

Cselekvés, autonómia, felelősség

Cselekvés, autonómia, felelősség - e hívószavak köré igyekeztünk felépíteni a DOSz Filozófiatudományi Osztályának második éves konferenciáját, amit 2015. május 22–23. között rendeztünk meg Ütközéspontok 2. címmel a PPKE BTK budapesti épületében. Elsődleges célunk abban állt, hogy minél több doktorandusz, illetve doktorjelölt kolléga bemutathassa kutatási eredményeit, továbbá a korreferenci rendszernek köszönhetően konstruktív visszajelzést kapjon téziseit illetően. Másodlagos célunk a cselekvés, autonómia és felelősség filozófiai vizsgálata volt, amelyre a plenáris előadások és az előadások egy része keretében került sor. Örömmel látjuk, hogy a konferencia a tehetséggondozás mellett a közösségépítéshez is hozzájárult.

A tudományos találkozón összesen negyvenhét előadás hangzott el nyolc szekcióban, amelyek keretében az összes hazai filozófiai doktori iskola képviseltette magát. E kötet a konferencia legjobb előadásai alapján íródott tanulmányoknak biztosít megjelenést, és sorban ez a második ilyen jellegű kiadvány az *Elpis* 2014/2-es száma után. Az itt közölt tizenhárom tanulmány a doktori képzés sokféleségét igyekszik felmutatni azáltal, hogy a filozófia, a szekciók által fémjelzett összes területét felsorakoztatja a filozófiatörténettől kezdve (antik és újkori filozófia) a diszciplináris megközelítéseken át (esztétika, etika, logika és társadalomfilozófia) a kortárs irányzatokig bezárólag (analitikus és kontinentális filozófia).

E válogatás megszületéséért köszönetet mondunk a szerzőknek, a korreferenseknek, a szekciók szervezőinek és elnökeinek, illetve a *Különbség* folyóirat szerkesztőinek. A konferencia létrejöttéért köszönetünket fejezzük ki a konferencia fővédnökének, Hörcher Ferencnek, a plenáris előadóknak, a záró vita résztvevőinek, a szekcióelnököknek, az előadóknak és a korreferenseknek, illetve a közönségnek is. Külön köszönjük a szervezők kiváló munkáját. Köszönettel tartozunk a PPKE BTK csapatának a helyszín biztosításáért és a hozzájárulásért, valamint az MTA BTK Filozófiai Intézet és a Nemzeti Tehetség Program támogatásáért.

DOSz FiTO elnökség

Rosta Kosztasz:

Peithó és Ananké – a Timaiosz 48A-ról

A probléma

Miután Timaiosz a róla elnevezett dialógusban elbeszélte az isteni Ész munkáit, kénytelen rátérni a világ megteremtése során jelen lévő másik princípiumra, a Szükségszerűsége (Ananké). Ahogy arra sokan felhívták a figyelmet, a platóni démiurgosz nem omnipotens (Cornford 1997, 165), azaz nem a semmiből terem világot, hanem eleve adott feltételek mellett kell a rendezettséget megalkotnia. Ebben az összefüggésben a démiurgosz (kézműves) a kaotikus „nyersanyagot”, a Szükségszerűséget formálja rendezett mindenséggé, munkája tehát szükségképp korlátozva van e komponens által. E dolgozat arra a döntő aktusra koncentrál, mely által az Ész „rávette” a Szükségszerűséget, hogy a két princípium barátságot vagy összetételt (*szüasztaszisz*) hozzon létre az Ész céljait szem előtt tartva.

Ugyanis e rendezett világ születése vegyületként a Szükségszerűség és Ész egyesüléséből jött létre – mégpedig az Ész uralkodott a Szükségszerűség felett azzal, hogy rávette (*peitbein*): tegyék a lehető legjobbba a keletkezők java részét; így – mivel a Szükségszerűség e tekintetben engedett az értelmes rábeszélésnek (*peithusz emphronosz*) – alakult meg kezdetben ez a mindenség. (*Timaiosz* 48A)

Az idézett passzus világos azzal kapcsolatban, hogy az Ész a „meggyőzés” (*peithó*) erejének köszönhetően képes irányítása alá vonni a másik alkotóelemet.¹ E kifejezés alkalmazását azonban legalább három okból tarthatjuk oda nem illőnek.

¹ A kifejezés később még egyszer visszatér (*Timaiosz* 56C): „S ami végül arányait illeti, tömegük, mozgásaik s egyéb tulajdonságaikat illetően, ezeket isten mindenütt, már amennyire a Szükségszerűség természete magától és a rábeszélésnek engedett, minden tekintetben pontosan tökéletesítette, s így arányosan illesztette mindezeket össze.”

- (1) A meggyőzés döntően politikai vagy retorikai terminus, amivel emberi interakciókat írunk le. Figyelembe véve, hogy a fenti entitások nem rendelkeznek lélekkel és Platón visszautasította a hagyományos vallássság antropomorfizmusát, hogyan magyarázhatjuk a kozmológiai princípiumokkal kapcsolatos applikációját?
- (2) Hogyan képes az isteni Ész *értelmes* meggyőzéssel bármilyen hatást gyakorolni az irracionális, rendezetlen Szükségyszerűsége?² Hogyan lép interakcióba egyáltalán az Ész egy olyan entitással, ami teljességgel nélküli az értelmet?
- (3) A kozmológiai ellentétek hatalmas konfliktusokat szoktak kirobbantani, ám itt ez elmarad. Mi garantálja, hogy a meggyőzés olyan könnyen és problémamentesen képes átalakítani a Szükségyszerűséget, ami természeténél fogva ellenálló és megváltoztathatatlan?

Gondolatmenetemben e kérdésekre igyekszem válaszokat kínálni.

Értelmezési lehetőségek

Tekintsük át először a passzus kapcsán született interpretációs javaslatokat. A legegyszerűbb – és természetesen el nem fogadható – megoldás az, ha feltételezzük, hogy Platón egy „ügyetlen metaforát” alkalmaz az interakció magyarázatára (Morrow 1950, 155), illetve ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy a terminus szokatlan e kozmológiai kontextusban és a princípiumok gördülékeny együttműködését kritikátlanul közelítjük meg (Taylor 1928, 303). Mások (Broadie 2012, 183, Johansen 2004, 99), felismerve a problémát, megpróbálták összeegyeztetni az isteni kézműves szakértelmét a *peithó* fogalmával. Kiindulópontjuk a *peithó* és a *bia* (erőszak) ellentéte és az a tény, hogy a démiurgosz nem változtatja meg erőszakkal a Szükségyszerűség belső természetét, azaz az egyszerű testek mozgását, hanem hasznosítva ezeket a lehető legjobb és rendezett mindenséget formálja meg. A Szükségyszerűség tulajdonságai – ahogy már említettük – át nem alakíthatóak, ám az elérhető, hogy ne a spontaneitás és véletlenszerűség keretei között fejtsék ki hatásukat, hanem a démiurgosz által kitűzött célt kövessék. Ez a technikai interpretáció meggyőzően illeszti egy-

² A két entitás (Peithó és Ananké) inkompatibilitását mutatja egy hérodotoszi szöveg hely, ahol a meggyőzés és a kényszer egymás alternatíváiként jelenik meg. (Hérodotosz: *A görög-perzsa háború* VIII. 111)

másra a *peithó* és világformálás folyamatait, ám sajnos képtelen választ nyújtani a fenti kérdésekre.

Brisson főleg külső forrásokra támaszkodva próbálta meg feloldani a szakasz nehézségeit (Brisson 1974, 53-4). Javaslat az, hogy *peithó* egyesítő funkciójának megértése érdekében leginkább Peithó istennő erotikus aspektusából szükséges kiindulnunk. Mielőtt ezt értékelnénk, szükséges egy rövid kitérőt tennünk és áttekintenünk a fogalom használatának három különböző tradícióját.

- a) A mitikus tradícióban Peithó istennő Aphrodité kísérelője vagy aspektusa, jellemzően házasságistennő, de a házasságon kívüli szerelem szintén hozzá tartozott. Épp ezért, ahogy Buxton javasolta, a görögök számára mindenfajta meggyőzés csábító alapkarakterrel rendelkezett (Buxton 1982, 31). Ez alól nem volt kivétel az éppen tárgyalt szekularizált, absztrakt fogalom sem, amely a közösségi, nyilvános beszéd fontosságának növekedésével jött létre i. e. 5. században.
- b) A Gorgiasz által létrehozott retorikai tradíció a beszéd mindent leigázó hatalmát hangsúlyozta a közügyek terén. Fontos megjegyezni, hogy Gorgiasz összekapcsolta a beszéd csábító hatalmát az erotikus csábítással. E tradíció azonban jelen esetben nem lehet segítségünkre, ugyanis a szofista *peithót* mint kényszert (*ananké*) értette meg, azaz egy oldalra helyezte a két terminust (*Heléna dicsérete* 12).
- c) A Platónnal megelőző filozófiai tradíció a szociogóniai elbeszélésekben ruházta fel központi szereppel a fogalmat. Ezek szerint az emberi közösség, illetve történelem a *peithó* döntő aktusával vette kezdetét azért, hogy a vad, állatias lényeket törvénytisztelő, civilizált emberekké alakította át. Az elmélet szemantikai struktúrájának hasonlósága a *Timaios* teremtésmítoszával kézenfekvő: *peithó* az az eszköz, ami átvezet a káoszról a rendezettségbe, a barbárságból a civilizációba. Fontos adalék, hogy e szociogóniai elbeszélés megfogalmazói (Kritiasz, Euripidész, Lüsziász és Iszokratész) athéni gondolkodók,³ ami összefügghet azzal, hogy a városállamban Peithót mint a meggyőzés önálló istennőjét tisztelték.

³ Ehhez lásd: Kritiasz fr. 25, *Felbök* 1422, *Halotti beszéd* 19, *Nikoklész* 6-7, ill. *Antidoszisz* 254. Összefoglaló cikk az elmületről: Kahn 1981, 96-101.

Visszatérve Brisson javaslatára, világos, hogy az értelmezés a mitológiai tradícióhoz és a csábító karakterhez nyúl vissza: az Ész tulajdonképpen „elcsábítja” a Szükségszerűséget annak érdekében, hogy egységet alkossanak. Ezt látszik igazolni Erüximakhosz erotikus beszéde (*Lakoma* 187C), ami szerint a vágy képes akár az ellentéteket is harmonikus összetétellé (*szüsztaszisz*) egységesíteni. Mégis úgy vélem, hogy ez az erotikus megközelítés nem ismeri fel az alapul szolgáló filozófiai koncepciót és lényegét tekintve anakronisztikus. Habár a fogalom erotikus vonatkozásai nem tagadhatóak, mégsem gondolhatjuk azt, hogy a tradicionális istenképet elutasító Platón épp ehhez nyúlt volna vissza. Feltételezésem szerint a fogalom sokkal absztraktabb, kifinomultabb alkalmazásával van dolgunk – ez látszik megjelenni a harmadik, filozófiai tradícióban –, ami nem állítható párhuzamba például azzal a hésziodoszi megközelítéssel, mely szerint az ellentétek frigyre lépnek egymással.⁴

Érvelésem azt a Cornford, illetve Vögelin által felvetett értelmezést igyekszik támogatni és kidolgozni, mely szerint a passzus az aiszkhüloszi *Eumeniszek*ben lejátszódó kiegyezés folyamata felől érthető meg (Cornford 1997, 361–4, Vögelin 2000, 204).⁵ Cornford elemi erővel veti fel kommentárjában a fent összegzett problémákat, s miután megoldatlanul hagyja őket a főszövegben, az epilógusban visszatér hozzájuk. Javaslat az, hogy az itt kibontakozó kozmológiai séma az aiszkhüloszi drámában gyökerezik, ami az istenek különböző generációi közötti kibéküléssel ér véget. E megegyezést az isteni ész teremti meg Athéné személyében, akinek legfőbb támogatója a meggyőzés folyamatában maga Peithó istennő, méghozzá olyan módon, hogy ráveszi Ananké szolgálólányait, az Erinüszöket, hogy működjenek közre a poliszt érintő jótékony céljai megvalósításában. A konverzió folyamatát Athéné így összegzi (*Eumeniszek* 968–72): „Örülök, mert ily jót s szépeket adsz / mezeimnek. Ezért Peithó szeméit / áldom, améért ő ajakam és nyelvem / jól segítette, s meggyőztem e vad / tagadókat is így.” A továbbiakban e sémát és a *Timaioszra* vonatkozó jelentőségét elemzem.

⁴ Ennek némiképp ellentmond, hogy az idézett szakaszban (47E6) megjelenik a *meignümi* ige, ami Hésziodosznál tipikusan az istenek közösülésének kifejezésére szolgál. Ez arra utalhat, hogy Platón szándékosan erősíti a tradicionális erotikus vonalat, ám ez meggyőződés szerint pusztán a megértést szolgáló eszköz.

⁵ Vögelin úgy fogalmaz, hogy minden görög értette, hogy mit jelentett Peithó. Ezt úgy szükséges korrigálnunk, hogy minden *athéni* értette mit jelentett Peithó, hiszen a drámában a mítosz egy hangsúlyosan athéni változatát kapjuk kézhez.

Egy Aiszkhülosz-parafrázis?

Jól ismert mitológiai közhely, hogy az olümposziak atyjának uralma megszilárdítása érdekében meg kell küzdenie a káosz képviselőjével, akit rendszerint kígyó- vagy sárkányszerű istenként jelenítettek meg: Zeusznak szembe kell néznie Gaia legszörnyűbb és legerősebb gyermekével, Tüphónnal, hogy eldöntsék a mindenség sorsát. Ugyanez a történet tér vissza Apollón és Püthón harcában egy Delpoihoz kötődő mítoszvariánsban. E tekintetben Aiszkhülosz jelentős újítást dolgoz ki, amikor az *Eumeniszek*ben az istenek generációnak alapvető konfliktusát máshogyan oldja fel: harc helyett – mely szokás szerint a sárkányisten legyőzéséhez és testének az új mindenségbe történő beépítéséhez vezet – a meggyőzés hosszú folyamata jelenik meg, mely a kígyószerű Erinüszök konverzióját és készséges együttműködését eredményezi. E gyökeres átalakulásra utal a sárkányistennők nevének megváltozása is (Eumenidesz vagy Szemnai Theai), ami jóakarató, kegyes istennőket jelent.⁶ Ezt a transzformációt vetíti előre a „sárkányölő” Apollón igen korai távozása is a színről, aki tulajdonképpen inkompatibilis a megjelenő megszelídítő erővel (Heath 2005, 236). Az aiszkhüloszi reformot felfoghatjuk kritikának is, hiszen az *Oreszteia* a retributív vérbosszú láncolatának lezárhatatlanságával küszködik, s ennek megoldásaként kínálja fel a Peithó általi kiegyezést: a meggyőzés a végtelen, a világot zűrzavarba taszító erőszak igazi alternatívája.⁷ Ha abból indulunk ki, hogy Platón nem fogadta el az antropomorf isteneket (tehát hogy esznek, isznak, frigyre lépnek és háborúskodnak), akkor kézenfekvő azt feltételeznünk, hogy plauzibilis volt számára az aiszkhüloszi koncepció, melyben az ész felsőbbrendűségénél fogva képes felülkerekedni a kaotikus őállapoton.

⁶ Fontos megjegyezni, hogy az Eumenidesz név – szemben a Szemnai Theai névvel – nem szerepel a drámában, így feltételezhető, hogy a darab címe nem a szerzőtől, hanem más, i.e. 5. századi forrásból származik (Sommerstein 1999, 12). Egy politikai párhuzam ugyanakkor jól illusztrálja, hogy Platón ismerte a *peithó* ilyen jellegű képességét: a *Törvények* prelúdiumtana szerint (718D) a meggyőzött állampolgárok jóindulatúak (*eumenész*) a törvények iránt.

⁷ Ez jelenik meg egyértelműen a már hivatkozott Lüsziasz-szövegben, ami az oligarchia demokrácia általi felváltását ismerteti: „Törvény szerint tisztelték a jókat és büntették a rosszakat, mert úgy tartották az állatok uralkodnak egymáson erőszakkal (*bia*). Az emberek között viszont a törvénnyel illő meghatározni az igazságot, a szóval meggyőzni (*logó de peiszai*), a tettel pedig szolgálni kell.”

Annak érdekében, hogy belássuk a strukturális párhuzamot a *Timaiosz* és az *Eumeniszek* között, a két szöveg különböző Ananké fogalmát szükséges egymáshoz közelítenünk. A *Timaiosz*ban Ananké spontaneitást, véletlenszerűséget és káoszt testesít meg szemben az isteni racionalitással és mértékkel. Cornford az empedoklészi szörnyetegekkel illusztrálja az alapul szolgáló koncepciót (Cornford 1997, 165–6): e szörnyek a testükkel jelentik meg e spontán, kaotikus természetet, hiszen a különböző testrészek teljesen véletlenszerűen és összefüggéstelenül kapcsolódnak össze.⁸ Timaiosz a „bolygó ok” (*planomené aitia* – 48A7) kifejezést is használja, ami szintén Ananké céltalanságára és rendezetlenségére utal, ezt azonban nem szabad összekevernünk a Szükségszerűséget alkotó egyszerű testek mozgásával, melyeket determinált, megváltoztathatatlan törvények szabályoznak. Ez az a determináció, amit a démiurgosz kiaknáz, amikor a bolygó oknak célt ad és ezeket az alkotóelemeket segédokkává (*szünaitia*) teszi. De hogy tudjuk mindezt a drámához kötni? Ananké nem szerepel az *Eumeniszek*ben, de az *Oreszteia* történetének meghatározó alakja: egyrészt a „kényszerűség igája” (*anankasz lepadnon – Agamennón* 218) lendíti mozgásba a gyilkosságok véres sorozatát Iphigénia megöletésével, másrészt az Erinüszöket Aiszkhülosz Ananké „végrehajtóinak” nevezi (*Leláncolt Prométheusz* 515), így azok minden munkájában e felsőbb hatalom akaratának manifesztációját láthatjuk. Ezen a ponton azonban egy komoly probléma jelentkezik: amennyiben Ananké az „ősi rend” (*palaiosz nomosz – Eumeniszek* 778) fenntartója, azaz biztosítja, hogy gyilkosságot gyilkosság kövessen, hogyan jelenítheti meg a káoszt? Ennek megértése érdekében az Erinüszök tevékenységére egy másik szemszögből kell tekintenünk, a működő társadalom és a civilizáció perspektívájából. A *lex talionis* és a vendetták *vadállati* igazságossága többnyire anarchiához vagy despotizmushoz vezet,⁹ ahogy arra Athéné is figyelmezteti a bíróságot (*Eumeniszek* 696), azaz az

⁸ Ehhez lásd fr. 61: „Sok kétarcú és kétmellkasú keletkezett, tehénarjak emberi felsőtesttel és fordítva: megjelentek emberszülöttek tehénfejvel, keveréklények, emitt férfiakról amott nők módjára látva el homályos nemiszervekkel.” Ezt a spontán rendezetlenséget regulázza meg a démiurgosz (*Timaiosz* 30A): „mindent, ami csak látható volt, úgy vett át, hogy nem volt nyugalomban, hanem mozgott szabálytalanul és rendezetlenül, rendbe hozta rendetlenségéből, mert azt gondolta mindenképp különb a rend”.

⁹ A legalapvetőbb támpont ebben a tekintetben az a hésziodoszi distinkció, ami a vadállatok oldalára az erőszakot és egymás felfalását, míg az emberek oldalára a törvényességet helyezi (*Munkák és napok* 274–81). Ugyanez jelenik meg a *Prótagorasz* vagy az *Államférfi* szociológiai mítoszaiban is: az emberi civilizáció egy törvény nélküli, erőszak által uralt vadállati világot vált fel. Az *Eumeniszek* tétje az, hogy ezeket a végletesen összekeve-

istennők munkájának vak mechanizmusa a politikai rend felbomlását, a törvény felfüggesztését eredményezi. Ananké természete tehát mindkét szövegben kettős: egy determinált, belső mechanizmus határozza meg, ami „külső” káoszszal párosul – utóbbin szükséges az istennek felülkerekednie. Az istennők azonban nem csak áttételes módon, hanem testi megjelenésükben is a káoszt reprezentálják. Klütaimnésztra úgy utal rájuk mint sárkányistennőkre (*drakainai – Eumeniszek* 218), azaz éppen ugyanolyan különböző vadállati komponensekből összegyúrt homályos szörnyetegek, mint a korábbi, hésziodoszi vagy empedoklészi példák szereplői.¹⁰ A szöveg alapján azonosítható az emberi és a kígyószzerű rész, ahogy oroszlán, ló, kutya és vérszívó karakterisztikumok is. Heath szerint az Erinüszök faja végső soron osztályozhatatlan, ahogy az állati, emberi vagy isteni kategóriákba sem sorolhatóak be egyértelműen, ugyanis éppen ezek összekeveredését hivatottak ábrázolni (Heath 2005, 238–40).

A fentiek nyomán megállapíthatjuk, hogy a trilógiában élénk tároló konfliktus legalább három szinten játszódik le. Először is politikai szinten, aminek tépje a társadalomban megvalósuló igazságosság természete, másodsor antropológiai szinten, ami a vadállati és az emberi összekeveredését és szétválasztását tematizálja,¹¹ végül *kozmológiai* szinten, ami az istenek különböző generációinak konfliktusáról és kiegyezéséről szól. Így válik a *peithó* aktusa mindhárom szinten alkalmazhatóvá egy kaotikus, vadállati állapotból egy rendezett, civilizált állapotba való át- vagy visszavezetés kifejezésére. Értelemszerűen számunkra

redett állati és emberi *szférákat* szétválassza és izolálja: „By the end of the three plays, the bestial, human, and divine elements have been separated and channeled into their proper places in the polis, an institution that not only represents this proper arrangement, but also makes such an essential differentiation possible. And language – persuasive speech – is the central feature of the newly fashioned community, the only place where we can become fully human.” (Heath 2005, 216).

¹⁰ Burkert egy elemzésében arra mutat rá, hogy a főisten és a káoszt megtestesítő kígyószzerű sárkányisten kozmikus harca tulajdonképpen mitológiai toposz (Burkert 1999, 98–9). Ennek a toposznak a görög változata jelenik meg Hésziodosznál Zeusz és Tüphón összecsapásában, illetve működik tovább akkor, amikor Empedoklész vagy Aiszkhülosz a káoszt hasonló szörnyetegekkel jeleníti meg.

¹¹ Ez a probléma a legérzékletesebben Oresztészen keresztül kristályosodik ki, aki egy személyben kígyó (Klütaimnésztra álmában kígyót szül), kígyó gyilkosa (megöli édesanyját) és kígyó áldozata (az Erinüszök célpontja). Az istennők és Oresztész rokonságát vetíti előre az a kép, melyben Klütaimnésztra kígyót szül, aki nem csak tejet, hanem vért is szív (*Áldozatvivők* 526–34).

a kozmológiai felhasználhatóság bír jelentőséggel: ahogy a démiurgosz ráveszi a Szükségszerűség vak mechanizmusait, hogy részt vegyenek a kozmosz megalkotásában, úgy győzi meg Athéné az Erinuszókat, hogy békéljenek meg a fiatalabb istenekkel és khthonikus energiáikkal a politikai közösséget szolgálják a jogi stabilitás és az egész természet termékenységének biztosításával.¹² A régi istenek energiáinak ilyen jellegű kanalizálása egyet jelent a kozmikus rend megszilárdulásával, hiszen az egymás ellen ható erők feszültsége eltűnik. Implicit módon *peithó* átvezető funkcióját igazolja Buxton is, amikor a következő végpontok mentén érteti meg a fogalom erőszakkal (*bia*) alkotott ellentétét: civilizált – civilizálatlan / poliszon belüli – poliszon kívüli / *nomosz* és *diké* – a *nomosz* és *diké* hiánya / ember – vadállat / görögök – barbárok. Habár a fenti ellentétek statikus, szembenálló állapotok leírására szolgának, *peithó* nem csupán a civilizált állapot markáns megkülönböztető jegye, hanem az az eszköz, ami biztosítja az átvezetést.¹³ Éppen egy ilyen eszközre van szüksége Timaiosznak, hogy elbeszélje az átmenetet rendezetlenség és rendezettség között. A főleg politikai terminus felbukkanását ráadásul a dramaturgiai kontextus is előkészíti: a dialógus elején Kritiasz azt mutatja be az Atlantisz történettel, hogyan diadalmaskodott Athén ősi városa a barbár invázióval szemben, azaz a rend a vágyak végtelen óceánja felett. E politikai párhuzam nyilvánvalóan paradigmátikus a rend diadalát illetően, még ha a harcot egy kifinomultabb megoldás váltja is fel.

Érdemes végül figyelmet szentelnünk a „meggyőzés” hosszú folyamatára, ez ugyanis megvilágító erővel bír a *Timaioszt* illetőleg. Habár Athéné szavai által hajtja végre a konverziót, a folyamat jóval komplikáltabb a verbális rábeszélés

¹² A párhuzam abból a szempontból is helytálló, hogy az Erinuszók természete *nem* változik meg, csak a közösségi célok szolgálatába áll: alvilági istennők maradnak, akiknek továbbra is feladata a gyilkosságok megtorlása, ám ezt kizárólag az Areioszpagosz, azaz a polisz bíróságának döntései értelmében hajtják végre (Winnington-Ingram 1983, 167). Ezt igazolja az is, hogy a tanúknak a bíróságon az istennőkre kellett megesküdni, akik a hazugságot szigorúan megtorolhatták. Hasonló módon alvilági energiák hasznosításáról beszélhetünk az Eumeniszek mint termékenység-istennők munkájában is. Az Areioszpagosz és az istennők összekapcsolása amúgy nem a költői fantázia terméke, a letelepített, domesztikált Eumeniszek barlangszentélye ugyanis a domb lábánál volt megtalálható.

¹³ Az átvezető jellegéről árulkodnak azok a platóni gondolatok is, melyek a nevelés, azaz a *peithó* hiányának etikai konzekvenciáit taglalják: a *Timaiosz* 91E-ben azt olvashatjuk, hogy azok, akik nem voltak nyitottak a nevelésre és a filozófiára, vadállatok és kígyók formájában születnek újjá, míg a *Törvények* 766A azt szögezi le, hogy helyes nevelés nélkül az ember a legvadabb állattá változik.

folyamatánál, ugyanis az istennő minden lehetséges eszközt felhasznál: ranggal és tisztelettel való ígérgetést vagy megvesztegetést, fizikai eszközzel (Zeusz vilámával) való fenyegetést, kézenfekvő módon csábítást és természetesen érveket is. Buxton épp ezért arra a következtetésre jut, hogy a *peithó* kizárólag verbális meggyőzősként való felfogása félrevezető: ahogy arra a mediális alak is utal (*peithomai* – engedelmeskedni, megbízni valakiben), sokkal közelebb állunk az igazsághoz, ha úgy fogjuk fel a kifejezést, mint rávenni valakit arra, hogy elfogadjon egy cselekedetet vagy nézetet (Buxton 1982, 49). Ez pedig számos eszközzel megtörténhet, ami azt jelenti, hogy a szavakkal és beszéddel történő (racionális) meggyőzés leegyszerűsítés, ami vélhetőleg a retorikai hagyomány miatt vált dominánssá. Mindenesetre ez a megközelítés felment minket annak a kérdésnek a megválaszolása alól, hogy a démiurgosz hogyan *kommunikál* a racionalitást nélkülöző Szükségyszerűséggel.

Levonhatjuk-e a fenitek alapján azt a konklúziót, hogy Platón tulajdonképpen parafrázálja Aiszkhüloszt, amikor a dráma sémáját alkalmazza? Véleményem szerint nem.

Athéni önértelmezés

Tagadhatatlan, hogy mind Aiszkhülosz, mind Platón munkájában döntő szereppel bír Athén városa: az előbbiben a polisz bírói testülete az, ami izolálni tudja az állatit az emberitől, míg utóbbi kontextusa a Panathénaia-ünnep, melynek alkalmából a szereplők az istennő tiszteletére mondanak beszédeket. Athéné központi szerepe elsősorban azért meglepő, mivel tipikusan háborúis-tennőként fogták fel: erre utal például a Parthenon számos harci jelenete – köztük az istenek és gigászok harca Athéné részvételével –, melyek a civilizáció diadalát fejezik ki a barbárság felett. Kétségtelen, hogy a rend és a civilizáció ilyen harcias diadala az athéni önértelmezés magját alkotta, ahogy az istennő ábrázolását is meghatározta. Aiszkhülosz és Platón ennek ellenére egy szelíd Athénét jelenít meg, aki békés úton teremti meg a civilizációt.

Az *Eumeniszek*ben Athéné jelzője a *phitüpoimenosz* (911), ami a sarjak pásztoraként adható vissza. A furcsa összetétel igyekszik magába foglalni a növényit, az állatit és az emberit, azaz az istennő az egész természet szelídségéért és termékenységéért felelős (a megfelelő éghajlatért, a termés és a nyájak bőségéért, illetve az emberek szaporodásáért is). Athéné e kevésbé hangsúlyos békésen civi-

lizáló aspektusa az, ami az Erinüszök konverziójának forrása, illetve ami irányt szab a khthonikus erők kanalizálásának. Innen nézve azonban már nem úgy kell fogalmaznunk, hogy Athéné meggyőzi, hanem inkább megszelídíti vagy domesztikálja a vad, hajthatatlannak tűnő bosszúistennőket. Az Erinüszök Árész-domb lábánál történi letelepítése ezt különösen indokoltnak tűnteti fel, hiszen a meggyőzés nem feltételül foglalja magában a polisz testébe történi beépítést. Éppen ezt hangsúlyozta az i. sz. 2. században működő alexandriai grammatikus, Harpokration is (*Lex.* 140.15–6), amikor így foglalta össze a darabot: Athéné „megszelídítette” (*praunasza*) az Erinüszöket és Eumeniszeknek nevezte el őket. Platón a *Timaios*z folytatásában, a *Kritiasz*ban jeleníti meg Athénét az ősi, ideális Athén aranykorának elbeszélése során. Az emberek gondozásáért és az egész természet termékenységéért felelős pásztoristennő funkciója ismerős lehet, hiszen neki köszönhetően az éghajlat ideális, a mezők és fák vég nélkül ontják gyümölcseiket, a szelíd állatok nyájai pedig bőségesek. Sőt, azt is megtudhatjuk, hogy Athéné nem erőszakkal, hanem *peithó* (109C.3) által őrzi az emberi nyáját, biztosítva ezzel az *Államból* már ismerős politikai berendezkedést. S habár ez az ideális ősi-Athén eltűnik a föld színéről, amikor Poszeidón népével, az atlantisziakkal és a vágyak végtelen, rendezetlen áradatával kell szembenéznie, az istennő *peithó* által véghezvitt *elrendező* tevékenysége világos párhuzamban áll a démiurgosz hasonló munkájával.¹⁴ Éppen ezért azt gondolom, hogy terminus megszelídítő aspektusát nem szabad figyelmen kívül hagyni.¹⁵

¹⁴ Érdemes feleleveníteni az *Államférfi* hasonló aranykormítását, melyben a démiurgosz a mindenség kormánykerekét elengedve zúrviharba taszítja a világot. Ez a fokozódó kozmológiai zúrvihar ugyanakkor együtt jár azzal a folyamattal is, hogy az aranykorban a pásztoristenek gondoskodása alatt szelíden és békésen élő élőlények elvadulnak és egymásra támadnak (*Államférfi* 271E, 274B). Habár a *peithó* terminus nem szerepel ebben a szakaszban, a pásztoristenek tevékenységének megszűnése az Athéné által alkalmazott *peithó* elrendező és civilizáló hatásának hiányát jelzi. Ugyanakkor a gondolatmenet később tisztázza, hogy az államférfinak a *peithó* segítségével kell rávennie a polgárokat a jog betartására (304A–D).

¹⁵ A két fogalom közül a megszelídítés a tágabb fogalom: megszelídíteni több módon lehet (például erőszakkal is), a meggyőzés csak az egyik lehetőség. Ugyanakkor nem minden meggyőzés megszelídítés, ezért beszélhetünk *peithó* megszelídítő aspektusáról. Ezt példázza a *Törvények* is, ahol az Athéni a „meggyőzés által megszelídíteni” (*peithusz hémerumenon* – 720D7) kifejezést használja. Hasonló gondolat jelenik meg később is

Mindkét szerző esetében világos utalások fedezhetőek fel azzal kapcsolatban, hogy Athéné megszelídítő aspektusa a legősibb athéni eredetmítoszokra vezethető vissza, épp ezért nem fogható fel a harcias aspektusra adott valamilyen aiszkhüloszi vagy platóni válasznak. Az *Eumeniszek* legelején a Püthia úgy jellemzi az athéniakat, mint akik „szelíddé tették földünk vad vidékeit” (*kththo-na anéméron tithentesz hémerómenén* – 14), s ezzel előre is vetíti a dráma kulcsmotívumát, az erőszakmentes civilizálás aktusát. A mondat utalás az egyik legősibb mítoszra, mely szerint az athéni – szemben a többi, bevándorló népcsoporttal – földszülötte (*gégenész*) nép, amely épp ezért igen bensőséges viszonyt táplál szülőföldjével. Ez az önidealizáló mítosz szintén felbukkan Kritiasz rövid beszédében (*Timaios* 23E), illetve a *Menexenosz*ban (237D) egy apró eltéréssel: „a mi földünk meddő és tiszta maradt a vadállatoktól, és az élők közül az embert választotta ki és szülte meg”. Mindkét beszámoló világossá teszi, hogy az athéni nép a civilizáció valamilyen letéteményese: az első leírás szerint az athéniak megművelik az őket megszüülő vadont, míg a második szerint azért szüli meg őket a föld, mert mentes a vadállatiság zűrzavarától. Az önmagasztaló gondolat grandiózus kifejezésével találkozhatunk azon a feliraton is, ami athéniak delpoi-i kincstárán található, de a szöveget az Akropoliszon is megtalálták (Colin 1909, 69.12): „[az athéniak] vezették át az emberi nemet a vadállati életből a szelídségbe/civilizációba” (*eg men tu thériódusz biu metégagen tusz anthrópusz eisz hémerotéta*).¹⁶ Az athéniak ilyen jellegű önértelmezése első királyukhoz, Kekropszhoz vezethető vissza.

Kekropsznak nem voltak szülei, hanem a földből emelkedett ki, azaz szintén *gégenész* volt. Fia, Erekhtheusz vagy Erekhthoniosz, szintén földszülötte volt, ami világosan arra utal, hogy az athéniak első királyaikon keresztül tulajdonították maguknak ezt az eredetet. E királyok épp ezért megjelennek a *Kritiasz*ban (110B), mint az ősi athéni nép tagjai. Kekropsz *diphüész* volt, ami azt jelenti, hogy kettős természettel és alakkal rendelkezett: derék felett ember, míg alatt kígyó formát öltött, utóbbi egyértelmű utalás a földi eredetre. A kultúrhérosz a civilizáció tulajdonképpeni megalkotója (Parker 1987, 197–8): törvényeket adott népének, megalapította a közösség alapvető intézményeit (pl. házasság) és kigyomláta a vadállati, barbár élet maradványait (véráldozat, kannibaliz-

(890C–D): a törvények megfogalmazása során annak érdekében, hogy a polgárokat megszelídítsük, alkalmazni kell *peithót*.

¹⁶ A *hémerotéta* egyszerre jelent szelídséget és civilizációt, ami tulajdonképpen azt implikálja, hogy a vadság felszámolása, a megszelídítés civilizációt eredményez.

mus stb.). A kései Szuda-lexikon a fentieket így foglalta össze (K 1272): „törvényeket talált ki az emberek számára és kivette őket a vadságból a civilizációba” (*nomusz exeure toisz anthrópous kai apo agriótetosz eisz hémerotéta égagen*). A hős szorosan kapcsolódik Athénéhez is, hiszen az istennő Pószeidónnal szemben a városért lefolytatott vitája során előbbit támogatta. Mivel azonban a Kekropszról fennmaradt írásos anyag Aiszkhülosz és Platón élete utánra datálható, az i. e. 5. században már jelenlévő képi ábrázolásra szükséges koncentrálnunk.¹⁷ Emlékezhetünk arra, hogy korábban a kígyószimbolikát határozottan az istenek ellenségeihez, szörnyegekhez kötöttük. Kekropsz azonban nem egy szörnyeteg, hiszen teste nem különböző állatok részeinek összetétele, hanem – ahogy Anston javasolja – *mixanthróposz*. Ez nem azt jelenti, hogy a kígyó komponens mást jelentene mint korábban, de a káoszhoz és civilizálatlan vadságoz kapcsolódó másfajta viszonyt feltételez. Anston úgy interpretálja az alakot, mint *mediátort* vad és civilizált között: „Kultúrhéroszként jellemezhető, aki átsegíti népét a fejlődés és a civilizáció határvonalain keresztül. Kekropsz esetében a kígyó potenciálisan veszélyes ereje olyan módon kerül hasznosításra, hogy egy irányító emberi rész igájába hajtja fejét és Attika népének érdekét szolgálja.” Mivel *peithó* átvezető és átfordító funkcióját éppen ilyen módon írtuk le, a tézisem az, hogy az aiszkhüloszi és platóni művekben megjelenő *peithó* séma az athéni nép őstörténetéhez és önértelmezésének kevésbé hangsúlyozott aspektusához vezethető vissza. Habár a *peithó* terminus Kekropsz kapcsán egyáltalán nem használatos, ez nem jelenti azt, hogy működési sémája – a rend és a civilizáció nem erőszakos módon kerekedik felül a káoszon és a vadságon megszelídítve és hasznosítva a lenti, ellenséges erőket – előzmények nélküli. A *Timaiosz* kozmológiai sémája Platón számára tulajdonképpen már kéznél volt az athéni őstörténetben. Az sem tűnik túlzásnak, hogy Aiszkhüloszon keresztül ez tekinthető a szociogóniai tradíció forrásának is (Kane 1986, 100).

A bevezetőben feltett kérdésekre így a következő válaszok nyújthatóak:

- (1) Figyelembe véve az *Eumeniszek* kozmikus alapkonfliktusát, illetve a rend és a káosz Peithó segítségével megformált kiegyezését, a terminus kozmológiai applikációja nem tekinthető szokatlannak vagy egy ügyetlen metaforának.
- (2) Ha elfogadjuk *peithó* megszelídítő-civilizáló aspektusát, többé nem jelent problémát a két princípium interakciójának elgondolása. Ezt készítette elő a

¹⁷ E munka kereteit sajnos meghaladja a képi ábrázolások beható elemzése. Ehhez lásd Anston hivatkozott könyvét.

buxtoni fogalomanalízis is, ami arra figyelmeztetett, hogy a terminus szigorú azonosítása a verbális meggyőzéssel félrevezető. Sok nehézségtől szabadulunk meg, ha a démiurgosz által véghezvitt értelmes meggyőzést nem verbális rábeszélésnek, hanem olyan racionálisan irányított folyamatnak fogjuk fel, ami a Szükségyszerűség engedelmességét és kooperációját eredményezi.

(3) *Peithó* sikerességének paradigmája az athéni őstörténetben fedezhető fel, ahol a rend és a civilizáció békésen diadalmaskodik a káosz és a barbárság felett. Mind az aiszkhüloszi, mind a platóni elbeszélésben kardinális szereppel bír Athén és őstörténete.

Irodalom

Forrásművek:

Aiszkhülosz 1985. *Aiszkhülosz drámái*. Ford. Devecseri Gábor et al. Budapest, Európa.

Colin, G. (szerk.): 1909. *Fouilles de Delphes. Inscriptions de Trésor des Athéniens*. Paris, Fontemoing.

Platón 1984. *Platón összes művei*. Ford. Kövendi Dénes et al. Budapest, Európa.

Lüsziasz 2003. *Lüsziasz beszédei*. Ford. Horváth László et al. Budapest, Osiris.

Steiger Kornél 1998, *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája* (A függelékben Parmenidész és Empedoklész töredékei). Budapest, Áron.

Másodlagos irodalom:

Anston, Emma 2011. *Mixanthrôpoi. Animal-human hybrid deities in Greek religion*. Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique.

Brisson, Luc 1974. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Paris, Klincksieck.

Broadie, Sarah 2012. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge, CUP.

- Burkert, Walter 1999. The Logic of Cosmogony. In: R. G. A. Buxton (szerk.): *From Myth to Reason?* Oxford, OUP, 87–106.
- Buxton, R. G. A. 1982. *Persuasion in Greek Tragedy*. Cambridge, CUP.
- Cornford, Francis M. 1997. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato*. Indianapolis–Cambridge, Hackett.
- Heath, John. *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*. Cambridge, CUP.
- Johansen, Thomas K. 2004. *Plato's Natural Philosophy*. Cambridge, CUP.
- Kahn, Charles 1981. The Origins of Social Contract Theory. In: G. B. Kerferd (szerk.): *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden, Franz Steiner, 92–108.
- Kane, Francis I. 1986. Peitho and the Polis. *Philosophy & Rhetoric* 19/2, 99–124.
- Morrow, Glenn R. 1950. Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*. *The Philosophical Review* 59/2, 147–163.
- Parker, Robert 1987. Myths of Early Athens. In: Jan Bremmer (szerk.): *Interpretations of Greek Mythology*. London, Routledge, 187–214.
- Sommerstein, Alan H. 1999. *Aeschylus: Eumenides*. Cambridge, CUP.
- Taylor, A. E. 1928. *Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, Clarendon.
- Vögelin, Eric 2000. *Plato*. Columbia–London, University of Missouri Press.
- Winnington-Ingram, R. P. 1983. *Studies in Aeschylus*. Cambridge, CUP.

Hendrik Nikoletta:

A bölcs politikai szerepe a sztoicizmusban

A sztoikusok az államelméletet a kezdetektől kiemelt fontosságú témaként kezelték.¹ Politikai filozófiájuk az ember mint természeténél fogva társas lény fel fogásán alapul (DL VII 123)²: minden ember eszes, és része a közös, *logosz* által irányított világnak. A természet ösztönöz gyülekezésre, szövetezésre és államalapításra (Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról* III. 19). A természet szerint való élet, mint az emberi élet célja politikai vonatkozásban az államban³ való életet jelent: az állam természet szerint megilleti az embert (Areiosz Didümosz = *Sztobaios* 75–76, 103). Jelen tanulmányban azt vizsgálom, hogy milyen politikafilozófiai következményekkel jár az a változás, amelynek keretében a korai sztoa

¹ Az államelméletet hangsúlyossága ellenére a legtöbb sztoikus nem tekintette a filozófia külön ágának, hanem legtöbbször az etikán belül tárgyalták. Kleanthész a politikát mint önálló filozófiai diszciplínát említi meg, amikor hat részre osztja a filozófiát a klasszikus sztoikus hármas felosztásával szemben, amely logikát, fizikát és etikát különböztet meg (DL VII 39–41).

² Lásd még: *Sztobaios* 59, 75. Hieroklész: *Etikai elemei* XI. 14–19.

³ Az állam sztoikus fogalma két értelemben használatos. (a) A sztoikusok egyrészt az egész *kozmosz* egy, univerzális államnak tekintik, annak ellenére, hogy a valóságban nem szeretnének világhállamot megvalósítani. (b) Másrészt a tényleges államnak két sztoikus definíciója ismeretes. Dión Krüszosztomosz (*SVF* III. 329) meghatározása szerint az állam az azonos helyen lakó, törvény által irányított emberek csoportja. Az állam fogalma Sztobaiosnál mint emberek szervezete és mint a lakóhelynek és a szervezetnek a lakosokra vonatkozó együttese szerepel (*Sztobaios* 103). Az univerzális és tényleges, partikuláris állam fogalmi megkülönböztetése Senecától származik. Az egyik az, amely univerzális, és amelyen az istenekkel osztozik az ember, a másik pedig az a konkrét állam, amelybe születünk. Seneca véleménye szerint mindkettőnek szolgálnunk kell (Seneca: *A visszavonultságról* 4). A tanulmányban az állam e második értelemben értendő fogalmával dolgozom tovább. Mindazonáltal fontos, hogy a második államfogalom kiválasztása nem értékválasztás. A kozmikus város fogalma a sztoikus filozófia egyik központi eleme, amelynek a mai napig tartó filozófiai hatása van. Schofield véleménye szerint ez tette lehetővé a republikanizmustól a természeti törvény explicit fogalmáig történő átmenetet, és nyitotta így meg az utat a modern politikai filozófia felé (Schofield 1999, 103).

bölcs ideálja helyett a *prokoptón* eszményképe kerül a sztoicizmus figyelmének középpontjába a középső és a kései sztoa során. A vizsgálat során két politikai modellt különböztet meg. Az egyik modellben szerepet kapnak a bölcsek, míg a másik modell alapvetése, hogy pusztán a bölcs eszményképével, ám a társadalomban élő bölcsek nélkül (Cicero: *De officiis* I. 46) kell kialakítani és fenntartani a természeti törvényekkel leginkább összhangban lévő politikai berendezkedést.

Az első modell az ideális állam modellje, amely a bölcsek közösségét jelenti. A bölcsek közösségét három aspektusból elemzem. (1) Az első szempont, hogy e modell kizár minden nem bölcs embert az államból, ugyanis ők hitványak lévén nem képesek a törvények szerint élni, és politikai funkciók ellátására sem alkalmasak egyáltalán (DL VII 122), ellentétben a bölcsekkel, akik a sztoikus maxima szerint normális körülmények között részt vesznek a közéletben. (2) Második szempontként a természeti törvény és a pozitív törvény viszonyát vizsgálom, amelyek az ideális államban egybeesnek. (3) A harmadik aspektus pedig az ideális állam modelljének egy további fontos pillérére, a bölcsek között meglévő barátságra térek ki.

	ELSŐ MODELL		MÁSODIK MODELL		
<i>Státusz</i>	Ideál		Gyakorlatban megvalósítható		
<i>1. legjobb</i>	Természeti törvény = Pozitív törvény	Polgárok (= bölcsek)	Természeti törvény (nem hozzáférhető)	Bölcs eszményképe (nem elérhető)	
<i>2. legjobb</i>					Pozitív törvény
					Polgárok (= a bölcsességet még nem elért uralkodó és alattvalók)
<i>Meghatározó</i>	Barátság		Személyközi viszonyok → kötelességek		

A két vizsgált modell szerkezete

A második modell a középső és a kései sztoicizmus gyakorlatias megközelítését tükrözi. Három szempontot veszek figyelembe e modell vizsgálatánál. (1) Egyrészt e korszak filozófusai Panaitiosztól kezdve figyelembe veszik, hogy bölcsek nem, vagy csak igen ritkán élnek egy adott társadalomban (Cicero: *De officiis* I. 46). Brouwer arra vonatkozó érvelését elfogadva, hogy a sztoikusok nem ismertek egyetlen bölcset sem (Brouwer 2014, 92–176), e második modellnél azt veszem alapul, hogy a társadalomban egyáltalán nem találhatók bölcsek. (2) Másrészt ez a modell megkívánja, hogy a polgárok megfelelő morális diszpozíciót alakítsanak ki, amelynek alapját a személyközi viszonyok (*szkheszisz*) jelentik, valamint életszerepekből adódó kötelességeket implikálnak. (c) Harmadrészt a pozitív törvény ebben a modellben felértékelődik, ugyanis kedvező helyzetben közelít a természeti törvényhez, így kötelességeink teljesítését írja elő és a kötelességeink megszegését bünteti.

E két modell szembeállítását azért különösen fontos, mert összevetésük által az abszolút, ám elérhetetlen ideál és a legmagasabb megvalósítható cél közötti különbségek a legélesebben figyelhetők meg. Így a tanulmány során lehetőség nyílik a legtisztábban kidomborítani, hogy az ideális államhoz képest milyen engedmények tehetők és teendők a gyakorlatban létrehozható, harmonikus állam elképzelése esetén.

I.

Az első modellt utópiaként értelmezem, amely kizárólag bölcsekből áll.⁴ E választás magyarázatra szorul. Az első szempontom a sztoikus politikai filozófia vizsgálatánál a bölcs ideáljától a törekvő ember (*prokoptón*) ideáljáig való átmenet államban való leképeződése. A korai sztoikusok kérlelhetetlenek a bölccsel kapcsolatos kritériumok tekintetében, éppen ezért gondolom azt, hogy az ideális állam elképzelése tekintetében is ugyanilyen mértékű szigorúságot mutattak. Ezt bizonyítják azok a kijelentések, amelyek az első modell elemzése során felvetődnek, miszerint csak a bölcsek a polgárok, valamint csak ők képesek államban élni. Ez az első szempont magyarázza azt, hogy miért két, és nem három modellel dolgozom, ahol a közbülső modell az egy vagy néhány bölcset magában foglaló társadalom lenne, miközben a polgárok hitványak. A második

⁴ A korai sztoa államelméletét számos módon lehet értelmezni. Lásd: Schofield 1999, 22–56, 147 és Vogt 2008, 65–110.

szempontom szintén a bölcs eszményképéhez kapcsolódik. Ahogy a bölcs mint elérhetetlen ideál jelenik meg már a korai sztoicizmusban is, úgy az ideális államról is azt feltételezem, hogy elérhetetlennek tartották.

1.

A korai sztoa ideális államában kizárólag bölcsek az állam polgárai. A szigorú elv összhangban áll a korai sztoicizmus bölcsek és hitványak közti éles különbségtétellel, amely szerint minden ember hitvány, aki még nem érte el a tökéletes bölcsességet. A jónak, amely az erkölcsi jóval azonos, nincsenek fokozatai (*SVF* III 657–670). A bölcs jellemzője, hogy minden alkalommal kizárólag erkölcsileg helyes cselekedeteket (*kartorthóma*) hajt végre – illetve amikor erre nincs lehetősége, akkor felfüggeszti az ítéletét (*epokhé*) –, ugyanis törekvéseit teljesen összehangolta a racionális *logosszal*. Két elsődleges oka van annak, hogy az ideális állam polgárságát a bölcsekre korlátozza ez a modell. Egyrészt azért, mert egy kevert társadalomban lehetne bár bölcs a vezető, lehetnek igazságosak a törvények, azokat a hitvány emberek nem tudják betartani; politikai funkciók ellátására pedig különösen nem alkalmasak (Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 11, DL VII 122). Másrészt probléma, hogy sem a természeti törvények, sem a pozitív törvények nem rendelkeznek nevelő és buzdító erővel a hitvány emberek számára, ugyanis a korai sztoa álláspontja szerint egyetlen hitvány sem buzdítható erényre (*Sztobaiosz* 104). A hitvány emberek nem képesek a tanulásra, nem képesek együttműködni. A bölcsekből álló közösség tagjai töltenek be minden pozíciót a társadalomban, amely háromféle életforma mentén történhet: uralkodói, államférfiúi vagy a tudományos pályán (*Sztobaiosz* 109). Az ideális államban tehát maradéktalanul teljesül minden polgár esetében az uralkodói címhez szükséges alapfeltétel: nevezetesen az, hogy bölcs legyen (Cicero: *A legfőbb jóról és rosszról* III. 22 és IV. 3). Az uralkodói poszt elvállalásának technikai akadályá így egy polgár esetében sincsen. Aki szeretné, szabad akaratából vállalja a vezetői feladatot (Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 20), már csak azért is, mert a sztoikus maxima a bölcs részvételéről fontos kitétele tartalmaz arról, hogy a bölcs normális körülmények között⁵ részt vesz a politikában.

⁵ Arról nagyon kevés fennmaradt szöveg szól, hogy mi tekinthető normális körülménynek. A bölcs akkor mentesül a politikai életben való részvétel alól, ha részvételének akadályá van, ha hazájának nincs hasznára vagy amennyiben a bölcs politikai elvei veszélyt

A *nomosz–phüszisz* ellentétpárt a Kr. e. 5. század óta az antik politikai filozófia egyik legfontosabb kérdéseként tárgyalták, mint a természet és kultúra, a természet és szokások, a természetes és mesterséges, a természet és művészet, az univerzális és specifikus, az örök és változó, a szükségszerű és a választás kettőssége (Rowe–Schofield 2005, 98.). A természeti és pozitív törvényről alkotott mai fogalmainkhoz azonban a sztoicizmus nyújtotta a legfontosabb megalapozást. A sztoikusok a természeti törvényt közös (*koinosz*) törvényként határozzák meg, és a kifejezés a *kozmosz* racionális, univerzális és örök törvényét jelöli. A természeti törvény ebből adódóan elsődleges az írott, pozitív törvényhez képest,⁶ ám az ideális államban a kettő egybeesik, sőt értelmét is veszti, ugyanis az első modell bölcse autark, aki önmagának szabja a törvényt (Long 1998, 260. és DL VII 122).

A *koinosz nomosz* kifejezés már Zénón *Államában* megjelenik, majd Kleantészéknél és Khrüszipposznál is. Vogt kifejti, hogy a közös törvényt a sztoikusok logikusan hívhatták volna természeti törvénynek is arra való tekintettel, hogy a racionális élet a természettel összhangban való életet jelöli. A közös törvény elnevezés mellett azonban az az érv hozható fel, hogy a törvény megegyezik az értelemmel, amely pedig közös minden emberi lényben, és azt hangsúlyozza,

eredményeznének (*Sztobaios* 111), ám az ideális társadalomban ezek egyike sem áll fenn.

⁶ Lactantius Cicero *Államának* nála fennmaradt III. 22 részét idézi ugyanezen a szöveghelyen: „A valódi törvény mindenestre az igaz értelem, mely a természettel összhangban áll, amely mindenüvé szétárad, amely tartós, örök, amely parancsok révén kötelességre szólít és tilalmak által elrettent az álnokságtól, s amely parancs vagy tilalom révén hat a tisztességtelenekre. E törvény lerontása az isteni jogba ütköző dolog, s az is tiltott, hogy azt részben érvénytelenítsék, és éppoly kevésbé lehet egészében véve érvénytelenné tenni. A *senatus* vagy a nép révén sem oldozhatjuk azonban fel magunkat az ehhez a törvényhez való kötődéstől, nincs szükség Sextus Aeliusra magyarázó és értelmezői minőségben, s Rómában sem lesz más törvény, a megint más Athénben, s ismét más most, majd megint más később, hanem valamennyi népet mindenkor ugyanaz az örök és változatlan törvény fog irányítani, és valamennyinek mintegy egyetlen közös mestere és parancsolója lesz: az Isten. Ő ennek a törvénynek az alkotója, ő a döntőbíró, ő a törvényhozó, s az, aki nem engedelmeskedik, önmagától hajtva menekül, és az emberi természet tagadása okából szenved el a legsúlyosabb büntetést még abban az esetben is, ha el is kerülné az általában ismert büntetéseket”, Lactantius *Institutiones Divinae* VI. 8. 6–9, (Hamza Gábor ford.).

hogy a *koinosz nomosz* éppen ezért mindenkire egyaránt vonatkozik (Vogt, 1998, 213–216.).⁷ A *koinosz nomosz* sztoikus meghatározásai szerint a közös törvény az a helyes, természetén alapuló szabály, amely elrendeli a teendőket, és megtiltja azt, amit nem szabad megtenni (*Sztobaiosz* 94, 96). Aelius Marcianusnál olvashatók Khrüsziposz szavai: „A törvénynek kell felügyelni azt, hogy mi tisztességes és aljas, mint uralkodó és mint útmutató, és ezért a helyes és helytelen mércéje legyen, amely előírja a politikai természetű állatoknak, hogy mit tegyenek, és megóvja őket attól, amit ne tegyenek” (*Marcianus Institutiones* I. 11.25).

A pozitív törvény az egyes államok konkrét, írott vagy íratlan törvénye, amely államonként és időben is eltérhet, ám az ideális államban a pozitív törvény egybeesik a természeti törvénnyel. Kleanthész fejt ki az *Arról, hogy a polisz erkölcsileg jó* munkájában, hogy a *polisz* jó, mégpedig a természeti törvényekkel tökéletes összhangban lévő pozitív törvényeinek erkölcsi helyességéből adódóan. Az állam jósága éppen a törvények helyességéből következik, amelyet nem befolyásol a lakók erkölcsi minősége (*Sztobaiosz* 103). A pozitív törvények kiemelt szerepe a sztoikus politikai gondolkodásban, hogy a társadalom rendjének alapját biztosítják a mindennapokban (Long–Sedley 1987, 435.). E modellben tehát a természeti modellel egybeesik a pozitív törvény, amelyet a bölcs törvényhozó ihletettséggel fogalmaz meg.⁸

A pozitív törvények azonban ebben a modellben értelmüket veszítik. Egyrészt azért, mert a bölcsök között szükségszerűen egyetértés adódna a politikai életben szükséges döntések tekintetében (*Sztobaiosz* 94). Másrészt azért, mert a bölcsök minden tette már önmagában törvényes is egyben, hiszen döntéseit a *logosszal* összhangban hozza meg.

⁷ Vö. Cicero Állam 3. 22. Mindenkire vonatkozik attól függetlenül, hogy hol és mikor él az ember, hiszen a törvény Istentől ered, örök és általános érvényű.

⁸ A pozitív törvény meghozásával kapcsolatos ihletettséggel Homérosznál, majd a filozófia kezdetétől jelen van motívumként. Parmenidész költeményében a törvény isteni ihletettséggel hatásra jut el az emberekhez (Sextus Empiricus: *A matematikusok ellen* VII 3. 1–30), míg Empedoklész esetében is az érzékeken túl megismerhető isteni forrása az isteni kinyilatkoztatás (Diels *Empedoklész* B 132. 1).

Az ideális állam modelljének valódi alappillére a funkciójukat veszített pozitív törvények helyett a barátság, amely csak bölcsek között létezhet (DL VII 124, Cicero *A barátságról* 5), ugyanis a hitvány emberek ellenségei egymásnak, gyűlölködve képesek csak élni (*Sztobaiosz* 94–96). A barátságon alapuló ideális állam képe azt mutatja meg, hogy milyen lenne a társadalom mesterséges kötelek és társadalmi intézmények nélkül, amelyek helyét átvennék a közös értékek és célok (Long 1998, 260). A barátság kulcsfontosságú szerepe abban áll, hogy a bölcs ugyanúgy ésszerűen, a másik javát és a közjót is szem előtt tartva cselekszik minden alkalommal.⁹ A bölcsek közti barátsággal kapcsolatban gyakran felvetik, hogy a korai sztoa érzelem-felfogásába beilleszthető-e a barátság megléte. Graver mellett érvel, hogy a sztoikus bölcs semmiképp sem rideg, magányosan élő remete, hanem gazdag az érzelmi világa (Graver 2007, 173–190). A korai sztoa barátság fogalmának helyes értelmezése kapcsán azonban inkább Vogttal értek egyet, akinek álláspontja szerint a korai sztoikus barátság így a köznapi értelemtől meglehetősen távol esően az értelem vívmányaként és a bölcsesség egy dimenziójaként értelmezhető (Vogt 2008, 149).

Már az ideális államról alkotott nézet megalkotásakor is tisztában volt a korai sztoa tudatában volt annak, hogy a bölcsek ideális társadalmá nem megvalósítható. Long és Sedley véleménye szerint (Long–Sedley 1987, 435–436.) Zénón *Állam* című műve például úgy értelmezhető, mint az ideális és a fennálló társadalmi berendezkedés alapvető különbségének szélsőséges példák segítségével történő bemutatása a cinikus filozófia szellemében.¹⁰ A középső és a kései

⁹ Ciceronál olvasható, hogy a barátság illik leginkább az emberi természethez, a barátban az ember önmaga másik felét látja. Cicero definíciója szerint a barátság teljes egyetértés minden emberi és isteni témában, kölcsönös jóakarattal és vonzalommal. (Cicero: *A barátságról* 5–7).

