

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2010/2 (54. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

A test

Tartalom

TANULMÁNYOK

A test (Mester Béla)	5
SUTYÁK TIBOR: A test–test probléma	10
KICSÁK LÓRÁNT: Transzcendentalitás és testiség a husserli fenomenológiában	32
TAKÁCS ÁDÁM: „Szubjektív tárgyiség”. Husserl fenomenológiai elmélete a test megalapozó szerepéről	51
JOÓ MÁRIA: A feminista elmélet és a (női) test	64
MOLDVAY TAMÁS: A spinozai test mint probléma	81
BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE: A Leviatán anatómiája	101
GULYÁS PÉTER: A szimpátia és a belénkszületettség testi értelmezése Descartes-nál	113

FÓRUM

ESZES BOLDIZSÁR – TŐZSÉR JÁNOS: Analitikus filozófia és fenomenológia	133
---	-----

SZEMLE

TÓTH ZITA VERONIKA: Borbély Gábor és a középkori filozófia	157
E SZÁMUNK SZERZŐI	161
SUMMARIES	161

A test

A *test* valamilyen értelemben mindig is a filozófia egyik alapproblémája volt a test–lélek viszony klasszikus kérdésétől kezdve a szónak a nem emberi testekre való átviteléig, a mértani testektől a közösség testéig. Gyakran szerepelt a test különböző kozmológiai modellek kulcsszavaként vagy a politikafilozófia nélkülözhetetlen modelljeként is. A szónak ezeket a használatait természetesen rutinszerűen vádolták azzal, hogy félrevezető metaforák foglyaivá teszik a (mértani, égi, politikai, állati vagy emberi) testekkel operáló kozmológiai, politikai és egyéb elméleteket, ugyanakkor nemigen tudjuk elképzelni, hogy miképpen lehetne hasonló elméleteket ilyesféle metaforák használata nélkül megalkotni. Természetesen az emberi test az elmével (avagy a lélekkel) való viszonyától és a „test” szó metaforikus használatától eltekintve is a filozófiai vizsgálódás tárgyává válhat, gondoljunk akár napjaink testfenomenológiai vizsgálódásaira, akár a bioetikának a filozófián belül is egyre gyakrabban tárgyalt megfontolásaira. A test így a filozófiában egyaránt megjelenik történeti kérdésként és a kortárs diszkusszió problémájaként: aligha képzelhető el a filozófiatörténetnek olyan korszaka, illetve a kortárs diszkusszióknak olyan irányzata, amelynek ne lenne karakteres álláspontja a testről.

A tanulmányok élén Sutyák Tibor *A test–test probléma* című írása áll, melyben a szerző először arra vállalkozik, hogy áttekintse a test problémájának tárgyalását mind a fenomenológia, mind az analitikus filozófia közelmúltjában. Sorra veszi a leggyakrabban tárgyalt toposzokat (kvália, mentális okozás, mentális és fizikai viszonya) és elméleti példákat (legrészletesebben a *zombikkal* kapcsolatban megfogalmazott érvekkel foglalkozik). Sutyák mind a fenomenológiai, mind az analitikus tradíció teljesítményével szemben kritikus. Mint tanulmánya elején írja, „az egyik oldalon egy masszív rejtély megszerkesztését, a másik oldalon egy klasszikus kérdés korántsem megnyugtató elnyelését tapasztaljuk”. Merleau-Pontyra támaszkodó saját, a *testi elmére* vonatkozó álláspontja kifejtésekor megszívelendő módon óvakodik a(z) egyébként gyakran tapasztalható retorikai túlzásoktól. „[E]l kell tekintenünk az elmélet kifejtésében hangot kapó mozgalmár, túlfűtött, időnként prófétikus retorikától, [...] hogy minek az ideje járt

le, mivel kell holnapról felhagyni, és hogyan változik meg rövidesen úgyszólván minden a reflexióban” – írja, hiszen ez a szóhasználat vagy visszariasztja, vagy félrevezeti az olvasót.

A következő két tanulmány, Kicsák Lóránt és Takács Ádám írása egyaránt a husserli fenomenológia testelméletének bemutatására vállalkozik. Kicsák Lóránt elemzése (*Transzcendentális és testiség a husserli fenomenológiában*) olyan alapvető problémák husserli kezeléséből indul ki, mint az esetlegesség és szükségyszerűség, a biológiai evolucionizmus és a világ és öntudat kifejlődéseként leírt fejlődésfogalmak különbsége és az ebből eredő teleológiai problémák. A továbbiakban a szerző a testiségnek a husserli gondolkodás kialakulásában betöltött szerepét tekinti át, megállapítva, hogy az egyik alapvető husserli fogalom, „a transzcendentális szubjektivitás fogalma (mondhatnánk fenomenális tartalma) épp a testiség elemzésével bővült ki jelentős mértékben (tett szert egyáltalán valamilyen tartalomra) [...] a transzcendentális szubjektum a descartesi típusú szubjektumtól a leibnizi monász felé mozdult el”. A tanulmány ezt követően áttekinti a transzcendentális és a testiség feszültségének megjelenését a husserli fenomenológiában, majd a megoldást a kinesztétikus tudat fogalmának bevezetésében és kidolgozásában találja meg Husserl szövegeiben.

Takács Ádám írása („*Szubjektív tárgyiség*”. *Husserl fenomenológiai elmélete a test megalapozó szerepéről*), hasonló husserli problematikából kiindulva, gyakran ugyanazon szövegekre hivatkozva fogalmazza meg saját interpretációját, melyben talán még az előző tanulmányhoz képest is hangsúlyosabbá válik a testiség szerepe Husserlnél. A szerző kiindulópontja a transzcendentális tudat és a világ mint tapasztalati horizont elemzésének elválaszthatatlansága a húszas évek Husserlénél, amiből tanulmányában a transzcendentális szubjektum koncepciójában bekövetkezett változásokat vezeti le. Takács interpretációja az előző Husserl-elemzésnél jóval hangsúlyosabb szerepet szán a *test* és az *érzékelés* husserli fenomenológiai elmélete rekonstrukciójának, és ebből kiindulva írja le, hogy hogyan válik Husserlnél a test az objektiváció forrásává általában: „A test fenomenalitása éppen arra a kérdésre adja meg a választ Husserlnél, hogy a *szubjektivitás eredendő önmegjelenése* miként képes motiválni az *eredeti tárgyi megjelenések* feltételeit”. Így válik interpretációjában a testtapasztalat elemzése többek között Husserl „metafizikájának” is az alapjává, a mai fenomenológia számára is érvényes nézőponttá.

Joó Mária *A feminista elmélet és a (női) test* című tanulmányának deklarált célja a feminista elmélet filozófiai részének és az általában vett magyar filozófiai diskurzusnak a közvetítése egymás felé. A tanulmány rendszerezve ismerteti a feminista elmélet utóbbi néhány évtizedében fölmerült fontosabb nézeteket a (női) test témájáról. A szerző kategorizálása szerint a témában a posztstrukturalista felfogás (Michel Foucault hatása, Judith Butler, Susan Bordo) mellett az egyik leghangsúlyosabb jelenség a fenomenológiai módszer alkalmazása (Merleau-Ponty hatása, Iris Marion Young) a feminista elméletnek abban a külön

területként számon tartott részében, amelyet általában *corporeal feminism*ként emlegetnek. A tanulmány történeti áttekintése visszanyúlik egészen a *sex* és a *gender* megkülönböztetésének kezdeteiig (Simone de Beauvoir), majd az utóbbinak régebben nagy népszerűsége szert tett diszkurzív konstrukcióként való interpretációjáig. Ebből az állapotból kiindulva lesz fontos, hogy később a „feminológiai alapokhoz jobban kötődő feminista kutatások az eltűnő testet igyekeztek visszahelyezni a centrumba”. A megélt test tapasztalatára építő feminista kutatások így találják meg azután a különböző emberi mozgásokat, az öltözködés testi tapasztalatát és az érzékelés és az étkezés szféráját mint (akkor) új kutatási területeket, egészen a *gender*-fogalom revíziójáig, néha megkérdőjelezéséig.

Moldvay Tamás *A spinozai test mint probléma* című tanulmánya annak a problémának a vizsgálatába vág bele, főként az *Etika* szövegére támaszkodva, „hogyan vajon mi is a test Spinozánál”. A problémafölvetés azonban korántsem tisztán filozófiatörténeti, hanem szorosan kapcsolódik a közelmúlt főként francia, a testtel kapcsolatban rendre Spinozára hivatkozó diskurzusához, jelesen Deleuze nézeteihez. A tanulmány első része a testet mint egyedi dolgot és mint individuumot vizsgálja, a kettő azonosíthatóságának problematikus voltára és a kauzalitással kapcsolatos összefüggésekre összpontosít. Erre építve a szerző áttér a test és a mozgás kapcsolatának taglalására, s a *testet mint mozgást és mint a mozgások arányát* mutatja be Spinoza elméletében. Végigtekinti, hogy a mozgások *ratio*ja révén milyen típusú testek állhatnak elő, az egyneműnek tekinthető kőtől kezdve a világosan több részre tagolható testeken (halraj) és a mechanikus szerkezeteken keresztül (óra) az emberi testig, majd az állam testéig és a természet testként fölfogott egészéig. Az ilyen módon felfogott testekkel kapcsolatos legfontosabb probléma a különböző *kimérák*, azaz testnek látszó, de sajátos mozgástörvényük szerint mozogva tartósan fennmaradni nem képes entitások lehetősége. A tanulmány gondolatmenete itt, a konklúzióban kapcsolódik újra az elején fölvezetett kortárs diskurzushoz, amennyiben a spinozai értelemben vett *kimérák*at a biotechnológia révén előálló entitások értelmezésében, leírásában gondolja hasznosíthatóknak. Másik példája, a kimérává váló államtest, szorosan kapcsolódik a következő tanulmány gondolatmenetéhez.

Balogh László Levente *A Leviatán anatómiája* című írása a kora újkori politikafilozófia testmetaforáinak klasszikus példáját választotta elemzése tárgyául. Jóllehet a szöveg tisztán történeti elemzésként is megáll, a szerző elsősorban mégsem történeti érdeklődéssel közelít a szöveghez. Tanulmánya a hatalmi reprezentáció metaforáinak értelmezéséből indul ki, melynek csupán egy – habár alapvető, fontos és a továbbiakra nézve nagy hatású – történeti példája Hobbes fő műve. A szerző a hatástörténetből főként a huszadik századi német értelmezéstörténetet emeli ki, ezzel is jelezvén, hogy a kora újkor nem annyira önmagáért, mint inkább máig érvényesülő hatásai okán keltette föl érdeklődését. A *Leviatán* államtest-metaforájának részletes, értő elemzését követően a szerző

végkövetkeztetésként a *rend* fogalmának átalakulása kapcsán annak az állapotnak a hobbesi megragadását regisztrálja, „amikor a rend már nem örök és eleve adott, hanem emberi eredetéből adódóan törekény és állandóan újrateremtendő lesz”. A tanulmány zárómondata szerint „kénytelenek vagyunk tudomásul venni, hogy a rend kapcsán nem az állapot örök, hanem maga a feladat”. Ez annak a jelenbeli állapotnak a leírása, amelynek megvilágításáért a szerző érdemesnek látta visszanyúlni az európai modernitás egyik forrásszövegéhez.

A tanulmányrovat záró darabja Gulyás Péter *A szimpátia és a belénkszületettség testi értelmezése Descartes-nál* című írása. A szerző Descartes-nak a filozófiatörténetesek többségének szemében másodrendűnek számító fiziológiai írásait állítja elemzése középpontjába. Az írás fő célja annak a bemutatása, hogy Descartes hogyan magyarázza az anya agyában lévő képeknek a magzat testére való rányomódását, és ennek fiziológiai leírása hogyan nyer metafizikai jelentőséget a karteziánus elméletben. Előbb azt vizsgálja a *Traité de l'homme* szövegének alapján, „hogyan működik a testi érzékelés és az emlékezet, és hogy hogyan bírják az érzékelés és az emlékezet képei mozgásra a testet”, majd a *Description du corps humain* nyomán a karteziánus embriológiát mutatja be, ezt követően az anya agyának és a magzat testének kapcsolatára tér ki részletesen, amelynek a karteziánus elmélet mechanisztikus magyarázatot ad. A szerző írása utolsó részében a *szimpátiának* az anya és a magzat kapcsolatában betöltött szerepét vizsgálja, megmutatva, hogy a descartes-i fiziológia kérdései új szempontokat kínálnak az olyan klasszikus problémák megoldásához is, mint a test–elme viszony, az állati lélek létezése vagy az emberi léleknek az egész testben való szétterjedtsége.

A *Fórum* rovat tanulmány értékű, *Analitikus filozófia és fenomenológia* című vitacikke Eszes Boldizsár és Tőzsér János tollából a magyar analitikus filozófusok és fenomenológusok között immár fél évtizede zajló vita folytatása, reflexió Ullmann Tamás *Analitikus és kontinentális filozófia* című írására. A szerzőpáros igyekszik kimutatni: Ullmann gondolatmenetének minden pontján az analitikus filozófia szűk, egy-két irányzatra korlátozott fogalmát használja, így megállapításai az analitikus filozófia előföltevéseiről, a kontinentális filozófia ezzel szemben fölvázolt jellemzőiről, valamint a két irányzat majdan megvalósuló egyesülésének jellegéről és lehetőségéről hamisak, vagy legalábbis kétségesek. A vitacikk fontos részei olvashatók a lapszám első tanulmányának ellenpontjaként is, habár az írások szerzői nem egymással vitatkoznak, és csak most, nyomtatásban ismerhetik meg egymás írásait. Sutyák Tibor elsősorban a fenomenológus szemével hasonlítja össze az analitikus filozófia és a fenomenológia testről alkotott nézeteit, míg itt – gyakran ugyanazokra a szövegekre hivatkozva – az analitikusok fenomenológia-értelmezését olvashatjuk több, gyakran a testtel kapcsolatos vitatéma kapcsán.

A *Szemle* rovatban Borbély Gábor hiánypótló középkori filozófiatörténetéről olvashatunk ismertetést. A kötetnek a tiszta intelligenciákra utaló címe – *Civakodó angyalok* – messze esik a testtel kapcsolatos problematikától, a mű mégis szá-

mos olyan kérdést és elméletet tárgyal, főként nyelvfilozófiai és ismeretelméleti megközelítésben, amelyekhez hasonlók későbbből is ismerősek a test-problematika körében is, de amelyekről mint történeti előzményről a későbbi korok kutatói és a kortárs filozófia művelői gyakran megfeledkeznek. (Elég itt példaként a mentális objektumok természetéről folyó vélekedéseket megemlíteni.)

Áttekintve a lapszám szövegeit, feltűnő, hogy a szerzők a *test* problémájának különböző szempontú taglalása során rendre az oksággal összefüggő problémákba ütköztek. (Például a különféle mozgások magyarázata során, vagy az igen gyakran visszatérő *mentális okozás* kérdése kapcsán.) Nem csupán a véletlen műve, hogy a *Magyar Filozófiai Szemle* következő rendes számának témája éppen a *kauzalitás*.

Mester Béla

A test–test probléma

Sok baj van a testtel. Az utóbbi évtizedek filozófiai reflexiójában ez a szó – test – legalább két igen markáns kutatási és elméletképzési tradícióban, az analitikus elmefilozófiában és a fenomenológiában a problémátér egyik leg súlyosabb eleme, ráadásul más és más szempontból. Egyik oldalon egy masszív rejtély megszerkesztését, a másik oldalon egy klasszikus kérdés korántsem megnyugtató elnyelését tapasztaljuk. A maga módján mindkettő tarthatatlan – mégis kitartó.

Kezdjük a rejtéllyel. Amiként az utóbbi időben többen is leszögezték (Kim 2005; Ellis 2000; Hanna–Thompson 2003) – csak hogy olyan szövegeket szemlélzünk, amelyek egyébként nem sokban egyeznek –, az elmefilozófia ágas-bogas témaszövevénye, amely az intencionalitástól a propozicionális attitűdökön át a másik elme kérdéséig hatalmas adag, technikailag mívesen kidolgozott filozófiai anyagot fog át, végeredményben két, a test és az elme viszonyát firtató problémába sűrítendő: az egyik a fenomenális minőség ügye, a másik pedig a mentális okozásé. A fenomenális minőség vagy más néven fenomenális tapasztalat (a tapasztalat fenomenológiai karaktere, szubjektív tapasztalat, szubjektív nézőpont, kvália stb.) azért problematikus, mert noha valamennyien rendelkezünk vele, mi több, sajátlagos hozzáférésünk van hozzá, és intuitív pszichológiai reflexiónk szerint kulcsszerepet játszik viselkedésünk motivációs hátterében, sehogy sem tudjuk megmagyarázni, hogy miképpen áll elő testünk neurológiai-fizikai felépítéséből következően. Vagyis noha ténynek gondoljuk, hogy a kávéillat bizonyos gázmolekulák és bizonyos szaglószervi receptorok, továbbá ingerület-átvivő kemikáliák és más anatómiai egységek oksági kapcsolatában áll elő, és ugyancsak ténynek gondoljuk, hogy egy adott helyzetben a kávéillat a kellemes várakozás fenomenális karakterét mutatja fel számunkra, a két tény között nem vagyunk képesek sem oksági, sem funkcionális kapcsolatot teremteni. Hogyan lesz a kémiai folyamatból élvezet, várakozás, undor vagy bármi más szubjektív tapasztalat? Hogyan éri el az agyunk és az idegrendszerünk, hogy affektív minőségeket éljünk át? Hogyan lehetne olyan magyarázati stratégiát találni, amely gördülékenyen, zökkenés- és ugrásmentesen térne át a fizikai-strukturális as-

pektusról (molekulák, afferens idegi huzalozottság, neurotranszmitterek stb.) a megélt-fenomenális aspektusra (illat, vágyódás, kellemes íz-élmény stb.)?

Amennyiben fenomenális tapasztalataink logikailag ráépülnek agyi-idegi állapotainkra, akkor egyrészt egy meghatározott agyi-idegi állapot fennállása szükséges és elégséges feltétele lenne a hozzá tartozó meghatározott mentális állapot fennállásának, másrészt a meghatározott agyi-idegi állapot ismerete elégséges feltétele lenne a hozzá tartozó meghatározott mentális állapot ismeretének. De a dolog úgy áll, hogy bármikor elgondolható olyan helyzet, amelyben fennáll a meghatározott agyi-idegi állapot, ám a hozzá tartozó fenomenális állapot nem áll elő (Putnam 1975; Chalmers 1996). És bármikor elgondolható olyan helyzet, amelyben beható ismereteink vannak egy meghatározott agyi-idegi állapot szerkezetéről, még sincs a leghalványabb fogalmunk sem az – állítólag – hozzá tartozó fenomenális karakterről (Nagel 1974/2004; Jackson 1982). Ebből következően sem ontológiai, sem episztemológiai szinten nem áll, hogy az agyi-idegi állapotok minden további nélkül maguk után vonnának meghatározott fenomenológiai állapotokat. Ha pedig ez nem áll, akkor az sem jelenthető ki, hogy a fenomenológiai állapotok levezethetők volnának az agyi-idegi állapotokból, fogalmazódjon meg a levezetés akár az azonosság, akár a redukció, akár az okság, akár a realizáció terminusaiban.

A nyolcvanas évek elején volt, aki úgy gondolta, hogy a privát minőségi tapasztalat kérdése mint akadály elhárult a specifikusabb elmefilozófiai problémák megoldása elől (Churchland 1981). Időközben azonban a kérdés sokkal makacsabbnak bizonyult. Ha konszenzus nincs is, erőteljes megfontolások szólnak amellett, hogy a kvália problémája kikényszeríti a következő belátást: a fenomenális mentális állapotok és események minőségileg eltérőek a fizikai állapotoktól és eseményektől, nem vezethetők vissza azokra, és nem magyarázhatóak a segítségükkel.

A mentális okozás témája csak tovább bonyolítja a helyzetet. Míg ugyanis a tapasztalatok fenomenológiai karakterének problémája elzárta ugyan az utat az egyszerű típusazonossági hipotézis előtt (vagyis az előtt, hogy meghatározott fenomenológiai állapotaink nem egyebek, mint meghatározott fizikai állapotok – a fájdalom nem más, mint a C-rostok tüzelése, szól a fájdalmasan agyonhasznált példamondat), a példányazonosság lehetősége még nyitva maradt (egy kvalitatív állapotot mindig egy fizikai állapot realizál vagy instanciál). A példányazonosság tulajdonságdualizmust implicál: ha egyszer a fenomenális és a fizikai állapot szubsztanciálisan azonos, akkor valamiben mégis különbözniük kell, mégpedig nem egyébben, mint a tulajdonságok dolgában. A létezőknek tehát vannak fizikai és vannak kvalitatív öntapasztalásként megjelenő tulajdonságai. Utóbbiak nyilván mentális tulajdonságok. Abban van ugyan vita, hogy a mentális tulajdonságok mindegyike egyben fenomenális tulajdonság-e, azaz hogy megjelenik-e fenomenálisan hordozójának, illetve ha megjelenik, feltétlenül kvalitatív jellegű megjelenést kap-e, és noha ez a vita a legkevésbé sem érdektelen, most, az

egyszerűség kedvéért, az általában vett mentális tulajdonságok kapcsán fejtem ki a mentális okozás problémáját – mintha a nevezett vitát fű alatt eldöntöttem volna. Később visszatérek a szűkebb fogalmiságra; egyébként a rekapitulálandó érvet ez a kérdés nem érinti.

A tulajdonságdualizmus elfogadása esetén tehát azzal kell szembenézni, hogy vajon mennyire vagyunk képesek valódi, azaz effektív pozíciót biztosítani a mentális tulajdonságoknak praktikus életünkben. Hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy mentális aktusaink okságilag hatékonyak, tehát például, ha kávéét kívánok inni, aztán pedig iszom kávéét, akkor megkívánásom okságilag motiválta cselekvésemet, vagyis egy mentális történés kiváltott egy fizikai történést. Csak-hogy, mint Jaegwon Kim ismétlődően kifejtette (Kim 1993; 2005; 1993/2008), ez az intuitív elgondolás olyan kiegészítő feltevéseket működtet, amelyek együttesen már nehezen tarthatóak. A tulajdonságdualizmus éppen azért az, ami, mert nem kívánja meg a szubsztanciák dualista felosztását, vagyis egy fizikai és egy mentális szubsztancia feltételezését. Szubsztancia-monista álláspont ez, még hozzá egy fizikalista ontológia talaján. Elvileg persze beszélhetnénk tulajdonságdualizmusról egy mentalista monizmus alapján is, tehát egy pánpszichista álláspontról, ám ez nagyon nehézkes metafizikai kereteket igényelne. Van ilyen nézet (lásd Seager 1995/2004), és ambíciói között szerepel is a mentális okozás problémájának megoldása, de megfogalmazásához a matematikai információelmélet és a kvantummechanika nagyon specifikus filozófiai interpretációjára van szükség, ami beláthatatlan messzeségekbe tolja ki a teoretikus elmélkedést. A tulajdonságdualizmusról tehát mint fizikalista álláspontról beszélek, amely szerint a világban csak olyan dolgok (entitások és események) léteznek, amelyeket a fizika (vagy egy idealizáltan *teljes* fizika) tudománya tárgyal. A mentális tulajdonságok (események, aktusok) is fizikailag instanciáltak. Mármost bármi történik, annak – tekintve a fizikalizmus ontológiáját – oksági eredete a fizikai dolgok fizikai törvények szerinti viselkedésében áll, és – mivel a fizikai dolgok fizikai törvények szerinti viselkedése minden fizikai változásra elégséges alapot biztosít (a fizikai világ oksági zártságának elve szerint) – nem áll semmi másban. Az, hogy „semmi másban”, egyben azt is jelenti, hogy nem fogadjuk el a változások oksági túldetermináltságának lehetőségét, azt tehát, hogy egy egyedi eseményt több egymástól független elégséges ok eredményez. A probléma ekkor az, hogy én megkívánom a kávéét, megiszom a kávéét, ám az, hogy megkívántam, fizikailag instanciált esemény, vagyis van egy struktúrális (agy-i-degi) hordozója, amely önmagában okságilag hatékony kell legyen a kávéivás fizikai eseményét illetően – különben valamilyen fizikán túli instanciát kellene feltételeznem, amit viszont kizár az elfogadott elméleti alapállás. Ha tehát fizikai struktúrák okozzák a fizikai struktúrák átrendeződését, és egyúttal kizárjuk azt, hogy ugyanilyen hatékonysággal valamilyen más típusú esemény vagy jelenség is oksági szerepet játsszon az ügyben (túldetermináltság), akkor egyszerűen nem tudjuk megmondani, hogy a megkívánásnak mint mentális epizódnak mi a helye a kávéivás történetében.

