

Tudomány vagy tapasztalat?

TUDOMÁNY VAGY TAPASZTALAT?
A fenomenológia és a naturalizmus szerepe
a filozófiai elméletalkotásban

szerkesztette:

Bernáth László és Márton Miklós

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Fakultás Kiadó
Budapest, 2018

A kötet az Országos Tudományos Kutatási
Alapprogramok – OTKA, K 109638 azonosítójú projekt –,
valamint az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont
támogatásával jött létre

TARTALOM

Előszó	7
Kocsis László: Állíthatunk-e diszjunktív tulajdonságokat a reduktív naturalizmus szolgálatába?	14
Danka István: Naturalizálhatatlan világok	44
Szalai Miklós: Okok és indokok – ésből vett istenérvek és a naturalizmus	64
Kondor Zsuzsanna: A reprezentáció fenomenológiája	86
Marosán Bence Péter: A fenomenológiai tényektől a fenomenológiailag megalapozott konstrukciókig <i>A kései Edmund Husserl elmélete a konstruktív fenomenológiáról</i>	106
Kicsák Lóránt: A filozófia performatív értelmezése a korai Heidegger előadásaiban	120
Széplaky Gerda: A láthatatlan mint jelenlét	139
Réz Anna: Felelősség és felelősségérzet	169
Bernáth László: Mit alapoz meg a szabadság fenomenológiája?	188
Szalai Judit: A kényszeres cselekvő önmegértése és a kényszereselekvés fenomenológiája	208
Bekő Éva: Meditáció és ind filozófia <i>Metafizikai elméletek és meditációs gyakorlatok kapcsolata a Buddha és a sām̐khya-yoga filozófiájában</i>	219

© MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont

© Bernáth László, 2018

© Márton Miklós, 2018

© Fakultás Könyvkiadó, 2018

© szerzők, 2018

ELŐSZÓ

Kötetünk anyaga válogatás az MTA BTK Filozófiai Intézetében 2017 áprilisában *Naturalizmus és antinaturalizmus* címen, valamint a 2018 márciusában *A fenomenológiai tényektől a filozófiai elméletekig* néven rendezett konferenciák előadásainak írásos változataiból. Mindkét konferenciát az *Analitikus filozófia és fenomenológia* konferenciasorozat állomásaként rendezték meg. Tanulmánygyűjteményünk egyben az utolsó – jelen állás szerint – az ugyanezen a címen futó kutatási projekthez kapcsolódó kötetek közül. A kutatás eddigi eredményeiből az alábbi kiadványok válogattak:

Bács – Forrai – Molnár – Tózsér: *Perlekedő rokonok?.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2011.

Márton – Molnár – Tózsér: *Realizmus, magyarázat, megértés.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2015.

Márton – Molnár – Tózsér: *Más elmék.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2017.

Márton – Tózsér: *Az érzelmek jelentése és a jelentés tapasztalata.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2018.

Kötetünk tanulmányai tehát két témával foglalkoznak, ám e két téma nagyon jól látható kapcsolatban, sőt, feszültségben áll egymással. A kortárs filozófiai elméletek ugyanis durván két nagyobb, metodológiailag elkülönülő csoportra oszthatók annak a kérdésnek a kapcsán, hogy mire is alapozzuk a filozófiai gondolatmeneteket. Az egyik elképzelés szerint a filozófiai elméletalkotás végső alapjául az egyes szám első személyben adódó fenomenológiai tények, adatok szolgálnak. A másik domináns megközelítés ezzel szemben naturalista, amennyiben a filozófiai elméletek kiindulópontjának és mércéjének a természettudományos eredményeket tekinti. Az egyes tanulmányok valamilyen formában mind arra keresik a választ, hogy a filozófia ezen változatai mennyiben lehetnek sikeresek egyes tények vagy jelenségek magyarázatában, illetve hogy a különböző fenomenológiai és természettudományos tényeknek pontosan milyen szerepük kell hogy legyen a filozófiai problémák kezelésében.

Bár a kötet homlokterében elsősorban kortárs elméletek és kérdések szerepelnek, helyet kaptak benne történeti jellegű tanulmányok is, amelyekből az olvasó betekintést nyerhet a tőlünk időben és akár térben is távolabbi szerzők és hagyományok fenti problémákat érintő elképzeléseibe. A kortárs orientációjú szövegek között olvashatók továbbá mind az analitikus, mind a kontinentális hagyományhoz kapcsolódóak. Reményeink szerint az olvasó így képet kaphat a két filozófiai hagyomány megközelítésmódjának különbségeiről, de egyszersmind hasonlóságairól is.

Íme a tanulmányok rövid összefoglalói:

A kötet első három írása a filozófia naturalista koncepciójának egy-egy problémáját járja körül. *Kocsis László* tanulmányát annak a problémának szenteli, amely leginkább a reduktív naturalizmus híveinek okoz nehézséget: hogyan biztosíthatunk helyet alapvetően fizikai természetű világunkban olyan tulajdonságoknak vagy tényeknek, amelyek – legalábbis első látásra – nem tűnnek fizikai természetűnek. Az úgynevezett lokáció problémáját két meggyőződés egyidejű elfogadása teszi nehezen megoldhatóvá. Egyrészt a reduktivisták szerint az olyan redukálható entitások, mint például a mentális tulajdonságok, csak abban az esetben lehetnek részei alapvetően fizikai természetű világunknak, ha valamilyen fizikai (neurofiziológiai) tulajdonsággal azonosak. Másrészt: nagyon úgy tűnik, hogy a mentális tulajdonságok többszörösen realizálható tulajdonságok, ezért nem azonosíthatók egy-az-egyben fizikai (neurofiziológiai) tulajdonságokkal. *Kocsis* amellett, hogy részletesen kitér arra, mit jelent reduktív naturalistának lenni, egy alternatív megoldás mellett érvel: eszerint a redukálható mentális tulajdonságok az azokat realizáló fizikai (neurofiziológiai) tulajdonságok egy sajátos kombinációjával, egész pontosan azok diszjunkciójával azonosak.

Danka István tanulmányában a modális realizmus naturalista értelmezése ellen érvel, rámutatva, hogy David Lewis modális realizmusa és naturalista elköteleződése között feszültség áll fenn. *Danka* szerint a modális realizmus – szemben Timothy Williamson Lewis-értelmezésével – kontingens viszonyban áll a naturalizmussal. A modalitások – szemben azzal, amit Quine gondol – nem

jelentenek valódi problémát a naturalizmus számára, így az nem szorul rá a modális realizmusra. Ráadásul a modális realizmus nem is eredményez teljes körű naturalizmust, hiszen számtalan nem-naturalista világot feltételez. *Danka* végső érve szerint a modális realizmus egyenesen *kizárja* a naturalizmust: előbbi ugyanis azt vonja maga után, hogy a valóságra vonatkozó ismereteink alapvetően inferenciálisak, vagyis a valóság megismerése elsősorban nem a naturalista által preferált természettudományos módszereken alapul.

A metafizikai naturalizmus problémáit tárgyaló utolsó írásban *Szalai Miklós* az úgynevezett észből vett istenérveket elemzi. Ezek olyan érvek, amelyek szerint ha a tudat naturalista magyarázata helytálló, akkor nem bízhatnánk az értelem valóságmegismerő képességében, mert ebben az esetben következtetéseinket nem logikus érvek, hanem az agyunkat determináló fizikai mechanizmusok irányítják. Az érv leghíresebb szószólója C. S. Lewis volt, napjainkban azonban egyes angolszász keresztény filozófusok az övénél szofisztikáltabb formában próbálják újraéleszteni. A szerző jelen tanulmányában emellett érvel, hogy az elmének azok a specifikus tulajdonságai (a reprezentáció, a logikai törvények követése stb.), amelyekre az érv hivatkozik, modellezhetőek naturalista módon is.

A kötet következő blokkjában elsősorban a kontinentális fenomenológiai hagyomány metodológiai problémáit előtérbe állító szövegek szerepelnek. A sort *Kondor Zsuzsanna* tanulmánya nyitja, amelyben a szerző a reprezentáció fogalmát vizsgálja, s azt igyekszik megmutatni, hogy használata sokszor félrevezető a kortárs szakirodalomban. A tanulmány kitér arra, hogy a reprezentáció fogalmának különböző értelmű használatai miben gyökerezhetnek. Például egy olyan kettősségre mutat rá, amelyre már Descartes felhívta a figyelmet, s a karteziánus szubsztancia-dualizmusból fakad. Kitér James neutráli monizmusára, illetve Merleau-Ponty reprezentacionalizmussal szemben megfogalmazott érveire is. E történeti előzmények fényében veszi szemügyre aztán a kortárs kognitív tudomány, neuropszichológia és kognitív neurológia fogalomhasználatát, rávilágítva arra, hogy a fogalom még ma is többértelmű használata sokszor félrevezető dilemmákhoz, feloldhatatlan anomáliákhoz vezet.

Marosán Bence tanulmányában az Edmund Husserl által kidolgozott fenomenológiai filozófia egyik fő motívumát elemzi, amely szerint minden ismeret végső alapját „az eredeti módon adó szemlélet” kell hogy alkossa. Nem kézenfekvő azonban, hogy „az eredeti módon adó szemléletnek” ez az elve milyen módon teszi képessé a filozófiát arra, hogy választ adjon a végső (klasszikus értelemben vett) metafizikai kérdésekre, melyek többek között az élet értelmére, Isten létezésére és a legfőbb erkölcsi értékekre vonatkoznak; és amelyek megválaszolását Husserl szintén céljául tűzte ki. A szerző azt a folyamatot kíséri végig, melynek során Husserl a végső-kig kitágítja a szemléletiség jelentését, oly módon, hogy végül eljut a fenomenológiai konstrukció gondolatáig, amely maga ugyan a szemléleten nyugszik, ám egyszerismind át is lépi az egyáltalán lehetséges szemlélet határait.

Szorosan kapcsolódik e témához *Kicsák Lóránt* tanulmánya, melyben – két kérdésből kiindulva – szintén a fenomenológiai tények létmódját és a filozófiai elméletalkotásban betöltött szerepüket vizsgálja. Az egyik arra vonatkozik, vannak-e kétségbevonhatatlan fenomenológiai tények. A másik azt firtatja, lehet-e az egyes szám első személyű fenomenológiai adatokból egyes szám harmadik személyű, általános metafizikai megállapításokra jutni. Mivel álláspontja szerint ezek a filozófiai igazságok lehetőségét érintő kérdések kizárólag ismeretelméleti irányultságúak és egyúttal nemleges választ rejtenek magukban, a szerző A. Cimino kutatásaira támaszkodva a filozófiának olyan felfogását és művelését mutatja be, amely a személyes tapasztalás filozófiai relevanciáját igyekszik biztosítani. Kicsák értelmezésében Heidegger hermeneutikai fenomenológiája olyan performatív filozófia, melyben a fenomenológiai tények és a filozófiai igazságok az egyes szám első személyű filozofálás közegében születnek meg, ám ettől semmit sem veszítenek érvényességükből, feltéve, ha sikerül biztosítani a fenoménekhez való hozzáférés útjait (hermeneutikai szemlélet) és a filozófiai tapasztalásban adottak rögzítésének formáit (formális jelzés).

Széplaky Gerda tanulmányának kiindulópontját egy kérdés adja: vajon azok a jelenségek, amelyek érzékszervileg nem feltétlenül fel-

fogható észleletek – mert valamiféle láthatatlanságban és megtapasztalhatatlanságban gyökereznek –, miképpen ragadhatók meg? Széplaky szerint a láthatatlan jelenségek fogalmi leírása az ismert módokon, a jelenleg érvényes filozófiai paradigmák keretein belül egyre kevésbé lehetséges – új szótárra, új szavakra, az összefüggések új megvilágítására van szükség. A szerző olyan új perspektíva kidolgozására tesz kísérletet, melynek középpontjába a hagyományos filozófiai gondolkodás által elutasított fogalmakat állít annak érdekében, hogy teljesítse az általa kitűzött célt. Ilyen a telepátia fogalma, amelyet leginkább az okkult gondolkodás használ némely megmagyarázhatatlan jelenség leírására. Ám Széplaky a telepátia fogalmát annak okkult felfogása helyett az empátia – filozófiai és pszichológiai kontextusban egyaránt használatos – fogalmából vezeti le, s olyan kommunikációs formaként ragadja meg, amely egyfelől a távolság áthidalására épül, másfelől megalapozza az „együttlét” különösen Husserl és Lévinas által tételezett fenoménjét.

A kötet következő három tanulmánya a fenomenológia szerepét vizsgálja a cselekvésekről és a cselekedetekért viselt felelősségről szóló filozófiai elméletekben. Elsőként *Réz Anna* arra tesz kísérletet, hogy jellemezzen egy mindezidáig keveset tárgyalt érzelmi és motivációs állapotot, a felelősségérzetet, és körbejárja, hogy pusztán ezen érzelmi állapot létezéséből – mint fenomenológiai tényből – mi minden következik normatív etikai elméleteink érvényessége szempontjából. A válasz a legkevésbé sem kézenfekvő, hiszen az érzelmek számtalan különböző formában és funkcióban jelennek meg a normatív etikában, a meta-etikában és az erkölcspszichológiában. A szerző tanulmánya első részében röviden összefoglalja, milyen meta-etikai és metodológiai előfeltevések mentén tudjuk beépíteni az érzelmeket etikai elméleteinkbe. Ezután fenomenológiai tulajdonságai és kognitív tartalma alapján jellemzi a felelősségérzet állapotát, és megvizsgálja, mennyiben van összhangban a felelősségérzet tartalma és megélése azokkal az erkölcsi fogalmakkal, amelyeket a szakirodalom már bővebben számba vett és jellemzett. Réz amellettt érvel, hogy a felelősségérzet nem azonos sem a büntudattal, sem a kötelességtudattal, és csak távolról kapcsolódik az erkölcsi felelősség bevett fogalmához, illetve a benne megfogalmazódó kötelességek nem illeszkednek jól

sem a deontikus, sem a konzekvencialista kötelességfogalomhoz. Végül – visszatérve az első rész meglátásaihoz – számba veszi, milyen módon hasznosítható a felelősségérzet a normatív etikai elméletek számára.

Bernáth László tanulmányában a szabad akarat fenomenológiájának a libertariánus szabadakarat-elméletekben betöltött szerepét vizsgálja. Bár számos libertariánus szerint a szabad akarat fenomenológiájának elsődleges szerepe az, hogy igazolja a szabad akarat létezését, Bernáth mellett érvel, hogy ez a megközelítés elhibázott. Egyrészt azért, mert nincs jó érv az ellen, hogy e fenomenológia miért ne jelenhetne meg egy szabad akarat nélküli világban; másrészt azért, mert jó okunk van azt gondolni, hogy számos esetben akkor is metafizikailag szabadnak érezzük magunkat, amikor nem vagyunk azok. Bernáth ehelyett azt javasolja, hogy a szabad akarat fenomenológiájára elsősorban akkor támaszkodjanak a libertariánusok, amikor a szabad akarat olyan fogalmát igyekeznek kialakítani, amely szerint a szabad döntések egyszerre kontrolláltak és előzetesen nem determináltak. Következésképpen Bernáth szerint a szabad akarat fenomenológiája nem a szabad akarat létének bizonyításában kell hogy fontos szerephez jusson, hanem abban, hogy a libertariánusok képesek legyenek megválaszolni az álláspontjukkal szemben megfogalmazott legfontosabb fogalmi természetű ellenérveket.

Szalai Judit írása ezzel szemben éppen olyan cselekvők fenomenológiai tapasztalataival foglalkozik, akik kényszerbetegségük miatt kevésbé érzik tetteiket szabadnak és saját maguk által irányítottak. A szerző azon hipotézis mellett igyekszik érvelni, hogy a diszfunkcionális gondolatokon kívül, melyekre a kognitív/metakognitív magyarázatok támaszkodnak, motorikus folyamatok is szerepet játszanak a kényszerbetegség megjelenésében. Az érvek a betegség fenomenális jellemzőire, illetve az ezekkel kapcsolatos empirikus eredményekre építenek. Végül szó esik arról is, hogy az ilyen típusú vizsgálódásokat mennyiben tekinthetjük filozófiának.

Kötetünk utolsó írásában *Bekő Éva* a naturalista és az antinaturalista nézőpontok megjelenését mutatja be a buddhista filozófiai

tradícióban. A szerző kiindulópontja szerint az ind tradícióban a filozófia művelése kétféle célt szolgál: egyrészt a végső igazságok felfedését, másrészt pedig a szenvedés végleges megszüntetését. Ebből kifolyólag a korai buddhista filozófiában, valamint a Buddhára erősen ható sāmkhya-yoga filozófiában metafizikai elméletek és meditációs gyakorlatok szorosan összefüggtek egymással. Bekő tanulmányában amellet érvel: a metafizikai elméletek és a meditációs gyakorlatok olyan módon kapcsolódnak egymáshoz mind a Buddha, mind a sāmkhya-yoga filozófiájában, hogy e rendszerek legfontosabb metafizikai állításai egyben meditációs szemlélődés tárgyát képezik. Bár a Buddha élesen kritizálja a sāmkhya-yoga metafizikát, abban egyetért annak tanításával, hogy bizonyos meditációs módszerek gyakorlása által az ember eljuthat a metafizikai igazságok mélyebb szintű belátásához, és ez a meditatív tapasztalat alapvetően átformálja az ember világlátását, így a szenvedés végleges megszűnését eredményezi.

a szerkesztők

KOCSIS LÁSZLÓ:
ÁLLÍTHATUNK-E DISZJUNKTÍV TULAJDONSÁGOKAT
A REDUKTÍV NATURALIZMUS SZOLGÁLATÁBA?

Bevezetés

Tanulmányom két részből áll. Az első részben (1–3. szakasz) arra teszek kísérletet, hogy tisztázzam, mit jelent egyáltalán naturalistának, illetve reduktív naturalistának lenni. A reduktív naturalisták számára az egyik legégetőbb kérdés, hogy miképp biztosítsanak helyet az *alapvetően fizikai* természetű világban olyan tulajdonságoknak és tényeknek, amelyek első pillantásra egyáltalán nem tűnnek fizikai természetűnek; ilyenek például a mentális tulajdonságok (vagy a szemantikai és morális tulajdonságok, illetve a matematikai tények). Ez az úgynevezett lokáció problémája, amely az általam bemutatott reduktivisták szerint nem oldható meg anélkül, hogy egyrészt a redukálendő mentális tulajdonságokat ne *azonosítanánk* fizikai tulajdonságokkal, másrészt pedig a redukciót ne a mentális tulajdonságokra referáló kifejezéseink jelentésének pontos meghatározásával, vagyis a *fogalmi analízis* módszerével készítenénk elő.

A tanulmány második részében (4–5. szakasz) a mentálist fizikaival azonosító redukcionizmussal szemben felhozott legnagyobb kihívásra, tudniillik a redukálendő mentális tulajdonságok *többszörös realizálhatóságának* problémájára adható válaszok közül szeretnék egy kevésbé népszerűt védelmembe venni. E válasz szerint jó indokkal feltételezzük azt, hogy a mentális tulajdonságok valójában *diszjunktív* fizikai tulajdonságok. Annak ellenére érvelek emellett, hogy a tulajdonságok metafizikájában általánosan elfogadott nézet, hogy a diszjunktív tulajdonságok, ha vannak egyáltalán, nem tölthetnek be lényeges szerepet egyetlen (reduktivista) metafizikai elméletben sem.

1. Naturalizmustól a reduktív naturalizmusig

Közel száz éve, hogy Roy Wood Sellars (1922, vii) kijelentette: „immáron mindnyájan naturalisták vagyunk”. Ám ha ezt a kijelentést

a filozófiai naturalizmus elterjedésének pontos diagnózisaként próbáljuk értékelni – akár kimondásának időpontjában, akár most –, akkor vagy nyilvánvalóan túlzónak és éppen ezért hamisnak, vagy semmitmondónak fogjuk tartani. A helyzet ugyanis az, hogy szép számmal akadnak a filozófusok között, akik az antinaturalisták táborát erősítik, így leszűrhetjük a – nem túl informatív – tanulságot: Sellars kijelentése kizárólag azokról szól, akik naturalistáknak tartják magukat. Ám még ha a naturalizmus elterjedtségével kapcsolatos eme túlzott optimizmus nem is fest pontos képet a filozófia alakulásáról, azt minden további nélkül elismerhetjük – akár naturalisták vagyunk, akár nem –, hogy a naturalizmus népszerű filozófiai nézet. Csakhogy népszerűsége ellenére a naturalizmusnak nincs pontos definíciója. Éppen ezért még ha Sellarsnak igaza volna is, akkor sem lenne számunkra világos, hogy egész pontosan mit állít.¹

Joggal tesszük fel tehát a kérdést: mi a naturalizmus? Még ha pontos definícióval nem is tudok szolgálni, érvényben van egy többé-kevésbé használható meghatározás: a naturalizmus az a filozófiai nézet, amely szerint kizárólag olyan dolgok *léteznek*, amelyek létezése mellett a *tudományok* evidenciákkal szolgálnak. Eszerint arra az ontológiai kérdésre, hogy mi létezik, nem a hétköznapi vélekedéseink és hiedelmeink, sem a filozófiai vagy vallási meggyőződésünk, hanem kizárólag a tudományok segítségével kaphatunk választ. A naturalista éppen ezért egy nagyon sajátos viszonyt feltételez a metafizika, avagy ontológia, valamint a tudományok között: ezek nem

¹ A félreértések elkerülése végett, itt semmi olyasmit nem állítok, amivel maga Sellars ne lett volna tisztában. Híressé vált kijelentését, miszerint mindenki elkötelezett híve a naturalizmusnak, finomabbra hangolt megállapítások követik. Íme:

Ám (...) ez a mindannyiunk által osztott naturalizmus nagyon homályos és általános, aminek köszönhetően temérdek, egymástól eltérő véleményt képes lefedni. Sokkal inkább iránymutatás, mint egy világosan megfogalmazott meggyőződés. Nem annyira filozófiai rendszer, mint inkább a fizikai és biológiai tudományok lenyűgöző eredményeinek elismerése. S nehogy túltegyenek rajta, a pszichológia is beállt a sorba, amikor rámutatott a viselkedés és a tudat szervi alapjaira.

Csakhogy mivel eleddig senki sem fogalmazott meg és tett védelmébe egy adekvát naturalizmust, ezért azzal szembesülünk, hogy sokan azok közül, akik általános szemléletmódjukat tekintve naturalisták, élesen kritizálják a naturalizmust mint filozófiát. Honnan ez a nyilvánvaló következetlenség? Miért van az, hogy a filozófusok többsége még mindig nem hajlandó a naturalizmus mellett síkra szállni? (Sellars 1922, vii.)

egymástól elkülöníthető, hanem egymással szorosan összefüggő és egymást bizonyos értelemben kiegészítő vállalkozások. Ahogy Willard Van Orman Quine (1951/1999, 150) fogalmaz „az ontológiai problémák egy szinten vannak a természettudomány problémáival”. Vagy ahogy Wilfrid Sellars (1956, 41. §.) – a fent idézett Roy Wood fia – Prótagoraszt parafrázálva kijelenti: „a világ leírásának és magyarázatának dimenziójában minden dolog mértéke a tudomány, a létezőknek, hogy léteznek, a nem-létezőknek, hogy nem léteznek”.

A tudományok és a metafizika között feltételezett szoros viszonyt valahogy így lehetne bemutatni: a metafizikus kísérletet tesz egy átfogó és koherens kép felvázolására a valóság természetéről, miközben bevezeti és tisztázza azokat a kategóriákat és fogalmakat, amelyekkel egyáltalán kísérletet tehetünk a valóság megismerésére, azonban a valóságot a tudós ismeri meg, amikor pontosan azonosítja azokat az entitásokat, amelyekre az elméleti kategóriáink és fogalmaink vonatkoznak. A metafizikus, a filozófiai vizsgálódásoktól elidegeníthetetlen módon, egy *a priori* vizsgálódás keretében igyekszik tisztázni, hogy milyen típusú entitások létez(het)nek, a tudós pedig *empirikus* evidenciákat szolgáltatva, azonosítja azokat a partikuláris entitásokat, amelyek ténylegesen a tudományos eszközökkel és módszerekkel megismerhető valóság alkotóelemei. A metafizikában tehát legfeljebb durva ecsetvonásokkal vázolhatunk fel egy képet a valóságról, de csak a tudományok segítségével válhat ez a ködös látomás a valóság minden részletre kiterjedő és pontos másolatává. Kim Sterelny (1990, ix.) szavaival: „[Naturalistaként] azt gondoljuk, hogy a filozófia folytonos a természettudományokkal. E nézet szerint a filozófiai elméletek olyan sejtések, amelyek sorsát aztán az empirikus vizsgálódások teljesítik be.”

Az eddigiek alapján annyit leszögezhetünk, hogy a naturalizmus híveinek alapvető meggyőződése a következő: az általunk vizsgált valóság kimerítő leírása és egzakt magyarázata az empirikus tudományok, és ezek közül is leginkább a természettudományok feladata. Ebből nyilvánvalóan következik az is, hogy olyan típusú entitások létezése joggal válik vita tárgyává, amelyek nem részei a természettudományok által megismerhető valóságnak, vagyis a *természeti világnak*. A naturalisták szerint semmi okunk kételkedni olyan fizikai

és biológiai entitások létezésében, mint az elektronok és az enzimek, miközben jó indokkal tagadjuk az olyan misztikus és mitikus entitások létezését, mint a szellemek vagy a szirének.

Eddig magától értetődőnek tűnő megállapításokat tettünk, miközben nem született megnyugtató válasz a kiinduló kérdésre. Ennek egyszerű oka van: egyáltalán nem világos, hogy mit értünk a (természet)tudományok által megismerhető természeti világon. Arra a kérdésre tehát, hogy mi a naturalizmus, pontosabb választ attól várhatunk, ha sikeresen tisztázzuk, mit jelent a „természeti” kifejezés. Nyilván nem megoldás arra hivatkozni, hogy „természeti” az a világ, amelyben a különböző természeti jelenségek előidézésben természetfelletti entitások (pl. istenek, démonok vagy boszorkányok) nem játszhatnak semmiféle szerepet, ugyanis ahhoz, hogy tisztában legyünk a „természetfeletti” kifejezés pontos jelentésével, nem ártana ismerni a „természeti” jelentését. Íme egy plauzibilisnek tűnő kísérlet David Armstrongtól:

A „naturalizmus” kifejezést gyakran nagyon homályos értelemben használjuk, jómagam viszont azt a doktrínát értem rajta, miszerint semmi sem létezik, leszámítva a térben és időben létező világot. (Armstrong 1989, 3.)

Ha Armstrong – nem melleleg, általánosan elterjedt – meghatározását vesszük alapul, akkor a természeti világ nem más, mint az egymással téridőbelileg összekapcsolódó dolgok összessége.

Két probléma is felmerül ezzel a megoldással kapcsolatban. Kezdem a naturalista számára kisebb fejtörést okozó problémával. Ez a meghatározás sem szolgál számunkra informatív válasszal. A homályos „természeti” kifejezést lecseréli egy másik, első pillantásra ugyanolyan homályos kifejezéssel. Mit jelent az, hogy valami „térben és időben létező”? A tér csak fogalmilag választható külön az időtől, vagy valóban eltérőek? Miféle entitás egyáltalán a tér és az idő, vagy inkább az egységes téridő? Mi állhat, és mi nem állhat egymással térbeli vagy időbeli, vagy inkább téridőbeli kapcsolatban? Megannyi kérdés, amely mégsem kell, hogy komoly fejtörést okozzon Armstrong vagy az általa kínált meghatározást elfogadó naturalisták számára. Mondhatják ugyanis azt, hogy e kérdések

megválaszolása nem rájuk tartozik, sokkal inkább a tér és az idő (vagy még inkább: a téridő) természetét vizsgáló fizikusra. A naturalista egyébként is a természettudományokra hagyja annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy mi létezik, és egész pontosan mi a természetük a létező entitásoknak. Miért lenne ez másképp a térrel és az idővel kapcsolatban? Ha kíváncsiak vagyunk arra, hogy mi az idő vagy a tér természete, vagy miben áll téridőbeli módon létezni, akkor forduljunk bizalommal a fizika felé. A metafizikus legfeljebb abban a kérdésben foglalhat állást, hogy létezhet-e olyan entitás, amely nem téridőbeli, bármit jelentsen is az pontosan, hogy valami téridőbeli létező. És még ha ez sokak számára tűnik is elenyésző jelentőségű megállapításnak, valójában elég komoly nézeteltérésekre adhat okot, már ami a naturalizmus elfogadásával járó ontológiai következményeket és ebből kifolyólag magának a naturalizmusnak a pontos meghatározását illeti.

Térjünk is rá az armstrongi meghatározás másik, filozófiai szempontból komolyabb tételt bíró problémájának vizsgálatára. Ehhez vegyünk egy sokat diszkutált problémát: mit kezd a naturalista az olyan matematikai entitások létezésével, mint amilyenek a számok vagy halmazok? A számok, illetve általában a halmazok *absztrakt* entitások, és noha az absztrakt entitásoknak nincs pontos definíciója, amely alapján minden további nélkül meg lehetne különböztetni őket a konkrét entitásoktól, annyit azért kijelenthetünk – legalábbis az absztrakt entitások hagyományos megközelítése alapján –, hogy az absztrakt entitások nem téridőbeli entitások. Ha viszont nem téridőbeli entitások, akkor nem lehetnek részei a természeti világnak. Ám ha nem részei a természeti világnak, akkor a naturalisták szerint sem halmazok, sem más matematikai entitások nem létezhetnek.

Ennek ellenére vannak olyan, magukat egyértelműen naturalistának (sőt: fizikalistának) tartó filozófusok, akik készséggel elfogadják bizonyos absztrakt entitások létezését, például a halmazokét és a matematikai entitásokét. Na de miért is teszik ezt, ha egyszer az absztrakt entitások nem téridőbeliek, és így – legalábbis az armstrongi értelemben – nem lehetnek a természeti világ részei? Vegyük a matematikai entitások létezése mellett szóló legismertebb érvet, tudniillik az elsőként Quine által kidolgozott, úgynevezett *nélkülözhetetlenségi érvet* [*indispensability argument*], amelynek lényege röviden

a következő: ha (1) a matematika nélkülözhetetlen a fizika és más empirikus tudományok számára, márpedig nagyon úgy tűnik, hogy az, továbbá ha (2) elköteleződünk az összes olyan dolog létezése mellett, amire a fizika (és az empirikus tudományok) igaz kijelentéseinek (köztük a matematikai kijelentéseinek) szinguláris terminusai referálnak, akkor (3) jó indokunk van arra, hogy elismerjük a matematikai entitások létezését.²

A nélkülözhetlenségi érv elfogadása (vajon az érv melyik premisszája kezdhető ki?), igen nehéz helyzetbe hozza a naturalistát. Hogyan adjon számot a matematikai entitások létezéséről? Íme a naturalista dilemmája: vagy elismeri a matematikai entitásokat mint a térben és időben létező világ részeit, vagy elismeri azok téridőtől független létezését. A dilemma egyik ága sem tűnik elfogadhatónak. Egyrészt a matematikai entitások nem lehetnek az empirikus tudományok által megismerhető és téridőbelinek tartott természeti világ részei, mivel a számok nem olyanok, mint a jávorszarvasok vagy a jégkockák, nem változnak, nem mozognak, nem megfigyelhetők, nem mérhetők. Másrészt ha minden létező entitásnak a téridőbeli világban van a helye, akkor a naturalizmus feladásával együtt jár az olyan absztrakt entitások létezésének elismerése, mint amilyenek a számok. Nagy kérdés tehát, hogy mit kezd a naturalista a matematikai entitások létezésével: hogyan békíti ki azon meggyőződését, miszerint az ontológiai kérdések megválaszolásában a természettudományok a mérvadók, azzal a teljesen nyilvánvaló felismeréssel, hogy a természettudományok sikerességének egyik motorja épp a matematika, amely alkalmazásának ontológiai implikációi komoly feszültséget okozhatnak a naturalista metafizikában?

A matematika naturalizálhatóságának kérdése valóban kemény dió, de nem az egyetlen: vannak szép számmal olyan jellegű tények,

2 (Lásd például: Quine 1948/2002, 129–135.) David Lewis szintén olyan alapvetően naturalista filozófus, aki minden további nélkül elismeri bizonyos absztrakt entitások létezését, szerinte például a tulajdonságok és a proposíciók is *halmazok*. Ehhez lásd: Lewis (1983; 1986, section 1.5). Az absztrakt entitások létezését teljes mértékben tagadó naturalisták közé tartozik például Harry Field, aki szerint mindenfajta *platonizmussal*, így a számokkal és más matematikai entitásokkal kapcsolatos realizmussal is le kell számolni. Field (1980) éppen ezért amellett érvel, hogy a matematika nélkülözhető a fizika számára, de még ha nélkülözhetetlen is, csupán hasznos *fikció*, és így *szó szerint nem igaz*, a matematikai kifejezések pedig valójában nem referálnak létező entitásokra.

illetve tulajdonságok, amelyek naturalista módon való kezelése hasonló nehézségeket implicál. Miképp számol el a naturalista olyan entitások létezésével, mint amilyenek a *mentális* tulajdonságok vagy tények? Úgy vélem, arról keveseket kell meggyőzni, hogy miért válik fontos kérdéssé a lelki vagy mentális entitásokkal kapcsolatos kérdések naturalista módon való tárgyalása: mi, akik magunkat a természeti világ részeinek tartjuk, mindenféle skrupulus nélkül szoktunk mentális állapotokat tulajdonítani magunknak és másoknak. Ki tagadná, hogy érzett már *fájdalmat* vagy *szomjúságot*? Vagy: ki tagadná, hogy vannak *vélekedései* és *kétélyei*? Mivel alapos indokunk van azt feltételezni, hogy léteznek olyan mentális tulajdonságok, avagy állapottípusok, mint *fájdalmat* érezni vagy *vélekedésekkel* rendelkezni, éppen ezért valamilyen módon (ha naturalisták vagyunk, akkor természetesen a naturalizmussal összhangban) számot kell adni róluk. Íme tehát egy lehetséges válasz arra a kérdésre, hogy miért válik érdekes kihívássá az imént említett tényekről való számadás a naturalisták számára: a naturalizmus mint filozófiai nézet (legalábbis részben) az alapján méretik meg, hogy mennyire sikeres azon természetes meggyőződéseink megőrzésében, amelyek igaznak tartása nem az általunk preferált filozófiai és tudományos elméletektől függ. A naturalista számára tehát az a kihívás, hogy helyet biztosítson ezeknek a mentális tényeknek vagy tulajdonságoknak a természeti világban. Na de lehet-e egyáltalán bármiféle helyet biztosítani nekik a természeti világban?

Ez utóbbi kérdésre egyesek szerint csak határozott „nem”-mel lehet válaszolni, noha a negatív válasz mögött merőben más filozófiai meggyőződések húzódnak meg. Egyrészt ha bizonyosak lennének afelől, hogy a vita tárgyát képező tulajdonságok és tények kétségtelenül a valóság részét képezik, de képtelenek vagyunk helyet biztosítani nekik a természeti világban, akkor egyúttal amellet is állást foglalnánk, hogy a valóságról nem tudunk kimerítően számot adni a természettudományok segítségével. Eszerint tehát elismernénk, hogy vannak mentális tények, de azt nem, hogy ezek a természeti világ részei. Ezt a felfogást képviselik az *antinaturalisták* vagy (*karteziánus dualisták*). Másrészt viszont, félretéve a készpénznek vett természetes meggyőződéseinket, lehetünk teljesen szkeptikusak is a fent említett mentális tulajdonságok és tények létezésével kapcsolatban. Ha

ugyanis meg vagyunk győződve arról, hogy kizárólag az empirikus tudományok, egész pontosan a fizikai tudományok és más, a fizikai tudományokkal szoros kapcsolatot ápoló természettudományok ad(hat)nak választ az ontológiai kérdésekre, akkor nyugodtan kijelenthetjük, hogy a filozófiát és a tudományokat megelőző fogalmaink bizony félrevezetnek minket a valóság természetére vonatkozóan. Valójában nincsenek mentális tények, mert még ha léteznek is azok a tények, amelyeket félrevezetően a mentális fogalmainkkal írunk le, akkor azok – a leírásuk során használt fogalmak ellenére – kizárólag fizikai vagy neurofiziológiai tények. Ha pedig így van, akkor, még ha ez nehezünkre esik is, filozófiai és tudományos szempontból mindenképp célszerűbb lenne megszabadulni a mentális kifejezésektől és fogalmaktól, amelyek használata azt a látszatot kelti, hogy valamit kezdenünk kell a fent említett tények természeti világban való elhelyezésének problémájával. Ezt a nézetet kétségtelenül naturalisták képviselik, de ezek a naturalisták egyúttal *eliminativisták* is.

Ám válaszolhatunk „igen”-nel is a fenti kérdésre, mondván, igenis van helyük a mentális tényeknek is a természeti világban. Annak ellenére, hogy első látásra nem tűnnek természetinek, ez nem jelenti azt, hogy a valóság természetfeletti régiójába kellene helyet biztosítani nekik, sem azt, hogy tagadnunk kellene a létezésüket. Nem mindegy azonban, hogyan adunk számot arról, hogy a kérdéses entitások a természeti világ részei. Ha például azt feltételezzük, hogy a mentális tulajdonságok és tények *sui generis*, vagyis redukálhatatlan természeti entitások, akkor egyúttal azt a feltevést is osztjuk, hogy a létezésüket és a természetüket nem az alapvetőnek tartott és – ami a természeti világ feltárását illeti – megkérdőjelezhetetlen érdekkel bíró fizika, kémia vagy neurofiziológia fogja tisztázni, hanem az ezekhez képest autonóm pszichológia. Ez esetben olyan *naturalisták* vagyunk, akik emellett *antiredukcionista* (vagy: *emergentisták*). Ha viszont azt feltételezzük, hogy a természeti világ átfogó jellemzése és magyarázata során olyan tulajdonságokra és természeti fajtákra nem hivatkozhatunk, amelyekről nem adhatunk számot az alapvetőnek tartott természettudományok – még pontosabban: a fizikai tudományok – segítségével, akkor még mindig érvelhetünk amellett, hogy a kérdéses mentális tulajdonságok *redukálhatók* olyan entitásokra, amelyekről semmi okunk azt feltételezni, hogy ne lennének

a természeti világ részei. Ez esetben *reduktív naturalisták* vagyunk. Alább ez utóbbi álláspont minél pontosabb meghatározására teszek kísérletet, hogy aztán a tarthatósága mellett érvelhessek.

2. Hogyan legyünk reduktív naturalisták?

Mint láttuk, a naturalizmus hívei szerint minden létező entitás a természeti (vagy sokak szerint: a téridőbeli) világ része. Azonban a reduktív naturalisták – mint arra alább részletesebben is kitérek – ezt azzal egészítik ki, hogy mindaz, ami és ahogyan létezik, relatíve kisszámú entitásnak, illetve azok tulajdonságainak vagy a köztük fennálló relációknak köszönhetően létezik. Amikor a természeti világunk bizonyos tényeinek leírására vállalkozunk, akkor igaz módon használhatunk pszichológiai fogalmakat, ám ha meg akarjuk magyarázni, hogy minek köszönhetően igazak a pszichológiai fogalmakat magukban foglaló tényleírások, akkor a világ olyan alapvetőnek tartott tényeire fogunk és kell hivatkoznunk, amelyek valójában nem mentálisak. Ám ez a nézet korántsem olyan, amit egy kézlegyintéssel elintézhetünk. Nem lehet magyarázat nélkül szőnyeg alá söpörni azt az állítást, hogy ami mentális, valójában nem mentális. Ebben a rövid szakaszban a teljesség igénye nélkül teszek kísérletet a magyarázatadásra.

Íme egy jól ismert programadó passzus, amelyben Frank Jackson a redukcionista meggyőződésben látja egy komolyan vehető vagy szigorú értelemben vett naturalizált metafizika kidolgozásának lehetőségét:

[A] metafizika arról szól, hogy mi van, és ami van, az milyen. Ám természetesen ezen nem annak egy ósdi bevásárlólistán való felsorolását kell érteni, hogy mi van, és milyen az, ami van. A metafizikusok átfogó módon kívánnak számot adni az elméről, szemantikai kérdésekről vagy – teljesen szerénytelenül – mindenről, miközben ehhez csak korlátozott számú, többé-kevésbé alapvető fogalmat használnak fel. Amikor így járnak el, a fizikusok munkáját tekintik követendő példának. A módszer nem az, hogy hagyjunk virágozni minden virágot, sokkal inkább az, hogy legyünk önmegtartóztatók, amennyire csak lehetséges. (...) Ám ha a metafizika korlátozott

számú alkotórész segítségével törekszik a megértésre, akkor folyamatosan szembesülni fogunk a lokáció problémájával. Mivel az összetevők száma korlátozott, ezért a világ állítólagos jellegzetességei közül lesznek olyanok, amelyekről explicite nem tudjuk, hányadán is állunk velük. A kérdés éppen ezért az lesz, hogy legalább impliciten benne vannak-e a történetben. A szigorú metafizika egyszerre diszkriminatív és feltételezhetően teljes, és e két tény kombinációja elkerülhetetlenül együtt jár azzal, hogy a világunk állítólagos jellegzetességei közül egész sokkal kapcsolatban vethető fel vagy az eliminálás, vagy az elhelyezés kérdése. (Jackson 1994, 25.)

Jackson érdekesen nyúl a metafizikában már régóta érvényben lévő takarékosági vagy gazdaságossági elvhez (avagy Occam borotvájához), miszerint ha nem szükséges, ne szaporítsuk a létezők számát. Jackson szerint ugyanis a gazdaságossági szempontoknak nem általában a létező entításokra vonatkoztatva kell érvényt szerezni, sokkal inkább a létező entítások egy *elit kisebbségére* vonatkozóan. Akkor kell visszafognunk magunkat, amikor a világ alapvető elemeit vesszük sorra, amelyekből minden más összeáll. Akkor kell takarékosnak lennünk, amikor azokat az alapvető tulajdonságokat és relációkat azonosítjuk be, amelyek a világon mindennek meghatározzák a természetét. Csak ezek után válhat számunkra világossá, hogy egész pontosan mit tekinthetünk a természeti világ részének, és mit nem.

A Jackson által (is) propagált minimalista ontológia *locus classica* David Lewis szintén sokat idézett és diszkutált szakasza, amit ő maga az általa képviselt *Hume-iánus szupervenienencia* doktrínájának meghatározásaként vezetett be.

[A] világ nem más, mint lokális partikuláris tényállások hatalmas mozaikja, egyetlen kicsi dolog aztán még egy. (...) Ott van a geometria: a pontok közti téridőbeli távolságok externális relációinak rendszere. Nem kizárt, hogy ezek a pontok maguk a téridőpontok, de az is lehet, hogy az anyag vagy az éter, vagy a mezők pontméretű részei, esetleg mindkettő. E pontokon pedig ott vannak a lokális tulajdonságok: azok a tökéletesen természetes intrinzikus tulajdonságok, amiknek nincs szükségük egy pontnál nagyobb dologra ahhoz,

hogy példázva legyenek. Röviden: a tulajdonságok egy bizonyos elrendeződésével van dolgunk. Ennyi az egész. Nincs eltérés, ha nincs eltérés a tulajdonságok elrendeződésében. Minden más ezen szuperveniál. (Lewis 1986a, ix–x.)

Lewis meglátása szerint a világunk nem más, mint azoknak a *fundamentális* – vagy általa inkább *tökéletesen természetesnek* tartott – tulajdonságoknak és relációknak egy sajátos eloszlása, amelyekkel kizárólag a tovább nem analizálható, avagy pontszerű entitások rendelkeznek. Lewis szerint a világunk ilyen értelemben egy hatalmas mozaik, amely nem lehetne ugyanaz, ha valamelyik alapvető darabkája megváltozna (másfajta fundamentális tulajdonságot példázna), vagy a darabkák másképp rendeződnének el (eltérő módon kapcsolódnának össze a téridőben).

E kép alapján teljes joggal teszünk különbséget a világban létező entitások (tulajdonságok, relációk és a tulajdonságokkal és relációkkal rendelkező dolgok) két nagy csoportja között. Egyrészt a világ metafizikailag kitüntetett kisebbségére, és minden egyébre, ami a kitüntetett entitásoknak köszönheti a létezését. Az előbbieket lennének a *fundamentális* entitások, az utóbbiak pedig a *derivatív* entitások. A fundamentális entitások alkotnák az entitásoknak azt az elit kisebbségét, amelyek ha mások lennének, akkor a világ is másmilyen lenne; vagy mondhatnánk így is: ezek az entitások, amelyek felelősek azért, hogy a világunk oly módon alakult, ahogy. Másrészt vannak a derivatív entitások: ezek olyan entitások, amelyek a fundamentális entitásoknak köszönhetik azt is, hogy vannak, és nem különben azt is, hogy milyenek. A redukcionizmus lényege, hogy ha olyan, vélhetően derivatív entitásokkal akad dolgunk, amelyek létezéséről és természetéről nem adhatunk maradéktalanul számot a fundamentális entitások segítségével, akkor az ilyen entitások létezését tagadnunk kell. Ám ha a derivatív entitások létezéséről és természetéről maradéktalanul számot adhatunk a fundamentális entitások segítségével, akkor az ilyen entitások létezését nyugodt szívvel elismerhetjük, helyet biztosítva nekik a világban. Ez viszont csak egyet jelenthet: a kérdéses derivatív entitásokat azonosítjuk bizonyos fundamentális entitásokkal.

Számos kérdést vet fel a valóság természetének vagy szerkezetének ez a fundamentális/derivatív felosztáson alapuló víziója. Én most kettővel foglalkozom: (1) Miféle entitások jöhetnek szóba mint fundamentális entitások? (2) Ha a derivatív entitások létezésének elismerése együtt jár azzal, hogy azonosítjuk őket bizonyos fundamentális entitásokkal, akkor hogyan adunk értelmet egyáltalán ennek a megkülönböztetésnek?

Kezdem az első kérdéssel! Mivel azok az entitások fundamentálisak, amelyek fundamentális tulajdonsággal rendelkeznek, vagy fundamentális relációban állnak egymással, ezért Lewis számára annak tisztázása az elsődleges, hogy mi lehet egyáltalán fundamentális tulajdonság és reláció. A fundamentális relációra konkrét példát is hoz: a téridőbeli összekapcsolódást (avagy az egymástól való távolságot). A fundamentális, avagy tökéletesen természetes tulajdonságokra azonban nem konkrét példá(ka)t, hanem egy többé-kevésbé világos meghatározást próbál adni, amely alapján könnyebben eredhetünk (ha mi nem is, de legalább a természettudós) a fundamentális tulajdonságok nyomába.

Lewis először is különbséget tesz az úgynevezett *bővelkedő* [*abundant*] és *szórványos* [*sparse*] tulajdonságok között. Mivel Lewis szerint minden értelmes predikátum referál egy tulajdonságra, ezért a tulajdonságok voltaképp minden értelmes predikátum szemantikai értékei. Ezekből annyi van, amennyit csak ki tudunk fejezni az általunk használt predikátumok segítségével: ha valamit igaz módon jellemzünk egy negatív predikátummal („nem kerek”), akkor a kérdéses dolog egy negatív tulajdonsággal (*nem-kerekség*, avagy *nem-kereknek levés*) rendelkezik, ha valamit igaz módon jellemzünk egy diszjunktív predikátummal („piros vagy kerek”), akkor a kérdéses dolog egy diszjunktív tulajdonsággal (*pirosnak vagy kereknek levés*) rendelkezik, és így tovább. Azonban a szórványos tulajdonságok nem egyszerűen csak szemantikai értékek, sőt alapvetően nem azok. Lewis a következő módon jellemezi őket:

A rajtuk való osztozás hozzájárul a kvalitatív hasonlósághoz, metszik az illesztéseket [*carve at the joints*], intrinzikusak, nagyon specifikusak, instanciáik halmazai *ipso facto* nem teljesen keverték, épp

csak annyi van belőlük, amennyi a dolgok redundanciától mentes maradéktalan jellemzéséhez szükséges. (Lewis 1986b, 60.)

E rengeteg utalással megspékelt és metaforákat is tartalmazó bekezdés szerint a tulajdonságok metafizikailag kitüntetett halmazába azok a tulajdonságok tartoznak, amelyek többek között (1) biztosítják, hogy két vagy több partikuláris dolog a természetüket tekintve *hasonlít* egymásra; (2) minden egyes dolog igaz leírásának *elégséges ontológiai alapjául* szolgálnak, vagyis a világ jellemzéséhez elegendő lenne leírni azt, hogy mely entitások példázzák őket; (3) ha két entitás ugyanazzal a szórványos tulajdonsággal rendelkezik, akkor egymás tökéletes hasonmásai; (4) olyan entitások példázzák őket, amelyek egy nagyon pontosan meghatározott és ennek köszönhetően homogén halmazt alkotnak; (5) az eredeti platóni metafora (*Phaidrosz* 265e) modern parafrázisaiban, a valóságot, avagy a természetet annak illesztésénél metszik [carve nature at its joint], vagyis ha ismerjük őket, akkor azt is tudjuk, hogy melyek azok az objektív természeti fajták, amelyekhez a természeti világot meghatározó entitások tartoznak. Még egyszer, Lewis ezeket a szórványos tulajdonságokat nevezi tökéletesen természetes, avagy fundamentális tulajdonságoknak.³

Ha azt kérdezzük a reduktív naturalistáktól, hogy mégis miféle entitások rendelkezhetnek az ily módon meghatározott fundamentális tulajdonságokkal, akkor szinte kivétel nélkül azt válaszolnák: a *fizikai* entitások. Így válik a reduktív naturalizmus reduktív *fizikalizmussá*: a fizika az a tudomány, amely ha teljes, akkor végső magyarázatot ad arra a kérdésre, hogy a világunk miért éppen azokat az entitásokat tartalmazza, amiket, és miért olyan az entitások természete, amilyen. A fizika fedezi fel azokat a fundamentális tulajdonságokat és relációkat, amelyek a természeti világot olyanná teszik, amilyen. Ám a reduktív naturalista, amikor amellet foglalt állást, hogy a világ fundamentális összetevői között nincsenek *sui generis* mentális entitások, ezzel még nem állítja azt, hogy egyáltalán ne léteznének mentális entitások. Azt viszont igenis állítja, hogy a mentális entitások, amennyiben léteznek, nem mások, mint

3 A tökéletesen természetes tulajdonságok lewisi jellemzéséhez lásd még: Lewis 1983/1999; 1984/1999, 67; 1986, 59–69; 1994/1999.

fizikai entitások. Íme illusztrációképpen egy jól ismert példa. Ha azt kérdezzük, hogy miért igaz egy pszichológiai kijelentés („Most fáj a fogam”), akkor a reduktív naturalista/fizikalista szerint azzal még nem adtunk megfelelő választ a kérdésre, ha így felelünk: az idegrendszerem egy állapota (bizonyos számú neuronjaim bizonyos módon való összekapcsolódása) rendelkezik egy bizonyos mentális tulajdonsággal, avagy egy bizonyos mentális állapot típus (fájdalom) egyik példánya. A következő már sokkal jobb válasz lenne (ha nem is a végső válasz): az idegrendszerem egy állapota (bizonyos számú neuronjaim bizonyos módon való összekapcsolódása) egy bizonyos neurofiziológiai tulajdonsággal rendelkezik, avagy egy bizonyos neurofiziológiai állapot típus (az elmefilozófiában már bevett módon, de nagyon elnagyoltan: C-rostok tüzelésének) egyik példánya. (A végső magyarázatnak fundamentális tulajdonságokkal rendelkező fundamentális entitásokra kellene hivatkoznia, márpedig a neuronjaink nem ilyenek. A neurofiziológiai tulajdonságoknál vannak alapvetőbb kémiai és még alapvetőbb fizikai tulajdonságok, amelyek a redukcionista szerint magyarázattal szolgálnak a neuronjaink természetére vonatkozóan.)

Most vizsgáljuk meg a második kérdést! Ha ugyanis a fundamentális tulajdonságok egytől-egyig fizikaiak, vagyis a világunk (legalábbis elvben) teljes mértékben jellemezhető az alapvető fizikai entitások, mondjuk elemi részecskék olyan fizikai tulajdonságaival vagy relációival, mint amilyen például a téridőbeli összekapcsolódás vagy a tömeggel és a töltéssel rendelkezés, akkor nem világos, hogy minek ismerjük el a fundamentális entitások mellett az olyan derivatív entitások létezését is, amelyek valójában nem (lehetnek) mások, mint fundamentális entitások. Lássuk, hogy például Michael Esfeld miképp tesz kísérletet arra, hogy a derivatív entitások fundamentális entitásokkal való azonossága mellett lándzsát törő redukcionizmust összeegyeztesse a fundamentális és derivatív entitások közti teoretikus megkülönböztetéssel.

A tény, hogy az azonosság szimmetrikus, nem sérti az arra irányuló ontológiai redukcionizmust, hogy mindennek helyet találjunk az entitások egy minimális halmazában. Tegyük fel, hogy az entitásoknak ez a minimális halmaza nem más, mint a világegyetem

pontméretű részecskéinek konfigurációja, vagyis a világegyetem összes pontméretű részecskéjére úgy gondolunk, mint amelyek elválaszthatatlanul összefornak relatív helyzetükkel (azaz a részecskék közti távolságokkal) és a mozgásukkal (azaz a részecskék relatív helyzetének, avagy a köztük lévő távolság megváltozásával). Van tehát három alapvető fogalom: „pontoszerű részecske”, „távolság” és „mozgás” (azaz „a távolság változása”). A lokáció problémája ez esetben annak kimutatásában áll, hogy miképp azonos minden más a részecskék univerzális konfigurációjának valamely speciális részkonfigurációjával és annak mozgásával. Tegyük fel, hogy léteznek organizmusok, beleértve az elméket. A feladat az, hogy a pontoszerű részecskék, a távolságok és a távolságok változásának alapfogalmival pontosan meghatározzuk, hogy a részecskék melyik speciális konfigurációi és mozgásai az organizmusok, és melyek az elmék. Ha erre képtelenek vagyunk, akkor az ontológiában mást is el kell ismernünk a távolsági relációban álló részecskék és e relációk megváltozása mellett. Tehát a redukcionizmus annak kinyilvánítása, hogy nincs semmi más a világegyetem részecskéinek konfigurációján kívül, és ezt az azonossági reláció szimmetriáján keresztül teszi világossá, kimutatva, hogy a világegyetem részecskéinek bizonyos részkonfigurációi *nem mások, mint* organizmusok, ahogy az organizmusok *sem mások, mint* bizonyos részecskekonfigurációk, megint más részkonfigurációk pedig *nem mások, mint* elmék, ahogy az elmék *sem mások, mint* valamely speciális részecskekonfigurációk és így tovább. (Esfeld [megjelenés előtt])

Tehát a válasz röviden az, hogy a redukcionista nem is tehetnek mást, mint azt, hogy azonosítják a derivatív entitásokat a fundamentálisakkal, ugyanis ha úgy ismernék el egy derivatívának tartott entitás létezését, hogy nem tartanák redukálhatónak a fundamentális entitásokra, akkor el kellene ismerniük, hogy az is eleme a fundamentális entitások halmazának. Ha például realisták vagyunk a mentális entitásokkal kapcsolatban, de redukálhatatlannak tartjuk őket, akkor el kell ismernünk, hogy a világ fundamentális entitásai között, a fizikai entitások mellett éppúgy vannak mentális entitások is. Pontosán ez az, amit a redukzív naturalista szeretne elkerülni.

Most ne törődjünk azzal, hogy jelen pillanatban nem tart ott a fizika, hogy pontosan meghatározza a világot alkotó elemi részecskéknek azokat a konfigurációit, amelyeket azonosíthatunk minden olyan entitással, amelyeknek helyet akarunk biztosítani ebben a világban. A sikeres redukció ezen részének kivitelezése egyébként sem a filozófus, hanem a fizikus feladata. A filozófus dolga az, hogy rámutasson, vajon mi az, ami egyáltalán redukálható, nemkülönben arra, hogy rámutasson, hogyan kezdjünk hozzá egy ilyen redukcióhoz.

3. A Canberra-terv: fogalmi analízis és metafizika

Az úgynevezett Canberra-terv kidolgozása leginkább a már fentebb említett David Lewis és Frank Jackson nevéhez fűződik. A tervnek lényeges részét képezi az is, amit több-kevesebb sikerrel az iménti szakaszban próbáltunk tisztázni: eszerint a redukzív naturalista projektben egy minimalista ontológia iránti igény mutatkozik meg, ami egyúttal elméleti alapot biztosít, és legitimálja a világot teljes egészében meghatározó fundamentális tulajdonságok és relációk pontos azonosítására alkalmas alaptudományt. Ez az alaptudomány a legtöbb redukcionista számára nem más, mint a fizika.

Azonban a Canberra-tervnek éppolyan (ha nem nagyobb) jelentőséggel bíró része annak a kérdésnek a megválaszolása is, hogy miképp lehet egységes módon számot adni a redukálhatónak tartott derivatív entitásokról, vagyis hogyan fogjunk hozzá a fundamentális entitásokkal való azonosításuk feladatának. Ehhez mindenképp előtte olyan elméleti kiindulópontokra van szükség, amely mindenki számára elfogadható. Ezt a kiindulópontot igyekszik biztosítani az elsőként Lewis által kidolgozott és alkalmazott *analitikus funkcionálizmus*.

Mint az 1. szakaszban már érintőlegesen szóba került, nyilvánvalóan rendelkezünk olyan kifejezésekkel, mint amilyen a „fájdalom”. Az viszont nem nyilvánvaló, hogy miképp tudjuk az ilyen kifejezéseknek megfelelő vagy az általuk referált mentális tulajdonságokat a redukzív naturalizmus elvárásai szerint oly módon megragadni, hogy természeti világban előforduló (ha nem is azonnal bizonyos pontoszerű entitások által példázott fundamentális) tulajdonságként

legyenek meghatározhatók. Ehhez Lewis szerint arra van szükség, hogy a redukálendő tulajdonságokra referáló kifejezéseket egy tudományos vagy legalábbis kvázi-tudományos elmélet kifejezéséiként fogjuk fel. Hogy mit jelentenek, és mire referálnak az ilyen elméleti kifejezések, először azokat az elméleti szerepeket vagy funkciókat kell tisztáznunk, amelyeket a redukálendő tulajdonságok töltenek be. És ha ismerjük ezeket a funkciókat, akkor már csak azt kell kiderítenünk, hogy egész pontosan mely tulajdonságok töltik be őket a természeti világban. Ha találunk, pontosabban, ha a fizikai tudományok találnak majd olyan tulajdonságokat, amelyek betöltik a kérdéses funkciókat, akkor a redukció sikeres volt, és a redukálendő tulajdonságokat a természeti világot meghatározó tulajdonságokként ismerhetjük el.

Pontosan ez a stratégia a mentális tulajdonságok tisztázásának esetében is. Lewis például úgy tekint a különböző mentális tulajdonságokkal kapcsolatos *népi pszichológiai* állításokra, mint amik segítségével bizonyos jelenségeket (például emberi viselkedéseket) magyarázhatunk meg vagy jelezhetünk előre, olyan kifejezéseket (mentális szótárunk szavait) használva, amelyekkel a magyarázat vagy előrejelzés során posztulált entitásokra (mentális állapotokra és tulajdonságokra) referálunk. Annak ellenére, hogy a népi pszichológia nem valódi szaktudomány, és a tudományos elméletként való felfogása legfeljebb egy jól működő munkahipotézis, a népi pszichológiai kifejezéseket felfoghatjuk olyan kvázi-tudományos kifejezéseként, amelyek *jelentését* magukkal a népi pszichológia jól ismert általánosításáival definiálhatjuk. Miről is van szó?

Ha például a „fájdalom” kifejezést olyan elméleti kifejezésnek tartjuk, amit bizonyos viselkedések magyarázatakor használunk, és amellyel a viselkedésmagyarázat vagy előrejelzés során bizonyos állapotokra referálunk, akkor a jelentését azon népi pszichológiai általánosítások segítségével tudjuk (*implicit módon*) definiálni, amelyekben a fájdalom okairól és hatásairól adunk számot. „Amikor fáj valamid, akkor nagy valószínűséggel összerándulsz, jajongsz vagy üvöltesz”, „A legtöbben félünk attól, hogy fájdalmat okoznak nekünk”, „Ha megütöd, megszürod vagy megégeted magad, akkor általában fájdalmat érzel”, és folytathatnánk a sort. Joggal merül fel a kérdés, hogy az ilyen és ehhez hasonló egyszerű és minden-

ki számára jól ismert megállapítások miféle elméleti jelentőséggel bírhatnak. A válasz röviden a következő: ezekkel a fájdalommal kapcsolatos kijelentésekkel pontosabban ki tudjuk fejezni azt, hogy általában mit értünk a „fájdalom” szón, továbbá képessé válunk annak a mentális tulajdonságnak a tisztázására, amivel akkor rendelkezünk, amikor fájdalmaink vannak, vagy amit másoknak tulajdonítunk, amikor azt hisszük, hogy fájdalmaik vannak.

Magyarán, a fájdalommal kapcsolatos fenti kijelentések közhelyek ugyan, vagy legalábbis annak tűnnek, mégis több lényeges információt nyújtanak a fájdalomról: beszámolnak azokról a *funkcionális* vagy *oksági szerepekről*, amelyeket a fájdalomnak nevezett mentális állapotok töltenek be. Tehát az oksági szerepek tisztázásával, vagyis annak tisztázásával, hogy a fájdalomnak milyen okai és hatásai vannak és lehetnek, a következőképp válaszolhatunk a „Mi a fájdalom?” kérdésre: a fájdalom olyan mentális állapot, amely általában összerándulást, jajongást vagy üvöltést okozhat, sokakban félelmet gerjeszt, illetve többek között a testet ért ütések, szúrások vagy égési sérülések válhatnak ki, és így tovább.

Az imént ha nem is a tökéletes egzaktsággal, de bizonyos értelemben definiáltuk azt a mentális tulajdonságot, ami közös azokban az állapotokban, amelyeket fájdalomnak nevezünk. A definiálás során a fájdalommal kapcsolatos (a fájdalmat előidéző és a fájdalom által előidézett) legismertebb szenzorikus és viselkedési jellegzetességekre hivatkoztunk, vagyis a fájdalom által betöltött funkciók segítségével *analizáltuk* a fájdalom fogalmát. Valójában nem tettünk mást, mint ráhagyatkoztunk a fájdalom ún. *népi* (pszichológiai) elméletére, és számba vettük a fájdalommal kapcsolatos természetes meggyőződéseinket. Szinte mindenki, aki tisztában van a fájdalom fogalmával, a fájdalom nagyon hasonló meghatározásával állna elő.⁴

4 Vannak, akik szerint ennél sokkal többet nem is tehetünk, és nem is kell tennünk. Az elmeállapotok természetét tisztázni igyekvő filozófiai elméletek közül a *funkcionalizmus* hívei emellett foglalnak állást, hogy ami a fájdalom tisztázásának feladatát azzal, hogy (nagyjából) tisztában vagyunk azokkal a funkcionális/oksági szerepekkel, amelyek betöltése egy (mentális) állapotot fájdalommal tesz, jórészt már el is végeztük. Ha tisztában vagyunk azzal, hogy mik azok az oksági szerepek, amiket a fájdalom tölt be, akkor azt is tudjuk, hogy mi a fájdalom. A funkcionalizmus nem egyszerűen egy fizikalista elmélet, ami nem jelenti azt, hogy ne lenne kompatibilis a fizikalizmussal. A funkcionalizmus fizikalizmushoz való ambivalens vagy legalábbis triviálisnak semmiképpen nem mond-

Azonban a fájdalommal kapcsolatos fogalmi igazságokkal legfeljebb azt a *szemantikai* tényt tudjuk tisztázni, hogy milyen szerepeket betöltő állapotokra *referál* a „fájdalom” szó. Am az elme redukív felfogásának hívei szerint a fájdalom egy kielégítő elmélete (ha igény mutatkozik rá) ennél többet kíván: nem elegendő tisztában lenni azal, hogy a fájdalomnak nevezett állapotok milyen oksági szerepeket tölthetnek be, arra is válaszolni kell, hogy egész pontosan mi tölti be, avagy mi realizálja a releváns oksági szerepeket. Miközben az előbbi úgy tűnik, nem igényel többet egy *a priori* módon is elvégezhető fogalmi vizsgálódásnál, az utóbbihoz, vagyis az oksági szerepet betöltő állapot azonosításához egy *empirikus* hipotézis elfogadására van szükség. Történetesen kiderült, hogy bizonyos típusú idegrendszeri állapotaink és mechanizmusaink – maradvá a filozófusok elnagyolt meghatározásánál: a C-rostjaink tüzelései – töltik be azokat az oksági szerepeket, amelyekről a fájdalommal kapcsolatos fogalmi analízis során próbálunk minél egységesebb és pontosabb meghatározást adni. Ez az idegrendszerünkkel kapcsolatos felfedezés vezet végül annak a fizikalista állításnak az elfogadásához, miszerint a fájdalom C-rostok tüzelése.

4. Miért lehet szüksége a redukív naturalistának a diszjunktív tulajdonságokra?

Immáron közhelynek számít az elmefilozófiában, hogy jó indokkal tartjuk a mentális tulajdonságokat *többszörösen realizálhatónak*, ami azzal a kényelmetlen helyzettel szembesíti a redukív naturalistákat, hogy a világ jellemzésére használt redukálható tulajdonságok közül vannak olyanok, amelyeket nem lehet egy-az-egyben redukál-

ható viszonya nagyrészt annak köszönhető, hogy a funkcionalisták a mentális állapotok természetének meghatározásakor *kizárólag* azokat a funkcionális szerepeket veszik alapul, amiket a kérdéses mentális állapotok töltenek be, vagyis számukra érdektelen, hogy ezeket a szerepeket egész pontosan milyen típusú entitások töltik be, fizikaiak-e, vagy sem. A funkcionalista tehát az alapján definiálja a mentális állapotok típusait, hogy azok példányai *mit tesznek*, és nem az alapján, hogy *mik azok*. E semlegesség ellenére olyan fizikalisták, mint Lewis 1966/1983; 1972/1999; 1980/1983 és Armstrong 1968/1993 az elme fizikalista elméleteinek kidolgozása során a funkcionalista definíciót a legjobb kiindulópontnak tartják. A fizikalizmus és funkcionalizmus egymáshoz való viszonyát részletesen elemzi Block 1978; 2015, illetve Tózsér 2008.

ni, avagy azonosítani valamely fundamentális tulajdonsággal. Ha ugyanis igaz az, hogy több olyan alapvető tulajdonság is van, amely egymástól függetlenül, de ugyanolyan eredménnyel képes helyet biztosítani a világban annak a tulajdonságnak, amit redukálni szeretnénk, akkor nem világos, hogy melyik fundamentális (jelen esetben: neurofiziológiai) tulajdonsággal azonosíthatjuk a redukálható (jelen esetben: mentális) tulajdonságot.

A kiinduló kérdés ez: lehet-e ugyanazt a mentális tulajdonságot egymástól eltérő neurofiziológiai állapotokkal rendelkező élőlényeknek tulajdonítani? Például lehet-e a fájdalom olyan élőlények mentális állapota, amelyeknek nincsenek C-rostjai? A kérdést először Hilary Putnam dolgozta át ellenvetéssé, nehéz feladat elé állítva a mentális tulajdonságokat neurofiziológiai tulajdonságokkal azonosító típusazonosság-elmélet iránt elkötelezett redukcionistaikat:

[A redukcionista] pontosan meg kell határoznia egy fiziko-kémiai állapotot, ami olyan, hogy valamely organizmusnak (nem csak egy emlősnek) akkor és csak akkor vannak fájdalmai, ha (a) rendelkezik egy megfelelő fiziko-kémiai szerkezetű aggyal, és (b) az agya ebben a fiziko-kémiai állapotban van. Ez azt jelenti, hogy a kérdéses fiziko-kémiai állapotnak az emlősgagy-, hullőagy-, puhatestű-agy (a polipok puhatestűek és bizonyára éreznek fájdalmat) stb. egy lehetséges állapotának kell lennie. (Putnam 1967/1975, 436.)

Mivel nincs olyan neurofiziológiai állapot, amely eltérő neurofiziológiai állapotokkal bíró élőlényekben közös lenne, ezért a redukcionista fel kell adnia azt a tervét, hogy az olyan mentális tulajdonságokat, mint a fájdalom, gond nélkül azonosíthassa valamely neurofiziológiai tulajdonsággal. Ezen a ponton érezheti magát előnyben az eliminativista, mondván, a természeti világban legfeljebb neurofiziológiai állapotok vannak, de velük azonosítható mentális tulajdonságok nincsenek. Ahogy az antiredukcionista sem panaszkodhat, hiszen a probléma nyilván azzal is feloldható, ha a mentális tulajdonságokat olyan redukálhatatlan természeti tulajdonságokként tartjuk számon, amelyek tisztázására nem elegendő a fizika, szükség van a fizikai tudományokhoz képest autonóm pszichológiára is.

Két lehetséges stratégiát alkalmazhat a redukcionista, hogy megoldja a többszörös realizálhatóság okozta problémát. Az egyik az, hogy a fájdalom több faj egyedeire is alkalmazható fogalmát leváltja egy fajspecifikus fájdalomfogalomra. Amikor a kutya vagy a polip fájdalomról beszélünk, akkor nem az emberre is alkalmazható fájdalomfogalmat használjuk, hanem a kutyafájdalom vagy polipfájdalom fogalmakat. Ez lehetővé teszi azt, hogy a különböző fájdalomfogalmakat különböző fajok egyedeire jellemző mentális tulajdonságoknak tekintsünk, amelyek különböző fajokhoz tartozó egyedeire jellemző neurofiziológiai tulajdonságokkal azonosak. Nagyon leegyszerűsítve a megoldást: az *emberfájdalom* a C-rost tüzeléssel, a *kutyafájdalom* a D-rost tüzeléssel, a *polipfájdalom* az E-rost tüzeléssel azonos. Ez az úgynevezett *lokális redukció* stratégiája.

Noha plauzibilis megoldásról van szó, két alapvető probléma rögtön felmerül a mentális tulajdonságok fajspecifikus megkülönböztetésével szemben. Az egyik probléma azokkal a pszichológiai általánosításokkal kapcsolatos, amelyeket fajokon keresztül szoktunk alkalmazni, amikor eltérő fajokhoz tartozó egyedek viselkedéseire adunk egységes magyarázatot. Amikor ilyen általánosításokat használunk, akkor feltételezzük, hogy van valami közös azokban a mentális állapotokban, amelyekkel különböző fajok egyedei rendelkeznek. Pontosán ennek a közös tulajdonságnak az elismerését hiányolja Ned Block is: „Mi a közös a kutyák és emberek (és minden más fajtájú élőlény) fájdalmában, ami alapján ezek fájdalmak?” (1980, 178–179). A kérdés releváns, hiszen funkcionalista szempontból semmi okunk különbséget tenni a mentális tulajdonságok között.

A másik probléma, ami az igazi nehézséget okozza a lokális redukció stratégiáját választó redukcionista számára az, hogy a többszörös realizálhatóság jelenségével számolni kell egy bizonyos faj egyedeire jellemző mentális állapottulajdonítások esetén is. Vajon elégséges-e a mentális tulajdonságokat fajokra korlátozva meghatározni? Nem az, épp ellenkezőleg, nagyon is indokolt további korlátozásokat bevezetni, és a mentális tulajdonságokat fajokon belül mondjuk földrajzilag elkülönülő alfajokhoz vagy fajok egyedeihez, vagy akár egyedek pillanatnyi állapotaihoz viszonyítva meghatározni. Egy beszédes, bár egyáltalán nem tipikus példa a mentális tulajdonságok fizikai alapjainak ugyanazon *személyen belüli* megvál-

tozására, amikor az idegrendszert ért sérülés esetén az agy egy másik területe vesz át kognitív funkciókat.⁵

Mi tagadás: ahhoz, hogy egyáltalán pszichológiai állapotokkal kapcsolatban tudományos magyarázatokat adhassunk, arra is szükség van, hogy általános érvényű törvényeket állapítsunk meg, amelyek kimondják, hogy ha valami ilyen és ilyen neurofiziológiai állapotban van, akkor ilyen és ilyen mentális állapotban van. Erre azonban vajmi kevés az esélyünk, ha nem gondoljuk azt, hogy a mentális tulajdonságok egyaránt jellemezhetik több eltérő személy agyállapotát is. Jaegwon Kim (1989, 38) szerint az ilyen törvényállítások formája valahogy így néz ki: „ $Si \rightarrow (M \leftrightarrow Pi)$ ”, magyarul: egy bizonyos fajhoz tartozó egyed esetében, a kérdéses egyed bizonyos M mentális állapotban levésének szükséges és elégséges feltétele, hogy bizonyos P fizikai állapotban legyen. Azonban a lokális redukció stratégiáját követő Kim is elismeri, hogy nem vagyunk elég körültekintők, amikor fajspecifikusan írjuk fel ezeket a törvényeket.