¹⁰ A korai sztoa kevés fennmaradt politikai szövegrészlete is elsősorban a megbotránkozató gondolatokat taglalja, amelyek nem alkották a sztoikus államelmélet magvát. Ezekre példa kitioni Zénón *Államában* a hagyományos oktatás és a pénz elutasítása, valamint a templomok, törvényszékek és tornacsarnokok építésének tilalma. Emellett nőközösséget és egyenöltözéket javasol férfiak és nők számára (DL VII 32–33). Számos pont Platón Államára reflektál, hol egyetértőleg, hol kritikusan, de az egészen biztos, hogy Zénón ismerte a művet (Rowe–Schofield 2010, 444). Khrüszipposz azonos című művében incesztusról és kannibalizmusról ír, mint elfogadható gyakorlatokról. Az ide tartozó

sztoa dolgozza ki részleteiben azt a modellt, amely a gyakorlatban elérhető politikai célokat fogalmaz meg.

II.

A középső sztoa megalapítója, Panaitiosz legnagyobb vívmánya, hogy gondolkodása középpontjába a gyakorlatiasságot és a közösséget helyezi, miközben szilárdan sztoikus talajon áll. „Cicero műve, a *De officiis* (A kötelességekről) Panaitiosz munkáján alapul, és olyan életvezetési szabályok készletét kínálja, amelyeket az etika »második legjobb« rendszerének nevez, s amelyeket abból a célból alkottak meg, hogy iránymutatóul szolgáljon azon számára, akik sztoikus értelemben még nem számítanak bölcsnek és morálisan jónak.” (Long 1998, 150). Panaitiosz műve nem csak az etika második legjobb rendszere, hanem előkészíti a terepet a politikai filozófia második legjobb rendszerének, a második modellnek.¹¹

1.

Panaitiosz kiindulópontját a korai sztoa nézetei jelentik azt illetően, hogy természetünk szerint közösségalkotó lények vagyunk. Bár az emberek a természetnek megfelelően összetartoznak, a közösségeket és kormányokat mindenek előtt a magántulajdon megőrzése miatt hozták létre (Cicero: *De officiis* II. 73). A közösség alapja nála is a *logosz*, amely révén racionális lélekkel rendelkező lények

sztoikus gondolatokhoz lásd: Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásairól* 6, 10, 22 és Sextus Empiricus: *A pürrhonizmus alapvonalai* 201, 205–207, 245–248.

¹¹ Panaitioszt követve tanítványa, Poszeidóniosz is már csak mítoszként hivatkozik az aranykorra. Az aranykorban bölcsék hozták meg a törvényeket. Az aranykorban harmóniában éltek az emberek és tudták, hogy az istenek kezében van a hatalom, az emberek között pedig sorsközösség van. A kapzsiság azonban az aranykor egy meglehetősen korai időszakában, a halandók első generációja idején véget vetett ennek, és létrejött a magántulajdon. De a halandók ezen első generációja még a természet törvényeit követve élt. Törvényhozásra nem volt szükség, ugyanis ők tudták, hogy mi a természettel összhangban lévő helyes cselekedet. Ám az aranykornak vége lett azzal, hogy a vétkek elszaporodtak és a királyságok *türannisszá* alakultak. Ettől a pillanattól szükség lett a törvényhozás funkciójára is. (Seneca: *Erkölcsei levelek* 90, 3–6). Vö. Platón: *Állam* 415 a–c, 545c–547c, *Kritiasz* 114e–115c és *Timaios* 21b–26e.

vagyunk, akik képesek a gondolkodásra és beszédre (Cicero: *De officiis* I. 49). Az is a természetünkhöz tartozik, hogy ne csak magunkról, hanem másokról is gondoskodjunk (Cicero: *De officiis* I. 12).

Panaitiosznak két legfontosabb újítása, hogy egyrészt kijelenti, hogy nem a bölcsek világában élünk (Cicero: *De officiis* I. 46),¹² másrészt pedig bölcsek híján emberideálnak a *prokoptón* teszi meg, aki folyton előrehalad a bölcsességben.¹³ Panaitiosznál egyértelmű tehát, hogy a *vita activa* az az életmód, amelyben az ember beteljesítheti lehetőségeit, és ez az, amely megteremti a lehetőséget másoknak, hogy ők is ugyanezt tegyék (Dyck 1999, 24).¹⁴ Panaitiosz emellett értékelt a *vita contemplativa* értékrendjét is, és csodálta a bölcs ideálját, de ettől függetlenül úgy látta, hogy az emberek számára a *vita activa* a megvalósítható (Dyck 1999, 25). A *prokoptón* azonban véleményem szerint nem csak a vezetők számára érvényes ideál, hanem az átlagpolgárok számára is, ugyanis az ideális vezető mit sem érne a bölcsességre törekvő polgárok nélkül, és ez fordítva is igaz. A Panaitiosz által elképzelt közösség eszménye feltételezi, hogy minden tagja, a vezetőt is beleértve, ugyanazon az ügyön, önmaguk és a közösség folyamatos jobbításán ténykedjen.

¹² „Mínthogy olyan emberekkel élünk együtt, akik nem is tökéletesek, nem is kifejezetten okosak, hanem olyanokkal, akikben jó, ha megtalálható az erény némi nyoma, úgy gondolom, hogy azt is meg kell értenünk, hogy mindenkiel törődnünk kell, akikben az erény bizonyos jele mutatkozik” (Cicero: *De officiis*. I. 46). A sztoikus bölcs ideáljával az a probléma, hogy annyira magas van a mérce, hogy az alapján szinte képtelenség eldönteni, hogy mit tegyen az ember a mindennapi életben (Schiels 2006, 254). Erre Seneca mutat rá találóan egy anekdotával: “Úgy gondolom, hogy Panaitiosz igen helyes választ adott egy ifjúnak, aki azt kérdezte tőle, lehet-e szerelmes a bölcs: “Később majd meglátjuk, mi a helyzet a bölccsel e tekintetben. Neked azonban és nekem, akik messze nem vagyunk bölcsek, azt kell elkerülnünk, hogy zavaros, tehetetlenségre kárhozható, másnak teljesen kiszolgáltatott, önmaga számára hitvány dologba keveredjünk” (Long 1998, 272).

¹³ Panaitiosz tehát nem a bölcsekről, csak emelkedett szellemű emberekről beszél (Cicero: *De officiis* I. 92).

¹⁴ Panaitiosz tisztában van vele, hogy bizonyos filozófusok az elvonulást választják, azonban egyértelműen kijelenti, hogy az van az emberiség nagyobb szolgálatára, aki részt vesz a közéletben vagy akár katonai vezetőként tevékenykedik (Cicero: *De officiis* I. 69–74). A közösség ugyanis előrébb való, mint az egyén érdeke (Cicero: *De officiis* I. 83).

A bölcs ideálja felé tett előrehaladás kívánalma minden polgárra vonatkozik (*Musonius Rufus* 8), azonban a legtöbb sztoikus gondolkodó szerint külső kényszeről mentes. Az erény elérésének belső célként kell lebegnie minden polgár szeme előtt attól függetlenül, hogy vállal-e közéleti szerepet. Az erényes cselekedetek lehetősége ugyanis az élet minden területén megjelenik. Panaitiosz az erények terén is újítást vezet be olyan módon, hogy mind a négy kardinális erény határozottan közösségi színezetet kap, valamint a bátorságot a lélek nagyság (*megalopsükhia*) erényével helyettesíti.¹⁵

A közösségi erényekre azért van szükség, mert Panaitiosz felismeri, hogy a társadalomban alapvetőek a személyközi viszonyok, amelyek az állam alapját jelentik. Panaitiosz felismerése nyomán a személyközi kapcsolatok az első modellben meglévő barátság helyébe lépnek, amelyek aztán életszerepekből adódó

¹⁵ „Panaitiosz olyan módon értelmezi újra az erényeket, hogy mindegyiknek a közösségi vonatkozását hangsúlyozza ki: a közösségért tevékenykedve és annak segítségét igénybe véve lehet csak az erényeket [...] megvalósítani. Ez azt is jelenti, hogy az egyes ember az életének a célját, a boldogságot (az erények szerinti életet) csak a közösség, méghozzá a politikai közösség [...] tagjaként valósíthatja meg” (Mohay 2010, 55). (1) Az igazságosság Panaitiosz-féle definíciója két szabályból áll. Az első szerint senki se ártson másnak, amíg őt igazságtalansággal nem provokálják. A második szerint a közös javakat közösen, a magánjavakat pedig magántulajdonként kell kezelni (Cicero: *De officiis* I. 20). Az igazságtalanságnak szintén két típusa van: egyrészt a károkozás, másrészt ha nem akadályozzuk meg valaki megkárosítását, pedig képesek lennénk rá (Cicero: *De officiis* I. 23). (2) A mértékletesség Panaitiosz szerint három részből áll. Egyrészt illendő módon kell használni az értelmet és értelmesen kell beszélni; másrészt előre megfontoltan kell cselekedni; harmadrészt pedig azt nézni mindenben, ami igaz (Cicero: *De officiis* I. 93). (3) A bölcsesség panaitioszi meghatározása a tudásra irányuló, érdekmentes törekvés. Ez a meghatározás különbözik a korai sztoától, akik a bölcsességnek tisztán morális meghatározását adták (Long 1998, 269). A bölcsesség a *szophia*, míg a *phronészisz* az arra való jó ráérzést jelenti, hogy egy dologra törekedni érdemes vagy elkerülni azt (Cicero: *De officiis* I. 153). (4) A bátorság helyét Panaitiosznál a *megalopsükhia* fogalma veszi át, amely a lélek nagyságát jelenti. A *megalopsükhia* két dologban nyilvánul meg. Az első, hogy a külső javakat le kell nézni, másfelől pedig mindig az erényesre kell törekedni. A második megnyilvánulása a nagy tettek véghezvitele, amelyek hasznosak (Cicero: *De officiis* I. 66). A *megalopsükhia*nak tehát van egy elméleti és egy gyakorlati része, amelyből az elméleti rész megegyezik a korai sztoa azonos nevű fogalmával, azonban a gyakorlati rész már Panaitiosz újítása (Mohay 2010, 79–80).

kötelességeket, azaz hozzánk illő cselekedeteket (*kathékon, officium*) implikálnak.¹⁶ A közepső sztoától kezdve a hangsúly már nem a tökéletes, erkölcsileg helyes cselekedeten (*katorthóma*) van, mint az első modellben, hanem átkerül a helyénvaló cselekedetekre, avagy kötelességekre.¹⁷ Az *oikeiósizisz*¹⁸ révén lehe-

¹⁶ A *kathékon, officium* hagyományos magyar fordítása kötelességek, amely az angolban gyakran bevett *duties* fordítással azonos. Az új Long-Sedley magyar fordításban a *kathékon* hozzánk illő cselekedetként szerepel, még hozzá azon az alapon, hogy az állatok és a növények esetében aligha beszélhetünk kötelességekről. Az új fordítás a Long-Sedley által az eredeti 1987-es kötetben *proper function* kifejezéssel leginkább van összhangban, azonban annál általánosabb (Long-Sedley 2014, 463, 1068. lábjegyzet). A *kathékon* a *katorthóma*, magyarul a Long-Sedley magyar fordítás óta makulátlan vagy helyes cselekedetnek fordított fogalommal párban érthető meg. A *katorthóma* az a tökéletes cselekedet, amelyet a természet törvényeivel teljes összhangban és ennek tudatában hajtunk végre (Inwood 1985, 107). Bene László és Kendeffy Gábor azt emeli ki a két fogalom kapcsán (Bene-Kendeffy 2007, 180), hogy a *katorthómata* összessége jelenti a végcél-t a sztoikus számára, amelyek a morális jóra irányulnak. A *kathékon* ezzel szemben a természetnek megfelelő létállapotok elérésére irányul, két definíciója szerint olyan cselekedet, amely végrehajtása valószínűségi alapon igazolható (DL 7.107–108), valamint amely illik a természet rendelkezéseihez (Sztobaios Anthologium 2.85.14).

¹⁷ A zénóni kötelességek területére Diogenész Laertiosz a szülőkkel, a testvérekkel, az országgal és barátokkal való viszonyt hozza példaként (DL VII. 107–108).

¹⁸ Az *oikeiósizisz* fogalom lefordítására több kísérlet történt, amelyek közül a Long-Sedley magyar kiadásának megoldása tekinthető a leginkább mérvadónak. Ez a fordítás a sajátta tévés, a sajátunknak elismerés és a sajátosan megfelelő beállítódás. Az *oikeiósizisz* szó a sztoicizmusban annak megjelölésére szolgál, hogy az ember saját magáénak vagy magához közelinek érez valamit vagy valakit (Inwood-Donini 1999, 677–682). Az *oikeiósizisz*-fogalom egyik legfontosabb szöveghelye Cicero *A legfőbb jóról és rosszról* III. 16–17. Khrüszipposz *A célokról* című művében megtalálható gondolat összefoglalása. Eszerint egy élőlény első készítetése önmaga fenntartására irányul. Hieroklész hasonlata szerint kocentrikus körökként kell elképzelni az embert körülvevő rétegeket, amelyben az első kör az ember maga testével és lelkével együtt, ezt követi a közvetlen család, majd a szélesebb értelemben vett család, majd a nagycsalád. Az ötödik kört a környékemen élők adják, a hatodikat a törzsemben élő emberek, a hetediket a városom lakosai, a nyolcadikat a környező városok polgára, míg a kilencediket az ország lakossága adja. A legszélesebb, tizedik kör a teljes emberiség. A célt Hieroklész úgy határozza meg, hogy a belső körtől kifelé indulva körről körre ugyanúgy magaménak vagy magamhoz közel állónak érezzem az egyes köröket, mint saját magamat (Sztobaios 4.671.7–673.11). Lásd a fogalom tárgyalását: Pembroke, S. G.: Oikeiosis. In: Long, A. A. (szerk.) 1971. *Problems in Stoicism*. London, Athlone. 114–141. és Engberg-Pedersen, T. 1986. „Discovering the Good. Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics”, In: Schofield, M. és

tünk képesek a helyénvaló cselekedetek véghezvitelére. A legfontosabb kötelességünk Panaitiosz szerint a hazánk irányában van (Cicero: *De officiis* I. 58).¹⁹ „Drágák nekünk szüleink, drágák gyermekeink, rokonaink, barátaink, de a haza egyedül foglalja magába mindazt, ami a legszentebb számunkra” (Cicero: *De officiis* I. 57). Az élet minden területén megjelenik a kötelesség fogalma, ugyanis a személyközi viszonyok az életünk minden területét áthatják.²⁰ Az erény a kötelesség gyakorlásán, míg az erénytelenség a kötelességek elhanyagolásán múlik (Cicero: *De officiis* I. 4).²¹

G. Striker (szerk.) 1986. *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 145–184.

¹⁹ Az alábbi sorrend állítható fel a kötelességek szempontjából: első az országunk és a szüleink, a második a gyermekeink és a teljes háztartásunk, a harmadik pedig az egyéb kapcsolataink (Cicero: *De officiis* I. 58).

²⁰ Panaitiosz kötelesség-fogalma meghatározó a kései sztoában is. Epiktétosz átveszi és alkalmazza a panaitioszi kötelesség-fogalmat. „Mint látható, az erkölcsi diszpozíción belül kialakított epiktétoszi politikai diszpozíció tartalma szerint nem más, mint a polgári viszonyból levezethető helyénvaló cselekvések megtétele, pontosabban az ilyen cselekvések megtételére vonatkozó állandó késztettség állapota. Természetesen a polgári kötelesség teljesítése nem a fennálló hatalommal szemben tanúsított lojális viselkedést jelenti (kivált nem az olyasfajta lojalitást, amely cserébe részt kíván kapni a hatalomból), hanem a polgártársaink iránti szolidaritást jelenti, kivált az olyanok iránti szolidaritást, akiket a császártérboly éppen büntetésbe helyezett.” (Steiger 2014, 16). Vö. A *türrannosz* előtt nem hunyázkodik meg az, aki erényesen él (*Musonius Rufus* 3). Marcus Aurelius szintén kijelenti, hogy az ember alkataiban az első és a legfontosabb a közösség iránt való elkötelezettség. (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VII. 55. 3–4). A kötelességeinket minden körülmények között teljesíteni kell, hiszen a külső körülmények közömbösek (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VI. 2. 1–2). „Minden cselekedeted során tedd föl magadnak a kérdést: „Hogyan érint ez engem? Nem fogom megbánni? Nem sokára meghalok, és mindennek vége. [2] Ha a jelen cselekvésem illik egy értelmes, a közösségi életre teremtett és az istennel azonos törvények szerint élő emberhez, kívánhatok-e ennél többet?” (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VIII. 2. 1–2).

²¹ A terület, ahol a *prokopión* és a bölcs fokozata szembetűnő, a *kathékón* és *katorthóma* megkülönböztése. A *kathékón* egy középúton elhelyezkedő kötelesség, amelyet a *prokopión* legjobb tudása szerint tesz, az emberi természetnek megfelelően. A *katorthóma* ezzel szemben a teljesen erényes, kötelességből adódó tett, amely ilyen módon csak a bölcs által véghezvihető, hiszen csak a bölcs teljesen erényes (Cicero: *De officiis* I. 8).

A kötelesség tehát minden polgár életében megjelenik, azonban az kérdés, hogy a politikai szerepvállalás kívánatos-e.²² Az ókori Rómában az egyik legfontosabb filozófiai kérdés volt a közügyekkel való foglalkozás vagy a nyugalmas élet közti választás döntése (Griffin 2003, 315). Seneca szerint a filozófus számára az ideális életforma a nyugalmas élet (Seneca: *Erkölcsei levelek* 73. 1, 4).²³ A politikai részvétel és egyéb veszélyek révén ugyanis úgy lesz az ember elfoglalt, hogy közben nem csinált semmit (Seneca: *Az élet rövidségéről* 14. 1) a bölcsesség elérésének szempontjából.²⁴ A politikai inaktivitás ellenére a filozófusok egyáltalán nem viseltetnek ellenszenvvel a közélet iránt, ugyanis hálásak a politikusoknak, ha azok lehetővé teszik számukra a nyugodt élet alapfeltételeit. (Seneca: *Erkölcsei levelek* 73. 1, 9–10). Az állam tehát ideális esetben hozzásegít a

²² A politikai szerepvállalás az állam irányításában való részvételt jelenti, amely különbözik a polgári szerepvállalástól. A kettő összefügg, ám e fejezetben a politikai szerepvállalás kérdését elemzem.

²³ Noha Seneca gondolatait nem lehet leredukálni a saját élethelyzetére való reflektálásra, azonban meg kell említeni, hogy Seneca filozófiai műveit éppen a politikai pályától való visszavonulása után írja, így elképzelhető, hogy ez a személyes kiábrándultság befolyásolta a filozófus politikai szerepvállalásának megítélését.

²⁴ Seneca egy olyan példát említ, amikor valaki előbb politikai pályára lépett, majd ettől vonul vissza a nyugalmas életbe (Seneca: *Erkölcsei levelek* 73. 4). Ám ez nem jelenti azt, hogy a nyugalmas élet kötelező előfeltétele lenne az aktív politikai pálya a visszavonulás előtt. Éppen ellenkezőleg. Egyik levelében a bölcs kapcsán Poszeidóniosz nyomán azt jelenti ki Seneca, hogy nem visszavonult a mesterségektől, hanem soha meg sem közelítette azokat, mert tudja, hogy azok termékei nem örök használatra valók (Seneca: *Erkölcsei levelek* 90. 30). Egy másik helyen egy másik érvet említ amellest, hogy a filozofálást nem szabad halogatni. Eszerint az érv szerint sokan idős korukban tervezik azt, hogy nyugalmas életet éljenek és elkezdjenek foglalkozni a filozófiával. Seneca két jogos kifogása ez ellen, hogy egyrészt nem tudhatjuk előre, hogy élünk-e ötven-hatvan évig, másrészt pedig addig nem adhatunk magunknak felmentést a helyes cselekedetekre való törekvés alól azon az alapon, hogy majd később tervezzük az életünket a filozófiának szentelni (Seneca: *Az élet rövidségéről* 3. 4–5). Vö. Cicero azzal nyitja a művét, hogy hosszú ideig elhanyagolta és időről időre megszakította a filozófiai tanulmányait a közéleti hivatása miatt: „Most, hogy végre teljesen vagy legalábbis nagyrészt megszabadultam a védőbeszédekkel járó fíradalmaktól és szenátori kötelezettségeimtől, visszatértem – főként a te biztatásodra, Brutus – azokhoz a tanulmányokhoz, amelyeket lelkemben őriztem, az időre bíztam, hosszasan félbeszakítottam, most feleleveníttem.” (Cicero *Tusculumi eszmecsere* I. 1)

bölcsesség eléréséhez a nyugalom biztosítása révén (Seneca: *Erkölcsei levelek* 73. 2).²⁵

Epiktétosz a politikában való részvételt a közömbös dolgok területére sorolja, tekintve, hogy nem erkölcsileg jó vagy rossz. Egészen addig részt lehet venni a politikában, ez nem veszélyezteti a szabad választásunkat, valamint a tőlünk függő dolgok területének tudatosítását (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 10. 1–2). Epiktétosz filozófiájában a szabad választás és a tőlünk függő dolgok mellett a harmadik kulcsfogalom a saját életszerepnek (*proszópon*) megfelelő magatartás, amely a kötelességeket jelenti. (Epiktétosz: *Beszélgetések* I. 2. 28, II. 10. 10, *Kézikönyvecske* 30.). Az embernek az a dolga, hogy a rábízott szerepet szépen játssza el, ám a szereposztás másnak a dolga (Epiktétosz: *Kézikönyvecske* 17). A politikai szerepvállalás vonatkozásában ez a nézet azt jelenti, hogy amennyiben egy adott személy funkciót tölt be a közéletben, azt a feladatot el kell látnia a tőle telhető legjobb módon; azonban hivatalra és rangra önmaguk és az velük járó elismerés miatt nem szabad vágyakozni, ugyanis ezek nem tőlünk függő dolgok. Első olvasatra tűnhet tehát úgy, hogy Epiktétosznál a politikai szerepvállalás a közömbös kategóriába sorolható, amely ráadásul számos veszélyt is

²⁵ Seneca nézetével minden bizonnyal szimpatizáltak volna a korai sztoikus filozófusok. Plutarkhosz kritikája szerint kevesen írtak annyi az államról és kormányzásról, mint Zénon, Kleanthész és Khrüszipposz, mégsem vett egyikük sem részt aktívan a politikában. (Plutarkhosz: *A sztoikusok ellentmondásai* 2-3). Seneca érvelése mellett két további szempontból is védhető azonban a korai sztoa képviselőinek viselkedése abban a korban, amikor a filozófia lényege éppen abban állt, hogy életmódot kínált. Az egyik szempont, hogy e filozófusok magukat nem tartották bölcsnek, így rájuk nem vonatkozik a politikai szerepvállalás kötelessége. A másik szempont teljes megértéséhez Szókratészre kell tekinteni, hiszen ugyanez a kritika már Szókratész magatartásával kapcsolatban is felmerült. Rendszeresen felrötták neki, hogy bár nem vesz részt a politikai életben, mégis saját magát tartja a legjobb politikusnak azon az alapon, hogy az államférfi feladata a polgártársak jobbá tétele (Platón: *Gorgiasz* 513c–515b és 521d). Szókratészt és a korai sztoa képviselőit felmenti a nyugalmas életet pártoló Seneca azon az alapon, hogy azért nem láttak el közfunkciókat, mert munkásságukkal nem pusztán egy államnak, hanem az egész emberi nemnek a javára tettek (Seneca: *A visszavonultságról* 6. 4-5). Ugyanezen az alapon menti fel Epiktétosz is a politikában részt nem vállaló filozófusokat. Az, akinek minden ember számára van mondanivalója, sokkal jobb, ha ezzel a tevékenységgel foglalkozik, mint egyetlen állam irányításában való részvétellel (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 22. 83-85).

tartogat.²⁶ Alaposabb elemzés alapján azonban elmondható, hogy a politikai szerepvállalás kívánatos Epiktétosznál. Epiktétosz rendszere alapján ugyanis a tanuló előbb jártasságot szerez a filozófiában, majd alkalmaznia kell a tanultakat. (Epiktétosz: *Beszélgetések* I. 29. 56). Az alkalmazás leghasznosabb terepe pedig a másokért való tevékenykedés. A jó polgár feladata életét alárendelni a város törvényeinek és rendelje alá magát alá a közösség érdekeinek (Epiktétosz: *Beszélgetések* I. 12. 7). Mindig az egész és az állam szempontjából tekintsen az életére. Viselkedjen úgy, mint a láb és a kéz az emberi testben, ugyanis az egész fontosabb a résznél.²⁷ Epiktétosznál tehát egy két lépcsős ideális rendszert kell tételezni, amelynek első pontja a filozófia területén való jártasság kialakítása vé-

²⁶ Long rámutat arra, hogy Epiktétosz szerint a politikai pálya veszélye nem önmagában rejlik, hanem abban, hogy amint politikussá válik az ember, elkezd karrierre vágyni, és e cél elérését előtérbe helyezi a valóban jó, erényes dolgokkal szemben (Long 2002, 137). Annas kifejti, hogy kétféle szerepnek kell megfelelnünk Epiktétosz szerint. Az első szerep általános emberi mivoltunkkal kapcsolatos, amely szerint a fő feladatunk az értelmes gondolkodás. A második szerep a specifikus, közösségbe ágyazott mivoltunkat érinti, amelyben szerepeknek kell megfelelnem. Annas hangsúlyozza, hogy az epiktétoszi elvárás rendkívül magas, hiszen úgy kell eleget tennem a prioritást élvező első szerepemnek, hogy a második szerepemet sem hanyagolom el (Annas 2007, 140–152). Vö. Inwood rámutat a DL VII. 130. szöveghely alapján, hogy a korai stoikusoknál nem teoretikus vagy a praktikus élet volt a kívánatos, hanem az értelem szerinti (Inwood 1985, 2).

²⁷ „Ugyanígy kell felfognunk saját magunkat is. Mi vagy te? Ember. Ha független lényként tekintesz magadra, természet szerint való, hogy élj öregsedig, jómódú és egészséges légy. De ha emberként, egy nagyobb egész részeként tekintesz magadra, akkor emiatt a nagyobb miatt hol az a dolgod, hogy megbetegedj, hol az, hogy hajóútra indulj, hol az, hogy kockáztass, hol az, hogy kétségek gyötörjenek. És van, amikor meg az, hogy idő előtt meghalj. Akkor meg mit méltatlankodsz? Nem érted, hogy ahogy bizonyos esetekben a láb sem láb többé, te sem leszel ember? Hiszen mi az ember? A városközösség része. Először is annak, amelynek az istenek és az emberek a polgárai, azután a szó szoros értelmében vett városközösségnek, amely valamiféle kicsinyített képe a mindenség városállamának.” (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 5. 25–26) és „Mi a polgár hivatása? Az, hogy semmit se tegyen önmagának érdekében, ne úgy tervezgesse az életét, mintha független lény volna, hanem úgy viselkedjen, mint a láb vagy a kéz, amelyek ha értelmes lények volnának és értenék a természet berendezkedését, soha másra nem éreznének készletét és nem törekednének, mint arra, amire a szervezet egészének szüksége van. Ezért helyesen mondják a filozófusok, hogy ha a jó és nemes gondolkodású ember előre tudná a jövőt, akkor nem próbálna ellenállni sem a betegségeknek, sem a halálnak, sem a megcsonkításnak, mert fölismerné, hogy ezek a mindenség rendjéből következnek, márpedig az egész fontosabb a résznél, és az állam is a polgárnál.” (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 10. 4–5)

dett iskolai környezetben, második pontja pedig ennek alkalmazása a közéletben. A közéleti pálya kívánatossága abból adódik, hogy az ember a közösség része. Epiktétosz annyira komolyan veszi ezt a kritériumot, hogy kijelenti, hogy az az ember, aki nem vesz részt a közösség életében, nem tekinthető többé emberi lénynek (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 5. 24-26). Addig kell vigyázni csak a laikusok közötti időtöltéssel, amíg az ember filozófiailag meg nem erősödik. (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 16. 1-9). Az epiktétoszi tanítás célja az iskolában nem a sztoikus szövegek megtanulása, hanem a tanítvány morális fejlesztése (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 21). Amint elérte az ember a filozófiailag helyes szemléletet, minden külső dologból hasznot szerezhet.²⁸ Állításom szerint minden, a politikai szerepvállalás közömbösségére utaló megjegyzést tehát úgy kell értelmezni Epiktétosznál, mint amelyek azokra az emberekre vonatkoznak, akik még nem tettek szert jártasságra a három toposzban.²⁹ Azok számára azonban, akik megfelelő filozófiai képzettséggel rendelkeznek, egyenesen kívánatos a részvétel. A feladat előbb az, hogy az ember önmaga számára legyen hasznos, majd mások számára (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 13. 22).³⁰

A politikai szerepvállalás Marcus Aurelius filozófiájában szellemi mesteréhez, Epiktétoszhoz hasonló státuszba kerül. Marcus Aureliusnál négy érvet ismerünk meg, hogy miért kívánatos a közéleti pálya; természetesen azzal a kitételrel, hogy mellette a politikai pálya hagy időt és alkalmat a filozófiával való foglalkozásra. Az első érv szerint nem csak az fontos, hogy egy adott helyzetben helyesen cselekedjünk, hanem a cselekvés alkalma maga sem közömbös (Mar-

²⁸ „Az egészség jó, a betegség pedig rossz? Nem így van, ember! Hanem hogyan? Megfelelő módon egészségesnek lenni jó, nem megfelelően egészségesnek lenni rossz.” (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 20. 4).

²⁹ A politikai szerepvállalás tehát közömbös a filozófiai képzettséggel rendelkezőknél, így ha az adott ember politikai feladattal szembesül, azt elvállalhatja, ám erre külön nem kívánatos törekednie.

³⁰ Ezt támasztja alá az alábbi szöveghely: „Vizsgáld meg, ki vagy te! Először is: ember vagy, olyan lény, akinek számára semmi nem fontosabb, mint a szabad választás képessége. Minden egyéb ennek van benned alárendelve, ez a képesség azonban nem szolgál semmi mást, és nincs alárendelve semmi másnak. Vizsgáld meg, mely lények azok, amelyekről értelmედnél fogva különbözöl! Különbözöl a vadállatoktól, és különbözöl a birkáktól. Továbbá polgára és része vagy a kozmosznak, ráadásul nem alárendelt, hanem elsődleges teremtmény. Rendelkezel ugyanis azzal a képességgel, hogy megértsd a világ isteni irányítását, és hogy utána tudj gondolni annak, ami ebből következik.” (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 10. 1-3).

cus Aurelius: *Elmélkedések* VII. 58), a politikában pedig egy közhasznú cél érdekében cselekszünk. A közéletben adódó cselekvési helyzetek így magasabb rendű lehetőséget teremtenek a helyes cselekvésre, ugyanis nem az egyén vagy egy szűk csoport, hanem az egész közösség javát tartják szem előtt. A politikai szerepvállalás kívánatossága másrészt abból adódik, hogy a kozmosz küldi ránk a feladatokat, amiket éppen ezért el kell fogadnunk (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* X. 6). Harmadrészt hangsúlyos az a meglátás is, hogy ami jó és hasznos a közösség egészének, az jó az egyénnek is, azonban ez fordítva is igaz: ha a közösségért végzett tettek a közösség minden tagjának hasznosak, akkor saját magunknak is hasznosak kell, hogy legyenek, így mindent, amit a közösségért tesztek, magamért is teszem (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* V. 22, VI. 44, XII. 4). Negyedik érv, miszerint az emberek nem csak egy közösségen osztoznak, hanem egymás miatt is születtek, így minden tettet a közösség érdekében kell tehát végezni (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VIII 59, IX 23, XII. 18.), ennek pedig a politikai pálya felel meg a legjobban.³¹

³¹ A politikai pálya, valamint az uralkodói funkció betöltése felveti a kérdést, miszerint mi az uralkodó feladata. Seneca azt gondolja, hogy az uralkodó elsődleges feladata, hogy törekedjen a természeti törvények megismerésére, ám ezeket már nem tudja olyan egyértelmű és hibától menten módon tolmácsolni, mint az első modell bölcs uralkodói (Seneca: *A haragról* 6. 3). Musonius Rufus kijelenti, hogy az uralkodóval szemben ettől függetlenül kívánatos, hogy mint vezető törekedjen a négy kardinális erény megszerzésére. Elvárás az uralkodótól, hogy megfelelően vélekedjen az igazságosságról az egyes esetekben, mértékletessége révén képes legyen uralkodnia a vágyain, bátorsága által példát mutasson és ne féljen a közömbös dolgoktól, valamint bölcsesség révén legyőzhetetlen legyen az érvelésben. Az uralkodó, aki szert tett mind a négy kardinális erényre, eleven törvénnyé válik. Az uralkodó ideális esetben tanulmányozza tehát a filozófiát, ám ennek fordítottja is igaz: a filozófus uralkodói természetű. (*Musonius Rufus* 8). A törvényalkotó feladata, hogy felkutassák és megvizsgálják, hogy a jó és a rossz az állam és a közösség számára (*Musonius Rufus* 15a). Marcus Aurelius szerint a politikai feladatok közé tartozik a polgárok meggyőzése az igazságosság elveiről; akár akaratok ellenére is (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* VI. 50, X.33.8). Az uralkodó e funkciója nem azon alapul, hogy ő közvetlenül ismeri az erényt vagy az igazságosságot, hanem hogy betartatja az ósidők óta fennálló, erkölcsileg helyes törvényt. Míg a bölcs a saját tapasztalatai és értelme alapján irányít az erényes élet irányába, míg a filozófus politikus a pozitív törvények alapján, amelyek igazságossága feltételezhetően annak köszönhető, hogy az aranykorból maradt ránk, tehát legalább egy részük megegyezik a természeti törvényekkel. A politikus e feladata azon a feltételezésen alapul, hogy Marcus Aurelius hisz a morális javíthatóságban (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* IX. 42, X. 4). A politikus pálya tehát egyben morális nevelői pálya is a sztoikus császár gondolkodásában.

A második modell törvényekkel kapcsolatos alapvetése, hogy míg a bölcset a saját értelme irányítja az erényes élet irányába, addig a filozófus politikusa a természeti törvényekkel lehetőleg minél inkább összhangban lévő pozitív törvények alapján kormányoz. Hatalmas a változás az első modellhez képest, hiszen az állam mindennapi életét nem az egyes polgárok személyes ítélete vagy közvetlenül a természeti törvény racionalitása, hanem a pozitív törvények határozzák meg, amelyek ilyen módon felette állnak minden polgárnak, az uralkodót is beleértve.³² A pozitív törvény ebben a modellben akkor megfelelő, ha a kötelességeink teljesítését előírja és a kötelességek megszegését bünteti. A pozitív törvény így kerül leginkább összhangba a természeti törvénnyel.

Panaitiosz egyértelműen állást foglal abban a tekintetben is, hogy a közéletben résztvevők feladata a törvény megőrzése (Cicero: *De officiis* I. 124).³³ Nem újtásról beszél, nem arról, hogy a helyes cselekedet egyben törvényes cselekedet is, hanem realistán azt mondja, hogy a törvények jók és a legtöbb, ami tehető, az a törvények megőrzése. Seneca kijelenti, hogy a törvények az uralkodó felett állnak, így követnie kell a természeti mellett a pozitív törvényeket is, még akkor is, ha filozófus módjára törekszik a bölcsesség irányába (Seneca: *A nagylelkűség*

³² Érdekes történelmi aspektus a pozitív törvények előtérbe kerüléséhez, hogy míg Athénban a törvényhozó személye és ítéletei egyértelmű elsőbbséget élveztek az inkább csak iránymutatásként szánt, vázlatos törvényekhez képest, addig Rómában már egy hatalmas jogi apparátust és egy alkotmányos állam található. E tényről tanúskodik többek között Rómában az addig nem ismert foglalkozás, a jogász megjelenése, akik csak kivételes esetekben foglalkoztak politikai filozófiai kérdésekkel. A nagy számú jogász feladata sokkal pragmatikusabb volt, amely elsősorban a jog értelmezését, jogi kézikönyvek írását és tanácsadást jelentett (Rowe–Schofield 2005, 42, 616. és 630). További érdekes aspektus politikai filozófiai szempontból, hogy a kései sztoa két képviselője is aktív és jelentős politikai pályát futott be. Seneca és Marcus Aurelius a legőszintébb érdeklődéssel fordul a sztoicizmus felé, és azt fedezik fel, hogy miként lehet a sztoikus gondolatokat alapul véve egy államban élni és egy államot irányítani. Kettejük gondolkodásában közös a Panaitioszhoz hasonló gyakorlatiasság, és a saját tapasztalataik alapján is belátják, hogy nem vágyhatnak vissza a mítikus aranykorba, ahol bölcsék irányítottak. Marcus Aurelius kijelenti, hogy még Platón Államának utópiája sem valósítható meg, nem hogy az aranykor visszahozatala (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* IX. 29).

³³ A többi polgárnak két feladata van: az egyik a becsületes és egyenlő élet másokkal, a másik pedig, hogy a közügyeket békésen kívánják intézni (Cicero: *De officiis* I. 124).

ről 22. 1).³⁴ A törvények pozitívan rögzítettek és ugyanúgy vonatkoznak rá is, mint a népre. A pozitív törvények két funkciója, hogy egyrészt tanítanak a jóra, másrészt pedig elrettentenek a bűntől (Seneca: *Erkölcsei levelek* 94. 37),³⁵ még abban az esetben is, ha nem esnek tökéletesen egybe a természeti törvénnyel. A pozitív törvények természeti törvényhez való közelségét Seneca esetében feltételezhetően garantálja az a tény, hogy legalábbis bizonyos pozitív törvények az aranykor korszakából maradtak ránk. Epiktétosz filozófiájában a törvény elsőbbsége szintén megjelenik. Epiktétosz is egyértelműen kijelenti, hogy a törvény az uralkodó felett áll, ugyanis a jó törvény, tehát a természetivel egybeeső pozitív törvény az isteni rendet közvetíti (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 2. 26). Marcus Aurelius osztja az aranykorból származó, természet által szentesített törvények elsőbbségét (Marcus Aurelius: *Elmélkedések*: III. 11.4).³⁶

A pozitív törvény előtérbe kerülése ellenére teljesen egyértelműen a középső és a kései sztoa gondolkodói is azt vallják, hogy a természeti törvény egyértelműen előrébb való, mint a pozitív törvény. A pozitív törvény kizárólag gyakorlati szempontból kerül kiemelt helyre. Musonius Rufus ezt az apának való engedetlenség példáján szemlélteti, amikor egy fiatalember azt kérdezi tőle, hogy a fiúnak engedelmeskednie kell-e az apjának, ha az, amit kér tőle az apja valójában ártalmas. Musonius válasza, hogy ez esetben nem kell, sőt nem szabad engedelmeskedni és itt adja az engedetlenség meghatározását: „Engedetlenséget egyedül az követ el, aki a jó és helyes és üdvös utasításokat hagyja figyelmen

³⁴ Seneca egyetért Poszeidóniosznak az aranykor utáni pozitív törvények szükségességéről szóló meglátásával (Seneca: *Erkölcsei levelek* 90. 3-6).

³⁵ A bűn igazi büntetése azonban önmagában van (Seneca: *Erkölcsei levelek* 97. 14-16). Az elrettentési funkció tehát szintén a tanítást szolgálja. A bűn ugyanakkor nevelő funkcióval is bír, ugyanis bűn nélkül nem lehet eljutni a bölcsességhez (Seneca: *A nagylelkűségről* 6. 4). A jó uralkodó ebből az aspektusból tekintve a jó atyához hasonlatos: hol szelíden, hol keményen utasítja rendre a gyermekeket (Seneca: *A nagylelkűségről* 14. 1 és 15. 3). A büntetés hatása kétféle lehet: vagy vigaszt hoz annak, akinek igazságtalan sérelmet kellett elszenvednie, vagy biztonságérzetet nyújt a jövőre nézve (Seneca: *A nagylelkűségről* 22. 1) A törvény nem haragszik, hanem rendelkezik. Ennek a szellemét kell magunkévá tennünk (Seneca: *A haragról* 16. 6).

³⁶ „Az értelmes lények célja pedig az, hogy az őseredeti közösség és alkotmány elvét és törvényét kövessék.” (Marcus Aurelius: *Elmélkedések* II. 16. 6).

kívül, és ezeknek nem tesz eleget.” (*Musonius Rufus* 16. Steiger Kornél fordítása).³⁷

III.

Jelen tanulmányban bemutattam, hogy a sztoikus politikai filozófiában két modell található meg. Az első modell a korai sztoában hangsúlyos, bölcsesből álló ideális társadalom, míg a második modell a középső és a kései sztoa gyakorlati ideálja, amely a bölcsök nélkül megvalósítható, második legjobb, de mégis harmonikus politikai berendezkedést jelent. A bölcs ideálja és a természeti törvények követése mint eszménykép megmarad a korai sztoát követően is, csak függetlenül a politikától, célként lebeg a *prokoptón* és a filozófus szeme előtt, amelyet folyamatosan megközelíteni a legfontosabb feladat az életben. Ez a hozzáállás teszi a politikai szerepvállalás ellen beszélő Seneca kivételével minden középső és kései sztoikus filozófusnál alkalmassá arra a törekvő embert, hogy közéleti pályát válasszon. A közösség javáért csak egy ilyen ideált szem előtt tartó, törekvő ember lesz alkalmas arra, hogy jól kormányozzon.

Irodalom

Primér irodalom

Areiosz Didümosz = Sztoibaiosz: Zénón és a többi sztoikus tanítása a filozófia etikai részéről. In: Steiger K. (szerk.) 1983: *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 181–240.

Epiktétosz, 2014. *Epiktétosz összes művei*, Steiger Kornél fordításában és jegyzeteivel. Budapest, Gondolat.

³⁷ Epiktétosznál a megfelelő morális diszpozíció akkor alakul ki, amikor az ember ráébred arra, hogy nem más, mint a saját szabad választása (*proaireszisz*) (Epiktétosz: *Beszélgetések* III. 1. 40), már önmagukon uralkodnak. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy az állam vezetőjét emiatt nem tisztelnék (Epiktétosz: *Beszélgetések* I. 29. 9), de semmiképpen sem tekintik uralkodójuknak a terminus epiktétoszi értelmében. Az uralkodók már csak amiatt is fontosak, mert a városállam és a gazdaság nem képes magát fenntartani hosszútávon kormányzás nélkül (Epiktétosz: *Beszélgetések* II. 14. 26).

1974. *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa.
- Cicero, 1974. A kötelességekről. In: Havas László és Zsolt Angéla (szerk.) 1974. *Marcus Tullius Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa.
- Cicero, 1987. *Az öregségről. A barátságról*. Budapest, Kriterion.
- Cicero, 1997. *Az állam*. Budapest, Akadémiai.
- Cicero, 2004. *Tusculumi eszmecsere*. Budapest, Allprint.
- Cicero, 2007. *A legfőbb jóról és rosszról*. Budapest, Kairosz.
- Griffin, M.T. és E.M. Atkins (szerk.) 1991. *Cicero. On Duties*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hick, R.D. szerk. 1925. *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. London, Heinemann.
- Long, A. A. és D. N. Sedley. 2014. *A hellenisztikus filozófusok. A magyar kiadást szerkesztette Bene László*. Budapest, Akadémiai.
- Marcus Aurelius, 2000. *Elmélkedések*. Budapest, Kossuth.
- Musonius Rufus, 2009. *Etika, család, politika. Musonius Rufus értekezései*. Jel, Budapest.
- Plutarkhosz: A sztoikusok ellentmondásai. In: Steiger K. (szerk.) 1983: *Sztoikus etikai antológia*. Budapest, Gondolat, 337–396.
- Plutarkhosz, 1998. *Morálfilozófiai értekezések*. Budapest, Kossuth.
- Ramelli, Ilaria, 2009: *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Society of Biblical Literature,
- Seneca, 2004. *Seneca prózai művei I-II*. Budapest, Szenzár.
- Sextus Empiricus, 1998. „A pürrhonizmus alapvonalai”. *Antik szkepticizmus: Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Budapest, Atlantisz.

Másodlagos irodalom:

- Annas, J. 2007. Epictetus on Moral Perspectives. In: Scaltsas, T. és A. S. Mason (szerk.) 2007. *The Philosophy of Epictetus*. Oxford, Oxford University Press. 140–152.

- Bene László–Kendeffy Gábor 2007. Hellenisztikus filozófia in: Boros Gábor (szerk.) 2007. *Filozófia*. Akadémiai, Budapest. 147–210.
- Brouwer, R. 2014. *The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dyck, A.R. 1999. *A Commentary On Cicero, De officiis*. Michigan, University of Michigan
- Long, A. A. 2002. *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. Berkeley.
- Graver, M. R. 2007. *Stoicism and Emotion*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Griffin, M. T. 2003. *Seneca. A Philosopher in Politics*. Oxford, Clarendon Press.
- Inwood, B. 1985. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- Inwood, B. 2005. *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford, Oxford University Press.
- Inwood, B. és P. Donini. Stoic Ethics. In: K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld és M.Schofield (szerk.) 1999. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. és J. E. Raven és M. Schofield. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Budapest, Atlantisz.
- Long, A. A. 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford, Clarendon Press.
- Long, A. A. 1998. *Hellenisztikus filozófia*. Budapest, Osiris.
- Laks, A. és M. Schofield. (szerk.) 1999. *Justice and Generosity: Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mohay G. 2010. *Panaithiosz hatása Polübiosz történetírására*. Interneten: http://btk.ppke.hu/phd/torteleneltudomany/mohay_gergely/disszertacio.pdf. Letöltve: 2015. október 30.
- Rowe, C. és M. Schofield. (szerk.) 2005. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

Schofield, M. 1999. *The Stoic Idea of the City*. Chicago, The University of Chicago Press.

Steiger K. A sztoikus etika időszerűsége. *Elpis* 2014/1. 5–17.

Vogt, K. M. 2008. *Law, Reason and the Cosmic City. Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford, Oxford University Press.

Nagy Anna: *Gondviselés és autonóm cselekvés Plótinosznál*

A következőkben a *Gondviselésről* írott első enneasz záró fejezeteiből, a III 2 [47] 15–18-ból kiindulva vizsgálom az autonóm cselekvés plótinuszi értelmezését.¹ Ebben a szövegben Plótinosz egy, a tradíció által bevett képpel él, mely a cselekvő egyént a színészhez, a gondviselést pedig a színdarabíróhoz hasonlítja. Ahogy a színész a szerző által megírt darabot adja elő, melyben szerepét az előbbi elképzelései határozzák meg, úgy élete során az ember is egy, a gondviselés által kiszabott szerepet interpretál. A metafora általam vizsgált kérdései a következők: kizárják-e a színdarab kötöttségei a színész szabadságát, vagy ez utóbbinak biztosítva van némi önállóság, például saját mondandójának közlésén, vagy az alakítás minőségén keresztül? Tulajdonítható-e a színésznek felelősség a darab sikeres kimenetelét illetően? Milyen összefüggés áll fent a színész és a rá kiosztott szerep között? A plótinuszi szöveg implikálja azt a kérdést is, egy jó előadásban mennyiben van szerepe a kezdő színész veleszületett képességeinek, s nem állunk-e valamiféle igazságtalansággal szemben abban az esetben, ha kevésbé tehetséges színésztől várunk el jó játékot.

Annak oka, hogy Plótinosz ilyen összetett kérdések tárgyalása során a metafora eszközével él egyrészt abban áll, hogy a noétikus princípiumok leírásakor nem használhatjuk fel hagyományos módon az érzéki tapasztalatot illető terminusokat. Plótinosz ugyanis alapvetően arra törekszik, hogy megmentse a princípiumokat attól, hogy az érzéki világ kategóriáit (például okság fogalmát) alkalmazzuk rájuk.² Ugyanakkor az emberi szabadság³ az értelemmel felfogható

¹ Köszönöm Bene Lászlónak, Lautner Péternek és Guba Ágostonnak, hogy észrevételeikkel segítették a tanulmány elkészítését.

² Chiaradonna, Riccardo: *Plotino*. Roma, Carocci, 2009, 33–48.

³ A terminológiához lásd Bene László: „Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban. Epiktétosz és Plótinosz”, *Világosság*. 2003, 9–10, 107–121, 2. és 7. jegyzet.

princípiumok szabadságának alacsonyabb rendű változata;⁴ előbbit csak az utóbbiak fényében érthetjük meg, mindenképp be kell tehát a princípiumokat is vonni az emberi autonómiával kapcsolatos diskurzusba. A metafora a tapasztalati világból eredő fogalmainkat nemcsak eltérő értelemmel ruházza fel, hanem helyenként a diszkurzív ész meghaladó belátásokhoz is eljuttat.⁵

A színdarab

A színházmetafora egyik plótinosi előfordulása a szabadság normatív jelentéséhez kapcsolódik. A III 2.15.43–62 a különféle viszontagságok (gyilkosságok, fosztogatás, vagy városok lerombolásának) leírását egy dráma epizódjaihoz, szerepek és jelmezek cseréjéhez hasonlítja. Az átmenetiség-jelleggel és kiszolgáltatottság érzéssel kapcsolatban Dodds, joggal, Plótinosz történeti helyzetére hivatkozik⁶. Az alapkérdés itt az, hogyan lehet valódi éniünk függetlenségét megőrizni a külső tényezőkkel szemben. Válaszában Plótinosz terminológia szintjén is elválasztja a maszkot vagy szerepet (πρόσωπον)⁷ és a színészt (ὑπόκριτης): előbbi csak a dráma keretein belül létezik, míg utóbbi a szerzőnek alárendelt ugyan, ám a szerepnél magasabb ontológiai szintet foglal el. A színész a darab végezetével tovább él, míg a szerep nem, éppúgy, ahogy a lélekvándorlás során a lélek új és új testet ölt.⁸

⁴ Lásd pl. *Enn.* III 2.1.23–26 arról, hogy az univerzum az Értelem képmása, *Enn.* III 2.2.32 arról, hogy részesedik benne.

⁵ Lásd Di Pasquale Barbanti, Maria: *La metafora in Plotino*, Catania, Bonanno, 1981. Arról, hogy a valóság sem más, mint érzékelhető képmása a princípiumoknak, lásd Gerson, Loyd P.: „Metaphor as an Ontological Concept. Plotinus on the Philosophical Use of Language”, In: M. Fattal (szerk.): *Logos et Language chez Plotin et avant Plotin*, Paris, L’Harmattan, 2003, 255–269. Lásd még Ferwerda, R.: *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen, J.B. Wolters, 1965.

⁶ Dodds, Eric Robertson: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, 10. Ferretti, Silvia: La metafora del mondo come teatro in Plotino, *Enn.* III 2. In: M. Herling–M. Reale (szerk.): *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*. Napoli, Bibliopolis, 1999, 77–96, 86.

⁷ Vö. különösen a négy szerep (*persona*) panaitioszi megkülönböztetésével in Cic. *Off.* 107–121.

⁸ Lásd pl. *Enn.* III 2.13.26 skk.

Ebben az előfordulásban Plótinosz a külső-belső epiktétoszi ellenpontozásával is dolgozik, melyet saját rendszere keretein belül fejt ki.⁹ A lelket ugyanis két részre osztja: „nem az emberben lakozó lélek az, ami sír és panaszkodik, hanem a rajta kívüli árnyék, amely mindent megcselekszik, amit csak az egész földön [az életüket taposók] színpadra visznek” (15.47–50).¹⁰ A belső lélek szerepe főképpen képes emelkedni, míg a külső teljesen azonosul azzal, a dráma epizódjait jóként és rosszként élve meg.¹¹ Ez az elválasztás a lélek testhez való viszonyát is érinti: megtanulni megfelelő értéket tulajdonítani a testnek, mely a szükségszerűség viszonyainak alávetve, azt is jelenti, hogy megtanuljuk kezelni a hozzá kapcsolódó látszat javak megnyerését és elvesztését.¹² Ez a használat tehát a játékból¹³ való kilépni tudás fontosságát hangsúlyozza, és a jó és rossz valódi természetének felismerésére épít.¹⁴

A III 2.16.5–6 a sztoikusok által is oly sokat vitatott κατὰ φύσιν fogalmát elemzi: „Ha minden dolog és cselekedet a természet szerint való, miként lehet még természettel összhangban álló és vele ellentétes dolgokról beszélni?”¹⁵ Itt tehát Plótinosz a rossz (πονηρία), az igazságtalan (ἀδικία) és a tévedés (ἀμαρτία) lehetőségét vizsgálja egy, a gondviselés által irányított világban. A háttérben az a feltevés áll, hogy ha a rossz jelen van a világban (márpedig jelen van),¹⁶ azt vagy maga az isten ültette bele, vagy pedig az ember képes alkotója tervei ellen fordulni. Első esetben nem beszélhetünk istentelenségről, míg a második esetben isten arra a szerzőre hasonlít, aki olyan szereplőket visz színre,

⁹ Lásd pl. *Enn.* I 1.10.15, 7.17–24 és Plat. *Resp.* 589a7–b1. A belső és külső énről lásd Rist, John: *Human value. A Study in Ancient Philosophical Ethics*, Leiden Brill, 1982, különösen 101–102.

¹⁰ A hivatkozott kiadás *Plotini Opera. Editio maior.* Paul Henry, Hans-Rudolph Schwyz (kiad.). (III voll.). Paris-Bruges-Leiden, Desclée de Brouwer, 1951–1973, amennyiben másként nem jelöljük, saját fordításban.

¹¹ Maggi, Claudia: „Il conflitto tra le parti sensibili. La metafora teatrale in Plotino, *Enneadi* 3.2, come paradigma del rapporto ὄλον-μέρη”, *Athenaeum*. 2009, 97.2, 527–542, főként 534–535.

¹² Lásd főként *Enn.* I 4.

¹³ Vö. *Resp.* 604b, *Leg.* 644d skk., 803b–c. Lásd Ferretti: *I. m.* 84–85. o.

¹⁴ Lásd *Enn.* III 2.15.56–62 és I 4.6–7.

¹⁵ Plótinosz egyetért azzal, hogy az univerzum szempontjából semmi sem ellentétes a természettel: *Enn.* IV 8 2.14–16, IV 4.42.22–24, II 3.16.41–42.

¹⁶ *Enn.* III 2.17.17–18.

akik aztán gyalázzák és sértegetik őt (16.8–10). Plótinosz a színház-metaphora kibontása során igyekszik mind a két következményt megcáfolni.

A rossz és a gondviselés együtt létezését az értelemmel felfogható és az érzékelhető valóság különbözősége magyarázza. A létezők sokfélesége ugyanis az ontológiai alsóbbrendűséghez kapcsolódik, melyben a részek hiányos volta és az egységre irányuló vágy konfliktust eredményez a részek között (16.13 skk.).¹⁷ Az ember, mint a többi érzeki világhoz kötött létező, nem mindig tudja saját helyzetét abszolutizálni, és mint egy nagy egész része, konfliktusban áll a többi részzel¹⁸. Ahogy láttuk, megoldást jelenthet a problémára, ha az ember a drámát egy kívülálló néző szemszögéből vizsgálja. Ez a módszer nem csak metafizikai, hanem etikai jelentőséggel is bír: a valóság szerkezetének megértése ugyanis alapvető az etikailag helyes élet szempontjából. Ebben az értelemben a szabad ember Plótinosznál annak a nézőnek felel meg, aki az eseményeket organikus egészként tudja nézni, és megtalálja a részek konfliktusának stabilitását.¹⁹ Ez annak megértésével is jár, hogy ami az egyén szempontjából rossz, az az egész felől nézve jó lehet (IV 4.39). S ahogy Plótinosz máshol megjegyzi: bár néha csak idővel, de a rossz is értelmet nyer az egész (teleologikus) struktúrájának szempontjából.²⁰ A mindenre kiterjedő gondviselés alól tehát nincs kivétel.²¹

Plótinosz a sztoikus logosz-tanhoz kapcsolódik, mely a racionális princípium segítségével magyarázza a világ és az ember felépítését. A cselekményfűzés Plótinosznál ehhez a logoszhoz hasonlít: „az értelmet részeiben szétszaggatják az ellentétek, viszont [magában véve] egy és békés, mint egy tragédia cselekményfűzése, mely megszámlálhatatlan konfliktust foglal magában” (16.34–36). Ez a cselekmény harmóniát teremt az ellentétek között, mikor az egymással ellentétben álló szereplők történetét szerves egészé fonja (16.37–39). Plótinosz tehát a

¹⁷ Vö. *Enn.* III 2.1.30 skk. és III 2.2. Lásd még *Leg.* 903b–c. Erről a témáról lásd Maggi: *I. m.*

¹⁸ Lásd pl. *Enn.* III 2.15.3–6, 4.20–23.

¹⁹ Pl. in *Enn.* III 3.9–12. Vö. Maggi: *I. m.* 540–541.

²⁰ *Enn.* III 2.5.6 skk., 10.35–36.

²¹ *Enn.* III 2.6.21–25. Plótinosz a világegyetemet egy nagy zenei szimfóniaként is leírja, melyben minden hang, bármilyen távol álljon a tökéletestől, hozzájárul az egyetemes harmóniához (17.61–75). Az egész szemszögéből így természet szerint valóak és szépek lesznek a hamis hangok is (17.84).

rossz metafizikáját az ellentétek egységének hérakleitoszi²² és sztoikus²³ értelmezése alapján fejti ki. Így jutunk el az egésztől a különbözőn (τὰ διαφορὰ) és másan (ἕτερον) keresztül az ellentétekig (τὰ ἐναντία),²⁴ melyek szükségszerűen a logosz tökéletességéhez tartoznak (16.50–58). Ha tehát ez utóbbit megfosztanánk a rossztól, a jótól is megfosztanánk (18.23–24).²⁵ Maga a gondviselés sem más, mint ezen logoszok teljessége, mely nem a teremtésért, vagy az anyag létrehozásáért felelős, hanem az értelemmel felfogható világ felépítését ülteti át (annak képmásaként) az érzékelhető világba.²⁶

A szerző

A III 2.18 aporetikus módon közelíti meg a színész és a szerző viszonyát.²⁷ Plótinosz szerint ahhoz, hogy a rossz jelenlétét megmagyarázzuk az érzékelhető világban, nem szükséges a lelkeknek a szerzővel egyenrangú szerepet tulajdonítani: a színész nem képes arra, hogy saját mondandójával töltse meg a darabot – ez a tragédia tökéletlen voltára utalna. A szerző ebben az esetben az általa üresen hagyott helyeken előre tudása által ismerné meg a szereplők szövegét és a színészek „improvizációját”. Ezáltal lenne képes a szabad tetteket a következményekkel, valamint a darab egészével összekötni (συνείρω). Az elutasított álláspont emlékeztet azokra a középső platonikus nézetekre, melyek a végzetet feltételes szükségszerűség formájában írják le: a végzet eszerint egy olyan (gondvise-

²² Vö. 22 B 8, 51 DK. Lásd Romano, Francesco: *Studi e ricerche sul neoplatonismo*. Napoli, Guida, 1983, 2. fejezet.

