljutott a jelentősig. „Az utolsó csendélet, melyet festett, az ő kedves tárgyait ábrázolta, különös válogatásban s összeállításban, úgy, hogy valamiképpen mind mulandóságra és elválásra, öröklésre és egyesülésre utalt” (Goethe 1981e. 261). A gyűjtő apja viszont az ízlés-eltevélyedés újabb fokára hágva egy másik művésszel viaszfigurát készíttetett magáról igazi parókával és öltözékekkel: „atyám a műalkotást a lehető legpontosabb utánzás és gondos kidolgozás révén hajszálpontosan *egy szintra* akarta hozatni a természet alkotásaival...” (Goethe 1981e. 264).

Az egyszerű természetutánzás tehát jó és rossz irányba is vezethet. Goethe fölfedte a csendéletek titkát, megsejtette vanitas-szimbolikájukat, amely az akadémiai hierarchia képviselői előtt rejtve maradt, vagy legalábbis alábecsülték jelentőségét. Ennek azonban föltétele az olyan elmélyülés, amely már nem tekintni öncélnak a hasonlóság maximalizálását a természeti tárggyal. Ez utóbbi ugyanis súlyos ízléstelenséghez vezet. Példája a viaszfigura. Goethe Madame Tussaud (1761–1850) idősebb kortársa volt, aki ugyan csak 1835-ban nyitotta

<sup>8</sup> Goethe nevezte így egy Humboldtnek szánt 1799. május 26-i levélfogalmazványban (Goethe 1981. 232).



meg kiállítását, de már a 18. században is számos viasz-múzeum volt ismeretes. Az ízlésnek történelmi mozgása van, s az idő múlásával az akkori viasz-szobrokat ma nem tekintjük ízléstelennek, mint ahogy a régi anatómiai múzeumok demonstrációs viasz- vagy gipsz-figuráiban is előbb látjuk meg a kései barokk pátoszformulát, mint a lenyúzott bőr mögött az izmokat és ereket. Ma is bizarrnak érezzük azonban a Goethével majdnem egy időben született és meghalt Jeremy Bentham (1748–1832) megvalósított végakarátát, hogy mumifikált testét (amelyen a fejet szükségből viasz-fejre cserélték) saját ruháiban és saját székén ülve tárolják egy üvegfalú szekrényben a University College of Londonban.<sup>9</sup>

A csendéletek, a megszólalásig hasonlító portrék, a beugrató festmények és viaszfigurák mellett hol marad a tájkép? Meglepetésre Goethe 1789-es írásában a modor fokán említi. Míg az egyszerű utánzás állandóan szem előtt tartja a természetet, „soha nem távolodott el a természettől, s minden képet, amely a keze alól kikerült, tárgya jelenlétében kezdett el, s fejezett is be” (Goethe 1981d. 139), a modor karakterisztikus forma-adása során a művész „a természetet nem látja maga előtt s nem is idézi túlságos elevenséggel emlékezetébe” (Goethe 1981d. 140). Az utánzás e módja akkor a legsikeresebb, ha az egész sok kis alárendelt tárgyat tartalmaz. „Ez utóbbiakat szükségképpen fel kell áldozni, ha a nagy egész általános kifejezése a cél, mint például tájképeknél, hol ugyancsak elvétené célját a művész, ki az egész fogalmának megragadása helyett aggályosan elbíbélődne a részletekkel” (uo.). Valójában ez is Goethe előbb rekonstruált gondolata: a természet utánzásában a hasonlóság megteremtése csak az első fok, amelynek túlhajszolása ízetlenséghez, kicsinyességhez vagy épp nevetségességhez vezet, s a nem-hasonlóságnak éppoly jelentősége van. Föl kell tennünk, hogy a manír pozitív példajaként azért nevezte meg a tájképet, mert azokra a fiktív, ideális tájképekre gondolt, amelyeknél szoros kapcsolatot lehetett föltételezni alkotójuk természetével. Goethe osztozott kora Claude Lorrain iránti elragadtatásában, már 1772-ben méltatta (Goethe 1772), s amióta 1787-ben Rómában, majd még inkább Szicíliában mélyebben megértette festészetét (jellegzetesen a természettel összehasonlítva),<sup>10</sup> a nagy mesterek között tartotta számon, s gyűjteményébe egy művét meg is szerezte. A választ az itt fölmerülő kérdésre valószínűleg az Eckermann által följegyzett kései értékelése adja meg:

Látja – mondta Goethe –, ez tökéletes ember volt, aki szépen érzett és gondolkozott, és lelkében olyan világ rejlett, amilyen nem egykönnyen akad valahol rajta kívül.

<sup>9</sup> Ez az *autoicon*, ahogy Bentham nevezte, nem volt műalkotás, hanem a síron túli jelenlét és felügyelet ön-inszenálása, amelynek ötletére és kivitelezésére hatott a kor panoptikum-, bábszínház-, automata-megszállottsága, valamint a múmiák egyiptomi, és talán a romolhatatlan test középkori hagyománya.

<sup>10</sup> „A föld fölött a nappal párája leng, úgy, ahogyan csak Claude Lorrain festményeiről és rajzairól ismerjük, a természetben azonban nem egykönnyen láthatni olyan szépen ezt a tüneményt, mint itt” (Goethe 1984. 196 [1787. február 19.]).

A képek teljesen igazak, de nyoma sincs bennük a valóságnak. Claude Lorrain fejből s a legapróbb részletekig ismerte a való világot, és eszközül használta fel, hogy kifejezze vele szép lelkének világát. És éppen ez az igazi eszményítés, amely úgy tud bánni a valóságos eszközökkel, hogy az előtűnő igazság valóságként hat.

Eckermann 1773. 416 (1829. április 10-i bejegyzés)

E kései apológia a 18. század utolsó évtizedében még a művészetpolitikai és pedagógiai klasszicizmus satujába volt szorítva. Mert miközben előtte is, utána is a legnagyobb elismerés hangján beszélt a nagy tájképfestőről, az egyszerű utánzás, manír, stílus hierarchikus triász, a *Propyläen* és a weimari képzőművészeti pályázatok programja még visszhangozta a „lépcsőzetes” akadémikus hierarchiát, amelynek csak alacsonyabb fokán jelenhet meg a csendélet vagy a tájkép, bármilyen remekmű is az. „A magasrendű művészet mindig is az embert ábrázolja, a képzőművészet kiváltképpen az emberi testet...” (Goethe 1981f. 197).

„A helyes módszer eredményét stílusnak nevezzük, a modor ellentétéként. A stílus emeli fel az embert az emberi nem képességeinek legfelső fokára; ezért is jutnak oly közel egymáshoz a nagy művészek legjava alkotásaikban” – olvassuk Goethe Diderot-kommentárjában (Goethe 1981a. 249), és alighanem itt jutott teoretikusan a legközelebb Winckelmannhoz, akinek elméletéből következett a szépség variációs lehetőségeinek, változatosságának hiánya. Goethénél az igazság játszotta ezt a szerepet. Az utánzás, a modor és a stílus mind a természethez való viszony egy foka. Az egyszerű utánzás a természet, a „valóság” végtelen gazdagságával találkozik, és azt másolja a maga atomisztikus elkülönültségében, a modor a szintén végtelen emberi természetet ismeri fel és dolgozza ki a maga individualitásában, s mind a természet, mind az egyéni emberi természet a természet igazságához a nembeliség magaslatára emelkedett stílusban jut. Az igazság azonban nem végtelen, s ezzel a művészet lehetőségei éppen ideális tökéletességük szintjén beszűkülnek; ezért kerülnek a csúcsteljesítmények közel egymáshoz. Ebből következik az a korlátozás, amely Winckelmann kritikai tevékenységében egyenesen szűklátókörűséghez és szűkkeblűséghez vezetett, Goethe pedig sokféleképpen küzdött ellene: a fokozatok kompenzációjával (mint láttuk, nála minden foknak van valamilyen művészi lehetősége), a tágkeblűség nyájas inszenálásával, antiteoretikus beállítottsággal és hasonlókkal.

Ám Goethe sok tekintetben elavultnak tűnő esztétikai írásainak (hiszen kit érdekel a filológusokon kívül a mégoly ragyogó *Gyűjtő* komplikált táblázatba rendezett „Phantomisten, Undulisten, Skizzisten, Punktieren”-jeinek stb., stb. minuciózus azonosítása?) valódi érdekessége belső feszültségeiben található. Az a historizált természetkritika nem állhatott rendelkezésére, amelyet Winckelmann az egykor tökéletes, a görög szobrok formájában meg is őrzött, de ma már elrontott természet (utánozzuk hát az antik művészetet és ne a természetet!) formájában fejtett ki, s a természet történelmi kritikája, a deformált, elcsúfított természet gondolata másoktól sem volt idegen (Rousseau, Diderot,

a kertművészet képviselői stb. – a nagy természettudós, Buffon szerint pedig eleve az emberi művelés, gondozás, finomítás teszi széppé a természetet).<sup>11</sup> S éppily elképzelhetetlen volt számára a természetnek a civilizációval szembeni kritikái fölértékelése (Rousseau és a romantika). Mindkettőt megakadályozta természetfogalmának ahistorikus jellege és görögös törekvése a természet ellenfogalom nélküli univerzalizálására.

A műalkotás is természet egyfelől, rá is illenek az *Orphikus ősigék* híres sorai: „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt” (megalkotott forma, mely élve fejlődik). Azért illik rá, mert a művészet magasrendű értelemben nem utánozza a természetet, hanem modellálja, amennyiben minden kifejlett, igazi műalkotás a maga morfológiai kifejlésének alakváltozásait feltételezi. Ennyiben a művészet (és maga a művész) is beleillik a természeti metamorfózisok rendjébe. A műalkotás pedig a maga érzéki jelenvaló voltában mintegy a természet időtlen ősképének felel meg. A befogadónak a természetszemlélettel analóg érzéki és kontemplatív művészetszemléletet kell elsajátítania.

Másfelől viszont ahhoz, hogy a természet egyszerű utánzásának mint a művészet végecéljának tévképzetétől megszabadulhasson (és Goethe a naturalizmus cáfolatára fordította legfőbb energiáit a *Propyläen* idején), a művészetnek – mint láttuk – a természet ellenfogalmaként kell megjelennie. A szavakban fenntartott mimetikus alapelv (amelynek értelme az összkoncepció szempontjából az, hogy a természetet nem a maga valóságában, hanem igazságában, azaz szelleme szerint kell utánozni) itt kifejezetten antimimetikus ellentétébe vált át, s ennek a termékeny ellentmondásnak a következményeképpen Goethe kimutatja a hasonlóság lehetőségét imitáció nélkül, a tükröt tartás metaforája nélkül, a „mintha élne!” retorikus túlzása nélkül.

A klasszicizmus hagyományos antimimetikus érve az idealizálás volt, s Goethe maga is alkalmazta ezt az argumentumot.

*Mikor a művész megragadja a természet valamely tárgyát, az a tárgy már nem a természeté, sőt, akár azt is mondhatnánk, hogy a művész ebben a pillanatban teremti meg a tárgyat, miközben kibontja jelentős, jellegzetes, érdekes elemét, vagy inkább magasabb rendű értéket kölcsönöz a dolognak. Ekképp nyeri az emberi test is azokat a bizonyos szebb arányokat, nemesebb formákat, emelkedettebb karaktervonásokat; és megteremtődik a szabályszerűség, tökéletesség, jelentőség köre, hol a természet szívesen őrzi azután java dolgait, míg különben, túlságosan elterebélyesedve, rútságba fordul át, közömbösként elsekélyesedik.*

Goethe 1981g. 225

<sup>11</sup> Oscar Bätschmann erre a gondolatra építi fel a tájképről szóló könyvét (Bätschmann 1989). Hivatkozik Buffonra (1707–1788), akinek *De la Nature*-jából egy 1764-es szemelvényt is közöl. Az ember nélküli természet: görbe fák, bízló vizek, mérges rovarok, haszontalan dudvák, vadállatok. A természet szörnyű és csak az ember tud kellemet és életet kölcsönözni neki. Az épített természet a szép (Bätschmann 1989. 269 skk.).

Kiemelésem mutatja, hogy honnan tér vissza a gondolat az eszményítés jól ismert csapására. „A természetet a művészettől roppant szakadék választja el...” – olvasható ugyanebben a bevezetőben, s ez azt a feladatot írja elő a művészeknek, hogy „igazodjék a természethez, tanulmányozza, másolja, hozzon létre végül oly valamit, ami ahhoz hasonló” (Goethe 1981g. 223). Ugyanakkor egy másik fontos írásban ezt találjuk: „a művészet és a természet valósága tökéletesen más [...], a művészeknek semmiképp sem kell, nem is szabad törekednie arra, hogy alkotása természeti műnek hasson” (Goethe 1981h. 213). Az ellentétes következtetést a képzés (*Bildung*) fogalma kapcsolja össze. A befogadó oldaláról azért, mert „műalkotást természeti alkotásnak csupán a teljesen képzetlen néző lát” (uo.), az alkotó oldaláról viszont azért, mert a „roppant szakadék” megértésében Goethe szemmel láthatólag – és ez világos különbség a winckelmanni klasszicizmustól – nem a művészettörténet, hanem a természet tanulmányozásának adja a példát. Csak így jöhet létre az a megkülönböztetés, amelynek alapján „egyetlen vérbeli művész sem kívánja művét a természet alkotása mellé, mi több: annak helyére rakni; ki erre vetemedne, száműzessék a művészet birodalmából, mint korcszülött, s ne fogadja őt be a természet birodalma sem” (Goethe 1981a. 240).

Az esztétikai tapasztalat Hegel esztétikájával – és főképp elterjedésével és sikerével – a művészetre összpontosult és korlátozódott. A természeti szép hangsúlyosan kevés helyet foglalt el Hegel előadásában. S amennyit, az arra szolgált, hogy tisztázza a természeti szépnél mint jelenségnek fogyatékoságát és szűkösségét (végesség, változékonyság, szükségszerűség alá rendeltség, szabadsághiány), amivel szemben a művészet az önmaga által meghatározott szabad önállóságot kínálja. A művészet fogalma kitágult – valójában történetiségében kiszabadult a szépség egyeduralmából is –, történelmi megjelenésmódjai a maguk ellentétében és változatosságában nyertek értelmet, de a szépséghez rendelt (és az ízlés által közvetített) erkölcsi, vallási, életvezetési, természeti tapasztalatok esztétikája háttérbe szorult a kultúrában, s személyessé válva privatizálódott. E folyamatnak hosszú előtörténete van: a művészetek egységes rendszerének kialakítását a művészeti autonómia eszméjének megjelenése követte. Az esztétika művészetfilozófiává változásának az volt az oka, hogy az emberi világot elkezdték nem természetadta (illetve teremtet) adottságnak tekinteni, hanem olyasvalaminek, amit az emberek maguk alkottak és alkotnak. Ezt a fordulatot paradox módon megelőzte egy jelentős korszak (lényegében az egész 18. század, fontos 17. századi előzményekkel), amelyben a természet és a művészet párban, mintegy más esztétikai tapasztalatokat kizárva lett az esztétikai tapasztalat forrása, a szép és a fenséges letéteményese, méghozzá úgy, hogy a természet élvezetét (és rettegését) gyakran elementárisabbnak tekintették, mint a művészetét. Ha meggondoljuk, még sincs ellentmondásról szó, mert a természet ebben a felfogásban nem univerzális adottság, hanem szellemi konstrukció, emberi értelmezés és jelentőségtulajdonítás tárgya. A tájkultusz, a magashegység-eufória, a végtelen tenger iránti emfázis kora ez, amelyben megszületnek

a fenséges különböző ideológiái, a szentimentális lélek a természetben ismer magára, és a művészetvallás kart karba öltve jár a természetvallással. Jelentősebb összefüggésről van szó, mint pusztán korhangulatról. Olyan egymástól merőben különböző filozófiák, mint Kanté,<sup>12</sup> Schellingé<sup>13</sup> vagy Novalisé,<sup>14</sup> találkoznak a természet és a művészet különleges viszonyának, analóg esztétikai teljesítőképességének evidenciájában.

Goethe nemcsak osztja ezt az evidenciát, hanem legjelentősebb képviselője, mondhatni betetőzője, akinek közvetlen hatása kiterjedt az egész 19. századra. S mégis időről időre olyan gondolatmenetekhez jut, amelyekben nem a rokonság, hanem az idegenség, nem a közelség, hanem a távolság, a „roppant szakadék” kimutatása a célja természet és művészet között: „korunk legfőbb nyavalyója éppenséggel természetnek és művészetnek ez az összekeverése. A művész tapasztalja ki ereje hatósugarát, jelölje ki a természetben belül tulajdon birodalmát; ha túllép e határon, ha fel akar olvadni a természetben, nem művész többé.” (Goethe 1981a. 241.) Persze ebben a kiélezett ellentmondásban is – sőt, éppen ezáltal – megmarad természet és művészet kiténtetett egymásrautaltsága.

Schelling Goethével azonos szellemben fejtette ki, hogy a művészetnek először el kell távolodnia a természettől, hogy művészet legyen. Sem a természet utánzása, sem pedig túlszárnyalása nem lehet a programja. Ami az elsőt illeti,

alapvető célja semmi esetre sem az a durva csalás, amelyet többnyire neki tulajdonítanak, hogy ti. a megfestett tárgyat valóban létezőként láttassa velünk. [...] Csakhogy általában a művészet és a festészet olyannyira nem csalásra törekszik, hogy legnagyobb hatásait tekintve a valóság látszatát – a szó itt használt értelmében – éppenséggel inkább meg kell *semmisítenie*.

Schelling 1991. 220

<sup>12</sup> „A szép művészet minden alkotásánál tudatában kell lennünk, hogy művészet, nem pedig természet, ám az alkotás formájában rejlő célszerűségnek mégis annyira szabadnak kell látszania az önkényes szabályok minden kényszerétől, mintha az alkotás a pusztán természet alkotása volna” (Kant 1997. 232 [45. §]). Ez a viszony egyébként kölcsönös: a természet akkor szép, ha művészetnek mutatkozik.

<sup>13</sup> „Amit mi természetnek nevezünk, az egy csodálatos titkosírással írt költemény. De a rejtély mégis feltárulhat [...]. Minden pompás festmény úgy jön létre, hogy eltűnik a láthatatlan válaszfal, amely elválasztja a valóságos és az ideális világot, maga a festmény pedig csak nyílás, amelyen át teljesen elének tárulnak azok az alakok és tájak, amelyek a valóságos világon csak tökéletlenül csillannak át. A természet a művész számára már nem az, ami a filozófus számára, nevezetesen az állandó korlátozások közepette megjelenő ideális világ, vagy annak a világnak a tökéletlen visszfénye, amely nem rajta kívül, hanem benne egzisztál.” (Schelling 1983. 402 sk.)

<sup>14</sup> „A természet szelleme legragyogóbban a költeményekben jelenik meg. Mídon igazi költeményeket hallunk vagy olvasunk, érezzük, mint mozdul meg bennünk a természet belső megértése...” (Novalis 2002. 217).

Ami a másodikat illeti, ott még a példa is Goethétől (illetve Winckelmanntól) származik, csak a következtetés költői helyett filozófiailag explicit: „Ha a művészet megállítja az emberi évek gyors menetét, ha a fejlett férfiaság erejét a korai ifjúság szelíd bájával kapcsolja össze, vagy ha felnőtt fiak és lányok anyját az erőteljes szépség szelíd bájában mutatja meg, akkor mi mást tesz, mint hogy megszünteti azt, ami lényegtelen, vagyis az időt?” (Schelling 1985. 592 sk.).<sup>15</sup> Ezzel kifejezetten antinaturalista viszonyt hozott létre a természethez, amely szerint a természeti lény a teljes léttel (amely azonos tökéletes szépségével) csak egy pillanatra rendelkezik, s ekkor és csak ekkor azonos örökkévalóságával. „Ebben a pillanatban azzal azonos, amivel egész örökkévalóságában: ezen túl csak a levés és az elmúlás kapcsolódik hozzá. Miközben a művészet a lényeket ebben a pillanatban mutatja be, kiemeli az időből: a maga tiszta létében, életének örökkévalóságában jeleníti meg” (Schelling 1985. 593).<sup>16</sup>

A természet és a szellem, a törvényszerűség és a szabadság végső azonosságát szavatoló, a világlelket manifesztáló, az abszolútumot megragadó művészet spekulatív túlterhelése nem volt a programatikusan elméletellenes, a tapasztalatra és a szemléletre hagyatkozó Goethe kenyere. Így az idő radikális eltörlését csak idealiter fogadhatta el, az eminens műalkotások jellegzetességeként, de realistiként a művészet területét ennél jóval szélesebben értelmezte. Megkülönböztette a jó időket és rossz időket *Antik és modern* című ismert írásában. Az ellentmondások bölcs egyesítésére, amelyre az örök ifjúság alapul, jó idők és jó körülmények kellene. Azonosítható az antikvitással, de ez nem szükségszerű. Goethe korántsem a régiek örök utánzására kötelezte a művészetet. Ezért írt 1816-ban a tényeknek meg nem felelő, de szemléletét kifejező módon ekképpen: „Így tett tanúságot Rembrandt a legmagasabb rendű művészi tehetségről, s ehhez elég volt neki az az anyag és indítás, melyet legközvetlenebb környe-

<sup>15</sup> Földényi F. László kéziratos fordítása. A vonatkozó Goethe-hely: „a művészet egyik nagy erénye éppen az, hogy amit a természet a valóságban nem képes előállítani, azt ő, költői erejénél fogva létrehozza. A művész tetszése szerint teremt kentaurt vagy szűzies ifjú anyát. Mi több: nemcsak megteheti, egyenesen kötelessége ezt tenni. A matrónakorú Niobét, felnőtt gyermekek anyját a zsenge lánykebel szűzies bájával ruházza fel alkotója. Bizonyal éppen ezen ellentmondások bölcs egyesítésén nyugszik az örök ifjúság, mit a régiek saját isteneiknek tulajdonítottak” (Goethe 1981a. 243). Mindkét szövegrészből kihallani a belvederei Apolló winckelmanni leírását: az „örök tavasz öltözteti, miként a boldog elíziumi mezőkön, a tetszetősebb ifjúság köntösébe a teljesebb évek vonzó férfiaságát” (Winckelmann 2005b. 87). (Az persze már Goethe ironikus antikaticizmusából következik, hogy a szűzies anyára csak azért is Niobét hozta föl példának, mint ahogy később Mürön elképzelt szoptató tehenét preferálta az Augusta Puerpera – magasztos gyermekágyas asszony –, azaz a kisdedet tápláló istenszüllő képtémájával szemben.)

<sup>16</sup> A naturalizmusnak nem az idealizmus az alternatívája. „Akik észreveszik a tartalom nélküli forma ürességét, a materialitáshoz való visszatérést prédikálják a természet utánzása révén, azok pedig, akiket nem szédít meg a forma eme üres és meddően külsődleges leve-tése, azt prédikálják, ami ideális, ami a már megformáltak az utánzása; de nincs senki, aki visszatérne a művészet igazi ősforrásaihoz, ahonnan forma és anyag elválaszthatatlanul árad” (Schelling 1991. 68).

zete nyújtott, anélkül, hogy a legcsekélyebb tudomása lett volna arról, voltak-e valaha görögök és rómaiak a világon” (Goethe 1980a. 160). Ebből következik rendkívül széles és nagy mértékben megértő érdeklődése a különböző művészettörténeti korok iránt (kitekintéssel – mivel élete utolsó évtizedeiben különös gondot fordított az ön-reprezentációra – saját korára és körülményeire mint műve megalkotásának lehetőségfeltételére). Szögezzük le mindjárt, hogy hamarosan visszatérjünk rá, ez az érdeklődés nem történelmi, hanem krónikás jellegű volt: nem észlelt különböző történelmi világokat, csak szerencsés és szerencsétlen események esetleg igen hosszú távú következményeit. Nem fogadott el változó történelmi igazságokat, hanem csak változatlan természeti igazságot.

Mindenesetre egész életében egyre táguló körökben terjesztette ki vizsgálódását a képzőművészet történetére, s a purizmus soha nem jellemezte.<sup>17</sup> Schellinggel ellentétben a németalföldi festészet mindig közel állt hozzá. Figyelmének sohasem középpontban álló, de legállandóbb tárgya a tájképfestészet volt. Mint képzőművész ő maga is leginkább tájképekkel próbálkozott – kora ifjúságától fogva.<sup>18</sup> Claude Lorrain legkedvesebb festői közé tartozott. Kora talán legsikeresebb tájképfestőjével, Philipp Hackerttel – akitől rajzórákat is vett – tekintette meg Rómában a Colonna-képtárban Poussin, Claude Lorrain, Salvator Rosa képeit, s följegyezte: „Ha most aztán az ember nyomban újra a természetre tekint, és meg tudja találni benne, ki tudja olvasni belőle, amit azok találtak, s többé vagy kevésbé utánoztak: ez föltétlenül tágítja és tisztítja a lelket, és végül legmagasabb intuitív természet- és művészetismeretre vezet” (Goethe 1984. 337 [1787. június 27.]). Ruisdael három tájképéről ismertetőt írt (Goethe 1980b. 141–145),<sup>19</sup> méltatta az italianizáló flamand tájképfestő, Paul Bril (1554–1626, Drezdában szintén négy képpel képviselt) művészetét (Goethe 1998b. 323–326). Hackerttel való barátságát megőrizte, önéletrajz írására biztatta, s halála után arra vállalkozott, hogy a festő kéziratai alapján összeállítsa, illetve megírja életrajzát (Goethe 1998c. 411–599).<sup>20</sup>

Hackert a Schlegel-féle *Festmények* képleírásaiban kritika tárgya volt, műve az *Abschrift der Natur*nak, a természet másolatának példája. Goethe sem vélekedett másképpen, csak más következtetésre jutott. Útinaplójában azt írta róla, hogy „eine ungläubliche Meisterschaft hat die Natur abzuschreiben und der Zeich-

<sup>17</sup> Vö. az újabb irodalomból Forssman 1999. Címétől némileg eltérően a könyv Goethe képzőművészeti tájékozódására korlátozódik. A festészetről: 186–302.

<sup>18</sup> „Atyám jó néhány rajzot várt ettől a túrától, de kis híján eredménytelenül zajlott le: mennyi érzék, mennyi tehetség, mennyi gyakorlat kell hozzá, hogy az ember képnek fogjon föl egy tágas, széles tájat!” (Goethe 1982. 203).

<sup>19</sup> A drezdai képtár négy Ruisdaelje közül csak arról az egyről nem írt, amelyet Caroline kommentált, noha 1794-ben, a tanulmányom első részében említett galéria-jegyzeteiben még azt tartotta a legkülönbnek a festő itteni művei közül (vö. Goethe 1998a. 295).

<sup>20</sup> Ez a kevésbé ismert mű tartalmazza Richard Payne Knight (1750–1824) szicíliai útinaplójának fordítását is, mert az angol klasszika-archeológus, tájképfestő erre az útra Hackerttel együtt vállalkozott.



nung gleich eine Gestalt zu geben” („hihetetlen mesteri biztossággal tudja papírra rögzíteni a természetet, s egyben művészi formát is tud adni a rajznak” [Goethe 1984. 336, 1787. június 16.]). A Hackert-életrajz függelékeként írott szakszerű művészettörténeti méltatás szerzője (a Goethemeyernek is nevezett Heinrich Meyer [1760–1832], Goethe barátja, kegyence, valamint képzőművészeti dolgokban konzulense és szerzőtársa) a tájképfestészet hanyatlásáról írt Claude Lorrain, Caspar Dughet és Salvator Rosa kora óta. Hackerttel – állította – a *vedutafestészet* jutott el a legnagyobb tökéletességre, amennyiben lehetetlen, hogy a realitás kívánalmának valaki nála nagyobb megelégedésre s az igazi művészet kisebb hátrányára tegyen eleget. A szabad, poétikus tájképfestészetben viszont nem jeleskedett.<sup>21</sup> A vedutafestészet (város- vagy táj-látkép) a kor minél nagyobb valóságűsége törekvő turisztikai emléküzeti vállalkozása volt; készítésekor a minél nagyobb másolati pontosság elérése céljából – Carolinénak igaza lehetett – gyakran alkalmazták a camera obscurát. Hackert a mai szemlélőnek – legalábbis nekem – képeskönyvszerűen naiv és tarka, kicsinyesen részletező, bábuserű staffázst alkalmazó s még mozgást ábrázolva is statikusnak tűnő, mindazonáltal kedves és kellemes festményeket alkotott, amelyekből nem hiányzott a korábbi nagyokra, mindenekelőtt Claude Lorrainre való stílári emlékezés. Meyer véleménye egyezett Goethéével, aki korábban Hackert két Weimarba érkező tájképét ismertette azt írta, hogy „nagy igazságtalanság lenne a természeti látványokat hűséggel ábrázoló festményekkel szemben – aminők a Hackertéi is –, ha azokat olyan mértékek alapján ítélnénk meg, mint amilyeneket a tájképfestészet legmagasabb fogalma ad a műbíró kezébe” (Goethe 1998d. 930).<sup>22</sup> A legnemesebb értelemben ugyanis a táj-formákat szabadon felhasználva költeményeket hoznak létre, míg itt a lelkiismeretes hűség, a felismertetés és újrafelismerés a fő dolog, ami csak annyi szabadságot enged, hogy a festő megválaszthatja nézőpontját és a napszakot.

Amikor Diderot-val vitatkozott, aki egy morális indíttatású naturalizmus híve volt, és természeti analógiákkal érvelt a rút ábrázolhatóságának ügyében, Goethe engesztelhetetlenül elutasította azt, amit itt – igaz, a művészet alacsonyabb fokán – készséggel elfogadott. Annak, hogy Hackertől életrajzot írt és kompilált, voltak más okai is (a személyes megbecsülés a derekas, szorgalmas és az élet élvezetére képes ember iránt, mintegy szembeállítva egy nemzetközi sikerre szert tevő kiteljesedett életet a hamar ellobbanó, olykor wertheri öngyilkosságba torkolló romantikus élettekkel, továbbá a saját itáliai útjára való visszaemlékezés mindenkori öröme, és az önálló életvezetésű emberek életrajza iránti műfaji érdeklődés, amellyel a magát készítette elő),<sup>23</sup> de semmiképpen sem vonha-

<sup>21</sup> Vö. *Hackert's Kunstcharakter und Würdigung seiner Werke, von Herrn Hofrat Meyer*, in Goethe 1998c. 573, 576.

<sup>22</sup> Vö. Krönig–Wegner 1997. 15–25; Mildenerger 2008. 75–85.

<sup>23</sup> Amikor bejelentette Hackert halálát és az életrajz előkészületeit, arra a két emberre utalt, akiknek egyikéről 1805-ben megírta a maga életrajzát, másikának híres önéletrajzát pe-



tó ki belőle az esztétikai elismerés, hogy ugyanis Hackert művészete – tudván tudva, hogy nem egy Claude – tetszett neki.<sup>24</sup> Ez egyébként összhangban állt nem-polemikus helyzetben írott eszmefuttatásaival, amelyekben elismerte az alacsonyabb fokozatoknak – így a természet egyszerű utánzásának – szerény, ám öntudatos művészi lehetőségeit.

Goethe sokféle tájképművészetet tudott értékelni az emlék és emlékeztetés funkcióját betöltő festménytől a költői fikcióig. Úgy tűnik, bizonyos feltételek között még a természet és a művészet határainak elmosódását is megengedte a tájképekben. Egy érdekes, rövid írásában, amelyben általában kárhoztatta a staffázst, azaz az alakokat, élőlényeket a tájábrázolásban, különösen bírálta, ha a művész magát is belekomponálja a tájba, amint éppen festi azt.

A művész helye műve mögött van, nem előtte, nem mellette, nem benne. A tájképfestő nagy szolgálata, hogy szabad világba, idegen természetbe, ismeretlen életmódba helyez bennünket. Ám hagyjon ott magunkra! engedjen át az érzéseknek és a szemléletnek, amelyekre rábírt. Ne üljön, mint valami ismerős egy sarokban, hogy társaságával és közelségével zavarjon bennünket, amikor képe tárgya a szellemet a távolba csalogatja, amikor a téma jeles kezelése a művészetet képzelőerőnk előtt a természet alá csúsztatja. Ne emlékeztessen ilyenkor mindjárt a művészre, és ne figyelmeztessen bennünket arra, hogy ez nem természet, ez művészet, amit láttok! hogy ez a tájék festő ecsetjére méltó, festői, meg van festve!

Goethe 1998f. 790

Amit azonban a kortárs vedutistától, Wilhelm Friedrich Gmelintől (1760–1820) nem tudott elfogadni, azt nagyon is elfogadta Ruisdaeltől, akit ő nevezett először költőnek:

S miközben szelíd fény ömlik el a kolostor irányából a hársakon és még tovább, visszatükröződik a bükk fehér törzsén, azután elsiklik az enyhe sodrású folyó és zajgó vízesések, a nyájak és halászok fölött, és életet lehel az egész képbe, az előtérben, a víz szomszédságában hátát fordítva felénk maga a rajzoló művész ül, s most jelentősnek és hatásosnak ismerjük föl ezt az oly sokszor felhasznált staffázsalakot, melyet megindultsággal pillantunk meg itt a maga helyén. Mint szemlélő, mint képviselője ül itt mindazoknak, akik a képet a jövőben nézni fogják, akik vele együtt alighanem

---

dig már 1798-ban lefordította. Hackert „egyszerű és nyíltzívű stílusa – írta – a Cellini- és Winckelmann-féle naivitásra emlékeztet” (Goethe 1998e. 354). A két Olaszországba szakadt és ott karriert csinált német, Winckelmann és Hackert életében érdekes összehasonlítást kínál, hogy Winckelmann a nagy cél érdekében őszintétlenül katolizált, Hackert viszont az erre irányuló komoly presszióknak férfiasan és öntudatosan ellenállt.

<sup>24</sup> Arról, hogy korábban mily gyakran nevezték Hackert az új Claude Lorrainnek, vö. Weidner 1998. 95 skk.

szívesen mélyednek majd el az egymással oly kedvesen összeszövődő múltnak és jelennek szemlélésébe. Szerencsés módon ragadták ki a természetből ezt a képet, szerencsésen emelte meg az eszme...

Goethe 1980b. 143<sup>25</sup>

Ez a tolerancia, sokfelé való nyitottság kedvezett a Kennerschaftnak, a gyakorlati műértésnek. Antitragikus hangoltsága sokszor a tragikumon túli bölcseséget sugározta, máskor viszont valami tragikumon inneni lekerekítő, hárfító tanítást, példázatot, amelyben a múlt és jelen összeszövődésének feltétlenül „kedvesnek” kellett lennie, s amely ilyen antiromantikus, antiradikális élel tűnt fel a Ruisdael-elemzés végén tanulságul: „A következőkben még több példát keresünk, melyekben a tiszta érzésű, világosan gondolkodó művész, költőnek mutatkozván, eléri a szimbólumok teljességét, s egészséges külső és belső érzékelése segítségével egyszerre ragad el, tanít, üdít és élénkít fel bennünket” (Goethe 1980b. 145).<sup>26</sup>

Goethe idős korában többször nekirugaszkodott, hogy megírja a tájfestészet történetének vázlatát (1818, 1820–24, 1825). Ezek a kísérletek néha csak névso-rok és rövid kommentárok az ide sorolható festőkről. Töredékben maradt, posztumusz kiadott s megszerkesztett változata is csak néhány lapnyi. Mindenesetre látható belőle, hogy a kiindulópontnak tekintett Kelet–Nyugat-ellentét után, melyben az elrugaszkodási pont a máshol, más összefüggésben is „múmiaszerrűnek” nevezett bizánci hagyomány megtagadása, illetve elevenséggel telítése, lényegében a tájfestészet történetében megszűnnek az ellentétek, s organikus kifejlésre kerül sor. A nyugati festészet a természet felé fordult (és ehhez hozzá van értve, bár kevésbé kifejtve, hogy fokozatosan elfordult a vallástól), amely kezdetben az emberi alak életszerűvé változtatásában, utóbb a szabad természet bevonásában mutatkozott meg, még hozzá nem egy-egy tájegység megmutatásában, hanem az egész világ felidézése iránti igénnyel. Ez aztán lassan staffázssá kicsinyítette a figurákat.

<sup>25</sup> Tegyük hozzá: Claude Lorrain rajzain és festményein gyakran megjelenik – igaz, olykor szinte elrejtve – a rajzoló alakja. Például az 1639-es *Kikötő lemenő nappal*on a Louvre-ban, vagy az 1648-as zürichi *Pásztori jelenet a Konstantin-diadalképpel* című képen. A londoni National Gallery *Folyó a hegyek közt* című, 1600-ra datált képén, amely egy ismeretlen olasz festő id. Pieter Bruegel-imitációja, az innováció a kép bal alsó sarkában látható ember, aki a tájat rajzolja.

<http://www.nationalgallery.org.uk/paintings/imitator-of-pieter-bruegel-the-elder-landscape-a-river-among-mountains>

<sup>26</sup> Ennek az egészséges szemléletnek – melynek éle nyilvánvalóan Ruisdael preromantikus művészként való értelmezése ellen irányult – a korlátai magában e tanulmányban is megmutatkoznak, amennyiben a *Kolostor* leírásával ellentétben – amelyből az előbb idéztem – a főműnek, a *Zsidó temetőnek* (amelyet Goethe csak *Temetőnek* nevezett) a leírása jóval semmitmondóbb. De természetesen a nagy következtelen életművében számos olyan művet is ismerünk, amely a tragikus, a démonikus mély belátásáról tanúskodik.

A magas sziklákról, melyeken kapaszkodó zergék voltak láthatók, vízesés vízesés után zuhogott le romok és bozótok között. Ezeket a vízeséseket a végén kovácsműhelyek és malmok céljaira hasznosították; odalenn, messzebb falvak és nagyobb városok határait locsolták, tekintélyes hajókat hordtak és végül eltűntek az óceánban. Hogy közben vadászok és halászok végezték munkájukat, és ezernyi más földi lény tevékenykedett, azt könnyű elképzelni; a levegőből nem hiányoztak a madarak, szarvasok és őzek legelésztek az erdei tisztásokon, és se vége, se hossza nem lenne, ha mindezt felsorolnánk, ami ott egyetlen pillantással áttekinthető volt. De hogy végül emlékeztessen valami a kép rendeltetésére, valamely szögletben fel lehetett fedezni egy szent remetét. Ritkán hiányzott Jeromos az oroszlánnal s a hajával ruházkodó Magdolna.

Goethe 1980c. 202

Ezt nevezte egy modern kutató *world-landscape*-nek, világ-tájképnek, s mutatta be Joachim Patinir (1480 k. – 1524) példáján.

Témái majd mindig vallásiak, ám noha a Madonna vagy a szent alakja az előteret foglalja el, a minden oldalra kiterjeszkedő s távolba nyúló tág panoráma-tájkép mégis eltörpíti. Szántóföldek, tanyák, faluk, városok, kolostorok, hajókkal teli öblök, nagy erdőterületek, hegláncok nyúlnak a messzi horizontig. Első pillantásra *Tájkép Szent Jeromossal* című képén a szent parányi alakját el is véthetjük sárral tapasztott fészereiben. A festmény legföltűnőbb vonása a tájkép szélessége és gazdagsága (Andrews 1999. 44).

Goethe történeti sémájában ezután kezdtek nevek megjelenni, miközben egyre vázlatosabbá vált s kimerült a meglevenítő szándékú ekphrasztikus leírásokban. Tiziano kezdte el redukálni a világ-habzsoló gazdagságot. Bruegelről, Paul Brilről, Marten de Vosról (1532–1603), Carracciról, Domenichinóról esik szó, a heroikus tájról, s e folyamatban a táj – egész világ-jellege helyett – karakterizálódik. Végül a műfaj Claude Lorrainnel elérkezett „a korlátlan művészi önkifejezés végső határához. Mindenki ismeri, minden művész az ő nyomdokain halad, s többé-kevésbé mindenki érzi, hogy el kell ismernie az ő fölényét” (Goethe 1980c. 203). A vázlatos följegyzések persze sokkal több nevet említenek s olyan fontos különbségekre utalnak, mint ami az italianizáló németalföldiek és azok között állt fenn, akik otthon maradtak és közvetlenül fordultak ízléssel a természethez, vagy hogy a vedutafestészet kialakulását az angol utazók teremtette kereslet hozta létre (Goethe 1998g. 615). Említhető az a finom és érdekes kritikai megjegyzés Dürerről és más ónémet művészekről, hogy a természet szemléletében, illetve utánzásában kalandossá, modorossá váltak (Goethe 1999. 527).

Ám ha nem akarunk nagyon belemerülni a gyakran művészettörténeti kompetenciát igénylő részletekbe, akkor Goethe tájkép-történetének lényeges kérdése az marad, hogy miért nem reflektált arra a problémára, amelyet már az ő

korában is mindenki tudott, s azóta is kérdés maradt. Schiller, aki összehasonlíthatatlanul tájékozatlanabb volt a képzőművészetben, így írt: „Köztudott, hogy a görögök a művészet jó időszakaiban nem nagyon törődtek a *tájképfestéssel*, és a művészet rigoristái bizony még manapság is vonakodnak a tájképfestőt valódi művészként elismerni” (Schiller 2014. 1735). A nem rigorista klasszicistáknak éppen az adta a lehetőséget a tájképfestészet elfogulatlan értékelésére, hogy nem volt mértékadó antik mintája. Ám mégis különös, hogy Goethe szót sem ejt a tájkép antik előzményeiről vagy hiányáról. A hellenisztikus, illetve római tájfestészet legjelentősebb darabjait – az *Odüsszeia-tájképeket* és Agrippa Postumus boscotrecasei villájának egyes képeit – csak halála után tárták fel (1848, 1903). Pompejiben Goethét az arabeszk-művészet ragadta meg, de az illuzionisztikus-impresszionisztikus tájbrázolást valamely dekoratív program részeként amúgy is aligha tudta volna összefüggésbe hozni a görög szobrokon alapuló klasszikus eszménnyel. Amennyire át tudom tekinteni, klasszikus vonatkozást a tájképpel kapcsolatban Goethe egyetlenegyszer említett, amikor megjegyezte, hogy Tiziano táj-ábrázoló képei – de nem történeti festményei – rokon szelleműek azokkal a képekkel, amelyeket Philostratus írt le (Goethe 1999. 526). Ez történelmi tény, különösen ami a *Vénusz tisztelete* című képét illeti, amely az idősebb Philostratosz egyik képleírásának (*Eikonesz* I/6, *Erótesz*). tudós és pontos revizualizálása az almaszüretelő Cupidók/puttók/ámorkák garmadájával. Éppen csak a háttér-tájnak – egykorú házzal és távoli templommal – nincs semmi köze Philostratoszhoz. Az általa leírt képzelt vagy valóságos festmények a császárkori nápolyi pinakotékában egy kivételével (I/9, *A mocsár*) mind történeti, mitikus tárgyúak voltak, amelyekben a természet legföljebb dekoratív díszítményként jelent meg.

Arra a kérdésre, hogy miért nincs táj a régieknél (vagy ha megszorítjuk, miért nincs egészen a kései antikvitásig), Simmel azzal válaszolt, hogy maga a természetérzés nem modern újítás. „Csak a »táj« különös képződményének érzékelése későbbi eredmény, mégpedig azért, mert megalkotása elszakadást követelt az egységes természetérzéstől” (Simmel 1990. 100 sk.).

Ezt az elszakadást nevezte Schiller szentimentálisnak. Ő a naiv és a szentimentális ellentétében a régi és az új történelmi-kulturális ellentétét akarta megragadni, s ez fölvilágosítással szolgált a tájkép újabb kori fölbukkanására is, és a dilemma legáltalánosabb magyarázó sémájává vált. Eszerint a régiek azért nem alkottak tájképet, mert ők maguk voltak természet – nem kellett „kimenniük” a természetbe –, a modernnek pedig azért hozták létre a tájképet mint művi-művészi konstrukciót, mert érzelmi és morális megfontolásokból keresik a természetet.

Vannak az életünkben pillanatok, amikor egyfajta szeretetet és megindultsággal elegy tiszteletet érzünk a növényekben, ásványokban, állatokban, tájakban megpillantott természet, s hasonlóképp a gyermekekben, a falusi nép és a régi világ erkölcsében

elénk táruló emberi természet iránt – és pedig nem azért, mert jólesően hat érzékeinkre, s nem is azért, mert kielégíti értelmünket vagy ízlésünket (gyakran mindkettőnek épp az ellenkezője történhet), hanem pusztán azért, *mert természet*.

Schiller 2005b. 261

Így kezdődik Schiller tanulmánya. A természet iránti szentimentális érdeklődés egy széles értelemben vett – alapjaiban már az antik Rómában feltűnő – modernitás jellemzője. A görög ókor nem különböztette meg és nem tüntette ki azt, ami „önmaga által van”, attól, amit a művészet, mesterség hozott létre. „A természet jobban látszik érdekelni értelmét és tudásvágyát, mint morális érzését; nem csügg rajta bensőséggel, érzelmességgel, édesbús érzéssel, mint mi, újabak” (Schiller 2005b. 277). Schillernek ez a megkülönböztetés, amibe az is beleértendő, hogy a naiv fogalmát a szentimentális hozta létre, és teremtette meg ezzel a maga ellenképét, arra szolgált, hogy a régiek és a modernek évszázados vitájának történetfilozófiai értelmezést és perspektívát adjon. Eszerint a természetes állapotot, amelyet Rousseau-val ellentétben nem valami eredeti állapotnak tekintett, hanem megkülönböztette a nyers természetet a „tisza” természettől, s ezt a görögök kultúrája képviselte, szembeállította az ember által létrehozott, művi kultúrával, amelyet eszmék határoznak meg, amely amannak szűkösségével szemben végtelen tágasságot képvisel, a természet szükségszerűségével szemben a szabadságot, de ugyanakkor megszűnik benne a természettel való összhang, sőt a viszonyok és az erkölcsök természetellenessé válnak. S éppen ebből következik a modernben a természet önálló kritikai ellenképévé váló megkonstruálása.

Honnan van az, hogy mi, akiket a régiek oly végtelenül felülmúlnak mindenben, ami természet, éppen itt mélyebb hódolattal vagyunk a természet iránt, bensőséggel csüggünk rajta, s még az élettelen világhoz is a legforróbb érzéssel tudunk vonzódni? *Onnan*, hogy nálunk az emberségből (*Menschheit*) eltűnt a természet, melyet így már csak az emberségen kívül, a lélek nélküli világban találunk meg újra a maga igazságában. Nem nagyobb *természetszerűségünk*, épp ellenkezőleg, viszonyaink, állapotaink és erkölcsünk *természetellenessége* készlet bennünket arra, hogy az igazság és szimplicitás iránt ébredő ösztönt – amely, akárcsak forrása, a morális diszpozíció, kijátszhatatlanul és kiirthatatlanul benne rejlik minden emberi szívben – a fizikai világban juttassuk a morális világban nem remélhető kielégüléshez.

Schiller 2005b. 278

Mindez antimodern múltba révedésnek is hangozhatna, de a perspektíva nem a múltba vezet, és Schiller az idill műfajáról szólva éppen azt kárhoztatta legtöbb darabjában, hogy a boldogság ígéretét a kultúra kezdete elé helyezi. Ő – mint ez már a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című művében is olvasható – a kultúra által akarta beforrasztani a kultúra által ütött sebeket, s szintetizálni a természet

és a szabadság birodalmát. Éppen az ész és a szabadság vezethet vissza a természethez, de egy magasabb fokon, amelyen „a szép emberség eszményét” (Schiller 2005b. 339) sem a naiv, sem a szentimentális egyoldalúsága nem merítheti ki.

Schiller természetfogalma történeti reflexió, amely szöges ellentétben van a Goethéével, noha tekintetbe vette azt. A természeti és a történeti szemléletnek ez az ellentéte abban mutatkozik meg, hogy Goethe értelmezési erőfeszítései mindenkor a valóságos természetre irányultak, s ezzel függött össze az az igénye, hogy természetkutatóknak ismerjék el. Schiller viszont a természet történelmi és történelmileg változó eszméjét tartotta szem előtt, amely szerint a természet szentimentális definícióját számunkra valószínűsége adja: „a természet nem más számunkra, mint spontán létezés, a dolgok önmaguk által való fennállása, saját és változhatatlan törvények szerint való egzisztálása” (Schiller 2005b. 261 sk.). Ennek nem kell az objektív valósággal egyeznie. Amikor a művi világban megjelenik ez az érzés, fontos, hogy „a tárgy, amely kiváltja, *természet* legyen, vagy legalábbis mi annak tartsuk” (Schiller 2005b. 261).

Ez azonban lehetőséget teremt számára, hogy különböző természeteket szembeállítsa egymással és ezeket az eszméket, a természet eszméjét által hierarchizálja. Azt már említettem, hogy az ember hipotetikus természeti állapotát nyers természetnek nevezte és megkülönböztette a görögök tiszta természetétől. A tisztaság azonban művi tisztítás, finomítás, szűrés eredménye, s így maga is kulturális konstrukció. Erre az ellenvetésre azzal lehet felelni, hogy a szentimentális beállítottság alkotja meg így a maga ellenképét. A naiv-szentimentális eszméje történetileg olyan kultúrát kölcsönöz a görögöknek, amely nem vesztette el a természettel való összehangoltságát, s ezért nem is keresi azt, és nem is gyászolja a veszteséget. Ugyanígy a természet szentimentális eszméjéből következett, hogy Schiller elképzelt egy morális vonatkozások nélküli (naiv) természetet, amelyben a természet valósága és igazsága egybeesett, s megkülönböztette ezt a moralizált természettől, ahol már a természet igazsága és valósága között differenciálni kell, sőt, a „közönséges természet leglaposabb és legmocskosabb lenyomatairól” is szó eshet (Schiller 2005b. 333). (Máskor is foglalkoztatta a cinikus erkölcsi naturalizmus, hiszen a morális galádság is valóságos emberi természet, amelyet nem lehet természet-voltával igazolni.) Továbbá a külső, az emberen kívüli – és mint ilyen, „lélek nélküli” – természet magában való szépségét is kétségbe vonta, mert az nem közvetlenül, érzékileg-esztétikailag adott, hanem eszmei-morális közvetítéssel.

Önmagáért véve ugyan miért is tetszenék nekünk egy jelentéktelen virág, egy forrás, egy mohával benőtt kő, a madarak csivitelése, a méhek zümmögése stb.? Mitől is tarthatnának igényt arra, hogy szeressük őket? Szeretetünk nem maguknak e tárgyakkal szól, hanem az általuk ábrázolt *eszmének*. A csendesen teremtő életet, a belőlük magukból fakadó nyugodt működést, a saját törvények szerint való létezését, a belső szükségszerűséget, az önmagukkal való örök összhangot szeretjük bennük. Schiller 2005b. 262

Ezek a változatok és módosulások a természet fogalmában nagyrészt a tanulmány jelentős, és nem mindig teljesen következetes fordulatot hozó későbbi részeiben kerülnek elő, ahol a naiv és a szentimentális történeti megkülönböztetése mellé és olykor elé nyomul az antropológiai szempont, amely a naiv és szentimentális kedélyt szinte állandónak ismeri el, s ennek megfelelően kiterjedt kritikát gyakorol a kor naiv és szentimentális költői felett. Míg a mű eredeti víziója szerint a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* diakrón történetfilozófiai perspektíváját akarja folytatni és kidolgozni, fokozatosan egyre nagyobb szerepet kap a szinkron tipológia, amelynek kultúrkritikai célja mögött fölsejlik Goethével való barátságának teoretikus tisztázása és ellentétes beállítottságuk reprezentatív emelése. Ez azonban már nem a naiv és a szentimentális ellentéte (hiszen Goethe munkáiban mindkettő jelen van), hanem az ebből kibontakoztatott realista–idealista antinómia.

Am történetfilozófiai és esztétikatörténeti szempontból Schiller igen érdekes következtetést vont le az ellentét következményeire a mimézis tárgyában. Ugyanis a mimetikus és az antimimetikus törekvéseket, amelyeket bízvást nevezhetünk realizmusnak és idealizmusnak, hozzárendelte a két nagy történelmi korszakhoz:

amott, a természetes egyszerűség állapotában, ahol az ember még minden képességét átfogó harmonikus egységként működik, ahol tehát természetének egésze teljesen kifejeződik a valóságban, *a költőt az teszi*, hogy a lehető legteljesebben *utánozza a valóságot* – emitt viszont, a kultúra állapotában, ahol egész természetének ama harmonikus összműködése nem egyéb pusztá eszménél, a valóság eszménnyé emelése, vagy ami ugyannerre fut ki, *az eszmény ábrázolása kell hogy tegye a költőt*.

Schiller 2005b. 285

Annál is figyelemre méltóbb ez a megállapítás, mert Schiller a kedvéért – legalábbis első pillantásra – ellentmondást vállalt a klasszicista közfelfogással szemben, amelyet sok tekintetben osztott és egyik legfőbb képviselője volt. Hiszen – noha mimézisként felfogva, de – a szépség jegyében eszményítő ábrázolást társították az antikvitáshoz, s a modernben ennek ellentétéként jelent meg a karakterisztikus. Az utóbbi alapjául – Diderot is így érvelt – a természet diverzitását hozták fel, amely feljogosít a gazdag változatok, köztük a rút ábrázolására is.<sup>27</sup> Az ellentmondás egyik lehetséges feloldása csak a képzőművészetre volna érvényes, hogy ugyanis a görög szobrokban egybeesik az individuális az eszményivel. Az erről szóló lábjegyzetet Schiller később kihúzta, talán azért, mert a

<sup>27</sup> A fiatal Goethe antiklasszicista revelációjában a strassburgi dómról még határozottan a karakterisztikus mellett foglalt állást a széppel szemben (Goethe 1981j. 98), hogy aztán huszonhat év múltán a legcélesebb gúny kritikájával illesse *A gyűjtő és övéi* e véleményét képviselő figuráját.



költészetre már nem tudta volna alkalmazni tartalom és forma ilyen maradékatlannak vélt egybeesését (vö. Papp 2014. 30 sk.). A másik (kifejtetlenül maradt) megoldás megint csak történelmi reflexió lehetne: a görög antikvitás naturalizmus *számunkra* idealizálódott, eredeti kontextusában közvetlen realizmus volt, s csak mai recepciójában és a szentimentális művészetben vált a realizmustól eltávolodó idealizmussá (s ehhez kellett bevezetni a közönséges természet fogalmát, amelynek utánzása alantas).

Ez a rekonstrukció összhangban van Schiller történetfilozófiailag fundált esztétikájával, amennyiben a történeti korszakokként – régi és újként – elgondolt természet (valóság) és eszme (műviség, kultúra) ellentéte az eszményben (történetileg az eszmény realizálásának végtelen progresszusában) oldódik fel, s ennek az ígéretnek a mindenkori képviselői a költők, „a természet *megőrzői*” („die *Bewahrer der Natur*”), akik a természet tanúiként vagy megbosszulóiként is fölléphetnek (Schiller 2005b. 280). Ám valóban csak a költők, mert a mimetikus és az antimimetikus ellentéte magában foglalja a határoltág és a végtelenség ellentétét is. A természetnek, a valóságnak törvényszerű határai vannak, az eszme szabad, végtelen. Ebből adódik a természetadta kultúrák korlátoltsága, szükségyszerűségeknek való kitettsége, zártsága egyfelől, a modern kultúráknak a végtelenbe terjeszkedő nyitottsága másfelől. S mivel „a szemnek szánt mű csak a határolásban találja meg tökéletességét” (Schiller 2005b. 288), Schiller ezzel a meglepően rigorista argumentummal támogatta meg ezúttal a winckelmanniánus klasszicizmus elfogultságát a görög szobrászat iránt, s mintegy elzárta az utat a jelentős szentimentális képzőművészet előtt. Noha – a Matthisson-kritikában – élt a tájfestészet és a tájköltészet analógiájával, valójában csak az utóbbi érdekelte.

Ilyen határozottsággal senki korábban nem választotta szét a mimézist és az antimimézist. Igaz ugyan, hogy amikortól a művészeti mimézis fogalma Arisztotelésznél – Platónnal ellentétben – pozitív tartalmat nyert, mindig is erőfeszítéseket tettek a mechanikus utánzás leválasztására. A valóságos utánzásának körét kitérítette a lehetséges és a lenni kellő – véletlen ötletből, fantáziaműködésből, példázat-alkotásból vagy idealizálási célból származó – kiterjesztése. Ezeknek a fölerősödése jelentette később a mimetikus diskurzuson belül az antimimetikus ellenáramlatokat, ahogyan ez még Goethénél is látható, legalábbis klasszicizáló fordulata után. Schillernél viszont az idealizálás egyenesen a természetutánzás ellenfogalmává vált. Ez nem jelentette az antikvitás normatív státuszának megengését, de azt a – Winckelmannénál jóval mélyebb – történelmi belátást tartalmazta, hogy a visszatérés ehhez a normához és annak követése nem járható út. Ez alapozta meg a szentimentális antimimézis önállósuló lehetőségét.

De csak a költészetben. Az a helyzet tehát, hogy Schillernek, akinek naiv-szentimentális ellentéte – igaz, gyakran erősen romantizált formában – a tájkép ideológiájának legáltalánosabban alkalmazott argumentuma lett, semmilyen speciális mondandója nem volt erről a művészetéről. Annál döntőbb, hogy először tett kísérletet, alapvonalaiiban máig érvényes módon a premodern és a mo-



dern megkülönböztetésére. Az elsőt – a premodernet – adottként ábrázolta. Az adottságban a természetadta feltételek mellett ma éppúgy hangsúlyoznánk az ezekből nem levezethető, de mégis, az ősök szokásaként változtathatatlanak s ilyen módon kvázi-természetinek tekintett tradíciót. A második – a modern – nem adott, hanem feladott, azaz feladatot jelent, amennyiben a viszonyoknak és körülményeknek az ember által való létrehozottsága és megváltoztathatósága kerül a felismerések és a világ-értelmezések középpontjába, s vele a keletkező és változó eszmék, amelyek anyagi erővé válnak. A modernitás e fordulatának kétarcúsága, pozitívumainak és negatívumainak kettőskönyvelése már Schiller-nél is világosan látható, akinél ugyanabban a történetfilozófiai perspektívában a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* a modernitásnak inkább az előnyeit, *A naiv és a szentimentális költészetéről* – mint idézeteink is mutatták – inkább a veszteségeit domborította ki. De a modernitás programjának magukat a természeti feltételeket és körülményeket is megváltoztatni akaró tendenciái a 19. században erősödtek fel. Az európai tájban először jelent meg a geometriailag definiálható vonalak hálózata (csatorna- és vasútvonalrendszer), a vasúttal a sebesség révén az időtényező befolyásolta a térérzékelés változásait: a tárgyak elveszítették körvonalukat és helyüket, a természet mezői és dolgai csíkokká váltak, az előtér eltűnt és a horizont állandóan változott (Bätschmann 1989). A természettel való hasonlóság mimetikus létrehozásának és az attól való antimimetikus elvonatkoztatásnak új föltételei jelentek meg, új minősége lett az érintetlen tájnak, amelyet csak ekkortól kellett így nevezni. Az idill problematikus volta – amelyet már Schiller is észlelt, s a műfajt csak olyan kevésbé komplikált szellemek, mint Salomon Gessner, azonosították a tájképpel – fölerősödött.

Goethe mély és alapos ismeretei a tájképfestészetben Hackertig, Tischbeinig, Rungéig és hívéig, Carusig terjedtek.<sup>28</sup> Friedrichet ismerte, a *Szerzetes* hatott is rá (1810-ben látta a festő műtermében), de e hatásnak további következménye nem volt.<sup>29</sup>

Ami pedig Goethe és Schiller ezerszer elemzett ellentétét illeti, amelynek első reprezentatív dokumentuma éppen *A naiv és a szentimentális költészetéről* című írás volt, azt szempontunkból abban foglalhatjuk össze, hogy Goethe a természetet olyan történelemelőtti állandónak tekintette, amelyben – föltárva vagy föltáratlanul – benne rejlik a magyarázat az emberi cselekvések és történések minden változására, változátára. Kutatása végtelen progresszus az igazságban való előrehaladásban, anélkül, hogy e folyamat mechanikus módon véget érhetne. A föl-

<sup>28</sup> Goethe korábban is, majd házi művészeti-irodalmi miscellanea-periodikájában, az *Über Kunst und Altertumban* (1816-tól haláláig, 1832-ig hat kötete jelent meg) foglalkozott velük kisebb-nagyobb terjedelemben.

<sup>29</sup> A kortárs képzőművészetről tervezett 1813-as vázlatából úgy tűnik, hogy Friedrichet a vallásos romantika – képzőművészetiileg elsősorban a nazarénus mozgalom (Cornelius, Overbeck, Pforr), irodalmilag Wackenroder és Tieck („a kolostori baráti és Sternbaldi maxima”) – összefüggésében látta (Goethe 1998h. 653).

tárhatóság határai mögött az húzódik meg, amit Goethe démonikusnak nevezett. A természetnek és kutatásának ez a középpontba állítása egyszermind állásfoglalás egyik oldalon a vallás, a másik oldalon a történelem fölértékelésével szemben. Az emberiség történetét ez a szemlélet detragizálja, szenttelen – vagy ha tetszik: olümposzi – távolságból követi. S ez az alapbeállítottság magára a természet szemléletére is kihat: „kizárja a teljes »átalakulás«, a tulajdonképpeni *katasztrófa* eszméjét”, a geológiában például a vulkanizmus elméletét (Cassirer 2008. 28). Schiller számára jól ismert volt az emberi történelemben a katasztrófa, s magának a két történelmi világkorszaknak a fölvázolása, a másodikban a természettől való elidegenedés, a természet elvesztése az emberségben, a szabadság törvény híján önkényű válása éppenséggel katasztrófával fenyegetett és különböző történelmi időpontokban és helyeken katasztrófát valósított meg. Csak a harmadik világkorszak kínálja a boldogság ígértét, az antinómiák – természet és művéség, szükség-szerűség és szabadság – harmonizálásával. E konstrukció következménye, hogy Schiller a történelmi tudat alapján magát a természetet is történelmileg változó fogalomként írta le, amelyet eszmék és eszmények alapján újradefiniálunk.

A természeti és történelmi nézőpont e gyökeres ellentétét Schiller – és maga Goethe is – igyekezett kompenzáló ellentétte stilizálni a barátság jegyében. Már híres, 1788-as első beszélgetésükben is Schiller eszmének nevezte az ősnövényt,<sup>30</sup> amelynek Goethe számára csak szemléleti, tapasztalati tényként lehetett jelentősége (Goethe 1981i. 547). Goethe pedig úgy jellemezte „produktív” beszélgetéseiket, hogy Schiller „a szabadság evangéliumát prédikálta”, ő pedig nem akarta, hogy „a természet jogait megkurtítsák”.<sup>31</sup> A *Propyläen* idején – noha a folyóirat kifejezetten képzőművészeti tárgya miatt Schiller nem vett részt a szerkesztésében – az ott kifejtett nézetek közös álláspontnak tekinthetők.

## IRODALOM

- Andrews, Malcolm 1999. *Landscape and Western Art*. Oxford, Oxford University Press.
- Arisztotelész 1997. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa.
- Bätschmann, Oscar 1989. *Entfernung der Natur. Landschaftsmalerei 1750–1920*. Köln, DuMont.
- Caroline 1913. *Briefe aus der Frühromantik*. Nach Georg Waitz vermehrt herausgegeben von Erich Schmidt. I. Bd. Leipzig, Insel.
- Cassirer, Ernst 2008. Goethe és a XVIII. század. In uő: *Rousseau, Kant, Goethe*. Ford. Horváth Károly. Budapest, Atlantisz.
- Eckermann, Johann Peter 1973. *Beszélgetések Goethével*. Ford. Győrffy Miklós. Budapest, Magyar Helikon.
- Forssmann, Erik 1999. *Goethezeit. Über die Entstehung des bürgerlichen Kunstverständnisses*. München–Berlin, Deutscher Kunstverlag.

<sup>30</sup> Goethe elnevezése. Föltételezése szerint léteznie kell a virágos növények őstípusának, amelyből minden növényi forma levezethető.

<sup>31</sup> Idézi az alábbi kiadás jegyzete: Schiller 1992. 1444.

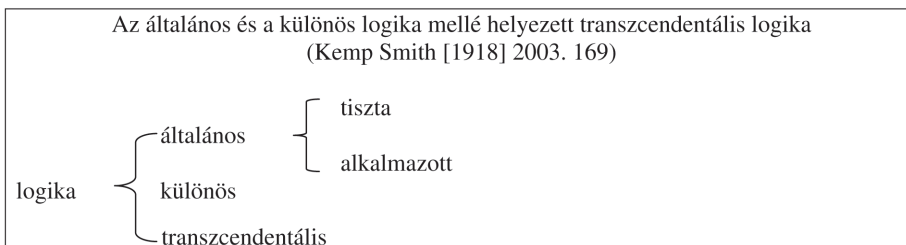
- Fröschle, Hartmut 2002. *Goethes Verhältnis zur Romantik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Goethe, Johann Wolfgang 1772. *Frankfurter Gelehrter Anzeigen*. 1772. május 15.  
[http://archive.org/stream/smtlichewerk10goet/smtlichewerk10goet\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/smtlichewerk10goet/smtlichewerk10goet_djvu.txt) (utolsó hozzáférés: 2015. szeptember 30.).
- Goethe, Johann Wolfgang 1980a. Régi művészet a Rajna és a Majna mentén. In uő. *A műalkotások igazságáról és valóságosságáról. Válogatott képzőművészeti írások*. Vál. Rózsa György. Ford. Rajnai László. Budapest, Corvina.
- Goethe, Johann Wolfgang 1980b. Ruysdael, a költő [1816]. In uő: *A műalkotások igazságáról és valóságosságáról*. 141–145.
- Goethe, Johann Wolfgang 1980c. Tájképfestés [1825]. In uő: *A műalkotások igazságáról és valóságosságáról*.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981a. Diderot kísérlete a festészetéről [1799]. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Antik és modern*. Szerk. Pók Lajos. Budapest, Gondolat. 237–254.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981b. Maximák és reflexiók [1832]. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Antik és modern*. 758–902.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981c. Rembrandt [1832]. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Antik és modern*. 752.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981d. A természet egyszerű utánzása, modor, stílus [1789]. Ford. Görög Lívia. In uő: *Antik és modern*. 139–142.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981e. A gyűjtő és övéi [1799]. Ford. Görög Lívia. In uő: *Antik és modern*. 255–296.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981f. A Laokoón-szobor [1797]. Ford. Görög Lívia. In uő: *Antik és modern*. 196–203.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981g. „Propyläen” [1798]. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Antik és modern*. 219–232.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981h. A műalkotások igazságáról és valószínűségéről [1797]. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Antik és modern*. 211–215.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981i. Szerencsés esemény [1817]. Ford. Tandori Dezső. In uő: *Antik és modern*. 545–548.
- Goethe, Johann Wolfgang 1981j. A német építőművészetéről [1773]. Ford. Görög Lívia. In uő: *Antik és modern*. 94–100.
- Goethe, Johann Wolfgang 1982. *Költészet és valóság*. Ford. Szöllősy Klára. Budapest, Európa.
- Goethe, Johann Wolfgang 1984. Utazás Itáliába [1817]. Ford. Rónay György. In uő: *Önéletrajzi írások*. Budapest, Európa.
- Goethe, Johann Wolfgang 1998a. Dresdner Galerie. In uő. *Ästhetische Schriften 1771–1805*. Hrsg. von Friedmar Apel. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. I. Abt. Bd. 18. Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag. 288–310.
- Goethe, Johann Wolfgang 1998b. Über den Landschaften-Maler Paul Brill [1807]. In uő: *Ästhetische Schriften 1806–1815*. Hrsg. von Friedmar Apel. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*. I. Abt. Bd. 19. Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag. 323–326.
- Goethe, Johann Wolfgang 1998c. Philipp Hackert. Biographische Skizze, meist nach dessen eignen Aufsätzen entworfen” [1811]. In uő: *Ästhetische Schriften 1806–1815*. 411–599.
- Goethe, Johann Wolfgang 1998d. Zwei Landschaften von Philipp Hackert [1804]. In uő: *Ästhetische Schriften 1771–1805*.
- Goethe, Johann Wolfgang 1998e. Jakob Philipp Hackert [1807]. In uő: *Ästhetische Schriften 1806–1815*.
- Goethe, Johann Wolfgang 1998f. Etwas über Staffage landschaftlicher Darstellungen. In uő: *Ästhetische Schriften 1771–1805*.