Tényleg nagy a baj. Az, hogy kávéét kívánok, csak akkor vezethet kávéiváshoz, ha a szóban forgó mentális állapotom *fizikailag* okozza a kielégítő fizikai állapotot, fizikailag viszont csak akkor képes ilyesmit okozni, ha maga is fizikai természetű. Igen ám, de éppen azért fogadtuk el (ideiglenesen) a tulajdonság-dualizmus álláspontját, mert valamiképpen azt igyekeztünk biztosítani, hogy a mentális állapotokat *ne* kelljen fizikai állapotokkal azonosnak (legfeljebb fizikailag realizálnak vagy instanciálnak) gondolni. Valójában felértékeljük a mentális állapotokat azért, hogy legalább részleges autonómiát biztosítottunk nekik a fizikai állapotokhoz képest (ezért is szokás ezt az elgondolást „nem reduktív fizikalizmus”-nak becézni, mert hát nem akar reduktív lenni), de, mint kiderült, mindezt annak árán tettük, hogy megfosztottuk őket oksági hatékonyságuktól. Ez az úgynevezett „kizárási érv” összesen két lehetőséget hagy nyitva a mentális okozás ügyében: vagy azt fogadjuk el, hogy a mentális állapotok epifenomenálisak, vagy azt, hogy mégiscsak azonosak fizikai állapotainkkal.

Az első esettel az a gond, hogy a mentális állapotok epifenomenalitása nyitva hagyja ugyan azt a lehetőséget, hogy ezek az állapotok (események, tartalmak) nem vezethetők vissza fizikai állapotokra (eseményekre, struktúrákra), csak éppen édes mindegy, hogy ki, hová és mihez vezet vagy nem vezet őket vissza, ha egyszer *annyira* szánni valóan hatástalanok az életünkre. Afféle paszományai csak a fizikai létezésnek; nem valók arra, hogy összekössenek bármit is. Az epifenomenalizmus azonban egyrészt alapvető intuícióinknak látszik ellentmondani – ha kávéét kívánok, iszom kávéét, és azért iszom, mert megkívántam (ha minden flottul megy) –, másrészt nyitva hagy egy különös lehetőséget, nevezetesen azt, hogy lehetségesek lennének hozzánk megtevesztően hasonló viselkedésű lények, akik funkcionálisan mindenben olyanok volnának, mint mi, csak éppen nem volnának belső mentális állapotaik. Hiszen ha egyszer a mentális tartomány nem avatkozik bele a világ működésébe, akkor elvileg nélküle is minden ugyanúgy menne a maga útján, és a különbség észrevehetetlen volna. Visszatérünk még ahhoz a kérdéshez, hogy ilyesmi egyáltalán elgondolható-e.

A második eset – hogy mentális és fizikai egyszerűen ugyanaz – viszont a fentebb emlegetett megfontolások miatt kevésbé elfogadható. Ha minden mentális állapot azonos egy megfelelő fizikai állapottal, és a kvalitatív fenomenális tapasztalat mentális állapot, akkor az is azonos egy megfelelő fizikai állapottal. De ha azonos vele, akkor, mint szó volt róla, hogyan lehet különféle fizikai struktúrák révén instanciálható, és hogyan lehetséges az, hogy fizikailag mindent tudunk róla, fenomenális sajátságaihoz mégsem kerülünk közelebb? A tapasztalat fenomenális karakterének és a mentális okozásnak a kérdése együttesen valódi filozófiai rejtélyt generál, amelyben az egyik szál felgöngyölítése, úgy tűnik, a másik szálat csak jobban összekuszálja.

Szembeszökő, hogy ebben az egész elmefilozófiai kérdéskörben a *test* terminusa valójában az agyi és idegrendszeri struktúrákra korlátozódik. Ez kétségtől erősen szűkítő fogalomhasználat: a test és a lélek klasszikus problémáját az

agy és az elme kapcsolatának témája már eredendően redukálja. Ennek a redukciónak a magyarázata egyfelől az elmefilozófiai tradíció természettudományos elkötelezettségében keresendő – jelen esetben ez a természettudomány első sorban a neurológiai kutatásokat jelenti. Másfelől ezt a fogalomkezelést erősíti a Kripke és Putnam alapvető szövegeiben körvonalazódó és igen nagy tekintélyre szert tett externalista szemantika (Kripke 1972/2007; Putnam 1975/2010), vagyis az a gondolat, hogy természeti fajtákat jelölő terminusaink jelentését végső soron nem az elme tartalmai, hanem a dolgok fizikai mikrostruktúrái rögzítik (na meg az eredendő megnevező aktusok és a mindenkori szakértői konszenzus). A dolgok fenomenális aspektusaiért fizikai összetételük felelős, a víz átlátszósága, viszkozitása, forrás- és fagyáspontja és egyéb ismert sajátosságai a hidrogén- és oxigénatomok kémiai tulajdonságaira vezethetők vissza. A mi világunkban az ezeket a fenomenális sajátosságokat felmutató anyagot a H_2O mint kémiai struktúra instanciálja, így a „víz” kifejezésünk jelentése ebben a szerkezetben rögzül. Ebből a nézőpontból akár úgy is megközelíthető a kérdés, hogy az ilyen és ilyen fenomenális tulajdonságokat felmutató (kvalitatív tapasztalat, intencionalitás stb.) „elme” a mi világunkban szintén visszavezethető kell legyen valamiféle fizikai mikrostruktúrára. A bökkenő az, hogy az elme fenomenális tulajdonságai első sorban magának az elmének tárulnak fel, tehát a külső megfigyelő nézőpontját (a víz ilyennek látszik, de ha jobban megnézem, kiderül, hogy pontosan miért ilyen) a belső, önátéló szubjektivitás nézőpontjával kell kiegészíteni, sőt valójában ez utóbbinak a tapasztalata képezi az elmefilozófiai rejtély volta-képpeni tartalmát.

Éppen ez a körülmény motiválja a „magyarázati szakadék” vagy „magyarázati rés” meglétét tematizáló megfontolásokat (Nagel 1974/2004; McGinn 1989/1999; Levine 1983). A természettudomány, mondja Nagel, alapvető módszertani beállítottságának megfelelően, eltekint a szubjektív fenomenális tapasztalattól, hogy a jelenségek és események olyan szerkezeti rekonstrukciójához jusson, amely egyrészt minden partikuláris nézőponttól független, másrészt képes arra, hogy oksági magyarázatot adjon bármely partikuláris nézőpont fenomenális tartalmára. A szubjektív tapasztalat ügyében azonban ez a módszertani gyakorlat a tárgy eltüntetését jelenti, hiszen amennyiben eltekintünk a fenomenális aspektustól, miközben vizsgálódásunk tárgya éppen a fenomenális aspektus, vizsgálódásunk egyszeriben azt sem tudja, mit is vizsgáljon. Nem vitás, teszi hozzá McGinn, hogy mentális életünk valamiképpen agyi-idegi életünk szerkezetén múlik, ám a lényeg pontosan az, hogy ezt a „valamiképpen”-t nem vagyunk képesek határozott „így és így”-re váltani egy koherens beszédmódon belül, hiszen a neurológiai megközelítés térbeli lokalitásokat, a fenomenológiai reflexió pedig kvalitatív (azaz: nem térbeli) tartalmakat tárgyal. Ha létezik is a nagy, áthidaló elmélet, az emberi gondolkodás számára – nyelvi és módszertani korlátok miatt – hozzáférhetetlen marad. A mikrostruktúrákat azonosító idegtudományos magyarázatot és a belső élmények megragadását nem lehetséges szinkronizálni.

Csakhogya a test nem okvetlenül azonosítandó az agyi-idegi mechanizmusokkal, még az elme vagy a tudatos tapasztalat filozófiai problémájának kontextusában sem. A Husserl nyomán kibontakozó fenomenológiai vizsgáldások a test olyan elgondolása előtt nyitották meg az utat, amely egyrészt soha nem korlátozta az emberi test fizikai fogalmát az agyra vagy az idegrendszerre, hanem egy egészes korporeális fenomént tematizál, csontszerkezettel, izmokkal, morfológiai kényszerekkel; másrészt pedig ettől a fizikai testtől elválasztja a megélt, önmagának megjelenő test tapasztalatát, amelynek konstitutív aktivitása a világban való tájékozódás és boldogulás kulcsa. Mint ismeretes, Husserl a *Körper* és a *Leib* fogalmaival jelölte a szóban forgó distinkciót (Husserl 1989). A test egyfelől megjelenik a világban mint bármely más dolog, aspektusok és szintézisek sorozatában áll össze egységes fenoménné, másfelől viszont önmaga ennek a fenomenalizációnak az alanya, mozgásával, cselekvési lehetőségeinek kamatoztatásával folytonosan újraképi önnön világát, és belső, proprioceptív és kinesztetikus tapasztalata van önmagáról. Ezt az alapvető belátást vette át és radikalizálta Merleau-Ponty, amikor az észlelésről – értsd: a világ megjelenéséről – írott nagyszabású munkájában (Merleau-Ponty 1945) a saját alkata és a környezete kölcsönös egymásra-vonatkoztatottságában szituált testet tette meg a világát feltárva megélt emberi egzisztencia realizációjának. A test ilyképpen előálló kettős tapasztalata – fizikai test egyfelől, megélt testtapasztalat másfelől – nyilvánvalóan nem esik egybe. *Tudásom* arról, hogy a koffein micsoda élénkítő folyamatokat gerjeszt az idegrendszeremben, és *érzésem* arról, ahogy kicsit elfordítom a fejem, hogy a kávéillatot még intenzívebben érezhessem, a harmadik személyű megfigyelés és az első személyű megélt elválása egymástól. A tapasztalatoknak ez a szétartása a test-elme problémán túl (vagy ahelyett) egy test-test problémát generál: miképpen kapcsolódik egymással össze a fizikai és a fenomenális test?

Szubsztancia-dualizmusról nyilván ezúttal szó sem lehet. Husserl és Merleau-Ponty közösen osztott és mindkettejük által alaposan elemzett észrevétele, amely szerint a saját test olyan kitüntetett tárgyi létező, amely nem távolítható el tőlem, nem sokszorozhatom meg körüljárással észlelt aspektusait, mind a reális, fizikai testre, mind a tapasztalásban átélt *Leibra* érvényes. A testem mint a világ része és a testem mint a világ énpólusa ugyanaz a test, ám megnyilatkozásaik különbözőek. De vajon a fizikai testem realizálja-e mindazt, ami testi önátélésben előkerül, vagy fordítva, megjelenő testem egyik, speciálisan modifikált fenomenális aspektusa volna strukturális felépítem? Esetleg két egymásra visszavezethetetlen tulajdonságszféra megnyilvánulása egyik és másik? És ráadásul: hogyan kapcsolódik ehhez a kétarcú jelenséghez, a testemhez az, amit elmének vagy tudatnak neveznek?

Ezek a kérdések úgyszólván maguktól adódnak. Annak az okai, hogy a fenomenológiai tradíció klasszikusainál mégsem találunk pontos és határozott választ rájuk, magában a beállítottságban és a módszerben lelhetők fel.

Husserl számára a test fenoménje egyfajta „fenomenológiai anomália” módjára tematizálódott, hiszen nem illeszkedett sem az immanens tudatfolyam és a transzcendens tárgyiságok, sem a reális dolgok és az ideális lények megkülönböztetéséhez (Carman 1999). Közbülső és közvetítő elemként az anyagi világ és a szubjektív szféra között a test a szubjektumhoz tartozó lokalizációs mezőként értelmeződik. Az érzéki modalitások fenomenológiai aszimmetriájának vizsgálata a taktilis modalitás sajátosan önreflexív karakterének feltárásához vezetett – a látó szem nem látja magát, miközben lát, a halló fül nem hallja magát, de a tapintó kéz önmagát is érzi a felület megérintésekor –, és ez az önreflexivitás a testi mozgásos konstitutivitás analízisét eredményezte, ám mindez alárendelődött a transzcendentális ego spontaneitása faktumának. Husserl álláspontja a hagyományos test-lélek kérdésben a *Leib* kapcsán sem mond búcsút annak az esszenciadualizmusnak vagy kétaspektus-elméletnek, amely szerint ez ügyben egy azonos hordozó (az én, a szubjektum) két lényegszerű mozzanatáról van szó. Egyik oldalon van a *természet*, azaz a téridőbeli realitások oksági viszonyok szerint működő sokasága, a másik oldalon pedig a *tudat*, a maga nem térbeli, de időbeli tartalmaival, amelyek nem az okság, hanem a motívum és az intencionalitás szerint szerveződnek. David Woodruff Smith a test és az elme viszonyának husserli megközelítését Davidson anomáliás monizmusához hasonlította (Smith 1995), ami vitatható megközelítés ugyan (Husserl soha nem fogadta volna el a nomologikusan kauzális fizikai szféra episztemológiai elsőbbségét), de kifejező: mindenképpen egy ontológiai monista, ám módszertanilag nem reduktív elmélet az, ami egyáltalán szóba jöhet egy efféle rekonstrukcióban.

Merleau-Ponty az egész elmefilozófiai problémakört egy teoretikus hagyomány származtatott termékének tartotta. Ahogy *A viselkedés szerkezete* zárófejezetében írja (Merleau-Ponty 1942), a természetes tapasztalat nem osztja fel az emberi egységet lélekre és testre, a test nem érzéketlen gép, és a lélek sem cselekvésünk és gondolkodásunk kísértetszerű parancsnoka. A fenomenológiai leírásnak oda kell utat találnia, ahol a közvetlen és prereflexív testi tapasztalat részt vesz a világ születőfélben lévő logoszának kialakításában, vagyis a testileg megvalósuló értelemképzéshez. Innen nézve pedig (már ha sikeresen reflektálunk a prereflexívre – ez a kérdés Merleau-Ponty egész filozófiai életművének fókuszában áll) a test és az elme különbsége, a kettejük között lévő oksági hatékonyság kérdése mesterséges fogalmi oppozíciók létesítéséből ered. Nem azt kell kérdezni, hogy egy tisztán mentális aktus (fel akarom emelni a kezem) hogyan képes kiváltani a fizikai mozgást (felemelem a kezem), hiszen a testemről szerzett eredendő tapasztalatomban eleve benne van az, hogy képes vagyok felemelem a kezem. A testi önmegélés alaptapasztalatai más státusúak, mint az úgynevezett népi pszichológia úgynevezett elméletei, amelyek, ha hamisnak bizonyulnak, ugyanúgy elvethetőek, mint az égés flogiszonelmélete vagy az élet vitalista koncepciója. Nem is elméletek ezek, hanem a világban élő emberi lény

inkarnált lehetőségei. Minden teória már csak ezek *után* és ezek *eredményeképpen* képződhet meg.

Csak hogy az, hogy egy probléma származékos, kontingens, esendő gondolati tradíciók fogalomképzése nyomán motivált, még nem jelenti okvetlenül azt, hogy egyben irreleváns is. Elfogadva azt a pozíciót, amit a testnek a röviden szemlézett fenomenológiai belátások tulajdonítanak, hogy tehát nem egyenlő az aggyal és az idegrendszerrel, hogy maga is két elkülöníthető aspektusra – egy fizikai-strukturális és egy megélt-fenomenális aspektusra – bomlik, a csavaros rejtély továbbra is fennáll: miképpen áll elő ez a bizonyos fenomenális aspektus, mi köze van a fizikaihoz, és miképpen hatnak egymásra életünkben?

Körülbelül két évtizede került forgalomba – vagy legalábbis vált gyakran használatossá – egy kifejezés, amely egyben Francisco Varela, Evan Thompson és Eleanor Rosch programadó könyvének (Varela–Thompson–Rosch 1991) is a címe: *embodied mind*, azaz „megtestesült elme” vagy „testet öltött elme”. A szóösszetétel hamar meglehetősen nagy karriert futott be, és olyan, egymással csak laza kapcsolatban álló kutatások címkéjévé vált, mint amilyen George Lakoff és Mark Johnson munkái a kognitív szemantika területén, illetve ennek kiterjesztése a filozófiai elmélkedés területére (Lakoff–Johnson 1999; Johnson 2007); Andy Clark elgondolásai a technikai környezet és az intelligencia viszonyáról (Clark 1997; Clark–Chalmers 1998); Rodney Brooks hasonló témájú vizsgálódásai a mesterséges intelligencia ügyében (Brooks 1991; 1999); Hubert Dreyfus és Shaun Gallagher filozófiai reflexiói a fenomenológia és a modern viselkedéstudomány eredményeinek összekapcsolhatóságáról (Dreyfus 1992; 2002; Gallagher 1995; 2005; 2007). Természetesen megszülettek az ilyenkor szokásos gyűjteményes kötetek (például Bermúdez–Marcel–Eilan 1995) és összefoglalók (Gibbs 2005; Anderson 2003). Magyarul is napvilágot látott néhány olyan szöveg, amely áttekinti az irányzat főbb tematikus egységeit, eszmetörténeti kötődéseit és perspektíváit (Kampis 2001; 2002; Szigeti 2002). Ám, ahogy az gyakorta előfordul, a szövegbőség nem feltétlenül segít a teoretikus rend fenntartásban. Érdeemes néhány fogalmi észrevétellel előhozakodni, azután pedig tisztázni, hogy miért került itt most elő ez az irányzat, mi köze az elmondottakhoz, és mit lehet kezdeni vele.

Először is: a „testi elme” kifejezést fogom használni az *embodied mind* megfelelőjeként, és a „testiség”-et az *embodiment* magyarítására. Azért nem a szó szerinti „megtestesült elme” és „megtestesülés” vagy „testet öltött elme” alakok mellett döntöttem, mert egyfelől tanácsosnak gondolom kizárni ezeknek a formuláknak a teológiai konnotációját (amit egyébként az angol verzió, sőt az annak alapjául szolgáló francia *incarnation* sem zár ki teljesen, de ez legyen az ő gondjuk); másfelől a „megtestesülés” azt sugallja, hogy az elme mintegy *utóbb* költözött volna a testbe, tehát, hogy volna egy önmagában álló, testetlen elme, amely aztán valamiképpen bekerül egy testbe. Ezzel szemben a testi elme kon-

cepciója éppen azt tartalmazza, hogy az elme eredendően és lényegileg testi természetű, működése testileg kondicionált, és nem lehet róla másmilyen, mint testi tapasztalatunk.

A testi elme gondolata számos elméleti törekvésre támaszkodik. Hivatkozásai között gyakran megtalálhatóak Husserl és Merleau-Ponty testfenomenológiai belátásai, valamint Heidegger tanítása az önmagát megértő emberi egzisztencia világ-involváltságáról – a fenomenológiai hagyomány mint filozófiai erőforrás jelenik meg, kisebb részben konkrét megoldások átvételével, nagyobb részben a beállítottság kiaknázására intő programként. Explicit célkitűzése, hogy megoldást találjon az elmefilozófiai rejtélyre, méghozzá általában az eredeti elmefilozófiai problematika fogalmi átrendezésével, kimutatván a hagyományos megközelítés homogenizáló tendenciáinak merevségét (Clark–Chalmers 1998; Gelder 2005). Ugyanakkor a tisztán filozófiai elmélkedés mellett az irányzat empirikusan elkötelezett: rengeteget merít a kognitív viselkedéstudomány kísérleti beszámolóiból, pszichopatológiai esetleírásokból, és erőteljesen támaszkodik a kortárs neurológiai kutatások eredményeire. Látható, hogy a testi elme szintetikus koncepció: jóindulatú megfogalmazásban interdiszciplináris kötődésű, rosszhiszeműbben megközelítve eklektikus teoretikus talapzaton áll.

Ez a szintetikus (vagy szinkretikus) elméleti alapállás már a középponti fogalom, a *test* használati módjaiban is megnyilatkozik. A „test” fogalma ugyanis egyaránt kiterjed az agyi-idegi huzalozottság neurofiziológiájára, a világban tájékozódó és cselekvő, anatómiai lehetőségei által (is) meghatározott alkat viselkedésére, illetve az önmagát affektív módon megtapasztaló emberi test önfenomenalizációjára. Ez a háromrétegű testfogalom némely szerzőnél kissé zavaros egységkoncepcióként működik (Lakoff–Johnson 1999), másoknál azonban önálló problémafelvetés és magas szinten reflektált kontribúciók forrása (Hanna–Thompson 2003).

És ha már a fogalomhasználat ügyénél járunk: ahhoz, hogy higgadt mérleget készítsünk a testi elme gondolatában rejlő filozófiai lehetőségekről, el kell tekintenünk az elmélet kifejtésében hangot kapó mozgalmár, túlfűtött, időnként prófétikus retorikától. Ez magától értetődőnek tűnik, de aki beleolvasta magát az irányzat alapszövegeibe, azt hiszem, egyet fog érteni abban, hogy a megszövegezés módja két ellentétes veszélyt is megjelenít. Félő, hogy az olvasó vagy túlságosan komolyan vesz bizonyos hiperbolikus elméleti kirohanásokat (hogy minek az ideje járt le, mivel kell holnaptól felhagyni, és hogyan változik meg rövidesen úgyszólván minden a reflexióban), vagy ezek miatt éppenséggel semmit sem fog komolyan venni a mondottakból. A józan befogadói disztinkváltság e helyt feltétlenül gyümölcsöző.

A testi elme gondolatának bemutatásakor szót kell ejteni (1) a reprezentáció-kritikáról; (2) a szituatív kogníció teorémájáról; (3) a mozgásos konstitúció témájáról és (4) az affektivitás kezeléséről.

1. *Reprezentáció-kritika.* Az észlelés és a cselekvés viszonyának hagyományos rekonstrukciója (amit a klasszikus kognitivizmus is átvett) a mentális képek vagy tartalmak központi, koordináló szerepére épített. Az elképzelés szerint a külvilág tárgyairól és eseményeiről az érzékelés révén mentális képzetek (ideák) formálódnak az elmében, a gondolkodás ezeket a képzeteket manipulálja, majd utasítást ad a legmegfelelőbbnek ítélt cselekvés végrehajtására. Ezt az egy-az-egyben leképezést a kognitív tudományban egy olyan szimbólum-feldolgozás koncepciója váltotta fel, amelyben a mentális (előhuzalozott vagy integrált) szimbólumoknak nem kell morfológiailag a külvilág tárgyaira hasonlítaniuk, ugyanakkor a meghatározott szimbólumok továbbra is meghatározott dolgok, tények helyén állnak. A gondolkodás a szimbólumok szabályszerű transzformációját jelenti, majd a kiválasztott megoldás visszakódolódik efferens cselekvési utasítások formájába. A folyamat tehát a következő fázisokból áll: érzékelés, modellalkotás, tervezés, majd kivitelezés. Csakhogy ez az egész processzus, mondják (Brooks 1991; Gelder 1995; Clark–Chalmers 1998), túlságosan nehézkes; egyszerűen lekésik a valós idejű problémamegoldásról. A legtöbb habituális cselekvésünk esetében nincs is fenomenológiai fedezete a modellalkotás és tervezés fázisának, más szóval semmi nem támasztja alá a reprezentációs alapú mentális mechanizmust. Ahogyan Brooks fogalmaz híressé vált tanulmányában (Brooks 1991), célravezetőbb a világot használni önnön modellje gyanánt, vagyis helyesebb egy olyan rekonstrukció, amely szerint a sztereotip cselekvésekkor maga a test, a végtagok, az izmok és ízületek végzik el a feladatot, nincs szükség központi feldolgozásra. Ez nem jelent visszatérést a behaviorizmus programjához, nem arról van szó, hogy kiiktatnánk az elme „fekete dobozát” a viselkedésből, inkább arról, hogy a „fekete doboz” nem kizárólag az agyban, hanem a kézben, a lábban, a derékban, az egész testben lokalizálendő. A kezem megtanulja, hogyan fogja meg a kávéscsésze fülét, és ezt könnyen meg is teszi anélkül, hogy akár a csészét, akár a kezemet reprezentálni vagy modellezni kellene az elmében – a test diszpozicionális viselkedési begyakorlásáról beszélünk tehát.