²³ Vö. pl. Aul. Gell. *NA VII 1 (SVF II 1169)* arról, hogy a rossz az erény lehetőség-feltétele.

²⁴ Vö. Aristot. *Metaph.* 1055a4–5 arról, hogy a legnagyobb különbség az ellentétekben található.

²⁵ Lásd *Enn.* III 2.4.29 skk. arról, hogy a rendből következik a rendtelenség. Vö. *Enn.* I 8.4–8, II 3 és *Theait.* 176 a. Meg kell azt is jegyezni, hogy a gondviselést illetően Plótinosz nem mindig fogad el egy egységes képet. A Középső Platonikusokhoz hasonlóan elválasztja a gondviselést és a végzetet in *Enn.* III 3.5.1 skk. vagy egy felső és alsó gondviselést in *Enn.* III 3.4.11 skk.

²⁶ Brisson, Luc: „The Question of Evil in the World in Plotinus”, In: P. D’Hoine – G. Van Riel (szerk.): *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven, Leuven University Press, 2014, 171–186, 172.

²⁷ Erre az aspektusra Bene László hívta fel a figyelmemet.

lés szintje alá eső) törvény, mely előírja, hogy *ha* egy adott esemény bekövetkezik, *akkor* annak okozata szükségszerű lesz²⁸.

A lélek nem lehet a jó vagy rossz cselekedetek *független és elsőrangú* forrása, már csak azért sem, mert a rossz cselekedetektől – mint láttuk – a logosz nem fosztható meg. Mi akadályozza tehát meg, kérdezi Plótinosz, hogy – ahogy a színész cselekedetei (ἔργα) a dráma részei – úgy az emberi cselekedetek az univerzum racionális princípiumának (τοῦ ἐν τῷ παντὶ λόγου) részét képezzék (18.22–24)²⁹? Véleményem szerint Plótinosz nem zárja ki ezt a lehetőséget. A színészek jól és rosszul végrehajtott cselekedetei (az alakítás) eleve részei a drámának, a dráma által megszabottak (18.24–25). A logosz ugyanis a Lélek hiposztázisának *aktivitása*, s ezen hiposztázis részeinek, az individuális lelkeknek aktivitásai maguk is racionális princípiumok. A különböző lelkeknek ugyanakkor különféle saját természete van, és ennek megfelelően cselekedeteik is különböznek: ezeket a cselekedeteket, melyek önmagukban véve lehetnek jók vagy rosszak, a logosz tartja egységben (III 3.1.4–8).³⁰

Mert még ha azt mondanád is: „én képes vagyok ezt vagy amaszt választani (ἐλέσθαι)”, amit választani fogsz, benne foglaltatik a rendben, hiszen a te cselekvésed nem epizódszerű a mindenség szempontjából, hanem bele vagy számítva abba mint ilyen és ilyen ember (ὁ τοιοῦδε). (III 3.3.1–3)³¹

Ahogy a gondviselésről írott második enneászban Plótinosz megállapítja: „az ember birtokol egy másik princípiumot, ami szabad, de ami *nincs* az általános gondviselés keretein és a világmindenség értelmén kívül” (III 3.4.6–8).³² A kül-

²⁸ Lásd pl. Alc. *Did.* XXVI.

²⁹ A mindenségben ugyanis minden az érteleből ered (πάντα παρ' αὐτοῦ, III 2.18.26).

³⁰ Az a rend (τάξις), mely az eseményeket összeköti, egyben a jóslást is lehetővé teszi (II 3.7).

³¹ Ford. Bene László: „Okság és morális felelősség Plótinosznál”, *Magyar Filozófiai Szemle*. 2010, 54.3, 25–44, 34. A plótinosi felfogás egyik érdekessége éppen az, hogy, bár Plótinosz számos ponton egyetért az alexandroszi kritikával, mégsem képviseli a szabadság és az alternatív lehetőségek megvalósíthatóságának Aphrodisziaszi Alexandrosztól ismert azonosítását. Ahogy a démiurgosz nem választ vagy dönt egy adott szituáció függvényében, úgy az emberi szabadság sem a cselekvés vagy választás szabadságában áll.

³² Kiemelés tőlem. Vö. Plat. *Leg* 904b–c. A III 2.10.11 sk. amellet érvel, hogy az emberi természet egy önmaga által meghatározott princípium, mely a jóra törekszik.

ső körülmények egyértelműen akadályozó szerepet tölthetnek be (ἐμποδίζω) a logosz számára (II 3.14.30), viszont – ahogy Plótinosz másutt megjegyzi – sem az emberi természetet nem tudják tökéletesen megváltoztatni, sem a logosz érvényességét. Ez utóbbi mindig el tudja rendezni, hogy rossz cselekedetekből, azaz negatív külső okokból jó természetű gyermekek szülessenek (III 2.18.13–17). A gondviselés ugyanis, mondja Plótinosz egy másik hasonlatban, úgy hat az általunk okozott rosszra, mintha beforrasztaná a sebet és helyrehozza a sérült részt (III 3.5.29 skk).

A színház-metaphora alapján el kell fogadnunk, hogy a lelket illető megálapítások Plótinosznál nem tesznek lehetővé egy nyitott jövőfelfogást. Az előre tudás, mely a dráma íróját jellemzi, ugyanis mindenképp egy determinisztikus keretet implikál. Az Értelem birtokában lévő bölcsesség azonban nem azonos a bölcsesség keresésével, mely az embernek tulajdonítható (IV 4.12 skk.): egyrészt időn kívül történik, másrészt tartalmának nincs diszkurzív formája, ellenében az alacsonyabb hiposztázisok gondolataival.³³ A színdarab írója tehát tulajdonképpen nem az Értelem hiposztázisának felel meg, hanem a logosz tevékenységének, mely a Világlélek és az egyéni lelkek, azaz önálló kauzális források tevékenységén keresztül bomlik ki.³⁴

Szereposztás

Láttuk, hogy magasabb nézőpontból a rossz fogalma megszüntethető, ám a dráma keretei közé zárt ember ezt csak értelmi erőfeszítések során ismeri fel. A darabon belül tehát megmarad a jó és rossz események elkülönítése. A logosztan további megkülönböztetés nélküli elfogadásának etikai következménye az lenne, hogy megszűnik a cselekvők tetteikért való felelőssége, mely így egy velük szemben tanúsított általános megbocsátáshoz kellene, hogy vezessen

³³ A mindentudásról lásd főként *Enn.* IV 4.12. Cfr. Cic. *Div.* I 56.127 és Wallis, Richard T.: „Scepticism and Neoplatonism”, *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.* 1987, II 36.2, 911–954, 949 és Noble, Christopher Isaac-Powers, Nathan M.: „Creation and divine providence in Plotinus”, In: Marmodoro, Anna-Prince, Brian D., *Creation and Causation in Late Antiquity.* Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 51–70.

³⁴ A színházzal való hasonlat az idő-struktúrát tekintve nem teljesen helytálló: míg a gondviselés harmonizáló tevékenysége állandó, a drámában az értelmes felépítés sokszor csak a végkifejlet során mutatkozik meg.

(17.13).³⁵ A gondviselés ugyanakkor nem kárhoztatható a lélek cselekedeteiért,³⁶ azaz nem szünteti meg a lélek felelősségét,³⁷ így a büntethetőségnek is az egyénre kell vonatkoznia.

A szabadság (1) pre-empirikus fogalmának és (2) a testet öltött lélek szabadságának elválasztása³⁸ hasznosnak bizonyul egy olyan összetett metafora elemzésekor, mint amilyen a színház. (1) A szerepek darabon belüli hierarchiáját, a fő- és mellékszerepek kiutalásának kérdését Plótinosz a színészi kvalitásokhoz kapcsolja, vagyis az érdemtulajdonítás kapcsán tárgyalja. Ez a szerepek közti hierarchiát feltételező elképzelés, amivel mi most a tárgyalást kezdjük, a lélek testbe szállásának momentumához köthető. Ezzel kapcsolatban azt vizsgáljuk, melyik az a legelső mozzanat, melyre a színész képességei – avagy az egyedi ember jelleme – visszavezethető. (2) A már kiszabott szerepet (uralkodót vagy kol-dust, jó vagy rossz embert) már minden színész a maga képességei szerint alakítja. A képességek és a szerep között – amennyiben a már testet öltött lelket vizsgáljuk – a metaforán belül nincs szoros összefüggés:³⁹ az empirikus szabadság vizsgálatakor a szereppel már mint adottsággal foglalkozunk, s annak tartalma vagy hierarchikus besorolása nem releváns az empirikus szabadság kérdésének szempontjából.⁴⁰

³⁵ Ahogy a hamis énekhang annak ellenére sem veszíti el hamisságát, hogy beágyazódik a harmóniába, lásd *Enn.* III 2.18.83–85.

³⁶ *Enn.* III 2.8.27–28.

³⁷ Lásd főként *Enn.* III 2.9.1 skk., 10.1 skk.

³⁸ Leroux, Georges: „Human freedom in the thought of Plotinus”, In: L.P. Gerson (szerk.): *The Cambridge Companion to Plotinus*. New York, Cambridge University Press, 1996, 292–314, 297.

³⁹ Két probléma is felmerül: a főszereplő nem feltétlenül feleltethető meg a jó embernek, azaz nem működik a párhuzam a morális érték és a szerep fontossága között (vö. Longo, Angela: *L'arte e il teatro per spiegare il mondo: Plotino, Sulla Provvidenza, En.* III 2 [47].16–18. *Studi Classici e Orientali*. 2001, 47.3, 503–528, 512–513). Illetve nem egyértelmű, hogy rossz színésznek kell a rossz ember szerepét eljátszania. Ezzel ellentétben *Plotin. Traités 45–50*. Ford. és komm. L. Brisson–J-F. Pradeau. Éditions Flammarion, Paris, 2009, 288, 199 és 201. jegyzet így kommentálja a III 2.17.30-at: „La métaphore devient boiteuse, car elle implique que le rôle du méchant est joué par le mauvais acteur”.

⁴⁰ Lásd Gerson, Loyd P.: „Moral Responsibility and what is ‘up to us’ in Plotinus”, In: Destrée P.-Salles R.-Zingano M. (kiad.): *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 251–263, különö-

(1) Plótinosz a platóni mítoszok felfogását a dráma metaforájába helyezi, mikor, a szereplőválogatást elemezve, elutasítja a színész tökéletes alárendelését a szerzőnek. „Az a felelős, aki választ, az isten nem felelős”, mondja Platón az *Allamban*, s ezt a felfogást Plótinosz is továbbviszi.⁴¹ A szerző tulajdonképpen két funkciót tölt be: nemcsak szerepüknek megfelelő szöveget ad színészei számára (17.20–21), hanem válogat is a színészekből azok kvalitásai szerint: „a szerző oszt szerepet a színészeknek, de a már meglévő tulajdonságaikat is felhasználva” (17.18–19). Úgy tűnik, hogy a színész és szerep összekapcsolását, az egyéni képességek vagy alkalmasság alapján, teljes egészében a szerző végzi, aki ebben az esetben bírói funkciót tölt be. Nem a szerzőn múlik viszont, ki milyen szerepet fog kapni, ahogy a szerep viszonya a színészhez nem is a szükségszerűségein alapszik, hiszen a szerző nem ok nélkül választja meg, kinek jut fő- és kinek a mellékszerep.⁴²

Nem ő maga határozza meg, ki a főszereplő, vagy másod- harmadrendű, hanem mindenkit a megfelelő szavakkal lát el és kiosztja neki azt a szerepet, ami megillette. Így létezik tehát mindenki számára, a jónak és a rossznak egyaránt, alkalmas hely. Egyik és másik, így, a természet és a racionális princípium szerint arra a helyre megy, ami neki megfelelő és megőrzi azt a helyet, amit választott (εἴλετο, III 2.17.19–25).

Szövegünk alapján annyi bizonyos, hogy szoros összefüggés van a lélek helye és sajátosságai között. A hely – mely leginkább a jellemnek felel meg⁴³ – betöltésének enigmatikus magyarázata egyrészt abban áll, hogy minden a természet és a logosz szerint történik, másrészt úgy tűnik, maga a lélek *választja ki* a neki megfelelő helyet (17.23–25). A lélek testbeszállását illetően tehát, ahogy arra Bene László is felhívja a figyelmet, Plótinosz sem lazítja meg a jellem (ἦθος) és a választás kapcsolatát.⁴⁴ Emellett viszont, ha a természetet egyedi természet-

sen 254–255 arról, hogy az „első-” és a „második természet” a felelősséget illetően elválasztható.

⁴¹ *Resp.* 617e, amire Plótinosz is hivatkozik enneaszunkban, a III 2.7.19–20-ban. Vö. még *Phaidr.* 248a skk., *Leg.* 870 e, 872 e; *Tim.* 42d.

⁴² „Mindenkinek azt a szerepet adja, ahová a szükségszerű ki lett osztva” (ὁ τετάρθαι δέον, 21–22), az értelem nem teszi rosszabbá a lelkeket tervei megvalósítása érdekében, hanem „értékük szerint megfelelő helyre osztja be őket” (III 2.12.11–12).

⁴³ Vö. III 3.5.

⁴⁴ Bene: I. m. (2010), főként 32, 37, Longo: I. m., 512, főként 17. jegyzet.

ként (is) értelmezzük, a választás a lélek természetével áll összhangban, így a jellemet vagy helyet a színész veleszületett képességeihez lehetne hasonlítani. A kérdés tehát az, adott-e az első testbeszállás alkalmával a lélek kiinduló természete, vagy választásán keresztül teljes egészében önmagát alkotja meg? Utóbbi esetben a felelősségtulajdonítás *végző* alanya kétségbevonhatatlanul maga a lélek.

A jó vagy rossz karakter eredetét illető kérdés alapvetően homályos marad: „A lelkek lehetnek jobbak vagy rosszabbak, vagy más okok miatt, vagy mert kezdetektől nem voltak egyformák” (18.1–2). Megemlítendő, hogy ha a lélek testbe szállása nem egy döntéshez köthető – amint arra például a *Phaidrosz*-szal való párhuzamok engednek következtetni⁴⁵ – akkor nem lehet tudatos és akaratlagos választásról, „eredendő bűnről” beszélni, akár az anyagot, akár a platóni fogat hajtójának gyengeségét tesszük felelőssé a szemlélődéstől való eltávolodásért. Ebben az értelemben a rossz jellem tulajdonítását, Brissonnal, inkább a „tragikus vétekhez” lehetne hasonlítani.⁴⁶

A kérdés eldöntése további kutatást igényel, ám annyi bizonyos, hogy amennyiben nincs további lehetőség jelleme megváltoztatására, az embernek nem marad hatalmában, hogy a akár a Brisson által említett „tragikus vétket” akár az „eredendő bünt” orvosolja. Első esetben nem beszélhetnénk felelősségről, s második esetben is egy pesszimista antropológiával állnánk szemben, mely nem Plótinosz sajátja. Ezért aztán Plótinosznál megengedett, hogy a színész képességei formálódjanak a játék során. Bár ez a kikötés nincs a szövegben kimondva, mégis erre utal, hogy a színdarabban jól szereplő színészt a rendező a következő darabban magasabb pozícióba helyezi. A karakter tehát nem tökéletes oka a cselekvésnek, így nem lesz egy autonóm entitás, mely független a rajta kívül eső, vagy azt megelőző tényezőktől⁴⁷. A korai *Végzetről* (III 1[3]) írt enneasban Plótinosz leszögezi, hogy a felépítés (*κατασκευή*) nem lehet annak

⁴⁵ A lélek tökéletlensége és abból adódó tevékenysége ráadásul Plótinosz számára valójában hiányosság, melytől a lélek szenved. Lásd pl. Brisson: I. m., 176–179.

⁴⁶ Lásd Brisson: I. m., főként 181–186. Vö. *Enn.* IV 8.4.10–17 arról, hogy a lelkek ugyanarról a szintről visszahúzódnak magukba, így születik meg az egyéni lélek, különbségek forrása. Lásd még III 2.4.31–34, mely a lélek természetét a különbségek lehetséges okaként tünteti fel. A különböző természetek eredetéről lásd III 3.4.44–54. Másol úgy tűnik, hogy a lélek testbe szállása akaratlagos, ám nem egy választáson alapszik (IV 3.13.1–21).

⁴⁷ Eliasson, Erik: *The Notion of That Which Depends On Us in Plotinus and Its Background*. Leiden–Boston, Brill, 2008, 88, 24. jegyzet.

forrása, ami rajtunk múlik.⁴⁸ Az ember felelős marad cselekedeteiért, mivel élete során lehetősége van alá nem szállt lélekrészére összpontosítani és a testhez viszonyát megváltoztatni⁴⁹. Lévén hogy az embernek adott a lehetőség jelleme javítására, a felelősség őt illeti, ha ezt nem aktualizálja. A III 3.3-ban ezért a felelősségre vonás lehetőségét Plótinosz a javulásra való képességhez köti, mely az ember speciális, az isten és az állat között elhelyezkedő pozíciójából adódik⁵⁰.

A változás lehetősége kizárja, hogy az ember természete okságilag tökéletesen determinálva legyen, mint például a növények vagy állatok esetében (III 3.4.6–8). Ha ez a természet nem tökéletesen meghatározott, a jobb jellem elérésének vagy az emberen kívül eső okai voltak (III 3.4.13–15), vagy belülről eredt. A büntetethez – mely azon a felelősségen alapul, amit Plótinosz az embernek tulajdonít (III 3.3.3) – csak az utóbbi eset ad számot. A jellem megváltoztatásának képessége Plótinosz számára egyet jelent azzal, hogy az ember egy szabad princípium birtokában van. Ez a princípium, a lélek, azonban a gondviselés és a mindenség logoszának keretein belül működik (III 3.4.7-8), feltehetőleg épp úgy, ahogy a színészi interpretáció az alkotó elképzelési és a színdarab keretein belül marad.

A színészi játék

(2) Ami az „empirikus szabadság” kérdését illeti, a színésznek nincs módjában nem előadni azt a szerepet, amit a szerző előírt számára. A szerep pedig további kööttségek forrása. *X* szerepben *x* módon kell viselkedni, ahogy *x* húr helyén *x* hangnak kell megszólalnia (17.64–67): a metafora szempontjából érdekes elem itt a helynek való megfelelés és a helyhez tartozó mód tiszteletben tartása, s nem a hang szépsége vagy a *szerep* morális minősége. A színész egyrészt egy adott színpadon mozog,⁵¹ másrészt minden szerepéhez szükséges külsőséget megkap

⁴⁸ A kifejezés általában az ember természetének deskriptív leírására szolgál. *Enn.* III 1.7.20.

⁴⁹ Vö. pl. *Enn.* III 2.4.39 skk.

⁵⁰ *Enn.* III 3.3.12 skk. Az embernek tulajdonított köztes pozícióért vö. pl. *Enn.* III 2.8.9, 9.21 skk., vö. Cic. *Off.* 105 és Epict. *Diss.* I 3.3.

⁵¹ A világ alkotója a dráma szerzőjével ellentétben, sokkal szélesebb színpaddal (σκηνή) rendelkezik, lehetővé téve, hogy mindenki neki megfelelő helyet töltsön be. Arról, hogy az univerzumban a jónak és rossznak megvan a maga helye lásd *Leg.* 904c.

az előadás alkalmával.⁵² „Ahogy a színészek nem véletlenszerűen kapják a maszkokat, a kosztümöket, a sáfrány színű öltözékeket és rongyokat, úgy a lélek sem véletlenül kapja a sorsokat” (17.35–37). Sorson (τύχη) itt Plótinosz valószínűleg mindazokat a külső tényezőket érti, melyek egy szerephez szervesen hozzá tartoznak. Nem a véletlen határozza hát meg, egy-egy életszerep megnyilvánulási formáit, hanem azok is az értelem szerint valók (κατὰ λόγον, 37). Az a megfelelő, ha egy magas rangú szereplő viseli az előkelő kosztümöt, s nem a koldus – jóllehet nem a viselet vagy a szerep maga minősíti a színészi játékot.

A tény, hogy a színész saját magát készen viszi az előadásba (17.27–28) nemcsak a szereplőválogatást határozza meg, hanem magát a színészi játék minőségét is: a színészen múlik, παρ' αὐτῶν καὶ ἐξ αὐτῶν, hogy szerepét jól, vagy rosszul alakítja (17.29–31). Itt jutunk el az autonómia központi kérdéséhez, ugyanis Plótinosz azt állítja: „a mű színpadi megjelenítése is túlmegy a szerző szövegén” (17.31–32). A színész, aki belép a színdarabba, valóban a dráma integráns részévé válik, oly módon, ahogy a lélek is az értelemmel összhangban (κατὰ λόγον, 17.37), de a *saját maga módján* valósítja meg ezt az értelmet (17.39–41).

Színpadra lépésekor csak saját maga és a színpadon való cselekedetei (ἔαυτῆς καὶ τῶν ἔργων αὐτῆς, 17.52) múlnak a színészen. Az intonáció, a hang és az előadásmód azok a tényezők, melyek a színésztől függenek (17.41–42).⁵³ Elsősorban a színészi játék milyensége alapján megérdemelt tehát a siker és sikertelenség, a taps vagy a füttyszó, azaz a felelősségtulajdonítás alapja az egyén megítélése, mely nem érinti a világrend jóságát. S a színdarab szerzője, bírójaként, méltán fogja legközelebb a színészt magasabb vagy alacsonyabb pozícióba helyezni⁵⁴. Ahogy a III 2.4.23–26-ból kitűnik: „A bűnösök, ugyanakkor megfizetik büntetésüket, gonosszá téve lelküket a gonosz tettek eredményeként, így

⁵² Lásd még III 3.2, ahol Plótinosz a lelkeket a hadsereg tagjaihoz hasonlítja, akik minden szükségeset (élelem, ital, fegyverek és harci gépek) megkapnak a háborúhoz.

⁵³ A szép-csúnya és a jó-rossz, a formai és tartalmi szint, itt nagy valószínűséggel megfellelthetőek egymásnak. Lásd Longo: *I. m.* 519. Bár Plótinosz utal arra, hogy a színész intonációjáról lenne szó (43–44), mégsem valószínű, hogy valami olyan formai elemre történe itt célzás, ami az emberhez kívülről kapcsolódik, vagyis annak morális kvalitásaitól független.

⁵⁴ Vö. a μετενωμάτωσις-szal, mely a IV 8.5.16–24 szerint az evilágon elkövetett bűnök büntetése. Lásd még pl. *Enm.* III 2.8.26 skk, 9.8 skk, 13.1 skk., 15.20 skk., stb.

alacsonyabb helyre kerülve: mert soha semmi sem kerülheti ki az univerzum törvényét”.

Az érdemtulajdonítás ezen a ponton látszólag kizárólag ahhoz a módhoz kapcsolódik, ahogy a színész az előre megszabott darabot előadja. A *πραξις* szintjén tehát a cselekvés módja az egyetlen, mely az ember szabadságában áll. Amikor a VI 8.5-ben Plótinosz azt kutatja, hogy az *αυτεξούσιον* és az *ἐπ' αὐτῷ* fogalma hogy alkalmazható a lélekre a cselekvés során, megállapítja, hogy ezeket nem tehetjük függővé sem a tett kimenetelétől, mivel ez utóbbi befolyásolása nem áll hatalmunkban,⁵⁵ sem azoktól a körülményektől melyek közt végbemegy.⁵⁶ Ami az egyénen múlik (VI 8.5.6 skk.) az a cselekedet milyensége (például jósága: τὸ καλῶς) és az egyénből való kiindulása (*παρ' αὐτοῦ*),⁵⁷ bármely „színdarabról” legyen is szó, például bátran viselkedve, ha háborúra kerül sor.

A lélek tehát Plótinosz számára egy külső tényezők által nem tökéletesen meghatározott kauzális forrás, azaz egy önálló és bizonyos értelemben szabad princípium. Ahogy láttuk, ez a szabadság nem implikálja a nyitott jövőt, hiszen a szerző előretudása magába foglalja az egész dráma ismeretét.⁵⁸ Elmondhatjuk viszont, hogy Plótinosz, bár elfogadja a determinizmust, a morális felelősséget illetően egy kompatibilista álláspontot képvisel.

Konklúzió

Az emberi szabadságot illetően Plótinosz nem beszél a másként cselekvés vagy másként döntés szabadságáról. A szabadság számára abban az autonómiában mutatkozik meg, mely lehetővé teszi, hogy a cselekvő egyén saját maga legyen cselekedeteinek kauzális forrása. A felelősségtulajdonítást Plótinosz ahhoz a lehetőséghez kapcsolja, mely megengedi, hogy a cselekvő egyén saját természetét formálja, s két különböző ember egy azon helyzetben különböző módon

⁵⁵ Vö. Epict. *Dis.* II 5 vagy Cic. *Fin.* III 7.24.

⁵⁶ „Kérem én, hogy lehet azt mondani, hogy ez a tett rajtunk múlik, ha háború nélkül nem hajthattuk volna végre? Ugyanez érvényes minden erényes cselekedetre, hiszen az erény szükségszerűen a véletlen körülmények között cselekszik így vagy úgy” (VI 8.5.8–13).

⁵⁷ Lásd még *Enn.* III 2.10.8–9.

⁵⁸ Erről lásd Bene: *I. m.* 2010.

cselekedjen. A bevezetőben feltett kérdésekre tehát a következő válaszok adhatók. A színdarab valóban egy determinisztikus keretet implikál, hiszen a cselekmény, a szereplők szövege és az őket alakító színészek is eleve megszabottak. A szerző előre tudása így kizárja, hogy egy színész saját szövegével töltsen meg a darabot. Ami mégis a rajta múlik, az szerepének előadásmódja: ezen alapul játékának értékelhetősége. A darab sikeres kimenetele ugyanakkor a szerzőtől, és nem a színésztől függ. Előbbi éppúgy a legtökéletesebb módon írta meg darabját, ahogy az érzékelhető valóság minden aspektusa is a gondviselést tükrözi. A színész viszont teljesítménye alapján kapja meg következő szerepét, így játéka tekintetében az érdem valóban hozzá kapcsolható. Következő szerepe nem a színdarab írójának önkényes döntésén vagy valamiféle egyéb véletlenül múlik. Annak tisztázása kétségkívül nem egyszerű, hogyan számolunk el a színész veleszületett adottságaival (egyáltalán léteznek-e ilyenek). A veleszületett jellem kérdésének megválaszolása azonban Plótinosz számára nem lehetetleníti el a felelősségtulajdonítást.

Bartha Dávid:

Berkeley Malebranche-kritikája és az ösképek

Berkeley és Malebranche kedvenc bibliai idézete szerint Istenben „élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17, 28). Az, hogy mindketten előszeretettel utaltak Pál apostol szavaira, nemcsak arról árulkodik, hogy Berkeley és Malebranche is kiemelt fontosságot tulajdonított Istennek észleléseink elemzése során, hanem egyúttal filozófiájuk hasonlóságára is ráirányítja figyelmünket. Az anyagi szubsztancia létét tagadó Berkeley szerint Isten az, aki a fizikai világot alkotó észleleteket rendezett módon élénk tárja:

Világos tehát, hogy aki akár a legcsekélyebb reflexióra is képes, annak mi sem lehet nyilvánvalóbb, mint Isten létezése, azaz egy olyan szellemé, aki elménk számára bensőségesen jelenvaló, mert ő hozza létre bennünk az ideáknak vagy érzeteknek azt a sokaságát, amely folyamatosan hat ránk, s akitől teljességgel és abszolút módon függünk, egy szóval: akiben élünk, mozgunk és vagyunk. (Berkeley, *Alapelvek* 149)¹

Malebranche nemkülönben azon az állásponton volt, hogy Isten hozza létre elménk tartalmait, és ő szolgáltatja azokat az ideákat, melyek révén a külvilágot megismerhetjük:

[...] az Ő hatalmából kapják az elmék módosulásait; az Ő bölcsességében találják meg mind az ideákat, [...] és mivel az Ő hatalma és szeretete semmi más, mint Ő maga, hadd higgyük Szent Pállal, hogy Ő nincs messze egyikünkötől sem, és hogy őbenne élünk, mozgunk és vagyunk. (Malebranche, *Az igazság kutatásáról* 3.2.6., LO 235, saját fordítás)

¹ A rövidítések feloldását lásd az irodalomjegyzékben.

Ismeretes azonban, hogy Berkeley többször kikelt a Malebranche nevével fémjelzett okkazonalizmus legfontosabb tétele ellen, miszerint mindent Istenben látunk. A *Három párbeszéd* második felvonásában például kijelenti, hogy nem Isten ideáit, hanem sajátjainkat észleljük Istenben. Jelen írás elsődleges célja Berkeley kritikájának értelmezése, ami egyúttal alkalmat ad arra, hogy Berkeley-nak az ősképekről kialakított, kétségkívül összetett véleményét helyesen interpretáljuk, illetve közvetett módon ahhoz is, hogy Malebranche és Berkeley filozófiájának olyan különbségeit is felismerjük, amelyek a kettejük viszonyát távolabbról fürkészők figyelmét gyakran elkerülik.

I.

Az ősképek (archetípusok) fogalma nem ismeretlen a kora újkor kutatói számára. Az olykor archetípusoknak is nevezett ősképeket úgy definiálhatjuk – a részleteket egyelőre némiképpen homályban hagyva –, mint a hétköznapi tárgyak észlelését megalapozó és lehetővé tevő, azok mintapéldányaiként felfogott létezők. Locke és Descartes rendszerében a materiális ősképek az ideáink anyagi szubsztanciákban megtalálható eredetijei, melyek kiváltják és meghatározzák a hozzájuk időnként hasonló, időnként nem hasonló, de mindenképpen kauzálisan hozzájuk kapcsolt észleleteket. Locke szerint például „[...] ahhoz [...], hogy tudásunk valóságos legyen, arra van szükség, hogy az ideák megfeleljenek ősképeiknek” (Locke, *Értekezés* IV/IV/8). Másutt pedig kijelenti, hogy azon ideákat tekinthetjük adekvátoknak, „[...] amelyek tökéletesen jelenítik meg azon ősképeket, melyekből az elme feltételezése szerint származnak, melyek megjelenésére az elme szánja és vonatkoztatja őket” (Locke, *Értekezés* II/XXXI/1).²

Bár Descartes-nál maga az őskép kifejezés kevésbé játszik meghatározó szerepet, az imént vázolt összefüggés azonban felismerhetően jelen van nála is, sőt mi több, a *Harmadik elmélkedés* egy pontján az ideák objektív – elméleti – realitását okozó formális – elmefüggetlen – valóságokat az ősképekhez hasonlítja:

[...] És jóllehet egyes ideák talán létrehozhatnak más ideákat, ám ezen a módon nem haladhatunk a végtelenségig, hanem végső soron el kell jutnunk valaminő első ideához, amelynek *oka ősképszerűen (instar archetypici) magában foglalja mindazt a formális realitást, amely az ideá-*

² Lásd még IV/IV/3, II/XXX/1–3, IV/IV/2–5, 11–12, II/XX/2, vö. Yolton 1993, 13–4.

ban csak objektív módon van meg.” (Descartes, *Elmélkedések* 53., kiemelés nem az eredetiben)

A passzus folytatásából kiderül, hogy a mi ideáink pusztá reprezentációkként vagy képekként (kevésbé tökéletes) másolatai azoknak az ősképeknek, amelyek elménktől függetlenül léteznek, és amelyekből ideáinkat merítjük (vö. Arieuw 2011, 118).

A magát autentikus karteziánusnak valló Malebranche-nál pedig egyértelműen felszínre tör az ősképek értelmezése kapcsán Descartes-nál csak nyomokban kivehető platonizmus, hiszen az ősképeket nemes egyszerűséggel azonosítja Isten ideáival. A korszakban jól ismert elképzelése szerint a külvilág megszokott tárgyaival kizárólag ezek észlelésén keresztül kerülhetünk kapcsolatba. Malebranche (pontosabban szócsöve, Theodore) a *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról* című művének első párbeszédében kijelenti:

Az ideák létezése örök és szükségszerű, míg a testi világ csak azért létezik, mert Istennek úgy tetszett, hogy megteremtse. Ekképpen, az értelemmel felfogható világ megpillantásához elég, ha az Észhez fordulunk, amely magában foglalja az értelemmel felfogható, örök és szükségszerű ideákat, a látható világ ősképeit. Ezt minden eszes, vagyis az Ésszel egyesült elme képes megtenni. Ahhoz azonban, hogy az anyagi világot lássuk, vagy inkább, hogy megítéljük: létezik-e – ez a világ ugyanis önmagában láthatatlan –, szükségképpen Istennek kell azt előttünk kinyilatkoztatnia, mivel önkényes akarati aktusait a szükségszerű Észben nem láthatjuk. (Malebranche, *Beszélgetések* 41–2)

A Malebranche hatása alatt álló John Norris pedig – egyenesen Platónig vezetve vissza az ősképek elméletét –, így ír az *Értekezés az ideális vagy intelligibilis világ elméletéről* című főművének első részében:

A dolgok természetes állapotán azt az állapotukat értem, ahogyan most a rerum natura-ban léteznek, vagyis ahogyan azok szerint a természetek vagy lények szerint léteznek, amelyek az időben lettek a semmiből megteremtve vagy létrehozva mindenható okuk szabad és korlátlan akaratóból. [...] A dolgok ideális állapotán azt az állapotukat értem, amelyik szükségszerű, örök és változatlan, nemcsak korábbi és pre-exisztens ehhez [a természeti világbeli állapothoz] képest, de min-

tája és képviselője is annak, mivel tökéletesen és intelligibilis módon tartalmazza mindazt, ami a természeti világban megtalálható. (Norris, *Értekezés* 1: 7–8., saját fordítás)

Norris a világ két állapotának vagy létmódjának megkülönböztetésére az „ős-képszerű” (*archetypal*) és „másolatszerű” (*ectypal*) kifejezéseket használja. (Norris, *Értekezés* 1: 12. Vö. Mander 2008, 16–8.)

Érdemes rögzíteni, hogy mind a locke-i, mind az okkazonalista elmélet szerint az ősképek képezik azt az elmefüggetlen valóságot, amely az adott észlelő megismerésétől függetlenül létezik. Azonban ez a valóság az emberi elme és megismerés számára önmagában elérhetetlen, hiszen vagy Isten jelenlétére és megvilágító fényességére, vagy az ideáink közvetítésére van szükség ahhoz, hogy megismerjük azt. Locke szerint a fizikai dolgok valós lényegét azért nem ismerhetjük meg önmagukban, mert képességeink ebben a tekintetben korlátozottak,³ Malebranche szerint pedig Isten szabad akarata számunkra filozófiai értelemben kiismerhetetlen – legalábbis ha a fizikai világ léte a kérdés.⁴

Mindazonáltal Locke és Malebranche álláspontja közt hatalmas szakadék tátong. Míg Locke úgy gondolja, hogy közvetlenül az ideákat észleljük, amelyek közvetítésével az ősképekről (a dolgokban lévő minőségekről) szerzünk tudomást, addig Malebranche szerint közvetlenül az Istenben lévő ősképeket látjuk, és a dolgokról – úgy, ahogy a fizikai világban léteznek – csakis ezen isteni ideákon keresztül szerezhethetünk tudomást. Locke elméletének erőssége, hogy elgondolása szerint az objektív valóságot alkotó ősképek azonosak a valós fizikai dolgokkal, illetve azok minőségeivel, hiszen ez a nézet összhangban van azzal az intuitív meggyőződésünkkel, hogy megismerésünk végső soron magukra a dolgokra irányul (függetlenül attól, hogy közvetlen-e ez a viszony, vagy sem). Ezzel szemben Malebranche esetében az az érzésünk támadhat mintha – közvetlen isteni beavatkozás nélkül – sosem juthatnánk túl az isteni ideák megismerésének körén magukhoz a fizikai tárgyakhoz.

Bár Malebranche rendszere első pillantásra nagyobb támadási felületet hagy a szkepticizmus számára, Isten tökéletes és értelemmel belátható ideáinak közvetítése ismeretünk garanciájának is tekinthető. Ennek köszönhetően Male-

³ Ld. például *Értekezés* II/XXXI/6. vagy IV/IV/11.

⁴ Ezért kell a kinyilatkoztatásra és a hit tanúságára támaszkodnunk, ha igazolni szeretnénk, hogy létezik anyagi külvilág. Ld. LO 229 vagy 572–4.

branche szerint nyugodt szívvel konstatálhatjuk, hogy „[...] az anyag tökéletesen megfelel az intelligibilis kiterjedésnek, mely [annak] az ösképe” (Malebranche, *Beszélgetések* 181). Malebranche ennyiben talán joggal mondhatta – bár kissé laza szóhasználattal élve –, hogy „[...] nem annyira a dolgok ideáit látjuk, mint inkább magukat a dolgokat, amelyeket az ideák reprezentálnak” (*Az igazság kutatásáról* 3.2.6., 169., LO 231).

II.

Az, hogy Berkeley határozottan szembement az ösképek materiális értelmezésével, aligha lehet vita tárgya. A locke-i elképzeléssel szembeni egyik legfőbb ellenvetése a jól ismert hasonlóság-érvén alapul, mely szerint nincs értelme idea és nem-idea, azaz a materiális minőség vagy szubsztancia közti hasonlóságról beszélni. Berkeley az *Alapelvek*ben egyértelműen kijelenti, hogy mivel „[...] a kiterjedés, az alak és a mozgás csak az elmében létező ideák, s hogy egy idea csak egy másik ideához hasonlíthat, következésképpen sem ők, sem ösképeik nem létezhetnek egy nem észlelő szubsztanciában.” (Berkeley, *Alapelvek* 9).

Nyilvánvaló, hogy az anyagi szubsztanciával szemben megfogalmazott kritikája, illetve a hasonlóság-érv ugyanilyen hatállyal vonatkozik a materiális ösképekre is – ha nem hatványozottan, hiszen az ösképek világa *per definitionem* az ideák, tehát a tapasztalatilag hozzáférhető szféra mögött rejtőzik. Ennek megfelelően a *Három Párbeszéd*ben is egyértelművé teszi, hogy bár „[...] a dolgoknak, amelyeket észlelek, létezniük kell az én elmémen kívül – vagy nekik maguknak, vagy ösképeiknek; de mivel ideák, sem ők maguk, sem ösképeik nem létezhetnek másképpen, mint egy értelemben [...]” (Berkeley, *Három párbeszéd* 210). Samuel Johnsonnal folytatott levelezésében pedig Berkeley talán a korábbiaknál is határozottabban tagadja az ösképek elmefüggetlen létezésének lehetőségét.⁵

Ebből azonban még nem következik egyértelműen, hogy miként viszonyult a Malebranche-féle vagy platonizáló felfogáshoz. Már csak azért sem, mert Berkeley időnként mintha hajlandó lenne elismerni az isteni ideákként értett ösképek létét. Az ebből a szempontból talán legfontosabb passzus a *Három párbeszéd*ben olvasható, ahol az ösképek kérdése a külvilág tárgyainak objektivitása és a különböző elmék ideáinak azonossága kapcsán merül fel. Berkeley ezen

⁵ Lásd Berkeley, *Samuel Johnson levelezés*, IV. levél, 248–9.– pár sorral lejjebb idézem.

a ponton megengedi, hogy hasonlóan ahhoz, ahogy a materialisták feltételezhetnek külső ősképeket, melyekre a numerikusan különböző észleleteiket vonatkoztatják, úgy:

[...] az én elveim alapján is feltételezhetsz egy külső ősképet; úgy értem, külsőt az elmédhez képest; noha valójában fel kell tételeznünk, hogy abban az elmében létezik, amely minden dolgot magába foglal; akkor pedig ez éppúgy kielégíti az azonosság minden kívánalmát, mintha az elmén kívül létezne. (Berkeley, *Három párbeszéd* 218., fordítást módosítottam)

A már említett Samuel Johnsonnal levelezve pedig a következőket válaszolja levelezőpartnerére erős presszionálására:

Semmi kifogásom az ellen, ha az Isten elméjében lévő ideákat a miénk ősképeknek nevezi. De helytelenítem, hogy ezeket az ősképeket a filozófusok reális dolgoknak tartják, feltételezve, hogy abszolút racionális létezésük van, függetlenül attól, hogy egyáltalán észleli-e őket valamilyen elme; a materialisták vallják ugyanis azt a nézetet, hogy más dolog az Isteni Elmében való eszmei létezés, és más az anyagok reális létezése. (Berkeley, *Samuel Johnson levelezés*, IV. levél, 248–9.)

Berkeley eleinte tehát azért ódzkodott az őskép vagy archetípus megnevezés használatától, mert attól tartott, hogy azt esetleg abban a locke-i értelmében veszik, ami szerint az őskép az észleléstől és Isten elméjétől függetlenül létező „valós” dolog. Azonban az az elképzelés, hogy az ősképek az Isten elméjében levő ideák – legalábbis elsősre – nem tűnt számára elfogadhatatlannak. Hasonlóképpen, a *Három párbeszéd*-ben a teremtés idealista interpretációja kapcsán is felmerül – némileg emlékeztetve a descartes-i, de akár a norris-i megfogalmazásra is –, hogy a dolgoknak van egy ősképszerű létezése vagy létmódja Istenben. Berkeley felteszi a költői kérdést, hogy ő miért ne ismerhetné el „a dolgok kétféle állapotát: egy másolatszerűt vagy természetest és egy ősképszerűt vagy örököszt (*eternal*)? Az előbbit az időben teremtették; az utóbbi öröktől fogva létezett Isten elméjében” (Berkeley, *Három párbeszéd* 222).

Továbbá nem egyértelmű az sem, hogy ugyanúgy elfogadhatatlan feltételezés lenne-e Berkeley számára az, hogy Isten elméjében ideák léteznek, mint a materiális ősképek tételezése, hiszen az „idea csak ideához hasonlíthat” elvét az

előbbi feltevés nyilvánvalóan nem sérti meg. Azonban Berkeley-nak volt egy gyakorta hangoztatott motivációja arra, hogy mégis elutasítsa ezt a nézetet – legalábbis abban a formában, amelyben Malebranche vallotta. Érdeemes már ezen a ponton tisztázni: Berkeley számára a reprezentáció fogalma kizárólag az észleleti és a képzeleti *ideák* kapcsolatára vonatkozhat, vagyis semmilyen módon nem léphet túl az ideák körén. Filozófiája egyik legfőbb céljának a Locke, Descartes és Malebranche episztemológiájában többé-kevésbé helyesen meglátott reprezentacionalizmus gyökeres kiirtását szokás tekinteni. Ez definiálható egyrészt úgy, mint a közvetlenül nem észlelt ősképek és az észlelt ideák közötti kapcsolatról szóló elmélet (tehát Locke közvetett realizmusa), másrészt pedig úgy, ahogy az Malebranche elképzelésében megjelenik, azaz mint az észlelt ősképek és a közvetlenül nem észlelt fizikai tárgyak közötti viszony leírása.

Az a lehetőség persze elméletileg továbbra is fennáll, hogy Berkeley elfogadja a mentális ideák létét, de nem – à la Malebranche – mint reprezentáló létezőként, hanem mint a mi ideánk által reprezentált, Isten elméjében létező ősképekét. Úgy tűnik azonban, hogy Berkeley szerint az isteni elme tartalmaihoz – annak mérhetetlen különbözősége miatt – nem férhetünk hozzá közvetlenül,⁶ így egy gyengített – episztemológiai – formában a szőnyeg alatt visszakúszni látszik az a hasonlóság-elyből adódó ismeretelméleti probléma, amely a materiális őskép lehetőségét kizárta. Ugyanis, bár logikai értelemben semmi akadálya annak, hogy a szintén mentális isteni őskép és az emberi észlelés tárgyaként felfogott idea között hasonlóság legyen, de ennek megállapításához az emberi tudás és megismerés köre Berkeley álláspontja szerint alighanem szűkösnek bizonyulna. Berkeley egész nyíltan kijelenti, hogy csak a saját ideáinkat tudjuk összehasonlítani, hiszen két idea hasonlóságának megállapításához elengedhetetlen, hogy egyszerre vegyük szemügyre őket.⁷

Ezek alapján Berkeley számára az ősképek nem materiális értelemben vett fogalma is problémát kellene, hogy jelentsen. Akkor viszont az előbbi, az ősképekre pozitívan hivatkozó idézeteket is át kellene értékelnünk. Ebből a szempontból mindhárom – az ősképek feltételezését megengedő – idézet kontextusa figyelemre méltó. Egyrészt – ahogy az főként a levelezésből kiderül – úgy tűnik, Berkeley meglehetősen vonakodik ősképekről beszélni, másrészt a másik két, a *Három párbeszéd*ből vett idézetben pedig inkább az anyag létezésének szükségességén alapuló ellenvetésekre reagál. Az elsőként idézett részben például a

⁶ Lásd például *Filozófiai Kommentárok* 740.

⁷ Lásd *Filozófiai Kommentárok* 378, vö. Winkler 1989, 141–9.

materialistával vitatkozva veti fel azt a hipotetikus lehetőséget, hogy miért ne hivatkozhatna az idealista is ősképekre ideáink azonosságának magyarázata során, ha egyszer annak a materialistának is felhatalmazást adunk rá, aki az ideák privát volta mellett teszi le a voksát.

III.

Most nézzük meg részletesebben, miért valószínűtlen, hogy Berkeley támogatta volna az isteni ideákként felfogott ősképek feltételezését. *Egyrészt* azért, mert – mint ahogy arra az imént utaltam – szeme előtt mindvégig a szkepticizmus elkerülése és a *common sense* álláspontjaként felfogott közvetlen realizmushoz való ragaszkodás lebegett. Ezt az elképzelést pedig nemcsak a locke-i, de a malebranche-i nézet is veszélyezteti.

Figyelemre méltó, hogy a *Filozófia Kommentárok* egyik bejegyzésében Berkeley pont az őskép kifejezést használja arra a valóságra, ami az érzékeink számára feltárul, kijelentve, hogy „[a]z Érzéki ideák a Valós dolgok vagy Ősképek. A Képzeti ideák, Álmodok, stb. [pedig] másolatai, képmásai azoknak.” (*Filozófiai Kommentárok* 823.)

Bár az őskép terminus ilyen értelemben a későbbi művekben nem szerepel, az elképzelés maga – miszerint az érzéki ideák képezik a valóságot magát, nem pusztán reprezentálják azt – végigvonul Berkeley egész életműven. Az érzéki ideák és az ősképek azonosítása azonban egyúttal az isteni ideák Malebranche-féle értelmezését is ellehetetlenítik, amely szerint azok nem a reprezentált, hanem a *reprezentáló* szerepét játsszák a megismerés folyamatában. Mielőtt némi költői túlzással kijelentené, hogy „egészében véve nincsenek gyökeresebben ellentétes elvek”, mint Malebranche-é és a sajátjai, gyorsan elődje szemére veti, hogy szerinte „érzékeink félrevezetnek minket, s hogy a kiterjedt dolgok igazi természetét vagy valódi formáit és alakzatait nem ismerjük” (Berkeley, *Három párbeszéd* 192). Berkeley szilárd meggyőződése szerint mindennek pontosan az ellenkezőjét állítja.

Sőt, Samuel Johnson levelére reagálva se állja meg, hogy amikor a materiális értelemben vett őskép fogalmát elutasítja, egyúttal ne tegyen egy szúrós megjegyzést a malebranche-i elméletre is, amely szerinte – Berkeley klasszifikációjában materialista elmélet lévén – azt állítja, hogy „más dolog az Isteni Elmében való eszmei létezés, és más az anyagok reális létezése” (Berkeley, *Samuel Johnson*

levelezés, IV. levél, 248–9). Így talán még érthetőbbé válik, hogy a továbbiakban miért tartóztatta meg magát attól, hogy ösképekként hivatkozzon a valóságot alkotó érzéki ideákra. Berkeley felismerte ugyanis, hogy a kifejezés többszöri félreérthető: nemcsak annak akarta elejét venni, hogy locke-i szemszögből félremagyarázzák gondolatait, de annak is, hogy Malebranche felől nézve félreértsék azokat.

Másrészt, absztrakció-kritikáját is latba veti Malebranche elképzelésével szemben, mikor a *Három párbeszéd*ben igyekszik elhárítani minden eshetőséget annak, hogy valaki esetleg az okkazonalizmussal rokonítsa elméletét. Berkeley, mint már láthattuk, foggal-körömmel igyekezett elhárítani minden erre vonatkozó összehasonlítást: már 1710-ben (a *Három párbeszéd* megjelenése után nem sokkal) Percivalnak írott levelében kijelenti, hogy Malebranche és Norris nyakatekert elméleteinél – melyekről úgy tartják, hogy nincsenek hasznára az emberiségnek – nem sok nézet áll távolabb filozófiájától. A *Három párbeszéd*ben (főként annak későbbi kiadásaiiban) rá is mutat azokra különbözőségekre, amelyeket összegegyeztetetlennek tart a malebranche-i elgondolással.

Kevés ember gondolkodik, de véleménye, az mindenkinek van. Ezért az emberek véleményei felszínesek és zavarosak. Nincs abban semmi különös, hogy olyan tételeket, amelyek önmagukban teljesen különböznek egymástól, mégis összekevernek azok, akik nem vizsgálják meg őket figyelmesen. Ezért nem is volnék meglepve, ha némelyek azt képelnék, hogy engem is elfogott Malebranche lelkesedése, holott valójában nagyon is távol vagyok tőle. *Ő a legelvontabb általános ideákra épít, amelyeket én nem ismerek el.* Azt állítja, hogy van abszolút külső világ, amit én tagadok. [...] (Berkeley, *Három párbeszéd* 191–2., kiemelés nem az eredetiben)

Amint arra Nicholas Jolley felhívta a figyelmet, Berkeley joggal tarthatta a malebranche-i isteni ideákat absztraktnak, hiszen azoknak, hogy több dologra alkalmazhatóak legyenek, meghatározatlannak kell lenniük. Berkeley egyik kifogása az absztrakt ideák létével szemben éppen az, hogy semmi sem létezhet anélkül, hogy ne lenne teljesen – egészen a partikuláris jegyekig – meghatározva, még akkor sem, ha éppen (általános kifejezésként használva) eltekintünk egyes megkülönböztető vonásaitól.⁸ Malebranche szerint a kiterjedés isteni

⁸ Lásd *Alapelvek*, Bevezetés 16.

ideája viszont pont azért nem lehet a mi, véges elménkben, mivel általánossága miatt végtelen mennyiségű konkrét alakot foglal magába. *Az igazság kutatásáról* című művében például kijelenti, hogy előbb van tudásunk a végtelenről, azaz először vetjük tekintetünket – bármely homályosan is, de – az összes létezőre Istenben, és csak aztán ismerhetjük meg a véges partikulárékat (Jolley 2013b, 239–40). „Ahhoz [...], hogy egy véges létezőt gondoljunk el, szükségképpen le kell hasítanunk valamit a lét ezen általános fogalmából, amely – következtetés-képpen – meg kell, hogy előzze azt. Így az elme mindent csakis abban az ideában ismer meg, amivel a végtelenről gondolkodik.” Malebranche rögvest hozzá is teszi, hogy „a partikuláris ideák mind a végtelen általános ideájából részesednek” (Malebranche, *Az igazság kutatásáról* 3.2.6. 169–170, LO 232). Berkeley mintha pont erre a gondolatra reagálna, mikor az *Alapelvek* 17. paragrafusában kijelenti: „A lét általános ideája számomra valamennyi között a legabsztraktabbnak és legérthetlenebbnek tűnik [...]”.

Harmadrészt, úgy tűnik, Berkeley már azért is támadja Malebranche-t, hogy egyáltalán ideákat ültet Isten elméjébe – legyenek azok akár absztraktak, akár nem. Berkeley szerint az ideák passzívak, míg Isten tiszta aktivitás, elméjébe tehát nem férközhet be semmilyen passzivitás. Malebranche kapcsán jelenti ki: nem érti, „hogy ideáink, amelyek teljesen passzív és tehetetlen dolgok, miképpen lehetnek az isteni lényeg vagy szubsztancia részei (vagy ahhoz hasonlóak), holott Isten tevékeny, oszthatatlan, tisztán aktív lény” (Berkeley, *Három párbeszéd* 191, fordítást módosítottam).

Azonban ez a Malebranche ellen felhozott ellenvetés Berkeley Istenét is komolyan veszélyeztetni látszik, amelyiknek egyik fő feladata éppen az lenne, hogy az ideák észlelésén keresztül folyamatosan fenntartsa az észlelt világ létezését – akkor is, mikor annak egyes részeit (a fát a kertben) egyetlen véges elme sem észleli. Berkeley több helyen is egyértelműen arról beszél, hogy Istennek bár érzései nincsenek, de vannak ideái.⁹ Azonban, ha figyelmesebben megnézzük, mit vet Malebranche szemére, úgy tűnik, hogy Berkeley alapvető problémája nem az, hogy Istennek *egyáltalán nem* lehetnek ideái, hanem az, hogy Malebranche az ideákat mint Istenben lévő tökéletességeket egyben Isten lényegébe, de egyáltalán elméjébe helyezi. Hülasz korrekt összefoglalása szerint az okkazonalisták

⁹ Lásd például *Alapelvek* 6, 91 vagy *Három párbeszéd* 212.

[ú]gy vélik, hogy a lélek anyagtalan, s ezért nem képes anyagi dolgokkal úgy egyesülni, hogy önmagukban észlelje őket; ehelyett e dolgokat az isteni szubsztanciával való egyesülés útján észleli. Mert Isten, mint szellemi lény, teljeséggel intelligibilis, azaz képes arra, hogy egy szellem gondolatainak közvetlen tárgya legyen. Emellett az isteni lényeg olyan tökéletességeket tartalmaz, amelyek megfelelnek minden teremtett létezőnek (*correspondent to each created being*), s ezért alkalmasak rá, hogy a létezőket az elmének felmutassák vagy megjelenítsék. (Berkeley, *Három párbeszéd* 191, fordítást módosítottam)

Pontosan ez az, amit Berkeley nem tud elfogadni a malebranche-i nézetben, tudniillik, hogy az ideák – azaz az ősképek – utóbbi számára mint tökéletességek Isten elméjének részei, azzal mintegy egyesülnek (csakúgy, mint maguk az elmék, melyek részesednek az isteni lényegben), ami legalábbis azt egyértelművé teszi, hogy az ősképek az isteni elmében valamilyen módon benne léteznek.¹⁰ Érdekes, hogy Malebranche többször is úgy fogalmaz, hogy Isten az elmék és az ideák intelligibilis helye, hasonlóan ahhoz, ahogy az anyagi világ a testeké.¹¹ Az ideák Malebranche szerint tehát valamilyen értelemben valóban az isteni elmét és annak lényegét alkotják, annak ellenére, hogy a véges elmék akkor sem láthatják ezt a lényegét ugyanolyan módon, ahogyan azt Isten – abszolút értelemben – ismeri, amikor Isten feltárja előttük a külvilág dolgait reprezentáló ideáit. A véges elmék pusztán ezen egyedi megismerési viszonyokon keresztül, relatíve részesedhetnek a végtelen ideát tartalmazó isteni lényegből.¹²

Ezzel szemben, amikor Berkeley arról beszél, hogy az ideák Istenben léteznek, akkor ezen feltételezhetően nem azt érti – amit egyébiránt az emberi elme és az idea relációja kapcsán is hangsúlyoz –,¹³ hogy az idea mint módusz vagy elmetartalom az elmében inherens módon benne lenne, hanem ezzel a metaforikus beszédmóddal pusztán az ideák elmefüggőségére utal – lényegében arra, hogy az extrinzikus ideák létükben Isten akaratótól függenek.¹⁴ Berkeley számára minden szellemi szubsztancia lényege az aktivitásban, az akarások szintjén

¹⁰ Vö. Jolley 2013a, 107, aki az OC 7:118 és 7:125-ra utal.

¹¹ Lásd például *Az igazság kutatásáról* 3.2.6. 168, LO 230.

¹² Lásd *Az igazság kutatásáról* 3.2.6. 169, LO 231.

¹³ Lásd *Alapelvek* 49. vagy *Három párbeszéd* 219.

¹⁴ Hight hívta fel talán először a figyelmet arra az eshetőségre, hogy az ősképek vagy isteni ideák külsődleges relációban állnak Istennel. Lásd Hight 2005, 100–8. vagy Bettcher 2008a, 152–160.

ragadható meg. Ebben az értelemben mondja, hogy a lélek nem más, mint cselekvés, akarás és működés.¹⁵ Ráadásul, az ideák azért sem létezhetnek inhe-rens módon az elmében, mert akkor nem teljesülne a Berkeley által folyton-folyvást hangoztatott heterogenitás-elv, azaz a teljesen aktív lélek és a teljesen passzív idea megkülönböztetése, hiszen ez esetben az idea – legalábbis részben – képviselhetné a szubsztanciát, mely magába foglalja.¹⁶

Amikor a Berkeley-t képviselő Philonouz a folytatásban azt veti Malebranche szemére, hogy Istenben nem az ő, hanem a mi ideáinkat látjuk, min-tegy összefoglalja az elképzelés egészével kapcsolatos ellenérzéseit.

Bevallom, teljesen egyetértek a Szentírásnak azzal a hittételével, hogy *Istenben élünk, mozgunk és létezünk*. De azt semmiképpen sem hiszem, hogy Isten lényegében látjuk a dolgokat, azon a módon, ahogyan az imént előadtad. Íme röviden az én véleményem: nyilvánvaló, hogy a dolgok, amelyeket észlelek, saját ideáim, s hogy az idea másképpen nem létezhet mint az elmében; nem kevésbé világos az sem, hogy ezek az általam észlelt ideák vagy dolgok – akár ők maguk, akár ősképek – az én elmémtől függetlenül léteznek, mivel tudom, hogy nem én va-gyok a szerzőjük, nem lévén rá hatalmam, hogy tetszésem szerint hatá-rozzam meg, milyen sajátos ideáim legyenek [...] Tehát ezeknek az ideáknak valamilyen más elmében kell létezniük, s annak akaratából nyilatkoznak meg előttem. (Berkeley, *Három párbeszéd* 192)

Vagyis, amit közvetlenül tapasztalunk azok a saját ideáink, de ezek létükben Isten akaratótól függenek – tehát *ebben az értelemben* benne léteznek –, és ame-lyeket – magát az egyetlen valóságot alkotva – annak függvényében nevezhe-tünk érzéki ideáknak, vagy isteni ősképeknek, hogy az emberi és passzívan észlelő vagy pedig az isteni, aktív és az ideákat akaratóval létrehozó nézőpontot vesszük-e alapul. Hasonlóan ahhoz, ahogyan (a korábban már idézett szöveghe-lyen) a teremtés értelmezésekor ugyanazon dolgok kétféle állapotaként hivatko-zott az ideák teremtett és teremtés előtti állapotára.¹⁷

¹⁵ Lásd *Filozófiai Kommentárok* 829.

¹⁶ Lásd *Alapelvek* 89, 139, illetve Bettcher (2008b, 184–188) kiváló értelmezését.

¹⁷ Lásd *Három párbeszéd* 220.

IV.