Ahhoz, hogy ilyen törvényeket állítsunk fel, meglehet, hogy a biológiai fajok túl robusztusnak bizonyulnak. Jól ismertek azok az egyedi eltérések, amelyek a pszichológiai funkciók agyban való lokalizása során szerepet játszanak. Mi több, alapul véve a tanulás és fejlődés folyamatait, az agyat ért sérüléseket és ehhez hasonlókat, egy pszichológiai állapotot vagy funkciót alátámasztó neurális szerkezet megváltozhat az egyén élete során. Ami lényeges, hogy ezek a törvények fizikai-biológiai szerkezet típusokra vonatkoznak, ám az egyszerűség kedvéért továbbra is fajokra vonatkoztatva kezelem a kérdést. (Kim 1989, 38.)

Kim tehát maga is elismeri, hogy az egyszerűség kedvéért van szükség a mentális tulajdonságok fajspecifikus módon való azonosítására. Ezek szerint a lokális redukció stratégiáját választóknak számolnia kell azzal, hogy a fajspecifikus mentális tulajdonságok azonosítása a nekik megfelelő fizikai-biológiai szerkezet típusokkal

⁵ Lásd ehhez például: Endicott 1993, 312, továbbá Kistler 1999, 144–145, valamint Tózsér 2008, 40.

még mindig túlságosan elnagyolt, vagyis a további specifikálás elengedhetetlennek tűnik.

A redukcionista számára azonban van egy másik lehetséges megoldás is: miért ne mondhatná azt, hogy a mentális tulajdonságok azonosak az őket realizáló neurofiziológiai tulajdonságok egy sajátos konstrukciójával, vagyis egy diszjunktív neurofiziológiai tulajdonsággal? Eszerint a fájdalom – maradvány a fenti példánál – azonos a *C-rost tüzelés* vagy *D-rost tüzelés*, vagy *E-rost tüzelés* tulajdonságával. Íme egy jó példa a diszjunktív stratégia alkalmazására:

Habozás nélkül szoktunk mentális állapotokat tulajdonítani fajokon keresztül, annak ellenére, hogy fiziológiai alapjaikat tekintve nagyban eltérnek egymástól. Még a mi fajunkon belül is valószínűtlennek tűnik, hogy az egyedi mentális tulajdonságok mindig azonos neurális szerkezetekben realizálódnak.

Azonban a többszörös realizálhatóság nem kell hogy megfélemlítse az azonosság elmélet eltökélt védelmezőjét. Például lehetősége van amellet érvelni, hogy a releváns (...) tulajdonság valójában diszjunktív. Vagyis lehet, hogy benned az *M* mentális sajátosság *N* neurális szerkezetben realizálódik, miközben egy polipban *M* egy másfajta *N'* neurális szerkezetben realizálódik. Aláaknázná-e mindez a típus-azonosságot? Nem, hacsak nem feltételezzük, hogy *M* nem lehet azonos az *<N vagy N'>* diszjunktív tulajdonsággal. Megeshet, hogy a kérdéses tulajdonság *seregyei*, sőt elvileg az sem kizárható, hogy végtelen számú tulajdonság diszjunkciója. (Heil 1992, 64.)

Na de állíthatunk-e diszjunktív tulajdonságokat a reduktív naturalizmus szolgálatába? A diszjunktív tulajdonságokkal kapcsolatos, általánosan elterjedt nézet szerint a diszjunktív tulajdonságok nem léteznek, de még ha léteznek is, biztos, hogy nem lehetnek sem fundamentális tulajdonságok, sem természeti fajták, és ebből adódóan általános törvényeket sem fogalmazhatunk meg velük kapcsolatban. Ha így van, akkor jobb, ha feladjuk a diszjunktív stratégiát.

5. Hogyan állíthatunk mégis diszjunktív tulajdonságokat a reduktív naturalizmus szolgálatába?

A diszjunktív tulajdonságok létezésével kapcsolatos legismertebb ellenérveket David Armstrong dolgozta ki. Armstrong az érvei közül most azzal foglalkozom, amelyik a tulajdonságok által betöltött leglényegesebb funkcióra alapoz: a tulajdonságoknak köszönhetően tudunk hasonlóságokat és eltéréseket megállapítani a dolgok között, vagyis ha két dolog semmiben sem hasonlít egymásra, akkor jó indokkal feltételezzük, hogy egyetlen közös tulajdonságuk sincs.

Tegyük fel, hogy *a* rendelkezik egy *P* tulajdonsággal, de nem rendelkezik *Q*-val, miközben *b* rendelkezik *Q*-val, de nem rendelkezik *P*-vel. Ezekből a premissákból nevetséges lenne arra következtetni, hogy *a* és *b* bizonyos tekintetben megegyeznek. Noha mindkettő egyaránt rendelkezik a *P vagy Q* „tulajdonsággal”. (Armstrong 1978, 20.)

Tegyük fel tehát, hogy létezik, mondjuk, az *írásztalnak vagy hollónak levés* diszjunktív tulajdonsága! Nagyon úgy tűnik, hogy ez egy *teljesen heterogén* tulajdonság: az írásztalom és egy általam megfigyelt holló egyaránt rendelkezik az írásztalnak vagy hollónak levés tulajdonságával, azonban egyetlen olyan érdekes szempontot sem tudunk említeni, amely alapján valamely közös jellemvonásukra fény derülhetne. Most tekintsünk el attól a fizikalista meggyőződéstől, hogy mivel az írásztal és a holló is egyaránt fizikai entitások, így mégiscsak van valami közös bennük. Ha ugyanis fizikalistaként az írásztalt és a hollót is egyaránt (és kizárólag) fizikai entitásoknak tartjuk, mint ahogy minden más létező entitást is, akkor sem tekinthetünk a fenti diszjunktív tulajdonságra valódi tulajdonságként, hiszen a „fizikai” minden létező dologra vonatkozik (minden fizikai dolog hasonlít a másikkra abban az értelemben, hogy fizikai, és egyiktől sem különbözik, mivel minden fizikai). Ha azokat a tulajdonságokat ismerjük el valódi tulajdonságoknak, amelyek valóban képesek arra, hogy úgy funkcionáljanak, ahogy azt a tulajdonságoktól elvárjuk – vagyis egymástól eltérő partikuláris dolgokat egy bizonyos típusba vagy éppen egymástól eltérő típusba rendeznek –, akkor nincs olyan tulajdonság, mint az írásztalnak vagy hollónak levés diszjunktív tulajdonsága.

Vajon helyes-e Armstrong meglátása arról, hogy a diszjunktív tulajdonságokkal való rendelkezés semmiben nem járul hozzá két vagy több dolog egymáshoz való hasonlóságához? Meggyőződésem, hogy Armstrong érve csak olyan diszjunktív tulajdonságokra érvényes, amelyekben a diszjunkt tagok egymástól teljesen eltérő tulajdonságok, vagyis a teljesen heterogén diszjunktív tulajdonságokra. Mint láttuk, vannak olyan diszjunktív tulajdonságok is, amelyek nem teljesen heterogének, ezek olyan diszjunktív tulajdonságok lennének, amelyekben a diszjunkt tagok egymástól nem teljesen különböző tulajdonságok. Azt mondani, hogy ezek nem teljesen különbözőek, nem zárja ki azt, hogy ne létezhetne egyik tulajdonság a másik nélkül. Ha a piros árnyalatai közül valamilyen oknál fogva hiányozna a bordó, ez még nem jelentené azt, hogy a vérpiros sem létezne. Azt azonban jelenti, hogy a vérpirosban és a bordóban van valami, ami sokkal homogénebbé teszi a *vérpirosnak vagy bordónak levés* tulajdonságát a *vérpirosnak vagy kereknek levés* tulajdonságánál.

Ha elismerjük, hogy különbséget tehetünk a diszjunktív tulajdonságok között azok heterogenitása alapján, akkor ezen a ponton segítségül hívhatjuk a tulajdonságok lewisi felfogását, amelynek eddig csak azon részére tértünk ki, amely a fundamentális vagy tökéletesen természetes tulajdonságokra vonatkozik. Lewis szerint ugyanis a természetesség nem olyan jellegzetessége a tulajdonságoknak, amivel vagy rendelkeznek, vagy nem. A természetesség *fokozati*: vannak *tökéletesen* természetes, *származtatottan* természetes, illetve egyáltalán *nem*-természetes tulajdonságok. Lewis a tulajdonságok között tehát hierarchiát állít fel, még pedig a természetesség fokozataira alapozva.

Valószínűleg a legjobb lenne azt mondani, hogy a természetes tulajdonságok és a többi tulajdonság között fokozati különbség van. Néhány tulajdonság *tökéletesen* természetes. Más tulajdonságok, még ha bizonyos mértékig diszjunktívak vagy extrinzikusak is, származtatottan természetesek, már amennyiben egy nem-túl-komplikált definícióssal tökéletesen természetes tulajdonságokból levezethetők. (Lewis 1986, 61.)⁶

⁶ Hasonlóan fontos passzus: Lewis 1984/1999, 66.

Legyen mondjuk tökéletesen természetes tulajdonság a negatív töltésűnek levés; származtatottan vagy többé-kevésbé természetes tulajdonság a víznek levés (mivel könnyen levezethető tökéletesen természetes tulajdonságokból); és egyáltalán nem természetes tulajdonság az íróasztalnak vagy hollónak levés (mivel nehezen vezethető le tökéletesen természetes tulajdonságokból).⁷

A kérdés immáron ez: lehet-e egy diszjunktív tulajdonság bármilyen értelemben is természetes? Úgy vélem, a válasz megint csak attól függ, hogy mennyire heterogén vagy vegyes diszjunktív tulajdonsággal van dolgunk. Ha szélsőségesen heterogén a diszjunktív tulajdonság, például meghatározatlanul sok, egymástól teljes mértékben eltérő tulajdonság diszjunkciója, akkor jó indokkal válaszolunk „nem”-mel. Ha viszont a heterogenitás nem olyan szélsőséges, vagy akár egészen minimális, akkor joggal válaszolunk „igen”-nel. Lewis a természetesség fokozatiságának elismerése során amellet foglal állást, hogy egy tulajdonság „még ha bizonyos mértékig” diszjunktív is, lehet származtatottan természetes tulajdonság. Vagyis egy tulajdonság diszjunktív voltának köszönhetően nem is lehet fundamentális vagy tökéletesen természetes tulajdonság, a diszjunktív volta még nem perdöntő abban a kérdésben, hogy milyen mértékben természetes. Ami lényeges, hogy milyen „távolságra” van a tökéletesen természetes tulajdonságoktól: ha nagyon bonyolult definícióval vezethető le egy (diszjunktív) tulajdonság a tökéletesen természetes tulajdonságokból, akkor joggal tartjuk nem-természetes tulajdonságnak, ha viszont ez a definíció sor egyszerűbb, és a tulajdonság „közelebb” van a tökéletesen természetes tulajdonságokhoz, akkor a tulajdonságot joggal tartjuk természetesebbnek más tulajdonságoknál, még akkor is, ha diszjunktív.

Jól ismert tény, hogy a jáde nem természetifajta-fogalom, mivel valójában két egymástól eltérő fizikai-kémiai szerkezetű kőzetre vonatkozik. A jádénak levés tehát valójában egy diszjunktív tulajdonság: a *jadeitnek vagy nefritnek levés* tulajdonsága. Akármilyen módon térjen is el egymástól a jadeit és a nefrit, a jádénak levés tulajdonsága, függetlenül attól, hogy nem lehet természetifajta-tulajdonság, mindenképp levezethető a fundamentális tulajdonságokból, nem úgy, mint

⁷ Lásd ehhez például Lewis 1983/1999, 13–14, továbbá Lewis 1984/1999; 1986, 61.

mondjuk az unikornisnak levés tulajdonsága. Léteznek jádekövek, vagy ha úgy tetszik, léteznek olyan kövek, amelyek vagy jadeitek, vagy nefritek, de nem léteznek unikornisok: akármilyen „messze” van is a jade a fundamentális szintű entitásaitól, avagy akármilyen komplikált definícióval vezethetjük is le a fundamentális tulajdonságokból, a jade létezik. Ám nincs olyan komplikált definíció, amely segítségével az unikornisnak levést le lehetne vezetni a természeti világot alkotó fundamentális tulajdonságokból. Magyarán a jádét el tudjuk helyezni a természeti világban, az unikornist viszont nem. Továbbá teljesen egyetértek Max Kistler (1999, 141) arra vonatkozó megállapításával, miszerint a *jadeitnek vagy nefritnek levés* sem „teljesen heterogén: a jadeit és a nefrit elég sok olyan közös tulajdonsággal rendelkezik, amelyek hozzájárulnak ahhoz, hogy ezek az eltérő típusú drágakövek nagyon hasonló makroszkopikus tulajdonságokkal rendelkezessenek”.

Ugyanezt a fájdalommal kapcsolatban is kijelenthetjük. Kétségtelen, hogy a fájdalom *per se* egy szélsőségesen diszjunktív tulajdonsággal azonosítható, ez egy olyan mentális tulajdonság, amelylyel rendelkezhetnek számos, kellően fejlett és egymástól nagyban eltérő neurofiziológiai tulajdonságokkal rendelkező egyedek is. E tulajdonság heterogenitása eléggé szembeötlő, de annyira mégsem heterogén, hogy elvben ne lehetne definícióval levezetni a világunkat meghatározó fundamentális tulajdonságokból, még ha nagyon bonyolult definícióról lenne is szó. Tény, hogy a reduktív naturalista, amikor fajspecifikusan kezeli a mentális tulajdonságokat, akkor éppen attól próbálja megóvni magát, hogy a mentális tulajdonságokat (szélsőségesen) heterogén diszjunktív tulajdonságokkal azonosítsa. Azonban még e fajspecifikus mentális tulajdonságok esetében is számolni kell a többszörös realizálhatóság jelenségével. Ha ezen a ponton a diszjunktív stratégiához fordulunk segítségért, akkor a fajspecifikus mentális tulajdonságot szintén egy heterogén diszjunktív tulajdonsággal kell azonosítani, de ennek heterogenitása sokkal kevésbé szélsőséges, mint a fajokon átívelő fájdalomtulajdonságnak. Sőt: indokolt azt feltételeznünk, hogy ugyanezeket a lépéseket meg kell tennünk a neurofiziológiai tulajdonságok kémiai tulajdonságokra, a kémiai tulajdonságok atomi tulajdonságokra, az atomi tulajdonságok szubatomi tulajdonságokra való re-

dukciója során is, mindaddig, amíg el nem jutunk a fundamentális tulajdonságokig.

Meggyőződésemet tehát, hogy ha reduktív naturalisták vagyunk, akkor különbséget tehetünk, és érdemes is különbséget tennünk a diszjunktív tulajdonságok között. A különbségtevés kritériuma – még egyszer – a diszjunktív tulajdonságok homogenitása vagy heterogenitása. Nyilvánvalónak tűnik, hogy minden diszjunktív tulajdonság esetében a diszjunkt tagokként azonosított tulajdonságok egymástól eltérő tulajdonságok, azonban a köztük lévő eltérés mértéke változó lehet. Nem állítom azt, hogy a diszjunktív tulajdonságok a fundamentális vagy tökéletesen természetes tulajdonságok közé tartoznának. Ugyanakkor egyelőre nem látom be, hogy miért akkora szentségtörés diszjunktív tulajdonságokkal azonosítani (leszámítva az általános berzenkedést a diszjunktív tulajdonságok bármilyen szubsztantív módon való kezelésével szemben) azokat a mentális tulajdonságokat vagy az őket realizáló neurofiziológiai tulajdonságokat, amelyek maguk sem fundamentális vagy tökéletesen természetes tulajdonságok. Világos, hogy vannak olyan diszjunktív tulajdonságok, amelyek oly mértékben heterogének, hogy képtelenség őket a legcsekélyebb fokú természetességgel is felruházni, ám ezt nem tartom érvényesnek minden diszjunktív tulajdonságra.

Éppen ezért úgy vélem, hogy ha a Canberra-tervet követő reduktív naturalista komolyan veszi a mentális tulajdonságok többszörös realizálhatóságából vett érvet, mindaddig nem tudja elkerülni az eliminativizmust a mentális tulajdonságokkal kapcsolatban – legyenek azok akár több, egymástól eltérő neurofiziológiai felépítésű élőlénynek tulajdonítható mentális tulajdonságok vagy fajspecifikus mentális tulajdonságok –, amíg nem ismeri el, hogy ezek voltaképp az őket realizáló, alapvetőbb neurofiziológiai tulajdonságokból álló diszjunktív tulajdonságok. A diszjunktív tulajdonságok alkalmazása tehát jó stratégiának tűnik, amennyiben választ kívánunk adni a reduktív naturalizmus egyik legnagyobb kihívására, tudniillik az olyan redukálható tulajdonságok természeti világban való elhelyezésének problémájára, mint a mentális tulajdonságok.

Hivatkozások

- Armstrong, David M. 1978. *Universals and Scientific Realism*. vol. II. *A Theory of Universals*. Cambridge University Press.
- Armstrong, David M. 1989. *A Combinatorial Theory of Possibility*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- Armstrong David M. 1968/1993. *A Materialist Theory of the Mind* (Revised edition). Routledge.
- Block, Ned. 1978. Troubles with Functionalism. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 9, 261–325.
- Block, Ned. 2015. The Canberra Plan Neglects Ground. In: Terence Horgan & Marcelo Sabatés & David Sosa (szerk.): *Qualia and Mental Causation in Physical World. Themes from the Philosophy of Jaegwon Kim*. Cambridge, Cambridge University Press, 105–133.
- Endicott, Ronald P. 1993. Species-Specific Properties and More Narrow Reductive Strategies. *Erkenntnis*. 38, 303–321.
- Esfeld, Michael [megjelenés előtt] Super-Humeanism: the Canberra plan for physics. In: Marmodoro, Anna (szerk.): *The Foundation of Reality: Fundamentality, Space and Time*. Oxford, Oxford University Press.
- Field, Hartry 1980. *Science without Numbers*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Heil, John 1992. *The Nature of True Minds*. Cambridge University Press.
- Jackson, Frank 1994. Armchair metaphysics. In: J. O’Leary-Hawthorne and M. Michael (szerk.): *Philosophy in Mind*. Dordrecht, Kluwer, 23–42.
- Kim, Jaegwon 1989. The Myth of Nonreductive Materialism. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 3, 31–47.
- Kistler, Max 1999. Multiple Realization, Reduction and Mental Properties. *International Studies in the Philosophy of Science* 13, 135–149.
- Lewis, David K. 1966/1983. An Argument for the Identity Theory. In: Lewis 1983, 99–107.
- Lewis, David K. 1970/1983. How to Define Theoretical Terms. In: Lewis 1983, 78–95.

- Lewis, David K. 1980/1983. Mad Pain and Martian Pain. In: Lewis 1983, 122–130.
- Lewis, David K. 1983. *Philosophical Papers. vol. I*. Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, David K. 1986a. *Philosophical Papers. vol. II*. Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, David K. 1986b. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Lewis, David K. 1972/1999. Psychophysical and Theoretical Identifications. In: Lewis 1999, 248–261.
- Lewis, David K. 1983/1999. New Work for a Theory of Universals. In: Lewis 1999, 8–55.
- Lewis, David K. 1984/1999. Putnam’s Paradox. In: Lewis 1999, 56–77.
- Lewis, David K. 1994/1999. Reduction of Mind. In: Lewis 1999, 291–324.
- Lewis, David K. 1999. *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary 1967/1975. The Nature of Mental States. In: H. Putnam. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers. vol. 2*. Cambridge University Press, 429–440.
- Quine, Willard V. O. 1951/1999. Az empirizmus két dogmája. In: Forrai G. és Szegedi P. (szerk.): *Tudományfilozófia*, Budapest, Áron Kiadó, 131–151.
- Quine, Willard V. O. 1948/2002. Arról, hogy mi van. Fordította Eszes Boldizsár. In: Forrai G. (szerk.): W. V. O. Quine, *A tapasztalattól a tudományig*. Budapest, Osiris Kiadó, 115–135.
- Sellars, Roy Wood 1922. *Evolutionary Naturalism*. Chicago, Open Court.
- Sellars, Wilfrid 1956. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. In: H. Feigl & M. Scriven (szerk.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 253–329.
- Tőzsér János 2008. Általános bevezetés: a test–lélek probléma. In: Ambrus Gergely & Demeter Tamás & Forrai Gábor & Tőzsér János (szerk.): *Elmefilozófia. Szöveggyűjtemény*. Budapest, L’Harmattan Kiadó, 9–85.

DANKA ISTVÁN:
NATURALIZÁLHATATLAN VILÁGOK *

Timothy Williamson David Lewis filozófiájának jellemzésekor kiemeli, hogy Quine – miközben nem fogadta el a modális realizmust – szövetségesre találhatott volna benne, mivel a modális realizmus értelmezhető a modalitások naturalizációjaként. Tekintve, hogy Quine naturalizmusa mindvégig szenvedett (és utólag mondhatni: alulmaradt) a modalitásokkal való küzdelemben, egy olyasfajta fegyver, mint a modális realizmus, kapóra jöhet a követőinek.

Tanulmányomban a modális realizmus e naturalista értelmezése ellen érvelek. Kimutatom, hogy a modális realizmus nem szükséges és nem is elégséges feltétele a naturalizmusnak, majd egy *reductio ad absurdum* típusú érvet hozok föl amellet, hogy a modális realizmus és a naturalizmus egyenesen összeegyeztethetetlen egymással.

Kissé részletesebben: a modális realizmus és a naturalizmus viszonyának általános ismertetése után először rávilágítok arra, hogy a modalitásokkal a naturalistának semmi baja nem kell hogy legyen, ugyanis azokat a lehetséges világok feltételezésénél sokkal gazdaságosabb módon is naturalizálni lehet. A naturalizmusnak tehát nem szükséges feltétele a modális realizmus. Másodszor azt mutatom be, hogy a modalitások naturalizálása nem eredményez teljes körű naturalizmust: a modális realizmus tehát nem is elégséges feltétele a naturalizmusnak. Végül arra jutok, hogy a modális realizmus egyenesen *kizárja* a naturalizmust. E harmadik érvem szerint ugyanis a modális realizmus azt vonja maga után, hogy a valóságra vonatkozó ismereteink alapvetően inferenciálisak, és a természettudományokra – a naturalista világkép szerint az ismeretszerzés *par excellence* forrására – csupán epizód szerep jut tudásunk formálásában.

1. Modális realizmus és naturalizmus

Modális realizmusnak azt a David Lewistől származó nézetet nevezzük, amely szerint végtelen sok olyan, téridőben kiterjedt, de a

miénktől kauzálisan elszeparált lehetséges világ van, mint a mi aktuális világunk, és ezek a világok ugyanolyan értelemben léteznek, mint az aktuális világ (Lewis 1986). A lehetséges világokat az olyan modális fogalmaink értelmezésének megkönnyítése érdekében vezették be, mint a 'lehetőség' és a 'szükségszerűség': valamire azt mondjuk, hogy lehetséges, ha van olyan lehetséges világ, amelyben fennáll; szükségszerű pedig az, ami valamennyi lehetséges világban fennáll.

A sokat hivatkozott passzus szerint a lehetséges világok az aktuális világgal ontológiai szempontból minden vonatkozásban teljesen azonos, arra redukálhatatlan rendszerek:

Amikor a lehetséges világokra vonatkozó realizmus mellett érvelek, ezt a szó szoros értelmében teszem. A lehetséges világok azok, amik, és nem valami másféle dolgok. Ha valaki megkérdezi, miféle dolgok, nem tudok a kérdező által elvárt módon megfelelni: semmit sem ajánlhatok, amire a lehetséges világokat redukálni lehetne. A kérdezőt egyszerűen csak arra kérhetem, ismerje el, hogy tudja, miféle dolog a mi világunk, az aktuális világ, majd megmagyarázhatom, hogy a többi világ is *afféle* dolog, nem eltérő fajtájú, csak a történései különböznek (Lewis 1973/2004: 92).

Bár a modális fogalmaink magyarázatának ez nem szükségképpen feltétele, a „lehetséges” világok a modális realizmus szerint tehát egytől egyig nagyon is valóságosak. Számptalan lehetséges világban léteznek, mert az aktuális világban is létezhethének kentaurok; számptalan lehetséges világban kormányváltást hozott a 2018-as választás Magyarországon (és még olyanok is akadnak, ahol 100%-os részvétel mellett, 100%-kal nyert a Kutyapárt – noha olyan nincs, ahol 101%-kal). Világközi értelemben annak, hogy egy adott világban a nácik vagy a szövetségesek nyerték-e a második világháborút, semmi jelentősége nincs; az, hogy a miénkben a szövetségesek nyertek, csupán annyit jelent, hogy azok a lehetséges világok, amelyekben a nácik nyertek, hasonlóság tekintetében – minden egyebet változtatlanak véve – távolabb vannak tőlünk, mint azok, amelyekben a szövetségesek.

* E tanulmány az OTKA (K-109456, K-116191) támogatásával készült.

Felmerülhet persze a kérdés, mit tekintünk lehetséges világnak, azaz mitől lehetséges egy világ, és mitől lehetetlen egy másik. Többféle értelemben beszélhetünk lehetséges világokról: a fizikailag lehetséges világok – bár a bennük zajló események akár gyökeresen eltérőek is lehetnek a miénktől – betartják a mi aktuális világunk fizikai törvényeit; vannak azonban fizikailag lehetetlen, de logikailag lehetséges világok, amelyek a fizika törvényeihez nem, de a logika törvényeihez igazodnak; és aztán vannak a logikailag lehetetlen világok. Az már az elméleten belüli pozicionálás kérdése, hogy ezek közül mely világokat fogadjuk el reálisan létezőnek; mindenesetre a modális realizmus értelmében legalább a (valamilyen értelemben) lehetséges világok egy részét a sajátunkéval teljesen azonos értelemben létezőnek kell elgondolnunk, és ezek tipikusan nem korlátozódnak a fizikailag lehetséges világokra – Lewis verziójában biztosan nem.

Lewis szerint tehát a miénkkel azonos értelemben léteznek olyan világok, amelyek nem engedelmessé válnak a fizika törvényeinek – miközben a naturalizmus valamennyi standard értelmezése szerint a valóság leírható a fizika törvényeivel (Papineu 2007). Ehhez képest különösnek hathat, hogy Timothy Williamson szoros kapcsolatot lát az antimodalista és naturalista Quine, valamint a modális realista és nem-naturális világok létét megengedő Lewis álláspontjai között:

Bár Lewis modalitásokhoz való viszonyát néha a Quine-ével ellentétesnek tekintik, pontosabb azt úgy érteni, mint a modális nyelvnek egy Quine számára elfogadható nyelvre való redukcióját egy nem-standard kozmológia posztulálása révén, számos kölcsönösen elszigetelt téridő-rendszerrel, lehetséges világokként azonosítva azokat. (Williamson 2013a: xii).

Lewis magát naturalistának, materialistának, néhol fizikalistának vallja, és elmefilozófiájára a funkcionalizmus inspirálta elme–agy azonosságelmélet jellemző (Lewis 1972, 1994, lásd még Smart 2017). Konkrétan a naturalizmusra vonatkozóan viszonylag kevés mondandója van; nagyjából azt a tézist érti rajta, miszerint „az, hogy valakinek a viselkedése helyes-e, természeti tényeken szupervenialisan abban az értelemben, hogy nem cselekedhet valaki helyesen és másvalaki helytelenül, csak ha különbség van a kettejükre vonatkozó

természeti tények között” (Lewis 1986: 16. 10. lj). Kissé pontosabban pozicionálja a nézeteit az, amit a naturalizmussal (és fizikalizmussal) meglehetősen rokon – bár azzal nem teljesen azonos (lásd: Danka 2011) – materializmusról ír:

A Materializmus nagyjából az a tézis, hogy a fizika – valami, ami nem különböző túlságosan a mai fizikától, noha feltehetőleg némileg fejlettebb – a világ átfogó elmélete, éppúgy komplett, ahogy korrekt. A világ az, aminek a fizika mondja, és többet nincs mit mondani. (Lewis 1999: 33–34)

Ez a megfogalmazás valójában nem a klasszikus materializmust, hanem a Quine-féle naturalizmust írja le (miközben persze csak úgy egyeztethető össze a modális realizmussal, hogy „a világ” alatt az *aktuális* világot értjük, mivel a fizika – a mi fizikánk – nem sok érdemlegeset tud mondani a fizikailag nem, de logikailag lehetséges világokról). Szigorúan véve a materialistának semmi szüksége nincs a fizikára; a materializmus annyit állít, hogy a valóság kizárólag anyagi. Más kérdés, hogy egy anyagi természetű valóságot – feltehetőleg – a fizika tud a legjobban leírni.

Tekintve azonban, hogy vannak fizikailag lehetetlen lehetséges világok is, és ezek éppen arról ismeretlenek meg, hogy nem engedelmessé válnak a fizikai törvényeknek (avagy megfordítva: a mi fizikánk nem írja le helyesen őket), ez az állítás nyilván csakis az aktuális világra vonatkozhat. Lewis ugyan – ha lehet, magánál Quine-nál is határozottabban – elutasítja azt a lehetőséget, hogy az aktuális világban a fizika törvényszerűségeinek nem engedelmessé váló létezők vagy folyamatok vannak, mégis megengedi azt, hogy akár a fizikánkban teljesen ellentmondó jelenségek is létezzenek – noha persze száműzve a miénktől igen távoli, fizikailag lehetetlen, de logikailag lehetséges világokba.

2. Három (és még három) modális realista tézis

Lewis lehetséges világokra vonatkozó nézetei hat tézisben összegezhetők. Ezek közül az első három explicit módon és rendszeresen megjelenik írásaiban, míg a második három részben csak elszórtan

található meg a lewisi szövegekben, részben csupán következtetni lehet rájuk. Ez azért fontos, mert a három utóbbi a naturalizmus szempontjából különösen releváns, így ezek sporadikus és implicit jelenléte értelmezési kérdéssé teheti Lewis modális realizmusának és naturalizmusának összeegyeztethetőségét. Ezt az értelmezési problematikát e tanulmány legfeljebb felvetheti – kibontani, pláne lezárni nem hivatott. Mivel átfogó Lewis-interpretációra egyetlen tanulmány eleve nem is vállalkozhat, legfeljebb *egy* (noha Lewiséhoz feltehetőleg igen közeli) modális realizmus és *egy* (noha a lehető legnagyobb inkluzivitás érdekében meglehetősen tágan értett) naturalizmus viszonya áll alább a fókuszban.¹

Az említett hat tézis mindenesetre a következő:

2.1. Vannak lehetséges világok, és éppoly reálisak, mint a mi világunk.

Ontológiai értelemben nincs különbség az aktuális világ és a „lehetséges” világok között: azok nem lehetségesek, hanem nagyon is valóságosak. Nem azért hívjuk őket „lehetséges” világoknak, mert a miénknél bármivel is kevésbé lennének reálisak, pusztán azért, mert a saját világunkat – mint a 4. tézisből kiderül: egyedül azért, mert a sajátunk – kitüntetettként kezeljük. Élhetnénk azonban számtalan másik lehetséges világban (ahogyan velünk hajszálra megegyező alteregóink élnek is), és akkor azt tekintenénk „a” valóságnak.

2.2. A lehetséges világok ugyanolyan fajta dolgok, mint a mi világunk attól tartalmukban, nem pedig fajtájukban különböznek.

A fajtabeli azonosság garantálja, hogy ontológiai szinten ne legyenek eltérések. A modalitások ténylegesen kiredukáltatnak a lehetséges világok ezen koncepciójából: minden modális tény egy valóságosan létező világ ténye, és semmi egyéb. A tartalmi különbözőség pedig pusztán abban áll, hogy történetesen másképp alakultak a különböző világok eseményei: – az egymáshoz „közeli” lehetséges vilá-

¹ A filozófiatörténeti távolság hiánya miatt talán érthető módon, filológiai igényű forrás nemigen támogatja az értelmezésemet. Mindenesetre a hat tézis szerinti felosztást Peter King vizslatából vettem: <http://users.ox.ac.uk/~worc0337/modal.realism.html>

gokban nagyjából hasonlóan, viszonylag kevés részletben eltérve, a „távoliakban” pedig radikálisan – akár az adott világokra vonatkozó törvényszerűségek tekintetében is – eltérő módon.

2.3. A lehetséges világok nem redukálhatók valami alapvetőbbre – irreducibilis entitások.

Kézenfekvő igény lenne, hogy a lehetséges világokat – ha már elfogadjuk, hogy vannak – legalább redukálhassuk olyasvalami(k)re, amely(ek) létét kevésbé konstraintív feltételeznünk. Lewis azonban kérlelhetetlen ebben a kérdésben: szerinte nincs semmilyen mód arra, hogy a lehetséges világok létezőiről (mondjuk) fiktív entitásokként beszéljünk, és hogy legitim legyen valami ahhoz hasonló magyarázkodás velük kapcsolatban, mint mondjuk ebben az esetben: „márpedig hétfejű sárkányok *vannak* – na jó, persze úgy értem, csak a mesében!”.

2.4. Az „aktuális” egy indexikus.

A saját világunk minden szempontból teljesen ugyanolyan, mint a többi világ. Semmilyen kitüntetett szerepe nincs. Amikor egy másik lehetséges világban élő alteregóink az aktuális világról beszél, arra a világra érti, amelyben ő él, nem arra, amelyben mi. Ahogy az „itt” vagy „most” indexikusok referenciája függ a kimondásuk körülményeitől (a kimondás „itt”-jétől és „most”-jától), úgy az „aktuális világ” is világról világra másra referál; nevezetesen arra a világra, amelyben az „aktuális világ” kifejezést kimondtuk. A tőlünk igen távoli világok lakói ránk fognak úgy referálni, mint tőlük igen távoli világok lakóira, és a mi perspektívánk semmilyen szempont alapján nem elsőbrendű az övékéhez képest, pusztán a világunk világgközi helyzetéről árulkodik (vagyis arról, hogy a miénk mely másik világra hasonlít jobban, és melyekre kevésbé).

2.5. A lehetséges világok önálló téridő-rendszerek.

Ha ezt a feltevést nem vezetné be a modális realista, talán még a fentiek elfogadása sem lenne olyan abszurd sokak számára. Lewis

számára azonban ezen a ponton is fontosabb a következetesség, mint mások intuíciói: „[s]emmi sincs olyan messze tőlünk térben, vagy olyan messze a múltban, vagy a jövőben, mint azok a dolgok, amelyek egy tőlünk különböző világ részei” (Lewis 1986: 70). A téridőbeli diszkontinuitás miatt tehát az intergalaktikus kapukat feltételező sci-fi forgatókönyvek a modális realizmus alapján nem működnek: soha nem fogunk az utcán összefutni intergalaktikus alteregóinkkal.

2.6. A lehetséges világok kauzálisan elkülönülnek.

A téridőbeli elkülönülés természetesen kauzális elkülönülést is jelent. A világok kauzális zártsága megköveteli, hogy intergalaktikus szintről nézve a lehetséges világok oksági szigetekként jelenjenek meg. A világok közti oksági kapcsolatot ugyanis kizárja a lehetséges világok lewisi elméletéhez szorosan kapcsolódó kontrafaktuális okozás elmélete (Lewis 1986: 78): világközi okozás esetén az ok–okozati viszonyok nem azonosíthatók kontrafaktuálisan, amennyiben az utóbbi éppen azon alapul, hogy az eltérő világokban fennálló, egymástól különböző oksági kapcsolatokat (és más világokban azok hiányát) veti össze: azt, hogy *O* esemény oka *H* eseménynek, onnan tudjuk, hogy azokban a lehetséges világokban, ahol *O* esemény nem következett be, *H* esemény sem következett be. Ez Lewis kontrafaktuális okságfogalmának lényege: a „mi lett volna, ha...” kérdéseket úgy tudjuk megválaszolni, ha megnézzük azokat a lehetséges világokat, ahol ténylegesen „úgy” volt. Ha viszont lehetséges lenne világközi okozás, az előbbi világban bekövetkező *O* esemény képes lenne az utóbbiban (is) okozni *H* eseményt. Ez lehetetlenné tenné az okság kontrafaktuális elemzését, mivel ettől kezdve teljesen mindegy, hogy az adott világban fennállt-e *O* esemény; ha *bármely* világban fennállt, akkor világközileg okozhatja *bármely* (másik) világban (is) *H*-t. A világok közti viszony tehát nem téridőbeli és nem is oksági, mindössze hasonlósági: „Azok a nem aktualizált lehetőségek, amelyekben én hiszek, valamennyien saját világuk foglyai, más világokban létező hasonmásaikhoz csupán a hasonlóság kapcsolja őket” (Lewis 1973/2004: 94).

3. Érvek az összeegyeztethetőség mellett

Quine témavezetésével írja meg Lewis a doktori disszertációját a Harvardon. Ennek Williams nagy jelentőséget tulajdonít a modális realizmus és Quine nézeteinek kapcsolatában – jöllehet, a később *Convention* címmel megjelent értekezés (Lewis 1969) még az analicitásról, nem pedig a modalitásokról szól. Ezzel együtt is Lewis első publikációi közül több is kötődik a modalitások kérdéséhez, és ezt nyilván inspirálhatta témavezetőjének talán egyetlen mérvadó szakmai kudarca: Quine egész pályafutását végigkísérő próbálkozásai ellenére sem tudta meggyőzni kollégáit arról, hogy a kvantifikációs modális logika jobb esetben felesleges, rosszabb esetben inkohereus.

Függetlenül Lewis és Quine (amúgy kétségkívül beszédes) személyes-szakmai viszonyától, leszögezhetjük: ha a modalitások világok közti relációk leírását célzó fogalmak, úgy a modális realizmus tekinthető a(z) alethikus modalitások *naturalizációjának*: a lehetőségek más világokban fennálló tények, a szükségszerűség pedig csupán azt jelenti, hogy az adott tény *kontingens módon*, de minden lehetséges világban fennáll. Így nem kell természetfeletti, naturalizálhatatlan dologként tekintenünk rá: a szükségszerű tények ontológiailag nem különböznek radikálisan a kontingens tényektől. A szükségszerű állítások ugyanúgy helyzetleírások, mint a kontingens állítások, és így nem vonatkoznak a naturalista számára elfogadhatatlan természetfeletti tényekre, csupán világközi igazságokat írnak le.

Egyrészt tehát a modális realizmus a szükségszerűség fogalmát sikeresen redukálja nem modális tényekre, ami a naturalistának kapóra jön. Másrészt abban viszont semmi naturalisztikus nincs, hogy Quine elveti a modális realizmust: mint Williamson másutt (2013b) megjegyzi, Quine antimodalista érvei a logikáról alkotott képéből és nem pedig naturalizmusából származnak. Elviekben elgondolható tehát, hogy Quine modalitások elleni érvei helytállóak, de a naturalizmus hamis, miközben még ha a naturalizmus igaz is, Quine modalitás elleni érvei akkor sem vezethetők le belőle. És végül: a modális realizmus és a naturalizmus akár egyaránt igaz lehet – már legalábbis, ha Quine vonatkozó nézeteire koncentrálnunk csupán.

Persze Quine modalitás elleni érvei kudarcot vallottak: a modális logika azóta is prosperál (Williamson 2014: 4). Azonban éppen a

lehetséges világok elmélete teszi nagyon is plauzibilissé, hogy mit értünk kvantifikált modális formulákon: miközben a kvantifikáció az adott világon belül értendő (az adott világ némely, avagy minden érintett objektumára vonatkoztatva) a modalitás felfogható világok fölötti kvantifikációként: szükségszerű az, ami minden világra igaz, lehetséges az, ami legalább egy világra. A modalitások tehát – szemben Quine (1947, 1969 stb.) érveivel – nem hogy nem egyeztethetők össze a kvantifikációval, hanem egyenesen értelmezhetők annak kiterjesztéseként is. Erre pedig remek megoldást kínál a modális realizmus, amely tehát a modalitásokat azáltal naturalizálja, hogy világok fölötti kvantifikációs viszonyokként kezeli, azaz entitások helyett viszonyoknak (még hozzá meglehetősen speciális, egy-egy világhoz képest egyenesen értelmezhetetlen viszonyoknak) tekinti őket (Williamson 2013a).

4. Érvek az összeegyeztethetőség ellen

Williamson békítő olvasata azonban komoly következménnyel jár (mellyel persze ő maga is tisztában van): a fent vázolt, nem-standard kozmológia ugyanis „inkonzisztens a fizikusokéval” (Williamson 2013a: xii). Márpedig ha a naturalista szerint a fizika mondja meg, hogy milyen a világ, és a modális realizmus a fizikáétól eltérő kozmológiát implikál, nem kérdés, hogy a naturalista ki mellé fog állni. Az önmagukba záródó, egymástól független téridőbeli rendszerek posztulálása ellentmond annak az általánosan elfogadott kozmológiai nézetnek, amely – ha nem is közvetlenül alapja, de – minden bizonnyal legalábbis hallgatólagos velejárója a naturalizmusnak: nevezetesen, hogy a valóság egy és oszthatatlan; nincsenek egymástól téridőben és/vagy okságilag elkülönített részei, azaz nincsenek a modális realizmus által feltételezett lehetséges világok. Ez pedig súlyos következményekkel jár, még ha ennél az első körös víziónál – Lewis alább ismertetett ellenérvei miatt – tovább kell is menni egy lépéssel.

Miután körvonalaztam naturalizmus és modális realizmus viszonyát, most tehát áttérek arra, hogy milyen alapon állítom, hogy a kettő összeegyeztethetetlen. Az első lépés ehhez a „szükségességi érv”: az az állítás, hogy a modális realizmus – pontosabban a mo-

dalítások redukciója – nem szükséges a naturalizmushoz. A második lépés aztán az „elégességi érv” lesz, amely szerint a modális realizmus nem is elégességi a naturalizmus biztosításához. A harmadik lépés a „*reductio*-érv” lesz, amely szerint modális realizmus és naturalizmus egyenesen összeegyeztethetetlen. Ez utóbbi az eltérő kozmológiákból adódó különbségre alapoz, és viszi tovább Armstrong (1997) és Williamson (2013a) idevonatkozó érveit.

4.1. A szükségességi érv

Williamson (2013b) szerint a naturalizmus elfogadása – előnyei mellett – hátrányokkal is jár. Két előnye mellett két hátrányát emeli ki: előnye, hogy holista, és hogy nem tételez fel szakadékot filozófia és (természet)tudományok között; hátránya, hogy redukcionista és szcientista. A szükségességi érvem értelmében, ami (Williamson szerint) jó a naturalizmusban – tehát a holizmus és a szakadéknélküliség –, ahhoz nincs szükség a modalitások redukciójára. Tehát ha csak annyiban segít a modális realizmus a naturalistának, hogy nem modális tényekre redukálja az alethikus modalitásokat, ez a segítség látszatsegítség. Térjünk most rá a részletekre!

Williamson szerint tehát a naturalizmus első előnyös tulajdonsága az, hogy egyfajta episztemológiai holizmussal jár együtt: a naturalista szerint a tudományok összekapcsolódnak, és egyetlen tudásegézt képeznek. E tudásegészben nincsenek kitüntetett igazságok; a tudomány egésze képezi igazolás/cáfolás tárgyát, miközben persze az egyes tudományos állítások – szükség esetén – felülírhatók, kicserélhetők másokra, éppen azért, mert a nagy egységen belül ezek rendszerint csak kis módosításokat generálnak.

E tudásegész részét képezi – a második előnyös pont szerint – a filozófia is. Egyrészt a filozófia nem a tudományok prototípusa, illetve nem áll a tudományok felett, avagy logikailag előttük (azaz például az ismeretelméletben jelentkező magyarázati szakadék problémájának megoldása logikailag nem előzi meg a külvilágról alkotott empirikus ismereteink lehetőségét). Másrészt a filozófia nem is valami tudományokkal szemben álló nézethalmaz (világnézet, életvezetési tanács vagy költészet): a holizmus és a szakadékmentesség értelmében a filozófia folytonos párbeszédben áll a

tudományokkal, kérdései szorosan kapcsolódnak a többi tudomány kérdéseivel. Ennek megfelelően a filozófiai állítások éppúgy ki vannak téve a revízióknak, mint bármely más tudomány állításai; nem merül fel a filozófiai állítások igazolhatatlansága, amint cáfolhatatlansága sem. A filozófiai állítások szükségszerűsége relatív lesz a tudomány holisztikus egészéhez viszonyítva: akár fizikai eredmények is cáfolhatnak vagy igazolhatnak filozófiai téziseket.

A negatívumok között említi Williamson a naturalizmus redukcionizmusát. A redukcionizmus értelmében minden visszavezethető és visszavezetendő valami alapvetőbbre – jelen esetben a természettudományos magyarázatokra. Talán meglepő, hogy Williamson ezt a negatívumok között említi, hiszen a fentiek alapján ez a naturalizmus legközelebbi állításával rokon, amely szerint minden természetudományosan magyarázható és magyarázandó. A redukcionizmusra és a magyarázhatóságra vonatkozó állítások között az a különbség, hogy miközben a redukcionizmus a jogosan feltételezett létezők körének szűkítése révén is hajlandó akár a naturalizálás véghezvitelére, addig egy non-redukcionista naturalizmus számára fontosabb az, hogy ragaszkodjon az (akár a naturalizálhatóság szempontjából problematikus) létezők magyarázatához, mint az, hogy mindenre instant naturalista választ adjon. Ha például a parapszichológiai jelenségekre (jelenleg) nincs tudományos magyarázat, akkor a redukcionista naturalista szerint parapszichológiai jelenségek nem léteznek. A non-redukcionista viszont megengedi, hogy (esetleg) léteznek (ennyiben non-redukcionista), fenntartva, hogy előbb-utóbb lesz rájuk természettudományos magyarázat (ennyiben naturalista). A legtöbb naturalista azonban inkább már előre hengeg a tudomány jövőbeli sikereivel, akkor is, ha azok még kétségesek.

A naturalizmus másik hátrányos jellemzője Williamson szerint a szcientizmus, amely – hasonlóan a két előnyös pont viszonyához – ráépül a redukcionizmusra. A redukcionizmus azt mondja, minden visszavezethető és visszavezetendő, a szcientizmus pedig megmondja, mire: a természettudományokra és azon belül a fizikára. Williamson számára tehát a természettudományok egyoldalú prioritizálása a humán- vagy társadalomtudományokkal szemben – a naturalizmus lelke – újabb kritikaként fogalmazódik meg.

A kérdés számomra most nem az, hogy jogosak-e Williamson kritikái. Egy megfelelően moderált naturalizmus belső kényszerből is kialakíthat ellenállást a redukcionista és szcientista tendenciákkal szemben. A redukcionizmus elkerülésére jó példát szolgáltat a módszertani naturalizmus, amely a naturalista *magyarázatokhoz* ragaszkodik, de a naturalista *ontológiához* nem. A módszertani naturalista mondhatja azt, hogy a redukcióra módszertani, nem pedig ontológiai érveink vannak: ahhoz, hogy jó naturalistaként valljuk, a valóság leírható a fizika nyelvén, nem kell azt gondolnunk, hogy az a fizika elvei szerint működik. Egyszerűen arról van szó, hogy a fizikai leírások történetesen illenek a nem feltétlenül fizikai valóságra. Egy másik megoldás szerint még ha történetesen kivitelezhető is a redukcionizmus, többet veszítünk, mint nyerünk vele: egy gyilkosság is leírható fizikai folyamatként, azonban épp a gyilkosság morális karaktere fog hiányozni a fizikai magyarázatból. „Fizikáról kérdezz fizikust, történelemről történést” – mondja Williamson (2013b) is.

A naturalizmus ezen moderált változatai azt mutatják, hogy a naturalista teljesen jól meglehet redukcionizmus és/vagy szcientizmus nélkül is. Ha a modális realizmus elfogadása azért kedvező a naturalistának, mert tényállításokra redukálja a modális állításokat, ezáltal eliminálva mindazon létezőket, amik a naturalizmus számára elfogadhatatlanok, akkor legalább két alternatíva létezik erre a feladatra: egyfelől azt lehet mondani, hogy a módszertanilag hasznos redukció nem implicál szükségszerűen ontológiai redukciót, másfelől pedig azt is állíthatjuk, hogy ezeket nem kell redukálni akkor sem, ha redukálhatók, éppen azért, mert módszertanilag előnyösebbek a pluralista magyarázatok. Így aztán elég, ha tisztában vagyunk a redukálhatóságukkal, és nem kell végtelenszeresére felduzzasztanunk az ontológiánkat – ami az egyik legkézenfekvőbb érv a lehetséges világok reális létének elfogadása ellen.

4.2. Az elégségességi érv

Az elégségességi érv értelmében a modális realizmus nem elégséges a naturalizmus védelméhez, mivel (egy) más világokban mások a fizikai törvények. Ez – a modális realizmus elfogadása esetén – a naturalizmus ellen szól, tehát kell valami segédelmélet a modális

realizmus mellé, ami magyarázni tudja a naturalizmus és a fizikailag lehetetlen világok feltételezett összeegyeztethetőségét. Mivel kettejük viszonya *prima facie* ellentmondásos, e segédelméltre valójában nagyobb teher nehezedik, mint a modális realizmusra magára: a modális realizmus a modalitások redukcióját a világok összességére értelmezett naturalizmus *tagadásával* éri el. A modális realizmus így a természetfelettit nem felszámolja, csupán számúzi más lehetséges világokba – és éppen ezzel garantálja számára a helyet a valóság egészének világméretű rendjében.

Azt a modális realista is elfogadja, hogy a nomologikusan, a mi világunk természeti törvényei szerint lehetséges világok halmaza valódi részhalmaza a (logikailag) lehetséges világokénak (Cogburn 2014). A fizikailag lehetetlen világokban a természettörvények akár teljesen eltérőek is lehetnek a miénktől; sőt: elgondolható, hogy van olyan világ, ahol az aktuális világ fizikájának egyetlen törvénye sem érvényes. Igen nehéz amellet érvelni, hogy egy ilyen világnak a miénkkel teljesen azonos értelemben való létezése összeegyeztethető azzal, hogy minden, ami valóságos, leírható a természettudományokkal, miközben az adott világ nem a mi fizikánk elvei szerint működik. Williamson megfogalmazásában:

Mivel a fizikában a kozmológiai elméleteket természetesen úgy értik, mint amelyek semmilyen megszorítást nem engednek meg a saját hatáskörükre nézve, így kizárják Lewis többszörös téridő-rendszereit, melyek közül számosról feltesszük, hogy megsértik a [fizika] törvényeit[. Lewis] kozmológiája inkonzisztens a fizikusokéval, és így szemben áll [a fizikával] mint a totális téridő-rendszer elméletével. (Williamson 2013a: xii)²

A modális realizmus természetesen nem áll szemben az *aktuális világra* alkalmazott naturalizmussal, sőt: mint többször volt róla szó, az alethikus modalitások redukciójával éppenséggel támogatni szándékozik azt. A modális realista mondhatja azt, hogy ő teljességgel naturalista (ahogyan Lewis maga is), mindössze arról van szó, hogy a naturalizmus világok feletti kvantifikációját éppúgy értelmetlen-

² Ehhez lásd még: Williamson 2013a: 17., 23. lj.

nek tartja, ahogy mondjuk a világméretű okozást vagy egy (nem-analogikus értelemben vett) világméretű téridőt, amelyben a lehetséges világok elhelyezhetők. Az aktuális világra vonatkozó naturalizmust nem sérti az amúgy is igen távoli lehetséges világokban érvényes antinaturalizmus; az az elvárás pedig, hogy minden lehetséges világra értelmezhető legyen a naturalizmus, teljesíthetetlen: mivel a fizikai és logikai lehetőségesség értelméből *következik*, hogy vannak fizikailag lehetetlen, de logikailag lehetséges világok, a modális realizmus legalapvetőbb tézisei helyből kizárnák a naturalizmussal való kompatibilitás lehetőségét. Lewist (1986, p. 73) nem zavarja az sem, hogy egyes lehetséges világokban vannak (térbelileg nem kiterjedt) szellemek.

4.3. A reductio-érv

Persze a modális realizmustól nem elvárás, hogy önmagában szavatolja a naturalizmus igazságát. Viszont ha a szükségességi és elégségségi érvek arra vezetnek, hogy a modális realizmus sem nem szükséges, sem nem elégségségi feltétele a naturalizmusnak, a kettő közti kontingens viszony legalábbis kétségeket támaszthat Williamson azon meglátásával szemben, hogy Lewis modális realizmusa érthető Quine naturalizmusának támogatásaként. Ám Williamson védelmében elmondható, hogy még ha kontingensen is, de támogatja a modális realizmus a naturalizmust. A szükségességi évrre úgy lehetne válaszolni, hogy még ha önmagában nem is szükséges a naturalizációhoz az alethikus modalitások redukciója, attól még ez egy lehetséges módja annak, hogy a modalitásokat naturalista módon kezeljük; az elégségségi évrre pedig azt, hogy a naturalizálhatóság kritériumait ne is várjuk el a modális realizmustól: ez a természettudományokra tartozik. Még ha elfogadjuk is, hogy naturalizmus és modális realizmus viszonya kontingens, a naturalizmushoz való *részleges hozzájárulás* lehetőségétől ez a belátás nem fosztja meg a modális realizmust.

Azonban a *reductio*-érv szerint, ha a modális realizmus és a naturalizmus összeférnek, akkor a naturalizmus egy, a karteziánus dualizmusnál radikálisabb ismeretelméleti dualizmussal is összefér, amely szerint a valóságosan létezők csak egy részéhez garantált empirikus

hozzáférés, míg más részéhez *pusztán inferenciális*, episztemikus hozzáférésünk lehet, hiszen empirikus ismereteink az aktuális világon túlra elvi okokból nem terjedhetnek ki (és a modális realizmus értelmében a létezők túlnyomó többsége nem az aktuális világban van). Ez azt vonja maga után, hogy nem a (természet)tudomány a valóság megismerésének elsődleges eszköze, hanem a karosszékben elmélkedés. Ez a következmény összeférhetetlen a naturalizmussal.

Részletesebben kifejtve: az érv abból a már ismertett kritikából indul ki, mely szerint a modális realizmus megengedi, hogy egyes (igen távoli) világok ne naturalisztikusan működjenek, mivel bennük nem az aktuális világ fizikai törvényei érvényesülnek (Armstrong 1997, Williamson 2013a). Lewist azonban ez kevésbé zavarja: a mi világunk fizikai, és mivel az sem téridőbeli, sem oksági kapcsolatban nem áll a többi lehetséges világgal, így az ottani redukálhatatlan mentális létezők léte – világa válogatja, milyenek: asztráltetek, tárgyak lelkei, szellemek, angyalok stb. – nem ellenérv a mi világunk fizikai volta ellen. Másrészt a logikailag lehetséges, de fizikailag lehetetlen világok realista értelmezéséből definíció szerint következik, hogy vannak naturalizálhatatlan világok, azaz olyan világok, amelyek a saját fizikai törvényszerűségeiknek sem engedelmessé válnak maradéktalanul – például ahol kísértetek vannak (feltéve, hogy a kísértetek nem fizikai lények az adott világ fizikája szerint). Ebből azonban a modális realista számára mindössze annyi következik, hogy a naturalizmus nem kvantifikálható világok fölött, azaz a világműködési naturalizmus fogalma értelmezhetetlen: csak *egyes világokra* (nem pedig világok összességére) vonatkoztatható. Ennek alapján naturalista az, aki szerint az aktuális világ naturalizálható.

Armstrong (1997) és Williamson (2013a) problémája azonban nem az, hogy a fizikailag lehetetlen világok naturalizálhatatlanok, hanem az, hogy a fizikailag lehetséges világok téridőben és okságilag is elkülönülnek egymástól. Szerintük ez az, ami ellentmond a naturalizmus egyik alapvetésének, miszerint a valóság egésze téridőben és kauzálisan zárt, ami azt is magában foglalja, hogy téridőbeli és kauzális egységet alkot. Ennek megfelelően a modális realista tézis, miszerint a valóság egésze téridőben és kauzálisan zárt, de egymástól elszigetelt lehetséges világokból áll, „inkompatibilis a naturalizmussal” (Armstrong 1997, p. 148).

A kompatibilitást annak elfogadásával érhetnénk el, hogy (1) csak fizikailag lehetséges világok léteznek reálisan, és (2) a fizikailag lehetséges világok *fizikailag elérhetőek* a számunkra. Előbbi garantálná azt, hogy minden lehetséges világ naturalizálható, utóbbi pedig garantálná a (világműködési) kauzális és téridőbeli zárttságot. Ezek közül azonban egyik sem elfogadható a standard modális realizmus számára. Az első korlátozná a modális realizmus hatókörét, ezzel alapvető célkitűzéseiben támadná azt: a modális nyelv azon szegmense, amely fizikailag lehetetlen lehetőségekre vonatkozik, nem lenne redukálható lehetséges világokbeli, valós történésekre. A második talán kevésbé szubsztantív a modális realizmus *realizmusát* illetően, azonban – mint fentebb volt róla szó – nehézségeket okozna a kontrafaktuális okozás Lewis-féle elmélete számára: a különböző lehetséges világok között nem állhat fenn semmilyen oksági kapcsolat (és enélkül téridőbeli kapcsolat is nehezen gondolható el).

Fontos látnunk: önmagában az a naturalista tétel, hogy minden, ami létezik, téridőben és kauzálisan kapcsolódik egymáshoz (mint Armstrong és Williamson állítja), nem általában a lehetséges világok elméletével áll konfliktusban, hanem csak a modális realizmussal. Armstrong maga is képviseli a lehetséges világok egyik elméletét, miközben tartja magát a naturalizmushoz. Ezt azonban – mint éppen Armstrong példája is mutatja – sokkal könnyebb megvalósítani úgy, ha a lehetséges világokat nem tekintjük reális létezőknek, hiszen így – szemben a modális realistával – nem kell sem (1)-t, sem (2)-t állítanunk. Mivel csak az aktuális világ objektumai reális létezők (ha nem vagyunk modális realisták), sem egyes logikailag lehetséges világok fizikai lehetetlensége, sem a világok közti téridőbeli és kauzális szakadékok nem jelentenek problémát, hiszen a *pusztán* lehetséges, de nem létező világok objektumaitól nem is várnánk el, hogy téridőbeli és/vagy kauzális kapcsolatban álljanak az aktuálissal.

Úgy tűnik, a vita javarészt azon a definíciós kérdésen múlik, hogy elfogadjuk-e: a naturalizmus fogalmilag involválja *minden létező* kauzális és téridőbeli zárttságát, vagy *pusztán az aktuális világ* kauzális és téridőbeli zárttságát feltételezi. Utóbbi esetben a modális realizmus kompatibilis a naturalizmussal, míg az előbbiben inkompatibilitás áll fenn közöttük. Tekintve azonban, hogy ez az inkompatibilitás triviális, hiszen a modális realizmus és (a williamsoni értelemben

vett) naturalizmus definícióiból következik, nem igazán fair számon kérnünk ezt Lewison: a következetességéről és lángelméjéről híres Lewis figyelme nyilván nem siklott volna el trivialisok felett.

Azonban az, hogy nincs téridőbeli kapcsolat, sem kauzális kapcsolat, nem jelenti azt, hogy nincs *semmilyen* kapcsolatunk a pusztán mentális (vagy – ha mégis vannak ilyenek – mentális-és-fizikai) világokkal, és ez a tény perdöntő a modális realizmus és (egy mégoly megengedő) naturalizmus viszonyára nézve. Fogadjuk el tehát – a gondolatmenet erejéig – a naturalizmus azon értelmezését, amely szerint a kauzális zártságot és téridőbeli kontinuitást nem lehet világok felett kvantifikálni, így Armstrong és Williamson fenti kritikája a naturalizmus téves értelmezésén alapul: a naturalizmus igaz, ha a mi aktuális világunk (és a hozzánk közeli, de tőlünk kauzálisan és téridőben elkülönülő lehetséges világok) naturalizálhatók.

Ám ha igaz az, hogy *valamilyen* kapcsolatunk mégis van más lehetséges világokkal (köztük a fizikailag lehetetlen, teljességgel mentális világokkal is), a mentális problémája nem tolható annyival félre, hogy mentális entitások csupán távoli lehetséges világokban léteznek. Márpedig valamilyen kapcsolatunk van ezekkel a világokkal. Éppenséggel episztémikus kapcsolatban nagyon is állunk velük: van tudomásunk róluk, noha empirikus ismeretünk fikarcnyi sem. A lehetséges világokról *pusztán inferenciális* tudásunk van; köszönhetően a modális realizmusnak, reálisan létezőnek fogadjuk el minden, logikailag elgondolható lehetőséget. Ha viszont így van, a modális realizmus elfogadása azt jelenti, hogy *tudomásunk van* fizikailag lehetetlen létezőkről, amelyek igen távoli világokban ugyan, de léteznek, miközben még téridőbeli vagy kauzális kapcsolatban sem kell lennünk velük. Magyarán a valóság elképesztően nagy hányadáról úgy van tudomásunk, hogy semmilyen empirikus ismeretünk nincs róla: a világhoz való hozzáférésünk javarészt inferenciális, nem érzékszervi. Az ilyesfajta naturalizmus hallatán a karteziánus már csak egy kávét kérne.

Mondhatná persze a modális realista, hogy az ismereteink ettől még az aktuális világra vonatkozó empirikus tudásunkra épülnek. Azonban a lehetséges világokról való tudásunkhoz még az aktuális világra vonatkozó ismeretek sem kellenek. Bármely lehetséges világban, ahol hozzánk hasonló, intelligens lények vannak, és

kognitíve-konceptuálisan az általunk univerzálisnak tekintett logika használatára vannak kondicionálva, e lények könnyen elgondolhatják az általunk elgondolható valamennyi világot. Az aktuális világunkban megfigyelhető dolgok persze adhatnak nekik támpontokat ahhoz, hogy hogyan kategorizálják a világokat (ezért is különböztetnek majd meg közeli és távoli világokat), és ez a klasszifikáció – attól függően, hogy a világuk milyen közel van a miénkhez – igencsak különbözhet is a miénktől. Ez azonban nem változtat azon, hogy empirikus megfigyelésektől függetlenül, következtetések révén jutnak a világszerte lehetséges ismereteikhez, melyek az összes lehetséges ismereteik elképesztően nagy hányadát teszik ki.³

Anélkül tehát, hogy tudnánk: pontosan melyik világ is működik „így és így”, azt tudjuk, hogy *valamilyen* világ pontosan „így és így” működik, és bármely lehetséges világban élünk is, ahol a jelenlegi kognitív kapacitásainkkal rendelkezhetünk, elvileg tudnunk kellene arról, hogy van egy olyan lehetséges világ, amely úgy működik, mint az aktuális világ. Ha viszont erre – empirikus ismeretek híján – képesek vagyunk, és az empirikus tudásunknak „mindössze” az a hozadéka, hogy kiderítsük általa, melyik lehetséges világ a mi aktuális világunk – akkor a természettudományok egyetlen új ismeretre vezethetnek el: egyedül csakis azt a világszerte tényről rögzíthetjük általuk, hogy pontosan melyik lehetséges világban élünk – és még ezt is csak akkor fogják pontosan rögzíteni, amikor az empirikus ismeretünk teljes lesz az aktuális világról. Ez bármilyen értelemben vett naturalizmust alapjaiban rengetne meg.

3 A „lehetséges ismeret” itt pusztán arra vonatkozik, hogy ezen ismereteink nagy részét nyilván sohasem aktualizáljuk: általában bele sem gondolunk abba, hogy mi történik azokban a lehetséges világokban, ahol az aktuális világban hordott fekete zoknim helyett szürke zokniban vagyok. Mindenesetre éppen az ezen világok tényeire vonatkozó tudásunk inferenciális természete miatt bármikor aktualizálhatjuk a rájuk vonatkozó ismereteinket.

Hivatkozások

- Armstrong, David M. 1997. *A World of State of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cogburn, Jon 2014. Williamson on David Lewis. *New Apps: Art, Politics, Philosophy, Science*. URL: <http://www.newappsblog.com/2014/06/williamson-on-david-lewis.html>
- Danka, István 2011. Eliminative Materialism Eliminated: Rorty and Davidson on the Mind-World Relation. *Pragmatism Today* 2(1): 105–117.
- Lewis, David 1969. *Convention. A Philosophical Study*. Boston: Harvard University Press.
- Lewis, David 1972. Psychophysical and Theoretical Identifications. *Australasian Journal of Philosophy*, 50: 249–258.
- Lewis, David 1973. *Counterfactuals*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, David 1973/2004. „Lehetséges világok.” Ford.: Hunyady András. In (Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc szerk.): *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest: Eötvös, 91–98.
- Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, David 1994. Reduction of Mind. In (S. Guttenplan ed.): *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, David 1999. *Papers in Metaphysics and Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papineau, David 2007. Naturalism. In (Edward N. Zalta ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>
- Quine, Willard Van Orman 1947. The Problem of Interpreting Modal Logic. *The Journal of Symbolic Logic* 12(2): pp. 43–48.
- Quine, Willard Van Orman 1969. Proportional Objects. In (uó): *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 140–147.
- Smart, John Jamieson Carswell 2017. The Mind/Brain Identity Theory. In (Edward N. Zalta ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition). URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-identity/>
- Williamson, Timothy 2013a. *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

- Williamson, Timothy 2013b. Modality and metaphysics. Richard Marshall interjúja. *3:AM Magazine*. URL: <http://www.3ammagazine.com/3am/modality-and-metaphysics/>.
- Williamson, Timothy 2014. How did we get here from there? The transformation of analytic philosophy. URL: http://media.philosophy.ox.ac.uk/assets/pdf_file/0006/35835/How_did_we_get_here_from_there.pdf

SZALAI MIKLÓS:
OKOK ÉS INDOKOK – ÉSZBŐL VETT ISTENÉRVEK ÉS
A NATURALIZMUS

Észből vett érveknek (Argument from Reason; AfR) azokat az istenérveket nevezzük, amelyek szerint nem bízhatunk meg az emberi értelemnek az igazság megismerésére való képességében akkor, hogyha az emberi gondolkodást tisztán természeti (fizikai, biokémiai, neurobiológiai) folyamatnak tekintjük.¹ Mivel a naturalizmus magát racionális világnézetnek tekinti, amely az emberi értelem, illetve a természettudományos megismerés megbízhatóságán alapszik, ezért hogyha a naturalizmus igaz voltából az következik, hogy az emberi értelem nem képes megbízható, igaz ismeretre szert tenni, akkor a naturalizmus önmagát cáfolja. Következésképpen – ha el akarjuk kerülni a teljes szkepszist – az emberi gondolkodást, illetve az ember képességét az igazság megismerésére valamilyen – közvetett, vagy közvetlen² – isteni beavatkozással, teremtéssel kell magyaráznunk. J. B. S. Haldane, a híres – egyébként materialista és marxista – biológus és filozófus a következőképpen fogalmazta meg az érv mögött rejlő filozófiai intuíciót, amely őt magát is sokáig vizsgatartotta a materializmus elfogadásától: „Gondolkodásomat a logika, nem pedig a kémia törvényei irányítják” (Haldane, 1940: 12).

1 Az észből vett istenérveket nem szabad összekeverni a tudatból vett istenérvekkel (argument from consciousness). A tudatból vett istenérvek szerint (lásd: Swinburne 2004: 192. skk.) a tudat létezésének nincs racionális magyarázata a naturalizmus (materializmus) világnézetében, de ez az érv nem állítja azt, hogy ha volna ilyen magyarázat, az megbízhatatlanná tenné az emberi megismerést.

2 Szent Ágoston és jónéhány más teológus a generacionizmust fogadta el, vagyis szerintük az emberek lelkét a szülei lelkei nemzik, és csak az első emberek – Ádám és Éva – lelkét teremtette Isten. Az Egyház tanítása azonban végül is a kreacionizmus lett, amely szerint minden egyes ember lelkét Isten a semmiből teremti, és összekapcsolja a fogantatáskor egy, a szülők testéből keletkezett embrióval. A kereszténység történetében marginálisan – például Órigenésznél – jelen van még egy harmadik álláspont is, jelesül az, hogy a lelkek preegzisztensek, vagyis léteztek a test keletkezése előtt is. Teológiai szempontból ennek a kérdésnek igen nagy jelentősége van, de az érv érvényességét nem érinti.

Bár az érv számos formája ismeretes (voltaképpen nem is egyetlen évről, hanem inkább érvek „családjáról” kell beszélnünk), a leghíresebb és legismertebb formája C. S. Lewis nevéhez fűződik. A második világháború után egyértelműen Lewis – aki persze eredetileg szépírói munkássága, mindenekelőtt a *Narnia krónikái* révén vált ismertté a nagyközönség előtt – volt a legismertebb, leghíresebb és legsikeresebb keresztény apológéta Nagy-Britanniában, aki nem csak könyvekben, hanem a BBC-ben tartott híres előadásaiiban is védelmezte a kereszténységet.³ Az észből vett érv csak egy része – habár nagyon fontos és eredeti része – Lewis apologetikájának. Először 1947-ben fejtette ki *Miracles* című művében. (Lewis 1947).

Az érv tehát azt az állítást hivatott alátámasztani, hogy a naturalizmus öncáfoló elmélet. Miért? Mert a naturalizmus szerint minden a világon fizikai okok következménye. Beleértve azt a folyamatot is, amikor racionálisan, premisszákból konklúziókra következtetünk. A fizikai okok, illetve a fizikai okok által meghatározott folyamatok azonban nélkülöznek mindenfajta tudatosságot és célt. A naturalista szerint tehát az emberi gondolkodás egy irracionális folyamat eredménye. Amikor valamit racionális indokok alapján gondolok, akkor – ha a naturalizmusnak igaza van – csak *hiszem, képzelem*, hogy a premisszák tartalma miatt jutok arra a következtetésre, amire jutok. Valójában az agyamban lévő molekulák, neuronok, idegpályák működnek a természet törvényei által meghatározott egy bizonyos módon, és ennek hatása, hogy arra az eredményre jutottam, amire jutottam. Mivel pedig a fizikai folyamatoknak semmiféle „racionalitása” vagy „célja” nincs, ezért azt kell állítanom, hogy a racionalitás működését elmémbe valamilyen *irracionális* folyamatok határozzák meg. Következésképpen nem bízhatok a saját gondolkodásom racionalitásában; így azokban az érvekben sem, amelyek a naturalizmust támasztják alá. Ha viszont a naturalizmusnak nincs igaza, akkor feltételezhetem, hogy az alapok és a rájuk épülő következtetések közti viszonyt („ground-consequent relation”-t) valamilyen bennem lévő racionalitással bíró ágens, a lélek vagy szellem „észleli”, függetlenül

3 A rádióadásokból készült könyve, a *Mere Christianity* magyarul is megjelent, lásd: Lewis 2014.

az agyamban lezajló fizikai folyamatoktól (még ha esetleg feltételem is azok jelenlétét).⁴

Lewis abból indult ki, hogy a fizikai világ teljes egészében determinált. Az érv erejét azonban elvileg *nem* csorbítja az, ha úgy véljük – ahogyan ma, elsősorban a modern fizika (a kvantumelmélet) bizonyos eredményei miatt a legtöbb naturalista véli –, hogy a fizikai valóság nem (teljesen) determinisztikus, vannak nem-determinált fizikai folyamatok is, amelyek eredményét csak statisztikai valószínűséggel tudjuk előrejelezni. Azok a gondolkodási folyamatok ugyanis, amelyekkel az alapoktól, vagyis a premisszáktól eljutunk a konklúzióig, nyilvánvalóan nem csak nem a fizikai oksági folyamatok által meghatározottak, habár nem is véletlenszerűek. Érvelésein véletlenszerű fizikai folyamatoknak éppúgy nem (vagy még kevésbé) feltethetőek meg, mint kauzálisan determináltaknak.