Másrészt a reprezentációval kapcsolatban egy elvi probléma is felbukkan. Ha egy gyakorlati helyzet észlelési alapú modellezése folyik, akkor ennek a folyamatnak valamiképpen ki kell szűrnie a környezetből a szituáció szempontjából releváns paramétereket, és el kell azokat választania az irrelevánsaktól. Ám azt, hogy mi releváns és mi nem, csak akkor értékelhetem megfelelően, ha már felismertem, hogy mi az, amit a helyzet megkíván tőlem – viszont a helyzet felismeréséhez már el kellett választanom a relevánsat attól, ami nem az. Mindez nyilván nem jelent igazi problémát a helyzet *utólagos* mentális értékelésekor, de a valós időben gyakran irgalmatlanul gyorsan lefolyó akciók és reakciók áramában bénító hatású praktikus paradoxonként áll elő. Ezt a paradoxont tünteti el a testiség gondolatának pragmatikus hermeneutikája: mindig már benne vagyok egy helyzetben, csinálom azt, amit csinállok, és cselekvésem is már elkezdődött a számomra. Ennek a beágyazottságnak köszönhetően a testem ismeri fel azt, ami

számít – annyira fókuszálok a szememmel, annyira emelem fel a fejem, annyira zárom az ujjaimat, amennyire az éppen adott szituáció megkívánja.

Persze ez nem jelentheti a reprezentáció *teljes* kiiktatását a problémamegoldás folyamatából. Például ha elakad a cselekvéssor, ha korrekcióra van szükség, ha reflexíve át kell gondolni, mi is volna a helyesebb alternatíva, akkor explicit reprezentációkra, köztük a saját testről alkotott reprezentációkra és azok feldolgozására van szükség. De ezek is csak akkor működhetnek sikeresen, ha előzőleg már behelyezkedtem a szituációba, és ez a behelyezkedés mindig testi.

2. *Szituáltság.* A reprezentáció kritikája közvetlenül a szituáltság belátásához vezet át. Ez a filozófiai Heidegger-től és Merleau-Ponty-tól származó gondolat azt mondja ki, hogy minden egyes, még a legimmanensebbnek felfogott mentális folyamat is mindig valamilyen konkrét, feladatként is értelmezhető helyzetben bomlik ki. Ha felkapom a fejem valamire, ha szórakozottan dudorászom, ha logikai problémákkal kínlódom, ha kávéra vágyakozom, minden esetben egy praktikus, elemeit tekintve egymással örökösen keresztutalások hálózatában álló világ mint környezet orientálja a magatartásomat, és magatartásom e hálózat nélkül nem is értelmezhető. Márpedig ez a szituáltság elsődlegesen és eredendően testi: testem pozíciója határozza meg, hogy éppen mit jelent az, hogy *itt* vagyok, hogy valaminek a *közepette* vagyok itt. Az észlelés azért nem lehet pusztán a külvilág belső reprezentációja, immateriális és passzív recepció, mert az, hogy éppen milyen a testtartásom, merre fordulok, *hol áll a fejem*, eleve megmunkálja, preformálja az alakuló észlelési tartalmat. A világ perspektivikus és dinamikusan változó vázlatok formájában adódik, és a mindenkori perspektíva nem más, mint saját testem látószöge. Gibson ökológiai észleléselméletét integrálva (Gibson 1979) a testi elme gondolata az észlelést olyan kontextuális eseménysorként fogja fel, amely nem tétlen befogadóként, hanem exploratív operátorként éri tetten az észlelőt. Az elme, amely észlel, nem a *gondolkodó dolog* elszigeteltségében, hanem a testben való jelenlét aktivitásában működik. Ne hagyjuk félrevezetni magunkat a banális példamondatoktól („ez itt egy asztal”, „az ott egy fűszál”), amit észlelünk, az nagyon ritkán egy természeti fajta példánya, az észlelés nagyon ritkán egyszerű tárgyfelismerés. Például a legkevésbé sem közömbös, hogy mekkora az észlelő test az észlelt tárgy viszonylatában. Egy fűszál az embernek valami, amit átlép vagy letapos, a hangyának ellenben lehetséges útvonal, amit végigjár vagy nem (Johnson 2007). A sajáttest az észlelésben afféle kiterjedt elemként funkcionál; mindent a saját léptéke szerint tekint, a környezetét a maga igényeinek megfelelően konkretizálja. Még az is kérdéses, hogy hol ér véget ez a test. Észlelő-feltáró tevékenységében a test integrálja azokat a kiegészítőket, amelyeket szokásosan használ (szemüveg, görbebot, művégtag, kézizserszám). Miért tekintjük az elme részének az emlékezetet egy átlagosan működő személy esetében, és miért nem a jegyzetfüzetet olyan valakinél, aki elveszítette középtávú memóriáját, de a jegyzeteiből remekül eltájékozik a világban? Elvégre funkcionálisan és az eredmény szempontjából mindkettő ugyanoda vezet:

adatokra van szükség, ezeket rutinszerűen elő lehet hívni egy memóriatárból, és azonmód fel lehet őket használni (Clark–Chalmers 1998).

Az elmeként működő szituált test folytonos előre- és visszacsatolási viszonyban áll környezetével. Az exploratív észlelési szituáció nem egy kimerevített pillanat megjelenítése, hanem a viselkedés közvetlen jövőjének anticipációja és hatékonyságának korrekciója. Bateson példájával élve (Bateson 1972), a favágó minden egyes fejszezsapása erejében és ívében igazodik a megelőző csapások által hasított formához; a favágás önkorrekciós folyamat, amelyben a test mozgása és a környezet változása egyetlen, dinamikusan módosuló rendszert képez. Ahogy Bateson leszögezi, ez az egész fa–szem–agy–izom–fejsze–sújtás–fa kör egy önszervező struktúra, amely „az immanens elme jellemzőivel rendelkezik” (Bateson 1972. 317).

Ez a hús-vér elme a maga szituált, szituációfeltáró és adottságmódosító dinamikájában, azaz a test önmaga számára is megjelenik. A testem mint afficiált/afficiáló ágens része a perceptív tapasztalatnak. Ám ez az önmegjelenés nem homogén; különbséget kell tenni testkép és testséma között (Gallagher 1995; 2007) – mindkettőnek megvan a maga szerepe a szituált testi tapasztalatban. A testkép nem más, mint a saját test intencionális tárgyként való megjelenése az önátélésben, amely tartalmazza a szubjektum perceptuális tapasztalatát önnön testéről, konceptuális megértését e testről és emocionális attitűdjét a teste felé. A testkép úgy jelenik meg, mint ami a tapasztaló szubjektumhoz tartozik, irányulhat adott testrészeire vagy testrészekre, de az egész alkatra is. A testkép a szándékolt és tervszerű cselekvésben játszik szerepet, a tudatos figyelemben és a viselkedés önkontrolljában. Ugyanakkor a testkép hajlamos eltűnni a reflexió elől: a sztereotip cselekvésekben felszívódik, egészen egyszerűen nem figyelünk rá. A testséma ellenben a test nem tudatos alanyiséga mozgásai vonatkozásában; ő hajtja végre a cselekvéseket, amelyekkel a test mértéket vesz környezetéről és eligazodik benne. Szubperszonális és prenoétikus aktor. Még a tudatosan felügyelt, eltervezett mozgások esetében is a háttérben működik, hiszen minden gesztusunknak megvannak a tudattalan, készségszintű mozzanatai, kicsiny korrekciók a testtartásban, taglejtések, izomfeszítések. A testséma teljesítményei azok az apró, visszatérő megnyilatkozásformák, amelyek kinek-kinek egyedi megjelenési stílusát adják – egy-egy jellegzetes fejtartás, a gesztusok és pózok sorozata –, s amelyek anélkül egyénitene, hogy szándékoltan kimunkáltak volnának. Testséma és testkép általában gördülékenyen együttműködik, a séma „alájátszik” a képnek, a kép besegít az új vagy bonyolult viselkedések begyakorlásában. Szétválásukról (és fogalmi elválasztásuk szükségességéről) bizonyos klinikai tapasztalatok révén szerezhetünk bizonyosságot. Híressé vált például Ian Waterman esete, aki egy idegrendszeri megbetegedés nyomán teljes egészében elvesztette proprioceptív tapasztalatát, vagyis a testséma tacit és megbízható működését, és a testképre támaszkodva kénytelen volt úgy megtanulni újra mozogni, hogy a legcsekélyebb mozgását is aprólékosan előre el kellett ter-

veznie (Cole 1995). A testséma által biztosított nyugalom és önbizalom affektív értékei ezek felbolydulása vagy elvesztése után reflektálódnak. A már Merleau-Ponty által is tanulmányozott fantomvégtag-jelenség a testi öntapasztalás e két komponensének lehetséges összeütközésére világít rá. Amputált kezű vagy lábú személyek gyakran számolnak be elvesztett végtagjaikban érzett fájdalomról vagy viszketésről, akár évekkel az operáció után is, amikor testképük már régen igazodott új életformájukhoz. Még érdekesebb, hogy az elvesztett kézben egyesek olyan görcsöt éreznek, ami mintha valamilyen tárgy túlságosan erős megmarkolásából származna, és ettől az érzéstől semmilyen módon nem képesek megszabadulni. Amikor viszont egy olyan szerkezetbe helyezik ép karjukat, amely középen egy tükörlapot tartalmaz, és így saját látószögükből úgy látják, mintha két egészséges karjuk volna (noha persze reflektáltan pontosan tudják, hogy erről szó sincs), akkor az ép kar ellazítása a fantomkar görcsében is enyhülést okoz, legalábbis amíg a procedúra tart (Ramachandran–Blakeslee 1998). Itt egy szimulált testkép vesztegeti meg a testséma spontaneitását (mindenki hazudik – még a testképek is).

A testséma és a testkép megkülönböztetése fogalmi kulcsot adhat annak a furcsa fenomenális kettősségnek az értelmezéséhez is, ahogy a cselekvő én önmaga számára prezentálódik a testi tapasztalatban. Hiszen egyfelől kétségtelenül a szituációk sajáttest felőli koncentráltága adja meg az alanyiség elemi evidenciáját (én vagyok ez a test, velem történik mindez, én iszom kávé tüstént). Másfelől azonban a testfenomén hajlamos a „fokális eltűnés” defenomenalizációjába hanyatlani, azaz a test mintegy kiveszi magát önnön tapasztalatából, a tárgyra és cselekvésre irányultság forgatagában az irányuló és cselekvő test visszahúzódik az állandó önmegjelenítésből, és testsémája csendjébe burkolózva tesz-vesz (mindaddig, amíg proprioceptív tapasztalata ép).

3. *Mozgásos konstitúció.* Szorosan a szituáltság gondolatához kapcsolódik, hogy a környezet felmérése, a tárgyak és események azonosítása, a világ és a világ dolgainak kvalitatív megjelenése a testi szubjektum saját mozgási lehetőségeinek megfelelően bontakozik ki. Odalépek a dolgokhoz, lehajolok hozzájuk, arrébb teszem őket (ha bírom), változásait saját mozgásom függvényében értelmezem (így szabom meg, például, mi számít gyorsnak vagy lassúnak, nehéznek vagy könnyűnek, közelinek vagy távolinak). A mozgás révén szerzem meg az erő kifejtés és a térbeliség fundamentális tapasztalatait; előbbi a testemnek ellenszegülő tömegek és ezek elrendezésének változtathatósága vagy változtathatatatlansága nyomán az okozás kategoriális absztrakciójához vezet, utóbbi pedig az irány, a pálya, az előrehaladás és a tartalmazás kulcsmetaforáival kognitív sémákat generál, amelyek a reflexió számára mindvégig (tudattalanul) irányadók maradnak (Johnson 2007). Voltaképpen a fogalmi gondolkodás terminusait szerzem ilyen módon meg, amely terminusok, noha a testi szubjektivitás öntapasztalatából származnak, mégis típusosak, így interszubjektíve működtethetőek lesznek. Valamennyiünk teste nagyjából egyforma, valamennyien nagyjából azonos

exploratív aktivitást fejtünk ki környezetünkben. A világba való értelmes behelyezkedés érdekében minden újszülöttnek meg kell tanulnia működtetni gesztusait, végtagjait, ujjait, hangképzését, hiszen mindez nélkülözhetetlen a kommunikáció, a tárgymanipulálás és a koordinált testmozgás szempontjából. Fontos, hogy mindezek nem nyelvi (részben nyelven kívüli, részben nyelv előtti) készségek, mégis az értelemkonstitúció feltételei.

A tárgykonstitúció is testléptékű, ám ez nem jelenti azt, hogy a testi elme elmélete valamiféle testfenomén-központú idealizmust építene fel, amely szerint az létezik, és úgy létezik, amit és ahogy a test megjelenít önmaga számára önnön alkati és önmegjelenítő képességei szerint. Az, hogy egy tárgy mi és miként jelenik meg, függ először is az élő test kifejlődő, önmozgató és önaffektív képességeitől, másodjára függ magától a tárgytól (hogy milyen szerkezetű, anyagú, állagú stb.), és függ a környezettől, a szituációtól, amelyben előkerül (Gibson 1979). Az a nem éppen új keletű filozófiai belátás, hogy a tárgy nem elmefüggetlen, ekképp új tónust kap: nem elmefüggetlen, értsd: nem test- és mozgásfüggetlen.

4. *Affektivitás.* Az affektusok (érzelmek, indulatok, hangulatok) nem a funkcionális kognícióként felfogott problémamegoldó aktivitás merő kísérőjelenségei. A mindenkori szituációk értékeléséhez (tehát a kompetens és releváns viselkedéshez) az affektusok nélkülözhetetlenek. Félelmet érzek egy nagy és ronda állat megjelenésekor, vonzalmat és nemi vágyat a potenciális partner láttán, unat, ha megint azt kell csinálnom, amit akkor szoktam csinálni, ha unatkozom, harci kedv támad bennem a vetélytárs jelenlétében, majd meghalok egy csésze kávéért – az élethelyzetek adta feladatok megoldásának az affektusok az elsőrendű motivációs tényezői. Nincs affektusmentes, azaz antikvalitatív helyzet; a közömbösség is csak érzelmi modalitás.

Az affektusok egyszerre kognitív, neurális és fenomenális testi folyamatok. Használjuk, működtetjük és érezzük őket, de ez utóbbi, az érzés, nem egy testetlen lélek intim birtoka, hanem azoknak a testi változásoknak a megtapasztalása, amelyek az affektusokat kinyilvánítják. A rémület esetében az izmok összehúzódása, a mimika elmerevedése, a gyomortáji feszülés, a szívdobogás, az egész testes lefagyás nem csupán a félelem velejárója, hanem *maga* a félelem mint érzés. Ez a fenomenális tapasztalat ízig-vérig a test tapasztalata (a kifejezés mindkét értelmében), és egyben annak tapasztalata, ahogyan a test reagál a helyzetre és módosítja azt. Úgy is lehetne fogalmazni, hogy az affektus a szituáció egészét jellemzi (a félelem azt jelenti, hogy félelmetes helyzetben vagyunk); alkotója és része a szituáció értelmének, és értelme végül is csak egy szituációnak lehet. A testi elme teoretikusai előszeretettel hivatkoznak Dewey megfontolásaira, aki az affektív élményekben előálló fenomenológiai minőségekben, a kvalitatív tapasztalatban azt a szintézisreemtő elemet fedezte fel, amely mintegy átfogja és lehatárolja az egyes szituációkat, elválasztja őket a többitől, és egyfajta koherenciát biztosít nekik (Dewey 1930/1988). Minthogy minden emberi

élethelyzet rendkívül komplex, heterogén – fizikai, társadalmi, kulturális, egyéni – összetevőkből álló struktúra, az, hogy egységes szituációként fenomenalizálódnak, korántsem triviális ügy. Az affektív kvalitás, amely velük jár, egyben egységteremtő erővel rendelkezik.

Az affektív szintézis a verbális kifejezésben is megnyilatkozik (Johnson 2007). Beszéd- vagy írásfolyamatainkat gyakran kíséri a siker vagy a sikertelenség érzése, az, hogy most végre fején találtuk a szöveget, vagy éppen az, hogy nem igazán azt mondtuk el, amit mondani szándékoztunk. A kifejezéskeresés – valamint az elégedettség vagy elégedetlenség – forrása a kvalitatív egységes szituáció és a kifejezésmintázatok között *érzett* feszültség. A nyelvben készen álló panelek, sztereotip fordulatok, vagyis a kész formák dolga az, hogy feldolgozzanak és kommunikálhatóvá tegyenek egy olyan helyzetet, ami még nem kész, nem zárult körülírható mintává – hiszen éppen benne vagyunk –, kvalitatív azonban határozott arculattal bír. De a tapasztalati minőségek sokat hangoztatott kifejezhetetlensége elhamarkodott diagnózis. A megélt affektus és a kifejezési adekvátság elcsúszása adja a verbális közlés dinamikáját, stilisztikai és retorikai exploratív potenciálját. A kvalitatív tapasztalat nem szétfolyó, hanem nagyon is precíz: éppen ezért utasíthat el kifejezésformákat, ezért érezhetjük határozottan, hogy most valamit rosszul fejeztünk ki. A kijelentés az értelmet igyekszik megragadni; az értelem nem más, mint kvalitatív egybefogott szituáció, a szituáció mindig egy test beágyazódása a világba – és ha az értelem testi, akkor a kijelentés értelme is testi eredetű (Johnson 2007).

A testi elme gondolata értelmében az, hogy történetesen éppen ilyen testtel rendelkezünk, és azt ilyen módon tapasztaljuk meg (és persze azért ilyen módon tapasztaljuk meg, mert ilyen testtel rendelkezünk), meghatározza mindazt, amit mentális tartalomnak, mentális állapotnak, tudatnak vagy elmének nevezünk. Sőt, a viszony valójában nem is a meghatározásé. A testi elme tétele szerint a test, a megjelenő test önmegjelenítési módjaiban kimeríti az elme fogalmát, annak minden tulajdonságával együtt. Még az elvont racionális gondolkodás is visszavezethető a fenomenális testtapasztalat kínálta kognitív metaforikára (Lakoff–Johnson 1999; Johnson 2007), mi több, a logikai formalizmusok sem képesek maguk mögött hagyni a testi tapasztalattal terhelt származásukat. Nincsen tehát test–elme probléma, egyedül test–test probléma van, nevezetesen az, hogy a fizikai mikrostruktúrákkal (is) jellemezhető és szaktudományosan kutatható test milyen viszonyban áll a magát holisztikusan és szituáltan megjelenítő fenomenális testtel. (Persze ez nem egyeduralkodó álláspont, Robert Hanna és Evan Thompson például egy elme–test–test problémát szerkeszt, amelyben a fenomenális test az, ami egyfelől mentális, másfelől fizikai aspektusokat hordoz (Hanna–Thompson 2003). A kvália kérdése azzal nyer megoldást, hogy mivel a fenomenalitás testi, a testtapasztalat pedig kvalitatív, a test egyszerű megjelenéséből következik, hogy *legyen neki valamilyennek lenni*, azaz hogy rendelkezzen minőségi élményekkel. A mentális okozás kizárási problémájára a testi elme eszméje azzal felel,

hogy mivel nincs miért azt gondolni, hogy az elme és a mentális tulajdonságok mások volnának, mint a test, ezért magától értetődő, hogy testi tulajdonságok és események oksági hatással lehetnek testi tulajdonságokra és eseményekre.

Nem biztos, hogy ennyire egyszerű a helyzet. Ám a további értékelés előtt tanácsos lesz röviden átgondolni azt, hogy a testi elme központi tétele, nevezetesen az, hogy amennyiben ilyen és ilyen testtel rendelkezünk (jobban mondva: ilyen és ilyen test *vagyunk*), akkor okvetlenül rendelkezünk kell belső fenomenális tapasztalattal, megállja-e a helyét. Vagyis zombikra kell vadásznunk.

A filozófiai zombik olyan lények, amelyek fizikai és funkcionális felépítésüket tekintve a megtévesztésig olyanok, mint mi, csak éppen nincs fenomenális tapasztalatuk. Biológiai értelemben élnek, reagálnak a környezetükre, észlelnek, tanulnak, emlékeznek, vagyis kognitív működéseik rendben vannak, sőt, még arra is képesek, hogy veszekedjenek, szerelmet valljanak, és verseket írjanak, de mindehhez nem járul az a többlet, hogy nekik ez az egész *valamilyen* volna, kvalitatíve üresek.

A zombik témáját eredetileg Robert Kirk dobta be a köztudatba a hetvenes években (Kirk 1974/a; 1974/b), később David Chalmers elevenítette fel az ötletet (Chalmers 1996). A gondolat kísérlet célja egy antifizikalista érv kidolgozása: amennyiben zombik lehetségesek, a fizikai és funkcionális felépítés nem hordoz (okoz) szükségszerűen tudatos mentális tapasztalatot, következésképpen a tudatos tapasztalat valami plusz minőséget képvisel az agyi-idegi-kognitív infrastruktúrához képest, magyarázatához tehát, ahogyan Chalmers mondja, valami féle „extra tartozék” kívántatik meg. Egyébként Chalmers előadásában az érv lefegyverzően egyszerű – ha valami elgondolható, akkor lehetséges, a zombik elgondolhatóak, tehát a zombik lehetségesek, ha pedig a zombik lehetségesek, a fizikalizmus bukott elmélet. Hozzá kell tenni, hogy ez az egész jóval több merő teoretikus tréfánál; Chalmers jórészt erre az évre alapozza a maga naturalista tulajdonságdualizmusának tézisé, amelyben a tudatos tapasztalat a világ olyan alapvető jellemzője, amilyen a tömeg, a töltés vagy a tér-idő, ám nem fizikai jellemző. Ennél most fontosabb azonban, hogy a zombik lehetősége a testi elme gondolatával szemben is ellenérvként működik. Hiszen ha egyszer zombik lehetségesek, akkor lehetséges az, hogy ilyen és ilyen testi felépítés és szituáltság nem implikál óhatatlanul fenomenális öntapasztalatot, márpedig, ismétlem, ez a testi elme tézisének központi magva.

A zombik lehetőségét sokan és sokféleképpen vitatták. Robert Kirk, aki időközben feladta saját korábbi álláspontját a zombik lehetőségességéről, és szenvedélyes zombi-ellenes harcosná vált, egyik újabb könyvében (Kirk 2005) összefoglalja a zombivilág lehetetlenségével kapcsolatos megfontolásokat, és maga is előterjeszt egy ellenérvet. Nézzünk egy hozzávetőleges listát:

1. Chalmers helytelenül használja a modális fogalmakat. Abból, hogy a zombik elgondolhatóak, még nem következik, hogy lehetségesek, mert egy-

részt az elgondolhatóság nem implikál lehetségességet, vagy ha igen, akkor is legfeljebb *logikai* lehetségességet, nem pedig *metafizikai*t, holott itt erről volna szó.

Messzire vezetne, ha most beleártanánk magunkat a modális szemantikába, ezért inkább csak jelzem, hogy ezt az ellenvetést maga Chalmers is felveti könyvében, és saját kétdimenziós szemantikája segítségével elhárítja.

2. A fenomenális tapasztalat nem olyan, mint valami zakó, amit az ember ledob vagy elhagy, de attól még ugyanaz marad. A fenomenális tapasztalat az ember lényegi jellemzője, nélküle nem lenne az, ami, következésképpen a zombi nem is lehetne pontosan ugyanolyan, mint egy ember.

Ez nem jó érv, hiszen azt ugyan megtehetjük, hogy az ember definíciójába beemeljük a fenomenális tudatosságot, illetve hogy azt megtesszük lényegi tulajdonságának, de nem az a lényeg, hogy a zombik emberek-e, hanem hogy összetéveszthetők-e az emberekkel. Nem emberek, nem is *pontosan* ugyanolyanok – ha pontosan ugyanolyanok volnának, akkor emberek volnának, nem pedig zombik –, hanem olyanok, *mintha*. És ez elég.