Végezetül röviden kitérek arra, hogy az iménti elemzés nyomán miként vázolható fel Berkeley pozitív elképzelése az ősképekről. Világos, hogy ha tényleg vannak isteni ősképek, akkor azok nem lehetnék mások, mint a mi ideáink, illetve az azokra irányuló akarati aktusok Istenben. Hiszen Berkeley egyértelművé teszi, hogy (1) ideáink nem az isteni ősképek pusztá *reprezentációi*, illetve, hogy az ősképek nem alkalmasak arra, hogy a közvetlenül nem megtapasztalt valóság pusztá képviselői legyenek. Filozófiája szellemével összhangban (2) az isteni ősképek csakis *partikulárek* lehetnek; nem pedig általános és teljes mértékben meghatározatlan ideák, ahogy azt a malebranche-i elmélete megköveteli.¹⁸ Továbbá Berkeley azt is világossá teszi, hogy (3) az ősképek csak annyiban léteznek Isten elméjében, amennyiben Isten azon *akarati aktusait* értjük rajtuk, amelyek az észleleteinket létrehozzák, és amelyek ténylegesen hozzátartoznak az isteni aktivitáshoz. Ezek fényében, mikor bár vonakodva, de ősképekről beszél, akkor Berkeley az isteni akarat olyan partikuláris megnyilvánulásaira gondolhat, amelyek létrehozzák bennünk a valóságot alkotó ideáinkat.

Ezek az akarások természetesen nem lehetnek üresek vagy vakok, hiszen mikor Isten akar valamit, egyúttal tudja is, mi az, amit akar, vagyis, hogy milyen ideát fog adott akarása kiváltani bennünk.¹⁹ Berkeley azonban több helyen kiemeli, hogy ez a fajta tudás nem terjed ki a passzivitást eredményező fájdalmak és érzelmek területére.²⁰ Isten tehát sohasem passzív alanya az észleleteknek, hanem mindig csak aktív létrehozója lehet azoknak. Berkeley nyíltan kimondja azt is, hogy Isten rendeli el a természeti törvényeket, vagyis azokat a szabályszerűségeket, amelyeknek megfelelően hozza létre a véges elmék észleleteit.²¹ Partikuláris akarásai tehát elválaszthatatlanul együtt járnak egy olyan fajta megismeréssel, amelyet leginkább az emberi képzelethez hasonlíthatnánk – annak minden aktivitást korlátozó, emberi vonása nélkül. Imént vázolt értelmezésem szerint az így értett isteni akarásokat nevezi Berkeley ősképeknek.

¹⁸ A szakirodalomban korábban felmerült az ötlet, hogy Berkeley az isteni ideákat absztraktnak tartotta, de ez az értelmezés azóta sem tett szert népszerűsége. Ld. Wenz 1976.

¹⁹ Lásd például *Filozófiai Kommentárok* 743, 812, 841, vö. *Három párbeszéd* 212, illetve Winkler 1989, 207–16, különösen 208–9.

²⁰ Lásd *Filozófiai Kommentárok* 675., *Három párbeszéd* 212, *Siris* 289.

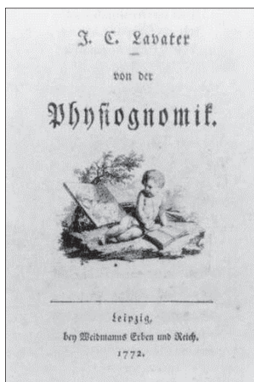
²¹ Lásd *Három párbeszéd* 204.

Irodalom

- Ariew, Roger 2011. *Descartes among the Scholastics*. Leiden, Boston, Brill.
- Berkeley, George 1948. Philosophical Commentaries. In: A. A. Luce – T. E. Jessop (szerk.). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Vol. 1., London, Thomas Nelson and Sons, 1–241. [= *Filozófiai Kommentárok*]
- Berkeley, George 1954. Siris. In: A. A. Luce – T. E. Jessop (szerk.). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 5, 27–164.
- Berkeley, George 2006a. Berkeley és Samuel Johnson filozófiai levelezése. In: Altrichter Ferenc (szerk.). *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest, L'Harmattan, 231–250. [= *Samuel Johnson levelezés*]
- Berkeley, George 2006b. Hülász és Philonusz három párbeszéde. In: Altrichter Ferenc (szerk.). *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest, L'Harmattan, 153–230. [= *Három párbeszéd*]
- Berkeley, George 2006c. Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről. In: Altrichter Ferenc (szerk.). *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Budapest, L'Harmattan, 83–152. [= *Alapelvek*]
- Bettcher, Talia Mae 2008a. *Berkeley: A Guide For The Perplexed*, London, New York, Continuum.
- Bettcher, Talia Mae 2008b. Berkeley on Self-Consciousness. In: Stephen H. Daniel (ed.). *New Interpretations of Berkeley's Thought*. Amherst, Humanity Books, 179–202.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz. [= *Elmélkedések*]
- Hight, Marc A. 2005. „Defending Berkeley's divine ideas”, *Philosophia*, December 2005, Volume 33, Issue 1–4, 97–128.
- Jolley, Nicholas 2013a. Leibniz and Malebranche on Innate Ideas. In: Nicholas Jolley. *Causality and Mind: Essays on Early Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 105–120.

- Jolley, Nicholas 2013b. Berkeley, Malebranche and Vision in God. In: Nicholas Jolley. *Causality and Mind: Essays on Early Modern Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 229–241.
- Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Vassányi Miklós, Csordás Dávid (ford.). Budapest, Osiris. [= *Értekezés*]
- Malebranche, Nicolas 1958–84. *Œuvres complètes de Malebranche*, 20 vols., A. Robinet (ed.), Paris, J. Vrin. [= OC]
- Malebranche, Nicolas 1997. *The Search after Truth*, T. M. Lennon and P. J. Olscamp (trans.). Cambridge, Cambridge University Press. [= LO]
- Malebranche, Nicolas 2007. *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Budapest, L'Harmattan. [= *Beszélgetések*]
- Malebranche, Nicolas 2010. Az igazság kutatásáról, III. könyv 1. és 4. fejezet. In: Schmal Dániel (szerk.). *Lélek és elme a kartezianizmus korában*. Budapest, L'Harmattan, 164–171.
- Mander, W. J. 2008. *The Philosophy of John Norris*. New York, Oxford University Press.
- Norris, John 1978. *An Essay Towards the Theory of the Ideal or Intelligible World*. New York, Garland Publishing. [= *Értekezés*]
- Yolton, John W. 1993. *A Locke Dictionary*. Oxford, Blackwell.
- Wenz, Peter S. 1976. Berkeley's Christian Neo-Platonism. *Journal of the History of Ideas*. 1976/37, 537–546.
- Winkler, Kenneth 1989. *Berkeley: An Interpretation*. Oxford, Clarendon Press.

Csanádi-Bognár Szilvia: *Herder és a műalkotás határa*



Címlap
Johann Kaspar Lavater:
Physiognomie című könyvéből,
Leipzig, 1772.

Soha annyi ostobaságot nem mondtak még valamiről, vagy valami ellenében, mint arról, hogy mi a silhouette, a sbozzo, a puszta körvonal (*Umriß*), ugyanakkor *a megrajzolt semmi*. Ez volna a helyzet akkor is, ha mindenki, aki lát, képes lenne átváltoztatni a *semmit* egy hozzá hűséges *valamivé*, és többé nem, vagy legalább kevésbé kételkedni abban, amit éppen a körvonal, a körülhatárolt *semmi* mutat. A körvonal éppen arról mond olyan *keveset*, amiről mondania kellene, hogy *pontosan, hüen és az egészet* mondja.¹

A közelmúltban jelent meg Charlotte Kurbjuhn *Kontur, Geschichte einer ästhetischen Denkfigur* című könyve, amelyben akkurátusan követte végig a körvonal és a kontúr mint gondolatalkzat változását a görögöktől egészen Rilkéig. Filológiai munkamódszerének következménye, hogy a bámulatosan bőséges textuális apparátus mellett a társasági interakció jelentőségét, az ezek eredményeként születő vizuális apparátust, valamint a körvonal fogalmával összefüggő egyéb fogalmakat a tárgyalásból kihagyni kényszerült.² A vonal jelentősége nem csak

¹ Johann Gottfried Herder: *Plastik, Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume*, 1768–70, Helmut Pfothenauer (szerk.): *Klassik und Klassizismus, Bibliothek der Kunstliteratur*, vol.3., Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1995, 49. A jelöletlen fordítások a szerzőtől származnak (Cs.-B. Sz).

² Charlotte Kurbjuhn: *Kontur, Geschichte einer ästhetischen Denkfigur*, Berlin/Boston, de Gruyter, 2014, 20–26.

közismert a 18. század társasági szórakozásának eszköztárában és a metszetkultúra területén, hanem katalizátora is a művészetről való gondolkodásnak és beszédnek. A körvonal diskurzusában pedig a *forma* és az *alak*, mint afféle testvérfogalmak, paradigmaticus jelentőségűek, nélkülük aligha határozható meg a vonal jelentősége a korszakban. Az alábbiakban szeretnék rávilágítani arra, hogy hogyan válnak ezek az összefüggések Herder meglehetősen radikális körvonalértelmezésében ismeretelméletivé, és nyújtanak kiindulópontot a nyelvelmélet területe felé a tapasztalat alakzataiként, egyfajta lehetőséget teremtve ezzel a szobrászatról való beszéd számára.³

Sziluett. Korának legismertebb fiziognómusa, Johann Kaspar Lavater magasztalta a sziluettrajzolás módszerét, amellyel könnyen meg lehet ragadni a futó vonásokat. Az árnyképrajzolás népszerűsége is részben az ő kézikönyve, a *Physiognomische Fragmente* megjelenése után (1775) nőtt meg.⁴ A gyakorló fiziognómus a szemére hagyatkozik, de legalább ilyen fontos számára, hogy megfigyeléseit szavakkal is ki tudja fejezni. Lavater a *Fragmenténél* néhány évvel korábban jelentette meg *Physiognomie* (1772) című kötetét, amelynek címlapján egy kisfiú olvasgat, és közben profilokat vizsgál.⁵ A szerző hangsúlyozza, hogy tudománya az általános figyelem és tapasztalat művészetének szabályait foglalja magába, ami a gyakorlatban az arc részekre bontását, részletes megfigyelését, közben aprólékos leírását jelenti, majd a megfigyelések egybevetését. Javaslatot tesz arra is, hogy a fiziognómiát elsajátítani vágyók művészeti alkotásokon és híres emberek portréin gyakorolják a szemüket. A feladat tehát a művész feladatának, aki az affektusokhoz kifejezést keres, éppen a fordítottja. Itt a megfigyelő a kifejezéshez keresi a megfelelő, olykor nem is olyan nyilvánvaló szenvedélyt, mintha műalkotásokat értelmezne. Az egyes testrészek megfigyeléséhez szempontrendszer is közöl, a *formák*, a *színek*, az *arányok*, a *nagyság*, az *elhelyezkedés* jelentőségére hívja fel a figyelmet, ahogyan a festészeti traktátusirodalom is. Lavater tehát az arcot műalkotásként kezeli. A jelek kiválasztása

³ A festmények leírásával kapcsolatban nem a vonal vagy a forma lesz a meghatározó Herder esztétikájában, hanem a szín. Ennek értelmezését lásd Greif, Stefan: *Malerei kann ein sehr beredetes Schweigen haben, Beschreibungskunst und Bildästhetik der Dichter*. München, Fink, 1998. Greif, Stefan: „[...] wie ein Engel im Licht gekleidet” – Herders Bild- und Beschreibungsästhetik im Kontext des späten 18. Jahrhunderts. In: *Monatshefte*, 2003, Vol. 95., No. 2., 207–216.

⁴ Barbara-Maria Stafford: *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, MIT Press Cambridge, Massachusetts, 1993, 96.

⁵ Johann Kaspar Lavater: *Physiognomie*, Leipzig, 1772, 36–72.

pedig egyszerűsítést jelent a részéről, amennyiben az arc vonásait egyetlen körvonalra redukálja, és ezt szignifikánssá teszi.

A sziluettek népszerűsége, olcsóságuk és a személlyel való mágikus, lenyomatszerű kapcsolatuk révén a 18. század második felében óriási volt, valóságos kultuszról beszélhetünk, ha figyelembe vesszük, hogy nem csak az ismerősök készítettek egymásról árnyképeket, hanem egész gyűjtemények álltak össze híres személyek sziluetteiből. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az árnykép mint kép a szalonok falain, a műalkotás jellegét öltötte magára. A körvonal tündöklését a fiziognómia gyakorlatán és a sziluettképek népszerűségén túl nem kisebb hatású egyéniség készítette elő és növelte az elméleti háttér megteremtésével, mint Johann Joachim Winckelmann. Számos szöveghelyen, így az *Utánzás-tanulmány* (1755) orr-elemzésében is a fiziognómus részekre tagoló és tipizáló eljárását látjuk a körvonal mint elemzendő szempont középpontba állításával:

Az isteneken és az istennőkön a homlok és az orr csaknem egyenes vonalat képez. A híres asszonyok fejének ilyen profilja van a görög pénzekben, ahol mindazonáltal nem volt önkényes, hogy ideális fogalmak szerint dolgoztak. Azt gyaníthatnánk, hogy ez a képződmény a régi görögöknek éppúgy sajátja volt, mint a kalmüköknek a lapos orr, a kínaiaknak a kicsiny szem. A görög fejek nagy szemei a gemmákon és a pénzekben alátámaszthatják ezt a sejtést. A görögök a római császárnőket is ugyanezen idea szerint formálták a pénzeiken. Egy Livia és egy Agrippina fejének ugyanolyan profilja van, amilyen egy Artemiszianak vagy Kleopátrának.⁶

Herder tiltakozása a görög orr illetén értelmezésével szemben a fiziognómia elidegenítő módszerét és a műalkotás sziluettszerű értelmezését illeti: „Nem minden arc elég ékesszóló profilban ahhoz, hogy a sziluettenben a részek közötti összefüggés egy egészen élő formát alkosson. Az árnykép fekete vagy fehér foltja éppen elég játékeret ad a megvesztegethető, szárnyaló és rosszindulatú képzeteknek, hogy mindazzal írja tele, ami csak neki tetszik.”⁷ Bár Herder maga sem zárkózik el egészen a fiziognómia módszereitől, távol tartja magát minden

⁶ Johann Joachim Winckelmann: *Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban*. Ford. Tímár Árpád. In: *Művészeti írások*, vál. Tímár Árpád, Budapest, Helikon, 2005, 15.

⁷ Herder: i. m. 49–50.

olyan eljárástól, amelyik az embert és az emberi tagokat nem a maguk nemességében kezeli. Kritikája főként az ellen a szemléletmód ellen szól, amelyik a műalkotást a körvonalára redukálja.

Metszetmásolatok. Winckelmann *Utánzás*-tanulmánya a művészek számára szempontokat sorakoztat fel, amelyek által tökéletesíthetik alkotásaikat. Ezek között a nemes kontúr az egyik, de felfoghatjuk ezt a technikai értelemben vett központi fogalomként is, amelyre minden más szempontnál visszaul.⁸ A *Gondolatok* egyik hosszas elemzése az akadémiai másolás gyakorlatának tökéletesítéséről szól, a praxis részletekbe menő elemzésével. A szobrok másolásának gyakorlatában a függőön használatának célravezető voltát azért vonja kétségbe, mert csupán pontok kijelölésén és arányításon alapul. A Vasari nyomán leírt és Winckelmann által rekonstruált merítőkádás módszer a vízszint lassú leengedésével – pontok helyett – voltaképpen végtelen számú körvonalra bontja a másolandó szobor felületét, szinte felszeleteli, újabb és újabb körvonalat keres és másol: „[...] ily módon a víz vonala a legvégső kontúrokig kísérté munkájában [Michelangelót], úgy, hogy a modell immár a víztől fedetlenül feküdt”.⁹ Ha a tanácsait komolyan vesszük, a művész kerül a korinthuszi menyasszony szerepébe, aki a mítosz szerint távozó kedvese árnyékát körülrajzolta, hogy körvonalának rögzítésével örökítse meg rajongásának tárgyát; itt a művész a görög szobrot. A korinthuszi menyasszony a kép megrajzolásával kedvesét emlékké teszi. A művész, amint a görög szobor körvonalát rajzolja meg, megörökíti, sokszorosítja a művet. Ez az a régiségbúvárlati eszköz, amelyik a Winckelmann megelőző kutatók korában, és még jó ideig az utazó irodalom és a személyes látás lehetőségét megelőzve, illetve helyettesítve, az egyetlen hatékony módja volt az antik művek szélesebb körű megismertetésének és rendszerezésének: a metszetmásolat. Sandrart, Montfaucon, Visconti munkái, csak példaként sorolva (a gyűjteményekben fellelhető gipszmásolatok mellett), generációkon át voltak az antik tárgyi műveltség legszélesebb körben terjedő forrásai.

Talán szentségtörő az a gondolat, hogy az *Utánzás*-tanulmányban vázolt művészetpolitikai tanácsot ennek a jól ismert gyakorlatnak a metaforikus értelmezésével hozom összefüggésbe. A görög művek utánzása egyet jelent egy eszményített kor, élet- és szépségideál népszerűsítésével, aminek valamilyen lenyomatjelleg, az árnykép rögzítése a hordozója, a kulturális munka végrehajtói pedig mindannyian a befogadó helyzetében vannak, interpretációs gyakorla-

⁸ Így tárgyalja Kurbjuhn is. I. m.

⁹ Winckelmann: i. m. 37.

tokat hajtanak végre. A körvonalat felfedező szem vágya, hogy a metszetrajzoló figyelmes, értő szemének helyzetébe illeszkedjék, amelyik szinte letapogatja a művet, ugyanakkor ott a veszélye annak is, hogy csupán a metszetkönyvet lapozgató régiségbűvár helyébe kerülhet, és csak vonalakat és sík formákat lát, amelyek ideákat tartanak fogva. Részint ez lehet az oka annak, hogy míg Winckelmannnál a forma körülhatároltsága az idea egyedül lehetséges hozzáférése, és ennek elsődleges útja a körvonal megfigyelése, Herdernél egy határozott ellenállás figyelhető meg a vonal kiemelt szerepével kapcsolatban:

[...] a víz, amelyik körül folyik, és ellep minden formát és hajlatot, lesz a képzőművész szeme, a legfinomabb ujj. Ahogyan számos körben körül folyja, a művész keze megszerzi a lebegő bűvöletet és bájat. Mondhatnám, hogy a görög szobroknak oly természetes a többoldalúsága (*Vielförmigkeit*), hogy minden izom kidomborodik, ahol nincs síkszerűség, és az arcnak nincs oldala, vagy negyed-oldala, mint máshol. Következésképpen nincs az a metszet, rajz, festmény, amelyik ábrázolni vagy helyettesíteni tudná.¹⁰

Az ismeretelméleti kérdéskör

A *Plastik* keletkezésének meglehetősen tág időszakában (1770–1778) íródott szövegek összetetésével foglalkozó szakirodalom Herder fogalomhasználatának és érdeklődésének *plastikus* egységét mutatta ki.¹¹ Alapját a *Gott* című szövegben találjuk, ahol a célja az volt, hogy Istent nem mint üres fogalmat, hanem mint valóságos jelenlőt (*Dasein*) tárgyalja, aki erővel és léttel teli. A teremtésben megnyilvánuló erő (*Kraft*) folyton kinyilatkoztatja önmagát a teremtett

¹⁰ Herder: i. m. 80.

¹¹ Az 1770 és 78 között keletkezett szövegek: *Plastik, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Sammlung den alten Volkslieder, Auszug aus einem Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker und Shakespeare, Älteste Urkunde der Menschengeschlechts, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Az összehasonlító olvasatot érvényesítő művek: Hans Adler: *Die Prägnanz des Dunklen, Gnosologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*. Meiner, Hamburg, 1990. Heinz Marion: *Sensualistischer Idealismus: Untersuchung zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herders (1763–1778)*, Hamburg, Meiner, 1994. Hans Dietrich Irmscher: *Johann Gottfried Herder*, Stuttgart, Reclam, 2001.

világban, annak törvényei által. A bolygók pályáját fenntartó erőben ugyanúgy, mint az anyagok részecskéinek vonzásában és taszításában, vagy az emberi kapcsolatokban. A *Plastik* szövegkörnyezetében mindez azért jelentős, mert így érthetjük meg, hogy az érzékszerveinken keresztül szerezhető közvetlen benyomások szintén hatóerők. A látás képet közvetít, amelyikben, ha a puszta körvonala redukáljuk, nem bontakozik ki semmiféle erő, de a tapintás ezzel szemben a hatás-ellenhatás erejének tapasztalatát nyújtja. A tér és az idő ebben a felfogásban csupán a képzelőerőnk fantomja (*Phantome unsrer Einbildungskraft*), a véges értelem (*Verstand*) mércéje, hogy a dolgok egymás után és egymás mellett megismerhetőek legyenek.¹² Herder metafizikájának alapfogalmához, a *Kraft*-hoz képest a tér – és ez itt persze egyértelmű szembenállás Kanttal – csupán annak elménkben való megvalósulása, és ezért fennáll a veszélye annak, hogy a pusztán konstruált fogalmiság része marad, ha nem társul hozzá a közvetlen testi tapasztalat, amely a *Plastik*ban az érintésben és a körüljárásban nyilvánul meg. E kettő egyúttal izoláció megtapasztalása is, az amorf világtól való elválasztás eszköze, amit a tapintás a testek határának érzékelésével ér el. Kurbjuhn rámutatott arra a lényeges különbségtételre, amelyet a korszak német irodalma a körvonal (*Umriss*) és a kontúr (*Kontur*) között tesz. Az *Umriss* Wieland jegyzete nyomán, és Winckelmann írásaiban a vizuálisan észlelhető körvonalat jelöli, míg a *Kontur* a plasztikusan érzékelhető elképzelés.¹³ Közismert, hogy a *Plastik* műfajanalízise a test és a tapintás kapcsolatát hangsúlyozza, de a szövegben szereplő befogadó a taktilis tapasztalat során nem csupán a felszín tapasztalja. A kontúr elkülönítése a vonaltól nem kizárólag a német lexikalizálódás eredménye, hanem jelen van Herder egyik megnevezett szövegforrásánál is, a vonal egyik legfontosabb, és legnépszerűbb 18. századi teoretikusánál, William Hogarthnál.¹⁴ Hogarth a kontúrt héjnak nevezi (*shells of lines closely connected*

¹² Johann Gottfried Herder: *Gott, Fünftes Gespräch*. In: *Herders Werke in fünf Bänden*, V., Wilhelm Dobbek (szerk.): Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1969, 14.

¹³ Kurbjuhn: i. m. 3–4. Kurbjuhn szerint ez az elkülönített szóhasználat Herdernél szilárdul meg. Ez azonban nem a szóhasználatra igaz, hanem csupán a fogalmi különbségtételre, mert a szövegek a plasztikus körülhatároltságot többnyire körülírással határozzák meg: *schönen Umriss des Körpers, schöne Bildung*, ugyanakkor: *Kontour der Bildbaueri*. Herder valószínűleg azért nem vette át Winckelmann kontúr fogalmát, mert az a látás számára egységes benyomást jelentette, amit Herder a nézőpontok sokasága miatt nem tudott elfogadni, ahogyan azt Kurbjuhn is kimutatta. Kurbjuhn: i. m. 371.

¹⁴ William Hogarth: *Analysis of Beauty* (1753). (szerk.): Davis, Charles. In: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2010/1217/urn:nbn:de:16-artdok-12176>, utolsó letöltés: 2015. aug. 27.

together), amelyet összekapcsolt vonalak alkotnak. Ez a testet körülölelő vonal-háló mint elképzelés közel áll ugyan Winckelmann meritőkádás leírásához, de ott inkább körvonalak végtelenjéről, mint hálóról van szó, ami csekély különbségnek tűnhet, ám a szemléletmódra nézve mégis jelentős.

Hogarth elméletének az alapja az *emberi test*, amit kétféle módszerrel figyel meg, a test formális anatómiája és a test mozgása foglalkoztatja, vagyis a halott, boncolt testből nyeri ki azt az elemet, ami az ábrázolásnál élőként mutatja. Ez a kép lelke (*The Spirit of the picture*), a mozgás.¹⁵ Hasonló dolog foglalkoztatja Herdert is: meg akarja mutatni, hogy a szoborban megmutatkozik az eleven erő. A plasztikus felület ilyen formán a térben megtestesülő erő (*Kraft*) érzékelhető terepe, így a tapintás elsősorban nem a kontúrt magát, hanem a vele megjelenő élő erőt érzékeli. Az erő itt a hatás-ellenhatás, a benyomódás és megtartottság tapasztalatában nyilvánul meg. A tapintás nem csupán a kézben lokalizálódik, hanem a bőrön is.¹⁶ A két felület találkozási az elkülönültség tapasztalatában a magam tapasztalata is egyben. Itt nyílik ki igazán Herder fenomenológiája. A saját test tapasztalata az ellenerő hatására a tárgyat is élőként értékeli. A plasztikus körvonal nem mint önálló entitás jelenik meg, hanem mint a test (*Körper*) vagy az alak (*Gestalt*) része, a tapasztalat az áthatolhatatlanság (*Undurchdringlichkeit*), a jelenvalóság (*Dasein*) tapasztalata, tehát az erő érzékelése által végső soron metafizikai.

Később, a *Kalligonében* (1800) Herder a tapintás eddig kiemelt érzékét összekapcsolja a látással, és a művészi teremtést a kettő összjátékában határozza meg. Itt a felület által tapasztalható alakzatok központi szerepet kapnak.¹⁷ Az *Ítélerő kritikájának* (1790) egyes tételeit cáfolva az egyik legfontosabb kérdése Kant ellenében, hogy *mi alkotja voltaképpen az ízlésítélet tárgyát?* Kant szóhasználatára ehhez többnyire a *Gegenstand*, ami úgy értendő, hogy a tárgyak mint jelenségek igazodnak képzetalkotásunk módjához (észleletek – mint *Schemata*): a képzelőerő által előállított reprezentációk érzéki intuíciókkal való illesztései. Herdernél ez a központi fogalom a *Gestalt*, az alak. Ha Herder meghatározását olvassuk: „természetünk szükségszerű szabálya, hogy mindenből, amit átélünk

¹⁵ Hogarth: i. m. vi.

¹⁶ Irmischer: i. m. 97.

¹⁷ A *Kalligonében* Schiller fogalomhasználata (*Levelek az ember esztétikai neveléséről*) ellenében rögzül a forma mint síkbeli és az alak mint plasztikus ellentéte. A *Plasztikban* ez még éppen fordítva szerepelt: mint a szobor formái (*Formen der Skulptur*) és a festészet alakjai (*Gestalten der Malerei*). Lásd *Plastik*, 44.

és érzünk, konfigurációkat állítunk elő, ez jelenti azt, hogy alakzatokban (*Gestaltung*) gondolkodunk”.¹⁸ De pontosan mi is különbözteti meg ezt az értelmezést a jelenség felfogásaként értett *Gegenstand*tól? Ha a két szerző vonallal kapcsolatos elgondolásait keressük elő, a különbség tapinthatóvá válik. Kant így ír a vonalról:

A festészetben, a szobrászatban, általában minden képzőművészetben, az építő- és kertművészetben, amennyiben ezek szép művészetek, a rajz a lényeges, melyben *az ízlés számára minden készítetésnek pusztán az jelenti az alapját, ami formája által tetszik, nem pedig az, ami az érzetben gyönyört kelt*. A kontúrt kitöltő színek a vonzó ingerhez tartoznak. Azt ugyan elérhetik, hogy a tárgy önmagában élénken hasson az érzetben, de nem tehetik a tárgyat széppé és szemlélésre méltóvá; ami a szép formához szükséges, az többnyire éppenséggel igencsak korlátozza a színek szerepét, és még ahol van is helye a vonzó ingernek, a színeket ott is egyedül a szép forma nemesíti meg. (kiemelés tőlem: CS.B.Sz.)¹⁹

Ez azt jelentené, hogy a szín nem vesz részt a szép megállapításában, tehát ha minden képünket fekete-fehérre vagy sziluettre cserélnénk, ugyanolyan értékkel bírna. Herder ezzel szemben a szín, a körvonal és a hang egyenértékűségének bemutatására egy egész fejezetet szán a *Kalligoné*ban, és bár a művészeti ágaknak azonos teret ad, az ízlés metakritikája alapvetően a látás rejtett, de itt is előbukkanó eminens szerepére való rámutatásból indul ki, és a metafizikai megkettőzés radikális kritikája lesz.

A következő lényeges vitapont a *Kalligoné*ban a vonal mint az érzékelésben megragadható elem fogalmi értékével kapcsolatos. Az egyenes vonal az érzékelés számára a szilárdság és a biztonság fogalmát adja, a körvonal a mozgásét, és a kettő kombinációjában létrejövő vonalak a mozgás és a nyugalom közöttiek. Ezek abban a belső képződésben jönnek létre, amelynek során, *az alakok jelenlétének erőhatásaiban a tökéletesség érzése előáll, a szépség tapasztalata*.²⁰ A szembenállás itt világos, hiszen az ízlésítélet Kantnál a tökéletesség fogalmától, ahogyan a fogalomalkotástól általában, független. A körvonal a maga síkszerűségé-

¹⁸ Lásd Irmscher: i. m. 101.

¹⁹ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, Budapest, Osiris, 2003, 135–136.

²⁰ Johann Gottfried Herder: *Kalligone*, Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1955, 22.

ben pusztán *Schematá*-kat, Herder szóhasználatában fantomokat alkot, fogalmak alkotására képtelen, míg a térben felfogott *Gestalt* az erők teljességének felfogásával fogalmak alkotására ösztönöz.

A nyelvelméleti kérdéskör

„A sík és a felület érzékelésekor a teremtmény minden kellemesben a kvázisemmit (*Quasi-Nichts*) érzékeli. Ebben a látszatvilágban fogalmak és szavak nélkül az árnyak és az álmok birodalmát látjuk”²¹ – találjuk a Kalligonében, de mintha a Plastikban olvasnánk: „a vonal a semmi határa”. E megállapítás kiegészül a fogalmak és a szavak alkotásának képességével, amellyel kapcsolatban a korszak több szerzője a metaforikus nyelvhasználat szintjén egységes nézőpontot képvisel: a vonalas körülhatároltság fogalmi és nyelvi megragadhatóságot tesz lehetővé. Sulzer körvonalról szóló szócikkében például ezt írja: „Az aktok jó rajzolójának úgy kell ismernie az emberi test izomzatát, mint az ABC betűit, amelyekkel szavakat ír”.²² Herder a *Fragmentumok*ban hasonlóan gondolkodik: „Ha igaz, hogy gondolatok nélkül nem tudunk gondolkodni, és szavak nélkül nem tanulunk meg gondolkodni, úgy a nyelv az egész emberi megismerés (*Erkenntnis*) számára határt és körvonalat szab.”²³

E tekintetben Kant állásfoglalása a megdöbbentő. Nála ugyanis, mivel az ízlésítélet nem megismerési ítélet, nem alapulhat fogalmakon, és nem céloz fogalmakat (az ész elképzeléseit). Hiába körülhatárolt tehát az észlelet Kantnál, az észleletből az ítélőerő nem alkot fogalmat, ezért közölhetetlen marad. Fogalomalkotásra a megismerésben lenne lehetőség, de akkor tisztázni kellene a megismerés esztétikai vonatkozásait, amit pedig a rendszer elválaszt egymástól. Ezt a problémát, ha rendszerjellegét fel nem is veti, azért felvázolja Kant az esztétikai eszmék ábrázolásának képességéről szólva: „[E]sztétikai eszmén pedig a képzelőerő olyan megjelenítését értem, amely arra készítet, hogy sok mindent gondoljunk, de amellyel egyetlen meghatározott gondolat, azaz egyetlen fogalom

²¹ Uo. 26.

²² Sulzer, J.G.: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, (1771), in: <http://www.textlog.de/3048.html> Utolsó letöltés: 2015. ápr. 27.

²³ Herder, Johann Gottfried: *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*. In: *Herders Werke in fünf Bänden, II.*, (szerk.): Dobbek, Wilhelm, Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1969, 73.

sem lehet adekvát, s amelyet ennél fogva semmilyen nyelv nem képes teljesen elérni és érthetővé tenni”.²⁴ A befogadó számára ily módon csak a néma jelenlét marad. Ez az alapállás azonban a síkban elképzelt, látásra alapozott körülhatárolásra igaz, legalábbis Herder gondolkodásában: „[...] ó, miért is kényeztetni az embert a nyelv az absztrakt árnyképekkel – írja az útinaplójában –, inkább mint a testekkel, az élő realitásokkal? Mikor leszek olyan gazdag, hogy mindent, amit tanultam, magamban összetörjek, és csak azt fedezzem fel, amit gondolok, tanulok, hiszek!”²⁵

Herder, talán mert maga is műkritikusi tevékenységet végez, kifejezett célként tűzi ki, hogy az ízlést a nyelvhez vezesse. Az *Első Kritikai Berek* ismertén Lessing műleírás-értelmezését mérlegelő sorai a költészet fantáziára gyakorolt hatását, és annak képalkotó képességét hangsúlyozzák, még akkor is, ha a hosszabb leírások széteső jellege a szöveg folyamatszerűségében nem küszöbölhető ki teljesen.²⁶ A *Kalligonéból* pedig az is kiderül, hogy világosan látja a kanti kritika ezzel kapcsolatban felmerülő nehézségét: „De fogalom és a célok elképzélése nélkül hogyan lehet kritikus az ízlésítélet?” A válasza pedig a kanti rendszer szétválasztásainak összekapcsolását célozza meg: „Az ízlésítélet kapcsolatot tart az értelemmel”.²⁷ Ez pedig azáltal válik lehetségessé, ha az ízlésítéletet az önreflexió részévé teszi, ahogyan arra a *Plastikban* is történt utalás a tapintás önreflexív jellegével összefüggésben. A természet szépségével való találkozás a *Kalligone* szerint a tapasztalt alakzatszerűséget mondja el, ami az ember önértelmezéséhez vezet: „A teremtett alakok szemléletes leírásához Herder több utat dolgozott ki a 70-es években. Az egyik az antik szobrok érzékiségére alapoz” – állapítja meg Stefan Greif, de vajon mi az alapja ennek a megoldásnak?²⁸

Szó esett arról, hogy a művészeti ágak mediális karakterének meghatározásakor Herder a tér, az idő és az erő vonatkozásában állít fel összefüggéseket. A költészet Herder metafizikai alapfogalmaknak való megfeleltetésében elsősorban az időhöz tartozik, de míg a *Plastikban* a szobrászat az erő által nyilvánul

²⁴ Kant: i. m. 229.

²⁵ *Journal meiner Reise*, idézi: H.D. Irmscher: i. m. 48.

²⁶ Johann Gottfried Herder: *Erstes Wäldchen*. In: *Uő. Kritische Wälder*. (szerk.): Hozinger, Michael, Berlin, 2014, 116.

²⁷ Herder, 1955, 15.

²⁸ Greif 2003, 207. Irmscher kimutatja a Winckelmann szoborleírásaiból vett metaforákat, amelyek a gondolat és a kifejezés egységét úgy tárgyalják, mint a testi egység formáját. Irmscher 2001, 53.

meg, addig az *Első Kritikai Berek*ben a szobrászat helyén az erő megtestesítőjeként a poézis állt. Ha beszélhetünk egyáltalán Herdernél a művészetek hierarchiájáról, úgy a szobrászat és a költészet metafizikai eredetét illetően mindenképpen előnyt élvez, bár ez nem jelenti a festészet modernitással való eljegyzettségének tagadását. Az *Első Kritikai Berek* a logosz megtestesülésének hagyományához kötve tárgyalja a költészetet, ahogyan később a szobrászatot is, azonos karakterrel ruházza fel.²⁹ A nyelv eredetéről írott tanulmány azután a szenzualista és a metafizikai hagyomány sajátos egyesítésével a nyelvet a természetes nyelvből, emocionális hangokból, gesztusokból eredezteti, amely szintén erőt közvetít, közvetlenül hat. A nyelv nem a külső világ ábrázolása, hanem a belülről megértett, a jelenlétben megtapasztalt világ megnyilvánulása a lélek sötétjéből, amelyben a *Plastik* tapogató alakja számára is kibontakozik a szobor valóága. A nyelv léte is ebben a sötétben formálódik, mint poézis.³⁰

Ahogyan a körvonal (*Umriß*) fogalma negatív töltettel bír a plasztikus tömörséggel szemben, úgy a forma is – mivel pusztá látszat – sem enged közel kerülni a valósághoz. Éppúgy, mint az árnyékok a sziluettképben, melyek sötétek és üresek maradnak. A látás kritikája a felvilágosodás kritikája is egyben, általa elvész az embernek a birtoklásra és a dolgok megtartására való képessége. A körvonal esetében ez a megkettőző metafizikai fogalmak kritikáját jelenti: „A létező jelenléte csak a jelenlét (*Dasein*) és annak tapasztalata révén, nem pedig önkényes fogalmak és üres szavak által ismerhető fel. Fogalmakon keresztül őt mint fogalmat kapjuk, az erőnk használatán keresztül, az élet élvezetén keresztül úgy élvezzük őt, mint valóságos jelenvalót (*Dasein*) teli erővel és étellel”.³¹

A *Gestalt* a megtapasztalt *Körper*, a *Form* ellenkezője. A gondolatok megformálásának megfelelője nem a körülzárt forma, hanem a megtestesült erő megragadása, a plaszticitás, amely a metafizika értelmében megnyilvánulás. A gondolatok nem síkban, nem lineárisan rendeződnek, hanem a maguk bonyolultságában és tömörségében: „A forma Herder számára az artikuláció aktusa”.³² A lélek sötétjébe behatol a világ, és mint a gondolatok tömörsége, plaszticitása, egyszerre egymásbanlevősége (*in und durcheinander*) válik kitapinthatóvá. A költészet (*Poesie*) – ahogyan Herder nyelvezetének költői karaktere – bír meg-

²⁹ Irmscher: i. m. 52.

³⁰ Irmscher: i. m. 52.

³¹ Johann Gottfried Herder: *Gott, Fünftes Gespräch*. In: *Herders Werke in fünf Bänden*, V., Wilhelm Dobbek (szerk.): Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1969, 8.

³² A *Form* és a *Prägnanz* fogalmát együtt tárgyalja: Adler: i.m. 114.

felelő plaszticitással ahhoz, hogy ezt végrehajtsa. A lélek sötétjében képződő *Merkmal* (jel, jelleg) még kimondhatatlan (*unaussprechlich*), és más jellegekkel együtt egymásban van az érzékelés sötétjében. Az érzés és a kifejezés egymástól elválasztva jelenik meg a nyelv eredetéről szóló értekezésben: „Ki tudja az alakot mondani, és a színt hallhatóvá tenni?”³³ A kettő kapcsolata a poézis által jöhet létre, amint a nyelv eredendően poetikus (képekkel, affektusokkal, hangokkal teli). A lélek a jelek – jellegek – egymásban-levőségében képzí meg alakzatait, ami a nyelvben megy végbe, mivel Herder a gondolkodást magát nem választja el a nyelvtől, sőt benne keletkezőként gondolja el. Az ész fogalmai nem a nyelv által kelnek életre, hanem azt mondhatnám, egymásban, egymás által alakulnak. Ezt nevezi a *Kalligone* a lelkünk belső plasztikájának: „Ki ismeri lelkünk belső plasztikájának (*innere Plastik*) hatalmát, ahogyan az az értelmet és az érzékelést, az észt és a szenvedélyeket egybe tudja olvasztani. Sokkal inkább figyel és retteg, minthogy ideákkal »társalogva játszana«”.³⁴

Noha a század végére burjánzásnak induló művészeti irodalom több igencsak tekintélyes szerzője egyfajta bizonytalanságnak ad hangot a műalkotások leírhatóságát illetően, Herder számára ez a kérdés antropológiai alapú ismeretelmélete és esztétikája révén egyértelmű válaszra talál. Nem akarja ugyanis elválasztani egymástól az ember érzéki és értelmi természetét, ahogyan az a kanti elméletből következne, így a nyelv sem kizárólagosan az ész territóriumához tartozik. A nyelv tömörsége az alakzat megképződése során alakul ki. Míg Winckelmannnál a leírás elválaszthatatlan a vonal rendezőelvétől, Herdernél a plasztikus nyelvszemlélet teszi lehetővé, hogy megközelítése elkerüli mind Kant némaságát a műalkotásokkal kapcsolatban, mind Goethe és Schiller bizonytalanságát az esztéta megnyilvánulásban.³⁵

³³ Johann Gottfried Herder: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: *Herders Werke in fünf Bänden, II.*, Wilhelm Dobbek (szerk.): Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1969, 115.

³⁴ Herder, 1955, 116. Köszönöm Bacsó Bélának, hogy figyelmemet az előadáshoz fűzött kritikájában a *Merkmal* és a *Gestalt* közötti kapcsolatra irányította. Lásd még: Bacsó B., *Tematikus széljegyzetek August Wilhelm Schlegel A poézis című írásához*.

In: <http://www.c3.hu/~prophil/profi054/bacso.html> utolsó letöltés, 2015. aug. 27.

³⁵ A 18. századi műleíró gyakorlatának egyik alapvető tapasztalata az elnémulás. Lásd erről Helmut Pfotenhauer: *Winckelmann und Heinse. Die Typen der Beschreibungskunst im 18. Jahrhundert oder die Geburt der neueren Kunstgeschichte*. In: *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung, Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*. (szerk.): Gottfried Boehm, Helmut Pfotenhauer. München, Wilhelm Fink Verlag, 1995, 313–339. Pfotenhauer,

Ennek ellenére figyelemre méltó, hogy itáliai utazása során a leveleiben mégis felbukkan némi kételkedés a szobrok leírhatóságát illetően:

Az igazság és a szépség formáját kapja a lélek ezek között az emlékművek között, a tisztesség és a képzés (*Bildung*) általános fogalmait, amelyeket korábban nem birtokolt, és másként sehol a világon el nem nyerheti. Adományozott ezek közül néhányat nekem is a múzsá, de azokat szavakkal visszaadni rendkívül nehéz, gyakran lehetetlen.³⁶

Ez a kétely azonban, úgy vélem, vagy pusztán retorikai, vagy inkább az általános ideák világos megfogalmazását illeti, a műalkotások mint alakzatok megragadhatóságát azonban nem. Római tartózkodása alatt útinaplójában ugyanis az általa kedvelt szobrok bőséges leírásgyűjteményét állította össze azok belső strukturáltságát, és térbeli elrendezését vizsgálva, afféle emlékeztető gyanánt.

Irodalom

Források:

Herder, Johann Gottfried: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: Dobbek, Wilhelm (szerk.): *Herders Werke in fünf Bänden, II*. Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1969, 80–190.

Helmüt: *Um 1800, Konfigurationen der Literatur, Kunstliteratur und Ästhetik*. Tübingen, Niemeyer Verlag, 1991, 201–220., illetve 171; Greif: id. mű, 1998; Papp Zoltán: *Nemtudásunk lendületével: Schillerről*. In: Bartha Kovács Katalin, Szécsényi Endre (szerk.): *A tudom-is-én-micsoda fogalma*, Budapest, L'Harmattan, 2010, 179–186. illetve: Csanádi-Bognár Szilvia, *Werther sem tudja – A kifejezés bizonytalansága és az esztéta megnyilatkozás Goethénél*. In: Bartha Kovács Katalin, Szécsényi Endre (szerk.): *A tudom-is-én-micsoda fogalma*, Budapest, L'Harmattan, 2010, 171–178.

³⁶ J. G. Herder August hercegnek 1788 nov. 29-én. In: Herder: *Italienische Reise, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen 1788–1789*, Albert Meier, Heide Hollmer (szerk.): München, Deutsche Taschenbuch Verlag, 2003, 241. És máshol: „Eltűnik számomra ott a tér és az idő; az idea az enyém, amiből minden származik, de nincs nyelv (*Sprache*) hozzá, hogy eldadogjam.” J. G. Herder Karl Ludwig von Knebelnek 1788 december 13-án. In: uo. 272; idézi Peter Sprenger: *In den Musen Heiligtum Herder, Italien und das Klassizismus*. In: Helmüt Pfothenhauer (szerk.): *Kunstliteratur als Italienerfahrung*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1991, 45.

Herder, Johann Gottfried: *Erstes Wäldchen*. In: Hozinger, Michael (szerk.): *Kritische Wälder*. Berlin, Holzinger, 2014, 4–138.

Herder, Johann Gottfried: *Fragmente über die neuere deutsche Literatur*. In: Dobbek, Wilhelm (szerk.) *Herders Werke in fünf Bänden, II*. Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1969, 7–76.

Herder, Johann Gottfried: *Gott, Fünftes Gespräch*. In: Dobbek, Wilhelm (szerk.): *Herders Werke in fünf Bänden, V*. Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1969, 7–39.

Herder, Johann Gottfried: *Italienische Reise, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen 1788–1789*, Meier, Albert, Hollmer, Heide (szerk.) München, Deutsche Taschenbuch Verlag, 2003.

Herder, Johann Gottfried: *Kalligone*. Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 1955.

Herder, Johann Gottfried: *Plastik, Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume*, 1768–70. In: Pfothner, Helmut (szerk.): *Klassik und Klassizismus, Bibliothek der Kunstliteratur*, vol. 3. Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1995, 11–94.

Hogarth, William: *Analysis of Beauty*, (1753), Davis, Charles (szerk.) Interneten: <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/artdok/volltexte/2010/1217/> urn:nbn:de:16-artdok-12176. Letöltve: 2015. aug. 27.

Kant, Immanuel: *Az étélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris, 2003.

Lavater, Johann Kaspar: *Physiognomie*. Leipzig, 1772.

Sulzer, Johann Georg: *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*, 1771. Interneten: <http://www.textlog.de/3048.html>. Letöltve: 2015. ápr. 27.

Winckelmann, Johann Joachim: *Gondolatok a görög műalkotások utánzásáról a festészetben és a szobrászatban*, ford. Tímár Árpád In: Tímár Árpád (szerk.) *Művészeti írások*. Budapest, Helikon, 2005, 7–47.

Szakirodalom:

Adler, Hans: *Die Prägnanz des Dunklen, Gnosologie – Ästhetik – Geschichtsphi-*

losophie bei Johann Gottfried Herder. Hamburg, Meiner, 1990.

Bacsó Béla: *Tematikus széljegyzetek August Wilhelm Schlegel A poézis című írásához*. Interneten: <http://www.c3.hu/~prophil/profi054/bacso.html>. Letöltve: 2015. aug. 27.

Csanádi-Bognár Szilvia: *Werther sem tudja, A kifejezés bizonytalansága és az esztéta megnyilatkozás Goethénél*. In: Bartha Kovács Katalin, Szécsényi Endre (szerk.): *A tudom-is-én-micsoda fogalma*. Budapest, L'Harmattan, 2010, 171–178.

Greif, Stefan: *Malerei kann ein sehr beredetes Schweigen haben, Beschreibungskunst und Bildästhetik der Dichter*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1998.

Greif, Stefan: „...wie ein Engel im Licht gekleidet” – Herders Bild- und Beschreibungsästhetik im Kontext des späten 18. Jahrhunderts, *Monatshefte*, 2003, Vol. 95., No. 2., 207–216.

Irmscher, Hans Dietrich: *Johann Gottfried Herder*. Stuttgart, Reclam, 2001.

Kurbjuhn, Charlotte: *Kontur, Geschichte einer ästhetischen Denkfigur*. Berlin/Boston, de Gruyter, 2014,

Marion, Heinz: *Sensualistischer Idealismus: Untersuchung zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herders (1763–1778)*. Hamburg, Meiner, 1994.

Papp Zoltán: *Nemtudásunk lendületével: Schillerről*. In: Bartha Kovács Katalin, Szécsényi Endre (szerk.): *A tudom-is-én-micsoda fogalma*. Budapest, L'Harmattan, 2010, 179–186.

Pfotenhauer, Helmut: *Winckelmann und Heinse. Die Typen der Beschreibungskunst im 18. Jahrhundert oder die Geburt der neueren Kunstgeschichte*. In: Boehm, Gottfried, Pfotenhauer, Helmut (szerk.): *Beschreibungskunst – Kunstbeschreibung, Ekphrasis von der Antike bis zur Gegenwart*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1995, 313–339.

Pfotenhauer, Helmut: *Um 1800, Konfigurationen der Literatur, Kunstliteratur und Ästhetik*. Tübingen, Niemeyer Verlag, 1991, 201–220.

Sprengel Peter: *In den Musen Heiligtum, Herder, Italien und das Klassizismus*. In: Pfotenhauer, Helmut (szerk.): *Kunstliteratur als Italienerfahrung*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1991, 40–66.

Stafford, Barbara-Maria: *Body Criticism, Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1993.

Joób Kristóf:

Kényszerprognózis és tervezhetőség

A jövő alakíthatóságának problémája a történeti gondolkodásban
Reinhart Koselleck szemével

Általában véve a történettudomány, illetve közelebbről a történeti-politikai fogalmak szerepének kettőssége az egyik rendszeresen visszatérő kulcskérdés Reinhart Koselleck történetelméleti és fogalomtörténeti gondolkodásában. E kettősség kissé leegyszerűsítve az indikatori, illetve az aktori szerepek közötti váltakozást jelenti. Vagyis azt, hogy az egyes korok történeti-politikai valóságának megragadását szolgáló fogalmak vagy történelemképek mennyiben működtek saját maguk is a történelmet magát alakító tényezőkként. Tanulmányomban¹ azt a kérdést szeretném megvizsgálni, hogy Koselleck szerint ezek a történelemfilozófiai töltettel rendelkező mozgásfogalmak vagy történelemképek mennyiben implikálták a jövő alakíthatóságát/tervezhetőségét, illetve mennyiben indultak ki az elkövetkező események determináltságából.

A kérdés első látásra könnyen eldönthetőnek tűnik. Számos szöveghelyet lehet találni, amelyek azt sugallják, hogy Koselleck szerint a „nyeregkor” (*Sattelzeit*) utáni, vagyis durván a 18. század második fele óta kialakult nyugat-európai történet(filozófia)i és politikai gondolkodás egy alapvetően nyitott, és az aktív tervezésnek köszönhetően folyamatos fejlődést lehetővé tevő történelem-és jövőképből indul ki. Másképpen fogalmazva a folytonos haladás meglétét ugyan evidenciaként kezelő, de a történelem aktív alakíthatóságának gondolatát valamilyen szükségszerű végkifejlet felé történő kényszerű mozgással szemben előnyben részesítő megközelítést tulajdonít a legtöbb elméletnek. Persze azzal a nyilvánvaló megkötéssel, hogy a 18. század második felének történelemfilozófiáitól a 19. századi liberális történetíráson át Hegelig és Marxig érő ív egészére ez a kiinduló feltevés bajosan lehetne alkalmazható. Koselleck szövegeinek alaposabb olvasása közben azonban még a fenti megkötéstől eltekintve sem min-

¹ Jelen tanulmány az Ütközéspontok 2. – Cselekvés, autonómia és felelősség című konferencián 2015. május 29-én elhangzott előadás kiegészített változata.

dig egyszerű egy egyértelmű álláspont rekonstruálása vagy legalábbis annak tisztázása, hogy gondolkodásának meghatározó elemei pontosan hogyan viszonyulnak egymáshoz. Először is történetelméleti munkáiban mintegy búvápatakként időről időre felbukkan a történetfilozófiai gondolkodást a bibliai történelemteológia szekularizátumaként azonosító gondolat. Ennek kapcsán érdekes kérdésként merül fel, hogy Koselleck szerint eme szekularizált üdvvárakozások mennyiben örökölték vagy veszítették el „menet közben” az eszkatologikus történelemkép szigorú meghatározottságát. Másfelől, *Kritik und Krise* című meghatározó korai főművében a történelemfilozófiának a felvilágosítók által végbevitt politikai instrumentalizálását elemezve több helyen beszél „kényszerprognózisról”, vagyis egy szükségképpen bekövetkező jövőbeni konstelláció elővételezéséről. Eszerint a felvilágosítók a történelemfilozófiába vetett hitük alapján már garantáltak tekintették a kívánt cél, vagyis az ancien régime bukásának az elérését. Harmadszor pedig a történelemfilozófiai várakozásokkal feltöltött úgynevezett „mozgásfogalmakat” (*Bewegungsbegriffe*) egyfelől egy aktív cselekvés útján elérendő politikai jövőkép elővételezéseként, másfelől viszont „várakozásfogalmakként” (*Erwartungsbegriffe*) is aposztrofálja, azt a benyomást keltve, mintha a fogalom használatában itt is felmerülhetne egy szükségszerű történelmi fejlődés gondolata. A teljes korpusz részletes vizsgálata természetesen messze túlmutatna írásom keretein, de remélem, hogy a kérdés szempontjából kulcsfontosságú szövegek számbavételével is sikerülhet hozzájárulni a probléma tisztázásához.

Emancipáció és felelősség

„A történelem kényszerű lefolyását feltételezni nem jelent mást, mint hogy az ember aláveti magát, engedelmeskedik neki egy vélt szükségszerűség szolgáltatában. Ez a vélt szükségszerűség pedig olyan immanens értelmet tulajdonít a történelemnek, amelynek következménye, hogy megkérdőjeleződik az autonóm emberi cselekvés lehetősége.”² Az idézet Koselleck *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte* (*A történelem értelméről és értelmetlenségéről*) című kötetéből származik, szabad fordításban. Az eredeti német szövegben a „megkérdőjeleződik az autonóm emberi cselekvés lehetősége” kifejezés helyén az „entmündigt” szó szerepel, ami itt szó szerinti fordításban „gyámság alá helyezni”-t jelent. A szö-

² Reinhart Koselleck: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010, 25.

vegrészlet látszólag egyértelműen tükrözi Koselleck sokak által sokszor leszűrt, és még többször ismételt álláspontját a teleologikus és determinisztikus történelemfilozófiák (tágabban történelemképek) kapcsán. Másrészt viszont úgy is tekinthetünk e szöveghelyre, mint egy jó alkalomra, hogy körüljárjuk a történelemfilozófiáról való gondolkodás néhány fogós kérdését. Például azt, hogy tulajdonképpen mit tekinthetünk emancipációnak? A történelemfilozófiai értelemben vett teleologikus egyes számú gyűjtőfogalom, a „történelem” felvilágosodás kori megszületését?³ Vagy, ahogyan a determinista történelemfilozófiai gondolkodásra utaló fenti Koselleck-szöveghely sejteti, a tőle való megszabadulást? És ha egyszer Istent kiiktatták a történelemből, akkor ki cselekszik, és főleg ki a felelős a bekövetkező rosszért? A történelemfilozófiai megalapozottságú történelemképek szerint tervezhető-alakítható a jövő, vagy előre determinált pályán halad valamilyen előre megadott véggél felé? Ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban nem mindig könnyű egyértelmű választ találni arra, hogy Koselleck tulajdonképpen mikor milyen álláspontot tulajdonított a „nyeregkor” utáni európai történeti gondolkodásnak.

Talán érdemes mindjárt az elején tisztázni, hogy amikor ebben a szövegben a történelemfilozófia fogalmát használom, mire gondolok pontosabban. A kérdés nem olyan kézenfekvő, mint első ránézésre tűnik, hiszen történelemfilozófia alatt elég sok mindent lehetne érteni. Például Dilthey vágya értelmében: „Ha történelemfilozófiáról beszélünk, úgy az csak filozófiai szándékú és filozófiai segédeszközöket felhasználó történeti kutatás lehet”.⁴ Vagy, ahogy Marquard a maga sajátos stílusában próbálta megragadni a problémát, a történelemfilozófia akár jelenthetné: „a történelem nevű tudomány tudományelméletét”, „bölcstörténészek történeti bölcsességeit” vagy éppen a „történelem nevű ontológiai régió regionális ontológiáját”.⁵ Itt azonban, továbbra is Marquard, illetve Koselleck nyomdokaiban maradva, a „történelemfilozófia” alatt egy olyan koncepciót értünk, amely egy előre megadott cél felé tartó világtörténelmet feltételez. És ami datálható, vagyis egy bizonyos kor terméke.⁶ Ezen a ponton azonban már némileg eltér egymástól Marquard és Koselleck definíciója. Utóbbi a

³ Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, 67–68.

⁴ Wilhelm Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2004, 96.

⁵ Marquard, 1973, 14.

⁶ I. m. 67.

nyeregkor (*Sattelzeit*), vagyis a 18. század második felének termékeként határozza meg a teleologikus történelemfilozófiát, és – Löwithhez, Bultmannhoz, illetve Taubeshez hasonlóan – a keresztény eszkatológia, üdvtörténet vagy ha tetszik történelemteológia szekularizátumaként tekint rá.⁷ Ezt az eredetileg Carl Schmitt által inspirált szekularizációs elméletet Marquard sem veti el teljesen. Elfogadni viszont csak úgy hajlandó, hogy közben igyekszik megfelelni Hans Blumenberg kritikájának is, aki a szekularizáció-tant az „újkor legitimitása” ellen intézett támadásként fogja fel, amennyiben a történelemfilozófia teológiai gyökereinek hangsúlyozásában a szekularizált világ „diszkriminálását”, derivátumként való pozicionálását látja. Marquard ezt az ellentmondást egy „huszárvágással” próbálja meg feloldani, amennyiben elvitatja a történelemfilozófia *par excellence* újkori jellegét. Szerinte a bibliai eszkatológiával meglévő folytonosság létezik, de valójában ez is csak azt mutatja, hogy a történelemfilozófia nem igazán az újkor terméke, ezért a benne meglévő teológiai gyökerek hangsúlyozása nem sérti az újkor önállóságának gondolatát.⁸ A szekularizáció-elmélet körüli vita azonban nem kifejezetten jelen tanulmány témája, ez a kis kitérő csupán a történelemfilozófia definíciójával kapcsolatos bizonytalanságok jobb megértése végett tűnt szükségesnek.⁹

⁷ Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, 108–111.

⁸ Marquard, 1973, 15-16., illetve Odo Marquard: *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie*. In: Jacob Taubes (szerk.): *Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Wilhelm Fink 1983, 77–78.

