

A TÚLÉLÉS KÉTELYE, AVAGY A FÉLELEM HEURISZTIKÁJA. REFLEXIÓK EGY JONAS-I GONDOLATRA

UNGVÁRI ZRINYI IMRE

AZ EMÓCIÓK ÉS A HEURISZTIKA ELŐZMÉNYEI AZ ANTIK FILOZÓFIÁBAN

A félelem emóció, de nem csupán elszigetelt tapasztalat, és nem is csak a testünkben lejátszódó változások észlelése, hanem a személyiség egészét bevonó, többféle reakcióra mozgósító létállapot is, amely magában foglalja az okok keresésének és a lehetőségek latolgatásának tendenciája mellett, az így adódó lehetőségekkel szembeni állásfoglalás valamely változatát. Átfogóan azt mondhatnánk, hogy a félelem állapota potenciálisan magában foglalja az érzéssel való szembesülés változatos módozatait, vagyis a fenyegetettségre adható válaszlehetőségeknek az egész sorát. Ezek közé tartoznak az egzisztenciális kihívásra adott elkerülő, menekülő magatartás (spontán és tudatos) változatai, de ugyancsak ide sorolhatók a veszéllyel szembeforduló, és fölérendelt követelményekhez alkalmazkodó magatartások ismeret-elméletileg és morálisan egyaránt értékelhető válaszreakciói is. A félelemben rejlő e kettősséget igen korán felfedezte a filozófia, ugyanis ez a platóni és arisztotelészi filozófiai örökség egyik fontos gondolata.

Platón volt az első, aki a „félelmes” és „nem félelmes” dolgokról való helyes gondolkodásnak egyszerre valóságfeltáró és erkölcsi-etikai jelentőséget is tulajdonított.¹ Az említett gondolat egyrészt azt jelenti, hogy a félelmes dolgok felismerése a jellem minősége, s így ítélőképesség dolga, de ugyanakkor az ítélőképességnek nemcsak hatékonysági, hanem morális kérdésekben is jártasnak kell lennie. Másképpen fogalmazva a félelem helyes ismerete nem csupán a félelem érzésének a felismerésére irányul, hanem a félelem értékelésére és a „félelmes” dolgok rangsorolására is. Az ilyen ítélő-képességnek az egész

¹ Lásd Platón: *Állam* című művében Szókratész álláspontját a bátorságról: „S bátornak is minden bizonnyal ennek a résznek [t.i. a gondolkodó lélekrésznek – U. Z. I.] az alapján mondunk valakit, amikor az ember indulatos része minden fájdalom és gyönyör ellenére is kitart amellett, hogy csak az a félelmes, illetve nem félelmes dolog, amit a józan ész annak nyilvánít. Platón: *Állam*, ford. Szabó Miklós, In Platón *Összes művei*, Európa, Budapest, 1984, 289.

egzisztenciánkat érintő kihívás és válaszadás távlatában egyaránt rendelkeznie kell valamilyen valóságfeltáró képességgel, és a morális felismeréseket is magában foglaló gyakorlati okossággal. Az érzelmeknek az ilyen szemlélete, noha mai tudásunk szempontjából egyáltalán nem probléma mentes, mégis rendkívül gazdag forrását jelenti az érzelmekkel kapcsolatos elmélkedésnek, mivel olyan kérdéseket vet fel, hogy mi a szerepe az érzelmeknek egy bizonyos élőlény, az ember orientációs magatartása szempontjából, illetve hogy az érzelmek milyen mértékben kulturális konstrukciók.

Ugyanakkor az érzelmek platóni és arisztotelészi értelmezése kiindulópontját jelenti annak a későbbi európai hagyománynak is, amely az érzelmeknek és ezen belül a félelemnek is az észhez képest főképpen alárendelt szerepet tulajdonít². Míg az érzelemnek, illetve az affektív irányultságot kifejező szenvedélynek a platóni lélekfelfogásban (lásd *Állam*) az a szerepe, hogy az észet támogatja, addig az affektív jelzések saját jelentőségének a kérdése nem kerül előtérbe.

A félelem heurisztikájának felvetése Hans Jonas *A felelősség elve* című 1984-es művében, szakít az érzelmek említett ambivalenciájának a gondolatával, miszerint az affektivitás az értelemmel és ésszel szembenálló tendenciát jelentene, és a félelemnek kognitíve is számottevő heurisztikus jelentőséget tulajdonít, miközben megerősíti a morális orientációban játszott szerepét. A félelemnek az ilyen értelmezése támpontokat talál a fenomenológiában és a kortárs kognitív elmetudományban, és kiválóan alkalmas jelenlegi civilizációt fenyegető globális kockázatok morális tétjeinek az értelmezésére is.

Tanulmányom célja újragondolni az affektivitás és ezen belül a félelem szerepét az ember életében és az emberiségnek a fennmaradását veszélyeztető jelenlegi problémákkal való megküzdése szempontjából. Feltételezésem az, hogy tekintettel az érzelmi állapotok rendkívüli változatosságára és átfogóbb érzelmi-hangulati alakzatokba, tartós hangoltságba, „lét-érzésbe” szerveződésének jelenségeire, az affektivitás, és ezen belül a félelem fontos orientációs tényező az ember és a társadalom életében. Kérdésfelvetésem nem filozófia-történeti, hanem elméleti-filozófiai és etikai. Tehát nem a jonasi gondolat eredetét kívánja tisztázni, hanem elméleti és gyakorlati teherbíró képességét és mai összefüggésekre való alkalmazhatóságát. Kitűzött céljának megfelelően gondolatmenetem egyszerre irányul az egyoldalú racionalizmus lebontására és az egytényezős (pszichológiai) affektivitás-szemlélet kritikájára, egy önkritikus affektivitás-fogalom megalapozása érdekében.

² Az ilyen szemléletmódot Antonio Damasio neurológus, filozófus „magasan intellektuális” felfogásnak nevezi, és kimutatja róla, hogy logikája egysíkú és kontraproduktív, ugyanis az érzelmektől függetlenül ez a gondolkodásmód, kiélezett döntési helyzetekben nem lenne képes időben hasznos döntéseket hozni. Lásd Antonio R. Damasio: *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*, AduPrint Kft., Budapest, 1996. 170–174.

AZ AFFEKTÍV TUDATASPEKTUSOK SZEREPE A FÉLELEM HEURISZTIKÁJÁBAN

Az affektusok felől közelíteni a megismerés felé és heurisztikus szerepet tulajdonítani nekik, azt jelenti, hogy pusztán megismerőképeségünkön túl egész személyiségünkkel és a számunkra kedvező vagy kedvezőtlen jövőre vonatkozó döntőképeségünkkel („egész”, avagy morális lényünkkel) közelítünk a valósághoz. Eszerint élményeink, tudati műveleteink, éppen összefüggéseik és orientációs szerepük feltárásával, új meghatározó vonatkozó-zásra tesznek szert. A megismerő, érzelmi és orientációs szempontok egymás-ra vonatkoztatása különösen fontos, olyan döntéshelyzetekben, amelyeknek a morális tétje nagy, a következmények beláthatósága pedig bizonytalan.