- Goethe, Johann Wolfgang 1998g. Landschaftsmalerei [1818]. In uő: *Ästhetische Schriften 1816–1820*.
- Goethe, Johann Wolfgang 1998h. Entwurf zu einem Aufsatz über neuere Kunst. In uő: *Ästhetische Schriften 1806–1815*.
- Goethe, Johann Wolfgang 1999. Künstlerische Behandlung landschaftlicher Gegenstände. In uő: *Ästhetische Schriften 1824–1832*. Hrsg. von Anne Bohnenkamp. *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche* I. Abt. Bd. 22. Frankfurt/M., Deutsche Klassiker Verlag.
- Grave, Johannes 2006. „Der ideale Kunstkörper”. *Johann Wolfgang Goethe als Sammler von Druckgraphiken und Zeichnungen*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, Immanuel 1997. *Az ítéelőő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Krönig, Wolfgang – Wegner, Reinhard 1997. *Jakob Philipp Hackert. Der Landschaftsmaler der Goethezeit*. Köln–Weimar–Wien, Böhlau.
- Leonardo da Vinci 1973. Értekezés a festők reguláiról. In uő: *A festészetről*. Ford. Gulyás Dénes. Budapest, Corvina.
- Mildenberger, Hermann 2008. Johann Wolfgang von Goethe und Jakob Philipp Hackert. In *Jakob Philipp Hackert. Europas Landschaftsmaler der Goethezeit*. Kiállításkatalógus, Hamburger Kunsthalle. Klassik Stiftung Weimar – Hatje Cantz Verlag.
- Novalis 2002. A szaiszi tanítványok. Ford. Magyar István. *Vulgo*, 2002/1. 214–233.
- Papp Zoltán 2014. Érdeklı a költészet maga. Schiller irodalmi tipológiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/2. 19–34.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1983. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1985. Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. In uő: *Ausgewählte Schriften* II. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1991. *A művészet filozófiája*. Ford. Révai Gábor. Budapest, Akadémiai.
- Schiller, Friedrich 1992. *Theoretische Schriften. Werke und Briefe in zwölf Bänden*. 8. Bd. Hrsg. von Rolf-Peter Janz u. Mitarbeit von Hans Richard Brittnacher, Gerd Kleiner und Fabian Störmer. Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag.
- Schiller, Friedrich 2005a. Levelek az ember esztétikai neveléséről. Ford. Papp Zoltán. In uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz. 155–260.
- Schiller, Friedrich 2005b. A naiv és a szentimentális költészetéről. Ford. Papp Zoltán. In uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. 261–351.
- Schiller, Friedrich 2014. Matthisson költeményeiről [1794]. Ford. Papp Zoltán és Halasi Zoltán. *Holmi*. 26/12. 1733–1746.
- Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich 1980a. Athenäum töredékek. Ford. Tandori Dezső. In uők: *Válogatott esztétikai írások*. Szerk. Zoltai Dénes. Budapest, Gondolat. 261–356.
- Schlegel, Friedrich 1980b. Goethe Wilhelm Meisteréről. Ford. Tandori Dezső. In Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. 237–260.
- Schlegel, Friedrich 1981. Az érthetelenségről. Ford. Vámosi Pál. In Solyámosi Miklós (szerk.) *Kultusz és áldozat*. Budapest, Európa.
- Simmel, Georg 1990. A táj filozófiája. In uő: *Velence, Firenze, Róma. Művészetelméleti írások*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Atlantisz. 99–110.
- Weidner, Thomas 1998. *Jakob Philipp Hackert. Landschaftsmaler im 18. Jahrhundert*. Berlin, Deutscher Verlag für Kunstwissenschaft.
- Winckelmann, Johann Joachim 2005<sup>a</sup>. Megjegyzések a műalkotások szemléléséről. Ford. Tímár Árpád. In uő: *Művészeti írások*. Budapest, Gondolat. 49–62.
- Winckelmann, Johann Joachim 2005<sup>b</sup>. A belvederei Apollón leírása. Ford. Tímár Árpád. In uő: *Művészeti írások*. 85–88.

## Kant transzcendentális logikája mint általános logika

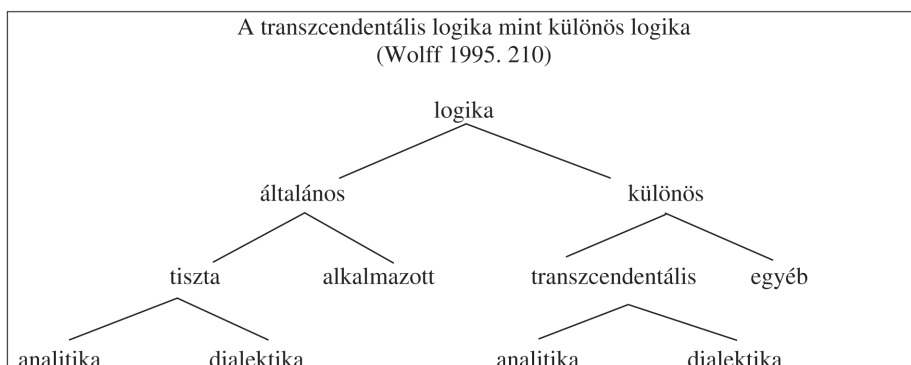
### I. PROBLÉMAFELVETÉS

A transzcendentális logika pontos helyét annak ellenére is nehéz kijelölni a Kant által logikának hívt tudomány egészén belül, hogy *A tiszta ész kritikája* láthatólag megpróbálja pozicionálni a logika más fajtáihoz képest. Korábban tekintélyes szerzők mintegy harmadik fő részterületként az *általános* és a *különös* logika *mellé* helyezték.



Az újabb szakirodalomban viszont legtöbbször azzal az elgondolással találkozunk, hogy a transzcendentális logika a *különös* logikák közé tartozik,<sup>1</sup> és mint ilyen vagy egy sajátos tárgyterülettel rendelkezik, vagy az észhasználat sajátos formáját írja le.

<sup>1</sup> Ez az elképzelés persze nem új keletű, hanem már az első kantianusok kézikönyveiben találkozni vele. Vö. Vázquez Lobeiras 2001. 106.



Néhány éve képviselőkre talál az a vélemény is, hogy a transzcendentális logika nem egy harmadik logika az általános és a különös mellett, és nem is a különös logikák közé tartozik, hanem az *általános* logikához (Tolley 2012; Zinkstok 2013). Az elmúlt száz évben tehát gyakorlatilag az összes besorolási lehetőségnek akadtak hívei, aminek aligha lehet más oka, mint hogy Kant nem fogalmaz elég egyértelműen, amikor a korábban is ismert logikák mellé, vagy valamelyiken belül, egy új logikát kíván felvenni.

Feltűnő, hogy amikor *A transzcendentális logika eszméje* című fejezet első alfejezete elvégzi a logika felosztását és megismertet bennünket a különös, illetve az általános logika fogalmával, majd ez utóbbin belül alkalmazott és tisztá logikát különböztet meg, egyáltalán nem említi a transzcendentális logikát. Ennek bevezetésére a második alfejezet szolgál, ahol Kant ezt az általa felfedezett logikát az előzőleg ismertetettek közül háromszor is az általános logikával állítja szembe, míg másfajta logikák nem kerülnek már szóba. A harmadik és negyedik alfejezet már címével is azt a benyomást kelti, hogy a transzcendentális logika az általános logika komplementere. Ugyanerre utal az is, hogy egyazon elv mentén oszthatók analitikára és dialektikára, és hogy az különbözteti meg őket egymástól, hogy a transzcendentális változat analitikája „az igazság logikája” (B 87), az általánosé viszont nem az. Mivel az *A logikáról általában* címet viselő első alfejezetben – amelyről joggal feltételezzük, hogy a logika teljes felosztását nyújtja – a további jelzőkkel közelebbről meg nem határozott általános logikával csak a különös van szembeállítva, magától adódik a következtetés, hogy a transzcendentális logika egyike a különös logikáknak.

Úgy tűnik, éppen ez a felosztásból kiolvasható érv nyom a latban a transzcendentális logika különös logikaként való besorolása mellett, hiszen más megfontolások ellentétes konklúzióhoz vezetnek. Mihelyt számba vesszük ugyanis, hogy mi jellemző egy különös logikára, azonnal gondok merülnek fel a transzcendentális logikával való azonosítását illetően. Az „értelem különös használatának logikája” *először* is „azokat a szabályokat tartalmazza, melyeket követve meghatározott fajtájú tárgyakra helyesen gondolkodhatunk” (B 76). E szabályo-

kat *másodsor* az adott tárgyak alapos ismeretének birtokában lehet csak megfogalmazni, azután, hogy a rájuk vonatkozó tudomány már „régés-rég készen áll, s már csak az utolsó simításokra van szüksége, hogy tökélyre jusson” (B 76). *Haradszor* a különös logika Kant szerint olyan organon, amelynek segítségével az adott tudományon belül új ismereteket szerezhetünk. Ezzel szemben Kant éppen azt hangsúlyozza, hogy a transzcendentális logika csupán „az értelem empirikus használatának megítélését szolgáló kánon” (B 88), és ha *általános organonná* teszik, akkor éppúgy a látszat logikájává válik, mint ahogyan az általános logika is dialektika, ha nem kánonként, hanem organonként használjuk.

Ettől függetlenül a különös logikák első és második kritériuma még teljesülhetne, ha sikerülne olyan speciális tárgyterületet és hozzá tartozó ősi tudományt találni, amelyet – szemben más tárgyakkal és más tudományokkal – a transzcendentális logika szabályai határoznak meg. Több Kant-kutató is a metafizikát nevezi meg ilyen tudományként (pl. Pinder 1979. 319; Wolff 1995. 210; Höffe 2004. 119–120). Csakhogy a második kritérium a metafizika esetében nem teljesül, mert legalábbis Kant szerint a legkevésbé sem igaz, hogy a metafizika régés-rég tudományként létezik, és így logikájának felállítása révén már csak tökéletesíteni kell. Az első kritérium viszont azt a kérdést veti fel, hogyan lehet a metafizika tárgyterületét a tárgyak összességén belüli szűkebb osztályként felfogni. Melyek volnának azok a különös metafizikai tárgyak, amelyekről a transzcendentális logikával mint különös logikával gondolkodnánk?<sup>2</sup> Nem válaszolhatjuk erre azt, hogy „a tárgyak, amelyeknek a priori struktúráját a transzcendentális logika kutatja, *a lehetséges tapasztalat tárgyai*” (Stuhlmann-Laeisz 1976. 6–7). Igaz ugyan, hogy ha kellően tágran értjük a tárgy fogalmát, és mindent tárgynak ismerünk el, amiről gondolkodni lehet (Kant 2004. 296.) – fenomenont és noumenont egyaránt –, akkor a lehetséges tapasztalatra hivatkozva kijelölhetünk egy olyan osztályt, amely nem tartalmaz minden tárgyat, és így a hozzá tartozó logikát akár különös logikaként is felfoghatnánk. A transzcendentális logika azonban szélesebb körben alkalmazható, mint ez az osztály – ha nem is megismerésre, de legalább gondolkodásra,<sup>3</sup> hiszen „*a gondolkodáson belül* a kategóriákat nem korlátozzák érzéki szemléletünk feltételei, hanem korlátlan tér

<sup>2</sup> Az úgynevezett általános metafizika kivétel nélkül minden létezővel foglalkozik. Következésképpen ha a transzcendentális logika valóban az általános metafizika logikája volna, akkor nem különös, hanem általános logika volna. Ha viszont a transzcendentális logikát a korabeli speciális metafizikáknak kívánjuk megfeleltetni, akkor olyan tárgyakhoz rendeljük, amelyekkel Kantnál leginkább a transzcendentális dialektikában találkozunk.

<sup>3</sup> Isten például biztosan nem tartozik a számunkra lehetséges tapasztalat körébe, a fogalmában rejlő sokféleséget mégis a kategóriáknak megfelelő módon foglaljuk szintetikus egységbe. Hiszen „tárgyakat *elgondolni* nem tudunk másként, mint kategóriák által” (Kant 2004. 168). Isten elgondolására pedig Kant filozófiájában is szükség van. Azért kell posztulálnunk a létét, hogy olyan lényt *gondolhasunk* el a jelenségek világán túl, aki megfelelő kauzalitással rendelkezik ahhoz, hogy megvalósítsa a legfőbb jóból azt, ami a mi lehetőségeinket meghaladja (Kant 1998. 149).

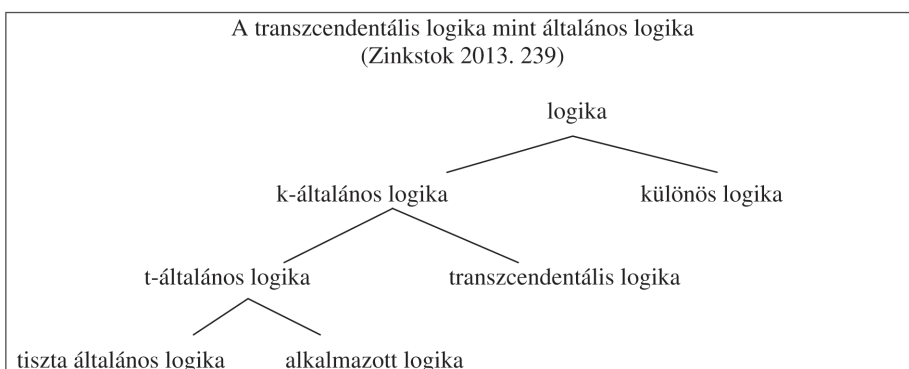


nyílik előttük, és szemléletre csupán gondolkodásunk tárgyának *megismeréséhez*, az objektum meghatározásához van szükség” (Kant 2004. 168).<sup>4</sup>

Ez utóbbi megállapítás annak a tételnek az irányába mutat, amelyet a közel-múltban Clinton Tolley, majd Johannes Theodoor Zinkstok vett határozottan a védelmébe. Eszerint *a transzcendentális logika nem az egyik különös logika, hanem általános logika*.<sup>5</sup> Érveik bemutatása helyett a következő szakaszban egy az övékétől különböző úton, *A transzcendentális logika eszméje* című fejezet szövegközeli elemzésére szorítkozva megmutatom, hogy Kant a transzcendentális logikát valóban nem sorolta a különösnek hívott logikák közé, hanem legalábbis egy bizonyos szempontból általános logikának tekintette. Az utolsó szakaszban fogok arról beszélni, milyen szempontból általános a transzcendentális logika, és milyen szempontból nem.

## II. A LOGIKA FELOSZTÁSA A TRANSZCENDENTÁLIS LOGIKA ESZMÉJE CÍMŰ FEJEZETBEN

A logika felosztását Zinkstok nyomán a következő ábrával adhatjuk meg.



<sup>4</sup> A fordítást módosítottam, a kiemelések az eredetiben. – H. T.

<sup>5</sup> Tolley a transzcendentális logikát éppoly általánosnak tekinti, mint az úgynevezett általános logikát, vagyis *minden gondolkodás* lehetőség feltételének. A két logika közötti különbséget abban látja, hogy más-más aspektusból vizsgálják a gondolkodást: az úgynevezett általános logika a formájára, a transzcendentális viszont arra a tartalomra koncentrál, amely nélkül semmilyen gondolkodás nem lehetséges. A transzcendentális logika általános mivoltának hangsúlyozása azonban eltereli Tolley figyelmét annak vizsgálatáról, hogy korlátozott-e *valamilyen* értelemben a transzcendentális logika, ezért álláspontja egyoldalú marad. Bár Zinkstok sem sorolja a különös logikák közé a transzcendentális logikát, hiszen az szerinte is *minden tárgy* elgondolásában szerepet kap, interpretációja szerint egyfajta korlátozottság mégis jellemzi, ami az úgynevezett általános logikától is megkülönbözteti. A transzcendentális logika *nem* foglalkozik *minden gondolkodással*, hanem csak azzal, amely a tárgyak a priori megismerését eredményezi, míg az általános logika számára közömbös az ismeretek eredete, és minden gondolkodás a törvényei fennhatósága alá tartoznak. Jóllehet ez a megkülönböztetés valami lényegeset ragad meg, nem annyira elkülöníti a két logikát, hanem az egyiket a másik részterületévé teszi. Hogy a Kant által hangsúlyozott szembeállításuknak megfelelő súlyt tulajdoníthassunk, másfajta különbséget is kell találni közöttük.



Tekintsük át a felosztás elveit, mégpedig abban a rendben, ahogyan Kant is haladt, vagyis hagyjuk a végére a második alfejezetben bevezetett transzcendentális logikát! Így érthetővé válik, miért okoz olyan sok nehézséget a logika kanti rendszerének átlátása.

Első lépésben a logikán – „az értelem szabályainak tudományán” (B 76) – belül általános és különös logikát különböztetünk meg. Ez utóbbi „azokat a szabályokat tartalmazza, melyeket követve meghatározott fajta tárgyról helyesen gondolkodhatunk.” (B 76) A különös logika alkalmazásának feltétele tehát az, hogy különbséget tegyünk a tárgyak között. Így aztán ahhoz, hogy egy másik logikát állíthassunk vele szembe, nem kell több, mint hogy e másik logika esetében elvonatkoztassunk a tárgyak közötti különbségektől. Ennek megfelelően, *amikor* Kant az általános logikát *a különöshöz való viszonyában definiálja*, éppen ezt a vonását nevezi meg. Az általános logika az értelem szabályait „a gondolkodás tárgyainak különbségeitől teljesen függetlenül vizsgálja” (B 76). Az ábrán a „k-általános” jelző azt kívánja kifejezni, hogy olyan logikáról van szó, amely attól általános, hogy elvonatkoztat a tárgyak közötti *különbségektől* (‘k’ mint különbség). Itt még nincs szó arról, hogy ez a logika formális volna, vagyis teljesen elvonatkoztatna a tárgyaktól, avagy az ismeretek tartalmától. E teljes elvonatkoztatás majd csak egy második absztrakciós lépésben történik meg, amely további alosztályokra osztja a k-általános logikát. Kant egyelőre annyit állít csupán, hogy az általános logika a „gondolkodás teljességgel szükségszerű szabályait tartalmazza, melyek nélkül egyáltalán nem használható az értelem” (B 76), és szerinte e szabályok minden megszorítás nélküli általánosságából fakad az, hogy az őket tárgyaló logika szempontjából közömbös, hogy éppen melyik tárgyról gondolkodunk. Bármikor és bármiről gondolkodjunk is, e logika szükségszerű szabályai szerint kell eljárunk. Nem kétséges, hogy éppen az ilyen eljárást szokás úgy kifejezni, hogy teljesen elvonatkoztatunk a gondolkodás tárgyától vagy tartalmától, és csak a formájára vagyunk tekintettel. Hiszen a hagyományos logikafelfogás szerint a tárgyak közti különbségektől elvonatkoztatni ugyanaz, mint elvonatkoztatni maguktól a tárgyaktól. Kantnak azonban más logikafelfogásra van szüksége annak érdekében, hogy az (általános) logikán belül tér nyíljon a transzcendentális logika számára. Annyi mindenképpen bizonyos, hogy az általános logikának a különössel való szembeállítása csak *részleges absztrakciót követel meg*, és Kant ebben az összefüggésben nem is említi a tartalomtól való *teljes* elvonatkoztatást.

Mivel az így keletkező k-általános logika csak közbülső lépcsőfok a hierarchiában, nem pedig egy ténylegesen létező önálló tudományt ír le, további jellemzésére nincsen se szükség, se mód. Három dolgot azért így is tudhatunk róla: hogy logika, hogy ellentéte a különös logikának, továbbá megvizsgálhatjuk, milyen részterületei vannak. Ennek érdekében elemzésünknek egy szinttel lejjebb kell ereszkednie a hierarchiában. Csakhogy ha úgy haladunk tovább, ahogy Kant tette, akkor a következő szintről egyelőre keveset mondhatunk, hiszen a

transzcendentális logikáról majd csak az után beszélhetünk, hogy a másik ágat már végigkövettük. A másik ágon azonban először a t-általános logika következik, amelynek ismerjük a *genuszát*, *differencia specificáját* azonban csak a transzcendentális logikával való szembenállása adja majd meg. Szerencsére részterületei ténylegesen létező tudományok, amelyeket kellő részletességgel leírhatunk.

Amit Kant alkalmazott logikának hív, olyasmivel foglalkozik, ami leginkább a pszichológia illetékességi körébe tartozik. Ha ugyanis felmérjük, hogyan hatnak a gondolkodásra az emlékezet törvényei, a képzelet játéka, a szokás hatalma, a hajlamok, az érzékek befolyása és más effélék, könnyebben védekezhetünk ellenük. „Az alkalmazott logika elvei tehát empirikusak, még ha annyiban általános logika is ez, hogy a tárgyak különbségétől függetlenül vizsgálja az értelem használatát” (B 77).<sup>6</sup> A vele szembeállított logika közös *genusz*uknak megfelelően szintén általános, de *ezen felül* még tiszta is. Kant azzal definiálja, hogy közli, ebben a tiszta általános logikában elvonatkoztatunk azoktól az empirikus tényezőktől, amelyeket az imént felsoroltam. A *genusz*, a t-általános logika, ezek szerint még nem volt minden szempontból tiszta. Ahhoz, hogy tiszta logikához jussunk, el kell vonatkoztatni a gondolkodó *szubjektum* empirikus meghatározottságaitól is. Pár sorral lejjebb azt is megtudjuk, hogy az „*általános*, de *tiszta logika* [...] kizárólag *a priori* elvekkel foglalkozik, s *az értelem meg az ész* kánonja gyanánt szolgál” (B 77).<sup>7</sup> Végül pedig, mintegy összefoglalásul, két pontba szedve két tulajdonságát emeli ki Kant. Az egyik *differencia specificája* alapján illeti meg, és abban áll, hogy „(2) [m]int tiszta logika nem tartalmaz empirikus elveket, s így semmit nem merít a pszichológiából” (B 78). A másik tulajdonság a *genuszából*, vagyis az ábránk szerinti a t-általános logikából következik. „(1) Mint általános logika ez a tudomány elvonatkoztat az értelmi megismerés minden tartalmától és a megismerés tárgyai közötti különbségtől, és csakis a gondolkodás puszta formáját vizsgálja” (B 78).<sup>8</sup>

Ez az a pont, ahol Kant először beszél a gondolkodás *objektumait* érintő, értelmezésem számára kulcsfontosságú két absztrakcióról, a tárgyak közti *különbségektől való részleges*, illetve a *tárgyaktól való teljes* elvonatkoztatásról. Ezt minden előkészítés nélkül teszi, ráadásul első pillantásra úgy tűnhet, logikátlan sorrendben adja meg a két absztrakciós lépést, hiszen ha teljesen elvonatkoztattunk a tárgyaktól, akkor ezzel egyszersmind a tárgyak közötti különbségektől is elvonatkoztattunk. Retorikai szempontból szerencsésebb lett volna tehát fordított sorrendben, egyfajta fokozásként feltüntetni az elvonatkoztatás lépéseit. Kant azonban annak a sorrendnek megfelelően beszél róluk, ahogyan a tiszta általános logika *genuszain* visszafelé haladunk a porphürioszi fán. Előbb a közelebbi

<sup>6</sup> Jelentőségteljes, hogy az általánosság kritériumaként ismét a tárgyak közötti különbségektől való elvonatkoztatás tűnik fel.

<sup>7</sup> A fordítást módosítottam. – H. T.

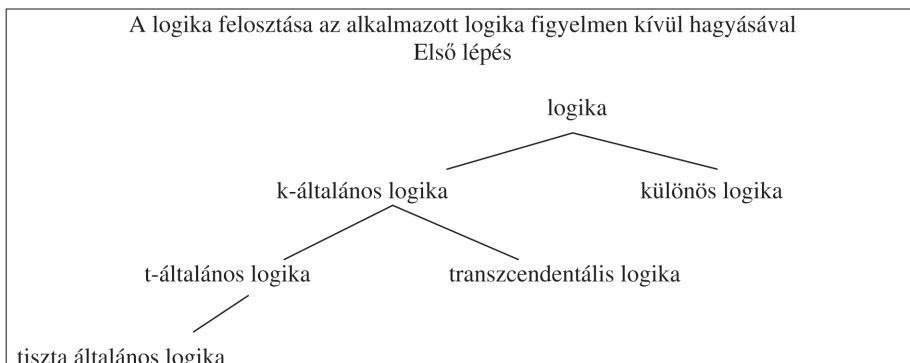
<sup>8</sup> Kiemelés tőlem. – H. T.

nemfogalomhoz, a t-általános logikához tartozó tulajdonságot említi, amely nem más, mint elvonatkoztatás a megismerés minden tartalmától, a megismerés tárgyaitól ('t' mint a tárgyaktól, illetve a tartalomtól való elvonatkoztatás), majd az eggyel feljebb elhelyezkedő k-általános logikának megfelelő részleges elvonatkoztatáshoz érünk, amikor tehát csak a tárgyak közötti különbségektől vonatkoztatunk el, ahogyan ezt a különös logika tárgyalásakor már láttuk.

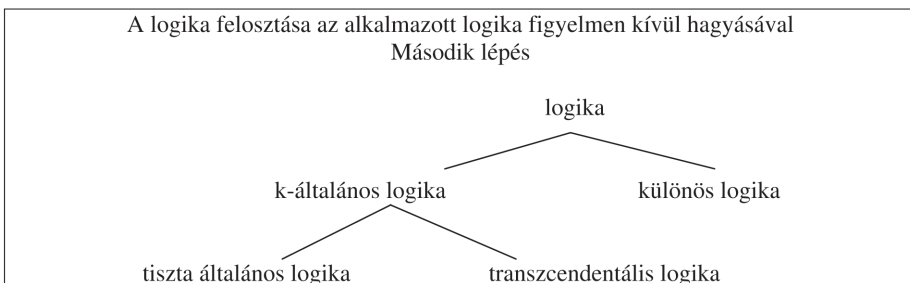
A logika kanti felosztását többek között azért nehéz átlátni, mert Kant a transzcendentális logikát a többitől elkülönítve csak később vezeti be, így az ezekhez fűződő viszonyát az első alfejezetben nem tárgyalhatja, később viszont már nem foglalkozik velük. E stratégiából következik, hogy Kant nem beszélhet a k-általános logikáról (amelyet csak a transzcendentális logika miatt kell felvennünk), és így az a látszat keletkezik, hogy már a különös logikával is a t-általános logika van szembeállítva. A porphürioszi fa elágazási pontjait képviselő logikák ismerete nélkül viszont nehéz rendbe szedni az ágak végén helyet foglaló négy megnevezett logikát. A nehézségeket az is tetézi, hogy legalább négy logikát kell általánosnak nevezünk (k-általános, t-általános, tiszta általános és alkalmazott logika). Állításom szerint pedig egy ötödiket is, a transzcendentális logikát.

Bár Kant tárgyalásmódját követve az eddigiekben igyekeztem figyelmen kívül hagyni a transzcendentális logikát, az elmondottakból és az ábráról máris kiderült, hogy a transzcendentális logika egyike azoknak a logikáknak, amelyek elvonatkoztatnak a tárgyak közötti különbségtől, vagyis maga is k-általános logika. Azt is láttuk már, hogy az különbözteti meg a vele egy szinten álló t-általános logikától, hogy ez utóbbi nemcsak tárgyak közötti különbségektől vonatkoztat el, hanem maguktól a tárgyaktól is, vagy ahogyan Kant a második alfejezet elején mondja: „elvonatkoztat a megismerés egész tartalmától, azaz mindentől, ami benne az objektummal kapcsolatos” (B 79). Ebből adódik a vele szemben álló transzcendentális logika meghatározása. Ez „nem vonatkoztat el a megismerés egész tartalmától; [hanem] a tárgyról való tiszta gondolkodás szabályait tartalmaz[za]” (B 80).

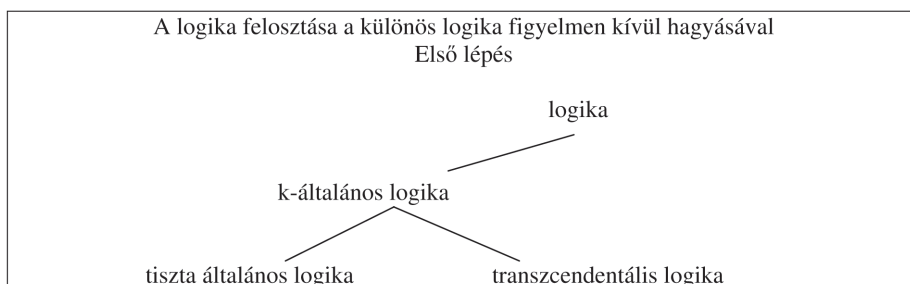
Áttekintettük az ábránkat, és többféle általános logikát definiáltunk, amelyeket jelzőkkel különböztettünk meg egymástól. Ám Kant, onnantól kezdve, hogy bevezeti, végig a minden további jelző nélkül említett általános logikával állítja szembe a transzcendentálist. Mi lehet az imént kidolgozott gondos megkülönböztetések mellőzésének az oka? Bizonyára az, hogy miután az első alfejezetben elvégezte a logika felosztását, nem veszi figyelembe és nem is említi többé a kritikai filozófia számára érdektelen alkalmazott és különös logikát. Vizsgáljuk meg, hogyan módosul az ábránk, ha ezeket mi is töröljük róla. Kezdjük az alkalmazott logikával!



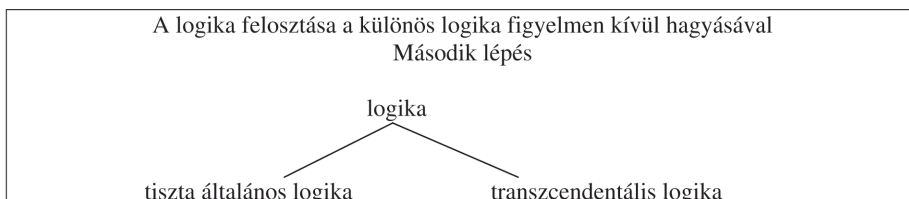
Ha az alkalmazott logikát és a hozzákapcsolódó megkülönböztetési szempontot figyelmen kívül hagyjuk, akkor a t-általános logikát egyedül az képviseli, amit Kant *korábban* tiszta általános logikának nevezett, így ábránkat még egyszerűbb formára hozhatjuk.



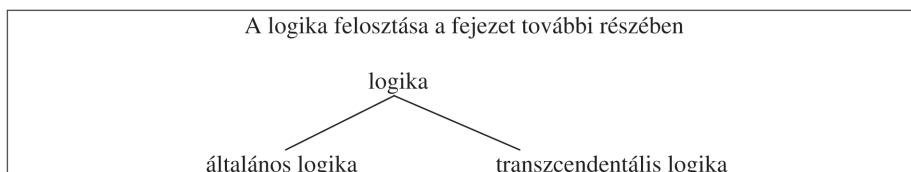
Most tekintsünk el a különös logikától és a hozzá kapcsolódó megkülönböztetéstől is!



Ábránk ismét tovább egyszerűsíthető, hiszen a hierarchia csúcsán szereplő logikának csak egy részterülete lesz, amellyel így „terjedelmileg” egybeesik. Az ábrán tehát nem kell másnak maradnia, mint a tiszta általános logika és a transzcendentális logika szembenállásának a logika tudományán belül.



Mivel azonban általánosnak *hívott* logika csupán egy maradt, a „tiszta” megkülönböztető jelző is feleslegessé vált. Bizonyára ez az oka annak, hogy a fejezet hátralevő részében Kant többé már nem is használja. Ha töröljük a „tiszta” szót, olyan ábra keletkezik, mint amilyent akkor készítenénk, ha Kant nem kívánta volna saját logikájának helyét a korban ismert más logikákkal kapcsolatban is kijelölni, hanem csak az *úgynevezett* általános és a transzcendentális logika viszonyára koncentrált volna, mint ahogy a második alfejezettől kezdve tette is.



Amikor Kant *A tiszta ész kritikájában* a transzcendentális esztétikát követő logika tárgyalásához ért, igyekezett kimerítően számot adni a logika teljes rendszeréről, ahova egy merőben újat is fel kívánt venni. Mind a különös, mind az alkalmazott, mind a transzcendentális logikát egy általános logikával állította szembe, de más-más szempontok szerint.

A különös logika a gondolkodás objektumaira való tekintettel, a transzcendentális a gondolkodás tárgyvonatkozására való tekintettel, az alkalmazott pedig a gondolkodó szubjektumra való tekintettel áll szemben egy-egy általános logikával. Ennek megfelelően ezek az általános logikák is más-más szempontból nevezhetők általánosnak. A k-általános elvonatkoztat a gondolkodás objektumainak empirikus meghatározottságaitól és ezekből fakadó különbségeitől. A t-általános logika *ezen felül* elvonatkoztat attól, hogy a gondolkodás tárgyakra vonatkozik-e vagy sem. A tiszta általános logika mindezeket felül elvonatkoztat a gondolkodó szubjektum empirikus meghatározottságaitól is. Mivel a t-általános, az alkalmazott, sőt a transzcendentális logika is a k-általános logika alá tartozik, mindegyikről elmondható, hogy elvonatkoztat a tárgyak közötti kü-

lönbségektől: éppen ez teszi valamennyit általánossá. Rekonstrukciónk arra az eredményre vezetett tehát, hogy Kant felosztásában három szempont és háromféle absztrakció révén tagolódik a logika, és a különös logikán kívül minden részterület általános logika, de más-más értelemben.

Ennek a rendkívül logikus rendnek a felfedezését azonban megnehezíti, hogy Kant nem volt elég didaktikus, és nem különböztette meg egymástól kellőképpen az általánosság szempontjait.<sup>9</sup> Minden olvasója érzi, hogy a transzcendentális logika valamiképpen szemben áll az általános logikával. És mivel az első alfejezet teljesnek tűnő felosztása a (tiszt) általános logikával való szembenállásnak csak két változatát ismerte, a különös logikáét és az alkalmazott logikáét, a transzcendentális logikát jobb híján ezek egyikével szokás összefüggésbe hozni, és a kisebbik rosszat választva általában a különös logikák közé sorolják. Rekonstrukciónk viszont azt mutatja, hogy az általános logika és a transzcendentális logika szembenállása egy magasabb szinten álló általános logikán *belül* valósul meg, így a transzcendentális logika maga is az általános logikák közé tartozik.

### III. MILYEN ÉRTELEMBEN ÁLTALÁNOS LOGIKA A TRANZSCENDENTÁLIS LOGIKA, ÉS MILYEN ÉRTELEMBEN NEM?

Az eddig elmondottak azonban legjobb esetben is csak az érem egyik oldalát világították meg. Úgy tűnik, a számos kutató, aki más eredményre jutott, nem egyszerűen tévedett, hanem az érem másik oldalát vizsgálta. Ezért az eddig mondottakat azzal is ki kell egészíteni, pontosan milyen értelemben általános és milyen értelemben *nem* általános a transzcendentális logika.

A kanti logikafelosztás megértésének nehézségei, illetve a szakirodalomban található interpretációk sokfélesége minden bizonnyal arra vezethető vissza, hogy Kant szövege három tekintetben is kétértelmű. (1) A logika felosztása *A tiszta ész kritikájában* azzal a céllal szerepel, hogy lehetővé tegye a logika olyan merőben új ágának bevezetését, amely nem egyszerűen az értelem és az ész használatának immanens szabályaival foglalkozik, hanem annak szabályaival is, hogyan vonatkozhat az értelem a priori a tárgyakra, sőt hogyan képes azok a priori megismerésére. A transzcendentális logika kidolgozását a logika szerepének átértékelése tette szükségessé, vagyis az, hogy Kantnál „a megismerés tulajdonképpen organonja nem a logika, ahogyan az arisztotelészi corpus állította, ha-

<sup>9</sup> Az első alfejezet szövegéből azonban legalább annyi kitűnik, hogy Kant többféle általános logikát ismer. „Az általános logika mármost vagy tiszta, vagy alkalmazott logika” (B 77). Ebben a mondatban háromféle általános logika szerepel, hiszen a további jelző nélkül álló „általános logika” is önállóan tekinthető annyiban, hogy ha pusztán az első fejezet logikafelosztását kívánjuk rekonstruálni, ezt kell a különös logikával szembeállítani. Ez a mondat egyszersmind arra is példát szolgáltat, hogy általános logikának lehetnek általános logikák alárendelve, vagyis egy általános logika *részterületei* külön-külön is általánosak lehetnek.

nem a szemlélet” (Brandt 1998. 82), illetve a transzcendentális esztétika (Kant 2004. 96). Csakhogy Kant nem egyszerűen elveti a hagyományos logikát, hanem a pusztá gondolkodás tudományaként, illetve a megismerő gondolkodás tudományaként mintegy megkettőzi.<sup>10</sup> Ebből fakad az egyik kétértelműség, amely a logika tárgyalását *A tiszta ész kritikájában* meghatározza. Kant az *általában vett gondolkodás* és a *megismerő gondolkodás* tudományaként is beszél a logikáról, és a két szempont gyakran keveredik. (2) A kétértelműség másik forrása, hogy Kant nem különbözteti meg egyértelműen az általánosság két alapvető fogalmát: a gondolkodás *tárgyai*, illetve *fajtai* szerinti általánosságot. Az általánosságnak azok a típusai, amelyekkel az előző szakaszban találkoztunk, mind a gondolkodás *tárgyai* szerinti általánossághoz tartoztak: jóllehet a felsorolt általános logikák különböztek egymástól, megegyeztek abban, hogy mindegyik k-általános logika, olyan, amely a gondolkodás tárgyainak különbségétől függetlenül vizsgálja a gondolkodást. Van azonban az általánosságnak egy merőben más szempontja is. Eszerint egy logika akkor általános, ha *mindenfajta* gondolkodást vizsgál (a tárgyakra *a priori*, illetve *a posteriori* vonatkozót, továbbá az olyan gondolkodást is, amely teljesen elvonatkoztat a tárgyaktól). (3) Végül, a logika egyes ágainak meghatározásakor nem világos, mit kell az adott logika definíciójának, és mit a definícióból következő tulajdonságának tekinteni.

Ha az elemző nem kíván semmi fontosat szem elől téveszteni, akkor nem dönthet úgy, hogy a logika egyik felfogását, illetve az általánosság egyik fogalmát teljesen elveti, és semmilyen formában nem juttatja érvényre, hiszen Kantnál mindegyiknek megvan a maga jelentősége. Így a transzcendentális logika mibenlétével kapcsolatban nem lehet az az utolsó szó, hogy ez egy általános logika. Ezt a tételt ki kell egészíteni annak egyértelmű megadásával, hogy a logika és az általánosság melyik fogalmára támaszkodva állítjuk ezt, sőt, ha Kant logikafelosztásának teljes rekonstrukciója volna a célunk, azzal is ki kellene egészíteni, hogy megadjuk, más értelemben véve mi a transzcendentális logika. Ez utóbbi célkitűzés meghaladná e tanulmány kereteit, ám az itt képviselt tétel pontos értelmének rögzítése és az egymással keveredő szempontok megkülönböztetése érdekében elengedhetetlennek tűnik *terminológiai* döntéseket hozni. Magukon az elnevezéseken semmi nem múlik, fontos viszont, hogy egyértelművé tegyük terminusaink jelentését. Az elmúlt évszázad vitái bizonyára azért nem jártak megnyugtató eredménnyel, mert résztvevői a maguk számára sem fogalmazták meg világosan, hogy a logika és az általánosság milyen fogalmával dolgoznak.

Az előző szakasz szövegelemzése olyan tételhez vezetett, amelyben a szavak jelentése meghatározott, hiszen az elemzés során nemcsak a transzcendentális

<sup>10</sup> „Kant kellemetlen és a tudománytan számára nagyon terhes következetlensége volt [...], hogy transzcendentális logikája mellett a közönséges logikát is meg kívánta őrizni és érvényesnek akarta tartani” (Fichte 2006. 346).



logika, hanem maga a logika és az általánosság fogalma is értelmezést nyert. Ennek alapján javaslom, hogy a logikát Kantnál elsődlegesen a *gondolkodás* szabályai tudományának tekintsük (függetlenül attól, hogy szerezhetünk-e ismereteket e gondolkodás révén), továbbá hogy az „általános” jelzőt tartsuk fenn annak a logikának, amely *tárgyainak* (nem pedig fajtáinak) különbségétől függetlenül vizsgálja a gondolkodást. Ebből az is következik, hogy a különös logika, mivel maga is logika, szintén általában véve a gondolkodás (nem pedig a megismerő gondolkodás) szabályaival foglalkozik. Javaslom továbbá, hogy különös mivoltát abban lássuk, hogy a gondolkodás sajátos tárgyainak elgondolását (nem pedig az elgondolás sajátos módjait) vizsgálja. Ha ezt a terminológiát használjuk, az általános és a különös logika egymás komplementei lesznek, ahogy ezt gondolni is szokás. Ebben a tanulmányban nincs szükség arra, hogy új kifejezéseket vezessünk be mindarra, amit terminológiai döntésünk megfosztott korábbi – igaz, kétértelmű – megnevezésétől.<sup>11</sup> Itt csupán annak megmutatása volt a célom, hogy a transzcendentális logika a megadott értelemben általános logika. Befejezésül már csak arra a kérdésre térek ki, hogy melyik *két* másik értelemben véve *sem* általános logika a transzcendentális logika, és nevezhetjük-e legalább akkor különös logikának, ha ezek valamelyikében vesszük.<sup>12</sup>

Ha az itt javasolt terminológiától eltérően abból indulunk ki, hogy logika a *megismerő gondolkodás* szabályaival foglalkozik, a transzcendentális logika akkor is rászolgál a logika névre, mert *a priori ismereteket* szerezhetünk vele a lehetséges tapasztalat tárgyairól. Általánosnak viszont már nem hívhatjuk, mivel nem „válogatás nélkül ítélkezik a tárgyról” (Kant 2004. 114), hanem különbséget tesz közöttük. A *Transzcendentális dialektika* éppen azt tárgyalja, hogy milyen látszat keletkezik, ha a megismerés szempontjából is általánosnak tekintjük a transzcendentális logikát, és arra figyelmeztet, hogy „visszaélést követnek el, akik az *általános, korlátozatlan* értelemlételemhasználat organonjává teszik, és arra merészked-

<sup>11</sup> A kérdést részletesebben tárgyalom és terminológiai javaslatot is teszek: Hankovszky 2014. 183–200.

<sup>12</sup> Vázquez Lobeiras a Kantnál egymással keveredő szempontoknak az általam javasoltól különböző szétválasztására tesz kísérletet. Megítélése szerint vannak olyan szöveghe-lyek, amelyek alapján a transzcendentális logika a különöshöz áll közel, de Kant soha sem azonosította őket (Vázquez Lobeiras 2001. 111). Sőt, mivel a „transzcendentális logika nem egy speciális tárgyra irányul, hanem egyáltalán a tárgyra, az »általánosság« egy mozzanatát is magában hordja” (Vázquez Lobeiras 2001. 112). Vázquez Lobeiras szerint azért lehetsé-ges, hogy a transzcendentális logika az általánoshoz és a különöshöz egyaránt hasonlítson, de mindegyiktől különbözzön is, mert Kantnál a logikának kétféle felosztása van, amelyek két különböző szempontot érvényesítenek. Ha metodológiai szempontból tekintjük, akkor egyszerűen általános és különös részre kell osztanunk. A transzcendentális logikának ebben a felosztásban nincs helye, mert nem ennek, hanem egy másiknak az alap kategóriája. A tiszta ész tudományok rendszere viszont általános és transzcendentális logikára tagolódik, és ebben a felosztásban a különös logika semmilyen szerepet nem játszik (Vázquez Lobeiras 2001. 113). Mivel a transzcendentális és a különös logika ezek szerint más-más szempontból áll szemben az általános logikával, e szembenállásból nem következik, hogy a transzcendentális logika is különös logika lenne.



nek, hogy kizárólag a tiszta értelem segítségével *tetszőleges* tárgyokról szintetikus módon ítéljenek” (Kant 2004. 114).<sup>13</sup> Így tekintve sem volna azonban szerencsés különös logikának hívni, hanem megnevezésére új terminust kellene bevezetni. Mert Kant filozófiájának fontos aspektusai megkövetelik ugyan, hogy a *logikát* ne csak egyáltalán a gondolkodás, hanem a *megismerő gondolkodás* szabályai tudományának is tekintsük, a „különös” korábban megadott jelentésének feladását semmi nem indokolja. Ezért még ha Kant megértése érdekében alkalmanként elkerülhetetlen is felváltva érvényesíteni a két különböző logikafelfogást (lehetőség szerint jelezve, mikor melyikről van szó), a „különös” egyszer már rögzített jelentéséhez érdemes ragaszkodni. Márpedig a „különös” jelzót olyan logikákhoz rendeltük, amelyeknek tárgyterülete korlátozott már egyáltalán a gondolkodás szempontjából is és nem csak a megismerő gondolkodás szempontjából; a transzcendentális logika viszont nem ilyen.

Még kevésbé hívhatjuk különösnek a transzcendentális logikát arra hivatkozva, hogy csak annyiban foglalkozik a gondolkodással, amennyiben a priori vonatkozik a tárgyakra, „nem úgy, mint az általános logika, mely nem tesz különbséget empirikus és tiszta ismeretek között” (Kant 2004. 110). Jóllehet a transzcendentális logika különbséget tesz a gondolkodás *fajtái* között, mivel csak „a tárgyról való tiszta gondolkodás szabályait tartalmaz[za]” (Kant 2004. 109), és *ennyiben* nem általános, ettől még újra csak nem válik különössé, mert ezzel a jelzővel nem a gondolkodás fajtái, hanem *tárgyai* szerinti részlegességre utalunk (vö. Zinkstok 2013. 171, 188). Ha egyértelműen szeretnénk állást foglalni a transzcendentális logika besorolása körüli vitás kérdésekben, az általánosság ilyen hiányának kifejezésére is önálló terminust volna érdemes bevezetni. Tanulmányom első szakaszának vége és teljes második szakasza ugyanis éppen azt mutatta meg, hogy akármilyen korlátozott legyen is bizonyos szempontokból, a transzcendentális logikának semmi köze azokhoz a logikákhoz, amelyek Kantnál „az értelem különös használatának logikája” nevet kapták.

## IRODALOM

- Brandt, Reinhard 1998. Transzendente Ästhetik, §§ 1–3. In G. Mohr – M. Willaschek (szerk.) *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Akademie Verlag. 81–106.
- Fichte, Johann Gottlieb 2006. [Vom Unterschiede zwischen der Logik und der Philosophie selbst, als Grundriss der Logik und Einleitung in die Philosophie]. In R. Lauth *et al.* (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. II. sorozat, 14. kötet. 193–400.
- Hankovszky Tamás 2014. *Fichte korai tudománytanának alap gondolata. Transzcendentális filozófia és antropológia*. Budapest, L’Harmattan–Könyvpont.

<sup>13</sup> A fordítást módosítottam, a kiemelések tőlem. – H. T.

- Höffe, Otfried 2004. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegungen der modernen Philosophie*. München, Beck.
- Kant, Immanuel 1998. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. [H. n.], Ictus.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kemp Smith, Norman 2003. *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*. Basingstoke – New York, Palgrave Macmillan [1918].
- Pinder, Tillmann 1979. Kants Begriff der Logik. In *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 61/3. 309–336; 319.
- Stuhlmann-Laeisz, Rainer 1976. *Kants Logik. Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*. Berlin – New York, de Gruyter.
- Tolley, Clinton 2012. The Generality of Kant's Transcendental Logic. *Journal of the History of Philosophy*. 50/3. 417–446.
- Vázquez Lobeiras, María Jesús 2001. Kann man Kants transzendente Logik »besondere Logik« nennen? In V. Gerhardt *et al.* (szerk.) *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin – New York, de Gruyter. 106–113.
- Wolff, Michael 1995. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Zinkstok, Johannes Theodoor 2013. *Kant's Anatomy of Logic. Method and Logic in the Critical Philosophy*. Disszertáció.  
<http://dissertations.ub.rug.nl/faculties/fil/2013/j.t.zinkstok/> (utolsó hozzáférés: 2014. július 30.).

## A ficinói furorelmélet *nescio quid*je

### I. ELÖLJÁRÓBAN

A tanulmány Marsilio Ficino *Theologia platonici*jának egy első ránézésre talán érdektelennek tűnő bekezdésére hívja fel a figyelmet, amely a ficinói *furor*-elmélet egyik legfontosabb mozzanatára, s arra az elragadtatást kiváltó meghatározhatatlan erőre utal, amely az érzéki szépség iránti szerelmet lobbantja fel a lélekben. Mivel nem minden szépség rendelkezik ezzel az erővel, az a kérdés, hogy mi a különbség a szépség és a magával ragadó szépség között. Erre Ficino válasza az, hogy *nescio quid*, vagyis „nem tudom”:

*Profecto quemadmodum in libro De amore disserui, ipsius summi boni splendor fulget in singulis, et ubi fulget accommodatius, ibi praecipue allicit intuentem, concitat considerantem, rapit et occupat propinquantem, cogitque eum venerari splendorem huiusmodi prae ceteris tamquam numen, nihilque aliud anniti quam ut deposita priori natura ipse splendor efficiatur. Quod hinc patet, quoniam aspectu tactuque amati hominis non est contentus et clamat saepe: 'Homo hic nescio quid habet quod me urit atque ego quid cupiam non intellego.' Ubi constat animum divino uri fulgore, qui in formoso homine micat quasi speculo atque ab eo clam raptum quasi hamo trahi sursum ut deus evadat.*

Ficino 2004. XIV. 1. 4

Ahogy már kifejtettem *A szerelemről* című könyvben, a legfelsőbb jó ragyogása az egyedi dolgokban is megcsillan, és ami jobban csillog, az jobban magához is vonzza a tekintetet és szemlélődésre ösztönöz, elragadja és meghódítja a közeledőt, miközben rákényszeríti, hogy hódoljon ennek a ragyogásnak mint mindenek feletti istennek, és másra sem törekszik, mint hogy korábbi természetét feladva maga is e ragyogássá váljon. Ez abból is nyilvánvaló, hogy mivel nem éri be a szeretett ember pusztá látványával vagy érintésével, ezért gyakran így kiált fel: „Ez az ember nem is tudom, miért lobbant lángra, és nem értem, miért vágyok rá.” A könyvben az is olvasható, hogy a lelket az isteni ragyogás lobbantja lángra, amely a szép emberben mint tükörben verődik vissza, és ez a ragyogás titokban horogként ragadja el és húzza felfelé, hogy istenné váljon.

Az iménti idézet értelmetlennek tűnő válasza csak látszólag tükröz tanácstalanságot, mivel nemcsak Ficino misztikus szerelemtanának fontos része, hanem beleilleszthető abba a hagyományba is, amely később a *je-ne-sais-quoi* esztétikai fogalmának 17. század utáni elterjedésében csúcspontot ér. A francia kifejezés az olasz *un non so che* fordítása, amely viszont a latin *nescio quid* vagy a főneve-sült *nescioquid* alakból ered, és már az ókortól kezdve összekapcsolódik a *gratia*, *venustas*, valamint *pulchritudo* fogalmakkal.<sup>1</sup> Ezt a fogalommal foglalkozó 2010-es tanulmánykötet alapján én is általában a „tudom-is-én-micsoda” kifejezéssel fordítom (Szécsényi 2010).

Először a *tudom-is-én-micsoda* rövid történetét vázolom fel a 16. századig, azután ehhez kapcsolódva Ficino szépségtanának három összetevőjét mutatom be, amelynek harmadik, legfontosabb tagja a magával ragadó szépség. Ehhez kapcsolódik a fenti idézet *nescio quid*-je és *non intellego quid*-je.

## II. EGY ÁSÍTÁS NYOMÁBAN

Kisbali Lászlót megidézve hadd utaljak rögtön Madame de Longueville esztétikatörténeti ásítására, amelyben akár a szabályokkal leírható szépség tömör kritikáját is láthatjuk. Ezt az 1650 körüli ásítást Jean Chapelain *La Pucelle ou la France délévée* című epikus hőskölteménye váltotta ki. Miután az anekdota szerint végighallgatta a hölgy a művet, nagyot ásított, és azt mondta: „Hát igen, ez nagyon szép és nagyon unalmas.”<sup>2</sup> Ha az unalmas szépség megkülönböztethető a gyönyört keltő szépségtől, akkor ezt épp ez az ásítás jelzi, amely valaminek a hiányára utalna.<sup>3</sup> És ez a valami nem lehet más, mint a *nescio quid*, vagyis a tudom-is-én-micsoda.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> A *nescio quid* középkorban elterjedt verziója a *non sapio quid*. Ehhez lásd a következő Dante-szövegrészt: „Poi d’ogne lato ad esso m’appario / un non sapeva che bianco” (*La divina commedia, Purgatorio*, II. 22–23; Scholar 2005. 26–27). A fenti Ficino-idézet *non intellego quid*-je is hasonló értelmű.

<sup>2</sup> *Où, c’est bien beau, mais c’est bien ennuyeux*. Ezzel kapcsolatban lásd Szécsényi 2010. 138.

<sup>3</sup> Az indoeurópai nyelvek egy részében az ásítás etimológiailag az űr és üresség fogalmakkal áll kapcsolatban. Maga a *khaosz* kifejezés is eredetileg a *χαίνω, χάσσω*, vagyis „ásít” kifejezéssel rokon. Így aztán Madame de Longueville ásítása emblematikusan is jelzi valaminek az erőteljes hiányát.

<sup>4</sup> A *tudom-is-én-micsoda* leggyakrabban idézett klasszikusa Dominique Bouhours, aki bevetezi a „kellemetlen mint tudom-is-én-micsodát”. Így a szépség némely esetben nemhogy unalmas, de valami megfoghatatlan ok miatt egyenesen visszatetsző. A visszatetsző szépség éppolyan érthetetlen, mint a magához vonzó szépség, ugyanis a kellem hiányából még nem következne taszítás, csak közömbös unalom. Bouhours elkülöníti a *charme* és a *grâce* fogalmakat, de csak azért, hogy az isteni kegyelemre vonatkoztathassa az utóbbit és így összekapcsolhassa az esztétikai és a teológiai gráciát. A természetben és a műalkotásokban megmutatkozó kellem (*agrément*) és báj (*charme*) csak az isteni kegyelem (*divine grâce*) által megmagyarázhatatlan ajándékként adott *tudom-is-én-micsoda* két érthetetlen összetevője a sok közül. „Olykor magunk is csodálkozunk, miért nem tetszik egy bizonyos személy, igyekszünk megmagyarázni,

A fogalom eredetét nehéz megtalálni, hiszen ez az egyik minden nyelvben meglévő legegyszerűbb kifejezés. A később elterjedő transzcendentális jelentésével azonban számos helyen találkozhatunk már az ókori irodalomban is.<sup>5</sup> Például az Archias védelmében mondott Cicero-beszéd (15–16) azoknak a tehetségéről szól, akiket a költők is megénekelnek. Talán már ez a tudományból és természetes tehetségből létrejövő „ragyogó *nescio quid*” is rokon a széppel, hiszen a jó költői művekről ír:

Én sem tagadom, hogy sokan bírtak már kiemelkedő lelki tulajdonságokkal tudomány nélkül, és magának a természetnek szinte isteni adottságai révén lettek megfontolt és jelentékeny emberek. Még azt is hozzáteszem, hogy a dicsőség és az érdem szempontjából gyakran ér többet a természetes tehetség tudomány nélkül, mint a tudomány természetes tehetség nélkül. De azt az álláspontot is védem, hogy ha a kiváló és ragyogó természetes tehetséghez még hozzájárul a tudomány valamiféle tudatossága és képzőereje, akkor szokott kialakulni az a bizonyos meg sem nevezhető, fényes és egyedülálló valami (*tum illud nescio quid praeclarum ac singulare solere existere*). (Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre.)

Hasonló értelemben olvashatunk Homéroszról, Hésziodoszról, Szimónidészről és Sztészikhoroszról Szent Jeromos Nepotianushoz szóló levelében (52. 3) is, ahol arról ír, hogy e „születésüktől nagyszerű költők haláluk közeledtével valami nem is tudom milyen hattyúi (*cycneum nescio quid*) a szokásosnál is édesebb dalokat énekeltek”.

Petronius viszont egyértelműen a női szépségről ír *Satyricon*jában (127): „S míg így ámuldoztam, és úgy éreztem, hogy az egész égbolt valami nem tudom milyen tündöklő fénytől sugarasabbá vált, szerettem volna megtudni istennőm nevét” (*itaque miranti et toto mihi caelo clarius nescio quid relucente libuit deae nomen quaerere*). (Ford. Horváth István Károly.)

Sajátos humorával Ovidius is eljátszik a *nescio quid*del, amikor a *Szerelmek* egyik részében a férfit magával ragadó vágy meghatározhatatlanságával ironizál a női szépségen:

*Quidquid servatur cupimus magis, ipsaque furem  
cura vocat; pauci, quod sinit alter, amant.  
nec facie placet illa sua, sed amore mariti;  
nescio quid, quod te ceperit, esse putant.*

s ezernyi okot találunk, ami miatt tetszenie kellene, s egyet sem, amely megindokolná, miért kelt visszatetszést, valami bántó tudom is én kicsodán kívül, amely azt mondatja velünk, hogy bár szép az alakja, jó a megjelenése, nincs híján a szellemnek, mégis van benne valami tudom-is-én-micsoda, amit visszatetszőnek találunk.” Bouhours 2010, 38.

<sup>5</sup> Külön köszönettel tartozom Jankovits Lászlónak, aki kellő kritikai élel – és talán pedagógiai céllal – hívta fel a figyelmemet az ókori példákra.

Bármi is legyen, jobban kívánjuk, ha szemmel tartják, ahogy a tolvajt is csábítja, ami féltett. Kevesen szeretik azt, amit más megenged.  
Benne [a nőben] sem az alakja tetszik, hanem férje szerelme.  
Lehet valami ott, ami elragadott téged, gondolják.<sup>6</sup>

Ovidius szerint a hölgynek nem az alakja vagy az arca tetszik, hanem „valami más”. Azt nem árulja el, honnan származik ez a valami, de úgy érvel, hogy ha már valakinek tetszik – jelen esetben a férjnek – akkor biztos van benne valami (*nescio quid*), ami miatt tényleg érdemes, hogy másnak is tetszen. Ovidius most is finom gúnnyal, ám mégis szellemesen nyúl a témához. A szerelem forrása annyiban *metafizikai*, amennyiben túlmutat a nő alakján. Valami transzcendentálisra utal, azonban ezt szándékosan nem keresi olyan végtelen távolságokban, amerre csak az istenek járnak. Így aztán isten helyett csak a férjig jut. A hölgy szépségének metafizikai bizonyítéka nem más, mint a férj szerelmének létezése, amiről ugyanúgy semmi fogalma sincs, hogy miért van, mi váltja ki, ahogy az arcon megnyilvánuló isteni szépség mibenlétéről sem tudni semmit. A szépség tehát valami túlnani dolog, hogy ez istenben van-e, vagy a férjben, számára teljesen mindegy.

Az esztétikai értelmű fogalom olasz népnyelvi kifejezésével kapcsolatban közhelyszerűen Petrarcahoz szoktak hivatkozni. Tatarkiewicz szerint „Petrarch had once happened to remark that beauty was *non so chē*”, és aztán ez a petrarcai frázis gyökeresedett meg a 17. századi esztétikai szókincsben.<sup>7</sup> Azonban felettébb kétséges, hogy ezt így Petrarcanál megtalálhatjuk. Tatarkiewicz talán Lodovico Dolce festészetről írott, 1557-es dialógusa alapján állítja ezt, ahol a két szereplő a Raffaello és Michelangelo által festett meztelen alakok szépségéről beszélget. Itt az egyik szereplő, Aretino tényleg hivatkozik Petrarcahoz, azonban egyrészt rosszul idézi, másrészt pedig a versből nem derül ki, hogy a költő ezt a szépséghez társítja-e. A szonettben Petrarca nem tudja, mi az Laura szemében, amitől „egy pillanat alatt felderül az éjszaka és árnyékba borul a nappal”. Mindenesetre Dolce ezt a „non so che”-t *venustàként* (szereletreméltóság) határozza meg, amit a görög *kharisz* alapján rögtön pontosít is *gratiaként* (kellem).<sup>8</sup> Ez nem véletlen, hiszen a három fogalom (*gratia*, *ve-*

<sup>6</sup> „Jobban vágyjuk az őrzöttet, csábítja a tolvajt / a nehezebb zsákmány s csak kevesen szeretik / a könnyűt. Tetszik, nem, mert szép: férje szerelme / az ok; gondolják, volt, ami megragadott” (ford. Karinthy Gábor).

<sup>7</sup> Tatarkiewicz 1972. 172. A 16. századtól kezdve egyre gyakrabban találkozunk olasz művészeti és szerelmi tárgyú értekezésekben a latin kifejezés olasz fordításaként az *un non so che* alakkal, amely „valami” megfoghatatlan, isteni összetevőre utal, és amelynek európai elterjedését a szifilisz terjedéséhez hasonlítja Scholar (2005. 27).

<sup>8</sup> Dolce (1735, 264) Petrarca 215. szonettjéből idéz: *E un non so che ne gli occhi, che in un punto / Po far chiara la notte, oscuro il die, / E' l' mele amaro, & addolcir l'ascentio*. Azonban két kritikai kiadás alapján éppen a leglényegesebb helyen nem egyezik a szöveg: *Et non so che nell' occhi*, vagyis hiányzik az „un”, tehát nem főnévként szerepel a kifejezés (Petrarca 2008; Petrarca

*nustas, nescioquid*) jelentése már az ókorban is egyértelműen összekapcsolódik egymással. Plinius a *Naturalis historiában* (XXXV. 79–80) a híres görög festőről, Apellészről azt írja, hogy nem volt nála nagyobb sem előtte, sem pedig utána, mert hiába volt nagyon sok tehetséges festő, akik talán még túl is szárnyalták őt technikailag, azonban a festményeikből hiányzott a *χάρις*, amit latinra *venustas*nak, *venus*nak fordít Plinius.<sup>9</sup>

Quintilianus (*Szónoklattan* XII. 10. 6) viszont a *venustas* helyett a *gratiát* használja, amikor Plinius művére célozva azt írja, hogy „ingenio et gratia” tekintében senki sem múlta felül Apellészt. Mivel a pliniusi *gratia* átalában valami meghatározhatatlanra vonatkozik, ezért könnyen összekapcsolható a 16. századtól elterjedő *un non so che* fogalommal.

Már Dolce előtt találkozhatunk a kifejezés főnévi alakjával (*un non so che*) Agnolo Firenzuola 1541-ben megjelent női szépségről szóló traktátusában, aki az egyik Kharisz alapján határozza meg a *gratia* jelentését. A *gratiát* a szépség részének (*parte della bellezza*) tekinti, vagyis csupán egyik összetevőjének, de arra nem vállalkozik, hogy ennek a „ragyogásnak” az eredetét megtalálja, ezért csak annyit állít róla, hogy „egy tudom-is-én-micsoda”.<sup>10</sup>

Kicsit később viszont Giorgio Vasari nem a szépség részeként tekint a kellemre (*grazia*), hanem különválasztja őket egymástól. A szépség szabályokkal racionálisan definiálható minőség (ami Madame de Longueville-ből kiváltja az ásítást), míg a kellemhez valami több kell, mert nem elég pusztán a szabályok ismerete és pontos betartása. Valami olyan definiálhatatlan összetevő szükséges, amely végül az alkotó ítélderején múlik. A *grazia* forrását Vasari csak közvetve találja meg Istenben. Számára a közvetlen forrás a természet, de pontosan „nem-tudni-micsoda”, és ezért tanulással nem is lehet elsajátítani (lásd Blunt 1940. 96–97).

Ugyanezt olvashatjuk Giovanni Paolo Lomazzo 1590-es festészeti traktátusában is. Ő Michelangelo kapcsán írja, hogy a *grazia* a természet ajándéka, és nem lehet se tanulással, se ügyességgel (*arte*) kikényszeríteni (Lomazzo 1785. 40).

A szónoklattannal kapcsolatban Quintilianus is hasonlóképp ír. Szerinte a szabályok nem törvények, ezért a *gratia* érdekében nyugodtan fel lehet rúgni őket,

1964). Viszont találkozunk egy hasonló petrarcai parafrázissal: *e un non so che negli occhi, che in un attimo / rischiara la notte, oscura il giorno, / e rende amaro il miele, e dolce l'assenzio* (<http://petrarch.uoregon.edu/>). Sem a kritikai kiadás szövege, sem pedig a parafrázis szövege nem egyezik meg Dolce idézetével. (Ha Petrarca a szépséggel kapcsolatban nem is használja, de egyik barátjához, a grammatikus Zanobi da Stradához írt levelében találkozhatunk az *unum nescio quid* kifejezéssel. (Petrarca 1997, XIII. 9).