Lewis érvét az oxfordi egyetem *Socratic Club*-jában tartott 1948-as előadása alkalmával megtámadta az akkor nagyon fiatal (mindössze huszonnyolc éves) – és egyébként nem naturalista, hanem konzervatív katolikus, és később igencsak ismertté vált – angol filozófusnő, G. E. M. Anscombe. Kritikájának a lényege az volt, hogy felvetette a kérdést: miért ne lehetne egy természeti oksági folyamat *egyszerre* természetes okok működése és ugyanakkor egy logikus érvelés, amely meghatározott premisszákból meghatározott konklúzióra jut? Miért kellene feltételeznünk azt, hogy a fizikai világ kauzális folyamatai amikor elménkre hatnak, akkor szükségképpen a racionalitással *ellentétes* irányban befolyásolják azt? Lewis válaszolni igyekezett a kritikára, de a vita a közfelfogás szerint Lewis vereségével végződött – és Lewis le is vonta a konzekvenciákat. A *Miracles* 1957-es második, revideált kiadásában már – ha nem teljesen következetesen is,

4 Elvben természetesen az érv alátámaszthatna valamilyen, a keresztény teizmustól teljesen különböző spiritualista világképet is – például a taoizmust –, ezzel a lehetőséggel azonban azért nem foglalkozom, mert az érv kortárs védelmezői mind a keresztény típusú teizmus védelmére akarják felhasználni azt. Mindazonáltal ennek a megfontolásnak az erejét nem szabad túlbecsülnünk. Hogyha volna egy olyan lény, amely képes arra, hogy – a tér és idő bármely pontján, ahol emberek élnek – amikor csak akarja, egyesítse az emberek lelkét a testükkel, akkor ez csak egy rendkívül hatalmas lény lehet, nem pedig a politeista vallások – például a görög vallás – istenei, akikről például a görögök expliciten azt gondolták, hogy nem tudják feltámasztani a halottakat. Lásd pl.: Aiszkhülosz (1996: 327)

de – az „irracionalis” („irrational”) kifejezést a „nem-racionalis”-sal („non-rational”) pótolta, és már nem azt állította, hogy érve a naturalizmus öncáfoló voltát bizonyítja, hanem csak azt, hogy az emberi értelem működése a naturalista világképben nagyon nehezen értelmezhető, és ezért ez alapvető nehézsége („cardinal difficulty”) a naturalizmusnak. (Lewis 2001).⁵

Könnyű megértenünk, hogy milyen félreértés áll az eredeti lewisi érvelés mögött. Amikor a racionalitást valamilyen racionalitáson *kívüli* kauzális faktor befolyásolja (például valakinek a vallásról való gondolkodását a saját szociológiai közegének a vallási meggyőződései, valakinek a térbeli objektumokról való gondolkodását az alkoholos befolyásoltság határozza meg), akkor ez általában valóban a racionalitás kárára válik: megnehezíti vagy lehetetlenné teszi, hogy az igazságot ragadjuk meg. Ezért ha az emberi gondolkodást a naturalizmus világképében teljesen meghatározzák a gondolkodáson *kívüli* kauzális tényezők, akkor ez kétségkívül alátámasztja, hogy a naturalizmus alapján ne bízunk meg az emberi gondolkodás igazságmegismerő képességében. Az ontológiai lehetőség azonban, amely felett Lewis érvelése elsiklik, az, hogy az emberi gondolkodás *maga is* kauzális fizikai folyamat, amely azonban jellegében nagyon is különbözik az összes többi, a természetben végbemenő kauzális folyamattól.

Napjainkban a vallásfilozófusokat elsősorban nem az érv lewisi formája, hanem az érvnek a kortárs amerikai keresztény filozófus, Alvin Plantinga által kidolgozott változata, az úgynevezett „naturalizmus elleni evolúciós érv” (Evolutionary Argument Against Naturalism; EAAN) foglalkoztatja. (Plantinga 1994). Plantinga nem azt állítja, hogy az emberi gondolkodás mechanizmusai a naturalizmus fényében megbízhatatlanok, hanem azt, hogy a *folyamatról*, amely az emberi gondolkodás kifejlődéséhez vezetett – a naturalizmus szerint: a biológiai evolúcióról – indokoltan feltételezhetjük, hogy kevésbé megbízható kognitív képességeket eredményez. Ezért csak akkor bízhatunk meg az emberi megismerésben, ha azt feltételezzük, hogy az emberiség evolúcióját egy olyan lény irányította

5 Lásd még: Smilde 2011

– Isten –, akiről nagy valószínűséggel feltételezhető, hogy értelmes, az igazság megismerésére alkalmas teremtményeket akart létrehozni.⁶

Habár a mai viták tehát inkább ekörül az érv körül gyűrűznek, egy amerikai keresztény filozófus – Victor Reppert – kísérletet tett az érv eredeti, lewisi formájának újraesztésére és korszerűsítésére. (Reppert 2003). Könyvének címe *C. S. Lewis's Dangerous Idea* (C. S. Lewis veszélyes ideája) nyilvánvaló utalás Daniel Dennett *Darwin veszélyes ideája* című, az evolúcióval foglalkozó s naturalista következtetéseket levonó, magyarul is megjelent híres művére.

Racionálisan gondolkodó materiális valóságok?

Mielőtt részletesebben megvizsgálánk Reppert érvét, foglalkoznunk kell az érvvel szembeni egyik alapvető ellenvetéssel, amelyet persze Reppert kritikusai is újra felelevenítettek. (Ennek a megfontolásnak a fényében revideálta J. B. S. Haldane is a maga álláspontját [Haldane 1954: 7]). Az ellenvetés arra alapoz, hogy a logikus emberi gondolkodáshoz hasonló folyamatok léteznek az emberi elmén kívül, illetve az emberi elme nem-racionálisan működő szegmenseiben is. Az elsőre a legriválisabb példa a számítógép. (Lewis korában a számítógépek még nem léteztek, azóta viszont a számítástechnika nem csak ugrásszerűen fejlődött, hanem teljesen átformálta egész társadalmunk életét. Ez az oka annak, hogy az ellenvetésnek ma oly komoly súlya van.)

A számítógépek egyre inkább képesek a tudatos emberi gondolkodás következtetési folyamatainak modelljét tükröző műveletsorok elvégzésére, s legalábbis lehetséges az, hogy el fognak egyszer jutni oda, hogy az emberi tudat *minden* működését el tudják végezni – de senki sem gondolja, hogy immateriális „lelkük” vagy „szellemük” lenne. Az észből vett érv egyes kritikusai továbbá nem csak erre hivatkoznak, hanem arra is, hogy mi emberek is a saját, helyes eredményekre vezető gondolkodási, következtetési műveleteink jelentős részét (talán a többségét is) *tudattalanul* végezzük. A tudatos emberi gondolkodás analógiái – jóllehet vitatható, hogy mennyire közeli

6 Mára ennek az érvnek hatalmas – pro és kontra – irodalma van, magam a Magyar Filozófiai Szemle 2010/1-es számában foglalkoztam vele: Szalai 2010).

analógiái – tehát megtalálhatóak a – nyilvánvalóan a naturális kauzalitás által meghatározott működésmódú – valóságban is. Miért kellene akkor feltételeznünk, hogy a tudatos gondolkodás folyamataiban valami „teljesen más”, az anyagi világtól független realitás jelenik meg? (Johnson 2015a: 98)

Az érv védelmezői – meggyőződésem szerint helyesen – erre az ellenvetésre azt válaszolják, hogy a számítógépeket nem mechanikus (tudat, célok nélkül működő) természetes okok, hanem tudattal és céllal bíró *emberek* alkották meg. Hogyha eleve a naturalizmusból indulunk ki, akkor ez persze mit sem változtat azon, hogy a számítógépek működése is a materiális világmindenségben működő fizikai oksági mechanizmusok által meghatározott – de akkor a rájuk hivatkozó érvelés felesleges. Ha azonban elképzelhetőnek tartjuk, hogy az emberi lények gondolkodási folyamatai valamilyen nem-fizikai tényező működésének eredményei, akkor állíthatjuk azt, hogy – közvetve – az emberi gondolkodás által létrehozott „gondolkodó” gépek működésének is természetesen kívüli magyarázata van. Némileg kevésbé egyértelműen, de hasonló a helyzet a tudattalan következtetési folyamatokkal – mert ezek a folyamatok nagyon sokszor az eredetileg tudatosan elvégzett következtetések automatizálódott „lefutásai” az agyban, és egyébként is bizonyíthatóan csak olyan lényeknél (embereknél) lépnek fel, akiket tudatos gondolkodásra is képes elődök nemzettek és neveltek. (Vitatható az, hogy a magasabb rendű állatok tudnak-e – akár öntudatlanul – következtetéseket levonni. De amennyiben igen, akkor ennek lehet az a magyarázata, hogy nekik is van valamilyen értelemben vett lelkük.)⁷

Reppert érvei

Reppert észből vett érvét kritikusai hat rész-érvre „tördelték szét”.⁸ Mind a hat érv azt akarja bizonyítani, hogy az emberi gondolkodás/következtetés folyamatai nem redukálhatóak az agyban zajló fizikai,

7 Ezt a konklúzió korunk egyik legismertebb dualistája, Richard Swinburne vállalja is. Lásd: Swinburne (1997: 23)

8 Lásd: Carrier (2004: 12. skk.).

kauzális folyamatokra. Ezek pedig: 1. az intencionalitásból vett érv (argument from intentionality), 2. az igazságból vett érv (argument from truth), 3. a mentális okozásból vett érv (argument from mental causation), 4. a logikai törvények pszichológiai relevanciájából vett érv (argument from the psychological relevance of logical laws), 5. a racionális következtetéseket levonó tudat egységéből vett érv (the argument from the Unity of Consciousness in Rational Inference), és 6. a racionális képességeink megbízhatóságából vett érv (Argument from the Reliability of Our Rational Faculties).

Reppert stratégiája mindegyik érvnél azonos: az emberi mentális élet valamelyik jelenségéről igyekszik kimutatni, hogy nem redukálható naturalisztikus fogalmakra, aztán levonja ebből azt a következtetést, hogy ezért nem is *magyarázható* naturalisztikus okokkal, végül azt állítja, hogy a szóban forgó jelenségnek jobb magyarázata az immateriális „lélek”, vagy „szellem” működése az emberben. Érdemes – a hatodik kivételével – egyenként megvizsgálnunk az érveket s azok naturalista kritikáját! (A hatodik érv mellőzésének oka, hogy az az emberi megismerés megbízhatatlanságát abból vezeti le, hogy a naturalizmus szerint elménk működése elsősorban a környezethez való adaptációt, nem pedig az igazság megismerését szolgálja. Ezt az érvet azonban Reppertnél sokkal szofisztikáltabban és alaposabban fejtette ki Alvin Plantinga a saját – fentebb említett – antinaturalista érvelésében, ezért a jelen tanulmányban tárgyalása felesleges lenne.)

1. Az intencionalitásból vett érv szerint a premisszákból valamilyen konklúzióra jutó emberi gondolkodás mindenekelőtt azért nem „feleltethető meg” vagy „magyarázható” az agyban zajló biokémiai folyamatokkal, mert a következtetésben szereplő gondolatok rendelkeznek egy olyan tulajdonsággal, amellyel az agy részei vagy az agyban zajló történések nem. Ez a tulajdonság a „valamiről szólás” („aboutness”): egy gondolat reprezentál valami önmagán kívülit, vagy irányul valamire önmagán kívül („intencionalitás”), de egy neuron vagy egy idegpályán végbemenő elektromos kisülés, vagy ezek valamilyen halmaza nem. Az érv szerint nem tudjuk értelmezni az intencionalitás fennállásához szükséges „megfelelés” relációját az agyállapotok vagy agyi események és az általuk reprezentált tények

között, hiszen az agyállapotok teljesen mások, mint azok a külső valóságok, amelyeket állítólag reprezentálnak.

Nos, valóban teljesen „más” egy agyállapot vagy agyi esemény (illetve ezek sorozata), mint az általa reprezentált külső valóság? Gondoljunk először arra, hogy egy reprezentációra szolgáló eszköz hogyan jeleníti meg a valóság valamely szegmensét! Tegyük fel, hogy van egy térképünk, amely a Himaláját ábrázolja! Nyilvánvaló, hogy a térkép más anyagból van, mint a Himalája, az is nyilvánvaló, hogy sokkal kisebb amannál, miként az is, hogy sok olyan vonása van a Himalájának (például a hó és a növények színe vagy a fauna), amelyeket egy térkép nem tud ábrázolni. Ez azonban nem változtat azon, hogy a Himalája *bizonyos vonatkozásokban* igenis hasonlít a térképre. Ami a térképen jobbra vagy balra van egy tárgytól, az a valóságban is jobbra vagy balra esik attól. Ami a térképen egy másik, nála nagyobb entitás része – például egy város egy országé –, az a valóságban is az. Valamilyen formában – rendszerint színekkel – a térkép a tengerszint feletti magasságot is jelzi. És így tovább. Gondoljunk most egy repülőtéren jelzőrendszerre, ahol fényfelvillanások jelzik a gépek megjelenését a repülőtéren, illetve az elindulását. Természetesen a fényfelvillanások is és az azokat létrehozó elektromos szerkezet is alapvetően más (sokkal kisebb és más anyagokból összetevődő) valóságdarabok, mint a repülőgép. De például a repülőgépek gyorsasága közti különbségeknek megfelelően az egymást követő fényfelvillanások közti szünetek hossza. Elvileg az is elképzelhető, hogy erősebb, nagyobb fényfelvillanások jelzik a nagyobb gépeket. Ha anti-naturalista vitapartnerünk azt válaszolja nekünk, hogy ezeket a reprezentációs eszközöket (a számítógépekhez hasonlóan) tudatos lények készítették, akkor felszólíthatjuk arra, hogy gondolja végig a következő analógiát: egy sivatagban két szikla között madarak repülnek át, és eközben árnyékot vetnek a homokra. A homokban megjelenő árnyékok nyilvánvalóan egészen más anyagi összetételűek, mint a madarak, de az egymáshoz képesti nagyságuk, a megjelenésük üteme és a mozgásuk iránya hasonlítani fog a madarak ugyanezen vonásaihoz. Tehát a helyzet itt is ugyanaz, mint a térkép vagy a repülőtéren jelzőberendezés esetében, holott az árnyékok teljes mértékben természetes jelenségek, nem a tudatos emberi tervezés eredményei.

Felmerül a kérdés, miért ne lehetnének ugyanilyen hasonlóságok agyállapotok vagy agyi események és a külvilág tárgyai között? Az agyi idegpályákon végbemenő elektromos kisülések helye az agyban, gyorsasága, gyakorisága vagy intenzitása ugyanúgy leképezheti a külvilágban lévő objektumok térbeli helyét (valószínű, hogy egy tőlünk balra lévő tárgy megjelenését először a bal agyféltekében végbemenő eseményekkel regisztrálja agyunk), mozgásának irányát vagy gyorsaságát, sorrendjét, mint a homokon megjelenő árnyékok a madarak röptét vagy a repülőtéri jelzőrendszer felvillanásai a gépek megjelenését. Agyunk állapotai azt is jelezhetik, hogy a szóban forgó objektumnak mi a *jelentősége* számunkra (valószínűleg egy hívő katolikus agyában más – éspedig detektálhatóan más – és intenzívebb reakció keletkezik az Oltáriszentség meglátásától, mint attól, hogyha meglát egy – a szentostyával esetleg színében, formájában, méretében teljesen megegyező – ostyát).

Kritikusainak adott válaszában Victor Reppert (Reppert 2005) azt állítja, hogy a reprezentáló agyállapotok vagy agyi események „hasonlósága” a reprezentált objektumokhoz vagy történésekhez azért nem alapozhatja meg reprezentáló jellegüket, mert ez a hasonlóság túlságosan távoli. Azt az analógiát használja, hogy amennyiben palacsintát eszünk, és a palacsinta egyik darabja alakjában hasonlít Minnesota állam alakjára, akkor ettől még a kérdéses palacsintadarab nem lesz Minnesota „térképe”.⁹ A probléma azonban az, hogy nem világos: a palacsintadarab *azért nem* térkép, mert *nem eléggé* hasonlít Minnesota államra, vagy *azért nem*, mert úgy döntöttünk (olyan nyelvi konvencióink vannak), hogy a palacsintadarabot nem tekintjük térképnek. Az első esetben felmerül a kérdés: mi történne, hogyha valamilyen – mindenesetre különös, de nem elképzelhetetlen – fizikai folyamat következtében a palacsintadarabon megjelenének olyan vonalak és pontok, amelyek megfelelnek Minnesota folyóinak és városainak, olyan színek, amelyek megfelelnek a domborzatnak (mint a domborzati térképeken), és így tovább. Valószínűleg a legtöbben egy idő után elismernék, hogy a palacsintadarab igenis Minnesota térképe. A második esetben viszont hogyha a reprezentáció egyszerűen nyelvi konvenciók kérdése – akkor a reprezentáció nem

⁹ Reppert (2005: 8)

egy objektív reláció, bármi reprezentálhat bármit. Ez azonban éppen hogy kihúzná az alapot az észből vett istenérv alól – hiszen az egész érv arra épül, hogy elménk (bizonyos) mentális tartalmai igenis „objektíve” reprezentálnak valamit.

Barefoot, Reppert egyik védelmezője azonban mást is mond a reprezentáció antinaturalista felfogásának védelmében. Azt állítja, hogy amikor például az „atom” fogalmára gondolunk, akkor nem egy meghatározott atomra gondolunk (tehát nem a külvilág egy meghatározott „darabjára”, mint amilyenek a fenti példákban a Himalája, a repülőgépek és a madarak voltak), hanem az összes atomra, amely valaha létezett vagy létezni fog az Univerzumban. Márpedig az elmében lévő „atom”-reprezentáció (fogalom vagy képzet) nyilvánvalóan nincs sem kauzális kapcsolatban az Univerzum összes atomjaival (ahogyan a fentebbi esetekben nyilvánvaló kauzális kapcsolat volt a külső tárgy és a reprezentáció között), sem nem hasonlít rájuk.

A naturalizmus megfelelő válasza erre az, hogy az elmében lévő „atom” képzet bizonyos vonatkozásokban igenis *hasonlít* a világ összes atomjára. A közvetlen kauzális kapcsolat a reprezentáció tárgyával pedig nem feltétlenül szükséges a reprezentációhoz. Amikor egy egyedi tárgyat reprezentál valami az elmében, akkor ennek a reprezentációnak nincs feltétlenül közvetlen kauzális kapcsolata a reprezentált objektummal. A világ összes atomjáról szóló képzetem reprezentatív jellegéhez nincs szükség ahhoz, hogy kauzális kapcsolatban legyen az elmém a világ összes atomjával – elégséges ehhez az, hogy valamikor valami (például az iskolai tankönyvemben látott atommodell) kialakította bennem az atom egy olyan képzetét, amely bizonyos vonatkozásokban hasonlít a világban lévő összes atomra. (A probléma felvetődött már Locke-nál és Berkeley-nél is, és – mint az jól ismert – e klasszikus szerzők a maguk módján meg is adták rá a választ: Locke szerint absztrakció útján nyert általános ideák, míg Berkeley szerint egy-egy dologfajta prototípusát reprezentáló egyedi ideák révén vagyunk képesek a fajtákat elménkben megjeleníteni.)

2. Reppert következő érve az, hogy míg kijelentések lehetnek *igazak* vagy *hamisak*, addig agyállapotok vagy agyi események nem lehetnek azok. Ha azonban elfogadjuk, hogy a „megfelelés” relációja

analizálható naturalisztikus terminusokban, akkor elfogadhatjuk azt is (feltéve, hogy az igazság korrespondencia-elméletét elismerjük), hogy egy állítás igaz vagy hamis volta a megfelelési reláció fennállásában vagy hiányában áll. Egy állítás igaz vagy hamis voltára vonatkozó vélekedésünk pedig ennek a relációnak a meglétére vagy hiányára vonatkozó vélekedés (illetve egy ilyen vélekedésnek megfelelő agyállapot).

3. A premisszák a logikus gondolkodásban valamiképpen meghatározzák, mi lesz a konklúzió, de *nagyon más* módon, mint ahogyan a természetben az okok az okozatokat. Ez az érvnek az a része, amelyet a „mentális okozásból” vett érvnek neveznek – némileg félrevezető módon, hiszen az elmefilozófiában a „mentális okozás” rendszerint azt jelenti, hogy mentális állapotoknak vagy eseményeknek fizikai következményei vannak. A jelen kontextusban azonban éppen arról van szó, hogy Reppert szerint két *mentális* tartalom vagy esemény (egy következtetés premisszái és konklúziója) közötti viszony a naturalizmus terminusaiban elemezhetetlen, megmagyarázhatatlan.

Reppert szerint a következtetések kiindulópontját képező vélekedéseink azért is különböznek agyállapotainktól, mert még ha az agyállapotok reprezentálhatják is a külvilág tényeit, akkor sem világos, hogy hogyan reprezentálnak fiktív entitásokat, vagy hogyan reprezentálhatnak hamis tételeket. Még ha arról az igaz vélekedésemről (illetve a neki megfelelő agyállapotomról), hogy „balról felém rohan egy oroszlán”, mondhatjuk is, hogy „megfelel” annak a ténynek, hogy most balról felém rohan egy oroszlán (és ez a tény váltotta ki), továbbra is fennáll a kérdés, hogy mi felel meg annak a vélekedésemnek, hogy „A *Csillagok háborúja* című film bölcs, öreg szereplője, Yoda mester nyolcszáz esztendő”; vagy annak a – hamis – vélekedésemnek, hogy a „Loch Ness tóban lakik egy óriáshüllő”.

Ezeket a nehézségeket azonban a naturalizmus kezelni tudja. A fikciókra vonatkozó vélekedések más személyek mentális állapotaira (és az azoknak megfelelő fizikai tényekre) vonatkoznak, a hamis vélekedések pedig elképzelt, de lehetséges külvilágban létező tényállásokra –, illetve azoknak a mentális állapotaira, akiknek a közléseiből a hamis vélekedés származik.

Reppert felhossa továbbá, hogy a következtetések (a fizikai folyamatokkal ellentétben) nem sorolhatók be szigorú törvények alá.

Az ugyancsak elkötelezett dualista, bár ezt az istenérvet *nem* képviselő Richard Swinburne valami hasonlót állít: szerinte azért nem lehetnek a mentális állapotok és relációk meghatározottak csak az agyállapotok és agyi történések által, mert még ha megfeleltetnénk is minden mentális állapotot valamilyen agyállapotnak, a pusztán korreláció nem „magyaráz”. Ahhoz, hogy a mentális állapotokat valóban beillesztjük a természeti folyamatok kauzális hálójába, szisztematikusan kidolgozott pszichofizikai törvényekre lenne szükség – az ilyen törvények keresése pedig – mivel az agy „valami nagyon más”, mint bármi más, amit a tudomány tanulmányoz – szinte reménytelen vállalkozás. (Az érv eredetileg Donald Davidsontól származik, lásd: Davidson 1970/1998–1999).

Ez a gondolatmenet figyelmen kívül hagyja azt, hogy a természeti (fizikai) történések és folyamatok jelentős részére is igaz, hogy kauzálisan meghatározott, ám mégsem önthető természettörvények formájába. A természettudományos magyarázat deduktív-nomologikus modelljét az elmúlt évtizedekben komoly támadások érték; valószínűleg a tudomány nem nélkülözheti a természettörvények mellett a kauzalitás, az oksági sorok, az oksági hatások terjedésének fogalmait sem. (Salmon 1984). Nem tudunk *külön* törvényekkel számot adni arról, mi történik, amikor két természettörvények által meghatározott oksági sor (például egy ember – mondjuk Kovács István – szervezetének felépítése és állapota egy adott pillanatban, illetve egy bizonyos kémiai anyag – például az alkohol – hatása az emberi szervezetre) összetalálkozik a tér és az idő valamely pontján (például amikor Kovács István leitta magát). De ettől még Kovács részegsége egy teljesen érthető és a természet rendjébe beilleszthető tény, és nem kell rá semmiféle nem-fizikai magyarázatot keresnünk.

Barefoot további indokokat is felhoz amellett, hogy következtetéseink kiindulópontját nem képezhetik az agyállapotainkon szuperveniáló mentális állapotok, illetve az ezeket kifejező kijelentések. Azt állítja, hogy az érzéki benyomásokat a külvilág tárgyainak érzékszerveinkre gyakorolt hatása okozza, tehát természetes okokkal magyarázhatóak, míg a kijelentések absztrakt tartalmát szerinte introspekcióval „észleljük”, egy olyan belső folyamattal, amelyről legalábbis *prima facie* nem nyilvánvaló az, hogy természetes kauzális folyamatok eredménye lenne – bár Barefoot is elismeri, hogy ettől

még *lehet* az. Csakhogy az érzéki benyomásoktól független introspekció létezését már olyan – naturalistának semmiképpen sem nevezhető – gondolkodó, mint Aquinói Szent Tamás is *tagadta* (augusztiniánus ellenfeleivel vitázva például visszautasította, hogy a lélek közvetlenül ismerné saját magát). Már Tamás is úgy vélte: minden absztrakt gondolatunk feltételezi a képzethez való odafordulást („*conversio ad phantasmata*”). Legalábbis nyitott kérdés, hogy bárkinék, bármikor volt-e olyan, az érzéki benyomásoktól teljesen független belső „észlelése” egy absztrakt fogalomról, amilyenre Barefoot hivatkozik. Az a tény, hogy a gyermekek *előbb* ismerik meg a konkrét érzéki tapasztalatokat, és csak (ha egyáltalán...) később, és csak az érzéki tapasztalataik révén az absztrakt fogalmakat, mindenesetre ellene szól annak, hogy lenne egy ilyen belső mentális észlelési képességünk, amelyre Barefoot hivatkozik.

Barefoot második érve az, hogy a naturalizmus igaz volta esetén azért nem vonhatunk le racionális következtetéseket, mert a következtetések kiindulópontját jelentő kijelentések nyelvi formája (akár hangsorokról, akár a papírra leírt betűkről van szó) teljesen esetleges, és semmilyen kapcsolatban sem áll a kijelentések által reprezentált absztrakt tartalommal. Ez tökéletesen igaz, de ez nem a naturalizmus, hanem *mindenfajta* értelmes emberi gondolkodás, illetve kommunikáció lehetősége ellen szóló megfontolás. Az, hogy az emberi nyelvben milyen szavak és milyen nyelvtani szabályok vannak, nyilvánvalóan sem logikai, sem kauzális kapcsolatban nem áll a nyelv által kommunikált gondolatok tartalmával. Amikor a szavak jelentésében „megállapodunk” (persze rendszerint hallgatólagosan és nem tudatosan) – akkor nem azt határozzuk meg, hogy egy szónak mindig ugyanaz a természetes minőség (például a „zöld” szín) legyen a referenciája, hanem azt, hogy mindig ugyanaz legyen a *helye* a többi szavak között, a nyelvi konvenciók rendszerében.¹⁰ De ez *akkor* is így van, hogyha ezek a gondolatok *nem* fizikai, nem természeti létezők.¹¹ Amennyiben a nyelv és a nyelv által közvetített

¹⁰ Lásd: Schlick (1972: 110–111)

¹¹ Carrier, Reppert egyik kritikusa azt állítja, hogy a nyelv első, elemi egységei eredetileg hangutánzó szavak voltak, például a „disznó” egyik angol népnyelvi elnevezése a disznók által kiadott jellegzetes hang (röfögés) megfelelője volt, míg a székelés gyermeknyel-

tartalom közötti esetleges viszony miatt nem lehet jelentéseket kommunikálni, akkor senki nem következtethet semmire – legfeljebb magában. De ebben az esetben nyilván nem lesz interszubjektíve érvényes a – mondatokból álló és bizonyos tartalmakat közvetíteni kívánó – észből vett istenérv sem.

4. Reppert szerint „ha elfogadjuk a logika törvényeit – amit meg kell tennünk, ha racionális következtetés útján akarunk egyik vélekedésből a másikra jutni –, akkor el kell fogadjuk valamilyen nem fizikai, nem térbeli és nem időbeli valóság létezését is” (Reppert 2003: 81). Hiszen a logikai törvények nem csak a mi természeti világunkra terjednek ki (mint a természeti törvények), hanem az összes lehetséges világokra, amelyek között olyan világok is vannak, amelyekben egyáltalán nincsenek fizikai tárgyak.

A kérdés azonban az: mit értünk „lehetséges világokon”? Nyilvánvalóan legalábbis nem *kényszerítő* az a – platonista – felfogás, amely szerint ezek a világok valóságosan léteznek. Lényegesen plauzibilisebb feltételezni, hogy azok a lehetséges világok, amelyeket el tudunk gondolni. Az általunk elgondolható világok között vannak olyanok, amelyek teljesen mások, mint az általunk ismert és a természettudománnyal kutatott fizikai világ – még olyanok is lehetnek, amelyek a téren és az időn kívül léteznek. De mindegyik ilyen világot meghatározza az, hogy a valóságos világ elemeiből rakjuk össze őket elménkben (honnan máshonnet meríthetnénk a róluk szóló képzeleteinket?), s ezért alá vannak vetve az emberi gondolkodás bizonyos törvényeinek. A világról származó tapasztalataink elemei gondolatban rendezhetők olyan módon, amely *teljesen más*, mint az a rend, amely a mi világunkban uralkodik – többek közt olyan módon is, hogy az elemeknek ne legyen tér- és időbeli helye. Ám bizonyos szabályok minden ilyen elgondolható világra érvényesek – ahogyan a sakkjáték figuráival is játszhatunk mindenféle más játékot, amelynek a szabályai teljesen mások, mint a sakkéi, de nem *bármilyet*, mert a játékok lehetőségeit behatárolja például az, hogy a sakkban csak

vi elnevezése azokból a hangokból keletkezett, amelyek a székletürítés során hallatszanak. Ha ez így van, akkor ez naturalista magyarázatot ad a szavak jelentésére – de ha ez az elmélet téves lenne, az sem érinti mondanivalónkat. (Carrier 2004: 61)

harminckét figura van. Egy másik analógia lehet erre, hogy a modern ipar számtalan, a természetben nem előforduló módon kombinálja, vegyíti a természetben talált nyersanyagokat – de persze bizonyos kombinációkat kizárnak a kémia alaptörvényei. A logika szabályai meghatározzák, hogy a világ elemei között milyen elgondolható kombinációk lehetségesek akkor, amikor nem a tér, az idő és a természettörvények keretei között „rakjuk össze” őket. Ahhoz, hogy a logikát mindenfajta emberi gondolkodás alapszabályának lássuk, nem kell feltételeznünk tehát egy olyan, a tér, az idő és a természettörvények korlátjain „túl lévő” absztrakt valóságot, amelynek törvényei megegyeznek a logikáéival, és amelynek a fizikai valóság csak egy speciális esete vagy részterrénuma volna.

5. Reppert szerint, amikor következtetéseket vonunk le bizonyos premissákból, akkor ez olyan művelet, amelyet az elme mintegy „egységes” ágensként hajt végre – ezzel szemben az agy naturalisztikus-materialisztikus alapokon álló természettudományos kutatása annak működését részekre, részfunkciókra „tördeli szét”. Reppert azonban itt figyelmen kívül hagyja azt, hogy egyrészt egy rendszer (például az emberi emésztőrendszer) végrehajthat egységes egészként bizonyos feladatokat akkor is, ha részfunkciókat ellátó részekből áll – másrészt pedig azt, hogy az elmúlt évtizedekben a kognitív tudomány fejlődése milyen sokrétű kapcsolatokat tárt fel az agy különböző részei és azok funkciói között.

Az okok „elszívása” – Rickabaugh és Buras érvelése

Két, Reppertnél fiatalabb kortárs filozófus, Rickabaugh és Buras, bár Reppert lekötözöttjének vallják és egyáltalán nem határolják el tőle magukat, mégis újszerű – és meggyőződésem szerint az övéinél sikeresebb – módon fejlesztették tovább az érvet. (Rickabaugh–Buras 2017). Érvelésüket Peter van Inwagen egy cikkére (Van Inwagen 2013) adott válaszban fejtették ki. Van Inwagen – bár maga is keresztény filozófus – olyan módon támadta Lewis érvét, amely nagyjából megegyezik a jelen tanulmányban elmondottakkal.

Rickabaugh és Buras szerint Lewisnak ahhoz, hogy érve sikeres legyen, *ki kellene zárnia*, hogy az emberi következtetések az agyban zajló normál kauzális folyamatok legyenek. Az elvet, amelyet Lewis védelmez, szerzőink a következőképpen fogalmazzák meg:

KIZÁRÁSI ELV: Bármely p vélekedésre igaz, hogy ha van egy teljes *mechanisztikus magyarázata*, akkor nem lehet egyidejűleg semmilyen *racióális magyarázata*. (Rickabaugh–Buras 2017: 388).

A mechanisztikus magyarázatok a téridő valamely pontján fennálló fizikai feltételekre és a természet törvényeire alapoznak. Az egyetemes tömegvonzás törvényei miatt például egy 2,5 kg. súlyú vasgolyó, amelyet leejtünk egy tízemeletes ház tetejéről, bizonyos idő alatt le fog esni a földre, és a biológia törvényei szerint annak a személynek, aki éppen arra sétált, be fogja zúzni a koponyáját. A racionális magyarázat ezzel szemben bizonyos premiszák tartalmából halad bizonyos konklúziók felé. Például:

- P1. A szomszédom újabban horogkeresztes karszalagot visel.
 - P2. A náci szoktak horogkeresztes karszalagot viselni.
 - P3. Tudtommal nincs filmforgatás a házban, tehát nem lehetséges, hogy a szomszéd azért visel horogkeresztes karszalagot, mert történelmi filmben statisztál.
- Konklúzió: A szomszédom náci meggyőződésű.

(Rickabaugh és Buras elfogadják, hogy a következtetések levonása feltételezi a célt és célokat – legalább az igazság megismerését, a konklúzió levonását – kitűző ágensek meglétét, és a Richard Swinburne-től kölcsönzött – a természettudományos magyarázatra redukálhatatlan – személyes magyarázat fogalmához fordulnak, hogy megvilágítsák a következtetés mibenlétét. Ám számomra nem világos, miért kellene ezt feltételezni. Egy következtetést minden különösebb cél nélkül is levonhatunk, és levonhatjuk akkor is, ha nem vagyunk ontológiai értelemben célokat kitűző „ágensek”).

Van Inwagen szerint ezt a „kizárási elvet” Lewis nem tudja megfelelően megalapozni.¹² Rickabaugh és Buras nem vitatják sem Van Inwagennek ezt a véleményét, sem azt, hogy Lewis érvének szüksége van erre az elvre, hanem azt állítják, hogy – bármi legyen is a helyzet Lewissal – ők meg tudják alapozni a kizárási elvet. Lássuk: hogyan?

Rickabaugh és Buras szerint, ha a naturalizmus igaz, akkor minden fizikai történésnek *teljes* (complete) fizikai magyarázata van. Ez azt jelenti, hogy amikor levonom a szomszédom viselkedéséből a fenti konklúziót, akkor ez egy olyan fizikai (agyai) esemény, amelyet *teljesen megmagyaráznak* azok a megelőző fizikai (agyai) folyamatok, amelyek akkor zajlottak le az agyamban, amikor elfogadtam a premisszákat és levontam a konklúziót.

Ehhez természetesen fel kell tételeznünk, el kell fogadnunk, hogy a premisszák is és a konklúzió is olyan mentális tartalmak, amelyek a nekik megfelelő agyállapotokon vagy agyi eseményeken szupervenálnak. Felmerül a kérdés, hogy ez a szupervenienca példány- vagy típusazonosságot jelent-e? Buras és Rickabaugh a típusazonosság elleni ismeretes elmefilozófiai érvek miatt (Hillary Putnam és Jerry Fodor érvei miatt, amelyek szerint mentális állapotok – például a „fájdalom” érzete – többféle, akár különböző típusba tartozó fizikai entitásban is realizálódhatnak) a példányazonosság mellett döntenek: egy mentális tartalomnak megfelel egy bizonyos agyállapot vagy agyi esemény. Ebben az esetben tehát a premisszák elfogadásának megfelelő agyi tényállás (együtt az agy működését szabályo-

¹² Van Inwagen ebből levonja azt a konklúziót, hogy Lewis érve sikertelen, a következtetések ugyanúgy fizikai kauzális folyamatok, mint a következtetések levonásához vezető agyállapotok sora, csak hogy másfajta. Az „indokok” szerinte egyszerűen a konklúzió levonásához vezető fizikai oksági sor távolabbi és sokszor a külvilághoz (nem pedig az agyhoz) tartozó tagjai. Valaki például válaszolhatja arra a kérdésre, hogy „Miért hiszed, hogy a Föld gömbölyű?”, azt, hogy „azért, mert ezt mondták nekem a szüleim”, ami nyilvánvalóan az oka a vélekedésének, nem pedig az indoka. De ha elég sokáig követjük nyomom az okokat, amelyek miatt a szülők ezt mondták neki, akkor eljutunk az Univerzumnak azokhoz a tényeihez, objektív vonásaihoz, amelyek nem csak okozták, hanem meg is indokolnák (ha ismerné őket) azt a vélekedését, hogy a Föld gömbölyű. Az, hogy ez az elemzés helyes-e, nem érinti az itt tárgyalt kérdéseket; hiszen Lewis érvének az érvényességéhez azt kell igazolni, hogy a következtetési folyamat semmilyen naturalista elemzése nem lehet helyes.

zó természeti törvényekkel) természeti szükségszerűséggel kiváltja a konklúzió elfogadásának megfelelő tényállást.

Csak hogy ebben az esetben a premisszák *tartalmának* semmilyen *kauzális hatása sincs* a konklúzió elfogadására. Az agyállapotok és az agyban végbemenő kauzális hatások pontosan ugyanúgy kiváltanak a konklúzió elfogadását akkor is, ha más premisszáink lennének, sőt akkor is, hogyha *semmilyen* premisszánk nem volna, hanem a konklúzió tartalmát képező állítást mindenfajta érvelés nélkül fogadnánk el. Hiszen ha megengedjük, hogy a mentális állapotok – esetünkben a következtetésekben szereplő proposíciók – többszörösen megvalósíthatók legyenek, akkor többféle fizikai állapot típus is realizálhatja őket. De ha ezt megengedjük, akkor a szóban forgó, többszörösen is megvalósítható mentális állapot típus (a proposíció) lényegi mentális tulajdonságai nem lesznek kauzálisan hatékonyak. Hiszen különféle, akár teljesen más tulajdonságokkal rendelkező fizikai, neurális állapotok realizálhatják őket, és ezek oksági hatékonysága nem alapulhat a mentális állapot (a proposíció) lényegi, minden megvalósulásban közös tulajdonságán. Vagyis esetünkben, ha ugyanazt a tartalmat többféle, különböző tulajdonságokkal rendelkező neurális állapot képes megvalósítani, akkor éppen a tartalom mint tartalom nem lesz okságilag hatékony.

Ez a következtetés pedig – tudniillik az, hogy egy érvelésben szereplő premisszák tartalmának semmilyen relevanciája nincs a konklúzió elfogadására nézve – nyilvánvalóan erősen kontraintuitív. Ezért csakis úgy dönthetünk, hogy a premisszáknak (amelyek nyilvánvalóan mentális tartalmak) önmagukban van valamilyen hatása a konklúzió természetére – s mivel ez a „hatás” nem „terjedhet” a fizikai állapotokból kiinduló kauzális mechanizmusokon keresztül, ezért a naturalizmus *hamis*: nem igaz, hogy az agyban csak fizikai, mechanikus kauzális folyamatok zajlanak, nem igaz, hogy az agyi eseményeknek csak mechanikus magyarázata van, s ezért amikor egy érvelés konklúzióját levonjuk, akkor ennek nincs teljes mechanikus magyarázata. (Ettől még vallhatjuk azt, hogy a magyarázathoz – természeti vagy akár logikai szükségszerűséggel *hozzátartozik* egy ilyen fizikai magyarázat is; vallhatjuk azt, hogy nincsenek – vagy talán logikailag nem is lehetségesek – testetlen gondolkodó lények.)

Egy naturalista természetesen válaszolhatja szerzőinknek a következőt: van egy – általunk nem ismert, de létező és mechanisztikus magyarázatként leírható – fizikai folyamat, amely olyan agyállapotokat vagy agyi eseményeket idéz elő, amelyeken csak azok a premisszák és konklúziók (pontosabban: a premisszák és konklúziók elfogadásának megfelelő mentális állapotok) szuperveniálhatnak, amelyek a következtetésben szerepelnek. Ez azonban egy rendkívül önkényes és ad hoc konstrukciónak tűnik.

Rickabaugh és Buras érvelése tehát igazolja, hogy a mentális állapotoknak (az érvelések premisszáit tartalmazó vélekedéseinknek) saját oksági hatásai – és így saját kauzális hatóerői vannak. *Ettől még* természetesen lehetnek ezek fizikai entitások, *emergens* entitások, amelyeknek olyan tulajdonságai és képességei vannak, amilyenek nincsenek azoknak a fizikai entitásoknak (agyállapotoknak, agyi eseményeknek, az agy összetevőinek), amelyekből keletkeztek. De Rickabaugh és Buras szkeptikusan tekintenek az ilyen emergens fizikalizmus lehetőségére, s más filozófusok (Jaegwon Kim, J. P. Moreland és Dallas Willard) érveire hivatkoznak ezzel szemben. (Rickabaugh–Buras 2017: 397–398) A jelen tanulmány keretei nem teszik lehetővé, hogy megtárgyaljuk ezeket az érveket is. Annyit mondhatunk, hogy *ha* Rickabaugh és Buras racionális alapon vetik el azt a lehetőséget, hogy a mentális tényezők akkor is lehetnek fizikai tényezők, ha az összes többi tényezőtől eltérő, sajátos képességeik, hatóerőik vannak – akkor megnyílik az út az emberi racionalitás egy nem-naturalista magyarázata felé. Egy ilyen magyarázat természetesen rengeteg kérdést vet fel, például azt: az a természetfeletti valóság (például a keresztény-klasszikus teizmus Istene), akit a mentális tartalmak magyarázataként posztulálunk, miért nem tud (vagy nem akar?) a természetben soha és sehol másutt megnyilvánulni, mint éppen csak azok között a nagyon speciális feltételek között (a Kozmosz egészéhez képest elképesztően kicsiny emberi agy működésében), ahol ez az érv a működését felfedezni véli? Hogyha az emberi lényben valóban a valóság két alapvetően különböző dimenziója (az anyagi és a szellemi) „találkozik össze”, akkor miért csak egy térben és időben ennyire kicsiny ponton „ér össze” ez a két dimenzió?

Ha viszont feltételezzük, hogy az érvelésekben a premisszáktól a konklúzióig vezető út igenis lehet fizikai folyamat (bár nem biztos, hogy törvényekkel leírható folyamat), akkor érdemes elgondolkodnunk azon, hogy miféle fizikai folyamat lehet ez. A reprezentáció elemzésénél láttuk, hogy reprezentációk nem csak fizikai tényállásokat reprezentálhatnak, hanem más reprezentációkat – más mentális állapotokat – is. A naturalizmus magyarázhatja az érveléseket úgy, mint amelyekben egy új reprezentáció (és a neki megfelelő agyállapot), vagyis a konklúzió reprezentálja a korábbiak (a premisszák) tartalmait – illetve azok egy részét. Ezt talán érthetővé tehetjük a következő analógiával! Tegyük fel, hogy egy repülőtéren – mint a fenti példában – fényfelvillanások jelzik a repülőterre érkező egyes gépeket: azt, hogy milyen irányból jönnek, és milyen időközökben követik egymást. Tegyük fel azonban, hogy a repülőtéren két különböző jelzőrendszer működik – az egyik az Északról, a másik a Délről érkező gépeket jelzi. Tegyük fel továbbá, hogy a repülőtér egy megfelelő pontjára olyan tükröt szereltek, amely *mindkét* jelzőrendszer fényfelvillanásait tükrözi. Ezért hogyha a tükröt figyeljük, akkor megállapíthatjuk például, hogy a repülőterre ma Északról 12 és Délről 13, tehát összesen 25 gép érkezett. Ezzel bizonyos premisszákból egy következtetést vontunk le. Ezt azért tudtuk megtenni, mert létezett egy olyan fizikai entitás, amely reprezentálta a két másik entitás (a jelzőrendszerek) által reprezentált fizikai tényeket. A következtetések levonása során agyunk működhet ilyen módon (a rendszer egyik része reprezentálhatja több más részének az – ugyancsak reprezentáló – állapotait) – s ez esetben annak, amikor premisszákból valamilyen konklúzióhoz jutunk el, mégiscsak lesz teljes fizikai magyarázata, éspedig *más* magyarázata, mint annak, ha ugyanehhez a következtetéshez más premisszákból vagy mindenfajta érvelés nélkül jutnánk el.

Hivatkozások

- Aiszkhülosz 1996. *Drámák*. Európa Kiadó, Budapest
- Barefoot, Darek 2007. A Response to Richard Carrier's Review of C. S. Lewis's Dangerous Idea. http://www.infidels.org/library/modern/darek_barefoot/dangerous.html.
- Bassham, Gregory (ed.) 2015. *C. S. Lewis's Christian Apologetics. Pro and Con*. Koninklijke Brill, Leiden.
- Carrier, Richard 2004.: Critical Review of Victor Reppert's Defense of the Argument from Reason. https://infidels.org/library/modern/richard_carrier/reppert.html
- Davidson, Donald 1970/1998–1999: Mentális események. *Théleme* 1998/4–1999/1. 22–38.
- Haldane, John Burdon Sanderson 1940. Why I am a materialist. <https://www.marxists.org/archive/haldane/works/1940s/materialist.htm>
- Haldane, John Burdon Sanderson 1954: I Repent an Error, *The Literary Guide* April 1954.
- Johnson, David K. 2015a. Naturalism Undefeated. in: Bassham 2015, 91–104.
- Johnson, David K. 2015b. A Reply to Victor Reppert. in: Bassham 2015, 113–120.
- Lewis, Clive Staples 1947. *Miracles: A Preliminary Study*. G. Bles, London
- Lewis, Clive Staples 2001. *Miracles: A Preliminary Study*. HarperCollins, San Francisco
- Lewis, Clive Staples 2014. *Keresztény vagyok*. Harmat Kiadó, Budapest
- Plantinga, Alvin 1994: Naturalism defeated. <http://philofreligion.homestead.com/files/alspaper.htm>
- Reppert, Victor 2003. *C. S. Lewis's Dangerous Idea. In Defense of the Argument from Reason*. Inter-Varsity Press, Downers Grove, Illinois
- Reppert, Victor 2005. Updated Reply to Carrier. <http://dangerousidea.blogspot.com/2005/03/updated-reply-to-carrier.html>
- Rickabaugh, Brandon. - Buras, T. 2017. The Argument from Reason and Mental Causal Drainage. A Reply to Peter van Inwagen. *Philosophia Christi*, vol. 19 (2), 381–399.

- Salmon, Wesley 1984. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton University Press, Princeton
- Schlick, Moritz 1972. Pozitivizmus és realizmus. in: Altrichter Ferenc (szerk.): *A Bécsi Kör filozófiája*, Gondolat Kiadó, Budapest 93–133.
- Smilde, Arend 2011. What Lewis really did to *Miracles*. *Journal of Inklings Studies* Vol. 1 (2), 9-24.
- Swinburne, Richard 1997. *The Evolution of the Soul* (Revised Edition). Clarendon Press, Oxford
- Swinburne, Richard 2004. *The Existence of God* (Second edition). Oxford University Press, Oxford
- Szalai Miklós 2010. Naturalizmus, szkepticizmus és racionalitás – Plantinga evolúciós szkeptikus érve. *Magyar Filozófiai Szemle* 2010/1. 59–78.
- van Inwagen, Peter 2013. C. S. Lewis' Argument Against Naturalism. *Res Philosophica* vol. 90 (1), 113–124.

KONDOR ZSUZSANNA:
A REPREZENTÁCIÓ FENOMENOLÓGIÁJA *

Ha a megtestesült elme gondolatát, illetve annak különféle újragondolásait vesszük számba, feltűnik, hogy azok alapvetően a test–lélek dualizmus keltette nehézségekre reflektálnak. A fenomenológia megkülönböztetést tesz fizikai és megélt test között, és ezzel az egyes szám első személyben hozzáférhető tapasztalat és a tudomány által képviselt objektív fizikai „valóság” közé igyekszik hidat verni, a fenomenális tapasztalat pedig épp az egyes szám első személyben megélt tapasztalatra vonatkozik. Ha azonban az elme működéséről olyan elméletet szeretnénk alkotni, amely a tudomány eredményeire is támaszkodik – miképp azt James és Merleau-Ponty is tette –, akkor feltűnhet számunkra, hogy a tudomány által nélkülözhetetlennek tartott *reprezentáció* fogalmának használata olykor több nehézséget okoz, mint amennyit megoldani hivatott. Ha ugyanis a reprezentációt a mentális reprezentáció és az izomorfia értelmében használjuk, azt gondolván róla, hogy a publikusan megtapasztalható fizikai jelenségeknek az elmében valamiféle korrespondencia alapján egy adott mentális tartalom feleltethető meg, s ennek a mentálisnak az agyban szintén megtalálható a megfelelő neurális korrelátuma, amely utóbbi ráadásul metafizikai értelemben megalapozza az előbbit, nos, ebben az esetben könnyen adódnak olyan paradoxonok, mint például a tudat kemény problémája.

Már William James – aki egyaránt hitt a fiziológia és egyfajta belső világ, a *self* fontosságában – paralelizmust tételezett fel tudatállapotok és agyi folyamatok között (James 1890/1931: 182). Ugyanakkor felhívta a figyelmet arra, hogy hajlamosak vagyunk a jelenségeket megkettőzni: ugyanarra a jelenségre egyszer mint szubjektív tapasztalatra, valamilyen tudatállapotra, másszor pedig mint objektív adottságra tekintünk, miközben a kettő egy és ugyanaz.

Ha megpróbáljuk a fenomenalitást a reprezentációhoz kötött minztázattól függetleníteni, akkor lehetőség nyílik arra, hogy – amint azt

számos, a megtestesült elme gondolatát proponáló szerző javasolja – a mentális és a fizikai, vagyis a szubjektíven megélt és az objektívnek és tudományosan kezelhetőnek tekintett világ között ne szakadékot, inkább valamiféle egységet lássunk. Ehhez először is látnunk kell, pontosan mit is kell reprezentáción értenünk. Argumentációmban elsősorban azt igyekszem megmutatni, hogy a reprezentációfogalom használata nem homogén a kortárs szakirodalomban, s hogy a reprezentáció fogalmának különböző értelmű használatai miben gyökereznek.

Először röviden vázolom azt a kettősséget, ami már Descartes idea-fogalmában megjelent, s nyilvánvalóan a karteziánus szubsztancia-dualizmusból ered. Utána kitérek James neutrális monizmusára, majd pedig Merleau-Ponty fenomenológiájának reprezentációval kapcsolatos megfontolásaira. Végül a 20. századi és a kortárs kognitív tudomány, neuropszichológia és kognitív neurológia fogalomhasználatát megvizsgálva igyekszem kimutatni, hogy a fogalom használatának zavarossága, az egyértelműség hiánya sokszor feloldhatatlan anomáliákhoz, megválaszolhatatlan kérdésekhez vezet.

1. Az idea kettős természete

Descartes az *Elmélkedések* előszavában arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy „az idea szóban kétértelműség lappang. Vehetjük ugyanis egyrészt materiálisan, vagyis az értelmi művelet megjelölésére [...]; másrészt azonban vehetjük objektív értelemben is, amikor azt a dolgot jelöljük vele, amit megjelenít.” (Descartes 1641/1994: VIII) Azaz ideáról beszélhetünk egyrészt mint az értelem aktusáról, másrészt pedig úgy, mint ami valamely dologra referál, reprezentálja azt.

Descartes *A világ, avagy tanulmány a fényről* című írásának első bekezdésében egy további megkülönböztetést emel ki: különbség lehet aközött, amit érzékelünk, ami a képzeletünkben formálódik (például a Nap fényének szemünk közvetítésével létrejött ideája); és aközött, ami a tárgyban az adott érzetet kelti bennünk (azaz, amit a Napban a „fény” névvel illetünk). „Ugyan mindenki meg van győződve arról, hogy az elménkben lévő ideák teljességgel hasonlóak azon dolgokhoz, amelyekből azokat processzáltuk”, semmi sem bizonyítja, hogy így kellene tennünk. Ellenkezőleg, vélekedik Descartes, sok

* A tanulmány megírásakor az OTKA K-112542 számú pályázatának támogatásában részesültem.

megfigyelésnek éppen kétséget kellene ébresztenie bennünk e hasonlóság iránt.¹ (Descartes 1664/1985: 81)

E két különbségtévesztésből adódik tehát hogy a (fény) ideája egyrészt valamely érzékszervünk közreműködésével végbemenő értelmi művelet; másrészt a fény érzetének oka ebben az értelemben különbözik annak ideájától; harmadrészt, a fény érzetének oka, vagyis az, amit a Napban a fény névvel illetünk, nem más, mint a fény ideájának reprezentációja.² Tehát az idea mint értelmi művelet/mentális aktus, illetve az idea mint reprezentáció, ami ugyanakkor az értelmi művelet okának is tekinthető, bonyolult és konfúzióra bőven lehetőséget adó megfogalmazásával már Descartes-nál találkozhatunk. Úgy gondolom, hogy ez a konfúzió helyzet tovább bonyolódik, ha a mentális aktus válik a reprezentáció tárgyává, ahogy ez a mostani kognitív és neurológiai kutatásokban történik. Mielőtt azonban erre bővebben kitérnénk, röviden áttekintem, hogy az idea mint publikus reprezentáció,³ illetve magának a reprezentáció fogalmának a használata milyen csapdákat rejt magában.

2. A szubsztanciadualizmus lehetséges feloldása

James épp azon megkettőzésekre hívja fel figyelmünket, amelyek az olyan finom megkülönböztetésekből adódnak, mint amelyet Descartes

1 Ebből a passzusból is látszik, hogy Descartes nem gondolja szükségszerűnek az izomorfizmust idea és tárgy között, mégis fölmerül a gyanú, hogy nem sikerül teljességgel elkerülnie ezt, illetve nem sikerül megnyugtató megoldással szolgálnia mentális és fizikai kapcsolatát illetően. Bővebben erről ld. Watson 1995.

2 Az „amit fény névvel illetünk” kifejezés, mint ami az érzet tárgybeli okát jelöli, egy lehetséges értelmezési módja, hogy a Nap fényéről alkotott ideánkat névvel látjuk el.

3 Ha az ideát mint reprezentációt tekintjük a descartes-i megkülönböztetés értelmében, továbbá ha figyelembe vesszük Descartes szóhasználatát („qui s'appelle du nom de Lumière” (Descartes 1664: 4), akkor azt tekinthetjük egyfajta publikus, azaz mások által is hozzáférhető reprezentációnak. Descartes nyilván a Nap ideájára gondolt, tehát az elménkben létező ideára. Amikor azonban az okot említ, akkor nyilván az égitestre, s nem annak ideájára kell gondolnunk. Nyilván zavarkeltő, hogy az égitestet és annak ideáját is ugyanazzal a névvel illetjük. A továbbiak szempontjából fontos kiemelni, mikor beszélünk mentális, azaz értelmi művelet eredményeképp létrejött reprezentációról, s mikor publikusan hozzáférhető reprezentációról.

ajánlott. A *Létezik a „tudat”?* (Does 'Consciousness' Exist?) című 1904-es tanulmányában hangsúlyozza, hogy amiként a perceptuális, úgy a nem-perceptuális tapasztalatok is megkettőződnek: „egyik kontextusban mint tárgyak vagy a tárgyak mezeje, a másikban mint az elme egy állapota” kerülnek tárgyalásra úgy, hogy mindezen közben a tapasztalatban semmiféle hasadás nem érzékelhető. Hasonlóképp nincs hasadás a tudat és annak tartalma között. (James 1904/1987: 1148) A tapasztalat megkettőzése, a tudat és tudattartalom különválasztása éppen hogy nem egy finom megkülönböztetés általi elvonással keletkezik, hanem hozzáadással: a tapasztalat egy darabjához más funkciót társítunk. Ha ugyanis a tiszta tapasztalatot tekintjük kiindulópontnak, akkor az egyik kontextusban tekinthetjük valamilyen tudatállapotnak, mondjuk egy gondolatnak, egy másik kontextusban pedig tudott dologként, objektív tartalomként jelenik meg – fontos azonban kiemelni, hogy ugyanarról a tapasztalati egységről beszélünk. (James 1904/1987: 1144 skk.)

James neutrális monizmusa lehetővé teszi, hogy ezeket a megkettőzéseket elkerüljük. Ha ugyanis a tiszta tapasztalatot tekintjük annak „a legfőbb/legalapvetőbb anyagnak, amelyből minden áll [composed of]”, tehát ha a tiszta tapasztalatból indulunk ki – szemben a mentális versus fizikai dualitásával –, akkor az érzékelő szubjektum és e szubjektum érzékelésének tárgya közötti kapcsolat egyaránt a tiszta tapasztalat része, így az az egyik aspektusból az ismeret birtokosa, a másiktól pedig maga a megismert tárgy. (James 1904/1987: 1142) Tehát amit szubjektíve a tapasztalat reprezentál, az máskor mint objektíve reprezentált tárgy jelenik meg. Azaz, az egyik kontextusban a vizsgálat tárgyának, a másikban pedig az elme valamely állapotának tekintjük ugyanazt a jelenséget. Hasonlóképp valaminek a gondolata (Gedanke) és a gondolt/a gondolat tárgya (Gedachtes) egy és ugyanaz (James 1904/1987: 1151, 1148).

James egészesleg folyamatként látta a tudati állapotok és a tapasztalat világát, ahol a fiziológia éppúgy szerepet kap, mint a szubjektív self számára adódó tapasztalati világ. A hagyományos pszichológia hibájának tekintette, hogy mintegy eldologiasítja a gondolkodást, hiszen a gondolkodás nem stabil állapotok egymásra következése, sokkal inkább egyfajta áramlás [stream]. A tudat nem feldarabolt egységekből adódik, nem is láncszemként kapcsolódó elemekből áll.

Leginkább a folyó, vagy áramlás metaforájával írhatjuk le. Ezért beszél James a gondolat, a tudat, a szubjektív élet áramlásáról. (James 1890/1931: 239)

James megfontolásai közül tehát jelen cikk szempontjából az fontos számunkra, hogy ha az elme működését szeretnénk megragadni, akkor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a leírásokban alkalmazott megkülönböztetések nyelvek, és elfedik azt az azonosságot, ami a tiszta tapasztalat számára adott. A fizikai versus mentális, a perceptuális versus fogalmi egymás duplikátumai – a tiszta tapasztalatban nem különülnek el. Továbbá, ha az egyes mentális állapotokat a reprezentáció terminusaiban írjuk le, akkor az áramlás gondolatát eliminálva, hamis képet festünk a tudatról, a gondolkodásról és a szubjektív selfről.⁴

Merleau-Ponty, Jameshez hasonlóan, azon egységet emeli ki, amelyet a megtestesült tapasztalat vagy inkarnált értelem fogalma kifejezni hivatott. Hangsúlyozza továbbá a dinamizmus fontosságát, ami nélkülözhetetlen az emberi elme működésének megértéséhez. Ugyancsak emlékeztethet bennünket James erőfeszítéseire Merleau-Pontynak az a törekvése, ahogy hagyományosan egymással szemben álló, kibékíthetetlennek gondolt perspektívákat igyekszik egységbe fűzni, vagyis az arra irányuló igyekezete, hogy a tapasztalatot a reflexív tudatfilozófia és a naturalizmus optikáján keresztül egyszerre ragadja meg egyfajta harmadik dimenziót keresve. (Olay–Ullmann 2011: 205) Ezen új megközelítés, amely tehát a materializmus/empirizmus és a mentalizmus/intellektualizmus közötti szakadékot hivatott meghaladni, részben a Gestalt-pszichológiától kölcsönzött forma vagy struktúra fogalmán nyugszik. A struktúra lényegében azon mintázatokat jelenti, amelyek a Merleau-Ponty által megkülönböztetett három rend működési mechanizmusait meghatározzák. Az úgynevezett dialektika pedig azt írja le, ahogy organizmus és környezete egybefonódik, valamint azt a sajátos módot, ahogy az egyes rendek egymáshoz kapcsolódnak. A kapcsolat sajátossága ab-

⁴ Hasonló gondolatokkal találkozhatunk Bergson egyes írásaiban. Kritikusan viszonyult a fogalmakhoz, amennyiben azok nem tudják visszaadni azt a dinamizmust, áramlást, amely a belső életet jellemzi (Bergson 1903/2007, lásd még: Kondor 2015). Itt utalnék arra a mentális életben betöltött sajátos szerepre, amit Bergson a reprezentációnak tulajdonít. (Bergson 1896/1991, Kondor 2010).

ban áll, hogy a felsőbb rend nem lépi át határait, nem nyúlik át az alatta álló rendbe, de mivel ahhoz internálisan kapcsolódik, mégis képes azt formálni. A fizikai renden belül az egyensúlyi állapot a külső feltételekhez igazodva alakul ki, marad fenn, míg a vitális rendben az egyensúly nem a pillanatnyilag adott, hanem bizonyos értelemben virtuális feltételek mentén szerveződik: az organizmus és környezete kölcsönhatásából áll elő. (Merleau-Ponty 1962/1963:145) A humán vagy szimbolikus rend pedig egyfajta új, harmadik dialektikát bevezetve, már környezete formálásával újabb viselkedésformák lehetőségét teremti meg. Használati és kulturális eszközöket létrehozva ember és környezete újabb és újabb viselkedésmintázatokat hív életre. (Merleau-Ponty 1962/1963: 162) A harmadik rend feltételezi a tudat színrelépését. Ahogy *A viselkedés struktúrájában* fogalmazott, „amit természetnek hívunk, az a természet tudata, amit életnek hívunk, az már az élet tudata, amit mentálisnak nevezünk, az pedig a tudattal szemben álló tárgy”. (Ibid. 184) Ahogy később, 1961-ben a Sorbonne-on tartott előadássorozatában fogalmazott: a tudat „az összes létező színháza” (Merleau-Ponty 1961/1964: 55) és „minden lehetséges tárgy alanya” (Ibid. 57). Az érték jelensége fölfedezhető már a vitális rendben, hiszen az organizmus szükségletei szerint alakította és stabilizálta környezetét, de ez még nem elegendő ahhoz, hogy öntudatról és intencionális cselekvésről beszélhesünk. A vitális rendben az organizmus „előrelátó képessége” szigorúan meghatározott keretek között, lokális feltételekhez igazodva működik. (Merleau-Ponty 1962/1964: 4) Ezzel szemben a tudat egy olyan vonatkoztatási keretet teremt, amelyben a dolgok, jelenségek olyan értelmet nyernek, amely lehetővé teszi a lokális és partikuláris adottságokon túlra tekintő viselkedést.

A fentebb említett sajátos dialektikus viszony kapcsolatot hoz létre a három rend között, s így tudat és anyag között is lehetővé teszi a kölcsönhatást, ezzel pedig megalapozza a lehetőségét annak, hogy a harmadik szférában a megtestesült értelem környezetét formáló ereje túlmutasson a vitális rendet jellemző lokalitáson és pillanatnyiságon. A tudat és anyag közötti átjárhatóság másik fontos pillére a percepció kitüntetett szerepe. Ahogy Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájában* fogalmaz: „Az észlelés nem a világ tudománya, még csak nem is egy aktus, nem egy megfontolt állásfoglalás,

hanem az az alap, melyről minden aktus leválik, és amit minden aktus előfeltételez.” (Merleau-Ponty 1945/2012: 11) Az észlelés az az alap, amelyre a világhoz való viszony különféle rétegei ráépülnek. Az észlelésben a test meghatározó szerepet játszik: perspektívát nyújt, a dolgok rendjét összeköti az érzékelő énnel, terepe és alapja a multimodális szintézisnek, azaz a különféle érzéki tapasztalatok összjátékának, perceptuális mezővel szolgál, s egyben a cselekvés, a gyakorlat mezejét is biztosítja. S nem utolsósorban, amint azt már csak posztumusz megjelent írásában Merleau-Ponty kiemelte, a test „mint aktív test, amely képes gesztusokra, kifejezésre s végül a nyelvi [kifejezésre]” a világot nemcsak elérhetővé teszi számunkra, hanem formálja is, hiszen egy adott perspektívából tulajdonít jelentést annak. (Merleau-Ponty 1962/1964: 7)

Láthattuk, milyen szervesen kapcsolódik egymáshoz Merleau-Pontynál test, észlelés, tudat és környezet. Nem meglepő ezek után, hogy a reprezentáció, mint ami a pszichológia megközelítésmódját is meghatározza, ezen egységet megbontó, torzító, noha nem teljességgel kizárható elemként jelenik meg.

A pszichológus hajlamos arra, hogy a tudatot pusztán a megfigyelés tárgyaként kezelje, holott a tudat csak intencionális analízissel hozzáférhető (Merleau-Ponty 1961/1964: 58). Hasonló gondolat már 1942-ben is megfogalmazódott, amikor Merleau-Ponty arról írt, hogy a tudományos vizsgálódás tárgya mindig is „a részek és folyamatok kölcsönös exterioritása által meghatározott”. (Merleau-Ponty 1942/1963: 173 skk.) Felhívta a figyelmet arra, hogy „ha a tudatot bizonyos reprezentációk birtoklásaként határozzuk meg, akkor a tett tudatossága szükségképp redukálódik egyrészt a tett céljának reprezentációjára, másrészt pedig esetleg a tett végrehajtásához szükséges testi mechanizmusok reprezentációjára. Ezen körülmények között eszköz és cél egymáshoz képest csak külsődlegesek lehetnek.” (*Ibid.* 173) Ezzel szemben a tudat kifejezésteljes intenciók hálózata, amelyben nem szükséges a tudatos megfontolások révén nyert ítéletek jelenléte: intencióink sokszor inkább megélték, mint tudottak. Ha a célt és a végrehajtásához szükséges aktust külön vizsgáljuk, akkor épp a fenomenológia fontos célkitűzését tévesztjük szem elől, tudniillik hogy a „cselekvés értelmét és immanens struktúráját” ragadjuk meg. (*Ibid.* 174)

Merleau-Ponty a percepció kapcsán is kritikával illeti a tudomány tárgyiasító szemléletét, s kiemeli, hogy a fenomenológiai vizsgálódás célja egyfajta tudományelötti észlelési világ megismerése.⁵ A reprezentációval kapcsolatos megjegyzései természetesen összefüggnek a fenomenológia mibenlétéről vallott felfogásával, jelesül azzal, hogy azt „egy állandóan önmagát kereső gondolkodásként, a gondolkodás alakzatainak soha meg nem szűnő vizsgálataként fogta fel, amely hűen alkalmazkodik a vizsgált dolgokhoz, nem pedig előzetes fogalmi megkülönböztetéseknek engedelmességgel rögzíti azokat.” (Olay–Ullmann 2011: 205) Már 1942-ben így írt: „A realizmus mint filozófia, hiba, mivel a tapasztalatot dogmatikus tézissé transzponálja, ami már ezen tény okán deformálja vagy ellehetetleníti azt. Ez ugyanakkor egy indokolt hiba; azon autentikus jelenségen nyugszik, hogy tudniillik a filozófia rendelkezik azzal a funkcióval, hogy explicitté tegyen.” (Merleau-Ponty 1942/1963: 216; kiemelés tőlem)

3. Reprezentáció a tudományos szóhasználatban

Mint láttuk, James és Merleau-Ponty megközelítésében a reprezentáció és az a dinamizmus, amely egyfelől a tiszta tapasztalatot, másfelől a megtestesült értelem és környezete viszonyát jellemzi, összeférhetetlenek: a reprezentációk csak pillanatnyi állapotokat képesek rögzíteni, eliminálva a kölcsönös alakulás-alakítás folyamatát. James gondolatmenetéből kitűnik, hogy a reprezentáció fogalmának használata könnyen elfedi a test és tudat, tapasztalat és tapasztalt tárgy azonosságának tényét, ami félreviheti gondolkodásunkat. Mint fentebb láthattuk, Merleau-Ponty a reprezentáció használata kapcsán arra hívta fel a figyelmet, hogy az megváltoztatja a primordiális kontextust, hiszen például egy tudatos cselekedetnek a reprezentáció terminusaiban való leírása egymáshoz képest externálisnak, egymástól függetlennek, elkülönültnek tekintti a célt és a cél érdekében tett lépéseket. Mindkét szerző igyekezett a tradicionális metafizikai

5 Merleau-Ponty kritikával illeti az asszociációs elméleteket, mivel azok az oksági rendet vetik el, illetve azon intellektualista meggyőződéseket is, amelyek ignorálják a tudat megtestesültségét, azt – mint fentebb is láthattuk – propozicionális, logikailag megragadható formához kötik, esetleg egy olyan „tiszta” tudatot feltételeznek, amely tökéletesen átlátja működését.

dualizmusból kiutat találni s eközben a tudomány – mely lényegét tekintve analizál és ezáltal szükségképp kiragadja a vizsgálat tárgyát eredendő közegéből – eredményeit integrálni elméletébe. A továbbiakban azt igyekszem megmutatni, hogy noha a szaktudomány reflektálni látszik olyan kérdésekre, amelyek az említett dualizmusból fakadnak, szóhasználata mégis többértelmű, és félrevezető lehet.

A következőkben tehát a reprezentáció fogalmát a tudat kérdését tárgyaló szaktudományos szóhasználatban vizsgálom. Előljáróban röviden annyit szeretnék megjegyezni, hogy a szaktudomány elsősorban intrakraniális folyamatokra fókuszál, a tudat létrejöttének helyét, okát az agyban keresi, míg azon megközelítések, amelyek igyekeznek a megtestesült elme gondolatát figyelembe venni, a tudat emergens jelenségét a környezettel való interakcióban próbálják megragadni – természetesen nem az agy szerepét vitatva a tudat létrejöttében, pusztán annak kizárólagosságát.⁶

A tudat kutatásának fellendülése nagy mértékben összefügg a különféle képalkotó eljárások fejlődésével, noha a mentális állapotok és az agyi mechanizmusok közötti párhuzamosságot már James is feltételezte. Mint látni fogjuk, a tudat funkciójának megítélésében nem történt lényegi változás, annak dacára sem, hogy a szaktudomány jól behatárolt területen vizsgálja a tudat jelenségét szemben a tiszta tapasztalat jamesi meghatározásával vagy a tudat Merleau-Ponty által képviselt felfogásával. Tehát a kiindulópont és a vizsgálódás hatókörének különbsége dacára a kép, mely szerint a tudat magasabb kognitív funkciók háttére, feltétele, nem vitatott – bár leírása és létrejöttének rekonstrukciója lényegesen különböző, akár elméletenként is.

6 Itt elsősorban azon elméletekre gondolhatunk, amelyek vagy a fenomenológia felől, vagy pedig az úgynevezett szenzori-motoros megközelítés (O'Regan 2011; Noë 2004) alapján a környezettel való interakciót hangsúlyozzák a tudatos percepció kapcsán. A reprezentáció szerepének minimalizálása iránti igény – például a radikális enaktivizmus részéről (Hutto – Myin 2013, 2017) nyilvánvaló.

Meglepő, bár a Merleau-Ponty megfogalmazta sajátos helyzet tükrében érthető, hogy még azon elméletek is az agyban zajló folyamatokra fókuszálnak, amelyek egyrészt az evolúciós előnyöket firtatva, egyfajta funkcionalitást hangsúlyoznak (Humphrey 2000), másrészt pedig a társas viselkedésre építve alkotnak elméletet a tudat létrejöttéről. (Graziano 2014)

Annak ellenére, hogy a tudat-kutatás igen nagy utat tett meg a klasszikus kognitív tudomány kialakulása óta, a mentális reprezentáció melletti elkötelezettség lényegében nem változott. A klasszikus kognitív tudomány a különféle mentális tevékenységeket a reprezentáció terminusával igyekezett megragadni. „Minden megismerés szimbólumok belső leképezésének folyamata. A leképezés menete szekvenciális rendszerű, s ennek elemzésében eltekinthetünk a hordozó közegektől, attól, hogy emberről, gépről vagy űrlényről van-e szó.” (Pléh 2009: 61) Ebben a hagyományban feltételezett, hogy a reprezentációs állapotok tartalommal rendelkeznek, és a reprezentációkkal végzett műveletek problémamegoldáshoz, tervezéshez stb. vezetnek. A reprezentáció feltételez bizonyos relációkat. A leképezés során a környezeti struktúrák bizonyos szabályok mentén belső struktúrákra kódolódnak, a reprezentációk valamiről szólnak, aszimmetria áll fenn a reprezentált és a reprezentáció között, s ami helyett a reprezentáció áll, azt a reprezentáció tartalmának/tárgyának⁷ tekintjük. Végül, de nem utolsósorban, a feltételezés szerint bizonyos izomorfia⁸ áll fenn a reprezentáció és tárgy között.