3. A zombi-hipotézis megkívánja a belső szubjektív tapasztalat teljes epifenomenalitását. Ha ugyanis a tapasztalat nem volna epifenomenális, akkor valamiképpen módosítaná a fizikai világot, ha pedig módosítaná, akkor ezen módosulatok hiányában a zombik nem lehetnének a megszólalásig hasonlóak hozzánk. Csakhogy ha zombikról beszélünk, akkor a kvalitatív tapasztalat hiányáról beszélünk, azaz – tagadólag – a kvalitatív tapasztalatra referálunk. Márpedig a referencia oksági felfogásából következően csak olyasmire tudunk sikeresen referálni, amivel oksági kapcsolatban állunk. Tehát ha sikeresen referálunk a kvalitatív tapasztalatra, akkor az nem lehet okságilag hatástalan, nem lehet merőben epifenomenális, és ha a kvalitatív tapasztalat nem epifenomenális, hanem okságilag hatékony, akkor a zombik elgondolhatatlanok. Szóval, ha elgondoljuk őket, nem gondolhatjuk el őket.

Ez nagyon szép formájú érv, csak sajnos megköveteli a sikeres referálás oksági elméletének szigorú elfogadását. Amennyiben ezt nem tesszük (mert például az első fejezetnél tovább olvassuk Putnam *Reason, Truth, and History* című könyvét), az ellenérv elveszíti erejét.

4. Kirk saját érve: A zombivilág tehát a kvalitatív tapasztalatra vonatkozó epifenomenalizmust implikál. Mármint az emberek nemcsak abban különböznek a zombiktól, hogy rendelkeznek kvalitatív tapasztalatokkal, de abban is, hogy ezeket a tapasztalataikat képesek észrevenni, figyelni rájuk, gondolkodnak rajtuk, összevetik őket egymással (ki tagadná, hogy naphosszat ezt tesszük?). A figyelem, a gondolkodás, az összetevés kognitív funkciók, amelyek részei az oksági univerzumnak. Ám oksági funkciókat csak olyasmi képes beindítani, ami maga is rendelkezik oksági kapacitással, márpedig ha a fenomenális tapasztalat rendelkezik vele, akkor

nem epifenomenális – és ekkor, egy egyszerű *modus tollens* segítségével oda jutunk, hogy a zombivilág ki van zárva.

Ez az ellenvetés azon alapul, hogy a kvalitatív tapasztalatok észrevése, végiggondolása és egymással való összevetése valami *más* dolog, mint maga a tapasztalat. Azonban ez fenomenológiailag egyáltalán nem magától értetődő. Külön mentális aktus volna az, hogy élvezem a kávé ízét, és hogy észreveszem, hogy élvezem a kávé ízét? Aligha. A tapasztalatoknak ezzel a kognitív arzenállal való megkettőzése hiteltelenné teszi Kirk érvének intuitív alapját, és ez az infláció az érv egészét elértékteleníti.

Megközelíthető a kérdés egyszerűbben is. Ha elfogadjuk a zombik lehetőségét, akkor ezzel azt is elfogadjuk, hogy gyakorlatilag megkülönböztethetetlenek tőlünk – elvégre ezt már a zombi fogalma is tartalmazza. Amennyiben ténylegesen ez a helyzet, akkor nem lehetséges olyan eljárás, amellyel pusztán külsődleges megfigyelés – tehát nem valamiféle misztikus beleélés (bele? mibe?) – útján meg lehetne mondani, hogy egy adott helyen egybegyűlt, embernek tűnő lények közül melyik zombi és melyik nem. Röviden: nem lehetséges zombi-teszt. Amennyiben ugyanis elvileg lehetséges ilyesmi, akkor máris elesett a zombik legfőbb ismérve, hogy tudniillik külsőleg és funkcionálisan összetéveszthetők velünk. Ha van zombi-teszt, akkor zombik nincsenek, és nem is lehetségesek (és nincs szükség a tesztre). Márpedig egy efféle teszt könnyedén megkonstruálható: adjunk oda a jelenlevőknek, mondjuk, két-két pohár teljesen egyforma hatóanyagú, de eltérő ízesítésű köhögés elleni szirupot, egy citromízűt és egy málnaízűt, és mondjuk nekik azt, hogy igyák meg azt, amelyik jobban ízlik nekik. Egy ilyen döntést nyilván csakis kvalitatív tapasztalás függvényében lehet meghozni. Aki belekóstol ebbe, majd abba, azután kiissza az egyiket, ember, aki csak kortyogat és áll tanácstalanul, az zombi. Persze erre bárki mondhatná, hogy egyrészt a zombi képes lehet arra, hogy véletlenszerűen válasszon a két lehetőség közül, és az esetleges ellenőrző kérdésre („ízlett?”) válaszolhatná azt, hogy „fincsi volt” – habár hogy egy zombi miért hazudna (úgy értem, mi volna abban a *jó* neki), külön kérdés –, másrészt pedig az emberi lények is gyakran annyira elesettek az ízlésbeli ügyekben. Jó, a teszt kiterjeszthető. Ne egy feladat legyen, hanem olyan feladatsor, amelynek minden eleme valamilyen ízlésre, érzésre, minőségre vonatkozó választást irányoz elő, és amely alkalmas arra, hogy egy ízlésprofil rajzoljon fel. Mindannyian kissé kapkodók és szeszélyesek vagyunk ugyan, de ízekben, illatokban, színekben, arcvonásokban valamennyien tesztelhetők vagyunk vonzalmaink szerint, és ezek a vonzalmak nem teljesen inkoherensek. Márpedig vonzalmainkat igenis belső, szubjektív fenomenális tapasztalataink realizálják, és mivel a zombinak ilyen nincs, lebukik. Még akkor is, ha valamilyen evolúciós funkció a megtévesztést sugallja neki, mert még hazudni sem képes koherens ízlésprofil, hiszen annak koherenciája nem értelmezhető a kvalitatív tapasztalaton kívül. A zombi soha nem volna képes eldönteni, hogy

Bach vagy Beethoven, Fichte vagy Schelling, Chandler vagy Hammett, Angelina vagy Scarlett, hamburger vagy hot-dog. A zombi lebukik, ami pedig azt jelenti, hogy nem is létezett soha, mert az igazi zombi nem tesztelhető. Zombik nem léteznek, a priori tehát nincs kizárva, hogy a testi elme gondolata érvényes legyen, az élőhalottak éjszakája véget ért.

A testi elme teóriája az elmefilozófiai rejtélyt egy kétaspektusos, erősen emergens fogalmiságban véli megoldani. A kétaspektusosság azonosságelmélet, de különbözik annak hagyományos alternatíváitól. Nem típusazonosság, hiszen nem azt állítja, hogy az egyes testi-mentális állapotok típusai volnának azonosak egyes fizikai állapotok típusaival, hanem azt, hogy a hordozó (a test) ugyanaz, és ennek vannak eltérő – fizikai és fenomenális – aspektusai. Nem is példányazonosság, mert nem azt állítja, hogy egyedi fenomenális állapotokat egyedi fizikai állapotok realizálnak, hanem azt, hogy kettős realizálás megy végbe: a fizikai állapotok ténylegesen megvalósítanak fenomenális állapotokat, de visszafelé is igaz ez, a fenomenális állapotok megvalósítanak fizikai állapotokat. Sejték, szövetek, kémiai reakciók nélkül nem létezhetne semmi olyasmi, ami a világban megjelenik, ugyanakkor azt, hogy a világ olyan, amilyennek megjelenik, hogy a fizikai entitások éppen olyan struktúrákba szerveződnek, amilyenekbe, a fenomenális szféra valósítja meg a maga exploratív aktivitásával. Ez a kétaspektusosság az erős emergencia magyarázati kategóriájával egészül ki. Az erős emergencia azt jelenti, hogy egy bizonyos szerveződési komplexitás szintje fölött egyszerű elemek vagy szerkezetek olyan új jelenségcsoportot hoznak létre, amelynek működése elvben sem vezethető le az alkotóelemek működéséből. A testi fenomenalitás ilyen komplex és autonóm működéssel bíró jelenség volna, amely a fizikai entitások és események magasán szervezett összekapcsolódásából állna elő.

Csak hogy az emergencia fogalma oksági aszimmetriát hordoz. Az alacsonyabb szintű jelenségek viselkedése okságilag felelős a magasabb szint megjelenéséért (ha tulajdonságaiért közvetlenül nem is), de a magasabb szintű folyamatok önmagukban nem képesek oksági hatást előidézni az alacsonyabbakon – ez a lefelé okozás problémája. A lefelé okozást pedig éppen az oksági zártság elve miatt kell problematikusnak minősíteni. Ha az alacsonyabb szintű folyamatok okságilag nem zártak, azaz viselkedésük teljes magyarázata nem alkotható meg a saját szintjükön, akkor azt kellene feltételezni, hogy oksági nyitottságuk valamilyen előkészület a magasabb szint hatásainak befogadására – ez pedig a legcsúfosabb teleológiához vezet. Konkretizálva ezt a fenomenális tapasztalat és a fizikai mikrostruktúrák esetére, ha a fizikai entitások és események viselkedésébe az emergens fenomenális események beavatkozhatnának oly módon, hogy ez a beavatkozás nem volna visszavezethető magukra a tisztán fizikai jelenségekre, akkor oksági rést kellene feltételeznünk a fizikai világban, méghozzá specifikus oksági rést, amely éppen a fenomenálisan öntapasztaló makrotest hatásaira van szabva. Ez pedig kevésbé plauzibilis feltételezés. Az emergencia magyarázó ka-

tegóriáját tehát – bármennyire kézenfekvőnek mutatkozik is első látásra – alaposan felül kell vizsgálni.

Ám ugyanez a megfontolás a kétaspektusosság tanát is fenyegeti. Nem elég annyit mondani, hogy a fizikai mikrostruktúra a világ *egyik* aspektusa, a fenomenológiai makrostruktúra pedig a *másik*. Hiszen kénytelenek vagyunk elfogadni, hogy a fizikai mikrostruktúra viselkedése okozza azt, hogy a makrostruktúra (a testléptékű, szituatív konstelláció) éppen olyan, amilyen, fordítva viszont ez sem áll. De pontosan itt lehet hasznosítani a kettős realizálás elvét. Amikor azt mondjuk, hogy a fizikai mikrostruktúra viselkedése okozza, hogy a makrostruktúra ilyen és ilyen, ebbe beleértjük, hogy ez a bizonyos makrostruktúra, a dolgok világa, hogy egyszerűbb legyen a képlet, valami entitás vagy állapot, ami önmagában fennáll. Mikrostrukturális szempontból (ha volna ilyen szempont, és ez a lényeg) azonban a makrodolog (test, szituáció) értelmezhetetlen. Nem áll elő, nem válik le szintén mikrostrukturális környezetéről. A szigorúan vett oksági folyamatok nem testléptékű közegben zajlanak. A fizikai magyarázat, az egész fizikai és fizikalista megközelítés eleve a fenomenális szintről indul, abba ágyazódik bele, annak miértjeit kutatja. Ez nemcsak abban a banális értelemben igaz, hogy ha nem volna fenomenális tapasztalat, akkor semmiféle kutatás nem volna, hanem abban is, hogy az okság kategóriája kiküszöbölhetetlenül a testléptékű jelenségek körében ragad.

Akkor tehát a testi elme gondolata megoldotta az elmefilozófiai rejtélyt? Azt állítom, hogy nem, de azt is állítom, hogy beállítottságának módja és konkrét kutatási eredményei megfelelő *nyersanyagot* szállíthatnak ahhoz, hogy a megoldáshoz nekiláthassunk. Alkalmas lehet arra, hogy a reprezentációról, pozicionális attitűdökről, intencionalitásról szóló beszéd módját helyett módot adjon e fogalmi háló átrendezésére – a test-test probléma végiggondolása kulcsmozanat lehet. Nyersanyagról és beállítottságmódról beszélek, mert a testi elme mindenekelőtt egy kutatási program, amelynek eredményei hármasszoros értékelésű procedúrán méretnek le. Megállapításainak először is fenomenológiai értelemben genuin tapasztalatot kell megragadniuk, vagyis találkozniuk kell a tapasztalatra vonatkozó intuíció evidenciájával. Azután e megállapításokból következő hipotéziseket a kognitív viselkedéskutatás kísérleti eszközeivel kell ellenőrizni, vagy klinikai esetleírásokkal kell visszaigazolni. Végül képalkotó eljárások (vagy más, a fiziológiai folyamatokat monitorozó technikák, például számítógépes modellalkotás) segítségével fel kell tárni a megállapításokban jellemzett tapasztalat és viselkedés strukturális hátterét. Bármelyik marad is el ezek közül, a megállapítások érvényessége nem számít biztosítottnak.

Nem feladatokat osztok, hanem egy ígéretet értékelek. És ha jobban meggondoljuk, a huszadik század negyvenes-ötvenes éveiben Merleau-Ponty tényleg valami nagyon hasonlóan látta a testtel kapcsolatos filozófia esélyeit.

IRODALOM

- Anderson, Michael L. 2003. Embodied Cognition: A Field Guide. *Artificial Intelligence*. 149/1. 91–130.
- Bateson, Gregory 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bermúdez, José Luis – Antony Marcel – Naomi Eilan (szerk.) 1995. *The Body and the Self*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Brooks, Rodney A. 1991. Intelligence without Representation. *Artificial Intelligence*. 47/1–2. 139–159.
- Brooks, Rodney A. 1999. *Cambrian Intelligence: The Early History of the New AI*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Carman, Taylor 1999. The Body in Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophical Topics*. 27/2. 205–226.
- Chalmers, David J. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Churchland, Paul M. 1981. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. *Journal of Philosophy*. 78/2. 67–90.
- Clark, Andy 1997. *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Clark, Andy – David J. Chalmers 1998. The Extended Mind. *Analysis*. 58/1. 7–19.
- Cole, Jonathan 1995. *Pride and a Daily Marathon*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Dewey, John 1930/1988. Qualitative Thought In uő *The Later Works, 1925–1953* (5. köt., 1929–1930). Carbondale/IL, Southern Illinois University Press. 243–263.
- Dreyfus, Hubert L. 1992. *What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Dreyfus, Hubert L. 2002. Intelligence without Representation: Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation. *Phenomenology and Cognitive Sciences*. 1/4. 367–383.
- Ellis, Ralph 2000. Efferent Brain Processes and the Enactive Approach to Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 7/4. 40–50.
- Gallagher, Shaun 1995. Body Schema and Intentionality. In José Luis Bermúdez – Antony Marcel – Naomi Eilan (szerk.) 1995. *The Body and the Self*. Cambridge/MA, MIT Press, 225–244.
- Gallagher, Shaun 2005. *How the Body Shapes the Mind?* New York, Oxford University Press.
- Gallagher, Shaun 2007. Phenomenological and Experimental Contributions to Understanding Embodied Experience. In Tom Ziemke – Jordan Zlatev – Roslyn M. Frank (szerk.) *Body, Language and Mind. Volume 1: Embodiment*. Berlin, Mouton de Gruyter. 271–294.
- Gelder, Timothy van. 2005. Beyond the Mind–Body Problem. In Christina E. Erneling – David Martel Johnson (szerk.) *The Mind as a Scientific Object: Between Brain and Culture*. Oxford, Oxford University Press. 457–470.
- Gibbs, Raymond W. Jr. 2005. *Embodiement and Cognitive Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gibson, James J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin.
- Hanna, Robert – Thompson, Evan 2003. The Mind-Body-Body Problem. *Theoria et Historia Scieniarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*. 7/1. 23–42.
- Husserl, Edmund 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Ford. Richard Rojcewicz, André Schuwer. Dodrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Jackson, Frank 1982. Epiphenomenal Qualia. *Philosophical Quarterly*. 32. évf. 127. sz. 127–136.

- Johnson, Mark 2007. *The Meaning of the Body. Aesthetics of Human Understanding*. Chicago, University of Chicago Press.
- Kampis Gy. 2002. A gondolkodó test. *Magyar Tudomány*. 109 (új folyam 47)/1. 33–40.
- Kampis Gy. 2002. Közelíthető-e egymáshoz a test és a tudat? In Vizi E. Szilveszter – Altrichter Ferenc – Nyíri Kristóf – Pléh Csaba (szerk.) *Agy és tudat*. Budapest, Books in Print. 106–118.
- Kim, Jaegwon 1993. The Myth of Nonreductive Materialism. In uő *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 265–284.
- Kim, Jaegwon 2005. *Physicalism, Or Something Near Enough*. Princeton, Princeton University Press.
- Kim, Jaegwon 1993/2008. A non-reduktivista gondjai a mentális okozással. Ford. Eszes Boldizsár. In Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.) *Elméletfilozófia*. Budapest, L'Harmattan. 112–134.
- Kirk, Robert 1974/a. Sentience and Behaviour. *Mind*. 83. évf. 329. sz. 43–60.
- Kirk, Robert 1974/b. Zombies v. Materialists. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary vol. 48. 135–152.
- Kirk, Robert 2005. *Zombies and Consciousness*. Oxford, Clarendon Press.
- Kripke, Saul 1972/2007. *Megnevezés és szükségyszerűség*. Szerk., bevez. Zvolenszky Zsófia; ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lakoff, George – Mark Johnson 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York, Basic Books.
- Levine, Joseph 1983. Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. *Pacific Philosophy Quarterly*. 64. 354–361.
- McGinn, C. 1989/1999. Megoldható-e a test-lélek dualitásának rejtélye? Bevez., ford. Reke Lajos. *Gond*. 20. 185–204.
- Merleau-Ponty, Maurice 1942. *La structure du comportement*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Nagel, Thomas 1974/2004. Milyen lehet denevérenk lenni? Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*. 5/2. 3–12.
- Putnam, Hilary 1975. The Nature of Mental States. In uő *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers Volume 2*. Cambridge, Cambridge University Press. 429–440.
- Putnam, Hilary 1975/2010. A 'jelentés' jelentése. Ford. Kovács János és Polgárdi Ákos. *Különbség*. 10/1. 13–74.
- Ramachandran, Vilayanur S. – Sandra Blakeslee 1998. *Phantoms in the Brain*. London, Fourth Estate.
- Seager, William 1995/2004. Tudat, információ és pánp pszichizmus. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*. 5/2. 47–62.
- Smith, David Woodruff 1995. Mind and Body. In Barry Smith – David Woodruff Smith (szerk.) *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, Cambridge University Press. 323–393.
- Szigeti Attila 2002. A tudatosság: rejtély vagy képesség? Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával. *Kellék*. 22. 81–122.
- Varela, Francisco J. – Evan Thompson – Eleanor Rosch 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge/MA, MIT Press.

KICSÁK LÓRÁNT

Transzcendentális és testiség a husserli fenomenológiában

Es muss doch möglich sein,
Faktum und ideale Möglichkeit und Notwendigkeit
in ein wissenschaftliches Verhältnis zu setzen!
(Husserl)

I. A PERFEKT TUDAT

A mottónak választott idézetnél aligha lehetne tömörebben és elszántabban összefoglalni, mire alapozta Husserl a transzcendentális fenomenológiát mint univerzális tudományt: „mégiscsak lehetségesnek kell lennie annak, hogy tudományos viszonyba állítsunk faktumot és ideális lehetőséget és szükségszerűséget” (Husserl 1973. 131). Persze, kérdezhetnénk, mi mást nevezünk tudmánynak, ha nem a megismerésnek azt a módját, amelynek során az esetleges tényekből szükségszerű törvényekhez jutunk? Csakhogy az idézet nem ezt mondja. Nem azt jelenti, amire elsőre gondolunk, hogy tudniillik a tudományoknak az a dolguk, hogy indukciót alkalmazva jussanak el az esetleges, egyedi tényekből a tényeket előidéző és kormányzó általános és szükségszerű törvényekhez. Hanem azt, hogy lehetségesnek *kell* lennie, hogy a faktumot közvetlenül, minden indukció és absztrakció nélkül, mint ideális lehetőséget és szükségszerűséget felmutassuk. Mert minden faktum szükségszerű. De minek kapcsán merül fel a legélesebben esetlegesség és szükségszerűség problémája a transzcendentális fenomenológiában? A legalapvetőbb és a legnagyobb tétellel bíró módon természetesen a tudat kapcsán.

Hogy kontextualizáljuk a mottót, induljunk ki két idézetből, amelyeknek a tartalma látszólag ellentmondásban áll egymással. Az egyik *A fenomenológia ideája* címen közzétett korai szövegből való, amely a Husserl által 1907-ben Göttingenben tartott előadássorozat publikált változata. Az itt közölt első előadásban Husserl a megismerés lehetőségének problémáját veti fel. A természetes gon-

A tanulmány az Edmund Husserl születésének 150. évfordulója alkalmából, 2009 decemberében Budapesten rendezett konferencián elhangzott előadás bővített változata.

dolgodás számára, mondja, a megismerés lehetősége magától értetődő, nem csupán kétségtelen, de kérdésre sem érdemes tény. Mihelyt azonban reflektálni kezdünk az ismeret és a tárgy viszonyára, vagyis a természetes gondolkodás talajáról átlépünk a filozófiaira, minden problematikussá válik. A problematikusság ebben az esetben azt jelenti, hogy mivel a tárgy csak szubjektív adottságmódok összességeként lesz a megismerés tárgya, vagyis relatívvá válik, a megismerés és az ismeret elveszíti az őket kitüntetett módon jellemző szükségszerűséget. A tárgy relativitását csak az szüntetné meg, ha a szubjektivitás, melynek minden objektivitás kétségtelenül a függvénye, maga szükségszerűnek bizonyulna. Ebben az esetben a tárgy továbbra is relatív maradna a tudathoz való viszonyában, azonban a róla származó ismeret, minthogy az abszolút(ként tekintett) tudatban jön létre, már abszolút érvényű lenne. Csakhogy, és itt következik az említett első idézet, a szubjektív pólussal, tehát a logikus gondolkodással kapcsolatban is felmerülhet a kétely, hogy nem abszolút szükségszerű, hanem véletlenszerűen esetleges:

Biológiai gondolatok nyomulnak előtérbe. Emlékeztetnek bennünket a modern fejlődéelméletre, mely szerint az ember a létért való küzdelemben és a természetes kiválasztódás során fejlődött, s vele együtt fejlődött az értelme is, s értelmével együtt az azzal velejáró s azt jellemző formák, így közelebbről a logikai formák is. Eszerint a logikai formák és logikai törvények csupán az emberi faj véletlenszülte mivoltát fejezik ki, és ez másként is alakulhatott volna, s a jövőbeni fejlődés folyamán mássá is lesz? A megismerés tehát *emberi megismerés* csupán, s az *emberi intellektuális formákhoz* kötve képtelen arra, hogy a dolgok természetét, magukat a dolgokat magánvalóságukban „eltalálja” (Husserl 1972. 48).

Bár a kérdező forma miatt nem tűnik állásfoglalásnak, mégis – ismerve a kérdező forma filozófiai szerepét – határozottan állíthatjuk, hogy Husserl, Nietzschével ellentétben, és talán ellenében is, egyértelműen elveti ennek az antropológiai fejlődésméne a relevanciáját, legalábbis a megismerés tekintetében. A logika, a logikus gondolkodás *nem eredhet* a logikátlanságból, a megismerés és az igazság nem lehetnek a létfenntartás sikeresnek bizonyult kellékei, és az emberi megismerés nem csupán az egyik lehetséges – az emberi intellektuális formák által meghatározott – formája a megismerésnek.¹ A fenomenológia mindenki számára ismert kiindulópontja és tartós alapja az a meggyőződés lesz, hogy az emberi tudat nem esetleges, hanem abszolút szükségszerű faktum, ennek a tudatnak a kifejlődése nem alakulhatott volna másképpen, és semmilyen jövőbeni fejlődés nem változtathatja meg. Tudjuk, hogy ennek a meggyőződésnek a háttérében a pszichologizmus-kritika áll, amelynek célja a logika, a logikai tör-

¹ Vö. Nietzsche 1997. 110, 111. aforizmák.

vények, műveletek és tárgyak önállóságának, a gondolkodás pszichofizikai aktu-saitól való függetlenségének kimutatása és megőrzése, annak garantálása, hogy a logikai ítéletek az ítéles esetleges pszichofizikai folyamatától független, örök igazságok. A logikában megállapított szükségszerűséget Husserl a tudati tevékenység egészére kiterjeszti. Akár úgy is értelmezhetjük a fenomenológia kibontakozásának történetét, hogy az úgynevezett transzcendentális fordulat ennek a kiterjesztésnek a következménye vagy motívuma, amely kiteljesedett formáját az eidetikus redukción alapuló lényegelemzésekben éri el. A noétikus lényegelemzések hivatottak kimutatni, hogyan és miért éppen így épül fel szükségképpen a transzcendentális szubjektivitás és interszubjektivitás teljesítményeként a világ.