Jonas *A felelősség elve* című könyvének a kiindulópontja az a gondolat, hogy a modern technológiai hatalom egy eddig ismeretlen etikai problémát teremt („az emberi cselekvés lényegének átalakulását”), ami paradoxont szül: az ember egy olyan technika segítségével irányítja a természetet, amelyet nem ő maga irányít. A mű egyik legeredetibb gondolata: a félelem heurisztikája. Eszerint a félelem nem pusztán érzelmi állapot, hanem igen különböző irányultságok szabályozó eleme, és ennél fogva nagyon fontos szerepet játszik döntéseinkben. Változatos kapcsolódási területeit és ezekhez alkalmazkodó színezeteit (ítélőképesség, elővigyázatosság, megfontoltság, visszafogottság) áttekintve azt találjuk Jonas-nál, hogy a félelem egyaránt segítheti a megismerés képességét, fokozhatja az erkölcsi kötelesség tárgya iránti érzékenységet, megalapozhatja az erkölcsi aggodalmat, sőt akár növelheti a politikai megfontoltság tartalékait (mint egyfajta hasznos kényszer) ott, ahol a felelősség túl gyenge. Valamennyi említett megnyilvánulási területen játszott szerepét együtt véve a félelem sajátos formája a felfedező tudás orientációs képessége is lehet, ahogy azt a „heurisztika” szó értelme is jelzi. Jonas gondolatmenete a következő: nem tudjuk megjósolni technikai cselekvésünk hosszú távú hatásait; és azt sem tudjuk nagyon jól, hogy az adott helyzetben mit kell valójában védeni és óvni. Ez a két dolog csak a lehetőségek előrevetítése, a fenyegetés anticipációja során derül ki a lehetőségeket latolgató gondolkodás számára³. Korlátlan felelősségünknek lehetővé kell tennie számunkra, hogy elkerüljünk egy precedens nélküli helyzetet: az emberi lét lehetőségének az elpusztítását. A lehetséges katasztrófának erre a háttérére épít a felelősség jonasi fogalma, ami minden korábbi felelősség-fogalomnál tágabb: az emberiség jövőbeli fennmaradásának lehetőségéért viselt felelősség.

A jonasi felelősségetika, tehát, „egy veszélyeztetett jövő etikája”. A benne megfogalmazódó heurisztikus igény nem ismeretelméleti és nem is praxiológiai,

³ Hans Jonas: *Le principe responsabilité: une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greisch, Paris, Cerf, 1992. 13.

hanem kifejezetten *etikai* jellegű. Ahogyan Jonas fogalmaz „A valóságosnak és a lehetségesnek ez a tények szférájára vonatkozó (még mindig elméleti jellegű) ismerete áll tehát az elvek etikai tanának ideális ismerete és a politikai alkalmazásra vonatkozó gyakorlati ismeret között, amely csak ezekkel a hipotetikus megállapításokkal tud operálni, amelyek arra vonatkoznak, hogy mi várható – és mi az, amit vagy előnyben kell részesíteni, vagy el kell kerülni. A hipotetikus előrejelzések tudományát kell tehát megalkotni, az «összehasonlító jövőkutatást».”⁴ A jövő fenyegetettségére vonatkozó tudásnak a hozzájárulása az életbenmaradáshoz szükséges etikai elvek feltárásához, ez a *félelem heurisztikája*. Az említett heurisztikus elv működésmódja azon alapul, hogy a veszélytől való félelmünk ráirányítja a figyelmünket arra az értékre, amelyet a veszély fenyeget. Továbbá a veszéllyel való konfrontáció egyszerre mozgosít annak elkerülésére és jelzi is, hogy a rendelkezésre álló lehetőségek közül melyek azok, amelyek túl veszélyesek ahhoz, hogy vállaljuk a bennük rejlő kockázatot. A vállalhatatlan kockázatok elkerüléséhez Jonas szerint az itt körvonalazott heurisztikán túl szükség van egy a döntéseinket irányító erkölcsi parancsra, kategorikus imperatívusra is, amelynek formája: „Cselekedj úgy, hogy cselekedeted hatásai összeegyeztethetők legyenek egy autentikusan emberi élet fennmaradásával a Földön.”⁵

A továbbiakban körvonalazok néhány, Jonas koncepciójának továbbgondolásában követendő lehetőséget. Gondolatmenetemben arra keresek magyarázatot, hogy a félelem és a felelősség heurisztikus összetartozásának gondolata milyen elméleti és gyakorlati lehetőségek figyelembevételével tárgitható egy a mai civilizációs válság kezelésére alkalmas etikai koncepció kiindulópontjává.

Úgy gondolom, hogy az érzelmeknek és ezen belül a félelemnek az értelmezésével kapcsolatosan három gondolkör hozadékaira támaszkodhatunk:

1. Az emóciók értelmezésének a szubjektív élményháztartáson túmutató komplex orientáló értelmezése a fenomenológiában.
2. Az érzelmek és ezen belül a félelem testi viszonyrendszereit és emberi túlélést biztosító szerepének feltérképezése a neurobiológiában.
3. A félelem és a felelősség heurisztikus összetartozásának kutatásában a gondoskodás közvetítő szerepének a feltárása a feminista etikában.

ÉRZELMEK KOMPLEX ÉRTELMEZÉSE A FENOMENOLÓGIÁBAN

A fenomenológia kidolgozói nagy figyelmet szenteltek az érzelmek, illetve hangulatok kutatásának és azok intencionális szerkezetének. Ennek a széleskörű és több filozófiai kutatási terület számára fontos eredményeket hozó kutatómunkának a fejlődéstörténetével részleteiben nem foglalkozom csak

⁴ i.m., 48.

⁵ i.m., 30–31.

néhány, az itt vázolt gondolatmenet számára támpontokat kínáló eredményét jelzem⁶. Mondanivalóm szempontjából különösen fontosak Husserlnek az érzelmek sajátos intencionalitásáról, az érzelmeknek a tudat szerkezetében, illetve „a tudat életének” artikulálódásában betöltött szerepéről folytatott kutatásai. Ugyanakkor hasonló képpen fontosak Heideggernek a jelenvaló létnek saját létlehetőségeire és jövőjére irányuló megértéséről és a hangulat feltáró jellegéről kifejtett gondolatai, Merleau-Ponty szubjektumának testi létben lokalizált és környezeti világban-létének változataként értett érzelmelfogása vagy Renaud Barbaras életfenomenológiájának vágyelmélete.

Korai írásaiban, különösen pedig az ötödik *Logikai vizsgáldásban* Husserl mindennek előtt arra törekszik, hogy az érzelmeket elhelyezze a fenomenológiai élmények palettáján, és egyértelműen meghatározza helyüket a különböző aktusok és tudatmódok között. Ezen belül meghatározó kérdésnek számít, hogy az érzelmek intencionális jellegűek-e. Az erre adott válaszában Husserl úgy tekinti, hogy az érzelm nem tárgyra irányuló élmény, azaz nem objektíváló aktus, mint a gondolkodás vagy az észlelés, de mégis intencionális jellegű. Sajátos kettősség jellemzi: egyrészt *ézésérzet* (*Gefühls-empfindung*), másrészt pedig *ézésaktus* (*Gefühlsakt*). Az ézés alapjául mindig valamilyen tárgyias, tárgyat megjelenítő élmény szolgál. Ezért nevezi Husserl az ézést fundált aktusnak, ugyanis kell, lennie valamilyen az észlelés, a fantázia, a gondolkodás számára adott tárgynak, amelyre érzéseink, vágyaink, ösztöntörekvéseink, akarati aktusaink irányulnak⁷. Az érzelem, mint fundált aktus értékeli az

⁶ Az idevágó alpművek: Edmund Husserl: *Études concernant la structure de la conscience* (1908-1914), volume 2, « Actes affectifs et donnée axiologique », Manuscrit « Gefühl », U. Melle et Th. Vongehr (éd.), Heidelberg, Springer; Edmund Husserl: *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989; Edmund Husserl: *Éthique et la théorie de la valeur* című 1914-es előadásában, In Edmund Husserl: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* (1908-1914), Presses universitaires de France, Paris, 2009; Husserl érzelem-elméletének néhány átfogó bemutatása: Marosán Bence Péter: *Értelem és érzelem; megjegyzések Husserl és Heidegger érzelem-elméletéhez* *Különbség*, XVIII. évf. / 1. szám (2018 szeptember, 131-147.; Demot Moran: *Husserl's Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious*, In: Dorothee Legrand-Dylan Trigg (Eds.): *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, Springer, 2017. 3–23.; Anthony J. Steinbock: *The Distinctive Structure of the Emotions*, In: Lester Embree-Thomas Nenon (Eds.): *Husserl's Ideen*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, 2013, 91–104; Denis Fisette: *Emotions and Moods in Husserl's Phenomenology*, In Hanne Jacobs (ed.): *The Husserlian Mind*. New York: Routledge, 2021. 220–231. A továbbiakban gondolatmenetemben igyekszem kihasználni az említett áttekintésekből meríthető útmutatásokat, és csak egyes konkrét problémák megvilágítása érdekében támaszkodom, ahol szükséges, az alpművekre.