<sup>9</sup> Amikor Petrarcat idézi, Dolce is ugyanerre a Plinius-részre hivatkozik Apellésszel kapcsolatban (1735. 262). (A *venustas* szó a szépség istennőjének, *Venus*nak a nevéből ered. Lásd Cicero: *De natura deorum*, II. 27. 69.)

<sup>10</sup> Firenzuola 2010. 45. Ezt a *gratia* fogalmat Ficinótól vette át, csak a ficinói *összhangot* (*concinuitas*) Aglaia alapján *ragyogásként* (*splendor*) értelmezte, amely „olyan rejtélyes arányosságból (*occulta proportione*) és mértékből (*misura*) születik, amelyről nem szólnak a könyveink, és amelyet nem ismerünk, sőt még csak el sem tudunk képzelni”.



hiszen az alkotásnál a szigorú szabálykövetés merevvé teszi az elkészülő művet és megöli benne a *gratiát*. Ugyanakkor a lefektetett szabályoktól való eltérésnek már nincsenek szabályai, ezért aztán megtanulhatatlan, és így a kellemet (*gratia*) a szabályok ideiglenes felfüggesztésével érhetjük el. Épp ez a definiálhatatlanság teszi a *nescio quid* rokonává. A szónoklat művészetének szabályaival kapcsolatban a következő didaktikusan leegyszerűsítő képpel él:

Aki azt hinné, hogy vétek letérni erről az útról, az úgy kénytelen járni, ahogy a kötéláncos araszol a kötélén. Gyakran még arról az országútról is letérünk, amelyet a katonák építettek fáradtságos munkával, ha az út másfelé rövidebb. Ha viszont az egyenes utakat megszakítják a hidakat elmosó megáradt patakok, kénytelenek vagyunk kerülő úton jutni el a célig, ha az ajtó kigyullad, a falon át kell menekülnünk. Quintilianus 2009. 179, II. 13, II. 13. 16 (ford. Polgár Anikó és Csehy Zoltán)

### III. A FICINÓI SZÉPSÉG FOKOZATAI

Ficino *gratiája* nem azonosítható egyértelműen a fentebb röviden felvázolt *non so che* fogalommal. Nála a szerelemben való elragadtatáshoz még ennél is több kell, azonban erre a valamire nincs kifejezése. Számára minden formával bíró létező szép, ezért aztán a szépség semmilyen foka sem válthat ki belőle unalmat vagy ásitást. Olyannyira, hogy a szépség szemlélése – annak a bizonyos meghatározhatatlan összetevőnek a segítségével – egy idő múlva magával ragadja az arra érdemes lelkeket. Ficinónál a lélek elragadtatása (*raptus*) nem az unalommal, hanem a melankóliával áll szoros összefüggésben. Habár melankolikus és kevésbé melankolikus szép között nem tesz különbséget, azonban – Arisztotelészre hivatkozva (*Problemata*, XXX. 1, 953a–955a) – azt állítja, hogy mindazok, akik kitűntek valamilyen művészetben (*ars*), azok vagy születésüktől fogva voltak melankolikusok, vagy a sok gondolkodástól váltak azzá (Ficino 2004. XIII. 2. 2, XIII. 3. 5). A szabad művészetek gyakorlása – és így a szépség, vagyis a formák vizsgálata – ugyanis nemcsak hogy szükségtelen a testi élet fenntartásához, hanem még ártalmas is az egészségre, mert az ember lelkét a sok gondolkodás búskomorrá és melankolikussá teszi, ami azután legyengíti a szervezetet. A különösen melankolikus alkatú és testi hibás Ficino számára minden anyagi létező valamiképp szép, hiszen minden, ami az anyagi létszinten manifesztálódik, szükségszerűen formával is rendelkezik. Így aztán az anyagban megjelenő szépség három fokozatát különíthetjük el egymástól:

- (1) A *materia preparata* foka a szépség nullfoka, amely az anyagban megmutatózó szépség feltétele. Minden testtel vagyis határokkal rendelkező létezőnek az anyaga szükségképpen előkészített, mivel enélkül nem tudna testként megmutatkozni. Ez viszont azt is jelenti, hogy minden előkészítettséggel bíró anyag is már eleve szép.



- (2) A *gratia* a szépségnek már egy magasabb foka, amely örömet és szeretetet kelt az anyagi szépség befogadójában. Ez a szépség maga felé fordítja és magához vonzza a lelkeket.
- (3) Az anyagi szépség legmagasabb foka, amely – eksztatikus elragadtatást váltva ki – szerelemre lobbantja a lelket. Azon kívül, hogy valamiképp az isteni kegyelemtől függ, nem tudható és nem mondható róla semmi. Kiszámíthatatlan és meghatározhatatlan. Az elragadtatás miértjének *nescio quidje*.

### 1. A szépség megjelenésének a feltétele

Ficinónál az érzéki szépség megmutatkozásának előfeltétele az *anyag előkészítettsége (materia preparata)*, amely nélkül a lélek nem tudna alászállni az anyagba és nem tudná formával, vagyis szépséggel felruházni. Ezért már maga a teremtés is *koszmoszként (mundus)* manifesztálódik: „Az összes formák és ideák összefüggését latinul *mundusnak*, görögül *κόσμος*-nak, azaz *ékességnek (ornamentum)* nevezzük” (Ficino 2001. 10, I. 3). Ficino ebben az értelemben használja a *decor* kifejezést is, mivel számára a világ „dísz, ékesség” jelentése nyilvánvaló volt, hiszen a latin *mundus*, és a görög *κόσμος* kifejezéseket „dísz, feldíszítés” értelemben is használták.<sup>11</sup>

A *koszmosz teste* és e makrokozmosz mikrokozmosz részeként funkcionáló élő és élettelen testek ugyanazon díszítő elv alapján vannak előkészítve, hogy az univerzális szépség valamiképp megjelenhessen, vagyis visszatükröződhessen bennük. Ennek három összetevőjét említi Ficino (*Lakoma-kommentár*, V. 6):

<sup>11</sup> A görög *κοσμέω* kifejezés „rendbe rak, rendet tesz” jelentése „feldíszít, kicsinosít” értelmű is, és e jelentés különösen a női díszekre, ékszerekre, sminkre, cicomára vonatkozik. (A modern *kozmetika* kifejezés is ebből származik.) Például Homérosz *pasz* *koszmoszként* utal (*Iliász*, XIV. 170–185) az összes díszre és ékszerre, amelyet Héra Zeusz elcsábítása végett magára öltött: „És vágyébredtő testéről ambrosziával / mosta le végig a szennyet, utána bekente a síkos / isteni, illatozó balzsammal, a nála levővel; / mely, ha csak egyet mozdult is, Zeusz érküszöbénél, / illatot árasztott már végig a földön, az égen. / Ezzel kente be szép testét, azután haja fürtjét / fésűvel és kézzel fényes fonatokba befonta, / ambrosziásan omoltak alá örökéltű fejről. / Öltött ambrosziás öltönyt, mit néki Athéné / szótt míves gonddal, s beleszótt sok szép színes ábrát: / keble köré kapcsolta arany csattokkal e leplet. / Százrojtos gyönyörű övet is vett Héra magára, / jólfürt cimpájába pedig szép fülbevalót tett, / szép kicsiszolt háromköveset, sugaras ragyogásút. / És a fejét fátyolba takarta az isteni asszony, / szép új fátyla fehér napként ontotta sugárát. / Fényes talpa alá gyönyörű sarukat kötözött fel.” (Ford. Devecseri Gábor.) A *Suda lexikon* a *koszmosz* szinonimájaként az *euprepeia* kifejezést is megemlíti, amely szintén „ékesség, szépség” jelentéssel bír, de alapvetően a „jól illik, jól illeszkedik” értelemben (*Suidae lexicon* 1928–1935. 2147). Egy későbbi, 12. századi bizánci lexikon a *kallópiszma* (dísz, díszítés) kifejezést is szinonimaként említi (*Etymologicum magnum* 1848. 532).

- (a) az elrendezettség (*ordo*), amely a részek egymástól való távolságait (*partium intervalla*) szabja meg,
- (b) a mérték (*modus*), amely a mennyiségre (*quantitas*) utal, és
- (c) a külalak (*species*), amely a vonalak és színek (*lineamenta coloresque*) összességéből áll.

Az anyag előkészítettsége tehát az anyag rendezettségével (vagyis arányossággal), mértékkel és külalakkal való „felöltöztetését”, „feldíszítését” jelenti. Ez a három összetevő és egymáshoz való viszonyuk pontosan leírható és ezek segítségével olyan szabályok alkothatók, amelyek alapján egy jól felépített, formás test újra és újra megszerkeszthető lesz. Azonban a jól megformáltság még nem elegendő az örömet keltő és magához vonzó szépséghez. Ficino így ír a szépség és a megszerkeszthető, szabályokkal leírható jóformáltság kapcsolatáról:

Sokan vannak, akik úgy vélik, a szépség a test minden tagjának bizonyos elhelyezkedése, vagy hogy az ő szavaikkal éljünk, a szabályossága (*commensuratio*) és arányossága (*proportio*)<sup>12</sup> a színek bizonyos kedvességével (*colorum suavitas*) társulva. Mi az ő véleményüket nem fogadjuk el, minthogy a részek ilyen elhelyezkedése csak az összetett dolgokban van meg, és így semmiféle egyszerű dolog nem lenne szép. Márpedig az egyszerű színeket, a fényeket, az önmagában szóló hangot, az arany ragyogását és az ezüst csillogását, a tudást és a lelket, melyek mind egyszerűek, szépségnek nevezzük... Gyakran az is megesisik, hogy bár megmarad a tagok arányossága és mérete, a test nem tetszik annyira, mint előtte. Továbbá ugyanaz ma a tested alakja, mint tavaly, a bája (*gratia*) mégsem ugyanaz. Semmi sem öregszik lassabban, mint az alak (*forma*), és semmi sem gyorsabban, mint a báj (*gratia*). Ebből világosan látható, hogy nem ugyanaz a szépség és az alak. És gyakran látjuk helyesebbnek a részek arányát és a tagok méretét az egyik testben, mint a másikban. Mégsem tudjuk, miért ítéltük az egyiket formásabbnak (*formosior*), miért szeretjük hevesebben. Ez elegendő figyelmeztetésnek látszik, hogy másnak tartjuk a szépséget és másnak a részek elhelyezkedését.

Ficino 2001. 49–50, V. 3

<sup>12</sup> A Plótinostól (I. 6. 1) átvett görög *σύμμετρος* és *μεμετρήμενος* kifejezés fordítása valószínűleg Vitruvius *commensus* és *proportio* fogalmát követi. Falus Róbert az átvett *symmetros* latin terminusának alapjelentését is inkább a görög *szümmetrosz* „összemérhetőség” értelmével határozná meg. Falus szerint Vitruvius már eleve következtetlenül és pongyolán használja ezeket a fogalmakat, mivel ezek elvesztették eredeti matematikai jelentésüket. Így viszont egyből érthetővé válik, hogy Ficino miért a *proportió*val fordítja a plótinosi *memetrémenoszt* („lemért, kimért, megmért”). Falus elemzéséből kiderül, hogy Vitruvius a templomok arányaival kapcsolatban a *proportiones* kifejezést „pontos arányok”, és a *symmetriae* (*commensus*) kifejezést a görög [számszerű] *szümmetrosznál* tágabb értelemben, a részeket és az egészt átfogó arányrendszerként használja (Falus 1979a; 1979b).

## 2. A *gratia* mint vonzó szépség

Ficino az előbbi idézet gondolatmenetét Plótinosztól vette át. Plótinosz a szépség „alaktalansága” mellett a rész–egész viszony holista relativitásával érvel (I. 6. 1–3). Szerinte a sok részből összetett dolgok szépsége nem az egymással megfelelő szabályrendszerek szerint arányos összetételt alkotó részek matematikailag leírható sokasága (I. 6. 2). Ezekből az alkotórészekből akkor válik valami széppé, ha egy idea (*eidosz*) hatására egészszé szerveződve egyszerűvé, és egymással azonosává válva, eggyé lesznek. A részek és részletek, ha szépnek látjuk őket, egyből megbonthatatlan egészként és egységként jelennek meg előttünk.<sup>13</sup> Tehát az összetettséjükben is szép dolgok valójában egyszerűségükben szépek. A szépség a sokaság felől inkább az egyszerűsögre, vagyis az Egy felé törekszik. A szép ideája csak valami egységesnek, egésznek hajlandó átadni magát (*εις ὅλον δίδοι*). Szépségüket a részek egymáshoz való összhangjának egészéből, és a részek között fennálló arányrendszerek egységéből nyerik. Plótinosz számára teljesen nyilvánvaló, hogy a szépnek tűnő egész részei is szépek. Elképzelhetetlen lenne, hogy pusztán megfelelő arányok segítségével a csúf részekből mégis valami szép egész jöjjön létre.

A szépségnek ez a foka az egészben feloldódó részletek kellemes egysége. Ficino tömör meghatározása szerint: „a szépség valamiféle kellem (*gratia*), amely leginkább a részletek összhangjából születik” (Ficino 2001. 12, I. 4). A *gratia* tehát akkor születik meg, amikor a részek a fent felsorolt három összetevő (*ordo*, *modus* és *species*) megfelelő keverékének, vagyis összhangjának (*concinnitas*, *συμφωνία*) hatására egészszé szerveződnek. Az összhangból megszülető *gratia* emeli magasabb egységbe a részek pusztá elrendeződését.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Az I. 6. 1-ben az emberi arc szépségével érvel (amit majdnem ugyanígy Ficino is megtesz), és arra hivatkozik, hogy ugyanolyan arányosságok (*szűmmetria*) mellett ugyanaz az arc néha szépnek látszik, néha meg nem. Nem lenne-e jogos ilyenkor azt feltételeznünk, hogy a szép az arányosságon kívül valami más dolog, és ami arányos, az is csak valami más által lesz szép? Aztán ezzel kapcsolatban a ház példáját hozza fel: „Olyan ez, mintha valami természet vagy művészet egyszer az egész háznak részeivel együtt, másszor pedig egyetlenegy kőnek adná a szépségét.” „A külvilágban levő ház a kövektől eltekintve nem más, mint a belső idea, melyet ha a külső anyag tömege részekre oszt is, azért a sokféleségben mégis úgy jut kifejezésre, mint ami nem áll részekből” (I. 6. 3; Plótinosz 1998. 14). Egy másik helyen Plótinosz a *gratia* hiányát egy halott arc, vagy egy távoli arc szépségéhez hasonlítja, amely hiába szép, ha a messzeségből nem látszik: „Olyan ez, mintha egy archoz közelednénk, amely ugyan szép, de az ember tekintetét nem tudja magára vonni, mivel a szépségen (szokásosan) előmlő báj (*kharisz epitheusza*) még nem sugárzik róla. Itt is azt kell mondanunk, hogy a szépség nem annyira a részek helyes arányában (*szűmmetria*) áll, mint inkább abban, ami ebből a helyes arányosságból kisugárzik (*epilampeia*): szeretetreméltó (*eraszimon*) [Latinul *venustasként* fordítják]. Miért van az, hogy egy élő arcon jobban ragyog a szépség, a megholtnál pedig csak nyomokban van meg, még akkor is, ha az arcról a hús és a részek aránya (*szűmmetria*) még nem tűnt el? A szobrok közül az életteljesebbek a szebbek, s ha egy élőlényt egy szoborral hasonlítunk össze, az élő a szebb.” Plótinosz 1998. 179 (I. 6. 1–3).

<sup>14</sup> Ficino hasonló értelemben ír *Philéosz-kommentárjában*: Isten az individuális dolgokat a *gratián* keresztül mozgatja egymás felé, hogy egymáshoz megfelelően illeszkedve valami összetett és mégis egységes *gratia* szülessen. Ficino 2000. 364–367 (XXXVI).

Ezen a fokon a szépség mint *gratia* már maga felé fordítja és örömet keltve benne magához is vonzza a lelket. A szépségnek ehhez a vonzerejéhez kapcsolódik az a hagyományos etimológia is, amely szerint a görög κάλλος (*szépség*) szó a καλέω (*hív, magához hív*) igéből származik (*Lakoma-kommentár, V.2*).<sup>15</sup>

Azonban a szépség hiába járja át az anyagi világot, ha az anyagba zárt léleknek nincs rá szeme, vagyis ha nincs a léleknek olyan képessége, amellyel egyáltalán észrevehetné azt. Ezért aztán az anyagba zuhanó lélek képességeket is hoz magával. A léleknek hatféle képessége (*vis*) van, amelyeken keresztül táplálja önmagát és a testet: az értelem (*ratio*) és az érzékelés (*sensus*) öt érzékszerve. Ficino azt a megismerést nevezi „*érzékelésnek*”, amelyben a lélek a test képeit a szellem tükrében visszatükröződve megítéli (*iudicat*) (*Lakoma-kommentár, VI.6*). Az érzékszervek hierarchiájában a látás és a hallás van a legelső helyen, legalul az ízlelés és szaglás található, és a kettő között a tapintás. Azokra a dolgokra, amelyek az értelmén, a látáson és a halláson keresztül jutnak el a lélekhez, a lélek mint önmaga táplálékára vágyik. A tapintás, ízlelés, szaglás viszont a test táplálásához, erősítéséhez, vagy a nemzéshez szükséges. Ezeket a lélek nem a maga, hanem a test kedvéért keresi (*Lakoma-kommentár, V.2*). Ficino az emberi test szépségei közül kizárja az emberi test illatát, ízét és tapintását, amiket *formae simplices*-nek nevez. Az érv folytatása szerint, mivel a szépség szüli a szerelmet, nem szerethetünk bele valakinek az illatába, ízébe vagy tapintásába. Ha mégis ezekre vágyunk (*appetitio*), akkor ezt szerelem helyett bujaságnak és veszettségnek (*libido rabiesque*) kellene inkább hívunk (*Lakoma-kommentár, I.4*).

Mivel Ficino szerint szépségnek azt az erényből (*virtus*), megjelenésből (*figura*), vagy hangokból (*vox*) áradó kellemet (*gratia*) nevezzük, amely az értelem, a látás, vagy a hallás útján hívja magához (*ad se vocat*) és ragadja el (*rapit*) az emberi lelket, ezért aztán az anyagban felbukkanó szépség csak az ismeretekkel, az alakokkal és a hangokkal lehet összefüggésben (*Lakoma-kommentár, V. 6*).<sup>16</sup> Ezek alapján aztán a világi szépség értelmi és érzéki képességekhez kötött három fajtáját mitológiai köntösbe bújtatva a három Gráciaként (görögül Kharisz) írja le. Aglaia az az értelemből fakadó kellem, amely az értelem és erény ragyogásából

<sup>15</sup> Érdemes megemlíteni halikarnasszoszi Dionüsziosz *De compositione verborum* című művét is, amelyben a szavak művészi, vagyis irodalmi kompozíciójáról értekeznek. Ő a *kharisz*t (ahogy Ficino is) a *gyönyörhöz* kapcsolja. Azt írja, hogy a jó vers vagy próza megalkotásának két legfontosabb összetevője a *gyönyör* (*hedoné*) és a *szépség* (*kalon*). A *kharisz*tól az olvasóban, vagy hallgatóban örömezzet keletkezik. A teljesség igénye nélkül felsorolja ennek pár összetevőjét is: az egyiket – talán „frissesség” értelemben – *hórák*ént határozza meg (ami a Hórákra utal, ahogy a *kharisz* is a Khariszokra) (10–11). Később az összhanghoz köti, amikor megemlíti, hogy a nyelv kelleme (*kharisz*) a folyamatos és lágy összhangból (*harmonia*) keletkezik (23). Dionysius of Halicarnassus 1910. 118–121, 240–241.

<sup>16</sup> Egy másik helyen úgy fogalmaz Ficino, hogy az isteni fényt akkor nevezzük *gratiának* és szépnek, amikor a három kognitív képességet (értelem, látás, hallás) valami felé odavonzza. Ficino 2000. 108–111 (V).

kelt örömet és vidámságot.<sup>17</sup> Thalia az a kellem, amely a megjelenésből, az alakok és színek édességéből árad, és amely „leginkább a fiatalság zseneségében virágzik ki”. És végül Euphroszüné az a kellemesség és gyönyör, amely a zene hallgatásakor tölti el az emberi lelket.<sup>18</sup> Az emberi szépséggel, mint valami megmagyarázhatatlan ragyogással kapcsolatban a három Grácia együtt jelenik meg, ezért gyakran csak egyszerűen „Hármaknak” nevezik őket.<sup>19</sup>

A szépség második fokával kapcsolatban érdemes megemlíteni Ficino egy érdekes kifejezését: a *iudiciale nescio quid*et. Azért nem a szépség harmadik fokánál, az elragadtatásnál írok róla, mert ez a szép iránti vonzerőhöz kapcsolódik. Ugyanis akármennyire érthetetlen és Istentől való ez az ítélőerő, pusztán ennek a segítségével sosem juthat el a lélek az elragadtatásig. Ficino jól megszerkesztett, hierarchikus ontológiai világában a lélek ezzel az érzékkal (*sensus*) képes ugyan kiválasztani két szép közül a szebbet és ékeesebbet (*decor*) vagy akár sok közül a legszebbet, azonban az elragadtatáshoz ez még mindig kevés. Még akkor is, ha már ez is kegyelmi állapot, mivel ezt a képességünket is – mint a lélek szemét a szépségre – Istentől kaptuk és éppannyira megfoghatatlan, mint a világban megjelenő szépség. Ez ugyanúgy Isten árnyéka, amelyik a lélekben tükröződik vissza, ahogy maga a világban megjelenő szépség is. Ficino szerint ezzel a képességgel nem rendelkeznek az állatok. Egy ló például nem válogat, és nem választja ki magának a szebb kancát, mert mindegy neki, melyikkel tölti a kedvét (Ficino 2004. XII. 6. 4). Hiányzik belőle az a *iudiciale nescio quid*, amely valami megmagyarázhatatlan érzékkel képes ítélni szebb és kevésbé szép között.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Az értelemhez kapcsolódó ragyogásról és fényről lásd Plótinoszt (I.6.4), aki ugyanebben az értelemben ír az „erény fényéről” (*aretész phengosz*), amely „még az alkonyi és hajnali csillagoknál is szebb”.

<sup>18</sup> Ficino a Gráciákkal kapcsolatban előtte Orpheusz 60. himnuszából idéz: Ἀγλαΐη Θαλίη τε καὶ Εὐφροσύνη πολυούλβη. Ezt így fordítja latinra: *Splendor, viriditas, laetitiaque uberima* (Ragyogás, Virulás és bőséges Öröm). Mivel Thalia szépsége leginkább a fiatalságban virágzik ki, ezért kapcsolja a *florescit* igét a – többek között – „zöld” jelentésű *viriditas* kifejezéshez (*Lakoma-kommentár*, V. 2).

<sup>19</sup> Homérosz is Nauszikaá és két szolgálóleányának a „Khariszoktól való szépségéről” ír, amikor Odüsszeusz megpillantja őket a phaiákok földjén (*Odüsszeia*, VI. 18). A Gráciák hármasságával először Hésziodosznál találkozunk (*Theogonia*, 907–911). A költő „széparcúaknak” (*kalliparéosz*) és „szívesen látottaknak” (*erateiné*) nevezi őket, akiknek szeméből elernyesztő szerelem pereg. Itt az *εἶβω* igét használja. A könnyecseppek is ezzel az igével peregnek, csordogálnak, hullanak le cseppenként. (Trencsényi-Waldapfel Imre pedig még szebbé teszi fordításában az eredeti képet: „Szempillájuk alól szerelem pereg olvatagon le / és minden pillantásuk szépséges ígézet.”) A testeken előmlő, a testekből sugárzó és kiragyogó *gratia* átjárót nyit az isteni világ felé. Hagyományos genealógiáik szerint is kapcsolatban állnak a fénnel: vagy Héliosznak és egy Heszperisznek, Aiglének a leányai, vagy az orphikus genealógia szerint Zeusznak és az egyik Hórának, Eunomiának a leányai. Aiglé (jelentése „csillogás, ragyogás, napfény”) felelős a csillagok ragyogásáért és fényéért, amely – mint a Heszperiszek kertjének aranyalmái – kicsiny kapukat, ablakokat nyit az éjszakából a nappal felé. (A Hóráknak is van kapuőrző, az emberi és isteni világ közti átjárót felügyelő szerepük, lásd *Illász*, V. 749–751).

<sup>20</sup> Arra sajnos nem válaszol Ficino, miért nem kapott a ló is ilyen szemet, vagyis szépcézetet az Istentől, pedig a szép lovak szebb lovakat produkálnának egymással, és a világban megjelenni képes szépség magasabb ontológiai szintet képviselhetne, még ha csak egy ló

### 3. A magával ragadó szépség *nescio quidje*

A *nescio quid* kifejezést abban az értelemben, ahogy a kezdő idézetben találkozunk vele, szinte alig használta Ficino, azonban a néhol felbukkanó példák is tökéletesen illeszkednek a kifejezés hagyományos és majd csak később kibontakozó esztétikai jelentéséhez. Az idézeten kívüli legfontosabb szöveghelyek a következők:

A *De vita Platonis*ban azt írja Platón megjelenéséről, hogy habár nem volt benne semmi csúf (*deformis*), mégis volt [valami] *nescio quid* púposág a fejtető alatt, amely valamennyire mégiscsak elcsúfította (*et nescio quid sub vertice gibbosum, eum aliquantum deformabat*). Ugyanennek a résznek a 16. századi olasz fordítása már él az *un non so che* kifejezéssel, és így hangzik: „Niente in lui di brutto si ritruovò, senno la voce che alquanto fu fioca, e un non so che, che sotto la cicottola gobbo haveva, il faceva qualche poco parer men bello.” A *Theologia platonica*ban pedig azt írja, hogy az emberi lélek istenfélelme az, amely [valami] lelkünkben rejtőző *nescio quid* fenségesre (*augustus*) utal.<sup>21</sup>

Habár a lélek elragadtatása összefügg a *gratia* megjelenésével, azonban a *gratia* mégsem ragadja el mindig a lelket. A szépségnek ezt a fokát valami megmagyarázhatatlan „tudom-is-én-micsoda” választja el a *gratia* fokától. Amikor az egyszerű vonzerő elragadtatássá válik, akkor találja magát a lélek az eksztatikus szépség fokán. Ez az elragadtatásban megnyilvánuló szépség olyan isteni kegyelem, amelyet nem lehet kikényszeríteni semmiféle geometriai vagy matematikai szabállyal, mintha Istennek előbb „rá kellene bólintania”. Ezt a magával ragadó szépséget olyan tükörként kell elképzelni, amely hiába van a legtökéletesebbre csiszolva, ha fény nélkül semmi sem látszik benne.

A szépségben való elragadtatásért azonban Ficino szerint – habár okát nem tudjuk – a *furorok* négy fajtája a felelős. Ezek sorrendben a következők: *furor poeticus*, *furor mysterialis*, *furor vaticinus* és *amatorius affectus*. A szerelmi *furor* (*amatorius affectus*) mindhárom alatta lévő ihletettséget magában foglalja, azonban végül minden isteni ihletettség mégis a költői *furor* nyelvéhez, vagyis a költészet és zene nyelvéhez fordul, amikor az elragadtatásban megismert szépségről szólni kíván. A megszállott ezért nem is képes egyszerű beszédben kifejezni magát: dalok és költemények törnek elő belőle (Ficino 2008, IV. 3). Nemcsak az elragadtatás, hanem a költői interpretáció is látszólag a múzsák önkényén múlik, akik valami érthetetlen *nescio quid* alapján „szólaltatják meg húrjaikat” a költői

alakjában is. De az említett szövegrész alapján Ficino igenis tud döntení szép és szebb ló között. Ebből következik, hogy sok egyéb mellett a fajtanemesítés művészete is az ember vállán nyugszik. A szobrász márványból készíti szép lovat, míg a gyakorlati művészet úzójének márvány helyett maga a ló az anyaga, amelyből szebb létezőt alkothat. Ficino ebben az értelemben különíti el kétféle művészetet. Így a lónemesítés az orvoslás tudományával lenne rokon. Ficino 2004 (XI. 5. 5–7).

<sup>21</sup> Ficino 1576. 774. *Delle divine lettere* 1563. I, 252v. Ficino 2004 (XIV. 4. 2).



léleekben. Ficino szerint éppen azért ragadják el a múzsák az olyan „faragatlanabb” költőket is – mint amilyen Homérosz és Lucretius – mert az isteni gondviselés ezzel is azt bizonyítja, hogy a költészet nem emberi találmány, hanem az égiek adománya, hiszen szabályok elsajátításával és tanulással nem lehet elérni. Elragadtatása után az ihletett költő sokszor nem is érti, hogy miről beszélt, vagy nem is emlékszik semmire. Az igazán nagy költőknek elragadtatásban kell tehát alkotniuk, nem írogathatják le a tapasztalataikat emlékezetből. A lovakkal ellentétben a költőkön kívül különösen érzékenyek az elragadtatásra a filozófusok is. Azok a költők, akik képesek az ekstázis után emlékezetből leírni tapasztalataikat, sokkal közelebb állnak a filozófusokhoz, mert az ihletett filozófusoknak – visszatérve az elragadtatásukból – érteniük is kell mindazt, amit testi létüktől elszakadva megtapasztaltak, máskülönben nem tudnák ezeket filozófiai gondolatokba önteni. A nagyobb szellemi koncentráció miatt a filozófiával behatóbban foglalkozók szelleme (*mens*) amúgy is gyakran különvlik a testüktől és a testi dolgoktól, mert oly hevesen próbálják megragadni az anyagi világon túli igazságokat, hogy szellemük mintegy „leválik az anyag felszínéről”.<sup>22</sup> Így aztán sokszor nemcsak melankolikusoknak, hanem egyenesen félholtaknak tünnek, amikor visszatérnek a *nescio quid* által feltároló szépség birodalmából.

## IRODALOM

- Blunt, Anthony 1940. *Artistic Theory in Italy: 1450–1600*. Oxford, The Clarendon Press.
- Bouhours, Dominique 2010. A tudom-is-én-micsoda. Ford. Harkányi András. In Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.) *A tudom-is-én-micsoda fogalma*. Budapest, L’Harmattan. 31–43.
- Delle divine lettere del Gran Marsilio Ficino* 1563. Ford. Felice Figliucci. Vinegia, Gabriel Giolito. I–II.
- Dionysius of Halicarnassus 1910. *On Literary Composition*. Szerk. W. Rhys Roberts. London, McMillan and Co.
- Dolce, Lodovico 1735. *Dialogo della pittura di M. Lodovico Dolce, Intitolato l’Aretino*. Firenze, Per Michele Neftenus e Francesco Moücke.
- Etymologicum magnum* 1848. Szerk. T. Gaisford. Oxford, Oxford University Press.
- Falus Róbert 1979a. Az „arány” és „arányosság” görög terminológiája. *Magyar Filozófiai Szemle*. 23/1–2. 71–93.
- Falus Róbert 1979b. Vitruvius modul-elméletének kritikai vizsgálata. *Magyar Filozófiai Szemle*. 23/3–4. 316–340.
- Ficin, Marsile 1956. *Commentaire sur le Banquet de Platon*. Szerk., ford. Raymond Marcel. Paris, Les belles lettres.

<sup>22</sup> Ficino 2004 (XIII. 2. 2, XIII. 2. 33, XIV. 10. 5–6). Ficino 1998 (I. 4. 37–47). Ficino szerint ilyen volt többek közt Szókratész is, aki napkeltétől másnap reggelig egy helyben állva képes volt mozdulatlanul gondolkodni, vagy Xenokratész, aki minden nap egy teljes órára kilépett a testéből, vagy Plótinosz, akiről Porphüriosz azt írja, hogy gyakran – egész egyszerűen – megszabadult a testétől. Ficino 2004. (XIII. 2. 2).

- Ficino, Marsilio 2008. *Commentaries on Plato: Phaedrus and Ion*. Szerk., ford. Michael J. B. Allen. Cambridge/MA – London, Harvard University Press.
- Ficino, Marsilio 2001. *A szerelemről: Kommentár Platón A Lakoma című művéhez*. Ford. Imregh Monika. Budapest, Arcticus.
- Ficino, Marsilio 1576. *Opera omnia*. Basileae, Ex officina Henric Petrina.
- Ficino, Marsilio 2004. *Platonic Theology*. Szerk., ford. Michael J. B. Allen – James Hankins – William Bowen. Cambridge/MA – London, Harvard University Press. I–VI.
- Ficino, Marsilio 2000. *The Philebus Commentary*. Ford. Michael J. B. Allen. Tempe, Arizona, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Ficino, Marsilio 1998. *Three Books on Life*. Ford. Carol V. Kaske – John R. Clark. Tempe, Arizona.
- Firenzuola, Agnolo 2010. *A női szépségről*. Ford. Molnár Dávid. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Lomazzo, Giovanni Paolo 1785. *Idea del tempio della pittura*. Bologna, Istituto delle scienze.
- Petrarca, Francesco 1997. *Epistolae familiares*. In uő: *Opera omnia*. Szerk. Pasquale Stoppelli. Roma, Lexis Progetti Editoriali.
- Petrarca, Francesco 1964. *Rerum vulgarium fragmenta*. Szerk. Gianfranco Contini. Torino, Einaudi.
- Petrarca, Francesco 2008. *Rerum vulgarium fragmenta*. Szerk. Giuseppe Savoca. Firenze, Olschki.
- Plótinus 1998. *A szépről és a jóról*. Ford. Techert Margit. Budapest, Farkas Lőrinc Imre Kiadó.
- Plotinus 1951–1973. *Enneades*. In P. Henry – H.-R. Schwyzer (szerk.) *Plotini opera*. Leiden, Brill.
- Quintilianus, M. Fabius 2009. *Szónoklattan*. Ford. Adamik Tamás *et al.* Pozsony, Kalligram.
- Scholar, Richard 2005. *The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe: Encounters with a Certain Something*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Suidae lexicon* 1928–1935. Szerk. A. Adler. Leipzig, Teubner.
- Szécsényi Endre 2010. A tudom-is-én-micsoda mint proto-esztétikai minőség. In Bartha-Kovács Katalin – Szécsényi Endre (szerk.) *A tudom-is-én-micsoda fogalma*. Budapest, L'Harmattan. 124–140.
- Tatarkiewicz, Władysław 1972. The Great Theory of Beauty and Its Decline. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 31/2. 165–180.



## Az elme idolumainak teológiai előfeltevései Francis Bacon filozófiájában

A *Novum Organum*ban az elme idolumairól<sup>1</sup> szóló részt általában e mű saját kontextusában szokás értelmezni. A következőkben kísérletet teszek arra, hogy a Bacon egyéb műveiben valamivel hangsúlyosabban jelen lévő teológiai perspektívából értelmezzem a baconi filozófia egyik kiindulópontját. Elsőként az eredendő bűn baconi értelmezését vizsgálom a természetfilozófia szempontjából releváns vetületeit kiemelve, majd ebbe az összefüggésbe kísérem meg az idolumokról szóló részt elhelyezni, és végül a baconi filozófia néhány olyan karakterisztikus jegyét próbálom meg nyomatékosítani, amelyek háttérbe szoríthatnak akkor, ha kizárólag a tudománnyal kapcsolatos megfontolásait vizsgáljuk az angol filozófusnak. Mivel a baconi filozófia végcélja az ember és a természet közti megbomlott harmónia visszaállítása, az elme idolumait érdemes ismeretelméleti és teológiai szempontokat egyaránt figyelembe véve vizsgálni. A tudomány megújítását célzó programnak az első lépése az elme kitisztítása mind az emberi nemre, mind az egyes individuumra, mind pedig a nyelvhasználatra, valamint egész filozófiai rendszerekre rátelepülő téves berögződésektől. Csak ez után következhet maguknak a dolgoknak a megismerése. A már biztos alapon nyugvó fogalomalkotás pedig az utolsó lépések egyike. Az elme kitisztítását tehát az elme feltöltése követi. A jelen tanulmányban a teológiai keretek rövid felvázolása mellett e komplex folyamat első pontjára koncentrálok. E szempontok szorosan kapcsolódnak ahhoz a viszonyhoz, amely Bacon feltételezett utilitarizmusát filozófiája igazságfogalmához köti, ezért a tanulmány zárásaként ezzel a kérdéskörrel foglalkozom.

<sup>1</sup> A következőkben a magyar fordításban található „ködkép” kifejezés helyett megtartom az *idolum* terminust. Ennek oka egyrészt az, hogy a szó pontos jelentése nehezen adható vissza egyértelműen: ködkép mellett bálványt is jelenthet. Másrészt, ha megtartjuk ebben a formában, filozófiai terminusként, nyilvánvalóvá válik például az isteni ideákkal való szembeállítottága – az ezzel kapcsolatos szöveghelyet a későbbiekben idézni fogom –, s így a metafizikai, ismeretelméleti szempontok is jobban körvonalazódnak, ami segítheti a baconi filozófia megértését.

## I. BACON FILOZÓFIÁJÁNAK TEOLÓGIAI KERETE

A valószínűleg 1603-ban íródott, s elsőként 1734-ben kiadott, töredékesen ránk maradt mű, a *Valerius Terminus: Of the Interpretation of Nature*, valamint az 1605-ben megjelent *Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human* szolgálnak a legjobb forrásul ahhoz, hogy feltérképezzük Bacon filozófiájának teológiai kereteit. Mindkét mű a tudás legitim tárgykörét szabja meg, elkülönítvén egymástól a vallást és a természetfilozófiát. A *Valerius Terminus* első fejezete a tudás határáról és céljáról címet viseli. Bacon itt nyomatékosítja először, hogy minden tudás határa a vallás, amely biztosítja, hogy ne válhasson veszélyessé és ne legyen bűn forrása az emberiség számára. Így nem csak a tudás határait, hanem egyben a tudás apológiáját is megfogalmazza Bacon, hiszen kiemeli, hogy a megszabott kereteken belül az embert szolgálja az őt körülvevő világ megismerése. Az *Advancement of Learning*ben pedig az Isten akaratának és az Isten hatalmának elválasztásáról ír, míg előbbi megismerése a teológia tárgya, az utóbbi a természetfilozófiára tartozik. A természet tehát Isten mindenhatóságának egy vetülete, de nem ismerhetjük meg belőle Isten lényegét. A legitim tudás határainak rögzítése azonban nem jelenti azt, hogy ne állna összefüggésben egymással vallás és természetfilozófia, erre szolgálnak bizonyítékul az ateizmusról szóló esszé következő sorai:

Kevéske filozófia hajlamossá teszi az ember elméjét az istentagadásra, az elmélyült filozófia azonban visszavezérli az emberi észet a valláshoz: hiszen mikor az emberi elme a szétszórt másodlagos okokat látja maga előtt, olykor hajlandó megnyugodni bennük, s megállapodni náluk, ám ha összefüggéseiket vizsgálja, ahogyan egymáshoz társulnak és egybekapcsolódnak, akkor fel kell szárnyalnia a Gondviseléshez és az Istenséghez.

Bacon 1987. 72

Tehát a természet alapos vizsgálata szembesítheti az embereket azzal, hogy tudásuk nem teljes, ahhoz, hogy azzá váljon, egy bizonyos ponton Isten felé kell fordulniuk. Mi is volna hát pontosan a tudás határa? Ahhoz, hogy választ találjunk erre a kérdésre, érdemes megvizsgálni az eredendő bűn baconi értelmezését. Bacon szerint az ember az Istentől származó erkölcsi törvények megsértésével tagadta meg a számára kijelölt helyet a világban (Bacon 2008. 123). Az isteni parancsoktól való függetlenedés vágya vezetett tehát a bűnbeeséshez, nem pedig a világ megismerésének a szándéka. Bacon értelmezésében az önmagának törvényt szabó ember az, aki megtagadja Isten akaratát. Kiemeli továbbá, hogy a természetfilozófia és a teológia keveredése könnyen vezethet eretnekséghez, vagy spekulatív, hiábavaló fikciók gyártásához. A lordkancellár többek közt babonassággal vádolja Platón, aki vegyítette a filozófiát a teológiával, hibásnak tartja a céloksági magyarázatokat, valamint a makrokozmosz–mikrokozmosz analó-

giát feltételező panteista irányzatokat, és a tapasztalatot szinte teljesen mellőző skolasztikus filozófiát. Isten természetéről tehát hiábavaló elmélkedünk, a spekulatív észhasználat kizárólag tévedéshez vezethet, ha az isteni misztériumokban próbálnánk meg elmerülni. Ugyanakkor még egy, elemzésünk szempontjából igen fontos eleme van Bacon eredendő bűn értelmezésének, ami még a bűnbeesés előtti romlatlan intellektuális képességekre reflektál:

Nem annak a természetes tudásnak a tiszta fénye vezetett a bukáshoz, mely által az ember a paradicsomban képes volt arra, hogy minden élő teremtmény egyedi természetének megfelelő nevet adjon, hanem az a feltörő vágy volt az eredeti kísértés, hogy hozzáférjen a morális tudás jót és rosszat meghatározó részéhez, mely által megkérdőjelezheti Isten parancsolatait, hogy ne függjön többé a kinyilatkoztatott akaratától.

Bacon 2002. 2<sup>2</sup>

Az emberi perspektívából elérhető teljes tudáshoz mind Isten akaratában – tehát a kinyilatkoztatásban – mind pedig Isten hatalmában – a természetfilozófiában – el kell mélyedni. A kettő azonban látszólag egyáltalán nem keveredhet egymással, noha a természetfilozófia mégiscsak elvezethet valamilyen formában – a véges, emberi perspektívából megszerezhető tudás korlátainak belátásával – a hithez. Ádám a paradicsomban mind Isten kinyilatkoztatott akaratát, mind pedig az őt körülvevő világot ismerte – ez volna hát a tökéletes tudás mintaképe. A dolgok egyedi természetének megfelelő elnevezések a dolgok valódi tulajdonságainak ismeretét feltételezik, amiből arra következtethetünk, hogy az idolumoktól mentes ismeretszerzés lehetséges volt a paradicsomi állapotban. Érdekes azt is kiemelni, hogy maga a vágy az, ami bűnös ebben az értelmezésben, mivel ez a gondolat összefüggésbe hozható a *Novum Organum*ban található barlang és a törzs idolumainak elemzésével, amelynek során Bacon kiemelten fontosnak tartja, hogy kizárjuk az egyes vágyaink káros befolyását a tudományos vizsgálódások során. A tudomány végcélja pedig minden bizonnyal olyasfajta komplex, tiszta tudás megszerzése volna, amely a paradicsomi állapotok sajátja volt.

A *Confession of Faith*<sup>3</sup> című írásában Bacon az istenképmáság következő elemeit emeli ki: az eszes lélek, az ártatlanság, a szabad akarat, és a hatalom (Bacon 2008. 109). Az ember tehát harmóniában élt a természettel, és nemcsak

<sup>2</sup> „It was not that pure light of natural knowledge, whereby man in paradise was able to give unto every living creature a name according to his propriety, which gave occasion to the fall; but it was an aspiring desire to attain to that part of moral knowledge which defineth good and evil, whereby to dispute God’s commandments and not to depend upon the revelation of his will, which was the original temptation.” (Saját fordításom.) A fordításnál Brian Vickers jegyzeteit követem, aki a *proprieties* szó korabeli megfelelőjének az *egyedi természetek* megfogalmazást tartja helyesnek (Bacon 2008. 587).

<sup>3</sup> Ez az írás 1641-ben jelent meg először nyomtatásban, és valószínűleg 1603-ban íródott.

ismerte az őt körülvevő világot, hanem uralta is. A bűnbeeséssel azonban az isten-képmasság megszűnt, s nemcsak az emberi képességek romlottak meg, hanem maga a természet is, amely innentől kezdve már kevésbé szolgálta ki az emberiséget.<sup>4</sup> Bacon ebben az írásában azonosítja a természetet az Isten által teremtett természeti törvények összességével, amelyek a hat napos teremtés végeztével sértetlenül fennállnak egészen a világ végéig.<sup>5</sup> A lelkeket viszont Isten közvetlenül „lehelte” az emberekbe, és titkos akaratának és kegyelmének törvényei szerint uralkodik felettük. A természet törvényeit Isten csak a megváltás – avagy a nagyobb jó – felől nézve törli meg esodákkal, a természet „megjavítására” nincs szükség, noha a teremtmények felől nézve a törvények a bűnbeesés után már nem teljes fényében tükrözik a teremtés tökéletességét. Mindezek alapján úgy tűnik, hogy Isten mindenhatósága nem terjedhet ki a törvények önkényes megváltoztatására. A sérthetetlen törvények garantálják tehát a természet megismerhetőségét, ezzel szabad teret adva a természetfilozófiának.<sup>6</sup> Az *Advancement of Learning*ben pedig azt olvashatjuk, hogy Isten az emberi elmét a világ tükrének formálta meg, amely alkalmas arra, hogy visszatükrözze a külvilágot.<sup>7</sup> A bűnbeesés után megromlott értelmet pedig az új alapokra helyezett tudomány javíthatja meg, erre utalnak az *Instauratio Magna*<sup>8</sup> című műtervezet előszavának a sorai, ahol Bacon hat pontban foglalta össze tudományos programját, valószínűsíthetően a hat napos teremtéstörténetet imitálva. Ennek a programnak a második része a *Novum Organum*ban bemutatott

<sup>4</sup> Bacon ezen a ponton a kálvinista teológiát követi (Bacon 2008. 569, Brian Vickers jegyzetei).

<sup>5</sup> „He created heaven and earth, and all their armies and generations, and gave unto them constant and everlasting laws, which we call Nature [...] So as the laws of Nature, which now remain and govern inviolably till the end of the world, began to be in force when God first rested from his works and ceased to create; but received a revocation in part by the curse, since which time they change not.” Bacon 2008. 108.

<sup>6</sup> Benjamin Milner hívja fel arra a figyelmünket (Milner 1997), hogy Bacon ugyan számos elemét követi a kálvinista teológiának, de néhány ponton eltér attól: az egyik lényeges különbség az, hogy Kálvin nem sérthetetlen természeti törvényekről írt, csupán a természet szabályszerű működéséről, amelybe Istennek nem kell minden pillanatban közbeavatkoznia.

<sup>7</sup> „[...] God hath framed the mind of man as a mirror or glass capable of the image of the universal world [...]”. Bacon 2008. 123.

<sup>8</sup> Whitney (1989) elemzése szerint a Bacon által használt *instauratio* szónak kettős jelentése van: létrehozást és helyreállítást is jelent. A Vulgatában egészen pontosan Salamon templomának helyreállítását jelenti a szó. Politikai, vallási, a tudományra vonatkoztatott, vagy akár építészeti jelentést is tulajdoníthatunk neki, ugyanakkor a pontos jelentése Bacon filozófiáján belül nem egészen egyértelmű. Whitney kiemeli, hogy lehetséges a bűnbeeséssel bekövetkező romlás helyreállításaként is értelmezni. McKnight egyértelműen a vallási értelmezésre helyezi a hangsúlyt (McKnight 2006); szerinte a spirituális megújulás is a reform részét képezi, ami a bibliai igazságok helyreállításával és a templomi rituálékkal való összehangolásukkal valósulhat meg. A természetfilozófia tehát a helyes Biblia-értelmezéssel együtt képezi az *instauratio* részét McKnight szerint. Annyit mindenképpen megállapíthatunk, hogy az *instauratio* olyan gyűjtőfogalom, amely összefogja a baconi filozófia különböző területeit, és tudományos programként értelmezve a végcélja az ember és a természet – avagy az elme és a dolgok – közti megromlott harmónia helyreállítása.

induktív alapú módszer. A műtervezet vázlata először a *Novum Organum* előszavaként jelent meg – ebben Bacon a tudományos programjának egyik célját a következőképpen fogalmazza meg: „Azt mondom, hogy az emberek ítéleteit sem erőszakkal, sem csellel befolyásolni nem szándékozzuk; hanem magukhoz a dolgokhoz, és a dolgok közti kapcsolathoz vezetjük el őket [...]”<sup>9</sup> Bacon emellett itt is kiemeli, hogy a tudás nem érheti el az isteni misztériumokat, Isten felé csak hittel fordulhatunk. Ádám tudását, melynek birtokában nevet adott a dolgoknak, a műtervezetben tiszta és romlatlan természetes tudásnak nevezi, ami semmilyen módon nem vezethetett a bűnbeeséshez, ezért a tudomány művelésétől sem kell tartanunk. A romlott emberi értelmet pedig immáron labirintusként jellemzi, ahol elveszünk a tapasztalatok rengetegében, hibát hibára halmozunk, és ha vezetőt próbálunk keresni – régebbi korok tudományában – csak még inkább eltévelyedünk. Ez a *Novum Organum* perspektívája is, tehát áttérhetünk most már az elme idolumainak részletesebb áttekintésére.

## II. NOVUM ORGANUM

A *Novum Organum* egész első könyvét tekinthetjük egy olyan elemzésnek, amely feltárja az elme hiányosságait, a rendszeresen elkövetett hibákat, s mindazon tényezőket, amelyek gátolják a megismerést. Mivel Bacon szerint az elődök munkásságát nem előzte meg effajta reflexió, ezért fenntartásokkal kell kezelniük mind a megelőző korok tudományos elveit, mind pedig a különböző filozófiákat. Ha nem vagyunk tudatában hiányosságainknak, azok orvoslására sincs esélyünk. Az elme idolumainak fogalmát a következőképpen vezeti be Bacon: „Hatalmas különbség van az emberi elme idolumai [*humanae mentis idola*] és az isteni elme ideái [*divinae mentis ideae*] között: vagyis egyrészt bizonyos önkényes és hiábavaló nézetek, másrészt a teremtmények valóban megfigyelhető jegyei és bélyegei között.”<sup>10</sup> Az *idolum* szó a bibliai bálványimádással is összefüggésbe hozható: a morális parancsok megtagadása csakúgy, mint a dolgok valódi tulajdonságainak figyelmen kívül hagyása bizonyos fajta önkényt feltételez: túlzott bizalmat értelmünkben, ítéleteinkben, és érzékszerveinkben. Míg morális szempontból Isten kinyilatkoztatott akarata ellen vétünk, ha helyébe lépve magunk szeretnénk törvényhozóvá válni, a megismerés felől nézve Isten hatalmát tagadjuk meg azzal, ha a valóság helyett elménk idolumait tartjuk a dolgok mértékének. Bizonyos értelemben tehát mindkét esetben valami mást helyezünk Isten – vagy az iste-

<sup>9</sup> „Non (inquam) ullum aut vim aut insidias hominum judiciis fecimus aut paramus; verum eos ad res ipsas et rerum foedera adducimus [...]” (Bacon 1857. 131; saját fordításom). Mivel az *Instauratio Magna* előszavából, valamint a *Novum Organum* 2. könyvéből nincsen hozzáférhető magyar fordítás, ezért a felsorolt művekből az eredeti latin szöveget idézem.

<sup>10</sup> Bacon 2001. 60 (XXIII. aforizma) – a fordítást módosítottam, a magyar fordításban az „elme ködképei” szerepel, valamint „az isteni elme eszméi”, ideái helyett.

ni – helyébe. Noha az ismeretszerzés korlátai a bűnbeesés következményeként keletkeztek, ezek bizonyos mértékben áthidalhatóak Bacon szerint. Az elmét inherens módon támadó törzs idolumait a 41. aforizmában a következőképpen definiálja Bacon:

A törzs idolumai hozzátartoznak az emberi természethez, az emberek törzséhez, az emberi nemhez. Mert helytelen az az állítás, hogy az emberi érzékek a dolgok mértékei; éppen ellenkezőleg: mind az érzékek, mind az elme képzeleti az ember hasonlatosságára [*ex analogia hominis*], nem a világegyetem hasonlatosságára [*ex analogia universi*] jönnek létre. Az emberi értelem pedig görbe tükre a tárgyak sugarainak: saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat.

Bacon 2001. 64; XLI<sup>11</sup>

Az egész emberi nemet behálózó törzs idolumai láthatólag komoly kihívás elé állítanak bennünket, hiszen, ha ennyire mélyen gyökereznek a hibák forrásai, akkor kérdéses, hogy egyáltalán képessé válhatunk-e valaha megismerni a minket körülvevő dolgok természetét. A törzs idolumaiban a szkepszis veszélye leselkedik ránk. A görbe tükör metaforája teljes ellentéte a romlatlan és a valóságot visszatükrözni képes elmének, amely még a bűnbeesés előtti állapot sajátja volt. Mind az érzékek, mind az értelem, mind pedig az akarat érintettek a törzs idolumaiban, továbbá az érzelmek is negatív befolyással bírnak az elme egészére, mivel hatásukra könnyedén igaznak hisszük azt, amit annak szeretnének tudni, valamint a türelmetlenség is a nehezebbnek tűnő dolgok kerülésére ösztönözhet minket. Az értelem pedig már önmagában is hibák forrása lehet, mivel hajlamos olyan összefüggéseket, hasonlóságokat keresni, amelyek valójában nem léteznek. Továbbá a képzelet is könnyedén eltérítheti az értelmet az ismeretszerzés helyes rendjétől, s az akarat is e hibásan működő komplexum által determináltan működik. És mint azt Bacon számtalanszor kiemeli: az érzékszerveink segítség nélkül, önmagukban, megbízhatatlanok. A dolgok egyes részeinek túl kicsi mérete, a túl lassú vagy túl gyors mozgás mind-mind meghaladják korlátozott képességeinket. Az ember tehát látszólag teljes disharmóniában él a természettel, megromlott elméjének hibás működése csupán a valóság egy eltorzított képét képes közvetíteni. A törzs idolumain igen kilátástalan küldetésnek tűnik felülemelkedni, hiszen az emberi természetet egészében érintik, vagy, ahogy Bacon fogalmaz: az emberi szellem szubsztanciájának egyneműségéből fakadnak (Bacon 2001. 71; LII). A társas tér idolumai<sup>12</sup> a nyelv-

<sup>11</sup> A magyar fordításban „a törzs ködképei” szerepel, ezt módosítottam.

<sup>12</sup> Az *idola fori* a magyar fordításban a „piac ködképeiként” szerepel, ugyanakkor a társas tér meghatározás jobban kifejezi a kommunikációban s nyelvhasználatban felmerülő nehézségeket, amelyek ezen idolumok velejárói.

használatból erednek: „Az embereket ugyanis a beszéd gyűjti társaságba, a szavak viszont az átlagos felfogóképesség szerint alakulnak ki. Ezért a helytelenül és ügyetlenül kialakult szavak szembeötlő módon béklyóba verik az értelmet” (Bacon 2001. 65; XLIII). Kétfajta idolumát különíthetjük el a szavaknak: az első csoportba azok tartoznak, amelyek nem létező dolgokat jelölnek, például „szerecsse”, „első mozgató”, a másodikba pedig azok, amelyek zavarosak, pontatlankok, vagy részleges absztrakcióból fakadnak, pl. „nedvesség”. Az első csoportba tartozóakkal látszólag könnyű dolgunk van, mivel Bacon szerint egész egyszerűen megtagadhatjuk az ilyen fogalmakat és a mögöttük álló elméleteket. A második csoportba tartozó szavak már nagyobb kihívást jelentenek, mivel azok nem teljesen hibásak, csupán zavarosak, és fokozati különbség figyelhető meg közöttük. Bacon nem ad semmiféle útmutatást ezen hibák kijavítására, s a 36. aforizmában talán éppen ezért indítványozza fogalmaink időleges felfüggesztését, hogy visszatérhessünk a tények vizsgálatához. Az *Advancement of Learning*ben pedig matematikai modelleket követve a különböző szavak és terminusok definiálását szorgalmazza avégett, hogy elkerüljük a félreértéseket és a vitákat.<sup>13</sup> A nyelvhasználat ugyan elkerülhetetlen járuléka az emberi létezésnek, a tudományokban azonban nem indulhatunk ki az egyes fogalmakból. Lássuk be: Bacon mindenfajta innátista, intellektualista bölcselkedés hibás kiindulópontját tekinti feltárhatónak a társas tér idolumaiban, hiszen fogalmaink szerinte alkalmatlanok arra, hogy a tudomány és a filozófia alapjául szolgáljanak. Érdemes felidézni ezen a ponton Spinoza válaszát Oldenburg első levelére, amelyben Oldenburg arról kérdezi, hogy miben látja Descartes és Bacon filozófiájának gyengeségeit. A válasz első két eleme a következő: „Első és legnagyobb tévedésük tehát az, hogy oly messze eltávoztak az első oknak és minden dolog eredetének megismerésétől. A második az, hogy nem ismerték fel az emberi szellem igaz természetét” (Spinoza 1980. 107). Bacon a korai művekben felvázolt teológiai kerettel összhangban nem indulhatott ki Isten ideájából, és sem az ész, sem pedig az értelem nem válhatott nála a természetfilozófia kiindulópontjává a megromlott emberi természet okán. Az a fajta tudás pedig, mely által Ádám az egyedi természetük szerint nevezte el a paradicsomban a dolgokat, csak egy távoli jövőben szerezhető meg újra, hiszen a tudomány fejlődése, melynek hozadékaként az elme képessé válhat megismerni a dolgokat, s végül adekvát fogalmakat alkotni, csak hosszú, összehangolt munka eredménye lehet. Innen érthető meg a baconi filozófia dinamikája: bármely fogalmat adottnak s adekvátnak venni illegitim ugrásnak minősül a megismerés rendjében.

<sup>13</sup> „[...] so as it is almost necessary in all controversies and disputations to imitate the wisdom of the Mathematicians, in setting down in the very beginning the definitions of our word and terms, that others may know how we accept and understand them, and whether they concur with us or no” (Bacon 2008. 228).



A barlang idolumai az individuális karakterből fakadó hiányosságokat jelentik: hajlamaink, szokásaink és neveltetésünk tartoznak ide, amelyek mind befolyásolják ítéleteinket. Ezen berögződések hatására könnyen eshetünk túlzásokba, és egyes érzelmeink is könnyedén rabul ejthetik az értelmet. A színház idolumai közé tartoznak a hibás filozófiai elméletek, rendszerek és bizonyítási módszerek, amelyek az előzőleg felsorolt idolumok valamelyikének – vagy legrosszabb esetben mindegyikének – áldozatául esnek. Bacon nem kevesebbet állít, mint-hogy a filozófia története különböző színdarabok bemutatásáról szól, melyeknek semmi közük a valósághoz. Az egyes filozófiai irányzatok kiindulópontjai elhibáztak, és pont ezért a levezetései is. Bacon az okokat részletesebben is taglalja: a racionalisták – vagy szofisták – túl nagy teret engednek az elméleti megfontolásoknak és saját szellemük erőfeszítésének, az empiristák néhány kísérletből dolgozzák ki filozófiájukat, a babonások pedig a teológiát és a hagyományt keverik bele a filozófiába. Arisztotelésszel kiemelten foglalkozik a lordkancellár, mivel a tekintélyének behódoló filozófusok szerinte mind megismételték az általa elkövetett hibákat, ráadásul számos olyan filozófus tűnt el miattuk az ismeretlenség homályában, akik nem alapítottak iskolát. Az Arisztotelésszel szemben megfogalmazott kritika érinti továbbá a kategóriák dogmatizmusát, a szillogizmust, valamint az egyszerű felsoroláson alapuló indukciót. A görögök böleseletét pedig csupán szószaporításnak tartja Bacon, mivel a retorika eszközeivel vívott parttalan vitáik távolról sem szolgálták az igazság kutatását. A logikáról általánosságban a következőket írja: „A jelenleg használatos logika sokkal kevésbé alkalmas az igazság kutatására, mint a fogalmi közhelyeken alapuló tévedések rögzítésére és szentesítésére; ezért sokkal több kára, mint haszna van” (Bacon 2001. 57; XII). Láthatólag igen szűk sáv marad tehát a természetfilozófia meg-alapozására, hiszen ha elménkben nincsen semmi bizonyos, amiből kiindulhatnánk, és a fakultások<sup>14</sup> egyike sem működik adekvát módon, akkor magukhoz a dolgokhoz kell fordulnunk. Miként az emberi értelemről olvashattuk, az „[...] saját természetét a dolgok természetével összekeverve eltorzítja és meghamisítja a dolgokat” (Bacon 2001. 64; XLI). Ahhoz azonban, hogy a dolgokat *ex analogia universi* ismerhessük meg, mégiscsak azt kell feltételeznünk, hogy az elme képes lehet hozzáférni a tőle független világhoz. Bacon, maga is el kívánva kerülni a szkepticizmus csapdáját, az *eukatalépsziát* célozza meg, ami a dolgok helyes megragadását jelenti, szemben az *akatalépsziával*, azaz a dolgok megragadhatatlanságával:

Pedig mi nem az *akatalépsziát*, hanem az *eukatalépsziát* hirdetjük és annak elméletén munkálkodunk; mert nem vitatjuk az érzékek érdemét, hanem segíteni óhajtunk nekik, nem nézzük le, hanem vezetjük az értelmet. Márpedig jobb, ha ismerjünk

<sup>14</sup> Bacon három lelki fakultást különít el egymástól: az emlékezetet, a képzeletet, és az értelmet. Ezek közül az értelem a legfontosabb a filozófia számára (Bacon 2008. 175).



gyengéinket, és nem hisszük, hogy mindent a legjobban tudunk, mint ha azt hisszük, hogy mindent tudunk, és azt sem sejtjük, mit kellene tudnunk egyáltalán.

Bacon 2001. 143; CXXVI

Az *eukatalepszia* eléréséhez az ítéletek időszakos felfüggesztése szükséges, mivel az idolumok bármikor ellehetetleníthetik a megismerést (vö. Jaquet 2012). Azonban nem az *epokhé* lesz Bacon végleges álláspontja: ez csupán az első, metodológiailag indokolt pontja a tudományos programnak. Kérdés azonban, hogy Bacon – céljával ellentétben – nem vitte-e túlzásba az ismeretszerzés nehézségeinek és korlátainak taglalását, és az általa felvázolt perspektívából lehetséges-e még egyáltalán a megismerés? Lássuk tehát, milyen lehetőségek vannak arra, hogy megvédjük az elmét az idolumoktól!

- (1) Bacon, amikor az idolumok ellenszeréről ír, akkor legtöbbször az *expurgatio* [kitisztítás] szót használja. Az elmét tehát ki kell tisztítani, mielőtt magukhoz a dolgokhoz fordulnánk. Chantal Jaquet szerint Bacon amikor az elme kitisztításáról ír elsősorban orvosi, vagy alkimista módszerekre jellemző eljárásra gondol (Jaquet 2010. 268–282). Eszerint az egyes idolumokat vagy száműzni kell az elméből – akár bizonyos fertőzéseket a szervezetből –, vagy el kell különíteni az egyes fakultások hibásan működő részeit a tiszta résztől. A kezelés nagyban függ attól, hogy az idolumok egyes csoportjai az elmét egészében, belülről fertőzik, vagy pedig egyes fakultások közötti „kívülről” jövő veszélyről van szó. Ha az idolumok külsődlegeseek, akkor valamelyest könnyebb dolgunk van: a barlang idolumait például úgy védhetjük ki, ha óvjuk az értelmet a különböző hajlamok és érzelmek befolyásától. Látszólag a társas tér idolumai sem hordoznak magukban nagyobb veszélyt, hiszen ha a tudományos megismerésben nem a fogalmainkból indulunk ki,<sup>15</sup> hanem a tapasztalatból, ezek szintén kiküszöbölhetőek. A színház idolumai is száműzhetőek, ha figyelmen kívül hagyjuk a hagyományt, s nem támaszkodunk az elődök tanításaira. Ugyanakkor a törzs idolumai már nagyobb kihívás elé állítanak bennünket, mivel azok az értelmet inherens módon fertőzik. Az egyetlen mód ez esetben csak a feltárás lehet, az idolumok leleplezése: tudatosítani a korlátokat és óvakodni a hibáktól. Ez azonban nem tűnik végleges megoldásnak.
- (2) Michel Malherbe (2011. 58) hívja fel a figyelmünket arra, hogy az *expurgatio* metaforája egyben bibliai is: az elme kitisztítása a feltétele annak, hogy

<sup>15</sup> „Tanításunkban csupán egyetlen, igen egyszerű módhoz folyamodhatunk: visszavezetni a tényekhez, a tények sorozatához és rendjéhez az embereket, és rávenni őket, hogy szabaduljanak meg egy időre a fogalmaktól, és kezdjenek hozzászokni magukhoz a dolgokhoz” (Bacon 2001. 63; XXXVI) – a fordítást módosítottam.

hozzáférhessünk az igazsághoz úgy, ahogyan a gyermeki szív tisztasága nyithatja meg a mennyek kapuját. Malherbe itt a 68. aforizmára hivatkozik:

Beszéltünk tehát az idolumok fajairól és hatásukról; ünnepélyes és állhatatos eltökéltséggel kell megtagadnunk és visszavetnünk valamennyiüket, hogy nyűgeiktől megszabaduljon az értelem, mert az ember országa tudományon alapul, és nincs más kapuja, mint a mennyek országának, melybe *nem léphetünk be, ha olyanok nem leszünk, miként a kisdedek.*

Bacon 2001. 85; LXVIII<sup>16</sup>

A 69. aforizmában pedig az *expiatio* szót használja Bacon, ez a magyar fordításban az „elme felszabadításaként” szerepel, ugyanakkor bibliai jelentésében „bűntől való megtisztulást”, „engesztelést”, vagy „büntetlen tisztaság visszaszerzését” is jelentheti (Finály 2002. 745), ami tovább erősíti a teológiai párhuzamot. A tudományok művelését tehát mentális átalakulás kell, hogy megelőzze. Ezen a ponton arra is gondolhatunk, hogy a baconi program nem csupán a tudomány művelésére koncentrál, hanem – azzal szoros összefüggésben – a tudós morális tisztaságát is megköveteli. Ebben a kontextusban az egyes fakultásokba vetett reflektálatlan bizalom önhitséget feltételez, a tudomány műveléséhez azonban alázatra van szükség. Ebből a megközelítésből körvonalazódni látszanak az *instauratio* programjának kapcsolódási pontjai: a morál- és a természetfilozófia szorosan összefüggnek egymással, így a tudomány művelőjének attitűdje sem lehet közömbös a módszer alkalmazásakor. Az ember és a természet bűnbeesés után megromlott kapcsolatának helyreállításához tehát morális tisztaságra is szükség van. Ha a tudós túlzottan bízik saját, egyéni képességeiben, azzal olyan, a tudomány területén illegitim érzelmi befolyással viszonyul a természethez, amely óhatatlanul idolumai rabjává teszi. Az egyéni képességek háttérbe szorításával Bacon egyben a mágia hagyományos szerepével is szakít, mivel a mágus az individuális, egyedi képességeinek kibontakoztatásával kívánja befolyásolni a világ folyamatait a reneszánsz elgondolások szerint (Popelard 2010).