A reprezentáció-fogalom szaktudományos használatának áttekintését a pszichológusként kezdő, majd a kognitív-idegtudomány, újabban a neurobiológia területén kutató Bernard J. Barsszal kezdem, aki explicit formában is reflektált a karteziánus test-lélek dualizmus metafizikai problémájára. Az 1980-as években kezdte szisztematikus kutatásait a tudat úgynevezett globális munkaterület elméletének (Global Workspace Theory; továbbiakban GWT) igazolására. Elméletét, mely a kutatások jelen állása alapján igen sikeresnek

7 A Haugeland (1991) által javasolt szóhasználatot követve emlitem a tartalmat a tárgy mellett, utalva arra, hogy a pszichológia és a kognitív tudomány területén igen gyakran találkozunk a kifejezéssel. S persze, tartalom és tárgy összemosása további zavarok forrásaként szolgálhat.

8 Izomorfán azt érjük, hogy a reprezentáció és a reprezentált között a legtágabb értelemben véve felismerhető a hasonlóság valamilyen foka vagy fajtája, valamiféle mintázat vagy struktúra egymásba leképezhetősége vagy a kapcsolati szerveződés hasonlósága.

mondható, a tudatos tapasztalat *színház-metaforájával*⁹ igyekezett megvilágítani. A metafora szerint minden olyan tapasztalat, amely tudatossá válik, reflektorfénybe kerül, azaz a percepció által érintett agyterületen túl az összes agyi funkció számára elérhetővé válik, miközben tetemes nem-tudatos folyamat is zajlik a háttérben. Így például ha séta közben tudatosan bennem (azaz elegendő idő, minimum 40 milliszekundum állt rendelkezésemre, hogy láthassam), hogy egy madár ül szemmagasságban velem szemben, akkor a környezet többi perceptuálisan közvetített részlete már az adott agyi terület lokális feldolgozása alá esik csupán – ami persze nem jelenti azt, hogy további tapasztalataim formálásában ne működnenek eme részletek is közre. Baars reflektál a test–lélek dualizmusnak a tudattal kapcsolatos kutatásokban megjelenő implicit problémájára. Nevezetesen: felhívja a figyelmet arra, hogy a kérdés – „Mi a kapcsolat test és elme között?” – becsempész egy rejtett premisszát, jelesül azt, hogy létezik a test és az elme dichotómiája. Épp ezért nem agy és elme kapcsolatát kell firtatunk, hiszen akkor egyrészt elfogadnánk ezt a premisszát, másrészt nem is rendelkezünk olyan kísérletileg tesztelhető világos összehasonlítási szempontokkal, amelyek alapján a kettő kapcsolatát tudományos eszközökkel vizsgálhatnánk. Sokkal inkább olyan megfigyelhető és mérhető kritériumokat kell keresnünk, amelyek megfeleltethetőek tudatos/nem-tudatos állapotoknak.

9 „A theater metaphor for conscious experience. All unified theories of cognition today involve theater metaphors. In this version, conscious contents are limited to a brightly lit spot of attention onstage, while the rest of the stage corresponds to immediate working memory. Behind the scenes are executive processes, including a director, and a great variety of contextual operator that shape conscious experience without themselves becoming conscious. In the audience are a vast array of intelligent unconscious mechanisms. Some audience members are automatic routines, such as the brain mechanisms that guide eye movements, speaking, or hand and finger movements. Others involve autobiographical memory, semantic networks representing our knowledge of the world, declarative memory for beliefs and facts, and the implicit memories that maintain attitudes, skills, and social interaction. Elements of working memory—on stage, but not in the spotlight of attention—are also unconscious. Notice that different inputs to the stage can work together to place an actor in the conscious bright spot, a process of convergence; but once on stage, conscious information diverges, as it is widely disseminated to members of the audience. By far the most detailed functions are carried on outside of awareness.” (Baars 1997:43)

Az alábbi idézet természetesen nem a koncepció lényegét írja le. Arról beszél, ahogy az agy „reprezentálja a tudást”. Így fogalmaz: „Az agykéregben az ideák sokkal inkább egy *tanult kapcsolódásaik teremtette komplex hálózat* terminusaiban reprezentálódnak, mintsem valami lokalizált iktatórendszerként, amelyben a fogalmi kategóriák gondosan elrendezettek.” Az agyban tehát nem tárgyak absztrakt osztályait látjuk a képalkotó eljárásoknak köszönhetően, hanem „perceptuális tárgyakat [látunk] egyes szenzoros agyterületeken, amelyek a *reprezentáció absztraktabb formáivá* tűnnek át”. (Baars – Gage 2013: 309, kiemelés tőlem)

Másutt Baars a reprezentációt *teoretikus tárgy*ként határozza meg. Így ír: „A *reprezentáció* egy olyan teoretikus tárgy [object], amely absztrakt módon hasonló valami rajta kívülihez. Némiképp más terminusokkal, egyfajta absztrakt megfelelés, vagy izomorfia van a reprezentáció és a reprezentált dolog között. [...] Gondolhatunk a tudásra, észleletekre, képekre, tervekre, szándékokra, emlékekre mint reprezentációkra. [...] *Mi az adekvát bizonyíték arra, hogy létezik mentális reprezentáció?* A pszichológiában, ha helyesen állapítunk meg egy tárggyal való *egyezést* vagy *annak hiányát* [matches and mismatches] egy későbbi időpontban, gyakran következtetünk arra, hogy az alany a tárgy mentális reprezentációjával rendelkezik.” (Baars 2011: 41, kiemelés tőlem)

A GWT elméletét neurális szinten Stanislas Dehaene pszichológus, kognitív-idegtudós gondolta tovább úgynevezett globális neurális munkaterület elméletében (GnWT a továbbiakban). Az alapgondolat, vagyis hogy a tudatos feldolgozás lényegében az információ globális hozzáférhetővé tétele, Dehaene-nél azzal bővült, hogy ennek neurális alapjára került a hangsúly, kiemelve bizonyos neuronok fontosságát az információáramlásban, illetve rámutatva bizonyos neuronok speciális szerepére. Anélkül, hogy az elmélet részleteibe bonyolódnánk, a reprezentáció-fogalom sajátos használatára szeretnék itt is rámutatni. A könyv elején arról olvashatunk, hogy „[a] tudatos elme erődjé egy apró felvonóhíddal rendelkezik, amelyet egymással versengő mentális reprezentációk rohamoznak”. (Dehaene 2014: 46) Mivel egy adott pillanatban csak egy észlelet válhat tudatossá, miközben számos további észlelet nem-tudatos

processzálása folyik, a tudatos működést sokszor az útszűkület [bottleneck]¹⁰ metaforájával jellemezhetjük.

A neuronok specializálódásával kapcsolatban érdekes jelenség leírását adja Dehaene. Sikerült mérésekkel bizonyítani, hogy bizonyos neuronok bizonyos képek, személyek, épületek stb. láttán aktiválódnak; s különösen az elülső temporális lebenyben számos neuron csak tudatos észlelés esetén aktiválódik. (Dehaene 2014: 172 skk.)¹¹ Jelen tanulmány szempontjából e neuronok működése és szerepe további kérdéseket vet fel a mentális reprezentáció elméletben betöltött szerepével kapcsolatban, amire az utolsó pontban térek ki részletesebben.

Mielőtt rátérnék a reprezentáció mint teoretikus konstrukció kutatásban betöltött szerepének vizsgálatára, utolsóként idézem a pszichológus Chris Frith¹² szóhasználatát. „Ha egy kertben álló fára nézek, akkor az elmémben [in my mind] nincs fa. Ami az elmémben található, az az agyam által konstruált modellje (reprezentációja) a fának. Ez a modell becslések és predikciók sorozatára épül.” (Frith 2007: 170) Frith felfogása, miszerint az agy „modell-építő gép”, viszonylag széles körben elfogadott. Az agy tanulási folyamatát a kondicionális tanuláshoz hasonlítja, ami a jutalmazás, illetve annak megvonása által bizonyos neurális hálózatokat megerősít, másokat hagy elhalni. A megerősített mintázatok az előrejelzésben fontos szerepet játszanak, s persze a körülményeknek megfelelően alakulnak is.

10 Ennek természetesen az idő-dimenzió tekintetében is vannak következményei: egyrészt a tudatos processzálás hosszabb időt vesz igénybe, másrészt, mint fentebb utaltam rá, az észlelés is csak bizonyos időintervallum fölött válhat tudatossá.

11 Ennek a szerző szempontjából az a jelentősége, hogy az agy működésének megfejtéséhez vezető általános kód felismerését és feltörhetőségét reméli általa. Úgy hiszi/reméli, hogy „a szubjektív elmeállapotok dekodolhatóak az agy objektív állapotai mentén” (Dehaene 2014: 174).

12 Ugyan PhD-t pszichológiából szerzett, munkássága sokban kapcsolódik a neurológiához és a képkalkoló eljárásokhoz.

4. Az elméleti konstrukciók haszna és kára

Ha tehát kizárólag az agyat tekintjük a tudat forrásának, akkor a fent idézett szerzőktől megtudhatjuk, hogy a tudatos percepciók egyfajta tanult hálózatokat képeznek az agyban. Ez természetesen a képkalkoló eljárások által nyújtott reprezentációja az agyi történéseknek, amelyeket a kísérleti alanyok beszámolóí alapján mentális állapotokhoz kötünk. Tehát ezen tanult hálózatok a különböző képkalkoló eljárások alapján publikus reprezentációknak tekinthetők.

Frith a reprezentációt a modell értelmében használta, mely modell jelenthetné a tanulás során rögzült neurális hálózatokat – hasonlóan az előző példához –, ha a szerző nem az elméről beszélne. Azaz az idézett két mondatban mentális reprezentációról van szó, amellyel elménk rendelkezik, de a reprezentáció létrejöttének leírása nyilvánvalóan agyi, neurális működések mentén történik.

Dehaene megfogalmazása szerint nemcsak tudatos, hanem nem-tudatos reprezentációink is vannak. A hidat ostromló reprezentációk azért versengenek, hogy tudatossá válhassanak. Ez nyilvánvaló, ha az agyi aktivitás reprezentációjára gondolunk.¹³ Ugyanakkor zavarba ejtő, ha a fentebb röviden leírt, specializálódott neuronok funkcióját a mentális reprezentáció keretében igyekszünk elhelyezni: hol a mentális reprezentáció helye, az adott neuronban vagy a neurális hálózatban, ahogy a GWT és a GnWT adta leírás indokolná? Ha ugyanis a mentális reprezentációt naturalizálni kívánjuk, természetesen felvetődik a kérdés, hogy a mentális reprezentációkat vajon a neuronok aktivitásában, az alkalmilag létrejött, esetleg rögzült hálózatokban, avagy e speciális neuronokban keressük.

Egy további kérdés – melyet, mint láttuk, Baars is megfogalmazott –, hogy *Mi az adekvát bizonyíték arra, hogy létezik mentális reprezentáció?* Ez az aggály természetesen másokban is felmerült. Az, hogy bizonyos neuronok kauzális kapcsolatban állnak az adott organizmus környezetével, még nem elegendő ahhoz, hogy reprezentációs viszonyt tetelezzünk közöttük. S bármennyire megszokott is a pszichológia és a kognitív tudomány gyakorlóí számára feltételezni, hogy a kognitív

13 Bár kérdéses, hogy a felvonóhíd metaforája nem félrevezető-e akkor, amikor a tudatossá válás épp globális hozzáfértést biztosít.

folyamatok mentális reprezentációt involváltnak, bizonyítékunk erre egyelőre nincsen. (Adams – Aizawa 2010: 33)

További nehézséget jelent az is, hogy nem tisztázott milyen mértékben kell a kognitív állapotokat reprezentációs relációknak tekinteni. Azaz minden egyes komponens reprezentációnak tekintendő-e, vagy csak némelyek? Ez a kérdés szintén tudományos igazolást igényelne, s jelen pillanatban nem áll rendelkezésre olyan empirikus adat, amelynek alapján a kérdést megválaszolhatnánk. (Adams – Aizawa 2010: 55)

Az agyi folyamatok különféle képalkotó eljárások nyújtotta képi megjelenítése tovább bonyolítja a helyzetet. Egyrészt nyilvánvaló, hogy a fent említett képek publikus reprezentációi bizonyos agyi állapotoknak. A láthatóvá tett neurális aktivitás hozzásegíthet bennünket ahhoz, hogy a kísérleti alany által valamely mentális állapotról adott beszámoló és az agyban végbemenő változások között korrelációt fedezzünk fel, az okság tekintetében azonban lényegesen óvatosabban kell eljárunk. Egyrészt túl kicsik az időablakok, másrészt túl nehezen elkülöníthetőek az egyes feladatokhoz rendelhető neurális aktivitások ahhoz, hogy egyértelmű oksági megfeleltetést is ki lehessen mutatni.¹⁴ Ha elfogadjuk, hogy a reprezentáció időben későbbi a reprezentálthoz képest, valamint ha elfogadjuk, hogy az ok időben megelőzi az okozatot,¹⁵ az az igény, hogy az agyban lezajló neurális változásokban keressük a tudatállapotok változásának okát, ellentmondásokkal terhelt. Ha a neuronok bizonyos aktivitását tekintjük egy állapot reprezentációjának, akkor hogyan tekinthetjük az adott mentális állapot okának? Ha ehhez hozzátesszük, hogy a

14 A kísérletek során fontos szerepet betöltő beszámoló/visszajelzés [report], amelyet a kísérleti alany nyújt arról, amit észlel, valamint az esemény, amiről az alany beszámol, nem triviálisan elkülöníthető a neurális folyamatok tekintetében. Továbbá a tudatos feldolgozás csupán milliszekundumokban mérhető ideje szintén megnehezíti az egyes folyamatok és funkciók elkülönítését.

15 Természetesen ha haptikus képekről vagy tervekről beszélünk, amely esetekben egy később elérendő állapotot reprezentálunk, az időbeliség nem ilyen egyértelmű. A haptikus képek esetén az okság kimutatható, de persze azt állítani, hogy egy épület oka az épület tervrajza, csak kiegészítésekkel (például okok megkülönböztetésével) fogadható el, ami a naturalizmus zárt oksági követelményével nehezen egyeztethető össze. A kognitív neurológia és a pszichológia azonban pillanatnyilag adott és nem jövőbeni állapotok reprezentációját kísérli megadni az agyi folyamatok feltárásával.

korreláció bizonyos időbeli egybeesést jelent mentális és neurális állapotok között, akkor még meglepőbb a feltételezés.

Itt eszünkbe juthat James javaslatja, aki egyfajta áramlásról beszélt a tudat jellemzésekor, valamint kiemelte a jelenségek megkettőződésére való hajlandóságot, de gondolhatunk Merleau-Pontyra is, aki azt hangsúlyozta, hogy a tudományos analízis külsőlegessé teszi egymáshoz képest azt, ami szervesen összetartozik. Ebben a szellemenben kérdezhetjük, hogy ha egy neurális állapot egy mentális állapot reprezentációja, vajon akkor létezik-e mentális állapot a neurális állapot nélkül; szabad-e az egyiket a másik reprezentációjának tekinteni. Éppúgy, ahogy a bánat leolvasható a testtartásból, arc kifejezésből, hallható a panaszból, vagy esetleg kiolvasható az agyi aktivitásból – ahogy Dehaene reméli –, de mindez csak együtt és egyszerre lehetséges, hiszen bármely aspektus/elem apró változása az összes többi is érinti. Leválaszthatunk-e bármely elemet mint a többi reprezentációját anélkül, hogy a többi ne változna? Azaz nem vétünk-e hibát, ha az adott mentális állapotot és az azt létrehozó/alátámasztó fiziológiai folyamatot oksági és/vagy reprezentációs terminusokban igyekszünk leírni?

Az eddigiek alapján a reprezentáció-fogalom legalább kétféle használata rajzolódik ki, ahogy azt maga Frith egy korábbi tanulmányában megfogalmazta: egyrészt használjuk (i) a neurális mintázat értelmében, tehát amikor egy mentális eseményt a neurális aktivitás terminusaiban írunk le. Másrészt használjuk (ii) a tudat tartalmának értelmében (Frith – Perry – Lumer 1999) vagy más-képp, egy olyan teoretikus konstrukcióként, amely valamely mentális jelenséget hivatott leírni¹⁶ (Baars 2011). Az első (i) esetben van hozzáférésünk a megfigyelt jelenséghez, még ha csak közvetetten és korlátozott mértékben is. Az utóbbi esetben (ii) azonban a tudat tartalmát vagy a mentális jelenséget pusztán feltételezzük, hiszen

16 Baars szóhasználatából szintén világosan kiderül, hogy ő is tudatos tartalmakat ért bizonyos mentális funkciók alatt. Így ír: „A tudat rendkívüli terjedelemben jelenít meg tartalmakat – különféle érzékszervi érzetek, képzelet, érzelmek, fogalmak, belső beszéd [...] Egy vizuális tapasztalat tartalma lényegesen más, mint a citrom íze vagy egy hang hangja.” S a további leírásból kiderül, hogy lényegében az agykéreg szövetanyagával függ össze ezen tartalmak különbsége. Tehát a tudattartalmakat a neurális működéshez köti, az agykéregben lokalizálja. (Baars – Seth – Edelman 2005: 124)

semmiféle hozzáférésünk nincs. Jelenleg nem áll rendelkezésre az a kód, amelynek megfejtésében Dehaene bízunk, sőt mi több, egyelőre olyan fiziológiai markerek sem ismeretesek, amelyek a mentális reprezentáció formálódásáról adnának jelet. Azaz nem tudunk olyan fiziológiai jelenségről – mint ahogy például az alvás esetén a REM és nem-REM fázisokat az agyi hullámok különbsége jelezi –, amely a tudat tartalmáról, vagy a fa mentális modelljének keletkezéséről, vagy megjelenéséről tudósíthatna bennünket.

Nem tudjuk továbbá bizonyítani azt sem, hogy a kognitív folyamatok mentális reprezentációk jelenlétét involválják, s ha erre lenne is bizonyíték, nem tudjuk, milyen szintig vannak magukkal reprezentációs relációt az adott kognitív állapot elemei tekintetében. Ennek fényében a tudat tartalmát és a mentális reprezentációt pusztán feltételezzük/posztuláljuk, miközben egy részben vagy alig feltérképezett folyamat leírásának rövidítéseként használjuk őket.

Tovább színezi a képet maga a nyelvhasználat. Ahogy Frith megfogalmazása is mutatta, mivel a pszichológia és a kognitív tudomány bizonyos kognitív folyamatokat vizsgál, melyeknek különféle elme- és mentális állapotokat szokás megfeleltetni, a megfogalmazás szintjén könnyen összeecsúszhatnak az agyi funkciók és a mentális folyamatok.

A reprezentáció tehát egyrészt (i) korreláción alapszik (viselkedés/beszámoló plusz neurális aktivitás), másrészt (ii) feltételezett csupán: egy bizonyos tartalmat jelöl, s jelenleg nincsenek eszközeink hozzáférhetővé tenni, láttatni. Noha reprezentáció_i világosan értelmezhető állításokra vezethet, de a szóhasználat és a mentálisnak való megfeleltetés igénye miatt sokszor inkább reprezentáció_{ii} irányába viszi az értelmezést. Reprezentáció_{ii} sokszor egy igen bonyolult, alig feltárt jelenség jelölésére hivatott teoretikus konstrukció. Hogyan értelmezhetjük Baars leírását arról, ahogyan az agy a tudást reprezentálja? Az agy bizonyos területeinek aktiválódása, amely bizonyos perceptuális tárgyakra utal, hogyan „tűnik át” [shades into] a reprezentáció absztraktabb formáiba? Bonyolultabb, kiterjedtebb hálózatokat jelent ez vajon, vagy inkább csak azt jelzi, hogy még nem ismerjük eléggé a folyamat részleteit? Hogyan válhat egy neurális reprezentáció absztraktabbá? Zavarba ejtő az is, ahogy egy érzéki tapasztalat tartalmát az agykéreg szöveteiben keressük, miközben

egyelőre nem tudjuk fiziológiai markerhez kötni annak jelenlétét vagy hiányát.

Az idézett kutatók elkötelezettek amelle, hogy mentális állapotaink megfeleltethetők agyi állapotainknak. Baars egyértelműen állítja, hogy a tudománynak nincs mit kezdenie olyan distinkciókkal, illetve olyan implikált relációkkal – esetünkben az elme és az agy viszonyával –, amelyeket nem képes egyértelműen mérni és összehasonlítani. Mégis, megörökölve a klasszikus pszichológia és a kognitív tudomány terminológiáját, zavaros megfogalmazásokkal él. S e zavaros megfogalmazások a tudomány analizáló természetéből, valamint abból a metafizikai dualizmusból eredeztethetők, amelyek Descartes idea-fogalmát is jellemezték.

Hivatkozások

- Adams, Frederik – Aizawa, K. 2010. *The Bounds of Cognition*. Wiley-Blackwell, Sussex.
- Baars, Bernard J. – Gage, N. M. 2013. *Fundamentals of Cognitive Neuroscience*, Elsevier Inc., New York
- Baars, Bernard J. – Seth, A. K. - Edelman, D. B. 2005. Criteria for consciousness in humans and other mammals. *Consciousness and Cognition*, 14, 119–139.
- Baars, Bernard J. 1988/2011. *A Cognitive Theory of Consciousness*. Kindle edition published by the author.
- Baars, Bernard J. 1997. *In the Theater of Consciousness*. Oxford Univ. Press, New York
- Bergson, Henri 1896/1991. *Matter and Memory*. Zone Books, New York
- Bergson, Henri 1903/2007. *An Introduction to Metaphysics* Palgrave Macmillan, New York
- Dehaene, Stanislas 2014. *Consciousness and the Brain. Deciphering How the Brain Codes Our Thoughts*. Viking/Penguin Group, New York
- Descartes, René 1641/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford.: Boros Gábor, Atlantisz, Budapest
- Descartes, René 1664. *Le MONDE ou Traité de la lumière*. Extraits. http://classiques.uqac.ca/classiques/Descartes/extraits/le_monde/le_monde.pdf.

- Descartes, René 1664/1985. The World or Treatise on Light. In: *The Philosophical Writings of Descartes*. Vol. I., Cambridge Univ. Press, Cambridge
- Frith, Chris – Perry, R. – Lumer, E. 1999. The neural correlates of conscious experience: an experimental framework. *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 3 (3), 105–114.
- Frith, Chris 2007. *Making up the Mind. How the Brain Creates our Mental World*. Blackwell Publishing, Oxford
- Graziano, Michael S. A. 2014. Speculations on the Evolution of Awareness. *Journal of Cognitive Neuroscience* 26 (6), 1300–1304.
- Haugeland, John 1991. Representational genera. In: W. Ramsey – S. Stich – D. E. Rumelhart (ed.): *Philosophy and connectionist theory*. Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, NJ, 61–89.
- Humphrey, Nicholas 2000. How to Solve the Mind-Body Problem. *Journal of Consciousness Studies*, 7 (4), 5-20.
- Hutto, Daniel D. – Myin, E. 2013. *Radicalizing enactivism: Basic minds without content*. MIT Press, Cambridge, MA
- Hutto, Daniel D. – Myin, E. 2017. *Evolving Enactivism. Basic Minds Meet Content*. MIT Press, Massachusetts
- James, William 1890/1931. *The Principles of Psychology. Vol. I*. Henry Holt and Company, New York
- James, William 1904/1987. Does ‘consciousness’ exist?. In: B. Kulick, (ed.): *Writings 1902–1910*. Penguin Books, New York
- Kondor, Zsuzsanna 2010. Túl a virtualitáson: mozgás, kép, szöveg. In: Gábor, Gy. – Vajda, M. (szerk.): *A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről*. Typotex, Budapest, 311–322.
- Kondor, Zsuzsanna 2015. Theoretical Controversies – Terminological Biases: Consciousness Revisited. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 41 (54), 143–160.
- Merleau-Ponty, Maurice 1942/1963. *The Structure of Behavior*, Ford. L. A. Fisher. Beacon Press, Boston
- Merleau-Ponty, Maurice 1945/2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó S. L’Harmattan, Budapest
- Merleau-Ponty, Maurice 1961/1964. Phenomenology and the Sciences of Man. In (J. M. Edie ed.): *The primacy of perception*, Northwestern University Press, Evanston

- Merleau-Ponty, Maurice 1962/1964. An Unpublished Text by Maurice Merleau-Ponty: A Prospectus of His Work. In (J. M. Edie ed.): *The primacy of perception*, Northwestern University Press, Evanston
- Noë, Alva 2004. *Action in perception*. MIT Press, Cambridge, MA
- O’Regan, Kevin 2011. *Why red doesn’t sound like a bell: Understanding the feel of consciousness*. Oxford University Press, Oxford
- Olay, Csaba – Ullmann, Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. L’Harmattan, Budapest
- Pléh, Csaba 2009. A kognitív tudomány flörtje és civakodós házasságai a filozófiával: Wundt köpenyéből bújnának ki Fodor moduljai?. *Világosság* 2009 nyár. 55-65.
- Watson, Richard A. 1995. *Representational Ideas*. Kluwer Academic Publisher, Dordrecht.

MAROSÁN BENCE PÉTER:
A FENOMENOLÓGIAI TÉNYEKTŐL A
FENOMENOLÓGIAILAG MEGALAPOZOTT KONSTRUKCIÓKIG
A kései Edmund Husserl elmélete a konstruktív fenomenológiáról *

Bevezetés

Az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című művének (1912) 24-es paragrafusában Edmund Husserl megfogalmazza a „princípiumok princípiumát”, amelynek értelmében minden ismeret, megismerés egyedüli és kizárólagos „jogforrása” „az eredeti módon adó szemlélet lehet”. Ez számított az általa megalapított fenomenológiai filozófia egyik legfontosabb elvének: minden gondolat, feltevés és még oly bonyolult elméleti konstrukció is csak a legtágabb értelemben vett szemlélet alapján igazolható.

Husserl már első, érett fő művében, a *Logikai vizsgálódásokban* (1900/01) is úgy képzelte el a fenomenológiát, hogy annak elméletei, tételei, mindenütt a tág értelemben vett szemlélet bázisán nyugszanak. Ennek alapján állította szembe a fenomenológiát a „légből kapott”, „sem mire sem kötelező” spekulatív konstrukciókkal operáló, hagyományos filozófiai irányzatokkal és teóriákkal. A tág értelemben vett szemlélet fogalma nála nem csak a közvetlen, egyszerű („schlichte”) érzéki szemléleteket jelentette, hanem felölelte a „kategoriális szemlélet” fogalmát is, amely a gondolatok szemléleti betöltődésére, gondolataink szemléleti igazolási módjaira vonatkozott nála. Ez a fogalom – a kategoriális szemléleté – szolgált nála alapul a lényegszemlélet, lényeglátás, illetve eidetikus szemlélet fogalmainak.

A kérdés azonban az, hogy hogyan jutunk el gondolataink szemléleti igazolásától, a kiterjesztett szemlélet fogalmától az „első és végső kérdésekig”, vagyis a hagyományos metafizikai problémák fenomenológiai felvetéséig és azok fenomenológiai igazolt kibontásáig és igazolásáig. Husserl, hogy választ adjon erre a kérdésre,

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült

életművén keresztül folyamatosan radikalizálta, egyre tágabbra terjesztette ki a szemlélet fenomenológiai fogalmának terjedelmét, úgy azonban, hogy ennek a fogalomnak mindig konkrétan megragadható, kifejezhető, igazolható tartalma legyen. Ehhez a fenomenológiának olyan teoretikusan végiggondolt és kidolgozott alkalmazási módjai társultak, mint a statikus és genetikus fenomenológia, illetve a kései Husserlnél a talán kevésbé kidolgozott, de egy szisztematikus elmélet körvonalait mutató generatív és konstruktív fenomenológia. Másfelől Husserlnél – és speciálisan az idős Husserlnél – megjelenik az a kérdés is, hogy milyen módon léphetünk át fenomenológiai legitím formában az egyáltalán lehetséges szemlélet határain.

A tudás, a megismerés problémáját Husserl legalább három szinten vizsgálta. Az egyik a hétköznapi élet szintje, melynek esetében az a kérdés vetődik föl, hogy a gyakorlati, a tudományos elméletalkotás előtti életben hogyan igazoljuk gondolatainkat, feltevéseinket. A második szint a tudományos élet gyakorlata és igazolási folyamata. A harmadik pedig a filozófiai élet, amely magába olvasztja az előző két szint igazolt teljesítményeit, a maga módján felülvizsgálva őket, reflektálva rájuk. Az igazolás mindkét, filozófia előtti módjának alapvető jelentősége van a filozófiai elméletalkotás, és filozófiai elméleteink igazolása szempontjából. Az igazság-probléma szempontjából a kritikai attitűdnek és a szemléletiségnek van kitüntetett szerepe. Husserl szerint ahogy közeledünk a filozófiai szinthez, úgy tulajdonképpen egyfelől a kritikai attitűd radikalizálásáról, másfelől pedig a szemlélet fogalmának egyre radikálisabb értelmezéséről és alkalmazásáról van szó. Husserl szerint a filozófia képes egyrészt arról arra, hogy integrálja magába a tudományos eredményeket, egy további lépésben pedig arra, hogy a kitágított szemlélet fogalmának bázisán eljusson a legvégső metafizikai kérdésekig is. Az alábbi tanulmányban arra vállalkozom, hogy megmutassam, közelebről hogyan is gondolja ezt Husserl.

A tanulmány első felében a statikus és genetikus fenomenológia már Husserl által publikált vagy közvetlenül publikációra szánt (illetve szisztematikusabb, koherensebb) szövegekben kidolgozott fogalmait vizsgálom meg, a második felében pedig a generatív és konstruktív fenomenológia kevésbé kidolgozott, de azért sokrétűen és sok helyen megjelenő és tárgyalt fogalmait elemzem.

I. Statikus és dinamikus szemléletek. Statikus és genetikus fenomenológia

Elméleteink igazolásának leírásában Husserlnél lényeges pont, hogy nem csak dolgokat, hanem tényeket, komplex szituációkat is képesek vagyunk észlelni, a szó szigorú értelmében. Ez a *Logikai vizsgálódások* egyik kulcstémája. Nem csak tárgyakat, hanem tényeket, sőt – ennek később a genetikus fenomenológia és az időtudat szempontjából különös jelentősége lesz Husserlnél – eseményeket is észlelünk. Igaz, már egy tárgy észlelése sem egy egyszerű történet. A tárgy látása is üres és betöltött vélekedéseket implicál, valami olyasmit, ami már a magasabb szintű elméletalkotás kezdetleges előképének tekinthető.¹ Elsőre úgy tűnhet, hogy igazából csak az érzetminőségek, az érzékelt minőségek jelentenek biztos kapaszkodót – azonban Husserl filozófiai munkásságának egyik nem jelentéktelen vívmánya nézetem szerint éppen az, hogy megmutatta: magukból az érzetektől nem lesz valóságos tapasztalat. Az érzékelés az észlelés önállóan mozzanata, és hogy a radikális empirizmus (érzetmonizmus, érzetatomizmus, empiriokriticizmus stb.) álláspontja e tekintetben mesterséges elvonatkoztatás. A tapasztalat első konkrét egysége az észlelés, amely a maga részéről már tartalmaz kognitív elemeket; ezek igazolását, illetve cáfolatát. A kategoriális szemlélet semmi más, mint ennek a modellnek logikailag szükségszerű kiterjesztése.

Husserl munkássága részben értelmezhető arra irányuló folyamatos törekvésként is, hogy kiterjessze a filozófiailag, illetve speciálisan fenomenológiailag igazolható szemlélet fogalmát. Ehhez alapot nyújtott a részleteiben az *Eszmé*kben kidolgozott eidetikus szemlélet fogalma, melyhez – mint arra többek között Dieter Lohmar is utalt² – a szintetikus kategoriális szemléletnek a *Logikai vizsgálódások*ban tárgyalt felfogása szolgált kiindulópontként. Ez a szemlélet, ahogy azt Husserl is hangsúlyozza, Moritz Schlickkel polemizálva a *Logikai vizsgálódások* 1921-es újrakiadásának Előszavában, semmi esetre sem valamiféle misztikus szemlélet, kivételes képességű spiritalisták valamiféle zseniális intuíciója, ahogyan azt Schlick neki tel-

¹ Ehhez lásd: Varga 2008

² Vö. Lohmar 2009: 103–128.

jesen tévesen tulajdonította az *Általános ismeretelmélet* című 1918-as könyvében, hanem éppenséggel a leghétköznapibb, legáltalánosabb képességünk, ami nélkül egyáltalán nem is beszélhetnénk emberi tapasztalatról, (vö. Hua 19: 535, B2: 6). Ennek a képességnek a révén bírunk általános tényállásokat, dolgok bizonyos általános vonásait és egyetemes összefüggéseket, törvényszerűségeket felismerni; a tudományok ezen képesség segítségével tudják megfogalmazni tételeiket és általános érvényűnek tételezett törvénykijelentéseiket; és végül – Husserl szerint – a filozófia szigorú, elméleti kidolgozásának is ez a képesség szolgál alapjául. A fenomenológia Husserl értelmezésében mindenekelőtt eidetikus fenomenológia, eidetikus diszciplína, mely a tapasztalat működésének eidetikus, strukturális összefüggéseit és törvényszerűségeit szeretné hozzáférhetővé tenni; mégpedig mindenekelőtt szemléletileg igazolható és megragadható módon. Ebben a vonatkozásban Husserl különbséget tesz aközött, ahogyan az eidetikus szemlélet a fenomenológiában és a fenomenológián kívül működik. Nézete szerint a fenomenológia által módszertanilag tudatosan kidolgozott és elmélyített eidetikus szemlélet jelenti minden tudományos elmélet és gyakorlat végső alapját.

A statikus fenomenológia a kész, megszilárdult értelemképződményekkel és tárgyi struktúrákkal foglalkozik. A genetikus fenomenológia ezen képződmények és struktúrák időbeli létrejövetelének folyamatával; pontosabban e folyamat *a priori* struktúrájával. Maga a statikus-genetikus megkülönböztetés 1917/18 körül már viszonylag világosan megvan Husserlnél. E különbséget szisztematikusan és módszertanilag tudatosan taglalja egy 1921-es kéziratban, mely a „Statikus és genetikus fenomenológiai módszer” címet viseli, (Hua 11: 336–345). A statikus fenomenológia mintegy vezérfonalként (Leitfaden) szolgál a genetikusnak, feltárva azokat a tárgyi adottságokat és összefüggéseket, amelyeknek geneziséét a genetikus módszernek kellene megmutatnia, (i.m. 344).³ Másfelől az egyes módszerek viszonyát úgy is lehet ábrázolni, hogy ezek egymásból következnek, és bizonyos módon egymásra rétegződnek. Az egyes módszerek, ahogy mondtuk, Husserlnél a fenomenológiai szemlélet radikalizálását szolgálják. A genetikus módszer végső soron a

³ Vö. Steinbock 2003: 289–325.

transzcendentális szubjektivitás, valamint a benne és általa konstituálódó adottságok és összefüggések történetét szeretné feltárni, egy „transzcendentális” és „eidetikus történetet”, ami azonban a maga részéről szintén a tág értelemben vett szemlélet tárgya lehet, és ténylegesen annak is kell lennie. Itt nem csak az individuális monadikus geneziszről van szó, az egyes szubjektum fenomenológiai keletkezéstörténetéről, mint azt Anthony Steinbock állítja,⁴ hanem a tárgyi összefüggések, a világ mint horizont, és az interszubjektív kapcsolatok genezisééről is, ahogyan azt Nam-In Lee hangsúlyozza.⁵

II. A generatív fenomenológiától a fenomenológiai konstrukciókig

A történelem problémája már legkésőbb az 1900-as évek második felétől kezdve jelen van Husserl érdeklődésének a horizontján.⁶ Az 1920-as évek elejétől kezdve pedig, részben az akkor kidolgozott genetikus fenomenológia eredményeinek elmélyítésével és továbbgondolásával, egyre több figyelmet szentel a történelem kérdésének. Amikor az 1930-as években nekilát részletesen is kidolgozni a történelem egész problémakörét, akkor már – túlzás nélkül állítható – több évtizedes kutatások állnak Husserl egyes, történelemfilozófiai relevanciájú megállapításai mögött. Semmi esetre sem mondható tehát, hogy Husserl a '30-as években Heidegger hatására fordult volna a történelem problémája felé; ha valakinek a hatását e tekintetben ki kell emelni, az inkább Dilthey. Az 1920-as években már masszív, terjedelmes elemzések vizsgálják a történelem kérdését, már a '20-as évek elején központiak számít nála a történelem. Egy sokat idézett, Husserl által 1921-esnek mondott, a kritikai kiadás szerkesztője szerint azonban inkább 1924-re tehető kéziratban a szerző a következő megállapítást teszi: „*A történelem az abszolút lét nagy faktuma*; és a végső

4 Lásd: Steinbock 1995.

5 Lásd: Lee 1993.

6 Ennek dokumentumai részben a Husserliana 13-as és 36-os kötetében találhatóak. De az 1910-as évek szemináriumában (és az Ideen II-ben is) is egyre több gondolatmenetet találhatunk a történelem fenoménjével kapcsolatban.

kérdések, a végső metafizikai és teleológiai kérdések megegyeznek a történelem abszolút értelmére irányuló kérdésekkel”, (Hua 8: 506). És Husserlt már az 1900-as évek közepétől kezdve foglalkoztatja az a kérdés, hogy miképpen tehető a történelem fenomenológiaihoz hozzáférhetővé. A lehetséges, fenomenológiaihoz igazolt szemléleteknek fel kell ölelniük a történelmi múltat is.

Ez a gondolatkör vezet nála azután a történelem fenomenológiájának problematikájához, amit Anthony Steinbock egy Husserlnél magánál megtalálható kifejezéssel élve, illetve Husserl saját terminológiájához csatlakozva, *generatív fenomenológiának* mond. A körülmenyes megfogalmazással arra szeretnék utalni, hogy Husserlnél nem annyira szisztematikusan kidolgozott elméletről van szó, mint inkább vázlatos koncepcióról, amellyel azonban rengeteg szöveghelyen foglalkozik, részletes gondolatmenetek sokaságát szentelve a témának. A Husserlnél található megfogalmazások alapján ezt a filozófiai módszert mindenekelőtt Steinbock igyekezett összefüggő, átfogó és rendszeres elmélet formájában kidolgozni, lekerékíteni. Steinbock ezzel kapcsolatban a „generativitás” husserli terminusának kétértelműségére figyelmeztet, egy olyan kétértelműségre, melyre Husserl – bizonyos helyeken – hangsúlyosan és szánt szándékkal rájátszik: szó van a generációk egymás követő láncolatáról, és a keletkezés, a létrejövés értelmében vett generációról, mely ekkor már kifejezetten történelmi genezist takar.⁷ Itt Husserl végső történelemfilozófiai koncepciójáról van szó, melynek legkidolgozottabb, részben publikált, részben sajnos töredékben maradt példája *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia* című szöveg (1936/1954). A generativitás a történetiség transzcendentális struktúráját jelöli. Husserlnél végső soron arra megy ki a játék, hogy a történetiség egyes rétegeit és azok szerkezetét fenomenológiai, transzcendentálisan és szemléletileg igazolt formában tegyük hozzáférhetővé.

Az idős Husserlnél minden a történetiség perspektívájába kerül, minden történelemfilozófiai értelmezést nyer. Nézetem szerint nem túlzás e tekintetben a kései Husserl történelemfilozófiai fordulatáról beszélni – bár hangsúlyozandó, hogy e fordulat előzményei már

7 Steinbock, 1995: 3sk.

jóval korábban, legkésőbb a húszas évek elejétől kezdve megfigyelhetők.⁸

Steinbock, Husserl történelemfilozófiáját, illetve generatív fenomenológiáját tárgyalva, úgy értelmezi e módszertani alapvetés elemeit, hogy az idős Husserl így szeretne eljutni a végső filozófiai kérdésekig, és legalább a legfontosabb kérdések ügyében a válaszok egyes elemeit ezzel a módszerrel igyekszik körvonalazni. Steinbock szerint a generatív fenomenológia, legradikálisabb alkalmazásában, túlvisz bennünket az általában vett szemléletiség körén is. Itt egyébként kicsit hasonlóan gondolkodik Steinbock, mint Nam-In Lee, aki úgy gondolta, hogy Husserl az ösztönök genetikusan fenomenológiájával a végsőkig terjesztette ki a fenomenológia hatókörét, egyenesen a szemléletiség határain túlra. Szerintem itt mindketten némileg túloznak, és olyan koncepciót tulajdonítanak Husserlnek, amit ő – e módszerekre vonatkozó megfogalmazásainak túlnyomó többségében és a módszerek szűk értelemben vett felfogása szerint – ebben a formában nem vallott. Husserl, amennyire ezt a vonatkozó szöveghelyek elsöprő többsége alapján rekonstruálni tudjuk, sem a genetikusan fenomenológiájával, sem a generatív fenomenológiájával nem vélte meghaladni a legtágabb értelemben vett szemléletiség körét. Azonban a konstruktív fenomenológiájával már kifejezetten voltak ilyen szándékai.

A konstruktív fenomenológia egyik elhivatott kutatója Alexander Schnell foglalkozott – többek között – a vonatkozó filozófiai módszer tematikus és szisztematikus vizsgálatával.⁹ Az ő tárgyalásmódja abból a szempontból érdekes, hogy egy sor olyan kérdéskört is a konstruktív fenomenológia hatáskörébe utal, amelyek egyébként a genetikusan és generatív fenomenológia illetékességébe is beletartoznak: így például – egyebek mellett – az ösztönök, az interszubsztitívitás és a történetiség problémáit is. Ez a sajátosság nézetem szerint annak köszönhető, hogy a konstruktív fenomenológia esetében

8 Kíváncsian várom e tekintetben Varga Péter András könyvét Husserl filozófiatörténet-felfogásáról. Ezzel kapcsolatos cikke: Varga 2012. A témához fontos adalékokat tartalmaz még frissen megjelent könyve: Varga 2018. A szerző ezt a művet előkészítésnek szánja a filozófiatörténet filozófiájával foglalkozó további kötetéhez.

9 Vö. Schnell 2007, 2010

– akárcsak a generatív fenomenológiánál – beszélhetünk a módszer szűkebb és tágabb értelméről, illetve – ennek megfelelően – szűkebb és tágabb vagy általánosabb használati módjáról. A szűk, szorosabb értelemben vett fenomenológiai konstrukció vagy konstruktív fenomenológia (és – nézetem szerint – *csak az*) már ténylegesen túlvisz bennünket a legtágabb értelemben vett szemléletiség körén is. Arra a problémára vonatkozik, hogy hogyan igazolható fenomenológilag olyan állítás vagy hipotézis, ami elvileg hozzáférhetetlen a legtágabb értelemben vett szemlélet számára is. Speciálisan a végső metafizikai kérdésekről van itt szó: a történelem irányáról és értelméről, az egyedi szubsztitívitás születés előtti és halál utáni létéről, illetve Isten létének és mibenlétének kérdéseiről.

A filozófiai koncepció eredettörténetét vizsgáló cikkében Schnell azt az elképzelést vázolja fel, hogy maga a gondolat – kifejezett formájában – Eugen Finktől származik, aki a módszer részleteit a Hatodik Kartézianus Elmélkedésben fejti ki (1932). Fink a koncepciót Heideggerrel veszi, aki – a maga részéről – az 1927-es marburgi, nyári szemeszteri előadásában, „A fenomenológia alapp problémái” című kurzusának Bevezetőjében ír a fenomenológia konstrukcióról mint filozófiai módszerről.¹⁰ Ténylegesen azonban Husserlnél már jóval korábban megtalálható mind a kifejezés, mind a koncepció. A kifejezéssel találkozunk például az 1922/23-as téli szemeszteri előadásában, a „Bevezetés a filozófiába” című egyetemi kurzus anyagában (Hua 35). Maga az a koncepció azonban, amely szerint bizonyos problémákat csak fenomenológiai igazolt konstrukciók formájában lehet feltárni, illetőleg hozzáférhetővé tenni, legkésőbb az 1900-as évek második felétől kezdve jelen van Husserlnél. Metafizikai alkalmazásában pedig, ami ennek a módszernek és szemléletnek a legradikálisabb, legvégsőbbnek mondható alkalmazási módja, legkésőbb az 1907 és 1910 közötti – szisztematikus rendbe összefűzött – kéziratokat tartalmazó B II 2-es mappa szövegeinek megírásától kezdve van jelen. (A mappa felirata: „Absolutes Bewusstsein. Metaphysisches”).¹¹

10 Lásd: Heidegger 2001.

11 Részben a Husserliana 13-as és 42-es kötetében.

A fenomenológia egyik lényegi vonatkozási pontja korábban a konstitúció és a konstrukció, a tudat konstituáló munkája és a semmire nem kötelező spekulatív metafizikai konstrukciók szembeállítása. Hogyan lehet ezután mégis pozitív értelmet adni a „konstrukció” szónak? Hogyan kellene kinéznie a fenomenológiailag igazolt vagy igazolható konstrukciónak? Mi különbözteti meg a fenomenológiai konstrukciót a fenomenológián kívüli, illetve a fenomenológiátlan konstrukciótól? Amennyire ezt a vonatkozó szöveghelyek alapján rekonstruálni lehet: a szemléletek tartalmazznak olyan apodiktikus jelzéseket, amelyeket követnünk kell, de amelyek túlmutatnak a legtágabb értelemben vett szemléletiség határain. A szemléletek elemzése közben olyan apodiktikus motivációk ébrednek bennünk, amelyek a fenomenológiai módszeren alapuló bizonyos konstrukciókat jogossá, illetve megalapozottá tesznek. Az egyáltalán lehetséges szemléletek elemzésének apodiktikus következményeiről kell beszélnünk, amelyek maguk nem tehetők szemléletivé, és amelyek fenomenológiailag mégis szükségszerűek és megalapozottak.

A *konstruktivitas* itt a szemléletileg adotton való túllépést jelenti. Azt, hogy a szemléletileg betöltött mozzanatokat mindig kiegészítjük betöltetlen vélekedésekkel. Az ilyen értelemben vett konstruktivitas jelen van a természetes (nem-teoretikus) tapasztalatban, a tudományos megismerésben és végül magában a fenomenológiában is. A konstrukció az a tényleges (részben ösztönösen végzett, részben – magasabb, elméleti szinten – módszertanilag tudatosan gyakorolt) művelet, amelynek során nem-szemléleti elemekkel, viszonyokkal, kiegészítésekkel és általánosításokkal látjuk el a szemléletit, azért, hogy a tágabb összefüggések ily módon hozzáférhetővé váljanak a számunkra. A fenomenológiai konstrukció végső soron a végső, minden szemléletiségen túllépő struktúrákat és összefüggéseket hivatott feltárni; ami Husserlnél a *megismerés végső megalapozásának* (Letztbegründung) vállalkozásába illeszkedik.

Husserlnél, amennyire én képes vagyok megállapítani, az apodiktikus, illetőleg fenomenológiai konstrukciók négy nagy csoportjáról lehet beszélni: eidetikus konstrukciók, a szubjektivitás legmélyebb rétegeire vonatkozó konstrukciók, az őstényekre és végül az Abszolútumra vonatkozó konstrukciók. Az eidetikus konstrukciók az egyáltalán lehetséges megjelenés szabályait írják le. Itt még a lehet-

séges szemléletek talaján maradunk; igaz, Husserl szerint az eidetikus konstrukciók esetében arról van szó, hogy aktuális szemléletek alapján, variációk útján mondhatni mesterséges szemléleteket alkotunk, amelyek a megjelenés lényegtörvényeit tartalmazzák, illetve mutatják meg. A „megjelenés lényegtörvényei” kifejezéssel itt arra a husserli felfogásra szeretnénk utalni, amely szerint minden tapasztalati jelenség bizonyos *a priori*, szükségszerű törvényeket követ; például azt, hogy mindent csak bizonyos nézőpontból, perspektívikusan láthatunk.¹² Ugyanígy a konkrétabb dolgoknak is van egyfajta általános, a lényegszemlélet módszerével megragadott lényege – az embernek, az állatnak, a növénynek, a széknek, az épületnek stb. Az eidetikus variációk, illetve az eidetikus konstrukciók¹³ révén ezeknek a lényegeknél a legfőbb tulajdonságait és sajátosságait tárjuk fel. Ha eljutottunk a legalapvetőbb tulajdonságokhoz, amelyek elhagyása már elmosná a szóban forgó tárgy régió határait (tehát azokat a határokat, amelyek között tárgyak, összefüggések bizonyos csoportját annak mondhatjuk, amik [embereknek, állatoknak, növényeknek stb.]), akkor azokat a törvényeket is azonosítani tudtuk, amelyek alapján az adott régióba tartozó dolgok egyáltalán megjelenhetnek, legyenek azok bármilyenek is a maguk konkrét formájában.

A szubjektivitás legalsóbb struktúrái és rétegei Husserl szerint csak indirekt módon mutathatók meg. Ez az indirekt apodikticitás, ami a szerző szerint ezeknek a struktúráknak és rétegeknek a feltárását jellemzi, pontosan olyasmi, ami a fenomenológiai konstrukcióval, illetve a fenomenológiailag motivált konstrukcióval kapcsolódik össze. A metafizikai őstények a maguk sajátlagos, megkerülhetetlen tényszerűségükkel szintén a megjelenés alapjainak bizonyulnak, olyanoknak, amelyek feltárásához Husserl szerint konstrukcióhoz kell folyamodnunk. Ezek az őstények minden lehetséges szemléletiség határainál vannak, úgy, hogy bizonyos módon a lehetséges megjelenés feltételeinek mondhatók ők is; mégsem pusztán formális

12 Ahogy Husserl az Ezmékben mondja: még Isten – az abszolút ismeret ideális reprezentánsa – is csak perspektívikusan képes észlelni a dolgokat. Hua 3/1: 351.

13 „Variáció” és „konstrukció”: itt a két kifejezés (az eidetikus megismerés kontextusában) közel azonos értelemben használható.

feltételek, hanem a maguk redukálhatatlan tényszerűsége konkrét karaktert kölcsönöz nekik.

A valóban radikális határátlépésnek azonban az Abszolútumra, a létezés totalitására vonatkozó konstrukciók husserli elmélete bizonyul. Itt Husserlnél egy olyan folyamatmetafizika körvonalait találjuk, amely – nézetem szerint – nem áll nagyon távol attól, ahogyan Hegel vagy Whitehead gondolkodott a valóságról. Eszerint a valóság egy állandó mozgásban, fejlődésben lévő organikus rendszer, ahol a fejlődés fő mozgatórugója, faktora egy mindent átható szubjektív erő. Ez a szubjektív faktor Husserlnél is (ahogy Hegelnél) egy isteni szellemnek bizonyul, amely mindent felölel, mindenhol és mindenben jelen van, „bejárása van” minden partikuláris szubjektivitásba, és az örök, egyetemes fejlődés motorjául szolgál. Ennek a felfogásnak a talán első szisztematikus dokumentuma a korábban emlegetett B II 2-es mappa, amelynek legkorábbi oldalai 1907-ben keletkeztek. Ez az elképzelés azonban végigkíséri Husserl pályafutását; lényegi vonásait tekintve nem változik meg radikálisan, csak árnyaltabbá, elmélyültebbé, kidolgozottabbá válik. A harmincas években egy egészen szisztematikus elméleti keretté teljesedik ki a filozófus kutatási kézírataiban (lásd pl.: E III 10-es kézirat).

Husserl szerint egy ilyen metafizikát a lehetséges szemléletek tanulmányozása nyomán ébredő, apodiktikusan motivált, azonban szemléletileg elvileg be nem tölthető koncepciók képesek megalapozni, amelyek mégis bizonyos fenomenológiai szükségszerűséggel, kényszerítő erővel bírnak.

Konklúzió

A fenomenológiai konstrukció módszere, egyáltalán a fenomenológiai módszertan radikalizálása Husserlnél a tudás, a tapasztalat végső megalapozását célozza; illetve annak a feladatnak a végrehajtását, hogy a dolgokat egyre konkrétan ragadjuk meg, tegyük a magunk számára hozzáférhetőkké. A filozófiai és a tudományos elméleteket Husserlnél az igazolja, hogy lehet-e találni olyan szemléleti alapot, amelyre ezek támaszkodnak. A szemléleti adottság elve mint „minden princípiumok princípiuma” azonban egy bizonyos

ponton határaihoz érkeznek. Vannak olyan sürgető kérdések, elméleti felvetések, melyek túllépnek a lehetséges szemléleti igazolás határain. A fenomenológiának azonban ezekkel a kérdésekkel és felvetésekkel is foglalkoznia kell. Ezt a célkitűzést szeretné véghezvinni Husserl a fenomenológiai konstrukció eljárása révén, amelynek során a fenomenológus megőrzi kapcsolatát az eredeti szemléleti alappal.

A végső alapnak maga az Abszolútum bizonyul; mely egyfajta, szemléletileg soha teljesen hozzá nem férhető (a végesség álláspontjáról mindig csak részlegesen feltárható) hiperkontextusnak bizonyul, akit vagy amit egy előre haladó, a végtelenbe tartó történeti mozgásban ismerünk meg. Ezen álláspont mellett Husserl élete végéig következetesen kitartott, olyan korai kéziratoktól kezdve, mint a B II 2, illetve a B I 4-es mappák, egészen a '20-as és '30-as évekbeli E-kéziratokig. A fenomenológiai konstrukció révén feltárt Abszolútumnak van egy lényegileg szubjektív aspektusa vagy vetülete, amelyet vagy akit Husserl Istenként azonosít¹⁴ – akinek azonban Husserlnél, magán a fenomenológián belül alapvetően ismeretelméleti funkciója van.

Isten, avagy az Abszolútum, aki a fenomenológiai konstrukció végső „tárgya” vagy „területe”, minden létezés, megismerés és tapasztalat végső alapjaként mutatkozik meg; ő a végső alap. Husserl azonban a kifejtés során alapvetően más utat választ, mint a filozófiatörténet hagyományos „fundacionalista” projektjeit maguk elé célként kitűző korábbi filozófusok, például Descartes. Husserlnél ugyanis nem statikus, hanem dinamikus ez az alap: az Abszolútum egy örök változásban lévő univerzális folyamat, amelyben vagy akiben az ismeretelméleti és lételméleti összefüggések mindig változásban vannak, ami vagy aki egy lényegénél fogva nyitott folyamatnak tekinthető. Épp ezért Husserlnél a végső megalapozás folyamata is gyakorlatilag egy nyitott vállalkozás, mely a végtelenbe fut, melyet tehát soha nem lehet teljesen befejezettek tekinteni – mivel az Abszolútum, amire vagy akire ez a projekt hagyatkozik, hasonlóképpen soha nem tekinthető lezártnak vagy befejezetteknek.

¹⁴ Ehhez mindenekelőtt lásd: Mezei 1997

Hivatkozások

Rövidítések feloldása:

- Hua = *Husserliana*, Edmund Husserl Gesammelte Werke
- Fink, Eugen 1988. *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers,
- Heidegger, Martin 2001. *A fenomenológia alapp problémái*. Fordította: Demkó Sándor, Budapest: Osiris Kiadó.
- Husserl, Edmund 1952. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Hua 4
- Husserl, Edmund 1959. *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. The Hague, Netherlands: Martinus. Hua 8
- Husserl, Edmund 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Hua 11
- Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Erster Teil. 1905–1920. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Hua 13
- Husserl, Edmund 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Hua 18
- Husserl, Edmund 1976/1998. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Magyarul: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia I–II*. Fordították: Berényi Gábor, Egyedi András, Mezei Balázs, Ullmann Tamás, Budapest: Atlantisz Kiadó. Hua 6
- Husserl, Edmund 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage – Nachdruck*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Hua 3/1

- Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. In zwei Bänden. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. Hua 19
- Husserl, Edmund 2002. *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Hua 35
- Husserl, Edmund 2003. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Hua 36
- Husserl, Edmund 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*. New York: Springer. Hua 42
- Lee, Nam-In 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht: Springer
- Lohmar Dieter 2009. Kategoriális szemlélet. (A VI. Logikai vizsgálódás 40-66. §§ értelmezéséhez). In: Varga Péter-Zuh Deodát (szerk.): *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Fordította: Zuh Deodát, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 103–128.
- Mezei Balázs 1997. *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlat*. Budapest: Osiris Kiadó
- Schnell, Alexander 2010. Intersubjectivity in Husserl's Work, in *Meta Journal, Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 9–32.
- Schnell, Alexander 2007. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Millon
- Steinbock, Anthony 2003. Generativity and the Scope of Generative Phenomenology, in Donn Welton (szerk.), *The New Husserl*, Indiana & Bloomington: Indiana University Press, 289–325.
- Steinbock, Anthony 1995. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press
- Varga Péter András 2008. Mi a tárgy nem látott oldalának jelentősége?. In: *Világosság* 2008/6: 49-61.
- Varga Péter András 2012. Husserl „utolsó könyve” – Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában, in *Elpis* VI/1, 57–76.
- Varga Péter András 2018. *A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma*, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, Budapest

KICSÁK LÓRÁNT:
A FILOZÓFIA PERFORMATÍV ÉRTELMEZÉSE A KORAI
HEIDEGGER ELŐADÁSAIBAN *

Tanulmányommal a fenomenológiai adatok/tények létmódjára és a filozófiai elméletalkotásban betöltött szerepükre vonatkozó kérdések megválaszolásához szeretnék hozzájárulni. Az egyik közülük, hogy vannak-e kétségbevonhatatlan fenomenológiai tények? A másik: lehet-e az egyes szám első személyű fenomenológiai adatokból egyes szám harmadik személyű általános metafizikai megállapításokra jutni? Hozzájárulásom egy olyan értelmezési tendencia ismertetésében áll, amely paradigmaváltást jelez nem csak egyes filozófiai módszerek vagy irányzatok értelmezésében, de magának a filozófiának az önértelmezésében és művelésében is. Azért tekintem jelentősnek ezt a tendenciát, mert a fent megfogalmazott kérdéseket új megvilágításba helyezi, rámutatva megszületésük kontextusának korlátjaira.

Véleményem szerint ugyanis ezek a kérdések nem válaszra várnak, inkább provokálnak azzal, hogy 1/ magától értetődőnek tekintik a benne szereplő kifejezések értelmét és az általuk megnevezett jelenségek létét, és 2/ valójában állítást rejtenek magukban. Mégpedig azt, hogy *nincsenek* megbízható fenomenológiai tények, illetve nem lehet, mert *nem legitim*, első személyű, fenomenológiai élményeket harmadik személyű, metafizikai megállapításokba *átfordítani*. Mint ha ezáltal nemcsak átalakulna, hanem el is romolna, vagy veszendőbe is menne valami.

Ezek a kérdések olyan beállítódásból születnek, melynek lényege, hogy egy érvényes filozófiai állításhoz megbízható alapra van szükség, melyet nem alkothat más, mint a szükségképpen egyes szám első személyű fenomenológiai tény. Filozófiailag relevánssá azonban ez a közvetlen, empirikus tapasztalat csak harmadik személyű megállapításban válhat, mely – ebben az értelemben a közvetlen érzékiségen túlmutató – meta-fizikai állítássá alakul. Ezért válik kérdésessé,

* A kutatást az EFOP-3.6.1-16-2016-00001 „Kutatási kapacitások és szolgáltatások komplex fejlesztése az Eszterházy Károly Egyetemen” című projekt támogatta.

hogy mennyire kivitelezhető, védhető, igazságőrző ez a transzformáció. És hogy miként remélhetünk általános érvényű megállapításokat olyan első személyű tapasztalatoktól, amelyek léte és megbízhatósága már eleve kétséges. Ha meggondoljuk, ezzel voltaképpen azt kérdezzük: lehetséges-e filozófia mint a világról szóló általános érvényű tudás, ha egyszer a világtapasztalat maga nem általános érvényű, sem a tapasztaló, sem a megtapasztalt felől tekintve, hiszen mindkettő – egymást kölcsönösen feltételező és értelmező módon – kontingens, relatív, perspektivikus.

Számomra ebben a beállítódásban – nevezzük ismeretelméletinek – az az előfeltevés a problematikus, mely szerint a filozófiai megismerés célja az, hogy valami önmagában, közvetlenül adottat a szemlélő megragadjon és tényszerűen leírjon. E szerint a filozófus számára a magában-való igazság tárul fel, melyet megragad és másokkal is közöl, és mindez „egyenes úton” megy végbe: közvetlenül hozzáfér ahhoz, ami adódik, és mindvégig megőrzi a maga közvetlenségében. A tapasztalás e közvetlenségét jelzi az „egyes szám első személyű” kifejezés. Az elméletalkotással *ez* a közvetlenség és vele az igazság kerülhet veszélybe például akkor, amikor az első személyű (empirikus-fizikai) tapasztalatból harmadik személyű (meta-fizikai) megállapítást kell generálnunk, vagy talán már az első mozzanatában is, mivel az első személyű tapasztalat esetleg mégsem közvetlenül jut ahhoz, ami adódik.

Artikulált tapasztalat és közvetlenség

Ha így értjük a problémát, a fenomenológiára való hivatkozás felületes marad, hiszen a fenomenológia végső soron mégiscsak ezzel a szemléletmóddal szemben született meg. Első lépését éppen a természetes beállítódás megváltoztatása jelenti, mely együtt jár az első fenomenológiai redukcióval, a világ objektivistá szemléletének felfüggesztésével, amely evidensnek veszi a tudattartalmak transzcendens vonatkozását, és az igazság erre épülő adekváció-elméletét. Husserl szerint pontosan az bénítja meg a filozófiát, hogy a tudatban adott fenomén és a hozzá képest transzcendens referenciája közötti kapcsolatot és ennek helyességét lehetetlen megítélnünk. Csak az epokhéval feltároló tudatimmanenciában teremődik meg

annak a feltétele, hogy megbízzunk a további fenomenológiai redukciókkal előálló (előállított) adottságokban mint az egyedüli és hiteles tényekben.

A fenomenológiai tények önadódásukban „leválnak” transzcendens referenciájukról és az én közvetlen tudati tevékenységéhez vagy tapasztalatához rendelődnek, ahogy ezt Husserl a princípiumok princípiumának kifejtésében állítja:

Minden princípiumok princípiumában – vagyis hogy minden eredendően adó szemlélet az ismeret igazságforrása, hogy minden, ami nekünk az „intuíciónban” eredendően (úgymond a maga testi valójában) felkínálja magát, egyszerűen felfogható úgy, ahogyan adja magát, de csak azon keretek közt, melyekben adja magát – semmilyen elmélet nem tud tévútra vezetni. (Husserl 1976: 51.)

A beállítódás-váltásra és az előfeltevés-mentességre törekvés ellenére Husserl továbbra is osztja azonban azt a nézetet, mely szerint a filozófiai gondolkodásnak arra kell törekednie, hogy lényeg, tudat és nyelv problémamentes együttállását biztosítsa. Ezt követelte Héakleitosz is (mint a filozófia, a tudás és a kommunikáció alapfeltételét), és ez szolgált alapjául az intuicionizmusnak és a szenzualizmusnak, tehát minden olyan felfogásnak, mely szerint az igazság a tapasztalás közvetlenségében adódik, és a magábanvaló lényeg-igazság tudati leképződésével válik sajátunkká az érzéki vagy az intuitív közvetlenségben. Ennek örökségét egy bizonyos reprezentacionalizmus őrzi meg és viszi tovább, amely szerint a létező valódi természete, tudati megjelenése és nyelvi megragadása egymás tükörképei. Hogy a logosz mint a lét *artikulációjának* médiuma szerkezeti és tartalmi változást hozna létre az igazság-tapasztalásban, arról egyik tradícióban sincs szó. Különösen igaz ez a nyelvként tekintett logoszra, mely a gondolkodáshoz képest másodlagos, jelölő-kommunikációs funkciót tölt be az egész Platón utáni filozófiai hagyományban. Feladata és szerepe, hogy a tapasztalásban adódót, a gondolkodásban prepredikatív módon rendelkezésre álló értelem-igazságot érintetlenül hagyva, maradéktalanul kifejezze. Csupán külsővé teszi, ki mondja, megosztja, kommunikálja a gondolatot.

A logoszinstanciák problémamentes együttállását, egymásba fordulását és egymásra való lefordíthatóságát vallók és remélők attitűdjét nevezi Derrida logocentrizmusnak. Ami tehát éppen *nem* a nyelvnek a világfeltárásban játszott – majd a nyelvi fordulattal középpontba kerülő – lényegi jelentőségét hangsúlyozza, hanem bizonyos tekintetben épp az ellenkezőjét: a nyelv alárendelődését a többi logoszinstanciának, amiből a fenomenológiában is a nyelvi redukció lehetősége és szükségessége következik, hogy a tiszta igazságot hozzáférhetővé tegyék.

A fenomén önadódása és a ráépülő tapasztalat azonban, bármennyire a tapasztaló tudat immanenciához rendelődik is, paradox módon éppen a redukciók nyomán egyre kevésbé bizonyult első személyűnek, személyesnek és közvetlennek. Mert adódásának és megjelenésének mediális struktúrájában rejlik valami harmadik személyű, világi és közvetített. Az „első személyű fenomenológiai tény” kifejezés *contradictio in adjecto*: adódó *tényként* nem lehet tisztán első személyű, ami a megformáltságából (artikuláció) ered. Derrida a (jelenlét)metafizika csúcsának tartott husserli fenomenológia alapvetését dekonstruálva mutatott rá arra, hogy a dolog közvetlen önadódását az észlelés evidenciájában Husserl olyan redukciókkal akarta biztosítani, melyek a legtisztább metafizikai implikációkkal terheltek. A nyelv és vele a történetiség redukciójával beálló fenomenológiai csendben és pillantásban feltárulkozó közvetlenség értelmezhetetlen, mivel a fenomenológiai megjelenés mindenkor nyomképzéssel jár, ami formát, közvetítettséget, időbeliséget hoz magával, felbolygatva a tudatimmanencia magára záródását. Mivel artikuláció (írás és nyelv) nélkül nincs önadódás, a közvetlenség biztosítását célzó fenomenológiai redukció nem terjedhet ki a nyom redukciójára anélkül, hogy önellentmondást ne szülne. Ezért az *első személyű fenomenológiai tény eszméje* – a magában létező, prepredikatív értelem-igazság feltárulkozása a tiszta tudatban – a *legtisztább metafizikai tételezés*.

Derrida írás-, nyelv-, tapasztaláskonceptiója – ami az egész európai filozófia közvetlenségre épülő, jelenlét-központú és logocentrikus metafizikájának kritikájából bomlik ki – pontosan ezt a Husserlnél továbbra is magától értetődőnek tekintett alapállást teszi kérdésessé, és az írást, a nyelvet, a kommunikációt nem a lét

leképzése és a gondolat kifejezése felől, hanem alapfenoménjeik: a nyom (trace) és a jegy (marque) ontológiája felől elemzi. Legfőbb belátása, hogy a nyom, a jegy, a jel nem másodlagos-technikai funkcióval bír, és nem is „ártatlan” szereplő a tapasztalat, az értelem és az igazság képzésében. Mert miközben nem le-, hanem megképzik az adottságot, szerkezeti változást visznek végbe benne: visszavonhatatlanul megszüntetik a tapasztalat közvetlenségét, amennyiben a távollétet konstitutív feltételként építik be a tapasztalásba. Ami ettől nem veszít semmit a tudati immanencia nyújtotta közvetlenségéből, ám a tiszta jelenlét (első személy) és a tiszta távollét (harmadik személy) *egyidejűleg* részévé válik: a közvetlen értelem-igazság csakis ismételhetőként, más számára (aki magam is vagyok) hozzáférhetőként, vagyis kommunikálhatóként revelálódhat. És nem utólagosan vagy mellékesen válik ilyenné a nyelvi megformálás révén, hanem eredendően és lényegileg ilyen. Nem a közvetlen – tiszta és teljes jelenlét – a lét adódásának alaplóusa. Csak akkor van, *kezd lenni* valami, ha a nyomban vagy inkább nyomként artikulálódik, amitől viszont máris ismételhető, bizonyos értelemben ismételt is és mindenképpen közvetített. Az iterábilis nyom képzésével a tapasztalat és a megtapasztalt *azon nyomban* leválik eredetéről. S a nyom létesülési pillanata a teljes további létét áthatja, ez a tapasztalati közvetlenségtől való függetlenedés magának a referencialitásnak és a kontextuális rögzítetlenségnek, vagyis a jelentésség kiépülésének a mozgása. A megtapasztalás lehetőségfeltételét alkotó nyom (jegy) egyúttal megszünteti a tapasztalat közvetlenségét. Ettől „*a tapasztalat nem tiszta jelenlét-tapasztalatként, csakis differenciális jegyek láncolatainak tapasztalataként létezik*” (Derrida 2015: 54–55.). Az első vagy végső fenomenológiai faktum ezáltal nem az érzéki evidenciában közvetlenül adott érzéki adat és ezek szintéziséből álló tárgy vagy igazság, hanem a nyom ontológiájában artikulált lét, vagyis a jelentésség viszonylatába íródott értelem.

A fenomenológiai tapasztalat egyszerre mozog a tudatimmanencia közvetlenségében és a fenomén közvetítettségében, oszcillál a jelenlét és a távollét, az első személy és a harmadik személy között. A tapasztalás, s így a filozófiai elméletalkotás is folyton az első személyű közvetlenség és a harmadik személyű közvetítés játékerében bontakozik ki. Az áttérés szükségszerűnek tűnik a világtapasztalá-

sunkban, és nem jár értelmevesztéssel, nem megy veszendőbe semmi, hanem csak ekként jön létre értelem, melyben összegyűlik, ami adódik.

Létdinamika és performatív filozófia

A kiinduló kérdések eddigi értelmezésével az ismeretelméleti beállítódás olyan lényegi momentumait és dekonstruktív kritikájakat állítottam előtérbe, mint például a tapasztalat közvetlenségének és az első személyű fenomenológiai tények létének tételezése. Mindközben egyre inkább az került a figyelem előterébe, hogy milyen *mozgások* zajlanak, míg szert teszünk az „egyes szám első személyű” tapasztalatra, majd eljutunk a „harmadik személyű” metafizikai elméletig, ami (filozófiai) világtapasztalatunk lényegi tendenciájának bizonyult. Meglehet tehát, látszólagos problémákkal viaskodtunk, mert a kérdések valójában nem a tárgyi oldal veszteségeire irányítják a figyelmet, hanem a tapasztalat *megélése*, illetve a filozófiai *rögzítése* között rejlő feszültségre mutatnak rá. Eszerint nem a közvetlenségben adott (tárgyi) igazság, hanem a tapasztalati megélés dinamizmusa, a faktikus élmény és élet szubjektíve megélt mozgalmassága kerül veszélybe vagy tűnik el, amikor megállítjuk ezt a mozgást elméleti megállapításainkban. Ha valóban ez rejlik a kérdések mögött, akkor a továbbiakban azt kell kérdeznünk, képes-e a filozófia lekövetni és megőrizni a létdinamikát.

Van-e az életmozgalmassággal összeillő filozófia?

Ezt a kérdést Heidegger tette filozófiájának kiindulópontjává, amikor 1919-től kezdve éppen a husserli fenomenológia ismeretelméleti orientációját vitatva, kibontotta a maga fenomenológiáját. A „Vissza a dolgokhoz” jelszóban rejlő radikalitás helyreállításában az első lépést a fenomenológiai szemléletnek az átértelmezése jelzi. Heidegger ismeretelméleti, eltárgyasító, dologi orientációkat *kizáró* beállítódással szeretne közelíteni a *faktikus* élethez, amely soha nem engedi, hogy bezárkózzunk a szoliptikus tudatimmanenciába, hiszen mindenkor *világi* karakterű (sajátvilág, környező világ, közös világ) fenoménekben és még komplexebb módon, faktikus élethelyzetekben adódik. A fenomén nem az intuícióban adódó érzetadat egysége, hanem primer módon értelem és kifejezés, mely csak a

megképződésének helyén, a faktikus életszituációba belebocsátkozva ragadható meg – megértőn. A hermeneutikai szándék a fenoménhez való adekvát viszonyt tükrözi, hiszen a fenomén értelem, mely megértésre vár.