Az interszubjektivitás azonban az eltérésen és a pontosításon keresztül elkerülhetetlenül a változás és alakulás, egyszóval a kibontakozás értékét írja bele a megismerés problematikájába. Másképpen: történetivé teszi, ha nem is az igazságot, de a megismerést mindenképpen. Az ismeretek vagy az igazság története egyben a tudatnak a története is, melynek alapja maguknak az egyedi tudatoknak a története, ez pedig, *per definitionem*, máris függetleníthetetlen az egyedek biológiai adottságaitól. Ez pedig felveti azt a kérdést, hogy nem kell-e a tudat genezise kapcsán mégiscsak elfogadnunk valamilyen fejlődéskoncepciót, amely nagyon közelinek tűnik a biológiai evolúció gondolatához. Következzék most a második ígért idézet másfél évtizeddel későbből, a húszas évek elején tervbe vett szisztematikus műből:

A világ csak akkor létezhet, ha konstitutív módon kifejlődik, ha az abszolút szubjektivitás kifejlődik, ha maga a világ kifejlődik úgy, hogy az emberi öntudat formájában öntudattá, majd még tovább tudományos öntudattá fejlődik (Husserl 1973. 136).²

Mit gondoljunk erről a kétféle fejlődésszéméről: a biológiai evolucionizmusról, amelynek elfogadása a tudat és a logika esetlegességéhez vezetne, és amelyet ezért el kell vetni, illetve a világ és az öntudat kifejlődéséről, melyben minden szükségszerűnek bizonyul, és amely így létjogosultságot nyerhet a transzcendentális fenomenológiában? Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a két idézet két különböző korszakból, de mindenképpen két különböző kontextusból való: az egyik a statikus fenomenológia, a másik a genetikusan fenomenológia korszakából vagy kontextusából. Husserlben a statikus vizsgálódásokról a genetikusan vizsgálódásokra való áttérés motívumaként megszületett egy felismerés, melynek eredményeképpen már nemcsak lehetségesnek, de egyenesen szük-

² „[D]ie Welt kann nur sein, wenn sie sich konstitutiv entwickelt, wenn die absolute Subjektivität sich entwickelt, wenn sie selbst die Welt sich entwickelt, so dass sie sich zum Selbstbewusstsein in Form von menschlichem entwickelt, und sich dann weiter zum wissenschaftlichen Selbstbewusstsein entwickelt.”

ségesnek is tartotta, hogy a tudat genetikus történetéről beszéljen, ám ez nem járt azzal, hogy a tudatot kiszolgáltatva volna az esetlegességnek.

Nem tagadva azt, hogy ennek az irányváltásnak lényegi szerepe van a fenomenológia kibontakozásában, és hatása van a fenomenológia alapelveire és alapfogalmainak értelmére is, beláthatjuk, hogy az előbbi koncepciót elvetni nem jelenti azt, hogy az utóbbit ne lehetne elfogadni, hiszen a két idézetben nem ugyanolyan értelemben vett fejlődésről esik szó. Bármennyire közelinek látszik is a genetikus fenomenológiában elfogadott fejlődéseszme a biológiai evolucionizmushoz, a két fejlődéskoncepció lényegi ponton különbözik egymástól. A biológiai evolucionizmus szükségszerű elv alapján (a létért folytatott küzdelem nevében), de összességében végcél nélkül zajló, esetleges folyamatként mutatja be a fejlődést, a tudat genetikus története viszont olyan teleologikus fejlődés, amely esetlegességeken (egyedi tudatok kifejlődésén) keresztül halad a szükségszerű cél felé. A különbség tehát a fejlődés célszerűségében, illetve ennek hiányában áll. Vagyis az esetlegesség és szükségszerűség viszonyára irányuló kérdésünk kiegészül a célszerűségre irányuló kérdéssel, vagy azzá alakul át. Már nem (csak) azt kell kérdeznünk, hogy esetleges, vagy szükségszerű-e a tudat, hanem azt is, hogy mi a célja a tudat genetikus történetének.

Ahol van cél, ott a célhoz vezető út egyes állomásai csak látszólag esetlegesek. Ezért kell lehetségesnek lennie, hogy a faktumot mint ideális lehetőséget és szükségszerűséget ragadjuk meg. Az *Eszmék* II. részében, a szellemi világ konstitúciójának elemzése során találjuk az alábbi észrevételt, melyre a későbbiekben még visszatérünk:

Ha a közösségi szubjektumok az individuális vagy interindividuális módon megjelenő tárgyak esetében a jelenségről egybehangzó ítéletet (*Erscheinungsprädikate*) alkotnak, az csupán véletlenszerű faktum, ha ellenben a tapasztalatot feldolgozó ésszerű gondolkodás (*vernünftiges Erfahrungsdenken*) során az objektív (fizikai) meghatározottságok tekintetében jutnak meg egyezésre, az szükségszerű (Husserl 1984. 38).³

Az interszubjektív tudati aktusok ugyanis nemcsak hogy nem az egyén individuális pszichofizikai adottságaihoz, de nem is esetlegesen az emberi léthez kötődnek, hanem az egyetemes tudat tiszta lényegiségei, amelyek totális szervezettségükben az ész(szerűséget) mint olyat alkotják. Ahogy a *Kartezianus elmélekdedésekben* olvassuk: „Az ész nem esetleges-faktikus képesség, nem lehetségszerűen esetleges tényállások címszava, hanem általában a transzcendentális

³ „Jede Übereinstimmung der Gemeinschaftssubjekte hinsichtlich der Erscheinungsprädikate der individuell und interindividuell erscheinenden Objekte gilt als zufälliges Faktum, dagegen Übereinstimmung hinsichtlich aller im vernünftigen Erfahrungsdenken sich herausstellenden objektiven (physikalischen) Bestimmungen als notwendige.”

szubjektivitás egyetemes és lényegi össz-szerkezete” (Husserl 2000. 70). Az emberi tudat genezise történetileg azt jelenti, hogy a konkrét (emberi) egóként objektívalódott transzcendentális szubjektivitás a transzcendentális filozófiák és filozófusok által bejárt történelmi-teleologikus úton halad egyetemes lényegi össz-szerkezetének, vagyis az észnek a megvalósulása felé.

A tudat genetikus története olyan fejlődés, amelyet egyszerre szemlélhetünk úgy, mint ami feltétele az igazság történetének, és úgy is, mint ami annak célja, sőt úgy is, mint ami az igazság történetének a célja. Ezért a fejlődés a tudatnak nem csupán lehetőséget biztosít arra, hogy a világot mint saját teljesítményét *értse meg*, de követelményként támasztja vele (tulajdonképpen magával) szemben, hogy saját teljesítményeként *hozzon létre* egy világot, vagy akként alakítsa át a világot, hogy saját teljesítményeként ismerhessen rá. Ennek a követelménynek nem felelhet meg akármilyen tudati tevékenység. *Az európai tudományok válsága* című írásában Husserl a következőképpen reflektál erre a kérdésre: mivel az ész megvalósulása a fejlődés telosza, a világmegértő és világalkotó tevékenységből *szükségképpen* maradnak ki azok a szubjektumok, akiknek e két értelemben vett világkonstitúciós tevékenysége – appercepciós rendszerük habitualitásának torzulása miatt – nem illeszthető be az ésszerűség teleológiai rendjébe. Ilyenek az elmeháborodottak, illetve a gyerekek, akik állítólag nem végeznek ilyen konstitúciós tevékenységet, csak – mások közvetítésével – a világ elsajátítására képesek. Őket, és velük együtt még az állatokat is, a normális-normatív világkonstitúciós tevékenységhez *mérten* sajátos világkonstitúció jellemzi, amelyet analógia alapján módosult intencionalitásként írhatunk le. Az analógia miatt mégiscsak bekapcsolódnak az észmegvalósulás teleologikus rendjébe, ám éppen mint nem normálisok, s ilyennekként mint (aktuálisan) nem normatív érvényű konstitúciót végzők. Ez az analogikus sor azonban nem áll meg az állatoknál, hanem „végül valamennyi élőlényt” magába foglalja, „amennyiben ezeknek van valamiféle »életük«” (Husserl 1998. 235). Ezért ha a normális-normatív világkonstitúció történetét vizsgáljuk, a „transzcendentális visszakérdezés” minden élőn végighalad, mert csak így tárulhat fel *a tudat genetikus története*.⁴

Vajon a módosult intencionalitások kontinuus sorával, amely minden élőt magában foglal, nem ugyanahhoz jutottunk-e, amit fentebb elvetettünk, vagyis a biológiai evolucionizmushoz? A tudat genezisért kutató transzcendentális vissza-

⁴ Kérdéses persze, hogy milyen jellegű és milyen mértékű módosulást tűr el a világkonstitúcióban szerepet játszó normális intencionalitás anélkül, hogy kirekesztődne a világkonstitúcióból. Egyáltalában milyen szükségzerűség dönti el, hogy mely habitualitások illeszkednek és melyek nem az ésszerűség rendjébe? Az sem teljesen világos, hogy mi jelöli ki az ész teleologikus rendjét, vagy röviden a teleologikus rendet, és hogy honnan ered a célszerűség. És külön vizsgálatot igényel, hogy vajon az ész önmegvalósulása nem feltételezi-e a habitualitások folytonos változását, melyek közül adott pillanatban éppen azok nem illeszkednek, mert nem szabad illeszkedniük a fennálló rendbe, melyek a későbbiekben „előrevivőnek” bizonyulnak. Most egyelőre tekintsünk el ezeknek a problémáknak a tárgyalásától, hogy majd később visszatérjünk hozzájuk.

kérdés módszertanával – amely arra utal, hogy nem az emberi tudat evolúcióját kutatjuk, hanem *a tudat* transzcendentális alapjaira kérdezzük vissza – sem lehet elleplezni azt a schopenhaueri belátást, hogy az anorganikus és organikus világot, illetve az organikus anyagot és az emberi tudatot kontinuos evolúció köti össze, és az evolúció során objektiválódott alakzatok egymás hatványozott analagonjai.

Nem kétséges, hogy Husserl a genetikus fenomenológiai elemzésekkel nagyon közel kerül, legalábbis témáját illetően, a biológiai evolucionizmus kérdésfeltevéséhez. A *Karteziánus elmékedésekben* például így összegzi a genetikus problémák szintjeit a transzcendentális fenomenológiában:

A pszichofizikai világrajövetel elvezet bennünket a tisztán biológiai-tes-ti egyedfejlődés, illetve filogenezis problémájához, melynek párhuzama a lélektani filogenezis. [...] Vajon mindebben nem a konstitúciós fenomenológia transzcendentális filozófiájának lényegi problémái bukkannak föl? [...] a genetikus problémák már a valóban fenomenológiai-nevezhető munka legelső, legalapvetőbb szintjén is erőteljesen megjelennek. [...] Csakhogy ezzel a fentebb említett generatív problémákat, a születés és a halál, az animalitás nemzedéki összefüggéseinek kérdéskörét még nem is érintettük, hiszen magasabb dimenziókhoz tartozván az alsóbb szférák hatalmas kifejtő munkáját igénylik (Husserl 2000. 159).

Milyen értelemben nevezhetők még ezek az elemzések *transzcendentál*-fenomenológiai-nak? Hiszen a transzcendentális elemzések lényege épp abban áll, hogy *amíg csak lehet*, biztosítsa a szellemi világ önállóságát és eredendőségét. A kérdés az, hogy meddig lehet ezt tenni. Komolyan vehetjük-e, hogy a transzcendentális visszakérdezésben feltáruló és egymás alapjául szolgáló elő-, ő-, őseredeti rétegek hagymahéjként záródnak egymásra? Nem képez-e határt (végpontot és egyben korlátot is) a *transzcendentális* elemzésekben a biológiai-fiziológiai testiség? Avagy ez a testiség része lehet a transzcendentalitásnak, és értelmes transzcendentális testről beszélni? Megelőlegezve a későbbieket, tömören csak annyit válaszolunk erre a kérdésre, hogy igen, a testiség nemcsak alávethető transzcendentális elemzésnek, de bizonyos értelemben maga jelenti a transzcendentalitást.

De mi az, hogy transzcendentális test(iség)? Egyáltalán, mi köze a fentebb elmondottakhoz a testnek? Akkor tudunk válaszolni erre a kérdésre, ha megvizsgáltuk, mi a szerepe a husserli fenomenológiában a testnek. Hangsúlyozom: a husserli fenomenológiában, hiszen tudjuk, hogy éppen a testiség (*Leiblichkeit*) Husserl által elvégezett fenomenológiai elemzéseinek kritikájából egy egészen más fenomenológia is kibontakozhat, és például Merleau-Ponty vagy Michel Henry elemzéseiben ki is bontakozott. Ha a testiség fenomenológiai leírására lennénk kíváncsiak, akkor természetesen ezeket az újabb fenomenológiai le-

írásokat is áttekintենek. Most azonban nem azt vizsgáljuk, mennyiben találóak Husserl leírásai, hanem azt akarjuk megérteni, miként alakították át a sajáttestre (*Leib*) vonatkozó, általa is „újszerűnek” nevezett fenomenológiai belátások a fenomenológia néhány korai alapelvét, és miképpen vált a testiség a fenomenológia mint univerzális tudomány tervének teherhordójává. Egyértelműnek tűnik például, hogy a transzcendentális szubjektivitás fogalma (mondhatnánk fenomenális tartalma) épp a testiség elemzésével bővült ki jelentős mértékben (tett szert egyáltalán valamilyen tartalomra). Ezt az elmozdulást sematikusán úgy írhatnánk le, hogy a transzcendentális szubjektum a descartes-i típusú szubjektumtól a leibnizi monász felé mozdult el.

Amikor tehát a testre vonatkozó fenomenológiai elemzéseket a husserli kontextuson belül tartva vizsgáljuk, arra koncentrálunk, hogy azokat a feszültségeket tárjuk fel, melyek a fenomenológiának mint univerzális tudománynak a terve, illetve a sajáttest-elemzések belátásai között támadnak. Véleményem szerint ez utóbbiak alapján teszik kérdésessé annak a lehetőségét, hogy a fenomenológia a filozófus radikális öneszmélésén túl a világra vonatkozó végső univerzális tudomány beteljesedett alakzata legyen. Husserl azonban szükségszerűnek tartotta, hogy ha magunkat mint transzcendentális interszubjektív szubjektumokat átvilágítjuk, akkor az univerzális ész tudományához és az ennek produktumaként előálló igaz tudáshoz jutunk el. Ehhez valóban az kell, amit a mottónak választott idézet állít: vagyis hogy lehetséges legyen faktumot, ideális lehetőséget és szükségszerűséget tudományos viszonyba állítani. S mivel Husserl mindvégig ragaszkodott ehhez az elképzeléséhez, fenomenológiája az eredeti szándékkal szemben metafizikává alakult, vagy legalábbis ráépült egy leibnizi típusú metafizikára. Igaz, Husserl ezt a metafizikát megkülönböztette a történetileg elfajult metafizikától, és csak annyiban nevezte metafizikának, amennyiben a lét végső ismeretét, az első filozófiát annak szokás nevezni.

II. TRANSCENDENTALITÁS ÉS TESTISÉG FESZÜLTSÉGE

A címben jelzett probléma, vagyis transzcendentalitás és testiség viszonya feszültséggel terhes. Úgy érezzük, amit ez a két fogalom megnevez, az nem kapcsolódhat össze, épp ellenkezőleg, transzcendentalitás és test(iség) kizárják egymást. Ha egymás mellé rendeljük is őket, csak azzal a szándékkal tesszük, hogy kimutassuk, nem férnek meg egymással: transzcendentális test vagy testi transzcendentalitás – értelmetlen és értelmezhetetlen kifejezéseknek tűnnek. Ennek oka mindenekelőtt abban keresendő, hogy a transzcendentálishoz térképzetet társítunk, és létszféra¹ként értelmezzük. Az így értett transzcendentalitás több konnotációt is hordoz. Az egyik alapján a *tudati immanencia* apodiktikusan evidens, tiszta szférájának tekintjük, mely éppen annak köszönheti apodikticitását és tisztaságát, hogy ki van belőle zárva minden transzcendens – a tudatimmanen-

ciához képest tudattranszcendens – tárgyiiség, ami jelesül a test(iség)et jelenti. A másik szerint az *abszolút lét* szférájával azonosítjuk, mondván: minden, ami van, konstituáltként van, ekként pedig relatív az őt konstituálóhoz képest, mely így maga abszolút. Ennek következtében a test és a testi lét a maga egyediségében és esetlegességében nem tartozhat a transzcendentális szférához. A harmadik konnotáció értelmében univerzális-örök szférának értelmezzük, melyben szükségszerűség uralkodik, egészen pontosan önkibontakozásának *teleologikus szükségszerűsége*, amivel nyilvánvaló ellentmondásban látszik lenni az önkibontakozásra képtelen, így mindenfajta teleológiát nélkülöző test(i lét).

Nem lehet nem észrevenni, hogy a fogalom Husserl használatában túlnyomórészt ezeket a konnotációkat hordozza. A transzcendentális fenomenológia a tiszta tudatban adott abszolút lét tudománya, mely magából a tudatból szükségszerűen bontakozik ki. Ez azonban nem jelenti azt, hogy Husserl csak ilyen értelemben gondolt volna a transzcendentalitásra, amikor transzcendentálisnak kereszteli el a fenomenológiát. Amiből persze nem következik, hogy rögtön valamilyen egészen más értelmet tulajdonított volna neki. Az hiszem, nem járunk messze az igazságtól, ha azt mondjuk, hogy a transzcendentális fordulat idején Husserl maga is ráhagyatkozott ezekre a konnotációkra, és rájuk bízta magát az elemzéseiben is. A fenomenológia mint univerzális transzcendentális tudomány eszméje pedig mindig is ezekre a jelentésmozzanatokra épül.

Amíg tehát a transzcendentalitás a tiszta tudat abszolút és szükségszerű szféráját jelenti, addig a test a maga anyagiságával, esetlegességével és meghaladhatatlan egyediségével nem tartozhat ehhez a szférához. Ha viszont mégis, az csak azon az áron történhet, hogy a test(iség)re is kiterjesztjük a transzcendentalitás fentebbi jellemzőit, és tudattranszcendens helyett tudatimmanensnek, relatív helyett abszolútnak, végül esetleges helyett teleologikusan szükségszerűnek tekintjük. Ehhez azonban a transzcendentális nem maradhat egy létszféra neve. Talán éppen ennek felismerése motiválhatta Husserlt abban, hogy utolsó nagy művében, a *Válság*-könyvben a visszatekintő tisztázás és önértelmezés szándékával reflektáljon arra, mit is ért, vagy akar érteni transzcendentalitáson, és annak a fentiekől eltérő értelmét határozza meg:

Jómagam a *legtágabb értelemben* használom a „transzcendentális” kifejezést: azt a [...] motívumot értem rajta, amely Descartes közvetítésével valamennyi újkori filozófiát értelmessé teszi [...]. A megismerés képződményeinek végső forrására való visszakérdezés motívuma ez, a megismerő önmagára és megismerő életére való ráeszmélkedéséé, amennyiben valamennyi, számára érvényes tudományos képződmény célszerűnek mutatkozik; mint saját tevékenysége eredményeit őrzi meg őket, amelyekkel szabadon rendelkezhet és rendelkezik. Radikális formában tisztán e végső forrásból feltörő, tehát végső alapokon nyugvó egyetemes filozófia motívumáról van szó (Husserl 1998. 130).

Még mielőtt elhamarkodottan úgy ítélnénk, hogy semmi sajátos nincs ebben a meghatározásban, semmi olyan, amiben eltérne a szó hagyományos értelmétől, hiszen egymás után bukkannak fel a tiszta forrás, az abszolút alap és a teleologikus szükségszerűség mozzanatai, vegyük észre, hogy egy momentum már itt is arról árulkodik, hogy a forrás, az alap és a szükségszerűség nem egy létszféra nevei vagy jellemzői. A *viSSzakérdezés* motívuma a fentebb említett térképzettel szemben a transzcendentális időbeli viszonylatban ragadja meg, tehát a Husserl által feltárt konstitúciós rétegek – például az én konstitúciójában – nem az én mélyére, mögé vagy fölé, hanem elé, korábbra vezetnek vissza.

Ennek következményeként a fenomenológiai leírás tárgya, a világértelem végső, abszolút, szükségszerű, transzcendentális forrása nem lehet a test nélküli tudat:

E forrás neve: *én magam*, egész valóságos és lehetséges megismerő lételemmel, végső soron *konkrét* [kiemelés tőlem – K. L.] lételemmel általában. Az egész transzcendentális problémakör középpontjában énem – az „*ego*” – áll, mégpedig ahhoz való viszonyában, amit eleinte magától értetődően mint vele azonosat tételeztünk: *saját lelkemhez*. De itt találjuk ennek az énnak és önnön tudati lételemnek a *világhoz való viszonyát* is, amelyről tudomásom van, és melynek igazi létét saját ismereti képződményeimben ismerem meg (Husserl 1998. 130).

Mert az köztudott, hogy nem mindig ez az ego, a maga konkrét – a környező életvilágban való empirikus – életével volt a megismerés képződményeinek végső forrása. De nem is egy tetszőlegesen más ego. Kezdetben a fenomenológiai redukció egybeesett a descartes-i módszeres kétellyel; a redukció eredményeképpen egymástól élesen elválasztva egyfelől a fizikai természet, másfelől pedig a tiszta tudat állt elő. Mivel a tiszta tudat hordozója, a konkrétan létező én is része a világnak, ezért a redukcióban ő is zárójelbe került, így jött létre a világ nélküli, a maga benső világában önmagával beszélgető, minden személyességétől, sőt énségtől mentes tiszta tudat.⁵ Ám bármennyire is igyekezett Husserl ennek a tudati szférának a tisztaságát garantálni, ügyelve arra, nehogy Descartes-hoz hasonlóan beemelje a tudatimmanenciába a világ egy darabkáját, észre kellett vennie, hogy a tiszta tudatban a világ fenomenális jelenlétén túl jelen van valami kiiktathatatlan világi elem, mely az észleléshez és minden észlelethez determináns módon hozzákapcsolódik. Ez a valami nem hagyja meg a tudatot a maga bensőségességében. A megismerés termékei ugyanis nem az öntudat a priori formáiban találják meg eredeti forrásukat, hanem a konkrét megismerő

⁵ Ezzel kapcsolatban lásd Derrida kritikáját a *La voix et le phénomène* című művében (Derrida 1967), valamint a jelen írás szerzőjének *A fenomenológia alapvetésének derridai dekonstrukciója* című tanulmányát (Kicsák 2000).

tevékenységet végző énben. Az észlelés alapját jelentő érzéki észleletek utalnak a keletkezésük módjára is. Olyan érzetekről van szó, melyek értelméhez szükségképpen hozzátartozik a mozgás, ami viszont testet feltételez. Vagyis a test bejelentkezik a fenomenológiai szférába, mint annak kiiktathatatlan része, felülírva, kitágítva a transzcendentális addigi értelmét is.

Ettől a fentebbi idézetben meghatározott transzcendentalitástól nemcsak hogy nem idegen a testiség, de – ha Husserlhez hasonlóan a transzcendentalitást nem mint létszférát, hanem mint időben kibontakozó funkciót, vagyis mint azt a konstituáló működést értjük meg, melynek eredménye a konstituált transzcendens világ – azt is mondhatjuk, hogy a testiség alkotja magát a transzcendentálist. Ha a megismerés termékeinek végső forrása a konkrét ego a maga konkrét megismerő életével, akkor végső soron a testisége, mely az ego konkrétságának a lehetőség-feltétele, teszi lehetővé számára azt is, hogy egyáltalán ismerettel rendelkezzen a világról.