⁷ Edmund Husserl: *Cercetarea a cincea. Despre trăirile intenționale și "conținuturile" lor* [Ötödik logikai vizsgálódás. Az intencionális élményekről és „tartalmaikról”], In

alapjául szolgáló tárgyat, feltárja annak gyakorlati jelentőségét. Másképpen fogalmazva, az érzelmek felfogásmódok, amelyek negatív vagy pozitív állásfoglalásokhoz kapcsolódnak. Például olyan attitűdök, amelyeket az ágens az érzékszervi észlelésben megjelenő objektummal szemben tanúsít, pl. a félelem attitűdje egy félelmetesnek vélt dologgal szemben. Brentano nyomán Husserl ezen túl azt is állítja, hogy az érzelem lehet helyes vagy helytelen, azaz az intencionális tárgyat okkal vagy alaptalanul tekinti értékesnek, és ennek alapján az igazsághoz hasonlóan az érzelem tartalma is lehet nyilvánvaló.⁸ Az érzések és az érzelmek a tudatosság irányítottságát, értékirányultságát közvetítik, s így az *Eszmék* második kötetében Husserl értékelő, axiológiai aktusokként tárgyalja őket. „Az érték legeredetibb konstitúciója – írja Husserl –, az érzésekben valósul meg, mint az az elmélet előtti (tág értelemben vett) gyönyörködő odaadás az érző Én-szubjektum részéről, amelyre már évtizedekkel ezelőtt előadásaimban az »értékfelfogás« kifejezést használtam. A kifejezés az érzelmek szférájában az értékelésnek egy olyan analógiáját hivatott jelölni, amely a doxikai szférában az Én eredeti (önmegragadó) létét jelenti a tárgynak a jelenlétében.”⁹

Denis Fisetite megállapítja, hogy Husserlnél a hangulatok tanulmányozása kéz a kézben jár az érzelmek tanulmányozásával. Hiszen az olyan lelkiállapotok, mint a szorongás, az eufória, az extázis, a melankólia vagy a depresszió nyilvánvaló rokonságban állnak olyan mentális állapotokkal, mint a félelem, a gyűlölet, a szerelem, az irigység stb. Valóban van egy affektív dimenzió, amely az ilyen típusú lelkiállapotokra jellemző. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az érzelmek és a hangulatok, akárcsak a késztetések és az ösztönök, a mentális jelenségek ugyanazon fájához tartoznak.¹⁰ Fisetite-hez hasonló észrevételt fogalmaz

Edmund Husserl: *Cercetări logice II. Cercetări asupra fenomenologiei și teoriei cunoașterii, Partea a doua, Cercetările* 3, 4, 5. [Logikai vizsgálódások II. Fenomenológiai és ismeretelméleti kutatások. Második rész: 3., 4., 5., vizsgálódás], traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz și Ion Tănăsescu [németből fordította Christian Ferencz-Flatz és Ion Tănăsescu], Humanitas, București, 2012, 289–290.

⁸ «Aki nem-egzisztenciális örömet érez egy A-ban (azaz szépek értékeli), annak racionálisan örülnie kell annak az esetnek, amikor biztos, hogy ez a „szép”; és szomorúnak kell lennie abban az esetben, ha biztos abban, hogy nem. Az öröm és a szomorúság itt racionálisan motivált cselekedetek. Ilyen esetekben örülni vagy szomorkodni, a racionális következmény úgyszólván megköveteli; affektív trivialitás [*Gefühlselbstverständlichkeit*], sőt racionális trivialitás, amelytől affektív ellentmondás [*Gefühlswiderrinn*] lenne eltérni.» Lásd § 9. A motiváció apriori törvényei mint a racionális következmény törvényei. Motivációs kapcsolatok A logikai és axiológiai szférák között című fejezetet, Husserl *Éthique et la théorie de la valeur* című 1914-es előadásában, In Edmund Husserl: *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur* (1908-1914), Presses universitaires de France, Paris, 2009. 152.

⁹ Edmund Husserl: *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in the phenomenology of constitution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989. 11.

¹⁰ Fisetite, i.m., 226.

meg Marosán Bence is, aki szerint „Az érzésérzeteket a hangulat fogja egységbe, és a hangulat alapján nyer bizonyos fajta intencionalitást az érzésérzetek árama. A hangulat az érzésérzetek egységesüléséből, egységbeolvadásából keletkezik (...), másfelől viszont az érzésérzetek sajátos karaktere a hangulat alapján határozódik meg, és az érzésérzetek áramlása a hangulat alapján nyer intencionalitást”.¹¹

Végül a husserli genetikus fenomenológia kései kutatásaiban – amint arra az életmű kutatói¹² rámutatnak –, az érzés az ős-én és az ős-hülé, az énszerű és a radikálisan éniidegen közti interakciónak alapvető médiuma. Az ős-hülé, eredeti érzettartalma, hatást gyakorol az énrre (affekció), s ezáltal bizonyos érzéseket (Gefühl) ébreszt az énbén, amire az én sajátos kinézissel (feléfordulással) válaszol. Husserl, szüntelenül áramló időbeliséggel számoló értelmezésmódja, már azáltal is közel hozza az értelmezőhöz a világ (legalábbis az értelmező számára való) létének problematikusságát, hogy világosan körvonalazza világhoz való viszonyulásunknak az éberség különböző fokozataihoz, illetve különböző tudati és időhorizontokhoz kötődő jellegzetességeit. Az időbeliségre irányuló kérdésfelvetésének kiindulópontja, hogy az éber élő jelenben egy nyitott térbeli jelen és egy a múlt és a jövő tekintetében is nyitott idővilág konstituálódik¹³. Az érzések közvetítő szerepe mellett ebben a husserli alkotói korszakban is jelen van a világra, annak eseményeire és saját feladatainkra ráhangoló mozzanat, a hangulat. Az ilyen közvetítő, rávezető hangulat kifejezésére szolgál az idős Husserlnél „az életgond” (Lebenssorge) fogalma, ami a szubjektum valamennyi törekvését átfogó, egységesítő tendencia¹⁴. Mozzanatai között megtalálhatók a később Heideggernél felbukkanó gond problematika legfontosabb elemei, a világban-létünkért viselt gond, az aggodalom, és a felelősség. Visszatekintve megállapíthatjuk, hogy Husserl vizsgálódásai nemcsak az érzelmek megnyilvánulásainak és szerveződésének sajátosságaira hívják fel a figyelmünket, hanem arra is, hogy az érzelmek intencionalitása az ember számára

¹¹ Marosán, i.m., 140.

¹² Marosán, i.m., Moran i.m. ?

¹³ Husserlnek ebből az alkotókorszakából származó egyik jellegzetes gondolatmente, amelyben az elméleti tudatosítás szintjén felmerül, az élményszerűen megragadható jelen, múlt és jövő kérdése, a következő: „Tudakozódom a világ felől, mint egy számomra elevenen jelenlevő, ebben és ebben az értelemben léte szerint érvényes [dolog] felől. A világ számomra érvényes, én pedig éber én vagyok és az élő áramlásban sokféle aktivitás zajlik le. E fölé emelkedve a néző aktivitását hajtom végre, tekintetemet a tevékeny és passzív tudati életre irányítom, amelyben éber életem olyan életként áll fenn, amiben a világ számomra jelenbeliként, továbbá múltbeliként és jövőbeliként tudatos.” Edmund Husserl: Miként konstituálódik a folyamatos világ egysége az alvás szünetein túl? In: Varga Péter András-Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület, Budapest, 2011. 117.

¹⁴ Marosán, i.m., 143.

értékes létjellemzők (az értékek) és az ember időbeli horizontokra irányulásának a kutatásában is fontos szerepet játszanak.