A kétféle megközelítés természetesen nem kizárja, hanem inkább kiegészíti egymást. Egy nehézséget azonban még továbbra sem oldottunk meg: ha tudatában vagyunk is annak, hogy az értelem eltorzítja a valóságot, és ez az emberi természet szükségszerű velejárója, ezzel önmagában nem kerültük el a szkepticizmus veszélyét. Bacon azonban nem teljesen következetes az ismeretszerzés határainak kérdésében, az 58. aforizmában a barlang idolumaival kapcsolatban ezt olvashatjuk: „A valóság szemlélete közben tehát fogadjuk mindazt gyanakvással, ami értelmünket könnyen megragadja és rabul ejti; e téren minél nagyobb óvatosságra van szükség, hogy az értelem elfogulatlan és tiszta maradjon”

<sup>16</sup> Máté evangéliumából származik a kiemelés. A fordítást módosítottam: „ködképek” helyett az *idolumok* szót használom.

(Bacon 2001. 73; LVIII). Az 53. aforizmában is az „értelem tisztaságáról” ír, a 97. aforizmában pedig „megtisztított elméről”,<sup>17</sup> s más műveiben is tesz olyan utalást, miszerint az értelemnek van egy tiszta része (Jaquet 2010. 266). Ha pedig van az értelemnek tiszta része, akkor el kellene tudnunk különíteni ezt a részt az értelem hibás részétől úgy, ahogyan az egyes érzelmeket is el kell különítenünk az értelemtől, az alkímisták eljárásához hasonlóan. A törzs idolumainak látszólag teljesen kilátástalan perspektívája tehát nem végleges, az emberi szellem szubsztanciájának egyneműségéből fakadó idolumok már a romlott értelem sajátjai, amely értelem ugyanakkor nem véglegesen és egészében romlott. Úgy tűnik tehát, hogy Bacon idolumelmélete megmenekülhet attól, hogy végleges szkepszisbe torkolljon, noha egészen pontosan nehéz volna körülírni, miképpen vihető végbe az értelem tiszta részének elkülönítése a fertőzött résztől. Minden bizonnyal a *Novum Organum* második részében kifejtett induktív alapú módszer alkalmazásával lehetséges ez, így tehát a tudomány művelése önmagában is az idolumok kiküszöbölésével járhat. Ezt maga Bacon is kiemeli a 40. aforizmában: „Az idolumok végleges szétesztetésének leghatékonyabb eszközei természetesen az igazi *indukció* útján alkotott fogalmak és axiómák, de már az is nagy haszonnal jár, ha az *idolumokra* felhívjuk a figyelmet.”<sup>18</sup> Itt már a megismerés új rendje szerint járunk el: hisz nem az előzetesen megalkotott – vagy eleve adottnak feltételezett – fogalmainkat s axiómáinkat vetítjük ki a világra, hanem e folyamatot megfordítva, az indukció segítségével, a tapasztalat felől jutunk el hozzájuk. Ha pedig hozzávesszük ehhez az értelmezéshez – miszerint tehát az értelemnek van egy tiszta része – az első részben felvázolt teológiai megfontolásokat, akkor arra kell következtetnünk, hogy a bűnbeeséssel megromlott ugyan az értelem, de nem teljesen és visszafordíthatatlanul. Ebben a tágabb perspektívában megerősítést nyer az, hogy az értelem valaha jól működött. A *Novum Organum* zárása is ezt támasztja alá: „A bűnbeeséssel az ember kikerült mind az ártatlanság állapotából, mind pedig a teremtmények fölötti uralomból. Ugyanakkor mindkét dolog nagyrészt helyreállítható még ezen élet során; az első a vallás és hit, a második pedig a mesterségek és tudományok révén.”<sup>19</sup> A harmadik aforizmában Bacon azonosítja a tudást a hatalommal, ebből a megközelítésből pedig fogalmazhatunk úgy, hogy az ember elveszítette tudásának azt a fokát, mely által uralkodhatott a többi teremtményen. Továbbá a *Novum Organum* első részének utolsó fejezeteiben, melyekben abbéli reményét fejezi ki az angol filozó-

<sup>17</sup> A *mente repurgata* kifejezést használja Bacon, ami egész pontosan „újra megtisztított” elmét jelent. Az *instauratio* értelmében ez ismételt utalhat a bűnbeesés előtti állapotra, hiszen ebben a megfogalmazásban az elme valaha már tiszta volt.

<sup>18</sup> Bacon 2001. 64; XL – a fordítást módosítottam, „ködképek” helyett az *idolumok* meghatározást használom.

<sup>19</sup> „Homo enim per lapsum et de statu innocentiae decidit, et de regno in creaturas. Utraque autem res etiam in hac vita nonnulla ex parte reparari potest; prior per religionem et fidem, posterior per artes et scientias” (Bacon 1857. 365; saját fordításom).

fus, hogy tudományos programja sikerrel járhat, elsősorban a Bibliára hivatkozik: „Dániel jövendölését se feledjük: »*Sokan mennek majd messzi útra és megsokszorozódik a tudomány*« – ami nyilvánvalóan arra céloz, hogy a végzet, vagyis a Gondviselés akarata szerint a világ messzi utainak megismerése – ami, úgy látszik, a hatalmas hajóutakkal vagy be is következett már, vagy épp most van folyamatban – és a tudomány gyarapodása egy időre fog esni” (Bacon 2001. 116; XCIII). Ez a tény tovább erősíti azt a feltételezést, hogy Bacon maga is teológiai keretek között képzelte el a természetfilozófia virágzásának eljövételét. Érdeemes még kiemelni, hogy a *Novum Organum* első része egyben pszichológiai felkészítés is a második részhez, amelyben Bacon részletesen mutatja be módszerét, amit „a természet magyarázatának” nevez. Az elme kitisztítását<sup>20</sup> tehát egyfajta terápiának tekinthetjük, amely szükségképpen meg kell, hogy előzze magának a módszernek az alkalmazását. A természet magyarázata, melynek során a táblázatokba rendezett megfigyelésekből és kísérletekből haladunk fokozatosan az axiómák felé, csak az idolumok hordozta veszélyek tudatában kezdődhet meg. Majd legvégül eljuthatunk a formák ismeretéig, amelyeket a „természet ábécéjéhez” hasonlít Bacon: ezek volnának a természet legalapvetőbb alkotóelemei. Először tehát a tapasztalatból indulunk ki, de minél magasabb szintre kerülünk a természet magyarázatában, annál nagyobb szerep jut az értelemnek. Úgy tűnik, érzékszerveinket elsőként könnyebb „megjavítani”, mint az értelmet, vagy legalábbis magukhoz a dolgokhoz rajtuk keresztül tehetjük meg az első lépést. Ezt a folyamatot hasonlítja Bacon a méhek munkájához:

Akik elmélyedtek a tudományokban, vagy empirikusok voltak, vagy dogmatikusok. Az empirikusok egyre csak gyűjtenek, mint a hangya, és felélik, amit gyűjtöttek; a racionalisták önmagukból szőnek fonalat, akár a pók. Pedig a méh választja kettejük között a helyes utat, mert a kert és a mező virágaiból hordja össze anyagát, de saját képességeinek megfelelően alakítja át és rendezi el.

Bacon 2001. 117; XCV

A fokozatosság szükségessége, valamint a baconi filozófia dinamikája szintén a bűnbeeséssel megromlott emberi természettel magyarázható: mind az érzékszerveknek, mind pedig az értelemnek segítségre és folyamatos ellenőrzésre, kölcsönös együttműködésre van szükségük ahhoz, hogy magukat a dolgokat megismerhessük, mivel önmagukban megbízhatatlanok. Bármifajta ugrás, és elhamarkodott következtetés, a természet előfeltevéseinek (*anticipationes naturae*) minősülnek, a valóság eltorzításának. Csak az emberiség összehangolt munkájával szerezhető vissza a természet feletti hatalom. A szkeptikus útvesztő kike-

<sup>20</sup> Az *expurgatio* ezen a ponton tehát olyan attitűdöt jelent, amely a megismerésre leelkedő veszélyek tudatosításával, s az érzelmelek kizárásával, valamint az ítéletek felfüggesztésével jár.

rüléséhez pedig minden bizonnyal az isteni gondviselésre is szükség van – másképpen nincs remény a tudomány fejlődésére, mivel a tudomány nem képes önmagát megalapozni. Ennek egyik legfőbb tanúbizonysága, hogy az elmúlt korok tudományos elvei szinte semmilyen eredményt nem értek el Bacon szerint. Talán a sikerbe vetett vak hit is az emberi elbizakodottság egy jele volna, ám remény nélkül sem lehetséges a tudomány útjára lépni.

### III. A HASZNOSSÁG ÉS AZ IGAZSÁG KAPCSOLATA

Paolo Rossi (1975. 102–167) és Antonio Pérez-Ramos (1996) egyöntetűen amellett érvelnek, hogy Bacon filozófiájának értelmezéséhez az egyik legfontosabb kiindulópont annak felismerése, hogy az angol filozófus nem kívánt különbséget tenni a természet dolgai és a mesterséges dolgok között. Ezzel azt az antik világban gyökerező és Arisztotelész, valamint Platón műveiben is megjelenő ellenszenvet törekedett felülbírálni, mely a kézművességet és a fizikai munkát övezte. Ez a viszolygás végül tudomány és technika radikális elválasztását eredményezte hosszú évszázadokra. A reneszánsz filozófiában valamelyest mérséklődött ez a kettéválasztottság az olyan elgondolások terjedésével, melyek szerint az előállítás maga is megismerés, vagy a megismerés magában foglalja az előállítást. Az alkímia és a mágia szellemiségének terjedése is erősítette ezeket a tendenciákat. Rossi szerint a kettéválasztottság Bacon filozófiájában szűnik meg véglegesen: igaz és hasznos, valamint tudás és hatalom egységének gondolatával. Ezzel együtt Rossi az utilitarista értelmezések cáfolatát is megfogalmazza *Francis Bacon a tudományos igazságról és a tudományok hasznáról* című tanulmányában (Rossi 1975. 137–157). A lordkancellár elmélet és gyakorlat szigorú elválasztásában látta a filozófia és a tudomány terméketlenségének okát. Az empirizmussal és a racionalizmussal szemben megfogalmazott baconi kritika is ennek fényében válhat a leginkább érhetővé. Bacon szerint, amit az elméletben oknak tekintünk, annak a gyakorlatban szabályként kell érvényesülnie. A tudományos igazság csak akkor tekinthető igazságnak, ha termékeny is egyben. Az elme kitisztítását hivatott elérni az induktív módszer azzal, hogy a dolgok valódi, objektív struktúrájának feltárását tekinti célnak. A racionalizmus és az empirizmus sikertelenségét a hibás fogalmak és az értelem elhamarkodott levezetései okozzák, mivel ezek a megbomlott harmóniát formálják rendszerré. Elmélet és gyakorlat szétválasztása tehát valójában a hibás kiindulópontok eredménye, amire az idolumok hívják fel figyelmünket. A formák ismerete viszont – a baconi filozófia végcélja – spekulatív tudás és operatív haszon is egyben, mivel az adott dolog mindenségre vonatkoztatott szemléletét tükrözi (*ex analogia universi*), másrészt a reprodukálásának lehetőségét tárja fel. Rossi a következőképpen látja a „természet magyarázatának” igazságát: „arról van szó, hogy eljussunk azoknak a valódi jegyeknek a megértéséhez, melyekkel a Teremtő teremt-

ményeit ellátta. E tekintetben a dolgok, *éppen mert ilyenek*, egyszerre képviselik az igazságot és a hasznosságot, és magukat az emberi műveket is elsősorban az igazság bizonyítékaiként kell tisztelnünk, nem pedig azért, mert az életet kényelmessé teszik” (Rossi 1975. 145). Valami tehát nem azért igaz, mert hasznos, hanem azért hasznos, mert igaz. A hierarchia legfelső fokán az igazság áll, és csupán a teremtés tökéletességének köszönhető, hogy az élet jobbá tételét is szolgálja a megismerés. Ezzel párhuzamosan persze a kényelmesebbé váló élet is az igazság magasabb fokú ismeretéről tanúskodik, hiszen az *instauratio* értelmében a minket körülvevő dolgok ésszerű felhasználásával közelebb kerülünk a paradicsomi állapothoz. A kényelem viszont önmagában csak azt tükrözi, hogy valóban a helyes ösvényen járunk. A módszer segítségével foglalhatjuk tehát majd egységbe a tudomány különböző területeit, ha már rendelkezünk a formák összességének ismeretével. A tudomány azonban a végcél elérése előtt sem marad hasztalan, mivel a dolgok valódi, *ex analogia univarsi* ismerete új kísérleteket és találmányokat eredményez, amelyek fokozatosan tehetik jobbá az életet. Nincs okunk hát arra, hogy ne fogadjuk el Rossi érveit Bacon utilitarizmusa ellenében, amelyek a módszer metafizikai és episztemológiai előfeltevéseinek elsőbbségén alapulnak, és így a baconi filozófia valódi célját egyértelműsítik. A *Novum Organum* alábbi sorai is azt igazolják, hogy Bacon nem a hasznosság, hanem az igazság jegyében kívánta új alapokra helyezni a tudományt:

Az első napon Isten csupán a világosságot teremtette, és erre egy teljes napot áldozott: aznap nem alkotott semmi anyagi művet. Éppen így mindennemű tapasztalásból is elsősorban az igazi okok és axiómák ismeretét kell leszűrniünk, és megvilágosító, nem gyümölcsöző kísérletekre kell törekedniünk.

Bacon 2001. 88; LXX<sup>21</sup>

A gyors haszon igényét tehát felül kell hogy írja az igaz ismeretre való hosszabb távú törekvés.

Hogyan érthetjük azt, hogy a mesterséges – ember által létrehozott – dolgok is a természet részei? Pérez-Ramos amellet érvel, hogy a természet minden pillanatban azonos szabályok szerint működik, ezért az ember a természet részeként képes utánozni vagy újraalkotni a természetben zajló folyamatokat.<sup>22</sup> Rossi szintén a természet törvényeinek megváltoztathatatlanságára alapozza érveit, melyek amellet szólnak, hogy a természetet szabályozó oksági kapcsolatokat

<sup>21</sup> A fordítást módosítottam, a magyar fordításban található „elvek” helyett az „axiómák” kifejezést használom.

<sup>22</sup> „Now, since Nature is postulated as always being the same and operating according to the same rules in every instance, there is no need to separate what Nature herself produces of her own accord and what man, as an evolving part of Nature, can bring about in terms of (re)production of Nature’s processes or of contrivances which Nature’s spontaneous course would not hit upon or manifest.” Pérez-Ramos 1996. 114.

semmilyen emberi képesség nem törheti szét.<sup>23</sup> Könnyedén megállapíthatjuk, hogy mindkét gondolatmenet alapját a *Confession Of Faith*-ben felvázolt, sérthetetlen törvények gondolata jelenti. Az ember alkotó tevékenysége gond nélkül kapcsolódhat be a természet szabályszerű működéskébe, mivel nem tudja felforgatni az Isten által megalkotott rendet. A természet működése során kialakuló dolgok – például egy kő – ugyanolyan folyamat eredményei, mint amilyenekkel az ember alkot meg és talál fel dolgokat a helyes módszer alkalmazása révén maximalizálva a képességeit. A *Novum Organum*-ban a találmányokat az Isteni tevékenység másának tartja Bacon, és szinte új teremtésnek tekinti az emberi alkotásokat (Bacon 2001. 146; CXXIX). Ezekre az értelmezésekre támaszkodva úgy gondolom, hogy a dolgozat elején felvetett kérdésekkel kapcsolatban Bacon eredendő bűn értelmezésének azon eleméből érdemes kiindulni, amely szerint maga a természet sem tükrözi teljes fényében a bűnbeesés után a teremtést. Spinozai terminológiával szólva: az ember közbenjárásával a természet hatóképessége is növekszik, ezzel pedig az *instauratio* nem csak az ember hatalmát hivatott visszaállítani a teremtmények felett, hanem a természet erejét is. A természet törvényeinek keretein belül végzett emberi tevékenység, az új találmányok, a természet forrásainak ésszerű felhasználása, bizonyos értelemben a természet erejének maximalizálását is jelentik. A természet és – annak részeként – az emberek ekképpen jobban kifejezhetik Isten hatalmát és a teremtés fényét. Azt is megállapíthatjuk, hogy az *instauratio* programja a természetben fellelhető dolgok szükségyszerű mennyiségi növekedésével jár, amelybe az ember alkotta dolgok is egyenrangúan beletartoznak. A természetfilozófia hivatott tehát helyreállítani Isten – evilági – hatalmát, azonban a módszer esetleges sikere sem garancia arra, hogy nem fordul-e újra az ember az erkölesi törvények – avagy Isten akarata – ellen. Erre a problémára a 129. aforizmában reflektál Bacon:

Végül pedig ne törődjünk vele, ha valaki azt hozná fel ellenünk, hogy a tudományok és mesterségek előbb-utóbb az emberi rosszindulat és bujaság szolgálivá züllebenek. Hiszen ugyanez minden e világi értékről: tehetségről, erőről, szépségről, vagyonról, magáról a napfényről és bármi másról éppígy elmondható. Isteni adomány folytán az ember jogot kapott a természet fölött: vegye hát ezt a jogot birtokába, és éljen is vele; a józan ész és a vallás majd arra is megtanítja, hogyan használhatja föl.

Bacon 2001. 148; CXXIX

<sup>23</sup> „Az ember hatalma semmiképpen sem végtelen; a természet törvényei irányítják, és semmiféle emberi erőfeszítés nem tudja feloldani vagy széttörni a természeti valóságot szabályozó oksági kapcsolatokat. Az ember feladata tehát nem az, hogy határtalan szabadságát vagy az univerzummal való lényegi azonosságát ünnepelje, hanem hogy tudomásul vegye, hogy a véges emberi képességek felfokozása a természethez való igazodást, a természet parancsainak követésére és a művének folytatására való igyekezetet követeli.” Rossi 1975. 167.



Bacon másutt<sup>24</sup> azt is kifejezi, hogy a *caritas* erényében nem fenyeget a mértéktelenség veszélye, ezért ez kell, hogy szolgáljon bármifajta tevékenységünk normájául. Az, hogy valaminek gyakorlati haszna van, inkább csak annak igazolása, hogy valóban olyan ismeretre tettünk szert, amely valamit közvetít magukról a dolgokról. Az *instauratio* összefüggésében talán pontosabb, ha a hasznosság helyett a „jól felhasználás” kifejezést használjuk. A baconi filozófia végcélja tehát a tudás, a hatalom és a *caritas* hármasságában fogalmazódik meg, és e három fogalom mentén bontakozhat ki az *instauratio* programja, valamint ezek mentén válhat lehetségessé az idolumok kiküszöbölése. Hiszen ami az ember teremtő munkájával felépül, az ugyanúgy le is rombolható, a rombolás pedig szükségképpen az idolumok világába zárja vissza az emberiséget.

## IRODALOM

- Bacon, Francis. 1857. *Instauratio Magna, Novum Organum*. In James Spedding (szerk.) *The Works of Francis Bacon*. Vol 1. London, Longman.
- Bacon, Francis 1987. *Esszék*. Ford. Julow Viktor. Budapest, Európa.
- Bacon, Francis 2001. *Új Atlantisz, Novum Organum*. Ford. Sarkady János – Csatlós János. Szeged, Lazi Bt.
- Bacon, Francis 2002. *Valerius Terminus: Of the Interpretation of Nature*. Oxford, Project Gutenberg.
- Bacon, Francis 2008. *The Major Works*. Szerk. Brian Vickers. Oxford, Oxford University Press.
- Finály Henrik 2002. *A latin nyelv szótára*. Budapest, Akadémiai.
- Jaquet, Chantal 2010. *Bacon et la promotion des savoirs*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Jaquet, Chantal 2012. Az elméleti ítélet problémája Baconnél. Ford. Kis Zsuzsa Eszter. In Pavlovits Tamás (szerk.) *Logika és gondolkodás*. Budapest, L'Harmattan. 197–211.
- Malherbe, Michel 2011. *La Philosophie de Francis Bacon*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- McKnight, Stephen A. 2006. *The Religious Foundations of Francis Bacon's Thought*. Missouri, University of Missouri Press.
- Milner, Benjamin 1997. Francis Bacon: The Theological Foundations of Valerius Terminus. *Journal of the History of Ideas*. 58/2. 245–264.
- Pérez-Ramos, Antonio 1996. Bacon's Forms and Maker's Knowledge. In Markku Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge, Cambridge University Press. 99–120.
- Popelard, Mickaël 2010. *Francis Bacon l'humaniste, le magicien, l'ingénieur*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Rossi, Paolo 1975. *A filozófusok és a gépek*. Ford. Kepes Judit. Budapest, Kossuth.
- Spinoza, Benedictus 1980. *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Whitney, Charles 1989. Francis Bacon's Instauratio: Dominion of and over Humanity. *Journal of the History of Ideas*. 50/3. 371–390.

<sup>24</sup> A *jáságról és szűkjáságról* című esszében (Bacon 1987. 54–57).



## A szelf vizsgálatának két történeti mintája

Az ember önképe kulturális újraértelmezéseink visszatérő témája. Alapvető szerepet játszik ez a mai filozófiában (Ricoeur 1990) s a tágabb kulturális vizsgálódásban (Taylor 1989) is. Ennek az átfogó kérdésnek az elemzésénél szerényebbek a céljaim. Elsősorban a szelf fogalomrendszer pszichológiai hagyományát próbálom meg rendezni. Dolgozatomban abból indulok ki, hogy önmagunkról mint saját vonatkoztatási keretről szóló nézeteinknek két történeti vonulata van a modern pszichológiában. Az egyik *belülről* indul ki, és a *testképből* építi fel az önképet. Ezt fogom *centripetális* felfogásnak nevezni. A másik *kívülről*, a *társas interakcióból* indul ki, és az emberek közötti viszonyból építi fel az önképet. Ezt pedig *centrifugális* felfogásnak fogom nevezni.<sup>1</sup> Három évszázadnyi fejlődés áttekintése után bemutatom, hogy a mai megfontolásokban milyen törekvések vannak e kétféle, centripetális és centrifugális perspektíva összeillesztésére. Hogyan jelennek meg olyan fejlődési, evolúciós, idegtudományi, illetve a narratív ágensek fogalmára támaszkodó humántudományi felfogások, amelyek a kívülről és belülről induló elképzelést igyekeznek egymással összekapcsolni, feltételezve egy minimális szelfet és egy kifinomultabb narratív szelfet.

\* E tanulmány a *DISCOS: International Conference on Intersubjectivity and the Self* konferencián a Közép-európai Egyetemen (CEU), Budapesten, 2010. június 16-án elhangzott előadás írásos változata. Gergely Györgynek köszönöm nemcsak a meghívást, hanem a minimális szelf és a kulturális viszonylagosság kérdésével kapcsolatos fontos kommentárjait és konzultációkat is. Köszönöm továbbá a folyóirat két anonim lektorának fontos tanácsait. A kifejezés magyar írásmódja változó. Kohut (2001) klasszikus munkájának magyar fordítását követve használom az ejtés szerinti *szelf* írásmódot.

<sup>1</sup> Maga a két kifejezés használata nem teljesen új a szelf irodalomban. A tárgykapcsolat-elmélet, például Jacobson (1954) munkáiban már fél évszázaddal ezelőtt alkalmazza a centrifugális metaforát az Én és a tárgyak viszonyára, akárcsak McAdams (1996) narratív felfogása, ahol a metafora az Én és Társak viszonyában jelenik meg. Dolgozatom szóhasználata azonban nem tárgyak és társak, hanem test és társak viszonyában alkalmazza ezt a két metaforát.

## I. KÉT ÚT A SZELFHEZ

Előrebocsátanám, hogy még ezen a pszichológiai önkorlátozáson belül sem foglalkozom részleteiben három igen fontos dologgal. Az egyik ilyen a személyiség építkezésével összefüggő pszichoanalitikus elgondolások világa. Ezt a kérdést azért kerülöm ki, mert önmagában is óriási téma a szelf modern fejlődéslelektani, klinikai és a személyiség szerkezet pszichoanalitikus értelmezésének összekapcsolása, s bemutatása csak a klinikai anyag részletes beemelésével lehetne értelmes. Erre a hozzáértés hiánya miatt nem vállalkozom.

Nem foglalkozom az önazonosság és a szelf viszonyával sem, azzal a hatalmas szakirodalommal, amely az azonosság problémájaként jelenik meg a mai kulturális kutatásban és a pszichológiában. Erről Pataki Ferenc munkái adnak színvonalas, többlépcsős elmélet-történeti összefoglalást (Pataki 1987, 2001, 2004), s naprakész kritikus elemzést (Pataki 2008). A szelf általános felfogását állítom ezzel szemben előtérbe, s nem a személyes azonosságot. E tekintetben az azonosság problémája mint a centrifugális felfogások egyik központi kérdése jelenik meg, mint annak kérdése, hogyan építjük fel önazonosságunkat a társas környezetből és interakcióból indulva.

Végül nem érintem részleteiben azt a modern filozófiai és a kultúraelméleti irodalmat sem, amely az önazonosság válságaival foglalkozik. Nem azért, mint ha ezt a válságot jelentéktelennek tartanám vagy zárójelbe tenném; magam is úgy vélem, hogy Susan Greenfield (2009) felfogásának megfelelően, az utóbbi néhány évtizedben az európai típusú kultúrákban különleges válsága figyelhető meg egyszerre az elbeszélés módjának és az önreflexiónak. Amikor feladjuk a lineáris szekvenciális gondolkodást magunkról, és azt a gépies párhuzamos gondolkodások világával helyettesítjük, amikor feladjuk először a kartézianus kiindulópontnak tekintett önazonosságot (legalább Hume óta), majd az Én mint kiindulási egység után az integráló Én eszményét is, és helyette a hálózatban elmerülő Én búvárkodását állítjuk előtérbe, akkor valóban veszélyeztetjük magunkat. Mindennek általános kulturális aspektusaival, a Taylor (1989) munkája óta virágzó mai én-válság irodalommal nem foglalkozom részleteiben, csupán mint hátteret kezelem.

A szelfre vonatkozó előzetes, kiinduló fogalmak maguk is kissé kaotikusak, nem alkotnak zárt rendszert. Ennek érzékeltetésére, s a fogalmi sokrétűség, vagy ha úgy tetszik, a káosz fokozására érdemes Ulrich Neissernek (1988, 1993), a kognitív kísérleti pszichológusként indult kutatónak az integratív fogalmainkat értelmező munkájából összeállított *1. táblázat*ot megnézni.

## 1. táblázat

## Neisser öt szelf-típusa

| <i>Szef típus</i>         | <i>Meghatározás</i>   |
|---------------------------|---|
| Ökológiai szelf           | A közvetlen fizikai környezethez képest észlelt Én  |
| Interterperszonális szelf | Az érzelmi kapcsolat és a kommunikáció fajspecifikus jelei révén kialakuló közvetlenül észlelt Én |
| Kiterjesztett szelf       | Emlékezeten és anticipáción alapszik  |
| Magán szelf               | Annak átélése, hogy első személyű élményeink csak a magunkéi                                      |
| Konceptuális szelf        | Az emberi természetre vonatkozó társadalmi feltevésekből és elméletekből                          |

A szelf mai kutatásában Gallagher (2000) kulcsfogalmakat kínál elvei alapján érdemes szem előtt tartanunk néhány kiinduló megkülönböztetést.

*A téves önazonosítással szembeni immunitás elve.* Amikor valaki első személyű névmást (én) használ saját magára utalva, akkor önmaga sosem hibázhat abban, hogy kire vonatkoztatja mondanóját. Az első személyű nézőpont tekintetében, miként a filozófusok mondják, sosem hibázhatunk.

*Nem-fogalmi első személyű tartalom.* Az elsődleges önérzékben, öntudatban vannak a fogalomrendszertől független tartalmak. Például elhelyezzük magunkat a téri és a társadalmi külvilágban.

*Tulajdonossági érzés.* Amikor azt érzem, hogy én vagyok az, aki átéli az élményt, s attól függetlenül, hogy a mozgás szándékos (például egy pohárért nyúlok) vagy önkéntelen (például lépek), úgy élem meg, hogy az én testem mozog.

*Minimális szelf.* Saját magunk átélésének a fenomenológiai megjelenése bizonyára agyi folyamatok és az ökológiai közegbe illeszkedés függvénye. Amikor azonban önmagunk mivoltát átéljük, nem kell, hogy tudatában legyünk ennek.

Ez a négy mozzanat az, amelyeket McAdams (1996), illetve McAdams és Olson (2010) úgy emleget, mint a személyiség I. szintjét, azokat a diszpozíciókat, amelyekből a cselekvő mintegy válogat. Ez az artikulálatlan önmagamhoz tartozás, a személy mint aktor érzése, de Gallagher (2005) filozófiai értelmezésében ez az egyszerre modalitásközi és társas minimális szelf már születéstől megvan. Az óvatosabb fejlődépszichológusok szerint is kialakul csírájában már az első életév végére (Gopnik–Meltzoff–Kuhl 2005). Ehhez képest többlet az *ágencia érzése*, amikor azt érzem, hogy én okozom az adott cselekedetet, például, hogy én mozdítottam el az asztalon lévő tárgyat. McAdams és társainak felfogásában ez a személy mint sajátos célokkal rendelkező *intencionális ágens* kibontakozása, mely szintén igen korai folyamat, az első életév végére biztosan stabilizálódik (Csibra–Gergely 2007).

*Narratív én.* Többé-kevésbé koherens önkép egy élettörténetbe helyezve. A személy megkonstruálja magát, mint olyan lényt, akinek múltja és jövője van azokban a történetekben, amelyeket magáról mond, és amelyeket mások mondanak róla. McAdams felfogásában a személy mint szerző szintje ez. Ez a kulturálisan leglabilisabb s legviszonylagosabb szint, s mint látni fogjuk, vannak olyan értelmezések, amelyek szerint ennek igazán tagolt formái csak az utóbbi néhány évszázadban jelentek csak meg.

A 2. táblázat mutatja a kétféle, általam feltételezett architektúrális elképzelés viszonyát ezeknek a fogalmaknak a történeti értelmezésében.

## 2. táblázat

*A centripetális és a centrifugális építkezés áttekintése*

| <i>Centripetális</i>              | <i>Centrifugális</i>                                |
|-----------------------------------|---|
| Belső Én: lényeg a koherencia     | Külső Én: konszenzuális (mások általi) érvényesítés |
| A testképből építkezik            | Az interakcióból indul                              |
| Tárgyak és vonatkoztatási keretek | Szerepkészletek kialakítása                         |
| Condillac, Mach, Head, Schilder   | Baldwin, G. H. Mead, Vigotszjij, Tomasello, Gergely |
| Cselekvésreprezentáció            | Intencionális tulajdonítások                        |

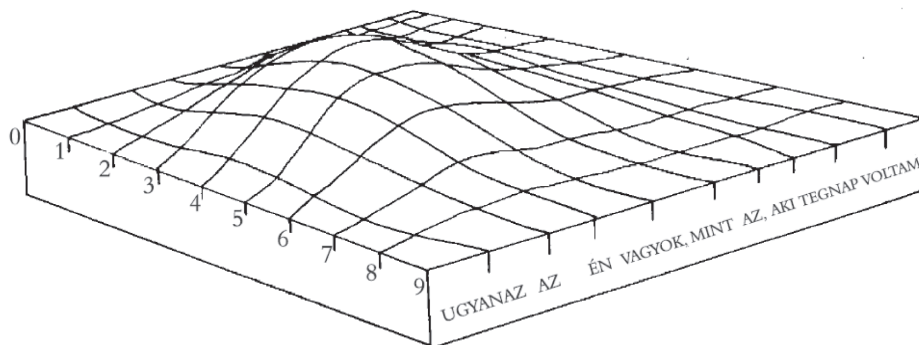
### 1. A modern kezdetek: William James

Az önálló (modern) pszichológia kezdetekor, a 19. század végén három kultúrában is kitüntetett szerepe volt a szubsztanciális szelftől történő megszabadulásnak. A francia kultúrában a disszociatív pszichopatológia, a német nyelvterületen Mach dekompozíciós felfogása, Amerikában pedig William James többretegű szelf felfogása jelentett fontos kiindulópontot. A francia kultúrában a korai, a szelf felbomlásával kapcsolatos hipnotikus és egyéb pszichopatológiai jelenségek igen nagy szerepet játszottak a modern pszichológia egyik progresszív, a lelki egység vallási gondolatától megszabaduló értelmezésének kialakulásában, mint Goldstein (1994) alapos elemzése bemutatta. Az amerikai pszichológiában a változás hangsúlyozása a funkcionalisták által igen korán előtérbe állította azt a problémát, hogy noha a szelf felbomlása és nehezen megragadhatósága szakmailag erősen alátámasztott, a klinikai megfigyelések és elméleti elemzések által, ennek ellenére személyiségünkben mégiscsak kell hogy legyen valamilyen stabilitás és koherencia, még ha az megteremtett s nem kiindulópontként eleve adott koherencia is. Az amerikai funkcionális apostola, William James világosan exponálta ezt a dilemmát az Én állandó felbomlása és a jelenségszintű stabilitás között.

Ha a tudatáramlás teljes folyamatát nézzük [...] a gondolatok, vagy képzetek folyamatosan átalakulnak egymásba és csak [...] a nyugvópontokon vannak stabil képzeteink [...]. Mindennek eredménye azonban az, hogy a tudat önmagában véve már nem azonos azzal, ami korábbi állapotában volt, hanem szó szerinti értelemben véve megszakadt és folyamatossága kihagyott. Másrészt, a folyamatosságot másképpen értelmezve, nem vész el az az érzés, hogy az egyes részek belülről kapcsolódnak egymáshoz és összetartozók [...]. Mi tehát végül is a közös egész? A természetes neve az Én vagy a Magam [„I”, „me”, „myself”].

James 1890/2004. 196, 197

James ironikus is: híres példája önreflexív. Bemutatja, hogy egy mondat kimondása során is állandóan, mintegy paplanszerűen feltüremkednek bizonyos gondolatok a képzetáramlásban, és minden mindenné átalakul. Maga a példa ironikus: *Ugyanaz az én vagyok, mint az, aki tegnap voltam*. Hiszen a mondat magára az azonosság tartalmára utal. Ennek mentális kibontakozását mutatja az 1. ábra.



1. ábra. Egy gondolat és egy mondat kibomlása W. James felfogásában  
(James 1890/2004. 207)

Jamesnek kulcsszerepe volt a szelf mint integratív erő kibontakoztatásában a modern pszichológia egészében. Leary (1990, 1992) elemzésében James számára, mint később majd részletesebben bemutatjuk, az Énnek perspektívaadó szerepe van, ugyanakkor saját maga felé is fordul. Ennek következménye egy belső feszültség mind James rendszerében, mind az egész őt követő modern szelf-pszichológiában. A szelfet tárgyiasítjuk, amikor kutatás tárgyává tesszük, ugyanakkor átélt szubjektivitás is marad.

## II. A CENTRIPETÁLIS, BELÜLRŐL INDULÓ FELFOGÁS

Mind a centripetális, mind a centrifugális felfogás sokat vitatott fontos kiindulópontja a kartéziánus gondolatmenet, vagyis Descartes-nak az a legtöbbet hivatkozott felfogása, amit a „*Gondolkodom, tehát vagyok*” tézis fejez ki. A Descartes kultiválta módszeres kételyt alkalmazhatjuk egyedi gondolatainkra, képzetekinkre, és érzéseinkre, érzelmeinkre is. Eközben azonban nem tudjuk megkérdőjelezni azt, hogy én magam, aki kételkedem, létezem. A tükröző, leképező, reprezentációs Én, a szelf, minden tudás kiindulópontja.

[...] Ezért elhatároztam, hogy felteszem: mindazok a dolgok, amelyek valaha is bejutottak elmémbe, nem igazabbak, mint álmaim csaló képei. De csakhamar láttam, hogy mialatt így mindent hamisnak akartam felfogni, szükségképp kellett, hogy én, aki ezt gondoltam, legyek valami. S mivel észrevettem, hogy ez az igazság: *gondolkodom, tehát vagyok*, olyan szilárd és olyan biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzóbb feltevései sem képesek azt megingatni, azért úgy gondoltam, hogy aggály nélkül elfogadhatom a filozófia amaz első elvének, amelyet kerestem.

Descartes 1637/1992. 32

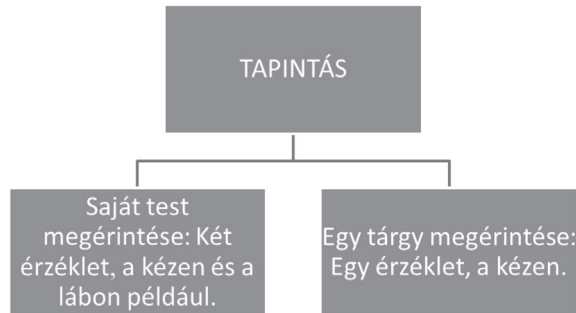
A modern európai gondolkodás kiindulópontja a központi és integráltnak tekintett Én mint a bizonyosság forrása. Ez az individualizmus mint kiindulópont számos szempontból figyelemre s kritikára méltó. A fizikai világképben a ptolemaioszi geocentrikus világképpel szemben a Föld megszűnik középpontnak lenni. A geocentrikus világkép a fizikában decentrálódik, és egy heliocentrikus kép helyettesíti azt. Ennek párhuzama a lélekre vonatkozó nézeteinkben azonban ellentétes irányba halad: előtérbe kerül az egyén. Vagyis míg a kozmológiában decentráció van, az emberi oldalon növekszik a centráció, a „saját világ” mozdul el a középpont felé, ahogy azt Lugossy Mária (1936) hangsúlyozta.

A modern gondolkodás számára a kartéziánus felfogás állandó feszültségek forrása lesz, nemcsak az Énre és a szelfre, hanem a megismerés egységességére vonatkoztatva, s a test–lélek viszonyra nézve is (Pléh 2010). A modern filozófusok szeretnék primitívumokból felépíteni a Descartes számára még kiinduló Ént, s így eljutnak a dekompozícióhoz, a szelf felbontásához. A dekompozíciótól azonban sokszor megrettennek, s mégis szeretnék visszacsempészni a szelfet. A 21. század fordulóján Jerry Fodor (Fodor 2000. 142), a modern dekompozíciós felfogás egyik változatának, a modularitásnak a legnevesebb képviselője úgy fogalmaz, szembeállítva magát a még radikálisabb „keményvonalas” modularistákkal: a felbomlás közepette tudnunk kell, hogy „jó lenne mégis, ha lenne valamilyen főnök ebben a kavarodásban, és a legjobb az lenne, ha ez a főnök én magam lennék”.

### 1. A tapintás Condillac-tól Maine de Biranig

A kartézianus eszmékkel való megküzdés és a szelf levezetésének centripetális elképzelése az újkori gondolkodásban a saját testre vonatkozó élményrendszerből építi fel a szelf élményét (lásd ennek mai összefoglalóját Marton, 1998). Ennek első képviselője Condillac abbé (1715–1780). Condillac 1754-ben megjelent híres munkájában (Condillac 1976) egy gondolat kísérletet vezet be. Egy üres szobrot képzel el, és a saját empirista elképzelésének megfelelően arra kíváncsi, hogy mi történik, ha ezt a szobrot különböző érzékekkel ruházzuk fel. Ahogy a Stanford Enciklopédiában Falkenstein (2010) fogalmaz, Condillac eközben észreveszi, hogy a bizonyosság forrása a tapintás. „Condillac szerint, csak a tapintás érzéke révén tudatosítja egy lény, hogy a tér saját teste határain túl kiterjedő külső folytonosság, és kialakítja annak a tudatát, hogy más tárgyak is helyet foglalnak ebben a térben. A tapintás tanít meg minket arra, hogy külső tárgyakhoz szagokat, hangokat, ízeket és színeket rendeljünk.”

Condillac a gondolat kísérletben a látás, a hallás és a szaglás vonatkozásában nem tud megküzdeni a szolipszizmus problémájával. Honnan tudjuk, hogy külső tárgyak keltik bennünk ezeket az érzeteket? A tapintásnál viszont a 2. ábrának megfelelő helyzet jön létre.



2. ábra. Condillac elképzelése a tapintás különleges szerepéről

A két érzéklet és az egy érzéklet közötti különbség konstruáltatja meg a feltételezett lényénél (a szobornál) a külső tárgyak és a szelf különbségét. Berkeley-től kezdve a tapintás egészében is nagy szerepet játszott, s játszik majd a 20. században is, magának a vizuális észlelés stabilitásának az elméleteiben is (Gordon 1997). Számunkra most az az érdekes, hogy a tapintás nemcsak a tárgyak, hanem saját magunk levezetésében is fontos. Condillac-tól eredeztetve a tapintás a testi érzék kiindulópontja lesz, s ezzel a szelf és nem-szelf megkülönböztetésének alapja.



Condillac mindezt az alulról felfelé építkező empirizmuson keresztül képzele el. Bármilyen aktívnek is tűnik a saját magát tapogató szobrocska, a kor racionalista nézeteket képviselő, politikailag többnyire konzervatív szereplői számára ez a felfogás is túl passzív volt. A francia restaurációs filozófiában Geoffroi Maine de Biran (1766–1824) sajátos filozófiai pszichológiájában nem pusztán a tapintást, hanem az *aktivitást* állította konstruktív Én-felfogásának középpontjába. De Biran kiindulópontja a kartéziánizmus pusztán passzív reprezentációs elképzelésének bírálata volt; az aktivitás lényeginek tekintése alapvetően szemben állt a kartéziánus passzivitással. Ahogy Biran egyik posztumusz művének kiadója, Victor Cousin fogalmazott:

Ha ahelyett, hogy elnagyoltan azt mondanánk, *Gondolkodom, tehát vagyok*, Descartes azt mondta volna, hogy *Akarok, tehát vagyok*, akkor először az *Ént* mint saját cselekedetének okát feltételezte volna, ahelyett, hogy az a lélek módozatainak pusztán hordozó szubsztanciája lenne. Olyan személyiséget javasolhatnánk így, mely nemcsak úgy különül el, ahogy a gondolat a kiterjedt dologtól, hanem melynek energiája van, ami képes minden műveletének és gondolatának megmagyarázására.

Cousin 1834. xviii

Maine de Biran (1805) félrevezetőnek tartotta a tudat passzív, külső tényezőnek „kitett” felfogását. Ezt helyettesítette a „genetikus módszerrel”, amelyben az emberi tudatos élmény a külső feltételekkel együtt bontakozik ki. A kiinduló lépés Biran számára annak a felismerése a tudatban, hogy a szelf aktív, valamire törekvő erő. Nála a Condillac által tételezett *passzív tapintással szemben az aktív tapintásnak* van központi szerepe. *A szelf aktív akarati ágens.*

Ahhoz, hogy a lélek, sőt az ember Énné (moi) váljon, a léleknek szabadon s a szerves természet szükségyszerűségein kívül kell elhatároznia egy első cselekvést vagy erőfeszítést: ennek az akaratlagos erőfeszítésnek az eredményét észelve teremti meg azt az első relációt, amely oszthatatlan módon magába foglalja az Én mint ok apperpepcióját s egy tárgynak érzett okozat apperpepcióját.

de Biran 1813/1887. 213

Ahogy Gagnon (1999. 136) értelmezi, de Biran három axiómából indul ki:

- (1) Az igazi aktivitás az akaratban jelenik meg.
- (2) Az akarat maga a személy, maga az Én.
- (3) Akarni annyit, mint okozni, s az Én az első ok, amely számunkra adott.

Berrios és Markova (2003) valamint Legrand (2005) rámutatnak arra, hogy ezzel az erőfeszítés-központú gondolatmenettel Maine de Biran a szelf fogalom egyik visszavezetésének kulcsszereplőjévé vált. Ugyanakkor az erőfeszítés és az akarat a mentális világ definíciós vonásává tétele révén Maine de Biran a 19.

század második felében megjelenő intencionalitás-felfogás egyik sajátos változatát is elővételezte, azt az intencionalitás-felfogást, amelyben a lelki élet integratív mozzanatainak központi lépése a valamire való törekvés, a szándék értelemben vett intenció (lásd erről Pléh 1998). Maine de Biran mindezt egy olyan Descartes-kritikával éri el, ahol a kartéziánus színház vetítívászszerű képét, ahogy majd Dennett (1991, 1998) gúnyolódik rajta, egy aktív Én váltja fel.

Maine de Biran saját korában ennek a felfogásnak közvetlen következményei is voltak. Ernst Heinrich Weber, a pszichofizikai mérések elindítója, az 1830-as években Maine de Birannak az erőfeszítésre vonatkozó felfogását az aktív és passzív tapintás különbözőségeként fogja fel, s első pszichofizikai mérései annak a bizonyítására törekuszenek, hogy az aktív és passzív tapintás között valóban létezik ez az eltérés. A küszöbök Weber (1835) számára az aktív–passzív eltérés indirekt bizonyításának lesznek a mérési segédeszközei. A kisebb különbségi küszöb, a nagyobb érzékenység az aktív tapintásnál (1/30 vs 1/20) azt jelentette, hogy valóban létezik az erőfeszítés érzékelése, miközben a proprioceptív visszajelzés anatómiáját akkor még nem ismerték.

Maine de Biran aktivista szubjektivizmusa még a 20. század közepén is inspirálja a francia pszichológiát. 1966-ban jelenik meg Piaget neves vitairata, *A filozófia bölcsessége és illúziói*. Ebben nemcsak kora hermeneutikusait és fenomenológusait, elsősorban Sartre filozófiai pszichológiáját kritizálja, hanem a 19. századi Maine de Biran-féle felfogást is. Piaget a szerinte spekulatív fenomenológusokkal szemben a kísérleti, dekomponált szelf-felfogást képviseli. De később megjelenik ez a hatás pozitív programokban, például Legrand (2005) pszichiátria értelmezéseiben is az önképről. Legrand a testi szelf, a test mint szelf, illetve a testben létező szelf kettősségét elemzi részben Maine de Biranból kiindulva. A test mint szelf lesz a primitív, értelmezetlen, s e tekintetben tévedésre képtelen szelf-élmény alapja.

## 2. Mach jelentősége

A 19. század utolsó harmadában Ernst Mach centripetális felfogása a Maine de Biran képviselte szubjektivista képpel szemben objektivista, de ugyanakkor továbbra is a saját testet tekinti referencia-pontnak. Ernst Mach (1838–1916) radikális evolúciós ismeretelméleti felfogást fogalmazott meg, amikor kibontakoztatja a testkép, mint az Én-fogalom helyettesítőjének pozitivistá koncepcióját. Ahogy annak idején a pozitivistá filozófiáról írva Leszek Kolakowski (1968) megfogalmazta, Mach-ot a következők jellemzik:

- (1) Filozófiailag destruálja a szubjektumot.
- (2) A megismerő működéseknek biológiai és gyakorlati felfogását adja. Lemond a transzcendentális értelemben felfogott „igazságról”.
- (3) Vissza akar menni a legősibb konkrét adatokhoz, a természeti felfogáshoz.

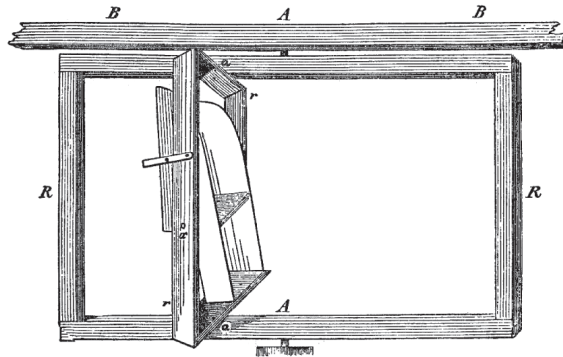
Ennek során Mach, a néhány évtized múlva Lenin (1908) által oly élesen kritizált felfogásával ellene van a naiv esszencializmusnak. Számára mint fizikus számára „a testek pusztán az érzetkomplexumok gondolati szimbólumai” (Mach 1897. 23). El kell tekintenünk attól a hibától, amely azt gondolja, hogy a neveknek szükségszerűen megfelelnek valamiféle lények a világban. Kétségtelen, hogy van egy tendencia arra, hogy „ismétlődő perceptuális események egyetlen megjelölést, egyetlen nevet kapjanak” (uo. 42). Ez azonban nem szabad, hogy ahhoz vezessen, hogy dologiasítsuk a mögöttük álló tárgyakat. Mach itt továbbmegy, és azt mondja, hogy ismeretelméleti szempontból ez a dologiasítási tévedés különösen erőteljes az Én fogalmának megkonstruálásakor.

[Az Én] gyakorlati *egység*, melyet az ideiglenes áttekintés érdekében [mintegy gyorsírásszerűen – P. Cs.] hozunk létre. Az Én nem más, mint élményeink emlékképeinek összessége, az általuk kiváltott asszociációkkal együtt. Az az emlék–hangulat–érzék komplexum, amely egy bizonyos testhez, az emberi testhez kapcsolódik, kapja meg az *Én* vagy *Ego* elnevezést. Ez azonban nem szabad, hogy félrevezessen minket, és azt higgyük, hogy a kialakult elnevezés vagy név valamiféle döntő kiindulópont lenne. Az elsődleges tény nem az Én, az Ego, hanem az elemek, az érzékletek. Az elemek alkotják az Én-t [...], mikor Én meghalok, [...] csak egy eszmei, mentális gazdasági egység, és nem egy valós egység szűnik meg létezni.

Mach 1897. 19–20

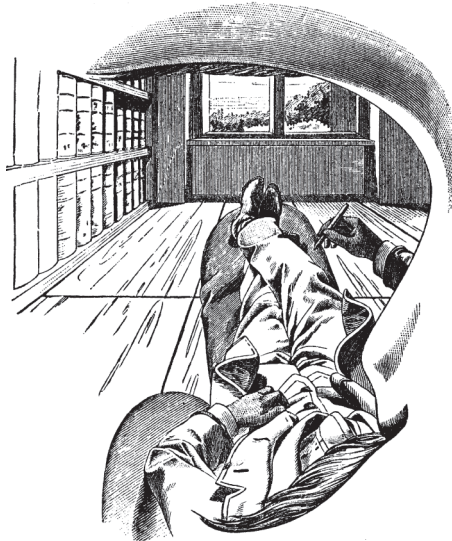
Machot sokszor jellemezzük a Monarchia felbomlásának vateszi átélőjeként, aki a társadalmi dezintegrációt az Én dekonstruált felfogásában is képviselte volna (Nyíri 1980). Ez azonban a dolognak csak az egyik oldala. Mach sok sikere, vagy ha akarjuk, hanyattatott vándorlása városok, Graz, Prága, Bécs, és tudományterületek, fizika, filozófia, pszichológia között, ezt a gondolatmenetet pozitívnak s előremutatónak tartotta. „Úgy érezzük, hogy az élet igazi gyöngyszemei az állandóan változó tudattartalmakban rejlenek, s hogy a személy pusztán egy indifferens szimbolikus, jelképes fonál, melyre ezek a gyöngyszemek fel vannak fűzve” (Mach 1910. 234–235).

A filozófiai szubjektum fogalmának a dekonstrukciója egy test elnevezéseként használt, praktikus gyorsírásként kezeli a szelf fogalmát. Mach pozitívan is bemutatja, hogy mindebben a saját testre vonatkozó reprezentációnak különleges jelentősége van. Az 1870-es években, még Grazban, ő vizsgálta elsőként a sajáttest-érzék jelentőségét a vizuális lokalizációban, s ezzel a test perceptuális leképezését a kísérleti pszichológia témájává tette (a 3. ábrán látható igen kifinomult forgató berendezésekkel; Mach 1875).



3. ábra. Mach forgató berendezése a furcsa széssel középén, a testvázlat vizuális észlelési szerepének tanulmányozására (Boring 1942. 538 alapján).

Mach személyesen is értelmelte, hogy hogyan adja a saját testképünk az Ego referenciáját. Míg a kiválóan rajzoló James a belső tudatállapotok absztrakt, hullámzó lepedő-szerű mozgását képzelel el, Mach a saját testét rajzolja le mint az éppen a testről író szelf referenciáját (4. ábra).



4. ábra. Mach saját rajza a testvázlat szerepéről a szelf-reprezentációban (Mach 1927. 13)

### 3. Mach és Dennett affinitásai

Mach gondolatai, mint már másutt is rámutattam (Pléh 1998, 2010), érdekes kapcsolatban vannak Daniel Dennett 100 évvel későbbi szkeptikus szelf és tudat dekomponálási felfogásával. Melyek ezek a hasonlóságok?

- (1) Dennett (1998) szerint, kognitív teljesítményeink „lágy” attitűdök, a világhoz felvett hozzáállások következményei. Ilyen hozzáállás például az intencionális hozzáállás. Ez hasonlít ahhoz, ahogy Mach az Ént, vagy egyáltalán a tárgyfogalmakat sajátos, praktikus beváló gyorsíróként fogja fel.
- (2) Azért használhatjuk őket, mert ezek gyakorlatilag beválnak. Mach ugyanezt hirdette utilitáriánus ismeretelméletében, a gazdaságosság elvét alkalmazva.
- (3) Ezt a pragmatikus használhatóságot az magyarázza, hogy ezek evolúciós történetükben bontakoztak ki (Dennett 1991, 1997). Mach még a korabeli Darwin ígésében él. A térlátást például saját ismeretelméleti könyvének első kiadásában pusztán az idegrendszer struktúrájával magyarázza. A második és további kiadásokban azonban már rámutat arra, hogy a térlátás rendszere azért alakult ki, mert evolúciósan fontos volt számunkra, illetve őseink számára a fák közt való közlekedésben.
- (4) Sem az elme felépítésében, sem kibontakozásában nincsenek misztikus, lényegi, statikus mozzanatok. Minden állandó változás és átalakulás tárgya, ahogy azt már Mach is gondolta.
- (5) Az Én és a tudat, ahogy Dennett fogalmaz, nem rögzített kiindulópontok és azonosítható belső helyek. Olyan változó elvont entitások ezek, mint a *súlypont*, amely nagyon fontos tájékozódásunkban, mégsem úgy ragadhatóak meg, mint maga az *asztal*.
- (6) Van azonban egy fontos eltérés. Míg a test mint referenciapont Dennett számára is fontos, emellett azonban – Machtől eltérően – Dennettnél (1998) megjelenik a narratív Én-felfogás is. Az Én gyorsírássá való válásában különleges jelentősége van a saját magunkról mondott történeteknek. Ez a narrativizáció jellegzetes 20. század végi új vonás.

### 4. A testvázlat megjelenése a klinikumban és a fejlődésben

A 20. század első harmadában igen jellegzetes klinikai elképzelések is megfogalmazódtak a testvázlat szerepéről a szelf működésében. Paul Schilder (1886–1940) volt e felfogás legjelentősebb képviselője a német-osztrák nyelvterületen, majd Amerikában is. A pszichiátriai gyakorlatot, a filozófiai múltat és a pszichoanalitikus emberképet próbálta integrálni a testvázlat fogalma köré. Schilder agyvérzéses és egyéb agysérült betegeknél megállapította, hogy bizonyos agyterületek sérülései az Én-kép elvesztésével járnak, és ennek alapján alakított ki elkép-

zelését arról, hogy a saját test a személyiség integritásában referenciarendszer szerepet tölt be. Starobinski (1990) bemutatja, hogy ez a felfogás hogyan kapcsolódik a Freud előtti német pszichiátriához s magához Freudhoz. A tágabb német örökség a szomatopsziché fogalma, mely Wernickétől ered. Wernicke (1894) nemcsak afáziakutató volt, hanem alapos tünettan-rendszerező is. A téveszméket három típusba sorolta. Allopszichikus (másra vonatkozó), autopszichikus (magamra vonatkozó) s szomatopszichikus (a testre vonatkozó) téveszmékről beszélt, s ezzel egyben az Én rétegeit is feltárni vélte. A szomatopszichikus Én, a testi reprezentáció központi szerepe a német pszichiátriában átfogó eszme volt, a Freud-életrajzból ismert bécsi professzornál, Theodor Meynertnél is megjelent. Eszerint Énünk alapja a testi Én. Freud ezt egészíti ki Schilder (és Starobinski) értelmezésében az ösztönkésztetésekkel átítatott testi Énné.

Schilder Carl Wernicke szomatopsziché fogalmát, Sir Henry Head poszturális testmodelljét és Freudnak azt a gondolatát kapcsolta egybe, hogy az Ego elsősorban testi Ego. Így jutott el saját megfogalmazásához, mely szerint a testképnek alapvető szerepe van az ember saját magával, embertársaival és a környező világgal kialakított kapcsolatában. Schilder az évek során számos cikket írt erről, melyek 1935-ös *The Image and Appearance of the Human Body* című könyvében (Schilder 1999) összegződtek, amit a legtöbbre tartott kései munkái közül (Zifferstein 1966. 458).

Az angol orvosi világban kevésbé filozofikusan, inkább az élettanból indulva jelenik meg a testi reprezentáció gondolata. Sir Henry Head (1861–1940) a saját magán végzett korai szomato-szenzoros kísérletekből (elvágtá a rostokat saját kezén!) és páciensekkel kapcsolatos megfigyelésekből arra a következtetésre jutott, hogy a központi idegrendszerben a saját test jellegzetes átfogó reprezentációja alakul ki. Ez az, amelyet később Penfield közvetlen ingeres kísérletekkel agyi homunkuluszként azonosít.

Head a végtagokból érkező afferentáció elvesztését tanulmányozta, még saját magán is. Arra jutott, hogy az afferentáció egy igen határozott központi önképet, neurális testvázlatot képvisel, s ennek a testvázlatnak a zavarai társas és térbeli orientációs zavarokhoz vezetnek. A klinikumban vezető gondolat marad ez, a testséma zavarainak részletes elemzése a testfél s az egyik téri fél „elvesztésének” (*neglect*) zavaraiig (Karádi 2008).

Head séma-fogalma tágabb jelentőséget is kapott a modern pszichológiában. Bartlett (1932/1985) séma-fogalma Head testséma-fogalmának analógiájára képzelet el az értelmes emlékezés folyamatát is. A társas eseményekből kiemelt séma mint aktív viszonyítási rendszer irányítja a felidézés folyamatát. A kanadai pszichológus Donald Hebb pedig 1960-ben bemutatta, hogy szakítani kell a naiv viselkedéseméletnek a szelfet lényegében tagadó, vagy a testtel azonossá tevő felfogásával. A szelf önálló viszonyító rendszerré tételében a testséma válik fontos integráló rendszerré érzéki tapasztalatainkban, mely a fantomvégtagok, a testen kívüli élmények (pl. vadászrepülőknél, ingermegvonásnál) tanúsága sze-

rint a szelf legfontosabb vonatkoztatási kerete, s mint ilyen a kognitív pszichológia, a belső világ újrafelfedezésének is fontos támpontja. Maga a szelf Hebb értelmezésében két összetevőből áll: a test mentális leképezéséből, a testvázlatból s egy elképzelt testetlen énképből.

Egy másik irányban is középpontivá vált a testvázlat alapú, centripetális szelf-értelmezés a 20. század közepén. Henry Wallon (1879–1962), a francia pszichológus-orvos, gyermekgyógyász és neurológus, továbbá baloldali, később egyenest marxista nevelésteoretikus, a klinikai testvázlat gondolatmenetét fejlődési perspektívába helyezte. Wallon (1934, 1942, 1958, 1971) kortársával, Piaget-val szemben, három mozzanatot hangsúlyoz a gyermek fejlődésében. Három olyan dolgot, melyek ritkán szoktak együtt járni mai felfogásunkban. Wallonnál a társadalmi alapú materialista világnézet adja a mögöttes keretet a meglepő szintézishez.

- (1) Az affektivitásnak elsődleges szerepe van a gyermek fejlődésében. Nem csak az intellektus fejlődik.
- (2) A fejlődésben kitüntetett szerepe van a „másoknak”. A fejlődés nem pusztán individuális kibontakozás, az Én és a Másik együtt bontakoznak ki a gyermeknél, miként azt már Baldwin (1894a, 1984b) is hangsúlyozta.
- (3) A fejlődésben az első életévben kitüntetett jelentősége van a saját testnek mint referencia-rendszernek, s általában véve a mozgásnak.

A testi referenciarendszer a kora gyermekkorban Wallon szerint központi vezérlő erejű poszturális sémát képez (Wallon–Lurcat 1962). A gyermeki test egy poszturális séma keretében mozog, amely megakadályozza a szolipszizmust, s a tudatot egyszerre helyezi el a világ testi referenciarendszerébe s a „mások” világába. Ahogy filozófus értelmezője s követője, Maurice Merleau-Ponty megfogalmazta, ebbe beletartozik „testem helyzetének észlelése a függőlegeshez, a vízszinteshez és a környezet bizonyos más fontos tengelyeihez képest” (Merleau-Ponty 1996. 123).

Wallonnak nagy hatása volt a francia pszichológiára. A francia filozófiai pszichológusok, mint Merleau-Ponty, Wallonból kiindulva hangsúlyozzák a test alkotta referencia-rendszer kitüntetett szerepét. A pszichoanalitikusok, mint például Jacques Lacan (1949) majd azt fogják hangsúlyozni, hogy Wallonban (1934) egy sajátos kettősség rejlik. A mi terminológiánkban szerintük Wallon a centripetális és a centrifugális szempontot egyszerre hangsúlyozza. Értelmezésükben Wallon az Én keletkezésében jelentős szerepet tulajdonít a poszturális sémának és ugyanakkor a mások szerepének. Lacan, ahogy tanítványai rekonstruálják, ennek megfelelően képzelel el saját szemiotikai Én-kép fogalmát is, melyben a testkép, a másik reprezentációja s az Én ideál egyaránt szerepet játszanak.

A centripetális felfogás tehát a szelfet belülről kiindulva kifelé konstruálja meg. A belső, minimális szelfet a testreprezentációra és az önmagunk által kezdeményezett cselekvésekre vonatkoztatva fogalmazza meg. A holisztikus



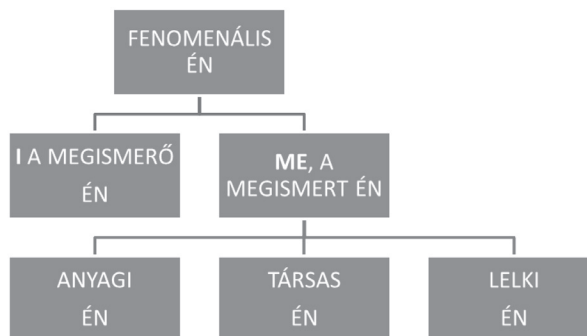
mozzanatot képviseli a testvázlat, az önindította mozgás problémája pedig a cselekvés és az azt megvalósító aktusok kettősségével felveti, hogy a cselekvéses szelf-képhez hozzákapcsolódik a kezdeményezés és a cél képzetrendszere, miként az 5. ábra megpróbálja összefoglalni.



5. ábra. A centripetális felfogás összképe a testvázlat és a magunknak tulajdonított cselekvés szerepéről a szelfben

### III. A CENTRIFUGÁLIS FELFOGÁS

A 19. század második harmadában, a modern pszichológia keletkezésének idején a belülről, a testvázlatból kiinduló felfogások mellett ugyanilyen erővel jelennek meg azok a felfogások is, amelyek a lebontott szelfet az interakciókból, mások felől, a „társas epidermisz” irányából próbálják meg felépíteni. Akárcsak a szelf viszonylagos stabilitásának problémáját, az ezzel kapcsolatos dilemmákat is igen határozottan megfogalmazta már William James, amikor a személyiség első és harmadik személyű perspektívából való megközelítéséről beszél. James különbözteti meg a *megismerő Ént* és a *megismert Ént*. A megismerő Én, az első személyű kartéziánus perspektíva, a megismert Én pedig a harmadik személyű szociális perspektíva. Felfogását e két kulcsfogalom viszonyáról a 6. ábra összegzi.



6. ábra. James felfogása a fenomenális szelf szintjeiről

A társas oldalról James világosan exponálja a szerepviszonyok jelentőségét: „Őszintén megvallva, az embernek annyi társas Énje van, ahány egyén felismeri őt.” Ez a sokrétűség versengéshez és szelekcióhoz is vezet.

Gyakran kerülök szembe azzal, hogy ki kell álljak egyik empirikus szelfem mellett, miközben a többi háttérbe szorítom. Nem mintha nem szeretnék, ha lehetne, egyszerre fess, testes, jól öltözött s kiváló sportoló, milliomos s szellemes *bon-vivant*, s nőcsábász, s ugyanakkor filozófus, emberbarát, államférfi és katona, Afrika-kutató, meg rímfaragó és szent lenni. Ez azonban egyszerűen lehetetlen. [...] Gondolkodásunk [...] kiválasztja a lehetséges szelfek vagy szereplők egyikét.

James 1890. 310

Ugyanakkor a „lelki” vagy – ma azt mondanók – minimális Én a testképből és a belső beszédből származik.

A „szelfek szelfje” [...] javarészt ezekből a fejmozgásokból vagy a fej és torok mozgásaiból áll elő, [...] lelki tevékenységünk átélése javarészt azoknak a testi tevékenységeknek az átélése, melyek igazi természetével legtöbbször nem is törődünk.

James 1890. 321–322

A 19. század végi funkcionista amerikai pszichológiában James, majd Baldwin kapcsolja össze először ezt a felfogást egy sajátos *alter*, vagyis másból kiinduló fejlődés-elképzeléssel. Baldwin gondolatmenetében a primitív cirkuláris reakcióból az utánzáson keresztül eljutunk a társadalomig. Ahogy saját maga összefoglalja életművét:

Az ember pszicho-biológiai oldalát a cirkuláris reakció elve foglalja össze.<sup>2</sup> Az élet e kiinduló aktusának változataiból származnak a fő alkalmazkodások: a tudatos és a társas illeszkedés, az utánzás, a feltalálás és az akarat [...] Pszicho-szociológiai értelemben ugyanez az elv működik megszakítás nélkül az imitáció különböző szakaszaiban.

Baldwin 1930. 124

Az „ego” és az „alter” együtt születnek meg. [...] Saját magam önmagamnak érzése Téged utánozva bontakozik ki, s Téged annak révén érzek Te-nek, ahogy kibontakozik Ön-érezésem. Mind az ego, mind az alter alapvetően társas tehát; mindkettő socius, s utánzó reakció.

<sup>2</sup> A cirkuláris reakció elve szerint a mosolygó ember, például a mosolygó baba, mosolyt vált ki a társaiból. Ez a mosoly azután tovább fokozza a baba mosolygását.

S mindez elvezet a társadalomig is.