Ehhez a fenomenológiai szemlélet átértelmezésre van szükség, melyről Heidegger így ír:

... a tiszta élmény fenomenológiai szemléletének szerkezetére irányuló kérdésnek nyomába eredve azt találtam, hogy a *jelentéstulajdonítás* (kiemelés tőlem – K.L.) fogalma egyenesen a centrumba vezet, és hogy a fenomenológiai szemlélet nem arra való, hogy élményeket mint dolgokat bámuljunk meg benne, hanem hogy a Vollzugs- és a Gehaltssinn közötti élményszerű vonatkozás a szemlélésnek genuin mértékadó formájává legyen, amelyet én megértő, hermeneutikai intuíciónak nevezek. (Heidegger Rickertnek írt leveléből idézi Cimino: 2013: 68.)

Heidegger nem konstruktivistaként gondolkodik a (faktikus élet) tapasztalásról, ami mind Kanttól, mind Husserl genetikus fenomenológiájától eltávolítja: a fenomenológiai adottságok *analízis*ének lehetőségéből ugyanis nem következett arra, hogy az adottságok az elemzésekkel feltárt egységek korábbi *szintézis*éből jöttek volna létre. Minden fenomenológiai adottság eleve *értelemegység*, és a fenomenális elemek mindegyike *lényegi* eleme a dinamikus fenoménstruktúrának. A fenoménelemek strukturális viszonyai és dinamikái határozzák meg a hermeneutikai szituációt, melyben a fenomének értelem-összefüggésben, illetve jelentésartikulációk révén kifejezés-összefüggésben (Ausdruckszusammenhang) rendeződnek el. Nem az érzéki intuíción, hanem a hermeneutikai intuíción adódnak a fenomenológiai tények, adott esetben *egyszerre* a faktikus megélés és a filozófiai tudatosulás módján, amely utóbbi az értelem-és kifejezés-összefüggés átvilágítására és sajátvilágbeli vonatkozások feltárása vállalkozhat, általános érvényű, de *nem* normatív kijelentések megformálásával.

Heidegger a husserli fenomenológia újraértelmezése során a filozófia radikális megújítását remélte attól, ha a noézis–noéma sémában kifejtett *tárgy*genezis helyére a teljes intencionalitásban kibomló

értelemgenezist állítja. A fenomenális összértelem megképződésében ezért nem a tárgyi értelemnek, hanem a *Vollzugssinn*-nek tulajdonít lényegi szerepet, melyet egyes helyeken *Leistungssinn*-nek is nevez. Ez garantálja a lét dinamika megőrzésére törekvő filozófiában, hogy a hermeneutikai szituációban megélt és tudatosított irányok egybeeszenek. Heidegger filozófiájának kiindulópontjában a filozófiai tapasztalat és ennek nyelvi önartikulációja közötti dinamikus viszony lekövetése és megőrzése áll, ez hozza felszínre a mai értelmezésekben a performativitás fogalmát.

A filozófia mint a faktikus élet performatív filozófiája

Amikor rátérek Antonio Cimino kísérletének bemutatására,¹ aki a korai heideggeri filozófia performatív *szemléletű* értelmezésével tulajdonképpen egy performatív filozófia alapvetését rekonstruálja, olyan kontextust szeretnék felvázolni, melyben az első személyű fenomenológiai tapasztalás és a filozófiai kijelentések státusza is új konstellációban értelmeződik. *A Fenomenológia és végbevétel. A faktikus élet heideggeri performatív filozófiája* című könyv a fiatal Heidegger filozófiát újraalapozó kísérletét „egy átfogó filozófiai kérdésfeltevés részeként” mutatja be, mely ezért „lényegileg nem korlátozódik csupán a heideggeri perspektívára, hanem más filozófiai kutatásokban is produktív lehet” (Cimino 2013: 14).² A könyv egyik eredménye annak meggyőző bemutatása, hogy a faktikus élet hermeneutikai fenomenológiájának performatív értelmezésével tulajdonképpen a filozófia lényegének kérdését járjuk körbe anélkül, hogy a performativitás kizárólagos érvényű választ kínálna erre a kérdésre.

Ez a Heidegger-kutatásban sem új, de még friss és sok kiaknázatlan lehetőséget rejtő értelmezői tendencia – bár néhány lényeges előzményre támaszkodik – döntően a szellemtudományi diszciplínákban lezajlott „performatív fordulattal” tört előre. Ebbe a sodorba

¹ Lásd: Cimino 2013: 240.

² Hadd legyen szabad utalnom arra, hogy magam is tettem kísérletet a filozófiának mint performatív igazságjátéknak az értelmezésével a filozófia ilyen megközelítésére, részben a korai Heidegger alapján. Akkor még nem ismertem Cimino művét. Lásd: Kicsák 2015.

illeszkedik Cimino munkája, mely szándéka szerint határozottabb irányt kíván adni az egyelőre tárgyát, módszertanát, nyelvezetét tekintve részlegesen és szétszórtan zajló Heidegger-kutatásnak: „A Heidegger-kutatók többsége többé-kevésbé explicit módon beszél a heideggeri filozófia performatív alapvonásáról, de a kiváló részlemzéseken túl csak kevesen vállalkoztak arra, hogy a performativitás fogalmából kiindulva kifejtsék részletes és átfogó olvasatát.” (Cimino 2013: 19) Ahogy fogalmaz, munkája éppen „azzal járul hozzá a Heidegger-kutatáshoz, hogy explicit és szisztematikus módon használja a performativitás fogalmát, és így új megvilágításba tudja helyezni Heidegger korai freiburgi előadásait” (Cimino 2013: 20).³ Ennek során pedig „egy olyan alapvető együttállást (*Grundkonstellation*)” igyekszik kimutatni Heidegger gondolkodásában, mely alkalmas arra is, hogy „meghatározott filozófiai kérdéseket tegyünk fel és dolgozzunk ki” (Cimino 2013: 14). Itt tesz szert jelentőségre a szerző figyelmeztetése: „a performativitás fogalma mindezzel együtt sem egy újabb *választ* jelez a filozófia lényegét firtató kérdésre, hanem olyan dimenziót nyit meg, amelyben ezt a kérdést radikálisan lehet felvetni és kidolgozni” (Cimino 2013: 21 kiemelés tőlem – K. L.). Ilyen megközelítésben tehetőek fel általában azok a kérdések, melyek a filozófia *eredendő* performativására, a filozófiai életformából hitelességet merítő filozófiai performatívumok karakterisztikumaira, ezek előfeltételeire és következményeire vonatkoznak. De megnyílik annak a lehetősége is, hogy kölcsönös értelmezését adjuk a filozófia implicit performativitásának, illetve a performativitás elméleteiben és gyakorlataiban rejlő filozófiai problémáknak.

Első pillantásra némileg ellentmondani látszik a fentebb prejudikált általánosságigénynek és problémakiterjesztésnek a könyv magyarul alig visszaadható alcíme: *Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*. Ez alapján úgy tűnik, mintha a szerző egy specifikus problematikát *mutatna be* egy meghatározott szempontból: vagyis performatív értelmezését adná a heideggeri filozófia korai

3 Túlnyomórészt az alábbi művekben: *Die Idee der Philosophie, GA 56/57., Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20), GA 58., Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung GA 59., Einleitung in die Phänomenologie der Religion, GA 60., Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung, GA 61., Anzeige der hermeneutischen Situation, GA 62.*

szakaszában középpontba kerülő problémának, a faktikus életnek. A filozófiáról általában, de még az egészében vett heideggeri filozófiáról sincs itt szó – gondolhatnánk. De ez ne tévesszen meg bennünket! Mert ez az alcím nem egy bizonyos probléma egy bizonyos értelmezését ígéri, hanem arról akar *meggyőzni* bennünket, hogy a heideggeri filozófia (és ekként – Heidegger szellemében – *a* filozófia) a faktikus élet filozófiája (vegyük észre a kettős genitívuszt!), és ennek egyetlen adekvát kibontakozási módja a filozofálás performatív végbemenetele. A faktikus élet sarkall filozofálásra, amennyiben genuin módon fakad fel benne az önértés és önértelmezés, hogy ekként önmagához jusson. Az életmozgalmasság azonban önelidegenítő, és ebben az egyéb tudásformákban megtestesülő egzisztenciaformák (ideértve a tudományokat és a tudományos filozófiát, a pozitívívá vált vallást és a reprezentációként tekintett művészetet) sem hoznak változást. Az önelidegenítő viszonyulás *ellentendenciájaként* csakis egy meghatározott módon *végbemenő* önértelmezés, a *filozofálás* révén juthat önmagához, ha tulajdonképpeni módon, azaz a faktikus élethez nem eltárgyasító módon viszonyulva, vele együtt mozogva, rá hangoltan megy végbe (s ekként a nem önelidegenedő tudomány, vallás és művészet is filozófiává válik, ha képes lét-igazságeseleményeknek helyt adni).

1) Cimino egy olyan előzetes és ideiglenes performativitas-fogalommal lát neki centripetális elemzéseinek, mely egyértelmű és mégis kellően rugalmas ahhoz, hogy vezérszerepet játsszon az interpretációban. Bár említi a performatív szemléletmódnak a szellem- vagy kultúratudományok terén tapasztalható térfoglalását, röviden nyomon is követi a fogalom és a vele jelzett értelmezői stratégia vagy az általa megnyitott értelmezői perspektíva sikertörténetét (20–21), az előzetes értelmét mégsem innen kölcsönzi, hanem igyekszik a performativitást már kiindulópontjában is magának a filozófiának lényegi jellemvonásaként feltüntetni. Így még inkább kidomboríthatja – Rimpel szavaival élve – „a gondolkodáshoz lényegileg hozzátartozó performativitást („die dem Denken eigene Performativität”).

Cimino szerint az igazságra való törekvés lényegi követelményét fogalmazza meg Kant, amikor a dologgal való eleven, személyes találkozás jelentőségét emeli ki, továbbá Platón és Arisztotelész,

amikor az autentikus filozófiai létmód kimunkálásának feladatát, és Hegel, amikor a filozófiai ismeret (tapasztalat, igazság) processzuális önkifejlődését hangsúlyozza. Ha ezen elvárások megfogalmazásának tematikus és kontextuális különbségeit leszámítjuk, közös nevezőként a hiteles filozófáló én involválódása és intenzív jelenléte adódik a filozófiai tapasztalati szituáció kialakításában, a tapasztalás megtörténéseben és a tapasztaltak rögzítésében (ami egyszerre jelent aktív és passzív jelenlétet, mely később a „Gelassenheit” fogalmában rögzül Heideggernél). Cimino ezt az első-személy-perspektíva, vagyis a genuin fenomenológiai szemlélet kimunkálásának és érvényesítésének *feladata*ként határozza meg, melynek sikeres végbemenetele egyszerre előfeltételezi és eredményezi a filozófiai életformát mint az egzisztenciális megértés autentikus módját.

Kant a megismerés két fajtájának megkülönböztetésével (cognitio ex datis, illetve cognitio ex principiis) a filozófia esetében a filozófiatörténeti, illetve a filozófiai megismerés különbségét határozza meg. A valódi filozófiai tapasztalat (ami egyben megkülönbözteti az ismeretszerzés más módjaitól is) magával a dologgal való közvetlen (személyes) találkozásból ered. Minden egyéb esetben vagy üres általánosságokat, vagy mások tapasztalatáról tudósító, leíró információkat sajátítunk el. Filozofálni csak akkor filozofálunk, ha belebocsátkozunk a filozófiai tapasztalásba, vagyis ha „a szemünk előtt” lévő dologhoz viszonyulunk, mégpedig olyan közvetlen viszonyulásmódban, mely nem idegeníti el a tárgyat. Ezért nem lehet a filozófia áthagyományozódott tudások passzív átvétele és feldolgozása, történetileg átörökített filozófiai tanok rendszerének ismerete (és ezért sem lehetséges megtanítani és megtanulni sem), hanem a problémával való közvetlen vitaként kell léteznie, ami az első-személy-perspektívában végbemenő *filozofálást* írja elő. Ez nyújt alkalmat a szerzőnek arra is, hogy átmeneti, de mindvégig érvényes meghatározását adja annak, mit is ért a filozófiai gondolkodás performatív meghatározásán: „A tulajdonképpen értelemben vett filozófia nem filozófiai tanok valamely rendszerére utal, hanem a filozofálásra, amennyiben ez magához a dologhoz első-személy-perspektívában való viszonyulásként megy végbe” (Cimino 2013: 33). „Az első-személy-perspektíva kialakításban és érvényesítésében rejlik a performatív(um) első fontos jegy, amit az elemzéseim középpontjába állítok, majd és [...]

egy genuin fenomenológiai perspektíva számára szolgáló jelzésként tekintek; ez már Kantnál is elevenen jelen volt” (Cimino 2013: 32).

Az ilyen jellegű, magára a dologra irányuló vonatkozás kialakítása és fenntartása – folytatódik a történeti áttekintés – nem egyszeri és esetleges, hanem sajátlagos egzisztenciálmódban vagy létformában alapozódik meg és ölt testet. Hiszen a filozófiai megnyilatkozás nem egy pillanatnyilag feltárolt információt rögzít és közöl, hanem egy komplex tapasztalati szituációt *jelvez*, melyben a tapasztaló és a megtapasztalt kölcsönösen tanúskodnak egymásról, egymásnak, és megnyitják a tapasztalást mások számára is. Így válik érthetővé, hogy Platón szerint miért nem lehet ennek eredendő közege az írott szöveg, mely nem képes arra, hogy az önvonatkozás filozófiai tapasztalatát eredendő módon visszaadja és másoknál kiváltsa, ahogy ezt Cimino szerint a VII. levél ismert példájában kifejti. Nem mindenki alkalmas arra, hogy filozófiát műveljen, hogy „egy apró jelzéstől” filozofálni kezdjen, azaz maga induljon és jusson el magához a dologhoz. Ez utóbbi híján nem történik filozófia, csupán másoknak a *dologról* szóló, informatív ismeretét sajátítjuk el és adjuk tovább. A filozofálásra való alkalmasságot különös értelmi és etikai kvalitások határozzák meg, végső soron az igazság iránti feltétlen szeretetet csak a szabad ember tulajdoníthatja magának, aki – áttérve immár Arisztotelész nézeteire – megvalósítja a legmagasabb rendű, azaz a teoretikus életformát. „...a filozófiai életformában egybeesik az elméleti és a gyakorlati egymással, amennyiben a filozófiát úgy lehet meghatározni, mint azt a teoretikus életformát, amely az igazság megismerésére irányul” (Cimino 2013: 40).

Cimino történeti áttekintése Hegellel zárul, aki szerint a filozófiai ismeret (tapasztalat, igazság) nem előzetesen adott tények puszta tudomásulvételéből, hanem folyamatszerűen kibomló konstitúcióból származik, melyet a filozofálónak az adottra való dinamikus önvonatkozása vezérel. Ezt összegzi híres mondása: „Az igaz az egész. Az egész azonban csak a fejlődése által kibontakozó lényeg.” Ha ez utóbbi mondatot az eredeti megfogalmazásában szó szerint tekintjük és fordítjuk, közvetlen átkapcsolással a performativitás előzetes fogalmának történeti kontextusából az immanens heideggeri kontextusába jutunk: „Az egész azonban csak a kifejlődése révén (durch seine Entwicklung) önmagát beteljesítő lényeg (sich

vollendendes Wesen)”. A heideggeri hermeneutikai fenomenológia immanens performatív irányultságát ugyanis éppen annak hangsúlyozása jelzi, hogy a filozófiai megértés és megismerés folyamatszerűen, a végbemenetel módján (Vollzugshaftigkeit) és az involvált megértő hozzájárulásával, végbevételsszerűen (Vollzugsmässigkeit) történik, melynek révén a lét önnön lényegébe jut.

A heideggeri hermeneutikai fenomenológia elsődleges ismertetőjegye bukkan fel itt, amennyiben a fenomenológiai alapsémát, az intencionalitás noézis–noéma sémáját a nem ismeretelméleti irányultságú fenomenológiai szemlélet vagy hermeneutikai intuíciónak evidenciaélményének megfelelően további vonatkozásmóddal egészítette ki. A fenomén összértelmének a Gehaltssinn és a Bezugssinn mellett, melyek a fenomén tárgyi vagy tartalmi értelmének (noéma), illetve a ráirányuló tudati aktustípusnak (noézis) feleltethetőek meg, éppúgy konstitutív eleme a ráirányulás *hogyanjából*, vagyis a minden esetben tényleges, konkrét, egyedi ráirányulás végviteléből eredő értelem is (Vollzugssinn). Ha megértjük, hogy ez mit jelent, rögtön azt is belátjuk, hogy primordiális szerepet kell tulajdonítanunk neki, hiszen ez az értelemaspektus azt mutatja fel, miként ment végbe, dinamikájában és szituatív voltában a tudati aktusnak a tárgyra való ráirányulása. Amennyiben pedig mind a tartalmi értelem, mind pedig a vonatkozási értelem – szemben a végbevétel és végbemenetel egységisével – típusossá válik, csak a Vollzugssinn írja be a tapasztalás és a tapasztalat ténylegességének, azaz faktikusságának jegyeit a fenomén összértelmébe. Bár a fenomén teljes értelmét a három értelem együttese adja meg, „a hermeneutikai fenomenológia tervében a végbemeneteli és végbevételi értelem mérhetetlen módon előtérbe kerül a másik két értelemmel szemben, amennyiben benne pillantható meg a faktikus élet alapértelme a maga időbeli-történeti mozgásában” (Cimino 2013: 125). Érdemes itt felhívni a figyelmet a *teljes intencionalitás*nak nevezett fenomenológiai sémára, ahol a Vollzugssinn konstitúcióját tovább részletezi Heidegger. Ez a séma azért is jelentős, mert a fenomenológiai intuíciónak és a formális jelzés Cimino számára fontos lényegi együttállását is kinyilvánítja, hiszen az önvonakozás szigorú történeti meghatározottsága mellett zajló értelemképződésen túl az értelemrögzítés folyamatának nem kevésbé történeti mozzanatát is nevesíti. A teljes intencionalitás meghatáro-

zásában Heidegger ugyanis tovább differenciálja a Vollzugssinn-t, mely így az önvonakozás végbemenetelében (*Vollzug des Sichbeziehens*), a végbemenés időiesülésében (*Zeitigung des Vollzugs*) és az időiesülés megőrzésében (*Verwahrung der Zeitigung*) konstituálódik.

Akárhogy részletezzük is, a fenoménértelem megképződésében és megértésében kitüntetett és kiiktathatatlan szerep jut a Vollzug-nak. Hogy egyáltalán legyen fenoménértelem, ahhoz a filozofálás (és együttfilozofálás) feladatáknak a hermeneutikai fenomenológiai ráirányulás (ismételt) végbevételére van szükség. S noha ez maga nem tipizálhatóan mindenkor faktikus-egyedi, s ennek függvényében a fenoménértelem igazsága is ilyen, ez nem jelenti azt, hogy megoszthatatlan vagy ellenőrizhetetlen lenne. Az ismétlődő végbevétel és a sajátvilágbeli vonatkozások révén egy bizonyos értelemben még verifikálható és szigorú is, ám az igazságnak mint adekvációnak az eszméjétől és az ezt megalapozó logocentrikus ontológiától búcsút kell vennünk.

A habitualitás okán mind a mindennapi életben, mind pedig az említett, eltárgyasító tudásformák esetében a Vollzug is habituális vonatkozásmódok formájában megy végbe, és gyakorlatilag elsikkad, vagy beleolvad a Bezug és Bezugssinn háttérébe. Heidegger radikálisan történetivé akarja tenni a filozófiát, és minden megértési és megismerési világvonakozást hozzá akar illeszteni a megértés „tárgyát” jelentő faktikus élet radikális, időbeli-történeti dinamikájához. Ezért a fenomenológiai radikalitás elérésében a hermeneutikai intuíciónak együtt jár a habituális viszonyulásban megképződött és rögzített értelmezések (a hagyomány) *destruktív* újraelsajátításával. Ezek értelmében a hermeneutikai fenomenológiát az tünteti ki, hogy szándékosan nem a habitualitás és a típusosság felől értelmezett helyes vagy helytelen, hanem a többé vagy kevésbé sikeres ráirányulás végbevitelekként létezik, tehát a performatívumok sajátlagosságát mutatja. A filozófiai performatívumok sikerültségét vagy sikertelenségét pedig a filozofáló én hitelessége, a fenoménértelmek sajátvilágbeli vonatkozásának elmélyítése, végső soron a faktikus élethez adekvát filozófiai életforma határozza meg. Itt ér össze a történeti és a tematikus elemzés, metszéspontjukban a hiteles, adekvát – vagy heideggeri fogalmakkal élve –: a tulajdonképpeni egzisztenciális megértésként tekintett filozófiával.

A filozofálás hermeneutikai fenomenológiai beállítódása tartósan, életformaként megvalósulva, filozófiai életformává válik, amit az tüntet ki, hogy „a faktikus élet fenoménjeivel az őt motiváló tendenciákba és az ezzel összefonódott tapasztalati összefüggésekbe belevetve magát” (Cimino 2013: 16) találkozik. Az ebben a tapasztalati szituációban megtörténő élménynek a rögzítése az újabb fenomenológiai feladat, vagyis olyan formát kell találni a fenomenológiai kifejtés számára, melyben a hermeneutikai fenomenológia továbbra is ellenáll az eltárgyasító tendenciának.

2) A formális jelzés tana tulajdonképpen a heideggeri filozófia megértésnek kulcsát jelenti, nem véletlenül nevezte a téma jelentőségének egyik első felismerője Heidegger módszertani „titkos fegyverének” (Kisiel 1997). Lévén, hogy a formális jelzések esetében a fogalmak rögzített tárgyi értelem nélkül, szabadon lebegnek, a filozófiai kijelentések (fenomenológiai kifejtések) státuszát is módosítják, hiszen ezek a szokásos elvárásoktól eltérően nem külső referenciában lehorgonyozott, leíró jellegű igazságokat közvetítenek, hanem arra várnak, pontosabban annak révén explikálódnak, hogy visszaigazolják őket azokkal a sajátvilágbeli faktikus élettapasztalatokkal, melyeket megértőn megragadva megnyitottak mások előtt is.

A formális jelzésként működő fogalmak a faktikus élet hermeneutikai fenomenológiai önartikulációjából származnak, és az a szerepük, hogy „azt a sokrétű móduszt, melyben az emberi egzisztencia ön- és világtapasztalása *végbemegy*, nyelvi formába öntsék” (Cimino 2013: 17), mégpedig olyanba, mely együtt mozog az élet mozgásával, és megőrzi annak időbeli-történeti dinamikáját. A filozofálás eltárgyasítás nélkül, az életszimpátiában viszi végbe az élet önartikulációját; a filozófiai fogalmak funkciója az, hogy performatív módon megnyissanak és mások számára is nyitva tartsanak egy értelemtapasztalatot. A filozófiai tapasztalásban lévő filozofáló a hallgatótól vagy az olvasótól megköveteli, hogy „a faktikus élet hermeneutikai fenomenológiai performatív önartikulációját és ennek fenomenológiai kifejtését első-személy-perspektívában megismételve vigye végbe és teljesítse be.” (Cimino 2013: 17) A performatív módon előálló értelemtapasztalásba csakis performatív módon: ismétléssel, utánzással lehetséges bebocsátkozni. A formális jelzések

a végbevétel feladatát (Vollzugaufgabe) adják a hallgatónak vagy az olvasónak, az együttes vagy követő ráirányulás végrehajtását követelik meg tőle, mely által a befogadás nem másodlagos, utólagos vagy járulékos „művelete” az értelemképződésnek (a faktikus élet önartikulációjának), hanem csak végbemenetelével teljeseedik be az értelem, emelkedik evidenciává a faktikus tapasztalat. A hermeneutikai fenomenológiai evidencia a formálisan jelző fogalmak formalitásának feloldásával (Entformalisierung) – a mindenkor üres, lebegő filozófiai fogalomnak a sajátvilágbeli faktikus tapasztalattal való performatív betöltésében – elérkező történés, ami másik leírása a formálisan jelzett tapasztalat első-személy-perspektívából elismételt befogadásának. Így összességében a performatív filozofálás „nem filozófiai tanokat akar közölni, hanem a világban-benne-lét filozófiailag jelentős alaptapasztalatait akarja felébreszteni” (Cimino 2013: 22). A filozófiai performatívumok karakterisztikuma, hogy a filozofáló (és az együttfilozofáló) jelenvalólétet mint világban-benne-létet éberré teszik önmaga iránt, amitől minden struktúramozzanatában áttekinthetővé válik.

A tematikus kifejtés előrehaladtával a performativitás fokozatosan megszűnik módszertani vagy heurisztikus elvként működni, és az elemzések tematikus tárgyává válik. A tematikus problémák rekonstrukciója pedig fontos belátásokkal járul hozzá a szellemtudományi jelenségek karakterisztikumainak megértéséhez: „a faktikus élet fenomenológiáját olyan filozófiai megalapozási kísérletnek lehet tekinteni, mely a performatívumok filozófiailag kidolgozott kategóriáit bocsáthatja általában a szellemtudományok rendelkezésére, ahogyan analóg módon az ontológiai vizsgálódások alapot nyújtanak az ontikus tudományoknak”. (Cimino 2013: 88). A szerző külön fejezetet szentel (Cimino 2013: 79–95) azon szellemtudományi területeknek, ahol érvényesülhet vagy már érvényesül is Heidegger hermeneutikai fenomenológiája.

Első helyen a *művészetelmélet* áll: a műalkotások létmódjának, keletkezésének és befogadásának (lét)eseményként történő megközelítéséhez eddig is „adta magát” nem csak a műalkotás eredetét taglaló mű, de az igazságnak mint *alétheianak* fenomenológiai

értelmezése is. A modern és kortárs művészet éppen a heideggeri filozófia kibontakozása idején fordult a reprezentacionalista felfogástól az eseményközpontú művészeti tapasztalat és élmény *sikeres* előidézésének és végbevételének gondolata és gyakorlata felé. A Cimino által említett másik nagy terület a *pedagógiáé*, mert szerinte a *Mitdasein* tulajdonképpeniségének meghatározásában valójában a mester–tanítvány viszony ideáltípusára ismerhetünk: ahogyan a faktikus élet legmagasabb szintű megragadása és átvilágítása az életmóddá szervesülő filozofálásban lehetséges, úgy válik az egymással-lét autentikus módja, az elébeugrás a *sikeres* pedagógiai szituáció kitüntetett lehetőségévé. A másiktól való gondoskodás, vagyis a helyébe-ugrás tehermentesítő és ezért inautentikus formáit kerülő elébeugrással a mester önnön létéhez és önmagához rendeli a tanítványt, aki ekként a szabadság tapasztalatában részesül. A faktikus élet performatív filozófiája termékeny lehet továbbá az *etika* területén. Elég, ha ehhez csupán azt az egy, ám lényegi szempontot vesszük tekintetbe, hogy az általános érvényű morális törvények minden esetben szituatív (ego-hic-nunc) „aktualizálást” igényelnek, ám ezért még nem kell lemondanunk arról, hogy ennek a szituációnak a filozófiai megértésére törekedjünk; új irányt jelölhet ki a problematikában, ha az aktualizációt a sikeresség–sikerületlenség nézőpontjából értjük meg, ami a performatív aktusok sajátja. (Bár a szerző nem említi, de hasonló irányt vehet a vallási tapasztalt értelmezése is.) De ezzel egy csapásra feltárul előttünk az összes olyan terület, mely az ilyen (a sikeresség–sikerületlenség értékével bíró performatív) aktusok végbeviteli feltételeit kondicionálja, teljesülésük garanciáját nyújtja, vagy éppen tiltja, akadályozza és zátonyra futtatja őket, vagyis az egész társadalmi-történelmi létszféra mint az intézmények mezeje. Ez a *politikai* jelenségek területére vezet bennünket, ahol egyúttal a fennálló intézményi keretek kritikája és megváltoztatása is előtérbe kerül, ami a filozófiai performativitás legradikálisabb alakzatát, a hagyományvilág destruktív-dekonstruktív újraelsajátítását testesíti meg.

Különösége Cimino munkájának, és a szerző éleslátásáról tanúskodik két mozzanat, melyre zárszóként szeretnénk még kitérni.

A szerző explicitte teszi, hogy a performatív filozófiáról szóló értelmezés kifejtésének magának is performatívna kell lennie, vagyis az olvasó nem passzív módon befogadható, leíró jellegű információkat szerezhet a könyvből, hanem az együttgondolkodás lehetőségét kínálja fel számára, vagy inkább követelményét rója rá. Nem csak a heideggeri szövegek hívnak magát a dolgot illetően „együttfilozofáló vitára” (Cimino 2013: 62), de általában a filozófiai szövegek vagy a filozófia hagyomány elsajátítása csak ezen a „fenomenológiai-dekonstruktív” (Cimino 2013: 63. – kiemelés tőlem K. L.) módon lehet végbe, hogy hozzáférés nyíljon magához a dologhoz az eredeti ráirányulás „performatív módon együttfilozofáló ismételt végbevételével”. (Cimino 2013: 63) A másik, hogy miközben a performativitás időleges fogalma kiindulópontját képezi a filozófia, jelesül a heideggeri filozófia értelmezésének, egyszer csak éppen az általa értelmezett filozófia felől nyer újabb, konkrétabb meghatározást, és jut központi szerephez azáltal, hogy más néven, de ugyanazon jellemzőkkel a performativitás mint filozófiai és szellemtudományi alapkérdés kerül tárgyalásra. Ebben a pillanatban válik egyértelművé, hogy nem egyszerűen egy produktív interpretációs stratégia külsődleges heurisztikus princípiumáról van szó, melyet felkapott a kordivat, hanem a gondolkodás, az emberi szellem működésének és megnyilvánulásának alapjellegeről.

Hivatkozások

- Cimino, Antonio 2013. *Phänomenologie und Vollzug. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques 2015. *Aláírás esemény kontextus*. Fordította Kicsák Lóránt. In: Antal – Kicsák – Széplaky (szerk.): *Performatív fordulatok*. Líceum Kiadó, Eger, 54–55.
- Heidegger, Martin – Rickert, H. 2002. *Briefe 1912-1933*. Szerk.: Alfred Denker, Frankfurt.
- Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. könyv. in: *Husserliana*, III/1, Martinus Nijhoff, Den Haag

- Kicsák Lóránt 2015. *A filozófiai mint performatív igazságjáték*. In: Apóriák próbatétele. L'Harmattan, Budapest. 7–31.
- Kisiel, Theodore 1997. *Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger*. In: Markus Happel (Hrsg.): *Heidegger – neu gelesen*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 22–41.
- Rimpel, Rüdiger H. 2008. *Prozessualität und Performativität in Heideggers „Beiträgen zur Philosophie“*. *Zur Zeitigung von Sinn im Gedanken an die Wesung. Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie*, Bd.10, Ergon Verlag, Würzburg

SZÉPLAKY GERDA: A LÁTHATATLAN MINT JELENLÉT

I. Bevezetés

Megtapasztalható-e a láthatatlan? Vannak-e olyan érzékelési műszereink (érzékszerveink meghosszabbításaként létrehozott protézisek), amelyek alkalmasak a láthatatlan jelenségek felfogására? S miféle diszciplína az, amelyen keresztül ez a tapasztalat felmutathatóvá válik? Egyáltalán tapasztalatnak nevezhetjük-e, ha olyasmit észlelünk, aminek nincs érzékszerveinkkel felfogható megnyilvánulása, mert ami elénk áll, még csak a jelenség rangjára sem emelkedhet: nem vezethető vissza sem külső észleletekre, sem érvelhető „bizonyosságokra”?

A láthatatlan kérdésén elmélkedve válik számunkra a leginkább szembetűnővé, hogy a jelenség fogalma – különösen a kvantummechanika mikrovilágokba betekintést engedő perspektívája nyomán – alighanem elavulttá vált: más meghatározások után kellene nézni az érzékileg nem feltétlenül felfogható észleletek, s a láthatatlanba mind nyilvánvalóbb módon beleyökerező világ leírására. A láthatatlan fogalmi megragadása az ismert módokon, a jelenleg érvényes filozófiai paradigmák keretein belül nem lehetséges. Nem új helyzet ez a bölcsélet történetében, melyről ha azt nem állíthatjuk is, hogy mindenáron az aktuális természettudományos felfedezések nyomába szeretne szegődni, annyit azért igen: mind az elgondolhatóság határait, mind a nyelvi megfogalmazhatóság kereteit igyekszik a tudomány legújabb paradigmáihoz igazítani.

Talán új szótárra, új szavakra, az összefüggések új megvilágítására volna szükség. Vagy új perspektívára.

Közelíthetünk például a láthatatlanhoz a hétköznapi élet jelenségei felől. Sokunknak ismerős az az élmény, amikor egy nem látható tekintetről „bizonyosodunk meg”. Velem legalábbis időnként megtörténik, hogy az a homályos érzésem támad, hogy egy pontból valakinek a tekintete kitartóan követ. Mivel mögöttem van, mivel nem látom őt, nem is tudhatok róla, mégis érzem, fizikailag is felfogom, mint valamiféle sugarat, mert szúr és bizsereg testem egy bizonyos

pontján – ahogyan mondani szokás: egy láthatatlan tekintet rám tapad és követ. Ha pontos akarok lenni, homályos érzetem nem arról tudósít, hogy rám vagy hozzám tapad valakinek a szeme, hanem maga a látósugár, igen, valamiféle *sugár* az, ami állhatatosan és még mindig felém irányul, ami irányt változtat, ha én irányt változtatok, s aminek a mozgását anélkül is észlelem, hogy látnám. A számomra láthatatlan pillantás szúrja a tarkóm. És amikor visszafordulok, megbizonyosodom róla: valaki nézett. Még mindig néz. Azt várta, mikor veszem észre, mosolyogva üdvözöl, avagy úgy tesz, mintha nem nézett volna, de nagyon is látványosan, sietve távozik a látókörömből. Ez sokak által ismert jelenség.

Más példa. Eszembe jut egy kedves barátnőm, akivel nagyon régen beszélgettünk, felhívom telefonon, éppen foglalt a vonal – később kiderül, hogy ugyanabban a pillanatban ő is engem tárcsázott, de én foglaltat jeleztem. Két ember egyazon pillanatban egymásra gondolt, amiről nem tudtak, mégis egyszerre nyúltak a telefon után. Mintha ugyanott, ugyanabban a térben egymást nézve és utánözve hajtották volna végre a cselekvéssort, jóllehet nem látták egymást. Megnyílt, közössé vált világuk egy pillanata, és abba a pillanatba egyszerre léptek be, egyszerre cselekedtek – intuitív módon együtt voltak. Hogy hol? Egy nem-létező közös térben: a láthatatlanságra alapított, atopikus jelenben.

Vagy említhetjük azokat a felfokozott emocionális állapotokat, amikor valaki megérzi, hogy egy hozzá közel álló másik emberrel, egy szeretett lénnel, akivel az érzelmi közösségük nagyon erős, valami baj történt, elesett, összetörte magát, felborult vele az autó... Alighanem sokunk számára ismerős az ilyen állapot: magáról a bajról még nem tudok, de már nyugtalan vagyok, a szívem hevesen ver, netán felmegy a vérnyomásom, elszédülök, és sehogy se értem, hogy ez most miért történik velem. Majd egyszer csak csörög a telefon, a testvérem közli, hogy édesanyánk kórházba került, életveszélyes állapotban van. S ahogyan a gyermek képes megérezni, ugyanúgy az anya is, ha például az otthon hagyott kicsi gyermekével valami baj történt. A hagyományörző, paraszti világban még ma is hallani arról a banális jelenségről, hogy távoli hozzátartozók egy elhunyt rokonnal álmodnak, mielőtt még hallottak volna annak haláláról. Jó hírt is előzhet meg hangulatváltozás, s vele együtt az izgalmi ál-

lapot fiziológiai tünetei: megérezem például a szerelmem előre nem tudott, de mindennél jobban vágyott felbukkanását; megérezem a távoli városban tanuló gyermekem meglepetésszerű hazaérkezését... Az ilyen jelenségek az életet keresztül-kasul behálózzák, mi mégsem veszünk róluk tudomást: éppen azért minősítjük „érférfölöttinek”, „homályosnak”, „okkultnak”, hogy így eltolhassuk magunktól azt, ami bennük érthetetlen, ami a racionalitás és a reflexivitás keretei között felfoghatatlan és megmagyarázhatatlan.

A reflexió-előttiség nem kizárólag a tapasztalást jellemezheti, jelen van magában a gondolkodásban is. A saját privát praxisunkból éppúgy hozhatunk példát, amiképpen a filozófiatörténetből, azokra a különös élményekre, amikor a nem-tudatos szférájában *történik meg* az, ami aztán a tudatos szférában a gondolkodás eseményeként láthatóvá válik. Ismeretes Descartes elbeszélése az álmaidról, amelyek összefonódtak, mintegy összekeveredtek „napvilágon” bekövetkező gondolkodói fordulatával. Ezek az álmok sugallatszerűen megvilágították, ilyen módon megelőzték azt a neki köszönhető filozófiai invenciót, amely aztán „egy csodálatos tudomány megalapozásává” vált.

Descartes mesélte egy barátjának, hogy 1619. november 10-én nagy gondolatok előszelét megérezve, elragadtatással tért nyugovóra, s azon az éjszakán három álmot látott. Az elsőben az utcán járva alig tudta vonszolni magát (rémalakok ijesztgették, nagy széllel küzdött, s mintha nehezek lett volna ráakasztva). Bement egy iskolába, ahol egy távoli országból hozott sárgadinnyét kellett átadnia valakiknek, akik szilárdan álltak a lábukon, ellentétben vele, aki imbolygott. Ebből az álomból felébredt. A másodikban mennydörgésszerű, éles és metsző zajt vélt hallani, amitől megijedve nyomban felébredt. A harmadik álmában egy könyvet talált az asztalán. Nem tudta, ki helyezte oda, de kinyitotta, s lelkesedés öntötte el, amikor látta, hogy egy számára különösen hasznos szótárról van szó. Majd egy másik könyvet is talált, különböző szerzők verseinek *Corpus poetarum, etc.* című gyűjteményét. Ezt felütve a következő verssorral találkozott: „Quod vitae sectabor iter? etc...” („Milyen életutat kövessek?”) Ekkor egy ismeretlen embert vett észre, aki egy Est et Non-nal (*Igen és nem-mel*) kezdődő költeményt mutatott neki. S amikor ennek az embernek elő akarta venni a talált könyveket, rá kellett jönnie, hogy

azok eltűntek, majd hamarosan eltűnt ez az ember is. De Descartes még ekkor sem ébredt fel, hanem majd csak azután, miután megfejtette az álmát: a szótár jelenti az összes tudományt együttvéve; a versgyűjtemény pedig jelzi a filozófia és a bölcsesség egybeállítását. Végül attól ébredt fel, hogy kételkedni kezdett abban, vajon ami most végbemegy benne, az álom-e vagy gondolkodás. (Descartes 1691/2003: 140–146) Egy álmokkal teli éjszaka előzte meg tehát azt a radikális filozófiai felfedezést, mely szerint az ember számára saját létezését illetően egyetlen bizonyosság kínálkozik: a kétely. Úgy is fogalmazhatnánk: a filozófus igazi ébredését az álmok formájában bejelentkező nem-tudatos gondolkodás előzte meg.¹ S az álmokról maga Descartes sem tudott mást megállapítani, mint hogy „csakis felülről jöhettek”: azaz nem ő irányította őket, hanem éppen fordítva, azok szereztek hatalmat felette.

Az ilyen jellegű, sugallatot adó álmokat költők beszámolóiból is ismerhetjük, ott többnyire invencióként azonosítjuk. Az invenció, amely a tudományos, technikai, művészeti felfedezéseket rendre megelőzi, ugyanolyan megérzésnek tekinthető, amilyenekről az előbb a hétköznapi tapasztalatok kapcsán beszéltünk: a felfedező/álmodó „kívülről”, a láthatatlan tartományából, avagy „felülről”, netán egyenesen az istenektől kapja radikálisan újat eredményező ötleteit. Platón a *Ión* című dialógusában beszél úgy a költőről, mint akit a kívülről kapott sugallat megszállottá tesz.² A görög filozófus úgy véli, hogy a költő lelkiállapota paradoxonként írható le: „a techné alkalmazásának feltételeként értett öntudat vagy tudatosság egyszerre jelen és távol van”.³ A költőt egyszerre jellemzi az öntudat elvesztése, őrjöngés (*mania*) és a tudat éber találékonysága. A költő ilyenkor az isteni megszállottság rabja lesz, nem tudja, mit beszél, pusztán eszköze az isteni beszédnek – „szócső”. A költő ilyenkor a „múzsák leleményében”, azaz invencióban (görögül: *heuréma*) részesül: felfedez valami radikálisan újat, olyasmit, ami korábban nem létezett. De ehhez az újhoz „önmagán kívüli lét” szükségeltetett:

1 E tételről értekezik Jean-Luc Marion a Descartes álmait elemző írásában. Lásd: Marion (1991/2003), 147–163.

2 Vö.: Platón: *Ión*.

3 Vö.: Simon (2017). A bekezdés további idézetei is Simon Attila tanulmányából valók.

olyan öntudatlan, reflexivitás nélküli állapot, amelyben lehetővé vált valami távollévőnek, valami nem megmagyarázhatónak és nem érvelhetőnek a befogadása.

Az álmokat a legtöbb kultúrában misztikusan fogták fel: isteni sugallatként vagy egy másik világba történő utazásként; racionális megközelítésben pedig igyekeztek visszavezetni biológiai folyamatokra. Freud az álmot az álmodó lélek tevékenységének tekinti; nagy újítása az, hogy az álommunkát a racionális étellel, a tudat által megalkotott és ellenőrzött világgal összeköti. Úgy véli, az álomból megmaradó, manifesztálódott képek a tudat számára is elérhetőek, ekként értelmezhetőek és jelentéssel ruházhatóak fel. A sugallatokból szerveződő, tudattalan világ és a ráció által felügyelt, tudatos világ ilyen módon képes megnyílni és átjárhatóvá válni egymás számára.

De itt most nem a tudattalanban helyet foglaló világról van szó, hanem arról a tartományról, amelyet a tudat még csak az elutasítás és az elfojtás révén sem érintett. Ahogyan álmodik a gondolkodás és a költészet, mintegy megelőzve önmagát, úgy álmodik a tapasztalás is. A nem-reflexív tapasztalatok esetében hasonló jelenségekről van szó, mint az invenciónál és az álmoknál: a sugallatok kívülről, egy atopikus helyről, egy nem-látható, hagyományos értelemben nem-megtapasztalható szférából érkeznek; létjogosultságukat és valóságosságukat majd csak a láthatóvá váló „eredmény”, a kifejeződés fogja igazolni. A nem-reflexív tapasztalatok a nem-tudottnak, a láthatatlannak abba a végtelen tartományába illeszkednek, amely minden ismeretet és kifejeződést megelőz, s amely ezáltal magának a létezővé válásnak a feltétele.

Nem-reflexív tapasztalatnak minősíthető a telepátia és a megérzés. Nem-reflexív tapasztalat az, amikor valaki másnak a jelenlétéről, a fizikailag vagy éppen gondolatilag engem érintő pillantásáról nem a megtapasztalható világról bizonyosságokat kínáló érzékszerveimmel szerzek tanúbizonyosságot, hanem testem és szellemem „öntudatlan” darabkájával – amelyiknek se szeme, se orra, se keze nincs – fogom fel a nézést, s észlelem a láthatatlan érintést. Ilyenkor a Másik jelenlétéről nem tudati síkon győződöm meg, hanem telepátikus úton: megérezem (egy nem-ismert módon megérezem) reám-pillantását vagy felém-gondolását.

A telepátia által megszerzett információ tartalmának alighanem éppen ez a legfontosabb vonása, hogy nem válik bizonyossággá, mert szemben áll a tudás eseményével. Ha nem válik bizonyossággá, akkor a megragadás, az értelmezés törekvése szükségszerűen kudarcot vall, érthető hát, hogy elutasítom magamtól. Pontosabban: van valamiféle bizonyosság, de ez egy paradox bizonyosság: a Másik telepatikus jelenléte ugyanis egy *köztelességben rekedt létezésről* tudósít. A Másik *köztelességben rekedt létezése* azt jelenti, hogy fizikailag elérhetetlen, nincs itt, miközben nagyon is nyilvánvaló a jelenléte. Csakhogy ez a jelenlét nem egy helyhez, egy fizikai térhez kötött itt-tapasztalatban artikulálódik, hanem az atopiában és a láthatatlanságban.

Miféle jelenlét az, ami nem kötődik a térbeliséghez? Miből nyerhet egyáltalán bizonyosságot az a jelenlét, amit az érzékszervi észleletek nem igazolnak, ami fenomenálisan nem realizálódik? Egyáltalán jelenlétnek kell-e neveznünk; nem inkább távollétről van szó? Vagy éppen a jelenlétnek és a távollétnek a sajátos egybeesése teremt olyasféle helyzetet, ami hétköznapi fogalmaink szerint „érfélfölöttinek” és láthatatlannak minősül, pusztán azért, mert fenomenológiai síkon értelmezhetetlen?

Fontos számot vetni e jelenlét azon lényeges vonásával, mely szerint mindig a közösség feltárulása ad róla tanúbizonyságot. Ez a jelenlét nem egyszerűen az Én-hez kötődik, nem az egyes szubjektum önmagáról megfogalmazódó, identitásképző állításaként manifesztálódik, hanem a Mi megtapasztalásaként. A telepatikus jelenlét: együttlét. A telepatikus közlendő ebben az együttlétben nem megmutatkozni akar, hanem átkerülni, átlépni egyik létezőből a másikba. Ebben a láthatatlanságra épülő együttlétben az Én és a Te már eleve nyitottak: valami sajátos összefonódás révén megnyíltak és átjárhatóvá váltak egymás számára. A telepatikus síkon megte-remtődő együttlét végső soron minden kommunikáció, egyáltalán, az emberi közösség alapja.

Aligha tekinthető véletlennek, hogy a telepátia fogalma a nyugati filozófiai tradícióba mindezidáig nem épült be, hiszen az észérvekre épülő tudományossággal szemben okkult tartalmakat közöl. De ehhez rögtön hozzá kell tennünk: valójában nem a telepátia tartalmai zavarosak, hanem inkább az asztalt táncoltatni szerető okkult jelenségek előidézői azok. Állításaik társaságoszórákoztató bűvészmutat-

ványok, „attrakciók”. S ha ez így van, ha a telepátiával eddig csak az „okkult tudományok” „beavatottjai” foglalkoztak – eltekintve a korai pszichoanalitikusok tudományos törekvéseitől, majd a nagyhatalmak által finanszírozott, a katonai hírszerzések részére végzett bizonyos kutatásokról –, akkor nem csodálkozhatunk azon, hogy maga a fogalom is közönségesse, a használhatatlanságig félreértett kifejezéssé vált: elkoptatott, túrhetetlen, tudományos társaságokban illetlen szóvá.

Jóllehet a telepátia fontosabb szerepet játszik az emberek közötti érintkezésben, mint ahogyan azt használni és értelmezni szokták. Az élet minden területén jelen van az, amit *telepatikus mozgásnak* hívhatunk: nem csak a magzat- és csecsemőlélektanban tölt be pótolhatatlan szerepet ez a láthatatlanba gyökerező kommunikáció⁴ vagy például a gyermekkori nyelvtanulási folyamatokban, vagy az emberek lehétköznapibb kapcsolattartási módjaiban, de jelen van például az állatok világában is, ahol etológusok megfigyeltek olyan „viszonyokat”, amikor egyik állat a társát (akár az embert) Másiknak tekinti, s közös akaratukat, cselekedetüket, vágyukat a telepátia működteti.⁵

4 A kommunikáció láthatatlansága a magzati, azaz a prenatális korban a legnyilvánvalóbb. David Chamberlainnek köszönhető az „intelligens magzat” fogalma, amelynek mentén a pszichológia legújabb kutatásaiban a magzatot olyan kognitív dimenziókkal rendelkező személyiségként tételezik, akinek már az anyaméhben vannak kifejezett érdeklődései, preferenciái; tanulási, emlékezeti képessége; aki képes fájdalom, düh, harag átélésére. Lásd ehhez: Chamberlaine (1998 a; 1998 b; 2000). A magzat lelkiállapotának s az ehhez kapcsolódó viselkedésnek a vizsgálata egyfelől az orvosi képalkotó eljárásokon alapul, másfelől a szülőkkel létesített „kapcsolat” feltárásán, ami nem csak a percepcionálisan és biológiailag igazolható aktusok megragadását jelenti, hanem például annak megértését is, hogy egy személy pusztán – a magzat által érzékszervileg nem felfogható – jelenléte hogyan gyakorolhat érzelmi befolyást rá. A még meg nem született gyermek érzelmi-értelmi fejlődését a körülötte lévő személyekkel történő folyamatos és aktív dialógus alapvetően meghatározza – ez a dialógus az intuícóra, a láthatatlanságra, ebben az értelemben a telepátiára épül. Ezzel kapcsolatos pszichológiai kutatásokat végzett többek között D. B. Cheek, aki hipnotikus úton szerzett pácienseitől olyan információkat, melyek alapján megalapozta a magzat telepatikus képességeire vonatkozó elméletét. Lásd: Cheek (1992; 1996) Mind Chamberlaine, mind Cheek azt feltételezi, hogy a magzat képes transzperszonális kapcsolatok létesítésére.

5 Itt elsőként az etológia alapítójának, Konrad Lorenznek a kutatásaira hivatkozhatunk, aki több állatfaj kapcsán is rámutatott olyan kommunikációs formákra, amelyek a telepátiával magyarázhatók. Legtöbbször olyan rítusokról, nemzedékről nemzedékre át-

Telepatikus mozgásról nem csak a homályosnak nevezett „érzékföltött tapasztalás” kapcsán beszélhetünk, hanem a metakommunikáció ezernyi formájában is. A metakommunikáció a telepátia ikertestvére. Nem pusztán az bizonyul metakommunikatív, azaz verbalitás nélküli közlésnek, aminek legalább egy ezredgrammnyi megmutató jelenségét elcsípjük. A görög *meta*- előtag az érzékelhetőn túli (kívüli/feletti) dolgok tartományára vonatkozik – azaz az e fajta közlés nem csak a nonverbálisat foglalja magában (a gesztusokat, mimikát, testbeszédet), hanem azt is, ami kívül esik a kommunikációs szituációban résztvevők aktuális, látható, megtapasztalható, kifejeződő jelenlétén. Meglehet persze, hogy csak az emberi érzékszervek rezgésszám- és egyéb tartományai nem képesek észlelni, pláne diszkurzív módon megragadni azt, ami pedig nem-reflexív módon nagyon is érzékelhető: például egy hang „magasabb” vagy „mélyebb” rezgéseit, egy szín „meghatározhatatlan” tónusait.

örökített viselkedésmódokról van szó, amelyek lehetővé teszik egy-egy faj tagjainak, hogy „olvassanak” azokban. Az állatok eleve sokkal finomabb adó-vevő készülékeket keresztül kommunikálnak, mint az ember, a hangjelzés sokkal finomabb üzenetei eligendők érzelmi állapotuk kinyilvánítására, ami esetükben nem befolyásolást jelent, hanem inkább csak hangulatátvitelt. Az ember észre sem veszi azokat a finom jeladásokat, amik az állatoknak elengedések: az embert a beszéd képessége elzárja ezek elől a finom, szinte észrevehetetlen kifejezések elől. De bizonyos esetekben csak a telepátikus képesség jöhet szóba egy-egy jelenség magyarázataként. A kutyák például képesek megérezni a gazdájuk közeledését, farkcsóválással már előre jelzik azt. Bizonyos kutatások arra az eredményre jutottak, összehasonlítva kutyák és farkasok viselkedését, hogy előbbiek valósággal olvasni tudnak az ember gondolatában, megérezve annak szándékát. Az állatok nemcsak a rendkívüli időjárási körülményeket jelzik előre, hanem például a bombázást is: a 2. világháború idején a világ több pontján is beszámoltak arról, hogy az emberek állatok viselkedésére hagyatkoztak: akkor indultak el az óvóhelyekre, amikor az állatok az előre megérezett veszélyt a hátukon felálló szőrrel mintegy jelezték. A 20. században számos parapszichológiai jelenségek kutatásával foglalkozó tudós végzett olyan kísérleteket, amelyek az állatok telepátikus kommunikációs képességének a bizonyítására szolgált, többek között Henry Blake, Aristide Esser, Eugène Marais, Robert L. Morris; legtöbbször együtt felnevelt és egymástól elválasztott állatokon végeztek ezeket a kísérleteket. Mások embereken is elvégezték, főként ikreken, ugyanezeket a megfigyeléseket. Duval és Montredone egereket tanulmányozott a „jövőbe látás képességét” bizonyítandó; Helmut Schmidt szintén laboratóriumi körülmények között – kellemetlen ösztönzéseket használva – próbálta kicsikarni a veszélyérzet jelzését, azaz a pszichokinetikus hatást (*psychokinetic effect*). A kísérletek és bizonyítások sora hosszan folytatható. Lásd a megemlített példákhoz: Montredon – Duval (1968); Schmidt (1970); összefoglaló jellegű munkaként: White (1990).

A telepátia az élet számtalan területén, sokféle módon van jelen tehát, csak éppen nehezen tudunk túllendülni azon az „illetlenségen”, amit pusztá kimondása jelent. Pedig filozófiai vizsgálatát a modern fizikai teóriák, azon belül is a kvantumfizika megjelenése különösen indokolttá teszi – még akkor is, ha ez a vizsgálódás a jelenség, a jelenlét, a „valóság” fogalmainak, sőt egyenesen a metafizika alapjainak a radikális újragondolását igényli. Ahhoz, hogy a telepátiáról lehámozhassuk az okkult jelentéstartalmakat, s tisztán mint fenoménra tekinthessünk rá, szükségszerűnek látszik újradefiniálni a fogalmat magát, de legalábbis visszahelyezni eredeti jelentésébe.

II. Telepátia és együttlét

1. Telepátia és tudomány

A telepátia először a 20. század elején, a pszichoanalízis demarkációs törekvéseit kísérő jelenség részeként került be a tudomány látóterébe. A pszichoanalízis képviselői próbálták rendszerüket elhatárolni azoktól a parapszichológiai nézetektől, amelyek észérvekkel nem bizonyultak alátámaszthatónak. Mivel a pszichoanalízis tudományos státusza létrejötté időszakában igencsak ingatag volt, így különösen fontos volt annak a – ma már dogmatikusnak tűnő – álláspontnak a kialakítása, amely a tudatküszöb alatti lelki tartalmakat szigorúan a materiális világ összetevőiből magyarázza, nem pedig a szellemi-spirituális szférához való kapcsolódásból. A tudatalan lelki jelenségekre irányuló kutatás egyik meghatározó áramlata ekkoriban, Freud racionálisan megalapozott pszichoanalitikus rendszerével szemben az az irányzat volt, amely a 19. század végi spirituális jelenségek vizsgálatára alapozta kutatásait, így a médiúmizmus, az asztaltáncoltatás és más természetfeletti jelenségek vizsgálatára. Konklúziójuk szerint „a szokatlan megnyilvánulásokért a tudatküszöb alatti lelki instanciák spirituális vagy transzcendentális sajátosságai felelősek.” (Gyimesi 2011: 40)⁶ Az irányzat képviselői

⁶ Gyimesi tanulmányában lényegre törően foglalja össze a korszak vonatkozó, tudománypolitikai törekvéseit, magam is az ő összefoglalására támaszkodom.

(mint Frederic Myers, Théodoré Fluornoy, Charles Richet, William James) abban megegyeztek, hogy a tudattalan képes a személyes psziché határait meghaladva mintegy kiáramolni a külvilágba, „felderítve az ismert érzékszervek által hozzáférhetetlen tartalmakat”. (Gyimesi 2011: 40) Terminológiájukban a transzcendencia fogalma pszichológiai fogalommá vált, amit a tudattalan újonnan felfedezett sajátosságaként ragadtak meg, s azt a képességet fejezték ki általa, mely szerint a személyes psziché kapcsolatba tud lépni rajta kívül álló eseményekkel. Mások a tudattalan tartalmak transzcendentális vonatkozását csak a telepátia jelenségére szűkítették le (többek között Fodor Nándor, Hollós István, Helene Deutchs).

Ennek a demarkációs csatározásnak egyik gyújtópontja volt az az emlékezetes eset, amikor a fiatal Jung bemutatta a Poltergeist-jelenséget Freud bécsi dolgozószobájában. Ekkor már világossá vált, hogy a századforduló két meghatározó pszichológiai gondolkodójának útja különböző irányokba tart, de az eseménynek még talán abban is komoly szerepe lehetett, hogy Freud az általa alapított pszichoanalízist olyan kérlelhetetlen makacssággal barikádozta el a materializmus és az észérvek kínálta igazolhatóság védvonalai mögé.

„1909. március 25-én, egyik első látogatása során Jung megdöbbenő tapasztalataival szórakoztatta Freudot, és bemutatta Poltergeist-képességét azáltal, hogy különböző zajokat idézett elő a bútorokon.” (Jones: 387. Idézi: Fodor 1963/2011: 74)

Jung látogatásáról nem csak az életrajzíró Jones könyvéből értesülhetünk, hanem két közvetlen forrásból is: Jung beszámolójából, amelyet titkárának, Aniela Jaffénak diktált, valamint Freud Junghoz írt leveléből. Előbbiben Jung sajátos szomatikus tünetekkel magyarázza a különös parapszichológiai jelenséget, amely őt magát is meglepte: miközben Freud a parapszichológiával szembeni „materialista előítéleteit” sorolta, és „az egész kérdéskomplexumot elutasította mint esztelenséget”,

[...] sajátos érzésem támadt. Mintha a rekeszizom vasból volna és átizzana – izzó rekeszizom boltozottá válna. Ebben a pillanatban akkora robaj tört fel a közvetlenül mellettünk álló könyvszekrény

felől, hogy mindketten szörnyen megijedtünk. Azt hittük, ránk omlik a szekrény. [...]

– Ez az úgynevezett katalitikus exteriorizációs jelenség – mondtam Freudnak.

Ugyan – válaszolta erre –, ez maga a megtestesült téboly!

Szó sincs róla – feleltem –, téved, professzor úr. És annak bizonyítására, hogy igazam van, előre megjósolom: hamarosan ugyanilyen robajt fogunk hallani! – És csakugyan: alighogy szavaimat kimondtam, felhangzott a szekrényben ugyanaz a robaj! (Jung 1987: 193–194)

Jung visszaemlékezésénél is érdekesebb Freud patetikus levele, amelyet az eset után három héttel írt fiatal kollégájának. Ebben bevallja, hogy Jung észrevételei és kísérletei erőteljes hatást tettek rá. Ennek ellenére megpróbálja bebizonyítani, hogy a szekrény felől érkező recsegő hangok egy természetes fizikai jelenség eredményeként keletkeztek a könyvespolc tölgyfadeszkájában, mely, mint azóta megfigyelte, időről időre megismétlődik; hogy Jung jelenlétében ezt kétszer egymás után hallották, csakis a véletlennek tudható be. A levélben egy intést is megfogalmaz a frissen örökre fogadott tanítvány számára: „A bútor lélektelenül és halottan fekszik előttem, mint ahogy a költő előtt a természet a görög istenek távozása után, némán és istentelenül. Ezért újra magamra öltöm szarukeretes atyai szemüvegemet és figyelmeztetem kedves fiamat, hogy ne veszítse el a fejét, inkább ne értsen meg valamit, semmint hogy oly nagy áldozatokat hozzon a megértéséért.” (Idézi: Fodor 1963/2011: 77) Fodor Nándor az esetet összefoglaló tanulmányában nemcsak a Jung által beismert szomatikus tünetet (a rekeszizom sajátos testi átélését) helyezi a figyelem előterébe, hanem vélelmezi a fiatal pszichiáter médiumi képességeit is, melyeket azonban sohasem használt: praktizálása során soha nem próbált például parapszichológiai jelenségeket előidézni, avagy közvetíteni élők és holtak között. Ugyanakkor köztudott, hogy egy fiatal spiritiszta médiumról írta a doktori disszertációját, aki az unokatestvére volt, s hogy a családjában más egyéb „örökletes terheltségek” is felmerültek, melyeket persze Jung gondosan titkolt. A Freud dolgozószobájában történt eset arról árulkodik, hogy valóban „ijesztő erővel bírt”. Talán ezek az erők fele-

lősek azért, véli Fodor, hogy Freud a későbbiek folyamán kétszer is elájult Jung jelenlétében. Mindkétszer vitába keveredtek, s a vitában a fiatalabb kolléga vesztett. Aki erre talán „tudattalan pszichikus agresszióval” válaszolt, és talán ennek eredménye lehetett az, hogy Freud kétszer is öntudattalanul esett össze.⁷

Itt és most elsősorban azért érdekesek ezek a szomatikus tüneteket felvonultató történetek, mert olyan konkrét eseteket mutatnak be, amelyekben a két ember közötti kapcsolat nem a kommunikáció nyelvileg kifejezett, avagy láthatóvá vált jelenségein alapul, hanem olyan mozzanatokon, amelyek titokzatosaknak tűnnek, amelyeknek eredete rejtve van előlünk – a pszichoanalitikus szótár szerint azért, mert ezek a tudattalan mezejére lettek száműzve. A számunkra hamarosan kézenfekvőbbnek bizonyuló fenomenológiai szótár szerint viszont azért, mert a világ *láthatatlan tartományában* vertek gyökeret. Még sincs okunk túl nagy jelentőséget tulajdonítani e szakmai-baráti viszony különös fejzeteinek vagy magának a Poltergeist-jelenségnek. Még akkor sem, ha valóban nagy szerepük volt ezeknek Freud dogmatikus elhatárolódásában a psziché transzcendens vonatkozásaitól – mert számunkra itt nem ennek bizonyítása a cél. Freud élete végéig ragaszkodott ahhoz, hogy a tudattalant a szexualitáshoz és az ösztön-elmélethez kösse, a biológiában horgonyozva le azt: ezáltal téve a pszichoanalízis teóriáját materiálisan igazolhatóvá, tudományosan érvelhetővé. Számunkra a telepátia fogalma mégis inkább mint metafora, mint az embereket összekötő közösség-eszme (*közös jelenlét*) metaforája fontos.

Freud egyedül a telepátia kérdésével kapcsolatban engedett meg magának kicsit „többet” a tudományosság kritériumánál. Mindekelőtt a *Pszichoanalízis és telepátia* című, 1921-es tanulmányában, amelyben a gondolatátvitel lehetőségének a kérdését járja körbe – többek között egy jósnő példáján keresztül, aki dátumok alapján mond próféciaát számára ismeretlen emberekről. Miután Freud kétegyeit fejezi ki arra vonatkozóan, hogy asztrológiai jegyekből, számításokból bármi is kiolvasható volna, azt nem zárja ki, hogy a jósnő „igazi médiumként” a vele szemben ülő személy rá ható gondolatai iránt legyen fogékony: saját pszichikai erőit eltérítve „átersztő” le-

⁷ Az esetek leírása: Fodor (1963/2011), 81.

gyen egy másik személy tudattalan, elfojtott lelki tartalmai iránt. Valójában azonban még ennyit sem enged meg ennek a kétes hírű jósnak. Úgy véli, a tárgyalt esetben nem a jósnő irányított médiumi képessége hatott, hanem a jóslatot kérő fiatalember rendkívül erős, elfojtott vágya, amely „egy második személy segítségével képes volt enyhén álcázott tudatos kifejezésre lelni”⁸. Freud a tanulmányában tárgyalt többi eset kapcsán is elismeri, hogy lehetséges a telepátikus gondolatátvitel két személy között, amennyiben tudattalanjaik egymással valamilyen módon kapcsolatba kerülnek. A gondolatátvitel lehetőségét összefüggésbe hozza az indulatátvitel kérdésével is, melylyel – többek között – *A vice és viszonya a tudattalanhoz* című tanulmányában foglalkozott, de végül nem állít fel olyan hipotézist, amellyel a telepátia jelenségének magyarázata megalapozható lenne.⁹

Freud gondolatai erőteljesen hatottak Ferenczi Sándorra, aki behatóan foglalkozott műveiben az indulatátvitellel, az introjekció és a projekció kutatásával. Érdekes módon azonban Ferenczit is olyan erősen gúzsba kötötte a pszichikus jelenségek igazolhatatlanságától való félelem, hogy végül ő sem publikálta tanulmányát a telepátiáról, amelyhez pedig sok esetet tanulmányozott és számtalan feljegyzést készített. Úgy ítélte meg, tudományosan ő sem tudja megalapozni a jelenség magyarázatát. Kutatásai ezzel együtt is utat nyitottak a pszichológiában a másik ember pszichés folyamataihoz való tudattalan kapcsolódás mechanizmusainak a feltárása felé.

Telepátia és tudomány viszonyának ezen genealógiáját feltárva, talán már érthető, hogy a kétes státuszban meghagyott jelenség miért nem tudott a bölcsélet diskurzusaiba bekerülni. Pedig a 20. századi filozófia, különösen a fenomenológia és az egzisztencializmus számos fogalmat kölcsönzött a pszichológia szótárából, a telepátiát mégis mellőzte, hagyta, hogy az belesüllyedjen az okkultizmus zavaros fogalomkészletébe. Miközben, ugyanebben az időben az empátiára különleges figyelem irányult, s nem csak a pszichoanalízis, a

⁸ Vö. Freud (1921/2011), 11–14.

⁹ Itt tegyük hozzá: Freud nem zárta ki annak lehetőségét, hogy a gondolatátvitel szerepéhez juthat magában a pszichoanalitikus kezelésben, a terapeuta és a páciens viszonyában – bár a terapeuta beállítódását inkább a beleérzésből vezette le. A telepátia terápiában való alkalmazhatóságát a későbbiekben Hollós István vizsgálta, aki több olyan esetről is beszámolt, melyek feltevését igazolták. Lásd: Hollós (1933/2011): 21–38.

pszichológia vagy a szociológia, hanem a filozófiai-esztétikai gondolkodás eszköztárába is beépült. Az empátia (*empathy*) ugyebár szoros rokonságban áll a telepátia (*telepathy*) fogalmával: mindkettő a görög eredetű pátoszból (*pathosz*) származik. Ám lényegi különbség közöttük, hogy két ellentétes, affektív és térbeli irányultságot jelenítenek meg. Előbbiben a befelé tartó irányultság fejeződik ki, azaz valami külsőnek a belsővé tételére irányuló törekvés, melyhez a befogadás, a közelség, a feloldódás eszméje tapad. Utóbbiban egy kifelé, máshová tartó irányultságot fedezhetünk fel. Az átvitelt elsősorban nem a távolodás törekvéseként kell leírunk, hanem egy olyan pontba, egy olyan helyre tartó mozgásként, amely rejtve van előlünk, amely térben vagy időben el van zárva, amelynek során akadályok, torlaszok ékelődnek az érzelmeit kifelé közvetítő alany és a tárgy közé – a távoli pont (a tárgy vagy a másik személy) nincs jelen, vagy legalábbis az érzékszervek számára nem kínálja magát.

Vajon miért tűnik „biztonságosabbnak” az empátia fenoménjén keresztül megélni a másik ember érzelmeit? És miért „háttorzongató” és idegenszerű az a tapasztalat, amit a telepátia kínál?

A pátosz ókori görög fogalma eredetileg bajt, betegséget, szenvedést, megrázó testi-lelki élményt fejezett ki. Ez módosult később arra a jelentésre, amelyben immár a nagy érzelmek átélése, a szenvedély, a hevület fogalmazódik meg. A módosulás két okra vezethető vissza, mindkettő Arisztotelészhez kötődik. A *Retorikában*, mint ismeretes, Arisztotelész az előadásmód egyik fajtájának nevezi a pátoszt, amelynek feladata az érzelmek létrehozása, az elköteleződés előidézése – az emelkedettséggé kifejeződő jelentéstöbblet, mely a mai fogalomhasználatban tovább él, innen ered. A másik ok az arisztotelészi katarzis-elmélettel hozható összefüggésbe. A dráma fő céljának nevezett katarzis a pátosz közvetítésével, azaz az érzelmek és a szenvedélyek kifejezésével tud megteremtődni: a dráma nézője az érzelmi beleolvadás révén képessé válik a drámai hőseivel való azonosulásra, melynek eredményeképpen az átélt érzelmek képesek lesznek átmosni, megtisztítani lelkét a felgyült indulatoktól.

A katarzis-elméletben megfogalmazódó beleérzés-eszme a modernkori empátia-fogalom közvetlen előzménye. Igaz, ez az eszme majd csak a 19. század végén éledt fel újra, amikor egy német pszichológus, Theodor Lipps sajátos esztétikai vizsgálódásokba kezdett.

A műalkotások által kiváltott élmény lélektani folyamatát elemezve figyelt fel arra a jelenségre, ami az átéltek feldolgozása során történik: a befogadó figyelme fokozatosan eltávolodik önmagától, én-je pedig mintegy beleolvadva a műélvezet tárgyába, képessé válik arra, hogy egy idegen élménytartalomba beleélje magát (Lipps 1883). Ez az a jelenség, amit Lipps „beleélésként” (*Einfühlung*) írt le, s amelyet kortárs angol fordítója, Titchener az empátia-fogalommal (*empathy*) feleltetett meg. Titchener saját kutatásokat is végzett, amelyekben más irányból közelítette meg a kérdést, a tárgyi vonatkozásokról áthelyezte a hangsúlyt a másik ember belső világának a megismerésére, azaz szociális és pszichológiai síkra: az emberek közötti viszonyokra és vonatkozásokra kezdett figyelni. Úgy vélte, a beleélés alapjaként az „izom-mimikrit” kell felmutatni, a másik személy tudatába való behatolás ugyanis ennek mentén, belső utánzás útján jön létre – „az elme izmaival”. Vagyis nyilvánvalóvá tette, hogy a beleérzés csak kifejeződő, látható, azaz testi jelek olvasásaként, azok „utánzásaként” jöhet létre (Titchener 1909). Ez az a gondolat, amely utat nyit a jelenség fenomenológia megragadása előtt. A beleérzés fenoménjának feltárásában a harmadik aspektust Freud terápiáról alkotott teóriája képviseli, melyet a gondolatátvitel kapcsán már érintettünk. A pszichoanalízis során a terapeuta megértésének feltétele a beleélés a másik ember, a páciens szubjektív élményvilágába. Ám itt a beleélés nem jelent teljes feloldódást az élményben. Míg a katarzis az önmagaság időleges feladását, a másik (a dráma hőse) élményvilágába vagy a műalkotásba való bevonódást igényli, addig a terapeuta – már csak az analízis „díványhelyzetéből” adódóan is – kívülálló marad, így válik képessé a páciens érzelmi és kognitív állapotainak analitikus elemzésére.¹⁰

E fogalmi előzmények alapján teszi Husserl az interszubjektivitásról szóló teóriájának központi terminusává a beleérzést (*Einfühlung*, *empathy*). De mielőtt e fogalom fenomenológiai vizsgálatát elkezdénénk, töprengjünk még kicsit azon, hogy mit is jelent a telepátia fogalmában kifejeződő távolság-eszme – szemben az empátia kínálta közelséggel!

¹⁰ Az empátia fogalmának fejlődéstörténetéről lásd még: Buda (2006)

Ha elvonatkoztatunk a parapszichológiai diskurzustól, s csak a szóetimológiára figyelünk, akkor egy olyan jelentés tárul fel előttünk, amelyben mindenféle kommunikáció alapvető sajátosságát fedezhetjük fel. A telepátia távolba-érzést jelent – tudvalevő, hogy a kommunikáció elsődleges célja a távolság és a különbség leküzdése. A „tele” előtag a távolságot (*distance*) fejezi ki, aminek deklarálásával beiktatódik a meghatározásba a különbség (*différence*) jelentéstartalma is. Akkor van szükség a telepatikus kommunikációra, ha időben vagy térben különbség mutatkozik a kapcsolat alanyai között. A különbség itt *eredendőnek* mutatkozik – szemben az empátiát szükségesé tevő szituációval, ahol a különbség megtapasztalható, s inkább a látás perspektíváján belüli fokozat-különbségről kell csak beszélni. A különbség fizikailag felfoghatatlannak és áthidalhatatlannak bizonyul. A telepátia lényegét ezért az *eredendő különbség* legyőzésében határozhatnánk meg. A telepátia azt jelenti, hogy szükségessé válik két egymástól elkülönült ember, két szubjektum között a kapcsolódás különböző formáinak a beiktatása, érvénybe léptetése. Vagyis a telepátiával lehetségessé válik a *közlekedés* a világ két egymástól eredendő távolságba helyezett pontja között.