⁹ A szekularizációval kapcsolatos elméletek, illetve a kifejezés fogalomtörténete, beleértve az eredeti, kánonjogi jelentést, messze-messze a Schmitt előtti időkre nyúlik, ahogy az Hermann Lübbe kifejezetten erről szóló kötetéből (*Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg und München, Verlag Karl Albers, 2003), illetve a Blumenbergnek kifejezetten erre a kérésre fókuszáló írásából (*Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996, 11–138) is kiderül. De utalhatnánk akár a már hivatkozott Marquard szövegre (*Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie*, 57.), amelyben a szerző például Max Webernek tulajdonít egy Schmittnél korábbi szekularizációs tételt, amennyiben a protestáns etikát a szerzetesi aszkézis „világon belüli aszkézissé (*innerweltliche Askese*)” történő transzformálásának tekinti. Schmitt tétele a *Politische Theologie* harmadik fejezetében nem kifejezetten a történelemfilozófia szekularizátumként való felfogásáról szól, hanem inkább egy fogalomtörténeti koncepcióról, legalábbis Lübbe szerint akár így is értelmezhetjük, vagy Blumenberg szerint egy annak álcázott „diszkriminációs kategóriáról”. A történelemfilozófiai aspektusok kidolgozása ugyanakkor Karl Löwith, Jacob Taubes, illetve Rudolf Bultmann és Koselleck

Ami viszont a kérdésfelvetésünk szempontjából érdekes, az az emancipáció és a felelősség kérdése a történelemfilozófia kapcsán. Ahogyan Marquard megfogalmazza, a felvilágosodás felfogásának értelmében a „történelem”, mint a 18. században létrejött egyes számú gyűjtőfogalom, vagy a történelemfilozófia nem szól másról, mint az emberi nem emancipálódásáról, az ember autonómiájának kiteljesedéséről. Ezt sugallja a felvilágosodás kanti definíciója, Voltaire, Turgot, vagy Condorcet történelemfilozófiája.¹⁰ A történelem végcéljának evilágivá tétele szemben az eszkatológiával, amely végcél nem jelent mást, mint az ember szabadságának tökéletes megvalósulását. És mindezt úgy, hogy a jövő tervezését és alakítását az ember saját kezébe veszi, így biztosítva a folyamatos tökéletesedést, vagy más szóval haladást. Koselleck szerint azonban az a különleges a dologban, hogy a haladás e filozófiája sem vallásos, sem racionális bizonyossággal nem szolgált arra vonatkozóan, hogy a kívánt jövőbeni berendezkedés meg is valósul majd. Erre az egyedüli garanciát a történelemfilozófiai bizonyosság nyújtotta a „hívek” számára, vagyis a jövő tervezésének aktusában már benne foglaltatott a megvalósulás sikerének ígérete is.¹¹ A jövő alakíthatóságának Koselleck által a nyeregkorhoz kötött toposzát,¹² ugyanakkor ellentmondásossá teszik e történelemképek determinista vonásai, amely vonások korántsem csak a hegeli vagy marxi történelemfilozófiában jelennek meg. A tanulmány elején olvasható idézetben szereplő determinisztikus, az események szükségszerű menetét sugalló történelemkép visszatérő motívum Koselleck szövegeiben. A *Kritik und Krise*ben központi elem a „kényszerprognózis”, ami a nem kívánatos jelenből az áhított jövőbeni állapothoz vezető fejlődés útját történelmi szükségszerűségként, a „morális ítélet” kényszerű végrehajtásaként ábrázolja. Más szóval a morálisan illegitim ancien régime bukása történelmi szükségszerűség, és nem két, egy régi és egy új politikai érdekcsoport hatalmi harcának lehetséges folyománya.¹³ Nem konkrét emberek cselekedetének eredménye a régi rend pusztulása, hanem a „történelem”, a „fejlődés”, vagy éppen a „forradalom”. Ez az, amit Koselleck „a politika és a morál dialektikájának” nevez. A „történe-

munkásságához köthető. Ennek kifejtése azonban, mint már a szövegben is utaltam rá, messze túlmutat jelenlegi témánkon.

¹⁰ Odo Marquard: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973. 67–68.

¹¹ Koselleck 1973, 111.

¹² Reinhart Koselleck: *Einleitung*. In: Otto Brunner–Werner Conze–Reinhart Koselleck (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972, Band 1, XVIII.

¹³ Koselleck, 1973, 146.

lem” vagy a „haladás”, mindkettő mint a 18. században keletkezett egyes számú gyűjtőfogalom (*Kollektivsingular*), absztrakcióból önállóan cselekvő alannyá válik.¹⁴ Ezen a ponton viszont óhatatlanul felmerül a kérdés, hogy akkor tulajdonképpen milyen irányú is ez az emancipáció. A felvilágosítók értelmezése szerint a történelemfilozófiában nyilvánul meg az ember emancipációja a korábban keresztény világképben gyökerező gyámság alól. Viszont ha ez az emancipáció olyan történelemfilozófiák kialakulásához vezet a 18. és főleg a 19. században, amelyek Koselleck szerint „gyámság alá helyezik” az embert, akkor milyen emancipációról lehet egyáltalán beszélni? E modell értelmében ugyanis az „első” emancipáció valójában nem hozott más eredményt, mint egy „második” emancipációs kényszert, csak most ezt épp a történelemfilozófia ellenében.

Érdekes adalék ezzel kapcsolatban, hogy Koselleck a magát a determinisztikus, dogmatikus elméleti alapokon álló történelemfilozófiai világképekkel szemben definiáló 19. századi liberális történeti gondolkodásban is talál olyan motívumokat, amelyek a szükségszerű történelmi fejlődésbe vetett hiten alapulnak (*Liberales Geschichtsdenken*, 1979). Ez a történeti iskola ugyanis a nemzeti és alkotmányozási törekvések létjogosultságát a szabadság kiteljesedését biztosító törvényszerű történeti fejlődés objektív meglétéből igyekezett levezetni. Vagyis a tudatos politikai tervezés és cselekvés ebben az esetben sem nélkülözhetette az objektív történeti törvényszerűségek támogatását.¹⁵

Történelemfilozófia-e az utópia?

Az „utópia” fogalma több helyen is felbukkan Koselleck szövegeiben, de kulcs szerepet csak néhány helyen játszik. A *Kritik und Krise* harmadik fejezetében gyakorlatilag a felvilágosítók történelemfilozófiájával „csereszabatos” fogalomként bukkan fel a szövegekben, számos helyen.¹⁶ Maga az utópia mint központi téma viszont két jóval későbbi, gyakorlatilag ugyanazt a kérdést kicsit másként körüljáró szövegben tűnik fel. A *Verzeitlichung der Utopie*,¹⁷ illetve a *Zur Be-*

¹⁴ Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2006, 173–174.

¹⁵ Koselleck, 2010, 214.

¹⁶ Koselleck 1973, 142., 153–154., 156–157.

¹⁷ Reinhart Koselleck: *Zeitschichten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 2000, 131–149.

*griffgeschichte der Zeitutopie*¹⁸ egyaránt az utópisztikus gondolkodás térből időbelivé válását (*Verzeitlichung*) vizsgálja, ami Koselleck szerint először Louis-Sébastien Mercier 1771-ben megjelent *A 2440-es év* című regényében megfigyelhető.¹⁹ Mercier gyakorlatilag nem tesz mást, mint a francia felvilágosodás által kívánatosnak és követendőnek tartott erényeket, viselkedési formákat, értékeket kötegebe szedve egy ezek alapján működő Párizst vizionál hétszáz évvel saját koránál később. Mercier-t általában a másodvonalbeli felvilágosítók táborába sorolják, korában „Rousseau majmaként” és „Diderot karikatúrájaként” emlegették.²⁰ Témánk szempontjából viszont nincs központi jelentősége annak, hogy a regény filozófiai vagy irodalmi értékét boncolgassuk. Sokkal izgalmasabb kérdés, hogy miért játszik ilyen kiemelt szerepet az utópiák történetében, illetve, hogy milyen kulcsfontosságú kérdések merülnek fel a regényről szóló két Koselleck-szöveg kapcsán.

Az első kérdés talán inkább tudománytörténeti szempontból érdekes. Mégpedig az, hogy Koselleck megállapítása nem is annyira eredeti. Őt közel ötven évvel megelőzve Hans Freyer német szociológus és filozófus már megállapította, hogy az utópia Morus Tamás óta fennálló struktúrája, vagyis hogy a képzelt/óhajtott tökéletes állam nem időben, hanem csupán térben van messze (jellemzően egy szigeten) a szerzőt körülölelő empirikus társadalmi valóságtól, Mercier regényében alakult át időbeli távolsággá. Freyer *Politische Insel* című, először 1938-ban megjelent utópia-tipológiájában szinte szó szerint ugyanaz az észrevétel olvasható,²¹ ami Koselleck említett két saját szövegében, illetve az általa szerkesztett nagy fogalomtörténeti szótár, a *Geschichtliche Grundbegriffe (GG) Utopie* című szócikkében.²² Ez utóbbit egyébként nem ő, hanem Lucian Hölscher bochumi történész írta, igaz, többek között Koselleck tanácsainak figyelembe vételével.²³ Ami érdekes, hogy a három szöveg közül egyik sem tesz még csak említést sem Freyerről, jóllehet a kapcsolat nehezen lenne tagadható. Hogy ennek mi lehet az oka, az egy érdekes kutatási téma lehetne a második világháború előtti, alatti és utáni német tudománytörténet szakértői számára, de jelen vizsgálódás kereteit túllépné.

¹⁸ Koselleck 2006, 252–273.

¹⁹ Koselleck 2000, 133.

²⁰ I. m. 132.

²¹ Hans Freyer: *Die Politische Insel*. Wien–Leipzig, Karolinger Verlag, 2000, 123.

²² *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 6, 770.

²³ I. m. 733.

Ami viszont a témánk szempontjából sokkal izgalmasabb kérdés, az az utópisztikus gondolkodás és a történelemfilozófia kapcsolata. Mint már említettem, Koselleck a *Kritik und Krise*-ben szinonimaként használja a két kifejezést. A *Die Verzeitlichung der Utopie*-ben pedig úgy jellemzi Mercier időbeni utópiáját, mint a történelemfilozófia eredményeinek „különösen hatékony kifejezési módját”.²⁴ A történelemfilozófia, pontosabban a történetiség és az utópia viszonya azonban korántsem olyan egyszerű, mint ahogy ezek a szövegek sejtene engedik. Ahogy azt Freyer nagyon világosan kimutatja, az utópisztikus gondolkodást négy alapvető törvényszerűség határozza meg. Az utópiák közös ismérve a külső hatásokkal szembeni elzárkózás (1), a rendszer belső logikai zártága (2), az utópia megvalósításának mikéntjére vonatkozó elképzelés (3), illetve a történetiség, vagyis bármifajta változás teljes elutasítása attól a pillanattól kezdve, hogy az utópisztikus rendszer felállt (4).²⁵ Számunkra most leginkább a harmadik, illetve az azzal összefonódó negyedik szabály izgalmas. Az utópiarövidelmekben alapvetően két megoldást követtek. A térbeli távolsággal operáló művek esetében a kérdés szinte fel sem merül, hiszen a rendszer már készen van, nem kell megvalósítani, csupán a térképen kell megtalálni a rejtelmes sziget(ek)et. A második típusnál, az utópia megvalósulását a jövőbe kitoló rendszereknél viszont valamilyen választ kell adni a megvalósulást firtató kérdésre. Ahogy az a négyes szabályból is látszik, az időbeli utópiák alapvetően két részre „törnek” a történelmet: az utópisztikus rendszer létrejöttét megelőző tökéletlen, értelmetlen és folyamatosan változó korra, illetve az azt követő, saját tökéletességében kimerevített, értelemmel töltött, nem változó szakaszra. A kettő közötti váltás általában nem a folyamatos történelmi fejlődés eredménye, hanem egy egyszeri radikális „átváltási” aktusé, amelyet követ az új, utópisztikus kor abszolút kezdőpontja.²⁶ Ezen felül Freyer még egy fontos jellegzetességre hívja fel a figyelmet: az utópiától eltérően az üdvtörténelmi várakozások teljesülése nem akarati aktus eredménye, hanem „megtörténik” az emberekkel, „bekövetkezik”.²⁷ Hasonló problémákra mutat rá Hölscher is a *GG* utópia-szócikkében. Eszerint az utópia azzal párhuzamosan, hogy megvalósulásának helye egyre inkább időben vált távolivá a korábbi térbeli távolsággal szemben, fokozatosan a történelemfilozófia „bűvkörébe” került.²⁸ Ez a lényegi változás pedig nem az utópia, hanem

²⁴ Koselleck, 2000, 138.

²⁵ Freyer, 2000, 25–36.

²⁶ I. m. 32–33.

²⁷ I. m. 82–83.

²⁸ *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 6, 778.

az általában vett történelmi gondolkodás megváltozásának eredménye volt. Korábban a prognosztikus gondolkodás az utópia sajátja volt, ráadásul negatív értelemben, vagyis mindig benne foglaltatott az a feltételezés, hogy a felmutatott jövőkép úgysem fog megvalósulni. Ehhez képest jelentett nagy változást a 18. század második felétől megjelenő történelemfilozófiai gondolkodás, amely korábban soha nem látott társadalmi változásokról szóló, valós várakozásokat keltett.²⁹

A történelemfilozófiai gondolkodás e közeledéssel egy időben az utópisztikus gondolkodás rendszeres bírálójává vált.³⁰ A történelemfilozófia művelői pedig sokszor éppen a történelmi fejlődés „hiteles” előrejelzésének hiányát vetették az utópista szerzők szemére. Mercier esetében például annak ellenére, hogy a szerző a képzelt helyszínt a távoli jövőbe helyezte, nagyon tömören és szárazan mutatja be az oda vezető utat.³¹ Az első olyan utópia, ami végigköveti a jelenből a leírt utópisztikus jövőbe vezető történelmi fejlődést, Edward Bellamy 1888-ban megjelent *Looking Backward, 2000 to 1887* című regénye. A legtöbb utópia középpontjában azonban mind a mai napig a már meglévő állapot leírása, és nem az oda vezető fejlődés részletezése áll.³²

Az utópisztikus elképzelések bírálata, komolytalannak bélyegzése már a 18. század felvilágosítói részéről is előfordult, de a 19. századi nagy baloldali történelemfilozófusok még eltökéltebbnek mutatkoztak az utópisztikus rendszerek „tudománytalanságának” felszámolása tekintetében. Saint-Simon, de főleg Marx igyekezett élesen elhatárolódní az utópiáktól. Szerinte a „német kommunizmus mindenfajta utopizmus legeltökéltebb ellenfele”, tekintettel arra, hogy az utópiák jóslatai nélkülözik azt a „szigorúan tudományos” történelmi megalapozottságot, ami a jövő pontos előrejelzésének feltétele, és ami természetesen a kommunista gondolkodás sajátja.³³ Ilyen „szigorúan tudományos” módon definiált alapot jelentenek például a termelőerők, amelyek a történelmi fejlődés motorjaként a tőkefelhalmozás formájában teljesednek ki, egy szinte automatikus, „önjáró” folyamat során.³⁴ Hölscher ugyanakkor az utópia és történelemfilozófia közötti differenciák ellenére is kiemeli, hogy az utópisztikus gondol-

²⁹ Uo.

³⁰ I. m. Band 6, 779.

³¹ I. m. 770.

³² Uo.

³³ I. m. 779.

³⁴ I. m. 779–780.

kodás időbelivé válása a 18. század második felében egyértelműen a történelem-filozófiai haladáshit megerősödését jelzi.³⁵

Kosellecket azonban sokkal kevésbé, lényegében egyáltalán nem foglalkoztatják a fentebb vázolt különbségek. Az utópia időbelivé válásának 18. századi folyamatát elemezve szinte ugyanazokat a faktorokat sorolja fel, mint a történelemfilozófia kapcsán. A technikai és társadalmi változások gyorsulásának meg tapasztalásából táplálkozó haladáshit, illetve a jövő, ami az új szemléletben már nem Isten akaratától függ, hanem tervezhető és alakítható.³⁶ Utóbbi esetben persze ugyanúgy problematikus marad a konkrét cselekvőre vonatkozó kérdés, mint a történelemfilozófiai gondolkodásban, hiszen a tervezhető és alakítható jövő mellett folyamatosan jelen van a változás és fejlődés bekövetkezésének szükségszerűségébe vetett hit is. Koselleck szerint a konkrét cselekvő kiléte, és vele együtt a felelősség feloldódik a „fejlődés”³⁷, a „forradalom”³⁸ vagy a „történelem”³⁹ transzszubjektumaiban.

Összegzés

A fenti szöveghelyek vizsgálata sem ad egyértelmű választ a kérdésre, hogy a nyeregkorban, vagyis a 18. század második felétől kialakult történeti-történelemfilozófiai gondolkodásban Koselleck szerint inkább a jövő alakíthatóságának motívuma volt a meghatározó, vagy inkább a bizonyos fejlődési pályák szükségszerű érvényesülését hirdető determinisztikus felfogás. És jóllehet a *Kritik und Krise* és a kései írások között eltelt idő alatt Koselleck érdeklődése és szemléletmódja nem maradt változatlan, e kettősség szinte végig tetten érhető. A nyeregkor utáni történelemképek elemzése kapcsán az alakíthatóságra, „tervezhetőségre”, „csinálhatóságra” vonatkozó utalások ugyanúgy megtalálhatók a szövegekben, mint ahogyan a szekularizációs elméletre való gyakori visszautalások is. Az üdvtörténetből szekularizált történelemfilozófiai gondolkodás viszont teleologikus-determinisztikus jegyeket mutat, jóllehet immár az isteni gondviselés szerepének tagadása mellett. Az események alakíthatóságának és/vagy determinált-

³⁵ I. m. 778.

³⁶ Koselleck, 2006, 261–262.

³⁷ I. m. 174.

³⁸ Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő*. Budapest, Atlantisz, 2003, 87.

³⁹ I. m. 55.

ságának problémája valójában az ember által megfogalmazható egyik legfontosabb kérdés, és mint ilyen, sokkal régiebb bármiféle történelmi tudat kialakulásánál. Éppen ezért találok érdekesnek, hogy Koselleck e kettősség problémáját nem tematizálja explicit módon a történeti gondolkodás modern(nyereg) kori változásának vizsgálatá során.

Irodalom

Blumenberg, Hans: *Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996.

Brunner, Otto–Conze, Werner–Koselleck, Reinhart (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1972.

Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1994.

Dilthey, Wilhelm: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Budapest, Gondolat Kiadó, 2004.

Freyer, Hans: *Die Politische Insel*. Wien–Leipzig, Karolinger Verlag, 2000.

Koselleck, Reinhart: *Begriffsgeschichten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2006.

Koselleck, Reinhart: *Elmúlt jövő*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 2003.

Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

Koselleck, Reinhart: *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Berlin, Suhrkamp Verlag, 2010.

Koselleck, Reinhart: *Zeitschichten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000.

Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet*. Budapest, Atlantisz Kiadó, 1996.

Lübbe, Hermann: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg –München, Verlag Karl Albers, 2003.

Marquard, Odo: *Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie*. In: Jacob Taubes (szerk.): *Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München, Wilhelm Fink Verlag, 1983.

Marquard, Odo: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973.

Bárdos Dániel:

Makroevolúció, minimalizmus és a paleobiológiai forradalom

Az, hogy az evolúció alacsonyabb szintű mechanizmusai milyen kapcsolatban állnak az olyan nagyobb léptékű, földtörténeti skálán közvetett módon megfigyelhető mintázatokkal, mint például a fajok keletkezése és kihalása, az evolúciós biológia egyik legrégebbi, Darwin óta tartó vitája. Az ilyen nagyobb léptékű mintázatok, vagyis a földi élet történetéről szóló ismereteink fő forrása a paleontológia. Bár a paleontológia által szolgáltatott adatok a 19. században kulcsfontosságú szerepet játszottak az evolúciós elmélet kidolgozásában, ennek ellenére a diszciplína státusza és viszonya az evolúcióval foglalkozó többi tudományhoz a múlt század második feléig meglehetősen ambivalens volt. Tanulmányomban a makroevolúció koncepciójának változását, illetve ezzel párhuzamosan annak a folyamatnak néhány állomását vizsgálom meg, hogy Darwintól kezdődően hogyan változott a paleontológia és az uralkodó evolúciós diszciplínák közti kapcsolat.

Darwin dilemmája

Darwin *A fajok eredetében* egy egész fejezetet szentelt a geológiai adatok hiányosságainak magyarázatára, mivel úgy gondolta, hogy az átmeneti formák hiánya az elméletével szemben felhozható egyik legsúlyosabb ellenvetés. Ha az általa propagált elképzelés igaz, vagyis a fajok lassú és fokozatos változás során egy közös ősből évmilliók alatt alakultak ki, akkor a fosszilis rekordnak számtalan átmeneti formát kellett megőriznie. Darwin felteszi a kérdést: „Miért nincsen akkor tele minden geológiai formáció és minden egyes réteg az efféle közbülső láncszemekkel?” (Darwin 2006, 271). Ahhoz, hogy *A fajok eredetében* védelmezett filetikus gradualizmus elképzelése – vagyis, hogy az új fajok kialakulása lassú és állandó tempójú folyamat – tartható álláspont lehessen, valahogyan el kell számolni a fosszilis rekordban található lyukakkal. Egy Charles Lyell-től kölcsönzött metaforával élve Darwin azt mondja, tekintsünk úgy a geológiai rekordra, mint egy könyvre, ami mintha

a világ hiányosan megírt és változó nyelvjárásokban feljegyzett története volna, [amiből] csupán egy kötet van meg, ami ráadásul csak egy-két országot tárgyal; az egyetlen kötetnek is csak néhány rövid fejezete maradt épen, s minden oldalon csupán itt-ott néhány sor. Darwin 2006, 295.

A fenotipikus lyukak magára a fosszilis rekord hiányosságaira vezethetőek vissza, amit pedig magyarázni tudunk a fosszilizáció ritkaságával és a geológiai folyamatok pusztító hatásaival.

A fossziliák tehát elengedhetetlenek ahhoz, hogy bizonyítékokat szerezzünk az evolúció alakulására vonatkozóan, ugyanakkor az adatsorok hiányossága miatt nem építhetünk rájuk túlságosan. Ezt a problémát nevezi David Sepkoski tudománytörténész „Darwin dilemmájának” (Sepkoski 2012, 5): úgy tűnik, hogy a paleontológiára egyfelől szükség van, mint az evolúció tényleges alakulására vonatkozó evidenciák forrására, másfelől azonban státusza problematikus is a fosszilis rekord hiányossága és tökéletlensége miatt. A dilemma azt eredményezte, hogy a 19. század végén intézményesülő paleontológia ambivalens helyzetben találta magát. A biológia a 19. század első felét meghatározó *natural history* felől az egyre magasabb fokú teoretizáció irányába fordult. Ehhez kapcsolódott a jelentős társadalmi elismertséget kivívó fizika és kémia alapvető szemléletének és módszereinek alkalmazása, vagyis a biológia mindinkább kísérletező laboratóriumi tudománnyá vált (Gasking 1970). Ebben a helyzetben a paleontológia alapvetően három lehetőség közül választhatott: (i) ignorálni az evolúciót és a morfológiára, ill. rétegtanra koncentrálni egyszerűen elfogadni a deskriptivitást, és az ezzel járó „múzeumi tudomány” státuszát, ami részben öncélú foglalatosságnak, részben pedig a geológia segédtudományának tekinti a paleontológiát; (ii) elfogadni a darwini evolúcióelméletet és kísérletet tenni annak konfirmálására a fosszilis rekordban található lyukak befoltozásával; (iii) elutasítani a darwini evolúciót és valamilyen olyan magyarázat után nézni, amiben a paleontológiai adatsorok nagyobb relevanciával bírnak az elmélet struktúrájára vonatkozóan (Sepkoski 2012, 12–14). Anélkül, hogy a Darwin után következő időszakot részleteiben tárgyalnám, annyit érdemes megjegyezni, hogy a paleontológia fősodra legnagyobb részét az (i) lehetőség mellett tette le a voksát, ami miatt következtében egyre jobban eltávolodott az (evolúció)biológia fősodrától.

Makroevolúció és a modern szintézis módszertani minimalizmusa

A makroevolúció fogalma először Jurii Filipchenko orosz biológus 1927-es, *Variabilität und Variation* című német nyelvű munkájában bukkan fel, de a köztudatba igazán csak tíz évvel később tanítványa, Theodosius Dobzhansky révén kerül be. Filipchenko azt állítja, hogy a fajok szintje feletti taxonok kialakulásáért nem-mendeli alapokon működő citoplazmatikus öröklődés a felelős – ezeknek a magasabb taxonoknak az evolúcióját nevezi makroevolúciónak (Filipchenko 1927, idézi Burian 1988). Dobzhansky átveszi a makroevolúció terminust, azonban mereven elutasítja a Filipchenko által sugallt képet, miszerint a nagyobb léptékű mintázatok kialakításáért, vagyis a makroevolúcióért, a mendeli mechanizmusoktól különböző, distinkt makroevolúciós folyamatok lennének felelősek. Ahogy 1937-es *Genetics and the Origin of Species* című, a modern szintézis egyik alpművének számító könyvében írja: „Nem érthetjük meg másként a geológiai léptékű időt igénylő makroevolúció mechanizmusait, mint az egy emberöltő alatt megfigyelhető, sokszor az ember akarata szerint irányítható, és időnként laboratóriumi kísérletek során megfigyelhető mikroevolúciós folyamatok teljes feltárása révén.” (Dobzhansky 1951, 16). Dobzhansky expliciten egyenlőségjelet tesz a mikroevolúció és a makroevolúció közé, azt állítva, hogy az utóbbi nem igényli elkülönült oksági mechanizmusok létének feltételezését. A különbség mikroevolúció és makroevolúció között csak fokozati, nem pedig minőségbeli – ahogy Ernst Mayr fogalmazza meg néhány évvel később. Az evolúciónak ezt a képét nevezi később Stephen Jay Gould extrapolacionizmusnak: a mikroevolúciós mechanizmusokból következtetünk a makroevolúciós mintázatok kialakulására, azokat mintegy extrapoláljuk egy geológiai léptékű skálán. A makroevolúció fogalma Dobzhanskynál azért jelenik meg, hogy annak oksági elkülönültségét tagadni lehessen.

Dobzhansky álláspontja a neodarwini szintézis „hivatalos” állásfoglalásává is vált a kérdésben – a mikro- és makroevolúció közti kapcsolat kérdése választóvonalá, olyan határmunkálati tereppé vált, ami évtizedekre meghatározta az evolúcióval foglalkozó diszciplínák képét és erőviszonyait. A modern szintézis alpművének számító *Genetics* mérföldkő volt az evolúcióelmélet történetében, mivel egyrészt egyesítette a természetes szelekció általi evolúciót darwini elképzelését a mendeli genetikával, másrészt pedig kutatási programként konkrét metodológiával is segítette az integrációt.¹ A projekt célja mindenekelőtt az

¹ A darwinizmus és neodarwinizmus kapcsolatához lásd Lennox 2008.

evolúcióelmélet egységesítése volt, ez jelentős részben mint intézményesítési és diszciplínaépítési törekvés jelent meg (Smocovitis 1996). Az egységesítés érdekében bizonyos gyakorlatoknak és elméleti elképzeléseknek, mint például a genetika és a populációbiológia, kitüntetett szerepük volt, mások marginalizálódtak (pl. paleontológia), míg egyesek szinte teljesen a diskurzuson kívülre kerültek (pl. az ortogenezis vagy a szaltációnizmus koncepciói).

De mik is voltak azok az episztemikus értékek, melyeket Dobzhansky, majd a modern szintézis többi prominens képviselője is elsődlegesnek tartott a tudományos gyakorlatban? Ahogy Micahel Dietrich megjegyzi: „Dobzhansky célja az evolúció mechanizmusainak vagy folyamatainak megmagyarázása volt, és úgy gondolta, hogy azok megértésére a kutató élete alatt megvalósítható kísérletezés programja nyújtja a legjobb lehetőséget” (Dietrich 2009, 170). A distinkt makroevolúciós mechanizmusok eliminálásának igénye, illetve az ezek létezésével kapcsolatos szkepszis módszertani szkepszis volt, ami egy arra vonatkozó módszertan részét képezte, hogy pontosan milyen szintű kérdésekből és modellekből is érdemes kiindulni a kutatás gyakorlata során. Kim Sterelny az evolúciónak ezeket a megközelítéseit nevezi az evolúció minimalista modelljeinek (Sterelny 2009, 182–185). A modern szintézis az evolúcióbiológiát, mint gének diszkrét populációkon belüli öröklődésének és mutációjának tanulmányozását definiálta. Az evolúció nem más, mint a populációk genetikai összetételének változása – ahogy Dobzhansky tömören megfogalmazta. A legfontosabb teoretikus újítás a matematizált kvantitatív megközelítés megjelenése volt – hogyan modellezhetjük matematikai eszközökkel a gének populációkon belüli viselkedését? Idealizációk és absztrakciók révén leírhatóvá tesznek bizonyos folyamatokat, melyeket kontrollált laboratóriumi körülmények között lehetősége van manipulálni a kutatóknak. Fontos hangsúlyozni, hogy ez a minimalizmusnak csupán egy metodológiai változata, ami jóval gyengébb annak ontológiai felfogásánál.² Míg az előbbi csupán amellet köteleződik el, hogy tipikusan célszerű valamilyen minimális modelltől kiindulni, és a szükséges pontokon bővíteni ezt a modellt, addig az utóbbi a makroevolúciós mintázatok magyarázati redukálhatóságát állítja.

A makroevolúció koncepciója a modern szintézis céljai szempontjából tehát alárendelt szerepet töltött be, ezért a mikroevolúciós folyamatok hatásaink pusztá felhalmozódásaként tekintettek a geológiai skálán megfigyelhető mintázatokra. Voltak azonban akik nyíltan szembeszálltak ezzel az elképzeléssel, és

² A minimalizmus kétféle felfogásáról lásd Bárdos 2014.

azt állították, hogy ez a módszertani minimalizmus nem nyújtja a makroevolúciós mintázatok kielégítő magyarázatát. Richard Goldschmidt 1940-ben megjelent könyvében, a *The Material Basis for Evolution*-ben a szaltacionizmus elképzelésének felelevenítésével nyíltan szembeszáll a neodarwinizmus elképzeléseivel. Vállalkozása céljait tekintve ellentétes volt a modern szintézis képviselőinek törekvéseivel, vagyis a genetika és az evolúcióelmélet egyesítése ellen szállt síkra. Amellett érvel, hogy a makroevolúció a mikroevolúciótól teljesen elkülönül és ahhoz, hogy a magasabb taxonok képződéséhez hasonló nagyobb léptékű folyamatokat megérthessük, nem elég pusztán a genetikai és populációbiológiai folyamatokra koncentrálnunk, hanem magasabb szintű mechanizmusokat kell feltételeznünk. Erre a szerepre bevezeti a rendszermutációk koncepcióját: a magasabb szintű morfológiai változások, melyek a fajok és a magasabb taxonok kialakulásához vezetnek, nem graduálisan, a variációkra gyakorolt szelekciós nyomás hatására jönnek létre, hanem egyetlen, ugrásszerű lépéssel alakulnak ki (Goldschmidt 1982). Ezek az egyedfejlődés szempontjából kulcsfontosságú génekben lejátszódó mutációk – melyeket Goldschmidt makromutációknak nevez – rendkívül gyorsan új fenotípusok kialakulásához vezetnek. Ezeknek a „reményteljes szörnyetegeknek” a többsége életképtelen, néhányuk azonban sikeresen alkalmazkodik a környezetbe, ezzel lényegében egy új fajt létrehozva.

A paleobiológiai forradalom

Bár Goldschmidt próbálkozása az önálló makroevolúciós mechanizmusok létezésének bizonyítására a 40-es és 50-es években elutasításra talált a modern szintézis részéről, a mikroevolúció és makroevolúció elkülönültségének alapgondolata újult erővel jelent meg az 1970-es évek elejétől a formálódó paleobiológiában. A paleobiológia harcossal agendával lépett fel a modern szintézis vélelmezett dogmatizmusának dominanciája ellen. „Miért legyünk paleontológusok, ha csak arra vagyunk kárhozthatva, hogy verifikáljuk azt, amit az élő organizmusok tanulmányozói közvetlenül is meg tudnak tenni?” – teszi fel a kérdést Stephen Jay Gould és Niles Eldredge, a formálódó diszciplína két központi alakja (Gould – Eldredge 1977, 150).

Amellett érvelek, hogy a paleobiológia megjelenése, mint az evolúciós diszciplínákon belüli határmunkákat fogható fel, aminek a tétje az volt, hogy tudósok mely csoportjai szólhatnak hozzá legitim módon az evolúció természetéről folyó diskurzushoz. Gould és a paleobiológia többi képviselője elégedetlen volt

azzal a pozícióval, melyet a paleontológia az evolúcióval foglalkozó tudományok között elfoglalt.³ A gyakorlatban ez egyfelől szakítást jelentett a deskriptív, geológiai orientációjú paleontológiával, másfelől pedig módszertani közeledést az erősen teoretizált evolúcióbiológiához. A kutatások fókusza a fossziliák morfológiája és rétegtani vizsgálata felől, a kihalt élőlények evolúciójának, ökológiájának és viselkedésének vizsgálata felé fordul. Az explicit cél az, hogy a paleontológia „felzárkózzon” az evolúcióelmélet gerincét alkotó genetika mellé és teoretizált kísérleti tudományként érdemben hozzájáruljon az evolúcióelmélet struktúráját érintő alapvető kérdésekhez (Sepkoski 2009b, 15).

A formálódó diszciplína viszonya a modern szintézishez némileg ambivalens: bár képviselői hevesen bírálják annak módszertani elköteleződéseit és „dogmatizmusát”, a paleontológia felzárkóztatásának programját mégis annak episztemikus értékeinek átvételével kívánják elérni. Mindkét aspektus világosan látható a paleobiológiai agenda egyes elemeiből, melyeket a következőben röviden bemutatok. Az első alapvető elköteleződés a paleontológia már említett köztes státuszára reflektál: eszerint a paleobiológia többet tud hozzájárulni a biológiához, mint a geológiához. Ennek a meggyőződésnek a látványos megnyilvánulása maga a diszciplína elnevezése is – bár a paleobiológia kifejezés már a 19–20. század fordulóján megjelenik, azonban általánosan elterjedté a 70-es évek intézményesítési törekvéseivel válik. Szakítani kell a Darwin óta uralkodó szemlélettel, ami deskriptív múzeumi foglalatossággá, illetve a kőolajipar szükségletei által vezérelt segédtudománnyá degradálja a paleontológiát. Ahhoz, hogy ez megváltozzon, mindenekelőtt elméletekre van szükség. A deskriptivitással való leszámolás és a teoretizáció igényéből következik az, hogy a paleontológiának – egy tágabb értelemben – kísérletező laboratóriumi tudománnyá kell válnia. Mivel a nyilvánvaló episztemikus aszimmetriák miatt a múlttal való kísérletezés nem lehetséges, a hátrányosságot számítógépes szimulációkkal kell kompenzálni. Ehhez a vizsgálódásokat a látványosabb egyedi fossziliák felől azok tömegei felé irányítsuk. Az egyes organizmusok ugyanis nem tudnak túl sok mindent mondani az evolúcióról – a gyors evolúciójú, nagy számban foszszilizálóó tengeri gerinctelen csoportok kvantitatív vizsgálatával azonban értékes adatsorokhoz juthatunk. A számítógépeknek a múlt század hatvanas éveitől a tudományos kutatásokban való elterjedésével lehetővé vált a paleontológusok számára, hogy területüket jobban teoretizálják, kutatásaikat a digitális adatbázisokon végzett kvantitatív analízis irányba tolják el. Megjelent a kvantitatív

³ A paleobiológiai forradalom intézménytörténeti aspektusához lásd Sepkoski 2009b.

paleontológia, és „[...] a számítógép az 1960-as évektől kezdődően alapvető kutatási eszközzé válik a paleobiológusok számára” (Sepkoski 2012, 105–106).

Meg kell említeni még két olyan, ideológiai jellegű elemet, melyek fontos szerepet játszottak a születő diszciplína identitásának kialakításában. Az egyik ezek közül a redukcionizmus vagy extrapolacionizmus elutasítása, mely véleményem szerint nem elsősorban tudományos kérdésként, hanem mint a mikro- és makroevolúció viszonyát érintő, a paleontológia evolúciós diszciplínákon belül elfoglalt státuszára reflektáló elköteleződésként jelenik meg. Szükség van a makroevolúció vizsgálatára, tehát szükség van a paleontológiára – sugallják a paleobiológia szószólói. Ez nem jár automatikusan a modern szintézis gyenge minimalizmusának elutasításával, hanem az evolúcióelméleten belüli határok megváltoztatására irányuló törekvéssel van összhangban. A másik ideológiai elem, hogy a modern szintézis projektje nem lehet teljes, „befejezett” míg a makroevolúció vizsgálata, illetve a paleontológia kizorol a központi evolúciós kérdések, illetve diszciplínák közül. A teoretikus paleontológia eszerint érdemben hozzá tud járulni olyan az evolúcióbiológia és a biológia filozófiája körébe tartozó általános kérdésekhez, mint amilyen a szelekció szintjei, az evolúciós trendek vagy a véletlen szerepe – nemcsak, hogy hozzá tud járulni, hanem ezek megválaszolásához elengedhetetlen a paleontológia.

Anélkül, hogy a tanulmány jelenlegi keretéből kilépnénk, feltehetjük a kérdést: az 1970-es években megszülető paleobiológia vajon szembemegy a modern szintézissel vagy befejezi azt? Bár a mozgalom képviselői harcosan léptek fel a klasszikus neodarwini felfogással szemben, az ellentét valójában jóval mérsékeltebb volt, mint azt a retorika sugallta. A paleobiológia mindenekelőtt felhívta a figyelmet a lépték fontosságára. Vagyis az, hogy milyen skálán szemléljük az evolúciót, meghatározza azt, hogy mit tudunk megfigyelni. A földtörténeti léptékű mintázatok nem feltétlenül magyarázhatóak kizárólag azokkal a populációsintű folyamatokkal, melyek a modern szintézis Dobzhansky által kijelölt módszertanával tanulmányozhatók. Ez azonban nem jelenti automatikusan distinkt makroevolúciós mechanizmusok létének elfogadását és egy rugalmas minimalizmus elutasítását. A paleobiológiai forradalom legfontosabb teoretikus hozzájárulása, a megszakított egyensúly elmélete nem áll szemben az evolúció minimalista felfogásával, sőt, Gould és Eldredge eredeti koncepciója

éppenséggel előfeltételezi azt⁴ (Eldredge-Gould 1972, Gould-Eldredge 1977, Turner 2010). A különbségek nem elsősorban a tudományos diskurzus, hanem a diszciplináris határok megváltoztatására irányuló törekvések keretében értelmezhetőek. Míg a modern szintézis képviselői módszertani megfontolásból a jelenben, laboratóriumban tanulmányozható folyamatokra helyezték a hangsúlyt, addig a paleobiológia képviselői a geológiai skálán megfigyelhető nagy léptékű mintázatokra. Ezt azonban, mint az előző részben rámutattam, nagyrészt éppen a modern szintézis módszertani megfontolásainak, episztemikus értékeinek magukévá tételével kívánták elérni. Ez felfogható úgy, mint a darwini dilemmára adott válaszként, ami a paleontológia adatsoroknak a fosszilis rekord hiányosságaiból eredő episztemikus hátrányait a kvantitatív elemzés irányába eltolva igyekezett megoldani egy részben elméleti, részben pedig gyakorlati problémát.

Konklúzió

Tanulmányomban demonstrálni kívántam, hogy a makroevolúció kérdését kizárólag tudományos problémaként kezelő szemlélet a perspektíva szűkösségéből adódóan a problémakör számos fontos jellegzetességét figyelmen kívül hagyja. A kérdés nem szűkíthető pusztán a mikro- és makroevolúció kapcsolatát firtató, az evolúcióelmélet struktúrájára vonatkozó kérdésként, elszakítva attól a folyamatosan változó tudománytörténeti kontextustól melyben a vita *A fajok eredete* megjelenése óta zajlott. A populációgenetikai irányultságú neodarwini keretelmélet és a paleobiológia közti sokszor harcossá ellentét inkább a diszciplináris határok megváltoztatására irányuló küzdelemként értékelhető, mint a makroevolúció redukálhatóságára vagy redukálhatatlanságára vonatkozó, jól artikulált tudományos kérdésként. A modern szintézis minimalizmusa eredetileg módszertani minimalizmus: nem bizonyos entitások és mechanizmusok ontológiai státuszára vonatkozik, hanem arra, hogy milyen módszertannal, milyen szintű modellekkel érdemes elkezdni a kutatást. Ez nem mond ellent annak, hogy ha szükséges, akkor kilépünk a minimális modellünkből - elég erős érvek szólnak amellett, hogy erre számtalan esetben, például a kambriumi robbanás és a nagy

⁴ Annak ellenére igaz ez, hogy a megszakított egyensúly elképzelését később számtalan alkalommal módosító Gould az idő múlásával egyre inkább a neodarwinizmussal szembehelyezkedő álláspontként prezentálja a modellt (lásd pl. Gould 1980; 2002)

evolúciós átmenetek magyarázata esetében szükség van.⁵ A mikro- és makroevolúció distinkció nem eleve adott, hanem az aktuális kutatás fókusza szerint változik, a kérdés inkább a tipikusan makroevolúciónak titulált folyamatok relatív szignifikanciájára vonatkozik egy, a mindkét szintet kezelni tudó területen.⁶

Irodalom

Beatty, J. 1997. Why Do Biologists Argue Like They Do? *Philosophy of Science* 64, 231–242.

Bárdos D. 2014. Tudományfilozófiai és makroevolúciós trendek – az evolúció minimalista modelljei. *Elpis* 2014/1, 81–100.

Burian, R. 1988. Challenges to the evolutionary synthesis. *Evolutionary Biology*, 23, 247–269.

Darwin, C. 2006. *A fajok eredete*. Budapest, Typotex.

Dietrich, M. 2010. Microevolution and macroevolution are governed by the same processes. In: F. J. Ayala – R. Arp (eds.), *Contemporary Debates on Philosophy of Biology*. Malden, MA, Wiley-Blackwell, 169–179.

Dobzhansky, T. 1951. *Genetics and the Origin of Species*. New York, Columbia University Press

Eldredge, N. – Gould, S. J. 1972. Punctuated equilibria: An alternative to phyletic gradualism. In: T. Schopf (szerk.), *Models in paleobiology*. San Francisco, Freeman Cooper, 85–115.

Filipchenko, J. 1927. *Variabilität und Variation*. Berlin, Gebrüder Borntraeger.

Futuyma, D. 2015. Can Modern Evolutionary Theory Explain Macroevolution? In: E. Serrelli – N. Gontier (szerk.) *Macroevolution: Explanation, Interpretation and Evidence*. Springer.

Gasking, E. 1970. *The Rise of Experimental Biology*. New York, Random House.

⁵ Lásd Stereiny 2007.

⁶ A relatív szignifikancia kérdéséhez a biológiában lásd Beatty 1997, a mikro- és makroevolúciós területek szintéziséhez lásd Futuyma 2015, Gontier 2015.

- Goldschmidt, R. 1940. *The material basis of evolution*. New York, Columbia University Press.
- Gontier, N. 2015. Uniting Micro- with Macroevolution with an Extended Synthesis: Reintegrating Life's Natural History into Evolutionary Studies. In: E. Serrelli – N. Gontier (szerk.) *Macroevolution: Explanation, Interpretation and Evidence*. Springer.
- Gould, S. J. 2002. *The Structure of Evolutionary Theory*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Gould, S. J. 1980. Is a new and general theory of evolution emerging? *Paleobiology* 6/1, 119–130.
- Gould S. J. – Eldredge, N. 1977. Punctuated equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered. *Paleobiology* 3/2, 115–151.
- Lennox, J. 2008. Darwinism and Neo-Darwinism. In: S. Sarkar – A. Plutynski (szerk.) *A Companion to the Philosophy of Biology*. Malden: Blackwell Publishing, 77–98.
- Somocovitis, B. 1996. *Unifying Biology – The Evolutionary Synthesis and Evolutionary Biology*. Princeton, Princeton University Press.
- Sepkoski, D. 2012. *Rereading the Fossil Records – The Growth of Paleobiology as an Evolutionary Discipline*. Chicago, University of Chicago Press.
- Sepkoski, D. 2009b. The emergence of paleobiology. In: D. Sepkoski – M. Ruse (szerk.) *The Paleobiological Revolution: Essays on Growth of Modern Paleontology*. Chicago, Chicago University Press, 15–42.
- Sepkoski, D. 2009a. The „Delayed Synthesis.” In: J. Cain – M. Ruse (szerk.) *Descended from Darwin: Insights into the History of Evolutionary Studies, 1900–1970*. Philadelphia, PA, American Philosophical Society, 179–197.
- Sterelny, K. 2007. Macroevolution, minimalism, and the radiation of the animals. In: D. Hull – M. Ruse (eds.), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*. Cambridge, MA, Cambridge University Press, 182–210.
- Turner, D. 2010. Punctuated equilibrium and species selection: what does it mean for one theory to suggest another? *Theory in Biosciences*, 129/2, 113–123.

Havrancsik Dániel:

Fenomenológia és társadalomtudomány: Alfred Schütz protoszociológiája

„Örömet találkozik a komoly és alapos fenomenológussal, aki a kevesek egyikeként eljutott életem munkájának sajnos oly nehezen megközelíthető jelentésmagváig, s aki minden jel szerint munkám folytatója lesz...”

Edmund Husserl levele Alfred Schützhöz,
Freiburg, 1932. május 3.¹

Tanulmányomban Alfred Schütz (1899–1959), az Ausztriában született, de szakmai életútjának nagyobb részét az Egyesült Államokban töltő fenomenológus-társadalomtudós munkásságát szeretném bemutatni. Az életmű kibontakozását motiváló korai intellektuális impulzusok számbavétele után a döntő jelentőségű fenomenológiai benyomások által inspirált gondolatok fonalát követve, részben más fenomenológiai koncepciókkal kontrasztba állítva kísérlem meg ismertetni a számos szellemi forrásból táplálkozó „protoszociológiai” elméletet. A fenomenológiai megfontolások társadalomtudományos jelentőségének taglalását követően a tanulmányt a Schütz által hátrahagyott fenomenológiai gondolati hagyaték sorsával kapcsolatos pár észrevétel zárja.

I.

A husserli fenomenológia a válságba került nyugati tudomány korrekciójára, megalapozására tett kísérletet; a hatalmas gondolati örökségét a társadalomtudományi területre egy személyben átplántáló Alfred Schütz a társadalomtudományok korrekcióját és megalapozását kísérte meg e program mentén. Fáradozásait korántsem teljes, de számottevő siker koronázta: az utóbbi fél évszázad igényesebb társadalomelméleti-szociológiaelméleti kezdeményezései nem

¹ Hernádi: Fenomenológiai törekvések a szociológiában. In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 1984. 9.

hagyhatták figyelmen kívül munkásságát,² mindemellett a kurrens „kvalitatív” társadalomkutatási irányzatok egy jelentős része is a schützi hagyományra támaszkodó metodológusok elképzeléseiből merít.³ Husserl diagnózisa szerint a természettudományos gondolkodásmód elterjedésének eredményeképpen egy idealizációkból szőtt lepel borul az életvilágra – az életvilág szociokulturális viszonyai iránt érdeklődő tudomány számára adja magát a feladat, hogy kivegye részét a leleplezésből. A pozitivista társadalomkutatási gyakorlat elleni schützi polémia éppen ezt célozta.⁴ Max Weber és Husserl megfontolásaihoz csatlakozva Schütz végezte el azt a megkerülhetetlen ismeretelméleti-tudománylogikai tisztázó munkát, amely utat nyitott egy a pozitívizmus naturalista beidegződéseitől, és az objektivista attitűdtől megszabadított szociológia és társadalomkutatás előtt.

Schütz munkásságának voltaképpen tárgya a Husserl által fenomenológiai pszichológiaként, vagy a természetes beállítódás konstitutív fenomenológiájaként megjelölt terület.⁵ A schützi variáns nem az eredeti fenomenológiai program afféle szociológiai applikációjaként született; Schütz tisztán látta, hogy az eredeti tervezet véghezvitele csak szakszerű társadalomtudományos ismeretekkel felvértezve lehetséges. A gyakorta „szociológusként” félreismert Schütz proto-szociológiája ennek fényében önálló fenomenológiai programként is értelmezendő.

Schützt voltaképpen a társadalmiságot tevékenységeik során létrehozó és fenntartó személyek viszonyrendszerének szubjektív és objektív relációi érdekelték. Ennek vizsgálatánál elsősorban arra volt szükség, hogy választ találjon az arra vonatkozó kérdésre, hogy miként értik meg egymást a cselekvők hétköznapi tevékenységük során. Schütz tehát – a weberi szociológiai tradíciónak megfelelően – cselekvőről, és nem transzcendentális egóról, valamint a min-

² Lásd pl. Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*, Budapest, Gondolat-AKTI, 2011; Giddens: *New Rules of Sociological Method. A positive Critique of Interpretative Methods*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1993.

³ Flick – Kardorff – Steinke (szerk.): *A Companion to Qualitative Research*, London, Sage, 2004.

⁴ Lásd pl. Schütz: „Concept and Theory Formation in the Social Sciences”. In: *Collected Papers vol. I: The Problem of Social Reality*, Hága, Martinus Nijhoff, 1962.

⁵ Lásd Husserl: „Nachwort zu meinen *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*”, *Jahrbuch für Philosophie Und Phänomenologische Forschung*, 11, 1930; Schütz: „Phenomenology and the Social Sciences”, In: *Collected Papers vol. I: The Problem of Social Reality*. Hága, Martinus Nijhoff, 1962, 132.

dennapi élet összefüggésrendszeréről, és nem a természetes beállítódás minden nyomától megtisztított szféráról beszél. A Husserl által megnyugtatóan sohasem tisztázott eredeti transzcendentális fenomenológiai interszubsztivitás-problematika Schütz „világi” fenomenológiájában éppen a természetes beállítódás talaján, az ezt vizsgáló tudomány öskérdéseként jelentkezett. Az életvilág ebben a programban a hétköznapi emberek egymásra vonatkozó megértését lehetővé tevő közös hivatkozási alapként jelent meg.

II.

Schütz, akinek a 30-as évek elején megjelent könyvét Husserl különös lelkesedéssel fogadta, és akit ezután haláláig rendszeresen vendégül látott Freiburgban, annak ellenére vált a fenomenológiai irányultságú társadalomtudomány megalapítójává és a fenomenológiai mozgalom egyik korai fontos kiépítőjévé amerikai emigrációja után, hogy Husserl asszisztensi felkérését főállású banki jogtanácsosként kényszerült visszautasítani; ez a munkakör egészen ötvenes éveinek végéig napjainak nagyját felemésztette. Legfontosabb intellektuális benyomásait a két bécsi illetőségű tudományos műhely szolgáltatta, a Bécsi Kör, és a marginalista közgazdaságtani iskola. Utóbbiaktól az empirikusan tartalmatlan, de konceptuálisan messzemenő szigorral megformált modellek iránti vonzalmat örökölte, az előbbieket nyomán pedig arra a belátásra jutott, hogy egy mégoly szigorú tudománynak is figyelembe kell vennie a társadalmi és lelki viszonyrendszerben élő ember esendőségeit, ha nem akar feloldódni egy öncélú szcientizmusban. Schütz elkötelezett volt a tudományos magyarázati igény, csakúgy, mint az ellenőrizhetetlen preferenciákkal rendelkező gazdasági cselekvő megértése mellett.⁶ Max Weber megértésre alapozott magyarázó szociológiája⁷ pont megfelelt igényeinek.⁸ Weber viszont nem kínált magyarázatot a rejtélyre: ho-

⁶ Thomason: *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructivist Theory*, London, Palgrave Macmillan, 1982, 10.

⁷ Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai I. Szociológiai kategóriáiban*, Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987; Ringer: *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

⁸ Igazság szerint Schütz sajátosan az osztrák gazdaságtani beállítódás szemüvegén keresztül olvasta Webert, lásd Havrancsik: *Max Weber és Alfred Schütz: megértő szociológiai alapvetések*. Kézirat, 2014.

gyan jön létre a gazdasági cselekvők közt az a megértés, amely lehetővé teszi az egymás döntéseivel való kalkulációt? Erre sem történeti-gazdaságtani, sem marginalista gazdaságtani magyarázat nem adhatott választ, csakis tudatfilozófiai. E belátást követve Schütz Bergson munkáinak büvkörében kezdett hozzá korai kéziratának⁹ megírásához a húszas évek közepén. Ekkor kísérte meg először az alapvető cselekvéstudományi rangra igényt tartó osztrák gazdaságtani elmélet által felvetett probléma megoldását, az iskola által támasztott igényeknek megfelelően úgy, hogy közben sem a történelemre, sem a pszichológiára nem hivatkozhatott. A különös tudatfilozófiai kiterő voltaképpen a pszichológia helyettesítését célozta.¹⁰ A döntő áttörés Schütz pályáján akkor következett be, amikor megismerkedett Husserl idő-tanulmányaival. Ez a találkozás vezetett az idegenmegértés kérdéseit társadalomtudományos érvényességi körön belül taglaló könyv, *A társadalmi világ értelemfeltel felépítése*¹¹ megírásához, és közvetlenül átvezetett az életvilág és a természetes beállítódás kérdései által kijelölt területre.

Noha Schütz mindig is a voltaképpen fenomenológiai pszichológia iránt érdeklődött, a tengerentúlon a teljes terjedelmében vett husserli fenomenológia szócsövének szerepét öltötte magára.¹² Amellett, hogy élénk kapcsolatot ápolt az európai emigráns fenomenológusok nagy részével, szervezeti téren is aktív részvételt tanúsított az amerikai fenomenológia születésénél; többek közt közreműködött az *International Phenomenological Society* létrehozásában, és a *Philosophy and Phenomenological Research* szerkesztésében. Schütz különösképpen a társadalomtudományokkal összefüggésben propagálta Husserl tanait. Részben talán ennek köszönhető, hogy Amerikában a mai napig nyitottság és beszélő viszony jellemzi a szociológusok és a fenomenológus filozófusok kapcsolatát.¹³

⁹ Schutz: *Life Forms and Meaning Structure*, London, Routledge and Kegan Paul, 1982.

¹⁰ Mint ismeretes, az ugyancsak osztrák Karl Popper – közgazdász honfitársainak példáját követve – szintén megfogalmazta a társadalomtudományos magyarázat pszichológiai argumentumoktól való függetlenítésének igényét. A popperi koncepció Schütz alapján megfogalmazott kritikájához lásd Havrancsik: *Methodological Individualism: the Merits of a Schutzian Perspective. Schutzian Research*, 7. 2015.

¹¹ Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Bécs, Julius Springer, 1932.

¹² Schütz természetesen más fenomenológusok munkáit is figyelemmel kísérte, őket azonban nem „fenomenológusként” kezelte. (Thomason I.m. 39)

¹³ A társadalomtudomány és a filozófiai fenomenológia ambivalens viszonya kapcsán lásd bővebben: Belvedere: „Phenomenology and the Social Sciences: a story with no beginning”, *Sociedad*, 2. 1–12, 2007.

Schütz nem csak a korabeli amerikai közönség számára bizonyult a fenomenológia fontos terjesztőjének: szociológusok egész nemzedékei jutottak el Husserlhez Schütz-stúdiumok nyomán.

III.

Schütz önálló filozófiai álláspontját mindenekelőtt a transzcendentális fenomenológiával szembeni óvatos távolságtartás, és egy egológiai jellegű, de nem a transzcendentális egóból kiinduló "világi", vagyis éppen a természetes beállítódás terepén vizsgálódó fenomenológia jellemzi, határozott szociológiaelméleti (protoszociológiai), de nem számottevő empirikus társadalomkutatási fókusszal. Ez a szemlélet nyomja rá bélyegét pályatársaival való viszonyára is: olvassa Sartre, Merleau-Ponty, és – legalábbis eleinte – Heidegger munkáit, de igazából Scheler, és a társadalomtudományos-fenomenológiai területen valóban releváns eredményeket kínáló amerikai pragmatizmus, mindenekelőtt William James és George Herbert Mead munkássága érinti meg. A Husserl göttingeni körében kibontakozó eidetikus fenomenológikus szociológiai kísérletekkel – Edith Stein, Gerda Walther, valamint részben Max Scheler munkái – Schütz elégedetlen, és az eidoszok vizsgálatát megelőző alapvető fogalmi tisztázás hiányát kéri rajtuk számon.¹⁴

Schütz kísérlete a fenomenológiai társadalomtudomány megteremtésére abból a kezdeményezésből nőtt ki, amely eredetileg Max Weber megértő szociológiai koncepciójának filozófiai megalapozását célozta az általános cselekvéstudományi igénnyel létrehozott szubjektív fókuszú, módszertani individualista osztrák gazdaságtani elmélet némely hiányosságainak orvoslása érdekében. Weber módszertani individualizmusa, értékfüggetlenségi elve és ideáltipikus módszertana összhangban állt az iskolateremtő közgazdász, Carl Menger örökösének elvárásával, akik Ludwig von Mises vezetése mellett megkezdték az ismerkedést a weberi tanokkal. Amint azonban Schütz rámutatott, Weber leírásai a

¹⁴ Nem találtam nyomát, hogy Schütz foglalkozott volna Alfred Vierkandt – inkább Simmel és von Wiese hatásáról, mint Max Weberéről – tanuskodó fenomenológiai inspirációjú eidetikus-formális szociológiájával. Schütz vélhetőleg nem ismerte Vierkandt munkáját. (Vierkandt: *Gesellschaftslehre: Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, Stuttgart, F. Enke, 1923; Szczeplanski: *A szociológia története*, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1973).

társadalmi cselekvés természetéről pontatlanok, és ennek következtében megértő módszere fontos kiegészítésekre, pontosabban – Schütz szerint – megalapozásra szorul. Webernél hiányzott a cselekvés időbeliségéből eredő következmények figyelembevétele, a cselekvők egymásra irányuló megértésének magyarázata, valamint az interakció és a kommunikáció viszonyainak tisztázása. Schütz ezeket a hiányosságokat kívánta pótolni az 1932-ben megjelent könyvében, *A társadalmi világ értelemfeltételezésében*,¹⁵ melyben a továbbfejlesztett weberi cselekvéseméletet a hétköznapi interszubjektív viszonyaira alkalmazva eljutott a társadalmi világ – később életvilág – témájához, valamint a megértő társadalomtudományi program újrafogalmazásához.

Schütz cselekvéseméleti vizsgálódásaiban az új elem az volt, hogy a husserli idő-tanulmányok ismeretében a cselekvést mint időben lezajló tevékenységet a cselekvő személy belső időtudatának nézőpontjából közelítette meg. Ez a szubjektív-perspektívista kiindulópont lehetőséget biztosított arra, hogy a kívülről megfigyelő és a cselekvő perspektíváinak Webernél összemosisó viszonyát tisztázva behatoljon a társadalmi cselekvés interszubjektív dimenziójának Weber által nem feltérképezett területére. Az így feltárolt eredmények mind a hétköznapi idegenmegértés, mind a társadalomtudományos célú tudományos megértés viszonyainak tisztázásában előrelépést jelentettek. A fenomenológiai módszertannal bebiztosított szubjektív szemszögű cselekvéseméleti vizsgálódások eredményét az interszubjektív társadalmi világ leírásánál kamatoztatva Schütz ezután megkezdte a hétköznapi életvilág területének felderítését. Az életvilág struktúráinak feltárása azonban már egyértelmű eltérést igényelt a husserli gondolatoktól.

Husserl maga sem volt közömbös a társadalomtudományok iránt. Munkássága későbbi szakaszában egyre inkább előtérbe került korai elképzelése, miszerint a transzcendentális szubjektívitás a szubjektumok közösségébe ágyazva testesül meg, és volt, hogy tevékenységét egyenesen szociológiai transzcendentális filozófiaként jellemezte.¹⁶ A társadalmiság vonatkozásait érintő gondolatai-

¹⁵ Schütz: i.m.

¹⁶ Husserl, Edmund: *Husserliana IX: Phänomenologische Psychologie*, Hága, Martinus Nijhoff, 1962. 539, idézi: Overgaard – Zahavi: „Phenomenological Sociology: The Subjectivity of Everyday Life”, In: Michael Hviid Jacobsen (szerk.): *Encountering the Everyday: An Introduction to the Sociologies of the Unnoticed*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009.

nak szofisztikáltsága azonban jócskán elmaradt a kor német nyelvű szociológiájában képviselt szinttől.