Az érzelmek és hangulatok egzisztenciális lételehetőségeket feltáró szempontjainak tudatosításában árnyalt elemzési szempontokkal szolgálnak Heidegger *Lét és idő*-jének, a jelevalóság egzisztenciális konstitúciójára, a jelenvalólét lényegi feltárultságának a diszpozícióban adott feltételeire és ezen belül a félelemre, mint a diszpozíció egyik módusra vonatkozó gondolatai. Az idevágó heideggeri fejtegetések alapja az a gondolat, hogy „a megismerés feltárulási lehetőségei sokkal korlátozottabbak, mint a hangulatok eredendő feltárulásai, melyekben a jelenvalólét létével mint jelenvalósággal szembesül”¹⁵. A hangulat Heidegger szerint a jelenvalólét eredendő létmódja, amelyben a jelenvalólét minden megismerés és akarás előtt és ezek feltáró-horderejét *meghaladóan* feltárult magának. Ennélfogva nyilvánvaló, hogy nem pusztán pillanatnyi lelkiállapotra kell gondolnunk, amelyben, mondjuk, a jelenvalólét egy bizonyos tapasztalattal szembesül hanem intencionalitása révén a jelenen túlrá utaló olyan belső történés, amelyben „a honnan és a hová” irányultsága megmutatkozhat¹⁶, feltéve, hogy a jelenvalólét „át adja magát” a hangulatnak és engedi magát a feltárttal szembesíteni¹⁷. A diszpozíciónak ilyen, sajátos ismeretmódot is hordozó jellege olyan létező létmódja, aki sajátos világra nyitottságában környezetének történéseit magára vonatkoztatja, ugyanis ezekből kiindulva tudja saját létét jövőjére vonatkozólag megérteni. Az életkörnyezettel való előzetesen hangolt és gyakorlati viszony a hordozója a jelenvalólét sajátos magatartásának is, például annak, hogy a kézhezálló alkalmatlansága, szembeszegülése vagy fenyegető volta megütközést vált ki benne és arra készteti, hogy a világot a fenyegetettség tekintetével tárja fel vagy éppenséggel arra, hogy a fenyegetettséggel szemben a félelem, illetve a bátorság diszpozíciójával reagáljon.¹⁸

A diszpozíció tehát Heideggernél mindenek előtt megfelelő válaszokat előhívó jellegével utal a világban való lét szerkezetére, de az affekciókban, például a félelemben rejlő létfeltáró potenciál egzisztenciális elemzésekben is megmutatkozhat, amennyiben ráirányítja a figyelmet a félelem tárgyára (a félelem „mitől”-jére), a félelem működésére: *a félés*-re, és arra, *amit a félelem fél* [*Worum der Furcht*]. Röviden összefoglalva: az amittől félünk, az egyszerűen a „félelemtes”, nem egy meghatározott létező, hanem bármely (tárgyi, eszközi

¹⁵ Martin Heidegger: *Lét és idő*; ford. Vajda Mihály et al., görög és latin szöveggond. Horváth Judit; 2. jav. kiad.; Osiris, Budapest, 2007. 162.

¹⁶ Heidegger a hangulatnak ezt a különböző időhorizontok között közvetítő sajátosságát szavaival, nyilvánvalóvá teszi az a szövegnek az a fordulata is, amelyben a hangulatról megállapítja, hogy az megmutatja „hogyan valaki hogyan érzi magát, és mit várhat”, Uo.

¹⁷ i.m., 163.

¹⁸ i.m., 166.

vagy emberi) létező¹⁹, amennyiben a jelenvalólét gondoskodó, valamihez kötött létét fenyegeti. A félelem heurisztikus szerepével kapcsolatosan Heideggernek legalábbis kétségei vannak, amennyiben egyrészt úgy gondolja, hogy a félelem sikeresen irányítja a jelevalólét figyelmét a félelem tárgyára, ám magát a jelenvalólétet mégis „túlnyomóan privatív módon” tárja fel, összezavarja és „fejetlenné” teszi²⁰. Ebből adódóan úgy véli, hogy „A félelem, midőn látni engedi, egyben el is zárja a veszélyeztetett benne-létet úgy, hogy amikor a félelem már engedett szorításából, a jelenvalólétnek előbb ismét önmagára kell találnia.”²¹ Ezzel együtt Heidegger rendkívül árnyaltan írja le a féltés különböző formáinak az általuk feltárt létezőkkel való kapcsolatát, ami a világon belül létezőt a maga veszélyességében, a benne-létet pedig fenyegetettségére való tekintettel mutatja meg. Eszerint a féltés egyrészt önmagunk féltése valamitől, de ugyanígy másokra is vonatkozhat, például az értük való aggodás [*Fürchten für sie*] formáiban. Ez utóbbi azonban, nemcsak különböző afektusok független, és párhuzamos eseményeiben jelenkezhet („nem szünteti meg az ő félelmét”; vagy mikor egyik félnek nem kell félnie vagy bár kellene ő mindazonáltal nem fél, sőt vakmerő – írja Heidegger²²), hanem ezektől eltérően, az együttes diszpozíció módozataiban is előállhat. Ez utóbbi esetekben úgy gondolom, hogy a másokkal való együtt félésként, sőt egymást-féltésként is jelentkezhet, amiben az emberek félelmei kölcsönösen erősíthetik egymást, és mintegy egymás kiegészítőiként hitelesebben és valóságosabban, vagy olykor akár egymás félelmei által némiképpen „félrevezetve”, kevésbé hitelesen (kisebbnek vagy nagyobbban, távolabbinak vagy közelebbinek) mutathatják a félelmes dolog félelmességének különböző aspektusait. Az itt jelzett lehetőségekkel mindenképpen számolnunk kell, ha a félelmet a neki tulajdonítható heurisztikus lehetőségek szempontjából elemezzük.

A félelemben rejlő létfeltáró potenciál egzisztenciális elemzésekben való áttekintése Heideggernél, teljes átfogó képpé tágul, amit ő a „teljes félelemfennemen” terminussal jelöl, és amelyen belül igyekszik, az egyes konstitutív mozzanatok lehetséges változásaiból kiindulva, variációkat, „a féltés különböző létlehetőségeit” is felvázolni. Az ilyen lehetőség szerint teljességre törekvő analízis célja kimutatni, hogy a jelenvalólét létének különböző mozzanataiban „félelemmel telített”. A féltés létlehetőségei a fenyegetőnek az utunkbakerülés-struktúrájára jellemző a bennünket elérő közelség vagy csupán a „legközelebbi közeledés”, illetve az ismeretesség és idegenség fokozatai, a teljességgel idegennel bezárólag. Jelzett fokozatoknak és kombinálódásuknak megfelelően az utunkba kerülő

¹⁹ i.m., 169.

²⁰ i.m., 170.

²¹ Uo.

²² Uo.

fenyegető attól függően, hogy a „jöllehet még nem, de bármely pillanatban”, vagy a hirtelen beütő fenyegető módusában van, a félelem különböző formáit produkálja, mint amilyenek az ijedelem, a rémület vagy az elszörnyedés. Ezzel szemben lehetnek a félelemnek kevésbé intenzív és némiképpen latens formái is, mint amilyenek a féltékenység, a bátortalanság, a nyugtalanság, a gyanakvás²³.

Az érzelem-értelmezés Merleau-Ponty-i felfogása azáltal válik fontossá számunkra, hogy itt a gondolkodó nem csak a lényeknek az észlelés és a tudat szempontjából való konstitúciójának a feltételeit és folyamatait vizsgálja, hanem „a transzcendentális inherenciáját (is) igyekszik elgondolni a létezés fakticitásában”²⁴. Kérdésfelvetésének iránya a következő: hogyan tudja egy tudatos és megtestesült lény, aki feltárja a világ megjelenését és megtapasztalja azt, leírni és megérteni önmagát? Eszerint, a szubjektum léte nála egy környezet vonatkozásában szituált lét, amennyiben az értelmezés „egy olyan jelentés-irányt” követ amely „úgymond átível a különféle regionális szférákon és mindegyikben partikuláris jelentést (térbeli, auditív, szellemi, pszichikai, stb.) kap”²⁵. Az így megfogalmazódó szemléletmódon belül a tudat „pszichikai tényekre” (mint pl. a szerelem, az akarat, az öröm, a szomorúság – akárcsak a félelem) vonatkozó belső megtapasztalása, egybe esik magukkal ezekkel az élményekkel: az akarás, egy tárgynak mint értékesnek a tudata, a szeretet, egy tárgynak mint szeretetre-méltónak a tudata, még konkrétabban pedig, a szerelem a szeretés tudata, az akarás az akarás tudata²⁶. Az említett egybeesés következtében, noha az érzelmek lehetnek hamisak vagy illuzórikusak is, az emberek saját magunkban meg tudnak különböztetni „igaz” és „hamis” érzelmeket. Azonban ezen az ismeretelméleti aspektuson túlmenően az is fontos, hogy Merleau-Ponty szerint „az érzelem a világon-létünk egyik változata, a testünkben tartalmazott diszpozíciók függvénye”²⁷, mi több az érzelemben éppen az említett testi diszpozíciók és a szubjektum világának, az ingereknek és szituációknak a szimultán megformálásával²⁸ van dolgunk. Ezért Merleau-Pontynak az érzelmekkel kapcsolatos

²³ i.m., 171.