Vajon két ember, két egymástól elkülönült szubjektum között a kommunikáció, a beszéd s az érintkezés más formái révén nem mindig ennek az eredendő különbségnek az áthidalása történik-e meg?

Mit jelent két ember között a távolság?

Az Én Másikhoz való viszonyába Emmanuel Lévinas vezette be a távolság fenomenjét, amely az ontológiai különbségen alapul. Lévinas az objektív megismerésre visszavezethetetlen *viszonyt* tartja az Én és a Másik közötti kapcsolat alapjának. Ezt a viszonyt a szemtől-szemben állás olyan struktúrájában rajzolja elénk, amelyet nem törhet át az egymásba-fonódás. A Másik radikális mássága távollétet, távolban maradást garantál számára. Amint az Én megpróbálná a Másikat saját megismerésébe beépíteni, úgy hatalma alá vonná és leigázná őt: megfosztaná másságától, lényegétől. A Másik ezért nem válhat megismertté, csak vágyott maradhat: azaz mindig több annál, mint aminek (meg)mutatkozik. Ez a „több” – mint metafizikai többlet – Lévinasnál az *arc* metaforájában fejeződik ki. Az *arc* független az Én kezdeményező erejétől és hatalmától. Távolról, „a magasságból érkezik”, idegensége éppen ezért felszólító erővel

rendelkezik. Az *arca* által mutatkozó Másik idegenszerűsége teszi egyáltalában lehetővé azt az Én számára, hogy ő maga elkülönüljön, és azonosként definiálja önmagát – a Másik ilyen módon megelőzi az Ént.

A Másik és az Én közötti, áthidalhatatlan távolság egy metafizikai előfeltételen, a transzcendencián alapul. Lévinas ugyan leválasztja a filozófiai transzcendenciát a vallások transzcendenciájáról,¹¹ az Én és a Másik közötti kapcsolat mégis csak a hit struktúrájában tételvezhető: az Én egy számára elérhetetlen Transzcendenshez viszonyul, amely tőle az örökkévalóság időbeli és térbeli messzeségébe, avagy magasságába helyeztetett. Mindez azt jelenti, hogy a viszonyt implikáló szálak el vannak vágva, hogy a viszony szerkezetében áthidalhatatlan hiátus mutatkozik. A Másik arcát a filozófus ráadásul nem is „közvetítőként” iktatja be a viszonyba. Mert bár a Másik *arca* a hétköznapokból bukkan elő, s ekként megragadható fenomenológiailag a maga konkrét kifejeződésében, ugyanakkor mihelyt kiderül róla, hogy a közvetlen közelségnél jóval több, hiszen „túlmutat önmagán”, elveszíti fenomenológiai értelmét és jelentőségét, ettől kezdve csak a metafizika horizontján, ráadásul egy vallási színezetű kontextusban lesz relevanciája. A Másik *arca* nem az a fenomén, amely minden előfeltevés nélkül kifejeződhet számomra, hanem a transzcendencia kizárólagos hordozója, amely hozzám képest az „igazságot” képviseli:

A Másik a metafizikai igazság helye maga, mely elengedhetetlen a kapcsolatomban Istennel. Egyáltalán nem a közvetítő szerepét játssza. A Másik nem Isten megtestesülése, hanem éppen az *arca* révén, ott, ahol testetlen, ahol Isten feltárulkozik, a fenségesség megnyilvánulása. (Lévinas 1965/1999: 59)

Lévinasnál ez a metafizikai többlet alapozza meg a Másik idegenségét. Az Én és a Másik között nem egyszerűen fokozatbeli különbség van, hanem a radikális másságból fakadó eredendő távolság. A Másiknak az Ugyanaz világába való beolvasztása csak

¹¹ A különbség a vallások transzcendenciájának „csodatévő és általában megélt értelmében” keresendő. Vö. Lévinas (1965/1999): 30–31.

„leigázás” révén lenne lehetséges: az idegenség megszüntetése vagy – ontológiai értelemben – a Másik elpusztítása révén.¹² A távolság leküzdhetetlen.

Lévinas belátásai nyomán így aztán nem tételezhetünk átjárást egyik szubjektumból a másikba, mint ahogy autentikus módon nem tételezhetjük a beleérzés eszméjét sem. Jóllehet a két ember (két létező) közötti viszony alapja aligha lehet más, mint a közelség és az érintés. Miközben abban igazat adhatunk a francia filozófusnak: a két ember közötti viszony, az érintés nem számolhatja fel a Másik transzcendentálisan megalapozott idegenségét.

2. Beleérzés és közösség

Bár Lévinas sokat merített Husserl interszubjektivitás-elméletéből, a beleérzés fogalmát kitörölte a szótárából.

A Másik, az idegentapasztalat, az interszubjektivitás, a beleérzés fogalmai Husserlnél az úgynevezett transzcendentális fordulat után kerültek gondolkodása középpontjába, amiket a *Karteziánus elméletek* című műben vezetett be, egy olyan filozófia kidolgozására törekedve, mely kivezet a szolipszizmus csapdájából. Husserl itt abból a belátásból indul ki, hogy a világ, amelyet naiv beállítódásban megtapasztalok, olyan világ, amelyhez mások is hozzátartoznak. Ez éppen elégséges bizonyíték számára, hogy a világot ne csupán saját, „privát szintetikus képződmény”-nek fogja fel, mint írja, az „egyben idegen is tőlem, interszubjektív”. (Husserl 1931/2000: 107) A világban olyan hozzám hasonló másokkal találkozom, akik a testükhöz sajátosan kapcsolódnak, akárcsak Én. A térbeliségben kettőnk különválasztottsága a centrális „itt” és „ott” adottságmódjával írható le. A Másik hozzám hasonló, aki az idegentapasztalat során lélek-ként és annak testalkataként konstituálódik „a pszichofizikai realitás egységében”, akárcsak Én (mindközönként tehát „emberként”). (Husserl 1931/2000: 141) Erről szerzek bizonyosságot a beleérzés tapasztalata során.

Azonban hiába minden hasonlóság, s ebben áll a husserli törekvés kudarca, mert ez az ott-lét a maga eredetiségében és közvetlenségében

ben nem válik hozzáférhetővé. Egészen egyszerűen azért nem, mert bár a beleérzés révén – asszociációs úton – apprezentációt hajtok végre, s a Másikat nem mint idegent, hanem mint *alter egót* tételezem, ám ez az *alter egó*, ez a *másik Én* ellenáll az értelemátvitelnek: újra és újra kinyilvánítja másságát, idegenszerűségét. Vagyis újra és újra elkülönöződik tőlem: nem-Én. Minek folytán rádöbbenek, hogy nem foghatom fel „őt” sem saját testem duplikátumaként, sem saját primordiális szférám részeként. Mindez rávilágít arra, hogy a Másik saját testem analogonjaként való tételezése Husserlnél nem tölti be eredeti funkcióját, nevezetesen azt, hogy a Másikat az önmaga tudatába záruló Én társává tegye egy közös világban, hanem inkább csak arra szolgál, hogy általa a másik ember megragadhatóvá és tipizálhatóvá váljon.

A beleérzés révén tételezett megismerés két okból sem visz közelebb a Másik radikális másságának a megtapasztalásához. Egyrészt azért nem, mert abban a pillanatban, hogy ez a Másik belép az Én transzcendentális mezejébe, megfosztódik az idegenszerűségétől: duplikátummá válik. Másrészt pedig azért nem, mert amint megtörténik az értelemátvitel, a Másik azonmód elkülönöződik az azonosítástól: idegenszerűségével lerombol minden tipizáló és egységesítő törekvést. Azaz elérhetlenségébe zárkózik, s így nem jön létre a két szubjektum közötti kapcsolat. Kérdéses, hogy a beleérzés fenoménje révén lehetséges-e egyáltalán a Másik érintése, a találkozás vele. Avagy az Én-nel, aki bezárul a *solus ipse* magányába, továbbra is csak a tudat játssza örült játékát?

Később Husserl is belátja, hogy a transzcendentális konstitúció lehetetlenné teszi az idegentapasztalat eredetiségének a megtapasztalását, mégpedig a transzcendentális tudat monadikus jellegéből adódóan, amely az önmagával való egybeesésre és a tiszta azonosságra épül.¹³ Ezen próbál túllépni kései írásaiban. Az interszubjektivitásról szóló munkajegyzetekben arra az álláspontra helyezkedik, hogy a többes szám, a közösség eszméje (*Mitsein*, „monások közösségesülése”), mely megelőzi az egyes számot, lehetővé teszi a monadológia plurális elgondolását, azaz a többpólusú megközelítést. Ez bizonyos

¹² Lásd: Lévinas (1965/1999)

¹³ Lévinas legfőbb kifogása az interszubjektivitás husserli fenomenológiája ellen pontosan ez: nem tud számot adni a Másik radikális idegenségéről.

mértékben már az önmagába zárt ego határainak a fellazítását jelenti. (Husserl 1929–35/1973) Mindezt Husserl a „monások ablakai” metaforával fogalmazza meg. Azt írja egy helyen, hogy a monások ablakai jelentik a beleérzés képességét, amellyel az Én „megnyílik” a másik szubjektum felé. (Husserl 1921–28/1973: 260)

De nézzük meg közelebbről, hogyan jut el ehhez a gondolathoz! Mint kifejti, a beleérzés révén a tudaton belül egy megkettőződött Én teremődik, ezért az Én nem tud az azonosság alakzatába rendeződni úgy, ahogyan az a megjelenítések alkalmával történik. Az Énben *hasadás* jön létre. Ezt a hasadást a beleérzésben megtapasztalt Másik teremti a tudaton belül: a Másik alakjában (önmagam duplumaként) tételezett másik Én ugyanis „mégis idegen”, akkor is az, ha benne érzem magam. (Husserl 1921–28/1973: 320) Persze tegyük hozzá, a kifejezés valódi értelmében nincs szó itt önelvesztésről, a beleérzésben inkább csak egy még kifejezettebbé váló megkettőződés és valamiféle megnyílás mutatkozik meg. Erről a jelenségről mondja azt Husserl, hogy a monásoknak mintha ablakaik lennének. Azonban rögtön hozzáfűzi, hogy ezek az ablakok nem teszik lehetővé egy másik szubjektum ki- vagy belépését, csak kitekintést nyújtanak. Mégpedig azért nem teszik lehetővé, mert az Én a megnyílás ellenére is egyetlen egység, egyetlen tudatfolyam marad. A transzcendentális konstitúció elméletében ez szükségszerűen így tételeződik, hiszen minden tudati aktus során megteremtődik az *ipszeitás*, mely az egység tapasztalatát biztosítja, s mely az identitás eredetpontjának tekinthető (az *ipszeitás* még akkor is bekövetkezik, ha nem kíséri az identitás evidenciája). Az én – mint gondolkodó alany, mint az élmények és tudati állapotok vonatkozási pontja – szigorú értelemben mindig azonos önmagával. A husserli transzcendentális ego így aztán bár nyitottá válik a máságra, valójában mégsem lesz képes az idegenszerű élményeket magába fogadni.

Itt kénytelenek vagyunk közbevetni egyre erőteljesebbé váló gyanúnkát: vajon nem maga a beleérzés-eszme teszi-e lehetetlenné, hogy a két ego (az Én és a Másik) között „találkozás” jöjjön létre? A beleérzés fenoménje vajon nem eredendően alkalmatlan-e arra, hogy két, egymástól radikálisan különböző Én közösségét és egymásba ékelődésének lehetőségét felmutassa? Hiszen (a metafora képeire hagyatkozva) a beleérzés egyirányú közlekedést enged, egyik fél irányából a

másik fél felé, és ez nem csak egyoldalúnak, hanem akár agresszívnek is minősíthető: a kezdeményezőnek bizonyuló, a beleérzés aktusát végrehajtó Én lép ki önmagából, betörni akarván a Másikba, hogy aztán onnan térjen vissza saját biztonságot nyújtó „otthonába”. Szó sincs tehát kölcsönösségről vagy a Másik valódi figyelembevételéről. Ezért nyugodtan kijelenthetjük – Lévinas gondolataiból okulva –, hogy a beleérzés révén „leigázás” történik: az Én próbálja beépíteni a Másikat az Ugyanazba. És mint az az itt feltártakból is kiderül, ez a „leigázás” még csak végre sem hajtható.

Husserlnél éppen azért nem válhat a létezők egymás közötti viszonyának alapjává a kölcsönösség, mert a beleérzés eszméje nem biztosítja az átjárást. Ennek ellenére ezen teóriáival nagyon is közel került a szubjektum sokasággá való szétesésének az elgondolásához. A *Logikai vizsgálódásokban* egy még lényegibb elmozdulást láthatunk a tárgyiasító tudattól egy olyan tudat felé, amely a lényegiségek megragadása helyett a spontaneitást engedi érvényesülni. A fenomenológus a tudatnak egy olyan lehetőségéről ír, amely nem intencionális jellegű, nem aktusszerű, hanem „érzelem- és vágyérzetek alakját”¹⁴ ölti. Az *Időelődásokban* is a tudati spontaneitásról értekezik, pontosabban egy „bizonyos össpontaneitásról”. Az össpontaneitás teszi lehetővé, hogy a tudatba egy tőle idegen, ám mégsem teljesen új mozzanat törhessen be, melynek révén egy közvetlenül a tapasztalatból, az új élményből előteremtődő „ősbenyomás” jön létre. Az „ősbenyomás” olyasvalami, ami szoros összefüggésben áll a testi tapasztalással.¹⁵ A tudatot e felismerés nyomán Husserl „impreszionális tudatnak” fogja elnevezni. Az ősbenyomást nem egyszerűen csak elkülöníti ezen az „impreszionális tudaton” belül, hanem annak lényegi mozzanatává avatja, ezáltal pedig határozott lépéseket tesz a testi tapasztalatok tudaton keresztül történő megragadása felé. S bár nem helyezkedik az ego egységét biztosító határok átjárhatóságának az álláspontjára – hiszen ezzel

14 Vö.: Az eredetiben: *Gefühls- und Begehrensempfindungen*. Vö.: Husserl (1900–1901/1980): 391–397.

15 Vö.: Heidegger (szerk., 1928): 451. A hivatkozott husserli szöveghelyet saját fordításában idézi, valamint ősbenyomás és tudatintencionalitás viszonyáról behatóan értekezik Tengelyi László. Lásd: Tengelyi (2007): 125–156.

olyan ellentmondásba ütközött volna, melynek nyomán magát a transzcendentális fenomenológiát kellett volna megkérdőjeleznie, de legalábbis kétellyel illetnie az intencionalitást (ahogyan azt meg is tette jónéhány követője), az ősbnyomásra vonatkozó felismeréseivel mégiscsak elmozdult az addig tételezett tudati egység megbontása felé.

Ahhoz, hogy az egymástól elkülönülő szubjektumok közösségéről, az egymáshoz való kapcsolódás lehetőségeiről egyáltalán gondolkodni tudjunk, mindenekelőtt azt a fenomént kell megvizsgálni, ami mintegy „kikényszeríti” az egyik identitásból a másikba való átlépést, ami egyik létezőt a másikhoz űzi, ami egyáltalában megteremti az összetartozni akarás lehetőségét és az összefonódást közöttük. Ez a fenomén „a minden emberben közös vágy”.

Vajon miképpen függ össze a távolság és a vágy alakzata? Pusztán arról van-e szó, hogy – az arisztophaneszi mesének megfelelően – a hiányzó, azaz távollévő másikunk után vágyakozunk a szerelemben? Vagy egy eredendőbb hiányról? Talán maga a szubjektum szerveződik a hiány struktúrája szerint?

3. Vágy és távolság

A világ Erósz általi meghatározásának genezise, mint minden fontos filozófiai problémáé, a görögöknél lelhető fel. Platón *A lakoma* című műben alapozta meg az érzékiségről és a vágyról szóló teóriáját, amely alapvetően a szerelemről szól, általánosabb értelemben pedig az emberi megismerés működésmódjáról. Ahhoz, hogy a vágyat ebben az általánosabb értelemben meghatározhassuk, szükségszerű áttekinteni a platóni elméletet, annak is azt a részét, amely a filozófiai vágyfogalmat dolgozza ki: Szókratész elbeszélését. Ám egyúttal kénytelenek leszünk ezt bíráló tárgyává is tenni, s egy olyan új vágyfogalomra rávilágítani, amely valóban kifejezi az – előzetes ismeretelméleti és morális előítéletek nélküli – *idegen* iránti megnyílt eszméjét.

A dialógusban Diotima arról világosítja fel Szókratészt, hogy a vágyakozásnak csak egyik alakját nevezzük szerelemnek, azaz erotikus vágyakozásnak, mégpedig azt, amikor az emberek „Erósz egy bizonyos alakja után mennek, s arra törekednek, hogy megkapják

az egésznek a nevét: szerelem, szeretni, szerelmesek” (205c); más alakjaiban Erósz jelen van minden emberi tevékenységben. Hiszen a vágyakozás, amely Platón tételezésében a jóra és a boldogságra irányul, alapvető emberi ösztön: ez működik a pénzszerzésben, a testedzésben, a filozófiában stb. De a legfontosabb az itt tételezett vágy-alakzatokban, ahogyan arra Freud is rámutatott, hogy szublimációt eredményeznek.

Freud a maga ösztön-fogalmához az arisztophaneszi vágy leírását veszi alapul: a vágy eszerint a gömbember „naspolya”-módra kettéhasított feleit űzi egymáshoz.¹⁶ S bár az elveszett felünk utáni sóvárgás kétségkívül kifejezésre jut testi szenvedélyként, Arisztophanész mítosza mégis inkább abba, a szerelmet morális problémaként megalapozó diskurzusba illeszkedik, mely egyre messzebb vezet a nemiség és a testiség problémáitól.

Arisztophanész nyitja fel a diskurzus számára a *misztikus horizontot*, amelyre aztán a szókratészi előadás is épül, hiszen mint kifejti, a másik felé a *teljességgel való egyesülés* vágya hajt – „a teljesség vágyát és keresését hívjuk Erósznak” (193a). Szókratész az Erószról szóló diskurzusba beemeli a halhatatlanság megszerzésének az ideáját, melyet a vágy mozgatórugójaként tételez. Mindazonáltal lényegileg mást állít, mint Arisztophanész, hiszen Erósz nem tisztán isteni, hanem egyúttal emberi minőségként is meghatározza.

Erósz mint *daimonion* valami *köztest* (*metaxy*) jelent, lényege abban áll, hogy közvetíteni képes az egymással szembenálló, egymástól elszakított oldalak között. A *köztes*: valami az istenek és az emberek között, valami a bölcsesség és az ostobaság között, valami a jó és a rossz, a halandóság és a halhatatlanság között. A *köztes* anyja természet szerint „durva és elvadult, mezítlábás és hajléktalan”, „örökös társa a szükség” (203d); de apja természetét is örökölve: „cselelt szövő, okosságra éhes és találékony”, mindamelllett „félelmetes vadász” (203e). Olyan valaki vagy valami tehát, aki legfőbb örökségül a *szerzést* kapta szüleitől: hiányban szenved, de képes megszerezni azt, amire szüksége van – „attól boldogok a boldogok (...), hogy megszerzik a jót” (205a).

¹⁶ *Az örömeleven túl* című mű is *A lakoma* interpretációja: hét fejezetből épül fel, ahogyan a platóni dialógusban is hét beszélő mondja el dicséretét. Lásd: Freud (1923/1991)

A szókratészi Eróznak mint *köztesnek* a legfontosabb karakterjege éppenséggel az, hogy kizárólag a jó irányába közvetít. Ítélik és dönt, dönt a jóról és a rosszról, oktanról és okosról, szépről és rútról – de mindig és csakis a morál mentén: „Erósz annak a vágya, hogy a jót örökre magunkévá tegyük” (206b). Ám mi történik azzal, amit Erósz érintetlenül hagy? Mi történik a tisztátalannal, a megvetésre méltóval vagy azzal, ami – egyszerűen csak – jelentéktelennek ítéltetik? Egy biztos: Erósz nem tekint rá, elfordul tőle, nem érinti és nem éri el, nem szellemíti át. Magára hagyja. Mindaz, ami silány, vagy ami jelentéktelenségig észrevehetetlen, kívül reked a diskurzuson.

A vágy közös minden emberben, erről világosítja fel Diotima a tudásra vágyódó Szókratészt, hiszen „mindenki szüntelen vággyal, Erósszal vágyakozik a jóra”. (205b.) Erósz a megnyílást a *jó irányába* motiválja. Az ember aztán túllép a vágyakozáson a nemzéssel, a terhességgel és a szüléssel – azért, hogy a megszerzett jót ezek által halhatatlanná tegye, amely a bölcs mantinei asszony szerint mindenkinek a végső céljai között szerepel. „Szülni pedig nem lehet rútságban, csak szépségben.” (206c.) „Ha a terhes lény a szépség közelébe jut, felvidul, előmlik benne az öröm, megtermékenyül és szül; ha azonban a rúthoz közeledik, elkomorul, búsan begubózik, elfordul, összehúzódik, s nem tud szülni, hanem kínlódva hordja tovább terhét.” (206d.)

Figyeljünk fel itt arra a fontos megkülönböztetésre, melynek révén Diotima elválasztja egymástól a vágyakozás két alakját: a megnyílást és a nemzést. Erósz első lépésben a megnyílást gerjeszti, amely tehát kizárólag a jó, a szép, a helyes irányába történik. Sőt valójában még csak az sem kell, hogy silány legyen az, amitől elfordul Erósz, észrevétlen maradhat pusztán a mindennapisága, a jelentéktelensége miatt is. Világunk telítve van azokkal a mozzanatokkal, amelyek valami miatt elsikkadnak, elfelejtődnek, semmivé lesznek. Ezeket nem éri el a vágy, nem válnak a diskurzus részévé. A *jelentőségre nem ítélt mozzanatok* nem hagynak nyomot, nem utalnak egy lehetséges szubjektumra. A határokon kívül mozognak. Éppen ezért nem is képesek fenntartani magukat a szimbolizáció divízió alapuló folyamatában semmiféle megragadható formában: sem áthelyeződés-ként, sem eltolódásban, sem alterációban stb.

Ellenben azok a mozzanatok, amelyek az erósz szűrőn keresztül jutnak, és egyáltalán tárgyai lehetnek a vágyakozásnak, bekerülnek a szubjektum által működtetett diskurzus mezejébe. Ezen diskurzuson belül teljesedik ki a vágyakozás második formája, melyet a nemzés, a terhesség és a szülés metaforáival írhatunk le, s melyet a freudi értelemben vett a szublimációnak tekinthetünk, illetve a másik oldalon elfojtásnak. Minderről a pszichoanalízis – mely többek között éppen *A lakoma* szerelem-elméletével modellálta a szimbolizáció folyamatát – nagyon sokat elmondott már. Freudtól és követőitől jól ismerhetjük annak a roppant mechanizmusnak a számtalan árnyalatát, amelynek során a befogadó szubjektum (az *Én*), ha felismeri, hogy a magáévá tett mozzanat mégis rút, akkor elkomorul, begubózik, elfordul, összehúzódik, azaz nem válik képessé arra, hogy világra hozza, mint jót, hanem a saját maga által megteremtett tudattalanba taszítja le. Ebben a tudattalanban aztán az elfojtott mozzanatok megkezdhetik a szubjektumot rendre kitérítő, az örökös differenciában mégis megőrző (akna)munkájukat.

A szublimáció lépését megelőzően azonban végbemegy egy észrevétlen aktus, amely egyik oldalról affirmációt, másik oldalról abjekciót jelent. Ez az aktus a szubjektum alapító mozzanata, hiszen kijelöli a határokat: különválasztja a jelentőt és a jelentéktelent. Mindannak, ami a jelentés-struktúrába bekerülhet, ami tehát a szubjektum részévé válhat, szükségszerűen engedelmessé kell annak az összetartó transzcendenciának, ami az egységet garantálja. Vagyis egy olyan törvénynek, amely ott áll a szubjektummá válás lehetősége előtt, amely eredendő affirmációt biztosít a Valaki-vé váláshoz.

Sub-jekt: projektálódni egy helyre, összegyűlni egy Valaki-ben. *Sub-jektum*: beilleszkedni valamiféle „tervszerűségbe” (*pro-jekt*), alárendelődni (*sub-*) a rendszernek, az egységnek, ekként egyedüli birtokosává válni a „Ki?”-kérdésre válaszoló tulajdonnévnek, az *Én*-nek.¹⁷ Az *abjektáló aktus* során ellenben elvonódik, távolba helyeződik (*ab-*) az a felesleg, ami veszélyeztethetné az *Én* egységességét. Így jön létre az *abjektum*, a hiányzó, lefaragott *Én*.¹⁸

17 A szubjektum fogalmának eme szóetimológiai vizsgálatát Derridától vettem át. Vö: Derrida (1989/1996): 296

18 Az abjekcióról lásd: Kristva (1980)

Az abjektumként tételezett Én nem ember, még csak nem is tárgy, hanem a pusztaság, rögzítés és rendeltetés nélküli hely. Az abjektum a senki, aki megelőzi a szubjektumot. A szubjektum egyszerre morális és ontológiai természetű törvényeként megragadható afirmációt megelőzi ez a Valakivé válás előtti hely. Nem is hely, inkább olyan végtelen tartomány, amelyben még semmi sem ölt kifejezett formát, mert nincs, *aki* egybegyűlt volna egy adott pontban, nincs, *aki* előtt ez a világ kifejeződné, láthatóvá válna, nincs, *aki* ezt a világot meg tudná tartani. A Valaki itt még nem létezik, helyén egy tiszta és üres szubjektum van: a megvalósulás előtt álló alany. Ez a tiszta szubjektum mintegy magában hordja a megismerés előtti világot, úgy, ahogyan nem-reflexív módon „megtapasztalta”: *megtapasztalatlan*ként. S amiként a szubjektum megvalósulása szüntelenül, minden pillanatban történik, úgy a nem-reflexív tapasztalás is folyamatosan megy végbe. Ám ha a világ szüntelenül teremődik, szüntelenül el is süllyed – innen ered *megtapasztalatlansága*.

A szubjektumban a hiány van tehát jelen, úgy azonban, hogy arról még csak tudomást sem szerez. Igazából nem is hiányról van szó, avagy nem a hiány totális formájáról, hanem távollétről. Távollévő és néma tartomány az, ami a potenciális hiányt alkotja. S bár aktuálisan nem tapintható, nem látható, nem hallható ez a világ, mégis jelen van: szüntelenül felkínálja magát a vágynak. Meghúzódik a háttérben, az elfojtásaival is egységes struktúrává rendeződő szubjektum bensőségének „hátoldalán”, a jelenlét távollétbe rejtett horizontjaként. Merleau-Ponty ezt a horizontot láthatatlannak nevezi. Jean-Luc Marion látatlannak. Ez nem a transzcendens láthatatlansága. Hanem az Erősz által még nem érintett, még nem átjárt, még „magáévá nem tett” világ, amely éppen ismeretlensége, a tudatnak való ellenállása miatt olyan „izgató”.

A jelenlét eszméjére épülő, napnyugati filozófiai tradíció aligha tud számot vetni a szubjektum létének ontológiai feltételeként azonosított távolsággal. Azzal a gondolattal, hogy a távolság a szubjektum számára jelenvaló lehet – még ha a jelenvalóság a fenomenológiailag nem észlelhetőt jelenti is. Az Én láthatatlan tartományában jelen van mindaz, amit aktuálisan nem tapasztalunk meg, és nem észlelünk – mert nem veszünk róla tudomást, mert kiszorult a tudat által felügyelt világból, annak peremén, avagy hátoldalán létezik.

Ám a vágy révén szüntelenül érzékeljük a jelenlétét! A vágy ugyanis nem a jó, a szép, az igaz felé közvetít – hanem a hiányzó, a távolba helyezett felé.

A vágy eredendő értelmében a tudat által elsajátított bensőségből való kimozdulást jelenti az ismeretlen felé: az újnak, a még nem felfedezettnek, a még nem érintettnek az akarását. Ugyanakkor a vágy egy olyan láthatatlan világ eléréséért küzd, amely nem teljesen elérhetetlen: jelen van a világom hátoldalaként. Hiszen amire vágyom, arról valamilyen módon már tudok, valamilyen módon már eleve megszólít, hiányzik: a belém írt hiány szólít benne lényem legtitkosabb, legmélyebb, legbelsőbb hangján. A vágyott világ belém van írva idegenséggként és távolságként. És amikor a vágy sürgetése révén elkezdek közelíteni e távoli világ felé, akkor mindaddig, amíg a közelítésben észlelhetőkké nem válnak az ezen világból érkező ingerek, a telepátia áthelyező erejére, a láthatatlan tartományt átrepülni képes „szárnyakra” van szükség.

A szárnyakkal rendelkező telepátia metaforáját Husserl egyik költői képe nyomán alkottam meg. Husserl madarát Merleau-Ponty idézi fel a *Természet* című esszéjében:

Képzeljünk azonban el egy madarat, [...] amely képes átrepülni egy másik bolygóra. Ennek a madárnak nem lenne kettős talaja. Azáltal, hogy ugyanaz a madár, valójában a két bolygót egyesíti egyetlen talajjára. Bárhova menjek, lesz Boden-em, talajom. (Merleau-Ponty 1995/2011, 267)

A telepátia, akár egy madár, átrepül egyik bolygóról a másikra, sőt állandóan oda-vissza repül. A madár számára leküzdhető a két bolygó közötti, évmilliárdnyi távolság. Csakhogy a két bolygó – bár ugyanazt fogja jelenteni a madár számára (hiszen mindkettő biztos alapot, biztos talajt kínál a földet éréshez ingatag lábainak), s bár kapcsolat teremődik köztük – mégsem kezd el hasonlítani egymáshoz: a közvetett egymást érintésük ellenére is megmarad radikális különbözőségük.

Ugyanígy, ha két ember között a telepátia közvetítő ereje révén megteremtődik a láthatatlanságon alapuló együttlét atopikus, közös jelenükben, s ha a vágy révén képesek lesznek megnyílni egymás

felé, sőt átlépni egymásba, akkor is megmarad radikális különbözőségük. Ha teljesen eggyé válnának, megszűnne a kapcsolatuk, be-rekesztődne a viszony, hiszen nem lenne szükség többé a távolság áthidalására. A viszonyban-lét a távolságon alapul. A távolság felszámolhatatlan – csak fokozatbeli különbségek tételezhetőek. Távolság nélkül nincs Én, nincs Másik, nincs világ. Távolság nélkül nincs közelség.

Hivatkozások

- Buda, Béla 2006. *Empátia – A beleélés lélektana*. Budapest, Urbis.
- Chamberlain, David B. 1998 (a). *The mind of your newborn baby* (3rd ed.). Berkeley, CA: North Atlantic Books.
- Chamberlain, David B. 1998 (b). Prenatal receptivity and intelligence. *Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Health* 12 (3 and 4), 95–117.
- Chamberlain, David B. 2000. Transpersonal adventures in prenatal/perinatal hypnotherapy. In: E. Lescowitz (Ed.), *Transpersonal hypnosis*. Boca Raton, FL: CRC Press. 121–130.
- Cheek, D. B. 1992. Are telepathy, clairvoyance and “hearing” possible in utero? Suggestive evidence as revealed during hypnotic age-regression studies of prenatal memory. *Pre- and Perinatal Psychology Journal* 7 (2), 125–137.
- Cheek, D. B. 1996. Prenatal and perinatal imprints: Apparent prenatal consciousness as revealed by hypnosis. *Pre- and Perinatal Psychology Journal* 11 (2), 97–110.
- Derrida, Jacques 1989/1996. „Jól enni márpedig muszáj”, avagy a szubjektumszámítás (ford. Gángó Gábor). In: Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor S. K. – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv II*. Szeged, ICTUS–JATE.
- Descartes, René 1691/2003. *Olympica* (ford. Dékány András). *Vulgo* 4 (3), 140–146.
- Fodor, Nándor 1963/2011. Jung, Freud és a Poltergeist. *Imágó Budapest* 1 (4), 73–82.
- Freud, Sigmund 1923/1991. *Túl az örömelven (A halálösztrón és az éle-tösztrónok)*. (ford. Kovács Vilma). Budapest, Múzsák.

- Freud, Sigmund 1921/2011. Pszichoanalízis és telepátia. *Imágó Budapest* 1 (4), 7–20.
- Gyimesi, Júlia 2011. Tudománypolitika, telepátia és Freud „orvosi hipnotizőre”. *Budapesti Imágó* 1 (4), 39–54.
- Heidegger, Martin (szerk.) 1928. *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologia des inneren Zeitbewußtseins*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. IX. kötet, I. számú melléklet.
- Hollós, István 1933/2011. A mindennapi telepatikus jelenségek pszichopatológiája (1933). *Imágó Budapest*, 1 (4), 21–38.
- Husserl, Edmund 1931/2000. *Karteziánus elmékedések* (Mezei Balázs fordítása). Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 1900–1901/1980. *Logische Untersuchungen*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- Husserl, Edmund 1973. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. III., 1929–1935. (szerk.: I. Kern, M. Nijhoff) In: Uő. *Husserliana*. XV. kötet, Hága, Nijhoff.
- Jones, Ernest 1957. *The Life and Work of Sigmund Freud*. Vol. III. Oxford, Basic Books.
- Jung, C. G. 1987. *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest, Európa.
- Kristva, Julia 1980. *Pouvoirs De L'Horreur. Essai Sur L'abjection*. Párizs, De Seuil.
- Lévinas, Emmanuel 1965/1999: *Teljesség és végtelen* (ford. Tarnay László). Pécs, Jelenkor.
- Merleau-Ponty, Maurice 1995/2011. *A természet. Jegyzetek a Collège de France-ban tartott előadásokhoz* (ford. Ullmann Tamás). In: Bacsó Béla (szerk.): *Tér, fenomén, mű*. Budapest, Kijárat.
- Marion, Jean-Luc 1991/2003. Álmodik-e a gondolkodás? (ford. Sutyák Tibor). *Vulgo* 4 (3), 147–163.
- Montredon, E. – Duval, P. 1968. ESP experiments with mice. *Journal of Parapsychology* 32/3. 39–55.
- Platón. *Ión* (ford. Ritoók Zsigmond). In: Platón: *Ión, Menexenosz*. Budapest, Atlantisz.
- Schmidt, Helmut 1970. PK experiments with animals. *Journal of Parapsychology* 34. 225–261.

- Simon, Attila 2017. „A múzsák leleménye” Platón *Ión* című dialógusában. *Performa* 3 (5). [http://performativitas.hu/a_muzsak_lelemeny_e_platon_ion_cimu_dialogusaban#epubcfi\(/6/2\[simon-inventio-final_K.J.\]!4\[simon-inventio-final_K.J.\]/2/2/2/1:0\)](http://performativitas.hu/a_muzsak_lelemeny_e_platon_ion_cimu_dialogusaban#epubcfi(/6/2[simon-inventio-final_K.J.]!4[simon-inventio-final_K.J.]/2/2/2/1:0))
Letöltés ideje: 2018. április 20.
- Lipps, Theodor 1883. *Grundtatsachen des Seelenlebens*. Bonn, Cohen.
- Tengelyi, László 2007. Idő és ősbnyomás. In: Uő. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz, 125–156.
- Titchener, Edward Bradford 1909. *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought-Processes*. New York, Macmillan.
- White, Rhea A. 1990. *Parapsychology: new sources of information, 1973–1989* Methuchen, N. J., Scarecrow Press.

RÉZ ANNA: FELELŐSSÉG ÉS FELELŐSSÉGÉRZET *

Bevezetés

Egyes érzelmek különösen nagy karriert futottak be az erkölcsfilozófia történetében. Csak hogy néhány példát említsünk: az empátia és a szimpátia érzései a brit empiristáktól kezdve egészen a kortárs gondoskodásetikákig a szentimentalista normatív etikák nélkülözhetetlen építőkövei. Hasonlóan meghatározó – bár időben kevésbé kiterjedt – funkciót töltenek be a Peter F. Strawson után reaktív attitűdöknek nevezett érzelmek¹ – kiváltképp a neheztelés, az erkölcsi felháborodás és a bűntudat – a szabad akarat és az erkölcsi felelősség szakirodalmában mint a felelősségtulajdonítás paradigmaticus formái vagy konstitutív elemei. Esetenként olyan érzelmek kerültek az erkölcsi vizsgálódás homlokterébe, amelyekről azt sem tudtuk, hogy léteznek: ez történt például Bernard Williams esetében, aki immár klasszikusnak számító, *Erkölcsi szerencse* című cikkében² bevezette a saját tett felett érzett sajnálkozás (*agent regret*) kategóriáját, majd ennek segítségével érvelt amellett, hogy az erkölcsi értelemben meghatározó cselekedetek túlnyúlnak az erkölcsileg felelős cselekedetek körén.

Jelen tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy jellemezsek egy mindezidáig keveset tárgyalt érzelmi és motivációs állapotot, a felelősségérzetet, és körbejárjam, hogy pusztán abból, hogy létezik ez az érzelmi állapot, mi minden következhet az etikai elméleteink számára. A válasz a legkevésbé sem kézenfekvő, hiszen – mint ez az előző bekezdés példáiból is tetten érhető – az érzelmek annyi különböző formában és funkcióban jelennek meg a normatív etikában, a meta-etikában és az erkölcspszichológiában, hogy ezen pozíciók számbavétele kilátástalan lenne egy tanulmány keretein belül.

* Jelen tanulmány az NKFI PD 113198 számú pályázatának keretében valósult meg.

1 Strawson, P. F. (2013) Szabadság és neheztelés. In: Réz Anna (szerk.): *Vétek és választások*, 239–265. o. Fordította: Veres Máté. Gondolat Kiadó, Budapest.

2 In: *Vétek és választások*, 335–358. o.

Mindazonáltal – mivel a tanulmány célja egy érzelmi állapot jellemzése, mely szorosan összefonódik az erkölcsi életünkkel – nem kerülhetem meg, hogy legalább nagyvonalakban számot adjak arról, milyen, önmagán túlmutató jelentősége lehet egy ilyesfajta elemzésnek. Először tehát röviden összefoglalom, milyen meta-etikai és metodológiai előfeltevések mentén tudjuk beépíteni az érzelmeket az etikai elméleteinkbe. Ezután következik a felelősségérzet leírása és annak vizsgálata, mennyiben van összhangban a felelősségérzet tartalma és megélése azokkal az erkölcsi fogalmakkal, amelyeket a szakirodalom már bőségesen számba vett és jellemzett. Amellett fogok érvelni, hogy a felelősségérzet nem azonos sem a büntudattal, sem a kötelességérzettel, csak távolról kapcsolódik az erkölcsi felelősség bevett fogalmához, és a benne megfogalmazódó kötelességek nem illeszkednek jól sem a deontikus, sem a konzekvencialista kötelességfogalomhoz. Végül – visszatérve az első fejezet meglátásaihoz – számba veszem, milyen módon hasznosítható a felelősségérzet a normatív etikai elméletek számára.

1. Erkölcs és érzelmekek – Meta-etika és metodológia

1.1. Érzelmekek mint intuíciók

Az érzelmekek vizsgálata legtöbbször pontosan ugyanolyan episztemikus szerepet tölt be az erkölcsfilozófiai elméletekben, mint bármilyen más filozófiai diszciplínában: segít tisztázni pre-filozófiai gondolatainkat, elköteleződéseinket az adott kérdésben. Az érzelmekekre való hivatkozás sztenderd eleme az etikai gondolat kísérleteknek, amelyek erkölcsi intuícióink felderítésére vállalkoznak.

Ilyesfajta gondolat kísérletekre számtalan példát találni. Ebbe a sorba illeszthető be a tanulmány elején már említett példa is Bernard Williamstól. Williams a következőképpen vezeti be a saját tett felett érzett sajnálkozás érzését:

A teherautósofőr, aki önhibáján kívül elüt egy gyereket, másként fog érezni, mint egy kívülálló – még akkor is, ha az a kívülálló éppenséggel mellette ült az autóban (...). A sofőr környezetében lévő

emberek azon dolgoznak majd – tegyük hozzá, teljes joggal –, hogy megvizsgálják őt; megpróbálják rábírní, hogy tekintsen úgy a történetekre, ahogyan azt egy kívülálló tenné. Ám fontos kiemelni: erre a folyamatra minden résztvevő úgy tekint majd, mint amelyen keresztül kell menniük – némi gyanakvással fogadnák, ha a teherautósofőr túlságosan gyorsan vagy készségesen venné fel a kívülálló szerepét. Sajnálatot érzünk a sofőr iránt, de a sajnálat érzése együtt jár azzal, mi több, előfeltételezi, hogy úgy gondoljuk: sajátos és különleges viszony áll fenn közte és az adott esemény között – olyasféle kapcsolat, amelyet nem tehetünk semmissé pusztán azáltal, hogy kimondjuk: nem az ő hibája volt. (Williams 2013, 344. o.)

Williams gondolatmenete a következő: a büntudat szokásos elemzéséből az következik, hogy csak akkor indokolt büntudatot éreznünk, ha felelősek és vétkesek vagyunk a szóban forgó kár bekövetkezésében. Minden más esetben ugyan sajnálkozhatunk, amiért a kár bekövetkezett, de irracionális és indokolatlan lenne büntudatot éreznünk. Mégis, amit a teherautósofőr érez, több egyszerű sajnálatnál: az általa megélt rosszérzés minden bizonnyal sokkal intenzívebb lesz, mint egy kívülálló sajnálkozása, és szorosan összefonódik a ténnyel, hogy ő okozta a balesetet. Mindebből Williams azt a következtetést vonja le, hogy erkölcsi ágenciánk túlnyúlik a szándékosság és a vétkesség kérdésein: „Ha valóban fontosnak tartjuk, hogy kik vagyunk, mégpedig abban az értelemben, hogy mit tettünk, és mely dolgokért vagyunk felelősek a világban, akkor el kell fogadnunk: sok olyan dolog is szerepel majd ezen a listán, amelyek kizárólag azért kerülhettek rá, mert ténylegesen megtörténtek”. (Williams 2013, 346. o.)

Három dolgot szeretnék hozzáfűzni a williamsi gondolatmenet-hez. Egyrészt fontos észrevenni, hogy Williams nem pusztán abból vonja le következtetéseit, hogy mit érez vagy mit fog várhatóan érezni a teherautósofőr – ugyanis pusztán abból, hogy az emberek úgy általában hajlamosak bizonyos helyzetekre bizonyos érzelmekekkel reagálni, még nem következik, hogy *indokolt* így reagálniuk. A gyerekek hajlamosak magukat hibáztatni, ha a szüleik elválnak; és a legtöbb ember félelmet érezne, ha egy üvegpadlón kellene állnia háromszáz méter magasban – még akkor is, ha tudja, hogy az épít-

mény tökéletesen biztonságos. Ezek pszichológiailag előrelátható és bizonyos értelemben „természetes” érzelmi reakciók – de egy szűkebb értelemben racionálisan nem indokoltak. Pontosan azért emeli be az elemzésbe Williams a kívülálló perspektíváját, hogy rámutasson: nem pusztán arról van szó, hogy a teherautósofőr feltehetőleg a sajnálkozásnál hevesebb érzéseket fog átélni, hanem hogy úgy gondoljuk, ezeket az érzelmeket *kell* átélnie; hogy erkölcsileg visszásnak tartanánk, ha nem így érezne.

Másrészt: dacára a félrevezető megfogalmazásnak, Williams ezen a ponton nem adja pozitív magyarázatát annak, hogy miért tartjuk indokoltnak és miért várjuk el, hogy a teherautósofőr a saját tette felett érzett sajnálkozást éljen át. Minderre ezen a ponton nincs is szüksége: a tanulmány egészen végighúzódnó érv kibontásához (melyet itt nem szükséges ismertetnem) mindössze arra van szükség, hogy lássuk: mindennapi erkölcsi praxisunk nem követi azokat a – Williams által kantiánusként jellemzett – elveket, amelyek alapján csak szabad és felelős cselekedeteink járulnak hozzá erkölcsi identitásunk és státusunk alakulásához. Williams eszmefuttatása tehát önmagában nem ad választ arra a kérdésre, miért fontos számunkra a felelősségnek ez a gyenge, ágenciális értelme, következésképp nyitva hagyja azt a lehetőséget, hogy alapos erkölcsi reflexió után arra a következtetésre jussunk: a teherautósofőrrel szembeni elvárásaink valójában jogosulatlanok.³

Harmadszor, érdemes megemlíteni, hogy a williamsi gondolatmenet szempontjából mindegy, hogy a saját tett feletti sajnálkozást

3 Nem különösebben nehéz valóéletbeli példákat találnunk arra, amikor egy érzés széles körben elterjedt, és az adott erkölcsi közösségen belül elvárható, mégis joggal vethető fel, hogy az érzésben olyasfajta erkölcsi normák nyilvánulnak meg, amelyek alapos reflexió után erkölcsileg igazolhatatlannak bizonyulnak. Ilyen érzés például az, amit az angol „walk of shame”-ként ír le: az a szégyen, amit általában nők élnek át, amikor egy egyéjszákas kaland után hazamennek a saját otthonukba. Bár nyilvánvalóan közel sincs erkölcsi konszenzus az alkalmi szexuális kapcsolatok megítélésében, egy lehetséges értelmezés szerint a nők által átélt szégyenérzet alapja az az – erkölcsileg elfogadhatatlan – szexuális kettős mérce, amely meggátolja, hogy a nők a férfiakhoz hasonló felszabadsággal éljék meg alkalmi kapcsolataikat. E szerint a gondolatmenet szerint bár az érzés elterjedt (ahhoz legalábbis elég elterjedt, hogy külön kifejezés utaljon rá az angol nyelvben), és bizonyos értelemben „elvárható” azoktól a nőktől, akik ezeket az erkölcsi normákat sajátították el életük során, ám ez közel sem jelenti azt, hogy az érzés és a mögötte meghúzódó normák erkölcsileg igazoltak lennének.

– hogy a hume-i terminológiával éljünk⁴ – természetes (a társadalmi-erkölcsi konvenciókat megelőző) vagy mesterséges (tehát a meglévő erkölcsi konvenciókon alapuló) érzelmeként írjuk le. Akár így, akár úgy, az, hogy az adott érzelmet megéljük és elvárjuk másoktól, azt jelzi, hogy valamilyen módon részét képezi az erkölcsről való gondolkodásunknak. Mindazonáltal, ahogyan ezt az előző bekezdésben jeleztem, további normatív alátámasztás nélkül Williams végkövetkeztetésével bármikor szembeszegezhető, hogy egy létező, ám hibás erkölcsi gyakorlatot ír le.

1.2. Szentimentalizmus

Az érzelmekek szerepe az erkölcsi életünk szerkezetében túlmutathat azon az episztemikus funkción, amelyet az előző alfejezetben tárgyaltunk. A szentimentalista meta-etikai és normatív etikai elméletek azt állítják, hogy érzelmi reakcióink elsődleges szerepet játszanak az erkölcsi tények és értékek kijelölésében (*metafizikai szentimentalizmus*); erkölcsi ítéleteink magyarázatában (*magyarázati szentimentalizmus*) és igazolásában (*igazolási szentimentalizmus*), illetve erkölcsi ítéleteink meghozatalában (*erkölcsi ítéletekkel kapcsolatos szentimentalizmus*). A szentimentalizmus önmagában homályos gyűjtőfogalom: mindössze annyit állít, hogy bizonyos erkölcsi fogalmaink és gyakorlataink nem érthetőek meg anélkül, hogy hivatkoznánk a velük összefüggő érzelmekre, és hogy ebben az értelemben az érzelmeknek elsőbbsége van a racionális erkölcsi megfontolásokhoz, reflexióhoz képest erkölcsi életünk leírásában és igazolásában. Ám hogy ez pontosan mit jelent, azt az adott elmélet fogja meghatározni.

Jelen gondolatmenet szempontjából a szentimentalizmusnak három különböző tézisének érdemes megkülönböztetni. Az első végső soron egy erkölcspszichológiai állítást tesz azzal kapcsolatban, hogy *hogyan jönnek létre az erkölcsi ítéleteink*. A szentimentalizmus ezen változata – amelyet a racionalizmus ellentézéseként szokás megfogalmazni – annyit mond ki, hogy erkölcsi ítéleteinket nem

4 Hume a megkülönböztetést eredetileg a jellemvonásokra, „erényekre” alkalmazza, de minden további nélkül alkalmazható érzelmetípusok csoportosítására is. In: Hume, David (2006) *Értekezés az emberi természetről*. Fordította: Bence György. Akadémiai Kiadó, Budapest.

racionális megfontolások, hanem érzelmi reakcióink alapján hozzuk meg.⁵ Amikor például ítéletet alkotunk arról, hogy helytelen dolog volt a szülőnek egyedül hagynia öt éves gyermekét a lakásban, amíg leugrott a boltba, akkor ezt az ítéletet nem úgy hozzuk meg, hogy végiggondoljuk, hogy az általunk preferált normatív etikai elmélet hogyan alkalmazható az adott esetre, majd arra jutunk, hogy ez a viselkedés morálisan helytelen. Ítéletünket az érzelmeink hatására hozzuk meg: amint meghalljuk a történetet, erős érzések ébrednek bennünk – neheztelés, aggodalom, harag –, és ezek ösztönöznek arra, hogy a szülő viselkedését helytelennek tartsuk.

A magyarázati szentimentalizmus ezen változatával kapcsolatban fontos kiemelni, hogy önmagában nagyon csekély meta-etikai vagy normatív etikai elköteleződéssel jár. Bár erkölcsi ítéleteink oksági értelemben az érzelmi reakcióinkban gyökereznek, ebből nem következik, hogy mindössze ezeket az érzelmeket fejeznék ki. Tökéletesen koherens például azt állítani, hogy erkölcsi meggyőződéseinkre racionális reflexióval teszünk szert, de amint „bejártatott erkölcsfelhasználók” leszünk, már gyors, zsigeri, affektív reakciókban ölt testet az általunk elsajátított erkölcsi tudás (Kennett – Fine 2009). És a szentimentalizmus ezen változatából az sem következik, hogy ezek az erkölcsi ítéletek *igazolnak* lennének pusztán azért, mert összekapcsolódnak érzelmi reakcióinkkal – gondolhatjuk azt, hogy bár erkölcsi ítéleteinket érzelmeink hatására hozzuk meg, végső soron csak racionális megfontolások dönthetnek arról, hogy helytállóak-e.

Hasonlóan gyenge állítás mellett érvelhetünk az érzelmek episztemikus szerepével kapcsolatban is. Azt feltehetőleg a racionalista szerzők többsége is elfogadja, hogy érzelmi reakcióink sokszor informálnak bennünket olyan erkölcsi meggyőződéseinkről, amelyek affektív válaszok nélkül nehezen hozzáférhetőek számunkra. Erre a belátásra épül Williams korábban tárgyalt gondolatmenete és az erkölcsfilozófiai gondolatkísérletek túlnyomó többsége – mindebből viszont sem az nem következik (amint az előző alfejezetben hangsúlyoztam is), hogy ezek az érzések önmagukban igazolnák az őket támogató erkölcsi állításokat, sem az, hogy *kizárólag* érzelmi reakcióinkon keresztül lennének képesek felismerni ezeket az erkölcsi meg-

⁵ Ld. például Jonathan Haidt (2001) társadalmi intuicionista modelljét.

fontolásokat.⁶ Az, hogy bizonyos érzelmi reakciókat természetesnek tartunk, mi több, elvárunk másoktól, annyit mutat, hogy ezek valamiképp integrálódtak az erkölcsi világképünkbe – ez pedig indokul szolgálhat ahhoz, hogy megvizsgáljuk, milyen további előfeltevések tehetik ezen elvárásainkat indokolttá.⁷

A szentimentalizmus fenti két, gyenge változatával szemben sokkal erősebb állítást fogalmaz meg mind az igazolással kapcsolatos szentimentalizmus, mind pedig a metafizikai szentimentalizmus, amelyek egymással is szoros összefüggésben állnak. A metafizikai szentimentalizmus az az állítás, miszerint az erkölcsi tényeket érzelmi reakcióink jelölik ki. Ebben az értelemben a szentimentalizmus nem a racionalizmussal, hanem a kognitivizmussal áll ellentétben, hiszen ebben az esetben nem erkölcspszichológiai, hanem metafizikai állítással van dolgunk: nem azt írjuk le, hogy hogyan jönnek létre az erkölcsi értékekkel kapcsolatos ítéleteink, hanem hogy ezek az ítéletek mit fejeznek ki, és mi teszi őket igazgá.

A szentimentalizmusnak ez a formája elsődleges fontosságú a normatív etikai elméletek számára: attól az állítástól ugyanis, hogy valamit az tesz értékesé vagy értéktelenné, hogy azt érzelmileg támogatjuk vagy helytelenítjük, már gyorsan eljuthatunk ahhoz a téziséig, hogy az erkölcsileg helyes cselekedeteket azok az érzések és vágyak teszik helyessé, amelyek a cselekvést motiválják. Ám fontos kiemelni, hogy a legtöbb klasszikus szentimentalista normatív etika nem tekinthető naturalistának. Arisztotelész például azért tekinti az erényes cselekvést (amelyben oroslánrésze van a megfelelő érzelmi motiváltságnak) helyesnek, mert ebben nyilvánul meg a jó emberi „munka”, az ember sajátos természete; a hagyományos erkölcsiérzelméletetek számára pedig az empátia/szimpátia⁸ alapuló cselekvés azért önmagában értékes, mert ezekben az érzésekben mutatkozik

⁶ Mindazonáltal racionalista nézőpontból legalábbis magyarázatot igényel, miért fordulhat elő, hogy bizonyos erkölcsi meggyőződéseinket könnyebben tudjuk felismerni érzelmi reakcióink vizsgálatával, mint fogalmi-racionális elemzéssel.

⁷ Hasonló elemzését adja az érzelmek igazolásban játszott szerepének Szigeti András (2013).

⁸ A modern pszichológia és erkölcspszichológia különbséget tesz empátia és szimpátia között, és amit Hume és Hutchison szimpatiának neveztek, az mai fogalmaink szerint az empátia érzéséhez áll közelebb.

meg az Isten által ránk hagyományozott jóakarát – az érték és a normativitás forrása tehát végső soron transzcendens. Ilyen és hasonló előfeltevések nélkül a kortárs szentimentalista elméleteknek el kell tudniuk számolni azzal a problémával, hogy ha a jó, a helyes pusztán az, amit érzelmileg helyeslünk, támogatunk, akkor miből fakad az erkölcsi szabályok előíró jellege.

2. Felelősségérzet

felelősségérzet [*g-é*] főnév

Annak felismerése és vállalása, hogy magunkért, tetteinkért v. másokért, a ránk bízottakért felelnünk kell; felelősségérzés.

(*A magyar nyelv értelmező szótára*)

Mivel a felelősségérzet meghatározására eddig tudomásom szerint senki nem tett kísérletet, első megközelítésként az érzés fenomenális jellegét fogom körvonalazni, hogy ezáltal (reményeim szerint) az olvasó számára is azonosíthatóvá váljon az az érzelmi állapot, amelynek elemzésére kísérletet teszek. Először tehát képzeljük el, milyen érzés vesz rajtunk erőt,...

...amikor rájövünk, hogy a részben általunk szervezett eseménynek nincs helyszíne és nincs meghirdetve.

...amikor a gyerekünk elmeséli, hogy az iskolában az egyik osztálytársa rendszeresen kigúnyolja.

...amikor egykori, szeretett középiskolai tanárunk kiírja a Facebookra, hogy nem tudja befizetni a villanyszámláját.

...amikor egy kihalt villamosmegállóban szemtanúi leszünk annak, hogy egy férfi megüti a barátnőjét.

A legmarkánsabb jellemzője ezeknek az érzelmi állapotoknak az az érzés, hogy az adott helyzet olyasvalami, amivel dolgunk van, amivel kapcsolatban lépéseket kell tennünk. A felelősségérzet ránk nehezedik (vö. „felelősséget pakol ránk”), és sürgető motivációvá alakul annak irányába, hogy a fenti helyzeteket valamiképp elemezzük, megértsük és megoldjuk. Mindazonáltal – és ez fontos pont lesz a további elemzés során – a cselekvési motiváció *általános*, nem *konkrét*: sok esetben fogalmunk sincs, mit tehetnénk a helyzet feloldá-

sáért, mi több, talán abban sem vagyunk biztosak, hogy egyáltalán van olyasfajta befolyásunk a helyzetre, amely lehetővé tenné annak megoldását. Mindebből az is következhetne, hogy amikor rájövünk, hogy nincsenek megfelelő eszközök a kezünkben, akkor a felelősségérzet elpárolog. De ez nem feltétlenül igaz: ilyen esetekben a felelősségérzet abban a másodlagos vagy meta-motivációban ölthet testet, hogy kitaláljuk, *ki* az, aki a helyzet megoldásáért felelős, vagy miképp tehetnénk szert mi magunk olyasfajta befolyásra, amely segít azt megoldani.

A továbbiakban még pontosabb jellemzését fogom adni a felelősségérzetnek. De a leírásnak ezen a pontján a legfontosabb feladat az, hogy megmutassam: a felelősségérzet nem tehető azonossá azokkal az erkölcsi érzésekkel és kategóriákkal, amelyekkel az erkölcspszichológiai és normatív etikai szakirodalom eddig dolgozott. Ezért most sorra veszem, milyen erkölcspszichológiai kategóriákkal mutathat egyezést a felelősségérzet, és miért gondolom mégis, hogy ezektől elkülönülő érzelmi állapot.

2.1. Büntudat

Fenomenális jellemzőik alapján a felelősségérzet és a büntudat rokonérzéseknek tűnnek: mindkettő egyfajta erkölcsi teherérzés, amely összefüggésben áll azzal, hogy valami erkölcsileg rossz történt vagy történik a világban. Ugyancsak hasonlóképp a büntudathoz, a felelősségérzetben is erős személyes érintettség: nem egyszerűen konstatáljuk, hogy valami rossz, helytelen dolog történt vagy történik, hanem úgy gondoljuk, mi magunknak dolgunk van ennek a rossz dolognak a helyzetével. Ebből fakadóan a büntudat, akárcsak a felelősségérzet, erős motivációt nyújt a cselekvésre.

Ám a hasonlóságok ezen a ponton véget is érnek. A büntudat alapja az a meggyőződés, hogy felelősek vagyunk egy múltbeli rossz-cselekedetért, amelyet mi (egyedül vagy másokkal együtt) követtünk el. Következésképpen a büntudathoz kapcsolódó motiváció arra irányul, hogy amennyire lehet, helyrehozzuk az általunk okozott kárt, vagy – amennyiben ez nem lehetséges – bocsánatkérésünkkel jelezzük a megkárosított fél számára, hogy megbántuk, amit tettünk (Carnì et al. 2013). Ezzel szemben a felelősségérzet kifejezetten a

most felmerülő probléma megoldására szolgáltat motivációt, függetlenül attól, hogy a múltban mit tettünk vagy mit mulasztottunk el. A felelősségérzet – szemben a büntudattal – *előre-* nem pedig *múlt-* tekintő érzés: a felelősségérzet erkölcsi alapját nem valamifajta múltbeli hiba képezi, és nem az általunk okozott kár helyzetételére, hanem egy tőlünk (részben) függetlenül kialakult helyzet megoldására ösztönöz.

Szemben a büntudattal, a felelősségérzet esetében egyáltalán nem egyszerű elmagyarázni, *miért* van dolgunk az adott történéssel; hogy az miért ró ránk erkölcsi kötelességet. Ha végignézünk a példákon, azt látjuk, hogy az eseményekkel és az abban kárt szenvedő emberekkel való kapcsolatunk rendkívül sokféle lehet: lehetnek a legközelebbi hozzátartozóink, akik iránt különös felelősséggel tartozunk – mint a gyerekek iskolai konfliktusainak esetében –; de teljesen ismeretlen emberek is, akikkel nyilvános térben, a véletlennek köszönhetően keresztezzük egymás útját – mint a villamosmegálló példánál. Ezen tanulmány keretei között nem fogom részletes pozitív elméletét adni annak, milyen típusú helyzetek és emberi viszonylatok válhatnak ki felelősségérzetet – ez a mostaninál sokkal alaposabb elemzést igényelne. Az egészen biztos, hogy nagyrészt normatív etikai elköteleződéseinken múlik, hogy milyen esetekben érezzük indokoltnak és igazoltnak a cselekvő azon érzését, hogy valamit tennie kell a szóban forgó helyzet megoldásáért. Ebből pedig az is következik, hogy normatív etikai alapállásunktól függően – és hasonlatosan a legtöbb erkölcsi érzelemhez – a felelősségérzet is lehet igazolt vagy igazolatlan. Ahogy a büntudat is ölthet eltúlzott vagy elhibázott formákat, és ösztönözhet minket olyan cselekedetek megtételére, amelyeket nem lenne kötelességünk magunkra vállalni, úgy a felelősségérzet bizonyos megnyilvánulásairól is gondolhatjuk azt, hogy elhibázottak vagy eltúlzottak, és az illetőnek – dacára annak, hogy így érez – nem dolga megoldani a felmerült problémát.

2.2. Kötelességérzet

Felelősségtudat, felelősségérzet, kötelességtudat, kötelességérzet – ezeket a kifejezéseket a hétköznapiakban szinonimákként használjuk. Mivel jelen tanulmányban egy erkölcsi érzelmet szándékozom

körülhatárolni és jellemezni, a szótári jelentések csak korlátozott segítséget nyújtanak: előfordulhatna, hogy a nyelvünk nem megfelelően határolja el, vagy a szótáraink nem megfelelően határozzák meg a vizsgált lelkiállapotot. Ám jelen esetben nem ez a helyzet: a felelősségérzetnek a fejezet elején idézett szótári meghatározása megfelelően írja le azt az érzést, amely a vizsgálandó tárgyát képezi, és *A magyar nyelv értelmező kéziszótára* céljaimnak megfelelően különbözteti meg azt a kötelességérzettől, amelyet így határoz meg: „Erkölcsi szükség érzése, amely a kötelesség teljesítésére ösztönöz”.

A leglényegesebb különbség a kötelességérzet és a felelősségérzet között az, hogy a kötelességérzet egy (vagy több) *konkrét* cselekvés megtételére motivál: azon cselekedetek megtételére, amelyekről *tudom*, hogy azokat kötelességem megtenni. Míg a felelősségérzet esetében a felmerülő helyzet, probléma ró ránk terhet, és a felelősségét érző egyén nem feltétlenül tudja, hogy pontosan mit kellene tennie, addig a kötelességtudat már eleve rögzített kötelességeknek a tudatosítása és az arra való törekvés, hogy ezeknek eleget tegyünk.⁹ Ennek ellenére nem véletlen, hogy a két érzést sokszor szinonimaként kezeljük, mert fenomenális tulajdonságaikban meglehetősen hasonlóak. Elméleti szempontból viszont a kettő közti különbség kulcsfontosságú: míg a kötelességérzet nem szolgál számunkra új információval azzal kapcsolatban, hogy milyen erkölcsi kötelességeket tételezünk cselekvéseink során – hiszen pusztán azokat a kötelességeket rögzíti, amelyeknek amúgy is tudatában vagyunk –, addig a felelősségérzet épp azért vet fel izgalmas kérdéseket, mert nem egyértelmű, hogy *miért* van közünk azokhoz a helyzetekhez, amelyek a felelősségérzetet kiváltják.

9 Hasonlóan különbözteti meg a szereplelősséget (amely elég közel áll az általam felelősségvállalásként értett felelősségnek hívott jelenséghez) és a kötelességeket H. L. A. Hart is: „A közlegényeknek kötelességük, hogy engedelmességedjenek a tisztéknek, ezért ha egy alkalommal azt a parancsot kapják felettesüktől, hogy fejlődjenek négyes sorokba, vagy hogy fegyveresen tisztelegjenek, ennek megtétele kötelességük. Ám a négyes sorokba fejlődést vagy a fegyveres tisztelegést aligha neveznék a közlegények felelősségének, miként azt sem mondanánk, hogy felelősek e dolgok megtételéért. [...] Az a jellemző a felelősségnek minősülő szerep szerinti kötelességekre, hogy ezek viszonylag összetettek és kiterjedtek.” (Hart 2007, 53. o.)

2.3. Erkölcsi felelősség

A „felelősség” kifejezésünk (minimum) kétértelműségére többen felhívták már a figyelmet (például Hart 2007). Egyfelől a felelősség jelentheti azt a sajátos viszonyt, amely összeköt minket bizonyos cselekedeteinkkel és mulasztásainkkal, és amely másokat felhatalmaz arra, hogy az adott cselekedetet vagy mulasztást erkölcsileg megítéljék, hibáztatás vagy dicséret tárgyává tegyék. Ez az erkölcsi felelősségnek a filozófiában bevett értelme, amely a szabadakarat-vita keretében válik elemzés tárgyává; a vele kapcsolatos alapvető kérdés pedig az, hogy vannak-e, illetve melyek azok a cselekedeteink és mulasztásaink (esetleg érzelmeink, meggyőződéseink vagy jellemvonásaink), amelyekre olyasfajta befolyást gyakorlunk, amely egyfelől megfelel az emberi szabadság pre-filozófiai képének, másfelől pedig igazolja a felelősnek tartás gyakorlatait (hibáztatás, dicséret, büntetés, neheztelés stb.)

Van azonban egy másik, jóval kevesebbet tárgyalt koncepció is, amely többek között a „felelősségvállalás” vagy a „felelős személy” kifejezésekben érhető tetten. Ezen kifejezések segítségével azt mondjuk ki – összhangban a „felelősség” szó etimológiai gyökereivel –, hogy ki miért „felel”: hogy kik és mik azok a helyzetek, dolgok, események, amelyekkel az illetőnek dolga van; amelyekkel kapcsolatban az ő feladata, hogy a dolgok zökkenőmentesen haladjanak, és amelyekkel kapcsolatban az illető számon kérhető.¹⁰ A felelősségnek ebben az értelmében elsősorban és meghatározóan nem a saját ágensciánk „termékeiért” (cselekedetek, mulasztások), hanem hozzánk képest külső dolgokért viselünk felelősséget. És az is világos, hogy a felelősségnek ez az értelme valamiképp a köteleességek kijelölésével, allokációjával függ össze, míg az első, filozófiailag bevett felelősségfogalomról legtöbbször úgy gondoljuk, hogy analitikus értelemben megelőzi a normatív etikai kérdésfelvetéseket: akkor is meg tudjuk állapítani valakinek a felelősségét, ha nem hoztunk előzetes ítéletet arról, hogy az adott dolog helyes volt-e, vagy helytelen; hogy kötelessége lett volna azt megtennie az illetőnek, vagy sem.

¹⁰ Feltehetőleg ezen a ponton – tudniillik a számonkérés létjogosultságának meghatározásában – találkozik legközvetlenebbül a felelősség ezen két értelme.

Úgy gondolom, egyértelmű, hogy míg a felelősségérzetnek nem sok köze van a felelősség filozófiailag bevett fogalmához, a második értelméhez annál több. Hasonlóan a felelősségvállalás imént vázolt értelméhez, a felelősségérzet is arra irányul, hogy hozzánk képest külső, a közvetlen személyes befolyásunk alá nem tartozó helyzetekre találjon megoldást. És közös bennük az is, hogy nyitott, nem konkretizált köteleességeket fejeznek ki: a dolgunk az, hogy valamilyen módon megoldást találjunk a felmerülő helyzetre, ám hogy ez milyen konkrét cselekedetekben ölthet testet, az nem rögzített, mi több: az egyén számára időnként egyáltalán nem világos.

Mindezek alapján jó okunk van azt gondolni, hogy a felelősségérzet és a másodikként tárgyalt felelősségfogalom egymástól nem független erkölcsi jelenségek, hanem a felelősségérzet az így értett felelősség affektív megnyilvánulása. Kérdés, mennyivel jutottunk ezzel előrébb a jelenség megértéséhez. Bizonyos szempontból nem nagyon: mivel az ekként értett felelősséget a filozófiai irodalom csak szórványosan és felületesen tárgyalja – sokszor kizárólag azzal a céllal, hogy megkülönböztesse a bevett jelentéstől –, abban nem bízhatunk, hogy az eddigi szakirodalom segít elhelyezni a felelősségérzetet az erkölcsi jelenségek architektúrájában.¹¹ Másrészt viszont ez a belátás erős motivációt szolgáltat arra, hogy az eddigiéknél sokkal tüzetesebb vizsgálat tárgyává tegyük a felelősségnek ezt az eleddig elhanyagolt értelmét. Az, hogy a felelősségvállalás összekapcsolódik egy ismerős és gyakori érzelmi és motivációs állapottal, legalábbis arra utal, hogy nem valamifajta mesterséges vagy mellékes, esetleg pontatlan nyelvhasználatból fakadó fogalomról van szó, hanem olyasvalamiről, ami saját jogán integráns része az erkölcsi gyakorlatainknak.

2.4. Kötelesség

A fejezet eddigi részeiben azt vizsgáltam, hogy van-e olyan, az erkölcsfilozófiában már alaposan elemzett kategória, amellyel a felelősségérzetet azonosíthatnánk. Az előző fejezet végén oda jutottunk el, hogy a felelősségérzet egy töről fakad a felelősség felelősségvál-

¹¹ Kivételt jelent a közelmúltból Cane 2016.

lalásként értett fogalmával – ám mivel maga ez a fogalom is keveset tárgyalt, ezzel nem jutottunk el a felelősségérzet alaposabb leírásához. Azt viszont többször is hangsúlyoztam, hogy a felelősségérzet azt fejezi ki, hogy erkölcsi kötelességünk megtenni valamit – habár ezek a kötelességek nem írhatók le előzetesen konkrét cselekedetek formájában. Ebben az alfejezetben röviden azt szeretném áttekinteni néhány előzetes meglátás erejéig, hogy hogyan konceptualizálhatóak ezek a kötelességek, és mennyiben építhetők be az ismert normatív etikai elméletekbe.

A felelősségérzet és a kötelességérzet kapcsán már említettem, hogy míg a kötelességérzet az ismert és elismert kötelességek megtételére motivál, addig a felelősségérzetet egy megoldandó helyzet váltja ki. Ennyiben úgy tűnik, hogy a felelősségérzet – szemben a kötelességérzettel – nem a deontikus etikák struktúráját követi: a kötelességek nem vezethetők le valamilyen deontikus elvből, hanem azokat maga a helyzet generálja. De ez persze elég semmitmondó megfogalmazás, hiszen értelemszerűen minden kötelességet helyzetek generálnak: ha például nem kerülök olyan helyzetbe, amelyben releváns kérdéssé válik, hogy igazat mondok-e, akkor a hazugság deontikus tilalmával sem kell számot vetnem döntésem során. Mindazonáltal úgy gondolom, értelmesen megfogalmazható különbség van a deontikus etika paradigmatis használati módja és a felelősségérzet általam ismertetett működése között: míg a deontikus etikák alapvetően azzal a kérdéssel szembesítik a cselekvőt, hogy mely cselekvési lehetőségei erkölcsileg megengedhetőek vagy megengedhetetlenek, addig a felelősségérzet esetében a releváns kérdés az, hogy milyen kötelességeket ró rám egy adott helyzet megoldása. Nem csak a kötelesség pontos tartalma marad nyitott, de az is kérdéssé válik, hogy milyen választási lehetőségeim adódnak egyáltalán az adott helyzetben.

Ebből a szempontból a felelősségérzet által generált kötelességek jobban emlékeztetnek az utilitarista kötelességfogalomra, amennyiben ez utóbbi számára is központi kérdés, hogy pontosan *melyek* azok a cselekedetek, amelyek a legtöbb ember számára a legnagyobb hasznot hajtják. Mindkét esetben problémaként lép fel a helyes cselekedet meghatározása – mégpedig nem azért, mert az általános

elvek ne szolgálnának megfelelő útmutatással vagy konfliktusba kerülnének egymással, hanem azért, mert az adott helyzetben nem egyértelmű, hogy milyen cselekedet járulna hozzá a kitűzött cél eléréséhez.