Schütz szakszerű társadalomtudományos módszertani ismeretekkel felvértezve kezdett hozzá a husserli eredmények felhasználásához.¹⁷ A fenomenológiát Schütz olyan módszernek – és nem többnek – tekintette, ami hozzájárulhat a tudományos ismeretek bizonyosságának biztosításához, és lemondott a transzcendentális fenomenológia átfogó igényeiről. Az ontológiai állásfoglalásoktól való tartózkodása is értelmezhető egyfajta *epochéként*: a megértő szociológiai elvek radikális érvényesítése esetén a társadalomtudós nem önállóan, függetlenül alkotja meg ismereteit, hanem állásfoglalásait felfüggesztve teljes egészében a vizsgált cselekvők értelemtulajdonításaira hagyatkozik. Ezzel a lépéssel bebiztosítja magát a társadalmi valóságtól való elszakadás ellen, biztonságos távolságba kerül a relativizmus problematikájától, valamint a tudományos diagnózisok elsőbbségének fenntartásából következő módszertani zavaroktól, amelyek a korábbi marxi-mannheimi irányultságú tudásszociológiát sújtják. A megértő szociológia mellett elkötelezett társadalomtudós nem alkothat ítéletet a megfigyelt gondolatainak tényleges helyességéről vagy helytelenségéről. A társadalom tagjai nem bélyegezhetők meg vaksággal, inautenticitással, tudatukat nem lehet a tudományos felsőbbrendűség gesztusával hamis tudatnak nyilvánítani. Éljen bár az *Akárki* (*das Man* – Heidegger) a létfeleltség állapotában, a társadalomtudósnak, ha a társadalmi életet önnön valójában akarja megérteni, éppen ahhoz a *fecsegéshez* kell alázattal fordulnia, amelyben a társadalmi valóság megformálódik. Az *epochének* ez a formája nem a természetes beállítódás sallangjaitól tisztítja meg a tiszta fenomenológiai reziduumok területét, hanem éppen az életvilágot beárnyékoló tudomány lepleitől – származzanak azok egy pozitivistá vagy akár egy fenomenológiai dogmatizmustól.

Noha a fenomenológia és a társadalomtudományok közt mindig volt némi kölcsönös érdeklődés, a Heidegger fellépése óta tartó elhidegülő viszony¹⁸ idején Schütz munkássága továbbra is folyamatos szakmai kapcsolatot biztosít a fenomenológia és a társadalomtudomány között. Természetesen más fenomenológusok munkásságának társadalomtudományos kiaknázására is történtek kísérletek. A hétköznapi élet felszínességétől elforduló, a fenomenológiának éppen technikai-módszeres használatát visszautasító Heidegger közvetlen alkal-

¹⁷ Az alábbiakban nagymértékben támaszkodom Burke C. Thomason már többször idézett munkájára.

¹⁸ Lásd ehhez Belvedere: i.m.

mazhatóságát¹⁹ felettébb kétségesnek tartom. Időnként történnek kezdeményezések a társadalomtudományi és általában vett társadalmi kérdések iránt fokozottan érdeklődő Merleau-Ponty kapcsán, ugyanakkor aláhúzendő, hogy a francia gondolkodó társadalomtudományos tájékozottsága legalábbis egyetlen, a szigorú fenomenológiai szemlélettől eredendően idegen erős durkheimi inspiráció pedig éppen a Schütz-féle példaszzerű módszeresség előtt jelent akadályt.

Schütz pozíciója annyiban hasonlít a Husserlt követő jeles fenomenológusokéra, hogy a "természetes" interszjektív viszonyok eredendő elsőbbségét hangsúlyozza a transzcendentális egológiával szemben. Husserlrel szembeni kritikájában²⁰ azonban nem az interszjektivitás vagy a természetes életvilág elsődlegességét, vagy akár a redukciók tökéletes véghezvitelének lehetetlenségét kéri számon mesterén. Kritikájában éppen azokon a pontokon kérdőjelezi meg Husserlt, amelyeken az a tudata által körülhatárolt ego szintjéről egy teljes közösségiségben megtestesülő interszjektivitás szintjére ugrik át. A kommunikatív megformált kulturális életvilág viszonyai ugyanis nem tisztázhatók addig, amíg éppen ego és alter szintjén nincs megválaszolva az eredeti idegenmegértésre vonatkozó kérdés. Schütz szerint Husserl hibásan érvel, amikor a kommunikáció felől kíván eljutni a közös életvilághoz, mivel a kommunikáció már eleve feltételezi azt a tudásközösséget, melyet magyarázni szeretne. A szolipszizmus szorításából kitörő Husserl az elsődleges interszjektivitás-kérdés tisztázását csak látszólag végzi el, amikor a monásközösség vagy a magasabb rendű személyiségek talányos fogalmiságához menekül a Schütz által botránykönek tartott ötödik *Karteziánus elmélkedésben*. Véleménye szerint Husserl a fenomenológia ontológiává való tágitásával elvétette a fenomenológiai módszer eredeti célját. Az eredetileg módszertani szempontból indokolt „technikai” szolipszizmushoz való ragaszkodás ezután borítékolható módon vezetett az elméletet összetartó szigorú koncepció megbomlásához.

Noha az explicit kritika végső formájában tulajdonképpen csak az életmű lezárulásának idején fogalmazódott meg, Schütz az életvilág strukturálódásának feltérképezésénél már a 30-as évektől kezdődően letért a *Karteziánus elmélke-*

¹⁹ Aspers: „The Second Road to Phenomenological Sociology”, *Society*, 47. 214–219, 2010.

²⁰ Schutz: „The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl”, In: *Collected Papers, vol. III*. Hága, Martinus Nijhoff, 1966.

dések²¹ és *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*²² által kijelölt útról.

Az életvilág Schütznel a természetes hétköznapi élet elméletelöttes világával azonos. Noha mindig történelmileg és kulturálisan meghatározott, Schütz éppen az invariáns, e meghatározottságoktól elvonatkoztatott jellemzőit kívánta feltérképezni. Az életvilág Schütznel elsődlegesen az egészséges, éber felnőtt természetes beállítódásban birtokolt társas világa, hozzátartoznak ugyanakkor olyan „zárt értelmi tartományok”²³, mint például a játék, az álom, vagy a fantázia területei is.

A természetes beállítódás szférájára mindenekelőtt a pragmatikus beállítódás nyomja rá bélyegét: a társadalmi világ értelmi szerkezete végső soron indítékok, célok és tervek által meghatározott cselekvésekben formálódik ki. Az ennek nyomán kibomló alternatív schützi tudásszociológiai koncepció, amely a történelmi kontingenciákkal és a hatalmi viszonyokkal szemben az invariáns társadalmi tudásviszonyokat és a "tudás társadalmi eloszlását" helyezte előtérbe, elsősorban Husserlnek a tipizációkra vonatkozó eredményeire, valamint az amerikai pragmatizmus gondolataira épít. A koncepció magva az ismeretek – úgy a hétköznapi, mint a tudományos ismeretek – típusos voltának előtérbe állítása, valamint a természetes beállítódásban munkáló, a zökkenőmentesen működő életvilági lét alapjául szolgáló idealizációk tematizálása.

IV.

A Schütz-féle életvilág-vizsgálat tudományos horderejét leginkább a megállapítással foglalhatnánk össze, hogy Schütz rehabilitálta az életvilágot. Ez jelenti egyrészt azt, hogy kiszakította a fenomenológiai tanokban játszott alárendelt szerepéből,²⁴ valamint azt, hogy az életvilágot mint fellépéséig a szociológia által sosem tematizált észrevétlen alapot a középpontba állította: a természetes beállítódáshoz tartozó háttértudás elsőbbségét bemutatva hozzájárult a tudományos göggel átitatott, és ismeretelméletileg naiv szociológiai objektivizmus

²¹ Husserl: *Karteziánus elmélkedések*. Budapest, Atlantisz, 2000.

²² Husserl: *Az európai tudományok válsága I-II*. Budapest, Atlantisz, 1998.

²³ Schutz: On Multiple Realities. In: *Collected Papers vol. I: The Problem of Social Reality*. Hága, Martinus Nijhoff, 1962.

²⁴ Belvedere: i.m.

megtöréséhez, és emellett a cselekvő szubjektumot visszahelyezte jogos szerepébe a szociológiai elméletben.²⁵

Schütz „szociológusként” elfoglalt pozíciója igen szokatlan. Az írásaival szociológusként ismerkedők első benyomása éppen a voltaképpen szociológiai jelleg, a megszokott szubsztantív szociológiai tartalom, és különösképpen az empirikus vonatkozások meglepő hiánya. Munkáiban a szokásos szociológiai témák nem kerülnek elő, a történelem és a hatalom dimenziói gyakorlatilag megvilágítatlanul maradnak. Mindezek fontosságát Schütz persze nem vonta kétségbe – noha jelentőségüket véleményem szerint alulbecsülte – de úgy gondolta, hogy a szubsztantív szociológiai kérdések felvetése csak akkor járhat sikerrel, ha előbb sikerül feltérképezni a minden társadalmi jelenség mögött megbúvó egyéni értelemadások és cselekvések szerveződésének viszonyait, és sikerül a társadalomtudományt megfosztani az eltárgyasító szemlélet minden nyomától. Schütz hitt abban, hogy a társadalomtudomány ilyen értelemben „megalapozható” – a teljességgel lecsupaszított formális modellekkel dolgozó osztrák közgazdaságtani iskola és Kelsen tiszta jogelméletének híve, Weber gondos, de módfelett szelektív olvasója nem osztozott azok álláspontjában, akik szerint éppen a történelmi-kulturális egyediségek konstituálják a társadalmiságot. Schütz függetlenítette magát a kor kérdéseitől, és általános tudományos megfontolásaiban is a „független szemlélő” álláspontjára való helyezkedésre buzdított.²⁶ A 20-as évek osztrák humán tudományában ez a szemléletmód teljesen megszokott volt – az 50-es évek Amerikájában, és azóta egyre kevésbé. Az ugyancsak bécsi emigráns társadalomtudós Paul Lazarsfeld munkássága nyomán egyre inkább erőre kapó empirikus társadalomkutatási üzem máig tartó diadalmenete jócskán leárnyékolta Schütz teljesítményét.

V.

A fenomenológiai szociológia címke alá sorolható heterogén kezdeményezések a '60-as évek második felében, Schütz halála után nem egészen egy évtizeddel

²⁵ Hernádi: i.m.

²⁶ Schutz: i.m.

kezdték el kibontakozni az Egyesült Államokban.²⁷ Az általa propagált világi fenomenológia jól kapcsolódott olyan a tengerentúlon elterjedtebb elméleti irányzatokhoz, mint a pragmatizmus vagy a Gestalt-pszichológia, emellett az ugyancsak pragmatista alapokra támaszkodó, a schützi gondolatokkal mély rokonságot mutató szimbolikus interakcionista szociológiai irányzat térnyerése is kedvezett a mozgalom kibontakozásának. Minderre Schütz életében nem kerülhetett sor. Korai, német nyelvű könyve, mely még a világháború előtt jelent meg, jóformán fellelhetetlen volt Amerikában, tanulmányai pedig szűk körben olvasott folyóiratokban jelentek meg. A halálát követő évtizedben azonban korai főműve megjelent angolul, csakúgy, mind összegyűjtött tanulmányainak három kötete, emellett pedig tanítványa, Thomas Luckmann Schütz útmutatásai alapján hozzáfogott az életművet betetőzni szándékozó kétkötetes munka megírásához.²⁸ A hatvanas évek szellemi klímája kedvezett annak a – noha korántsem radikális – de radikálisan új szemléletnek, amelyet Schütz képviselt a parsonsi funkcionalizmussal és a kvantitatív technikákkal operáló társadalomkutatással szemben. Schütz hallgatói a megszokott szociológiai establishment elleni lázadás élén kezdhették meg munkájukat.

A fenomenológiai inspirációjú szociológia kibontakozása és számottevő sikere főként Peter Bergernek és Thomas Luckmannak, Schütz két tanítványának, valamint Harold Garfinkelnek köszönhető. Az előbbieket 1966-ban jelentették meg először az azóta igazi szociológiai bestsellerré vált *A valóság társadalmi felépítése*²⁹ című könyvüket, melyben Schütz gondolatait a szimbolikus interakcionizmussal és egyes filozófiai antropológiai elméletekkel összeházasítva egy új szemléletű tudásszociológiát kívántak kidolgozni. Garfinkel pedig megalapította a döntően empirikus kutatási fókuszú, a hétköznapi értelemkialakítá-

²⁷ Wagner: „A német fenomenológia hatása az amerikai szociológiára, ford. Szalai Pál”, In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*, Budapest, Gondolat, 1984.

²⁸ Schutz: *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Northwestern University Press, 1967; Schutz: *Collected Papers vol. I: The Problem of Social Reality*. Hága, Martinus Nijhoff, 1962; *Collected Papers vol. II: Studies in Social Theory*. Hága, Martinus Nijhoff, 1964; *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. Hága, Martinus Nijhoff, 1966; Schütz-Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied, Luchterhand, 1975.

²⁹ Berger-Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése*, Budapest, József Műhely Kiadó, 1998.

si rutin elemei iránt érdeklődő etnometodológiai irányzatot.³⁰ Voltaképpen ez a két kezdeményezés vezetett ahhoz, hogy a schützi protoszociológia szociológiává vált, és bekerült a szakmai köztudatba.

A Schütz által mindvégig fenntartott ismeretelméleti igényesség természetesen nem állta ki a szociológiai gyakorlat sürgető követelményeinek megfelelő empirikus transzformáció próbáját. A tulajdonképpeni fenomenológiai elemek felszívódtak, és a fenomenológia módszer helyett inspirációként, metaforikus formában őrződött meg. Schütz gondos egológiai és eidetikus redukciói átadták helyüket egyfajta metaforikus *epochénak*, amely a tárgyiasító szociológiai berögződések feltörését célozta – időnként meglepő sikerrel.³¹ A fenomenológiai szociológiai irányzatok elsősorban azt hangsúlyozzák, hogy a társadalom objektív valóságként való megközelítése téves, és hogy a társadalmi valóságot a hétköznapi individuális cselekvések nyomán történő folyamatos létrejöttében és újratermelésében kell megragadni. Az irányzat szüntelen – némileg félrevezető – hivatkozása a "mindennapi életre" három motívumra hívja fel a figyelmet: arra, hogy a szociológiának a rendszerint figyelmen kívül hagyott mindennapi élet háttér-valóságát is tematizálnia kell, hogy ennek érdekében a hétköznapi cselekvők laikus tudását kell előnyben részesíteniük a tárgyiasító tudományos megfontolásokkal szemben, és hogy a tudománynak tisztáznia kell saját viszonyát a külvilággal, vagyis számot kell vetnie a hétköznapi életvilágba való beágyazottságával. Mindezek az intelmek nem sokat vesztek aktualitásukból.

A fenomenológiai irányultságú szociológia egykor meglepő mértékű sikere, és a schützi hagyomány máig tartó hatása nem feledteti azt a tényt, hogy a fenomenológiai szociológia tulajdonképpen torzó maradt. Egyrészt Schütz halálával az ismeretkritikai fókusz fajsúlyos képviselő nélkül maradt, másrészt pedig a fenomenológiai irányzatok máig nem építették ki azokat a kapcsolódási pontokat, amelyek szükségesek lennének ahhoz, hogy a fenomenológiai szociológiáról mint teljes alternatív szociológiai programról lehessen beszélni.³² Erre vonatkozó ígéret ugyanakkor sem Schütz, sem követői részéről nem hangzott

³⁰ Lásd elsősorban Gafinkel: *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967.

³¹ Hernádi I.m.; Cicourel: *Method and Measurement in Sociology*. Glencoe, The Free Press, 1964.

³² Smart, Barry: *A fenomenológikus szociológia – alternatív szociológia?*, ford. Szalai Pál. In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 1984.

el, így az erre vonatkozó kritika nem megalapozott. A fenomenológiai szemléleti hagyaték ma elsősorban más átfogóbb szociológiai megközelítések alárendelt elemeként érvényesül. Jogosan talán csak annyit várhatnánk, hogy a fenomenológia sokkal kevésbé a módszertani szinkretizmus egyik felcserélhető elemeként, mint inkább állandó kritikai mérceként jusson szerephez a szociológiában.

Irodalom

Aspers, Patrik: The Second Road to Phenomenological Sociology. *Society*, 47. 214–219.old., 2010.

Belvedere, Carlos: Phenomenology and the Social Sciences: a story with no beginning. *Sociedad*, 2. 1–12.old., 2007.

Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *A valóság társadalmi felépítése*, ford. Tomka Miklós. Budapest, József Műhely Kiadó, 1998, 256.

Cicourel, Aaron V.: *Method and Measurement in Sociology*. Glencoe, The Free Press, 1964, 247.

Flick – Kardorff – Steinke (eds.): *A Companion to Qualitative Research*. London, Sage, 2004, 448.

Gafinkel, Harold: *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1967, 304.

Giddens, Anthony: *New Rules of Sociological Method. A positive Critique of Interpretative Methods. Second Edition*. Stanford, CA, Stanford University Press, 1993, 196.

Habermas, Jürgen: *A kommunikatív cselekvés elmélete*, ford. Ábrahám Zoltán, Berényi Gábor, Felkai Gábor, Király Edit. Budapest, Gondolat-AKTI, 2011, 612.

Havrancsik Dániel: *Max Weber és Alfred Schütz: megértő szociológiai alapvetések*. Kézirat, 2014.

Havrancsik Dániel: Methodological Individualism: the Merits of a Schutzian Perspective. *Schutzian Research*, 7. 2015

Hernádi Miklós: Fenomenológiai törekvések a szociológiában. In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 1984, 9–42.

Husserl, Edmund: Nachwort zu meinen "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie". *Jahrbuch für Philosophie Und Phänomenologische Forschung*, 11, 1930.

Husserl, Edmund: *Husserliana IX: Phänomenologische Psychologie*. Hága, Martinus Nijhoff, 1962.

Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága I-II*, ford. Berényi Gábor, Egyedi András, Mezei Balázs, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz, 1998, 330, 346.

Husserl, Edmund: *Karteziánus elmélkedések*, ford. Mezei Balázs. Atlantisz, Budapest, Atlantisz, 2000, 209.

Overgaard, Soren – Zahavi, Dan: Phenomenological Sociology: The Subjectivity of Everyday Life. In: Michael Hviid Jacobsen (szerk.): *Encountering the Everyday: An Introduction to the Sociologies of the Unnoticed*. Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, 400.

Ringer, Fritz: *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, 208.

Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Bécs, Julius Springer, 1932, 285.

Schutz, Alfred: *Collected Papers vol. I: The Problem of Social Reality*. Hága, Martinus Nijhoff, 1962, 364.

Schutz, Alfred: Concept and Theory Formation in the Social Sciences. In: *Collected Papers vol. I: The Problem of Social Reality*. Hága, Martinus Nijhoff, 1962, 48-66.

Schutz, Alfred: Phenomenology and the Social Sciences. In: *Collected Papers vol. I: The Problem of Social Reality*. Hága, Martinus Nijhoff, 1962, 118–139.

Schutz, Alfred: On Multiple Realities. In: *Collected Papers vol. I: The Problem of Social Reality*. Hága, Martinus Nijhoff, 1962, 207–259.

Schutz, Alfred: *Collected Papers vol. II: Studies in Social Theory*. Hága, Martinus Nijhoff, 1964, 300.

- Schutz, Alfred: *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*. Hága, Martinus Nijhoff, 1966, 187.
- Schutz, Alfred: The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl. In: *Collected Papers, vol. III*. Hága, Martinus Nijhoff, 1966, 51–84.
- Schutz, Alfred: *The Phenomenology of the Social World*. Evanston, Northwestern University Press, 1967, 255.
- Schutz, Alfred: *Life Forms and Meaning Structure*. London, Routledge and Kegan Paul, 1982, 232.
- Schutz, Alfred – Luckmann, Thomas: *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied, Luchterhand, 1975, 330.
- Smart, Barry: A fenomenologikus szociológia – alternatív szociológia?, ford. Szalai Pál. In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 1984, 510-530.
- Szczepanski, Jan: *A szociológia története*, ford. Forintos György, Tagányi Zoltán. Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1973, 456.
- Thomason, Burke C.: *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructivist Theory*. London, Palgrave Macmillan, 1982, 216.
- Vierkandt, Alfred: *Gesellschaftslehre: Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*. Stuttgart, F. Enke, 1923, 484.
- Wagner, Helmut R.: A német fenomenológia hatása az amerikai szociológiára, ford. Szalai Pál. In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományban*. Budapest, Gondolat, 1984, 118–155.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai I. Szociológiai kategóriáiban*, ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987, 329.

Csordás Hédi Virág:

Létezik-e képi érvelés, avagy a hidratált tulipán esete¹

Bevezetés

A múlt eseményeit a jelenkor szemüvegén keresztül nézni, és meghatározó korszakokat alkotni viszonylag egyszerűnek tűnő feladat, viszont a mindennapokat átható jellegzetességeket különböző terminusokkal illetni nehezebb kihívás. Mégis az elméletalkotók, köztük Gottfried Boehm és W. J. T. Mitchell úgy látják, hogy az „ikonikus fordulat”, illetve a „képi fordulat” elnevezéssel definiálható a jelenleg is uralkodó kommunikációs forma (Mitchell 1994, Boehm 1995).

A kifejezési módok variálhatóak, azonban az elemzési módszerek ennek megfelelően folyamatosan változnak, így van ez az érveléstechnika, retorika területén is, ami korábban elsősorban a verbális (szóbeli és írott) megnyilatkozások elemzésével foglalkozott. Az új tendenciához igazodva, miszerint a képi közlések túlsúlya jellemzi a 21. századot, az argumentációelmélet képviselői is felvették azt a kérdést, hogy a verbális közlések elemzésének módszerei kiterjeszthetők-e a vizuális tartalmakra is.

Kérdésfelvetés

Joggal tehetjük fel a kérdést, hogy mit értünk „képi érv” alatt, és milyen metodológia alapján végezzük el az elemzést. A választ több aspektusból vizsgálhatjuk, először is elengedhetetlen, hogy a fogalmak tisztázásra kerüljenek, ugyanis ennek hiányában a legalapvetőbbnek tűnő kifejezések is félreértéseket szülhetnek. Továbbá a lehetséges értelmezési módokat is számba kell vennünk.

¹ Köszönettel tartozom Forrai Gábornak, Tanács Jánosnak és Markovich Rékának, hogy hasznos tanácsaikkal és ötleteikkel hozzájárultak a tanulmányt megelőző kutatásához, továbbá szeretném megköszönni az OTKA K 109456 számú pályázat anyagi támogatását.

A vizuális érvelés kutatói, mint Birdsell, Blair, Shelley, Groarke, Roque kitarának amellet a nézet mellett, miszerint a kép ténylegesen az egyik legsikeresebb eszköz a manipulációra, de funkciója nem merül ki ebben, hanem önmaga is képes argumentumként viselkedni.

A fogalmi apparátus

A „képi érv” terminust bontsuk két részre, és vizsgáljuk meg először, hogy mit is értünk a „kép” kifejezés alatt.

A szó a latin eredetű *imago* kifejezésből ered, jelentése „hasonmás”, olyan alkotás, amely valamilyen test, személy hasonlóságát megmutatja, „visszaadja”. Mindezek függvényében mondhatjuk úgy is, hogy a valóság reprezentációja, leképzése a kép. Jelen meghatározás a képi manipulációkat kizárva a készítők eredeti szándékát, intencióját taglalja, miszerint ténylegesen a látottak tökéletes visszaadására törekcsenek (fénykép, videofelvétel). Egy külön csoportot képeznek a művészi alkotások, ahol a készítői szándék nem kizárólagosan a környezet reprodukcióján alapul, hanem egyéni kivitelezési formák léteznek (festmények, karikatúrák). Továbbá megkülönböztetjük a mozgóképek kategóriáját is, jelen esetben ezt a típust is a képek fogalma alá sorolom, ugyanis képkockákból áll össze a felvétel. A reklámfilmek vizsgálata során örök kérdés, hogy a látottak valójában a kamera lencséje előtt zajló manipulálatlan jelenések megörökítésének eredményei, avagy egy megrendezett valóságot reprezentálnak. A kép pontos fogalmi meghatározása egy ilyen terjedelmű írás kereteibe nem fér bele, mégis elengedhetetlen az általam vázolt elmélet megalapozásához.

A továbbiakban röviden az érv megfogalmazással foglalkozom, majd meghatározom a képi érv terminust. Arisztotelész *Topika* című művében a következőképpen fogalmaz: „Az érv (szillogizmus) olyan beszéd, amelyben bizonyos dolgokat feltéve valami más, tőlük különböző dolog következik belőlük és általuk.”, vagyis érvnek tekintjük egy adott állítás, tétel bizonyítására, cáfolására felhozott körülményt, tényt vagy megállapítást (Arisztotelész 1997) Amennyiben ezt elfogadjuk, akkor belátható, hogy ezt a funkciót a képek is betölthetik. Adott esetben bizonyítékul, megerősítésként szolgálhat egy meggyőzési folyamatban a vizuális tartalom.

Anthony J. Blair tanulmánya alapján a következő kritériumok mentén határozhatjuk meg tehát a vizuális érveket: a képi tartalomnak egy nyelvileg expli-

kálható kijelentést kell tartalmaznia, amely egyértelmű üzenetet közvetít arról, hogy mit kell tennie, választania vagy hinnie a befogadónak. Ezen túlmenően szintén verbális tartalommal implementálható képi indokokat, alátámasztó elemeket kell tartalmaznia. Harmadik kritériumként említi Blair az intenciót, miszerint a közlőnek azzal a szándékkal kell létrehoznia a képet és indokolnia elképzeléseit, hogy a címzett maradéktalanul elfogadja a kép által közölt kijelentést. Végül szempontrendszer utolsó elemeként előírja, hogy a képekből nyert kijelentéseknek legyen igazságértéke, vagyis igenelhető, illetőleg tagadható legyen (Blair 1996).

Elméleti keret

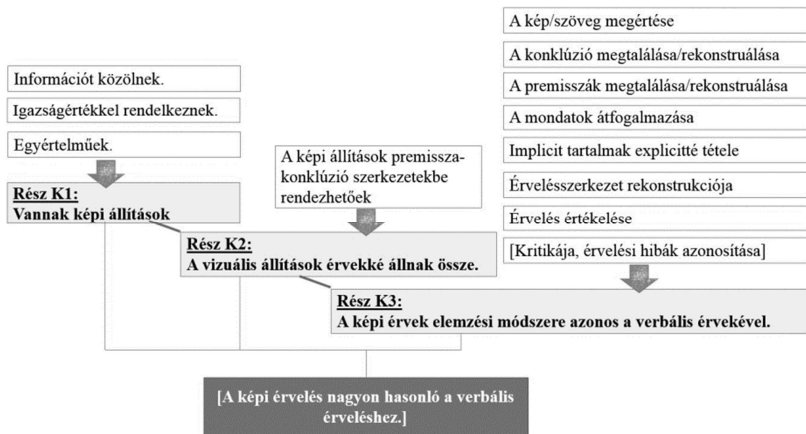
Blair *képi érv* terminusa beillik abba a törekvésbe, amelyet Groarke a képi érvek elemzési módszerére dolgozott ki, ugyanis a szándéka arra irányult, hogy a vizuális argumentumok analizálása a verbális közlések mintájára történjen. Groarke három részkonklúziót állít fel 1996-os *Logic, Art and Argument* című tanulmányában, melyek legitimálják a képi érvelést: vannak képi állítások, a vizuális állítások érvekké állnak össze, és a képi érvek elemzési módszere azonos a verbális érvekével (Groarke 1996).

Az első részkonklúziót támogató megállapítások a következők; a képek a verbális tartalmakhoz hasonlóan információt közölnek, igazságértékkel rendelkeznek és egyértelműek. Látható, hogy a legnagyobb gond a képi kijelentések alkotásával kapcsolatban a kétértelműségükből és homályosságükből eredeztethető. Blair úgy reagál erre az ellenvetésre, hogy a verbális tartalmak esetén is fennáll a többértelműség veszélye, amely kezelhető, tehát a képek esetén is eljárhatunk hasonlóképpen. (Blair 2012.)

Az elemzési mód második lépése következik az elsőből, ugyanis csak akkor rekonstruálhatjuk a vizuális érveket, ha azok állításokba foglalhatóak és premissza-konklúzió szerkezetekbe rendezhetőek. Ezek a szerkezetek a legtöbb esetben hiányos szillogizmusok, enthümémák. A következtetés levonásához szükséges premisszák hiányoznak, csak bizonyos jelekre alapozhatjuk a konklúziót, a képi érvek ilyenek. Állításmat egy televíziós reklám példájával támasztanám alá: az érv szerkezetéből a konklúzió minden befogadó számára egyértelmű, de az alátámasztást (premisszák) a néző belátására bízzák. Amennyiben a segítő narráció hiányzik (lásd későbbi esettanulmány) a nézőre marad az érvek

felismerése, azonosítása. Az enthümémákra jellemző, hogy a kiegészítés többféle módon megtörténhet, akár erős olvasatot is adhatnak, de elképzelhető olyan eset is, hogy nem alapozzák meg a konklúziót. A vizuális tartalmak esetén a képi műveltség függvényében számos ismeretlen, személyre jellemző tényező befolyásolhatja a szillogizmus kiegészítésének módját. (Debes 1969.)

A legerősebb részmegeállítást, miszerint az elemzési módszerek megegyezők a verbális érvekével, a legnehezebben bizonyítható, ugyanis számos ponton alá kell támasztani a megegyezést. A következő állítások alapozzák meg a kijelentést: a befogadó elsődleges feladata a szöveg, illetve ebben az esetben a kép megértése, majd a konklúziók, premisszák megtalálása, rekonstruálása, ezt követi a verbális tartalmak esetén a mondatok átfogalmazása, illetve az implicit tartalmak explicitté tétele, majd az érvelésszerkezet rekonstrukciója következik, végül pedig az így kapott tartalom értékelése, kritikája és a hibák azonosítása. A vázolt pontok mindegyikének meg kell felelnie a képi érvelésnek, ha kikötések nélkül el szeretnének fogadni azt a konklúziót, miszerint a képek és a verbális tartalmak érveléstechnikai elemzése megegyező, és jellegükben azonosak. (Groarke 1996.)



1. ábra A vizuális argumentumok elemzési módszere a verbális érvek analízisének tükrében

A képi argumentáció területe és irányelvei lassan épülnek be az elfogadott kánonba, hiszen a fentebb vázolt megközelítések igazságát csak gyakorlati elemzések sorozatával lehet igazolni. A következő esettanulmányon keresztül a fent vázolt elemzési módszerek gyakorlati megvalósulását példázom, és rávilágítok

arra, hogy a kép ténylegesen az egyik legsikeresebb eszköz a meggyőzésre, és nem kizárólag az érzelmekre gyakorolt hatása révén lehet sikeres, hanem képes argumentumként viselkedni. (1. ábra)

Az esettanulmány

A szemléltetésre a Dove versus Nivea krémek beszívódó és hidratáló képességét összevető, 2005-ben futó reklámot választottam, amelyben egy „tulipán teszt” segítségével vetik össze a termékeket. A kísérlet végén a jobban teljesítő szerbe tett virág étellel telibb lesz. Az összehasonlító reklámban a Gazdasági Versenyhivatal (GVH) a verbális tartalom megtévesztő volta miatt indított eljárást. Jelen írásban a vizsgálati eljárásra nem térek ki, azonban megjegyezném, hogy a vizuális elemzésnek perdöntő jelentősége van ezekben az esetekben.

Az érvelés azonosításához szükséges a vizuális kommunikáció és képi argumentáció eszköztárát alkalmazva elemeznünk a látottakat. Az azonosítás során a képi és verbális állítások kombinációit tárom fel, a szakirodalomból ismert terminussal élve *multimodális* érveket rekonstruálunk (Blair 2014).

A tulipános reklámot a retorikából ismert szónoki beszéd részeinek megfelelő egységekre bontjuk, mint a bevezetés (*propositio*), amely tartalmazza a közlés tárgyának megjelölését, egyfajta problémafelvetést tár a hallgatóság elé, majd az elbeszélés (*narratio*) szakasz következik, amelyben az ügyet ismertetik. A kitérés (*egressus*) jelen esetben nem történik meg, viszont az általános szabályok szerint, jelen reklámban is felfedezhetjük a részletezés (*propositio, partitio, divisio*) egységet, ahol kifejtik a közlés gondolati magvát. Mindezt a beszéd legfontosabb része, a bizonyítás szakasz követi (*argumentatio, confirmatio*), amelyet precízen kell kidolgozni. Látni fogjuk, hogy itt szinte a verbalitást mellőzve, kizárólag a látottak fognak érvként szolgálni a konklúzió levonásához. Az összehasonlító reklám struktúrája lehetővé teszi a cáfolás (*refutatio*) megjelenését is, ugyanis itt a piacvezető, már szilárd vásárlóréteggel rendelkező Beiersdorf Nivea lejárataának lehetünk feltehetően a tanúi. Zárásként a befejezést (*peroratio, conclusio, epilógus*) vezetik elő, amely összefoglalja a történeteket, ez jelen esetben is megtörténik, illetve a retorikai beszédek esetében az érzelmek befolyásolása is jellemző.

Az egyszerűség kedvéért most hármasság bontásban, bevezetés, tárgyalás és befejezés elemekre bontjuk a rekonstrukciót, és a feltárt premissza-konklúzió szer-

kezeteket sémákba rendezzük, melyek olyan absztrakt érvelési minták, ahol bizonyos tartalmi elemeket rögzítettek, mások pedig szabadon kitöltöttek.

A reklám bevezető része

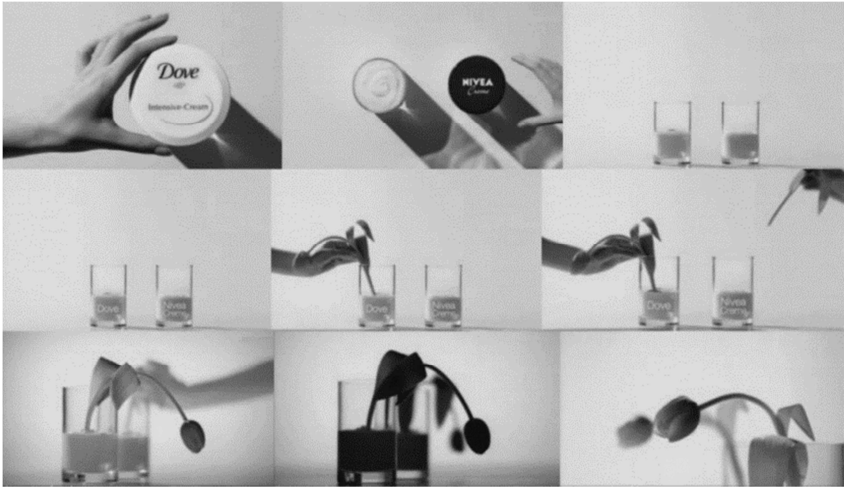
A szöveges részek szinte elhanyagolhatóak, ugyanis kizárólag a bevezető és a befejező szakaszban hangzik el verbális tartalom. A reklám legelején a következő szöveget halljuk „*hogyan bemutassuk, hogy az új Dove Intenzív krém jobban hidratál, elvégeztünk egy tesztet*”. A harminc másodperces spot első négy másodpercében megjelennek az összehasonlítás tárgyát képező testápolók, a szöveg nyilvánvalóvá teszi, hogy a Dove készítette a hirdetést, de mindezt a sorrendiség is alátámasztja, ugyanis a női kéz először a Dove terméket fogja meg. A krémek helyzetét is érdemes megvizsgálunk, ugyanis a vállalat Európa szerte kívánta bevezetni a termékét, ahol az olvasás és a percepció domináns iránya balról-jobbra történik, tehát először a Dove márkát észleljük.

A tetők levétele után a kísérleti tégelyeket látjuk, melyek a teszt hitelessége érdekében egyformák. Illetve a fiolák azonosnak *tűnnek*, ugyanis szemügyre véve a képet, a Dove terméket többnek és krémesebb állagúnak látjuk, amely befolyásolhatja a nézőket. A márkanevek szövegesen is megjelennek, ezért a jelenlegi szabályozás szerint összehasonlító reklámnak minősülne a felvétel.

Ezt követően két azonos tulipánt – mely feltehetően a Dove holland anyavállalatára utal – behelyeznek a krémekbe. A rossz állapotú virágok a tér különböző irányába görbülnek, egyértelműen vízre, „hidratálásra” van szükségük. A rekonstrukció során a szövegben, illetve a képeken azonosítható érvelések premissza-konklúzió szerkezetét tárjuk fel és hozzuk áttekinthető formára, egyfajta „szabvány”, séma alakba rendezzük őket. A bevezető részben azonosíthatjuk a reklám legerősebb sémáját, amely Walton felosztása szerint az analógiák csoportjába sorolható, miszerint ha a (P₁) tulipán élettelen és bőr is élettelen, akkor a (P₂) tulipánnak szüksége van vízre, illetve (K) a bőrnek is szüksége van vízre. Egy implicit premissza fontosságára hívnám fel a figyelmet, miszerint a reklámban látottak azt sugallják, hogy a bőr hasonló tulajdonságokkal bír, mint a tulipán, pedig ez biológia ismereteink fényében egyértelműen hamis felvetés.

A behelyezést követően a virágokat magukra hagyják; a vizuális elemekből arra következtethetünk, hogy minimum nyolc-tíz órára a tégelyekben tartják

őket, ugyanis rájuk „esteledik”. A nézők figyelmét a bal oldalon lévő Dove krémbe helyezett virágra irányítják, vált a kamera nézete. (2. ábra)



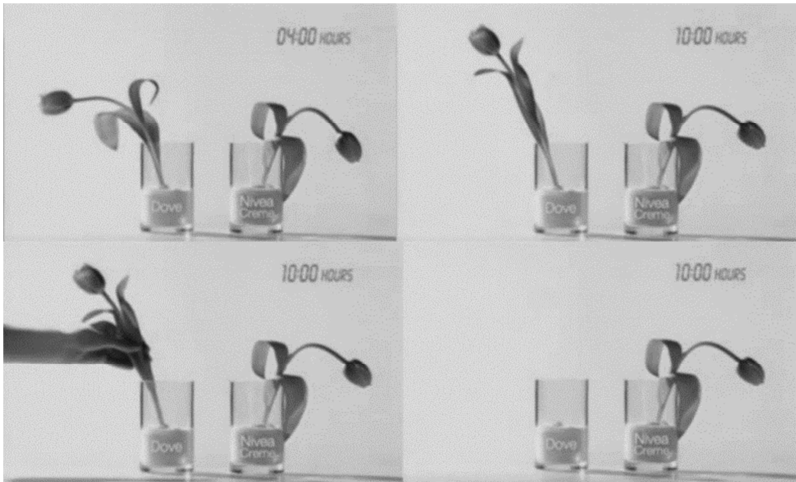
2. ábra A bevezető szakasz elemzése

A reklám tárgyalás része

A tárgyalás szakaszban a részletezés, a bizonyítás és a cáfolás pontjait vesszük górcső alá. A legutóbbi besötétített képkockát követően az eredményt várnánk, hiszen az idő múlása ezt indokolja, ehelyett mintha visszalépnénk a teszt elejére és a részletes kifejtést jelenítenék meg. Ezen az apró vizuális trükkön könnyedén túl is léphetnénk, viszont ha jobban szemügyre vesszük a látottakat, kitűnik, hogy az idő múlásával kapcsolatban a reklám ferdít. (3. ábra)

A következő jelenetben vált a kamera nézete, és a Nivea krémbe helyezett virág állapotának változatlansága kerül a fókuszba, a bizonyítás terhe rá hárul, hiszen ebben az időszakban a Beiersdorf cég piacvezető pozíciója és minőségi gyártmányai elfogadottak ebben az időszakban. Ezen képi megoldással a potenciális vásárlók figyelmét irányították a képernyőre, bizonyítva nekik, hogy az általuk preferált termék hatékonysága megkérdőjelezhető (2. ábra). A tulipánok közötti verseny tíz óra leforgása alatt ér véget – ahogy ezt az óra kattogása és a jobb felső sarokban pergő óra szemlélteti –; ekkor éri el a tetőpontot a bal oldali virág. A tízedik óra után a másodperc tört része alatt a Dove-val hidratált

növény picit visszakonyul, ezzel jelezve, hogy a krémbe található hidratáló anyag a növénybe maradéktalanul felszívódott, a tulipán számára több hasznosítható összetevő nincs benne. A reklám eme szakasza a részletezés retorikai egységnek feleltethető meg, hiszen órákra bontva pontos képet kapunk a virágok állapotáról. A látottakat az illusztratív sémába rendezhetjük el, mely azon a hallgatóságos premisszán alapul, hogy a bőr hasonló tulajdonságokkal bír, mint a virág. Ennek megfelelően tehát (P_1) az élő szövetekre általában az jellemző, ha felszívják a vizet, étellel telik lesznek, (P_2) ebben az esetben a tulipán is felszívta a vizet és étellel teli lett, tehát (K) a szabály helytálló, az implicit premissza igaz, a bőr azonos jellemzőkkel bír, mint a tulipán.



3. ábra A tárgyalás szakasz elemzése

A teszt végéhez érve a reklámban szereplő hölgynek már csak választani kell a két krém közül, és – nem meglepő módon – a Dove-val hidratált tulipán mellett dönt. A bizonyítás a látottak alapján analogikus gyakorlati sémába rendezhető a következő módon: (P_1) a tulipánnak jót tett, hogy Dove krémmel hidratálták, és (P_2) a bőröm hasonló tulajdonságokkal bír, mint a tulipán (K) tehát a bőröm hidratáltsága érdekében, érdemes Dove krémet használnom. Jelen sémánál az implicit premissza már beépül a séma szerkezetébe. Azonban a teszten rossznak vélt teljesítést nyújtó Nivea krém hatékonyságának cáfolata is érvelési sémába rendezhető a következőképpen (P_1) a tulipánnak kevésbé tett jót, hogy Nivea krémmel hidratálták, és (P_2) a bőröm hasonló tulajdonságokkal bír, mint

a tulipán, (K) tehát nem a legjobb választás a bőröm hidratáltsága érdekében Nivea krémet használnom (3. ábra).

A reklám befejező része

A záróképen a győztesnek bizonyuló új Dove intenzív krém jelenik meg, amely mellett a bizonyítékul szolgáló tulipánt helyezik el, majd a felirat a „jobb hidratálás és gyönyörű bőr” szókapcsolattal egészül ki. Ezen a ponton, a képi megjelenítés végén láthatjuk először kiírva a GVH által kifogásolt megtévesztő reklámkielentéseket, pedig a harminc másodperces spot végig ezt az állítást fogalmazta meg képi állítások formájában. Az utolsó azonosítható érvelési szerkezet az alternatívák kognitív sémája, mely az egész tesztre érvényesnek mondható, miszerint (P₁) vagy a Nivea, vagy a Dove a jobb krém, valamelyik jobban szerepel a teszten, de (P₂) a Nivea feltehetően nem a jobb krém, hiszen rosszul szerepelt a teszten, következésképpen (K) a Dove a jobb krém (4. ábra).



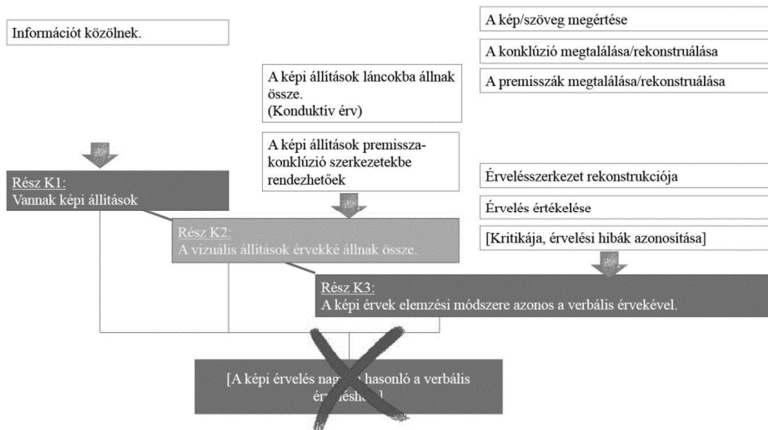
4. ábra A befejező szakasz elemzése

Konklúzió

Amennyiben az elméleti keret bemutatásánál ismertetett elemzési módszertan ábráját idézzük fel, megállapítható, hogy bizonyos szempontok nem feleltethetők meg teljes mértékben a verbális tartalmak analízis módszerének.

Vitathatatlan, hogy a képeken látható történések verbális narráció nélkül is lefordíthatóak állításokra, azonban ezen kijelentések csak egy bizonyos része rendelkezik igazságértékkel, és az egyértelműség is vitatott kérdés, ugyanis a korábban vázolt érvelési szerkezetek állításai egyenként eltérőek lehetnek. Így maradéktalanul az „információt közölnek” állítást fogadhatjuk el.

Amennyiben elfogadjuk, hogy a vizuális alkotásokról is leolvashatóak állítások, akkor a következő lépésként premissza-konklúzió szerkezetekbe rendezhetjük őket. Jelen tanulmányban öt különböző sémát tudtunk azonosítani egy harminc másodperces reklám képi anyagából. Viszont a verbális érvelések elemzési módszerére nem minden esetben jellemző, de képek esetén annál gyakoribb a konduktív érvek megjelenése. Ebben az esetben a képi állítások láncokba állnak össze, a Dove versus Nivea reklám implicit premisszája a későbbi sémákba épült bele, ezek a szerkezetek egymásra épülve eredményezik a konklúziót.



5. ábra A képi érvek elemzési módszere

Láthatjuk tehát, hogy a verbális és vizuális tartalmak eddig a pontig hasonlóan kezelhetők: megfogalmazhatóak az állítások és azok érvelési szerkezetei. De mi történik akkor, ha egy teljes szöveg érveléstechnikai elemzését a képek, mozgóképek analizálásával vetjük össze? Mind a két esetben a szöveg és a kép megértése az első számú feltétel, azonban kezelniük kell a vizuális tartalmak kétértelműségét. Amennyiben a befogadás végbement, a konklúzió, a fő üzenet azonosítása a cél, illetve az azt támogató premisszák megtalálása. A képek esetén a mondatok átfogalmazása irreleváns, valamint az implicit tartalmak explicitté tétele sem kivitelezhető, ugyanis a képek megértése során folyamatosan dekódoljuk a látottakat. Az érvelésszerkezet rekonstrukciója a már felállított érvek ismeretében könnyen kivitelezhető. Az általam bemutatott példánál képi falláció

nem található, azonban nem zárhatjuk ki a valószínűségét más képi alkotások esetén (5. ábra).

Az az elképzelés, miszerint a képi érvelés nagyon hasonló a verbális érveléshez, nem vonható le bizonyos feltételek nélkül. Bizonyos aspektusaiban ugyanis találunk hasonlóságot, de ha a képi argumentumok kizárólag a verbális érvek specifikumai szerint lennének megítélve, akkor figyelmen kívül hagynánk azt a többletinformációt, melyek a verbális közlések esetében teljes mértékben hiányoznak.

Irodalom

- Arisztotelész 1997. *Poétika*. Budapest, Pannon Klett
- Birdsell, D. S., Groarke L. 1996. Toward a Theory of Visual. *Argument Argumentation and Advocacy*. 33. 1–10.
- Blair, J. A. 1996. The Possibility and Actuality of Visual Arguments. *Argumentation and Advocacy*. 33. 23–39.
- Blair, J. A. 2012. *Groundwork in the Theory of Argumentation*. Springer
- Blair, J. A. 2014. *Probative Norms for Multimodal Visual Arguments*. Dordrecht, Springer Science+Business Media
- Boehm, G. 1995. *Was ist ein Bild?* München, Wilhelm Fink Verlag
- Debes, J. 1969. The Loom of Visual Literacy. *Audiovisual Instruction*.
- Mitchell, W.J. T. 1994. The pictorial turn. In: Mitchell, W.J. T. (szerk.) *Picture Theory Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago, University Of Chicago Press.
- Slade, Christina 2002. Reasons to Buy: The Logic of Advertisements. *Argumentation*, 16. 157–178.
- Walton, Macagno 2008. *Argumentation Schemes*. Cambridge University Press

Nemesi Nikoletta:
Kritikai megjegyzések Harold W. Noonan
kontingens azonosságról alkotott koncepciójáról¹

A tárgyak azonosságának szükségszerűségét bizonyítani hivatott Barcan-Kripke-féle érv számos filozófust készítetett a szóban forgó bizonyítás érvényének megkérdőjelezésére. Tanulmányomban a problémakör exponálását követően Harold W. Noonan *de re* kontingens azonosságról alkotott koncepcióját mutatom be, és annak kritikai elemzését nyújtom.

I. A problémakör exponálása

Mint ismeretes, az individuumok azonosságának szükségszerűségét kimutatni hivatott Barcan-Kripke érv² dióhéjban a következő: ha *a* azonos *b*-vel, akkor az

¹ Jelen tanulmány eredeti verziója 2015. május 23-án hangzott el a PPKE-n, az *Ütközéspontok 2.* konferencián. Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni Márton Miklósnak, Such Dávidnak és Tózsér Jánosnak a dolgozat korábbi változatához fűzött észrevételeiért.

² Lásd Barcan, Ruth C.: „Identity of Individuals in a Strict Functional Calculus of Second Order”, *The Journal of Symbolic Logic*. 1947, Vol. 12, No. 1, 12, 12–15. Kripke, Saul A.: „Azonosság és szükségszerűség”, ford. Csaba Ferenc, In: Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó, 2004, 39–68, 39–41; 44. (Angolul lásd pl.: Kripke, Saul A.: „Identity and Necessity”, In: Moore, Adrian William /ed./: *Meaning and Reference*. New York, Oxford University Press. 162–191, 162–164; 167.) Kripke a szóban forgó bizonyítást összekapcsolta a tézissel, hogy a hétköznapi nyelv tulajdonnevei úgynevezett merev jelölők: olyan nevek, amelyek (a mi nyelvhasználatunkban) minden lehetséges világban egyazon tárgyat jelölnek, ahol az adott tárgy létezik – azaz úgy működnek, mint a formális logika individuumnevei. (A merev jelölőkhöz lásd pl. Kripke, Saul A.: *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Zvolenszky Zsófia. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 134–135.) E helyütt nem térek ki e tézis értékelésére. Noonan felvetésének bírálatához elegendő annyit feltételeznünk, hogy a Barcan–Kripke érv individuumnevekkel operál, a Noonan példái-ban szereplő nevek pedig individuumnevek. (Ehhez lásd Noonan, Harold W.: *Personal*

önazonosság szükségyszerűsége ($\square a=a$), valamint Leibniz törvénye³ folytán a szükségyszerűen azonos b -vel. Vagyis a tárgyak azonossága nem lehet kontingens – más szavakkal, a *de re* azonossági állítások nem lehetnek esetlegesen igazak.⁴

E tézis egyik legismertebb feltételezett ellenpéldája Gibbardtól⁵ származik: tegyük fel, hogy a „Góliát” terminus egy adott szobrot jelöl, „Agyag_{Góliát}” pedig azt az agyagdarabot, ami Góliátot alkotja. Képzeljük el mármost, hogy Góliát és Agyag_{Góliát} koincidálnak téridőbeli kiterjedésükben. Emiatt hajlamosak lehetünk arra a feltételezésre, hogy Góliát és Agyag_{Góliát} azonosak. Úgy tűnik azonban, hogy vannak modális predikátumok, melyek igazak ugyan Agyag_{Góliát} esetében, ám hamisak Góliát esetében. Agyag_{Góliát}-ot például golyóvá préselhetnék volna, és fennmaradt volna, míg ugyanez nem áll Góliátra. Ám ha Agyag_{Góliát}-ot golyóvá préselték volna, akkor nem lehetett volna azonos Góliáttal, hiszen az utóbbi ekkor nem létezett volna. Ennek fényében hajlamosak lehetünk kontingens azonosságot feltételezni: azt, hogy bár Góliát és Agyag_{Góliát} azonosak, lehetnének nem azonosak.

Identity. Second edition. London, New York, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2005, 121.)

³ A „Leibniz’s Law” kifejezést a magyar nyelvű szakirodalomban hol a „Leibniz-elv”, hol a „Leibniz-törvény” fordítással adják vissza. (Az előbbihez lásd pl. Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001. Interneten: <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/modern-metafizika/ch07s03.html>. Letöltve: 2015. 04. 12. Az utóbbihoz lásd pl. Tőzsér János: *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009, 21.) Az azonosak megkülönböztethetlenségének elvéről van szó, ami nem tévesztendő össze a megkülönböztethetetlenek azonosságának leibnizi elvével. (Ehhez lásd pl. Zvolenszky Zsófia: „Glosszárium”, In: Kripke, Saul A.: *Megnevezés és szükségyszerűség*. Ford. Zvolenszky Zsófia. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 222–254, 240, 242.)

⁴ Kripke maga is megengedte a *de dicto* azonossági állítások kontingenciájának lehetőségét. Így például „az első amerikai főpostamester azonos a bifokális lencse feltalálójával” állítást nem tartotta szükségyszerűen igaznak, ugyanis az állításban szereplő leírások különböző lehetséges világokban különböző individuumokat jelölhetnek. (Lásd pl. Kripke, Saul A.: *Megnevezés és szükségyszerűség*. Ford. Zvolenszky Zsófia. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 113–114.) Noonan maga megerősíti, hogy a *de re* azonossági állítások esetleges igazságának lehetősége mellett érvel. (Lásd Noonan, Harold W.: I. m. 121.)

⁵ Gibbard, Allan: „Contingent Identity”, *Journal of Philosophical Logic*. 1975, Vol. 4, No. 2, 187–221. A „Góliát” és „Agyag_{Góliát}” fordítást Huoranszkitól vettem át. (Lásd Huoranszki Ferenc: I. m. Interneten: <http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tkt/modern-metafizika/ch07s05.html>. Letöltve: 2015. 04. 12.)

A fenti gondolatmenetnek azonban, a jelek szerint legalábbis, ellentmond Leibniz törvénye, mely szerint ha a és b azonosak, akkor bármely F , ami a -ról predikálható, predikálható b -ről is. A már említett Barcan-Kripke érven kívül, mely szerint Góliát és Agyag^{Góliát} nem lehetnek esetlegesen azonosak, Leibniz törvénye révén Góliát és Agyag^{Góliát} (aktuális) azonosságát is megkérdőjelezhetjük:

(P1) Agyag^{Góliát}-ot golyóvá préselhették volna, és fennmaradt volna.

(P2) Nem igaz, hogy Góliátot golyóvá préselhették volna, és fennmaradt volna.

(K) Nem igaz, hogy Góliát = Agyag^{Góliát}.

Így áll elő az a kínos helyzet, amit Mackie „modális dilemmának” nevez: intuíciónk egyfelől arra bírhatnak bennünket, hogy a szobor és az agyag közti modális különbséget genuin különbségnek tekintsük, ami magyarázattal szolgálna arra, miként élhet túl az egyik egy olyan változást, amit a másik nem él túl. Ha másfelől azt is fenn szeretnénk tartani, hogy a konstitúció: azonosság, vagyis hogy Agyag^{Góliát} azonos Góliáttal, akkor Leibniz törvénye értelmében azt kell posztulálnunk, hogy nincs köztük genuin modális különbség.⁶

Noonan, aki az ontológiai infláció elkerülése érdekében azonosnak szeretné tartani Góliátot és Agyag^{Góliát}-ot,⁷ a maga részéről annak kimutatásában látja a megoldást e modális dilemmára, hogy Góliát és Agyag^{Góliát} kontingens azonosságának feltételezése csak látszólag mond ellent Leibniz törvényének.

II. Noonan kontingens azonosságról alkotott koncepciója

A) Góliát és Agyag^{Góliát} azonossága

Noonan úgynevezett „abelardi predikátumokra” hivatkozva tesz kísérletet a kontingens azonosság konzisztens felfogásának kidolgozására. Felvetése szerint

⁶ Lásd Mackie, Penelope: „Coincidence and Modal Predicates”, *Analysis*. 2007, Vol. 67, No. 1, 21–31, 24.

⁷ Lásd Noonan, Harold W.: „Constitution is Identity”, *Mind*, New Series. 1993, Vol. 102, No. 405, 133–146, 143.

a modális predikátumok abelardiak, azaz annak megfelelően változik a referenciájuk (azaz hogy milyen tulajdonságot jelölnek), hogy mely alanyi kifejezésről predikálják őket.

Az abelardi predikátumok egyik noonani példája magától Abelardtól származik, aki fenntartja, hogy egy kő és egy belőle készült szobor azonosak lehetnek, jóllehet pl. a követ nem Szókratész készítette, a szobrot azonban igen. A koncepció szerint ugyanis a „Szókratész készítette” predikátum mást és mást jelent, ha „a kő”, illetve ha „a szobor” alanyi kifejezéshez társul. Ha „a kő” terminushoz társítjuk, a következőt jelenti: 'Szókratész kőnek készítette'; míg ha „a szobor” kifejezéshez, a következő jelentéssel bír: 'Szókratész szobornak készítette'. Így, bár igaz, hogy a szobrot Szókratész készítette, és hamis, hogy a követ Szókratész készítette, ez nem elégséges érv ahhoz, hogy elvitassuk a kő és a szobor azonosságát.⁸

Noonan Abelard példáját – különösebb magyarázat nélkül – kontroverznek minősíti, ezért az abelardi predikátumokra hoz egy másik, meglátása szerint nem vitatott példát: Quine „a termete miatt hívták így” predikátumát. Noonan értelmezése szerint e predikátumot azért tekinthetjük abelardinak, mert a „Giorgone” névről predikálva „a termete miatt hívták »Giorgionének«” tulajdonságot jelöli, míg a „Barbarelli” névhez társítva a következőt: „a termete miatt hívták »Barbarellinek«”.⁹

Noonan pusztán abban látja a különbséget Quine példája és a maga modális abelardi predikátumai közt, hogy míg az előbbi esetben az egyes szinguláris kifejezések kibetűzése (*spelling*) határozza meg a predikátum referenciáját, addig a modális predikátumok referenciáját Noonan felfogása szerint azon alanyi kifejezések jelentésének (*sense*) egy komponense határozza meg, amelyekhez társulnak. Ez az elv biztosítaná annak lehetőségét, hogy egy szobor és anyaga, például Góliát és Agyag_{Góliát} azonosak legyenek ugyan, ám a rájuk igaz modális predikátumokat tekintve eltéréseket mutassanak. A „golyóvá préselhetnék volna, és fennmaradt volna” predikátum eszerint más és más tulajdonságot jelöl a „Góliát”, illetve az „Agyag_{Góliát}” alanyi terminushoz társítva. Noonan szerint így a Leibniz törvényével való ellentmondás illuzórikus: ugyanis nem egyazon

⁸ Lásd Noonan, Harold W.: Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates. *The Philosophical Quarterly*. 1991, Vol. 41, No. 163, 183–193, 189.

⁹ Uo.

tulajdonságot és annak hiányát tulajdonítjuk egyazon tárgynak, hanem két különböző tulajdonsággal van dolgunk.¹⁰

Úgy vélem, nem véletlen, hogy Noonan nem formalizálja e megoldást: ez ugyanis rögtön problémákat vetne fel.