III. A TEST BEEMELÉSE A TRANSCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIÁBA – A KINESZTÉTIKUS TUDAT

Tudjuk, milyen lényegi szerepet játszik az észlelés a fenomenológiában. Husserl a *Fenomenológiai pszichológia* (1924) szisztematikus részében (39. § *Az észlelés elemzése magára az észlelőre való tekintettel*) egyértelműen beszél arról, hogy az észlelésnek a megszokott, és nemcsak ebben a műben, hanem általában a korábbi írásokban szereplő leírása szörnyen egyoldalúan történt (vö. Husserl 1968. 196–200: „Roppant mértékű [*ungeheure*], legszívesebben azt mondanám, rémes [*ungeheuerliche*] egyoldalúság jellemzi”). Miben állt az egyoldalúság? Abban, hogy az észlelést nem mint magát a folyamatot (*Wahrnehmen*), hanem csupán mint ennek a folyamatnak az eredményét (*Wahrnehmung*) vette tekintetbe. Elhanyagolta a noétikus oldalt a noématikus tartalom javára, vagyis az objektumra, a tárgyi megjelenések lefutására koncentrált. Az észlelés ebben az egyoldalú értelmezésben annyit jelentett, mint a megjelenésben megjelenőt, a perceptív módon véltet birtokolni. Az észlelés eredménye azonban „nem az égből pottyann le”, csakis az észlelés folyamatában teszünk szert rá. Az észlelés folyamatának pedig megvannak a sajátosságai, melyeket *szükségszerű funkciójukban* lehet tanulmányozni, azaz transzcendentális elemzésnek vethetünk alá. Husserl többször is hangsúlyozza, hogy az elemzések megmaradnak a szubjektív bensőségben, a belső intencionális szférában. Azért van erre szükség, mert most vétetik fel az egyedi-esetleges test az apodiktikus szükségszerűség közegébe.

Lássuk, milyen lépéseken keresztül. A dolgok jelenségeit vizuálisan a látóban, taktilisan a tapintóban, és így tovább, észleljük; csak ezáltal teszünk szert erre vagy arra a jelenségre. Ebben a faktumban szükségszerűség rejlik, mely lényeginek mutatkozik. Ugyanis minden észlelet észlelőre utal, és nem valami-

lyen általános, hanem mindig konkrét-egyedi észlelőre: a vizuális észleletek a látóra, a taktilisak a tapintóra. Ez az utalás nem egyszerűen kísérője az észleleteknek, hanem az észlelés lényegéhez tartozik. Az észlelés intencionalitását tehát, amely a dolgot észleltként adja, nem lehet anélkül tanulmányozni, hogy ne vizsgálná az intencionalitást is, amely a sajáttest észlelőfunkcióinak felel meg. Az észlelésben ezért kétfajta intencionalitás, a tudati és a testi intencionalitás épül egymásra. Így megkerülhetetlenné válik, hogy tematikus vizsgálat alá vegyük az észlelőszervek egységét, vagyis a testünket.

A test fenomenológiai megközelítését megnehezíti, hogy a szemlélet eltértyiasít, a sajáttestet viszont nem tárgyként kell megragadnunk, hanem olyan észlelőfunkciók intencionális egységeként, melyek tárgyakat adnak, vagy adják a tárgyakat. Lehetséges ez? Igen, mert a sajáttest rendelkezik azzal a specifikummal, amellyel semmilyen más test nem: úgy mutatkozik meg nekem, tehát oly módon válik intencionális aktus tárgyává, hogy közben nem tárgyiasul. A saját testünk számunkra elsődlegesen és közvetlenül nem mint szemléleti tárgy van adva, hiszen ekkor maga is jelenség lenne, hanem mint funkció (intencionális működés), ebben az esetben észlelési funkció. Ez a legkritikusabb pontja az elemzésnek, és ezt Husserl is tudja, ezért beszél a probléma „felelősségteljes tudományos kibontásáról”. Mert nem elegendő annyit megállapítani, „pszichológia előtti megfontolásokból” kiindulva, hogy a testünk egyszerre dologként és egyszerre funkcióként, specifikus testként is adott; fenomenológiailag is hozzáférhetővé kell tenni, és le kell írni a sajáttest tapasztalatát. Husserl szerint ez is fenomenológiai redukcióban történik meg, analóg módon a külső észleléshez, hiszen a test is térbeli dologként adódik. Azonban az analógia itt véget is ér, mert a test több tisztán térbeli dolognál. A saját test észlelése alapvetően újszerű észleleti értelmet és vele egy újszerű észleléstípust jelent.

Az új itt az, hogy ez az észlelés, jóllehet térbeli-dologi észlelés formája van, egészen újszerűt nyújt, és vele egy újszerű észleléstípust is, ahogyan a korrelatíván transzcendensen vélt és tételezett, ami itt a test, maga is alapvetően újszerű (Husserl 1968. 198).

Az itt az újszerű, hogy nem csupán a specifikus testi intencionalitás tárul fel, hanem ennek egybeszővődése a tudati intencionalitással. A tudati és testi intencionalitás kölcsönösen egymásra vonatkozó intencionalitás, és amit eddig, egyoldalúan, tisztán tudati intencionalitásnak tekintettünk, az nem csupán indexként, hanem lényegi determinánsként hordozza magában a specifikus testi intencionalitást, a kinesztézist. A kölcsönös egymásra utalás és egymásra utaltság okán önmagában a tudati, illetve önmagában a testi intencionalitás csak absztrakcióval válik szét egymástól. *Az észlelés maga kinesztétikus intencionalitás. A test transzcendentális meghatározása azonos a kinesztétikus tudattal.*

Ne gondoljuk azonban, hogy ezzel a test „felszívódik” a tudatban, mert a testet magát kétoldalúság, egyfelől szubjektív bensőség, másfelől objektív külsőség jellemzi. Egyidejűleg, hiszen a bensőtestiség nem más, mint szubjektív működési módok potenciálisan adott habituális rendszere, ami külsőleg szervekben és objektív térbeli mozgásokban aktualizálódik. Vagyis ami a kinesztétikus tudat testi meghatározottságát jelenti, az a test objektív térbeli mozgásának függvénye.

A test azonban nemcsak az észlelő tevékenységben játszik döntő szerepet a szubjektív bensőtestiséggel és az objektív térbeli mozgással együtt, hanem mint a világba beavatkozó, a természeti folyamatokkal objektívan változó is. Vagyis nemcsak személő, személetet nyújtó, hanem gyakorlati-cselekvő szerv is, melyet az én *hégemonikon*ként mozgat.

Husserl azzal zárja ezt az okfejtést, hogy a testi intencionalitás elemzésének eredményei olyan új felismerésekhez vezetnek, amelyek a térbeli világ adottságának fenomenológiája során nélkülözhetetlenek. A világnak mint térbeli világnak a lehetősége ugyanis a kinesztétikus tudat alapját alkotó és orientációs rendszerünk nullpontjaként funkcionáló testben rejlik.⁶

1. Testek

Ha most arra a kérdésre keressük a választ, hogy miként kell érteni és hogyan lehet megragadni ezt a transzcendentális-fenomenális testet, akkor fel kell vázolnunk azt a teljes konstellációt, amelybe az *Eszmék* II. részében a test – a természet és a szellem között – a lélekkel együtt elrendeződik.⁷ Előzetesen má-

⁶ Az a gondolat, hogy itt nem csupán az eddigi leírások egyoldalúságának kiegyensúlyozásáról, kiegészítéséről van szó, vagyis hogy az újszerű belátások a fenomenológia alapjait érintik, ott lappang ugyan az elemzésben, mégsem tör át. Nem válik kérdésessé például, hogy a sajáttest tapasztalata valóban analóg-e a térbeli dolgok tapasztalatával. Husserl nemcsak evidensnek veszi ezt, de a test tapasztalatát olyan észlelésként határozza meg, amely szükségképpen intencionális viszonyban valósul meg. Kiemeli, hogy ez az intencionalitás nem azonos a szemléletben megjelenített tárgyával. Ám arra, hogy mi áll ebben a viszonyban a szubjektív póluson, ha egyszer a test a tárgyi pólus, nem kérdez rá. Nem kérdez rá arra sem, hogy miben állnak az újszerű észleleti értelmek, és mi jellemzi azt a bizonyos újszerű észleléstípust. Nem másról van itt szó, mint arról, hogy a test, amely minden észlelés feltétele, most az észlelésünk tárgyává válik. De nem egyszerű tárgyként jelenik meg, hanem funkcionalitásában. Vagyis az éppen észlelő testet kell(ene) észlelnünk. A sajáttest észlelése esetében azonban megbillen az az elrendezett viszony, amely a tudatként felfogott transzcendentális szubjektum (a működő, konstituáló szubjektum) és az őt szemlélő fenomenológiai szubjektum (az elemzést végző fenomenológus) között épül ki. A működő tudatszubjektum „fölé” tudok emelkedni, a testből viszont nem lehet kiemelkednem, mert a test észlelése testileg meghatározott észlelést jelent. Vagyis észlelőként ez a test soha nem észlelhető. Nem mellesleg ezek Merleau-Ponty és Michel Henry legfőbb ellenvetései Husserlrel szemben.

⁷ „Also haben wir z w e i P o l e: physische Natur und Geist und dazwischen Leib und Seele.” Husserl 1984. 116.

ris szögezzük le: a fenomenális test a konkrét hús-vér fizikai testem, azonban nem fizikaiként szemlélve, azaz nem mint tőlem független, külső észlelésem tárgyaként adott dolog, hanem mint olyan test, *melyben én működöm*. Ez a konkrét hús-vér test különböző létrétegek megbonthatatlan, komplex egységeként konstituálódik, melyek – csakis a leírás kedvéért – analízissel, redukcióval és absztrakcióval különválaszthatók egymástól.

Az első megkülönböztetés a beállítottság-váltás alapján megy végbe. A természeti-természettudományos beállítottságban a test mint téridőbeli objektum lesz szemlélet tárgyává: ezt nevezi Husserl *fizikai test*nek. Ekként adott számunkra, külső észleletként, minden test a maga fizikai tulajdonságainak összességéeként, és ekként adott mások számára, illetve a tudományos vizsgálódás számára a saját testem is. A magam számára a saját testem, még ha tudományos vizsgálat alá vetem is, akkor sem lehet pusztán fizikai objektum. Tárgyként viszont adódhat, mégpedig a természetes beállítottságban, mint „a személyes környező világ jelensége és tagja”. Ez az *anyagi test*. A testem mindkét esetben konstituált objektumként válik hozzáférhetővé.

A fenomenológiai beállítottságban a test nem mint konstituált, hanem mint konstituáló egység jön tekintetbe. Ez a fenomenológiai test kétoldalú, amitől a személyes, konkrét én, éppen testi mivolta miatt, besugárzási és kisugárzási centrummá (*Ein- und Ausstrahlungszentrum*) lesz. A test *egyfelől* érzékelő mező, s mint ilyen affektusoknak passzívan kitett és ezek felfogására képes érzőtest (*aesthesiologischer Leib*), *másfelől* pedig szabad mozgások végzésére, aktivitásra képes, akaró-test (*Willensleib*). Az előbbi értelemben a fizikai, helyesebben a materiális testtől függ, vagyis a természetbe ágyazódik, az utóbbi értelemben pedig a szabadon tevékeny szellemnek van alárendelve.

Ennek következtében a test közvetítő médium a külső és belső világ között, a természet és a szellem között, amit a fent említett kétarcúságának köszönhet. Egyébként a természet és a szellem világa (a test és a lélek) közötti viszonyt Husserl feltételeességi viszonyként határozza meg. Ezáltal igyekszik a fenomenológia test–lélek felfogását kiemelni az addigi hagyományos elképzelések köréből. Ez a feltételeességi viszony azt jelenti, hogy a két szféra kapcsolatára nem alkalmazható sem a hagyományos paralelizmus, miszerint a szellemi folyamatokat velük egy időben lezajló és nekik megfelelő testi folyamatok kísérik, sem pedig a természeti világra jellemző kauzalitás. Így a szellemi világ és a természeti világ között a kauzális kapcsolat hiányában sem reduktív, sem deduktív viszony nem lehetséges.

(Ezzel Husserl permanens paradoxiaiban tartja a testproblematikát. A célja ugyanis a pszichofizikai paralelizmus felszámolása, aminek alapját a descartes-i dualizmus képezi. Ez a meghaladás azonban nem vezethet el egy spinozai típusú monizmushoz, hiszen akkor a szellemtudományok, önálló tárgy hiányában, lehetetlenek lennének. Természet és szellem, anyag és szellem, test és szellem dualitását fenntartva kell tehát meghaladni a redukcionista-deduktív tendenciákra hajlamosító descartes-i dualizmust.)

2. Test és igazság

Fentebb láttuk, hogy a kinesztétikus észlelés fenomenális teste a térbeli orientációs rendszerünk nullpontja, abszolút itt-és-mostként redukálhatatlan egyediség. Miután a test az észlelés lehetőségfeltételének bizonyul, a transzcendentális szubjektivitás meghaladhatatlanul egyedivé válik. Az univerzális tudomány alapjait ezeknek az egyedi észleleteknek kell alkotniuk úgy, hogy az egyediségből utat találunk az univerzalizációhoz, a helyhez és időhöz kötöttségből az időtlen igazsághoz. Az egyediség csak akkor nem zárja ki a szükségszerűséget, ha maga az esetlegesség válik szükségszerűséggé, ha a test alá van vetve annak a transzcendentális teleológiának, mely a világ végső igazságához vezet. Most rekonstruáljuk azt a két lépést, melynek során a test ennek a transzcendentális teleológiának rendelődik alá.

A) *Normalitás – anomalitás*. Kiindulásként térjünk vissza egy korábbi idézethez. Emlékszünk, Husserl azt írja az *Eszmék* II. részében, hogy ha az egyének a jelenségekre vonatkozóan egybehangzó ítéletet alkotnak, az véletlenszerű tény, ha ellenben a tapasztalatot ésszerűen meggondolják, és úgy jutnak megegyező ítéletre, az szükségszerű:

Ha a közösségi szubjektumok az individuális vagy interindividuális módon megjelenő tárgyak esetében a jelenségről egybehangzó ítéletet alkotnak, az csupán véletlenszerű faktum, ha ellenben a tapasztalatot feldolgozó ésszerű gondolkodás során az objektív (fizikai) meghatározottságok tekintetében jutnak megegyezésre, az szükségszerű (Husserl 1984. 38).

Majd úgy folytatja, hogy az eltérések és az egybeesések – vagyis a jelenségek észlelése során jelentkező szükségszerű eltérések és véletlenszerű egybeesések, illetve a tapasztalat ésszerű gondolati feldolgozása során jelentkező véletlenszerű eltérések és szükségszerű egybeesések – maguk nem véletlenszerűek, hanem nagyon is szabályozottak. Megvan a pontosan feltárható okuk, mégpedig az egyének testi és lelki organizációjában: az egybeesések oka ennek az organizációnak az azonossága, az eltérések okai pedig az organizációban jelentkező különbségek.

Ehhez járul még továbbá az is, hogy ennek az objektív teoretikus természetismeretnek a segítségével a szubjektumoknak a jelenségekben adódó *minden valóságos vagy lehetséges eltérését és megegyezését* (a dolgok közvetlenül tapasztalt állapotát) pontosan a szubjektumok objektíve kutatható *testi és lelki organizációjára való tekintettel lehet megmagyarázni*, tehát maguk is *szükségszerűnek* bizonyulnak (Husserl 1984. 38, kiemelés tőlem – K. L.).⁸

⁸ „Dazugehört des weiteren, dass mittels dieser objektiven theoretischen Naturerkenntnisse alle wirklichen und möglichen Differenzen und Übereinstimmungen der Subjekte in ihren

Létezik tehát egy olyan testi-lelki organizációs állapot, mely szükségszerűen vezet el az egyedileg eltérő észleletektől az ésszerű gondolatok megegyezéséig (*Übereinstimmung*). Ezt nevezi Husserl *normalitás*nak. A tapasztalatot megragadó ésszerű gondolatok ugyanakkor nem csupán egyedi tudatok korrelátumai, de „korrelátumai” az objektív világnak is. Vagyis a közös gondolatok nemcsak egymással egyeznek meg, de egybeesnek a világ igazságával is, helyesebben konstituálják azt. Röviden azt mondhatjuk: igaznak a normális testiségben optimálisan adottat nevezzük.

A „normális” testiséghez hozzátartozik a megjelenítés lehetőségeinek jól vagy rosszul működő rendszere, és ehhez továbbá hozzátartozik egy optimális adottságmód eszméje, vagy adottságmódok lehetséges optimális rendszere, mely egy adott fokon az igazságot képviseli (Husserl 1973. 121).⁹

A fentieket összegezve, azt találjuk, hogy a világ nem más, mint egy testre vonatkoztatott lehetséges téridőbeli tapasztalatok univerzuma. A test egyedisége okán a világról adódó szemléletek redukálhatatlanul különbözőek. A testiséggel jelentkező, meghaladhatatlan egyediség és a vele járó egyedi világszemlélet ellenére a kommunikatív konstituálódó életvilágban egy általános-közös világ konstituálódik. Hogyan lehetséges ez? Husserl szerint úgy, hogy *a biofizikai normalitásnak és anomaliásnak megfelel egy konstitutív normalitás és anomaliás*. Minden normális embert elsődlegesen normális testiség jellemez, normális érzékszervekkel és normális érzékelőmezővel, vagyis normális pszichikummal. Mint minden konstitúciós folyamatnál, természetesen itt is kétpólusú korrelatív viszonyra bukkanunk: A *normálisan működő szemlélő* (vagy a szemlélő normális működése) korrelátumként az *igaz módon szemlélt világot* (vagy a világ igaz szemléletét) teremti meg. Az egyik póluson tehát a normálisan működő test vagy a testi működés normalitása áll, melynek kapcsán Husserl eredendő normalitásról beszél, és ezt a testi viselkedés egy bizonyos tipikus állandójának tartja. A tipikusság és az állandóság a percepció és appercepció képességek habitussá váló aktualizációjában nyilvánul meg. Ha ez az állandósult viselkedés nem juthat érvényre, a világ elbizonytalanodik, és amíg a bizonyosság helyre nem áll, látszatként marad érvényben. A helyreállást a korrelatív viszony másik pólusa, az optimális adottságmód vagy adottságmódok lehetséges optimális rendszere biztosítja.

Phänomenen (den unmittelbar erfahrenen dinglichen Beständen) unter den Rücksichtnahme auf die ebenfalls objektiv erforschbare leibliche und seelische Organisation derselben zu erklären, also selbst als notwendig erkennbar seien.”

⁹ „Zur »normalen« Leiblichkeit gehört ein System von Möglichkeiten der Darstellungen, schlechter und guter, und diesem wieder gehört zu die Idee einer optimalen Gegebenheitsweise oder eines möglichen optimalen System von Gegebenheitsweisen, das auf einer gewissen Stufe die Wahrheit vertritt.”

Rövid kitérőt kell most tennünk, mert súlyos problémák merülnek fel az elmondottakkal kapcsolatban. Erősen kérdéses mindenekelőtt az, hogy az optimális adottságmód vagy az adottságmódok optimális rendszere az észlelő biofizikai organizációjának és a tárgy fizikai megjelenésének az összhangjában áll-e. Mert amit igazságnak, a világeszélelés és a világról alkotott ítéletek igazságának, vagyis az adottságmódok optimális rendszerének nevezünk, *szokásszerűen aktualizálódó képességek* működéséhez van kötve. A habitualitás, a típusosság olyan fogalmak a husserli fenomenológiában, amelyek többet fednek el annál, mint amennyit feltárnak, miközben lényegi pontokon nagyon komoly teherhordó elemei a fenomenológiának. A legtöbb helyen leíró fogalmakként működnek, és az introspekción alapuló, szükségképpen egyedi tudatelemzések általános érvényűségének a lehetőségfeltételét jelentik. Ezen a ponton azonban, vagyis a normalitásról szóló leírásokban lényegileg nem maradhatnak meg csupán leíró fogalmaknak, ahogy egyébként, mint mindjárt látni fogjuk, maga a normalitás sem. Egyáltalán nem mindegy, hogy a „képes vagyok” éppen milyen mozgási, észlelő, megismerő és gondolkodási folyamatokban aktualizálódik, de nem abban az értelemben, hogy erről a tárgy megragadásának sikeres vagy sikertelen esetei döntenének. Az aktualizációnak meghatározott módon *kell* megtörténnie, mert a világ az ettől eltérő esetekben a látszat érvényességét hordozza. Vagyis a habitualitás nem bármilyen intencionális ráirányulások szokásszerű rendszere, hanem csak bizonyos kiválasztottaké, melyek követendő normákká válnak, és az egyénekben szokások kialakításával állandósulnak. A típusosság ezekben a történetileg változó, kondicionálással interiorizált normák formájában gyakorolt intencionális viszonyulásmódokban figyelhető és állapítható meg.

Husserl szerint ezt a kiválasztást az említett korreláció világi pólusa, az optimális adottságmódok rendszere vezérli. A normalitás azonban kommunikatív közösségbe tömörült személyek sokasága között áll fenn, akik a tapasztalataikat és a tapasztalati kijelentéseiket illető szabályok felől átlagosan megegyeznek,¹⁰ szemben ugyanezen közösség más tagjaival, akik környező világukat, életvilágukat egyedi irányultságú leírásokban ragadják meg, és a „mindenkori motiváció keretei között empirikusan nem megvalósítható módon tapasztalják” (Husserl 1984. 38). Hogy mik alkotják a motiváció fennálló kereteit, arról egy közösség normálisnak tekintett tagjai döntenek, miközben ez normalitásuknak a feltétele is egyben. Normális az, amiben a közösség normális tagjai mint az egyedi szubjektív észletek átlagában megegyeznek, abban az értelemben, hogy ítéleteiknek van közös tartalma, ami egyben egy intézményalapító megegyezés – konvenciókötés – alapját is képezi.¹¹ Ezt az átlagot a normálisok határozzák

¹⁰ Az *Übereinstimmung* másik értelme vezérli az értelmezésünket.

¹¹ Miről van szó? Elevenítsük fel a tapasztalati ítéletek egybeesésére vonatkozó érvelést, és képzeljük el, hogy két normális észlelőről van szó. A különböző szubjektumok számára a dolgok természetszerűleg különböző módon jelennek meg abból a tényből eredően, hogy maguk téridőbeli (tehát fizikai-testi) mivoltukban elkülönülnek egymástól, nem lehetnek

meg, de a norma a megegyezésben teremődik. A normalitás nem valamilyen természettől adott szükségszerűség tehát, hanem tulajdonképpen megegyezésen alapuló konvencionálisnak, azaz normativitásnak bizonyul. És elsődlegesen az anomália sem a testi-lelki organizációban jelentkező különbség, hanem ettől a konvencionális normativitástól való eltérés. Mert hogyan is lehetne biofizikai különbségekre észleleti és észleletítéleti különbségeket visszavezetni, tekintve azt a végtelen eltérést, ami egy testi organizmusban fiziológiai szinten kimutatható? Hogy érzékeljük, milyen súlyos problémák jelennek itt, gondoljuk meg a következőket: a világkonstitúció és még azt megelőzően egyáltalán az értelemképződés során jelentkezhetnek olyan anomáliák, melyeknek nem fellel meg semmilyen szomatikus vagy pszichikai anomália. Ha azt el is fogadjuk, bár korántsem evidens, hogy pszichofizikai anomáliák szükségképpen értelem-anomáliákhoz vezetnek, az viszont egyáltalán nem biztos, hogy a pszichofizikai normalitás kizárja az értelemanomáliákat.

Az a gondolat, hogy ez a megegyezés nem egybeesést, hanem konvenciót alkotó szerződést jelent, nem bukkan fel Husserlnél. Az pedig, hogy a később tévedéseknek bizonyuló valamikori igazságok – melyekre éppúgy érvényes, hogy a magukat normálisnak tartó személyek közösségének interszubjektíve konstituálódó korrelatívumai – hogyan és miért változhatnak meg, nem válik kérdéssé. Ahogyan az sem, hogy melyik változik előbb, vagy hogy milyen mértékű változás vezethet el az igazság megváltozásához, és hogy mennyiben múlhat az igazság megváltozása a habitusok véletlenszerű megváltozásán.