Mindazonáltal számos tényező van, ami miatt nem lenne könnyű utilitarista alapokon rekonstruálni a felelősségérzet által kifejezésre került kötelességeket. Egyfelől világos, hogy amikor felelősségérzet támad bennünk egy adott helyzet láttán, akkor ennek semmi köze semminek a maximalizálásához – nem minél többet szeretnénk tenni vagy elérni, hanem épp annyit, amennyivel elhárítjuk a bajt. Másfelől a vizsgált példák alapján az is egyértelmű, hogy a felelősségérzet sok esetben összefügg olyasfajta személyes érintettségekkel, amelyek a legtöbb utilitarista elmélet alapján erkölcsileg irrelevánsak. Az, hogy hálás vagyok a gimnáziumi tanáromnak az együtt töltött évekért, és szeretettel gondolok rá, a legtöbb utilitarista elmélet szerint semmit nem nyom a latban abból a szempontból, hogy kell-e és hogy *neki* kell-e segítenem szorult anyagi helyzetének rendezésében.

Mindezek alapján nincs okunk arra, hogy a felelősségérzetet akár a deontikus, akár az utilitarista kötelességfogalommal szorosan rokonítsuk. Ám szeretném hangsúlyozni, hogy ez a legkevésbé sem meglepő: köztudott, hogy mindennapi erkölcsi intuíciónk erősen megosztottak a két nagy elméletcsoport között (és akkor az erényetikáról még szót sem ejtettünk!), és kiterjedt erkölcsi gyakorlatok állnak mind az egyik, mind a másik mellett. A felelősségérzetben megfogalmazódó kötelességfogalom pontosan annyira heterogén és inkoherens, mint az etikai gondolkodásunk általában, és ha egy normatív etikai elmélet számot akar vetni a felelősségérzet jelenségével, akkor valamiképp tisztázni kell, milyen módon illeszthető be a felelősségérzetben kifejeződő kötelességfogalom az adott elméletbe. Mindazonáltal a fenti megjegyzésekből a legkevésbé sem következik, hogy ez a feladat kivitelezhetetlen volna – mindössze annyit mutatnak, hogy a felelősségérzet nem integrálható további finomítások nélkül sem a deontikus, sem az utilitarista etikai rendszerekbe.

2.5. Miért érzünk felelősséget?

Az eddigiekben azzal foglalkoztam, miként különböztethető meg a felelősségérzet más erkölcsfilozófiai jelenségektől és kategóriáktól. Mielőtt az utolsó fejezetben megnéznénk, hogyan hasznosítható egy effajta elemzés, megpróbálom kicsit részletesebb pozitív leírását adni annak, mikor és miért támad bennünk felelősségérzet.

Mint azt a korábbiakban már hangsúlyoztam, a felelősségérzet tipikus megnyilvánulásaiban kérdéseket vet fel azzal kapcsolatban, miért van dolgunk az adott helyzettel, miért ró az kötelességeket ránk. A fejezet elején szereplő példák sokszínűek: míg a konferencia társszervezőjeként egyértelmű intézményes felelősségünk, hogy a rendezvény sikeres legyen, addig a gyerekünk iskolai zaklatásának esetében úgy tűnik, hogy a gyerekünkhöz fűződő speciális felelősségi viszony indokolja, hogy kötelességünknek érezzük a beavatkozást. Az elszegényedett ex-tanár esetében feltehetőleg a reciprocitásra való törekvés, illetve az iránta érzett hála és szeretet készíthet arra, hogy úgy gondoljuk: nem mehetünk el szó nélkül a kialakult helyzet mellett; az utcai bántalmazás esetében pedig a felelősség alapja mindössze az a tény, hogy mi vagyunk az egyetlenek, akik közbe tudnak avatkozni.

Két dolgot szeretnék kiemelni, ami mégiscsak közös ezekben az amúgy nagyon eltérő esetekben. Az első a felelősségérzetnek az a jellemzője, amit „ki, ha én nem?” érzésként tudnék a legpontosabban körülírni. A felelősségérzet alapját nem az képezi, hogy feltétlenül mi lennénk a legalkalmasabbak a probléma megoldására, vagy hogy bármilyen értelemben előzetesen nekünk lett volna allokálva ez a feladat – hanem az a meggyőződés, hogy ha mi nem teszünk semmit, akkor a probléma jó eséllyel nem fog elhárulni. A felelősségérzetet elsősorban az a hit alapozza meg, hogy a mi közreműködésünk nélkül a helyzet nem fog megoldódni.

Míndez szoros összefüggésben van a második meglátással. Az, hogy felelősségérzet ébred bennünk egy helyzet megoldására, egyáltalán nem jelenti azt, hogy egy erkölcsi értelemben ideális világban a feladat megoldása a mi felelősségünk lenne. A konferencia szervezése a példában közös feladat; mint ahogy egy iskolai zaklatás kezelése sem kellene hogy az egyik szülő egyszemélyes feladata legyen

az iskolában dolgozók és a többi szülő bevonása nélkül. Szeretett középiskolai tanárunk elszegényedése és kilátástalan helyzete minden bizonnyal a közalkalmazotti bérekkel, a nyugdíjrendszerrel és a szociális háló hiányával függ össze, így nem valószínű, hogy mi magunk tartós megoldást tudunk rá találni. A felelősségérzet ezekben a helyzetekben elsősorban azért ébred fel bennünk, mert a felelősségi körök nem tisztázottak, a felelősség megosztott vagy olyan intézményekhez allokált, amelyek valami miatt nem vonhatók be a konkrét helyzet megoldásába. Pontosan ebből fakad a felelősségérzet nyitott, általános jellege is: mivel a „ki, ha én nem” hol megalapozott, hol megalapozatlan érzése olyan típusú problémák megoldását terheli az egyénre, amiről nem gondolta, hogy az az illetékességi körébe tartozik, ezért nem csak a konkrét teendők specifikálása okoz nehézséget, de már annak megállapítása is, hogy hozzá tud-e érdemben járulni a probléma megoldásához.

Míndezt azért tartottam fontosnak megemlíteni, mert mindebből az is következni látszik, hogy a felelősségérzet általam vázolt jelensége egyáltalán nem független attól a társadalmi közegtől, amelyben élünk. Sokkal könnyebben állnak elő például ilyesfajta helyzetek egy olyan világban, amelyet bonyolult intézményes hierarchiák és felelősségi körök hálózhatnak be, amelyek nehezé, ha nem épp lehetlenné teszik, hogy egyértelműen azonosítsuk: kinek kellene ebben a helyzetben lépnie. Amennyiben pedig a nagyfokú szervezeti fejlettség alacsony társadalmi bizalommal párosul, tehát hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy sem a problémára szakosodott intézmények nem lesznek képesek a konkrét helyzet kezelésére, sem mások nem fogják átvállalni a helyzettel járó felelősséget, akkor egyre gyakrabban fogjuk átélni a „ki, ha én nem?” érzését és az ebből fakadó felelősségérzetet.

3. Hogyan tovább?

Az eddigiekben arra tettem kísérletet, hogy jellemezsek egy eddig keveset tárgyalt érzelmi-motivációs állapotot, a felelősségérzetet. Amellett érveltem, hogy a felelősségérzet nem azonos sem a bűntudattal, sem a kötelességérzettel, sem az erkölcsi felelősség bevett fogalmával – viszont szorosan összefügg a felelősségvállalás-

felelősségviseelés értelmében vett felelősséggel, annak affektív megnyilvánulása.

Végül rátérhetünk arra, hogy milyen önmagán túlmutató jelentősége lehet egy ilyesfajta elemzésnek. Az első megoldás roppant egyszerű: nem foglalkozunk többet a felelősségérzettel, és a benne megnyilvánuló erkölcsi felelősség- és kötelességkoncepcióval. Feltehetőleg erre fognak hajlani azok, akik az eddigi fejtegetést nem találták meggyőzőnek: ha úgy gondoljuk, hogy a felelősségérzet valójában nem kezelhető önálló érzelmi-motivációs állapotként – hanem például több, ismerős állapot variánsa vagy kombinációja –, vagy hogy a jelentősége periferikus, esetleg csak nagyon speciális körülmények között adekvát reakció, akkor nem feltétlenül indokolt a vele való további foglalatalkodás. Jelen sorok szerzője nyilvánvalóan nem osztja ezt a nézetet: úgy gondolom, a felelősségérzet, a vele együtt járó „ki, ha én nem?” érzés, és a belőle következő cselekvések meghatározásával járó dilemmák sokunk számára ismerősek és hétköznapiak – mi több, megkockáztatnám, hogy a modern társadalmak változásai nyomán egyre markánsabban fognak megjelenni a felelősségérzettel összefüggő erkölcsi rejtvények.

De még ha azt gondoljuk is, hogy a felelősségérzet további vizsgálata hasznos tanulságokkal szolgálhat erkölcsfilozófiai elméleteink számára, akkor is több úton indulhatunk el. Ha elfogadjuk is, hogy a felelősségérzetben megnyilvánuló felelősség- és kötelességkoncepció elárul valamit arról, ahogyan az erkölcsi életünket éljük, ebből – ahogy erről a tanulmány első fejezetében többször is szót ejtettem – még nem következik, hogy ez a felelősség- és kötelességkoncepció elméletileg vagy etikai értelemben tartható lenne. Ám ahhoz, hogy ezt megtudjuk, szükségünk van arra, hogy a mostaninál mélyebb elemzését adjuk a felelősségvállalás értelmében vett felelősségnek, és a belőle kibomló kötelességfogalomnak.

Végül pedig gondolhatjuk azt is, hogy a felelősségérzet mint motivációs állapot önmagában erkölcsi érték forrása: hogy az erkölcsileg értékes cselekvés valamilyen módon összefügg azzal, hogy felelősségérzettől hajtva cselekszünk. Ez lenne a legközvetlenebb mód, ahogy a felelősségérzet hatással lehet a normatív etikai elméleteinkre: ha egy szentimentalista normatív etika alapjává tesszük. Mind közül ez a legambiciózusabb, egyben legmegkérdőjelezhetőbb vállalkozás.

Egyrészt azért (mint azt már futólag említettem), mert a szentimentalista etikák – hacsak nem egészítjük ki őket nem-naturalista elemekkel – nehezen tudnak számot adni az erkölcsi értékek normatív igényével. Másrészt pedig azért, mert az elemzés jelen szakaszában még nehezen lehetne jól érvelni amellelt, hogy a felelősségérzet kiemelt értékkel és fontossággal bír az erkölcsi életünkben. Ez azonban csak további motivációt szolgáltat arra, hogy kövessük az előző bekezdésben meghirdetett programot, és megadjuk a felelősségviseelésnek és a felelősségérzetnek azt a gondos elemzést, amelyet megérdemelnek.

Hivatkozások

- Cane, P. 2016. Role Responsibility. *The Journal of Ethics* 20, 279–298.
- Carnì, S. – Petrocchi, N. – Del Miglio, C. – Mancini, F. – Couyoumdjian, A. 2013. Intrapsychic and interpersonal guilt: A critical review of the recent literature. *Cognitive Processing*, 14, 333–346.
- Haidt, J. 2001. The Emotional Dog and Its Rational Tail. *Psychological Review* 108, 814–834.
- Hart, H. L. A. 2007. Felelősség. Fordította: Kaszás Gábor. In: Krokovay Zsolt (szerk.): *Felelősség*, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 51–70.
- Kennett, J. – C. Fine. 2009. Will the Real Moral Judgment Please Stand up? The Implications of Social Intuitionist Models of Cognition for Meta-Ethics and Moral Psychology. *Ethical Theory and Moral Practice*, 12 (1), 77–96.
- Strawson, P. F. 2013. Szabadság és neheztelés. Fordította: Veres Máté, In: Réz Anna (szerk.): *Vétek és választások*, Gondolat Kiadó, Budapest. 239–265.
- Szigeti, A. 2013. Emotions and Heuristics. *Journal of Ethical Theory and Moral Practice* 16, 845–862.
- Williams, B. 2013. Morális szerencse. Fordította: Lautner Péter és Réz Anna, In: Réz Anna (szerk.): *Vétek és választások*, 335–358.

BERNÁTH LÁSZLÓ:

MIT ALAPOZ MEG A SZABADSÁG FENOMENOLÓGIÁJA? *

Tanulmányomban amellet érvelek, hogy a szabad döntések fenomenológiája nem igazolja a szabad akarat libertariánus felfogását, e fenomenológiának mégis nélkülözhetetlen szerepe kellene hogy legyen a libertariánus elméletek kialakításában. A szabad cselekvések fenomenológiája nem abban segít, hogy alátámasszuk a libertariánus szabad akaratba vetett hitet, hanem abban, hogy a segítségével kialakítsuk a szabad akarat helyes fogalmát.

Bevezetés

A szabad akarat libertariánus elméletei azt állítják, hogy i) bár a szabad akarat és az univerzális determinizmus összeegyeztethetetlen egymással, ii) a felnőtt és mentálisan egészséges emberek rendelkeznek szabad akaráttal. A libertariánusok megegyeznek abban, hogy a szabad akaráttal való rendelkezés magában foglalja azt, hogy az illető legalább némely esetben cselekedhetett volna másképpen, mint ahogy cselekedett. A libertariánusok abban is egyetértenek – bár elvileg lehetséges lenne olyan libertariánus elmélet, ami ezt tagadja –, hogy e képesség megléte a morális felelősség szükséges feltétele. A libertariánusok éppen azért gondolják azt, hogy a szabad akarat összeegyeztethetetlen az univerzális determinizmussal, mert az utóbbi álláspontjuk szerint kizárja, hogy a cselekvők legalább olykor másképpen is cselekedhettek volna, mint ahogy cselekedtek. Ha ugyanis a világ kiindulóállapotának teljes leírásából és a természeti törvények teljes leírásából következik a világ összes többi állapotának a leírása, akkor, úgy tűnik, csodára (a természeti törvények megszegésére) lenne szükség ahhoz, hogy másképpen történjenek a dolgok, mint ahogy ez levezethető lenne. Csoda végrehajtására azonban nem vagyunk képesek.¹

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj, valamint az OTKA K109638 számú pályázatának támogatásával készült.

¹ Egy másik cikkemben részletesen bemutatom a libertarianizmust és annak különböző irányzatait. Lásd: Bernáth 2018.

A libertariánusok két fő téziséből az is következik, hogy elvetik az univerzális determinizmust. Mivel a szabad akarat szerintük magában foglalja a másként cselekvés képességét, ezért mindez maga után vonja, hogy azt állítsák, az (emberi) cselekvők legalább olykor képesek lettek volna másképpen cselekedni, mint ahogy cselekedtek. E ponton azonban felmerül egy, a libertariánusok számára kényes episztemológiai kérdés. Honnan tudják, hogy az univerzális determinizmus hamis? Másképpen megfogalmazva: mire alapozzák azt, hogy valóban rendelkezünk a másként cselekvésnek egy, az univerzális determinizmussal összeegyeztethetetlen képességével? A kérdés azért jelent nagy kihívást, mert ha a libertariánus nem tudja a másként cselekvés képességébe és az univerzális determinizmus hamiságába vetett hitét igazolni, akkor, úgy látszik, azt a vélekedését sem tudja igazolni, hogy szabad és felelős lények vagyunk.

A libertariánusok gyakorta a szabad cselekvés fenomenológiájára hivatkozva igyekeznek igazolni a szabad akarat létezését valló meggyőződésüket. Az első szakasz röviden összefoglalja, hogyan néz ki ez az igazolási forma. Ezután bemutatok két erős érvet ezzel az igazolási eljárással szemben. A harmadik részben rövid javaslatot teszek arra, hogyan kellene a szabadságba vetett hitet a libertariánusnak igazolnia. Végül amellet érvelek, hogy a szabad cselekvés fenomenológiája ugyan nem képes megoldani az igazolás problémáját, de a libertariánusok másik nagy problémáját, a szerencse-érvekből fakadó elgondolhatósági problémát igen.

1. A libertarianizmus fenomenológiai igazolása

Oisín Deery a következőképpen rekonstruálja a libertarianizmus fenomenológiai igazolását:

- (1) A szabadság tapasztalatának tartalma (valószínűleg) veridikus.
- (2) Szabadságtapasztalatunk tartalma a libertariánus szabadakarat-felfogásnak felel meg.
- (3) Ha szabadságtapasztalatunk tartalma a libertariánus szabadakarat-felfogásnak felel meg, akkor szabadságtapasztalatunk csak akkor veridikus, ha a libertarianizmus igaz.

(K) Következésképpen a libertarianizmus (valószínűleg) igaz. (Deery 2015: 319. Az érvt Deery a következő szöveghelyeken lokalizálja: Reid 1788: 36; C.A. Campbell 1957: 168–74; O'Connor 1995: 196–7; Swinburne 2011: 82).

Másképpen – kicsit leegyszerűsített módon – megfogalmazva: mivel a cselekvés során úgy tűnik számunkra, hogy rendelkezünk libertariánus értelemben vett szabad akarattal, ezért valószínűleg tényleg rendelkezünk libertariánus szabad akarattal.

Az érvtel kapcsolatban két dolgot érdemes tisztázni. Az első, hogy ez egy fallibilis, valószínűségi jellegű érvt. A libertariánus elismeri, hogy amennyiben vannak erős konceptuális vagy empirikus érvt a szabad akarat létezésével szemben, akkor azok akár erősebbnek is bizonyulhatnak a fenti igazolásnál. Ám a libertariánusok szerint nincsenek különösebben erős konceptuális és empirikus ellenérvt. Amennyiben ebben igazuk van, és a fenti igazolás működik, akkor valóban igazoltan hisznek a libertariánus szabad akarattal.

A második tisztázandó dolog az, hogy a cselekvés fenomenológiája a szó szoros értelmében persze nem a libertarianizmust igazolja, hanem azt, hogy képesek vagyunk olyan cselekvéseket végrehajtani, amelyek kielégítik a szabad akarat libertariánus feltételeit. A libertarianizmusnak mint álláspontnak az igazolásához arra is szükség van, hogy a determinizmus és a szabad akarat összeegyeztethetlenségét is igazolja valaki amellet, hogy libertariánus értelemben vett szabad akarat létét igazolja.

Az érvtel – ahogy ez szokott lenni – minden egyes premisszáját kétségbe vonták már.² Számos kompatibilista szerint a cselekvés során átélt szabadságtapasztalat nem a libertariánus, hanem a kompatibilista szabadakarat-felfogásnak felel meg (Nahmias et al 2004). Eszerint a cselekvés során nem azt érezzük, hogy a cselekvés pillanatában több cselevési opció is egyformán nyitva áll előttünk, hanem azt, hogy bármelyik cselekvést akarjuk is végrehajtani, azt – amennyiben valóban úgy akarunk cselekedni – képesek leszünk végrehajtani. Ugyanis a szabad akarat tradicionális kondicionális elemzése szerint, az akarat szabadságához elegendő az is, hogy igaz legyen:

2 A premisszákat különféleképpen támadó stratégiák és cikkek listája szintén Deery (2015)-ből származik.

amennyiben másképpen akartunk volna cselekedni, másképpen cselekedtünk volna. Ez a fajta szabadság a determinizmus fennállása esetén is rendelkezésünkre állhat, szemben a libertariánus szabad akarattal, amelynek feltétele, hogy az adott szituációban több, egymáshoz képest más és más cselekvésre irányuló akaratot³ legyünk képesek megformálni.

A (2)-es premisszáat úgyis kétségbe lehet vonni, hogy valaki csupán azt állítja, hogy az emberek félreértik saját tapasztalataikat, és az valójában nem illeszkedik jobban a libertariánus szabadságfelfogáshoz, mint a kompatibilistához (Horgan 2011, 2012). Eszerint az álláspont szerint a szabadság fenomenológiája viszonylag szegényes és mindkét szabadakarat-konceptióval egyaránt összeegyeztethető.

Deery maga a (3) premisszáat vonja kétségbe azt állítva, hogy a szabadságtapasztalat egyaránt veridikus mind libertariánus, mind kompatibilista szempontból, ezért nem következtethetünk a szabadságtapasztalat veridikusságából a libertarianizmus igazságára (Deery 2015). Néhány kompatibilista (Lehrer 1960), valamint a szigorú-inkompatibilisták és deterministák többsége (ez utóbbi két csoport tagadja bármilyen szabad akarat létezését, lásd például Honderich 1988, Double 1991, Smilansky 2000, Levy 2011, Pereboom 2014), nem hiszi, hogy a szabadságtapasztalatunk veridikus lenne, és (részben) ezért utasítja el az érvt konklúzióját.

Úgy gondolom, hogy a libertariánusok ellenfeleinek (1)-et kellene kétségbe vonni, jóllehet amellet most nem tudok hosszabban érvelni, hogy szabadságtapasztalatunk miért éppen és miért csak a libertariánus szabadakarat-elméletnek felel meg. Ám úgy vélem – bár nem állnak rendelkezésemre ezzel kapcsolatban megbízható statisztikák –, hogy az emberek többsége a nem-patologikus cselekedetek előtti pillanatban úgy érzi, hogy egyformán nyitva áll előtte egynél több cselekvés végrehajtásának a lehetősége anélkül, hogy motivációi vagy külső erők előre determinálnák, hogyan fog cselekedni. Ez a tapasztalat pedig csak akkor veridikus, ha ebben az erős, a

3 Az akarat fogalma nem játszik döntő szerepet sem a kompatibilista, sem a libertariánus elméletek többségében. Sok szerző például előnyben részesíti a szándék (*intention*) fogalmát az akarattal szemben (*will*).

determinizmust kizáró értelemben valóban egynél több cselekvési alternatíva végrehajtása lenne elérhető számunkra.

Ami mellett azonban részletesebben érvelek a következő szakaszban az az, hogy (1) majdnem biztosan nem megalapozott. És ha (1) nem igazolható, akkor a libertariánus szabad akarat fenomenológiai igazolása sem működik.

2. Miért nem működik a libertariánus szabad akarat fenomenológiai igazolása?

2.1. Miért jelentenek veszélyt a szabadság fenomenológiai igazolására a szabadság fenoménjét magukba foglaló lehetséges világok?

(1)-gyel szemben háromféle módon szokás érvelni. Az egyik – és talán legelterjedtebb – módja, hogy metafizikai vagy empirikus érvekkel szolgálunk amellett, hogy miért nem létezik libertariánus szabad akarat (lásd például Levy 2011, Pereboom 2014). Világos stratégia: ha nem valószínű, hogy létezik szabad akarat, akkor nem valószínű, hogy a szabadságtapasztalat veridikus. Ám ez az érv annyiban külsődleges, hogy alkalmazója akár el is ismerheti azt, hogy a tapasztalatnak van valamekkora bizonyítóereje a szabad akarat létezésével kapcsolatban, de ezt a bizonyítóerőt felülmúlják más, a szabad akaratot cáfoló érvek ereje.

Én azonban úgy vélem, hogy a szabadság fenomenológiai igazolása önmagában sem túl erős. Az első probléma vele az, hogy nincs jó okunk kizárni, hogy nemcsak egy indeterminisztikus, hanem egy determinisztikus univerzumban is lehetséges lenne a szabadság fenoménjének a létrejötte. Adolf Grünbaum (1971: 314–317, érvelését felhasználja E. Szabó László 2004: 178) amellett érvel, hogy egy determinisztikus univerzumban is szabadnak éreznénk magunkat, mivel egy ilyen univerzumban sem tudná vagy akár tudhatná az agyunk/elménk előre, hogy mi lesz a döntés végkimenetele.

Abban nem vagyok biztos, hogy a döntés kimenetelének előre nem tudása elégséges-e a szabadság fenoménjének kialakulásához (bár minden bizonnyal szükséges hozzá). El tudok gondolni egy olyan tudatos lényt, aki nem tudja, hogy hogyan fog dönteni, mégsem érzi döntését szabadnak. Ugyanakkor a bizonyítás terhe nem Grün-

baumon van. A determinizmus és a szabad akarat fenoménjének pontos leírásai ugyanis logikailag nem zárják ki egymást. A szabad akarat fenoménje azt az érzést foglalja magában, hogy egyformán elérhető egynél több cselekvési alternatíva, nem pedig azt, hogy ténylegesen elérhető egynél több lehetőség. Az univerzális determinizmus téziséből pedig csupán annyi következik, hogy nem rendelkezünk a libertariánus szabad akarathoz szükséges másként cselekvés képességével, nem pedig az, hogy ne érezhetnénk úgy magunkat, mintha rendelkezni véle. Tehát logikailag lehetségesnek látszik, hogy rendelkezünk a szabadság fenoménjével, miközben a világ determinisztikus. Amennyiben nincs további érvünk azzal szemben, hogy miért ne volna lehetséges e kettő egyszerre, abban az esetben a logikai lehetőségről továbbléphetünk a metafizikai lehetőségre.

Ha a libertariánus ezt nem tudja megakadályozni, csak annyit tehet, hogy valamilyen jó érvet nyújt arra, miért *valószínűtlen* az, hogy egy determinisztikus világban létrejöjjön a szabadság érzése. Ha ugyanis erre vonatkozóan jó érvvel tudna szolgálni, akkor fenntarthatná (1)-et. Ezt azonban legfeljebb kétféleképpen teheti, és egyik sem tűnik túl ígéretesnek.

Az egyik út igencsak spekulatív. A fenomenológiai igazolás hívének valahogy azt kellene megmutatnia, hogy jóval több – mérlegelésre képes cselekvőket tartalmazó – determinisztikus lehetséges világból hiányzik a szabadság fenoménja, mint amennyiben megtalálható. Jómagam nem tudom, hogyan lehetne emellett hitelt érdemlően érvelni. Ha egyszer az indeterminizmus nem feltétele a szabadság fenoménjének, miért járna-e két dolog majdnem mindig együtt?

A másik út nem metafizikai spekulációkon, hanem egy episztemológiai elven alapulna. A fenomenológiai igazolás mellett kiálló filozófus egyszerűen hivatkozhatna arra, hogy amíg nincs erős ellenérv az ellen, hogy megbízhatunk F típusú fenoménekben, addig megbízhatunk bennük. És mivel – folytathatná – nincs erős érv az ellen, hogy megbízhatunk a szabadság fenoménjében, ezért nyugodtan hihetünk annak a benyomásunknak, hogy rendelkezünk szabad akarattal. Ez a fajta védelem egyfajta *fenomenológiai konzervativizmus*-ra támaszkodik (Richard Swinburne explicite utal egy ilyen fajta fenomenológiai konzervativizmusra akkor, amikor fenomenológiai világ igazolja a szabad akarat létezését. Swinburne 2011: 82).

Nem tartom túl kecsegtetőnek ezt a stratégiát sem. Először is, ha elismerem, hogy egy determinisztikus világban is ugyanannyira lehetséges a szabadság fenoménja, mint egy indeterminisztikus világban, akkor azt is el kell ismernem, hogy ha pusztán a szabadság fenoménjére támaszkodva alakítom ki a véleményemet, a releváns lehetséges világok felében tévedek, míg a másik felében igazam van. Ám ekkor el kell ismernem, hogy az én episztemikus nézőpontomból nézve egyforma valószínűséggel bír az, hogy veridikus a szabadság-fenomén, amire támaszkodom, és az, hogy nem veridikus. Ennek elismerése pedig az első premissza tagadása.

De talán az, aki a fenomenológiai konzervativizmusból indul ki, nem fogadja el, hogy az elgondolhatósági és más lehetséges világokra támaszkodó érvek alapján jogosan következtethetnénk arra, hogy 50–50% a mi episztemológiai nézőpontunkból nézve a valószínűsége annak, hogy szabad akaratot tartalmazó indeterminisztikus, vagy azt kizáró determinisztikus világban élünk. Az illető érvelhetne úgy, hogy amíg ebben az *aktuális világban* nem bizonyul megbízhatatlannak F-típusú fenomén, addig jogosan hiszi, hogy F-típusú fenomén ebben az aktuális világban megbízható. Végül is – folytathatná az érvelést – semmilyen, a külvilágra vonatkozó fenoménben sem bízhatnánk meg, ha veridikusságának kétségbevonásához eleendő lenne az, hogy el tudunk gondolni olyan lehetséges világokat, amelyekben e fenomének nem veridikusak. Ezért abból kell kiindulnunk – amíg nincs erős független érvünk amellett, hogy a szabadság fenoménje már ebben az aktuális világban is sokszor megcsal minket –, hogy a szabadság fenoménje megbízható.

Bár szerintem éppen hogy le kellene vonni azt a konklúziót, amit az előző bekezdés érvelése abszurdnak tart – nevezetesen, hogy pusztán a fenoménekre támaszkodva nem vonhatunk le a külvilágra vonatkozó empirikus vagy metafizikai következtetéseket –, nem ebből az irányból támadnám ezt a védekezést.⁴ Hanem onnan – és ez a

⁴ Fontos kivételt képeznek azok az esetek, amikor valamiért metafizikailag lehetetlen a fenomén létrejövése bizonyos feltételek fennállása mellett. Egy korábbi cikkemben amellett érvelek, hogy a fenomenológiai tényekre támaszkodva elvethetjük a perdurantizmus metafizikáját, mivel az idő folyásának fenoménje nem jöhet létre egy perdurantista metafizikával rendelkező világban. Márpedig az aktuális világban létezik az idő folyásának fenoménje. (Bernáth 2014b)

szabadság fenomenológiai igazolásának második nagy problémája –, hogy jó okunk van azt gondolni, számos esetben ebben az aktuális világban is becsap minket a szabadság fenoménje.

2.2. Egyértelmű döntések, alternatívák hiánya és a szabadság fenoménjének félrevezető jellege

A libertariánus szabad akarat nem lehetséges akkor, ha egy adott pillanatban nem vagyunk képesek legalább két különböző cselekvésre az adott helyzetben, a már lezajlott múlt és a fennálló természeti törvények mellett. Ám számos olyan döntési helyzet van, amikor – jóllehet úgy érezzük, hogy mindkét lehetőséget választhatnánk az adott helyzetben – valójában nem vagyunk képesek mindkét alternatívát választani. Daniel Dennett a következő példával illusztrálja, hogy bizonyos esetekben mennyire implauzibilis azt hinni, mindkét választási lehetőséget egyformán választhattuk volna az adott helyzetben.

[Azt állítom], nem volna lehetséges rávenni engem arra, hogy megkínózzak valakit száz dollárért. [Sokan, mint például a libertariánusok] amellett törnek lándzsát, hogy arra kellene figyelniük, vajon a cselekvő képes lett volna-e cselekedni másképpen pontosan ugyanolyan körülmények között, mint ahogy cselekedett. Én valami ennél is erősebbet állítok; soha sem kínoznék meg egy ártatlan embert száz dollárért [még hasonló körülmények között sem]. (Dennett 1984, 556)

A probléma az, hogy az ilyen egyértelmű választások esetében is, mint amelyet Dennett felvázol, a cselekvő úgy érzi, mintha választhatta volna mindkét alternatívát, így jelen van a szabadság fenoménje. Természetesen, bizonyos értelemben Dennett képes lenne azt választani, hogy megkínózza az áldozatot. Például abban az értelemben, hogy minden kognitív képessége megvan arra, hogy kialakítson egy ilyen szándékot (Dennett képes megérteni, miben áll ez a cselekvési alternatíva, kognitív végrehajtó funkciói megfelelően működnek stb.). De az adott pillanatban, az adott szituációban mégsem képes rá abban az értelemben, hogy Dennettnek bizonyos

pszichológiai törvényeket meg kellene szegnie ahhoz, hogy a kínzást válassza.

Sokan nem hisznek abban, hogy léteznének pszichológiai törvények. Talán nem-triviális, valóban sokatmondó pszichológiai törvények tényleg nem léteznek. De biztosan léteznek triviális pszichológiai törvények. Például senki sem tud olyan cselekvési alternatíva mellett dönteni, amelynek még a létezéséről sem tud. Hasonló triviális pszichológiai törvénynek tartom a következőt: amennyiben valaki nem áll irracionális pszichológiai kényszer hatása alatt, akkor, ha a cselekvő motivációi mind egybehangzóan csupán az egyik cselekvési lehetőséget támogatják, az illető csak azt a cselekvési alternatívát tudja választani, amelyre motivációi sarkallják. Következésképpen ilyen helyzetben nem képes – a pszichológiai törvények megsértése nélkül – azokat a cselekvési lehetőségeket választani, amelyekre nem motiválja semmi. Dennett példájában éppen arról van szó, hogy Dennett a fenti helyzetben képtelen volna a kínzást választani, mivel a felajánlott száz dollár Dennett számára semmilyen motivációt nem nyújt a kínzásra, viszont a kínzás elkerülésére – többek között morális indokokból kifolyólag – számos motivációval rendelkezik.

Az ilyen *egyértelmű* választások viszonylag gyakoriak. Ha valakinek éppen nincs semmi tennivalója, és unatkozik, amikor a barátja megkérdezi, hogy van-e kedve az egyik kedvenc közös tevékenységükhöz, akkor – hacsak nincs valamilyen rendkívüli pszichológiai vagy külső akadályozó tényező jelen – az illető törvényszerűen pozitív választ fog adni a kérdésre. Ha egy vetélkedő nyertesét megkérdezik arról, hogy nyereményül egy autót vagy az autó árával megegyező pénzt válassza – miközben a győztes úgy véli, semmi szüksége nincs egy újabb autóra, és részben ezért egyáltalán nem szeretne egy újabb autót – motiváció hiányában képtelen lenne az autót választani a pénz helyett. Ezekben az esetben azonban – csakúgy, mint Dennett esetében – a cselekvők úgy éreznék, hogy szabadon választanak, és hogy mindkét alternatíva egyformán elérhető volt számukra, mivel választhattak volna az adott pillanatban másképpen is. Ez azonban

illúzió, mivel valójában nem voltak képesek arra, hogy megszegjék az emberi pszichológia egyik triviális törvényét.⁵

Viszont ha a szabadság fenoménje sok esetben becsap minket, akkor maga ez a fenomén nem igazolja azt, hogy a valóság tényleg olyan, mint amilyennek tűnik. Így még ha valaki elfogadja is a fenomenológiai konzervativizmus elvét, akkor is el kellene ismernie, hogy a szabadság fenoménjével való rendelkezés soha sem igazolja a szabad akaratba vetett hitet. Ha ugyanis a szabadság fenoménje gyakran becsap minket még az aktuális világban is, nincs jó okunk arra, hogy higgyünk abban, hogy a szabadság fenoménje valószínűleg veridikus.

2.3. Hogyan igazolja a libertariánus a szabad akaratba vetett hitét?

Egy javaslat.

Mielőtt azonban rátérnék arra, hogy mi a szabadság fenomenológiájának valódi helye – vagy pontosabban: milyen helyet kellene elfoglalnia a libertariánus elméletekben – röviden kitérnék arra, milyen más igazolási lehetőségek adódnak a libertariánus számára. A libertariánus számára én egy viszonylag újszerű és komplex igazolási stratégiát ajánlok – részben éppen azért, mivel nem rendelkezünk különösebben erős empirikus evidenciákkal arra, hogy a döntéseink megfelelő módon indetermináltak lennének. Az alábbiakban csak azt mutatom meg, hogy ez az igazolási forma milyen lépésekből áll, azt nem, hogy ez az igazolási forma miért plauzibilis (ehhez lásd: Bernáth – Paár 2017).

5 Bár nagyon plauzibilisnek találom, hogy létezik ilyen pszichológiai törvény, talán egyenesen kételkednek ebben. Lehetséges, hogy sokan azok közül hajlanának arra, akik Dennett beszámolóját pontosnak tartják, hogy a további példaim esetében kétségbe vonják, a további példák főszereplői nem választhattak volna másképpen. Ők érvelhetnének úgy, hogy csak akkor nem képes valaki másképpen választani, mint ahogyan választ, ha például két gyakorlati értelemben komolyan vehető alternatíva közül az egyik ellen szól valamilyen nagyon erős motiváció. Dennett példájában ezek valószínűleg morális természetű motivációk. Ugyanakkor az ilyen esetek is viszonylag gyakoriak, és ezekben az esetekben is azt üzeni a döntéseink fenomenológiája, választhattunk volna másképpen. Következésképpen, ha valaki csak ezt a példát fogadja el hivatkozási pontként, a példákra épített érvelésem ez nem érinti. Köszönöm Márton Miklósnak, hogy felhívta a figyelmemet e problémára.

A libertariánusnak első lépésben azt kell megmutatnia, hogy csak akkor van komoly súlya annak, hogy igaz álláspontra helyezkedünk-e a libertariánus szabad akarat létezésével kapcsolatban, ha létezik libertariánus szabad akarat. (Bernáth – Paár 2017)⁶ Ha ugyanis ez igaz, akkor a libertariánus semmiképpen sem követ el hibát, ám ellenfele annál inkább ki van téve ennek a lehetőségnek.

Ennek oka a következő. Ha nincs libertariánus szabad akarat, és valaki mégis hisz a libertariánus szabad akaratban, akkor – amennyiben nincs súlya annak, hogy hisz-e benne, vagy sem – nem követ el említésre méltó hibát. Viszont a libertariánus ellenfele, lehet, hogy fontos hibát vét. Ugyanis ha van súlya annak, hogy milyen álláspontra helyezkedünk a libertariánus szabad akarat létezésével összefüggésben, részben mivel rendelkezünk libertariánus szabad akarattal, abban az esetben súlyos hibát követünk el azzal, ha nem hiszünk a libertariánus szabad akaratban, mert ebben az esetben nem hiszünk egy jelentős igazságban. Mérlegelve az esetleges hasznot és kárt, amit magunknak okozhatunk, csak annak az álláspont elfoglalásának van végső soron értelme, hogy elfogadjuk a libertariánus szabad akarat létezését.

E stratégia egyrészt egy transzcendentális érvelésből áll, amennyiben első lépésben meg kell mutatni, hogy bizonyos vélekedések elfogadásának vagy elutasításának csak akkor van súlya, ha létezik libertariánus szabad akarat. Másrészt pedig egy racionális fogadásból, ahol abból indulunk ki, hogy az előző transzcendentális érv helytálló, és ez alapján igyekszünk maximalizálni a különböző pozíciók elfoglalásával járó hasznot.

Akadnak más igazolási kísérletek is, de ezek önmagukban elégtelenek. Vannak olyan libertariánusok, akik szerint azért igazolt hinni a libertariánus szabad akaratban, mert az a morális felelősség feltétele, és tudjuk, hogy morálisan felelős lények vagyunk (van Inwagen 1983). A probléma ezzel, a pusztán transzcendentális érven nyugvó

6 A hivatkozott cikkünkben valójában csak amellet érveltünk, hogy a morális felelősségre vetett hit igazoltságának vagy igazolatlanságának csak akkor van súlya, ha rendelkezünk morális felelősséggel. Ám ha a morális felelősség feltétele a libertariánus szabad akarat – ami mellett másutt már röviden érveltem (Bernáth 2014a) Alfred Mele (2006) zigóta-érve alapján –, akkor a cikk konklúziója továbbvezethető oda, hogy a libertariánus szabad akarat a feltétele annak, hogy az igazoltság problémájának legyen súlya.

stratégiával az, hogy igencsak ingatag lábakon áll. Nehéz megválaszolni azt a kérdést, hogy honnan tudjuk, hogy morálisan felelős lények vagyunk, ha nem azért, mert tudjuk, hogy annak minden egyes feltétele fennáll. Nem csoda, hogy számos filozófus inkább az ellenkező irányú feltételezést hajlamos levonni. Scott Sehon (2013) szerint például ha a libertarianizmus a feltétele a morális felelősségnek, akkor jó okunk van kételkedni abban, hogy morálisan felelősek vagyunk, hiszen jó okunk van kételkedni abban, hogy annak egyik feltétele, a libertariánus szabad akarat fennáll.

Mások arra mutatnak rá, hogy a libertarianizmus ellenfelei furcsa helyzetbe kerülnek, amikor másokat (vagy akár önmagukat) arra szólítják fel, hogy vessék el a libertariánus szabad akaratba vetett hitet (Szombath 2009, Lockie 2018). Az érvelés első lépésben transzcendentális, mivel arra a fontos belátásra támaszkodik, hogy nincsenek valódi vagy legalábbis jelentős morális és episztemikus kötelességek, ha nem rendelkezünk libertariánus szabad akarattal és az abból származó felelősséggel. Ám utána megelégszenek azzal, hogy rámutassanak arra a furcsa helyzetre, ami akkor áll elő, ha valaki elfogadja ezt a transzcendentális érvelést, és mégis arra szólít fel másokat, hogy vessék el a libertariánus szabad akaratba vetett hitüket. Hiszen ha mások nem kötelesek valamilyen vélekedés elvetésére vagy elfogadására, akkor nincs sok értelme másokat arra *fölszólítani*, hogy elvessenek valamilyen állítást és elfogadjanak egy másikat. Ez a *retorzív* érvelés azonban, amely megpróbálja a libertarianizmus ellenfelének támadását önmaga ellen fordítani, nem számol azzal, hogy a libertarianizmus ellenfele számára nyitott a lehetőség, hogy lemondjon a libertariánus (vagy akár önmaga) felszólításáról, és csupán képviselje azt a nézetet, hogy a libertarianizmus hamis, bízva abban, hogy ez az aktus valamilyen módon majd megfelelően befolyásolja a másik gondolkodását.

Ezért van szükség arra, hogy a transzcendentális és a retorzív igazolási módszer kiegészüljön a fogadás felajánlásával. Ha a vitapartner hajlandó elismerni, hogy amennyiben igaza van, akkor végül is nincs súlya annak, ki milyen álláspontra helyezkedik a szabad akarattal kapcsolatban (részben például azért, mert ha igaza van, senki sem köteles semmilyen episztemikus irányelvet követni és bizonyos igazolt állításokat elhinni), akkor könnyű be-

láttatni vele, hogy voltaképpen – ha igaza van – annak sincsen súlya, hogy ő maga vagy bárki más hogyan vélekedik a kérdésről.⁷ Ám ha tévedne, és létezik libertariánus szabad akarat, akkor igenis van súlya annak, hogyan vélekedik a libertariánus szabad akarat-tal kapcsolatban. Ebben a helyzetben nemcsak hogy másokat nincs értelme felszólítani arra, hogy higgyék ugyanazt, amit ő, de a haszon maximalizálása érdekében az egyetlen észszerű lépés, amit tehet az, hogy ő próbálja meg feladni saját álláspontját.

Ebben a szakaszban nem próbáltam meg részletesen megvédelmezni ezt az igazolási stratégiát, céлом csupán az volt, hogy megmutassam, van remény a libertariánus szabad akaratba vetett hit igazolására akkor is, ha a fenomenológiai igazolási mód nem működik. A tanulmány utolsó szakaszában viszont amellet fogok érvelni, hogy bár a szabadság fenomenológiája nem segít a libertariánus szabad akarat igazolásában, abban viszont igen, hogy megoldjuk a libertarianizmus másik, valószínűleg legégetőbb problémáját, az elgondolhatósági problémát.

3. A szabadság fenomenális fogalma

Az elgondolhatósági probléma abban áll, hogy sokak szerint nem lehet a libertariánus szabad akarat fogalmát elgondolni, mivel az két összebékíthetetlen állítást tartalmaz önmagában. Az egyik állítás az, hogy a szabad cselekvés semmi által sincs előzetesen determinálva. Ezért van az, hogy aki szabadon cselekszik egy adott pillanatban, az ugyanabban a pillanatban cselekedhetett volna másképpen is, mint ahogy cselekedett. A másik állítás pedig az, hogy a szabad cselekvés mégsem véletlenszerű, mert a cselekvő kontrollálja, hogy melyik cselekvési alternatívát választja. Hiszen ha nem így lenne, akkor a cselekvés nem szabad lenne, hanem egy kontrollálatlan és végső soron véletlenszerű esemény. Ám ha X kontrollálja, hogy E vagy $\neg E$ esemény következzen be, akkor X határozza meg, vagy másképpen, determinálja, hogy E vagy $\neg E$ esemény következzen be.

⁷ A libertariánusnak ehhez persze meg kell mutatnia, hogy szabad akarat nélkül nincs morális vagy episztemikus felelősség. Ennek legígéretesebb módja az, ha amellet érvel, hogy mindkettő igényli a döntések feletti magas szintű kontrollt.

Tehát E esemény bekövetkezése vagy előzetesen determinált valami más által, vagy véletlenszerű. Következésképpen nem lehetséges olyan esemény, amit joggal hívhatunk szabad cselekvésnek.

Mivel a libertariánusok megkülönböztető sajátossága, hogy a szabad cselekvés feltételének tartják a másként cselekvés képességét, ezért a problémát úgy igyekeznek megoldani, hogy felvázolják, hogyan lehetséges metafizikailag egy kellőképpen kontrollált indeterminisztikus esemény. Az egyik stratégia, hogy azt állítják: bár a véletlenség vagy a szerencsének jelentős szerepe van abban, hogy a cselekvő E -t vagy $\neg E$ -t választja, ez nem teszi lehetetlenné azt, hogy ezt a választást a cselekvő kellőképpen kontrollálja. Ez a stratégia az úgynevezett esemény-oksági libertarianizmusra jellemző. Itt sajnos nincs mód arra, hogy kellő mélységben bemutassam és kritizáljam ezt a megoldási lehetőséget (az elmélet és az őt ért kritikák összefoglalása megtalálható Bernáth 2018-ban). Csúpan annyit jegyeznek meg, hogy ha a szóban forgó megoldás nyitva hagyja azt a lehetőséget, hogy a döntés kimenetele véletlenszerű legyen, akkor nehéz választ adni arra a kérdésre, hogy mennyiben múlik a cselekvőn az, hogy végül A és nem B megoldást választja. Ha pedig a döntés pontos kimenetele végső soron nem a cselekvőn múlik, akkor nehéz belátni, hogy maga a döntés hogyan múlhat a cselekvőn.

A másik libertariánus stratégia arra tesz kísérletet, hogy a szerencsét és a véletlenszerűséget valahogyan teljesen kizárja. Az ágens-oksági libertariánusok azáltal igyekeznek megoldani a problémát, hogy azt állítják, a cselekvő mint szubsztancia határozza meg, hogy a cselekvő E vagy $\neg E$ cselekvést hajtja-e végre. Azaz az ágens-libertariánusok szerint a döntések kimenetelei nem egyszerűen indeterminisztikus és némileg véletlenszerű eseménysorok eredményei, hanem a döntések kimenetelét egy *különleges oksági folyamat* segítségével a cselekvő mint szubsztancia állapítja meg úgy, hogy ez a különleges oksági fajta – a *szubsztancia-okozás* – mindenféle szerencsét kizár abból, hogy pontosan mi is lesz a döntés végeredménye. Az ágens-oksági libertariánusok szerint a szubsztancia-okozás bevezetése azért jelent végső soron megoldást, mert az ágens, aki maga a szóban forgó szubsztancia, ezt a fajta okozást *egészen közvetlenül képes kontroll alatt tartani*. Ezt a megoldást leginkább azért szokták kritizálni – amellet, hogy sokan lehetetlennek tartják a szubsztancia-okozást –, mert

magának a cselekvőnek mint szubsztanciának az oksági tevékenysége megint csak előzetesen indeterminálnak tűnik, és nem világos, hogy ez az előzetes indetermináltság miért nem jelenti egyszersmind újból azt, hogy a szerencsén és a véletlenül múlik, hogy a cselekvő mint szubsztancia hogyan használja az oksági erejét.

Ezért egyes libertariánusok szerint nem annyira a szabadság oksági térképét kellene mind egzotikusabb módon felvázolni. A nem-oksági libertariánusok úgy vélik, éppen ellenkező irányba kellene haladni: szakítani kellene azzal az elképzeléssel, hogy a cselekvő szándékait oksági tevékenységgel hozza létre. Ehelyett abból kellene kiindulni, hogy a cselekvők szándékai célokra és indokokra tekintettel magyarázhatóak, nem pedig oksági módon (az elmélet és az elméletet ért kritikák összefoglalásához lásd: Bernáth 2018). Így pedig fel sem merül a klasszikus szerencse-probléma, mivel világossá válik, hogy nem a szerencsén múlik az, hogy ki milyen szándékokkal rendelkezik, hanem azon, hogy a cselekvő szándékai milyen indokok segítségével magyarázhatóak. E megoldási kísérletet főleg abból az irányból szokás támadni, hogy amennyiben azt állítjuk, hogy a cselekvő nem okozza szándékainak kialakulását, akkor nehéz megérteni, hogy hogyan kontrollálhatja, milyen szándékokkal rendelkezik, mivel sokak szerint a kontroll fogalma oksági természetű fogalom.

Akár oksági, akár nem-oksági elméletet preferál a libertariánus, úgy vélem, az elgondolhatósági és a szerencse-probléma megoldását a szabad döntések fenomenológiájára kellene alapoznia. Ugyanis amikor szabadon választunk két opció közül, akkor ez a választás olyannak tűnik számunkra, mint ami előzetesen egyáltalán nem determinált, hiszen mindkét választási lehetőség egyaránt elérhetőnek látszik egészen a szándék kialakításáig. Ennek ellenére a választás pillanatában úgy tűnik, hogy én, a cselekvő határozom meg, és egyben kontrollálom, melyik cselekvési alternatívát igyekszem végrehajtani. Az előzetes determináltság hiánya és a kontroll jelenléte egyaránt jellemzi a szabad döntés fenomenóját, és ez a fenomén nem tűnik ellentmondásosnak.

Ez azért lehet jelentős megfigyelés, mert ha a szabadság fenomenológiája nem foglal magában ellentmondást, akkor a szabadságnak az a fogalma, amely *hűen tükrözi* annak fenomenológiáját, sem lehet ellentmondásos. Márpedig, semmi, ami létezik, a szó szoros értel-

mében nem lehet ellentmondásos, mivel ami egyidejűleg egymásnak ellentmondó tulajdonságokkal rendelkezik, az mind logikailag, mind metafizikailag lehetetlen. A szabadság fenoménja viszont létezik, ez jelenik meg számunkra a szabad választás folyamán, következésképpen sem a szabadság fenoménje, sem az azt hűen tükröző fogalom nem lehet ellentmondásos.⁸

Azt csak egy részletes fenomenológiai elemzés alapján lehetne megmutatni, hogy a szabad döntés és cselekvés élményében hogyan jelenik meg, és hogyan fér meg egymás mellett a lehetőségek nyitottsága és a cselekvő kontrollja. Jelen tanulmány célja nem az, hogy elvégezze ezt a leírást, hanem az, hogy megmutassa, a szabadság fenomenológiájának igazi jelentősége nem abban áll, hogy igazolja a szabad akarat létezésébe vetett hitet, hanem hogy alapot adjon a szabad akarat helyes fogalmának kialakításához. Ugyanakkor a tanulmány lezárásaként vázlatosan jelezném, hogyan segíthet a szabadság fenomenológiájának tüzetes elemzése a libertariánusokon.

Az egyes döntési helyzetekben a cselekvő számára úgy tűnik, mintha egynél több alternatíva állna nyitva előtte, és ezek egyformán elérhetőek volnának számára. Mindkét lehetséges döntés meghozatala egyformán lehetségesnek látszik. Amikor a döntés megtörténik, a cselekvő számára úgy tűnik, mintha ő lett volna a forrása a kialakított szándéknak. A szándék nem egyszerűen kialakul a cselekvőben, hanem ő hozza meg a döntést, és ezáltal alakul ki a szándék. Ráadásul a cselekvő a döntés során nem úgy tapasztalja vágyait, vélekedéseit és egyéb motivációs állapotait, mintha azok tőle független oksági erővel lennének felruházva. Ezeknek csak azért van bármiféle befolyása az eseményekre, mert a cselekvő hajlandó őket számításba

8 Ez a gondolatmenet nem analóg a zombi-érveléssel és az azt övező problémákkal. A zombi-érvelés azt próbálja megmutatni, hogy valaminek (a zombinak) az elgondolhatóságából következethetünk az elgondolt dolog lehetségeségére (a zombi lehetségeségére). Ezzel a gondolatmenettel szemben fel lehet vetni, hogy az elgondolhatóságból nem következik a lehetségeség, vagy azt, hogy a zombinak valójában nincs koherens, elgondolható fogalma. A fenti gondolatmenet viszont azt állítja, hogy valaminek a létezéséből következik, hogy ha létezik olyan fogalom, amely hűen leképezi azt, akkor a fogalom ellentmondásmentes és elgondolható. Az persze nyitott kérdés, hogy a szabadság fenoménja fogalmilag megragadható-e, és ha igen, akkor ez a libertariánus szabadságfogalomnak felel-e meg, vagy sem. A libertariánusok feladata fenomenológiai elemzés útján megmutatni, hogy mindkét kérdésre igenlő választ lehet adni.

venni és ezek alapján kialakítani szándékait. A szabadság fenomenológiája ezen a ponton tehát ellentmond az esemény-libertariánizmus szabadságelméletének, ahol a vágyak és a vélekedések a tőlük különböző döntéshozói éntől független oksági erővel bírnak.

Ám ami ennél is fontosabb: nemcsak arról van szó, hogy a döntés kialakítója a szabad döntések fenomenológiájának tükrében nem a cselekvő valamely motivációs állapota, hanem maga a cselekvő. Az is figyelmet érdemel, hogy a szabadság fenoménja nem olyan képet ad a döntésről, amiben a cselekvő (vagy tulajdonságai) előzetesen determinálnák, mi lesz a választás kimenetele, azaz hogy milyen szándékot alakít ki. A szándék kialakulása nem egyszerűen egy hosszadalmas oksági folyamat beérése. A cselekvő számára inkább úgy tűnik – különösen a kiélezett döntési helyzetekben –, hogy két dolog egy és ugyanabban a pillanatban következik be: egyrészt a cselekvő egyszer csak meghatározza, mi legyen a szándéka (dönt), másrészt rendelkezik a kialakított szándékkal. A szabad döntés fenomenológiája úgy tükrözi az eseményeket, mintha volna determináció és kontroll, de nem volna előzetes determináció és korábbi eseményekre utaló magyarázata a szabad döntések kimenetelének.

Ennek ellenére a cselekvő számára a döntés – amennyiben például nem akaratgyenge döntésről van szó – nem látszik irracionálisnak. A cselekvő az egyes, gyakran gyökeresen eltérő értékeket előmozdító cselekvési tervek előnyeinek és hátrányainak tudatában hozza meg a döntését, és a döntésben mintegy elköteleződik amellett, hogy – legalábbis az adott pillanatban – az egyik érték megvalósítására fog törekedni a másik rovására. Ha például valaki saját érdekét egy közeli barátjának érdekei elé helyezi egy adott helyzetben, akkor ha valaki számon kéri, miért úgy választott ahogyan, képes azzal a racionális válasszal szolgálni, hogy azért, mert úgy véli, mindenkinek elsősorban a saját érdekeit kellene szem előtt tartania. Ha viszont valaki azt kérdezi meg, hogy a saját érdek követése miért fontosabb mások érdekeinek figyelembevételénél, az illető számára racionálisnak fog tűnni a döntése még akkor is, ha nem ad erre további magyarázatot, csupán annyit mond, hogy azért, mert ez egyszerűen így van, ez egy amolyan alapvető igazság. Azaz valamely alternatíva megvalósítására irányuló döntés a cselekvő számára mindig racionálisnak tűnik, amennyiben az

adott helyzetben a legmagasabbrendűnek látszó érték megvalósítására tör, még akkor is, ha a cselekvő számára nem tűnik úgy, hogy van további magyarázata annak, miért éppen az tűnik számára a legmagasabbrendű értéknek, amelyik, és nem valamelyik másik. Következésképpen az a tény, hogy nincs magyarázata annak, hogy a döntés pillanatában miért értékelte az egyik értéket többre a másikonál – a cselekvés fenomenológiája szerint –, nem ássa alá a döntés feletti kontrollt. És ezért nem veszélyezteti a döntés fenomenológiája alapján a döntés feletti kontrollt az a tény, hogy a szándék megformálása és a szándék létrejötte teljesen egyidejű, és hogy nincsen korábbi eseményekre visszautaló kielégítő magyarázata annak, hogy miért éppen azt a szándékot alakította ki az ágens, amelyiket.

A fentiek alapján észszerű amellet is érvelni, hogy a döntés fenomenológiája alátámasztja az ágens-okozás és a nem-oksági elméletek egy-egy aspektusát, és ezeket egyesítve kínál megoldást a szerencse-problémára. A szándékkialakítás racionalitásának kérdésében valóban az az alapvető, hogy a kialakítandó szándék célra irányul, mégpedig egy más, releváns értékeknél magasabbra értékelt cél megvalósítására. Ha a cselekvés egy ilyen cél alá rendelődik, akkor a racionalitás szempontjából nem számít, hogy a döntés pillanatában történt-e az adott érték felértékelése a többi cselekvési alternatívához tartozó értékkel szemben, vagy ez már korábban lejátszódott. Ennyiben minden libertariánusnak érdemes megszívlelnie a nem-oksági libertariánusok célközpontú elemzéseit. Ám az is fontos, hogy a cselekvő döntése feletti kontroll nem feltétlenül kerül veszélybe akkor sem, ha az értékek közötti választás annyiban önkényes, hogy nem magyarázható kielégítően korábbi vélekedésekkel, vágyakkal és más motivációs állapotokkal, hogy valaki miért *A* értéket tartja inkább szem előtt *B* helyett. Ugyanis ha ez a választás valóban a cselekvő önkényes tevékenysége, és nem pusztán egy véletlenszerű esemény, akkor a szükséges kontrollt ez az önkényes tevékenység már önmagában biztosítja, jóllehet ennek már nincs további racionális magyarázata. Ezért érdemes az ágens-okozás libertariánus elméletét követni abban a tekintetben, hogy a választás kimenetelének végső oka és magyarázata nem valamilyen cél, vélekedés vagy vágy, hanem maga a cselekvő. De hangsúlyozom, a cselekvések fenomenológiája

szerint ez a fajta, a racionalitással kielégítően nem megragadható önkény nem veszélyezteti a döntések feletti kontrollt.

Mint említettem, ez a leírás a szabadság fenomenológiájának csupán vázlatos képét nyújtja, itt pusztán jelezni akartam, számomra miért tűnik az elgondolhatósági és a szerencse-probléma ígéretes megoldásának a szabadság fenomenológiai fogalmának használata. A probléma valós megoldásához azonban a fentieknél részletesebb, pontosabb és a lehetséges ellenvetésekkel számoló elemzésre van szükség.

Hivatkozások

- Bernáth László – Paár Tamás 2017. Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben? *Magyar Filozófiai Szemle* 61/2, 9–30.
- Bernáth László 2014a. A szabadság rejtélye. *Elpis* 8/1, 19–33.
- Bernáth László 2014b. Egy fenomenológiai ellenérv a perdurantizmussal szemben. *Különbség* 15/1, 79–93.
- Bernáth László 2018. A szabad akarat libertariánus elméletei. *Elpis* 11/1, 121–145.
- Campbell, Charles Arthur 1957. *On Selfhood and Godhood: The Gifford Lectures Delivered at the University of St. Andrews During Sessions 1953–54 and 1954–55*. London: Allen & Unwin.
- Deery, Oisín 2015. The Fall From Eden: Why Libertarianism Isn't Justified By Experience. *Australasian Journal of Philosophy* 93:2, 319–334.
- Dennett, Daniel C. 1984. I could not have done otherwise – so what? *The Journal of Philosophy* 81/10, 553–565.
- Double, Richard 1991. *The Non-Reality of Free Will*. New York, Oxford University Press.
- Honderich, Ted 1988. *A Theory of Determinism*. Oxford, Oxford University Press.
- Horgan, Terry 2011. The Phenomenology of Agency and Freedom: Lessons from Introspection and Lessons from Its Limits. *Humana. Mentis* 15, 77–97.
- Horgan, Terry 2012. Introspection about Phenomenal Consciousness: Running the Gamut from Infallibility to Impotence. In: D.

- Smithies – D. Stoljar (szerk.): *Introspection and Consciousness*. New York, Oxford University Press, 405–22.
- Lehrer, Keith 1960. Can We Know that We Have Free Will by Introspection? *The Journal of Philosophy* 57/5, 145–57.
- Levy, Neil 2011. *Hard luck: How luck undermines free will and moral responsibility*. Oxford, Oxford University Press.
- Lockie, Robert 2018. *Free Will and Epistemology. A Defence of the Transcendental Argument for Freedom*. London, Bloomsbury.
- Mele, Alfred R. 2006. *Free will and luck*. New York, Oxford University Press.
- Nahmias, Eddy – Morris, S. – Nadelhoffer, T. – Turner, J. 2004. The Phenomenology of Free Will. *Journal of Consciousness Studies* 11/7–8, 162–79.
- O'Connor, Timothy 1995. Agent Causation. In T. O'Connor (szerk.): *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. New York, Oxford University Press, 173–200.
- Pereboom, Derk 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford, Oxford University Press.
- Reid, Thomas 1788. *Essays on the Active Powers of Man*. Edinburgh, Bell & Robinson.
- Sehon, Scott 2013. Epistemic Issues in the Free Will Debate: Can We Know When We Are Free? *Philosophical Studies* 166/2, 363–80.
- Smilansky, Saul 2000. *Free Will and Illusion*. New York, Oxford University Press.
- Swinburne, Richard 2011. Dualism and the determination of action. In R. Swinburne (szerk.): *Free will and modern science*. Oxford, Oxford University Press, 63–83.
- Szombath, Attila 2009. *A feltétlen és a véges*. Budapest: Kairosz Kiadó
- van Inwagen, Peter 1983: *An essay on free will*. Oxford, Clarendon Press.

SZALAI JUDIT:

A KÉNYSZERES CSELEKVŐ ÖNMEGÉRTÉSE ÉS A KÉNYSZER- CSELEKVÉS FENOMENOLÓGIÁJA *

A kényszerbetegség filozófiai megközelítései jellemzően az alany cselekvésbeli szabadságával, a cselekvés akaratlagos, illetve akaratlan jellegével, kognitív, valamint nem-kognitív motívumaival foglalkoznak. Jelen gondolatmenettel nem a kényszeres cselekvés általános jellemzőinek tekintetében foglalok állást, hanem annak tényleges lezajlására vonatkozóan kockáztatok meg egy hipotézist. Kérdésem közelebről az, hogy a kényszeres cselekvés miért éppen rituáléként felfogott ismételt mozdulatokban áll. Állításom, hogy a cselekvés megismétlése és ritualisztikus felfogása a kényszerbeteg cselekvéstapasztalatának egy jellemzőjével, ti. a cselekvés befejezetlenségének érzésével magyarázható.

A kényszerbetegség szorongásos kórkép; amitől alanya szorong, az valamilyen általa erősen negatívan értékelt esemény – például a saját vagy hozzá közel álló személy életét veszélyeztető betegség vagy baleset – bekövetkezése (vö. Szalai 2016). A kényszeres cselekvéssel a beteg általában ezt próbálja elhárítani. Bizonyos cselekvések esetében valóban elképzelhető összefüggés a mozdulatsor ismétlése és az elkerülni óhajtott események bekövetkezése között. A nagyon gyakori kézmosás például vélhetőleg valóban csökkenti a kockázatát annak, hogy az érintéssel terjedő betegségekkel megfertőződjünk. Nehezebben érthető azonban, hogy egy esetleges betörést miért inkább akadályoz meg az, ha hússzor zárjuk be az ajtót egymás után, és nem csupán egyszer (hiszen minden újabb kinyitással megsemmisítjük az előző bezárás eredményét).

A kényszerbetegség azon magyarázatai, melyek a kényszeres cselekvést indok nélkülnek (például feszültséglevezetésnek, pusztán habituális motorikus viselkedésnek stb.) tekintik, a kényszeres cselekvés „értelmetlen” mivoltára építenek (például Zaragosa 2006; Gil-

* Ez a szöveg, mely az OTKA 120375 azonosítójú, „Önértelmezés, érzelmek és narrativitás” című projekt támogatásával készült, a „The sense of agency in OCD” c. cikk rövidített és részben módosított változata.

lan és Robbins 2014). Az inkább elfogadott elméletek ezzel szemben a cselekvést kiváltó obszesszív (kényszeres) gondolatokat és a beteg kognitív profilját hangsúlyozó kognitív/metakognitív¹ megközelítést képviselik. Ezen megközelítés szerint a kényszerbetegséget magyarázó kognitív beállítottságnak három fő eleme van. Az első a mágikus gondolkodásra való hajlam, ti. az a hit, hogy bizonyos rituális aktusokkal olyan jövőbeli eseményeket befolyásolhat, amelyek nincsenek semmilyen kimutatható összefüggésben az illető aktusokkal (Einstein – Menzies 2004), a gondolat és a cselekvés/történet össze- mosása (Rachmann 1993), valamint a „perfekcionizmus” (McFall – Wollersheim 1979). (Ezekről az alábbiakban sok szó esik majd.)

A kognitív/metakognitív megközelítések sikeresen magyarázzák a kényszerbetegség fenomenológiájának egy részét. Ám – és emellett a tanulmány második szakaszában fogok érvelni – nem magyarázzák a cselekvés ismétlését és rituáléként való felfogását. Arra teszek majd kísérletet, hogy ezekről számot adjak – nem a kognitivisták elméletek elvetésével, hanem azok kiegészítése gyanánt. Először ismertetem a kényszerbetegség fenomenológiájának elemeit, valamint azt, hogy a jelenleg leginkább elfogadott megközelítések melyeket magyarázzák ezek közül. Ezek után felvázolom az elképzelést, hogy a kényszeres cselekvések lefolyása egy sajátos, defektív tapasztalattípusban gyökerezik, és megmutatom, hogy ezzel a kényszeres cselekvések fenomenológiájának a kognitivizmus/metakognitivizmus által le nem fedett része magyarázhatóvá válik. A gondolatmenetet néhány módszertani reflexióval zárom arról, hogy az ilyen típusú eszmefuttatások mennyiben tekinthetők filozófiának.

1. A kényszerbetegség fenomenológiája

A kényszeres cselekvés (i) *obszesszív gondolatok* hatására szokott létrejönni. Ezek jellemző tartalma egy olyan esemény bekövetkezése, amelytől alanya szorong. A kényszeres gondolatot a beteg olyan- nak tapasztalja, mint amely rákényszeríti önmagát, amelytől nem

¹ E megközelítések annyiban nevezhetőek metakognitívoknak, hogy nemcsak az elsőrendű kognitív állapotokat és folyamatokat, de ezeknek a külvilágra tett hatásáról szóló hiteket is az elmélet középpontjába helyezik.

tud szabadulni. A gondolat tartalma nem csak félelmetes, de vizs-
szatasztó vagy szégyenletes is lehet. Az alany nem mindig passzív
szereplője, hanem saját viselkedése is megjelenhet benne (például
hogyan valakit fizikailag bántalmaz vagy illetlen dolgot csinál). Az
obszesszív gondolat a kényszercelekvéssel együtt megakadályozza a
beteget a normális életvezetésben (ellenkező esetben nem tekintjük
patologikusnak).

A legtöbb kényszerbetegnek nem csak kényszeres gondolatai van-
nak, és nem kizárólag mentálisan próbálja kezelni azokat (például
úgy, hogy elnyomja a gondolatot, vagy eltereli róla a figyelmét), ha-
nem kényszercelekvéseket is végrehajt. Mint arról már szó volt, a
kényszeres cselekvéssel a beteg olyan történéseket próbál befolyásol-
ni, amelyek az adott cselekvéssel vagy kevés eséllyel vannak oksági
viszonyban, vagy – mások számára nyilvánvaló módon – egyáltalán
nincsenek. (Az ilyen cselekvés kognitív háttérét képező mágikus
gondolkodás hétköznapi megfelelője a babonás viselkedés, például
amikor a hallgató beviszi a kabalaplüssét a vizsgára, hogy az jobban
sikerüljön. Ő is oksági összefüggéseket feltételez olyan események
között, ahol aligha mutathatók ki ilyen összefüggések.) Milyen jel-
lemzői vannak a kényszercelekvés tapasztalatának?

A kényszercelekvés (ii) valamilyen *feladathoz* kapcsolódik. A fel-
adat lehet például olyan jellegű, hogy ki kell adni valamilyen hangot,
vagy egymáshoz kell érinteni két ujjat. A beteg a feladatot adottnak,
nem önkényesnek tekinti: nem bármilyen mozdulat megfelelő, és
nem akárhányszor elvégezve. Az alany nem tud számot adni arról,
hogy miért éppen azt kell tennie, amit; egyszer csak „tudja”, mit kell
tennie.

A kényszerbetegség során (iii) a betegek *csökkent* mértékben érzik
úgy, hogy *kontrollálják* a cselekvést. Ez a cselekvés kezdeményezésé-
re és abbahagyására is vonatkozik. (Más vonatkozásban viszont fo-
kozott kontrollt tulajdonítanak maguknak, hiszen olyan események
alakulásáról gondolják, hogy tudnak arra hatni, amelyre mások
nem – például hogy elüti-e őket holnap a villamos. Ez nem a cselek-
vés felett gyakorolt kontrollt jelenti, hanem az események jövőbeli
alakulása feletti kontrollt.)

A kényszercelekvések során (iv) a betegek „*alacsony szintű cselekvő-
ként*” viselkednek (Balconi 2010, 137). Ez azt jelenti, hogy a cselekvés

végrehajtásának részleteire koncentrálnak; nem a célt tartják szem
előtt – ez lenne a magasabb szint –, hanem a végrehajtást. Ez a
viselkedés nem-patologikus esetekben a tanulás fázisára jellemző,
illetve az olyan alkalmakra, amikor az alany valamiért különösen
pontosan próbálja végrehajtani a cselekvést.

Mindezek mellett a kényszeres cselekvő hajlamos arra, hogy (v) a
cselekvést tökéletlennek, *befejezetlennek tapasztalja*. Úgy érzi, hogy a
cselekvés célja nem vagy tökéletlenül valósult meg, például a keze
számos mosás után még mindig nem tiszta, vagy az ajtó nincs telje-
sen bezárva.

A kényszerbetegek (vi) *kevésbé* tekintik magukat a cselekvés *alanyá-
nak*, mint amennyire mások (bár inkább, mint a skizofréniában
szenvedők). Ez nyelvi konstrukcióikban is megmutatkozik: kevésbé
használnak aktív szerkezeteket saját cselekvésükre (Oren, Friedman,
Dar 2016).

2. A fenomenális tulajdonságok magyarázata

A kényszerbetegség fenti jellemzői közül melyeket magyarázzák a
kognitív/metakognitív elméletek, az említett három elem, ti. a má-
gikus gondolkodás, a gondolat és a cselekvés, illetve történés össze-
mosása, valamint a perfekcionista tendenciák segítségével?

A mágikus gondolkodásról már volt szó. A gondolat és a cselek-
vés, illetve történés összemosása az a meggyőződés, hogy ha vala-
mit elgondolunk – különösen ha önkéntelenül –, akkor az jó eséllyel
be is következik. Az alany tehát a kellelénél nagyobb jelentőséget,
mintegy előrejelző-funkciót tulajdonít az obszesszív gondolatok-
nak, és ennek megfelelően monitorozza azok előfordulását. S mivel
figyelme fokozottan irányul ilyen tartalmú mentális állapotaira,
gyakrabban regisztrálja azok meglétét.² „Perfekcionizmus” alatt
a kényszerbetegség esetében a beteg azon hajlamát szokták érte-
ni, hogy nem éri be a cselekvés számára tökéletlennek tetsző vég-
rehajtásával. Ezt az alábbiakban a cselekvési tapasztalat jellemző

2 A kényszerbeteg esetében itt feltehetőleg paradox vagy „ironikus” hatás érvényesül: mi-
nél inkább igyekezik a beteg megszabadulni az ilyen gondolatoktól, annál valószínűbb,
hogy előállnak. Az ilyen típusú jelenségekkel kapcsolatban vö. Hohwy 2004, 390.

defektusával, a tökéletlenség érzésével fogom magyarázni, tehát a nem-kognitív vagy csak származtatottan kognitív tényezők közé sorolom.

Mit magyaráznak tehát kognitív elemek a kényszerbetegség fenomenológiájából?

A kényszeres gondolatok gyakorisága és intruzív volta magyarázható a kényszerbeteg azon kognitív beállítottságával, hogy jelentőséget tulajdonít ezeknek a gondolatoknak, és hogy jelentőségük miatt közlőről monitorozza mentális állapotait, ezen belül különösen a nemkívánatosakat. A túlzott kontroll, illetve felelősség érzése is viszonylag közvetlenül kapcsolódik az obszesszív gondolatoknak tulajdonított jelentőséghez és a mágikus gondolkodáshoz. A fenyegető katasztrófát bizonyos mozdulatokkal el lehet hátrítani. Mivel az magát az alanyt (vagy hozzátartozóját) fenyegeti, ő az, aki érdekelt annak elhárításában. Érthető tehát a cselekvés motivációja, a „feladat”, hogy végre kell hajtania a cselekvést.