Amennyiben a „golyóvá préselhették volna, és fennmaradt volna” predikátum mind a „Góliát”, mind az „Agyag_{Góliát}” alanyi kifejezéshez társítva egyazon F predikátum – és úgy tűnik, Noonan ezt feltételezi¹¹ –, akkor felvetése formálisan ellentmond Leibniz törvényének, mely szerint ha a azonos b -vel, akkor ha Fa , akkor Fb . E tekintetben teljesen mindegy, hogy F egy vagy két tulajdonságot jelöl-e. Ez esetben ugyanis Noonan egyszerre állítja, hogy $FAgyag_{Góliát}$ és $\neg FGóliát$, márpedig mindebből Leibniz törvényének kontrapozáltja értelmében az következik, hogy Góliát nem azonos Agyag_{Góliát}-tal.

Egy másik lehetőség abban áll, hogy a Leibniz törvényével való egyezés érdekében Noonan azt posztulálja: abelardi predikátumok esetén más és más predikátumot állítunk és tagadunk egyazon tárgyról. Ekkor:

- (P1) $FAgyag_{Góliát}$
(P2) $\neg GGóliát$

(K) $\neg(Agyag_{Góliát}=Góliát)$

Ekkor a fenti premisszákból valóban nem következne a konklúzió, vagyis hogy Agyag_{Góliát} nem azonos Góliáttal.

¹⁰ I. m. 188, 191.

¹¹ Lásd pl. Noonan, Harold W.: *Constitution is Identity. Mind*, New Series.1993, Vol. 102, No. 405, 133–146. 134: „modal predicates are [...] *Abelardian predicates*, where an Abelardian predicate is a *predicate whose reference [i.e. the property or (Fregean) concept denoted by it] can be affected by the subject term to which it is attached*. Accepting this suggestion makes it possible to maintain that Lumpl is identical with Goliath even though it is true that Lumpl might have been squeezed into a ball and not destroyed, but false that Goliath might have been squeezed into a ball and not destroyed, for one can say that the property denoted by the predicate ‘might have been squeezed into a ball and not destroyed’ in the *true* sentence ‘Lumpl might have been squeezed into a ball and not destroyed’ is not the same property as that denoted by that predicate in the *false* sentence ‘Goliath might have been squeezed into a ball and not destroyed’.”

Ám Noonannek ez esetben két lehetőség közül kellene választania: ha azt feltételezné, hogy modális predikátumok esetén nem érvényes, hogy bármely *F* predikátumra: ha *a*-ról predikálható, akkor *b*-ről is predikálható, akkor megsértené Leibniz törvényét – amihez azonban saját bevallása szerint tartani szeretné magát.¹²

Ha másfelől – Leibniz törvénye értelmében – azt feltételezné, hogy ha *FAgyagGóliát*, akkor *FGóliát*, továbbá ha *-GGóliát*, akkor *~GAgyagGóliát* akkor ezzel azt állítaná, hogy nincs modális különbség Góliát és AgyagGóliát között. Még ha Noonan kedvéért feltesszük is, hogy a „golyóvá préselheték volna, és fennmaradt volna” kifejezésnek van két olyan olvasata, melyek közül az egyiket predikálva, a másiknak pedig a negációját predikálva Góliát = AgyagGóliát-ról nem jutunk ellentmondásra, azaz megengedjük Góliát és AgyagGóliát azonosságát, Noonan koncepcióját akkor is kritikával illethetnénk: ez esetben értelmetlen lenne abelardi predikátumokat feltételezni.¹³ Emellett elveszne a kontingens azonosság feltételezésére adott noonani motiváció. Noonan szerint ugyanis azért kell posztulálnunk Góliát és AgyagGóliát esetleges azonosságát, mert van olyan modális predikátum, ami nem igaz az előbbire, de igaz az utóbbira.¹⁴ Az az érv sem áll, hogy ha AgyagGóliát-ot golyóvá préselték volna, akkor nem lehetett volna azonos Góliáttal, hiszen az utóbbi ekkor nem létezett volna. Ez esetben ugyanis mind Góliátot, mind AgyagGóliát-ot golyóvá préselték volna, és mind Góliátra, mind AgyagGóliát-ra érvényes lenne, hogy bizonyos kontextusban (AgyagGóliát-ként) létezett volna, bizonyos kontextusban (Góliátként) pedig nem. E koncepcióhoz pusztán annyit kell megengednünk, hogy egy tárgy kontextustól függően létezzék; de azt nem, hogy esetlegesen azonos. Hiszen Góliát-ra és AgyagGóliát-ra ekkor ugyanazon predikátumok lennének igazak.

¹² Az „abelardi predikátumok” koncepciója éppen azt a célt hivatott szolgálni, hogy Noonan kimutathassa: a Leibniz törvényével való konfliktus csak látszólagos. Lásd *uo.*

¹³ Ahogy a quine-i példát illetően sem kell abelardi predikátumokat posztulálnunk. Egyszerűen feltételezhetjük, hogy a „was so-called because of his size” kifejezés esetén valójában két predikátummal van dolgunk: „a termete miatt hívták »Giorgionének«”, valamint „a termete miatt hívták »Barbarellinek«” predikátummal. (Vö. Quine, Williard Van Orman: *Reference and Modality*. In: Quine, Williard Van Orman: *From A Logical Point of View*, Second edition, revised. New York, Evanston: Harper & Row, Publishers, Inc, 1963. 139–159, 139–140.)

¹⁴ Noonan, Harold W.: „Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates”, *The Philosophical Quarterly*, 1991, Vol. 41, No. 163, 183–193, 187.

Hasonló kritikai megjegyzéseket fogalmazhatunk meg akkor is, ha eltekintünk a predikátumoktól, és pusztán a tulajdonságokat vizsgáljuk. Jelöljük f -fel a következő, Agyag^{Góliát}-nak tulajdonított tulajdonságot: *olyan, hogy golyóvá préselhetnék volna, és fennmaradt volna*. Tegyük fel, hogy a Góliátnak tulajdonított *nem igaz, hogy olyan, hogy golyóvá préselhetnék volna, és fennmaradt volna* tulajdonság nem az f -negációja, hanem $-g$.

Ekkor az egyik lehetőség abban áll, hogy míg Noonan szerint Agyag^{Góliát} rendelkezik az f tulajdonsággal, addig Góliát nem rendelkezik vele. Ez a feltételezés – Góliát és Agyag^{Góliát} azonosságának posztulátumával párosulva – ellentmondana Leibniz törvényének, mely szerint ha a és b azonosak, akkor összes tulajdonságukban meg kell egyezniük. Leibniz törvényének kontraponáltja értelmében tehát arra kellene jutnunk, hogy Góliát nem azonos Agyag^{Góliát}-tal.

Annak érdekében, hogy ne mondjon ellent Leibniz törvényének, Noonanek azt kell feltételeznie, hogy mind Góliát, mind Agyag^{Góliát} rendelkezik az f tulajdonsággal, és sem Góliát, sem Agyag^{Góliát} nem rendelkezik a g tulajdonsággal. Ez esetben azonban nincs szükség abelardi predikátumok feltételezésére: Noonan egyszerűen állíthatná, hogy ilyen esetekben két különböző (F és G) predikátummal van dolgunk. Emellett további bizonyításra szorulna Góliát és Agyag^{Góliát} esetleges azonosságának lehetősége.

B) Kontingens azonosság

Evans híres, a meghatározatlan azonosság lehetetlenségét bizonyítani hivatott érve alapján Noonan – Curtisszel írt tanulmányában – egy külön bizonyítást közöl a kontingens azonosság lehetőségének cáfolatára, melynek érvényét aztán a szerzőpáros vitatni törekszik.¹⁵ Jelölje a „C” operátor a következőt: „kontingens, hogy...-e”. Ekkor a következőképpen lehetne érvelni az esetleges azonosság lehetőségével szemben:

¹⁵ Lásd Curtis, Benjamin L. – Noonan, Harold W.: „Castles Built on Clouds: Vague Identity and Vague Objects”, In: Akiba, Ken – Abasnezhad, Ali (eds.): *Vague Objects and Vague Identity: New Essays on Ontic Vagueness*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2014, 305–326, 313–314. (Evans modellként szolgáló érvét lásd: Evans, Gareth: „Can There Be Vague Objects?”, *Analysis*, 1978, Vol. 38, No. 4, 208.)

1. $C(a = b)$
2. $\lambda x [C(x = a)] b$
3. $\neg C(a = a)$
4. $\neg \lambda x [C(x = a)] a$
5. $\neg (a = b)$

A szerzőpáros a revideált (referenciális inkonstanciát megengedő) lewisi hasonmásméletre hivatkozva vitatja az argumentum érvényét. Állításuk szerint a „ $\lambda x [C(x = a)]$ ”, amennyiben b -t prefixáljuk vele, a következő tulajdonságot jelöli: *valamennyi (some) olyan b -hasonmással rendelkezni, amelyek a -hasonmások, és valamennyi olyan b -hasonmással rendelkezni, amelyek nem a -hasonmások.* (Jelöljük e tulajdonságot f -fel.) Amikor azonban a „ $\lambda x [C(x = a)]$ ”-val a -t prefixáljuk, akkor a következő tulajdonságot jelöli: *valamennyi (some) olyan a -hasonmással rendelkezni, amelyek a -hasonmások, és valamennyi olyan a -hasonmással rendelkezni, amelyek nem a -hasonmások.* (Jelöljük e tulajdonságot g -vel.)

Mármost a fenti érv értelmében – Noonan-Curtis olvasata szerint – b az előbbi (f) tulajdonsággal rendelkezik, míg a az utóbbi (g) tulajdonsággal *nem* rendelkezik. Így tehát nem egyazon tulajdonságot és annak hiányát tulajdonítjuk a -nak és b -nek. Mármost a és b ezen f és g tulajdonságaikat tekintve olyan értelemben sem mondanak ellent Leibniz törvényének, hogy a és b nem különböznek e tulajdonságaikban, azaz a is rendelkezik az f tulajdonsággal, és b sem rendelkezik a g tulajdonsággal. Ergo a fenti argumentum nem bizonyítja a kontingens azonosság lehetőségét.¹⁶

E koncepciót illetően a következő megjegyzésekkel élnek:

Először: amennyiben a és b nem különböznek modális tulajdonságaikban, úgy nincs értelme Abelardi predikátumokat feltételezni. Továbbra is tarthatjuk

¹⁶ Curtis és Noonan kedvéért tegyük fel, hogy e koncepció nem ellentmondásos. Ekkor a „ $\lambda x [C(x = a)]$ ” kifejezés b -t prefixálva f tulajdonságot jelöli, a -t prefixálva pedig g -t. Tegyük fel, hogy f tulajdonsággal a is rendelkezik. Ez nem inkonzisztens, ha azt feltételezzük: azt, hogy a rendelkezik f tulajdonsággal, nem úgy kellene formalizálnunk, hogy „ $\lambda x [C(x = a)]a$ ”, hanem máshogy. Pl. „ $\lambda_{1x} [C(x = a)]$ ” b -t prefixálva f tulajdonságot jelöli, a -t prefixálva pedig g -t. Tegyük fel, hogy „ $\lambda_{2x} [C(x = a)]$ ” a -t prefixálva f tulajdonságot jelöli, b -t prefixálva g tulajdonságot. Ekkor $\lambda_{1x} [C(x = a)]b = \lambda_{2x} [C(x = a)]a$, és $\neg \lambda_{1x} [C(x = a)]a = \neg \lambda_{2x} [C(x = a)]b$. Ezek csak látszólag mondanának ellent egymásnak, ugyanis valójában ezt állítanánk velük: $fa = fb$ és $\neg ga = \neg gb$.

magunkat a hagyományos felfogáshoz, mely szerint F és $\neg G$ predikátumokról van szó.

Másodszor: a lewisi felfogás szerint az individuumok világhoz kötöttek; nincs világokon átívelő azonosság. Amikor tehát Lewis,¹⁷ valamint vele egyetértésben Curtis és Noonan kontingens azonosságot feltételeznek, azaz amikor azt posztulálják, hogy a és b azonosak, ám a és b lehetnének nem azonosak, akkor valójában a következő individuumokról beszélnek:

$$\begin{aligned} a_1 &= b_1 \\ \neg(a_2 &= b_2) \end{aligned}$$

Azaz feltevésük szerint az aktuális világban van egy $a_1 = b_1$ tárgy, és van olyan lehetséges világ, melyben van egy a_2 tárgy, ami nem azonos $a_1 = b_1$ objektummal, valamint van egy b_2 tárgy, amely szintén nem azonos $a_1 = b_1$ objektummal – és az a_2 és b_2 tárgyakról teszik fel, hogy nem azonosak egymással. Korábbi példánkhoz visszatérve: tegyük fel, hogy Góliát és Agyag^{Góliát} azonosak. Ekkor a vázolt koncepció fényében olyan értelemben minősülne esetlegesnek az azonosságuk, hogy fenntarthatjuk: van olyan lehetséges világ, melyben egy Góliáthoz igen hasonló, ám vele nem azonos tárgy (nevezzük Góliát₂-nek) nem azonos egy olyan tárggyal, ami igen hasonlít Agyag^{Góliát}-ra, de nem azonos vele (nevezzük Agyag^{Góliát2}-nek) – ahol tehát Góliát₂ nem azonos Agyag^{Góliát2}-vel.

Amennyiben ezt érjük individuumok kontingens azonossága alatt, vagyis azt, hogy a világ lehetne olyan, hogy egy aktuális(an triviálisan önazonos) tárgy helyett kettő, az aktuális tárgyhoz ilyen-olyan tekintetben igen hasonló, ám azzal nem azonos individuum is létezhetne benne, akkor feltételezhetjük, hogy lehetséges esetleges azonosság, de ezzel nem cáfoltuk sem Kripke, sem Curtis-Noonan kontingens azonossággal szemben megfogalmazott érvét. Sőt, miközben Kripke fenntartja, hogy Heszperosz szükségszerűen azonos Phószphorossal, azaz hogy nincsen olyan lehetséges világ, amelyben Heszperosz ne lenne azonos Phószphorossal, maga is elismeri annak lehetőségét: van olyan lehetsé-

¹⁷ Lásd Lewis, David: „Counterparts of Persons and Their Bodies”, *The Journal of Philosophy*. 1971, Vol. 68, No. 7, 203–211.

ges világ, amelyben Heszperosz₂ (ami nem azonos Heszperossal) nem azonos Phószporosz₂-vel (ami nem azonos Phószporossal).¹⁸

Ha tehát pusztán az imént bemutatott lehetőséget posztuláljuk „kontingens azonosság” címke alatt, nem szükséges abelardi predikátumokhoz vagy egyéb trükkökhöz folyamodnunk. Az így felfogott „kontingens azonosságot” ugyanis könnyen teoretizálhatjuk nélkülük is. A feltételezésünk ekkor nem mond ellent sem Leibniz törvényének, sem annak a tézisnek, mely szerint az azonosság szükségyszerű – ám megítélésem szerint ez esetben kissé megtévesztő címkét használunk.

Egyazon tárgyról továbbra sem feltételezhetjük, hogy lehetne nem azonos. Ennek igazságát már Leibniz és az önazonosság törvénye alapján is beláthatjuk. Ha ugyanis azt vélelmezzük, hogy *a* azonos *b*-vel, ugyanakkor *a* lehetne nem azonos *b*-vel, akkor a Leibniz-törvény értelmében *b*-re is érvényesnek kell tartanunk, hogy lehetne nem azonos *b*-vel. Ez esetben azonban olyan körülmények lehetőségét feltételeznénk, amelyek közepette *b* nem azonos *b*-vel. Ezt azonban kizárja az önazonosság törvénye ($a = a$).

Noonan azt felelhetné a fentiekre, hogy az abelardi predikátumok nem teszik szükségessé a hasonmás-elméleti megközelítést: csak annyit kell elfogadnunk, hogy a modális predikátumok kontextus-szenzitívek.¹⁹ Ez esetben azonban magyarázatra szorulna, pontosan miként is kellene értenünk a fenti argumentum 2. premisszájában szereplő „ $\lambda x [C(x = a)]$ ” kifejezést. Ha *a* azonos *b*-vel, akkor ugyanezen $b (= a)$ egészen pontosan milyen értelemben *olyan, hogy kontingens, hogy azonos-e a*-val (ami, ugye, azonos *b*-vel)? A Leibniz-törvény értelmében – ami nem korlátozódik nem-modális predikátumokra/tulajdonságokra – ekkor *a*-nak is tulajdonsága lenne, hogy *olyan, hogy kontingens, hogy azonos-e a*-val.

Tegyük fel, hogy Noonan valamiféle *qua*-tulajdonságra gondol, tehát a 2. premisszában szereplő „ $\lambda x [C(x = a)]$ ”-t így kellene kiolvasnunk: *olyan, hogy kontingens, hogy qua b, azonos-e a*-val; vagy: *olyan, hogy kontingens, hogy b kontextusban azonos-e a*-val; és *b* ezzel a tulajdonsággal rendelkezne. Ám ez esetben – Leibniz törvénye értelmében, amit Noonan sem vitat – *a*-nak is tulajdonsága,

¹⁸ Lásd pl. Kripke, Saul A.: *Megnevezés és szükségyszerűség*, Ford. Zvolenszky Zsófia. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 78–80, 83–84, 111.

¹⁹ Vö. pl. Noonan, Harold W.: „Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates”, *The Philosophical Quarterly*, 1991, Vol. 41, No. 163, 190.

hogy *olyan, hogy kontingens, hogy qua b, azonos-e a-val*; vagy: *olyan, hogy kontingens, hogy b kontextusban azonos-e a-val*. Ekkor lenne olyan lehetséges világ, ahol $(a = a)$ mellett $\neg(a = a)$ is igaz; és az ellentmondás látszólagos voltát állítólag az magyarázná, hogy más-más kontextusban érvényes a kettő. Itt megint két lehetőség nyílik:

Noonan egyrészt fenntarthatná, hogy egyazon azonosságpredikátumról van szó, ez azonban a két állításban más és más tulajdonságot jelöl. Erre azt felelhethetnénk, hogy az ellentmondás(talanság) törvénye értelmében egyazon tárgyra nem lehet egyszerre igaz egy predikátum és ugyanezen predikátum negációja, így az ellentmondást nem tudja különböző tulajdonságokra hivatkozva feloldani.

Noonan másrészt úgy is érvelhetne, hogy két különböző azonosságpredikátummal van dolgunk. Azon túl, hogy ez esetben megint csak feleslegessé válna az „abelardi predikátumok” koncepciója, ezt a felvetést azért is problematikusnak kellene tartanunk, mert az önazonosság törvénye értelmében a semmilyen kontextusban (pl. *qua b*) nem lehet nem azonos a -val – hiszen „ a ” egyazon individuumot jelöli, márpedig egyazon individuumról ellentmondásos lenne azt feltételezni, hogy bizonyos kontextusban lehetne nem azonos egyazon individuummal; azaz hogy lehetségesek olyan körülmények, amelyek közepette – bizonyos kontextusban – nem azonos önmagával.

III. Konklúzió

Noonan abelardi predikátumai nem tudják betölteni azt a funkciót, amelyet betölteni hivatottak. Amennyiben azt implikálják, hogy a és b azonossága esetén lehetséges olyan predikátum, amely a -ra igaz, de b -re nem, akkor Noonan felvetése formálisan ellentmond Leibniz törvényének. Ha pedig nem implikálják ezt az abelardi predikátumok, akkor nincs szükség a posztulálásukra. Amennyiben továbbá úgy értendők, hogy a és b azonossága esetén lehetségesek olyan tulajdonságok, amelyekkel a rendelkezik ugyan, de b nem, Noonan koncepciója szintén sérti Leibniz törvényét. Ha másfelől úgy értelmezendők, hogy a és b azonossága esetén a és b modális tulajdonságaikban is megegyeznek, akkor ismét csak felesleges abelardi predikátumokat feltételezni.

Ami a kontingens azonosság lehetőségét illeti, Noonan és Curtis egyértelműen leszögezik, hogy az *olyan, hogy kontingens, hogy azonos-e a-val* esetben

két olyan tulajdonságot tesznek fel, melyek közül az egyikkel mind a , mind b rendelkezik, a másikkal pedig egyik sem. E felvetés kapcsán szintén megállapítottam, hogy ez esetben nincs értelme Abelardi predikátumokat posztulálni. Végezetül arra jutottam, hogy a szerzőpáros által javasolt hasonmás-elméleti „kontingens azonosság”-koncepció elnevezését tekintve megtévesztő, ugyanis nem mond ellent az azonosság szükségszerűségének: nem képez kivételt azon tézis alól, mely szerint egyazon individuum nem lehetne nem (ön)azonos, azaz nem lehetne azonos egy tőle különböző, tehát vele nem azonos individuummal. Ha pedig éppen ennek a tézisnek az érvényét vitatják, akkor felvetésük inkonzisztens.

A „modális dilemmára” mindazonáltal nem csak az a megoldás adódik, hogy el kell vetnünk a konstitúció: azonosság tézisét. Az utóbbi ugyanis az Abelardi predikátumok ellentmondásos koncepciója nélkül is fenntarthatjuk, kontingens azonosság feltételezése nélkül – amennyiben el tudjuk fogadni, hogy látszólag ellentmondó *de re* modális predikátumok esetén valójában két különböző predikátummal van dolgunk, ahol is az egyiket állítjuk, a másikat pedig tagadjuk egyazon tárgyról (akármilyen individuumnévvel jelöljük is a tárgyat).

Irodalom

Barcan, Ruth C.: Identity of Individuals in a Strict Functional Calculus of Second Order. *The Journal of Symbolic Logic*. 1947, Vol. 12, No. 1, 12, 12–15.

Curtis, Benjamin L. – Noonan, Harold W.: Castles Built on Clouds: Vague Identity and Vague Objects. In: Akiba, Ken – Abasnezhad, Ali (eds.): *Vague Objects and Vague Identity: New Essays on Ontic Vagueness*. Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2014, 305–326.

Evans, Gareth: Can There Be Vague Objects? *Analysis*, 1978, Vol. 38, No. 4, 208.

Gibbard, Allan: Contingent Identity. *Journal of Philosophical Logic*. 1975, Vol. 4, No. 2, 187–221.

Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001. Interneten: <http://www.tankonyvtar.hu/filozofia/modern-metafizika-080905-3>. Letöltve: 2015. 07. 05.

Kripke, Saul A.: Azonosság és szükségszerűség. Ford. Csaba Ferenc. In: Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó, 2004, 39–68.

Kripke, Saul A.: *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Zvolenszky Zsófia. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007.

Lewis, David: Counterparts of Persons and Their Bodies. *The Journal of Philosophy*. 1971, Vol. 68, No. 7, 203–211.

Mackie, Penelope: Coincidence and Modal Predicates. *Analysis*. 2007, Vol. 67, No. 1, 21–31.

Noonan, Harold W.: Indeterminate Identity, Contingent Identity and Abelardian Predicates. *The Philosophical Quarterly*, 1991, Vol. 41, No. 163, 183–193.

Noonan, Harold W.: Constitution is Identity. *Mind*, New Series. 1993, Vol. 102, No. 405, 133–146.

Noonan, Harold W.: *Personal Identity*. Second edition. London, New York, Routledge, Taylor & Francis e-Library, 2005.

Quine, Williard Van Orman: Reference and Modality. In: Quine, Williard Van Orman: *From A Logical Point of View*, Second edition, revised. New York, Evanston: Harper & Row, Publishers, Inc, 1963. 139–159.

Tózsér János: *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009.

Zvolenszky Zsófia: Glosszárium. In: Kripke, Saul A.: *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Zvolenszky Zsófia. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2007, 222–254.

Nyárfádi Krisztián:
Deviáns oksági láncok és szándékos cselekvés

A cselekvésmélet központi nehézsége abban áll, hogy miképpen különböztessük meg azokat az eseményeket, melyeket mi *teszünk*, azoktól az eseményektől, amelyek pusztán *történnek* velünk. Intuitív módon különbséget teszünk a kar pusztá felemelkedésének eseménye, valamint a karom felemelésének eseménye között. Az előbbi pusztán megtörténik velünk, az utóbbit azonban mi tesszük. De vajon miben áll ez a különbség? Úgy is fogalmazhatnánk, hogy *ez a cselekvésmélet első kérdése* (Enç 2003).

Bizonyos értelemben azonban akkor is cselekszünk, ha teszem azt alvás közben az egyik oldalunkról a másikra fordulunk. Ezt az esetet azonban vonakodnánk *szándékos* cselekvésnek tekinteni. Hasonlóképpen: míg az ennivaló elfogyasztását hajlamosak vagyunk a szándékos cselekvés paradigmátikus esetének tekinteni, addig ugyanannak az ennivalónak az emésztését azonban nem (Williamson előkészületben). Talán érdemes a fenti kérdést a következőképpen pontosítani. Miképpen különböztetjük meg egymástól azokat az eseményeket, melyeket joggal tekintünk *szándékos* cselekvésnek, azoktól az eseményektől, amelyek pusztán történnek velünk? Másképpen fogalmazva: miképpen értjük meg az úgynevezett *szándékos* cselekvéseket?

Utóbbi kérdést azonban kétféleképpen is érthetjük. Egyfelől *fogalmi*, vagy *definíciós* kérdésként: vajon mit jelent az, hogy valaki szándékosan hajt végre egy cselekvést? Másfelől azonban érthetjük *magyarázati* kérdésként is: vajon miképpen magyarázzuk meg a szándékos cselekvéseket? (Úgy tűnik, ahhoz, hogy egy szándékos cselekvést magyarázzunk, már előzetesen tudnunk kell, hogy az adott esemény szándékos cselekvés.¹) A továbbiakban a kérdést mindvégig az első értelemben, fogalmi kérdésként fogom érteni.

Az egyik leggyakoribb, erős intuitív alappal rendelkező válaszkísérlet szerint az a mód tesz egy adott eseményt szándékos cselekvéssé, ahogy azt a bizonyos eseményt egy másik esemény okozta. Egy analógia talán megvilágító lehet.

¹ V.ö. Huoranszki 2013, valamint Mele 1992a.

Vegyük például a bankjegyeket, vagy a lőtt sebeket. Ami valódi bankjeggyé tesz egy bankjegyet az, hogy a Nemzeti Bank bocsátotta ki. Ami valódi lőtt sebbé tesz egy sebhelyet, az az a mód, ahogyan keletkezett. Ha a bankjegyet nem a Nemzeti Bank bocsátotta ki, akkor az nem valódi bankjegy. Ha a seb nem lövés következtében állt elő, akkor az nem lőtt seb. Még akkor sem, ha a hamis bankjegy a valóditól, vagy a lőtt seb a más módon keletkezett sebtől kvalitatív tulajdonságai tekintetében semmiben sem különbözik. Egy valódi bankjegyet vagy egy lőtt sebet részben az úgynevezett *történeti tulajdonságai* tesznek azzá, amik: valódi bankjeggyé vagy éppen lőtt sebbé.²

Többek szerint valahogy így állhat a helyzet a szándékos cselekvésekkel is. Ami egy eseményt szándékos cselekvéssé tesz, az nem más, mint a *megfelelő mentális esemény*, amely a szóban forgó eseményt *okozta*. Nagy vonalakban ezt az elgondolást tekinthetjük a *szándékos cselekvés oksági elméletének*. A kortárs cselekvéseméletek esetén ez a megfelelő mentális elem leggyakrabban az *indok* vagy a *szándék*.

Az eddig mondottak talán lehetővé teszik a szándékos cselekvés egy előzetes definícióját. E definíció szerint:

'E' esemény akkor és csak akkor tekinthető szándékos cselekvésnek, ha 'E'-t a megfelelő mentális esemény (indok [*reason*] vagy szándék [*intention*]) okozta.

Ezen proto-analízis szerint a szándékos cselekvés *szükséges és elégséges feltétele* a megfelelő mentális esemény, valamint annak a testi mozgásra gyakorolt oksági hatása. Ha rendelkezünk egy, a karunk felemelésére irányuló szándékkal, továbbá e szándékunk következtében emelkedik fel a karunk, akkor mondhatjuk, hogy szándékosan emeltünk fel a karunk.

Az iménti definíció kapcsán azonban, úgy tűnik, több nehézség is felmerül. Először is nem világos, hogy a szándék tényleg szükséges feltétele-e annak, hogy egy adott eseményt szándékos cselekvésnek tekintsünk. Gondoljunk például a *habitualt cselekvések* esetére. Miközben előadást tartunk, a legtöbbször különös mozdulatokat végez, gesztikulál (Huoranszki 2003). Ezen gesztusokat azonban annak ellenére szoktuk szándékos cselekvésnek tekinteni, hogy nem gondoljuk azt, hogy az ágens egy előzetesen kialakított szándékkal is rendelkezik. Hasonló

² Vö. Mele 2003, 51–52.

okokból jelent nehézséget az *impulzív cselekvések*, vagy az úgynevezett *intrinzi- kusan motivált cselekvések* esete. Az előbbire példa volna az, amikor dühünkben az öklünket rázzuk. Az utóbbira pedig mikor hirtelen ötlettől vezérelve megnyalunk valami bolyhosat (Hursthouse 1991), vagy mikor az éjszaka közepén csak úgy zongorázni támad kedvünk (Davidson 1974/2001). Mindkét eset intuitíve szándékos cselekvésnek tekinthető. De vajon szükséges-e egyúttal egy előzetesen kialakított szándékot, továbbá annak oksági hatását feltételeznünk ahhoz, hogy a testi mozgásokat szándékos cselekvésnek tekinthessük?

Felhozhatnánk az úgynevezett *járadékos cselekvések* esetét is. Mikor reggel munkába indulunk, kilépünk az ajtón, a bal lábunk a jobb után tesszük, átke- lünk a zebrán, stb. Vajon ebben az esetben helyénvaló leírás-e az, ha azt mon- danánk, bizony szándékunkban állt pont így és így lépni? Talán nem. Lépése- inket intuitíve ennek ellenére szándékos cselekvésnek minősítenénk. Ezek az esetek egytől-egyig arra mutatnak rá, hogy a szándék, és annak oksági hatása *nem szükséges* feltétele annak, hogy egy eseményt szándékos cselekvésnek tekint- sünk.³

Másodszor (és e tanulmány szempontjából ez a fontosabb nehézség): a szán- dék és annak oksági hatása – úgy tűnik – *nem is elégséges* feltétele annak, hogy egy eseményt szándékos cselekvésnek tekintsünk. Erre hívják fel a figyelmet a *deviáns oksági láncokat tartalmazó esetek*. Ezek a példák azt mutatják, hogy fűzzük bármilyen szorosra a szándék és a testi mozgás közti kapcsolatot, mindig lesznek olyan esetek, amelyek ugyan megfelelnek a proto-analízisben szereplő kritériumoknak, azonban a végállapotot – egy feltételezett folyamatok során fellépő szokatlan, hóbortos, deviáns oksági elem következtében – mégsem tekintenénk szándékos cselekvésnek.

A proto-analízist érintő ellenpéldák arra igyekeznek rámutatni, hogy a szán- dék, valamint annak oksági hatása se nem szükséges, se nem elégséges feltétele annak, hogy a végállapotot szándékos cselekvésnek tekinthessük. A továbbiak- ban az utóbbival, a deviáns oksági láncokból vett érvel kivánok foglalkozni.

³ Ezeket az ellenvetéseket a szándékos cselekvés oksági elméletének hívei korántsem te- kintik konkluzívnak (Searle 1983, vagy Mele 1992a, Mele 2001).

A deviancia példái

Lássunk először néhány, a deviáns oksági láncokból vett érvet alátámasztó reprezentatív példát:

1. *Bill és a nagybácsi*: Billnek szándékában áll megölni a nagybátyját (szeretné megszerezni annak vagyonát, továbbá azt hiszi, a nagybácsi meggyilkolása kiváló módja annak, hogy megszerezze annak vagyonát). E szándéka olyannyira izgatottá teszi, hogy (figyelmetlenül) áthajt az első járókelőn, akiről kiderül, hogy történetesen épp a nagybácsi (Chisholm 1966, 29-30.).
2. *A zaklatott hegymászó*: „Egy hegymászó meg akar szabadulni a rá nehezedő súlytól, továbbá annak a veszélyétől, hogy egy másik embert tartson a kötélen. Azt is tudja, hogy amennyiben elereszti a kötelet, a súlytól és a veszélytől egyaránt megszabadulhat. Ez a hit és ez a vágy olyannyira felzaklatja, hogy (szándékolatlanul) elereszti a kötelet” (Davidson 1973/2001, 79.).
3. *A tapasztalatlan tettestárs*: „Valaki egy partin azt tervezi, hogy kilötyintí, ami a poharában van, mert jelt akar adni a barátainak arra, hogy a helyiséget kirabolják, és arról is meg van győződve, hogy ha kilötyintí azt, ami a poharában van, a megbeszéltek szerint valóban jelet is ad. De mindettől az illető olyan ideges lesz, hogy elkezd remegni a keze, és így kilötyintí, ami a poharában van” (Frankfurt 1978, 157., Huoranszki Ferenc fordítása).
4. *A kritizált színész*: „Egy színészt a múltban azért illettek kritikával, mert nem játszotta jól az ideges ember szerepét. Egy új színdarab premierjén, mivel szerepe azt megkívánja, szándékában áll idegesnek látszani, e szándéka következtében ideges lesz, s ezen idegesség következtében idegesen is játszik” (Enç 2003, 101.).
5. *A lövész és a vaddisznók*: „Egy férfi meg akar ölni egy másikat, mégpedig úgy, hogy lelövi. Tegyük fel, hogy egy mérföldnyivel elvétí a célt. A lövés azonban felriaszt egy csapat vaddisznót, amelyek eltiporják a kiszemelt áldozatot” (Davidson 1973/2001, 78.).
6. *A focista és a két háton is megpattanó labda esete*: A játékos azzal a szándékkal rúgja meg a labdát, hogy azt a kapuba juttassa. Ahelyett azonban, hogy a labda a szándékolt görbét írná le, megpat-

tan két (feltételezhetően inaktív) játékoson, s végül a hálóban köt ki (Enç 2003, 116.).

E példák mindegyike átfogalmazható úgy, hogy ne indokokat, hiteket, vagy egyéb mentális elemeket tartalmazzanak, hanem szándékokat.⁴ Ennek megfelelően a példákban szereplő „szeretné”, párban a „hiszi/tudja” predikátummal lecserélhető a „szándékszik” predikátumra (a (2)-es, valamint (5)-ös példában). Csakúgy, mint a (3)-as példában szereplő „tervezi” és „hiszi” predikátum.

A deviancia típusai

Az iménti példák a szóban forgó deviancia két típusát ölelik fel:

(1)-től (4)-ig az úgynevezett *elsődleges deviancia* eseteivel találkozhatunk. A deviancia ezen típusát tartalmazó példák a testi mozgások és a mentális előzmények közti viszonylag szoros (a hipotézis szerint oksági) kapcsolathoz rendelik a deviáns elemet. Ez az elem leggyakrabban: *idegesség, izgatottság, figyelmetlenség*. (1) Bill a nagybácsi megölésére vonatkozó szándéka következtében válik figyelmetlenné. (2) A hegymásztót a kötél elengedésére irányuló szándék teszi zaklatottá. (3) A tapasztalatlan tettestárs keze épp az ital kilöttyintésének szándékától válik remegővé. (4) A színész az idegesen játszás szándéka következtében válik idegessé.

(5) és (6) az úgynevezett *másodlagos deviancia* reprezentatív példái. Ez a fajta deviancia a szándékos cselekvés és annak szándékolt következményei közé iktatja be a deviáns elemet. Az (5) példa lövése már meghúzta a ravaszt, mikor közbelép a deviáns oksági elem. A (6) példában szereplő focista a deviáns elem felbukásának pillanatában már ellőtte a labdát.⁵

⁴ Vita zajlik arról, hogy vajon a vágyak, valamint a megfelelő hitek (a davidsoni értelemben vett indokok) önmagukban szándékot képeznek-e, vagy másképpen fogalmazva arról, hogy aki indok alapján cselekszik, vajon szándékosan cselekszik-e.

⁵ A szakirodalomban előfordulnak más felosztások is. Brandt (1989) például inkább az *előzmény-deviancia* és a *következmény-deviancia* felosztást javasolja. Szoktak továbbá más példákat is hozni, például a más ágenseket tartalmazó példákat, vagy az úgynevezett *harmadlagos deviancia* (Mele 1992a) eseteit. Ezekkel az esetekkel e tanulmány keretei között nincs mód foglalkozni.

A fentiek ismeretében fogalmazzuk meg még egyszer, miben is áll a szándékos cselekvés oksági elméletét érintő, hóbortos oksági láncokból fakadó kihívás. A proto-analízisnek mindegyik példa megfelel, amennyiben mindegyik esetén megtalálható a megfelelő mentális elem, a szándék. Annak oksági hatékonysága szintén tagadhatatlan. Mindezek ellenére *a végeredményt intuitíve mégsem tekintենék szándékos cselekvésnek*. Bár Billnek szándékában állt megölni a nagybátyját, és e szándékának oksági szerepe volt abban, hogy végül megölte, a nagybácsi meggyilkolása mindezek ellenére mégsem tekinthető szándékos cselekvésnek. A proto-analízis – úgy tűnik – nem megfelelő. Az abban szereplő kritériumok – ha a deviáns oksági láncokból vett érvre nem sikerül kielégítően válaszolni – a szándékos cselekvés kritériumának elégtelenek lesznek. Ugyanis *egy sor cselekvést e kritériumok alapján szándékosnak kellene tekintenünk*, amelyekről intuitíve nem mondanánk, hogy szándékosak.

A szándékos cselekvés oksági elméletét érintő, deviáns oksági láncokból vett érv vajon mennyire tekinthető súlyos nehézségnek? Az oksági elmélet hívei közül Davidson az, aki a kihívás megválaszolása kapcsán elkeseredésének ad hangot. Míg a másodlagos deviancia megoldása kapcsán csupán a tanácsstalanságát tolmácsolja, addig az elsődleges deviancia által támasztott kihívás kapcsán (amit ő „nem-sztenderd, vagy örült belső oksági láncnak” nevez, lásd Davidson 1973/2001, 72) azt nyilatkozza, hogy az számára „legyőzhetetlennek tűnik” (u.o.). De a szándékos cselekvés oksági elméletétől idegenkedő filozófusok szintén úgy látják, hogy e nehézség megoldhatatlan, és (természetesen nem kizárólag) ezért az elméletet érdemes inkább elvetni (pl. Frankfurt 1978, Wilson 1989, Ginet 1990, Sehon 2005, Williamson [előkészületben]).

Az oksági elmélet töretlen hívei szerint azonban Davidson elkeseredése talán nem feltétlenül indokolt. Előfordulhat, hogy a deviáns oksági láncokból vett érv az eredeti hipotézis megtartása mellett (de azt némileg módosítva) megválaszolható. Pusztán félresöpörni azonban aligha lehet. Milyen módon próbálnak válaszolni e kihívásra a szándékos cselekvés oksági elméletének hívei? Az alábbiakban John Searle, valamint Alfred Mele megoldási javaslatait vizsgálom.⁶

⁶ Brand 1989, Stout 2005, valamint Enç 2003 átfogóan igyekeznek e nehézséget megválaszolni.

Válaszkísérletek

Az egyik megközelítés szerint az oksági hipotézist pusztán egyetlen kitéttel elegendő kiegészítenünk ahhoz, hogy a deviáns oksági láncokból vett nehézségeket elkerüljük. Annyit kell csupán hozzátennünk, hogy a szándék *megfelelő módon* okozza a szóban forgó eseményt (Davidson 1973/2001). Ez azonban kissé kiábrándító válasznak tűnik, hiszen problémás lesz megválaszolni egyszer és mindenkorra, milyen esetben tekinthető egy oksági lánc megfelelőnek (Huoranszki 2003).

Mások arra tesznek kísérletet, hogy a proto-analízis módosítása mellett megmutassák, hogy a deviáns oksági láncokat tartalmazó példák mitől *nem jelennek* az elmélet számára *megoldhatatlan nehézséget*. Searle és Mele ezen stratégia képviselői.

Miképpen egészíti ki John Searle a szándékos cselekvés fenti kritériumait (Searle 1983)? Szerinte a (szándékos) cselekvés kapcsán három összetevőről, és azok oksági kapcsolatáról kell beszélnünk. 1. *előzetes szándék (prior intention)*, 2. *szándék a cselekvésben (intention in action)*, továbbá 3. *a testi mozgás*. A (szándékos) cselekvés searle-i sémáját szemlélteti az 1. táblázat (Searle 1983, 94):

Előzetes szándék <i>(Prior intention)</i>	Okozza ➔	Szándék a cselekvésben <i>(Intention in action)</i>	Okozza ➔	Testi mozgás
		Cselekvés		

A szándékos cselekvés paradigmaticus eseteiben mind a három elem megtalálható. Az előzetes szándék azonban – mint azt az 1. táblázat is mutatja – nem szükséges feltétele annak, hogy egy esemény (jellemzően a testi mozgás) szándékos cselekvés legyen. A „szándék a cselekvésben” azonban igen. (Searle ezzel a különbségtétellel igyekszik megválaszolni a járulékos, impulzív, vagy épp az intrinzikusan motivált cselekvésekből eredő nehézségeket is).

A deviancia fent említett példái komplex, előzetes szándékokat is tartalmazó cselekvések. Mikor hétfőn kialakítjuk azt az előzetes szándékot, hogy másnap, kedden délben felemeljük a karunkat, majd pedig kedden délben kialakítjuk a

szándékot a cselekvésben, hogy felemeljük a karunkat, majd pedig a karunk ennek következtében felemelkedik, nos, ez tekinthető a szó szoros értelmében szándékos cselekvésnek. Ebben (és csak ebben) az esetben mondhatjuk, hogy a karunkat szándékosan emeltük fel.

Az előzetes szándék tartalmát leginkább a következő mondat fejezheti ki: „Holnap délben felemelem a karom”. A „szándék a cselekvésben” tartalmát pedig a következő: „Akkor most felemelem a karom”. A deviáns oksági láncok támasztotta nehézség forrása e különbségek megadásával válhat talán érthetővé. Az elsődleges deviancia eseteiben vagy úgy áll a helyzet, hogy a szándékos cselekvés szükséges feltétele, a „szándék a cselekvésben” teljes egészében hiányzik, vagy pedig úgy, hogy a „szándék a cselekvésben” semmilyen tartalmi összefüggésben nincs az előzetes szándékkal. A searle-i diagnózis érzékeltetéséhez a 2. táblázat segítségével hasonlítsuk össze, hogy mikor tekinthetnénk a deviáns példákban szereplő eseteket szándékos cselekvésnek, s mikor nem. (Mindegyik esetről az első sorban a szándékos cselekvések [pl. 1.], míg a második sorban [pl. 1'] a deviáns esetek leírásai találhatóak.

Előzetes szándék	Okozza ➔	Szándék a cselekvésben	Okozza	Testi mozgás
1. Tartalma: Megölni a nagybácsit.	Okozza ➔	Tartalma: Most megölni a nagybácsit.	Okozza ➔	Testi mozgás
1'. Tartalma: Megölni a nagybácsit.	Okozza ➔	Tartalma (megközelítőleg): Vezetni az autót, a következő sarkon balra fordulni, stb.	Okozza ➔	Testi mozgás
2. Tartalma: Elegendni a kötelet.	Okozza ➔	Tartalma: Most elengedni a kötelet.	Okozza ➔	Testi mozgás
2' Tartalma: Elegendni a kötelet.	Okozza ➔	Tartalma: ???	Okozza ➔	Testi mozgás

3. Tartalma: Kilöttyinteni a pohár tartalmát.	Okozza ➔	Tartalma: Most kilöttyinteni a pohár tartalmát.	Okozza ➔	Testi mozgás
3'. Tartalma: Kilöttyinteni a pohár tartalmát.	Okozza ➔	Tartalma: ???	Okozza ➔	Testi mozgás
4. Tartalma: A harmadik felvonásban idegesnek látszani.	Okozza ➔	Tartalma: Most idegesnek látszani.	Okozza ➔	Testi mozgás
4': Tartalma: A harmadik felvonásban idegesnek látszani.	Okozza ➔	Tartalma: ???	Okozza ➔	Testi mozgás

Searle diagnózisa szerint az elsődleges deviancia esetei nem tekinthetők szándékos cselekvésnek. Az (1) példában szereplő Bill ugyan kialakítja a nagybácsi meggyilkolására vonatkozó előzetes szándékot, ám a nagybácsi meggyilkolásának pillanatában, (bár kétségtelenül csinált *valamit*) csakhogy *amit tett, az tartalmát tekintve nem felel meg az előzetes szándéknak*. Nem elgázolni szeretne volna, hanem például lelőni. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az előzetes szándék tartalma nem az volt, hogy majd a döntőnek bizonyuló pillanatban Bill figyelmetlenül vezessen. Searle terminológiájában: a döntő pillanatban jelen lévő szándék a cselekvésben sikerességi feltétele nem a nagybácsi halála volt, hanem a legközelebbi kanyarban történő balra fordulás. (2), (3), valamint (4) esetén Searle diagnózisa kissé eltér. A deviáns példákban ugyanis nem artikulálható a „szándék a cselekvésben” tartalma. Ha pedig ez nem artikulálható, akkor minden valószínűség szerint egyáltalán nem beszélhetünk cselekvésről. Ahhoz pedig, hogy a deviáns oksági láncokból vett érv megállja a helyét, az oksági elmélet hívének ezt az eseményt cselekvésnek, méghozzá szándékos cselekvésnek kellene tekintenie. Ez pedig, legalábbis ebben a módosított keretben, egyáltalán nincs így. Helytelen az a leírás, amely a „szándék a cselekvésben” tartalmát a kötél elengedéseként, a pohár tartalmának kilöttyintéseként, vagy épp az idegesen való játszásként adná meg. Egész egyszerűen azért, mert (2), (3), valamint (4) esetén nem található meg a (szándékos) cselekvés szükséges feltétele, a

„szándék a cselekvésben”. *A problémás epizódokat sztenderd értelmezésben nem (szándékos vagy szándékolatlan) cselekvésként, hanem pusztán történésként írják le.* A kötel kicsúszik a kézből, a pohár tartalma kilöttyen, a színész ideges lesz (lásd még Tahlberg 1984, valamint Mele 1992a).

A másodlagos deviancia ([5] és [6]) esetén az iménti válasz azonban nem megfelelő, hiszen az „előzetes szándék” és „a szándék a cselekvésben” tartalma éppen megfelelnek egymásnak. A lövész, valamint a focista eseteit talán mindannyian cselekvésnek tekintenénk. Akkor mégis miért nem tekinthetnénk a másodlagos deviancia fenti eseteit egyúttal szándékos cselekvésnek is? Searle válasza szerint azért, mert a cselekvő részéről egy komplex szándékot feltételezünk. Ez a komplex szándék pedig (valószínűsíthetően) tartalmaz a ravasz meghúzása, illetve a labda elrúgása utáni eseményekre vonatkozó *feltételezéseket* (például: „A golyó áthatol az áldozat szívéen.”, vagy „A labda nyílegyenesen a bal felső sarokba repül.”). Ezek a specifikus cél-eszköz feltételek nem teljesülnek (Searle 1983, 109). Ennek hiányában pedig a lövész, valamint a focista esetei nem tekinthetők szándékos cselekvésnek. Ebben a speciális értelemben mondhatjuk, hogy *nem haladt minden a terveknek megfelelően.*

Pillanatnyilag úgy tűnik tehát, hogy ezekkel az eredeti elemzést módosító javaslatokkal talán sikerül megőrizni mind a hétköznapi intuíciónkat, mind pedig a szándékos cselekvés oksági elméletének alapvonalait.

Searle azonban néhány további, a deviáns oksági láncok szempontjából is releváns elemet fogalmaz meg a szándékos cselekvés kritériumaként. Ezek közül egyet feltétlenül meg kell említeni.

Az „előzetes szándék”, „a szándék a cselekvésben” valamint a „testi mozgások” közti oksági kapcsolatot *a szándékok oksági önreferencialitásának tézise* hivatott igazán szorosra fűzni. Searle szerint, mikor szándékomban áll felemelni a karom, „a szándékom intencionális tartalmának legalább annak kell lennie, hogy ezen szándékom végrehajtásaként emeljem fel a karom” (Searle 1983, 85.). Egy példa talán megvilágíthatja, mire is gondolhat: tegyük fel, hogy egy előadás során viselkedésemmel zavarom az előadót. Erre ő felszólít, hogy hagyjam el a termet. Ekkor eszembe jut, hogy épp indulnom kell az óvodába a gyerekért. És el is hagyom a termet. Vajon engedelmeskedtem-e a parancsnak? Az biztos, hogy engedetlen éppenséggel nem voltam. Hogy biztosabban meg lehessen állapítani, vajon engedelmeskedtem-e a parancsnak, annak a következőképpen kellene hangoznia: „Felszólítom arra, hogy a parancsomnak engedelmeskedve hagyja el a termet”.

A szándékok esetén analóg a helyzet. Ahhoz, hogy szándékosan emeljem fel a karom, ahhoz azt is kell szándékoznom, hogy ezen szándékom miatt emelkedjen fel a karom (Searle 1983, 86). Meg lehet azonban ezt a tézist fogalmazni másképpen is: a szándék tartalmának kifejezése lényegi utalást kell tartalmazzon magára a szándéokra (Mele 1992b, 197). A deviancia (legalábbis az elsődleges deviancia) lehetőségét ily módon talán egyszer és mindenkorra sikerül kizárni.

Azonban a szándékok oksági önreferencialitásának tézise a szándékos cselekvéssel szemben talán túlságosan is erős követelményeket támaszt. Előfordulhat ugyanis, hogy egy sor (intuitíve) szándékos cselekvést a szándékok oksági önreferencialitásának tézise egész egyszerűen kizár. Például a csecsemők vagy a kutyák bizonyos esetekben szándékosan cselekszenek, mégis úgy tűnik, az önreferencialitási tézis támasztotta kritériumokhoz szükséges kognitív kapacitással nem rendelkeznek. Úgy tűnik, e kritérium „pszichológiai szempontból teljesen valószínűtlen” (Mele 1992b, 204).⁷ Habár a deviáns oksági láncokat talán sikerül a szándékok oksági önreferencialitásának tézise segítségével kizárni, a cselekvőre azonban e kritérium valószínűtlenül nagy kognitív terhet ró.

Talán érdemesebb a Searle által bevezetett önreferencialitási tézist gyengébben megfogalmazni. Searle tézise mögött valószínűleg az gondolat áll, hogy a szándékok már önmagukban specifikálják, miképpen fognak cselekvéshez vezetni. Ha pedig nem (nagyjából) azon a – szándék tartalmában már specifikált – módon vezetnek a cselekvéshez, akkor nem eredményeznek szándékos cselekvést (Mele 1994, 209). A deviáns oksági láncokat tartalmazó példák pedig pont ilyen esetek volnának. Mele (1992b) szerint szándékom teljesülésének elégséges feltétele, ha e szándékom végrehajtása során követek 1. egy a szándékom központi összetevőjét képező *cselekvési tervet (action plan)*, valamint 2. nem csupán összhangban e cselekvési tervvel, hanem *e terv által vezérelten* hajtom végre a cselekedetet.

A szándék részét képező cselekvésterv Mele szerint tartalmaz egyrészt egy célreprezentációt, másrészt (a szándékos cselekvés eseteinek többségében) a cél eléréséhez szükséges eszközök reprezentációját. Rendelkezni egy tervvel, meg lehet, csupán annyit jelent: rendelkezni egy célra, továbbá ezen cél eléréséhez szükséges eszköz(ök)re vonatkozó reprezentációval. Ezt a cselekvési tervet nevezi Mele a szándék *reprezentációs tartalmának*. (Ez nagyjából megfelel annak,

⁷ Huoranszki (2003) más nehézséget is említ. Szerinte a szándékok oksági önreferencialitásának tézise felveti a regresszus gyanúját.

amit Searle az előzetes szándék, valamint a szándék a cselekvésben intencionális tartalmának nevezett).

Milyen feladatot látnak el a szándékok? Ezzel kapcsolatban Mele a következő funkciókat sorolja fel (Mele 2010, 110): a szándékos cselekvés megkezdése, annak motivációs értelemben történő fenntartása, vezérlése, a cselekvő viselkedésének koordinálása, a gyakorlati mérlegelés lezárása, stb. A deviáns oksági láncokból vett érv megválaszolása szempontjából döntő fontosságú a *vezérlés* funkciója. Ahhoz, hogy egy szándékot sikeresen hajtsunk végre, rendelkezniünk kell egy tervvel, továbbá a viselkedésünknek e vezérlő tervet kell követnie (u.o.). Ha szándékomban áll belépni az elektronikus levelezőrendszerembe, akkor e szándék magában foglalja nagyjából a következőket: rákattintani a megfelelő oldalra, beírni a nevet, beírni a megfelelő kódot, stb. Ez a terv az, ami – egészen a cselekvésem lezárultáig – a mozdulataimat vezérli. Ez a funkció különösen akkor válik nyilvánvalóvá, ha a folyamatot egy ponton véletlenül elrontom.

E fogalmak segítségével Mele talán képes a deviáns oksági láncokból vett érvert megválaszolni, anélkül azonban, hogy egyúttal a szándék tartalmára valószínűtlenül nehéz terhet rakna. Az elsődleges deviancia fentebbi példái ([1]-[4]) kapcsán a következő válasz körvonalazódik.

Az (1)-es példában szereplő Billnek minden valószínűség szerint eredetileg az volt a terve, hogy megöli a nagybácsit, de csak *azután*, hogy annak házához már elkocsikázott. A szándékba foglalt tervtől az események jócskán eltértek. Ha e feltételezés helytálló, akkor a szándék tervösszetevőjére történő hivatkozással tényleg meg lehet válaszolni, hogy a nagybácsi meggyilkolásaként leírt esemény miért nem tekinthető szándékos cselekvésnek. (2), (3), valamint (4) esetén a sztenderd értelmezés szerint – mint azt fentebb már láttuk – *a cselekvő egész egyszerűen nem csinált semmit*, így a szándékos cselekvés oksági elmélete nem érti félre a szóban forgó eseményt. Ahhoz, hogy egy eseményt szándékos cselekvésként értsünk, először cselekvésként kellene értenünk. Ennek az esete pedig nem áll fenn.

Mele egy eddig még nem említett, de a deviáns oksági láncokból vett évrre adott válaszok között gyakran felbukkanó gondolatra is támaszkodik: a szándékoknak a szándékos cselekvések *közvetlen okának* (*proximal cause*) kell lennie.⁸ Ez segíthet kizárni az elsődleges deviancia eseteit. A fenti példákban azonban a szándékok pusztán *közvetett* szerepet töltenek be a testi mozgások létre-

⁸ A gondolat először talán Brandtnél (1989) bukkan fel.

jöttében.⁹ A közvetlen ok nem a szándék, hanem a szándék következtében előálló idegesség, izgatottság.

A szándék cselekvésvezérlő funkciója csak a nem-sztenderd értelmezés mellett nyeri el magyarázó erejét. Ha ragaszkodunk ahhoz, hogy (1)-ben a hegymászó elengedte a kötelet, (2)-ben a tapasztalatlan tettestárs a pohár tartalmát kilötytyintette, (3)-ban a színész pedig idegesen játszott, a szándék vezérlő funkciójára történő hivatkozással ezekben az esetekben is számot lehet adni a cselekvés szándékolatlan voltáról. Fogalmi értelemben ugyanis különbség van aközött, ha valaki *egy tervet követ*, és aközött, hogy csupán *egy tervnek megfelelően jár el*. Egy analógia talán megvilágító lehet: ha valaki a zebra nál, mikor a lámpa pirosat jelez, csak úgy megáll, akkor viselkedése a kresz szabályainak éppenséggel megfelel, mégsem mondanánk, hogy a viselkedése a kresz szabályait követte (Mele 1992b, 200-201).

A másodlagos deviancia ([5] és [6]) eseteit Mele szintén a szándék tervössze tevőjére való hivatkozással magyarázza. A válasza ebben az esetben sem nagyon különbözik Searle javaslatától. Szándékos cselekvéseink során bizonyos tervekét követünk. Legalábbis többé-kevésbé. De vajon az eredeti tervekhez képest mekkora eltérést engedhetünk meg? Ezt végérvényesen, egyszer és mindenkorra igencsak nehéz megválaszolni. Sztenderd értelmezésben nem feltételezzük, hogy a lövész eredeti tervének része volt, hogy a kilőtt golyó vagy a) nyílegyenesen az áldozatot szívébe fúródik, vagy b) felriaszt egy csorda, a közelben tartózkodó vaddisznót, amelyek várhatóan eltapossák a célpontot. Ebben az esetben (5) szándékos cselekvésnek minősülne. Tekintve azonban, hogy b)-t valószínűleg *nem* tekintjük olyan, a cél eléréséhez szükséges eszközre vonatkozó reprezentációnak, amellyel a lövész rendelkezett, nem mondhatjuk, hogy a lövész egy tervet követett. És így – Mele elméletének fényében – azt sem, hogy szándékosan végzett az áldozattal. Mindezt lehet mondani annak ellenére is, hogy szándékában állt megölni az áldozatot, továbbá, hogy e szándéknak oksági szerepe volt abban, hogy végül meg is ölte az áldozatot.

Talán az lenne az intuíciónk, hogy az áldozat meggyilkolása szándékos volt, ha az (5)-ös példától eltérően az eredeti terv az lett volna, hogy a célpontot szíven találja, de ehelyett történetesen épp annak fejét találná el. Ezt az eltérést talán nem tekintenénk elegendőnek ahhoz, hogy az áldozat meggyilkolását

⁹ Wilson (1989) e kritériumot vitatja. A kritérium további finomításához lásd Mele (1992a).

szándékolatlan cselekvésnek tekintsük. (Ezt az intuíciónkat talán csak az mozdítaná ki, ha megtudnánk, a lövésnek annak idején azt tanították a mesterlövész-iskolában, hogy *csak* a szívlövés halálos, a fejlövés pedig csupán időszakosan elkábítja az áldozatot) (Mele-Moser 1994). Mindezzel Mele alighanem csupán annyit szeretne mondani, hogy egy cselekvés szándékos, illetve szándékolatlan voltára vonatkozó hétköznapi ítéleteinket nagyban befolyásolják *a cselekvőre vonatkozó háttérismereteink*.

Az eddig mondottak fényében talán egy megjegyzést még tehetünk. A szándékos cselekvés oksági elmélete számára nehézséget jelenthet megmondani, mit is jelent pontosan, hogy egy oksági lánc megfelelő. Azt sem könnyű azonban megállapítani, hogy mitől lesz egy oksági lánc deviáns. Az oksági láncok *önmagukban* olyanok, amilyenek. Az oksági láncok mindig az ágens elvárásai, különböző feltételezései fényében válnak hol deviánssá, hol pedig megfelelővé (Searle 1983, 109). Ha a (4) példában szereplő színész a második előadástól már számolna azzal, hogy valahányszor szándékában áll idegesen játszani (mondjuk a harmadik felvonásban), e szándék következtében mindig ideges is lesz, a példában szereplő oksági láncot vajon ennek ismeretében is deviánssnak tekintenénk-e? Talán nem. Talán vannak az eredeti példában szereplő színésznél cselesebb, körmönfontabb színészek is. E színészek azonban minden valószínűség szerint szándékosan játszanak idegesen. Az eredeti példában szereplő színészek azonban nem. Searle és Mele válaszai pedig éppen azt igyekeztek bemutatni, hogy miért nem. És így azt is, hogy a deviáns oksági láncokat tartalmazó esetek a szándékos cselekvés oksági elmélete számára miért nem jelentenek megoldhatatlan nehézséget.

Irodalom

Brand, Myles 1989. Proximal causation of action. *Philosophical Perspectives*. 3, 423–42.