Mivel Husserlt a megalapozás eszméje vezérli, ennek a normalitásnak a testi-lelki organizáció természet adta működésében találja meg az alapját. *A természet normát teremt.* Husserl szerint a természetkutatás során konstituált fizikai

ugyanabban az időpillanatban ugyanazon a helyen. Tudjuk, ha ennek ellenére egybehangzó ítéletet alkotnak, a közvetlenül tapasztalt érzéki-szemléleti jelenségről, az pusztán véletlenszerű egybeesés lehet. Szigorú értelemben azonban nem csupán véletlenszerű, de lehetetlen is, hogy az ítéleteik megegyezzenek, ezért az egybehangzó ítéletek közül valamelyiknek hamisnak kell lennie ahhoz, hogy megegyezhessen egy másikkal. Az egyik szubjektumnak tévednie kell, tévesen kell érzékelnie a jelenséget vagy tévesen kell megítélnie az érzékelt jelenséget. És itt komoly nehézségre bukkanunk, hiszen vagy azt kell feltételeznünk, hogy a jelenség mint megjelenés önmagában lehet téves, tehát egy fenomén adódhat nem igaz módon, vagy azt, hogy az ítélet függetleníti magát az érzéki szemlélettől. Az előbbinek a lehetőségét önmagában ki kell zárjunk, az adódás tudniillik olyan végső és meghaladhatatlan feltétele a fenoménnek, amelyről nem mondhatjuk, hogy lehet igaz vagy hamis. Az adódás van, és ennek függvényeként van a fenomén. Vagyis a tévedés azért lehetséges, mert *az ítélet függetlenedik az érzéki szemlélettől.* Ha viszont függetlenné válhat, akkor az igazsága sem abban áll, hogy egybeesik vele. A jelenségre vonatkozó igaz ítélet nem a jelenséggel egyezik meg, hanem a megjelenés optimális rendszerébe illeszkedik.

Amit a jelenségre vonatkozó azonos ítéletnek nevezünk, azt a szavak adekvát használata teszi lehetővé. A szavak, a nyelv bázisa az, amit Nietzsche a nem azonos azonossá tételének nevez, a különbség eltörlését eredményező nivelláció. Ekkor azonban a testi-lelki organizációban jelentkező különbség vagy megegyezés nem lehet az ítéletben jelentkező különbség és egybeesés szükségszerű oka. Márpedig Husserl erre alapozza a normalitásról szóló okfejtését, amin pedig azután az igazság teleologikus történetének elképzelése nyugszik.

dologi objektivitás ugyanaz, mint ami egyfelől az egyedi szubjektumok számára szemléletileg konstituálódik (mintegy magától, passzív-spontán módon), majd pedig leíró kijelentéseikben kifejeződik, másfelől pedig mint amelyik annak a közösségnek a korrelátumaként konstituálódik, amely a magukat normálisnak értékelő személyekből jön létre. Természetesen a szóban forgó szubjektumok ugyanazok. Az számít normálisnak, akiben szubjektíve szemléletileg ugyanaz a dologi objektivitás konstituálódik meg, amelyet a magukat normálisnak tartó személyekből álló közösség interszubjektíve konstituál. Ez nem véletlen, ez teleológia.

Mindent felülír a szükségszerűség. Ám ha mindez a testi-lelki organizációban van megalapozva, akkor az igazság megváltozása korrelátumként ennek az organizációnak a megváltozását feltételezi, és egyben eredményezi is. Husserl nem habozik ezt a megoldást választani: a magasabban fejlett testek jutnak el a magasabb rendű igazságokhoz, és a magasabb rendű igazság tudatosodása magasabb rendű testeket, azaz magasabb szintű testi szerveződéseket termel ki.

B) *A magasabb rendű testek organikus teleológiája.* A testhez kötöttség folytán tulajdonképpen minden *solus* világ anomáliát mutat, de megvan a lehetősége annak, hogy egyetértésre jussunk, kialakítsuk a világ észlelésének valamilyen egységességét. Mert bár a világkonstitúció egyéni, szubjektív rendszer terméke, de egy interszubjektív rendszer által is meghatározott. A világhoz az is hozzátartozik, hogy nemcsak az én eredendő konstitutív rendszeremben áll elő ilyenként vagy olyanként, hanem mindenki más számára más és más módon is megjelenik, azonban ezek a különböző megjelenési lehetőségek egységgé, a valóságos és lehetséges megjelenések egységévé állnak össze. Létezik tehát egy interszubjektíve lehetséges tapasztalati rendszer, melynek az egyik póluson a normális testiséggel működő egyének, a másik póluson a világról közösen megszerezhető pontos meghatározás eszméje felel meg. Mert az egyes szemlélet a priori mindenkor nyitva hagyja annak lehetőségét, hogy új szubjektumok lépjenek be abba az összefüggésbe, és a dologról még újabbat is megtapasztalhassanak.

Soha nem mondhatom, hogy egy tapasztaló szubjektivitás soha nem jelentheti ki bizonyossággal, hogy valaki ne tudna több meghatározástartalmat, ne tudná esetlegesen a világ addig rejtve maradt oldalát megtapasztalni, mégpedig olyanok, akikhez „magasabb” testiség tartozik (Husserl 1973. 122).

A világ lehetséges változatainak tehát a testiség lehetséges változatai felelnek meg: a homályos, látszatszerű, nem igaz érvényességét hordozó világnak egy tökéletlen testiség, az igaz világ szemléletének egy magasabb testiség. Ez a szubjektum szintjén a sajáttest vagy egyes testi funkciók megváltozását jelenti, interszubjektíve azonban ezek a változások már az alacsonyabb és magasabb szintű testi szerveződések világába: az állatvilág fajaihoz vezetnek. És ezzel el-

jutottunk az organikus teleológiához, az igazság feltárására egyre alkalmasabb testek kifejlődésének eszméjéhez, mely tulajdonképpen megismétlése a biológiai evolucionizmus gondolatának, hiszen ezeknek a testi individuumoknak, fizikai organizmusoknak a fejlődését a létfenntartáshoz és az egyéni fejlődésükhöz szükséges kedvező feltételek segítik.

Ami alapvetően megkülönbözteti azonban a transzcendentális teleológiát a biológiai evolucionizmustól, az a célszerűség, s ennek egyértelmű meghatározása: a fejlődés a világról létrehozandó igaz szemlélet céljából zajlik. Így a fejlődés, bármelyik szinten szemléljük is, magának a test-lélek-szellem egységeként létező monásznak a fejlődése. Helyesebben egy monászrendszeré, melynek rendszerszerűségét az egy és ugyanazon célból zajló fejlődések összefüggésegysége alkotja, és amely „az egy és ugyanazon világ különböző lehetséges szemléleteit fokozatosan és fejlődésszerűen valósítja meg, felemelkedik az emberhez és végül a magában mind magasabb szintű intelligenciát és tudományt kibontakoztató emberhez” (Husserl 1973. 128). A fejlődés magának a monásznak a létalapja, mert egy monász nem létezhet másként, csak amennyiben kifejlődik, és egy világszemlélet csak mint a monász fejlődésének produktuma jöhet létre. Amit igaz világnak nevezünk, az a világról való szemlélet módján valósul meg, egyszerre a megismerés és a létrehozás értelmében. Ezt a kibontakozást pedig úgy kell elgondolnunk, mint a tudat önkifejlődését.

IRODALOM

- Derrida, Jacques 1967. *La voix et le phénomène*. Paris, PUF.
- Husserl, Edmund 1968. *Phänomenologische Psychologie*. (Husserliana IX.) Szerk. Walter Biemel. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1972. A fenomenológia eszméje. In *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Ford. Baránszky Jób László. Budapest, Gondolat. 27–110.
- Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928*. (Husserliana XIV.) Szerk. Iso Kern. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1984. *Die Konstitution der geistigen Welt*. (Text nach Husserliana IV.) Szerk. Manfred Sommer. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2000. *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Kicsák Lóránt 2000. A fenomenológia alapvetésének derridai dekonstrukciója. *Gond.* 25–26. 115–154.
- Nietzsche, Friedrich 1997. *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap.

„Szubjektív tárgyiség” Husserl fenomenológiai elmélete a test megalapozó szerepéről

I. BEVEZETÉS: A KONKRÉT SZUBJEKTIVITÁS

A husserli fenomenológia értelmezéseiben nem számít újdonságnak annak hangsúlyozása, hogy Husserl az 1920-as évektől a transzcendentális tudat elemzését elválaszthatatlannak ítéli a világ mint tapasztalati horizont elemzésétől. Arra azonban már nem minden értelmezésben derül fény, hogy ez a fokozatosan elmélyülő meggyőződés milyen változtatásokat implicál magában a transzcendentális szubjektivitás koncepciójában. Világos, hogy az a felismerés, melyet a *Kartezianus elméletek* szövege úgy fogalmaz meg, hogy „a magam számára apodiktikusan adott ego, melyet egyedülként tételezhetek abszolút apodikticitásában, a priori csakis világtapasztaló ego lehet” (Husserl 2000. 156), többet jelent a tudat és világ közötti ismereti korreláció újrafogalmazásánál. Ez a meggyőződés inkább magának a korrelációs problematikának az elmélyítéséről tanúskodik, amennyiben túlmutat az intencionalitás noétikus-noématis szerkezetű elemzésén, és olyan tapasztalati regiszterek bevonását követeli meg a fenomenológiai elemzésbe, melyek már nem kizárólag episztemikus vagy episztemológiai jelentőségűek. A világtapasztalat a priori jellegének hangsúlyozása ugyanis nem csupán szorosabbra fűzi tudat és világ viszonyát Husserlnél, de megnyitja az utat a konkrét ego, az interszubjektivitás és az életvilág jelenségeinek értelmezése felé is.¹

A késői husserli elemzések gyakran a „konkrét szubjektivitás” kitéttel utalnak arra a fenomenológiai terepre, amelyet az új típusú vizsgálódások jelölnek ki. Ez a megfogalmazás azonban korántsem hoz minden tekintetben újat Husserl korábbi meggyőződéseire képest. Változatlan marad például az először az 1913-as *Egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi* című műben szisztematikusan kifejtett tétel, mely szerint a transzcendentális szubjektivitást *egologikus* tapasztalati szerveződés jellemzi. Hasonlóképpen nem történik válto-

¹ Jegyezzük meg, hogy Gerd Brand már egy 1954-ben megjelent és ma sem idejétmúlt művében világossá tette a husserli fenomenológia ezen összefüggéseit. Vö. Brand 1954.

zás Husserlnek abban a meggyőződésében sem, hogy a világtapasztalat a közvetlen *külső észlelésben* nyer eredeti artikulációt. Mindez pedig összefoglalva azt jelenti – állítja Husserl egy 1920-as években keletkezett kéziratában –, hogy a „konkrét szubjektivitás fogalmát az a két, egymástól elválaszthatatlan tény határozza meg, hogy én létezem, illetve hogy közvetlen tapasztalattal rendelkezem a világról” (Husserl 1973b. 380–381). Más szavakkal, a szubjektivitás „zárt konkrétságát” az „egologikus szféra és a hozzá közvetlenül kapcsolódó világtapasztalat rendszere” alakítja ki (Husserl 1973b. 379).² Ugyanebben a kontextusban tér ki Husserl arra is, hogy a konkrét szubjektivitás terepe kijelöli a fenomenológiai értelemben vett „eredetiség” hatókörét. Míg az ego és annak sajátos tapasztalatai kapcsán „eredendőségről” (*Uroriginalität*) kell beszélnünk, a közvetlen tárgyi jellegű világtapasztalat az „eredetiség” (*Originalität*) dimenzióját nyitja meg (Husserl 1973b. 386–390). Ez a két meghatározás arra utal, hogy a szubjektivitás konkrét élete és világa mindenütt az intuitív közvetlenség formájában áll fenn. Együttesen pedig azt a *fenomenális léptékváltást* teszik hozzáférhetővé, amelynek alapján az ego és a világ adottságának eltérése a maga tisztán fenomenológiai minőségében tárul fel.

A konkrét szubjektivitás egyszerre egologikus és világszerű tapasztalati hatókörének kijelölése ugyanakkor olyan meghatározásokat is játékba hoz, melyek többé-kevésbé hiányoznak a korábbi husserli elemzésekből. Ilyen például azoknak a jelenségeknek a köre, melyeket Husserl összefoglalóan a „világiasítás” (*Verweltlichung*) terminusával jelöl. A világiasítás egyrészt utal arra a folyamatra, melyben a transzcendentális ego egy sajátos appercepció eredményeképpen önmagát mint világi *pszichofizikai létezőt* fogja fel.³ Másrészt hangsúlyosan ide tartoznak azok a konstitúciós szintek, melyek az *interszubjektivitás* különböző tapasztalati regisztereikhez kötődnek, legyen szó akár az ego és a társszubsjektum viszonyáról, akár a közösségiség kialakulásának magasabb formáiról (vö. Husserl 2006. 172–173). Harmadrészt, s talán legfontosabb jellemzőként, a világiasítás arra a módra vonatkozik Husserlnél, ahogyan a konkrét szubjektivitás a világban a maga *testi mivoltában* megjelenik. Ez utóbbi mód jelentősége abban áll, hogy a testiség ugyanúgy alapvetően belejátszik az *ego* pszichofizikai appercepciójába, mint – a természet konstitúcióján keresztül – az interszubjektív viszonyok kialakításába. Röviden tehát elmondható, hogy a transzcendentális szubjektivitásra vonatkozó késői husserli elemzések egyik radikális újdonságát az adja, hogy a konkrét szubjektivitás *testileg megalapozott* tapasztalati szerkezetként kerül bemutatásra. Az alábbiakban ennek a tapasztalati szerkezetnek az elemzésére vállalkozunk.

² Lásd még Husserl 1973c. 105.

³ Lásd ehhez Husserl 2000. 115–116.

II. A TEST MINT EREDETI MEGJELENÉSSZERKEZET

Fontos látni, hogy azok a fenomenológiai vizsgálódások, melyek a test fenomenjét teszik kitüntetett tárgyukká, legyen szó annak eleven vagy fizikai megjelenési formáiról, korántsem csupán a transzcendentális szubjektivitás „konkrétságára” vonatkozó reflexió eredményei Husserlnél. A test kérdése valójában már jóval azelőtt felmerül a husserli elemzésekben, hogy a szubjektivitás doktrínája transzcendentális formát öltene. Az 1907-es *Dolog és tér* címmel tartott egyetemi előadások már alaposan elemzik a test konstitutív szerepét a külső észlelés vonatkozásában és ezen keresztül a tértapasztalat kialakításában (vö. Husserl 1973d. 44–57. 82–83. §). A néhány évvel későbbi, *A fenomenológia alapproblémái* című kurzus pedig fontos megállapításokat tesz a tudat és a test viszonyáról a természet általában vett konstitúciója szempontjából (vö. Husserl 1973a. 113–125). Ezeket az elemzéseket azonban mégiscsak az *Egy tiszta fenomenológia és fenomenológiai filozófia eszméi* című, a transzcendentális idealizmus tétele mellett már elkötelezett mű második kötete rendszerezi. Husserl itt nem csupán annak kimutatására vállalkozik, hogy az eleven test (*Leib*), mozgási és tapintási képességénél fogva, a materiális és természeti dolgok tapasztalatában konstitutív „szervként” viselkedik, de arra az alapvető szerepre is rámutat, amelyet a test a „pszichikai realitás” konstitúciójában betölt (vö. Husserl 1952. 55–97 és 143–161). Ennek alapján a test a pszichikum eredeti formájaként kerül bemutatásra, amely a testtapasztalat érzéki jellegében és a test mozgásra való képességében gyökerezik. Megjegyzésre érdemes az a tény is, hogy azokban az 1914 és 1918 között keletkezett szövegekben, ahol Husserl az *Eszmék* első kötetének megjelenése után először teszi kifejezett elemzés tárgyává a „transzcendentális idealizmus” fenomenológiai jelentését, a szubjektivitás testi meghatározottsága újra csak erőteljes hangsúlyt kap.⁴

Ugyanakkor, ha valami világosan megváltozik a kései Husserl testiségre vonatkozó elemzéseiben, vagyis azokban, amelyek a „világ” és a „világiasítás” fenomenjeit közvetlen összefüggésbe hozzák a szubjektivitás elemzésével, akkor az éppenséggel maga a *konstitúciós problematika*, amelyből kiindulva az eleven és fizikai test jelenségei fenomenológiailag elemezhetővé válnak. Ahelyett ugyanis, hogy meglegedne annak kimutatásával, hogy a test és a hozzá sajátosan tartozó „kinesztétikus” intencionalitás miként járul hozzá a külső tárgyak és a természet konstitúciójához, Husserl egyre inkább annak a módnak a feltárását tartja elsődlegesnek, ahogyan a konkrét szubjektivitás saját testi jelenlétéből kiindulva *megalapozza* saját tapasztalati szféráját, a hozzá közvetlenül tartozó környező világot, valamint azokat az intencionális utalásokat, amelyek az interszubjektív

⁴ Vö. Husserl 2003. 132–140, 160–166. Újabban Tengelyi László vizsgálta a világ, a test és az interszubjektivitás aspektusainak szerepét Husserl e szövegeiben arra a megállapításra jutva, hogy belőlük a transzcendentális idealizmus egy új, módszertani értelme bontható ki (Tengelyi 2010).

tapasztalat legalsó rétegét képezik. Egyszóval, ahelyett, hogy a test problematikáját az intencionális objektiváció és a pszicho-fizikai egység terminusaiban értelmezné, a késői husserli elemzések abból a tényből indulnak ki, hogy „a világ oly módon konstituálódik, hogy az én eleve testiesült (*verleiblicht*) módon lép fel a világban” (Husserl 1973c. 287). Vagy másként mondva:

Az énstruktúra és a hozzátartozó konstitutív élet, a megjelenések és velük korrelatív létezők a maguk transzcendentális teljességében, mindez világiasul (*verweltlicht sich*), ami azt jelenti, hogy a transzcendentális szubjektivitás testiesül (*verleiblicht sich*) (Husserl 1973c. 289).

Döntő jelentőségű, hogy ezeknek a fenomenológiai viszonyoknak a feltárásában Husserl mindig szem előtt tartja, hogy a „testiesülés” *adottságmód*, mégpedig egy egyszerre eredendő és eredeti adottságmód. Ez a jellegzetesség pedig arra utal, hogy a test tapasztalata korántsem homogén. Ez utóbbi legalább három különböző, noha egymásra épülő szinten ragadható meg, melyek a *hülétikus*, a *kinesztétikus* és a *külső tárgyak* észlelésére jellemző megjelenési módok szerint artikulálódnak.

Valójában már az *Eszmék* második kötetének elemzései utalnak arra az alapvető tényre, hogy az eleven testiség tapasztalata olyan „érzéki benyomások” (*Empfindnisse*) közegében képződik, amelyek „közvetlen intuitív módon” állnak fenn.⁵ Ez a közvetlenség olyan minőségek formájában jelentkezik, mint a fájdalom, a gyönyör, az energikus feszültség és nyugalom, a test valamire való képességének vagy képtelenségének érzése. Husserl ezzel egy olyan „hülétikus alaprétég” jelenlétére mutat rá a testtapasztalásban, amelyen keresztül – mint írja – „az ember teljes tudata bizonyos módon kapcsolódik a testéhez” (Husserl 1952. 153). Ennek az elemzési iránynak a jogosságát későbbi szövegek is megerősítik. Husserl egy 1931-es jegyzetében így fogalmaz: „az eleven test az érzékiségek vagy az érzéki benyomások helye, melyek megjelennek rajta és benne, többé-kevésbé megkülönböztetett formában oszlanak el, helyek szerint, lokalizálva, részben bizonyos módon kiterjedve” (Husserl 1973c. 324). Mindehhez hozzátehetjük, hogy a „lokalitás” ténye arra utal, hogy Husserl szerint a testi érzékiség közvetlenül kötődik az érzékszervekkel való rendelkezés tapasztalatához. Ebben az értelemben az érzékiség e szintjét egy tisztán „affektív” adottságmód eredményének lehet tekinteni, amely „passzív” módon konstituálódik (vö. Yamaguchi 1982. 70–73, 107–117). Ebből viszont azt is megtudhatjuk, hogy a testtapasztalat közvetlen adottsága nem a test pszichikai vagy fizikai egységként való *felfogását* jelenti Husserlnél. Ellenkezőleg: a testi tapasztalat

⁵ Husserl 1952. 153. Az *Empfindnisse* kifejezés értelmezéséhez Husserlnél lásd Lévinas 1988. 145–165.

mint eredendő *átélés* a test *átérzésére* utal, amely egyúttal a test legitimebb önmegjelenési formája.

Ez a hülétikus adottságmód ugyanakkor nem az egyetlen olyan megjelenési forma, amely meghatározza az eleven test eredendő konstitúcióját. Általánosan szólva, a passzivitás szerkezete mindig feltételezi olyan aktív funkciók meglétét Husserlnél, amelyek az affektivitást a tapasztalati szerkezet kifejezett részévé emelik. Ebből a szempontból alapvető, hogy Husserl a „mozgásérzékben” vagy „kinesztétikus érzékelésben” ismeri fel azokat a funkciókat, melyek eredendő módon illeszkednek a testi affektivitás jellegéhez. Az *Eszmék* második kötete ennek kapcsán már így fogalmaz: „az érzéki aktusokhoz a kinesztétikus érzetek sorozata járul, melyek motiválják az előbbieket a tőlük való függésükben” (Husserl 1952. 57). A kinesztétikus adatok a test eredendő érzéki konfigurációjáról tanúskodnak, amennyiben a test „szabad mozgásra” való képességének tapasztalati feltételeit jelölik. Ahogy Husserl a *Karteziánus elmékedésekben* megállapítja: „szerveim kinesztézise a »cselekszem« módjában folyik le és a »képes vagyok rá« jegyében áll” (Husserl 2000. 113). A mozgásérzék adottságmódjának eredendő mivolta ugyanakkor azt is jelenti, hogy itt a test mozgásának vagy mozgásra való képességének *belső* érzetéről van szó. Husserl kifejezetten hangsúlyozza, hogy az emberi test csak azért képes mozgásra a fizikai térben, mert az eleven test belülről uralt és képzett mozgásai irányítják (vö. Husserl 1973b. 515–516; 1973c. 278–280). A mozgás ebben az értelemben nem fizikai helyváltoztatást jelent, hanem szubjektív módon tapasztalt készletet, feszültséget és irányítást. Noha a mozgásban a test természetesen megváltoztatja a helyzetét a külső tárgyakhoz képest, a mozgás *belső*, kinesztétikus érzete olyan szubjektív élmények sorozataként konstituálódik, amelyben aktivitása dacára az én csak egy másik mozgó test analógiája alapján képes saját térbeli mozgását érzékelni (Husserl 1973c. 515–516). Összefoglalva tehát elmondható, hogy Husserl koncepciója szerint az eredendő testi tapasztalat csak azért lehet érzékiileg *önaffektív*, mert egyszersmind *öneffektív*, vagyis a képességek és cselekvések immanens érzéke ruhazza fel eredendő tapasztalati minőséggel.⁶

A test effektivitása annál is inkább döntő jelentőségű fenomenológiai ismérv Husserl számára, mert a testi mozgások és cselekvések ténylegessége kiküszöbölhetetlenül a külső, fizikai tárgyakkal analóg adottságmód szerkezetét is játékba hozza. Ez a jellegzetesség a test eredeti, vagyis világra vonatkoztatott konstitúciójának kulcsa. Husserl gyakran megjegyzi, hogy a kinesztézisek lehetőségére már bizonyos módon megköveteli, hogy a test „térbeliesült” legyen, azaz olyan térbeli dimenzió összefüggésében jelenjen meg, amelynek adottsága nem

⁶ Megjegyezhetjük, hogy egyes késői munkajegyzeteiben Husserl oly módon definiálja a „kinesztétikus hülét”, mint amely közvetlenül a testi „öztönök” konstitúciójának szintjéhez tartozik, s ennyiben a testiség önaffektív jellegéről árulkodik. Lásd ehhez Yamaguchi 1982. 177 és Depraz 2001. 8–9.

vezethető vissza minden tekintetben a belső testi mozgások jellegére. A test ugyanis a külső észlelésben a fizikai test (*Körper*) módján is adódik, más fizikai testek között elhelyezkedve: „az eleven test olyan módon konstituálódik, hogy testrészekről a térbeli dolgok mintájára szerzünk tapasztalatot, ahogyan azok külső dolgokként megjelennek az észlelésben” (Husserl 1973c. 296). Ez a tény ugyanakkor nem teszi lehetővé Husserl szerint, hogy saját testemre pusztán a fizikai tárgyak módján tekintsek. Mivel nem vagyok képes sem elhagyni, sem csupán kívülről szemlélni a testem, ezért az valójában alkalmatlan arra, hogy a külső tárgyakhoz hasonlóan kizárólag észleleti vetületekben jelenjen meg számomra (Husserl 1973c. 268–270). S ez azt jelenti, hogy eredeti külső megjelenése és más dolgokkal való fizikai kapcsolata dacára a testtapasztalat mindig implikálja az érzéki és kinesztétikus élményszerűség eredendő jelenlétét. Ez az élményszerűség pedig végső soron oda vezet, hogy Husserl szerint az emberi test a világban olyan *dologként* jelenik meg, amely *szubjektív tulajdonságokkal* bír:

Testem konstitutív tulajdonságai szerint olyan eredeti módon adódó dolog (*Ding*), amelyet eredeti módon mozgatok, amely valamennyi sajátos „mozgásában” és más átalakulásaiban számomra eredeti módon megmaradó egységet képez, s amely az önmegjelenés jellegét hordozza, egy olyan valami szubsztátumának megjelenéseként, ami ténylegesen, lehetősége szerint (és tényleges lehetőségében) számomra eredeti módon adódik (Husserl 1973c. 567).