Azt nem magyarázzák az ilyen típusú elméletek, hogy a cselekvésnek miért éppen olyan a lefolyása, amilyen. Miért ismétléses feladatokat kap a beteg, miért rituális cselekvések végrehajtójának érzi magát, mitől van a motorikus kontrollvesztés és a korlátozott ágens-érzése?

A kényszeres cselekvés e jellemzőinek magyarázatánál véleményem szerint a tökéletlenség érzéséből, illetve annak neurofiziológiai háttéréből érdemes kiindulni. Kognitív tényezők önmagukban nem magyarázzák a kényszeres viselkedést. Ezt a megállapítást a következő megfontolásokkal szeretném alátámasztani.

Gyerekkori szenzomotoros defektusok kockázati tényezőt jelentenek a felnőttkori kényszerbetegség vonatkozásában (Grisham et al. 2011). Elsősorban a majdani ellenőrzési kényszert jelzik előre³ (amikor a beteg úgy érzi, újból és újból meg kell győződnie arról, hogy például lezárta a gázt vagy bezárta az ajtót), ami azért különösen jelentős, mert az ellenőrzési kényszer a kényszerbetegek 80%-ánál jelen van (Antony – Downie – Swinson, 1998).

A tökéletlenség érzése ezekkel a defektusokkal állhat kapcsolatban. Ez egyrészt abból látszik, hogy ez az érzés különösen a

motorikus mozgáshoz kapcsolódik (így a dolgok bizonyos rendbe állításához és az ellenőrzéshez, nem pedig például ahhoz, ha valaki számtalan használaton kívüli, értéktelen tárgyat megőrizz, ami szintén a kényszerbetegség egy formája – Coles et al. 2003). Másrészt a pusztán obszessziók, kényszeres gondolatok kezelésénél – azaz amikor nem társul hozzájuk cselekvés – az ismétlés sokkal kisebb mértékben jelenik meg, ami ugyancsak azt sugallja, hogy specifikusan a fizikai cselekvéshez van köze.

Nem lehetséges-e azonban, hogy a tökéletlenség érzése „felülről lefelé”, kognitív állapotok eredményeképpen áll elő? Az erre vonatkozó empirikus eredmények abba az irányba mutatnak, hogy nem ez a helyzet. A tökéletlenségérzés a kényszerbetegség hitektől, kognitív sajátosságoktól független előre jelzője (Taylor et al. 2014). Tehát úgy tűnik, nem arról van szó, hogy perfekcionista meggyőződéseinek folyamánként a beteg nagyon erősen koncentrálna a cselekvés végrehajtására, és magas mércéi miatt elégtelennek találja azt. Ha van valami oksági kapcsolat, akkor az talán inkább fordított irányú: azért lesznek annyira magasak a mércéi a cselekvés végrehajtásával kapcsolatban, mert hajlamos tökéletlennek érezni azt.

Hogyan magyarázza a beteg kognitív profilja és a motorikus készségek defektusa, illetve az azokkal összefüggő tökéletlenségérzés *együttesen* a kényszerbeteg viselkedését? A motorikus készségbeli problémák eleve adottak.⁴ Újabb kutatások szerint közelebről arról lehet szó, hogy nem működik jól az előre jelző mechanizmus, amelylyel a központi idegrendszer megjósolja a cselekvés következményeit. Az ágens úgy érzi, hogy nem az történt a cselekvés következtében, amit szándékolt és várt. (Gentsch et al. 2012.) A cselekvés tökéletlenségének érzése ilyen defektusok manifesztációja. Ez az érzés arra készteti a beteget, hogy újból és újból megismételje annak érdekében, hogy elérje a célját.

4 Nem bármilyen motorikus defektus válhat tényezővé a kényszerbetegség kialakulásában, de az erre vonatkozó empirikus kutatások még messze nem tisztázták a kérdést, hogy pontosan melyek relevánsak. Amikor az ilyen defektusok *általában* bizonyulnak lényegesnek a betegség szempontjából, az irrelevánsak nem különülnek el a relevánstól. Emellett mivel defektusok állhatnak elő tipikus módokon halmozottan, olyanok meglehetősen előre jelezheti a kényszerbetegséget, amelyek nem járulnak hozzá ténylegesen annak kialakulásához.

3 Ugyanez a tisztogató kényszernek is bizonyos mértékig előre jelzője.

Ugyanakkor nem lesz mindenki kényszerbeteg, akinél megvan a megfelelő defektus. Ehhez a fent vázolt kognitív/metakognitív profiltrá – az obszesszív gondolatokra, a mágikus gondolkodásra, a gondolatok túlértékelésére, a perfekcionizmusra való hajlamra – is szükség van. Ebben az írásban elsősorban azt szerettem volna megmutatni, hogy ez utóbbi elemek önmagunkban nem elegendők a kényszerbetegség magyarázatához, hanem részben motorikus problémák állnak annak hátterében.

Miért fogja fel a beteg saját cselekvését egy rituálé végrehajtásaként? Mivel az említett előrejelzési defektus miatt a cselekvés sikeres végrehajtásának szokásos belső kritériuma nem alkalmazható, a beteg készletet érez az ismétlésre, és külső kritériumot keres a sikeres végrehajtásra. Mivel mágikusan gondolkodik, és az elérendő hatásnak nem kell publikusan is felismerhető oksági kapcsolatban lennie a cselekvéssel, az ismétléseket azzal racionalizálhatja, hogy a cél elérésének feltétele az ismétlések egy bizonyos száma. Ezáltal külső kritériumot talál a sikeres végrehajtásra.

A kényszerbetegségnek nem ez az egyetlen olyan magyarázata, amelynek lényegi eleme a racionalizáció. Gillan és Robbins (2014) szerint a kényszerscselekvés habituális, inger vezérelt, nem-célorientált viselkedés, amelyet alanya az obszesszív gondolatokkal racionalizál: „Kényszert érzek, hogy állandóan takarítsak, úgyhogy nyilván félek a fertőzéstől”. Az obszessziót azonban véleményem szerint aligha tekinthetjük a kényszerscselekvés racionalizálásának, mivel sokszor cselekvés nélkül, „tisztá” formában is előfordul. Jelen gondolatmenet szerint a beteg csupán a motiváció egy – szenzomotoros alapú – elemét, az ismétlésekre való hajlamot és azok végrehajtását racionalizálja. Kognitív és nem-kognitív elemek, ti. diszfunkcionális hitek és a cselekvési tapasztalat defektusa egyaránt közrejátszanak a kényszerbeteg motivációjában és cselekvőként való önmegértésében.

A fenomenális tulajdonságok, melyekről a kognitív/metakognitív elméleteknek nem sikerült számot adniuk, az említett nem-kognitív tényezőre vezethetők vissza. Az ismétlésre való hajlamot tehát a tökéletlenség érzésének eredményeképpen érzi az alany. A tökéletlenségérzés nem csak a cselekvés újraindítása feletti kontrollt csökkenti, de a cselekvés abbahagyásának kontrollálására (iii) is hatással van (Wahl et al. 2008; Szechtman – Woody 2004). A részletekre való

fókuszálást (iv) szintén magyarázhatja a tökéletlenség érzése, amely arra készteti a cselekvőt, hogy fokozottan ügyeljen a végrehajtásra. Végül annak, hogy a beteg kevésbé érzi cselekvőnek magát (vi), az lehet a magyarázata, hogy ha a cselekvés következményeit előre jelző mechanizmus nem működik eléggé, akkor kevésbé tudjuk elválasztani a cselekvő és a mások által kezdeményezett cselekvéseket egymástól. Mint szó volt arról, amikor elindítunk egy cselekvést, egy belső modell révén előrejelzést kapunk a várható szenzoros következményekről. A saját cselekvések hatása tompított. Ha ez a jelzőrendszer nem jól működik, kevésbé érezzük magunkat a cselekvés alanyának.

3. Miért filozófia ez?

A fenti következtetések jórészt az empirikus tudományok (elsősorban a kísérleti pszichiátria és az idegtudomány) eredményeire építenek. Lehet-e ezt a kevert műfajt egyáltalán filozófiának tekinteni?

A lelki folyamatok filozófiai megközelítései manapság kénytelenek figyelembe venni a kognitív tudomány művelőinek, a pszichológusoknak, de gyakran még az antropológusoknak a munkáját is, olyannyira, hogy nem is lenne már értelme ilyen témákban sajátosan filozófiai megközelítésekről beszélni. Nem csak a patológus mentális jelenségek vonatkozásában van ez így, hanem például az érzelmekről is elképzelhetetlen lenne filozófiai mű számtalan empirikus hivatkozás nélkül. Lehet persze azt mondani, hogy mi csupán az érzelemszavak jelentésével vagy az érzelmekre vonatkozó hétköznapi hiteinkkel foglalkozunk. Nagyon kevés szerző folyamodik ehhez a megoldáshoz – talán azért is, mert munkája így sokkal szerényebb érdeklődésre tarthatna számot.

A műfajra, amelyet a fenti gondolatmenet képvisel, találó megfogalmazásnak tűnik a következő:

Jelen megközelítés a tudat kutatásának kortárs természetfilozófiai megközelítését példázza. A filozófia ezen ága egyfajta elméleti pszichológia, amely a tudat bizonyos jelenségeit, ebben az esetben az ágencia érzését szándékozik magyarázni olyan hipotézisek felál-

lításával és vizsgálatával, amely a tények lehető legszélesebb körét magyarázzák. (Carruthers 2015, 210.)

A filozófusok sajátos hozzájárulása véleményem szerint ezekben az esetekben az, hogy spekulatív kitöltögetik a réseket az empirikus tények között, valamint hogy feltesznek olyan kérdéseket, amelyeket pszichológusok vagy neurológusok csak elvétve tesznek fel. Ilyen kérdések például, hogy mennyire szabad vagy mennyire racionális a szóban forgó cselekvés; miért tűnik értelmesnek a cselekvő perspektívájából nézve, vagy hogy milyen mentális állapotok alapján érthető meg.

Ugyanakkor a népi pszichológia és a fenomenológia is empirikus megfigyelésekbe ágyazódott. Ez a fenti gondolatmenetre is igaz, hiszen –sematikusan – azt próbálta megmutatni, hogy bizonyos defektusok egy sajátos cselekvési tapasztalathoz vezetnek, és ez – megfelelő kognitív profillal rendelkező ember esetében – bizonyos viselkedést eredményez, sajátos fenomenális jellemzőkkel. Egyrészt tehát próbáltam fenomenológiával magyarázni a – pszichiátriában megfigyelt – viselkedést, másrészt empirikus alapon a fenomenológiát. Ebben, azt hiszem, a következő megállapítás szellemében jártam el, amely az elme „interdiszciplináris természetfilozófiájáról” szól:

A filozófia nem csupán azért virágzik a tudományos kutatás közegében, mert a filozófiai problémák nem kis hányada empirikus probléma, hanem azért is, mert a tudományos problémák nem kis hányada filozófiai. (Noe 2005, vii.)

Hivatkozások

Antony, M. M. – F. Downie – R. P. Swinson 1998. Diagnostic issues and epidemiology in obsessive-compulsive disorder. In: R. P. Swinson – M. M. Antony – S. Rachman – M. A. Richter (szerk.): *Obsessive-Compulsive Disorder: Theory, Research, and Treatment*. New York – London, The Guilford Press.

- Balconi, M. 2010. Disruption of the Sense of Agency: From Perception to Self-knowledge. In M. Balconi (szerk.): *Neuropsychology of the Sense of Agency*. Dordrecht, Springer, 125–144.
- Carruthers, G. 2015. A metacognitive model of the feeling of agency over bodily actions. *Psychology of Consciousness: Theory, Research, and Practice* 2/3: 210–221.
- Einstein, D. A. – R. G. Menzies 2004. The presence of magical thinking in obsessive compulsive disorder. *Behavior Research and Therapy* 42/5. 539–549.
- Gentsch, A. – S. Schütz-Bosbach – T. Endrass – N. Kathmann 2012. Dysfunctional forward model mechanisms and aberrant sense of agency in obsessive-compulsive disorder. *Biological Psychiatry* 71 (7), 652–659.
- Gillan, C. M. – T. W. Robbins 2014. Goal-directed learning and obsessive-compulsive disorder. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 369 (1655), 1–11.
- Grisham, J. R. et al. 2011. Risk factors prospectively associated with adult obsessive-compulsive symptom dimensions and obsessive-compulsive disorder. *Psychological Medicine* 41(12), 2495–2506.
- Hohwy, J. 2004. The experience of mental causation. *Behavior and Philosophy* 32(2), 377–400.
- McFall, M. E. – J. P. Wollersheim 1979. Obsessive-compulsive neurosis: A cognitive-behavioral formulation and approach to treatment. *Cognitive Therapy and Research* 3 (4), 333–348.
- Oren, E. – N. Friedmann – R. Dar 2016. Things happen: Individuals with high obsessive-compulsive tendencies omit agency in their spoken language. *Consciousness and Cognition* 42, 125–134.
- Rachman, S. 1993. Obsessions, responsibility and guilt. *Behavior Research and Therapy* 31, 149–154.
- Szalai, J. 2016. Agency and mental states in obsessive-compulsive disorder. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 23 (1), 47–59.
- Szalai, J. 2018. The sense of agency in OCD. *Review of Philosophy and Psychology* (megjelenés alatt).
- Szechtman, H. – E. Woody 2004. Obsessive-compulsive disorder as a disturbance of security motivation. *Psychological Review* 111, 111–127.

- Taylor, S. – D. McKay – K. B. Crowe – J. S. Abramowitz – S. Jonathan – C. A. Conelea – J. E. Calamari – C. Sica 2014. The sense of incompleteness as a motivator of obsessive-compulsive symptoms: An empirical analysis of concepts and correlates. *Behavior Therapy* 45 (2): 254–262.
- Wahl, K. – P. M. Salkovskis – I. Cotter 2008. „I wash until it feels right”: The phenomenology of stopping criteria in obsessive-compulsive washing. *Journal of Anxiety Disorders* 22, 143–161.
- Zaragosa, K. 2006. What Happens When someone Acts compulsively? *Philosophical Studies* 131, 251–268.

BEKŐ ÉVA:

MEDITÁCIÓ ÉS IND FILOZÓFIA

Metafizikai elméletek és meditációs gyakorlatok kapcsolata a Buddha és a sāmkhya-yoga filozófiájában

Absztrakt

Számos forrásunk arról tesz tanúbizonyságot, hogy a sāmkhya-yoga filozófiában és az azt kritizáló, de belőle egyúttal számos elemet átvevő korai buddhista filozófiában szorosan összekapcsolódnak egymással metafizikai elméletek és meditációs gyakorlatok. Az alábbi tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy tisztázzam ezek viszonyát. Az a célom, hogy rámutassak: bár a Buddha kritizálja a sāmkhya-yoga metafizikai elméletét, abban egyetértés van közöttük, hogy bizonyos meditációs technikák gyakorlása fontos szerepet játszik abban, hogy valaki mélyebb szinten felismerje a metafizikai kijelentések igazságát, és ezáltal eljusson a szenvedés végleges megszüntetéséhez.

1. Metafizika, meditáció és a szenvedés megszüntetése

A klasszikus ind filozófiai tradíció jellegzetessége, hogy a filozófia művelése két célt szolgál párhuzamosan: egyrészt a végső igazságok feltárását, másrészt pedig a szenvedés végleges megszüntetését. Ez a két cél egymástól elválaszthatatlan, ugyanis az ind hagyományban azt feltételezik, hogy a végső igazságok felfedése azonos a szenvedés végleges megszüntetésével, míg a végső igazságok felfedésének a hiánya mindenképpen magával vonja a szenvedést. A szenvedést ugyanis az okozza, hogy másmilyennek látjuk a világot, mint amilyen az valójában.

Az ind irányzatok egyetértenek abban, hogy hétköznapi tapasztalataink nem ragadják meg a világ valódi természetét, mivel a tudatlanság (szanszkritül: *avidyā*) az alapállapotunk. E tudatlanság okozza a szenvedést, így erőfeszítéseket kell tennünk azért, hogy felfedjük a dolgok valódi természetét, ami egyben megszünteti a szenvedésünket. Ebből a felfogásból következik, hogy a metafizikai igazságok

felismerése nem pusztán értéksemleges tény, hanem a legfőbb jó, amit az ember elérhet, vagy amire legalábbis törekedhet az ember. Vagyis a legnagyobb érték olyannak látni a világot, mint amilyen az valójában: így az ind tradícióban tények és értékek nincsenek határozottan elválasztva egymástól (Fuller 2005: 9–11).

A klasszikus ind filozófiai rendszerek abból indulnak ki, hogy az emberi életet áthatja a szenvedés, és a legfőbb cél e szenvedés megszüntetése (Gupta 2012: 8–16). A Buddha így fogalmazza meg a „szenvedés nemes igazság”-át:

[A] születés is szenvedés, az öregség is szenvedés, a betegség is szenvedés, a halál is szenvedés, kötve lenni ahhoz, akit nem szeretünk, az is szenvedés, elveszíteni azt, akit szeretünk, az is szenvedés, ha a kívánság nem teljesül, az is szenvedés; röviden: minden, ami a léthez köt, szenvedés. (SN V 421, ford. Vekerdi József)

A klasszikus ind filozófiai rendszerek nemcsak a szenvedés tényében értenek egyet, hanem közülük többen is hangsúlyozzák, hogy a szenvedés megszüntetését a metafizikai belátás és bizonyos meditációs technikák alkalmazása együttesen idézhetik elő. A metafizika és a meditáció szoros kapcsolata arra vezethető vissza, hogy e tradícióban mást értenek „igazság” alatt, mint a nyugati hagyományban. Az ind filozófiában ugyanis az igazsághordozók nem propozíciók, hanem megismerési-észlelési aktusok. Azaz egy olyan észlelet „igaz”, amely megragadja a dolgok valódi természetét vagy tényállását, míg egy hamis észlelet attól hamis, hogy nem ragadja meg a dolgok valódi természetét vagy tényállását (Chatterjee 1997/1999: 335). Így az igazság felismerése nem annyit jelent, mint igaznak tartani egy propozíciót vagy egy konzisztens propozícióhalmazt, hanem felismerni a dolgok valódi természetét, és annak megfelelően szemlélni a világot.

Ennek megfelelően a szenvedést nem az okozza, hogy bizonyos igaz propozíciókat hamisnak tartunk, hanem az, hogy másmilyenek látjuk a világot, mint amilyen az valójában. A tudatlanság (*avidyā*) nem a propozicionális tudás hiányát jelenti, hanem sokkal inkább valamiféle vakságot (Gethin 2004b: 23). Például a Buddha „tudatlanság” alatt többek között azt érti, ha valaki nem vesz tu-

domást arról, hogy a világban minden dolog mulandó, szenvedésteli és én-nélküli. A tudatlanság szerinte abban áll, hogy az ember életét olyan pszichológiai és cselekvési attitűdök jellemzik, amelyek nem állnak összhangban a mulandóság, a szenvedéstelenség és az énnélküliség tudatával – például olyan dolgok után vágyakozhat valaki, amelyek nyilvánvalóan nem okoznak számára maradandó boldogságot, vagy amelyek akár még tovább is fokozzák a szenvedését.

Mivel a szenvedést nem a propozicionális tudás hiánya okozza, a szenvedés megszüntetése sem propozicionális jellegű. A szenvedés attól szűnik meg, hogy olyannak látjuk a világot és önmagunkat, mint amilyenek azok valójában, és ez a látásmód automatikusan magával von bizonyos pszichológiai és cselekvési attitűdöket (Fuller 2005: 73). A buddhista értelemezés szerint például ha valaki valóban belátja, hogy minden dolog mulandó, abból az következik, hogy nem ragaszkodik olyan dolgokhoz, amelyek kétségtelenül pusztulásra vannak ítélve.

A meditáció gyakorlatának azért van kiemelt jelentősége az ind filozófiai tradícióban, mert pusztán az elméleti, konceptuális elemzés nem elegendő ahhoz, hogy alapvetően megváltozzon a világlátásunk. Ugyanis a világ természetével kapcsolatos vakságunk és tévképzeteink annyira mélyen áthatnak minket, hogy pusztán az intellektuális elemzés nem elegendő e tévképzetek felszámolásához (Ganeri 2007: 158). Így a helyes metafizikai nézetek fenntartása ezen értelmezés szerint nem pusztán azt jelenti, hogy igaznak tartunk bizonyos propozíciókat, hanem azt is – és ez a fontosabb, – hogy e nézeteket olyan szinten elsajátítjuk, hogy a hatásukra alapvetően átformálódik a világlátásunk. Meditációs gyakorlatok folytatására azért van tehát szükség e hagyomány szerint, mert ez segítséget nyújt abban, hogy eljussunk a metafizikai igazságok megfelelő mélységű belátásához.

2. A Buddha megvilágosodása és tanítása

A *Páli Kánon* tanúsága szerint¹ a Buddhának két tanítómestere volt a megvilágosodása előtt: Álára Kálama és Uddaka Rámaputta.

¹ *Āryapariyesanā Sutta* („Tanítóbeszéd a nemes útkeresésről”, MN 26); *Mahāsaccaka Sutta* („A Szaccakához szóló nagy tanítóbeszéd”, MN 36).

Nagyon kevés információ maradt fenn e mesterekről, csupán annyit tudhatunk, hogy mindketten saját iskolát vezettek, ahol meditációs technikákat oktattak. Valószínűleg a sām̐khya-yoga filozófia követői voltak (Ruzsa: 2006).

A történet szerint a Buddha eléri a meditációnak azt a legmélyebb szintjét, amelyet Álára Káláma és Uddaka Rámaputta tanít, így a két mester elismeri, hogy a Buddha tudása egyenértékű az ő tudásukkal: ugyanolyan szinten megtapasztalta és megértette tanításaik igazságát, mint ők maguk. Álára Káláma ezért felajánlja a Buddhának, hogy vezessék együtt a közösségét, míg Uddaka Rámaputta teljes mértékben átadná neki a közössége vezetését. Ám a Buddha visszautasítja mindkettőjüket azzal az indokkal, hogy „ez a tan nem vezet lemondáshoz, vágytalansághoz, (...) megvilágosodáshoz, nirvánához, csupán a semmiség birodalmába jutáshoz”, illetve a „sem tudat, sem öntudatlanság birodalmába jutáshoz” (MN I 165–166, ford. Vekerdi József).

A történet azzal folytatódik, hogy a Buddha távozik mestereitől, és egyedül keresi tovább a megvilágosodást. Vándorlása során meditációs és aszketikus gyakorlatokat végez. Az aszkézist olyan magas fokon műveli, hogy csonttá és bőrré soványodik le, és óriási fájdalmakat él át többek között légzés-visszatartás és bizonyos pózok hosszú időn át történő, mozdulatlan kitartása miatt. Idővel úgy látja, hiába sanyargatja magát, ez nem vezet közelebb a megvilágosodáshoz. Aztán egyszer csak eszébe jut a következő gondolat:

Emlékszem, hogy egyszer, miközben atyám, Szakka, mezei munkában szorgoskodott, én egy gránátalmafa hús árnyékában ültem, és minden vágytól távol, minden bajtól távol, eltávolodásom szülte, elmélkedve elgondolkozó, boldog örömben az első révület (*dzshána*) állapotába jutottam. Bizonyára ez az út vezet a megvilágosodáshoz. (MN I 246, ford. Vekerdi József)

Aztán azzal folytatja gondolatmenetét, hogy ezt az utat csak úgy lehet megvalósítani, ha abbahagyja a szélsőséges aszkézist, és megfelelő mennyiségű táplálékot vesz magához. Miután ezt teszi, és kellőképpen megerősödik, keresztülmegy a négy *dzshánán* (szankszrit: *dhyāna*, páli: *jhāna*), vagyis a meditatív elmélyülés négy szintjén, és

utána végül eléri a megvilágosodást. A négy *dzshánáról* – Vekerdi József fordításában: „révület” – nincsenek pontos leírásaink, ugyanazok a tömör szövegek ismétlődnek róluk különböző helyeken a *Páli Kánonban*. Rendszerint ezt a leírást találhatjuk róluk:

- 1) Az első szint az „elmélkedve elgondolkozó, boldog öröm” állapot.
- 2) A második szint a „belső nyugalom, az érzések egybeolvadása, az elmélkedés és gondolkodás nélküli, feloldódásból fakadó, boldog öröm” állapot.
- 3) A harmadik szintet így írja le a Buddha: „Az örömről is lemondva, egykedvűen, az emlékezést és tudatot összpontosítva azt a boldogságot éreztem testemben, amelyről az igaz emberek ezt mondják: »Az egykedvűen emlékező boldogan él.«” (MN I 247, ford. Vekerdi József)
- 4) A negyedik szintről pedig így számol be: „A boldogságon és a szenvedésen túllépve, az egykori vidámság és bánat megsemmisítése után elértem a szenvedés nélküli, boldogság nélküli, egykedvű és tiszta emlékezést”. (MN I 247, ford. Vekerdi József)

A negyedik szint tulajdonképpen a megvilágosodás kapuja, a Buddha közvetlenül ezután éri el a megvilágosodást:

Ebben a feloldódott elmeállapotban, megtisztultan, tisztán, gondoktól menten, szelíd, készsleges, szilárd, nyugodt lélekkel, az indulatok legyőzésére irányítottam gondolataimat. „Ez a szenvedés” – értettem meg a valóságnak megfelelően. „Ez a szenvedés oka” – értettem meg a valóságnak megfelelően. „Ez a szenvedés megszűntetése” – értettem meg a valóságnak megfelelően. „Ez a szenvedés megszüntetéséhez vezető út” – értettem meg a valóságnak megfelelően. (...) Lankadatlan buzgalmam nyomán eloszlott a tudatlanság, megjelent a tudás, eloszlott a homály, megjelent a világosság. (MN I 249, ford. Vekerdi József)

E szövegből arra következtethetünk, hogy a megvilágosodás nem pusztán valamiféle meditatív elmélyülés, hanem annál több: a dolgok valódi természetének a felismerése és megértése.

A történet érdekessége az, hogy a Buddha először eléri a megvilágosodást bizonyos meditációs gyakorlatok segítségével, és a megvilágosodás intuitív tapasztalata után fejt ki a metafizikai tanításait. Tehát a sorrend azt mutatja, hogy a Buddhát nem metafizikai spekulációk, hanem meditációs gyakorlatok vezették el ahhoz, hogy felismerje a valóság természetét. Ugyanakkor a Nemes Nyolckrétű Ösvényben fordított sorrendet tanít a követőinek: a helyes nézetek fenntartása a megvilágosodáshoz vezető ösvény kezdete, és az ösvény utolsó állomásai a meditációs gyakorlatok. „A Tan Kerekének a Megforgatásáról” szóló beszédében (*Dhammacakkappavattana Sutta*, SN 56.11) így fejt ki tanítását:

És mi ez a középút, szerzetesek, (...) amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialvásra vezet? Ez a nemes nyolcágú ösvény, úgymint ez: helyes nézetek, helyes elhatározás, helyes beszéd, helyes viselkedés, helyes életmód, helyes törekvés, helyes gondolkodás, helyes elmélyedés. (SN V 421, ford. Vekerdi József)

Ebben a beszédében fejt ki a Buddha a fő tanítását, a Négy Nemes Igazságot, amelyek közül a negyedik a Nemes Nyolckrétű Ösvény. A Négy Nemes Igazság röviden így foglalható össze (SN V 421–422):

- 1) „A szenvedés nemes igazsága”, amely szerint az emberi életet áthatja a szenvedés (korábban már idéztem, mit ért ez alatt a Buddha).
- 2) „A szenvedés okának nemes igazsága”, amely szerint a szenvedés oka a vágyakozás.
- 3) „A szenvedés megszüntetésének nemes igazsága”, amely szerint a szenvedés gyógyítható: ha az ember megszünteti a vágyakozását, azzal szenvedése is megszűnik.
- 4) „A szenvedés megszüntetéséhez vezető út nemes igazsága”, amely nem más, mint a fentebb idézett Nemes Nyolckrétű (Vekerdi fordításában: „nyolcágú”) Ösvény.

Az Ösvény elemei egymásra épülnek: ha valaki helyes nézetekkel rendelkezik – vagyis belátja a szenvedést, annak okát, és azt, hogy a szenvedés megszüntethető egy bizonyos módon –, akkor a helyes

nézetek fenntartásából az az elhatározása fakad, hogy szeretné megszüntetni a szenvedését. A szenvedés a Buddha szerint azáltal szüntethető meg, ha valaki azt az etikát és azokat a meditációs technikákat gyakorolja, amelyeket ő javasol. Ugyanis ezekről garantálni tudja, hogy megfelelő alkalmazásuk elvezet a szenvedés végső megszüntetéséhez; míg saját élettapasztalata arra enged következtetni, hogy más metafizikai nézetek és meditációs technikák nem vezetnek el ehhez a célhoz. A Nemes Nyolckrétű Ösvény elemeit három kategóriába sorolja a buddhista hagyomány (Gethin 1998: 81):²

- 1) Bölcsesség: helyes nézet, helyes elhatározás.
- 2) Erkölc: helyes beszéd, helyes cselekvés, helyes megélhetés.³
- 3) Meditáció: helyes törekvés, helyes éberség, helyes összpontosítás.⁴

A megvilágosodás eléréséhez szükség van az Ösvény mindegyik elemére, tehát a helyes nézetek fenntartása, a megfelelő erkölcsi elvek követése és a megfelelő meditációs technika gyakorlása együttesen eredményezi a megvilágosodást. Vagyis nem érhető el úgy a megvilágosodás, ha valaki csak az Ösvény utolsó részére, azaz a meditációs gyakorlatokra fókuszál. Erre világít rá a *Sallekha Sutta* („Megtisztulás”, MN 8), amelyben a Buddha kifejti erkölcsi tanításait a szerzetes Csundának. E beszédében azt hangsúlyozza, hogy

2 A fogalmak pontosabb használata érdekében itt eltértek a fenti Vekerdi-féle fordítástól.

3 Vekerdi fordításában: „helyes beszéd, helyes viselkedés, helyes életmód”. „Helyes beszéd” alatt a Buddha nemcsak a hazudástól való tartózkodást érti, hanem többek között a felesleges fecsegés és a barátságtalan, bántó beszéd mellőzését is. A „helyes cselekvés” elsődlegesen annyit jelent, mint tartózkodni az élet elvételeitől és az élőlényeknek való ártástól, a helytelen szexuális viselkedéstől, valamint annak elvételeitől, amit nem adtak nekünk. A „helyes megélhetés” annyi, mint tartózkodni olyan foglalkozások üzésétől, amelyek ellentétben állnak a buddhista elvekkel – így például tartózkodás a mérszárosi és a katonai pályától, illetve a fegyverekkel, a mérgekkel vagy a bódítószerekkel való kereskedéstől (*Saccavibhaṅga Sutta*, „Az igazságok vizsgálata”, MN 141, III 251).

4 Vekerdi fordításában: „helyes törekvés, helyes gondolkodás, helyes elmélyedés”. A „helyes törekvés” nagyjából a Buddha tanainak gyakorlásában való elmélyülést és a melletti kitértést jelenti. A „helyes éberség” a Buddha által javasolt meditációs technika: a test, az érzetek, a tudat és a tudattartalmak tudatosítása (ezzel e tanulmányom 4. részében foglalkozom részletesebben). A „helyes összpontosítás” pedig a négy *dzshána* állapota (MN III 251–252).

a meditatív elmélyülés állapotai, vagyis a *dzshánák* kellemes, örömteli állapotok, de – ugyanúgy, mint minden más dolog a világon – mulandóak (MN I 41). Úgy gondolom, ez a szöveg arra világít rá, hogy lehetetlen folyamatosan meditálnia még egy szerzetesnek is, és amikor valaki éppen nem folytat meditációs gyakorlatokat, akkor időnként óhatatlanul interakcióba kerül másokkal a környezetében. A Buddha pedig azt akarja hangsúlyozni: tanítása nem merül ki a saját maga által kifejlesztett meditációs technikák ajánlásában, hanem határozott álláspontja van arra nézve is, hogy milyen erkölcsi elvek szerint éljen az ember. A Nemes Nyolcrétű Ösvény elemei úgy követik egymást, hogy a helyes nézetek után jön a helyes erkölcs gyakorlása, és erre épülnek rá a meditációs gyakorlatok: tehát amíg valaki nem látja be a Buddha tanítását, és amíg nem képes megfelelő erkölcsi elvek szerinti életvitel folytatására, addig arra sem képes, hogy elmélyüljön a megfelelő meditációs gyakorlatokban.

A Nemes Nyolcrétű Ösvény a helyes nézetekkel kezdődik, ami arra utal, hogy a Buddha szerint nem mindegy, milyen világlátásunk van: ahhoz, hogy az ember elinduljon a megvilágosodáshoz vezető úton, szükség van arra, hogy felismerjen bizonyos alapvető igazságokat a világ természetéről. E felismerésekből következik, hogy milyen attitűdök alakulnak ki benne, azaz milyen elvek szerint él, és ezekből fakad az is, hogy milyen meditációs technikákat gyakorol: nem mindegy ugyanis, hogy mi a meditáció tárgya, és milyen igazságokat akar belátni valaki e gyakorlatok segítségével. Tehát a Nemes Nyolcrétű Ösvény három fő kategóriája – a bölcsesség, az erkölcs és a meditáció – komplex egészet alkot.

Összegzőképpen azt mondhatjuk: a Buddha a megvilágosodása után azt állítja, csakis az ő tanítása vezet el a szenvedés végső megszüntetéséhez, így kritikát fogalmaz meg mestereivel és más filozófiai irányzatokkal szemben. Kritikája két részre osztható: egyrészt határozott álláspontja van arról, hogy más filozófusok metafizikai és egyéb nézetei helytelenek; másrészt azt hangsúlyozza, csakis az általa kifejlesztett meditációs technika vezethet el a megvilágosodáshoz, más technikák alkalmatlanok erre. A tanulmányom következő részében a Buddha által megfogalmazott kétféle kritikát elemzem.

3. Metafizikai viták

A Buddha nemritkán más filozófiai nézetekkel szemben határozza meg a tanítását, ami azt mutatja, hogy tanítását nem csupán eszköznek szánja, amely elvezet a szenvedés végső megszüntetéséhez, hanem amellel érvel: az általa hirdetett metafizikai nézetek a szó szoros értelmében igazak. Emellett szól az a tény is, hogy számos esetben olyan filozófusok ellen érvel, akik szintén a szenvedés megszüntetését tűzik ki fő célul. Így ezek a viták nem csupán arra irányulnak, hogy melyik nézet alkalmasabb a szenvedés végső megszüntetésére, hanem arra is, hogy milyen a világ és az én természete. Így például az *Alagaddūpama Suttá*ban („Példázat a kígyóról”, MN 22) a Buddha a következő metafizikai álláspontot fejt ki az énről:

[A] tanult, nemes lelkű ember, aki ismeri a nemes dolgokat (...), ezt gondolja a testről, (...) az érzetéről, (...) a tudatról, (...) az adottságokról: „Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én Énem”. Ezt gondolja arról, amit lát, hall, gondol, megismer, elér, kíván, elméjében fontolgat: „Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én Énem”. Ezt gondolja arról a téves nézetről, amely szerint a világ azonos az Énnel, s halálom után ezzel válok, állandó, örök, változatlan, nem mulandó leszek, mindörökre ugyanaz maradok: „Ez nem az enyém, ez nem én vagyok, ez nem az én Énem”. (MN I 136, ford. Vekerdí József)

Ez a szöveg világosan kifejezi a Buddha egyik leglényegesebb tanítását, amely szerint az én nem létezik az öt *szkandhától* (szanszkrit: *skandha*, páli: *khandha*, jelentése: 'halmaz', 'összetevő'), vagyis a fizikai és a mentális folyamatoktól függetlenül.⁵ Ez az álláspont határozottan ellentétben áll azzal a gondolattal, amely szerint az én örök és változatlan – e nézet fenti megfogalmazása az *Upanisadok* bizonyos filozófusaitól származik.

⁵ Az öt *szkandha* a következő: test, érzet, észlelet, készlet, tudat. (A fenti idézetben részben más kifejezéseket használt a fordító.) Itt nincs arra lehetőségem, hogy részletesen elmagyarázzam e fogalmakat és az én-nélküliség tanát, de további magyarázat található róluk itt: Siderits 2007: 35–37, Williams 2000: 56–62.

Ugyanez a téma tér vissza a *Mahātaṅhāsāṅkhya Suttā*ban („A szomjúhozás kioltása”, MN 38), ahol a Buddha egy Szāti nevű szerzetesnek fejti ki a tanítását. Szāti azt a tévhitet táplálja, hogy ugyanaz a tudat létesül újra a reinkarnációk során, erre a Buddha elmagyarázza neki, hogy a tudat nem létezik önmagában, a saját jogán, hanem kizárólag más tényezőktől kondicionáltan jön létre (MN I 256–261). A Buddha ebben a beszédében is határozottan elutasítja azt a koncepciót, amely szerint a tudat az örök és halhatatlan lélek, ehelyett ezt a meggyőződését fejti ki:

Szerzetesek, (...) a színek tudata a látásból származva keletkezik, így látási tudatnak nevezzük. Ugyanígy a hangok tudatát hallási tudatnak, a szagok tudatát szaglási tudatnak, az ízek tudatát ízlelési tudatnak nevezzük. (...) A tűz is annak megfelelő besorolást nyer, amely forrásból származva ég. Ha rönkből származva ég a tűz, rönktűznek nevezzük. Ha rőzséből, szalmából (...) származva ég, akkor rőzsetűznek, szalmatűznek (...) nevezzük. Ugyanígy a tudat is annak megfelelő besorolást nyer, amely forrásból származva keletkezett. (MN I 259–260, ford. A páli fordító csoport)

Ez az álláspont úgy is felfogható, mint érvelés a sāmkhya-yoga filozófia ellen, amely szerint a tudat örökkévaló, végső létező, így az minden mástól függetlenül, azaz akár tartalom nélkül is létezhet.⁶ Feltehetőleg a korai, még nem rendszerbe foglalt sāmkhya-yoga filozófia képviselője volt a Buddha két mestere, Álára Káláma és Uddaka Rámaputta is (Ruzsa 2006, Wynne 2007: 94–98), ahogy korábban említettem.

Mivel a Buddha tanításában kiemelt szerepet játszik az a gondolat, hogy az én nem létezik a folytonos változásban lévő fizikai és mentális folyamatoktól függetlenül, így nem lehet azonos valamiféle örökkévaló és változatlan lélekkel; érdemes jobban szemügyre vennünk, mi az a metafizikai elmélet, amely ellenében a Buddha rendszeresen érvel, és amellyel szemben gyakran meghatározza saját nézeteit.

⁶ A Buddha korában már létező dzsainizmus is hasonló álláspontot képvisel, és az *Upa-niśadok* filozófiájából kinőtt későbbi advaita vedānta filozófia is amellet érvel, hogy a tudat önálló, végső létező.

Ez az elmélet a sāmkhya-yoga filozófia – először érdemes tisztáznunk, mit takar e kifejezés. A sāmkhya és a yoga két szorosan egymáshoz kapcsolódó irányzat, így gyakran együtt emlegetik őket a klasszikus szövegek. A metafizikai elméletük szinte azonos, e téren csupán abban különböznek, hogy míg a sāmkhya egyértelműen ateista, addig a klasszikus yoga-szövegekben felmerül Ísvara neve, ami teista és ateista módon egyaránt értelmezhető (Gupta 2012: 152–153). Arról nincs közmegegyezés a kutatók között, hogy a sāmkhya és a yoga egymással párhuzamosan fejlődött-e ki, és később olvadtak-e egyg, vagy pedig a sāmkhyanak egy későbbi leágazása volt a yoga (Burley 2007: 39–43). A lényeg, hogy azért emlegetik őket gyakran együtt, mert azonos metafizikai és szoteriológiai elméletük van, az egyetlen számottevő különbség köztük az, hogy míg a sāmkhya elméleti filozófia, addig a yoga praktikus beállítottságú: a sāmkhya elméletét elfogadva arra helyezi a hangsúlyt, hogy bizonyos gyakorlatokat rendszerbe foglaljon, amelyek elvezetik az embert a szenvedés végső megszüntetéséhez (Burley 2007: 54–55).

A sāmkhya-yoga alapvető tézise a metafizikai dualizmus, amelyben az egyik végső princípium a szellemi természetű *puruṣa*, a másik pedig az anyagi *prakṛti*. A *puruṣa* a világ passzív szemlélője, és önmagában, azaz tiszta állapotában tartalom nélküli tudat. A *puruṣa* az egyéni lélek: a sāmkhya-yoga felfogása szerint minden élőlénynek saját *puruṣája* van, tulajdonképpen a *puruṣa* léte az oka annak, hogy minden élőlény egyes szám első személyű perspektívából tapasztalja a világot. A *puruṣával* áll szemben a *prakṛti*, amely a folytonos mozgásban lévő anyagi-természeti világ. A *prakṛti* a mozgás, a változás és az aktivitás princípiuma, ezzel szemben a *puruṣa* változatlan és passzív. Mindkét princípium örökkévaló (Burley 2007: 73–82).

A sāmkhya-yoga teória szerint a *puruṣa* szenvedését az okozza, hogy önmaga helyett a *prakṛti* által teremtett világfolyam – a fizikai és mentális folyamatok – változásait szemléli, és eközben tévedésből összekeveri magát a *prakṛtivel*. Mivel elterelődik a figyelme önmagáról, nem ismeri fel saját valódi természetét, így nem veszi észre, hogy különbözik a *prakṛtítől*. A *puruṣa* célja ennél fogva az, hogy felismerje önmaga valódi természetét, vagyis azt, hogy ő az örökkévaló, tartalom nélküli, tiszta tudat. A változó tudattartalmak a

*prakṛtī*től származnak, de a *puruṣa* ezeken kívül áll, alapvetően különbözik tőlük. Amikor ennek felismerése bekövetkezik, megszűnik a *puruṣa* szenvedése (Bekő 2017: 97–101, Ruzsa 1997: 9–12).

A sāmkhya tehát elsősorban metafizikai elmélet, a dualizmuson kívül a másik fő állítása az, hogy a világ huszonöt alkotóelemre (*tattva*) bontható.⁷ A sāmkhya teóriája szerint a szenvedés azáltal szüntethető meg, ha a világ alkotóelemeinek részben intellektuális, részben meditatív elemzésén keresztül belátja az ember, hogy a valódi énje alapvetően különbözik a *prakṛti* által teremtett fizikai és mentális folyamatoktól. A yoga útja ezzel szemben gyakorlatiasabb: eszerint a megváltó tudás, amely megszabadítja a *puruṣát* a szenvedéstől, nem intellektuális vagy meditatív elemzés, hanem aszketikus életvitel, és a szó szorosabb értelmében vett meditációs gyakorlatok által szerezhető meg (Burley 2007: 74).

A Buddhára visszatérve: az, hogy a helyes nézet a Nemes Nyolc-rétű Ösvény első eleme, azt mutatja, hogy a megvilágosodáshoz vezető út kezdő lépése, hogy valaki megfelelő világlátással rendelkezzen. A *Sammāditṭhi* („A helyes nézet”) *Sutta* (MN 9) tizenhatféle helyes nézetet sorol fel, amelyek közé tartozik a Négy Nemes Igazság és a feltételektől függő keletkezés elvének belátása. A Buddha utóbbi tanítása arra világít rá, hogy az individuális létesülés oka a vágyakozás, a vágyakozás végső oka pedig a tudatlanság. Ez a tan azt is magában foglalja, hogy nem létezik örökkévaló és változatlan lélek, hanem egy élőlény mint individuum addig létezik, amíg létét különböző – anyagi és nem-anyagi – feltételek táplálják (MN I 47–48). A Buddha határozottan helytelennek tart minden olyan nézetet az énnel kapcsolatban, amely különbözik az ő állásfoglalásától (Fuller 2005: 25–37), ugyanis úgy gondolja: az énnel kapcsolatos tévképzetek kimondottan akadályozzák az embert a szenvedés végső megszüntetésében. Ez azért van, mert a szenvedést a vágyakozás okozza, amelynek egy bizonyos formája a ragaszkodás, és az én képzele szolgálhatja a legnagyobb okot a ragaszkodásra (Fuller 2005: 84).

⁷ A sāmkhya huszonöt *tattvát* úgy áll össze, hogy a *puruṣa* és a *prakṛti* a két végső principium (ezek érzékszervileg nem tapasztalhatók), és a *prakṛti*ből származik további huszonhárom *tattva*, amelyek az érzékszervileg tapasztalható világ részét képezik (lásd részletesebben: Bekő 2017: 91–97, Ruzsa 2017: 16–19).

A *Brahmajāla Suttában* („A nézetek mindent felölelő hálójá”, DN 1) a Buddha hatvankétféle metafizikai tévképzetet sorol fel, amelyek többek között olyan kérdésekre vonatkoznak, mint véges-e a világ, örökkévaló-e a világ, milyen az én természete, és milyen módon létezik tovább az én a test halála után. A hatvankétféle tévképzet magában foglalja az összes lehetséges álláspontot, mégis mindegyiket helytelennek tartja a Buddha. Ezt azzal indokolja: mindegyik nézet úgy jön létre, hogy függőségi viszonyban áll kitalálójának spekulatív gondolkodásával vagy meditációs tapasztalataival, tehát nem létezik olyan nézet, amely objektív igazságot fogalmazna meg. A tisztázás végett itt megjegyezhetjük: bár az ind filozófiában az igazság hordozói nem proposíciók, hanem mentális aktusok, az igazságok megtapasztalása és azok verbális megfogalmazása között kell, hogy legyen valamiféle összefüggés. A Buddha a saját tanítását úgy állítja be, mint ami túl van a hatvankétféle tévképzeten – ő ugyanis felismer-te tapasztalati szinten a végső igazságokat, így tanítása tükörképet ad ezekről az igazságokról. Úgy érvel: a tanítása felülmúlja a nézetek hálóját, mivel ez annak felismerésén alapul, hogy minden dolog függő keletkezési viszonyban áll más dolgokkal, még a metafizikai nézetek is! Neki azért vannak helyes metafizikai nézetei, mert meditáció útján megtapasztalta már a végső igazságokat, és felismerte, hogy nincs olyan metafizikai nézet, amely önállóan létezne, a hirdetőjének gondolkodásától és tapasztalataitól függetlenül. A *Brahmajāla Sutta* szövege szerint a helyes nézet abban áll, hogy az ember felismeri a nézetek létrejöttének mechanizmusát, és ezáltal megszünteti a nézetekhez való ragaszkodását.

E gondolattól nem áll távol a Buddha híres tutaj-hasonlata (MN 22, MN 38), amelyben úgy fogalmaz: tanítása olyan, mint a tutaj, amely arra való, hogy átkeljen vele az ember a folyón, nem pedig arra, hogy az átkelés után magával cipelje a szárazföldön (MN I 134–135; MN I 260). E hasonlat alapján nem lenne nehéz levonni azt a következtetést, hogy a Buddha tanításának kizárólag instrumentális szerepe van, azaz eszközként szolgál arra, hogy valaki elérje a segítségével a megvilágosodást. Ez az álláspont viszont nem tartható, ugyanis számos szöveget találhatunk, ahol a Buddha határozottan érvel a saját metafizikai nézetei mellett, tulajdonképpen még az előbb említett *Brahmajāla Suttában* is ezt teszi, csak nem szok-

ványos módon: még itt is azt emeli ki, hogy a mások által hirdetett metafizikai nézetek helytelenek, míg az ő nézete attól helyes, hogy más szinten van, mint a többieké.

Ugyanakkor fontos kiemelni, hogy a Buddha megközelítési módját az a kettősség jellemzi, hogy míg bizonyos metafizikai kérdésekről határozott érvelése és állásfoglalása van, addig más metafizikai kérdéseket feleslegesnek, haszontalannak minősít. A megvilágosodáshoz vezető úton fontos szerepe van annak a belátásnak, hogy a feltételekhez kötött világban minden dolog mulandó, szenvedésteli és én-nélküli, ezenkívül fontos szerepe van annak a belátásnak is, hogy az én nem létezik az öt *szkandhától* függetlenül. Ezzel szemben a Buddha „ostobának” tartja az alábbi kérdések fontolgatását:

Léteztem én régebbi korokban, vagy nem léteztem régebbi korokban? Mi voltam régebbi korokban? (...) Létezni fogok-e jövődő korokban, vagy nem fogok létezni jövődő korokban? Mi leszek jövődő korokban? (...) Létezem-e én, vagy nem létezem? Mi vagyok? Hogyan létezem? Ezek az élőlények honnét jöttek, és hová fognak távozni? (*Sabbāsava Sutta*, „Az indulatok megsemmisítése”, MN I 8, ford. Vekerdi József)

Ezek a kérdések valószínűleg azért „ostobák” a Buddha szerint, mert a kérdésfeltevések azt előfeltételezik, hogy létezik az én. Ha viszont nem létezik a saját jogán olyan dolog, amit „én”-nek nevezhetünk, akkor felesleges e kérdéseken gondolkodni.

A következő négy metafizikai kérdést szintén haszontalannak tartja a Buddha, és a megválaszolásukat visszatérően elutasítja (MN I 428–429; MN I 484–485):

- 1) Örökkévaló-e a világ?
- 2) Végtelen-e a világ?
- 3) Ami a testet élővé teszi, az a dolog azonos-e a testtel?
- 4) Létezik-e a megvilágosodott a halála után?

Amikor a szerzetes Málunkjáputta felteszi ezeket a kérdéseket (MN I 427–428), a Buddha válaszként azt a történetet meséli el, amely szerint egy embert eltalálnak egy méreggel bekent nyílvevővel, és ő ahelyett, hogy hagyná, hogy meggyógyítsák, kérdések sorozatával

tartja föl az orvost munkájában, azaz nem engedi, hogy az orvos hozzányúljon, míg nem kap választ a kérdéseire. A történetnek az a konklúziója, hogy olyan sok kérdése van ennek az embernek, hogy mire az orvos mindegyiket megválaszolhatná, addigra belehalna a sérüléseibe (MN I 429–430)⁸. A Buddha ezzel a történettel utasítja vissza a fenti kérdések megválaszolását: úgy gondolja, a rajtuk való spekulálás nem vezet közelebb a szenvedés végső megszüntetéséhez. Egy másik *suttában* pedig, ahol a szerzetes Vaccshagotta teszi fel neki ugyanezeket a kérdéseket, ezt válaszolja:

Vaccsha, az az elmélet, amely szerint a világ örökkévaló (~ nem örökkévaló stb.), pusztán tévhitek sűrűsége, (...) tévhitek zűrzavara, tévhitek béklyója, és szenvedéssel, bajjal, kínnal, gyötrellemmel jár, nem vezet lemondáshoz, vágytalansághoz, önuralomhoz, megnyugváshoz, felismeréshez, megvilágosodáshoz, kialváshoz. Ezt a veszélyt látom benne, és ezért távol tartom magamat mindezekről az elméletektől. (MN I 485, ford. Vekerdi József)

E szövegekből az derül ki, hogy a Buddha annyiban tartja hasznosnak a metafizikát, amennyiben az közelebb vezet a szenvedés megszüntetéséhez. Így az énnel kapcsolatos tévképzetek eloszlatásának kiemelt szerepe van a Buddha terapeutikus célú filozófiájában, ugyanakkor számos más témára vonatkozó metafizikai spekuláció csak felesleges kitérő, a „tévhitek béklyója” a Buddha szemében.

Azoknak a metafizikai nézeteknek, amelyeknek belátása szükséges a szenvedés megszüntetéséhez, lényeges szerepük van a Nemes Nyolcstréti Ösvény további állomásain is. Ugyanis a világ és az én természetére vonatkozó igazságok belátásának csupán felszínes szintje az, ha valaki igazként fogad el bizonyos kijelentéseket: ez a felszínes belátás önmagában véve nem idéz elő változást az ember attitűdjeiben, tehát nem vezet el a szenvedés megszüntetéséhez. A Buddha a metafizika művelésének azt a fajtáját tartja helyénvaló-

8 Hozzátehetjük ehhez, hogy az orvosnak nem tartozik a feladatai közé e kérdések megválaszolása, ugyanis honnan tudhatná, ki volt az, aki a méreggel bekent nyilat kilötte, és milyen anyagból állnak a nyíl különböző részei, és így tovább. Ezzel a hasonlattal arra akar rávilágítani a Buddha, hogy olyan szerepet játszik tanítóként, mint amilyen szerepet az orvos játszik a betegeivel szemben.

nak, amelynek transzformatív hatása van az emberre, azaz amelynek hatására megváltoznak a pszichológiai és cselekvési attitűdjei (Fuller 2005: 74).

A Buddha szerint a helyes nézetek elfogadásának következménye az kell, hogy legyen, hogy az ember megszüntesse azokat a mentális diszpozícióit, amelyek háttérben a világ és az én természetével kapcsolatos vaksága áll. A buddhista terápia, vagyis a Nemes Nyolcrétű Ösvény tulajdonképpen egy módszert kínál e helytelen diszpozíciók kiirtására (Burton 2010: 196–203), és e módszer a Buddha által javasolt meditációs technikában teljeseedik ki. A Buddha tehát a világ és az én természetével kapcsolatos kijelentéseit és érveléseit azzal a szándékkal fejt ki, hogy azok ne maradjanak meg csupán spekulatív szinten, hanem legyenek transzformatív hatással az emberre. E transzformatív hatás akkor tud bekövetkezni, ha a metafizikai igazságok belátása meditáció gyakorlásával párosul.

4. Meditációs technikák

A meditációt nem a Buddha találta fel, hanem kulturális örökség volt abban a környezetben, ahol ő felnőtt és tevékenykedett (Bronkhorst 1993/2000). A korabeli Észak-Indiában arra használták a meditációs technikákat, hogy azok segítségével felismerjék és megtapasztalják a végső igazságokat, és ezáltal elérjék a szenvedés végleges megszüntetését. Hiszen, ahogy e tanulmányom elején említettem, ebben a kultúrában úgy gondolták: a tudatlanság megszüntetése magával vonja a szenvedés megszűnését. A meditációs technikák jóval régebben léteztek már e kultúrában, mint a rendszerezett filozófiai elméletek megjelenése, így értelemszerűen az ind filozófusok gondolkodásmódjára hatással voltak a meditációs tapasztalataik. Előfordulhat, hogy bizonyos esetekben hasonló meditációs tapasztalatokat interpretáltak különböző módon az egyes filozófusok.

A Buddha mesterei, Álára Káláma és Uddaka Rámaputta is meditációs technikákat oktattak, és a korábban említett szövegek mellett a *Mahāparinibbāna Sutta* („A teljes ellobbanás”, DN 16) is megemlékezik egy történetről, amely ezt tanúsítja. E történet szerint (DN II 130–133) egy Pukkusza nevű világi férfi elmeséli a Buddhának, hogy Álára Káláma a meditációs gyakorlatoknak olyan magas szintjére

eljutott, hogy egyszer egy szekérúthoz közel eső fa alatt meditálva észre sem vette, hogy elhalad mellette egy ötszáz szekérből álló zajos karaván. Erre a Buddha azt válaszolja Pukkuszának, hogy ez semmi ahhoz képest, hogy ő maga egyszer annyira mély meditációba merült, hogy egyáltalán nem vette észre azt a mennydörgéssel és vilámlással kísért hatalmas vihart, amely körülötte támadt és megölt a közelben két embert és négy ökröt.

Azok a klasszikus ind filozófiai rendszerek, amelyek nagy hangsúlyt fektetnek meditációs gyakorlatokra, úgy tartják, hogy a meditáció során az ember mélyebb felismerést szerezhet azokról az igazságokról, amelyekről korábban felszínebb, intellektuális megértést nyert. Így a sāmkhya filozófusok azt szorgalmazzák, hogy egy sāmkhya-követő a tanítások intellektuális felfogása után végezzen meditatív elemzést a világ huszonöt összetevőjéről és a két végső princípiumról, míg a yoga azt célozza meg, hogy a gyakorló bizonyos testtartások, légzőgyakorlatok és kitartó koncentráció által jusson el az énje valódi természetének megtapasztalásához. Tehát a meditációnak minden esetben az a célja, hogy az ember mélyebb szinten felismerje önmaga és a világ valódi természetét.

Úgy gondolom, a sāmkhya-yoga és a buddhista meditáció lényeges közös vonása, hogy mindegyikük a nem-én felismerésére irányul. A vita fő pontját e filozófiai rendszerek között az képezi, hogy míg a Buddha szerint semmi nem azonos az énnel (sem a fizikai, sem a mentális folyamatok, sem semmi egyéb), addig a sāmkhya-yoga elmélete szerint az én nem más, mint a *puruṣa*, vagyis az örökkévaló, tartalom nélküli, tiszta tudat. Ennek megfelelően némiképpen más-ként határozza meg a szenvedés okát e két irányzat: a buddhizmus szerint a vágyakozás okozza a szenvedést, és a vágyakozás végső oka a tudatlanság, amely miatt másmilyennek látjuk a világot, mint amilyen az valójában. A sāmkhya-yoga filozófusok szerint pedig a szenvedés oka az a fajta tudatlanság, amely miatt a *puruṣa* összekeveri magát a *prakṛtivel* és nem ismeri fel, hogy ő alapvetően más, mint a *prakṛti*. Abban viszont egyetért a buddhizmus és a sāmkhya-yoga, hogy az alapállapotunk a tudatlanság, így erőfeszítéseket kell tennünk azért, hogy túllépjünk rajta, és felismerjük a nem-ént.

Ezen a ponton fontos kiemelni, hogy a Buddha nem nihilista, tehát nem azt állítja, hogy végső soron semmi nem létezik (sem az

én, sem más), vagy hogy a *nirvāṇa* a teljes megsemmisülés állapota lenne (MN I 140). A megvilágosodás, a *nirvāṇa* (szó szerinti jelentése: ’ellobbanás’) szavakkal kifejezhetetlen, de attól még létező állapot (Thera 1959/2008). Csak mivel alapvetően különbözik a hétköznapi tapasztalatainktól, túl van azokon a dichotómiákon, amelyek megragadására szavaink alkalmasak. A Buddha tanítása szerint a *nirvāṇa* túl van a feltételekhez kötött világon, míg kijelentések kizárólag a feltételekhez kötött világról mondhatók.

A Buddha módosítja a meglévő meditációs technikákat, így tulajdonképpen saját technikát dolgoz ki, miközben sok elemet átvesz a már létező módszerekből. A tudat egy tárgyra való hosszas összpontosítása például fontos eleme a már jóval régebb óta létező yoga-gyakorlatoknak – az Indus-völgyi civilizációból fennmaradt leletek egyértelműen arról tanúskodnak, hogy már több mint ezer évvel a Buddha születése előtt is gyakoroltak yogát Észak-Indiában (Bryant 2012). Az, hogy a sāmkhya-yoga filozófia milyen erősen hatott a Buddhára, jól látható abból is, hogy a Nemes Nyolcstréte Ösvény ugyanúgy nyolc elemből áll, mint a Patandzsali által rendszerbe foglalt klasszikus yoga:

A Nyolcstréte Yoga	A Nemes Nyolcstréte Ösvény
1) A kerülendő viselkedés (<i>yama</i>)	1) Helyes nézet
2) A követendő viselkedés (<i>niyama</i>)	2) Helyes elhatározás
3) Testtartások (<i>āsana</i>)	3) Helyes beszéd
4) Légzőgyakorlatok (<i>prāṇāyāma</i>)	4) Helyes cselekvés
5) Befelé tekintés (<i>pratyāhāra</i>)	5) Helyes megélhetés
6) Koncentráció (<i>dhāraṇā</i>)	6) Helyes törekvés
7) Meditáció (<i>dhyāna</i>)	7) Helyes éberség
8) Összpontosítás (<i>samādhi</i>)	8) Helyes összpontosítás

Annak ellenére, hogy a Buddha számos gondolatot átvesz a yogából, mégis kritizálja a yoga-tanítók által hirdetett életmódot és meditációs technikákat. Egyrészt kritizálja a yoga szélsőségesen aszketikus életvitelét, amelyet ő maga is folytatott a megvilágosodása

előtt. A *Dhammacakkappavattana Suttā*ban („Tanítóbeszéd a Tan kerekének megforgatásáról”, SN 56.11) úgy határozza meg saját tanítását, mint a középút két szélsőség között:

Szerzetesek, két végtől kell távol tartania magát annak, aki remeteségbe távozik. Milyen két végtől? Az egyik az, amely elmerül a gyönyörökben, a gyönyörök élvezetében; ez üres, hitvány, közönséges, nemtelen, értéktelen. A másik az, amely elmerül az önkínzásban; ez fájdalmas, nemtelen, értéktelen. Szerzetesek, a Beérkezett mindkét véget elkerülve rátalált a középútra, amely megnyitja a szemeket és megvilágosítja az elmét, amely nyugalomra, megismerésre, megvilágosodásra, kialvásra vezet. (SN V 421, ford. Vekerdi József)

Másrészt a *Mahāsatiṭṭhāna Suttā*ban (“A nagy tanítóbeszéd az éberség alapzatairól”, DN 22) úgy határozza meg a saját maga által javasolt meditációs technikát, mint az egyetlen út, amely elvezet a szenvedés megszüntetéséhez (DN II 290), tehát ezzel indirekt módon kritizálja az összes többi meditációs módszert. A Buddha által javasolt módszer az éberség négy alapzata: a test, az érzetek, a tudat és a tudattartalmak tudatosítása. A rendelkezésünkre álló források egyértelműen arra utalnak, hogy ez a Buddha újítása, ő fejlesztette ki a *satiṭṭhāna* meditációt (Bronkhorst 1993/2000: 96–97). Ez a meditációs technika egyfajta szemlélődés, amely a következő tárgyakat foglalja magában (DN 22):

- a be- és kilégzés tudatosítása
- a testhelyzetek tudatosítása (pl. fekvés, állás, sétálás)
- elmélkedés a test taszító voltáról
- elmélkedés arról, hogy a testet a négy elem alkotja
- a kilenc temetői szemlélődés (a test felbomlási fázisainak szemlélése)
- az érzetek szemlélése (kellemes, kellemetlen és semleges érzetek beazonosítása)
- a tudat szemlélése (pl. vágygal telített / vágy nélküli tudat, gyűlölettel telített / gyűlölet nélküli tudat, szétszórt / összpontosított tudat)

- h) a tudattartalmak szemlélése: az öt akadály (érzéki vágy, el-
lenérzés, tunyaság, izgatottság, kétely), a tapadás öt halmaza
(az öt *szkandha* keletkezése és elmúlása), a hat érzékszerv, azok
tárgyai és az ezek érintkezéséből keletkező érzetek
- i) a megvilágosodás hét tényezője
- j) a Négy Nemes Igazság.

E szemlélődések nagyrészt arra irányulnak, hogy a szerzetes lássa be és tudatosítsa minden dolog – a test, az érzetek, a tudattartalmak stb. – mulandóságát és pillanatról pillanatra való változását. A *sati-paṭṭhāna* meditációban lényeges szerep jut annak, hogy a Buddha által kifejtett metafizikai nézeteken elmélkedjen a szerzetes, tehát a meditáció tárgya egyáltalán nem semleges tényező. *Mahāsatipaṭṭhāna Sutta* indirekt módon azt is kifejezi, hogy a Buddha semmiképpen nem javasolja meditációs tárgyként a sām̄khya-yoga vagy bármely egyéb filozófiai irányzat által hirdetett metafizikai nézeteket vagy fogalmakat. E szöveg szerint tehát a Buddha által kifejtett metafizikai nézetek egyben a meditációs szemlélődés tárgyai, és a Buddha azt hangsúlyozza: ha valaki ezeken a nézeteken elmélkedik, akkor garantáltan eljut előbb-utóbb a megvilágosodáshoz.

Ahogy a korábban említett tutajhasonlat kifejezi (MN I 134–135; MN I 260), abban az értelemben instrumentális szerepe van a Buddha metafizikai tanításainak, hogy azok – egyéb tényezőkkel való megfelelő összehangoltság esetén – elvezetik az embert a szenvedés végső megszüntetéséhez. Ugyanakkor a Buddha nem mond olyat, hogy mivel a metafizikai kijelentéseinek terapeutikus célja van, attól azok még ne lennének igazak (Ganeri 2007: 50–56): e kijelentések igazak maradnak a megvilágosodás után is, csak akkor az ember más perspektívából tekint rájuk, mint előtte. A Buddha tanítása értelmében a megvilágosodás akkor következik be, amikor valaki teljesen megszünteti minden ragaszkodását, tehát végső soron még a metafizikai nézetekhez való ragaszkodást is meg kell szüntetni a megvilágosodás eléréséhez.

5. Összegzés

Az ind tradícióban a filozófia művelése kétféle célra irányul: egyrészt a végső igazságok felfedésére, másrészt pedig a szenvedés végleges megszüntetésére. Az utóbbi cél miatt van kiemelt jelentősége a meditációnak: a szenvedés nem szűnik meg pusztán a metafizikai igazságok intellektuális belátása által, hanem meditációs gyakorlatokra van szükség ahhoz, hogy valaki olyan mély szinten lássa be és tapasztalja meg az igazságokat, hogy ez alapvető változásokat idézzen elő a világlátásában.

A Buddhára erősen hatott a sām̄khya-yoga filozófia, és nagy valószínűséggel a mesterei is sām̄khya-yoga tanítók voltak még abból az időszakból, mielőtt írott rendszerbe foglalták volna e filozófiai elméleteket. A Buddha a megvilágosodása után kétféle kritikát fogalmaz meg a sām̄khya-yogával szemben: egyrészt amellettt érvel, hogy a sām̄khya-yoga metafizikai elmélete hamis, másrészt pedig a sām̄khya-yoga tanítók által hirdetett aszketikus életvitel és meditációs technikák nem vezetnek el a szenvedés végső megszüntetéséhez.

A metafizikai elméletek és a meditációs gyakorlatok olyan módon függenek össze egymással mind a Buddha, mind a sām̄khya-yoga filozófiájában, hogy e rendszerek legfontosabb metafizikai állításai egyben tárgyát képezik a meditációs szemlélődésnek. Mindegyik irányzat azt hangsúlyozza, hogy az általa hirdetett meditációs módszer eredményeképpen a gyakorló végül eljut a metafizikai állítások mélyebb szintű belátásához, ami alapvetően átalakítja a világlátását és az attitűdjeit. A metafizikai igazságok mélyebb felismerése így egyúttal a szenvedés végleges megszüntetését eredményezi.

Rövidítések

DN	<i>Dīgha Nikāya</i>
MN	<i>Majjhima Nikāya</i>
SN	<i>Saṃyutta Nikāya</i>

Elsődleges források

- Bodhi, Bhikkhu 1993. *Brahmajāla Sutta – A nézetek mindent felölelő há-lója.* (ford. Pressing Lajos.) Budapest, Orient Press. <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Digha-1-pl> Hozzáférés: 2018.04.30.
- Bodhi, Bhikkhu (ford.) 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya.* Somerville MA, Wisdom Publications.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu – Bodhi, Bhikkhu (ford.) 1995/2009. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya.* Somerville MA, Wisdom Publications.
- Ruzsa Ferenc – Körtvélyesi Tibor et al. (“A páli fordító csoport”) (ford.). *Mahā-tanḥāsankhaya Sutta – A szomjúhozás kioltása.* <http://a-buddha-ujja.hu/Szutta/Majjhima-38-cs1> Hozzáférés: 2018.04.30.
- Thera, Nyanaponika 1994. *Satipaṭṭhāna – A buddhista meditáció szíve. A Satipaṭṭhāna Sutta szövege és kommentárjai.* (ford. Pressing Lajos.) Budapest, Orient Press, 115–133.
- Vekerdí József (ford.) 2001. *Buddha beszédei.* Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Walshe, Maurice (ford.) 1987/1995. *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya.* Somerville MA, Wisdom Publications.

Másodlagos irodalom

- Bekő Éva 2017. A dualizmus mint megváltó felismerés: a sāmkhya filozófiája. *Magyar Filozófiai Szemle* 61/4, 89–106.
- Bronkhorst, Johannes 1993/2000. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India.* Delhi, Motilal Banarsidass.
- Bryant, Edwin 2012. The Yoga Sūtras of Patañjali. In: Fieser, James – Dowden, Bradley (szerk.): *Internet Encyclopedia of Philosophy.* <https://www.iep.utm.edu/yoga/#H4> Hozzáférés: 2018.04.30.
- Burley, Mikel 2007. *Classical Sāmkhya and Yoga: An Indian Metaphysics of Experience.* London – New York, Routledge.

- Burley, Mikel 2012. Self, Consciousness, and Liberation in Classical Sāmkhya. In: Kuznetsova, Irina – Ganeri, Jonardon – Ram-Prasad, Chakravarthi (szerk.): *Hindu and Buddhist Ideas in Dialogue: Self and No-Self.* Burlington, Ashgate, 47–62.
- Burton, David 2010. Curing Diseases of Belief and Desire: Buddhist Philosophical Therapy. In: Carlisle, Clare – Ganeri, Jonardon (szerk.): *Philosophy as Therapeia. (Royal Institute of Philosophy Supplement: 66.)* Cambridge, Cambridge University Press, 187–217.
- Chatterjee, Amita 1997/1999. Truth in Indian Philosophy. In: Deutsch, Eliot – Bontekoe, Ron (szerk.) *A Companion to World Philosophies.* Malden (MA), Blackwell, 334–348.
- Eliade, Mircea 1954/2014. *A jóga. Halhatatlanság és szabadság.* Ford. Horváth Z. Zoltán. Budapest, Helikon.
- Fuller, Paul 2005. *The Notion of Dīṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View.* London – New York, Routledge.
- Ganeri, Jonardon 2007. *The Concealed Art of The Soul. Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology.* Oxford, Oxford University Press.
- Gethin, Rupert 2004a. On the Practice of Buddhist Meditation – According to the Pāli Nikāyas and Exegetical Sources. *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* 9, 201–221.
- Gethin, Rupert 2004b. Wrong View (*micchā dīṭṭhi*) and Right View (*sammā dīṭṭhi*) in the Theravāda Abhidhamma. *Contemporary Buddhism* 5/1, 15–28.
- Gupta, Bina 2012. *An Introduction to Indian Philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge and Freedom.* London – New York, Routledge.
- Ruzsa, Ferenc 1997. *A klasszikus szánkhya filozófiája.* Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.
- Ruzsa, Ferenc 2006. Sankhya. In: Fieser, James – Dowden, Bradley (szerk.) *Internet Encyclopedia of Philosophy.* <http://www.iep.utm.edu/sankhya/> Hozzáférés: 2018.04.30.
- Ruzsa, Ferenc 2013. Pain and its Cure. The Aim of Philosophy in Sāmkhya. In: *Key issues in Indian philosophy.* (Unpublished DSc thesis.) Budapest, Hungarian Academy of Sciences, 97–114. https://www.academia.edu/4531513/Key_issues_in_Indian_philosophy Hozzáférés: 2018.04.30.

- Ruzsa, Ferenc 2017. „Sāṃkhya: Dualism without substances.” Joerg Tuske (szerk.) *The Bloomsbury Research Handbook of Indian Epistemology and Metaphysics*. New York, Bloomsbury Academic, 14–41.
- Shaw, Sarah 2006. *Buddhist Meditation. An Anthology of Texts from the Pāli Canon*. London – New York, Routledge.
- Siderits, Mark 2007. *Buddhism as Philosophy*. Aldershot, Ashgate Publishing Limited.
- Soni, Jayandra 2010. Patañjali’s Yoga as Therapeia. In: Carlisle, Clare – Ganeri, Jonardon (szerk.) *Philosophy as Therapeia. (Royal Institute of Philosophy Supplement 66.)* Cambridge, Cambridge University Press, 219–232.
- Thera, Nyanaponika 1959/2008. *Anattā and Nibbāna. Egolessness and Deliverance. The Wheel Publication No. 11*. Kandy, Buddhist Publication Society.
- Williams, Paul 2000. *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London – New York, Routledge.
- Wynne, Alexander 2007. *The Origin of Buddhist Meditation*. London – New York, Routledge.

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Fakultás Kiadó
Budapest, 2018

A kiadásért felel a Print & Pixel House Kft. ügyvezetője
Felelős szerkesztő: Horváth Bence

Nyomdai előkészítés: Print & Pixel House Kft.

Nyomda: Virágmandula Kft.
Felelős vezető: Bernáth Miklós

ISBN 978-615-5848-10-0