Chisholm, Roderick 1966. Freedom and Action. In Keith Lehrer (szerk.) *Freedom and Determinism*, New York, Random House, 11–44.

Davidson, Donald 1973/2001. Freedom to act. In *Essays on actions and events* (2. Edition) New York, Oxford University Press, 59–74.

Davidson 1974/2001. Psychology as Philosophy In *Essays on actions and events* (2. Edition) New York, Oxford University Press, 187–195.

- Enç, Berent 2003. *How we act*. New York, Oxford University Press
- Frankfurt, Harry, G. 1978. The problem of action. *American Philosophical Quarterly* 15/2, 157–162.
- Ginet, Carl 1990. *On Action*. Cambridge, Cambridge University Press
- Huoranszki Ferenc 2003. Mitől tudatos egy cselekedet? In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.) *Bölcsélet és Analízis*, Budapest, Eötvös Kiadó, 270–285.
- Huoranszki Ferenc 2013. Hogyan értünk meg egy cselekedetet? *Magyar Filozófiai Szemle*, 9–28.
- Hursthouse, Rosalind 1991. Arational actions. *The Journal of Philosophy* 88/2, 57–68.
- Mele, Alfred – Moser, Paul, K. 1994. Intentional Action. *Notus* 28, 39–68.
- Mele, Alfred 1992a. Recent Work On Intentional Action. *American Philosophical Quarterly* 29/3 199–217.
- Mele, Alfred 1992b. *Springs of Action*. New York, Oxford University Press
- Mele, Alfred 2003. *Motivation and agency*. New York, Oxford University Press
- Mele, Alfred 2010. Intention. In O'Connor, Timothy – Sandis, Constantine (szerk.) *A Companion to the Philosophy of Action*. Wiley-Blackwell, 108–114.
- Sehon, Scott 2005. Deviant causal chains and the irreducibility of teleological explanation. *Pacific Philosophical Quarterly* 78, 195–213.
- Stout, Rowland 2005. *Action*. Acumen
- Searle, John 1983. *Intentionality*. Cambridge, Cambridge University Press
- Thalberg, Irving 1984. Do Our Intentions Cause Our Intentional Behaviour? *American Philosophical Quarterly*. 21, 249–260.
- Williamson, Timothy (előkészületben) Acting On Knowledge. In Carter, J.A. Gordon, E. Jarvis, B. (szerk.) *Knowledge-First*. Oxford University Press
- Wilson, George, M. 1989. *The Intentionality of Human Behaviour*. Stanford University Press

Makai Ádám:

Heurisztikus azonosságelmélet és a többszörös megvalósíthatóság

A következőkben a típus-azonosságelmélettel szembeni egyik legjelentősebb kihívás, a többszörös megvalósíthatóság tézisére adható egyik lehetséges választ fogom bemutatni a heurisztikus azonosságelmélet szemszögéből kiindulva.

1. Mi a típus-azonosságelmélet?

Az azonosságelmélet alatt azon elmefilozófiai álláspontot értjük, amely szerint az elme és az agy azonos egymással, vagyis a mentális állapotok *nem mások*, mint neurális állapotok¹. Fontos hangsúlyozni, hogy mindezt nem úgy kell értenünk, hogy neurális állapotok *váltják ki* a fenomenális állapotokat, hanem a neurális állapotok *maguk* a fenomenális állapotok, azaz a neurális állapotok bizonyos típusai fenomenális karakterrel is bírnak.²

Az azonosságelmélet eredeti intenciója szerint a neurális és mentális állapotok típusok szintjén azonosíthatóak egymással.³ A klasszikus (agyonhasznált, de tényszerűen hibás) példa szerint: a C-rostok tüzelése mint neurális állapot típus a fájdalommal mint mentális állapot típusal azonos.⁴ Vagyis, annak az állításnak, hogy „*fáj a fejem*” és annak, hogy a „*C-rostjaim tüzelnek*” ugyanaz a jelölete (ugyanarra a pszichofizikai jelenségre referál), de más a jelentése. Szintén a szokásos példával élve: a háromszög súlypontját többféleképpen is megadhatom. Hivatkozhatok rá az *a* és *b* oldalából, de a *b* és a *c* oldalából kiinduló

¹ János Tőzsér: „Általános bevezetés a test-lélek problémába”, In *Elmefilozófia Szöveggyűjtemény*, (szerk.): Gergely Ambrus és mtsai, Budapest, L'Harmattan, 2008.

² U. T. Place: „Is Consciousness a Brain Process?”, *British Journal of Psychology* 47, n. 1, 1956. február, 44–50.

³ John JC. Smart: „Sensations and brain processes”, *The Philosophical Review*, 1959, 141–56.

⁴ Herbert Feigl: *Mental and the Physical. The Essay and a Postscript*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1967.

súlyvonalak metszéspontjai által is, vagy – koordináta-rendszerben ábrázolva – a koordinátái alapján, esetleg geometriai ábrán való rámutatással. Világos, hogy mindhárom leírás ugyanarra a síkbeli pontra vonatkozik, azonban másképpen írja le, vagyis más a jelentése.

Fontos látnunk, hogy ez azzal jár, hogy lehetségessé válnak a mentális és a fizikai tulajdonságok közti kapcsolatról szóló *univerzális állítások*: minden M típusba tartozó mentális jelenségre (vagyis mentális tulajdonságra) igaz, hogy azonos egy F típusba tartozó fizikai jelenséggel, és *fordítva*.

Az azonosságelmélet ezen fajtáját nevezzük szokásosan *típus-azonosságelméletnek*. Az azonosságelmélet másik típusa a *példány-azonosságelmélet*. Eszerint a mentális jelenségek egyben fizikai jelenségek is, azonban nem lehet típusok (tulajdonságok) szintjén azonosítani őket, csupán egyedi példányok szintjén. Vagy azért, mert (i.) a mentális tulajdonságok rendelkeznek valamilyen redukálhatatlan többlettel a fizikai tulajdonságokhoz képest, vagy azért, mert (ii.) van olyan fájdalom, ami nem C-rostok tüzelésével azonos.

Előbbi (i.) esetben a fizikai jelenségek nem maguk a mentális jelenségek, csupán kiváltják, realizálják, előidézik azt. Ezen felfogás mögött az ontológiai rétegzettség modellje áll, amely értelmében léteznek alacsonyabb szintű (pl. fizikai) tulajdonságok, amelyekre ráépülnek, vagyis amin szuperveniálnak a magasabb szintű (pl. mentális) tulajdonságok⁵. Az ellenvetések ezen fajtáját leginkább nem-reduktív fizikalizmusnak nevezhetjük. Ezek jellemzően arra kívánják rámutatni, hogy a mentális típusok olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amelyek alapvetően mások, mint a fizikai típusok tulajdonságai. Az ilyen jellegű ellenvetések esetében – amellett, hogy pl. Jaegwon Kim kizárási érvére⁶ alapozva epifenomenalistának bélyegzik az álláspontot – a típus-azonosságelmélet képviselői könnyen védekezhetnek azzal, hogy csak akkor különbözhetnek egymástól, ha az elmélet keretein kívül gondolunk rájuk, és valójában csak látszólagosak ezek az eltérések, amelyekről egy teljes fizikai elmélet jó eséllyel számot is tudna adni.

Az utóbbi (ii.) ennél kevesebb (vagy semmilyen) ontológiai elkötelezettséggel rendelkezik és ennél kevesebbet állít, mindössze annyit, hogy ha van olyan

⁵ Erről lásd bővebben pl.: Jaegwon Kim: „Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction”, *Philosophy and Phenomenological Research* 52, n. 1, 1992, 1–26.

⁶ Jaegwon Kim: „The Nonreductivist’s Trouble with Mental Causation”, In: John Heil és Alfred R. Mele (szerk.): *Mental Causation*, Oxford University Press, 1992.

fájdalom, ami nem C-rostok tüzelésével azonos, akkor (akármilyen ontológiai modellt feltételezünk is,) a mentális és a fizikai jelenségek típusok szintjén nem, csupán egyedi mentális és fizikai állapotpéldányok szintjén azonosíthatóak.

Visszatérve az előbbi univerzális állítás szerkezetére: minden C-rost tüzelés (mint fizikai jelenség esetében fennáll a) fájdalom (mentális jelensége is), de nem minden fájdalom (esetében áll fenn a) C-rost tüzelés.

Amennyiben tehát elvetjük a típus-azonosságelméletet, úgy arra jutunk, hogy a neurofiziológiai állapotokról szóló ismereteink csak igen korlátozott mértékben járulnak hozzá (ha egyáltalán) a mentális állapotainkról szóló ismereteinkhez. Az (i.) esetben ugyanis csak a két tulajdonság valamilyen együttjárásáról, korrelációjáról szerezhetünk ismeretet, a (ii.) esetben pedig csak egyedi mentális jelenségekről, nem pedig valamely mentális tulajdonságról átfogóan. A háromszög példájára visszatérve: a háromszög leírásakor csak azon egyedi sokszög jellemzői közötti összefüggésről szerzünk ismeretet, nem pedig általában a háromszögek súlypontjához kötődő tulajdonságokról.

2. A mentális állapotok vizsgálata

Ahogy láthattuk, a típus-azonosságelmélet szerint tehát az agy és az elme azonos egymással, vagyis a mentális állapotok *nem mások*, mint neurális állapotok. Ennek a felfogásnak vitathatatlan előnye, hogy olyan képpel szolgál az elméről és a mentális állapotokról, amely segítségével azok objektíven *is* vizsgálhatók a természettudományok sikeresnek tekinthető módszereivel.

Amennyiben azonban azt állítjuk, hogy csupán valamilyen szoros (függési, ráépülési) viszonyban állnak egymással, úgy a neurális tulajdonságokról szerzett ismereteinkből nem nyerhetünk tudást a mentális tulajdonságokról, legfeljebb a kettő együttjárásáról tudunk meg valamit. Ekkor még mindig maradnak eszközeink a mentális állapotok természetének megismerésére (hagyományosan pl. az introspekció útján), azonban diszkreditálunk egy sor olyan módszert, amelyek más területeken már bizonyítottak.

Ha tehát a célunk az, hogy valóban megismerjük a mentális állapotok természetét, már csak emiatt is érdemes lehet elfogadnunk a típus-azonosságelmélet kiindulópontját mindaddig, amíg nincs megsemmisítő, vagy legalábbis kellően plauzibilis érvünk az agy és az elme azonosságával szemben.

3. Többszörös megvalósíthatóság

A korábban bemutatott ellenvetések (ii.) típusát igen erős indoknak szokás tekinteni a típus-azonosságelmélet elvetése mellett. Az egyik ilyen, vagy talán a legerősebb érvnek a Hilary Putnam nevéhez köthető *többszörös megvalósíthatóság* tézise tekinthető.

Ennek lényege, hogy rámutat: akármilyen módon határozzuk is meg az egymással azonosítható típusok kereteit, mindig joggal vehető fel, hogy túl erős megkötést fogunk alkalmazni a mentális tulajdonságok fizikai tulajdonságokra történő redukciójakor. A klasszikus példa szerint: amennyiben a fájdalmat a C-rostok tüzelésével azonosítjuk, úgy arra a konstraintív következtetésre kell jutnunk, hogy az olyan élőlények, amelyek nem rendelkeznek C-rostokkal, nem érezhetnek fájdalmat. Még ha lehetségesnek is tartjuk, hogy (pl. az evolúció természeténél fogva minden földi) élőlény esetében találhatunk valami olyan idegrendszeri működésbeli mintázatot, amely közös alapként azonosítható a fájdalom legalsóbb szintű neurális megvalósítójaként, akkor is elég egyetlen olyan példát felmutatni, amikor joggal tételezhető fel a fájdalom mentális állapotának megléte az adott neurális megvalósító hiányában is. Putnam szavaival:

Nem teljesen kizárt, hogy egyszer megtalálnak egy ilyen állapotot. Az [is elképzelhető], hogy fizikai szempontból gyakorlatilag azonos struktúrák fejlődtek ki a polip és az emlős szemeiben, mindannak ellenére, hogy a polipok és az emlősök a párhuzamos (és nem az egymásra következő) evolúció példái, s a két esetben különböző sejt típusokból fejlődtek ki. Így legalábbis lehetséges, hogy a párhuzamos evolúció az univerzum minden zugában, *minden* esetben a fájdalom *egy és ugyanazon* fizikai »korrelációjához« vezethet. Azonban ez kétség kívül egy ambíciózus hipotézis.⁷

Egy jó azonosságelméletnek tehát a típusok meghatározását kell olyan módon biztosítania, hogy az se túl tág, se túl szűk ne legyen. Hiszen amennyiben *túl tágan* határozzuk meg a típus-típus azonosságot, úgy nyilvánvalóan hamis el-

⁷ Hilary Putnam: „The Nature of Mental States”, In: *Art, Mind, and Religion*, (szerk.): W. H. Capitan és D. D. Merrill, Pittsburgh University Press, 1967, 1–223.. Kiemelés az eredetiben.

méletet kapunk: az élőlények szerteágazó felépítése, de akár az egy fajon belül tapasztalható fizikai eltérések is mind arra mutatnak, hogy tarthatatlan egy olyan feltételezés, miszerint minden *általános értelemben* vett fájdalom azonos valamilyen konkrét neurális mintázattípussal. Amennyiben *túl szűken* határozzuk meg, úgy típus-típus azonosság helyett példány-példány azonosságot tartunk csak fenn, amely alapjain csak *ad hoc* jellegű „azonosításokat” tudunk tenni egyes konkrét mentális jelenségek és konkrét neurális aktivitások között.

4. A heurisztikus azonosságelmélet

A főként William Bechtel, Robert McCauley⁸ és Jennifer Mundale⁹ névéhez köthető *heurisztikus azonosságelmélet* éppen erre a kihívásra igyekszik megoldást találni oly módon, hogy rámutat: a típusok határainak megfelelő rögzítését a mindennapi gyakorlatban igen jól tudják kezelni az aggyal és az elmével foglalkozó diszciplínák.

Álláspontjuk szerint a többszörös megvalósíthatóság által felvetett előzetes aggodalmak indokolatlanok, és az általa felmutatni kívánt problémák csupán akkor merülnek fel, ha nem vesszük figyelembe, hogy a mentális tulajdonságok és a neurális tulajdonságok összemérésekor *eltérő absztrakciós szinteket* állítunk szembe egymással¹⁰.

Az objektív módszereket használó empirikus tudományok jóval nagyobb felbontással különböztetik meg egymástól a neurális mintázatokat, mint amit a mentális tulajdonságok esetében az introspekció útján szokásosan nyerünk. A heurisztikus azonosságelmélet szerint a fizikai és a mentális típusok azonosításakor nincs olyan kitüntetett módszer, amely által *a priori* meg tudnánk határozni az összemérésekkor alkalmazandó absztrakciós szinteket. A mentális jelenségek tanulmányozásakor sem az introspekció, sem pedig az empirikus módszerek nem tekinthetőek kitüntetett eljárásnak, ezek megismerésekor olyan

⁸ Robert N. McCauley, „About Face: Philosophical Naturalism, the Heuristic Identity Theory, and Recent Findings About prosopagnosia”, in *New Perspectives on Type Identity: The Mental and the Physical*, (szerk.): Hill Christopher és Gozzano Simone, Cambridge University Press, 2012, 186.

⁹ William P. Bechtel és Jennifer Mundale: „Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States”, *Philosophy of Science*, 66, n. 2, 1999, 175–207.

¹⁰ Uo.

heurisztikus eljárásokat alkalmazunk, amelyek mind a kizárólag karosszékből történő filozofálás, mind pedig a természettudományok egyeduralkodását hirdető, bigott szcientista hozzáállást értelmetlen vállalkozással teszik.¹¹

5. Egy speciális mentális tulajdonság vizsgálata: az arcvaktság

A vizsgálódások gyakorlatának bemutatásához egy igen jól feltérképezett zavart, az arcvaktság esetét fogom bemutatni.¹² Az arcok felismerésének képessége egy mentális képesség. Amikor felismerünk egy arcot, akkor egyértelműen egy *bizonyos típusú* mentális állapotba kerülünk.

Az arcvaktságban szenvedő személyek nem képesek ebbe a mentális állapotba kerülni. Amennyiben meg tudjuk határozni, hogy – ideálisan, minden egyéb körülménytől függetlenül – mi a különbség az arcvaktságban szenvedő személyek neurális állapotai és az ilyen problémában *nem érintett* személyek neurális állapotaiban, akkor egyúttal az „arcfelismerés” jelenségét is meghatároztuk.

Az arcvaktság, vagyis a prozopagnózia tehát az emberi arcok felismerési képességének hiánya. Igen speciális és többrétű probléma. Az arcvaktsággal diagnosztizált emberek képesek arra, hogy felismerjék a jellegzetes karakterekkel rendelkező arcokat: általában gond nélkül megmondják a nevét annak a személynek, akit fel tudnak ismerni például jellegzetes hajáról, bajszáról stb. Azonban a legközelebbi ismerősüket sem képesek felismerni, ha azok megváltoztatják a hajviseletüket, vagy leborotváltatják az arcszőrzetüket. Ugyanezek az emberek nem képesek arra sem, hogy számítógéppel mesterségesen előállított arcokról megmondják azok nemét vagy életkorát – míg ugyanerre az arcvaktsággal nem rendelkező emberek a legtöbb esetben kiválóan képesek. Abban azonban nincs különbség e két csoport között, hogy milyen pontosan azonosítják a tárgyakat. Mivel a fentiek jól körülírható tünetegyüttesnek tekinthetőek, amely elkülöníthető más zavaroktól (pl. a formák felismerésének problémáitól, a szín-érintéstől, memóriazavaroktól, stb.), ezért jó eséllyel feltételezhetjük, hogy önálló betegséggel állunk szemben.

¹¹ Robert N. McCauley: „Explanatory Pluralism and The Heuristic Identity Theory”, é.n.

¹² Főként McCauley: „About Face” című tanulmánya alapján.

Ahhoz azonban, hogy megértsük ezt a betegséget, azt is feltételezzük, hogy az arcvaktság nem csupán a tünetek összessége, hanem van valamilyen elvileg meghatározható oka, amely *kiváltja* a tüneteket és *megmagyarázza*, miért jelent ezen személyek számára problémát az arcok felismerése, míg a formák felismerése nem. Vagyis megmagyarázza, hogy mi okozza a különbséget az arcvaktságban érintett és nem érintett személyek között. Tehát nyilvánvalóan nem tűnik elégséges magyarázatnak, ha csupán felsoroljuk a tüneteket. Bizonyos célokra persze ez is megfelel (pl. a diagnózis felállításához, megmagyarázni valamely, elsőre különösnek tűnő viselkedést, stb.), de nem érezzük úgy, hogy *valóban* megértettük, miben is áll e probléma lényege.

6. A típusok határainak finomítása

Legyen az arcvaktság előzetes jelenségének megfelelő mentális állapotípus M, az ennek megfelelő fizikai állapotípus pedig F.

Introspektív módszerekkel igen jól tudjuk karakterizálni az M állapotípus jellemzőit: elválasztható a nevek felidézéséhez szükséges emlékezet megkopásától, a fizikai tárgyak felismerésének zavarától, stb. Lehetséges, hogy mindezek tisztán introspektív módon is meghatározhatóak, de a gyakorlatban rendszerint viselkedéses vizsgálatokat használnak arra, hogy leválasszák az olyan mentális képességeket, amelyek csak részben érintettek az arcfelismerésben (pl. a már említett memóriazavar és a tárgyak felismerésének képessége *szükséges, de nem elégséges feltétele az arcfelismerésnek*).

Az ilyen módon nyert finomított fogalmunkat nevezzük M*-nak! A gyakorlatban mindeközben képalkotó módszerekkel rögzítik a vizsgált személy neurális aktivitását. Az M*-nak megfelelő neurális aktivitást nevezzük F*-nak!

A kutatásokból származó tapasztalati tény, hogy eltérések mutathatóak ki a szerzett (pl. szénmonoxid-mérgezés, vagy agyvérzés következtében fellépő) arcvaktság és a születéstől fogva arcvak személyek között¹³.

A kimutatható eltérések *ellenére* is átfedést mutató neurális aktivitást nevezünk F***-nak! Ekkor a fizikai tulajdonságokban felmutatható eltérések motiválják azokat a viselkedéses vizsgálatokat, amelyek a pszichológiai szinten is felmutatható különbségeket hivatottak felfedezni. A vizsgálatok eredménye arra

¹³ Uo.

mutat, hogy bizonyos szerzett sérülések esetében az alanyok nem képesek a félig eltakart arcok kiegészítésére, míg mások igen. Ebből arra következtethetünk, hogy az arcvakságnak nem lényegi eleme az arc kiegészítésének képessége.

Az empirikus eredmények hatására tehát tovább finomodott a mentális jelenségről alkotott fogalmunk is, amelyet nevezünk M^{**} -nak.

A fenti példát felesleges tovább folytatnunk, mivel az eddigiek is jól mutatják a kutatási gyakorlatban mutatkozó jellegzetességeket, amelyek központi szerepet töltenek be a heurisztikus azonosságelmélet többszörös megvalósíthatósággal szembeni érvében. A kutatás során az egymással azonosítandó típusok határait előzetesen *kellően tágan* határozzák meg mindkét oldalon. Ezek után az egyik típusból származó megfontolások heurisztikus módon segítik elő a másik oldal típushatárainak finomítását. Tehát nem várható el és nem is szükséges előzetesen meghatározni az azonosításkor alkalmazott absztrakciós szinteket, de ezek további felbontása mindkét oldal felől motivált módon történnek meg, így sem a tisztán introspektív vagy viselkedéses vizsgálatokkal végzett meghatározás, sem pedig a tisztán empirikus módszerek használata nem lehet önmagában elégséges.

7. Válasz a többszörös megvalósíthatóság tézisére

A többszörös megvalósíthatóság tézise tehát egy empirikus megfontolásokból származó ellenérv a mentális és a fizikai jelenségek típusok (vagyis tulajdonságok) szintjén történő azonosításával szemben. Azok az empirikus tények azonban, amelyekre a többszörös megvalósíthatóság hivatkozik, az őket „szállító” természettudományos kutatás fényében értelmezhetőek. Azonban a fentebb bemutatott példa éppen arra mutat, hogy a természettudományos gyakorlat nemhogy elveti, hanem előfeltételezi a mentális (pszichológiai) jelenség-, s a fizikai (idegtudományos) jelenségtípusok azonosítását.

Amellett, hogy mindeddig sikeresnek mutatkozott a típusok szintjén történő azonosság feltételezése és nem is tűnik indokoltnak ennek elvetése, a valódi kutatási gyakorlat nehezen képzelhető el az ilyen interdiszciplináris azonosság-állítások alkalmazása nélkül.

Amennyiben legalább némileg ismerjük (és figyelembe is vesszük) az érintett diszciplínák által alkalmazott kutatási módszereket, úgy rögvest elpárolog a többszörös megvalósíthatóság által bemutatott intuíció meggyőző ereje.

Továbbra is felvethető azonban, hogy az a tény, hogy mindezidáig fenntarthatónak bizonyult a típusazonosság, nem ad választ arra, hogy mit kezdünk egy alapvetően különböző felépítésű organizmus esetében pl. a fájdalom mentális jelenségével.

Bár ismereteim szerint a heurisztikus azonosságelmélet prominensei nem foglalkoznak expliciten ezekkel az esetekkel, azonban azt gondolom, hogy egyértelműen kibontható az általuk felvázolt képből, hogy milyen választ adhatunk erre a kérdésre. Amennyiben ezek a lények nem rendelkeznek pl. C-rostokkal, úgy joggal feltételezhetjük, hogy nem rendelkeznek olyan mentális állapotokkal sem, mint mi. Amennyiben mégis megfigyelhető esetükben az, amit fájdalomviselkedésnek írunk le, úgy joggal állíthatjuk, hogy az a mentális jelenségek szintjén legalább annyira különbözik a mi fájdalomérzetünkötől, mint amennyire neurális felépítésében különbözik.

Vegyük észre ehhez, hogy a fájdalomviselkedés a mi és az ő esetükben is *valamilyen* mentális vagy fizikai állapot megfigyelhető *okozata*. Nyilvánvaló azonban, hogy ugyanolyan típusú okokat akár két, egymástól teljesen különböző ok is kiválthat. Gondoljunk pl. arra, amikor egy labda vagy egy tornádó betöri az ablakot. Ahogy nyilvánvalóan nem gondoljuk, hogy a tornádó és a labda ugyanolyan típusú entitás lenne, ugyanúgy nincs okunk arra sem, hogy az ember vagy a marslakó fájdalomviselkedésének nevezhető jelenségek mögött *ugyanolyan típusú* okokat feltételezzünk.

Konklúzió

A fentiekben bemutatott kutatási gyakorlat jelenti a heurisztikus azonosságelmélet alapvető kiindulópontját. A heurisztikus azonosságelmélet tehát önmagában nem metafizikai tézis, hanem egy empirikus megfigyelésekből származó deskriptív bemutatása annak, hogy a gyakorlatban hogyan működnek tudományközi azonosságállítások – esetünkben a mentális és a fizikai jelenségek közötti azonosságállítások.

Mindezt azért fontos hangsúlyoznunk, mert mindenképpen látnunk kell, hogy az empirikus tényeknek nem az a szerepük, hogy alátámasszák az agy és az elme azonosságát. Chalmers jól mutat rá arra, hogy nem is tudják alátámasztani. Akármennyi megfigyelési adat is szól pl. a C-rostok és a fájdalom együttjárás-

sáról, azok legfeljebb a korrelációt tudják felmutatni, az azonosságot bizonyítani sosem.

A heurisztikus azonosságelmélet tehát önmagában nem a típus-azonosságelmélet melletti érv. Csupán rávilágít arra, hogy a tudományos gyakorlat előfeltételezi a kettő azonosságát, sőt, a sikeres kutatás feltétele, hogy – előre meg nem határozott – típusok között tételezze az azonosság fennállását. Vagyis arra mutat rá, hogy a sikeres megismerési folyamathoz szükséges magyarázatok magyarázati erejét csak az biztosíthatja, ha típusok szintjén azonosítjuk a két terrénomot. A heurisztikus azonosságelmélet tehát nem metafizikai, hanem sokkalta inkább tudományfilozófiai tézis.

A heurisztikus típusazonosság-elmélet (legalábbis Bechtel mechanisztikus magyarázatra épülő felfogásában)¹⁴ tehát valójában nem metafizikai elmélet. Nem mond semmit arról, hogy valójában *mi* is egy mentális állapot. Nem ad meg semmilyen speciális kritériumot arra, hogy mi jellemez egy mentális állapotot és mi nem. Azt mutatja meg, hogy az agy-elme viszonyával foglalkozó tudományterületek hogyan vizsgálják, és miként magyarázzák az általuk vizsgált jelenségeket. Ennél fogva arra képes – és igen meggyőzően meg is teszi –, hogy bemutassa, az empirikus eredmények nem támasztják alá a többszörös megvalósíthatóság tézisét. *A posteriori* érvként tehát nem állja meg a helyét az azonosságelmélettel szemben. *A priori* érvként pedig vitán felül alkalmatlan erre. Úgy vélem azonban, hogy az általa bemutatott álláspont csak a tiszteletbeli jelzővel kiegészítve érdemli meg az azonosságelmélet nevet, hiszen nem az agy és az elme azonosságát, hanem a róluk szóló vizsgálódásokban alkalmazott azonossági állításokról beszél. Nem az elme természetével, hanem a róla szóló állítások természetével foglalkozik, ilyenformán nem metafizikai, hanem szemantikai (vagy még inkább: tudományfilozófiai) elmélet. Ettől függetlenül úgy gondolom, hogy az általa bemutatott vizsgálati módszer igen jól alkalmazható abban az esetben, ha a célunk valóban az elme természetének megismerése. Abba a paradox helyzetbe kerülünk, hogy azonosságelmélet lévén az elme természetének feltárására törekszünk – vagyis metafizikát művelünk –, mégis egy metafizikailag elkötelezetlen elmélethez jutunk.

¹⁴ William Bechtel: „Mechanism and Biological Explanation”, *Philosophy of Science* 78, n. 4, 2011, 533–557.

Bechtel, William 2011, „Mechanism and Biological Explanation”, *Philosophy of Science* 78, n. 4, 533–57.

Bechtel, William P. 1999, és Jennifer Mundale. „Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States”, *Philosophy of Science*, 66, n. 2, 175–207.

Feigl, Herbert 1967, *Mental and the Physical: The Essay and a Postscript*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kim, Jaegwon 1992, „Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, n. 1, 1992. március, 1–26.

Kim, Jaegwon 1992, „The Nonreductivist’s Trouble with Mental Causation”, In: *Mental Causation*, szerkesztette John Heil és Alfred R. Mele. Oxford University Press.

McCauley, Robert N. 2012, „About Face: Philosophical Naturalism, the Heuristic Identity Theory, and Recent Findings About prosopagnosia”, In *New Perspectives on Type Identity: The Mental and the Physical*, szerkesztette Hill Christopher és Gozzano Simone, 186. Cambridge University Press.

McCauley, Robert N. „Explanatory Pluralism and The Heuristic Identity Theory”, é. n.

Place, U. T. 1956, „Is Consciousness a Brain Process?” *British Journal of Psychology*, 47, n. 1, 1956. február, 44–50.

Putnam, Hilary 1967, „The Nature of Mental States”, In: *Art, Mind, and Religion*, szerkesztette W. H. Capitan és D. D. Merrill, Pittsburgh University Press, 1–223..

Smart, John JC. 1959, „Sensations and brain processes”, *The Philosophical Review*, 1959, 141–56.

Tőzsér János 2008, „Általános bevezetés a test-lélek problémába”, In: *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*, szerkesztette Gergely Ambrus, Tamás Demeter, Gábor Forrai, és János Tőzsér. Budapest, L’Harmattan.

Bernáth László:

Morális felelősség mint a morális érték feltétele

Számos morálfilozófus elkötelezett amellett, hogy egy cselekvés jó vagy rossz morális értékének nem előfeltétele az, hogy valaki morálisan felelős legyen a cselekedetért. Ezt a tézist nevezem függetlenségi-tézisnek, és amellett fogok érvelni, hogy hibás.

A közelmúlt szakirodalmat áttekintve azt láthatjuk, hogy többnyire azok fogadják el a függetlenségi-tézist, akik szimpatizálnak a konzekvencializmus valamelyik változatával (pl. Smilansky 1994, Pereboom 2001, Kelly 2002, Waller 2004, Tatzarakis 2008). Ugyanakkor a függetlenségi-tézis elutasítói között, úgy tűnik, ilyen tekintetben jóval nagyobb a különbség,¹ ám egyiküket sem tekinthetjük a konzekvencializmus vérmes pártolójának. Ez arra utal, hogy a függetlenségi-tézis hihetősége függ attól, hogy milyen általános képet alakítunk ki a morál mibenlétéről. Ezt támasztja alá az is, hogy a függetlenségi-tézis védelmezése nagyon sokszor összekapcsolódik a konzekvencialista morálfelfogás igazolásával (Pereboom 2001, Waller 2004, Tatzarakis 2008).

E tanulmány keretei között nincs mód arra, hogy kellően tisztázzam a függetlenségi-tézis elfogadása, illetve elutasítása mögött húzódoó etikai és metaetikai meggyőződéseket. Inkább arra vállalkozom, hogy megvizsgáljam azokat az érveket, amelyek nem valamelyik nagy etikai elmélet alapelveiből, hanem a morális gyakorlatunk megfigyeléséből fakadnak.

Először azt az érvet vizsgálom meg, amely úgy próbálja megalapozni a függetlenségi-tézist, hogy nem valamilyen átfogó morálfilozófiai elméletre támaszkodik (mint a konzekvencializmus), hanem a morális gyakorlat megfigyelésére. Eszerint amikor egy cselekedet morális értékét megállapítjuk, akkor nem veszünk figyelembe a morális felelősség problémáját. Véleményem szerint ez az érvelés nem meggyőző, mivel az alátámasztására felhozott példákat másképpen is lehet magyarázni, mint a függetlenségi-tézis hívei teszik.

¹ Ahogy Waller is megjegyzi, egymástól nagyon is különböző etikai nézetekkel rendelkező gondolkodók tagadták a függetlenségi-tézist (Waller 2004, 427–428).

Tanulmányom második felében két érvet hozok föl amellet, hogy a függetlenségi-tézis hamis. Az első érv abból indul ki, hogy egyáltalán nincs morális értéke a természeti eseményeknek, valamint az állatok és a súlyos mentális betegek cselekedeteinek, még akkor sem, ha következményei szörnyűek. Igyekszem megmutatni, hogy ennek a ténynek egyetlen plauzibilis magyarázata van: ezekért az eseményekért vagy cselekedetekért senki sem visel felelősséget.

A második érvem logikája hasonlít a függetlenségi-tézis mellett szóló érvhez, csak éppen konklúziója ellentétes előjelű. Azt állítom, hogy számos esetben, mint például a mulasztásoknál, a morális értékkel kapcsolatos bizonytalanságot javarészt az magyarázza, hogy bizonytalanok vagyunk abban, hogy az illető morálisan felelős volt-e a cselekedetért vagy sem. A feledékenység jelensége éppen azért lehet vagy morálisan rossz, vagy morálisan semleges, mert olykor felelősek vagyunk a feledékenységünkért, máskor viszont nem.

Egy érv a függetlenségi tézis mellett

A függetlenségi-tézis mellett szóló érvet, amely nem kapcsolódik átfogó etikai elméletekhez, a következőképpen lehet összefoglalni:

Egy nagyon általános értelemben mondhatjuk, hogy a józan ész erkölcsé két részre osztható. Először is, bizonyos dolgokat morálisan kötelező megtenni (vagy nem megtenni). [...] Ez nevezhető az erkölcs szubsztantív részének. Másodszor pedig, az embereknek gyakran kell részesülniük egyfelől pozitív reakciókban, mint a dicséret, amikor megteszik azt, amit meg kell tenniük (vagy nem teszik meg azt, amit nem szabad megtenniük), másfelől negatív reakciókban, mint a hibáztatás, amikor nem azt teszik, amit morális kötelességük volna megtenniük (vagy nem teszik meg azt, amit meg kellene tenniük). Az erkölcsnek ez a része nevezhető a számonkérhetőség erkölcsének. Lehet azt állítani, hogy a morál szubsztantív és számonkérhetőséggel kapcsolatos részeit nem lehet egymástól elválasztani, miként erre törekedtem. Ugyanakkor, az „elválaszthatatlanság” állítása nem tűnik számomra meggyőzőnek. Az a hit, hogy az emberek nem lehetnek dicsérhetőek és hibáztathatóak, nem kell hogy megakadályozzon bennünket annak felismerésében, hogy az adott cselekedetnek jó következményei lehet-

nének, vagy hogy kifejeznék az emberi lények iránt tanúsított tiszteletet. (Smilansky 1994, 356–358.)

Tekintsünk el attól, hogy Smilansky érvelésében is vissza-visszaköszön az a tény, hogy szimpatizál a konzekvencialista etikával. Sokkal fontosabb, hogy Smilansky szerint a szubsztantív etika és a számonkérhetőség morálja egymástól elkülöníthető problémák. A szubsztantív etika kérdései arra vonatkoznak, hogy mi a helyes és helytelen, míg a számonkérhetőség azzal kapcsolatos, hogy mikor kell hibáztatni vagy dicsérni valakit. Ha az első kérdésre válaszolunk, nem is kell foglalkoznunk a második kérdéssel.

Vajon miféle gyakorlatra támaszkodhat ez a megfigyelés azon kívül, hogy ha egy filozófus a szubsztantív etikai kérdésekre próbál válaszolni, úgy tűnik, nem kell kitérnie a számonkérhetőség problémáira? Derk Pereboom egy példája megvilágító lehet:

Tegyük fel, hogy azt mondod egy állatkínzónak: „nem szabadna azt az állatot kínoznod”, ám ezután rádöbbsz, hogy olyan pszichológiai állapottal bír (amit egyáltalán nem tudott volna sehogy sem megelőzni), amely ellenállhatatlanná teszi számára az állatkínzást, és *így nem tud mit tenni*, kínoznia kell azt az állatot. Véleményem szerint elég erős a késztetés, hogy elismerjük, ennek a „kell” ítéletnek a téves voltát, de ebből kevéssé következik annak tagadása, hogy az állatkínzás egy morálisan rossz cselekedet a részéről. (Pereboom 2001, 147. Kiemelés tőlem – B. L.)

Pereboom – szemben Smilansky-val – még elfogadja azt is, hogy a morális felelősség nélkül nem igazán beszélhetünk *kötelességekről*. Ám ettől függetlenül úgy véli, ez nem befolyásolja azt az intuíciónkat, hogy az állatkínzás morálisan rossz, s bárki, aki elköveti az állatkínzást, az morálisan rosszat tesz. Másképpen: ha meglátom, hogy valaki állatokat kínoz, akkor nem kell semmit sem tudnom arról, hogy az illetőnek van-e morális felelőssége vagy sem, ahhoz, hogy úgy ítéljem meg, az állatkínzó morálisan rossz cselekedetet hajt végre. A morális ítélkezés gyakorlatának ez a szegmense pedig arra utal, hogy a morális felelősség problémája valóban független attól, hogy egy cselekedet morálisan rossz-e vagy sem.

Az érvt röviden a következöképpen lehet rekonstruálni:

1/1) A morális gyakorlatunk során a cselekedet morális értékének megállapításakor nem vesszük figyelembe azt, hogy az illető számonkérhető, dicsérhető vagy hibáztatható-e a cselekedetért vagy sem (lásd Pereboom példáját).

1/2) Ha a morális gyakorlat során a cselekedet morális értékének megállapításakor nem vesszük figyelembe azt, hogy az illető számonkérhető, dicsérhető vagy hibáztatható-e a cselekedetért vagy sem, akkor a cselekedet morális értéke teljesen független attól, hogy a cselekedet végrehajtója számonkérhető, hibáztatható vagy dicsérhető-e.

1) Bármely cselekedet morális értéke teljesen független attól, hogy a cselekedet végrehajtója számonkérhető, hibáztatható vagy dicsérhető-e.

2) Ha egy cselekedet morális értéke teljesen független attól, hogy a cselekvés végrehajtója számonkérhető, hibáztatható vagy dicsérhető-e, akkor a cselekedet morális értéke független attól, hogy a cselekedetért valaki morális felelősséget visel-e vagy sem.

K) Bármely cselekedet morális értéke teljesen független attól, hogy a cselekedetért valaki morális felelősséget visel-e vagy sem.

Az érv szerintem azért nem konkluzív, mert 1/1 nagyon is kétséges, hiába hoznak fel a függetlenségi-tézis hívei olyan példákat, mint amelyet Pereboom is. Először csupán megpróbálom megingatni Pereboom példájának intuitív erejét, ezen keresztül pedig 1)-es aláaknázására teszek kísérletet.

Pereboom példája azért tűnhet meggyőzőnek, mert ha valaki meglátja, hogy egy ember állatokat kínozt, akkor *általában* szinte azonnal megszületik az az ítélet, hogy amit lát, az morálisan rossz. De nem mindig. Vannak esetek, amikor ezt az azonnali ítéletet késleltetik, vagy ki is oltják bizonyos problémák.

Kanyarodjunk vissza Pereboom példájának egyik részletéhez. Eszerint az állatkínzó nem tud ellenállni annak, hogy állatokat kínozzon. Részletezzük kicsit tovább ennek az állatkínzónak a személyes történetét, s nézzük meg, hogy az ítélet, amely szerint az ő tette morálisan rossz, vajon továbbra is olyan intuitív, mint ahogyan az korábban tűnt. Tegyük fel, hogy az állatkínzó már több évtizede küzd sötét vágyaival, és immáron több mint húsz esztendeje kezelés alatt áll. A kóros pszichológiai állapot valamilyen gyerekkori trauma hatására alakult ki benne, még hosszú évekkel ezelőtt. Pszichológiai betegségére nem

találnak gyógymódot. Ezért mindent megtesz, amit csak megtehet, hogy betegsége ne készítse semmi szörnyűségre. Szándékosan nem tart állatokat, mindent megtesz, hogy elkerülje őket. Így is megtörténik a baj, és egy szerencsétlen napon a betegsége ismét szörnyű tette kényszeríti, amikor meglát valamilyen állatot. Eleinte küzd a sötét hajlamaival szemben, ám mivel ezek – ahogy Pereboom írja – ellenállhatatlanok, végül megadja magát nekik. Mi megpillantjuk, ahogy az állatot kínozza. Bizonyos, hogy az ítéletünk automatikusan az lesz, hogy rossz az, amit látunk. De vajon, ismerve az állatkínzó történetét, biztosak volnánk abban is, hogy amit látunk, az *morális* rossz? Nem inkább a természeti rossznak egy fajtája, mint például amikor a kutya veszettség hatására marja meg gyanútlan gazdáját?

A morális rossz és a természeti rossz megkülönböztetése jól ismert a vallásfilozófiában. Leggyakrabban a kettőt éppen úgy szokták elkülöníteni egymástól, hogy az előbbi létrehozói morálisan felelősek azért, hogy a rossz értékkel rendelkező esemény létrejött. *Ha* igaz volna, hogy a természeti rosszat így lehet a leghatékonyabban elkülöníteni a morális rossztól, *akkor* mindig, amikor meg akarjuk állapítani, hogy egy esemény, például egy cselekedet rendelkezik-e a morális rossz vagy jó értékével, meg kell állapítanunk, hogy az adott esemény létrehozója felelősséget visel-e ezen esemény bekövetkezéséért vagy sem. Azaz ha a természeti rosszat és a morális rosszat nem lehet elkülöníteni semmilyen egyéb szempont mentén egymástól, *akkor* a morális felelősségtől egyáltalán nem független, hogy egy cselekedet morális értékkel rendelkezik-e vagy sem.

Remélem ezzel megingattam azt az intuíciót, hogy egy esemény besorolása a morálisan jó vagy rossz kategóriába nem igényelne mást, mint a szubsztantív morális kérdésekre adható válaszok ismeretét. Még ha tudom is, hogy az állatkínzás morálisan rossz, ha meglátom, hogy valaki állatokat kínoz, tudnom kell, hogy az adott cselekvés a természet vagy a moralitás birodalmához tartozik-e, mielőtt a moralitás tartalmával kapcsolatos ismereteim segítségével besorolhatnám a morális rossz kategóriájába. A következő fejezetben amellet fogok érvelni, hogy nemcsak hogy *el lehet* úgy különíteni egymástól a morális és a természeti rosszat, hogy az előbbiért felelősséget visel valaki, míg utóbbiért nem, hanem így is kell tennünk, mert minden más elkülönítési kísérlet kudarcot kell hogy valljon. Ez pedig azt jelenti, hogy semmilyen esemény nem rendelkezhet morális értékkel anélkül, hogy ne viseljen érte valaki morális felelősséget.

A morális és természeti rossz különbségéből vett érv

Először nézzük meg a Stanford Enciklopédia meghatározását a természeti és morális rosszra:

A tág értelemben vett rossz (*evil*) két fajtája különböztethető meg: a természeti rossz és a morális rossz. A természeti rossz olyan rossz állapot, amely *nem morális lények* szándékai vagy mulasztásai eredményeztek. Mint például a hurrikánok és a fogfájás. Ezzel ellentétben, a morális rossz *morális lények* szándékaiban és mulasztásaiban gyökerezik. (Calder 2013. Kiemelések tőlem – B. L.)

Eszerint a morális rossz és a természeti rossz közti megkülönböztetés azon múlik, hogy mit értünk morális lényen. Véleményem szerint a legkézenfekvőbb megkülönböztetés morális és nem morális lény között az, hogy a morális lény felelős a tetteiért, szándékaiért, míg a nem morális ágensek nem. Eszerint az állatok azért nem morális lények – szemben a felnőtt, mentálisan egészséges emberekkel – mert morálisan nem felelősek.

Ha ez a gondolatmenet helytálló, akkor a következő érvet konstruálhatjuk meg a függetlenségi-tézis ellen:

- i) Nincs morális értéke a pusztán természeti eseményeknek, mint például a természeti katasztrófák és az állatok cselekedetei (ezek legfőljebb a természeti rossznak és jónak lehetnek példái).
- ii) A legjobb magyarázat arra, hogy miért nincs morális értékük a fenti eseményeknek az, hogy senki nem visel értük morális felelősséget.
- iii) A legjobb magyarázatainkkal inkonzisztens állításokat el kell vetnünk.

K1) El kell vetnünk, hogy lehetségesek olyan morális értékkel bíró cselekedetek, események, amelyekért senki nem visel morális felelősséget.

A függetlenségi-tézis védelmezőjének ii)-t kell támadnia. Tehát azt kell állítania, hogy létezik jobb magyarázat arra, hogy a természeti eseményeknek, úgymint a természeti katasztrófáknak és az állatok által végrehajtott cselekedeteknek miért nincs morális értéke.

Első ránézésre világos, hogy a függetlenségi-tézis támogatója ezzel az érvel szemben nem hivatkozhat *pusztán* konzekvencialista szempontokra, mivel a természeti katasztrófák többségének több negatív következménye van, mint a legtöbb emberi cselekvésnek. A természeti rossz nem különbözhet csak abban a morális rossztól, hogy a morális rossznak több negatív következménye volna.

A függetlenségi-tézis híve javasolhatná azt, hogy nem a morális felelősség hiánya magyarázza a különbséget, hanem az, hogy a tornádók és a lovak *nem* tagjai a morális közösségnek. A morális közösséghez való tartozás pedig nem a morális felelősségtől, hanem különféle intézményes vagy hallgatólagos társadalmi szabályoknak való megfeleléstől függ.

Ez az alternatív magyarázat csöppet sem tetszetős. Ha a morális közösséghez való tartozás nem azon alapszik, hogy ki morálisan felelős, és ki nem, annak roppant kontraintuitív következményei volnának. Nézzünk néhány történelmi példát. Súlyos mentális betegeket korábban intézményes és hallgatólagos szinten morálisan felelősnek tekintettek, abban az értelemben, hogy ugyanúgy hibáztathatóknak és büntethetőnek ítélték őket, mint az egészséges embereket. A súlyos kleptomániásokat minden további nélkül tolvajnak tekintették, s úgy kezelték őket, mintha minden szempontból nézve a morális közösség tagjai lennének. A középkorban a gyermekeket kis felnőttnek tekintették, s ennek megfelelően éppen úgy a morális közösség tagjainak tartották őket, mint egy felnőtt embert. Pedig legkevésbé sem tűnik úgy, hogy pusztán ettől akár a gyerekek, akár a súlyos mentális betegek a morális közösség teljes jogú tagjai lennének, akikkel szemben éppúgy támaszthatunk morális követeléseket, mint a felnőtt emberekkel szemben.

Egy másik lehetséges megoldás az lehetne, ha a függetlenségi-tézis híve azt állítaná, hogy a morális rossznak nem feltétele a morális felelősség, csupán az, hogy olyan lény hajtsa végre, amelynek világos fogalmai vannak a morális jóról és rosszról. Ezzel meg lehetne magyarázni, hogy az állatok és a gyerekek által elkövetett rossz cselekedetek miért nem tartoznak a morális rossz kategóriájába. Ugyanakkor ez nem volna válasz a súlyos mentális betegségben szenvedők jelentette kihívásra. Vegyünk egy olyan drogfüggőt, aki egy orvosi műhiba folytán vált drogfüggővé, s bár egyáltalán nem szeretné a szert használni, függősége mégis legyűri őt. Az ő esetében sem tűnik úgy, hogy a függőséggel szemben vívott eredménytelen harc morális rosszhoz vezetne, pedig az illető képes különbséget tenni morális jó és rossz között.

Nem megoldás, ha a függetlenségi-tézis védelmezője azzal próbálná orvosolni a hibát, magyarázandó a morális és természeti rossz különbségét, hogy az előbb említett episztemikus feltétel mellé hozzá tesz valamilyen kontroll-feltételt is. Ugyanis, ha a morális jóról és a rosszról való tudás mellett érvényesül az a feltétel is, hogy a cselekvő képes megfelelőképpen kontrollálni a tetteit, akkor mi akadályos volna annak, hogy a cselekvő morálisan felelős legyen?

Talán lehetne amellet érvelni, hogy a morális rossz/jó kontroll feltétele kevesebbet követel, mint a morális felelősség kontroll feltétele. Például mondhatná azt a függetlenségi-tézis támogatója, hogy a morális felelősségnek feltétele egy metafizikailag robusztus szabad akarat – alternatív lehetőségekkel és magas szintű önkontrollal –, míg a morális rossznak és jónak csupán az, hogy a cselekvő képes legyen a morális szabályokra vonatkozó tudást felhasználó racionális döntéshozásra. Ám nehéz látni, hogy ha a racionális döntéshozás képessége nem alapozhatja meg a morális felelősséget, akkor minek a révén tudná megalapozni a morális rossz és jó lehetőségét. Különös lenne, hogy miközben a függetlenségi-tézis védelmezője az egyik vitában azt bizonygatja, hogy a racionális döntéshozás még annyira sem különleges vagy speciális, hogy a morális felelősséget megalapozhatná, addig a másik vitában ennek a racionális döntéshozatalnak a jelentősége és különlegessége mellett érvelne. Nem állítom, hogy *logikailag* nem lehetséges egy ilyen álláspont, csupán nem világos, hogy mi motiválhatná azon kívül, hogy valaki csak azért is megvédje a függetlenségi-tézist.

A függetlenségi-tézis tagadása mellett viszont, mint láthattuk, van egy nagyon jó indokunk. E tézis fenntartása nélkül nagyon könnyen magyarázhatjuk, miben is áll a morális és természeti rossz különbsége.

A gondatlanságból elkövetett hibák megítéléséből vett érv

A függetlenségi-tézissel szemben létezik egy nagyon erős, a morális gyakorlat elemzéséből fakadó érv is.

A mulasztások és a cselekedetek morális megítélésénél felfedezhetünk egy érdekes különbséget. Tegyük fel, hogy az egyik barátunk a vita hevében – fontos hozzá tenni: józanul – csúnya és alaptalan sértést vág a fejünkhez. Ha ezért később a barátunk elnézést kér, akkor is meglehetősen biztosak vagyunk benne, hogy morálisan rossz volt, amit tett. Vegyünk egy másik esetet. A barátunk elfeledkezik a születésnapunkról – pedig korábban megígérte, hogy eljön –, s

utólag felhív minket és elnézést kér a mulasztásáért, arra hivatkozva, hogy nagyon stresszes időszakon megy át, és egyszerűen kiment a fejéből az alkalom. Bár a barátunk az ígéretét megszegte, könnyű kételkedni abban, hogy morálisan rossz volt, ami történt.

Miért e különbség a két eset között? A különbség eredete azt hiszem az, hogy az utóbbi esetben jó okunk van kételkedni abban, hogy morálisan felelős volt-e a barátunk a mulasztásáért. Végére is, ha tényleg a stressz hatására nem jutott eszébe a születésnapunk, s nem azért, mert – mutatott viselkedésével el-
lentében – egyáltalán nem vagyunk fontosak neki, akkor nem a morális rossz, hanem a természeti rossz egy fajtájával van dolgunk: sajnos olyan a világ és a cselekvők neurológiai felépítése, hogy olykor akkor is elfelejtünk dolgokat, amikor számunkra is fontos, hogy ne felejtjük el.

Máshonnan megközelítve a problémát azt mondhatjuk, hogy azt, hogy valaki elfelejt valamit, *többnyire* morálisan semleges jelenségnek tartjuk. Ha évek múltán valaki elfelejti, hogy valamelyik osztálytársának mikor volt a születésnapja, az az eltelt idő természetes velejárójának látszik. Ugyanakkor, ha valaki a közeli barátjának a születésnapját felejt el, azt – legalábbis bizonyos körülmények között – morális problémának is tarthatjuk. Mi a magyarázata annak, hogy ugyanabba a típusba tartozó eseményt, azaz hogy valaki elfelejt valamit, olykor morálisan rossznak, olykor morálisan semlegesnek tartjuk? Azt hiszem részben az, hogy a feledékenységért olykor morálisan felelősek vagyunk, olykor viszont nem.

Ezt a jelenséget magyarázza az is, hogy az emberek olykor, ha elmulasztják megtenni kötelességüket, arra hivatkoznak, hogy *elfejtették* azt. Ha a szülő rákérdez arra, hogy miért nem készült fel a gyermeke a dolgozatra, elég tipikus föllentés a gyerek részéről az, hogy elfelejtette, hogy aznap lesz a dolgozat. Egyfelől persze igaz, hogy emlékeznie kellett volna, hogy akkor lesz a dolgozat, másfelől viszont tény, hogy olykor végtelenek vagyunk abban, hogy nem jut eszünkbe valami. Amikor pedig teljesen végtelenek vagyunk abban, hogy elfelejtettünk valamit, akkor nem vagyunk morálisan felelősek érte, nincs morális értéke a mulasztásunknak, és hibáztathatóak sem vagyunk érte.

Lássuk az érvet premisszára és konklúzióra osztva:

- a) Sok mulasztás esetében bizonytalanok vagyunk abban, hogy a mulasztás morálisan rossz értékkel rendelkezett-e vagy sem.

- b) Számos esetben azért vagyunk bizonytalanok abban, hogy a mulasztás morálisan rossz-e vagy sem, mert bizonytalanok vagyunk abban, hogy morálisan felelős volt-e az illető a mulasztásért vagy sem.
- c) b) arról árulkodik, hogy alapvető morális intuíciónk az, hogy a morális felelősség a feltétele a morális értéknek.
- d) A moralitással kapcsolatos *alapvető* intuíciónk megbízhatóak.

K2) Hogy egy mulasztás morális értékkel rendelkezik-e, az attól függ, hogy a mulasztás elkövetője morálisan felelős-e a mulasztásért vagy sem.

d)-t ebben az esetben azért nem firtatnám, mert ha a moralitással kapcsolatos alapvető intuíciónk megbízhatatlanok, akkor nem világos, hogy mire támaszkodva volnánk képesek *bármilyen* etikai kérdést megvitatni. Amint belépünk az etikai diskurzusba, hallgatólagosan már mindig is elfogadjuk ezt a feltevést. Úgy vélem, hogy ha b) igaz, akkor alighanem arról van szó, hogy akár valamilyen öntudatlan módon is feltételezzük, hogy a morális felelősségtől függ a morális érték. Ezért c)-t sem tartom vitathatónak.

a) és b) premisszák azok, amiről e helyütt érdemes vitát nyitni. Talán a feledékenység fenti eseteivel kapcsolatos intuíciókat és gyakorlatokat rosszul rekonstruáltam. Amikor valaki például elfelejti ígérete ellenére egy barátja születésnapját nem az kétséges, hogy ez morálisan rossz-e vagy sem, mert biztosan az, hanem, hogy érdemes-e számon kérni vagy hibáztatni az illetőt vagy sem. Amennyiben a morális vétség elkövetője nem felelős a feledékenységéért (mert mondjuk valamilyen véletlenszerű agyi működés eredménye), akkor nincs értelme számon kérni az illetőt, hiszen semmilyen pozitív hatása nem volna. A morális felelősség tehát a számonkérhetőséggel, és nem a cselekedet morális értékével függ össze.

Ez az alternatív magyarázat szembe megy azzal, hogy akkor is bizonytalanokunk, amikor a számonkérhetőség problémája egyáltalán nincs napirenden. Tegyük fel, hogy Péter egyszer elfelejtette János születésnapját, mire János felesége jól leteremtette Pétert. Ennek hatására Péter a későbbiekben soha nem felejtette el János születésnapját, ugyanis megkérte János feleségét, hogy János születésnapjára partija előtt 8 órával mindig hívja fel őt. Hogy Péter a későbbiekben soha nem felejtette el János születésnapját, az különösen fontos volt Jánosnak. Ám évekkel később kiderül, hogy Péter egy különös agyi betegségben

szenved: események kezdési időpontját hajlamos teljesen elfelejteni, amennyiben nem emlékeztetik erre. János feleségének fülébe jut a diagnózis. Abban nem kételkedik, hogy jól tette, hogy leteremtette Jánost, mivel azt hiszi, hogy csakis így lehetett biztosítani Péter jelenlétét a születésnapokon. Ugyanakkor már egyáltalán nem biztos abban, hogy Péter mulasztása azon az ominózus napon valóban morális vétség volt-e. Véleményem szerint János felesége csakis abban lehet bizonytalan, hogy Péter mulasztása *morálisan* volt-e rossz, vagy sem.

Az utilitarista erre válaszolhatná azt, hogy van bennünk egy arra irányuló téves tendencia, hogy akkor is töprengjünk a cselekedetek morális értékén, ha világos, hogy előzetesen is megállapítható volt, hogy a cselekedet több negatívumot okoz-e, mint pozitívumot. De ez egy hiba, amit ki kellene küszöbölni. Voltaképpen – ha az eddigi elemzés helyes – az utilitaristák, s mindazok számára, akik szerint a morális érték nem függ a morális felelősségtől, csak az az út járható, ha tagadják azt, hogy alapvető morális intuíciónk helyesek volnának.

Ez a vita messzire vezetne. Jómagam csak annyit jegyeznék meg, hogy amennyiben valaki elismeri, hogy az a gondolatunk, miszerint a morális érték függ a morális felelősségtől, egy alapvető etikai intuíció vagy meggyőződés, és tagadja, hogy az alapvető etikai intuíciók vagy meggyőzések megbízhatóak volnának, nehéz helyzetbe kerül. Hiszen ha bármely alapvető etikai meggyőződésünkről vagy intuíciónkról kiderül, hogy megbízhatatlan, akkor felmerül a kérdés, hogy mire építhetnénk fel az etika rendszerét megbízhatóan? Ha az alapvető etikai meggyőzések általában véve nem megbízhatóak, akkor honnan vesszük például azt, hogy az indokolatlan fájdalomkøzøs etikailag helytelen? Számomra úgy tünik, hogy a morális felelősség és a morális érték összefüggésének tagadása könnyen etikai szkepticizmushoz vezethet.

Végszó

Bár nem mutattam be a függetlenségi-tézis védelmezésének összes stratégiáját, remélem meggyőzően érveltem amellett, hogy a legmeggyőzőbbnek látszó megoldási kísérletek nem sikeresek. Ha csak akkor létezhet morális érték, ha van morális felelősség, annak igen nagy jelentősége van tekintettel a morális felelősségről szóló filozófiai vitára. Ugyanis, ha függetlenségi-tézis hamis, akkor a morális felelősség problémája nem egy etikai probléma a sok közül, hiszen azon áll

vagy bukik a morál rendszerének egésze, hogy létezik-e morális felelősség vagy sem.

Irodalom

Calder, T. 2013. The Concept of Evil. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (szerk.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/concept-evil/>>.

Honderich, T. 1988. *The Theory of Determinism*. Oxford, Oxford University Press.

Kelly, E. 2002. Doing without Desert. *Pacific Philosophical Quarterly*. 83. évfolyam. 180–205.

Pereboom, D. 2001. *Living without Free Will*. Cambridge, Cambridge University Press.

Smilansky, S. 1994. Ethical Advantages of Hard Determinism. *Philosophy and Phenomenological Research*. 54. évfolyam. 355–363.

Tatzarakis, N. 2007. Whither Morality in a Hard Determinist World? *Sorites*. 19. évfolyam. 14–40.

Waller, B. N. (2004). Virtue Unrewarded: Morality without Moral Responsibility. *Philosophia*. 31. évfolyam. 427–447.