²⁴ Különösen frappás megfogalmazása ennek a gondolkodásmódnak a következő kijelentés: „Am a fenomenológia egy olyan filozófia is, mely a lényeket visszahelyezi a létezésbe és nem gondolja, hogy az embert és a világot másként is megérthetnénk, mint „fakticitásuk” felől.” Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor, Budapest, L'Harmattan, 2012. 7. Mindazonáltal ez esetben is olyan fenomenológiai szemléletmóddal van dolgunk, amelyben a gondolkodó saját magában igyekszik megtalálni a fenomenológia egységét és igazi értelmét, ugyanis tulajdon filozófáló énjét abszolút kezdetnek tekinti.

²⁵ i.m., 190.

²⁶ i.m., 249.

²⁷ i.m., 129.

²⁸ Uo.

ismeretelméleti és lételméleti gondolatait továbbgondolva, a félelem egy félelmes dolog potenciális bekövetkeztének a közvetlen fenyegetése, olyan dologé, ami bennünket, jólétünk bizonyos vonatkozásában fenyeget, vagy kiterjesztett értelemben, jólétünk nem bennünk levő feltételeinek feltétét is beleértve, olyan fenyegetés, ami egy számunkra értékes dolog vagy szeretetre méltó élőlény létét, illetve jólétét fenyegeti.

Merleau-Ponty érzelem-értelmezésének háttérében felsejlik az érzelmeknek, illetve az ösztönöknek az értelmezésében a kései Husserl által bevezetett új szempont, a pszichofizikai funkcióknak az eleven, megélt életre vonatkoztatása: az életfilozófiai értelem feltárására törekvés. Ez az a szempont, amely később Michel Henry és Renaud Barbaras gondolkodásában egy új fenomenológiai kutatási területet nyit meg az *életfenomenológiát*.

Az életfenomenológia Renaud Barbaras-nál arra a kérdésre adott válaszában, hogy milyen módon tartozik a szubjektum a világhoz, amit nem ő alkot, hanem amely megelőzi és meghaladja őt, Merleau-Pontyhoz képest is tovább lép, mikor azt állítja, hogy a *mozgás*, az *élet* és a *vágy* által. Egy szóval nem pusztán azáltal van a szubjektum a világban, mert van teste, hanem ezen túlmenően más, az élethez kötődő módzatok által is. A tudatos élőlényeknek a világhoz való sajátos viszonyát, amely szerinte radikálisabb összetartozás, mint a pusztá létezőké, Barbaras „hiper-összetartozásnak” (*hyper-appartenance*)²⁹ nevezi.

Témánk, a félelem heurisztikája szempontjából fontos megjegyezni, hogy Barbaras életfenomenológiai koncepciójának a kidolgozása részben éppen Hans Jonas *Az élet jelensége* (1966) című művének hatása alatt alakult, amelyben Jonas arra figyelmeztet, hogy az első ontológia az élet ontológiája, amely számára a fő probléma a halál megértésében áll³⁰. Barbaras szerint semmi sem

²⁹ Renaud Barbaras: *Recherches phénoménologiques*, Paris, Beauchesne, 2019. 97. idézi Sophie Galabru: *Les Recherches phénoménologiques de Renaud Barbaras*, *Le Philosophoire*, 52 (2019), 92. Barbaras e probléma felvetésekor tudatában van egy ilyen kérdésfelvetés radikalitásának, amely a fenomenológia eredeti előfeltevésein túlra vezeti gondolatmenetét. „Az életet az élő és a megélt eredeti egységeként értelmezni tehát azt jelenti, hogy felfedezzük a létezés egy olyan egyedülálló módját, amely a külsőségekben önmagát adja, anélkül, hogy tárgyként bevetné magát, amely önmagát érinti anélkül, hogy immanenciába zárná magát - amelynek belsősege nem zárja ki, hanem inkább külsőségekre ösztönöz. Más szóval, ez egy olyan létmód, amely semleges a belső és a külső felosztását illetően, vagyis azonos módon újra meg tapasztalható bennem vagy rajtam kívül, mivel immanenciája egy exteriorizációt foglal magába, és a világban való létezése egy belsőt nyilvánít meg.”

³⁰ Barbaras összefoglalóját Jonas álláspontjáról lásd Renaud Barbaras: *Introduction to a Phenomenology of Life*, Indiana University Press, 2021. 120 –122. Jonas ezt a gondolatot jól láthatóan a heideggeri jelenvalólét végességével összhangban fogalmazza meg, amely számára a saját „fenyegetett-lét” gondolata előzményének számít, ami később *A felelősség elve* című művének a félelem heurisztikájával kapcsolatos gondolatában is visszaköszön.

indokolja, hogy a halál pusztá tényét olyan lényeges meghatározásnak minősítjük, amelyből az életet mint szembenállót kellene megérteni. Szerinte nem a halál felől és a fenyegetettség felől kell felfogni az életet, mint egy élőlény életének fenntartását, hanem éppen ellenkezőleg, éppen az élő életéből. Ez azt jelenti, hogy nem egy konstituált szubjektum létfenntartó cselekedeteinek összességére kell összpontosítani, hanem arra a mozgásra, amely által az élő konstituálódik, beteljesül³¹. Az életet Barbaras is bizonyos értelemben egyfajta nemlét, pontosabban a hiánnyal szembeni többletre törekvés szempontjából értelmezi. Így az élet és a halál szembeállítás helyett úgy véli, hogy az élet szüntelen mobilitása az, ami olyan hiányra utal, amelyet nem lehet betölteni, és amely, akárcsak maga az élőlény *vágyként* értelmezhető. Jonas szemléletmódjával ellentétben, a vágy Barbaras-nál nem a szükségletnek alárendelt érzelem, amely lehetővé teszi annak kielégítését, miközben fenntartja a jövő felé irányuló feszültséget, hanem, mindig túlmutat azon, amire törekszik, tehát semmi sem elégíti ki, mert nem vágyik semmi pozitívra. A vágy maga az élőlény létmódja³².

Noha a fenomenológia sokmindent feltár az érzelmeknek az önmagára és környezetére figyelő ember megalapozott és árnyalt önismeretében és életkörnyezetének értelmezésében játszott szerepéről, vizsgálódásai az emberi élményvilág utalásaiban fellelhető értelem határain belül maradnak. A bennünket érdeklő probléma, a félelmben rejlő heurisztikus potenciál körvonalazása és az emberiség túlélésével szembeni kételynek morális motivációvá változtatása szempontjából az érzelmi működésekkel és értelmükkel kapcsolatosan olyan kérdéseket is meg kell vizsgálnunk, amelyek túlmutatnak az egyéni élmények jelentéshorizontján, és az emberi és nem emberi élet tudományos tanulmányozásából származó nem-élményszerű, hanem tudattalan, illetve bio-, neuro- és pszicho logikailag kikövetkeztethető, jellegzetességeire vonatkoznak. Merleau-Ponty fenomenológiája, amelynek a megtestesült és fakticitásában megragadott szubjektivitás – mint abszolút kezdet – egyszerre ígéretes, és korlátozó megközelítésmódja³³, a tapasztalatban feltáruló eleven jelentésség („a világ

³¹ Barbaras, i.m., 131

³² i.m., 265--266.