Az eredetileg a cirkuláris reakcióban megjelenő adok-kapok, mely lényegében utánzó jellegű, alkotja a személyi növekedés dialektikájának alapját. A társadalom, általánosan fogalmazva, nem elszigetelt egyének összessége, hanem épp ellenkezőleg, az egyének egy közös társadalmi protoplazma differenciációi. Mindez elvezet ahhoz a következtetéshez, hogy az egyén nem társas egység, hanem társas következmény. Egymás tagjai vagyunk. Az egyéni és társadalmi élet ellentétei, konfliktusai és ellentmondásai olyan késői fejlemények, melyeket a reflektív és etikus gondolkodás megjelenése élez ki.

Baldwin 1897. 15

James gondolatainak szociológiai értelmezésében kitüntetett szerepe volt Georg Herbert Meadnek (1863–1931). Mead egy hármasságot képzel el az Én felépítésében. A minimális szelf, a testi oganiztikus Én („I”) másokkal interakcióban válik szelffé, reflektált Énné. Mead szerint a kiindulópont a testi Én, az „I”. A „Me”, a harmadik személyű külső Én, a visszajelzések alapján alakul ki, s ez kapcsolódik össze a minimális testi énnel a szelf kibontakoztatása során. A „Me”, a társas Én mások hozzáállásainak összessége, amelyeket egy egyén feltételez.

Ez a kölcsönösségi felfogás ego és alter konstrukciója között a pszichológiában sokáig háttérbe szorult, s a fővonalbeli pszichológia a személyiség rétegeit a mások reprezentációjának kérdéséről függetlenül vizsgálta. A 20. század végére alakul ki ismét a szintézis. Markus és Nuriya (1986), Markus és Cross (1990) alkítottak ki egy olyan szintetikus felfogást, részben kérdőíves ön-kép adatokkal is alátámasztva, melyben a szelf interperszonális fejlemény, mely szinte teljesen a másokkal folyó interakciókból származik. Ez az „új szintézis” a fejlődés-lélektan, a szociálpszichológia és a személyiséglélektan újra összekapcsolása, miként az száz éve Baldwinál is megvolt, kiegészítve azzal, hogy beemeli a mai fejlődési pszichoanalitikus szelf-pszichológia elképzeléseit is a szelf korai kibontakozásáról. A centrifugális elképzeléseknek ez az újrafelfedezése egyben rugalmasabb szelf-fogalmat eredményez. Míg Jamesnél a hangsúly a szelekción van, az új felfogások az életút során változó szerepkészletek és ezzel a potenciális szelfek kérdését emelik ki. Ebben a konstrukciós törekvésben kapcsolják majd össze a centripetális és a centrifugális felfogásokat a magunknak szóló elbeszélések közvetítésével.

#### IV. A SZÁNDÉKOSSÁG FELÉPÍTÉSE MINT A SZELF MIVOLT KULCSKÉRDÉSE

##### *1. A szelf mint ágens kibontakozása*

Az utóbbi fél évszázad pszichológiájában a centrifugális és a centripetális hagyománynak sajátos, ha nem is mindig összhangja, de párbeszéde alakul ki. Ennek kulcsmozzanata az *önfelismerés és a szándéktulajdonítás összekapcsolása*. Centripetális perspektívából nézve a szándéktulajdonítás a testvázlatból kiinduló önkép megalkotásának egyik kulcsproblémája lesz. Hogyan tulajdonítunk szándékot másoknak és magunknak, hogyan értelmezzük a fizikai mozgást mint sajátos ígéreteket vagy fenyegetéseket hordozó biológiai mozgást, stb. A centrifugális perspektívából nézve az önfelismerés, a mások felismerése és a szándéktulajdonítás lesz az a kulcsmozzanat, ahol az eredeti társas Én, a harmadik személyű nézőpontból tekintett Én nem valami bonyolult interakcióban, hanem nagyon is elemi biológiai interakcióban kreálja meg az átélő Ént.

Ennek egy sajátos történeti mozzanata a szándékos mozgás értelmezésének sorsa a pszichológiában.

##### *2. Mozgás és a szelf*

A filozofikus centripetális felfogások, mint láttuk, egy átfogó testképben találják meg az Én mivolt valamilyen referenciáját. Ezzel párhuzamosan, a 19. század végétől végbemegy egy analitikusabb értelmezése magának a cselekvésnek is, mind a saját cselekvésnek, mind a másoknak, akár egy másik állatnak tulajdonított cselekvésnek is. Legalább három olyan terület volt, ahol a cselekvés folyamatos újraértelmezése döntő szerepet játszott a 20. század fordulóján (Pléh 1998).

- (1) Az *állati cselekvés teleológiája*, amely a reflex-aktusok és a cselekvések viszonyát próbálja meg tisztázni.
- (2) Az *intencionalitás* fogalmának, ennek a Brentanótól (1911/1994) eredeztetett filozofikus gondolatmenetnek a *rávetítése a mozgásszervezés problémájára*.
- (3) A *cselekvéses szerveződés feltételezett változása az evolúció során*.

A cselekvés fogalmának értelmezésével kapcsolatos egyik alapvető kérdés a 19. és 20. század fordulóján Jennings és Loeb máig releváns vitájában testesül meg. A teleologikus koncepció (Jennings 1906) feltételezi, hogy az állati cselekvések sajátos biológiai funkcióval és a funkcióból levezethető biológiai célkövetéssel s szervező elvekkkel bírnak. A radikális mechanisztikus felfogás szerint viszont (Loeb 1900) nincs cselekvési funkció, pusztán viselkedési mechanika és kémia.

Az amerikai pragmatikus filozófiában Edwin Holt (1873–1946) ezt a kétféle felfogást, mint évtizedek múlva Dennett tenné, két kiegészítő hozzáállásként képzei el.

Nagyon sokan vagyunk, akik úgy gondoljuk, hogy a viselkedés reflexes aktusokból áll össze. Ez igaz a végrehajtó működések, folyamatok szintjén. Ebben az értelemben azonban végső soron a korallzátonyok is pozitív és negatív ionokból állnak. A biológus, a földrajztudós és a hajóskapitány azonban nem értené meg a korallak lényegét, ha pusztán így értelmezné őket.

Holt 1915. 212

Fontos kérdés, mondja Holt, hogy mit is csinál az állat. A szervezetek a környezet valamely tárgyához vagy tényálláshoz viszonyítva mozognak.

Az állat mint egész viselkedését nem lehet a közvetlenül ingerek kifejezéseiben leírni, csak azokkal a környezeti tárgyakkal operálva, amelyek az állat viselkedésének célját képezik. Pontosán ez az eltérés a reflexes aktusok és a sajátos reakciók vagy viselkedés között. Mi történik például, ha megpróbáljuk leírni a madarak vándorlását? Vajon a madár mozgása a fűhöz, vagy a házakhoz igazodik? Nem. A madár déli irányba repül. Viselkedését egy sokkal átfogóbb kontextus irányítja.

Holt 1915. 76

Ezt a gondolatmenetet folytatta Egon Brunswick funkcionista cselekvésértelmezése is, de évtizedek múlva hasonló felfogást hirdetett a mozgások és a cselekvések viszonyának elemzésére a Vigotszkij-iskola is. Vigotszkij (1896–1934) a 20. század első harmadának orosz-szovjet pszichológusa, a szocializációs gondolatokkal összhangban fejtett ki egy közvetítési internalizációs koncepciót minden lelki jelenségről, de ezen belül a szelfhez hasonló fogalmakról is. Elképzelésében a jeleknek döntő jelentőségük van a tudásátvételben. Az interiorizáció folyamatának lényege az, hogy ami eredetileg külső kontroll volt, például a társadalom és a felnőttek utasítása, ahogy munkatársa, Lurija később megmutatja, fokozatosan belsővé válik. A nyelv egy szabályozási aspektusként vezet a saját életkép és önkép megjelenéséhez.

Az iskola képviselői három keretben fogalmazzák meg cselekvések és aktusok viszonyát ezen az interiorizációs felfogáson belül. Lurija (1974, 1987) neuropszichológiájában és fejlődéslélektani tanulmányaiban arra mutat rá, hogy az elemi aktusokból összeállított bonyolult viselkedések tervezésében döntő szerepe van a prefrontális területek működésének. Ez sérül a homloklebeny károsodásainál és ez éretlen akkor, amikor a kisgyermek képtelen még átvenni a környezet irányító szerepét és azt belső tervezéssé tenni. A. N. Leontyev (1979) pedig a végrehajtó működések, az aktusok és a cselekvések hierarchiáját próbál

ja meg tisztázni, ahol a cselekvés lesz az a szint, amelyhez szándék tartozik, míg az egyedi aktusok csupán megvalósító értékűek. Végül Galperin (1980) ezt a fel fogást összekapcsolja a kultúraátadás eszközszerű koncepciójával. Az eszközök, például egy kanál használati szabálya, releváns cselekvési mintákat képviselnek a gyermek számára; a gyermek a kultúrát az eszközhasználat átvétele révén sajátítja el.

Megjelenik az önfelismerés problémája biológiai kontextusban is. Ennek két alapvető újdonsága van az utóbbi negyedszázadban:

- (1) A testileg megalapozott szelf összekapcsolódik az önfelismerés kérdésével.
- (2) A másik szerepe, a szelf-keletkezés szociális elve, összekapcsolódik az empatikus mozgásleképezés kérdésével. Mozgásszervezés és mozgásutánzás egymásra találnak a tükroneuron koncepcióban.

### *3. Az önfelismerés kérdése*

Az 1930–1960-as évek korai elképzelései az utánzás lehetséges szerepéről, például Miller és Dollard, majd Mowrer munkái (korabeli értékelő összefoglalásuk Marton–Szirtes 1967) elvezetnek olyan összehasonlító lélektani gondolatmenetekhez, mint Marton Magda munkája, aki az elsők között próbálkozik tükör előtti önfelismertetéssel Rhesus majmognál, összekapcsolva a szelf keletkezését a vizuális-poszturális testmodell megjelenésével főemlősöknél (Marton 1970).

Gallup (1970) csimpánzoknál igazolta ezt a teljesítményt, szemben más majmokkal. Az 1970-es években David Premack (Premack–Woodroff 1978) az önfelismerést a tudatelmélet problémájaként kezdi el csimpánzoknál értelmezni. A szelf kritériuma az lesz, hogy saját testén javít-e az állat egy a tükörben meg látott foltot, mint már Gallup (1970) rámutatott. Gergely (1994) rámutatott, hogy maga az önfelismerés csupán kiinduló lépés a tudatelméletben, egymás ágensnek tételezésében. Azóta ennek óriási irodalma lett, amire most nem is térünk ki (Call–Tomasello 2008 jó összefoglalás a főemlősökre). A mai kérdés sokszor már az, hogy vajon más okos fajoknál, például delfineknel, elefántoknál van-e indikációja az önfelismerésnek, illetve a törzsfajlódás egy másik ágán, a madaraknál vajon van-e. A mi szempontunkból itt az történik, hogy a centripetális, a testből kiinduló szelf-koncepciók összekapcsolódnak az önfelismeréssel.

Mindez elvezet ahhoz a kérdéskörhöz, hogy milyen szerepe van az önfelismerésnek és a szándékutajdonításnak a kulturális tanulás elemi fokaiban, ahogy azt Tomasello (2002), valamint Csibra és Gergely (2007) megfogalmazza. A tekintetkövetés, a célértelmezés és a partner intencionalitásának értelmezése hogyan vezetnek el különböző fokozatokként az emberi értelemben vett szelf, a minimális szelf előfokaihoz. Itt is a test körül mozgunk, csak a testnek igen különböző használatairól beszélünk.

#### 4. Saját mozgás és mások mozgása

A társ-észlelés és a saját test leképezése, valamint a cselekvésszerveződés közötti sajátos kapcsolatok nagy karriert befutott fogalma a Rizolatti, Fadiga és más olasz kutatók által 1996-ban először leírt *tükörneuron-rendszer*. Marton Magda (1970, 2003) hangsúlyozta már a tükörneuronok feltárása előtt is: fel kell tételeznünk, hogy kapcsolat van a centripetális mozzanat, a testvázlat kialakulása és a sajátosan a másokra való odafigyelés között a törzsfajlás és az egyedfejlődés során. Valamilyen értelemben a másiktól érkező vizuális jelzések mozgósítják a saját test reprezentációját. Ez a folyamat lehet felelős a főemlősökre, és azután az emberre olyan kitüntetetten jellemző sajátos integrált testvázlaton alapuló utánmozgásos empátiáért (ami eredendően egyfajta utánmozgás lenne), a finom mozgások utánzásáért, s azért is – amit az anyukák jól tudnak –, hogy a nyelvtanulás korai szakaszaiban a gyerekek megoldják azt a paradoxont, ami az arc irányítására jellemző. A nyelv elsajátításában a gyerek a gondozói (anyai) mozgások vizualitását használja mintaként a saját mozgás beállításához. Ezt a két mozgást integrálni kell, tudtuk már régóta, viselkedéses evidenciák alapján, s a tükörneuron-rendszer lenne a felelős idegrendszeri struktúra, mely a minimális szelf és a Másik közös konstrukciójáért lenne felelős. Rizolatti szisztematikus kutatásai nyomán kiderült, hogy van egy olyan különleges sejtesoport, elsősorban a premotoros agykéregben, amely nagyjából ugyanúgy reagál, ha az állat maga csinál valamit, s amikor látja a másikat a mozgást végezni. Ennek a szándék–mozgás–látvány leképezésnek kulcsszerepe lenne a nyelv, de a szelf megjelenésében is az emberré válásban. Ez az, amit Rizolatti és Arbib (1998) egyenértékűségi tükör hipotézisnek neveznek.

Agyi képpalkotást használó vizsgálatok ezt a rendszert embernél is kimutatták. Ez a tükörneuron-rendszer lenne sokak szerint az én-tudat alapja is. Ramachandran szinte azonnal az első tükörneuron közlemények megjelenése nyomán lelkes esszében kommentálta, hogy a tükörneuron-rendszer az emberi evolúció „nagy ugrásainak” nyitja lenne. Maga a tükörneuron-rendszer tenné lehetővé a társas tanulást, és azt, hogy a hangadás és hangészlelés szimmetrikus közlési rendszert alakítson ki. Ramachandran (2011) később ezt úgy finomítja, hogy a tükörneuron-rendszer sajátos együttmozgások exaptációs hatásai révén vezethetett el a nyelv s a szelf előfokaihoz. Rizolatti és Arbib (1998), miközben a nyelvre értelmezik, egyben egy sajátos cselekvésemeléttel is összekapcsolják a tükörneuron-rendszert.

- (1) Az utasítások, majd a deklaratívumok, a kijelentések a nyelvészetből ismert esetgrammatika logikáját követő szerkezete (Fogd meg A-t, Józsi fogja A-t) megfelel a mozgató és a tükörneuron-rendszer parancsszerkezetének. A mozgásparancs-rendszer lenne a nyelvtani szerveződés kiindulópontja.
- (2) Többlépcsős átmenetek vannak a kezdetben nem kombinatorikus orofaciális mozgató rendszertől a kombinatorikus kar–kéz-rendszer felé. Rizolatti



és társai felfogásában a gesztusrendszernek döntő szerepe van a nyelv keletkezésében. Ez összekapcsolódik a kombinatorikával. Biológiai tartalmát tekintve evolúciósan elindulva a kutyáktól az emberig, kezdetben a tükörneuron-rendszer egy nem kombinatorikus, csak az arccal kapcsolatos rendszer volt. A későbbiekben azután megjelenik egy kombinatorikus kar-kéz rendszer, vagyis először a gesztusok kombinatorikusak a tükörneuron-rendszerben, s ez teszi később a hangok világát is kombinatorikussá.

Valamelyik szakaszban egy kar-kéz közlési rendszer egészítette ki az orofaciális rendszert. Ez a fejlemény nagyban módosította a hangadásnak és ellenőrzésének a jelentőségét. Míg a zárt orofaciális szakaszban a hangok keveset adtak hozzá a gesztusüzenethez, addig mostani hozzákapcsolásuk a gesztusokhoz lehetővé tette, hogy felvegyék azt a nyitottabb referenciális jelleget, amelyet a kar-kéz-gesztusok már elértek.

Rizolatti–Arbib 1998. 193

Eközben a „kiterjedt, de csak akciófelismerésre használt tükörneuron-rendszerről áttértünk egy emberszerű szándékos közlésre használt tükörrendszerre” (uo.), s ez a szándékrendszer felelne meg a minimális szelfnek.

Mindez eléggé spekulatív felfogás, amely sok vitát kavart a nyelvkeletkezés értelmezésében is (Pléh 2014). Mindenesetre a tükörneuron-rendszer egy új, izgalmas jelölt arra nézve, hogy az agyfejlődés általános átalakulásaiban vannak-e kitüntetett minőségi változások. Arbib számos munkájában, többek között egy 2013-as könyvében is megpróbálja megmutatni, hogy a prehumán szakaszoktól, az arcot irányító tükörrendszertől eljutunk egy kéz alapú kommunikációs rendszerhez, majd egy akusztikus értelemben vett protonyelvhez. Michael Arbib szerint a tükörneuron-rendszer volt felelős azért, hogy kialakult egy protonyelv, ahol a mozgásrendszer lenne a nyelvtani rendszer kiinduló pontja. A tudásszerveződés magasabb szintje megfeleltethető – ez nem az én kifejezésem, hanem a neurobiológus Arbib használja így – az esetgrammatika logikájának. Arbib (2005) rendszerezi, hogyan vezet az út a tükörrendszertől a nyelvhez:

(I) Prehumán szakaszok

(1) Megragadás

(2) A megragadás tükörrendszere (majom, ember)

(3) A megragadás utánzása sokszori bemutatás alapján (csimpánz, ember)

(II) Hominid vonal

(4) Összetett utánzási rendszer, kombinatorikus utánzással

(5) *Protojelek*: kéz alapú kommunikációs rendszer

(6) *Protobeszéd*: hajlékonyabb ellenőrzés a hangadó rendszer felett

Kritikai hangok is megjelennek a tükörneuron-rendszer magyarázó értékéről. Csibra (2007) szerint a tükörneuronok működése lehet pusztán következményes, a prefrontális lebeny viselkedést szervező általános tevékenységének következménye, és nem igazi oki tényező ezeknek a különleges humán teljesítményeknek (utánzás, empátia stb.) a keletkezésében. Az embernél számos más módon is megvalósulhat a cselekvésértelmezés, nemcsak a homályos lokalizációjú, de automatikus tükörneuron-rendszer segítségével. A cselekvésértelmezési rendszer alapja lehet a prefrontális rendszerben történő cselekvéstervezési leképezés.

A neurobiológiai és evolúciós részletek még tisztázandóak. Az azonban a történeti vázlat tekintetében fontos, hogy mára a testi kiindulópontú, centripetális s a társas indítású centrifugális szelf-felfogások összekapcsolódnak egymással. A saját test és a másik testének értelmezéséből kiinduló vonatkoztatási keret összekapcsolódik egy ágencia tulajdonítást tartalmazó cselekvéstagolással is. Ennek egy további mozzanata a kiterjesztett szelf-felfogás elbeszélő fordulatának megjelenése.

## V. A SZELF-ÉRTELMEZÉS NARRATÍV FORDULATA

A 20. század utolsó harmadában a szelf-fogalom alakulásának másik nagy fejleménye a minimális szelf és az önfelismerés, illetve a szelf és szándéktulajdonítás összekapcsolása mellett a *kiterjesztett szelf narratív értelmezése*. E tekintetben a humántudományok igen sajátosan reflektálnak a művészeti gyakorlatra. Arra a művészeti gyakorlatra, amit Kundera kísérletezésként fog fel, aki szerint: „Mind den kor regényei a szelf rejtélyével foglalkoznak” (Kundera 1992. 23). A szelf-fogalom szempontjából mindez úgy jelenik meg, mint a Mach bevezette „gyorsíró-írások rögzítéseknek” egy sajátos formája, olyan formája, amelyben a szelf és a kulturális közeg összekapcsolása magunknak mondott történeteken keresztül valósul meg.

Ebben az összekapcsolásban a filozófia oldaláról különleges szerepe van Daniel Dennett koncepciójának, az irodalomelmélet felől pedig David Lodge-nak. Dennett (1991, 1996, 1998) lényegében azt hirdeti, hogy a Mach által gyorsírósnak nevezett szelf-felfogás az önmagunknak tulajdonított szerzőségnek egy sajátos extrapolációja. „Véleményem szerint a szelf nem valamiféle régi matematikai kiindulópont, hanem egy olyan absztrakció, amely arra a számtalan tulajdonításra és értelmezésre (beleértve az öntulajdonításokat és önértelmezéseket) megy vissza, melyek az élő test életrajzát alkotják és melynek narratív súlypontja a szelf” (Dennett 1991. 426–427). Mindez azon alapszik, hogy az emberek állandóan történeteket mondanak maguknak, hogy értelmezzék világukat, s ezekben a történetekben, mint szereplők jelennek meg. Ez a kézenfekvő, de elképzelt szereplő maga a szelf. „Ennek az önéletrajznak központi őse a magunk

szelfje. S ha ezek után még azt kérdezzük, hogy mi is *valójában* a szelf, akkor kategória-hibát követünk el” (uo.). A szelf úgy jelenik meg ebben a felfogásban, mint egy sajátos konstrukció. Ha sok történetünk van, sokat beszélünk magunkról, akkor kell legyen egy szerző is.

Amikor ma narratív modellel fogalmazzuk meg a jövőt, a hagyományos dekonstrukciós filozófiai pszichológia képviselőinél, például Hume-nál, kevésbé vagyunk szenvedélyesek. A mi nemzedékünk számára nem az az érdekes, hogy megfogalmazzuk, hogy *a császár meztelen*, hanem hogy hasznos konstrukcióként mutassuk meg a kiterjesztett szelf fogalmát. Paul Bloom (2008) rámutat, hogy ez a felismerés a szelf viszonylagosságáról és dekomponáltságáról képes nemcsak a szelftel kapcsolatos kóros folyamatok, hanem például az önkontroll habozásairól is új eligazítást adni. Több szelf él bennünk.

Az irodalmár és filozófus Paul Ricoeur hermeneutikus ihletésű filozófiai értelmezése során hasonlóképpen gondolkodik szelf és elbeszélés viszonyáról. Valójában az elbeszélő racionalitás a történetmondáson keresztül próbálja meg értelmezni a világot. Az átfogó narratív elméletek szerint az elbeszélés valójában sajátos konstruktív szerepet játszik a modern értelemben vett Én-tudat vagy szelf kibontakozásában (Ricoeur 1999).

Kézenfekvő tehát érvényesnek tekintenünk a következő állítást: önmagunk megértése interpretáció, értelmezés. Az értelmezés viszont a maga részéről, más jelek és szimbólumok mellett, kitüntetett közvetítést kap az elbeszélésben; ez utóbbi pedig ugyanolyan sokat kölcsönöz a történelemnek, mint a fikciónak, egy élet történetéből fiktív történetet csinálva, vagy ha úgy tetszik, történeti fikciót (Ricoeur 1990. 138).

Ricoeur szerint az ember önértelmezése az elbeszélésekben kap kitüntetett terepet. Az elbeszélések pedig egyszerre fontosak a történelem számára és az irodalom számára. Igazából fiktív történeteket kreálva hozzuk létre önmagunkat, mint a lehetőségek világát. Az ember valójában egy elbeszélő hálózatban él, és ebben hozza létre, alkotja meg saját magát.

Az elbeszélés [*récit*], az elbeszélte történet azonosságára építve építi a szereplő azonosságát, s ez utóbbit nevezhetjük elbeszélte azonosságnak [*identité narrative*]. A történet azonossága alkotja a szereplő azonosságát.

Ricoeur 1999. 384

A történeteken keresztül jövünk létre mi magunk, mint a történetek hordozói. Ricoeur számára a narrativitás természetesen teológiai köntösben is megjelenik; ez lesz az a világ, amely kapcsolatot teremt a kinyilatkoztatás és a halandó egyén között. Lefordítva mindezt a mi világi megfogalmazásainkra, az elbeszélés teremt kapcsolatot önmagunk mivolta és mások között. A narratív identitás történetekből bomlik ki. Mi magunk – Ricoeur itt teremt kapcsolatot a belülről és kívülről induló felfogás között – kettős természetűek vagyunk. A szándékos és

az önkéntelen között lebegünk. Kiindulópont vagyunk és megismerendő dolog. Ricœur számára az Én és a test viszonya is különleges. A kiinduló terminus az *Én testem*. A testben – gondoljunk csak arra, amikor tapsolunk – a tárgy és az alany összeolvad. Nem tudjuk megítélni, hogy melyik kéz végzi az érintést, és melyiket érintjük meg. A két kéz az ágens és a tárgyszerep között ingadozik, miközben egyszerre nem lehetnek mind a kettő. Ez a példa is jól mutatja, hogy Ricœur számára a narratív identitás és a testi valóság összekapcsolódik: a narratív identitás az Én azonosságának testi és interperszonális pólusa közötti közvetítés eszköze lesz. Ricœur azt is világosan látja, hogy a narrativitás a primitív, vagy kiinduló szelfhez képest nemcsak vallási, hanem kultúrtörténeti értelemben is különleges fordulatot vett, a mi, fogalmazzunk így, mediterrán kultúránkban. A mi saját kultúránk sajátosan új módon hangsúlyozzák az elbeszélés szerepét az identitásban.

### *1. Narratív kibontakozás és a kulturális szelf*

Maga a Ricœur, Dennett s mások megfogalmazta kibontott elbeszélő szelf nem valami természet adta dolog, hanem sajátos kulturális szerveződés, a kiterjesztett szelf alapeleme. A sajátos európai kultúrában, ahogy David Lodge (1992, 2002) megfogalmazza, a 18. századtól, a nyomtatás elterjedésével, valamint a regényirodalom megjelenésével új fordulatot vesz a narratív önreflexió. Individuálizáljuk az eleve meglévő narratív szelf fogalmat. Kibontakozik a mindentudó író gondolata és az az eszme, hogy egy történetben, egy regényben három különböző sík van. Létezik *a külső cselekvések szintje, a belső tervek szintje és az érzések szintje*. E három szint egymásra vonatkoztatása adja meg a klasszikus regényirodalom sajátos egységét, s azt a kísérletezést, amiről Kundera beszél. A klasszikus irodalom ebben a tekintetben fejlődési irodalom, ahol minden valahol a hős kibontakozásában mutatkozik meg. A hős kibontakozása mintát teremt, ahogy Lodge (1992) felfogását illusztráló olvasókönyvében megfogalmazza, a mi saját kibontakozásunkhoz.

Mindez abból a szempontból is érdekes és izgalmas – ezen sokat vitatkoznak a pszichológusok és a filozófusok (lásd Pléh 2012, 2013) –, hogy ha a regényirodalomnak ezt a konstruktív szerepét komolyan vesszük, akkor azt is el kell hinnünk, hogy az önképnek és a szelfnek különböző szintjei vannak. Lodge és sokan mások azt gondolják, hogy ez így van. Az európai kultúrákra jellemző kulturális szelf ebből a sajátos, polgári irodalomból meríti forrását. Ez nem azt jelenti, hogy másoknak ne lenne Én-tudatuk, s még narratív szelfjük is. Van Én-tudatuk, szelfjük, amely azonban sokkal egyszerűbb csoportalapú narratív lehorgonyzásokon alapszik, és kevésbé individualizált Én-fogalmat eredményez.

El kell ismernünk, hogy az önálló individuális szelf nyugati humanista fogalma nem egyetemes, nem örökre adott s minden korra s helyre érvényes, hanem történeti s kulturális termék. Ez azonban nem jelenti szükségszerűen azt, hogy nem jó gondolat, s hogy lejárt volna az ideje [...] Azt is el kell ismernünk, hogy az individuális szelf nem rögzített s stabil entitás, hanem tudatunkban állandón teremtődik és módosul, a másokkal folytatott interakciók során.

Lodge 2002. 91

Visszatéve kiinduló kérdésünkhöz: az ember szelf-érzésének magját, az ún. minimális szelfet centripetális, a testérzésből s a saját aktivitásból fakadó tényezők alakítják. Erre épül rá egy centrifugális réteg az interakciók s szerepek világából. Az elbeszélések alakította szelf ez utóbbinak egy kiemelt jelentőségű vezető formája, amely a modern regényirodalom révén a mi kultúrákban különösen artikulált formát kapott.

Érdekes és tanulságos, hogy a 20. századi regényirodalom ezt a fejlődéselvű narratív szelf-fogalmat megkérdőjelezi, párhuzamosan a szelf tudományos dekomponálásával. Olyan helyzetek teremtetődnek, ahol nem világos számunkra, olvasók, majd a filmeknél a nézők számára, hogy mi a lényege, mi az egysége és mi a szándéka a cselekménynek. Mindezt nem válságként kell értelmeznünk, hanem világos figyelmeztetésként a kultúra mai művelőjének. Az írók már száz éve észrevették, hogy megkérdőjeleződik a kétszáz éven át kialakult hitünk a hős világos terveiben és az író mindentudásában. Mi pedig most észrevevesszük, hogy maga a szelf is megkonstruált fogalom.

## IRODALOM

- Arbib, M. 2005. From Monkey-Like Action Recognition to Human Language: An Evolutionary Framework for Neurolinguistics. *Behavioral and Brain Sciences*. 28. 105–167.
- Baldwin, J. M. 1894b. Imitation: A Chapter in the Natural History of Consciousness. *Mind*. 3. 26–55.
- Baldwin, J. M. 1895. *Mental Development in the Child and the Race. Methods and Processes*. New York, MacMillan.
- Bartlett, F. C. 1932/1985. *Emlékezés*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Gondolat.
- Berrios, G. E. – Markova, I. S. 2003. The Self and Psychiatry: A Conceptual History. In T. Kircher – A. David (szerk.) *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. New York, Cambridge University Press. 9–39.
- Bloom, P. 2008. First Person Plural. *The Atlantic*. 302/4. 90–98.  
www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/11/first-person-plural/307055/ (legutóbbi hozzáférés: 2015. szeptember 15.).
- Boring, E. 1942. *Sensation and Perception in the History of Experimental Psychology*. New York, Appleton–Century–Crofts.
- Brentano, F. 1874/2004. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig, Meiner.
- Brentano, F. 1911/1994. *Az erkölcsi ismeret eredete*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Kossuth.

- Call, J. – Tomasello, M. 2008. Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? 30 Years Later. *Trends in Cognitive Sciences*. 125. 189–192.
- Condillac, Étienne Bonnot de 1776. *Értekezés az érzetéről*. Budapest, Magyar Helikon.
- Cousin, V. (szerk.) 1834. *Nouvelles considérations sur les rapports de physique et du moral de l'homme. Ouvrage posthume de M. Maine de Biran*. Paris, Ladrance.
- Csibra G. 2007. Action Mirroring and Action Interpretation: An Alternative Account. In P. Haggard – Y. Rosetti – M. Kawato (szerk.) *Attention and Performance XXII: Sensorimotor Foundations of Higher Cognition*. Oxford, Oxford University Press. 435–459.
- Csibra G. – Gergely Gy. (szerk.) 2007. *Ember és kultúra. A kulturális tudás eredete és átadásának mechanizmusai*. Budapest, Akadémiai.
- Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York, Harcourt.
- Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*. Boston, Little Brown.
- Dennett, D. 1996. Szövegek, emberek és más készítmények értelmezése. Ford. Pap Mária. *Holmi*. 8/2. 251–265.
- Dennett, D. 1998. Az *intencionalitás filozófiája*. Ford. Pap Mária, Pléh Csaba és Thuma Orsolya. Budapest, Osiris.
- Descartes, R. 1637/1992. *Értekezés a módszerről*. Ford. Szemere Samu és Boros Gábor. Budapest, Matúra.
- Everdell, W. R. 1997. *The First Moderns: Profiles in the Origins of Twentieth-Century Thought*. Chicago, University of Chicago Press.
- Falkenstein, L. 2010. Étienne Bonnot de Condillac. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2010 Edition. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/condillac/> (legutóbbi hozzáférés: 2015. szeptember 15.).
- Fodor, J. 2000. *The Mind Doesn't Work That Way: Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Gagnon, R. 1999. La science de soi selon Maine de Biran ou le rôle de l'expérience interne. *Horizons Philosophiques*. 10. 129–137.
- Gallagher, S. 2000. Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science. *Trends in Cognitive Sciences*. 4. 14–21.
- Gallagher, S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Gallagher, S. (szerk.) 2011. *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, Oxford University Press.
- Gallagher, S. – Meltzoff, A. N. 1996. The Earliest Sense of Self and Others: Merleau-Ponty and Recent *Developmental Studies*. *Philosophical Psychology*. 9. 211–233.
- Gallup, G. 1970. Chimpanzees: Self-recognition. *Science*. 167. 86–87.
- Galperin, P. J. 1980. *A pszichológia tárgya*. Ford. Ujhelyi Gabriella. Budapest, Gondolat.
- Gergely, Gy. 1994. From Self-recognition to Theory of Mind. In S. T Parker – R. W. Mitchell – M. L. Boccia (szerk.) *Self-Awareness in Animals and Humans. Developmental Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press. 51–60.
- Goldstein, J. 1994. The Advent of Psychological Modernism in France: An Alternative Narrative. In D. Ross (szerk.) *Modernist Impulses in the Human Sciences, 1870–1930*. Baltimore, Johns Hopkins University Press. 190–209.
- Gopnik, A. – Meltzoff, A. N. – Kuhl, P. K. 2005. *Bölcsék a bölcsőben*. Ford. Vassy Zoltán. Budapest, Typotex.
- Gordon, I. E. 1997. *Theories of Visual Perception*. Chichester, John Wiley.
- Greenfield, S. 2009. *Identitás a XXI. században*. Ford. Garai Attila. Budapest, HVG Könyvek.
- Head, H. 1920. *Studies in Neurology*. London, Oxford University Press.
- Hebb, D. O. 1960/2004. Az *amerikai forradalom*. Ford. Lányi Gusztáv. In Pléh Cs. – Győri M. (szerk.) *Olvasmányok a kísérleti pszichológia történetéhez*. Budapest, Osiris. 917–919.

- Holt, J. 1915. *The Freudian Wish and its Place in Ethics*. New York, Holt.
- Jacobson, E. 1954. The Self and the Object World – Vicissitudes of their Infantile Cathexes and their Influence on Ideational and Affective Development. *Psychoanalytic Study of the Child*. 9. 75–127.
- James, W. 1890. *The Principles of Psychology*. New York, Holt.
- James, W. 1890/2004. A gondolatáramlás. Ford. Lányi Gusztáv. In Pléh Cs. – Győri M. (szerk.) *Olvasmányok a kísérleti pszichológia történetéhez*. Budapest, Osiris. 195–208.
- Jennings, H. S. 1906. *Behavior of the Lower Organisms*. New York, Columbia University Press.
- Karádi K. 2008. A téri hemineglekt neuropszichológiája. In Bende I. – Kállai J. – Karádi K. – Racsmány M. (szerk.) *Bevezetés a neuropszichológiába*. Budapest, Medicina. 195–215.
- Kohut, H. 2001. *A self analízise*. Ford. Dr. Pintér Ferenc. Budapest, Animula.
- Kolakowski, L. 1968. *Positivist Philosophy: From Hume to the Vienna Circle*. New York, Doubleday.
- Kundera, M. 1992. *A regény művésze*. Ford. Réz Pál. Budapest, Európa.
- Lacan, J. 1949. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychoanalytique. *Revue Française de Psychanalyse*. 13. 449–455.
- Leary, D. E. 1992. William James and the Art of Human Understanding. *American Psychologist*. 47. 152–160.
- Leary, D. E. 1990. William James on the Self and Personality: Clearing the Ground for Subsequent Theorists, Researchers, and Practitioners. In M. G. Johnson – T. B. Henley (szerk.) *Reflections on the Principles of Psychology: William James After a Century*. Mahwah/NJ, Erlbaum. 101–136.
- Legrand, D. 2005. Le soi corporel. *L'Évolution Psychiatrique*, 70. 709–719.
- Lenin, V. I. 1908/1964. *Materializmus és empiriokritícizmus*. Budapest, Kossuth.
- Leontyev, A. N. 1979. *Tevékenység, tudat, személyiség*. Ford. Ujhelyi Gabriella. Budapest, Gondolat–Kossuth.
- Lodge, D. 1992. *The Art of Fiction*. London, Penguin Books.
- Lodge, D. 2001. *Thinks...* London, Secker–Warburg.
- Lodge, D. 2002. *Consciousness and the Novel*. London, Penguin Books.
- Loeb, J. 1900/1993. *Comparative Physiology of the Brain and Comparative Psychology*. London, Routledge.
- <http://ia600304.us.archive.org/22/items/comparativephysi00loeb/comparativephysi00loeb.pdf> (legutóbbi hozzáférés: 2015. szeptember 15.).
- Lugossy Mária 1936. *A szenvedélyek tana Descartes-nál*. Debrecen.
- Lurija, A. R. 1975. *Válogatott tanulmányok*. Ford. Erős Ferenc, Józsa Péter és Keleti Judit. Budapest, Gondolat.
- Lurija, A. R. 1987. *Utam a lélekhöz*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Gondolat.
- Mach, E. 1897. *Contributions to the Analysis of Sensations*. Ford. C. M. Williams. Chicago, Open Court.
- Mach, E. 1905/1976. *Knowledge and Error. Sketches on the Psychology of Enquiry*. Dordrecht, D. Reidel.
- Mach, E. 1875. *Bewegungsempfindungen*. Leipzig, Engelmann.
- Mach, E. 1910. *Popular Scientific Lectures*. Ford. Thomas J. McCormack. Chicago, Open Court.
- Mach, E. 1927. *Az érzetek elemzése*. Ford. Erdős Lajos. Budapest, Franklin.
- Maine de Biran, G. 1805/1963. *Mémoire sur la décomposition de la pensée, Tome III*. Paris, Vrin.
- Maine de Biran, G. 1813/1887. *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie ou la science des facultés de l'esprit humain*. Paris, Leroux.
- Markus, H. – Cross, S. 1990. The Interpersonal Self. In L. A. Pervin (szerk.) *Handbook of Personality: Theory and Research*. New York, Guilford Press. 576–608.
- Markus, H. – Nuriya, P. 1986. Possible Selves. *American Psychologist*. 41. 954–969.



- Marton L. Magda – Szirtes József 1967. A társas viselkedés és tanulás működési elvei. Az állatok utánzó viselkedésformáinak elemzése. *Magyar Pszichológiai Szemle*. 24. 347–361.
- Marton L. Magda 1970. Tanulás, vizuális-poszturális testmodell és a tudat kialakulása. *Magyar Pszichológiai Szemle*. 27. 182–199.
- Marton L. Magda 1998. Útban az éntudat kialakulása felé II. A tudat testérzéketi eredete. *Pszichológia*. 18. 379–435.
- Marton L. Magda. 2003. A viselkedés megértését és utánzását megalapozó idegrendszeri szimuláció. *Pszichológia*. 23. 195–227.
- McAdams, D. P. 1996. Personality, Modernity, and the Storied Self: A Contemporary Framework for Studying Persons. *Psychological Inquiry: An International Journal for the Advancement of Psychological Theory*. 7. 295–321.
- McAdams, D. P. – Olson, B. D. 2010. Personality Development: Continuity and Change over the Life Course. *Annual Review of Psychology*. 61. 517–542.
- Merleau-Ponty, M. 1996. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Verdier, Lagrasse.
- Neisser, U. 1988. Five Kinds of Self-Knowledge. *Philosophical Psychology*. 1. 35–59.
- Neisser, U. 1993. *The Perceived Self: Ecological and Interpersonal Sources of Self Knowledge*. New York, Cambridge University Press.
- Nyíri J. K. 1980. *A monarchia szellemi életéről*. Budapest, Gondolat.
- Pataki F. 1987. *Identitás, személyiség, társadalom*. Budapest, Akadémiai.
- Pataki F. 2001. *Élettörténet és identitás*. Budapest, Osiris.
- Pataki F. 2004. *Érzelem és identitás*. Budapest, Új Mandátum.
- Pataki F. 2008. Az „eltűnt én” nyomában. *Magyar Pszichológiai Szemle*. 63/3. 409–470.
- Penfield, W. – Roberts, L. 1959. *Speech and Brain Mechanisms*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Pléh Cs. 1998. *Hagyomány és újítás a pszichológiában*. Budapest, Balassi.
- Pléh Cs. 2010. *A lélektan története*. 2. kiadás. Budapest, Osiris.
- Pléh Cs. 2011. A tudatos és a nem-tudatos problémája a kísérleti pszichológia és a kognitív tudomány tükrében. *Magyar Pszichológiai Szemle*. 66. 47–74.
- Pléh Cs. 2012. Narratív szemlélet a pszichológiában: Az elbeszélés mint átfogó metateória. *Iskolakultúra*. 24. 3–14.
- Pléh Cs. 2013. A self vizsgálata: a centrifugális szempont. *Korunk*. 24/5. 68–73.
- Pléh Cs. 2014. A nyelv evolúciója. In Pléh Cs. – Lukács Á. (szerk.) *Pszicholingvisztika II*. Budapest, Akadémiai. 1200–1240.
- Pléh Cs. – Győri M. 2010 (szerk.) *Olvasmányok a kísérleti pszichológia történetéhez*. Budapest, Osiris.
- Premack, D. – Woodruff, G. 1978. Does the Chimpanzee Have a Theory of Mind? *Behavioral and Brain Sciences*. 4. 515–526.
- Ramachandran, V. S. 2011. *The Tell-Tale Brain. Unlocking the Mystery of Human Nature*. London, Heinemann.
- Ricoeur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- Ricoeur, P. 1999. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Ford. Angyalosi Gergely, Bogárdi Szabó István és Jeney Éva. Budapest, Osiris.
- Rizzolatti, G. – Arbib, M. A. 1998. Language within our Grasp. *Trends in Cognitive Sciences*. 21. 188–194.
- Schilder, Paul 1999. *The Image and Appearance of the Human Body*. London, Routledge.
- Starobinski, J. 1990. A Short History of Bodily Sensation. *Psychological Medicine: A Journal of Research in Psychiatry and the Allied Sciences*. 20. 23–33.
- Taylor, C. 1989. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

- Tomasello, M. 2002. *Gondolkodás és kultúra*. Ford. Gervain Judit. Budapest, Osiris.
- Vigotszkij, Sz. L. 1967. *Gondolkodás és beszéd*. Ford. Páll Erna és Dr. Tóth Tiborné. Budapest, Akadémiai.
- Wallon, H. 1934/2002. *Les origines du caractère chez l'enfant. Les préludes du sentiment de personnalité*. Paris, PUF.
- Wallon, H. 1942. *De l'acte à la pensée*. Flammarion, Paris.
- Wallon, H. 1958. *A gyermek lelki fejlődése*. Ford. Binét Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Wallon, H. 1971. *Válogatott tanulmányok*. Ford. V. Binét Ágnes és Kiss Árpád. Budapest, Gondolat.
- Wallon, H. – Lurçat, L. 1962. Espace postural et espace environnant le schéma corporel). *Enfance*. 1. 1–33.
- Weber, E. H. 1835/1974. Über den Tastsinn. *Archiv für Anatomie, Physiologie, und wissenschaftliche Medizin*. 152–159 [angolul: On the Sense of Touch. In S. Diamond (szerk.) 1974. *The Roots of Psychology*. New York, Basic Books. 678–680].
- Wernicke, C. 1894–1900. *Grundriss der Psychiatrie in klinischen Vorlesungen*. Leipzig, G. Thieme.
- Ziferstein I. 1966. Psychoanalysis and Psychiatry: Paul Ferdinand Schilder, 1886–1940. In S. Eisenstein – M. Grotjahn (szerk.) *Psychoanalytic Pioneers*. New York, Basic Books. 457–468.

## A fekete nap melankóliája és a Selbst dekonstrukciója

### Posztstrukturalizmus és posztjungianus pszichológia

„Ha életünkben körülvesz bennünket a halál, akkor értelmünk egészségét is körülveszi az örültség.”<sup>1</sup>

A posztstrukturalizmus és a dekonstrukció mozgalmi visszhangra találtak a posztjungianus lélektanban, különösképpen James Hillman és napjainkban Stanton Marlan írásaiban. A következő tanulmányban amellet érvelünk, hogy Jung Selbst (mély-én) koncepciójának dekonstrukciójába végül mégis csak visszaszivárognak a metafizika – pontosabban egy természetfilozófiai látásmód – elemei. Hillman és Marlan egyaránt az emberi psziché árnyékos oldalát veszi górcső alá; a halálöszön, a személyiség felbomlása, a depresszió problémái kulcsfontosságúak számukra. Ezek azok az egzisztenciális dilemmák, amelyek a Selbst-koncepció dekonstrukciójának irányába vezették őket. E gondolati út bemutatása után Marlan művészetpszichológiai fejtegetésein keresztül szeretnénk illusztrálni az Egohalál és a melankólia fenomenjeit. Végül pedig összehasonlítjuk a klasszikus Jungi antropológiát Hillman és Marlan filozófiai gondolatokkal átítatott lélek-koncepcióival.

#### I. AZ ARCHETIPIKUS REND ÉS A SELBST

A jungi életmű igen sokoldalú, különböző olvasókhöz különböző nyelven szól. Az irodalmár olvasó egész biztosan átugorja az ideglettani spekulációkat, míg egy idegtudós számára talán érdekes lehet néhány, az archetípusok agytörzsi és szimpatikus idegrendszeri megalapozására vonatkozó jungi fejtegetés. Jung lélektana elképzelhetetlen az (univerzális) archetípusok provokatív koncepciója nélkül, amely egyértelműen filozófiai gyökerekre vezethető vissza.<sup>2</sup> Jung

<sup>1</sup> Wittgensteint idézi John Heaton (2002. 17).

<sup>2</sup> Plótinosz, Schopenhauer, Kant, Nietzsche – mind olyan klasszikus filozófusok, akik nagy hatással voltak Jungra, de Carl Gustav Carus és Eduard von Hartmann is nagyon gyakran szerepel Jung hivatkozásai között, és a példákat még sorolhatnánk (Shamdasani 2003).

állandóan újraírja az archetípusok definícióit, melyek tovább görgetik a Freud által is hangsúlyozott filogenetikai örökség kérdését. Az archetípus az (1) ösztön reprezentációja; (2) az archetípusok a lélek ösztönei, az ösztönök a lélek archetípusai; (3) az archetípusok belső viselkedési minták (gondoljunk például egy madár fészekrakó képességére); (4) az archetípusok láthatatlan sémák, a szimbólumképzés szabályai; (5) az archetípusok numinózus élmények – magas érzelmi töltettel átítatott álmok vagy transzcendens víziók.<sup>3</sup> Ez utóbbi definícióval már el is értünk a racionális gondolkodás határához. Jung elméleti vitáit többnyire a tudattalan fantáziák kommunikálhatatlansága alapozta meg. Mielőtt szkeptikusan legyintenénk az archetípusok körül zajló lélektani viták láttán, vegyük figyelembe, hogy az álomelemzések mellett az expresszív terápia útján is közelebb kerülhetünk az archetípus rejtélyéhez, de ebben az esetben sem állíthatjuk határozottan, hogy Jung páciensei befolyástól mentesen ábrázoltak volna mandalákat, életfákat, és egyéb szimbólumokat.<sup>4</sup>

Az archetipikus formák két ellentmondó definícióját is felfedezhetjük a jungi korpuszban. Az alapvető pszichés struktúrákat (pl. anima, animusz, Selbst, árnyék stb.) *fenomenológiai csoportokként* határozza meg Jung. Ez az eljárás egy *kompozitkép* benyomását kelti, melyet egy álomsorozat, vagy aktív imaginációban felbukkanó fantáziasorozat alapján állítunk össze.<sup>5</sup> Wittgenstein viszont egyrészt azzal a kritikával élne, hogy a kompozitkép önkényes, kiemel bizonyos hasonlósági relációkat a különbségek kárára; sőt az álomfejtés is mesterkéltnek tűnik. Az álomképek esetlegességével kapcsolatban álljon itt Wittgenstein egyik érzékletes példája: „Vagy a következőképpen is gondolhatunk erre: egy kép. Amelyet egy nagy papírlapra rajzoltak, majd úgy hajtják össze, hogy azok a darabok, amelyek az eredeti képen egyáltalán nem tartoztak egymáshoz, most egymás mellett jelennek meg. Így egy új képet alkotnak, amelynek vagy van, vagy nincsen értelme” (Szummer–Erős 1993. 67). Freud tudattalanja kapcsán pedig így ír Wittgenstein: „Amit Freud mond a tudatalattiról, az úgy hangzik, mint-ha tudomány lenne, pedig *reprezentációs eszköz* csupán. A lélek új területének

<sup>3</sup> Itt fontos megemlítenünk, hogy a történelmi, kulturális és interszubjektív kontextus (pl. az egyén „hétköznapi pszichoszociális milieu-je”) az, mely specifikus tartalmakkal ruházza fel a már manifeszt reprezentációkat. Ezeket a motívumokat nevezte Jung *archetipikus képeknek* (Stevens 2006. 77; Papadopoulos 2006).

<sup>4</sup> Felmerül a kérdés, hogy például a Miss X jelű páciens akkor is mandalát festett volna lelki felszabadulásának kifejezése céljából, ha Jung nem javasolja, hogy emberi alak helyett rajzoljon inkább hieroglifát. A szuggesztív alighanem kiküszöbölhető a terápia közös mezejében, Jung szerint azonban a javaslatok csak akkor érnek el hatást, ha a páciens már tudattalanul készen áll a következő lépésre (Chodorow 1997. 12). Felmerül a kérdés, hogy vajon mi a kritériuma ennek a „tudattalan készenlétnek”. Minden bizonnyal az intuíció dönt ezekben az esetekben, ez a funkció pedig szintén a tudattalanban gyökerezik, tehát ideális esetben a tudattalan irányítja az affektus-reprezentációt és az egész terápiás viszonyt.

<sup>5</sup> Jung kései korszakában úgy gondolta, hogy az álom és ébrenlét közötti hipnagóg, illetve a terápiás szuggesztív állapotban felbukkanó, rögzíthető fantáziaformák elemzése még az álomfejtést is leválthatja a terápia előrehaladása közben (Chodorow 1997).

a felfedezéséről, ahogyan az írásai sugallják, nincsen szó. Egy álom elemeinek a bemutatása, például egy kalapé (amely gyakorlatilag bármit jelenthet), nem egyéb, mint hasonlatok bemutatása.” (Szummer–Erős 1993. 65.) Jung maga is tisztában volt a pszichológia konstruktív elemeivel: bár a fantáziaaktivitás „haszontalan dilettantizmusnak” tűnik, mégis önismeretet ad azoknak a pácienseknek, akik létezésük értelmét kutatják vagy éppen neurotikus tünetektől szenvednek (Jung 2002. 56). Jung a *Pszichológia és költészet* című írásában már irodalmi érzékenységgel állapítja meg az archetipikus képek kimeríthetetlenségét, lényegüket pedig a numinózus-érzelmi együtthatójukban látja. A tudattalan képződmények igen széles skálán mozognak, „a nemestől a felülemelkedettig egészen az alvilági-perverz groteszkig minden megtalálható” (Jung 2003. 93). Az archetípus újabb értelmezése pedig már nem kompozitképet sugall, hanem a *forgósél metaforájával* fejezi ki az ún. *ősélmény* transzcendenciáját: „Az ősélmény szótlán és kép nélküli, hiszen vízió a »sötét tükörben«. Pusztán leghatalmasabb sejtés, mely kifejeződni vágyik. Olyan, mint a forgósél, mely minden felkínálkozót megragad, és miközben azt pörgeti, látható formát nyer általa” (Jung 2003. 93). Az archetípusok ezen felül sajátos – intrinzik – dinamikával rendelkeznek a pszichében, és sajátos módon keresik „ön-aktualizációjukat”, mely egyrészt elvezet Jung *individuum* fogalmához, másrészt viszont utat nyit az úgynevezett *komplexusok* lélektana felé is.<sup>6</sup> Ez utóbbi fogalommal az utolsó fejezetben foglalkozunk majd részletesebben.

A művészetszichológia irányába kacsingató Jung interpretációi, és a korábbi metafizikai spekulációk – melyek az archetípusot a fenomenalitáson túlra helyezik – egy különös, ambivalens világot tárnak elénk.<sup>7</sup> Edward S. Casey tanulmányában úgy interpretálja Jungot, mint aki egyszerre képviseli a *premodern* és a *posztmodern* érárt. Jung gyakran hivatkozik premodern filozófusokra. Miközben

<sup>6</sup> Ennek az aktualizációs folyamatnak a kifejezésére Jung gyakorta használta a „felidéződés” vagy „konstelláció” szavakat is. Egy gyermek elméjében például az *Apa* archetípus aktualizálódása előfeltételezi az apafigura felbukkanását, mely aztán egyfajta „templátként” szolgálva mobilizálja az archetípushoz kötődő, veleszületett elvárásokat és érzelmi motívumokat. Az *Apa* archetípusa ezáltal – *Apa-komplexusként* – inherens módon jelen van a gyermek tudattalanjában. A komplexus (mint lélektani képződmény) magja tehát mindig az archetípus (Jung 1956. 141).

<sup>7</sup> Az ambivalencia bizonyos értelemben akár freudi örökségnek is tekinthető, azzal a kiegészítéssel, hogy Jungnál gyakran kibogozhatatlanul összekeverednek a fenomenológiai tendenciák a misztikus-spirituális spekulációkkal. A pszichoanalízis fenomenológiai hermenutikai értelmezései már az 1960-as években felbukkantak. Freud kapcsán Habermas „szcientista önfélreértésről” beszél, Paul Ricœur pedig megállapítja, hogy Freud munkásságában összeshövednek a textuális és az energia-metaforák, továbbá az analitikus helyzet és az emlékek-fantáziák értelmezése is arra mutat, hogy a pszichoanalízis bővelkedik hermeneutikai elemekben (Ricœur egyik elemzését lásd: Szummer–Erős 1993. 107–138). Ugyanakkor a kortárs *neuropszichoanalízis* továbbra is fenntartja a pszichoanalízis szcientista törekvéseit. Jung egzisztenciális-fenomenológiai újraértelmezésével pedig Roger Brooke próbálkozott (Brooke 2009). Freud és Jung pszichológiai előfeltevéseiről és elemzési módszereiről átfogó képet nyújt Robert Steele (Steele 1985).

alkímiai szövegeket értelmez, egy hermeneutikai kört jár be: az alkímia képek és operációk segítségével értelmezi és próbálja feltérképezni a tudattalan rejtett dinamikáját, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ezekbe az ősrégi szövegekbe beleoltja saját nézeteit is. A nyelvvel kapcsolatban viszont nem tükrözi Gadamer és a francia strukturalizmus attitűdjét, a *kép az ő* gondolkodásának vezérfonala, mely az objektum és a szubjektum között áll a schopenhaueri *képzet*hez hasonlóan. Ugyanakkor Casey szerint roppant érdekes, hogy Jung mégis Heidegger és Derrida szövetségeseinek tekinthető abban az értelemben, hogy célja a „homályos tekintélyszavak” lerombolása, ennek következményeként pedig a metafizikai állításokat a pszichológia nyelvén fogalmazza újra. A kép és a nyelv elválasztásának érdekében tett heroikus küzdelmek viszont posztmodern perspektívából erősen megkérdőjelezhetők és inkább premodern tendenciára utalnak (Casey 1997).

A *posztmodern* széttöredezett emberképével éles kontrasztban Jung a *Selbst*-ben látja az személyiség önszabályozásának kulcsát.<sup>8</sup> Az Ego nem csupán egy narratív konstrukció, mely a terápiás dialógusban konstituálódik az emlékek és fantáziák esetleges szövedékében, hanem egy olyan pszichikai entitás, amely a (kollektív) tudattalan alapzatából nyeri erejét, és kapcsolatban áll a mély-énnel, saját rejtett szellemi és sorsát irányító esszenciájával. A *Selbst* mint a tudat és a tudattalan szintézise, vagy mint a pszichodinamikai konfliktusokat feloldó transzcendens értelem kétségtelenül premodern esszencialista nézetnek tűnik. Ugyanakkor nem csupán archaikus lélekfilozófiák felelevenítéséről van itt szó, hanem a *Selbst* koncepciója terápiás események eredményeként is elgondolható.

A *Selbst* a tudattalan mélysötét barlangjában a tudat háta mögött lappang, mert az én mindig csak énként próbál létezni és semmi másként (Jung 2011. 134). Ugyanakkor ez a rejtőzködő mély-én, mint egyfajta *deus absconditus*, a személyiségfejlődés láthatatlan motorja. Pszichológiai szempontból a *Selbst* kompenzációs célokat szolgál, kiegyensúlyozza az egoisztikus beállítódás egyoldalúságait; a lélek mélyéről felfakadó ellenáramlás (*enantiodromia*) mögött a *Selbst* hatóereje áll. A *Lélektani típusokban* Jung a következőképpen definiálja a mély-ént:

<sup>8</sup> A tanulmány fő tézisének megértése szempontjából fontos lehet annak rövid vizsgálata, milyen viszony mutatható ki Jung *Selbst*- és Freud *egószelf*-konceptiói között. Freud számára az ego a személyiség azon organizált része, mely többféle – többek között perceptuális, intellektuális, védekező, végrehajtó stb. – funkciót is magában foglal. Bár nem minden mozzanata tudatos, a freudi modell szerint az ego a tudatosság fő fundamentumaként aposztrofálódik. Az ego folyamatos és dinamikus relációban áll a *Felettes énnel* (*Superego*) és az *Ösztönnel* (*Id*), melyek a freudi rendszer elmetopológiája szerint részben tudatosak és „átjárhatóak” az ego számára. Ezzel szemben a jungiánus *Selbst* egyfajta *univerzáléként* fogható fel, mely mind az anyag, mind pedig a psziché közvetlen létalapját képezi. Az éber tudat soha nem képes teljesen befogadni a *Selbst*t, noha részesülhet belőle az *individuiáció* folyamata révén. Szakmai és baráti szakításukat követően Freud és Jung lélektani munkáját a psziché két külön aspektusának szentelte. Míg Freud az egyén személyes történetére fókuszált (a pszichoanalízis *reduktív módszere*), addig Jung az elme primitívebb, primordiálisabb aspektusaira kezdett koncentrálni, és az egyéni pszichopatológiák mögött rejlő szimbolikus funkciók feltárása kezdte foglalkoztatni (Solomon 2003. 556).

A Selbst empirikus fogalomként az emberben lévő lelki jelenségek összességét jelenti. A teljes személyiség egységét és egészét fejezi ki. [...] Más szavakkal átfogja a megtapasztalható, a megtapasztalhatatlant, illetve a még meg nem tapasztaltat. [...] A Selbst empirikusan az álmokban, mítoszokban és mesékben a »fölelendelt személyiség« – király, hős, próféta, üdvözítő – vagy teljességszimbólumok – kör, négyszög, a »quadratura circuli«, kereszt stb. alakjában jelenik meg.

Jung 2010. 439–440

Az archetípusok fejedelme azonban Janus-arccal rendelkezik, mint valamenyi archetipikus minta, építő és romboló tudatba törő tendenciaként jelenhet meg. Nyugalmat, harmóniát, numinózus élményeket hozhat, vagy éppen rém-álmokban kínozza az Egót a feldarabolás (*mortificatio*) és a tisztítóúz (*calcinatio*) alkímiai fázisaiban (Edinger 1994). A Selbst a barlang, az alkímiai edény, a Bölcsék Köve, a mandala, a kereszt és számtalan egyéb egykor eleven szimbólum transzcendens háttére Jung szerint. A Selbst vízióinak lebilincselő hatása akár pszichózis közeli állapothoz is vezethet: „Az ilyen felfokozott érzelmi állapotban azt gondolhatja az egyén, hogy sikerült megragadnia és megoldani a kozmikus talányt, s ily módon elveszítheti minden kapcsolatát a humán valósággal. Ennek az állapotnak megbízható tünete a humorérzék és az emberi kapcsolatok elvesztése” (von Franz 1993. 212).<sup>9</sup> A Selbst-élmények feszültséggel teli állapotot teremthetnek, hiszen az omnipotenciát sugalló egységélmény előbb-utóbb beleütközik a halandóság és végesség mindennapi-világi élményei miatt érzett kétségbeesésbe. A végesség materiális tükrében az omnipotencia numinózus élményei a fantázia vagy rosszabb esetben a pszichózis koholmányainak tűnnek; az intuitív belátások effektív töltete vagy hidegen hagyja, vagy destabilizálja a racionális-pragmatikus Egót. Az énhasadás diabolikus veszélye ellen a jungiánus pszichológia a szintézissel próbálkozik.

Jung és Edinger az Ego-Selbst tengely közötti kapcsolatot egyfajta *ciklusnak*, *lélegzésnek* tekinti, melynek helyreállításában a terápia és az álomfejtés segítkezik. A tudatidegen affekciók vitalizáló hatása és az individuális lét sokrétű – mindennapi gondokkal terhelt – szférája közötti oszcilláció a jungiánus analízis egy olyan kulcsmozzanata, amely a transzcendencia problémáját is a pszicholó-

<sup>9</sup> Ez a felfokozott, az intuitív megismerés omnipotenciáját hirdető állapot érdekes módon nagyon hasonló bizonyos pszichoaktív szerek, pszichedelikumok nagy dózisu élményeihez (pl. LSD, pszilocibin). A közismert neurológus Ramachandran az efféle „Nirvana-élményeket” az agy szenzoros és érzelmi központjai közötti asszociatív kapcsolatok felerősödésével magyarázza, ennek eredményeképpen a legjelentéktelenebbnek tűnő észleleti élményt is mély értelemmel, jelentéssel és kimondhatatlan érzelmi töltettel ruházza fel az alany. Az alanyok például ilyen és ehhez hasonló metaforikus beszámolókat nyújtanak: „egy homokszemben is látom az univerzumot”, „tenyeremben tartom a végtelent”. Ramachandran kutatásai szerint epilepsziás roham is kiválthatja a misztikus tapasztalatokra jellemző óceáni élményt (Ramachandran 1999. 183).



gia homlokterébe emeli. A posztjungianus James Hillman (részben a posztstrukturalizmus hatására) azonban viszonylagossá teszi, dekonstruálja a fent említett pszichodinamikai modellt.

## II. ALVILÁGI UTAZÁSOK: DECENTRALIZÁLT ÉNKÉP ÉS IMAGINÁCIÓ

James Hillman és az általa alapított archetipikus iskola végleg szakít Jung tudományos, néhol naturalista szellemiségével és inkább a fenomenológiai tendenciákat emeli ki a korpuszból. Hillman óvakodik a metafizikai spekulációktól, vizsgálódásainak kulcsfogalmai a *mítosz* és a *metafora*.<sup>10</sup> Sőt már a kollektív tudattalan hipotézisét is elveti, a lélek cizellált nyelvét és képi világát nem tükrözheti híven egy mesterként pszichoanalitikus konstrukció, a lélek igazi mélységeit a görög mitológiában, a német romantika filozófiáiban és költészetében lelhetjük fel. Mindemellert Hillman egyértelműen a *kép* és a *képzelőerő* primátusát hirdeti Junghoz hasonlóan. A mester kollektív tudattalanját azonban felváltja az *imagonológia*; a lélek mélysége nem egy statikus archetipikus rendet jelent, hanem képek és mitológémák végelethetetlen *differenciális mozgása* az a logosz, ami a pszichologizálás lényegét illeti. A posztstrukturalizmus a jelölők végtelen differenciális mozgásában látja a jelentéskonstitúció kulcsát, Hillman pedig ehhez hasonló mozgást fedez fel az álomvilágban.<sup>11</sup> Ugyanakkor, amint fentebb láttuk, már maga Jung is tisztában volt az archetipikus képek kimeríthetetlen változékonyságával (forgószél metafora), de mégis a Hillman-féle archetipikus iskola az, amely a tudattalan képek *játékos, retorikus* dinamikáját a végletekig hangsúlyozza.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Szummer Csaba megállapítása szerint Jung és Freud csődöt mondanak, amikor a lelki és a fizikai összekapcsolásával kísérleteznek. Jung esetében a szcientizmus a kollektív tudattalan kvantummechanikai megalapozásában köszön vissza (Szummer 2012. 72). Ez a fajta kényszeres legitimációs kísérlet (mely *metafizikává* avatja a tudományt) napjaink kísérletes tudat kutatásában is érezteti hatását. Stuart Hameroff például a sámáni szellemvilág kvantummechanikai implementációjáról beszél. Kevésbé tudományos fantasztikumba illő kísérletnek tűnik talán az archetipikus minták pszichoszomatikus megnyilvánulásai utáni kutatás (Hollis 2008; Bauer 2011; Sidoli 2000; Ramos 2004).

<sup>11</sup> Adams megállapítása szerint Derrida és Hillman egyaránt a *metaforikus jelentésbővelkedés* szószólói. Míg Derrida *írás*-fogalma a jelölők viszonyozóvédékének temporalitására hívja fel figyelmünket, addig Hillman *imagonológiája* az álomképek változatosságát, dinamikus mozgását hangsúlyozza. *A tudattalan mítikus nyelve épp úgy véletlenszerű eseményekből és metaforákból építkezik, mint a tudat narratív énje*. A hillmani lélek-alkotás kulcsa, hogy random események itatódhatnak át jelentéssel az álom *mitopoetikus* hatásának köszönhetően (Young 2011. 23; Adams 2004).

<sup>12</sup> Jung maga is kiemelte, hogy az archetipikus képek fenomenjei mögé tekintve a *metafizikai konkretizáció* ördögével nézünk farkasszemet. Hillman felborítja a jungi archetipikus struktúrák hierarchiáját. Nem lát különösebb indokot arra, hogy például „a napon leégett lány” álomképét csekélyebb jelentőséggel ruházza fel az álmodó a „Nagy Anya” archetipikus képével szemben. Hillman elveti az *archetipus* és *archetipikus kép* közötti kantianus distinkciót,

Hillman imaginációs pszichológiájának célja a lélek-alkotás (*soul-making*), melynek kulcsa perspektívák mozgásba lendítése. Terápiás tekintetben a fi-xációk feloldásáról és új életvitelbeli lehetőségek megpillantásáról van szó. A lélek-alkotás előzményét a romantikus költőknél (Keats, Blake) találjuk meg Hillman szerint. Jung úgy vélte, hogy az archetípusok emésztik meg és mélyítik tapasztalatokká a külvilág eseményeit, ezzel szemben Hillman szerint a lélek-alkotás inkább egyfajta *tükröződés*. A lélek nem szubsztancia, hanem az *élet* szimbolikus visszatükröződése egy onirikus nyelvben. A lélek összefonódik az egzisztenciális léttel és az álom alvilági látomásaiban irracionális szinten is átértelmezi valóságát (Hillman 1977. xvi–xvii). Freud felfedezése, mely szerint a napi események maradványai felbukkannak az áloméletben, kulcsfontosságú. Ezek a véletlenszerű élmény-morzsák a *lélek táplálékává* válnak éjjelente (Hillman 1979. 39). Hillman a fantáziaképek poétikus gazdagságával megpróbálja rövidebbre zárni a Jung esetében domináns szakadékot kép és szó; tudattalan perszonifikáció és a racionális nominalizmus között.<sup>13</sup> A tudattalan megszemélyesítések és a tudatos kifejezések egyaránt az *egzisztencia* létmódjai, lehetőségei, korlátai. Ez a lépés pedig ahhoz vezet, hogy a jungiánus pszichológia megpróbálja végleg felszámolni Freud distinkcióját a manifeszt és a látens álom között. Az elrejtett tartalom a felszínen mozog, csupán megfelelő értelmezés – vagy a látásmód megváltoztatása – szükséges ahhoz, hogy egy adott álomkép metaforikus jelentése világossá váljon az Ego előtt. Hillman azonban az affektivitás szempontjából hű marad a jungi hagyományhoz. A modern strukturalista nyelvészetben a szónak nincs „inherens értelme”, a szavak a jelölők matematikai egységévé válnak; az affektivitás szerepe kiesik ebből a diskurzusból – írja Hillman (1977. 9). A strukturalizmusban és a posztstrukturalizmusban a tudattalan nyelvi képződmény, *intézményesült infrastruktúra*. De a pszichologizálás lényege elfogadni a szakadékat a nyelvhasználó éber Ego és a tudattalan perszonifikációk között.