³³ Lásd Merleau-Pontynak a saját szemléletmódja értelmezésére vonatkozó eligazítását: „Nem 'élőlény' vagy akár 'ember' vagy akár 'tudat' vagyok, mindazokkal a jellemzőkkel, melyeket a zoológia, a társadalom-anatómia vagy az induktív pszichológia ezeken a természeti vagy történeti termékeken felismer – hanem az abszolút forrás. Létezésem nem elődeimtől, fizikai és társadalmi környezetemből származik, hanem az én létezésem irányul feléjük és tartja fent őket, ugyanis én vagyok az, aki a magam számára létezővé (és a létnek ez az egyetlen értelme, melynek továbbfolytatása mellett döntöttem, vagy ezt a horizontot, melynek a tőlem való távolsága eltörlődne (hiszen a távolság nem úgy tartozik hozzá, mint egy tulajdonság), ha én nem lennék jelen, hogy tekintetemmel befussam.” i.m., 9. Ugyanakkor Merleau-Ponty *A látható és a láthatatlan*

húsa”) intuíciójával a nem élményszerű létjellegzetességek megragadásának a küszöbéig jut, de végső soron nem felel meg a pillanatnyi élményen túlemelkedni kívánó szemléleti igénynek. Barbarasnak az a törekvése, hogy a Husserl által megállapított, de közelebbről meg nem alapozott „korrelációs apriorit” megvizsgálja, már számos tekintetben a fenomenológiai szemléletmódon túlra mutat.

AZ EMÓCIÓK AZ ELME ÉS A TÚLÉLÉS KULCSFONTOSÁGÚ ELEMEI

Hogy az érzelmek, emóciók, hangulatok tudatos (és tudattalan) életünk, illetve kognitív és akaratlagos-testi működéseink számtalan aspektusát áthatják azt, eddigi gondolatmenetemben a fenomenológiai önreflexió egyes példászerű képviselőinek munkássága alapján bizonyítottam. A félelem heurisztikájára vonatkozó kérdésfelvetésem elmélyítése érdekében fontosnak tartom a továbbiakban azt is megvizsgálni, hogy a korábbiakban fenomenalitásában feltárt affektív reakciókészség milyen környezővilágbeli, illetve pszichikai, és testi feltételekre, például életani és neurális alapokra támaszkodik, és hogyan vesz részt biológiai lényünk létfenntartásának komplex funkcionális rendszerében. Mindezt a fenomenológiai szemlélet eszköztárával közvetlenül nem vethetjük fel (csak bio-kémiai és neurális jelzések közvetítésével)³⁴, de evolúciós biológiai és evolúciós pszichológiai szempontból jogosan feltételezhető, hogy a félelem heurisztikája gyakorlati sikerességének esélyei akkor

című művében lényeges lépést tesz a tudat és a világ kettősségének (és egyszersmind test és lélek karteziánus elválasztásának) meghaladása irányába, amikor úgy véli, hogy „a hús egy végső, másra nem visszavezethető fogalom, vagyis nem két külön-nemű szubsztancia egyesüléseként, összetételeként jön létre, hanem csak önmagából elgondolható”. Lásd Maurice Merleau-Ponty: *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik, Szabó Zsigmond. L'Harmattan, Budapest, 2006. 159.

³⁴ Egyes emberi testi működések szabályozó funkcióinak a szubjektív (fenomenológiai) tapasztalatban nem megjelenő, „rejtetten működő”, avagy csupán közvetítések révén megmutatkozó jellegzetességét kiválóan leírják Damasio szavai: „Az alapvető szabályozási mechanizmusok egy része rejtetten működik és belülről sosem ismerhetők meg annak az egyénnek a számára, akiben működnek. Ha nem végzel külön vérévételi próbákat, akkor nem tudod a különböző keringő hormonok, a kálium ionok vagy a vörösvérsejtek számát a testedben. Kicsit bonyolultabb szabályozási mechanizmusok azonban, melyekbe beletartozik a nyílt viselkedés is, tudatnak az előbbieket létező közvetett módon, mikor meghatározott cselekvésekre készítenek, vagy nem készítenek. Ezeket nevezzük ösztönöknek.” A gondolatmenet folytatásában hasonló leírást találunk az ösztönös szabályozásról a vércukorszintnek a hipotalamuszba küldött információi alapján történő kiegyenlítődése alapján. Damasio, i.m., 120. A szubjektív tapasztalati és a biológiai-neurológiai szempontok közötti közvetítés lehetőségének taglalása nem tartozik jelen dolgozat feladatai közé, ezért csak jelzem, hogy a kérdésről mindmáig vita folyik. Az említett témáról bővebben lásd Szigeti Attila: *Phenomenology and Cognitive Science of Embodied Intersubjectivity, N.E.C. Yearbook 2008-2009*, 271–294.

számottevőbbek, ha a félelem (és az általa motivált magatartások, mint például a fokozottabb körültekintés, óvatosság, sajátos explorációs agilitás stb. korábban is evolúciós előnyt jelentettek (beleértve a társadalmi és kulturális evolúciót is). Éppen ezért, a magyarázati szintek és idődimenziók komplex egymásra épülését szem előtt tartva, fel kell adnunk az egy szempontú kutatás handicapját és heurisztikus-interpretációs lehetőségeket kell keresnünk a diszciplináris és módszertani elválasztottság határainak áthágása által³⁵.

Az emóciók és általában az affektusok problémája nemcsak a fenomenológia kutatási területe, hanem az analitikus elmefilozófiáé és a kognitív idegtudományé is, különösen azoké az irányzatoké, amelyek a redukcionista megközelítésekkel szemben igyekeznek árnyaltabb képet nyújtani a szubjektív tapasztalatok és az agyi folyamatok kapcsolatáról. Ilyenek a neurofenomenológia és a megtestesült elme értelmezői paradigmái. Az említett kutatási területek és irányzatok számos tekintetben megőrizték kapcsolatukat az evolúció-biológia és evolúciós pszichológia eredményeivel, és azoknak a komplex pszicho-fiziológiai funkcionális rendszereknek a tanulmányozásával, amelyek a reakciók, az explorációs magatartás és az anticipáció különböző összetettségi szintjein a szervezetek és fajok túlélését biztosítják.

A pszichológiai jelenségeket értelmező filozófiában a félelmet eleve testileg is közvetített, összetett aktív, önfenttartó magatartás mozzanataként képzeltek el. Így például William James szerint nem egyszerűen tapasztalati tényekre reagálunk, és nem is az érzelmek készítenek bennünket bizonyos cselekedetekre, pl. az erdőben látott medve által okozott ijedtségünk készítet arra, hogy elfussunk, hanem már a félelem tárgyát is, „izgató tény”-ként észleljük, s „az érzelem... azoknak a változásoknak az észlelése, amelyek a testünkben lezajlanak, miközben erre a tényre reagálunk. A félelem érzése a remegés, futás és így tovább érzése, vagyis az észlelt dolgokra adott testi válaszaink érzése”³⁶ Eszerint, az érzelem megmozgat bennünket, testi tünetei vannak. Gyakran úgy érezzük, hogy egy akaratumkon kívüli erő veszi át testünk felett az irányítást. Mindez arra mutat rá, hogy az egyes tapasztalatoktól elválaszthatatlan azok

³⁵ A különböző értelmezési szempontok viszonyával kapcsolatosan hasonló álláspontot képvisel Damasio is. Álláspontja szerint: „az altruizmusmal vagy bármely ezzel egyenértékű viselkedéssel az igazság az, hogy azt a kapcsolatot kell vizsgálnunk, ami aközött áll fenn, amit belsőleg hiszünk, érzünk vagy szándékolunk, és aközött, amit külsőleg kijelentünk, hogy hiszünk, érzünk vagy szándékolunk. Az igazság nem azokkal a fiziológiai okokkal kapcsolatos, melyek eredményeként egy sajátos módon hiszünk, érzünk vagy szándékolunk. A hitek, érzések és szándékok valójában számos olyan tényezőnek az eredményei, melyek szervezetünkben gyökereznek s abban a kultúrában, amelybe beágyazódtunk. Még akkor is, ha ezek a tényezők távoliak, s nem vagyunk ezeknek tudatában.”, i.m., 176-177.

³⁶ Keith Oatley – Jennifer M. Jenkins: *Érzelmek*. Osiris, Budapest, 2001. 31.