A mitikus tudat a világban-való-lét egyik formája, mely magával hozza képzeletbeli személyeit. [...] Ahol az imagináció uralkodik, ott megszemélyesítés történik, melyet spontán módon minden éjjel átélünk álmainkban. Nem mi alkotjuk álmainkat, az

---

a magánvaló archetipikus rend helyett inkább képek burjánzásáról, a képzelőerő termékeinek topológiájáról ír irodalmi érzékenységgel (Adams 2008. 109).

<sup>13</sup> Nyelv és tudattalan viszonya természetesen hosszú múltra nyúlik vissza. Paul Kugler Freud, Lacan, Jung és Thass-Thienemann munkáit elemezve mutatja meg, hogy a szóaszociációs kísérletek hogyan mutatták meg a fonetikus asszociációk mögött rejlő mitikus-archetipikus képeket (Kugler 2002 és 2008). Hillman ebből a szempontból nem mond újat, fenomenológiai tendenciái ugyanakkor mégis figyelemreméltók. Véleménye szerint Husserl, Freud, Jung módszertani előfeltevései nyomot hagytak a tudattalan interpretációjában, ezzel szemben ő az álomélet *immanens értelmét* kutatja. Ez a látens értelem azonban annyira személyes és egyben poliszémikus, hogy az álomból ébredő tudat számára a *transzcendencia* szférájaként nyilatkozik meg (Hillman 1977. 139).

álmok *megtörténnék* velünk, így hát nem mi találjuk fel a mitologikus személyeket vagy a vallást, hanem ezek is életünk történései.

Hillman 1977. 17

Az álomvilágbeli történések épp úgy fölénk kerekednek, mint éber létünk begyakorlott nyelvi-gondolati sémái.<sup>14</sup> De hova tűnik a mélység metaforája ebben a modellben? Hogyan maradhat mégis mélyhermeneutika az archetipikus pszichológia? Hillman esetében Hérakleitosznál kezdődik az archetipikus hermeneutika, a lélek labirintusa – a nyelvhez hasonlóan – végeláthatatlan kapcsolatok hálója, és Hérakleitosz az, aki a *láthatatlan kapcsolatok* elsőbbségét hirdeti a láthatóval szemben. De az archetipikus pszichológia nem csupán az álomélet rejtett grammatikáját kutatja. A lélek-alkotás, az alternatív perspektívák mozgásba lendítésének lényege egy *autokhtón*<sup>15</sup> készítés, amely a freudi halálösztonnel rokon. Egy spontán belső készítés eredményeképpen álmainkban bekopogtatunk az alvilág ajtaján, ahol groteszk kimérák, kriminális élmények, sokkoló fantáziák várhatnak ránk. Az alvilágjárás *dezintegrál*, mint az alkímiai fázisok, és maga a pszichoanalízis is egy ilyen *dekonstruktív* folyamat (Hillman 1979. 26–27). Freud kimutatta az álomvilág bizarr jelenségeit: az álomban nincs morális kontroll és emberi érzések, valamint az időérzés is hiányzik. Jung számára az álom katalizátorként funkcionálhat az individuációban, de Hillman már rezignáltabb és az álomvilág sötét tónusaira figyel: „Nem fordulhatunk az álom felé a fejlődés, a transzformáció, és az újjászületés reményében” (Hillman 1979. 41). Az archetipikus pszichológia hillmani álomvilága fekete és nyomasztó, a remény gyertyalángja sem pislákol már, mely Jung egyik álmában a tudat éberségét szimbolizálta. A tudattalan mint alvilág-metafora már Jungnál is rendkívül domináns,<sup>16</sup> ezen felül Hillmannál már a Selbst szerepe is elhomályosul – a tudattalan kaotikussá, teljesen középpontnélkülivé válik.

A Selbst centrális szerepe perifériára szorul, és a kompenzáció dinamikája is megkérdőjeleződik. Hillman központi metaforája nem a mély-én, hanem az álomképek/lélekrészek *autonómiája*. Mitológiai analógiával kifejezve a következőről van szó: A görög–római mitológiában számtalan őshonos alvilági szellemet

<sup>14</sup> Hillman Freudnál fedezi fel az archetipikus pszichológia eredetét, mely a tudattalan mítosz-képző funkcióján alapszik: Freud valósítja meg a pszichológia és a mitológia felelősen, kölcsönös kapcsolatát. „A mitológia az antikvitás pszichológiája, a pszichológia a modernitás mitológiája” (Hillman 1979. 24).

<sup>15</sup> Az *autokhtón* és a *kthónikus* fogalmak Hillmannál bővelkednek a poliszémiában. Jung-hoz hasonlóan állandóan új és új jelentésárnyalatokkal bővíti alapvető mitológiai képeit. A kthónikus jelentheti a föld felszíne alatt húzódó, már terméketlen, rideg, hideg altalajt. Jelentheti a görög alvilági istenek és kimérák lakhelyét. De legtöbb esetben nem is a mélység metaforájaként szerepel a „kthónikus”, hanem a személyiség szétföredezettségének jelképeként funkcionál (Hillman 1979).

<sup>16</sup> „A lélek, az anima teremti meg a kapcsolatot a tudattalannal. Bizonyos értelemben kapcsolatot jelent a holtak közösségével is; a tudattalan ugyanis megfelel a holtak mitikus birodalmának, az ősök honának” (Jung 1987. 235).

találunk, sőt az egyiptomiak is többféle lelket különítettek el, de minden egyes lélekrész önmagában is az ember teljességét jelenthette (Hillman 1979. 40). Ehhez a tradicionális képhez hasonlóan álmaink alakjai is autonómiával bírnak, önmagukban hordozzák teljességüket egy decentralizált univerzum fiktív-metaforikus alakjaként. A politeisztikus/policentrikus lélek koncepciója dekonstruálja a Selbst teljességszimbólumát: „A politeisztikus perspektíva lelkünk któnikus mélységeiben gyökerezik. Az a pszichoterápia, amely ezeket a mélységeket tükrözi, meg sem kísérelheti az oszthatatlan individualitás megalkotását, nem is bátoríthatja a személyes identitást, hogy egységes egésszé kovácsolódjon.” (Hillman 1979. 41.) Ha Jungnál az individuáció célja, hogy az egyén rendíthetetlen egésszé váljon, akkor ez a hősiesség feladat Hillman szempontjából eleve kudarcra van ítélve.

Hillman néhol hadat üzen a mélység metaforájának is. Bizonyos esetekben a kollektív tudattalan Jungnál afféle filogenetikus és kulturális raktárrá vagy tartállyá válik, melyből az egyén kedve szerint szelektálja a megfelelő elemeket. E konstrukció helyett Hillman az álom sajátos belső szerkezetét próbálja felfedezni még nagyobb precizitással. Ennek az újabb hermeneutikai lépésnek azonban útjában áll a „tudattalan monolitja”, amely a nappali fényben fürdő tudat alkotmánya (Hillman 1979. 42).<sup>17</sup> A tudattalan hipotézise helyett az *alvilág* mítoszkepe dominál Hillmannál. Az alvilág maga a *psziché*, az emberi egzisztencia tükörterme, mely szubsztanciátlan képekből tevődik össze. Az álmok szerepe korántsem merülhet ki a vágyteljesítésben: zuhanás, üldözés, fuldoklás, máglyahalál, groteszk démoni alakok támadásai, húsunkat marcangoló vadállatok stb. – mind olyan elemek, melyek hatására szapora szívveréssel ébred az ember. A reménytelenség barlangjaiban Dionüszosz és Hádész rejtélyes szövetségét fedezhetjük fel. Hillman ezzel a metaforával szeretné érzékeltetni, hogy még egy lidércnyomásos álomban is fel-felbukkanhat az életerő, a *libidó* vitalizáló hatása. Félelmetes thériomorf (állati vagy félállati) alakok bukkanhatnak elő a sötét árnyékos álomtérből, a betegség, a rothadás rémképei és szuicid impulzusok kínozzhatják az álmodót, de mindezek a szürreális élmények paradox módon mégis új tudati beállítódáshoz és átalakuláshoz vezethetnek (Hillman 1979. 43–47). Hillman azonban bizonytalan Jung kompenzáció elméletével kapcsolatban, az ellentétek polaritásának kiegyenlítése és azonossága (*coincidentia oppositorum*) túlságosan egyszerű sémának tűnik az álomélet gazdag fenomenológiáját figyelembe véve. Hillman a tudat és a tudattalan dialektikus kapcsolatának modelljét is a tudat konstrukciójának tekinti, az álom azonban minden tudati konstrukciót felold, vagy éppen ellentétes aspektusokat kapcsol össze. Álmainkban semmit sem érnek az elméletek, az álomélet autonóm dimenzió. Haldoklók ál-

<sup>17</sup> Jung védelmében azonban meg kell jegyeznünk, hogy a kollektív tudattalan és a személyes tudattalan közötti határ sohasem éles; nyilvánvalóan bizonyos élménykvalitások rendszeres felbukkanása készítette őt az archetipikus tipológia alkalmazására.

maira hivatkozva állítja Hillman, hogy a psziché mintha nem is bomlana szét ellentétpárokra; a születés–halál, gyógyulás–gyilkolás, méreg–orvosság ellentétei mintha cseppfolyóssá válnának és feloldódnának a tudattalan vizének áramában (Hillman 1979. 81–82). Hillman ezzel a megállapítással viszont nem eltávolodik Jungtól, hanem megfigyelése inkább éppen alátámasztani látszik Jung „pléromatikus mélység” koncepcióját, ami egy még az infantilis emlékeknél is ősbibb, archaikus-differenciálatlan állapot szimbóluma; melyből – mint egyfajta ősméhből – maga az élet és az individuális személy is keletkezett.

Jungnál ebben a polarításoktól mentes mélységben ott rejtőzik a mély én, amely újraegyesíti a széttöredezett Egót, de Hillman számára ez a pszichodinamikai modell is csak leegyszerűsített kép. A Selbst – az egység, a teljesség, és az oszthatatlanság – szimbóluma kiperdül a lelki univerzum középpontjából, csak egy további *eidosszá* vagy *metaforává* válik az autonóm fantáziaképek szüntelen vibrációjában. Jung kedvenc szimbóluma a mandala, a psziché önszabályozó mechanizmusának jelképe, mely egyben a lélekbe plántált *imago dei*. Ezzel szemben Hillman policentrikus pszichéjében talán csak az alvilági mélységben zajló *széttöredezettség* tekinthető gyökérmetaforának. Az Egóhalál és az azt követő perspektíva-váltás korántsem örömteli numinózus élmény, hanem bizonytalansággal és kínokkal teli állapot. Hillman mintha nem bízna Jung megfigyelésében, mely szerint a terápiában a széttöredezettséget az integráció követi. A Selbst által vezérelt *pszichointegráció* szintén gyanús konstrukció Hillman szemében. Csak a „hősies egó hübrisze” sugallhatja azt, hogy a tudattalan strukturális elemei lépésről-lépésre a tudatba emelhetők; számára a pszichointegráció csak „szörnyszülöttek apoteózisa”. A személyiségfejlődés nem az introspekcióval fellelhető archetípusok tudatba emelése, az élet ennél sokkal árnyaltabb, kiszámíthatatlan, csalódásokkal és illúzióvesztésekkel teli (Hillman 1979. 99). De nem csupán James Hillman idegenkedik a tudattalan strukturális elemekre bontásától. Stanton Marlan szerint a jungiánus elmélet mintha viszolyogna a tudattalan igazán lehengerlő erőitől, mintha nem merne igazán szembesülni a depresszió és a melankólia fekete napjával (*Sol niger*) (Marlan 2000). Hillman és Marlan a sötétségben rejlő groteszk numinozitást, az alkimista *nigredo* állapot igazán hosszan tartó terrorját szeretné felszínre hozni és ábrázolni. Vajon a tudattalan integrálható elemei csupán az éber-Ego alkotmányai, a gondolkodás által domesztikált képződmények lennének? Marlan és Hillman kritikáit szem előtt tartva úgy tűnik, hogy a *pszichointegráció paradoxona, hogy olykor a tudat nem a tudattalant, hanem saját teremtményeit asszimilálja*.

Hogyan viszonyuljunk mindezek után az álomélethez? Az álom és egy numinózus vízió közötti legfőbb különbség,<sup>18</sup> hogy *álmainkban mindennapi létünk*

<sup>18</sup> Hillmani perspektívából világosan látszik, hogy a numinózus víziók/nagy álmok korántsem generalizálhatók, a fantázia- és álomélet jellegzetességei számtalan egyéni különbséget mutathatnak fel. Az álomban zajló alvilágjárás közben elhalványul a nappali egó, szinte elvész

– *egzisztenciánk – tükröződik vissza*: az álom siralomvölgyében elsősorban emberi viszonyok találnak ránk (Hillman 1979. 100). Hillman szerint zárójeloznunk kellene valamennyi interpretációt, fogadjuk el az álom poétikus, játékos, enigmatikus jellegét. De vajon interpretáció és sematizmus nélkül megérthetjük-e az álom értelmét? Bár Hillman arra ösztönöz, hogy a nappali éber-Ego szálljon alá az álomvilágba sémáit hátrahagyva, de ha az álomképeket nem csupán esztétikai értékkel, hanem értelemmel bírónak tekintjük, akkor a sematizmus kiküszöbölhetetlen. Ha az álomképek inherens tartalmát kutatjuk, akkor az affektivitás dimenziói felé nyitunk kapukat. Az archetipikus pszichológia így nem merül ki a képek héraikleitoszi folyamának szőrszálhasogató elemzésében. Hillman sem tagadja a fantáziaképek „érzelmi szubsztanciáját”; egy kép metaforikus bőségének kibontása maga után vonja érzelmi árnyalatok kifejtését is, az affektív és figurális mozzanat összekapcsolása ebben a diskurzusban is alapvető cél. A kép egyben metafora is, mely egy költeményhez hasonlóan érzelmi töltettel bírhat. Az éber-Ego az álombeli alakok kvalitatív tartalmaira reflektál, egyfajta „empatikus identifikációról” van itt szó (Hillman 1979. 94). Hillman ebből a szempontból egy archaikus reneszánsz apostola: Aszklépiosz kultuszai sem interpretációval, hanem az álom eleven (affektív) hatásával gyógyítottak (Hillman 1979. 122). Hillman mintha arra buzdítana, hogy az álomfejtést tapogatózva, ontológiai elkötelezettségektől mentesen végezzük. Az imagináció olyan, mint egy áramló folyam, a fel-felbukkanó képeknek sajátos *stílusa* és *poézise* lehet, mely az álmodó lélektani komplexitását tükrözi (Hillman 1979. 125). Ezek a poétikus képek *pharmakon*ként funkcionálhatnak, egyszerre mérgezik, sokkolják, de át is alakítják az alvilági utazást elszenvedő Egót. De mi történik akkor, ha a lélek sötét labirintusából nincs többé visszaút?

### III. TRANSZFORMATÍV MELANKÓLIA?

Hillman szerint az álomban nem csupán a Selbst-szimbólum árnyékos oldala mutatkozhat meg, hanem inkább arról van szó, hogy egy alvilági értelem (egy *khthónikus elme*) működik a vészjósló fantáziaformák fátyla mögött. A rémálmokban felbukkanó thériomorf alakokat meg sem próbálja a *libidó* vitalitás-hermeneutikájával interpretálni. Junggal szemben Hillman nem állítja egyértelműen, hogy a tudatidegen ijesztő alakok elfojtott, kiaknázásra váró libidó-szimbólumok. A visszataszító kígyók, a férgek, a pókok, csonkolt eltorzult emberi–állati formák, vagy a sámánizmusból ismert totemállatok mind afféle *pszichopomposzok*, melyek nem kompenzáló *numen*ként jelennek meg az álmodó pszichéjében, ha-

---

az álomképek áramában. Az „álom-egó” és a „nappali egó” tudatos ébersége között radikális különbség észlelhető. Hillman nem hipnagóg állapotról, vízióról, módosult tudatállapotokról ír, hanem Freudhoz hasonlóan a mindennapi élet álomvilága érdekli.



nem még mélyebbre rántják az álmodót Hádész labirintusába (Hillman 1979. 146–151). Felmerül a kérdés, vajon mi a lélektani jelentősége ezeknek a szimbólumoknak? Hillman – kissé visszakanyarodva Junghoz – azt állítja, hogy az éjjeli alvilágjárás közben *komplexusaink* várnak ránk. Marlan szerint, ha a psziché elveszíti természetes ritmusát és komplexusokba fixálódik, akkor a tudattalan destruktív erőként jelenhet meg. Marlan egyik páciense, egy katolikus szerzetes, úgy érezte, mintha egy „fekete lyuk” nyelte volna el (Marlan 2011. 36–37). Roland D. Laing pedig beszámol egy Julie nevű páciens kezeléséről. Julie egy fekete nap látomását írja le, melynek sugarai szinte perzselik testét és úgy érzi, hogy a fekete nap árnyékában élettelen tárgyként létezik. Julie világban-való-létét egy élőhalott vegetációjához hasonlította, nem volt számára remény, jövőkép, öröm, csak az üresség, a semmi és a halál melankolikus képei szorongatták. Saját állítása szerint egy fekete nap alatt született, illetve egy fekete nap árnyékában taszították erre a világra (Laing 1990. 200).

Van-e szabadulási lehetőség a fekete nap életerőt kioltó, a lét értelmét megsemmisítő sugarainak fogságából? A jungiánus Edinger leírja saját depresszív élményét, amelyben aktív imagináció közben egy fekete pötty jelent meg lelki szemei előtt, ő azonban nem maradt e melankolikus állapot fogja, hanem a fekete foltból egy csepp arany bukkant elő, és megindult a fantáziák áramlása (Edinger 1994. 167). *Jung és Edinger esetében az alkímisták hollófekete nigredója egy transzformációs élmény átmeneti fázisa, még akkor is, ha az egzisztenciális-spirituális krízis a keresztény misztika és az alkímista irodalom alapján is igen hosszúra nyúlhat.* Edinger Aszklépiosz születésének mítoszával érzékelteti a kínnal teli átalakulás lehetőségét: az újszülött Aszklépioszt a halotti máglyán vágják ki anyja holttestéből – így vált a „sérült gyógyító” archetípusává (Edinger 1994. 164–165). Jung az alkímisták *nigredo* fázisát az Ego széttöredezettségként interpretálja, melynek újbóli összeállása a mandala-szimbolikában fejeződik ki. Azonban arra már ő is felfigyelt, hogy a *nigredo* nem csupán egy átmeneti lépésként értelmezhető a személyiségfejlődésben: „Az evilági összes szenvedéstől való megváltottságot az illúziók birodalmára kell hagynunk. Krisztus szimbolikusan példaszerű élete sem megelégedett boldogsággal fejeződött be, hanem a keresztfán” (Jung 2002. 193). A szomorúság vagy a hosszan tartó melankolikus állapot az emberi egzisztencia ciklikusan vissza-visszatérő, elkerülhetetlen fenoménje. A lélektani dilemma abban rejlik, hogy a *nigredo* szimbolizálta halál és újjászületés körforgása nem éppen az egyszerűen járható archetipikus minták egyike. Hillman hangsúlyozza, hogy az alvilágjárás két rögös útját különböztethetjük meg: (1) az *éjjeli utazás* után a hős egy újjászületett állapotban tér vissza, ezzel szemben (2) a *nekylia* egy önmagáért való alámerülés a lélek sötét éjszakájába, ahol nincs lehetőség a visszatérésre, a remény gyertyalángja akár örökre kihunyhat (Hillman 1979. 168). Az éjjeli utazás a *nigredo* transzformatív hatásának jelképe, egyfajta „egocídum” – David Rosen kifejezésével élve –, de a *nekylia* labirintusából már nem könnyű visszatérni, a szimbolikus Egóhalál akár szuicidumba is torkollhat.



Marlan Ad Reinhardt nyomán azt állítja, hogy ösztönösön menekülünk a sötét és diabolikus élményektől. Ha viszont megbarátkoznánk a sötétséggel, ha hozzászoktatjuk a szemünket a fény hiányához, akkor talán felfedezhetjük, hogy a melankóliának sajátos, tudattalan, irracionális logikája van (Marlan 2011. 27). Reinhardt képei első látásra homogén feketeséget tükröznek, de valójában a fény és különböző színek végletekig fokozott *elsötétítéséről* tájékoztatnak. Hogyan bukkanhatna fel a Selbst fénysugara ebben a színtelen sötét éjszakában? A melankóliában szenvedő páciensek tudattalanja mintha soha nem is hallott volna a „fénylő nappal” szimbolizálható Selbstről. Marlan szerint Jung „magánvaló Selbst” koncepciója a nap-metafizika kultúrtörténeti hatásait tükrözi, és korántsem univerzális lelki struktúra. A *Selbst*, a *Lét* vagy *Isten* fogalma esszencialista módon nem ragadható meg, nem választható el attól a nyelvi rendszertől, amely éppen e kifejezések jelentését konstituálja – állítja Marlan a posztstrukturalisták nyomán. Bár Marlan posztmodern kritikája kétségtelenül filozófiai távlatokat nyit a posztjungianus pszichológiában, de Jung maga korántsem posztulátumként kezeli a lélek mélyén fellelhető istenképeket, sőt kifejezetten fenomenologikusan jár el, amikor azt állítja, hogy a páciensek álmaiban felbukkanó Selbst-szimbólumok valami transzcendens forrás egyéni kifejeződései, ami viszont nem jelenti azt, hogy Istenről pszichológiai állításokat tehetnénk. Ezzel szemben a pszichológia elemezheti és kultiválhatja az egyéni istenélményeket, melyek áttörni látszanak a dogmatikus-kulturális minták bevett sémáit.

Marlan írása különös ambivalenciától szenved. Néhol azt állítja, hogy a fekete nap szimbóluma csupán a Selbst árnyakos oldala, máshol viszont egyenesen a Selbst megsemmisülése mellett érvel egyfajta posztmodern szellemben. Derrida nyomán Marlan azt állítja, hogy a Selbst fogalmat ki kellene rádiroznunk az analitikus pszichológia szótárából.<sup>19</sup> *A keresztülhúzott mély én (Selbst) nem csupán egy szimbólum negációját jelenti, hanem inkább azt jelzi, hogy a tudattalan ellenáll a modellalkotásnak.* A pszichés struktúrák utáni hajsza biztonságot nyújthat, fogódzót az interpretáció közben, de mindig adódhat egy olyan anomális kép vagy szimbólum, mely előtt tanácstalanul állunk. A páciensek rajzaiban, vagy a modern művészetben fel-felbukkanó feketeség és fekete nap így nem csupán egy személyes melankólia kifejeződése, hanem egy metapszichológiai elbizonytalanodás jelképe is.

A fekete nap melankóliájának zsákutcájával szemben Marlan felveti a személyiség radikális, spontán átalakulásának lehetőségét. Jung dekonstruktív olvasata közben pszichológiai alternatívát is szeretne nyújtani szenvedő páciensei számára. Az alkimista, indiai, tibeti, taoista, kabbalista hagyományok *szub-*

<sup>19</sup> A Selbst diabolikus aspektusaira már maga Jung is felfigyelt, melyet a nagy port kavart Jóbról frott esszéje kiválóan reprezentál (Jung 2005). A posztjungianusok ennél tovább lépnek, szerintük itt a psziché rendszerelvű felfogásának dekonstrukciójáról van szó Jung látens előfeltevéseinek kibontása közben.

*tilis test* koncepcióit összehasonlítva állapítja meg,<sup>20</sup> hogy a nigredo mélysötét éjszakájában felfakadhat az alkímiai „természet belső fénye” (*lumen naturae*). Egyszerűen fogalmazva tehát a libidinális energiák és az érdeklődés, motiváció felbukkanásáról van szó, mely Marlan meglátása szerint valahol ott rejtőzik a páciens tudattalanjának mélyében. Ebben a tekintetben Marlan közel kerül Jung transzcendens funkciójához, mely szintén a tudattalanban rejlő kreatív potenciálok és libidó-energiák felfakadását szemlélteti. Tehát Marlan *Erősz* potenciális jelenlétét hirdeti *Thanatosz* birodalmában. Hillman kifejezésével élve talán a „vitalitás hermeneutikája” segítségével találhatunk kivezető utat a melankólia börtönéből.<sup>21</sup> Az élet vagy akár a bergsoni életlendület (*élan vital*) szempontjából az alvilágjárás, a darabokra hullás mintha csak egy újabb nekirugaszkodás fázisa lenne. A fent említett szubtilis test látens pszichés energiák felszabadításának jelképeként szerepel itt, mely belső proprioceptív-vitális érzetekben nyilvánulhat meg, de rajzokban, festményekben is szimbolikus ábrázolásokat nyerhet.<sup>22</sup> Marlan esettanulmányában művész páciensének rajzaival illusztrálja, hogy az alhas idegszáleit szorongató libidinális energiák hogyan találtak kiutat az elfojtások tudatosítása közben (vö. 1. ábra; Marlan 2011. 114–144). Az ösztönenergiák kezdetben alakatlan lávaként, majd nagy fekete háttérben felbukkanó teriomorf alakokként, végül az alhasból kinövő faként, és egy fekete háttérből kibontakozó női alakként jelentek meg a rajzokban. A szubtilis test tekintetében klasszikus jungiánus amplifikációval állunk szemben, mely nem áll meg a nyugati kultúra határainál, hanem keleti tradíciók technikáit is analógiaként használja. A vitális energiák mobilizációja egyszerű képletnek tűnik, de a melankólia depresszív állapotai maguk alá gyűrhetik az Egót és akár öngyilkossághoz is vezethetnek.

Marlan művészetpszichológiai fejtegetéseivel érzékelteti a fekete nap fenyegetését. Kedvenc példáit Max Ernst és Mark Rothko munkái közül választja ki. Ernst *A fekete nap* című képe elég jól illeszkedik a jungiánus interpretációs sémába: szinte az ellentétek egyesítésének alkimista procedúráját láthatjuk a képen,

<sup>20</sup> A szubtilis test igen átfogó fogalom. A legpopulárisabb példák a taoista alkímia és az indiai jóga hagyományából ismert energiapályák és csakra-rendszerek. Marlan a hagyományos kínai orvoslás professzorával folytatott beszélgetés nyomán utal arra, hogy a taoizmusban az emberi test szervei nem csupán fizikai szervek, hanem mentális és spirituális funkciókkal is bírnak. Különböző vizualizációs technikák pedig a mentális–fizikai tisztulás, gyógyulás (szimbolikus gyógyítás) céljával bírnak (Marlan 2011. 102–114). Ugyanakkor nem Marlan az első, aki a keleti természetfilozófia és gyógyítás iránt érdeklődik. Yasuo Yuasa japán filozófus szintén hajlott arra, hogy a nyugati testképet a keleti „energetikai-rendszerrel” egészítse ki (Yuasa 1993).

<sup>21</sup> Marlan az analitikus gyakorlatot egyenesen egy taoista alkímiai meditációhoz hasonlítja, hiszen mindkét tevékenység célja a szunnyadó energiák felszítása, szublimálása a személyiség árnyékos oldalának tudatosításán keresztül (Marlan 2011. 112–113).

<sup>22</sup> Kultúrtörténeti szempontból a „szoláris mitológia” két aspektusát emeli ki Marlan, melyet nem csupán Jungnál, hanem még Derridánál is felfedez. Az egyik aspektus a nappali „nagy fény”, a másik pedig (az alkimista hagyományból eredeztetett) láthatatlan „kis szikra”, a természet belső fénye (Marlan 2000. 186).



1. ábra. Az ösztönenergiák tudatosítása a páciens rajza alapján  
(Marlan 2011. 129 nyomán)

Hold-Luna (kék) és Nap-Sol (sárga) elemeinek vegyülése mintha egy furcsa sötétben pislákoló kékes fénynyalábot eredményezne, mely a fekete napban rejtőző vitalitás, a *lumen naturae* metaforája lehet (Marlan 2011. 86). Mark Rothko absztrakt expresszionista képei már nehezebben értelmezhetők az alkímiai sémákkal, mintha a kibékíthetetlen ellenétek affektív erejét próbálta volna vászonra vinni a sötét színek kompozícióival. Kései munkáiban a fekete árnyalatai dominálnak, mely valószínűleg melankóliájának szimbolikus kifejeződése. Rothko öntudatosan használja a sötét tónusokat, a figurális elemek hiányával és az érzelmek hangsúlyozásával a tudattalanban zajló univerzális emberi drámákat és feszültségeket próbálta vászonra vinni. Rothko felháborodott, amikor a kritikusok gyönyörűnek és dekoratívnak tekintették képeit, ezért sötétebb színekhez fordult, hogy próbára tegye a befogadó receptivitását (Sedivi 2009). Marlan szerint Rothko a kollektív tudattalan fekete napjának áldozata: 1970 februárjában vérbe fagyva találtak rá stúdiójában, ahol öngyilkosságot követett el. Marlan Ad Reinhardtnál fedezi fel az absztrakt festészet igazi kulcsát, mely a melankólia kimondhatatlan mélységei felé mutat. Reinhardt, Rothkóhoz hason-

lón, át akarja állítani a szemlélő tudatát, újfajta befogadói figyelemre van szükség ahhoz, hogy a képek egyáltalában véve valamilyen affektív hatással bírjanak. A művészi analógia mintha azt sugallaná, hogy a melankólia (vagy a melankolikus személy) sem egyhangú, a búskomorság katatóniás fátyla alatt belső konfliktusok zajlanak, melyből a külső megfigyelő a megfelelő érzékenység híján semmit sem érzékel. A fekete képek paradox módon olyan ikonok, amelyek nem is tekinthetők ikonográfia megnyilvánulásának; a semmi és az üresség paradox jelképei (Marlan 2011. 89).

Hillman decentralizált személyiség-felfogását továbbgondolva az absztrakt expresszionizmus segítségével Marlan is radikális filozófiai kritikát gyakorol a klasszikus jungiánus modellen, melyet talán így foglalhatunk össze röviden: *a melankóliában nem a Selbst árnyékával, hanem annak önmegsemmisülésével találkozunk*. Jung gyakran szóvá tette, hogy az erőteljes fantáziák betörése miatt gyakran az az érzése támadt, hogy Nietzsche és Hölderlin sorsára jut. Ez a fajta félelme talán nem volt alaptalan, hiszen Hillman és Marlan munkáiban beköszöntött az *imago dei* halála a posztjungiánus emberképben. Jung számára azonban az analitikus pszichológia elképzelhetetlen spiritualitás nélkül, az Ego és a Selbst közötti lélegzéseként szemléltethető kapcsolat pszichológiájának egyik (transzkulturális) mozzanata. Marlan és különösen Hillman decentralizált lélekkonceptiói remekül harmonizálnak a posztmodern relativizmus filozófiájával, de ezzel a lépéssel az analitikus pszichológia épp olya gyökértelessé válik, mint az *imago dei*től és (kollektív) tudattalantól megfosztott lélek-konceptió. A hagyománytörés Marlan esetében csupán látszólagos, a Selbst szimbólumait ugyan elveti a fekete nap antitézisének segítségével, de a melankolikus páciensei számára a szubtilis-energiatest mintha egyfajta energetikai alapon működő Selbst-pótlékként funkcionálna, ami kiszakítja a páciens a depresszív fixációk miatt beszűkült létmódból. Marlan valójában – burkolt formában – arra mutat rá, hogy a modern ember megpróbálja minél hamarabb „megúszni, átvészelni” a lélek sötét éjszakáját, ám ekképp a nigredo nem lehet része a fejlődésnek. Az alkímiai *Opus* magában foglalja a *mortificatio* és *putrefactio* operációin keresztül az egész folyamat radikalitását és a nigredo *feketénél feketébb* aspektusát. Ha az analízisben lévő beteg elfogadja ezt és a folyamatra (tranzíciókra: *transmutatio et transformatio*) összpontosít, a *lumen naturae* végül fellobbanhat az Alvilág khtonikus horizontján, hasonlóan az *Isteni színjáték*hoz, melynek végén Dante megpillantja Istent a *Sancta Trinitas* formájában (Marlan 2011. 189–190). Hillman esetében azonban mintha kizárólag képek differenciális mozgására redukálna a psziché; a Selbst vitalizáló (esetleg numinózus) élménye helyett szerepek és habitusok végeláthatatlan szabadon kombinálható láncát kellene felismernie a melankolikus páciensnek a felszabadulás érdekében.

## IV. VÉGGÖVETKEZTETÉSEK

A posztmodern relativizmus és a dekonstrukció gondolati vívmányai erőteljes hatást gyakoroltak Hillman és Marlan munkáira. Hillman Jung-olvasatában hát-térbe szorítja a centralizált személyiségképet és fenomenológiai precizitással viszonyul a tudattalan fantáziaformák végeláthatatlan áramához. A személyiség totalitása egymással laza kapcsolatban álló elemekből építkező „politeisztikus pszichére” hullik szét. Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy Jung maga is hangsúlyozza a psziché policentrikusságát és a szimbólumok végtelen gazdagságát, homályosságát. Casey szerint már magát Jungot is egyfajta „fenomenológiai polimorfizmus” jellemzi. A Selbst szerepének leértékelése azonban egyértelműen Hillman innovációja. Marlan szintén perifériára szorítja a Selbst fogalmát, de Hillmannal szemben már nem a *poézis* és a *metafora* megnyilvánulásaiként tekint a tudatidegen szimbólumokra. Marlan számára az alkímiai fejtegetések és a szubtilis test problematikája gyakorlati jelentőséggel bírnak, a depresszív állapotok fekete napját nem csupán absztrakt szimbólumnak tekinti, hanem egy véresen komoly pszichoszomatikus probléma, egy aggasztó affektus reflexív megnyilvánulásaként értelmezi. Marlan Hillmannal szemben erőteljesebben hangsúlyozza, hogy a fekete nap fenomenológiája egzisztenciális dilemmák manifesztációja. Az alkímiai feketeség magában rejtheti a gyógyulás esélyét, ám ez egyáltalán nem szavatolt, *Sol niger* inkább a *hiábavalóság* rémképeként függ a kiutat kereső szubjektum feje fölött. Bár a sötétségben rejtőző életerő koncepciója némi optimista felhangot ad munkájának, a művészetpszichológiai elemzések és a Selbst dekonstruktív olvasata illusztrálják, hogy a halálöszton fekete napja vészjósló fenyegetés a tudatos Ego számára.

## IRODALOM

- Adams, M. Vannoy 2004. *The Fantasy Principle: Psychoanalysis of the Imagination*. Hove – New York, Brunner–Routledge.
- Adams, M. Vannoy 2008. The Archetypal School. In Polly Young-Eisendath – Terence Dawson (szerk.) *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge, Cambridge University Press. 107–124.
- Bauer, Joachim 2011. *A testünk nem felejt*. Ford. Túróczi Attila. Budapest, Ursus Libris.
- Brooke, Roger 2009. *Jung and Phenomenology*. Pittsburgh/PA, Trivium Publications.
- Casey, Edward S. 1997. *Jung és a posztmodern*. Ford. Matolcsi Ágnes. *Thalassa*. 8/2–3. 213–217. <http://www.c3.hu/scripta/thalassa/97/23/17.htm> (utolsó hozzáférés: 2015. szeptember 3.).
- Chodorow, Joan 1997. *Jung on Active Imagination*. New Jersey, Princeton University Press.
- Edinger, Edward F. 1994. *Anatomy of the Psyche. Alchemical Symbolism in Psychotherapy*. Chicago, Open Court Publishing Company.
- Heaton, John M. 2002. *Wittgenstein és a pszichoanalízis*. Ford. Cserna György. Budapest, Alexandra.
- Hillman, James 1977. *Re-Visioning Psychology*. New York, Harper.
- Hillman, James 1979. *Dream and the Underworld*. New York, HarperPerennial.
- Hollis, James 2008. *Archetypal Imagination*. USA, Texas A & M University Press.

- Jung, C. G. 1993. *Az ember és szimbólumai*. Ford. Dr. Matolcsi Ágnes. Budapest, Göncöl.
- Jung, C. G. 1956. *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*. New York, Princeton University Press.
- Jung, C. G. 1987. *Emlékek, álmok, gondolatok*. Ford. Kovács Vera. Budapest, Európa.
- Jung, C. G. 2002. *A pszichoterápia gyakorlata*. Ford. Dr. Szalai István. Budapest, Scolar.
- Jung, C. G. 2003. *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban*. Ford. Dr. Szalai István. Budapest, Scolar.
- Jung, C. G. 2005. *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*. Ford. Dr. Pressing Lajos. Budapest, Scolar.
- Jung, C. G. 2010. *Lélektani típusok*. Ford. Dr. Régi Emese. Budapest, Scolar.
- Jung, C. G. 2011. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. Ford. Turóczy Attila. Budapest, Scolar.
- Kugler, Paul 2002. *The Alchemy of Discourse*. Canada, Daimon Verlag.
- Kugler, Paul 2008. *Psychic Imaging: A Bridge Between Subject and Object*. In Polly Young-Eisendath – Terence Dawson (szerk.) *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Laing, R. D. 1990. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. London, Penguin Books.
- Marlan, Stanton 2000. *The Metaphor of Light and its Deconstruction in Jung's Alchemical Vision*. In Roger Brook (szerk.) *Pathways Into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology*. New York, Routledge.
- Marlan, Stanton 2011. *The Black Sun: The Alchemy and Art of Darkness*. USA, Texas A & M University Press.
- Papadopoulos, Renos K. 2006. *Jung's Epistemology and Methodology*. In Renos K. Papadopoulos (szerk.) *The Handbook of Jungian Psychology*. London – New York, Routledge. 7–53.
- Ramachandran, V. S. – Blakeslee, Sandra 1999. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of Human Mind*. New York, William Morrow Paperbacks.
- Ramos, Denise Gimenez 2004. *The Psyche of the Body*. New York, Brunner–Routledge.
- Sedivi, Amy Elisabeth 2009. *Unveiling the Unconscious: The Influence of Jungian Psychology on Jackson Pollock and Marth Rothko* (kézirat).  
<https://digitalarchive.wm.edu/bitstream/handle/10288/1205/Microsoft%20Word%20-%20SediviAmy2009.pdf?sequence=1> (utolsó hozzáférés: 2015. szeptember 3.).
- Shamdasani, Shonu 2003. *Jung and the Making of Modern Psychology*. Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- Sidoli, Mara 2000. *When the Body Speaks: The Archetypes in the Body*. New York, Routledge.
- Solomon, Hester McFarland 2003. *Freud and Jung: an Incomplete Encounter*. *Journal of Analytical Psychology*. 48. 553–569.
- Steele, Robert 1982. *Freud and Jung: Conflicts of Interpretations*. Boston, Routledge and Kegan Paul.
- Stevens, Anthony 2006. *The Archetypes*. In Renos K. Papadopoulos (szerk.) *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Application*. London – New York, Routledge. 74–93.
- Szummer Csaba – Erős Ferenc 1993. *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*. Budapest, Cserépfalvi.
- Szummer Csaba 2012. *Freud kettősége*. *Imago Budapest*. 3. 55–72.
- Von Franz, Marie-Louise 1993. *Az individuáció folyamata*. Ford. Dr. Matolcsi Ágnes. In C. G. Jung – Marie-Louise von Franz (szerk.) *Az ember és szimbólumai*. Budapest, Göncöl. 157–214.
- Young, Julie 2011. *Poststructuralism: Its Relationship to Depth Psychology and the Unconscious Nature of Language*. ProQuest, UMI Dissertation Publishing  
<http://gradworks.umi.com/3345858.pdf> (utolsó hozzáférés: 2015. szeptember 3.).
- Yuasa, Yasuo 1987. *The Body: Toward an Eastern Mind-Body Theory*. Ford. Thomas P Kasulis. New York, SUNY Press.

## A perceptuális idealizmus mint a szkeptikus kihívásra adott válasz

Az alábbiakban felvázolom a ma legtöbbet tárgyalt szkeptikus tézis, illetve az azt támogató érvelés egy lehetséges értelmezését, majd emellett érvelek, hogy a perceptuális idealizmus (az idealizmus mindenekelőtt Berkeley nevével fémjelzett változata), melynek egyik fő motivációja éppen a szkeptikus kihívás megválaszolása, nem szolgál ígéretes kiindulópontul a szóban forgó tézis cáfolatához.

### I. A SZKEPTIKUS KIHÍVÁS JELENTŐSÉGE

A ma legtöbbet tárgyalt szkeptikus tézis az észlelési tudásra vonatkozik, és leggye­szertűbben a következőképp fogalmazható meg:

*Érzékszervi észlelés útján nem tudhatunk semmit.*

E szkeptikus tézist hallva első reakcióként hajlamosak vagyunk megállapítani, hogy akármilyen erős érveléssel álljon is elő a szkeptikus, senki nem képes komolyan venni ezt az állítást. Hasonló válasz jut először eszünkbe a legtöbb szkeptikus tézis hallatán, például akkor is, amikor azt halljuk, hogy nem tudhatjuk, hogy van testünk, illetve veridikus érzéki tapasztalataink, és nem pedig számítógépek által generált hallucinációkat átélő, mesterségesen életben tartott agyak vagyunk valamilyen tápfolyadékkal teli tartályban.<sup>1</sup>

Az az állítás, hogy egyetlen épelméjű ember sem képes komolyan kételkedni abban, hogy ő nem egy tartályban tárolt agy, minden bizonnyal igaz. Azonban fontos hangsúlyoznunk, hogy a (filozófiai értelemben vett) szkeptikus nem állítja, hogy ő maga nem hiszi, hogy nem vagyunk agyak a tartályban, továbbá minket sem arról próbál meggyőzni, hogy a *Nem vagyunk agyak a tartályban* állítás nem igaz. Amit állít: nem *tudjuk*, hogy nem vagyunk agyak a tartályban, mégpedig azért nem tudjuk, mert szerinte nem *igazolt* az (az egyébként megingat-

<sup>1</sup> Az elképzelés Hilary Putnamtól származik (Putnam 1981/2001).



hatatlan) hitünk, hogy nem vagyunk agyak a tartályban. Továbbá a szkeptikus nem pusztán azt állítja, hogy a szóban forgó hitünk nem igazolt, hanem ezen felül még azt is, hogy elvileg igazolhatatlan – a filozófiai szkeptícizmus a tudás *lehetőségének* tagadása.

Minthogy az igazolt hit fogalma aligha különböztethető meg a racionális hit fogalmától (de legalábbis annak, hogy egy hit racionális legyen, mindenképpen szükséges feltétele, hogy valamilyen módon igazolt legyen), egy valamely  $p$  állítás igazolatlanságát állító szkeptikus tézis úgy is megfogalmazható, hogy  $p$  *irracionális*. Erre azért érdemes felhívni a figyelmet, mert – úgy gondolom – éppen a racionalitás fogalmát szem előtt tartva tudjuk igazán megragadni a szkeptícizmus-probléma jelentőségét.

Az előző példánál maradva, gyakran hallhatjuk, hogy az agyak a tartályban hipotézis annyira a földtől elrugaszkodott, abszurd elképzelés, hogy nem is érdemes komolyan foglalkozni vele. Nos, az elképzelés valóban abszurd. Ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a probléma, amelyre a gondolatkísérlet rávilágít, nem érdemel figyelmet. A vita tétje talán jobban szemléltethető egy kevésbé abszurd szituáció felvázolásával. Mindenekelőtt – hogy ne legyünk a földtől annyira elrugaszkodottak – tegyük fel, hogy nem vagyunk agyak a tartályban, és érzéki tapasztalataink túlnyomó többsége veridikus tapasztalat. Továbbá képzeljük el, hogy találkozunk Jánossal, aki egy teljesen épelméjű, igen okos, ennek ellenére igencsak furcsa világnézetet valló személy. Azt gondolja ugyanis, hogy az agyak a tartályban hipotézis írja le helyesen a valóságot. Azért gondolja ezt, mert születése óta egy olyan szektában élt, ahol ez volt a bevett világkép, és mindenkitől csak e világképpel összhangban lévő állításokat hallott. Ebből adódóan az összes érzéki tapasztalatát is e hipotézisnek megfelelően értelmezi. Fontos hangsúlyozni, hogy János érzékszervei tökéletesen működnek, illetve egyéb kognitív képességei is teljesen rendben vannak (mondjuk kiemelkedő eredményei vannak matematikai és logikai feladatok megoldása terén). A kérdés mármost a következő: vajon tudunk-e János számára olyan bizonyítékot/érvet prezentálni, amelynek alapján (ha racionálisan gondolkodik) el *kell* fogadnia, hogy az ő világképe a hamis, és a miénk az igaz. Amennyiben nem tudunk, akkor – úgy tűnik – azt kell mondanunk, hogy a mi világképünk éppen annyira irracionális, mint az övé: mi pusztán azért vagyunk biztosak abban, hogy nem vagyunk agyak a tartályban, mert egy bizonyos hitben nevelkedtünk, ő pedig azért biztos ennek az ellenkezőjében, mert őt történetesen másképp nevelték, azonban – és ez a lényeg – nincs alapunk azt mondani, hogy a mi bizonyosságunk inkább jogos, mint az övé.

A szkeptícizmus különböző formái tehát elsősorban a szkeptikus által támadott hitek (állítások, elméletek, elképzelések, világnézetek stb.) racionális voltát tagadó álláspontoknak tekinthetők.

## II. AZ ÉSZLELÉSI HITEKRE VONATKOZÓ SZKEPTIKUS TÉZIS IGAZOLÁSA

A továbbiakban a szkeptikus álláspontnak egy olyan értelmezését fogom föl-vázolni, melyben a fallibilista igazoláselmélet a tévedés lehetőségére alapozott klasszikus érveléssel szemben megfogalmazott válaszként, az agyak a tartályban hipotézishez hasonló abszurd hipotézisekre épülő érvek pedig erre a fallibilista válaszra adott szkeptikus viszontválaszként értelmezhetők.

### 1. A tévedés lehetőségéből vett érvek

A tévedés lehetőségére épülő egyszerű érvek közös logikai szerkezete:

(T1) Ha nem tudom, hogy nem tévedek  $p$ -t illetően, akkor nem tudom, hogy  $p$ .

(T2) Nem tudom, hogy nem tévedek  $p$ -t illetően.

Tehát: Nem tudom, hogy  $p$ .

A könnyebb átláthatóság kedvéért felírhatjuk formálisan is, *Tudom, hogy (...)* legyen  $K (...)$ , illetve *Tévedek azt illetően, hogy (...)* legyen  $T (...)$ .

(T1)  $\sim K \sim T p \rightarrow \sim K p$

(T2)  $\sim K \sim T p$

Tehát:  $\sim K p$

$p$  bármely állítással behelyettesíthető – az ilyen formájú érvek nem csak az észlelési tudásra vonatkozhatnak –, azonban mi most maradjunk az észlelésnél, tehát  $p$  legyen bármely, az észlelés által igazolt állítás. A következtetés nyilvánvalóan érvényes, azt azonban érdemes részletesebben szemügyre vennünk, hogy a premisszák mellett milyen megfontolások szólnak.

Valószínűleg senki nem vitatná, hogy a tévedés a következőképp definiálható:

Egy  $S$  személy téved valamely  $p$  állítással kapcsolatban akkor és csak akkor, ha  $S$  hiszi, hogy  $p$ , és  $p$  nem igaz.

Az is triviális, hogy ha  $S$  téved  $p$ -vel kapcsolatban, akkor  $S$  nem tudja, hogy  $p$ , minthogy a tudás faktív. Az azonban már nem következik a tudás faktivitásából, hogy ha  $S$  nem tudja, hogy nem téved  $p$ -t illetően, akkor nem tudja, hogy  $p$ . Ez utóbbi állítás két tézisen a tudás iterálhatóságán, azaz a  $KK$  elven, és a tudás deduktív zártságának elvén (a továbbiakban  $DZ$ ) alapszik.

*KK elv:* Ha  $S$  tudja, hogy  $p$ , akkor  $S$  tudja, hogy tudja, hogy  $p$ .<sup>2</sup>

*DZ:* Ha  $S$  tudja, hogy  $p$ , és tudja azt is, hogy ha  $p$ , akkor  $q$ , akkor  $S$  tudja, hogy  $q$ .

Bár mindkét tézis vitatható – és vitatott is a kortárs episztemológusok körében<sup>3</sup> –, annyit azért megállapíthatunk, hogy prima facie nyilvánvalóan igaznak tűnnek. Amennyiben pedig elfogadjuk őket, meglehetősen könnyen igazolhatjuk (T1)-et:

(T1.1)  $Kp$

(T1.2)  $KKp$

(T1.3)  $K(Kp \rightarrow \sim Tp)$

Tehát:  $K \sim Tp$

(T1.1) a kiinduló feltételezés. (T1.2) a *KK elv* alapján következik (T1.1)-ből. (T1.3) a tévedés definíciójából és abból következik, hogy tudjuk, a tudás faktív. A konklúzió *DZ* alapján következik (T1.2)-ből és (T1.3)-ból. Úgy tűnik tehát, hogy a *KK elv* és/vagy a *DZ* elutasítása nélkül nem utasíthatjuk el a *Ha tudom, hogy  $p$ , akkor tudom, hogy nem tévedek  $p$ -t illetően* állítást, amely logikailag ekvivalens (T1)-gyel.

(T2) igazolásának standard módja, hogy a szkeptikus megmutatja, hogy bármely olyan esetben, amikor olyan érzéki tapasztalatom van, hogy  $p$  (és azt hiszem, hogy  $p$ ), felvázolható olyan lehetséges szituáció, mely egyfelől összeférhetetlen  $p$  igazságával (magyarán  $p$  nem igaz benne), másfelől pedig számomra megkülönböztethetetlen az általam valósnak hitt szituációtól, melyben  $p$  igaz, így pedig nem tudhatom, hogy nem a szkeptikus által vázolt szituációban vagyok-e.

Úgy is fogalmazhatunk, hogy a szkeptikus azt kívánja megmutatni, hogy azért nem tudom, hogy nem tévedek, mert nem tudom, hogy nem igaz-e az a hipotézis, hogy egy olyan szituációban vagyok, amelyben tévedek. Nyilvánvaló tehát, hogy a tévedés lehetőségére alapozott szkeptikus érv különféle változatai szintén szkeptikus hipotézisekre épülő érvek.

A szkeptikus hipotézis a tévedés lehetőségére épülő egyszerű érvek esetében sokféle lehet, például, hogy azt hallucinálok, hogy  $p$ , vagy hogy érzéki csalódás áldozata vagyok, vagy éppen hogy fondorlatos módon be akarnak csapni, és úgy alakítják a környezetemet, hogy úgy tűnjön nekem, hogy  $p$  stb.

E hipotézisek közös vonása azonban, hogy mindegyikük elsősorban  $p$ -re fókuszál. Ez annyit jelent, hogy a tévedés lehetőségére épülő egyszerű érvekben

<sup>2</sup> A *KK elv* e megfogalmazása még némi finomításra szorulna, de számunkra most ebben a formában is megteszi.

<sup>3</sup> A *KK elvet* tagadó elképzelések például: Goldman 1967/1995, 1979/2002; *DZ*-t tagadják: Dretske 1971, Nozick 1981/2002.

használt hipotézisek szerint (attól eltekintve, hogy  $p$  nem igaz, és adott időpontban a közvetlen környezetemre vonatkozó hiteim egy része is hamis) a világ nagyjából olyan, mint amilyennek gondolom, tehát e hipotézisek igazak lehetnek akkor is, ha a világra vonatkozó hiteim túlnyomó többsége tudásnak minősül. A tévedés lehetőségéből vett érvek olyan szituációkat vázolnak fel, melyek valóban előfordulhatnak, sőt olykor ténylegesen elő is fordulnak: mindannyiunknak voltak már érzéki csalódásai, olykor-olykor valóban megessik, hogy valakit fondorlatos módon becsapnak.

Lássunk példát egy ilyen szkeptikus hipotézisre: Tegyük fel, hogy reggel kinézek a dolgozószobám ablakán, megpillantom a közelben lévő, már ezerszer látott fát, és azt a hitet fogalmazom meg magamban, hogy az éjszakai vihar nem döntötte ki a fát. Természetesnek tűnik azt mondani, hogy tudom, hogy a vihar nem döntötte ki a fát, hiszen úgy tűnik, hogy e hitemet az érzéki tapasztalat egyértelműen igazolja. Ugyanakkor elgondolható, hogy igaz a következő szkeptikus hipotézis: A vihar valójában kidöntötte a fát, csak éppen valakiknek valamilyen általam teljesen ismeretlen okból fontos, hogy én azt higgyem, hogy a fa még mindig ott áll, így az illetők egy az eredetitől – abból a távolságból, ahol én vagyok – megkülönböztethetetlen műfát helyeztek el a fa helyére.

A valóságos szituáció és a szkeptikus által vázolt alternatívája az én perspektívámból megkülönböztethetetlenek egymástól: a priori érveléssel nem tudom eldönteni, hogy melyik szituációban vagyok, illetve mindkét szituációban pontosan ugyanolyanok az érzéki tapasztalataim. Továbbá általában a világra vonatkozó ismereteim alapján sem tudom teljesen kizárni, hogy igaz a szkeptikus hipotézis: akkor is lehet igaz e szkeptikus szcenárió, ha a világ alapvetően olyan, amilyennek gondolom. Tehát e konkrét szituációnak nincs olyan számomra hozzáférhető megkülönböztető jegye, melyről tudom, hogy a megléte *kizárja*, hogy a szkeptikus hipotézisben lefestett szituáció legyen.

Márpedig a szóban forgó hiányzó megkülönböztető jegy lenne annak a hitemnek az igazolása, hogy a szkeptikus hipotézis hamis. Mivel pedig e megkülönböztető jegy hiányzik – mondja a szkeptikus – az az állítás, hogy a szkeptikus hipotézis hamis, igazolatlan, így pedig nem tudom, hogy nem tévedek-e azt illetően, hogy a fát a vihar nem döntötte ki.

## 2. Válasz az érvre: fallibilizmus

A tudás hagyományos definíciójában az igazolás szerepe az, hogy megkülönböztesse a tudást a véletlenül – pusztán a vakszerencse folytán – igaz hittől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az *igazoltnak lenni* olyan tulajdonság, melynek megléte valamilyen értelemben garantálja, hogy az e tulajdonsággal rendelkező hit igaz. Azt illetően, hogy mennyire erős garancia szükséges ahhoz, hogy tudásról beszélhessünk, alapvetően két álláspont létezik:

*Infallibilizmus*: a tudás infallibilisen igazolt hit.

*Fallibilizmus*: a tudás (legalább) fallibilisen igazolt igaz hit.

Az infallibilisen igazolt hitek nem lehetnek hamisak, a fallibilisen igazolt hitek igen. Tehát az infallibilista a tudás definíciójában igazolás alatt az igazolt hit olyan megkülönböztető jegyét érti, mely 100%-os garanciát nyújt arra nézve, hogy a hit igaz, az ilyen megkülönböztető jeggyel nem rendelkező hitek szerinte nem számítanak tudásnak. (Így az infallibilista tudásdefinícióban a hit igazsága redundáns feltétel lenne.) Ezzel szemben a fallibilista úgy gondolja, hogy egy adott hit – feltéve, hogy igaz – már akkor is tudásnak tekinthető, ha olyan megkülönböztető jeggyel (igazolással) rendelkezik, mely nagymértékben valószínűsíti igaz voltát – bár nem zárja ki teljesen, hogy hamis legyen.<sup>4</sup>

Továbbá a klasszikus internalista igazoláselméletek az igazolást – legyen az fallibilis vagy infallibilis igazolás – az igazolt hit olyan megkülönböztető jegyének tekintik, melyhez reflexió útján hozzáférhetünk, tehát az igazolás-internalizmus szerint, ha  $S$  igazoltan hiszi, hogy  $p$ , akkor tudja, hogy  $p$ -ben való hite igazolt.<sup>5</sup>

(T2) igazolása kapcsán láttuk, hogy az, hogy tudom, hogy nem tévedek valamely  $p$  állítást illetően, azt jelenti, hogy tudom, hogy  $H$  szkeptikus hipotézis – melyben  $p$  nem igaz – hamis. Ha feltételezzük – ahogy fentebb tettük –, hogy az az állítás, hogy  $H$  hamis, csak akkor igazolt (azaz csak akkor tudom, hogy  $H$  hamis), ha tudom, hogy valamilyen olyan bizonyítékom van, melynek megléte kizárja (lehetetlenné teszi), hogy  $H$  igaz legyen, azaz (internalista) infallibilisták vagyunk, akkor valóban nehezen látható be, hogy miként tudhatnám, hogy nem tévedek  $p$ -t illetően, hiszen a szkeptikus által vázolt lehetséges szituációk lényegi eleme, hogy az én perspektívámból (reflexió útján) megkülönböztethetetlenek az általam valósnak vélt szituációtól. Úgy tűnik tehát, hogy ha tudáson infallibilisen igazolt hitet értünk, akkor el kell fogadnunk a fenti szkeptikus érv második premissáját. De csak akkor! Amennyiben fallibilisták vagyunk, (T2)-t – első pillantásra legalábbis – könnyedén megcáfolhatjuk.

Mint láttuk, a tévedés lehetőségén alapuló egyszerű érvek elsősorban valamely  $p$  állításra fókuszálnak, így még ha konkluzív is egy ilyen érv, legfeljebb azt mutatja meg, hogy nem tudjuk, hogy  $p$ , azt nem, hogy nem tudjuk, hogy általában milyen a világ. Mármint ha tudjuk, hogy alapvetően milyen (legalábbis az általunk tapasztalható) világ, akkor bizonyos állítások esetében azt is tudhatjuk, hogy igen csekély valószínűséggel igazak.

<sup>4</sup> A kortárs episztemológusok túlnyomó többsége fallibilista, de persze azért akadnak kivételek is, lásd például: Unger 1971.

<sup>5</sup> Az internalizmus modern megfogalmazásai például: Bonjour 1985; Chisholm 1988; egy nem elsősorban a reflexió fogalmára építő internalista elképzelés: Conee–Feldman 2004.

Visszatérve a fentebbi példához, bár nincs hozzáférésem olyan bizonyítékhoz, mely teljesen kizárná annak lehetőségét, hogy az ablakomból kinézve egy a megtevesztésemre odahelyezett műfát lássak, ha az eddigi tapasztalataim alapján tudom, hogy roppant ritkák a szkeptikus hipotézisben lefestett szituációhoz hasonló szituációk, továbbá semmi okom feltételezni, hogy valakik ilyen módon meg akarnának tévesztetni, akkor azt is tudom, hogy felettébb valószínűtlen, hogy a szkeptikus hipotézis igaz legyen. A fallibilizmus szerint pedig ennyi elég ahhoz, hogy tudjam, hogy a szkeptikus hipotézis hamis (feltéve persze, hogy tényleg hamis), így pedig azt is tudhatom, hogy nem tévedek azt illetően, hogy a vihar nem döntötte ki a fát.

Egyértelmű tehát, hogy a fallibilizmus a tévedés lehetőségéből vett szkeptikus érve adott válasznak *is* tekinthető (illetve a tévedés lehetőségéből vett érv tekinthető elsősorban az infallibilista tudáskonceptióval szembeni érvnek). Ebből a – karteziánus, infallibilista – szemszögből nézve a dolgot, a fallibilista tudáskonceptió elfogadását természetesen a szkepticizmus legalábbis részleges győzelmeként kell értékelnünk. Azonban a fallibilizmusra tekinthetünk – a szkepticizmus-problémától teljesen függetlenül – az *igazolás*, illetve a *tudás* kifejezések tényleges használatát leíró (minden bizonynyal igaz) elméletként is. Így tekintve viszont szó sincs a szkepticizmus részleges győzelméről, hanem egyszerűen csak azt kell megállapítanunk, hogy a tévedés lehetőségére épülő egyszerű érvek nem igazolják az észlelési tudás lehetőségét tagadó szkeptikus tézist.

### 3. A szkeptikus viszonválasz: abszurd hipotézisekre épülő érvek

A tévedés lehetőségén alapuló egyszerű érvekre tehát a fallibilizmus elfogadása hatásos válasznak tűnik. A szkeptikusnak – amennyiben tartani akarja álláspontját – azt kell megmutatnia, hogy az érzéki tapasztalat még *fallibilis igazolást sem nyújt* észlelési hiteink számára. Az eddig mondottak fényében világos, hogy ehhez olyan szkeptikus hipotézist kell prezentálnia, melyről nem tudhatjuk, hogy valószínűtlen, hogy igaz lenne. Ezt két módon teheti: vagy olyan lehetséges szituációra építi a hipotézist, melyről tudjuk, hogy nem valószínűtlen, vagy legalább olyan szituációra, melyről nem tudhatjuk, hogy fennállása valószínűtlen.

Az első lehetőségre tekinthetjük példának az álom-argumentumot. Semmiképp nem állíthatjuk, hogy az álmok valószínűtlenül ritka események lennének, hiszen mindannyian minden alvással töltött éjszaka során álmodunk (bár nem mindannyian emlékszünk is álmainkra). Továbbá mindenfajta tapasztalatot – legalábbis logikailag – lehetséges álmodni, például azt is, hogy végrehajtunk valamilyen tesztet – mondjuk, megcsípjük magunkat – azt eldöntendő, hogy nem álmodunk-e éppen. Nem véletlen, hogy néha bizonyos szituációkban tényleg elgondolkodunk azon, hogy az adott szituáció vajon valóságos-e, vagy csak

álmodjuk. (E tekintetben az álom-hipotézis feltűnően különbözik a legtöbb szkeptikus hipotézistől.)

A minket most leginkább érdeklő abszurd hipotézisek a második lehetőségre példák. Az ilyen hipotézisekre épülő érvek jól ismert formája:

(A1) Ha nem tudom, hogy a szkeptikus hipotézis hamis, akkor nem tudom, hogy  $p$ .

(A2) Nem tudom, hogy a szkeptikus hipotézis hamis.

Tehát: Nem tudom, hogy  $p$ <sup>6</sup>.

Formálisan:

(A1)  $\sim K \sim H \rightarrow \sim Kp$

(A2)  $\sim K \sim H$

Tehát:  $\sim Kp$

$H$  – a szkeptikus hipotézis – lehet például az agyak a tartályban hipotézis, a csaló démon hipotézis, vagy éppen, hogy a Mátrix foglya vagyok. A következtetés természetesen helyes, lássuk a premisszákat.

(A1) igazolása, hasonlóan (T1) igazolásához, szintén DZ-n alapszik:

(A1.1)  $Kp$

(A1.2)  $K(p \rightarrow \sim H)$

Tehát:  $K \sim H$

(A1.1) a kiinduló feltételezés. Az (A1.2)-ben szereplő  $p \rightarrow \sim H$  állítás – amit nevezünk *összeférhetlenségi tézis*nek – a priori tudható. (A1.1)-ből és (A1.2)-ből pedig DZ alapján következik a konklúzió, tehát DZ és/vagy az összeférhetlenségi tézis elutasítása nélkül nem utasíthatjuk el a *Ha tudom, hogy  $p$ , akkor tudom, hogy a szkeptikus hipotézis hamis* állítást sem, mely logikailag ekvivalens (A1)-gyel.

Két dologra érdemes itt felfigyelnünk: Az egyik, hogy (A1) igazolása (legalábbis ebben a formájában) – eltérően (T1) igazolásától – nem használja a KK elvet. Ez azonban – ahogy (A2) igazolása kapcsán rögtön látni fogjuk – nem jelenti azt, hogy az érv általunk adott rekonstrukciója egyáltalán nem feltételezi a KK elv érvényességét.

A másik, hogy (A1.2) első pillantásra egyáltalán nem tűnik támadhatatlan premisszának. Ugyanis e premissza alapja, az összeférhetlenségi tézis – tehát az az állítás, hogy  $p$  igazsága összeférhetetlen a szkeptikus hipotézis igazságával –,  $p$  nem minden behelyettesítése esetén igaz. Az ugyan kétségtelen, hogy például a *Most egy széken ülök* állítás inkonzisztens például azzal a hipotézissel, hogy agy vagyok egy tartályban, azonban számos olyan tapasztalati állítás van, mely nem in-

<sup>6</sup> Lásd például: Forrai 2014. 111.



konzisztens minden abszurd hipotézissel. Az *Odakint esik az eső* állítás lehet igaz akkor is, ha egy laboratóriumban agy vagyok egy tartályban – és odakint esik az eső. Azonban e probléma viszonylag egyszerűen kezelhető: a szkeptikusnak úgy kell megfogalmaznia a hipotézist, hogy az mindenképpen implikálja az általa támadni kívánt állítás tagadását. Úgy tűnik, hogy ehhez, a legtöbb észlelési állítás esetében, minden jól ismert hipotézishez (a csaló démon hipotézis kivételével) hozzá kell fűznie valamilyen kiegészítést. A legegyszerűbb megoldás, ha H-t a következőképp fogalmazza meg: felvázolja a szokásos szkeptikus scenáriót, majd (ha szükséges) hozzáfűzi az ‘és nem  $p$ ’ kiegészítést.<sup>7</sup>

Az (A2) melletti érvelés nyilvánvalóan azon a megfontoláson alapszik, hogy bár mindannyiunk meggyőződése, hogy nem vagyunk agyak a tartályban, nem csal meg minket folyamatosan egy gonosz démon stb., ha történetesen például agyak lennénk a tartályban, akkor is éppen olyan biztosak lennénk abban, hogy nem vagyunk agyak a tartályban, mint most: tehát *nem tudhatjuk, hogy nem tévedünk* azt illetően, hogy nem vagyunk agyak a tartályban. Úgy tűnik tehát, hogy az abszurd hipotézisre épülő érvek e premisszájának igazolása nem más, mint a tévedés lehetőségéből vett érv egy speciális alkalmazása; amennyiben pedig ez így van, akkor megállapíthatjuk, hogy az abszurd hipotéziseket használó érvek a tévedés lehetőségén alapuló évrre épülnek.