érzelmi oldala. Az érzékelőrendszer egy része magára a számunkra feltűnő jelenségre, míg ezzel szoros összefüggésben, másik része a belsőkre irányul. Így a tapasztalatban a „külső”-nek és a „belső”-nek ezen az együttes hatásán belül az érzelmi élmény és a testi reakciók ugyanazon jelenség egymást átható aspektusainak bizonyulnak, amelyek kölcsönösen erősíthetik egymást.³⁷ Hasonló leírást találunk Antonio Damasio *Descartes tévedése* című művében, aki viszont ugyanakkor igyekszik szakszerűen körvonalazni a félelemben megfigyelhető emberi reakciók biokémiai és neurális hátterét is, kapcsolatba hozva azokat evolúciós alapjaikkal. Ezáltal nyilvánvalóan az eddig leírtaktól lényegesen különböző érzelem-értelmezéssel lesz dolgunk.

Sajátos neurobiológiai megközelítése keretében Damasio konkrét példákat, jellegzetes tüneteket és szomatikus folyamatokat vizsgálva azonosítja az érzelmeket. Elemzése a testet tudományos objektumként, egyfajta előre huzalozott (bizonyos válaszok produkálására automatikusan alkalmas) organikus rendszerként írja le, tehát, nem a saját jellegzetes testi élményeit értelmezőként, hanem olyanként, mint amelyet Merleau-Ponty „lehetséges test”-ként vagy „információs gépezet”-ként jellemzett³⁸.

A damasioi érzelemfelfogás megkülönböztet „korai” vagy elsődleges (nagy-mértékben velünk született), és „felnőttkori” vagy másodlagos érzelmeket. Az elsődlegesek bizonyos ingersajátosságok észleléséhez és értelmezéséhez kötődnek, és nem feltételezik a testi válasz okának a felismerését, csupán adott érzetek kulcsjegyeinek a besorolását³⁹, mégpedig nagyrészt tudatosítás nélkül. Az elsődleges érzelmek nyújtotta alaphoz kapcsolódik az felnőtt embereknél az érzelem átélése, s az a gondolkodó, értékelő szűrőfolyamat, amely a maga emlékező és előrevetítő munkája révén megteremti a feltételeket a helyzetek variabilitásának a gondolati integrálására, s ezáltal az előre beállított érzelmi mintázatoknak a lehetőségekre való kiterjesztésére is. Az érzelmi válasz önmagában is a túlélést segítő hasznos célokat lát el, de a különböző testi állapotoknak megfelelő érzelmek rendszerszintű összefüggése létfontosságú szerepet játszik tudatos döntések meghozatalában. Komplex helyzetekben a gyors és hatékony döntéshozatalhoz, állítja Damasio, a testi érzelmi állapotok bonyolult rendszerének a segítségére van szükség. Az, hogy az agy másodpercek vagy percek alatt képes jól dönteni, annak tulajdonítható, hogy a testi érzelmi állapotok, az érzelmek síkján megnyilvánuló jelzéseikkel, Damasio kifejezése szerint

³⁷ James megfogalmazásában: „Ha elképzelünk egy erős érzelmet, aztán megpróbáljuk kivonni ennek tudatosságából testi tüneteinek minden érzését, akkor azt találjuk, hogy semmink nem maradt.” James, 1890. 451., idézi Oatley és Jenkins.

³⁸ Maurice Merleau-Ponty: A szem és a szellem, In Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*, Kijarat, Budapest, 2002. 54.

³⁹ Damasio, i.m., 135.

„szomatikus markerekkel” eleve „megrostálják” a kínálkozó alternatívákat, és lehetővé teszik, hogy kevesebb alternatívából válasszunk. Megfogalmazása szerint

(...) egy olyan idegrendszeri gépezettel születünk, mely ahhoz szükséges, hogy bizonyos ingerostályokra szomatikus állapotokat hozzon létre válaszként. Ez adja az elsődleges érzelmek működéspontját. Ez a gépezet alapvetően arra irányul, hogy a személyes és a társas viselkedésre vonatkozó jelzéseket dolgozza fel, és beletartozik az a diszpozíció, hogy nagyszámú társas helyzetet kapcsoljon össze adaptív szomatikus válaszokkal. (...) Ugyanakkor a racionális döntéshozatalban használt legtöbb szomatikus marker valószínűleg a nevelés és a szocializáció során alakult ki agyunkban, úgy, hogy specifikus ingerostályokat specifikus szomatikus állapot osztályokkal kapcsolunk össze. Vagyis, a másodlagos érzelmeken alapulnak.⁴⁰

Hogy Damasio gondolkodásmódja számtalan ponton alátámasztja Jonas feltételezését, hogy a félelem képes a feltárás és a felfedezés heurisztikus működéséhez alapokat szolgáltatni, azt hiszem, nem kell külön bizonyítanom. Gondolkodásmódja annál inkább alátámasztja ezt a gondolatot, hogy a helyes döntést elősegítő szomatikus markerek észrevétlen, automatikus működésének (átlagos, hibátlan neurobiológiai és pszicho-szociális feltételek mellett) nemcsak az egyéni hanem a közösségi túlélés szempontjából is meghatározó szerepet tulajdonít. „Annál a szerencsés többségnél, aki egy viszonylag egészséges kultúrában nevelkedett, az automatikus szomatikus marker eszköz a nevelés révén az adott kultúra racionalitási standardjaihoz igazodik. Annak ellenére, hogy gyökerei a biológiai szabályozásban találhatók, az eszköz az adott társadalomban túlélést biztosító kulturális előírásokra hangolódott. Ha feltételezünk egy normális agyat és egy normális kultúrát, melyben ez kibontakozik, akkor az eszköz a társas konvenciók és etika rendszeréhez képest válik ésszerűvé.”⁴¹ A szabályozás egyéni és közösségi formáinak ilyenfajta egybeesését és kölcsönös egymást támogatását látva Damasio arra következtet, hogy a szomatikus markereket megalapozó érzelmek végső soron nemcsak a evolúciós siker tényezői, hanem az emberi racionalitása is.⁴² Megállapíthatjuk, hogy Damasio a testi működések neurobiológiájának átlátása és az evolúció adaptációs elveinek alapos ismerete nyomán az ésszerűség és az érzelmek viszonyának platóni–descartes-i–kanti

⁴⁰ i.m., 177–178.

⁴¹ i.m., 198.

⁴² Lásd „A biológiai késztetések, testi állapotok és érzelmek hatása nélkülözhetetlen alapja a racionalitásnak. (...) A racionalitást valószínűleg formálják és modulálják a testi jelzések, miközben az a legfinomabb megkülönböztetéseket teszi és ennek megfelelően cselekszik.” Uo.

racionalista értelmezésével ellentétes, voltaképpen fordított, következtetésekre jut, anélkül, hogy ezzel a racionalitás jelentőségét csökkentené.

Az idegtudománynak a tisztán egyéni élmények szubjektív perspektívájának képviselőihez képest fontos pozitív hozadéka abban fejezhető ki, hogy az előbbieken vázlatosan összefoglalt elmeműködést képes összekapcsolni, mind az organizmus bonyolult önfenntartó rendszereinek a működésével, mind pedig a társadalmi szabályozás formáival.