Lássuk még egyszer a tévedés lehetőségéből vett érv logikai szerkezetét:

(T1) Ha nem tudom, hogy nem tévedek  $p$ -t illetően, akkor nem tudom, hogy  $p$ .

(T2) Nem tudom, hogy nem tévedek  $p$ -t illetően.

Tehát: Nem tudom, hogy  $p$ .

Jelen esetben  $p$  az adott abszurd hipotézisben felvázolt scenárió tagadása lesz, a (T2) igazolásához használt hipotézis pedig az a hipotézis, hogy  $p$  hamis, azaz az abszurd hipotézis maga. (A2) igazolása tehát például az agyak a tartályban érv esetében így fog kinézni:

(A2.1) Ha nem tudom, hogy nem tévedek azt illetően, hogy nem vagyok agy a tartályban, akkor nem tudom, hogy nem vagyok agy a tartályban.

(A2.2) Nem tudom, hogy nem tévedek azt illetően, hogy nem vagyok agy a tartályban.

Tehát: Nem tudom, hogy nem vagyok agy a tartályban.

(A2.1) igazolása természetesen (T1) igazolásának mintájára a KK elv és DZ felhasználásával történik. Az abszurd hipotézisekre épülő érvek tehát DZ mellett használják a KK elvet is (ami egyáltalán nem meglepő, ha a tévedés lehetőségéből vett érven alapulnak).

<sup>7</sup> (A1) igazolásának egy az itt vázolttól eltérő formája – mely használja a KK elvet – más módon kezeli e problémát. Lásd például: Stroud 1984. 1. fejezet.

Eddigi gondolatmenetünket követve azt kell mondanunk, hogy (A2.2) igazolásának egészen pontosan a *Nem igazolt, hogy nem tévedek azt illetően, hogy nem vagyok agy a tartályban* állítás igazolásának kell lennie. A szóban forgó igazolás pedig úgy fog kinézni, hogy a szkeptikus felvázol egy olyan lehetséges szituációt, mely egyfelől összeférhetetlen a *Nem tévedek azt illetően, hogy nem vagyok agy a tartályban állítás* igazságával, másfelől pedig számomra megkülönböztethetetlen az általam valósnak vélt szituációtól. Ez a lehetséges szituáció természetesen nem lesz más, mint az agyak a tartályban hipotézis.

Nos, vajon hogyan igazolhatnám, hogy az agyak a tartályban hipotézis hamis? Természetesen semmilyen közvetlen tapasztalatomra nem támaszkodhatom, hiszen minden érzéki tapasztalatom *ex hypothesi* pontosan olyan akkor is, amikor agy vagyok a tartályban, mint amikor a valós világban élek. (A2.2) bármilyen a priori cáfolata is roppant kétséges kimenetelű vállalkozásnak tűnik.<sup>8</sup>

A kérdés, hogy vajon működik-e itt is ugyanaz a manőver, ami a tévedés lehetőségéből vett egyszerű érvek esetében működött: tudom-e legalább azt igazolni, hogy roppant valószínűtlen, hogy agy lennék a tartályban? Amennyiben igen, akkor a nem vagyok agy a tartályban állítást legalább fallibilisen igazoltnak, és így (A2)-t megcáfolt premisszának tekinthetjük.

Csakhogy ez a manőver itt nem működik. Az agyak a tartályban érv ugyanis – és mindenekelőtt ebben különböznek az abszurd hipotézisekre épülő érvek a tévedés lehetőségén alapuló egyszerű érvektől – nem elsősorban *p*-re fókuszál, hanem az összes érzéki tapasztalatomra általában. Mármost, ha a létezésem kezdete óta egy tartályban tárolt agy vagyok, akkor az eddigi érzéki tapasztalataim nem minősülnek tudásnak, így azok alapján azt sem tudhatom, hogy mi valószínű, és mi nem. Ha a világ alapvetően olyan, amilyennek gondolom, akkor nyilván igen valószínűtlen, hogy agy vagyok a tartályban, azonban pont azt nem tudhatom, hogy az általam valósnak gondolt, vagy pedig a hipotézisben lefestett világban élek-e.<sup>9</sup>

### III. A PERCEPTUÁLIS IDEALIZMUS MINT A SZKEPTIKUS KIHÍVÁSRA ADOTT VÁLASZ

Az *idealizmus* kifejezés egyik fő jelentésében azokat az álláspontokat jelöli, melyek szerint a rendesen elmefüggetlennek gondolt világ valójában (valamilyen mértékben vagy teljesen) az emberi elme konstrukciója. Ezen álláspontok egyi-

<sup>8</sup> A legismertebb ilyen irányú kortárs vállalkozás: Putnam 1981/2001.

<sup>9</sup> E megállapítások természetesen az érv azon megfogalmazásaira vonatkoznak, amelyek arra a hipotézisre épülnek, hogy mindig is agy voltam a tartályban. Az olyan szkeptikus szcenáriókra épülő érveket, melyek szerint az agyamat nemrég kioperálták a koponyámból, a tévedés lehetőségéből vett egyszerű érvek közé sorolhatjuk. Ez utóbbi változattal szemben működik a fallibilista ellenvetés.

ke az a legelőször Berkeley által megfogalmazott elképzelés, melyet *perceptuális idealizmusnak* nevezhetünk.<sup>10</sup> A perceptuális idealista szerint (a fizikai tárgyak esetében) létezni annyi, mint észlelve lenni (*esse est percipi*), azaz a fizikai tárgyak létezésének szükséges feltétele, hogy valamely megismerő elme észlelje azokat, tehát az elméktől függetlenül létező fizikai világ illúzió.

A perceptuális idealista álláspont az érzetadat-elmélet keretén belül fogalmazódott meg, illetve e történeti tényről eltekintve is nyilvánvalóan az érzetadat-elméletbe illeszkedik a „legtermészetesebben”<sup>11</sup> (ez persze nem jelenti azt, hogy minden formája inkonzisztens lenne más észleléselemletekkel); így bár az érzetadat-elmélet a kortárs filozófusok közt távolról sem a legnépszerűbb észleléselemlet,<sup>12</sup> a továbbiakban az érvelés kedvéért tegyük fel, hogy igaz.

A szkepticizmus-probléma vonatkozásában a (realista) érzetadat-elmélet leglényegesebb állításai nagy vonalakban a következők: Valamely tárgy észlelése során az érzéki tapasztalat *közvetlen* tárgya nem maga a tárgy, hanem az azt reprezentáló érzetadat (idea). Mi közvetlenül mindig csak érzetadatokat észlelünk, és az érzetadatok létezéséből *következtetünk* az azok megjelenését okozó<sup>13</sup> elmefüggetlen tárgyak létezésére. A tárgyakat tehát csak *közvetetten*, az érzetadatok közvetítésével észleljük.

A probléma mármost az, hogy – úgy tűnik – az érzetadatok létezéséből *nem következik* (a szó semmilyen értelmében!), hogy léteznek azok az elmefüggetlen tárgyak, amelyeket az érzetadatok állítólag reprezentálnak. Lehetséges, hogy az érzetadatok megjelenését az elménkben nem a külvilág tárgyai okozzák – hanem mondjuk egy csaló démon.

Az (A2.2) melletti fentebbi vázolt megfontolásokat az érzetadat-elmélet (és az ahhoz leginkább passzoló csaló démon hipotézis) fogalmi keretében a következőképp fogalmazhatjuk meg: hogyan igazolhatnánk, hogy valóban léteznek külső tárgyak, és ideáinkat nem egy csaló démon kelti bennünk? Közvetlen tapasztalással természetesen nem, hiszen a közvetlen tapasztalás tárgyai kizárólag ideák lehetnek. Továbbá logikailag biztosan nem következik az ideák létezéséből azokkal nem azonos tárgyak létezése. Tehát ilyen tárgyak létezése csak valamilyen nem-deduktív következtetés konklúziója lehet.

Azt is megállapíthatjuk, hogy e nem-deduktív következtetés nem lehet felsorolásos indukció, hiszen – tekintve, hogy közvetlenül mindig csak ideákat észlelünk – *egyetlen esetben sem* tudjuk kilépve a saját elménkbeli tapasztalatilag ellenőrizni, hogy valamely ideánknak megfelel-e valami a külvilágban; egy nul-

<sup>10</sup> Berkeley 1710/2006.

<sup>11</sup> Lásd például az álláspont egyik modern megfogalmazását, melynek kiindulópontja szintén az érzetadat-elmélet: Foster 2000.

<sup>12</sup> Azért akadnak képviselői, például: Jackson 1977; Robinson 1994; Garcia-Carpintero 2001.

<sup>13</sup> Most tekintsünk el attól a kérdéstől, hogy tárgyak lehetnek-e oksági viszony relátumai. E vázlatos megfogalmazáson természetesen, ha szükséges, tovább finomíthatunk.

la számú megfigyelt esetből kiinduló induktív általánosítás pedig nyilván nem bizonyít semmit.

Marad tehát az abdukció (*inference to the best explanation*), amely a jelen esetben annak az állításnak az igazolását jelentené, hogy az elmefüggetlen világ létezése valószínűbb magyarázat ideáink létezésére, mint egy csaló démon ármánykodása. Azt illetően, hogy milyen nehézségekbe ütközik ezen állítás igazolása, jórészt csak megismételni tudnánk a fentebb mondottakat.

A szkepticizmus-probléma tekintetében a perceptuális idealizmus legfontosabb állításai: az idealista a realista érzetadat-elmélet képviselőjével egyetért abban, hogy az észlelés közvetlen tárgyai érzetadatok. Továbbá az érzetadatokat mentális entitásoknak tartja – az idealizmus e ponton sem különbözik a realista érzetadat-elmélet legtöbbek által képviselt változatától. Az idealista szerint azonban e mentális entitások nem reprezentálják/közvetítik a tárgyakat, hanem *azonosak* azokkal; a közvetlenül tapasztalható (elmefüggő) érzetadatok maguk a dolgok.

Pusztán e vázlatos ismertetés alapján is világosan kirajzolódik a szkeptikus érvelésre adott idealista válasz: Az idealista (A1)-et fogja tagadni. Nem DZ, hanem (A1.2), egészen pontosan az összeférhetetlenségi tézis tagadásán keresztül. Nyilvánvaló, hogy ha egyszer az előttem álló fa azonos a fa ideájával, akkor abban az esetben is igaz lesz az *Előttem áll egy fa* állítás, ha a fa ideáját a csaló démon kelti bennem.<sup>14</sup>

Csak hogy így egy igencsak implauzibilis elméletet kaptunk. Az eddig vázolt idealista elmélet ugyanis nem engedi meg a perceptuális tévedés lehetőségét. Az elmélet szerint például akkor is igaz lesz, hogy egy fa van előttem, ha csak hallucinálok vagy álmodom, hogy egy fa van előttem. E kellemetlen következményt elkerülendő az idealistának mindenképpen tovább kell cizellálnia az elméletet. Berkeley megoldása például e problémára nagyjából úgy foglalható össze, hogy amikor azt hallucinálok, hogy előttem áll egy fa, és el is hiszem, akkor szigorú értelemben nem tévedek, azaz az *Előttem áll egy fa* tapasztalati állítás igaz, azonban tágabb értelemben mégiscsak tévedek. E tágabb értelemben vett tévedésem abban áll, hogy az érzéki tapasztalatomra alapozott következtetésem konklúziói (mint például az, hogy ha más pont oda nézne, ahova én, szintén olyan érzéki tapasztalata lenne, hogy egy fa áll az adott helyen, vagy az, hogy, ha elindulnék a fa irányába, akkor hamarosan ütközéskétségem lenne stb.) hamisak.

Az, hogy az idealista pontosan hogyan illeszti bele a tévedés lehetőségét az elméletébe, számunkra most nem is igazán érdekes, a lényeg, hogy egy valóban komolyan vehető idealista metafizikába – úgy gondolom – mindenképpen bele

<sup>14</sup> Hasonló logika mentén kezeli a szkepticizmus-problémát a fenomenalizmus is (például: Mill 1865. 11. fejezet; Ayer 1936. 3. fejezet). Az alábbiakban az idealizmusról tett megállapításaink nagyrészt igazak a fenomenalista álláspontra is.

kell férnie a tévedés lehetőségének. Azonban abban a pillanatban, ahogy a tévedés lehetősége megjelenik, az idealizmus képviselője éppen olyan sebezhetővé válik a tévedés lehetőségéből vett szkeptikus érvekkel szemben, mint a realista.

Nyilvánvaló, hogy az abszurd hipotézisre épülő érvek – legalábbis a fentebb rekonstruált formájukban – a tévedés lehetőségére épülő egyszerű érvek „továbbfejlesztett” változatai. A tévedés lehetőségén alapuló egyszerű érvekre adott fallibilista válasz lényege – mint láttuk –, hogy ahhoz, hogy tudjuk, hogy valamely  $p$ -re fókuszáló szkeptikus hipotézis hamis, elég annyi, hogy az eddigi tapasztalataink alapján tudjuk, hogy a szkeptikus által vázolt szcenárió igen valószínűtlen. Magyarán ahhoz, hogy tudjam, hogy nem tévedek  $p$ -t illetően, elég azt tudnom, hogy roppant valószínűtlen, hogy tévedek. Márpedig ha az eddigi releváns tapasztalataink valóban tudásnak minősülnek, akkor e feltétel teljesülni is látszik.

A szkeptikus viszontválaszban használt, nem csak  $p$ -re fókuszáló abszurd hipotézisek azonban az összes eddigi releváns tapasztalatomra kiterjednek – pont ezért tűnnek annyira abszurdnak. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az abszurd hipotézisek szerint szisztematikus tévedés áldozata vagyok. Ezért az eddigi érzéki tapasztalataimra alapozva nem igazolhatom, hogy e hipotézisek valószínűleg hamisak, hiszen egy ilyen igazolás eleve előfeltételeznél, hogy az eddigi releváns tapasztalataim veridikusak, magyarán körben forgó lenne.

Mindezek alapján pedig egyértelmű, hogy az összes abszurd hipotézisre épülő érv a következő érv valamilyen speciális megfogalmazásának tekinthető:

(A\*1) Ha nem tudom, hogy nem vagyok szisztematikus tévedés áldozata, akkor nem tudom, hogy  $p$ .

(A\*2) Nem tudom, hogy nem vagyok szisztematikus tévedés áldozata.

Tehát: Nem tudom, hogy  $p$ .

Valójában e megfogalmazás fejezi ki az összes abszurd hipotézisre épülő érv esszenciáját, az teljesen lényegtelen, hogy annak lehetősége, hogy szisztematikus tévedés áldozata vagyok, éppen milyen történetbe van becsomagolva. (A\*1) igazolása pedig értelemszerűen a következőképp fog kinézni:

(A\*1.1) Tudom, hogy  $p$ .

(A\*1.2) Tudom, ha  $p$ , akkor nem vagyok szisztematikus tévedés áldozata.

Tehát: Tudom, hogy nem vagyok szisztematikus tévedés áldozata.

(A\*1.1) a kiinduló feltételezés. (A\*1.2) a priori tudható, hiszen a szisztematikus tévedés  $p$  hamisságát is implikálja. A konklúzió pedig DZ alapján következik a két premisszából.

(A\*2) igazolása természetesen hasonló (A2) igazolásához.

Így tekintve a dolgot viszont egyáltalán nem látható be, hogy miért lenne az idealista előnyösebb helyzetben, mint a realista. Ugyanis az összeférhetetlenség-

gi tézis az idealista metafizikán belül is igaz lesz. Talán lehetséges, hogy az az állítás, hogy *Előttem áll egy fa*, összefér azzal az állítással, hogy *A démon-világban élek*, azzal az állítással azonban már semmiképp nem fér össze, hogy *Szisztematikus tévedés áldozata vagyok*, hiszen ez utóbbi állítás implikálja az *Előttem áll egy fa* hamis voltát.

Az idealista stratégiájának lényege, hogy megváltoztatja a fizikai tárgyakra alkotott koncepciókat; ennek következtében pedig megváltozik a perceptuális tévedések bevett metafizikai leírása is, mely durván úgy foglалható össze, hogy nem veridikus érzéki tapasztalat esetén az érzéki tapasztalat közvetlen tárgyát képező érzetadatnak nincs adekvációja a világban. Ilyen eset az idealista keretelméleten belül valóban nem fordulhat elő, hiszen a világ ezen elmélet szerint nem más, mint érzetadatok (és megismerő elmék) halmaza. Azonban a szkeptikus érvelés szempontjából teljesen irreleváns, hogy milyen a tévedés-szituációk metafizikai struktúrája. A szkeptikus számára az egyetlen lényeges – és mindenfajta metafizikai keretelméleten belül analitikusan igaz – tézis az, hogy, ha valamely  $p$  állítás tévedés, akkor  $p$  nem igaz.

Az idealista számára az egyetlen járható út a szisztematikus tévedés lehetőségének tagadása. Azonban, ha egyszer megengedjük a tévedés lehetőségét, akkor ugyan milyen alapon zárhatnánk ki a szisztematikus tévedés lehetőségét? Lehetséges persze különféle érveket felvonultatni a szisztematikus tévedés lehetsége ellen – ahogy például Descartes teszi Isten jóságára hivatkozva<sup>15</sup> –, ehhez viszont nincsen szükség idealista metafizikára. Az azonban igencsak nehezen látható be, hogy egy olyan idealista metafizika, amely megengedi, hogy néha tévedjek, hogyan zárhatja ki logikailag, *idealista voltából következően*, hogy mindig tévedjek. Például ha feltételezem, hogy egy Berkeley-világban élek, és megengedem a fentebb körvonalazott tágabb értelemben vett tévedés lehetőségét, akkor a szkeptikus joggal kérdezheti, hogy vajon honnan tudom, hogy egy csaló démon ármánykodása következtében nem vagyok-e folyamatosan e tágabb értelemben vett tévedés áldozata?

#### IV. ÖSSZEGZÉS

A fentebb mondottak alapján megállapíthatjuk, hogy a perceptuális idealizmus mellett nem meggyőző érv, hogy az idealista metafizika hatásos választ kínál a szkeptikus kihívásra.

<sup>15</sup> Descartes 1641/1994.

## IRODALOM

- Ayer, Alfred Julius 1936. *Language, Truth and Logic*. London, Victor Gollantz.
- Berkeley, George 1710/2006. Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről. Ford. Fehér Márta. In *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest, L'Harmattan. 83–150.
- Bonjour, Laurence 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Chisholm, Roderick 1988. The Indispensability of Internal Justification. *Synthese*. 74/3. 285–296.
- Conce, Earl – Feldman, Richard 2004. Internalism Defended. In *Evidentialism: Essays in Epistemology*. New York, Oxford University Press. 53–82.
- Descartes, René 1641/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Dretske, Fred 1971. Conclusive Reasons. *Australasian Journal of Philosophy*. 49. 1–22.
- Forrai Gábor 2014. *Kortárs nézetek a tudásról*. Budapest, L'Harmattan.
- Foster, John 2000. *The Nature of Perception*. Oxford, Oxford University Press.
- Garcia-Carpintero, Manuel 2001. Sense-Data: The Sensible Approach. *Grazer Philosophische Studien*. 62. 17–63.
- Goldman, Alvin 1967/1995. A tudás oksági elmélete. Ford. Forrai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 39/1–2. 234–48.
- Goldman, Alvin 1979/2002. Mikor igazolt egy hit? Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.) *Mikor igazolt egy hit? Ismeretelméleti szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 91–111.
- Jackson, Frank 1977. *Perception: A Representative Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart 1865. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London, Longmans–Green.
- Nozick, Robert 1981/2002. Szkepticizmus. Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.) *Mikor igazolt egy hit? Ismeretelméleti szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 47–60.
- Putnam, Hilary 1981/2001. Agyak a tartályban. Ford. Ruzsa Ferenc. *Magyar Filozófiai Szemle*. 45/1–2. 1–22.
- Robinson, Howard 1994. *Perception*. London, Routledge.
- Stroud, Barry 1984. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford, Oxford University Press.
- Unger, Peter 1971. A Defense of Skepticism. *Philosophical Review*. 80. 198–218.





TUBOLY ÁDÁM TAMÁS

## Zvolenszky és az artefaktualizmus: de akkor most ki alkotta meg Harry Pottert?

Zvolenszky Zsófia legújabb tanulmányaiban a létezők egy speciális kategóriájának kérdéseit vizsgálja, nevezetesen a fiktív karakterek létezését érintő metafizikai problémákat.<sup>1</sup> Álláspontja szerint fiktív karakterek, mint például Harry Potter, Dumbledore, Sherlock Holmes, Zsákos Frodó valóban *léteznek*: természetüket tekintve pedig mindannyian *emberalkotta absztrakt tárgyak*.

Noha Zvolenszky tanulmányainak retorikai jólfésűtsége és argumentatív ereje tagadhatatlan, írásomban néhány olyan észrevételt és megjegyzést kívánok megfogalmazni, amelyek negatív irányból árnyalják a szerző konklúzióját és alapállását. Ehhez bemutatom, hogy a Zvolenszky által kevésbé tárgyalt ersz-  
sz-lehetséges-világ elképzelés kombinációja a fiktív karaktereket érintő platonizmussal egy releváns elképzelés, és valójában egy továbbra is megfontolandó állásponttal van dolgunk. Ezt teszem annak ellenére, hogy Zvolenszky azért nem számol részletesebben ezzel az opcióval, mivel főképp Mark Sainsbury elképzelésével vitatkozik, aki maga sem tárgyalja a platonizmust. Ezen túlmenően felvetek néhány olyan kérdést, amelyek Zvolenszky saját álláspontjával szemben merülnek fel, és annak rejtélyes voltára világítanak rá. Végül tanulmányom zárásaként egy némileg retorikus kérdéssel olyan pozitív alternatívák lehetőségét vetem fel, amelyek nem köteleződnek el az artefaktualizmus ontológiája mellett.

Ahhoz, hogy megfelelő módon elhelyezhessük az itt megfogalmazott kritikai észrevételeket és azok súlyát mérlegelhessük, érdemes első körben röviden áttekinteni Zvolenszky főbb célkitűzéseit és a tanulmányain átívelő gondolatmenetének struktúráját.

\* \* \*

Zvolenszkynek két alapvető célja van: egyrészt (A) egy negatív, illetve egy (B) pozitív projekt. A pozitív projekt egy új és saját érv megfogalmazása az *artefaktualizmus* mellett, ami a szerzői alkotás kérdéséhez kötődik. Zvolenszky

<sup>1</sup> Lásd Zvolenszky 2012; 2013a; 2013b; 2014; 2015a; 2015b.

olyan, a *hétköznapi meggyőződéseinkből* vett kritériumot fogalmaz meg, melynek állítása szerint egyedül az általa védelmezett *artefaktualizmus* képes megfelelni: a kritérium nem más, minthogy a fiktív karakterek a szerzőik alkotásai kell hogy legyenek – ezt nevezzük kreacionizmusnak is. Ennek alátámasztásához Zvolenszky Saul Kripke tulajdonnevekről szóló tézisét<sup>2</sup> terjeszti ki a fiktív és üres nevek kérdésére – mindazonáltal a szerző nem csupán Kripkét alkalmazza, hanem Kripke egy-két soros megjegyzéseire építve kidolgozza saját érveit az artefaktualizmus mellett.<sup>3</sup>

A negatív projekt során Zvolenszky a Mark Sainsbury (2010) által felvetett kategóriahiba-ellenvetést cáfolja annak érdekében, hogy rámutasson az artefaktualizmus védhetőségére. Ezt Zvolenszky több évrre alapozza: (A1) rámutat, hogy a kategóriahiba-ellenvetés, „[...] ha működne, akkor túl erős volna: olyan metafizikai vitákat döntene el, amelyeket egyéb okból azt gondoljuk, hogy nem dönt el” (Zvolenszky 2013a. 301). Ha az ellenvetés működőképes volna, akkor eleve kizárná a logikai térből a lehetséges világok kapcsán vett *ersatzizmust*, amit nem szeretnénk. A szerző arra is rámutat, hogy (A2), ha valaki erszalista a lehetséges világok tekintetében, akkor „[...] aligha van oka arra, hogy az ontológiájából *kizárja* a fiktív karaktereket mint absztrakt tárgyakat” (Zvolenszky 2013a. 302), vagyis az erszalisták számára *kézenfekvő* (és motivált) elfogadni az artefaktualizmus álláspontját. Végül (A3) Zvolenszky szerint a kategóriahiba-ellenvetés a fiktív karaktereken túl kiterjeszthető lenne olyan artefaktumokra is, amelyek kapcsán szintén nem gondolnánk az ellenvetést relevánsnak vagy kívánatosnak, így az ellenvetés nem állja meg a helyét.

Mivel a fiktív karakterek létezését érintő kérdések gyakran összefonódnak a lehetséges világok létezését és természetét érintő kérdésekkel, így érdemes lenne ezeket is előzetesen felvázolni. A fiktív karakterek kapcsán alapvetően három álláspontot különít el Zvolenszky Sainsbury (2010) alapján: aki a fiktív karakterek filozófiai kérdéseivel foglalkozik, az vagy

(F1) *artefaktualista*, azaz úgy gondolja, hogy a fiktív karakterek *emberalkotta absztrakt* tárgyak; vagy

(F2) *nonaktualista*, azaz úgy gondolja, hogy a fiktív karakterek tőlünk függetlenül léteznek egy *nem aktuális* lehetséges világban; vagy

(F3) *irrealista*, azaz úgy gondolja, hogy saját jogukon vett fiktív karakterek *nem* léteznek.

<sup>2</sup> A Kripke-féle elképzelés központi helye a magyar nyelven is hozzáférhető *Megnevezés és szükségyszerűség* kötet második előadása, lásd Kripke 1981/2007.

<sup>3</sup> A *Megnevezés és szükségyszerűség* előadása után maga Kripke is megpróbált elszámolni a fiktív karakterekkel a *John Locke Lectures* sorozatában, ami csupán nemrégiben került kiadásra *Reference and Existence* címmel, noha korábban is hozzáférhető volt kéziratként (lásd Kripke 1973/2013). Kripke megfontolásai erőteljesen épülnek a sajátos (Wittgenstein-inspirált) metafizológiájára, ennek kritikájáról lásd Tuboly 2014.

Aki a lehetséges világok filozófiai kérdéseivel foglalkozik, az vagy

(LV1) *genuin realista*, és azt mondja, hogy a lehetséges világok tőlünk téridőben és okságilag izolált, *konkrét (nem-aktuális)* világok; vagy

(LV2) *ersatzista*, és azt mondja, hogy a lehetséges világok a mi konkrét világunk *absztrakt reprezentációi*; vagy

(LV3) *fikcionalista*, és azt mondja, hogy lehetséges világok *nem* léteznek.

Ahogy Zvolenszky, úgy én sem foglalkozom a továbbiakban az LV3 állásponttal, azonban LV1 és LV2 többször is előkerül majd kombinálva az F1 és F2 elképzelésekkel. Zvolenszky Sainsbury (2010) alapján elfogadja, hogy F1, ha a kérdést a lehetséges világok kérdéskörével együtt szeretnénk tárgyalni, pusztán LV2-vel párosítható, és az érdekli, hogy mennyi esélye van az ersatzizmussal kombinált artefaktualizmusnak. Állítása szerint A2 alapján nem csak hogy esélye van, hanem egy egészen természetesen elköteleződése lenne az a lehetséges-világ ersatzistáknak a fiktív karakterek artefaktualista elképzelése.

\* \* \*

Zvolenszky szerint a fiktív karakterek emberalkotta, s ebből kifolyólag (szemben a klasszikus „absztrakt entitások, mint *par excellence* szükségszerű entitások” nézettel) *kontingens absztrakt tárgyak* (azaz nem „hús-vér”, téridőben lokalizált létezők). Az absztrakt létezők gondolata rögtön visszatetszést kelthet azokban az olvasókban, akik úgy tartják, hogy pusztán *konkrét partikuláris* entitások léteznek (nevezhetjük ezt a feltehetően kevesek által vallott álláspontot *szélsőséges nominalizmusnak*). Ha szélsőséges nominalisták vagyunk, akkor Zvolenszky álláspontja nem képez élő opciót számunkra. Azonban a metafizikai viták nem bemondás alapján dőlnek el, így nézzük meg, milyen argumentumokat ajánl fel számunkra a szerző.

Első körben tekintsük át az artefaktualizmus realista alternatíváinak legígéretesebb verzióját, a non-aktualizmus álláspontját. Ez a pozíció abból kifolyólag, hogy Harry Potterre létező, ám nem-aktuálisan létező entitásként tekint, közvetlenül elköteleződik a *lehetséges világok* valamely metafizikai elmélete mellett, ugyanis a bevett gyakorlat szerint, a nem-aktuális létezők tipikusan lehetséges világokban foglalnak helyet. A lehetséges világok kapcsán két alapvető elméletet szokás mérlegre tenni: a David Lewis nevéhez köthető *genuin lehetséges-világ realizmust* (GLVR), és az ún. *ersatz lehetséges-világ realizmust* (ELVR). Lewis szerint a lehetséges világok nem mások, mint a mi világunkkal azonos ontológiai státuszt élvező konkrét univerzumok (Lewis 1986), míg az ersatzisták szerint a lehetséges világokra speciális kritériumoknak eleget tevő absztrakt reprezentációkként kellene tekintenünk (Adams 1974; Plantinga 1976; Stalnaker 1976/2004). GLVR (azaz LV1) Zvolenszky tanulmányaiban (a korábban említettek miatt) nem kap nagyobb szerepet a fiktív karakterek

kapcsán,<sup>4</sup> sokkal érdekesebb azonban, hogy ELVR is pusztán F1 kapcsán releváns.

A szerző egyetértően idézi Sainsbury (2010. 222, 8. jegyzet) azon megjegyzését, miszerint ELVR végső soron egy olyan nézet, amely szerint, ha a fiktív karaktereket valamiféle absztrakt reprezentációkkal (ersatz-világokban „helyet foglaló” ersatz-individuumokkal) azonosítjuk, akkor valójában *aktuális* létezőknek tekintjük őket (Zvolenszky 2012. 90; 2013a. 300). Ennek oka, hogy az ersatzista elképzelés végső soron egy *aktualista* elképzelés, amely szerint mindaz, ami létezik, az aktuálisan létezik – a lehetséges világok a mi világunk lehetséges és lehetetlen alakulási módjainak aktuálisan létező absztrakt reprezentációi, ennél fogva az absztrakt fiktív karakterek is aktuális világunkban léteznének. Ha pedig így van, akkor ELVR nem is indulhat non-aktualista jelöltként a fiktív karakterek realista mezőnyében. Azonban ezen a ponton fel kell hívnunk a figyelmet egy distinkcióra, amire az említett Sainsbury-jegyzet nem tér ki, ám amelyet Zvolenszky később (2012. 101 sk.) megemlít, ám szubsztantív módon nem támaszkodik rá, így itt is mindenképp érdemes lenne minél világosabban explikálnunk.

Az „aktuális világ” két értelemben is használatos az ersatzista elméletekben. Egyrészt „aktuális világ” alatt érthetjük a minket körülvevő univerzumot (az összes konkrét és absztrakt entitásával). Másrészt mivel az aktuális világ is egy *lehetséges világ*, és mivel minden lehetséges világ egy olyan absztrakt entitás, ami a világunk lehetséges módjait reprezentálja, az aktuális világ is egy absztrakt entitás kell hogy legyen, miközben nagyon úgy tűnik, hogy azok az emberek és tárgyak, amelyekkel nap mint nap összefutunk, nem számok, halmazok, vagy egyéb absztrakt entitások.

Következésképp folyamatosan szem előtt kell tartanunk, hogy az ersatzista különbséget tesz a *minket körülvevő* és az *absztrakt aktuális világ* között, amelyet a félreértések elkerülése végett olykor az „aktualizált világ”-nak neveznek. Ebből kifolyólag pedig ellentmondás nélkül mondhatjuk, hogy noha Harry Potter aktuálisan létezik, nem része az *aktualizált világnak*. Vele ellentétben J. K. Rowling nemcsak hogy konkrét téridőbeli részét képezi a minket körülvevő aktuális világnak, az *absztrakt aktualizált világban* is megfelelő reprezentációval rendelkezik. Mindez csupán azzal a terminológiai változtatással jár, hogy a fiktív karaktereket nem non-aktuálisnak kellene neveznünk (az eddig tárgyalt értelemben

<sup>4</sup> Noha a szerző olykor a non-aktualista álláspontok közül pusztán a konkrét létezőket felvonultató álláspontot (azaz Lewis nézetét) vizsgálja a fiktív karakterekkel való kombináció során, és ez alapján jogosulatlanok tűnhet a főszövegbeli állításom, valójában ez a nézet sosem képezett a szövegben valós alternatívát, hiszen, ahogy már a kezdetekkor jelzi Zvolenszky (2012, 90), amennyiben a non-aktualizmus a lehetséges világok konkretista elképzelésével jár együtt, annyiban egy meglehetősen vitatott javaslattal van dolgunk. Lásd még Zvolenszky 2013a. 300: „[...] a nonaktualizmus »árukapcsolásban« együtt jár egy sokat vitatott javaslattal, a világ-realizmussal.”

ez a címke valóban csak Lewis elképzelését fedi le), hanem *non-aktualizáltak*, s így a fiktív karakterek, noha aktuálisan léteznek, non-aktualizáltak. Ez azt jelenti Zvolenszky argumentációjának általános kereteire nézve, hogy ersatzistaként (LV2) nem csupán az F1, hanem az F2 állásponttal is számolnunk kell.

Ha ezt elfogadjuk, akkor LV2 és F2 kombinációja, noha még nem állta ki Zvolenszky későbbi kritériumának próbáját, mindenképpen tovább marad játékbán, mint azt gondoltuk. Azonban tennünk kell még egy megjegyzést. Noha a szerző csupán megemlíti (Zvolenszky 2012. 84, 3. jegyzet és 98, 28. jegyzet; 2013b. 297), de nem tárgyalja hosszabban a realista alternatívák felvétele során a *platonizmust* – azt a nézetet, mely szerint a fiktív karakterek, téren és időn kívüli, elmefüggetlen létezők, amiket a szerzőik nem megalkotnak, hanem felfedeznek –, ELVR ebben a kontextusban is hasznos lehet. Vegyük az ersatzizmusnak a fikciókkal legkézenfekvőbb módon összehangolható verzióját, a propozícióersatzizmust.<sup>5</sup> A propozícióersatzizmus szerint egy lehetséges világ nem más, mint propozíciók maximális és konzisztens halmaza. A propozíciók (egyes elképzelések szerint) olyan elme- és nyelv-független, szükségszerű absztrakt partikuláris létezők, amelyeket a különböző nyelveken tett kijelentő megnyilatkozásokban állítunk (lásd Tózsér 2009. 192–193). Vagyis tipikusan platonikus entitások.<sup>6</sup> Tehát ELVR (mint LV2) nemcsak hogy egy elérhető pozíciót képez (legalábbis egyelőre) a fiktív karakterek metafizikai kérdései kapcsán, hanem egy *platonista* opciót, ennél fogva pedig az elméletek logikai terének releváns elemeként jóval több figyelmet érdemelne.

Természetesen mivel Zvolenszky Sainsbury érveivel foglalkozik, utóbbi pedig nem érinti a platonizmus elképzelését, jogosnak tűnik az is, hogy Zvolenszky is hasonlóképp jár el. Amire itt fel akartam hívni a figyelmet, az pusztán annyi, hogy a platonizmus (a fiktív karakterek kapcsán) és az ersatzizmus (a lehetséges világok kapcsán) szintén *természetes* kombinációt jelent. Másrészt, mivel Zvolenszky több alkalommal is úgy érvel a későbbiekben, hogy a kategóriahiba-ellenvetés *túl erős, túl sokat bizonyít*, és (noha a fiktív karakterekre vonatkozik) olyan opciókat is kizár például a lehetséges világok kapcsán, amiket nem szeretnénk, legitimnek tűnik az a felvetés, miszerint a fiktív karakterek kapcsán platonista ersatzisták is több figyelmet érdemelnek az összkép szempontjából.

\* \* \*

<sup>5</sup> Az elnevezést Tózsér Jánostól vettem, vö. Tózsér 2009. 192 skk.

<sup>6</sup> A propozíciók ilyen jellegű felfogása nyilván csupán egy a számos lehetőség közül. Zvolenszky jelzi (2013b. 305, 14. jegyzet), hogy számos elképzelése van a propozícióknak, ám neutrális marad azok természetét illetően. Itt azonban elegendő csupán annyi is, hogy a propozícióknak *ez* a felfogása is releváns.

Térjünk rá Zvolenszky koncepciójának (B) pozitív projektjére. A szerző azt az alapvetőnek és plauzibilisnek tekinthető intuíciónkat köti össze Kripke tulajdonnevekre vonatkozó meglátásaival, hogy a fiktív karakterek a szerzőik alkotásai. Zvolenszky (2012. 90) szerint természetes módon élhetünk azzal a meglátással, miszerint

(1) Harry Pottert J. K. Rowling alkotta meg.

A probléma az (ahogy erre az idézett szakirodalmak is utalnak), hogy amennyiben (1) névértéken vett olvasatához ragaszkodunk, számos nehézségbe ütközünk – például abba, hogy a magyarázat jóval *rejtélyesebb* lesz, mint maga a magyarázni kívánt jelenség, nevezetesen a kreacionizmus, emellett nem áll rendelkezésünkre független és megfelelő módon artikulált argumentáció a tézis mellett. Zvolenszky az utóbbira tesz kísérletet. Ennek alapját Kripke két tétele adja (Kripke 1981/2007. 124, vö. Zvolenszky 2015b):

(M) *Metafizikai tétel*: Indokolatlan és alaptalan volna bármely *pusztán lehetséges* tárgyat Gombóc Artúrnak, Sherlock Holmes-nak, unikornisnak stb. tekintenünk.

(I) *Ismeretelméleti tétel*: Indokolatlan és alaptalan volna bármely *aktuális* tárgyát Gombóc Artúrnak, Sherlock Holmes-nak, unikornisnak stb. tekintenünk.

A metafizikai tétel mögött az *alulspecifikáltság problémája* áll, ami nem más, mint-hogy noha a fikció számos dolgot meghatároz az adott fiktív karakter kapcsán (tudjuk, hogy Harry Potter korán elvesztette a szüleit, szemüveges, a tanulással hadilábon áll, stb.), azonban a történet számos egyéb jellegzetességéről hallgat. Ez alapján, ha két olyan, *pusztán lehetséges* személy közül kellene kiválasztanunk Harryt, akik a történet által leírt és meghatározott tulajdonságokkal mind rendelkeznek, akkor az *alulspecifikáltság* fényében nem lenne elégséges alapunk arra, hogy meg tudjuk mondani, *melyikük* is Harry.

Az ismeretelméleti tétel mögött az úgynevezett *véletlen hasonlóság problémája* húzódik. Kripke ide vonatkozó megjegyzéseit (amelyekben Kripke az unikornisok példáján mutatja be, hogy ha a régészek találnának is olyan lényeket, amelyek rendelkeznek az unikornisoknak tulajdonított tulajdonságokkal, még akkor sem tekinthetnénk őket az „unikornis” kifejezés referenciájának) Zvolenszky (2012. 92; 2015b) a következőképp összegzi, idézzük némileg hosszabban:

Kripke két fontos állítást fogalmaz meg: még ha találunk is olyan állatokat, amelyek minőségileg olyanok, mint a mítoszbeli unikornisok, ez nem igazolná, hogy az állatokat unikornisoknak tekintjük, tekintve (i) a történeti kapcsolat hiányát az újonnan lelt fajta és az „unikornis” kifejezés között; és azt, hogy (ii) az unikornis mítosz „merő kitaláció”, vagyis nem a megfelelő módon jött létre ahhoz, hogy a kifejezést az újonnan felfedezett fajra alkalmazzuk. (i) és (ii) rávilágít: az általunk



elképzelt esetben a véletlen minőségi egybeesésen túl nem lenne más kapcsolat a mítoszban leírt unikornisok és a felfedezett aktuális állatfajta között. Egy tulajdonnév esetén azonban a referáláshoz több kell, mint véletlen egybeesés; így aztán nincsenek olyan aktuális tárgyak, amelyek megfelelő unikornis-jelöltek volnának.

Zvolenszky részletesen kibontja ezeket a meglátásokat, és gyümölcsöző módon terjeszti ki őket a tárgyalt területre. Érvei valóban rendkívül meggyőzőek azt illetően, hogy a fiktív karakterek tulajdonnevei nem referálhatnak aktuálisan vagy non-aktuálisan létező *konkrét* hús-vér személyekre, figyelembe véve a tulajdonnevek bevezetésére vonatkozó kripkei nézeteket – történeti-oksági lánc, illetve a név bevezetésének megfelelő módja – és J. K. Rowling szándékait: még akkor is, ha egy konkrét entitás megfelel Harry Potter jellemzői jelentős részének, vagy még ha maga Rowling Harry megalkotása során egy konkrét személyből is merített volna inspirációt, a 'Harry Potter' tulajdonnév, amely szándék szerint egy fiktív karakter tulajdonneve, nem egy konkrét aktuális/non-aktuális személyre referálna. Mindezt valóban elfogadhatjuk, és egyetérthetünk a szerző finomra hangolt érvelésével azt illetően, hogy a fiktív karakterek neveinek esetében a konkrét (aktuális vagy non-aktuális) téridőbeli entitások nem szolgáltatnak megfelelő alapot a referencia rögzítésének történeti-oksági láncán.

Ha a konkrét entitások alkalmatlanok arra, hogy fiktív karakterek neveinek referenciái legyenek, úgy tűnik, maradnak az absztrakt entitások. Zvolenszky rámutat, hogy az absztrakt artefaktum elmélet által posztulált entitások, az emberalkotta kontingens absztrakt tárgyak képesek megfelelni az oksági-történeti lánc által támasztott elvárásoknak, így az egyedüli realista elméletként képes névértéken véve kezelni az (1) állítást is, ezzel pedig eleget tesz azon hétköznapi intuíciónknak, miszerint a fiktív karakterek a szerzőik alkotásai.

Ezen a ponton (Zvolenszky 2012. 98, 28. jegyzet) ismét visszatér a platonizmus. Azonban Zvolenszky rögtön el is utasítja, rávilágítva arra, hogy a szükség-szerű és elmefüggetlen létezőkként felfogott absztrakt entitások a metafizikai és ismeretelméleti tétel mögött meghúzódó észrevételek miatt hasonló problémákba ütköznek, mint azok az elképzélések, amik *konkrét* entitásként tekintenek a fiktív karakterekre – ezek fényében a platonizmus képtelen lesz elszámolni a kreacionizmus elképzelésével.

Nézzük kissé távolabbról a dolgokat. Ha elfogadjuk a kreacionizmus elképzelését, akkor felmerülhet például az az *általános* kérdés, hogy ha a Harry Potter-fikció nem más, mint egy szükségszerűen létező elmefüggetlen proposíció-halmaz, akkor miképp alkothatta meg J. K. Rowling? A történetekre úgy szokás gondolni, mint amiket *létrehoznak*, vagyis azokat valakinek ki kellett egyszer találni, adott esetben le kellett írni, publikálni kellett, stb. Ez alapján a történetek és fikciók jelentős mértékben függnak a szerzőjüktől. J. K. Rowling előtt nem léteztek a Harry Potter-történetek, ám miután kitalálta őket, már beszélhettünk Harry Potter-történetekről. Ez azzal jár, hogy a történetek és fikciók létezése

pusztán *kontingens*, ugyanis a szerzőjük is pusztán kontingensen létezett, létezésük egy bizonyos időbeli kiindulóponthoz kötődik.

Kiutat jelenthet számunkra az az elképzelés, miszerint érdemes lenne megkülönböztetnünk az absztrakt időtlen *típusokat* a konkrét kontingens *példányoktól* (lásd Woodward 2011). Ennek értelmében létezik egy szükségszerű, elme-független absztrakt propozícióhalmaz, a Harry Potterről szóló állítások halmaza, ami nem más, mint a *Harry Potter-típus*, J. K. Rowling pedig pusztán ennek egy *Harry Potter-példányát* hozta létre a Harry Potter történetek első kötetével. Vagyis a Harry Potter-példányok ebben az értelemben nem mások, mint tintanyomatok a lapon, lefűzött és kiadott lapok meglehetősen terjedelmes sorozatai. Ez az elképzelés nem feltétlen áll közel a fikcióról vallott hétköznapi meggyőződéseinkhez, azonban számos ponton előnnyel járhat egy ilyen nézet elfogadása.

Első körben például megőrizhetjük azt az intuíciónkat, miszerint a történetek és a fiktív karakterek a szerzőik alkotásai – valóban J. K. Rowling volt az, aki aktuális világunkban megalkotta a Harry Potter-példány(oka)t. A kreacionizmust tápláló intuíciónk – legalábbis eme megközelítés szerint – csupán a Harry Potter-példányokra vonatkoznak. A Harry Potter-példányok valóban a szerzőik alkotásai, tőlük függnék egy bizonyos erős értelemben, és ezáltal kontingens létezők. Azonban ez nem jelenti azt (noha ezt Zvolenszky is elfogadja), hogy ne létezne egy szükségszerű absztrakt, mondjuk propozícióhalmaz, amely maga az időtlen Harry Potter-típus.<sup>7</sup>

Ha ezt elfogadjuk, akkor nyugodtan mondhatjuk, hogy noha az aktuális világunkban, @-ban, a dolgok úgy alakultak, hogy J. K. Rowling volt az, aki megalkotta a Harry Potter-példányt, mindazonáltal a dolgok alakulhattak volna másképp is. Ha J. K. Rowling mondjuk inkább részecskefizikával foglalkozott volna, akkor valaki más találta volna ki (vagy legalábbis találhatta volna ki) a varázslótanonc sokak által kedvelt történetét. Más lett volna az, aki az absztrakt Harry-Potter-típus egy konkrét kontingens példányát kidolgozza. Mi több, képzeljünk el egy tetszőleges  $v_1$  lehetséges világot, ahol 1997-ig szintén senki nem alkotta meg ezeket a történeteket, és amely világban J. K. Rowling részecskefizikus, és nem sok időt tölt kitalált történetek papírra vetésével. Azt kellenne mondanunk, hogy  $v_1$ -ben senki nem alkotja (vagy alkothatja) meg a Harry Potter-példányokat? Nyugodtan azt felelhetjük erre, hogy nem ez a helyzet. Feltehetően  $v_1$ -ben valaki más lesz az, aki megalkotja a Harry Potter-típus egy konkrét és kontingens példányát, például azzal, hogy pontosan ugyanazokat a szavakat, ugyanazon sorrendben veti papírra.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> A szerzők és alkotásaik közti függési viszonyról részletesen lásd Thomasson 1999.

<sup>8</sup> Természetesen itt felmerül a művészeti-esztétikai művek azonosságának és individualitásának kérdése. Még ha el is fogadjuk azt, hogy két különböző ember is leírhatta ugyanazokat a hangokat, ezáltal ugyanazt a zenei művét létrehozva, nem kell elfogadnunk, hogy ugyanaz lenne a helyzet például a regények kapcsán – és feltehetően nem is ez a domináns álláspont a kortárs esztétikai diskurzusban. Mindazonáltal azt a *lehetőséget* nem zárhatjuk ki,

Felmerülhet a kérdés, hogy  $v_1$  Harry Pottere megegyezik-e @ Harry Potte-rével. Nem feltétlen kell hogy így legyen. Ha igazként fogadjuk el ELVR-t és megteesszük a történet-típus és történet-példány megkülönböztetést, akkor mondhatjuk, hogy a Harry Potter-történet típus számtalan különböző történet-példányát hozhatjuk létre, és @-ban J. K. Rowling az  $x$  példányt,  $v_1$ -ben valaki más, mondjuk, J. K. Rowling  $y$ -t hozta létre. Azonban azt is mondhatjuk, hogy  $x$  és  $y$  valójában azonos (vagy épp *hasonmásokról* van szó), és ebből kifolyólag  $v_1$  Harry Pottere nem más, mint az aktuális világunk Harry Pottere. Ezt nem kell itt eldöntenünk, a kérdés sokkal inkább az, hogy ha el akarnánk dönteni, akkor milyen módon tehetnénk ezt meg.

Zvolenszky több alkalommal hangsúlyozza, hogy a fiktív karakter létrehozására irányuló szerzői szándék, illetve az ahhoz kötődő *történeti-oksági* lánc hiánya miatt hiúsul meg az az elképzelés, hogy a mi világunkban előforduló 'Harry Potter' tulajdonnévvel evilági vagy más lehetséges világbeli konkrét személyre referálunk. Ezt el is fogadhatjuk. Azonban ha tartani akarjuk azt, hogy pontosan ugyanarra a *Harry Potterre* referál Zvolenszky, J. K. Rowling és bárki, aki olvassa a regényeket és beszél róluk, akkor feltehetően a szerzői szándékon és a releváns, referenciát meghatározó történeti kapcsolaton túl utalnunk kell annak empirikus manifesztációjára, a konkrét és kontingens könyvben foglaltakra is. Ez az empirikus manifesztáció valóban hiányos, számos szálát és lehetőséget nem köt el explicit módon (feltehetően Rowling számos olyan tulajdonságot és érzést kapcsol Harryhez, amit az olvasók nem tesznek), ám – némileg tautologikusan fogalmazva – amit elköt, az el van kötve. Ha Harry @-ban a  $\phi$ ,  $\psi$  tulajdonságokkal rendelkezik a könyv szerint, és mondjuk semmi mással, a  $v_1$ -beli Harry pedig szintén a  $\phi$ ,  $\psi$  tulajdonságokkal bír és semmi mással (hasonlóképp ezt kiterjesztve az többi szereplőre), akkor nyugodtan mondhatjuk, hogy a Harry Potter-történettípusnak ugyanazt a történet-példányát hozták létre  $v_1$ -ben és @-ban.

Milyen előnyökkel jár ez? Miközben elfogadhatjuk Zvolenszky érveit arra vonatkozóan, hogy a fiktív karakterek tulajdonnevei nem referálhatnak megfelelő módon konkrét aktuális és más non-aktuális konkrét személyekre, nem feltétlen kell így eljárunk ELVR itt vázolt verziója esetében. J. K. Rowling valóban megalkotta Harryt az aktuális világban (ám Harry nem absztrakt, hanem konkrét artefaktum), és a szerzői szándék figyelembe vételével referenciáját is rögzíthetjük. Ebben az értelemben (M), (I) és a mögöttük meghúzódó belátások nem befolyásolják negatív módon a fiktív karakter tulajdonnévnek referenciáját.

---

hogy két szerző ugyanazon szavakat, ugyanazon sorrendben veti papírra. Természetesen felmerülhet, hogy nem ugyanazon regényről és regényhősökről van szó:  $x$  szerző *szándéka* esetleg épp az a regénnyel, hogy pozitív példát mutasson a fiatal számára, míg  $y$  szerző *szándéka* az volt, hogy a történet révén az idősek figyelmét hívja fel a fiatalok problémás viselkedésére. Ez nyilvánvalóan a regény *értelmezésének* kérdése, tekintve, hogy amikor pusztán a szavak egymásutánosságát vesszük szemügyre, akkor a két regény megkülönböztethetetlen.

Mire való akkor az absztrakt történet-típus? Azon túl, hogy a történettípus mint propozícióhalmaz alapul szolgálhat a történet-példány állításainak szemantikai karakterizációjához, a más lehetséges világokban lévő Harry Potter-alkotások alapjának is tekinthetjük őket úgy, hogy egyes világokban ugyanazt a történetet alkotják meg „belőle”, mint a mi világunkban (ha azt mondjuk, hogy  $v_1$  és @ Harry Pottere közti „hasonlóság” nem elég a kettő referenciájának és a történet azonosságához, akkor feltehetően ezt kellene mondanunk az aktuális világ különböző olvasói és nyomtatott példányaira is, tudniillik hogy a különböző olvasók különböző Harryre utalnak, és a különböző kiadásokban különböző Harry jelenik meg), miközben annak lehetőségét is meghagyjuk, hogy más *Harry Potter*-történeteket alkossanak meg a különböző lehetséges világokban azért, hogy a történet-típus más elemeit építik be a történet-példányba.

Mi több, ezzel az elképzeléssel számos különböző, olykor inkompatibilisnek tűnő intuíció által támogatott állítással is elszámolhatunk. Egyesek szerint Harry Potter nem létezik – e nézet szerint azoknak, akik ilyen irrealista módon állnak a kérdéshez, igazuk van annyiban, amennyiben ez alatt azt értik, hogy Harry Potter nem létezik hús-vér emberként. Mások szerint Harry Potter létezik – ennek igazságához azt kell belátnunk, hogy Harry egyrészt létezik a kontingens és konkrét történet *szerint* (ez elég lenne egy Sainsburyhez hasonló irrealista számára), és ez esetben a „Harry Potter létezik” egy tipikus elliptikus fikcionalista állítás, amelyet, ha a megfelelő fikciós operátorral („A Harry Potter történetek szerint  $\phi$ ”) kiegészítünk, akkor egy igaz állítást kapunk. Másrészt azt az erős állítást is igazként fogadhatjuk el, miszerint Harry Potter *valóban* létezik aktuálisan, az aktuális világban (mint absztrakt reprezentáció ELVR értelmében), miközben nem-aktualizált. Mindezen felül, ahogy láttuk, azt az (1) állítást is értelmezhetjük, és névértéken vehetjük, miszerint Harry Pottert J. K. Rowling alkotta meg. A Harry Potter történet-példányt, és ezáltal Harryt valóban J. K. Rowling kitartó munkásságának köszönhetjük.

Természetesen ez a megközelítés jóval több munkát és jóval több részlet kidolgozását követeli meg tőlünk, itt mindössze arra akartam felhívni a figyelmet, hogy feltehetően, ha a lehetséges világok kapcsán az LV2 opcióra, a fiktív karakterek kapcsán pedig az F2 álláspontra helyezkedünk, akkor is plauzibilis módon kezelhetjük a fiktív karakterek kérdését, anélkül, hogy elköteleződnenk az emberalkotta absztrakt entitások mellett.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy Zvolenszky (2012. 103) említi a típus-példány különbséget a zenei művek esetében. Azonban a szerző ott úgy érvel, amennyiben jól értem, hogy például Mozart *A varázsfuvola* megalkotásával egy absztrakt típust hozott létre, és az egyes előadások alkalmával ezek konkrét példányai hangzik el. Azonban az általam vázolt típus-példány distinkció értelmében Mozart eredetileg is egy konkrét példányt hozta létre *A varázsfuvolának*, nem pedig egy absztrakt típust. Ebben az értelemben két dolgot mondhatunk: vagy azt, hogy (i) az eredeti létrehozás után az egyes előadások folyamatosan sajátosan példázzák az absztrakt *Varázsfuvola*-típust. Ám mivel szándék szerint ezeken az előadásokon Mozart darabját játsszák, nem pedig egy absztrakt-típust fedeznek fel és konkretizálják, nem tűnik

Térjünk rá röviden Zvolenszky (A) negatív projektjére, ahol a szerző a Sainsbury-féle kategóriahiba-ellenvetést próbálja meg kivédeni. Sainsbury érve szerint a kategóriahiba abban áll, hogy ha a fiktív karakterek artefaktualista elképzelését valljuk, akkor azok rossz ontológiai kategóriába kerülnek – absztraktak lesznek, nem pedig konkrétak. A probléma az, hogy Harry Potter absztrakt entitásként pusztán az ‘absztrakt entitásnak lenni’ és a ‘fiktív karakternek lenni’ tulajdonságokat példázza (*exemplify*), mindazok a tulajdonságokat pedig, amelyekkel a karakterek a szerzőik (és olvasóik) szerint rendelkeznek, amelyeket példázniuk kellene, valójában csupán kódolják (*encodes*), vagyis a történet szerint kódolva van Harry kapcsán, hogy ő varázslótanonc, hogy kinek a gyereke stb. Emiatt pedig Sainsbury szerint a fiktív karakterek *nem rendelkeznek* azokkal a tulajdonságokkal, amelyekkel a szerzőik és olvasóik szerint rendelkezniük kellene (amelyeket példáznának), és így folyamatosan masszív tévedésben leledzünk mindannyian Harry Potterrel kapcsolatban, még maga J. K. Rowling is – ez pedig nehezen elképzelhető.

Zvolenszky arra tesz kísérletet, hogy három argumentum bevetésével rámutasson, hogy ha Sainsbury érve helytálló lenne, akkor túl sokat bizonyítana, és metafizikai nézeteink mintázatának jelentős részét felül kellene vizsgálnunk – ami szintén nehezen elképzelhető. Ezeket az érveket itt nem fogjuk részletekbe menően tárgyalni, pusztán néhány jellegzetességükre hívom fel a figyelmet. Zvolenszky első érve (A1) arra kíván rámutatni, hogy amennyiben elfogadjuk a fiktív karakterek kapcsán a kategóriahiba-ellenvetést, akkor azt rögtön alkalmazhatnánk egy teljesen eltérő területen is: például az ersatzizmus bármely formájára, és ez által LV2 egy non-starter opció lenne a lehetséges világok tekintetében: ez pedig nem tűnik kielégítőnek.

Zvolenszky gyakorlatilag a következőt dilemmával áll elő: vagy (i) mind a fiktív karakterek, mind pedig a lehetséges világok kapcsán alkalmazzuk a kategóriahiba-ellenvetést, vagy (ii) pedig egyik területen sem alkalmazzuk. Mivel az ersatzizmus kapcsán a szakirodalmi konszenzus szerint nem érvényes a kategóriahiba-ellenvetés, Zvolenszky szerint a fiktív karakterek kapcsán sem vethető be. „Bárki, aki úgy gondolja: a világ-ersatzizmust ennyire könnyen nem lehet aláásni, minden oka megvan arra, hogy a kategóriahiba-ellenvetést (akár az artefaktualizmus, akár a világ-ersatzizmus ellen irányul) gyanúsnak gondolja” (Zvolenszky 2013b. 301).

---

kívánatosnak. Vagy mondhatjuk, hogy (ii) az egyes előadások az eredeti *Varázsfuvola*-példányhoz hasonló példányokat hoznak létre, expliciten másolva az első példányt (amennyire az eredeti műtől való eltérést engedélyezzük). Mivel az eredeti példány a típus egy esete, a példányhoz szándék szerint hasonló további esetekkel sem lesz gond (noha nyilván számolni kell a szórítész-jellegű problémákkal). Ezt az észrevételt feltehetően Zvolenszky (2012) tanulmányának harmadik részében található Sainsbury ellen irányuló érvek közül a második kapcsán is felvethetnénk. Vö. Zvolenszky 2013a. 304–305.

Az, hogy az ersatzizmusra (LV2) valós vagy csupán vélt alternatívaként tekintünk, számos szempont figyelembe vételének függvénye.<sup>10</sup> Feltehetően sokak számára nem okoz problémát az ersatzizmus figyelmen kívül hagyása, így azt is gondolhatják, hogy a kategóriahiba-ellenvetés működképes LV2 ellen is. Sőt, adott esetben üdvöztetőnek is gondolhatják sokan ezt a lépést,<sup>11</sup> azonban ez a kérdés jóval túlmutat a tanulmány keretein. Természetesen ez nem kíván érv lenni Zvolenszky argumentumával szemben, ahogy maga Zvolenszky is némileg inkább *figyelmeztetésnek* szánja megjegyzéseit (ti. hogy Sainsbury ellenvetése túl sokat bizonyítana), mindazonáltal a mérleg nyelvének kibillentéséhez az egyes pozíciók mellett számos további szempontot is be kellene áraznunk, hogy eldöntsük, az ersatzizmus non-starter opciónak történő nyilvánítása kinek okoz gondot.

Érdemes lenne megemlíteni néhány problémás kérdést Zvolenszky saját elmélete ellen is. Zvolenszky (2012. 97) azt állítja, hogy

Az artefaktualizmus szerint Harry Potter egy aktuális tárgy; pusztán a többi olyan konkrét tárggyal ellentétben [...] Harry Potter absztrakt. Mégis az a tény, hogy ő absztrakt artefaktum, lehetővé teszi a fizikai világtól való oksági-történeti függőségét: az 1990-es években J. K. Rowling kreatív tevékenységei hozták létre azt, hogy Potter aktuális (nem pedig pusztán lehetséges) absztrakt tárgy. A releváns függőség lehetővé teszi Harry Potternek, mint absztrakt artefaktumnak, hogy Rowling 'Harry Potter' nevének megfelelő referenciája legyen, ennek kapcsán pedig az olyan problémák, mint a történeti összefüggéstelenség [...] az esetleges hasonlóság és végül az epiztemológiai tézis nem merülnek fel.

Vagyis: mivel Rowling kreatív, írói tevékenységének (*gondolati világa* kivételésének) köszönhetően született meg Harry, el tudunk számolni a kreacionizmus alapvető intuíciójával és megfelelő referenciát tudunk biztosítani Harry számára – történetileg és okságilag Harry Rowling alkotói tevékenységéhez kötődik.

Általában az kevésbé tűnik problémásnak, hogy az alkotók miként referálnak saját teremtményeikre. Épp ők hozták létre a fiktív karaktereket – ha valaki, akkor Rowling már csak igazán tudja, hogy kire *szándékozik* referálni, amikor Harry Potterről beszél. A probléma valójában ott van, hogy miképp tudunk *mi*, olvasók, rajongók referálni *pontosan ugyanazokra* a teremtményekre, akikre a szerzők utalnak. Ha referencia meghatározása kapcsán alapvető fontosságú történeti kapcsolatra gondolunk, melynek a végén a szerzők alkotói, mentális tevékenységeire, szándékaira, pszichológiai állapotaira utalunk (egyfajta Grice-iánus

<sup>10</sup> Ennek a megfontolásnak a részleteiről lásd Tuboly 2015.

<sup>11</sup> Első körben ide sorolhatnánk a lehetséges világok tekintetében vett fikcionalistákat, kombinatorialistákat és mindazokat, akik nem az ersatzista által szolgáltatott ontológiai csomag mozgósításával képzelik el a modalitás elemzését.

értelemben), akkor az egész megoldás némileg rejtélyesnek tűnhet.<sup>12</sup> Ahhoz, hogy a szerzősége hivatkozzunk, ismernünk kell a szerző mentális állapotait, pszichológiai attitűdjeit és szándékait. Ha pedig ezeket bármilyen formában is problémásnak tartjuk, akkor ezekre hivatkozni legalábbis is rejtélyessé teszi az artefaktualizmust és jóval több munkát igényel az álláspont védelme az elme-filozófia megfelelő pozíciójának kiválasztásával.

Továbbá felmerül az a kérdés is, hogy miképp lehetséges történeti-oksági lánc Rowling és Harry között. Ne feledjük, hogy Harry egy absztrakt entitás. Miképp tudunk elkeresztelni egy absztrakt entitást? Feltehetően nem oksági úton, hiszen (a legtöbbször szerint) az absztrakt entitások egyik sajátossága, hogy nem rendelkeznek oksági erővel. De valószínűleg nem is rámutatással – rámutatni legfeljebb konkrét Harry Potter-példányokra tudnánk, nem absztrakt entitásokra. Ha létezik is megoldás erre, Zvolenszky még nem adta meg.<sup>13</sup>

Mindazonáltal, még ha feltesszük is, hogy van egy bizonyos időpont, amikor Rowling alkotói tevékenységének köszönhetően absztrakt artefaktumként megszületett Harry, akkor is megmaradnak bizonyos nehézségek. Mi is a „létrehozás” pontos ideje? Amikor Rowling először gondolt Harryre, mondjuk akár egy másik név alatt is? Vagy amikor kitalálta Harry nevét? Feltehetően Rowling hosszú ideig dolgozott Harry karakterén és történetein – melyik ponton alkotta meg Harry végleges karakterét? Mikor leadta a kéziratot  $t_1$ -ben? Tegyük fel, hogy a kéziratot bizonyos apró javításokra visszaküldte a kiadó, és Rowling  $t_2$ -ben át is dolgozta azt, majd  $t_3$ -ban leadta a végleges kéziratot. Az a Harry, aki  $t_3$ -ban szerepel a könyvben, megegyezik azzal a Harryvel, aki  $t_1$ -ben volt jelen? Esetleg volt  $t_1$ -ben egy absztrakt artefaktum, majd  $t_3$ -ban egy *újabbat* is létrehozott Rowling? Hogyan kellene az absztrakt artefaktum megszületésére gondolunk? Egy konkrét *időpillanathoz* kötött, vagy egy jól meghatározott *eseményhez*, esetleg egy hosszabb *folyamathoz*? Feltehetően mindhárom válasz eltérő ontológiai elköteleződésekkel jár annak megfelelően, hogy időpillanatokban, eseményekben vagy folyamatokban hiszünk.

Vagyis egy speciális ár-előny játékban a következő dilemma elé kerülünk: vagy (i) elfogadjuk a kreacionizmus intuícióját, amelyet látszólag csak az artefaktualizmus tud megválaszolni, ám ekkor válaszolnunk kell a fentebb feltett kérdésekre, vagy (ii) olyan alternatívák után nézünk, amelyek nem szembesülnek ezekkel a kérdésekkel, ám a kreacionizmussal sem (feltétlen) tudnak mit

<sup>12</sup> Stuart Brock (2010. 338) is egyfajta rejtélyességet ró fel az artefaktualizmus védelmezőinek.

<sup>13</sup> Egy szóbeli beszélgetés során Zvolenszky arra utalt, hogy kell lennie megoldásnak, hiszen az absztrakt matematikai tárgyakat (tételeket, halmazokat, függvényeket stb.) is elnevezzük, és jól boldogulunk velük. Álláspontom szerint ez valóban megfelelő kiutat jelenthetne, azonban ekkor a matematika filozófiája kapcsán kell mélyebbre ásni és mérlegre tenni a különböző opciókat: például feltehetően az E. Szabó László által védelmezett fizikalista matematikafelfogás nem jár együtt absztrakt entitásokkal, és a tárgyak elnevezése is kevésbé problémás. Lásd például E. Szabó 2003.



kezdeni. Esetleg az egész ár-előny játékot elhagyhatjuk, és újabb pozitív alternatívák után nézhetünk.