A FÉLELEM HEURISZTIKÁJA ÉS AZ ERKÖLCSI KÉSZSÉG MINT GONDOSKODÁS

A Jonas által ajánlott formula az etikai elvek megalapozására, a félelem heurisztikája egy egyre komplexebb problémákkal szembesülő civilizáció elkerülhetetlenül komplexebb emberszemléleti igényére támaszkodik, amelyben a megkérdőjelezetlen, ám egyoldalú racionalitást ki kellett egészíteni az érzelmek által biztosított morális szabályozás tartalékából. „A felelősség – írja Jonas – egy másik lényről való gondoskodás, ha azt kötelességként ismerik el, ami „aggódommá” válik, amikor az adott lény sebezhetősége veszélybe kerül.”⁴³ A Jonas által javasolt új szabályozás, noha az észelvekre alapozott és az öncélként tételezett „eszes természet”-tel szembeni feltétlen kötelesség kanti gondolatára támaszkodik, de saját felelősségetikai szempontjaival nagymértékben ki is egészíti azt. Erre azért van szükség, mert Jonas jól érzékeli, hogy a 20. századi technológiával összefonódó hatalom képviselőjének instrumentális és politikai ambíciói összeegyeztethetetlenek az önmagának törvényt adó morális lény 18. századi eszményképével. Ezért helyet kap érvelésében az egész emberiség elpusztításának lehetőségéből táplálkozó „*racionalis félelmere*” való hivatkozás, sőt egy új emocionálisan közvetített erkölcsi készség, a véges, sebezhető lény iránti „*aggódom*”, illetve ezzel szoros összefüggésben, az emberek, mint véges lények *jólétéért viselt felelősség* „megszólítása” is. Ez utóbbi három tényező a világot és az emberiséget fenyegető végveszélytől való félelem, a véges, sebezhető lény iránti aggódom és a véges lények jólétéért viselt felelősség kreatív potenciálját az igazolja, hogy noha eltérő akcentusokkal külön-külön is megjelennek a mai etikai irodalomban, de egymásra vonatkoztatott, szintetizált formájuk egy új identifikációs és önkifejezési formát hordozó etikai és politikai szemléletmód, a *gondoskodás etika* alap-motivumát képezi. Az említett tendenciát megvizsgálva úgy tűnik, hogy a piaci viszonyok és a technika logikájának alávetett, szociálisan polarizált civilizációban az ember fenyegetettsége egyszerre bizonyítja a racionalitás egyeduralmának inadekvát jellegét és a maszkulin hegemonia morális tarthatatlanságát.

⁴³ Jonas i.m.

Jonas felelősség-elvének és a feminista etikának közös alapgondolata, hogy a formális racionalitás és az absztrakt autonómia nem teszi lehetővé sem a társadalmi együttműködésből származó legnagyobb fenyegetésekkel való szembenézést, sem pedig egy olyan tartós morális attitűdnek a felkutatását, amely úgy képes társadalomszervező elvvé válni, hogy közben nem veszélyezteti sem az élővilág jövőjét, sem pedig az emberek közötti együttműködést. Erre a sajátos etikai attitűdre és társadalomszervezési alapelvre, amit a *gondoskodás* kategóriája fejez ki, először Carol Gilligan *In a different voice* (1982) című könyvében tett javaslatot. A gondoskodás, Gilligan szerint, szemben a csupán korlátozott elköteleződést engedélyező autonómiával, nem csupán a történelmileg kialakult „női szerepkörök” szintetikus kifejezése, hanem az erkölcsi döntések *alapvető női kritériuma* is. Ebből adódóan a gilligani feminista etika nem elégszik meg a formális egyenlőséget (azaz korlátozott felelősséget) hirdető *igazságossággal*, ami álláspontja szerint a hegemon *maszkulin attitűd* kifejeződése, hanem azt is elvárja az etikai elméletektől, hogy azok megmutassák, hogy a *kapcsolatok*, a *kölcsönös függőség*, a *körülmények és az érzelmek* az *etikai döntéshozatal lényeges részét képezik*⁴⁴. Anélkül, hogy a részben éppen Gilligan javaslata alapján kibontakozó gondoskodás-etikai kezdeményezések jellegzetességeire itt kitérhetnék⁴⁵, mindössze egyetlen példával azt szeretném megmutatni, hogy a gondoskodás-etika belső összefüggésben van Jonas felelősség-elvével. Világosan tettenérhető ez a belső összefüggés Elena Pulcini *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age* című könyvében.

Pulcini a felelősség emocionális megalapozásának jonasi gondolatában kiemeli a *gondoskodás erkölcsi készségének* közvetítő szerepét, olyan gondolatmentet vázolva ezáltal, amely a feminista etikák döntő elemét a *gondoskodást* a filozófiai felelősségetika természetes folytatásaként mutatja be. Megfogalmazása szerint, a felelősség motivációja a felelősség tárgyának kiszolgáltatottságából ered, a tehetetlen lény jogából, aki ki van szolgáltatva a semminek és a halálnak, ha nem gondoskodunk róla⁴⁶. Ezáltal világossá válik a gondoskodás-értelmezésének jonasi inspirációja, ugyanis *A felelősség elvében* Jonas is a szülői kapcsolatot tekinti a felelősség „időtlen archetípusának”, sőt éppen

⁴⁴ Carol Gilligan: *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge and London, 2003. 22.

⁴⁵ Ezzel kapcsolatosan egyebek mellett lásd Margaret Urban Walker: *Moral Understandings: Alternative Epistemology for a Feminist Ethics*, *Hypatia*, 1989/2, 15–28., illetve Alison M. Jaggar: *Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology*, *Inquiry*, 1989/2, 151–176; Rosi Braidotti & Lisa Regan: *Our Times Are Always Out of Joint: Feminist Relational Ethics in and of the World Today: An Interview with Rosi Braidotti*, *Women*, 2017/3. 171–192.

⁴⁶ Elena Pulcini: *Care of the World: Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Karen Whittle (tr.), Springer, 2013. 165–166.

ezért jelentkezik nála az újszülött és a köréje szerveződő viszonyrendszer a gondoskodás paradigmájaként⁴⁷. Részben éppen ezeket a gondolatokat folytatva írja Pulcini, hogy az újszülött „egyesíti magában a már-lét önHITELESÍTŐ erejét és a még-nem-lét gondoskodást igénylő tehetetlenségét; minden élőlény feltétlen öncélúságát, és az e cél biztosítására szolgáló képességek „még eljövendő-jét”⁴⁸. A másik sebezhetősége serkenti az érzést, és mozgósítja „érzelmi oldalunkat”. Ezért affektív alapot – és motivációt – biztosít a felelős cselekvéshez.

A világ jövőbeli sorsával kapcsolatos felelősségvállalás abból a nyugtalanító felismerésből indul ki, hogy a világ már nem végérvényesen adott, hanem ki van téve a katasztrófa lehetőségének, ami a hagyományos etikai megfontolásokat elavulttá teszi, mivel azok nem számolnak ilyen lehetőséggel. A felelősség és a félelem közötti kapcsolat tematizálása hangsúlyozza a felelősség érzelmi gyökereit, és ezért annak szükségességét, hogy visszaadjuk neki szubjektív motivációját.⁴⁹ Akárcsak a feminista gondoskodás-etika fő vonulata Pulcini műve is meggyőzően érvel amellett, hogy ahhoz, hogy az etika szerepéről eredményesen gondolkodjunk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül az egyének és csoportok közötti közösségi kötelekeket, amelyek nem csupán gazdasági, jogi vagy politikai viszonyrendszerek, hanem lényegi aspektusaikban strukturálják és kondicionálják őket az emberi érzelmek. Mindez meggyőzően igazolja számunkra az emberi affektivitás kreatív és produktív erejét, amely döntő jelentőségű új egymásról és a világról gondoskodó együttélési formák kialakításában.

⁴⁷ Lásd Jonas megfogalmazását: „Végül ne feledjük, hogy az utódokért való aggodás (2. fejezet, 64.) az objektív felelősség és a szubjektív felelősségérzet egybeesésének elemi emberi archetípusa, amely olyan spontán, hogy nem kell az erkölcsi törvényre hivatkozni, és hogy a természet előre felkészített bennünket a felelősség azon fajtáira, amelyekből hiányzik az ösztönök biztosítéka, és felkészítette érzésünket ezekre.” Jonas, i.m., 130.

⁴⁸ Pulcini, i.m., 169.

⁴⁹ Amint arra Pulcini rámutat, éppen az említett szubjektív motivációk láthatóvá tétele és jelentőségük megerősítése képezi a felelősségetikáról a gondoskodásetikára való átmenet döntő láncszemét: „De mit is jelent pontosan a másikért való felelősségvállalás? – kérdezi Pulcini – Azt jelenti - és ezt szeretném most hangsúlyozni -, hogy nem csak a másik sorsával foglalkozni, hanem mindenekelőtt foglalkozni vele, odafigyelni rá, gondoskodni róla. Ez a második aspektus kétségtelenül árnyékban marad, amíg 'felelősségről' beszélünk, míg teljes mértékben előjön, ha a 'gondoskodás' kifejezést használjuk. Valójában éppen ez a kifejezés az, amely etimológiájában egyesíti magában a megértés és a gondoskodás kettős jelentését.”, i.m., 187.