Ugyanis még ha meg is tudjuk válaszolni az összes ilyen jellegű kérdést, felmerülhet valakiben: mi szükség van az *emberalkotta absztrakt tárgyakra*? Zvolenszky szemszögéből persze a kérdés a következőképp hangzana: miért kellene egyáltalán ódzkodnunk az emberalkotta kontingens absztrakt entitásoktól? A szerző (2012. 85; 2013b, 297–298) maga is említi a konkrét/absztrakt distinkció adekvát felállításának nehézségeit, azonban a kérdést első körben megközelíthetjük a példákra való hivatkozással.<sup>14</sup> Tipikusan konkrét entítások az olyan tér-időben lokalizált kontingens létezők, mint a székek, asztalok, házak, emberek, bolygók. Tipikusan absztrakt entítások az olyan téren és időn kívüli, okságilag impotens szükségszerű létezők, mint számok, halmazok, univerzálék, propozíciók. Azonban sokan úgy gondolják, hogy ezzel nem fedtük le teljes mértékben a létezők természetét illető metafizikai kérdéseket, ugyanis számos alapvető és gyakorlati szempontból rendkívül fontos elemet nem tudunk felvenni az ekképp meghatározott absztrakt/konkrét kategóriákba. Ezért bevetnek egy harmadik kategóriát, az emberalkotta kontingens absztrakt létezők tartományát, melybe tipikusan olyan entításokat sorolnak, mint a különböző játékok és azok speciális lépései (foci, sakk), különböző társadalmi intézmények (házasság, miniszteri posztok), vallások, tradíciók, receptek, márkák, szavak és nevek, zenei és irodalmi műalkotások – a listát pedig minden valószínűség szerint itt is hosszasan folytathatnánk.

Zvolenszky, ahogy maga is megjegyzi (2012. 99), arra kíván az érveiben rámutatni, hogy amennyiben elfogadnánk a kategóriahiba-ellenvetést a fiktív karakterekkel szemben, úgy azt nem csupán az ersatzizmus ellen, hanem az összes többi absztrakt artefaktum ellen is felhozhatnánk, ezzel pedig túl sokat bizonyítana Sainsbury, mi több, a kontingens absztrakt entítások kategóriáját általában *nem szeretnénk feladni*. Noha egy ilyen jellegű pragmatikai érvelés nehezen lehetne konkluzív, Zvolenszky hosszas és kidolgozott argumentációkkal próbálja motiválni álláspontját. Végül annak a meggyőződésének ad hangot több helyen is (2012. 102, 106, 35. jegyzet), hogy az emberalkotta absztrakt entítások kategóriája melletti elköteleződés filozófiai hasznosságának fényében a bizonyítás terhe azokon van, akik azt tagadni kívánják.

Amennyiben nem fogadjuk el Zvolenszky érvelését, arra kell rámutatnunk, hogy az emberalkotta absztrakt entítások kategóriájába sorolt jelenségek megmagyarázhatók anélkül is, hogy ilyen jellegű metafizikai elkötelezettséget kellene vállalnunk, vagy némileg radikálisabb módon – bármilyen metafizikai elköte-

<sup>14</sup> Az absztrakt/konkrét distinkció felvázolásának lehetőségeihez lásd (Lewis 1986) 1.7. alfejezetét.

lezettséget kellene vállalnunk. Ez valóban hosszadalmas, bonyolult, részletekbe menő vizsgálódásokat igényelne (ahogy láttuk, a lista meglehetősen hosszú és a rajta szereplő tételek is alapvető fontosságú elemek, amelyek kapcsán számos – egymással feltehetően inkompatibilis – intuíciónkat kellene összehangolnunk), és a siker korántsem garantált. Mindazonáltal egyes pontok kapcsán felhívhatjuk a figyelmet a plauzibilis alternatívákra. A társadalmi intézmények, és ebből kifolyólag a játékok, tradíciók kapcsán is megpróbálhatjuk követni Peter Winch (1988) elképzelését, aki szerint az említett jelenségek alapvetően fogalmi természetűek, szabályok és előírások összességéből állnak. Winch nem foglal állást ezek metafizikai kérdéseit illetően, *megértő szociológiát művel*. Nyilvánvalóan felmerül a kérdés, hogy Winch sem *konkrét* entitásokra utal, a fogalmak, szabályok, előírások legalábbis nem-konkrétak (metafizikai értelemben): a kérdés persze az, hogy végső soron nem emberalkotta absztrakt tárgyak-e. A kérdés mindenképp fontos, azonban itt nem kell eldöntenünk.

Természetesen vitathatjuk, hogy egy ilyen wittgensteiniánus jellegű megközelítés hallgathat-e a metafizikáról, mindazonáltal jó okunk van azt gondolni, hogy neutrálisak maradhatunk itt az ontológiai kérdésekben.<sup>15</sup> Az emberalkotta absztrakt entitásokat érintő összes kérdést megpróbálhatjuk lefordítani gyakorlati kérdésekre is, azaz olyan kérdésekre, minthogy milyen funkciót látnak el mindennapi életünkben a játékok, társadalmi intézmények, hagyományok, receptek stb., vagy éppen, hogy mi a forrásuk, geneziséük ezeknek az intézményeknek és gyakorlatoknak. A társadalmi intézmények szerepe egyre gyakrabban kerül elő az analitikus filozófiában is, főképp a nyelvi érintettség kérdései kapcsán. Robert Brandom filozófiája megfelelő alapot nyújthat számunkra a szabályok, intézmények, szokások és egyéb, főképp gyakorlatokban manifesztálódó jelenségek nem-metafizikai jellegű értelmezése esetében.<sup>16</sup>

\* \* \*

Tanulmányomban arra kívántam rámutatni, hogy bizonyos pozíciók, amelyeket Zvolenszky látszólag meglehetősen gyorsan kizár, vagy épp később minősít alkalmatlannak az általa előírt feladat elvégzésére, továbbra is élő opciók képezhetnek. Hasonlóképp a fiktív karakterek és a lehetséges világok különböző elméleteinek lehetséges kombinációi kapcsán is fontos lenne számba vennünk azokat, amiket a szerző (saját kereteinek szempontjából érthető okokból) nem tárgyal. Ezek az elképzelések, egy megfelelően finomra hangolt kidolgozás után, remélhetőleg vállalható alternatívát kínálhatnak a fiktív karakterek mint

<sup>15</sup> Hasonlóképp megemlíthetjük az adott kérdéses területek kapcsán Ian Hacking dinamikus nominalizmusát, lásd Hacking 1986.

<sup>16</sup> Lásd Brandom 1994; 2008.

emberalkotta absztrakt entitások elképzelésével szemben. Mi több, Zvolenszky pozitív elmélete kapcsán is feltehetünk számos, aggodalomra okot adó kérdést. Természetesen több dolgot kell még mérlegre tennünk (főképp a pozitív alternatívák esetében), az azonban tény, hogy a következő lépést az artefaktualizmus ellentáborának kell megtennie, hiszen Zvolenszky rendkívül következetesen és szubtilisan előadott érveinek köszönhetően, illetve az álláspontja mellett felhozott indokai fényében első körben egy meglehetősen motivált álláspont képét tárta elénk.

## IRODALOM

- Adams, Robert M. 1974. Theories of Actuality. *Noûs*. 8. 211–31.
- Brandom, Robert 1994. *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Brandom, Robert 2008. *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford, Oxford University Press.
- Brock, Stuart 2010. The Creationist Fiction: The Case against Creationism about Fictional Characters. *Philosophical Review*. 119. 337–364.
- Hacking, Ian 1986. Making Up People. In Thomas C. Heller – Morton Sosna – David E. Wellbery (szerk.) *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*. Stanford/CA, Stanford University Press. 161–171.
- Kripke, Saul 1973/2013. *Reference and Existence*. Oxford, Oxford University Press.
- Kripke, Saul 1981/2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai.
- Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Plantinga, Alvin 1976. Actualism and Possible Worlds. *Theoria*. 42. 139–160.
- Sainsbury, Mark 2010. *Fiction and Fictionalism*. London, Routledge.
- Stalnaker, Robert 1976/2004. Lehetséges világok. Ford. Hunyady András. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 99–109.
- Szabó László, E. 2003. Formal Systems As Physical Objects: A Physicalist Account of Mathematical Truth. *International Studies in the Philosophy of Science*. 17. 117–125.
- Thomasson, Amie L. 1999. *Fiction and Metaphysics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai.
- Tuboly Ádám Tamás 2014. Metaphilosophy at Work – Kripke on Reference and Existence. *Logical Analysis and History of Philosophy*. 17. 221–226.
- Tuboly Ádám Tamás 2015. David Lewis érveiről a lehetséges-világ realizmus mellett. In Márton Miklós – Molnár Gábor – Tőzsér János (szerk.) *Realizmus, magyarázat, megértés*. Budapest, L'Harmattan. 175–192.
- Winch, Peter 1988. *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Ford. E. Bártfai László. Budapest, Akadémiai.
- Woodward, Richard 2011. Is Modal Fictionalism Artificial? *Pacific Philosophical Quarterly*. 92. 535–550.
- Zvolenszky Zsófia 2012. Against Sainsbury's Irrealism about Fictional Characters: Harry Potter as an Abstract Artifact. *Hungarian Philosophical Review*. 56/4. 83–109.
- Zvolenszky Zsófia 2013a. Abstract Artifact Theory about Fictional Characters Defended — Why Sainsbury's Category-Mistake Objection Is Mistaken. *Proceedings of the European Society for Aesthetics*. 2013/5. 597–612.

- Zvolenszky Zsófia 2013b. Gombóc Artúr mint emberalkotta absztrakt tárgy: Miért hibás Sainsbury kategória-hiba-ellenvetése. In Zvolenszky Zsófia *et al.* (szerk.) *Nehogy érvgyűlölők legyünk – Tanulmánykötet Máté András 60. születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan. 296–307.
- Zvolenszky Zsófia 2014. Artifactualism and Authorial Creation. *Proceedings of European Society for Aesthetics*. 6/1. 457–469.
- Zvolenszky Zsófia 2015a. Inadvertent Creation and Fictional Characters. *Organon F.* 19/22. 169–184.
- Zvolenszky Zsófia 2015b. Gombóc Artúr mint emberalkotta absztrakt tárgy 2: Egy érv a szerzői alkotás mellett. In Márton Miklós – Molnár Gábor – Tózsér János (szerk.) *Realizmus, magyarázat, megértés*. Budapest, L'Harmattan. 193–207.



BALÁZS PÉTER

## Pavlovits Tamás: *Mi egy ember a végtelenben?* *Pascal-értelmezések*

Budapest, Gondolat–Aeternitas, 2014

Örömteli tény, hogy magyar filozófiatörténeti életben Pascal jelentős súllyal van jelen – erről tanúskodik a közelmúltban megjelent tanulmányok, monográfiák és szövegkiadások magas száma. A 2010-ben megjelent magyar nyelvű Pascal-monográfia szerzője, Pavlovits Tamás ezúttal igen átgondolt szerkezetű és tartalmas tanulmánygyűjteménnyel örvendezteti meg olvasóit. A könyv első három fejezete folyóiratokban és kötetekben korábban már (francia vagy magyar nyelven) megjelent, Pascal életművét különböző szempontokból tárgyaló tanulmányokat tartalmaz, amelyek mögött azonban könnyedén észlelhető az az egységes – s persze már a bevezetőben is pertraktált – háttérkonceptió, amely a negyedik fejezet két írásában és a kötet epilógusában bomlik ki a maga teljességében. A szerző bevallása szerint a kötetben elővezetett értelmezések összhangban állnak megelőző két Pascal-könyvének legfontosabb állításaival,<sup>1</sup> s valóban, mi is úgy véljük, hogy a korábbi írások gondolatmenetéből szervesen ki-növő, azokat azonban új felismerésekkel

gazdagító kötetet tartunk a kezünkben. Az első fejezet a *Megismerés elmélete* címet viseli: az itt olvasható írások azt a szerepet tárgyalják, amelyet a természet, az emberi test, valamint a képzelet és a végtelen játszanak a megismerésben. A második fejezet címe *Ember, társadalom, morál*: itt a címnek megfelelően elsősorban etikai és az emberek társadalmi együttélését tárgyaló szövegeket olvashatunk. A harmadik fejezet – *Vallásfilozófia, teológia* – pedig vallás és filozófia, megváltás és bölcsélet viszonyát elemző írásokat tartalmaz. Végül a *Rendek és perspektívák* című negyedik fejezet két tanulmánya, ha szabad így fogalmaznunk, némiképp rendbe és perspektívába állítja a korábbiakban mondottakat. A kötet alapos olvasója természetesen talál átfedéseket a tanulmányok között, ám ez a legkevésbé sem róható fel a szerzőnek. Az alábbiakban az eredeti (a francia és nemzetközi Pascal-kutatásban is szemléltetést vitaképes) és bátor koncepció bemutatására és – szükségyszerűen szubjektív – értékelésére törekszünk.

Ahogy a több tanulmányból is kiderül, Pavlovits – sok más korábbi értelmezőhöz hasonlóan – központi szerepet tulajdonít a pascali életműben a három rendről szóló híres töredéknek (339/793). Pascal szerint a test, az ész és a szív rendje egy-egy sajátos értékrendet, cselekvési elvet és a

<sup>1</sup> Pavlovits Tamás 2007. *Le rationalisme de Pascal*. Paris, Publications de la Sorbonne; Pavlovits Tamás 2010. *Blaise Pascal. A természettudománytól a vallási apológiáig*. Gödöllő, Attraktor.

valóságra nyíló perspektívát határoz meg. A perspektívák nem átjárhatóak, s egymással tökéletesen összemérhetetlenek: a test rendjében „versenyző”, vagyonra, hatalomra és testi örömökre áhító királyokat és földi hatalmasságokat példának okáért teljességgel hidegen hagyja Arkhimédész kiemelkedő szellemi teljesítménye, az ész rendjének nagyjai – a filozófusok – pedig csak egy műveletlen és demagóg vándortanítót látnak a szív rendjének urában, Jézus Krisztusban. A rendek Pascalnál természetesen nem egyenrangúak, köztük világos értékhierarchia áll fenn: a szív rendje az a kitüntetett, ugyanakkor természetfeletti perspektíva, amelyből az emberi természet „Isten képmásaként, azaz a maga egységében és igazságában mutatkozik meg”. A *Perspektíva és igazság* című tanulmányban ezen kívül Pavlovits még egy negyedik rend, a dicsőség rendjének létezését is kikövetkeztethetőnek látja bizonyos pascali passzusokból, ennek mibenlétét azonban itt nem fejt ki. Ahogyan fentebb már jeleztem, a rendeket tárgyaló töredék központi szerepének hangsúlyozását az elemzők egy jelentős részénél is megtalálhatjuk. Pavlovits Tamás korábbi könyveinek és jelen tanulmánykötetének azonban vannak markánsan újító – és ennek megfelelően nem vitathatatlan – állításai, méghozzá a következők. Először: szerzőnk hangsúlyosan próbál amellet érvelni, hogy a zseniális matematikai és fizikai felfedezéseiről is ismert Pascal egyáltalán nem nevezhető irracionalista vagy antiracionalista gondolkodónak. Hiszen felfogása szerint a megismerésnek az ész rendjében használatos elvei (a geometriai módszer, az elmentmondás-mentesség, a kizárt harmadik, stb.) univerzális érvényűek, mi több, még a szív rendjének is megvan a saját racionalitása. Más kérdés persze, hogy az emberi értelem számára nyilvánvalóan és bevallottan felfoghatatlan „ésszerű rend” filozófiai értelemben racionalitásnak nevezhető-e,

vagy az ész rendjéből a szív rendjébe való átlépés pillanatában a bölcsleletből átbukunk (átemelkedünk) a teológia szférájába. A kérdésfelvetés háttérében nyilvánvalóan az újkori bölcsleletben központi szerepet betöltő oppozíció, a *contra rationem/supra rationem* szembenállása húzódik meg. Szerzőnk bizonyos értelemben elfogadni látszik Pascal saját értelmezését, mely szerint a bűnbeesés következtében korlátozott emberi elme számára felfoghatatlan racionalitás, amely a szív rendjét, azaz végső soron a keresztény vallást jellemzi, az ésszerűség legmagasabb rendű, legautentikusabb formája – s éppen ez nyit utat a keresztény hit egy pontig racionális, ám egyszer csak az emberi ésszerűség fölé emelkedő apológiája előtt. Nos, amint az a kötet tanulmányainak a korábbi szakirodalmat tárgyaló, önpozicionáló szakaszai-ból is kiderül, felkészült interpretátorok egész sora próbált választ adni a szív rendjének bölcsleleti értelmezhetőségével kapcsolatos kérdésekre. A jeles filozófiatörténész, Antony McKenna például úgy véli, hogy mivel Pascal belátta: az ész eszközeivel képtelenség bizonyítani a keresztény vallás igazságát, a szív rendjének „történesei” voltaképpen a hit fideista-szkeptikus apológiájának részeként értelmezendők. Ezzel részben egybehangzó módon (bár nyilvánvalóan más kiindulóponttól) nyilvánul meg az a Jean-Luc Marion is, akinek értelmezései szemlátomást nagyon fontosak Pavlovits számára. A kortárs fenomenológiai gondolkodás nagy alakja, aki Pascalt szinte kizárólagosan Descartes-tal ütköztetve értelmezi, a szeretet rendje kapcsán a metafizika *destitúciójáról* beszél, ami alatt azt érti, hogy Pascal megmutatja: „van egy felsőbb rend végtelen távolságra tőle [mármint a metafizikától]”. A pascali gondolkodás tehát a metafizika végét jelzi, oly módon, hogy illusztrálja a meghökkenően hagyományos tézist: a szeretet meghaladja a bölcsleletet. A metafizika „elbo-



csátásáról” szóló marioni állítást azonban Pavlovits Tamás nem hajlandó elfogadni annak teljességében. Erőfeszítései arra irányulnak, hogy bizonyítsa: a vallás természetfeletti igazságára vonatkozó teológiai diskurzust Pascal képes volt hatékonyan összeegyeztetni a természetes alapokon álló filozófiai diskurzussal. Álláspontja szerint az apológiát író Pascal nemcsak meghaladja (elbocsátja, esetleg lefokozza)<sup>2</sup> a filozófiát, hanem vissza-visszatér hozzá: a Gondolatokban sem fordul szembe a tudományos műveit jellemző szigorú és egzakt matematikai gondolkodással, hanem „egy sokkal összetettebb racionalitáskonceptióba integrálja azt”. Mit is jelent ez pontosan? Kiderül például a *Vallás és racionalitás a Gondolatokban* című tanulmányból, amely azokat a „legautentikusabb” (ám itt egyenként sajnos nem részletezhető) racionalitás-jegyeket – a pogány vallások kritikája, a kereszténység mellett szóló antropológiai és teológiai érvek, a héberek vallásának figuratív értelmezése – veszi számba, amelyek Pavlovits szerint sem tartoznak a természetes ész hatókörébe. Nem is tartozhatnak, hiszen a szív rendje kizárólag Jézus Krisztus önmegnyilatkozásának útján, tehát egy par excellence filozófián kívüli autoritásra támaszkodva nyílik meg az ember előtt. Az emberi ész tehát, ha *de more geometrico* nem is tudja bizonyítani a keresztény hit megalapozottságát, mégis „a kereszténységben kell felismernie a legkitüntetettebb vallást”. Pavlovits ennek megfelelően csak „részben ért egyet” a pascali apológiát szkeptikus-fideisztikus kísérletként értelmező McKennával, aki nem szívesen beszél racionalitásról (még kevésbé „autentikus racionalitásról”) egy

olyan argumentáció kapcsán, amely folyamatosan filozófián kívüli és észfeletti eszközökre építve próbálja validálni önmagát.

Másodszor (persze az első ponttal nyilvánvaló összefüggésben): a pascali életműben fellelhető számos ellentmondást Pavlovits általában a perspektívák különbségére próbálja visszavezetni, elutasítva ennek megfelelően azokat az értelmezői kísérleteket (például Vincent Carraud-ét), amelyek két, egymástól időben elkülöníthető pascali antropológia létezése mellett érvelnek. Azokat, amelyek elképzelt vitapartnerek (például és elsősorban a libertinus) szerepeltetésével magyarázzák az életmű bizonyos mértékű inkoherenciáját, s végül természetesen azokat is, amelyek például a morál kérdésében egy kérlelhetetlenül szkeptikus-antiracionalista attitűdöt tulajdonítanak Pascalnak. Valóban roppant érdekes és nehezen eldönthető kérdés, hogy a Pavlovits által védelmezett perspektivikus igazságfogalom pontosan milyen viszonyba is állítható a szkeptikus/fideista attitűddel, hiszen voltaképpen az ismeretelméleti és etikai kérdésekben megnyilvánuló szkepszist is bátran a perspektivizmus egy formájának tekinthetjük. A kettő elválasztását nem könnyíti meg az sem, hogy az érvek folytonos ellentétükbe való fordításának Pascalra oly jellemző argumentatív stratégiája voltaképpen közös eleme a pürrhonista indíttatású filozofálásnak és a perspektivista igazságfelfogásnak. A pascali perspektivizmus célkitűzéseiben nyilvánvalóan éppen a szkepszis meghaladását célozza: a francia bölcselő ugyanis nem lemondani szándékozik az igazságról, hanem épp ellenkezőleg, nála a biztos és megkérdőjelezhetetlen tudás vágya kényszeríti ki a *soumission de la raison* – új viszonyt kialakítva ezáltal az igazsággal: az alázatos szemlélődését. Pascal a fontos kérdésekre adott egymásnak ellentmondó válaszokat (például a végtelen világ-

<sup>2</sup> A *destitution* kifejezés másik lehetséges fordítása a lefokozás volna – érdemes volna átgondolni a használatát, mert egy helyen (158) Pavlovits is erősnek érzi az elbocsátás kifejezést.

egyetemben megfigyelhető jelenségek nem utalnak semmiféle transzcendens igazságra *versus* a természet Isten teremtménye, s kifejezi az isteni szándékokat) tehát kétségtelenül egy magasabb szinten próbálja egyesíteni, még akkor is, ha a széttöredezett perspektívák összhangjának lehetőségét csak pillanatokra képes felvillantani. Az egyetlen igaz perspektíva azonban, amelyből tekintve felismerhető igazságaink részleges volta, a természetes emberi megismerés számára elérhetetlennek tűnik. Az Úr különös adományaként felfogott hitnek híján lévő, azaz isteni kegyelem nélküli bölcselkedésre kényszerülő igazságkereső számára a szív rendje nem nyílik meg: legfeljebb a hitbe ugrás fideisztikus döntése vagy a fogadás probabilisztikus gesztusa marad lehetőségként a számára. Pavlovits Tamás mégis kapcsolatot próbál teremteni Pascal két korai matematikai írása (*Esszé a kúpszeletekről*, illetve *A kúpszeletek származtatásáról*) és a viszonylag közismert morálfilozófiai–antropológiai–apologetikai írások között, méghozzá oly módon, hogy kiemeli: Pascal rekonstrukciója szerint egy adott kúp különböző perspektívákból szemügyre vehető kúpszeletei meghatároznak egy olyan pontot, ahonnan helyes ítélet alkotható a kúpszeletek kiterjedéséről és egymással alkotott viszonyáról. Ebből a geometriai természetű felismerésből – szerintünk némileg merészen – arra következtet, hogy Pascal ismeretelméleti és etikai gondolkodása is csak látszólag lehet szkeptikus, hiszen ahogy a geometria, úgy a bölcsélet szférájában is léteznie kell egy olyan átfogó „perspektívának, amely ellenáll a rendek közötti végtelen távolság okozta heterogenitásnak”. Kiindulópontja ennek az eszmefuttatásnak az a töredék, amely egyszer 21/381-esként (147), másszor pedig 55/381-esként (162) idéztetik fel a kötetben: „Csak egyetlen oszthatatlan pont a megfelelő hely. Minden más túl közeli,

túl távoli, túl magasan, vagy túl alacsonyan van. A festészetben ezt a perspektíva kijelöli, mi fogja azonban kijelölni az igazságban és a morálban?” Pavlovits nagyban épít tehát az egyetlen olyan fragmentumra, amelyben nemcsak feltűnik a „perspektíva” kifejezés, hanem egyenesen arról van szó, hogy Pascalnak szándékában állt annak szűken geometriai értelmén túlmutató jelentést tulajdonítani. Miképpen nyilvánulnak meg a pascali szándékok például a társadalmi rend igazságosságának, a feljebbvalóknak kijáró tisztelet kérdésének vonatkozásában? A második fejezet egyik kitűnő tanulmányából kiderül, hogy más-más rendből beszélve a feltett kérdésre más és más válaszokat kapunk. A teljes tudatlanságban leledző nép szerint az inegalitárius társadalmi rend igazságos. A félig felvilágosodottak belátják, hogy az igazságosságot nem lehet bölcselileg megalapozni, így válaszuk a kérdésre nemleges. A hívők „fejletlenebb” része a társadalmi rendet a tökéletes isteni igazságossággal veti össze, így szintén nemmel felel. A tökéletes keresztények végül megértik, hogy a társadalmi igazságosság – minden hiányossága ellenére – mégiscsak képmása az isteni szeretetnek, s ez volna a legmagasabb fokú vélemény, ami a társadalmi rend vonatkozásában kialakítható. Ha problematizálni szeretnénk a fentebbi felosztást, megjegyezhetnénk, hogy szemlátomást még a szív rendjéből is legalább két válasz adható a feltett kérdésre, illetve, hogy az ész rendjéből kiindulva – tehát mindenféle hit nélkül – is lehetséges a „legmagasabb fokú” véleményhez igen hasonló álláspontra jutni a tökéletlen, mégis elfogadható rend vonatkozásában. A társadalmi igazságosság mindenesetre Pascal szerint nézőpont kérdésé, mondja Pavlovits, így viszont nem teljesen világos, hogy miben is rejlik az igazi bölcsesség: elfogadni a fentebb legmagasabb rendűnek minősített választ, vagy éppen nem lehor-

gonyozni egyetlen válasznál, hanem a létünket alapvetően meghatározó perspektivizmust átlátva felismerni minden egyes válasz sajátos igazságértékét. Az előbbi válasz számunkra nem tűnik teljességgel meggyőzőnek, az utóbbi pedig, ha jobban belegondolunk, aligha mutat túl a szkeptikusok relativizmusán.

Végül: a perspektivikus Pascal-értelmezés megítélésének fontos tényezője lehet az, hogy rátalálunk-e a „rend” fogalmának eredetére a tudós francia bölcselő gondolkodásában. A fentebb már idézett Jean-Luc Marion szerint a pascali gondolkodás három rendje a speciális metafizika (*metaphysica specialis*) három hagyományos tárgya (test, lélek, Isten) mentén került meghatározásra, míg Pavlovits inkább Pascal matematikai írásainak (például az *Értekezés az aritmetikai háromszögről*) számrendjeire (*ordres numériques*), próbálja visszavezetni az elnevezést. E szövegben olyan számsorokról esik szó, amelyekben szigorú szabályok mentén következnek egymásra a számok, a szabályok pedig az adott számrendnek a háromszögben elfoglalt helyétől függenek. A *rend* tehát egy jól meghatározott racionalitást zár magába, éles ellentétben a véletlenszerű számsorokkal. Pontosán ez a másik kettőtől élesen eltérő racionalitás jellemzi a három metafizikai rend mindegyikét is – e közös vonás alapján választotta tehát Pavlovits szerint Pascal éppen a *rend* kifejezést a valóság felfogásának különböző szintjeinek leírására. E magyarázat véleményünk szerint kitűnően illeszkedik szerzőnk írásainak koncepciójába, hiszen, ne feledjük: Pavlovits Tamás különböző könyveiben elővezetett értelmezéseinek központi eleme Pascal irracionlizmusának vagy antiracionlizmusának tagadása (vagy legalábbis árnyalása). Márpedig, ha sikerül a pascali gondolkodásban központi szerepet betöltő fogalom aritmetikai eredetét valószínűsíteni, azzal nyilvánvalóan komoly lépést

tesz a megfelelő irányba. Persze ettől még lehetnek kételyeink a dolog megalapozottságát illetően: feltűnő például, hogy a rendek „radikális elválasztottsága” – amit az aritmetikai eredet nyilvánvalóan implicál – annyira talán mégsem radikális, hiszen a szív és az ész mind az ész, mind a szív rendjében együttműködik egymással: „a szív érzi az alapelveket, az ész pedig ezekre építi, vagy ezek alapján ismeri fel a rendet” (156). A szív rendjében Pavlovits szerint nem egy misztikus tudás manifestációját kell látnunk, hanem egy alapelve (Jézus Krisztus) révén természetfeletti, ugyanakkor mégis természetes racionalitású világlátást – amely azonban mégis radikálisan meghaladja az ész rendjében foglaltakat.

A pascali életmű egészét, valamint természetesen a szerzőre és korára vonatkozó szakirodalmat is igen alaposan ismerő Pavlovits Tamás a kötet tanulmányaiban bátran megbírál – vagy legalábbis árnyal – néhány komoly múltra visszatekintő értelmezést és állítást. Ismertetőnk záró részében ezeket az esetek többségében (pontosabban egy kivételtől eltekintve) igen meggyőzőnek tűnő értelmezői javaslatokat próbáljuk legalább röviden bemutatni és rájuk néhány szóban reflektálni. A *Morálteológia és tökéletes morál a Vidéki Levelekben* című írásban például Pavlovits igen alapos fogalmi elemzésre építve száll vitába azzal az állítással, mely szerint a jezsuiták által gyakorolt – s Pascal által oly nagy megvetéssel kezelt – kazuisztika központi újítása az ész beengedése lett volna a morálteológia területére. Ez nyilvánvalóan nincsen így, s szerzőnk igen helyesen mutat rá arra, hogy Pascal szerint az ész helyes használata elengedhetetlen még az elsősorban a kinyilatkoztatásba foglaltakra épülő morálteológiában is – a téma tehát igen alkalmas arra, hogy ki-mutassa az isteni tekintély, a szeretet és az ész összhangjának fontosságát a morál

kérdéseiben. Nagyon meggyőzőnek találjuk továbbá azokat a passzusokat, melyekben Pavlovits Tamás arra figyelmezteti olvasóit, hogy Pascal alapvetően korának gyermeke, modern gondolkodó, akinek a végtelennel kapcsolatos eszmefuttatásait aligha lehetséges minden további nélkül összekapcsolni a kontempláció premodern (ó- és középkori, pogány vagy keresztény) formáival és tartalmaival. Bár a pascali kontemplációt mintegy anti-kontemplációként – a szemlélődés hagyományának teljes destrukciójaként – értelmező Vincent Carraud álláspontját szerzőnk túlzónak véli, azt mégsem mulasztja el aláhúzni, hogy Pascalnál a „reprezentációnak ama örvénye, amelybe a kontempláció során a képzelet belezuhan, minden vonatkoztatási pont elvesztését jelenti, és olyan zuhanásélménnyel jár, amelyet a premodern kozmosz szemlélete soha nem eredményezett” (53). Pascalnál Isten leginkább hiányával tüntet, ám az Istentől való megfosztottság egzisztenciális tapasztalata paradox módon mégis megkerülhetetlen szakasza a szív rendjébe való eljutásnak. Fontos, a nagy egyházatyákkal és a középkori keresztény gondolkodókkal való tradíció folytonosságát alapjaiban megkérdőjelező meglátásról van szó, amely annak megértéséhez is hozzásegít, miért tekinthetjük a világ végtelenségének egzisztenciális tapasztalatát mélyen végiggondoló Pascalt bizonyos értelemben kortársunknak – akár annak ellenére is állíthatjuk ezt, hogy a kiemelt látószög létezését tagadó nietzschei perspektívizmus talán még zökkenőmen-

tesebben illeszkedik a jelenkort uralni látó szó posztmodern narratívába.

Végül: a Pascal gondolkodásának irracionális tagadó átfogó interpretáció mintha szükségszerűen hozná magával a francia bölcselő gyakran emlegetett anti-humanizmusának megkérdőjelezését célzó késztetést is. Nos, igaz ugyan, hogy a humanizmus/anti-humanizmus ellentétpár működtetése meglehetősen önkényes alapokon nyugszik; Pavlovits helyesen mutat rá a kifejezés lehetséges történeti és filozófiai jelentéseinek ellentmondásos voltára. Ezzel együtt is kissé erőltetettnek érezzük azt a kísérletet, hogy az ész helyes használatát megkövetelő, továbbá az ember számára az önmaga megismerését és a helyes gondolkodást feladatul kitűző Pascal esetében humanizmusról beszéljünk, ahogyan azt a *Pascal humanizmusa* című – egyébként roppantul érdekesítő megfontolásokat tartalmazó – tanulmány teszi. Ha keresetlenül szeretnénk fogalmazni, azt mondanánk: ha az a Pascal, aki oly hevesen vette védelmébe a hatékony kegyelmet a jezsuiták elégséges kegyelmével szemben, s akit Voltaire „nagyszerű embergyűlölőnek” nevezett, humanista lehet, akkor a kifejezés tényleg nem jelent semmit, s megérett a történeti diskurzusból való törlésre.

Összességében egy igen átgondolt felépítésű tanulmányokból álló és kötet szinten is jól szerkesztett, tartalmas és olvasóbarát kiadvánnyal állunk szemben, amelyet bátran ajánlhatunk az újkori filozófia kérdései iránt érdeklődő olvasóknak.

NYÁRFÁDI KRISZTIÁN

## Szalai Judit: *Kortárs angolszász érzelmfilozófia*

Budapest, L'Harmattan, 2014

Érzelmeknél valószínűleg kevés fontosabb tényezője akad életünknek. Ennek fényében cseppet sem meglepő, hogy a filozófia történetében – Platónról Spinozán át Sartre-ig – rendre felbukkantak az érzelmek mibenlétére, státuszára, mentális életünkben betöltött szerepére vonatkozó filozófiai elméletek. A 20. századi kontinentális filozófiai hagyomány hasonlóképpen bővelkedik az érzelmeket középpontba állító művekben. Ami meglepő, inkább az, hogy az analitikus filozófia területén a múlt század első felében az érzelmek kérdése háttérbe szorult, s elsősorban olyan mentális állapotok álltak az elemzés fókuszában, mint a hitek, a vágyak, vagy éppen a tudás. Az utóbbi évtizedekben azonban ez utóbbi hagyományban is észrevehető az érzelmeket a kiemelt kutatási témák sorába emelő filozófiai művek számának jelentős növekedése. Szalai Judit könyvének épp ezen – bizonytalannal ünneplendő – fordulat történeti és fogalmi elemzése tekinthető legfőbb célkitűzésének.

A könyv első része (I–IX. fejezet) a kortárs elmélettípusok filozófiai elemzésére vállalkozik. A legfontosabb tárgyalt kérdések a következők: vajon mi az érzelmek életünkben betöltött funkciója? Univerzálisak-e az érzelmek, vagy kultúrspecifikus tényezők által meghatározottak? Az elmefilozófia felől feltett kérdések pedig a következők: miképpen helyezhetők el az érzelmek a „lel-

kiállapotok palettáján”(10)? És egyáltalán: mik azok az érzelmek? Ez utóbbi az úgynevezett *ontológiai kérdés*. Az alábbi recenzió első részében Szalai Judit ezen kérdésre adott – összességében lesújtó – választ igyekszem rekonstruálni. Hogy az érzelmek mibenlétét firtató kérdésre a könyv nem fog pozitív válasszal szolgálni, már az *Előszóból* is kiderül: „[...] az utóbbi évek szaporodó filozófiai elméletei semmiféle egyetértés irányába nem konvergálnak azok mibenlétét illetően. Világosabbá vált azonban, hogy mik *nem* az érzelmek. Csupán a két [...] hagyományos vetélytársra, a kognitívizmusra és az érzelmek »érzélméletére« utalva: az érzelem nem is csupán (sajátos fajta) ítélet, s nem is testi változások érzékelése” (10). Hogy miért is nem megfelelő egyik markáns klasszikus elmélet sem, az V., valamint a VI. fejezetekben található elemzések teszik érthetőbbé. Lássuk először a könyv fő tételét alátámasztó két elemzést.

Az úgynevezett *érzélméletek* klasszikus, jamesi megfogalmazása szerint (amelyre James–Lange-elméletként is szokás hivatkozni): „bánkódunk, mert sírunk, mérgek vagyunk, mert odacsapunk, félünk, mert remegünk – nem sírunk, odacsapunk, vagy remegünk, mert bánkódunk, mérgek vagyunk, vagy félünk” (James, 1884). A szokásos értelmezés szerint James a fiziológiai változásokat az érzelmek oksági előzményének tekinti. Az érzelem ezen klasszi-

kus elmélet fényében nem volna más, mint testi állapotaink érzékelése, egyfajta – sajátos fenomenológiai karakterrel bíró – „érzés” (*feeling*). Mégpedig olyan érzés, mely egy helyzetre adott fiziológiai reakcióink tudatosulásában áll.

Az egyik klasszikus – Cannon nevéhez fűződő – ellenvetés szerint az imént vázolt elmélet nem képes megfelelő módon számot adni a nagyon is hasonló fiziológiai profillal rendelkező, mégis kitapinthatóan más érzelmek különbségéről. A gyorsuló szívverés, a szervezetben felszökő adrenalin- és vércukorszint önmagában képes-e magyarázni például a harag és a félelem közti, fenomenális szempontból jól kitapintható különbséget? Meglehet, a testi változások a harag és a félelem esetén identikusak, az érzelmek azonban – szól az ellenérv – mégiscsak különbözőek.

Hasonló ellenvetésre adhatnak alapot az úgynevezett Schachter–Singer (itt jócskán leegyszerűsített) kísérlet eredményei: az alanyok mindegyike adrenalin injekciót kapott, majd pedig egy „beépített” szobatarát (színészt) ültettek melléjük. Az adrenalin-injekció következtében beálló általános „izgatottságot” az alanyok a színész dühös vagy euforikus viselkedésének függvényében értelmezték hol dühként, hol pedig eufóriaként. Az injekció hatásáról informált alanyok ezzel szemben semmilyen érzelméről nem számoltak be. Ha pedig a megfelelő fiziológiai változás következtében nem állt elő a várt érzelem (vagy épp nem a várt érzelem állt elő), akkor a Jamesi elmélet minden valószínűség szerint nem kielégítő.

Ez az ellenvetés önmagában természetesen nem tekinthető konkluzívnak, hiszen meglehet, csupán a fiziológiai változásokat nem sikerült ez idáig kielégítő módon feltérképeznünk. Későbbi kutatások fényében nagyon is úgy tűnik, néhány érzelem (mint például a Cannon ellenvetésében szereplő harag és félelem) esetén legalábbis megadható egy-egy sajátos, kizárólag az

adott érzelemre jellemző fiziológiai profil. De még ha ilyen sajátos fiziológiai változást rendelhetünk is néhány érzelemhez, sokkal bajosabbnak tűnik ily módon megragadni például a hála, a bűntudat, az elégedettség vagy a szégyen érzését. Bárhogyan is álljon azonban ez a mai napig erősen vitatott helyzet, a kardiológiai rendellenesség következtében előálló szívdobogás érzése talán más kvalitatív tulajdonságokkal rendelkezik, mint a félelem, vagy éppen egy fontos találgatót megelőző szívdobogás tapasztalata (70).

Egy másik, az érzésemleletek ellen gyakran felhozott ellenvetés a következő: az érzelmek *intencionalitásáról* az elmélet bajosan tud számot adni. Az esetek döntő többségében *valakitől* vagy *valamitől* félünk, *valaki* vagy *valami* háborít fel. Az érzelmeket pusztán testi változások érzékelésének tekintő James–Lange-elmélet azonban épp az érzelmek e nyilvánvaló tárgyra irányultságának magyarázatával marad adós. Ha pedig nem adunk számot az érzelmek intencionalitásáról, akkor arról sem tudunk számot adni, hogy miért szoktuk az érzelmeket racionalitás, illetve irracionalitás szempontjából megítélni. Az érzésemlelet klasszikus megfogalmazása ezzel kapcsolatosan pusztán negatív megjegyzésekkel szolgálhat. Szalai Judit erről tett sommás megállapítása a következő: „Így bár egyetérthetünk Jamesszel abban, hogy az érzés alapvető az érzelem szempontjából, amit valóban alapvetőnek nevezhetünk, s ami az érzelemre sajátosan jellemző érzés, az nem valamely testi állapotváltozás érzékelése” (70).

Épp az érzelmek intencionalitását igyekszik artikulálni a 20. század második meghatározó érzelmfilozófiai irányzata, az úgynevezett *erős kognitívista program* (VI. fejezet). Robert Solomon, e nézet egyik legmarkánsabb képviselője szerint az érzések elsősorban azért nem emelhetők az érzelmek kizárólagos magyarázó elvévé, mert míg az

előbbieket egyáltalán nem tekinthetőek valamire irányuló állapotnak, az utóbbiak annál inkább. Ezen elmélet szerint az érzelmekeket érdemesebb *sajátos ítéletekként* kezelni. Lássunk egy példát: vajon mérgesek lehetünk-e a szomszédra, amennyiben nem ítéljük úgy, hogy valamilyen módon ártott nekünk? Valószínűleg nem. Hasonlóképpen: gyászolhatunk-e valakit, akiről nem gondoljuk, hogy elhunyt? A válasz valószínűleg szintúgy nemleges. Az elmélet szerint tehát az érzelmekek nem mások, mint ítéletek.

Itt is több ellenvetés hozható fel. Az egyik ezek közül az, hogy az erős kognitivisták program elhamarkodottan redukálja az érzelmekeket az ítéletekre: előfordulhat, hogy valakit szeretetreméltónak ítélünk, az illetőt ennek ellenére mégsem szeretjük (81). Stocker ellenvetése szintén erre a *fenomenális többletre* utal: egy dolog korcsolyázás előtt *úgy ítélni*, hogy a jég csúszós, és megint más dolog ugyanezt *érezni*, mikor épp elcsúszunk a jégen.

Az erős kognitivisták program számára szintén nehézséget jelenthet, hogy az ítéleteinkkel való szoros analógia egy sokak szerint kevésbé kívánatos fenomenális következményhez vezet, jelesül, hogy *az alannak* az érzelmekek kapcsán *túlságosan aktív szerepet tulajdonít*. Solomon szerint érzelmeink mintha valamifajta választás eredményeként állnának elő. Az ellenvetés szerint azonban az érzelmeinket sokkal inkább úgy tapasztaljuk meg, mint amelyek *történnének velünk*.

Egy másik gyakran felhozott ellenvetés szerint Solomon nem képes megmagyarázni, miért vannak ítéleteink ellenére makacsul fennálló érzelmeink. Hogyan lehetséges az, hogy bár explicit módon úgy ítélem, hogy repülni összességében nem veszélyesebb, mint mondjuk személygépkocsival utazni, mégis, mikor végül repülőre ülök, rettegés fog el? Hozhatunk másik példát is: miért vonakodnak kísérleti alanyok egy sterilizált ágytáblából levest fogyasztani, an-

nak ellenére, hogy a kísérlet vezetői a sterilizációról előzetesen tájékoztatták őket? (Gendler 2008). Az ilyen típusú érzelmekek *kognitív értelemben áthatolhatatlannak* tűnnek. E jelenségből általánosabb – szintén Stockertől származó – ellenérvet is lehet szerkeszteni: a propozicionális attitűdöket feltételező ítéletek se nem szükségesek, se nem elégségesek feltételei egy adott érzelem meglétének.

Azt, hogy miért nem elégségesek, azt a repüléstől való félelem imént említett esete mutatja meg: az ugyanis propozicionális attitűdjeimtől függetlenül (sőt: éppen annak ellenére) fennálló érzelemnek tűnik. Hogy miért nem szükségesek, azt pedig többek között a pókoktól való fóbiás félelem kapcsán Öhman által végzett kísérletek mutathatják meg: a kísérleti alanyok fogalmi feldolgozás hiányában is produkálták a félelemre jellemző érzelmi reakciókat. Kissé leegyszerűsítve: pókokat, kígyókat mutattak nekik, csak hogy a fogalmi feldolgozáshoz szükségesnél rövidebb ideig. A fóbiás félelem ennek ellenére mégis előállt. Bár e kísérleti eredmények filozófiai következményeinek vonatkozásában korántsem beszélhetünk széleskörű konszenzusról (87), és felmerülhet a gyanú, hogy a viták szemantikai nézeteltérést rejtenek (hiszen a bőrvezetési reakciók a sajátos kvalitatív tapasztalat hiányában csak némi elméleti elköteleződés árán nevezhetőek teljes értékű félelemnek (87), összességében nagyon úgy tűnik, hogy az érzelmekek *nem lehetnek azonosak* a Solomon által legfőbb magyarázó elvnek tekintett *ítéletekkel*.

Az eddigiekben Szalai negatív tételének alátámasztásáról volt szó. A két klasszikus elmélet radikális formájában – mint azt láthattuk – elfogadhatatlannak bizonyult. Mindazonáltal mindkettő megőriz olyan jegyeket, melyek szerzőnk szerint lényegiek: az érzésméletek az érzés fogalma segítségével sikeresen ragadják meg az érzelmekek elengedhetetlennek tűnő subjektív karak-



terét, a kognitivisták elméletek pedig úgy tűnik, sikeresen őrzik meg az érzelmek ugyan-csak redukálhatatlan intencionalitását.

Az első kritikai megjegyzésem az érvelés ezen pontját érinti. Szalai a kortárs érzéseméletek kapcsán megemlíti szofisztikáltabb verziókat is, amelyek arra tesznek kísérletet, hogy a klasszikus ellenvetéseket megválaszolják: ilyen például Peter Goldie-nak az érzelmek intencionalitásából vett érvet *a valamire irányuló érzés (feeling towards)* fogalma segítségével visszautasító elmélete. Az ilyesfajta törekvéseknek talán nagyobb figyelmet lehetett volna szentelni. A valamire irányuló érzés fogalma például a könyv alapján nem eléggé világos. E kifejtetlenség okán pedig – számomra legalábbis – nem válik világossá, miért gondolja Szalai, hogy „komoly indoklás kellene ahhoz, hogy az érzelmek fenomenológiáját [...] a fenti módon kitüntessük” (76).

Hasonló a helyzet Solomonnak a klasszikus ellenvetésekre adott válaszaival is. A könyv ugyan említi Solomon későbbi munkásságát, érveit azonban nem, vagy csupán nagyon vázlatosan rekonstruálja.

Jóval nagyobb terjedelemben igyekszik Szalai megválaszolni az érzelmek kognitív átjárhatatlanságából vett érvet (91–93). Véleményem szerint ez a könyv egyik legizgalmasabb része. A válaszhoz a különböző kognitív szintek Leventhal–Scherer-féle modelljét veszi alapul. Mik ezek a kognitív szintek?

Az első információfeldolgozási szint a modell szerint pusztán szenzomotoros jellegű: amikor a csecsemőt elengedik, pánikreakciói *automatikus*an beindulnak, függetlenül mindenfajta propozicionális attitűdtől. A felnőttek esetén a hirtelen ijedtség valószínűsíthetően szintén ilyen szenzomotoros információfeldolgozáson alapul.

A következő szint a sémák szintje: „olyan nempropozicionális reprezentáció, amely az új érzelmi epizódot régebbiekegy fajtájához rendeli, és amely az alany szá-

mára egymással összefüggő fenomenális állapotokban/emlékekben nyilvánul meg” (90). Ez a feldolgozás szintén csupán csak részben tudatosul, automatikus. Ami többek közt azt is jelenti, hogy nehéz kontrollt gyakorolni felette.

A harmadik szint nagyjából megfelel az erős kognitivisták program ítélet-fogalmának. Ezen a szinten mérjük fel a helyzet érzelmi reakcióink szempontjából releváns összetevőit. Az érzelmek verbalizálásában, szabályozásában valószínűleg ez az információfeldolgozási szint játszik döntő szerepet.

Az explicit ítéleteink ellenére makacsul fennálló érzelmi reakcióink azonban nem csupán az erős kognitivisták érzelmelemélet számára jelenthetnek magyarázati problémát. Az érzelmek ontológiai státusza kapcsán elfoglalt álláspontunktól függetlenül is minimum zavarba ejtő valakinek két, tartalom tekintetében egymást kölcsönösen kizáró kognitív állapotot (a bevett terminológiában: hitet) tulajdonítani. Az önmegtévesztés (a könyv második felében Szalai által hosszan elemzett) esete például éppen ezen a módon szokott magyarázati nehézséget jelenteni. A hagyományos jellemzések szerint az önmegtévesztés során egy ponton az alanynak egyszerre kell két, egymást kölcsönösen kizáró propozíciót affirmálni (a bevett terminológiában: hinni). Ez pedig többek szerint felveti annak a gyanúját, hogy itt egy lehetetlen elmeállapottal van dolgunk. Ezt nevezik az önbecsapás *statikus rejtvényének*. A különböző elméletek sikerének egyik mércéje éppen az, hogy ezt a gyanút miképpen képesek eloszlatni.

Nem kell azonban feltétlenül kitüntetni az irracionalitásnak ezt a specifikus fajtáját. A kognitív disszonancia jelensége, vagy a beszámoló–viselkedés inkonzisztencia egyéb fajtái szintén felvetik ezt a magyarázati dilemmát. Szalai kognitív szintekre hivatkozó választát már csak ezért is tarthatjuk különösen érdekesnek. Hogyan hangzik

tehát a makacsul fennálló érzelmekből vett évrre adott válasz?

Szalai szerint, ha a Leventhal–Scherer-modellt vesszük alapul, akkor itt nem két, tartalmát tekintve egymást kizáró ítélettel van dolgunk. Szerencsésebb talán azt mondani, hogy az információfeldolgozás több szinten zajlik, és a sémák előhívásának automatikus volta magyarázhatja, hogy minden explicit meggyőződése ellenére az alany mégis félni kezd. Természetesen léteznek e jelenségre más magyarázatok is, melyek többsége azt igyekszik megmutatni, hogy itt egy ítélettel, valamint egy más típusú mentális állapottal van dolgunk (ilyen például Tamar Gendler *alief*-fogalma). Hogy mennyiben mondanak ellent egymásnak a különböző versengő elméletek, annak tisztázása jócskán túlmutat a könyv (pláne e recenzió) célkitűzésein, e jelenleg is intenzíven folyó vitákban azonban a különböző kognitív szintekre hivatkozó válasz legalábbis komoly esélyesnek tűnik.

Az eddigiekben Szalai ontológiai kérdésre adott némileg lesújtó válaszának rekonstrukciójával foglalkoztam. Nem ejtettem szót az érzelmek észlelés-elméleteiről, amely a kognitívizmus gyengébb változatának tekinthető (VIII. fejezet), s nem kommentáltam Szalai azon állítását sem, hogy az ontológiai kérdés későbbi empirikus kutatási eredmények fényében lesz majd (talán) megválaszolható (10). Ezt pedig e helyütt nem is áll szándékomban megtenni. Annyi bizonyosnak látszik azonban, hogy a versengő elméletek között – legyenek esetenként bármennyire szofisztikáltak is – jelenleg még nem sikerült kimondani a döntő szót.

Vannak azonban hagyományosan a filozófia hatáskörébe tartozó normatív dilemmák, is melyeket Szalai könyvének második részében tárgyal. Ezek közül kiemelkedik az érzelmek racionalitására vonatkozó kérdés. A könyv e kérdéskört két értelemben tárgyalja.

Egyrészt *átfogó értelemben*, tudniillik hogy általánosságban elmondható-e, hogy az érzelmek akadályozzák racionális gondolkodásunkat, vagy pedig épp ellenkezőleg, az érzelmi megragadás hiányában a legalapvetőbb helyzetekben sem lennének képesek a racionális cselekvésre? Szalai válasza *erre* a kérdésre az, hogy alighanem hamis dilemmával állunk szemben. Hiszen egyfelől erős érvek szólnak amellett, hogy egyfajta affektív feldolgozás hiányában képtelenek vagyunk racionális döntések meghozatalára (mint az a Damasio által elemzett Phineas Gage esete is mutatja). Ugyanakkor az önmegtévesztés, a motivált téveszmék, az akaratgyengeség Szalai által tárgyalt esetei inkább azt erősítik, hogy érzelmek a racionális döntés és cselekvés esetében akadályozó tényezőnek bizonyulhatnak.

Másfelől beszélhetünk *az egyes érzelmek* indokoltságáról és racionalitásáról. Ehhez a könyvben szintén sok fontos támpontot kapunk. Egy adott érzelmet ítélnünk racionálisnak például a *tárgy* (target) *formális tárgy*nak (*formal object*) való megfelelése szerint. Mi lehet például félelmetes (formális tárgy) egy törpeuszkárban (tárgy)? Ha valaki mégis fél a törpeuszkártól, úgy félelme indokolatlan. Lehet egy érzelem a tárgy tekintetében *aránytalan* is. Ha öt percig kell várakoznunk egy orvosi rendelőben, és ezért éktelen dühbe gurulunk, nos, talán erre a helyzetre is áll, hogy érzelmünk bizonyon indokolatlan. Beszélhetünk továbbá a tárgy és az érzelem közti *szemantikai értelemben* vett diszkrépanciáról is. Szalai példája: minden valószínűség szerint értelmetlenség egy múltbeli esemény elébe izgatott várakozással tekinteni (31, valamint 122).

De tegyük fel, hogy a tárgynak egy érzelem az imént említett szempontok szerint megfelel, ennek ellenére mégis indokolatlannak tartjuk. *A mártír-viselkedés* épp ilyen volna. Lássunk egy példát: a feleség neheztel a családijára, ám neheztelése a fen-

ti szempontok szerint indokolt. Gyermekei tényleg nemtörődöm módon viselkednek, férje tényleg kevés időt tölt a családdal. Az érzelem tárgya és formális tárgya közötti megfelelés tehát adott. Nem merül föl továbbá sem az aránytalanság, sem pedig a szemantikai diszkrepancia gyanúja. Viszont az, ami az érzelmet életre hívja, nem más, mint a feleség „érzelmi szükségletei” (31), és nem a gyerekek nemtörődömsége, vagy akár a férj távolmaradása. Az érzelem adekvátsági normái közé tehát fel kell venni a *megfelelő oksági összefüggés* kritériumát is. Ez a kritérium persze *általában* felvet egy nehezen megválaszolható (technikai jellegű) kérdést, tudniillik hogy milyen kritériumok alapján tekinthető egy oksági lánc megfelelőnek?

De az érzelmek adekvátsági kritériumai még ezzel sem merültek ki. Szalai bevezeti a mentális ökonómia, szóhasználatában „érzelmi jóllét” kritériumát. Erre az optimista haldokló esete hívhatja fel a figyelmünket, akinek optimizmusát a rendelkezésre álló bizonyítékok ugyan nem támasztják alá, mégis e téves optimizmus megnyugtatja, majd ez a nyugalom döntő szerepet játszik abban, hogy végül sikerül elkerülnie a legrosszabb végkimenetelt. Ezt a jelenséget Szalai is a határesetek között tartja számon (126), de érvelése szerint – ha jól értem – ezt az optimizmust a feltételezett oksági lánc és a szerencsés végkimenetel együttesen mégis indokoltta, adekváttá teszi.

Fentieket a magam részéről azonban vitatható megállapításnak látom. Részben azért, mert – gyanúm szerint – így az önmegettévesztés, a pozitív illúziók, a motivált téveszmék eseteit szintén indokoltnak kellene tekintenünk. Hiszen ha valami ezekben az esetekben a fentebbi példával közösnek mutatkozik, az éppen az, hogy az alanyok számára valamit tévesen hinni épp mentális

ökonómiájuk, továbbá teljesítőképességük szempontjából tűnik kedvezőnek. Ez a körülmény azonban véleményem szerint nem teszi az adott jelenségeket indokolttá. Az, hogy bizonyos tévedéseink lehetnek mentális ökonómiánk szempontjából hasznosak, esetleg adaptívak (Dennett–McKay 2009), nem feltétlenül jelenti azt, hogy egyúttal indokoltak is volnának. Vajon – hogy egy másik példával éljek (Davidson 1997) – ha Kolumbusz tudná, hogy azért hiszi, hogy ő fedezte fel Amerikát, mert ily módon meg tudja őrizni az önmagáról alkotott képét, elfogadná-e ezt a tényezőt jó indokként? Véleményem szerint nem. A Szalai által levont következtetés – számomra legalábbis – a fent említett zavaró következménnyel járna. Természetesen előfordulhat, hogy ez a vita pusztán verbális természetű, és – mint azt Szalai is jelzi (129) – az indok szó többértelmősége okán válik a haldokló optimizmusának megítélése bonyolulttá.

Összefoglalásképp: Szalai könyve alapos munka, tanulságos és izgalmas olvasmány, a kortárs angolszász érzelmfilozófiai trendeket informatív módon összefoglaló könyv. Kritikai megjegyzéseim ellenére rendkívül tanulságos, hasznos olvasmánynak tartom. Én legalábbis sokat tanultam belőle.

## IRODALOM

- Davidson, Donald 1997. Who is Fooled? In Marcia Cavell (szerk.) *Problems of Rationality*. New York, Oxford University Press. 213–230.
- Gendler, Tamar 2008. Alief and Belief. *Journal of Philosophy*. 105/10. 634–663.
- James, William 1884. What is an Emotion? *Mind*. 9/34. 188–205.
- McKay, Ryan T. – Dennett, Daniel C. 2009. The Evolution of Misbelief. *Behavioral and Brain Sciences*. 32. 493–561.

## E számunk szerzői

HANKOVSZKY TAMÁS (PhD) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Filozófia Tanszékének oktatója. Fő kutatási területe Kant és Fichte filozófiája.

E-mail: [tamas@hankovszky.com](mailto:tamas@hankovszky.com)

HORVÁTH LAJOS (PhD) filozófus, óraadó tanár a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében. Kutatási területe a fenomenológia, az analitikus pszichológia és az elmefilozófia (*consciousness studies*).

E-mail: [horvathlajos79@yahoo.com](mailto:horvathlajos79@yahoo.com)

KORÁNYI MÁRTON az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Újkori filozófiai programjának másodéves hallgatója, témavezetője Boros Gábor. Kutatási területe a kora újkori filozófia, elsősorban Francis Bacon filozófiája.

E-mail: [koranyi.marton@gmail.com](mailto:koranyi.marton@gmail.com)

MOLNÁR DÁVID (PhD) az MTA–ELTE Humanizmus Kelet-Közép-Európában Kutatócsoport tudományos segédmunkatársa. Fő kutatási területe a 15–16. századi platonizmus és ennek hatásai, nyomai Magyarországon.

E-mail: [mollnardavid@gmail.com](mailto:mollnardavid@gmail.com)

PLÉH CSABA vendégtanár a Közép-Európai Egyetem (CEU, Budapest) Kognitív Tudományi Tanszékén. Kutatási témái: a pszichológia és a kognitív tudomány története, pszicholingvisztika, az emberi megismerés evolúciója és kulturális beágyazása.

E-mail: [vispleh@ceu.edu](mailto:vispleh@ceu.edu)

PÖNTÖR JENŐ (PhD) az ELTE óraadó tanára. Fő érdeklődési területei: elmefilozófia, ismeretelmélet, metafizika.

E-mail: [gilszepe@gmail.com](mailto:gilszepe@gmail.com)

RADNÓTI SÁNDOR (DSc) az ELTE BTK Médiaelméleti és Média kutatási Intézet Esztétika Tanszékének egyetemi tanára.

E-mail: [radnoti.sandor@btk.elte.hu](mailto:radnoti.sandor@btk.elte.hu)

SZABÓ ATTILA (PhD) molekuláris biológus, egyetemi tanársegéd a Debreceni Egyetem BTK Filozófia Intézetének és Általános Orvostudományi Karának Immunológiai Intézetében. Kutatási területe a pszichoneuroimmunológia, az analitikus pszichológia és az elmefilozófia (*consciousness studies*).

E-mail: [szattila@med.unideb.hu](mailto:szattila@med.unideb.hu)

TUBOLY ÁDÁM TAMÁS az MTA BTK Filozófiai Intézetének fiatal kutatója. Kutatási területei az analitikus filozófia története (Carnap, logikai empirizmus és Quine filozófiája), a modalitás és a lehetséges világok elméletei (modális logika és David Lewis).

E-mail: [tuboly.adam@btk.mta.hu](mailto:tuboly.adam@btk.mta.hu)



# Summaries

## „Abschrift der Natur”

The Copy of Nature II.

SÁNDOR RADNÓTI

The first part of this study examined the Jena Romantics' philosophy of painting and of landscape; primarily through A.W. Schlegel's *The Paintings*. In the second part, its scope of analysis is extended to Goethe, the Classicist; attention will be devoted to *Simple Imitation of Nature, Manner, Style*, as well as *The Collector and his Circle* and other writings. Regarding the relationship between art and nature, Goethe was compelled to muster a complex theory which is not devoid of contradictions. He had rejected the historical critique of nature (i.e. that art compensates for the deformity of nature), as well as the morally driven Naturalist argument (that there is a place for the 'ugly' in art), and the appreciation of nature stemming from a critique of civilisation. The stumbling blocks Goethe encountered included the ahistorical quality of his conception of nature and his 'Greek' ambition to universalize it, leaving no space for counter-concepts. Objective reality is, to Goethe, the universal Nature. The work of art itself is 'nature,' imitating nature on a lower plane and modelling it on a higher one. To do away with the misconception that the final objective of all art is to imitate nature, on the other hand (and, at the time of writing *Propyläen*, Goethe invested the bulk of his energies into a denial of Naturalism), he had to present art as a counter-concept to nature. The basic mimetic principle, conserved on the level of words (that nature should be imitated not as it is, but as it is true – that is, according to its spirit) became its anti-mimetic opposite. It was in Goethe's spirit that Schelling wrote that art, to be properly so-called, has first to distance itself from nature; its agenda cannot be either to imitate or to supersede it.

## Transcendental Logic of Kant as General Logic

TAMÁS HANKOVSKY

It is difficult to exactly locate transcendental logic within Kant's 'logic', despite the fact that in the *Critique of Pure Reason* he obviously tried to place it against other types of logic. Some interpreters considered it as a third independent type along with general and particular logic. In recent papers it has been suggested that transcendental logic is

one of the particular logics, and as such it has a specific subject area. Alternatively, the idea is also put forward that transcendental logic ought to be considered as one of the general logics. In this paper I analyze the chapter *The Idea of a Transcendental Logic* and argue for the latter view. However, I also show that transcendental logic can only be seen as general logic, if we regard logic according to Kant primarily as a science of the rules of thought (independently of the question whether we can gain knowledge through thinking or not), and if we use the term ‘general’ only for a logic which investigates thinking independently from its objects (but not its types).

### **The *Nescio Quid* of Ficino’s Frenzy Theory**

DÁVID MOLNÁR

The *je-ne-sais-quoi* (or *nescio quid*) is a well-known concept in the history of aesthetics. This paper draws attention to a part of Ficino’s *Platonic Theology* which refers to a ‘certain something’ that is experienced as an undefinable power of sensual beauty and love’s attraction.

My starting point is Ficino’s answer to the question of what is the difference between beauty and enrapturing beauty: ‘nescio quid’. I outline the history of this *nescio quid* (or *je-ne-sais-quoi*) until the 16<sup>th</sup> century and I lay out the three components of Ficino’s theory of beauty. In my interpretation the third and probably the most important divine component is the enrapturing ‘something’ or *nescio quid* which is responsible for the appearance and experience of sensual beauty.

### **The Theological Presuppositions of the Idols of the Mind in the Philosophy of Francis Bacon**

MÁRTON KORÁNYI

The idols of the mind are usually interpreted in the context of Bacon’s main work, the *Noëum Organum*. However, in his other works there are many theological allusions which allow for an interpretation from a broader perspective. In this paper I start from Bacon’s ideas concerning the fall. In the prelapsarian state humanity possessed perfect and clear knowledge which was free from influences of the idols of the mind. After the fall human nature corrupted but not completely, hence its deficiencies may be ameliorated by the science based on the method of Bacon. From this perspective the ultimate purpose of Baconian philosophy is to return to the more harmonic relation between man and nature which has once existed. Consequently, his intention was not simply utilitarian, but metaphysical; he wanted to uncover the principles of things, which he called the forms. Finally, I emphasize the importance of the morality of charity in Bacon’s programme, which may ascertain that humanity does not use the new inventions of science with bad intentions.



## Two Historical Patterns for the Study of Self

CSABA PLÉH

The paper reviews mainly the psychological tradition of the study of the Self. One trend, the *centripetal vision*, starts off from inside and builds up the notion of self starting from the body schema. The other approach, the *centrifugal image* starts from outside, from *social interaction*, and builds the self image from interpersonal relations. After summarizing three hundred years of development a schema is presented about the recent trends towards unifying these two traditions. Developmental, evolutionary, neuroscientific accounts as well as narrative approaches within the human sciences try to relate the two traditions usually presupposing a minimal Self and a more elaborate narrative Self.

## The Melancholy of the Black Sun and the Deconstruction of the Selbst

Poststructuralism and Post-Jungian Psychology

LAJOS HORVÁTH – ATTILA SZABÓ

Post-structuralism and deconstructionism have long been echoed in post-Jungian psychology, especially in the recent works of James Hillman and Stanton Marlan. In this paper, we argue that the contemporary deconstruction of Jung's concept of the Selbst (Self) is essentially saturated by metaphysics, or more precisely, by the elements of an approach rooted in natural philosophy. Both Hillman and Marlan focus on the dark side of the human psyche; the theoretical problems of the death instinct, depression, and ego-death are of great significance for them. These existential dilemmas made them to move towards the deconstruction of the Selbst-concept. After outlining the conceptual background, we aim to demonstrate the phenomenal features of ego-death and melancholy through the psychology of art as they appear in Marlan's works and commentaries. Lastly, we compare Hillman's and Marlan's philosophical concepts of the soul with the tenets of classic Jungian anthropology.

## Perceptual Idealism as an Answer to the Challenge of Scepticism

JENŐ PÖNTÖR

One of the main motivations for perceptual idealism is that it promises to handle the problem of scepticism. In this paper, I first outline the most commonly discussed sceptical argument as an improved version of the simple argument from error. Then I argue that scepticism poses no lesser threat for the perceptual idealist than for the realist.

**Zvolenszky and Artefactualism**

Who Created Harry Potter After All?

ÁDÁM TAMÁS TUBOLY

In her recent articles, Zsófia Zvolenszky argues for the ‘artefactualist’ thesis of fictional characters. Contrary to the antirealist conceptions, the artefactualist claims that there really are fictional characters like Harry Potter and Sherlock Holmes. These characters, furthermore, are abstract entities, as Zvolenszky argues, since neither of the concretist approaches can account for our intuitions regarding the creation of fictional characters. The aim of my paper is to highlight some debatable points of Zvolenszky’s account. (1) She did not discuss such alternative proposals (like Platonism-ersatzism) which – with some modifications – could be viable options in the debate about the ontology of fictional characters. (2) We could raise some questions about Zvolenszky’s positive view also, arguing that it is also mystical in some respects and has to deal with such problems that seem to undermine its benefits. (3) In the costs-benefit game about fictional characters there are certain plausible non-metaphysical candidates that serve the same purposes but without the special ontology of abstract artifacts.