III. A TEST MINT AZ OBJEKTIVÁCIÓ FORRÁSA

Mindezek alapján megérthetjük, hogy Husserl miért és milyen módon hajlik arra, hogy a test komplex adottságmódjában egy olyan konstitúció terepét ismerje fel, amelyből kiindulva nem csupán az eredendő szubjektív tapasztalás bizonyos alapjegyei, de az *objektíváció* eredeti tapasztalati folyamatai is feltárhatók. Amit a test fenomenális konstitúciója ebben a tekintetben látni enged, valójában éppen az, ahogyan az objektíváció primitív formái, mint amilyen a tér vagy a természet konstitúciója, saját intencionális képződésükben egy olyan adottság-módra utalnak vissza, amely a tapasztalás legintimebb szubjektív jegyeit hordozza magán. A test fenomenalitása éppen arra a kérdésre adja meg a választ Husserlnél, hogy a *szubjektívítás eredendő önmegjelenése* miként képes motiválni az *eredeti tárgyi megjelenések* feltételeit. Hiszen világos, hogy az érzékszervekkel való rendelkezés immanens érzése – mint amilyen a látás vagy a tapintás – és a test mozgásérzéke alapján előálló tapasztalatok – mint amilyen az orientáció vagy a közelség/távolság élménye – konstitutív módon játszanak szerepet azoknak a tulajdonságoknak a kialakításában, amelyek végső soron a tárgyi világ tapasztalatának formájában jelentkeznek. Ebben az értelemben Husserl számára a test

egy olyan *fenomenális akkumuláció* jelölője, amelyben érzékiség és dologszerűség egyöntetűen és egymást kiegészítve hozza létre a szubjektivitás és a világ konstitúciójának egyes alapelemeit:

Testem tehát egy teljességgel sajátos szubjektív-objektív konfigurációban jelentkezik számomra. Nem pusztán dologként a többi dolog között, magánvalóként (az intuitív magánvaló, az intuitív térbeli dolog, egy tisztán szolipszista módon konstituált magánvaló értelmében), hanem figyelemre méltó és meghatározott egységként, mely ugyan analóg a dolgokkal, de megjelenési módjait tekintve mégis a saját testem. Ez az egység magában hordoz egy fizikai testi tárgyiságot, mely nem egy csapásra konstituálódik az eleven test adottságával együtt, hanem egy olyan specifikus és alulról építkező objektiváció szerint, mely a testnek a többi fizikai dologhoz való teljes asszimilációját követeli meg a fizikai oksági láncolatban (Husserl 1973b. 6).

A fenti idézet alapján aligha csodálkozhatunk, hogy Husserl egy 1921-es szövegében miért az emberi test *fizikai konstitúciójának* kérdését tartja olyan „alapproblémának, melyet saját alapjából kiindulva kell végiggondolni” (Husserl 1973b. 77). E kérdés alapvető jellege ugyanakkor nem csupán arra utal, hogy a pszichofizikai konstitúció problémája kétségtelenül a husserli fenomenológiai testelmélet egyik neuralgikus pontját alkotja.⁷ Valójában ebben az időszakban Husserlnek már van bizonyos fókig kialakult válasza erre a kérdésre. Az 1925-ös *Fenomenológiai pszichológia* című kurzus szövege egy helyen például így fogalmaz: „a pszichikai legalsó szintje az, ami szomatológiailag pszichikus, amely közvetlenül testesül és eleven, és amelynek tapasztalatában egyúttal a fizikait is megtapasztaljuk” (Husserl 1962. 131). A szomatológia problematikáján túl azonban a test tisztán dologi aspektusainak fenomenológiai kérdése azért lehet fontos, mert egy olyan objektiváció lehetőségére világít rá, amelyben egy „tárgyi” dimenzió – nevezetesen a testé – nem pusztán *konstituált* létezőként, de *konstituáló* funkciók birtokosaként jelentkezik az eredeti tapasztalás körében.

Husserl számos alkalommal elemzi a test sajátos fenomenológiai jellegét oly módon, hogy hangsúlyozza annak fizikai tárgyi aspektusait és a dologi rendbe való illeszkedését. Így akár nem volna túlzó a *konstitutív tárgyiság* kategóriájáról beszélni itt, abban az értelemben, hogy a test eredeti térbelisége és mozgása konstitutív módon játszik bele valamennyi más külső tárgy eredeti adottságába. Noha a tudat számára az eleven test nem jelenhet meg pusztán egy külsőleg adott tárgy formájában, szemléleti adottságában mégis van valami radikálisan különböző a tudat élményeinek megjelenési módjához képest. A test nem pusz-

⁷ Egyes kommentátorok egyenesen leküzdhetetlennek tekintik az ezen a szinten jelentkező fenomenológiai nehézségeket. Lásd Franck 1981. 97–100 és Dodd 1997. 64–74.

ta tárgy, mégis hiánytalanul a tárgyak közé *illeszkedik*. Ebben a minőségében pedig olyan objektív érintkezési felületet teremt a világgal, melynek közegében a test azon tárgyi jellemzők elsődleges tapasztalati bázisának tekinthető – fizikalitás, helyváltoztatás, kauzalitás –, melyek a természet és a dologszerűség konstitúciójának alapelemeit képezik. Ennyiben pedig Husserl joggal hangsúlyozhatja, hogy „a test objektíven elsődleges mindazzal szemben, ami objektív” (Husserl 1973c. 490).

Fontos látni azonban, hogy a testnek ez az objektivációs primátusa mégsem csupán a test fizikai vagy dologi aspektusainak köszönhető. A test mint „tárgy” képtelen volna más tárgyak tapasztalati feltételeinek a megteremtésére, ha ehhez nem járulnának a szubjektivitás eredendő tapasztalati jegyei. Nem véletlen, hogy Husserl már az *Eszmék* második kötetében is a „szubjektív tárgyiság” kitétellel jellemzi a test tapasztalati sajátosságát annak materiális meghatározottságaival szemben (Husserl 1952. 153). Ez pedig végső soron oda vezet, hogy a test objektív kitüntetettségét a testtapasztalat szubjektív tulajdonságai készítik elő. Más szavakkal, a világban való testi jelenlét csak azért válhat objektivációs tapasztalati kiindulóponttá, mert a testhelyzet és a mozgás csakis az érzékek és a kineztezések közvetítésén keresztül kerül összefüggésbe a tárgyakkal. Ennek alapján pedig azt állíthatja Husserl, hogy „saját eredeti szférám minden egyes tárgya oly módon van jelen számomra, hogy fennállásukat saját testem és testi eredetiségem révén birtoklom, vagyis az eredeti kineztezések révén, melyeket a látás, hallás stb. útján hozok játékba” (Husserl 1973c. 567). A testnek mint az objektiváció forrásának ezt a szerepét az alábbi, 1921-ből származó szövegrész mindennél inkább világossá teszi:

Valamennyi dolog között a testem a legközelebbi, legközelebbi az észlelésben, az érzésben, az akaratban. A test énemmel és működő énemmel a környező világ minden más tárgyát megelőzően alkot egységet. A test úgyszólván a középpont, a középpontban elhelyezkedő tárgy. Középponti működésében birtoklom, és noha (hozzám képest) itt már egy tárgyról van szó, mégis valamennyi más tárgy és valamennyi tárgyra irányuló funkcióm funkcionális középpontját alkotja: ez az, amiből kiindulva és aminek közvetítése révén minden más tárgyhoz hozzáférek, azokat elsajátítom, szándékaimnak megfeleltetem (Husserl 1973b. 58–59).

Ezáltal viszont arra a sajátosságra is fény derül, hogy ha Husserl a test tárgyi jellegét és objektivitását egy késői kéziratában az „objektivitás fundamentumának” nevezheti (Husserl 1973c. 490), akkor ez csak azért lehetséges, mert a test adottságmódja már a szubjektivitás és interszubjektivitás eredeti tapasztalatai számára is alapként szolgál.

IV. A TEST MINT ALAP

A test adottságmódjainak beható elemzése teljes mértékben indokolttá teszi Husserlnél, hogy a konkrét szubjektivitás fenomenológiai problematikáján belül a test és a hozzá tartozó tapasztalati regiszter centrális helyre kerüljön. Ez a sajátosság pedig annak köszönhető, hogy a test – mint láttuk – egyszerre eredendő és eredeti megjelenési szerkezetével ugyanúgy döntő fenomenológiai motívumokat mutat fel a „belső” szubjektív tapasztalat, mint a „külső” tárgyi világ tapasztalatának vonatkozásában. E fenomenológiai jellemzőket a maguk összességében tekintve azt lehetne mondani, hogy a testtapasztalat három különmemű, noha egymástól korántsem független *megalapozási módot* tesz láthatóvá abban a folyamatban, ahol Husserl szerint a szubjektivitás és a világ viszonya konstituálódik, vagyis ahol ez utóbbiak az észlelésekben és a velük korrelatív tárgyi megjelenésekben eredeti módon artikulálódnak. Ez a három megalapozási mód tulajdonképpen a „világiasítás” három rétegének feleltethető meg, amelyen keresztül a szubjektivitás a maga konkrétságában „fellép” a világban.

Az első megalapozási mód a szubjektivitás eredendő *testi önmegjelenésének* szintjén érhető tetten. Ez a megalapozás azonban csupán részben utal a testtapasztalat közvetlen és érzéki adottságmódjára mint eredendő konstitúciós szintre. Itt ugyanis egyúttal arról az észlelési helyzetről is szó van, amelyet Husserl egy helyen a test „immanens módon megalapozott transzcendenciájának” nevez (Husserl 1973b. 249). E megfogalmazás azt jelenti, hogy a tudat és a test eredeti összetartozásának intuitív tapasztalatán túl a testérzés és a mozgásérzés arról is eredeti adottsággal szolgál, hogy az eleven test „megjelenő dolog” (uo). Ezáltal pedig arra a tényre derül fény, hogy a szubjektivitás eredeti megalapozó testi szférája egészen a külső, térbeli és természeti tapasztalatig terjeszkedik. Erre az összetett megalapozásra vonatkoznak Husserl azon 1921-es elemzései is, amelyek a testet „kettős tapasztalat tárgyaként” mutatják be, ahol a kérdés éppen az, hogy a „test önészlelése” mennyiben „alapja (*Fundament*)” egyszerre a „test (*Leib*) appercepciójának” és a „testalkat (*Leibkörper*) appercepciójának”.⁸ Világos, hogy ez a kérdés nem kevesebbet érint, mint a test egyszerre működő szubjektivitásként és természeti létezőként való konstitúciójának lehetőségét. Ha ugyanakkor Husserl ebben a szövegében még nem ad végérvényes választ erre a kérdésre, megteszi ezt máshol. A *Formális és transzcendentális logika* nem habozik a testtapasztalat kapcsán az „én pszichofizikai létezőként való önkonstitúciójáról” beszélni oly módon, hogy – hasonlóan a *Kartezianus elmélkedések*hez – Husserl a test eredeti konstitúcióját a természet egy olyan primordiális rétegével hozza kapcsolatba, amely „önmagában első”, mert „még nem objektív természet” (Husserl 1974. 246–248; 2000. 112–115). E megfogalmazások pedig

⁸ Uo. 57. A *Leibkörper* kifejezés „testalkat”-ként való fordításához lásd a *Kartezianus elmélkedések* magyar kiadásához fűzött megjegyzéseimet: Takács 2001.

arra engednek következtetni, hogy a test önmegjelenésének ebben a dimenziójában nem kevesebb, mint a szubjektivitás és a világ korrelációjának legelemibb formája alapozódik meg.

A test fenomenalitása azonban egy további értelemben is megalapozónak nevezhető. Ez a megalapozás az *objektivációnak* azzal a rétegével áll összefüggésben, amelyről az előző fejezetben már beszéltünk. Itt Husserl abból a tényből indul ki, hogy a test saját kinesztétikus szerkezetén keresztül nem csupán utat talál a világ dologi és természeti létezőihez, de az eredeti tapasztalat szempontjából egyenesen kondicionálja azokat. Ebben az értelemben már az *Eszmék* második kötete is úgy határozza meg a kinesztétikus adottságmódot, mint „ősalapot (*Urgrund*)”, melynek révén „az én környező világának valamennyi reális tárgya kapcsolatban áll a testtel” (Husserl 1952. 56). A test kinesztétikusan objektiváló tapasztalata éppen azt teszi lehetővé, hogy a világ mint tárgyi horizont a szubjektivitáshoz konkrétan hozzátartozó dimenzióként *jelenhessen meg*. Mert a mozgás – s erről már volt szó – az eleven testtapasztalat számára nem annyira helyváltotatást, hanem a tárgyi megjelenésekhez nélkülözhetetlen közelség, távolság és orientáció konstitúcióját jelenti. Amikor tehát Husserl a „test objektivitását minden objektivitás fundamentumának (*Fundament*)” minősíti, akkor egy alapvető konstitúciós viszonyt ír le, az eredeti adottságmódok logikáját követve:

A test objektivitása az objektivitás fundamentuma. Az objektivitás az előzetesség és utólagosság rendjébe illeszkedik, mely maga is a primordialitás ontológiai rendjén alapul a konstitúció funkciójából származó rendként. A test korábbi a testi valósághoz képest, amely a testen kívül létezik. A testiség pedig, noha az objektív világ meghatározottságainak csupán egy rétegét képezi, korábbi a meghatározottságok azon rétegéhez képest, melyet objektív szellemnek nevezünk (Husserl 1973c. 490).

A testtapasztalat megalapozó jellegének harmadik, egyben utolsó elemét az *interszubjektivitás* szintjén fedezhetjük fel. Husserl fenomenológiai elemzései itt legtöbbször abból a megállapításból indulnak ki, mely szerint az *ego* és az *alter ego* közötti viszony alapelemei a testi konstitúció szintjén keletkeznek. A *Kartezianus elmélkedések* elemzései ebből a szempontból példaértékűek, és világossá teszik, hogy a másik legelőször is külső testi jelenlétével képez tapasztalati tartalmat számomra. Csakis az ezen a tapasztalaton alapuló *hasonlósági apperpepció* révén juthatok el ahhoz a következtetéshez, hogy a velem szemben megjelenő létező a *társszubjektum* tulajdonságaival bír (vö. Husserl 2000. 125–130). Ha tehát a másik szubjektum tapasztalata valamiképpen az *eredeti alapítás* (*Urstiftung*) jegyével rendelkezik számomra, akkor ez Husserl szerint kizárólag a testi és a testalkati megjelenés szerkezetéből bontható ki (vö. Husserl 2000. 127–129). Itt pedig azok a sajátosságok az iránymutatók, amelyek magát az eredeti testi megjelenést jellemzik. Az eleven test külső tárgyként való megjelenési képes-

sége eredeti módon motiválja a hasonlósági appercepciót, olyannyira, hogy Husserl egy jegyzetében egyenesen arról beszél, hogy „a test térbeli dologként való konstitúciója [...] alapja (*Fundament*) egy másik idegen test közvetett appercepciójának” (Husserl 1973b. 516. 1. jegyzet). Vagy még pontosabban:

Azt kell hogy mondjuk, hogy egy idegen test észlelése lényegét tekintve egy eredeti értelmezésen keresztül történő észlelés. Ez az eredendőség a saját primordiális testiségemre való kiküszöbölhetetlen utalásban alapozódik meg (*gegründet*), amelyben eredeti élménnyel rendelkezem egy olyan szubjektív lét testiségéről, amely dologként jelenik meg (Husserl 1956. 63).

Ennek alapján világossá válhat annak a husserli állításnak az indítéka is, amely szerint „a közösség formájában konstituálódó mozzanatok közül az első a természet, amely valamennyi interszubjektív közösségiség alapja (*Fundament*)” (Husserl 2000. 137). Ha Husserl elemzéseiben ugyanakkor olyan fenomenológiai megoldásokat is keres a közösség konstitúciójának kérdésére, amelyek nem követik minden tekintetben a *Kartezianus elmékedésekben* kifejtett „analogikus appercepció” doktrínáját, a testtapasztalat akkor is alapvető kiindulópont marad a számára. Legyen szó, akár a „monásközösség” tapasztalati feltételeinek elemzéséről, akár az „ösztön” és a hozzá tartozó sajátos intencionalitás feltárásáról, a test fenomenalitása mindezen koncepciókban olyan alapot nyújt Husserl számára, amely az interszubjektív konstitúció viszonyait továbbra is az eredeti megjelenések tényéből és szerkezetéből engedi kibontani.⁹

Husserl fenomenológiai testelméletének szempontjából nem tűnik aggályosnak egy olyan megállapítás elfogadása, mely szerint „az emberi testre vonatkozó tapasztalatunk bizonyos módon a valóságra vonatkozó tudásunk alapját képezi, s ezáltal metafizikai fogalmainknak is alapul szolgál” (Mezei 2004. 162). Hiszen a konkrét szubjektivitás természetére vonatkozó husserli elemzések nem csupán a tudat és a világ transzcendentális korrelációjának újfajta leírására tesznek kísérletet. Legalább ennyire fontos, hogy a testiség fenomenológiai elemzését Husserl egyrészt a természet, másrészt az interszubjektivitás konstitúciójának a kérdéséig terjeszti ki. Ez a megközelítés pedig amellett, hogy a testtapasztalat alapvető szerepét hangsúlyozza mindkét említett konstitúciós módban, egyúttal folyamatosan a pszichofizikai tapasztalat és létmód problémáját tárgyalja. Ezeken a pontokon, anélkül, hogy le kellene mondaniuk a fenomenológiai módszer által biztosított talajról, a husserli elemzések világos metafizikai jelentőségre tesznek szert. Mert a testtapasztalat felbontása érzéki és természeti összetevőkre már

⁹ A monadikus tapasztalat és testtapasztalat megalapozó viszonyához lásd Husserl 1973b. 261–272 és Husserl 1973c. 634–641. Az ösztönintencionalitás testi megalapozottságához pedig lásd Husserl 2004. 123–126 és értelmező írásomat: Takács 2004. 120–122.

csírájában tartalmazza a *tudat fakticitásának* és a *világ transzcendentális értelmének* tézisé¹⁰. A husserli „metafizika” azonban az eredeti tapasztalati adottságmodok elemzésén nyugszik. S ez az eljárás gyakorlatát és doktrinális kidolgozottságát tekintve a mai napig fenomenológiai követőkre vagy konkurensekre vár.

IRODALOM

- Brand, Gerd 1954. *Ich, Welt und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag, M. Nijhoff.
- Depraz, Natalie 2001. *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*. Dordrecht–Boston–London, Kluwer.
- Dodd, James 1997. *Idealism and Corporeity. An Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht–Boston–London, Kluwer.
- Franck, Didier 1981. *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*. Paris, Minuit.
- Husserl, Edmund 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (Husserliana IV.) Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1956. *Erste Philosophie (1923–1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. (Husserliana VIII.) Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1962. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen 1925*. (Husserliana IX.) Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1973a. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erste Teil (1905–1920)*. (Husserliana XIII.) Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil (1921–1928)*. (Husserliana XIV.) Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1973c. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil (1929–1935)*. (Husserliana XV.) Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1973d. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. (Husserliana XVI.) Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1974. *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. (Husserliana XVII.) Den Haag, M. Nijhoff.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2003. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. (Husserliana XXXVI.) Dordrecht–Boston–London, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2004. Egyetemes teleológia. Ford. Kukla Krisztián – Takács Ádám. *Vulgo*. 5/1. 123–126.
- Husserl, Edmund 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. (Husserliana Materialien, Band 7.) Dordrecht–Boston–London, Kluwer.
- Lévinas, Emmanuel 1988. Intentionnalité et sensation. In uő *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin. 145–165.
- Mezei Balázs 2004. Az emberi test modális elmélete. In Boros Gábor – Ullmann Tamás (szerk.) *A szubjektum problémája. Kortárs fenomenológiai tanulmányok*. Budapest, Tudástársadalom Alapítvány. 157–210.

¹⁰ Husserl metafizikai kérdésfeltevéseinek értelmezéséhez lásd Schwendtner 2008. 230–243.

- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
- Takács Ádám 2001. Az evidens és az örökkévaló (E. Husserl: *Karteziánus elmélkedések*). *BUKSZ.* 13/3. 221–222.
- Takács Ádám 2004. Bevezetés Edmund Husserl *Egyetemes teleológia* című szövegéhez. *Vulgo.* 5/1. 120–122.
- Tengelyi László 2010. A fenomenológia módszertani idealizmusa. *Magyar Filozófiai Szemle.* 54/1. 9–22.
- Yamaguchi, Ichiro 1982. *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*. Den Haag, M. Nijhoff.

A feminista elmélet és a (női) test Joó Mária: A feminista elmélet és a (női) test

Írásommal a feminista elmélet és a magyar filozófiai diskurzus közötti kapcsolatot szeretném intenzívebbé tenni: ezért bemutatok az adott témakörben néhány jelentős irányzatot és szerzőt.¹ A testről szóló feminista írások mintegy külön diskurzussá álltak össze: úgynevezett test-feminizmus (*corporeal feminism*) néven is szokás rájuk hivatkozni. Ezen belül két eltérő felfogást mutatok be: az egyiket inkább fenomenológiaiként jellemezném, képviselői közül főleg Iris Youngra szorítkozom, a másikat inkább posztstrukturalistának tekintem (a test konstruktivista-diszkurzív felfogása értelmében), itt a kevésbé ismert Susan Bordót emelem ki Butler mellett. A két felfogás inkább hangsúlybeli eltéréseket mutat, mivel abban egyetértenek, hogy a testben minden egyszerre természeti és kulturális, ezért egyik-másik képviselőjük általam használt besorolása vitatható (Bordo például inkább a két szélső pólus közötti elméleti pozíciót képvisel). Ha azzal akarnám jellemezni a két csoportot, hogy milyen klasszikus forrásokból merítettek, akkor azt mondhatjuk, hogy az előbbit Merleau-Ponty és Beauvoir filozófiája, a másikat Foucault és a posztstrukturalisták inspirálták.

¹ A két diskurzus közti kapcsolat meglehetősen egyoldalú – bár országonként változó mértékben: a feminista elmélet művelői többnyire jóval jártasabbak a másikban, lévén az a domináns diskurzus. Mindazonáltal az utóbbi művelői időnként sommásan elítélő véleményt fogalmaznak meg, informátlanságuk ellenére. Erre egy francia példát hoznék: Luc Ferry az ökológiai gondolkodást bemutató könyvében kitér az ökofeminizmusra (III. A különbözőség dicsérete), és mivel nem látja át a mára már számos különálló területre tagolódott feminista diskurzusokat, azoknak tulajdonítja a saját eligazodási képtelenségét: „összefüggéstelen gondolathalmazt” lát, amelyben – számára – „összegabalyodik a pszichoanalízis, a szociológia és a politikatudomány”. Valójában ő tekint egy pszichoanalitikus értelmezést történeti igazságnak, és ekként visszautasítja. Jogosan. (Ferry 1992/1994. 255 skk.)

I. FEMINISTA ALAPOZÓ

Mielőtt tulajdonképpeni témámra térnék, talán nem árt röviden összefoglalnom – mivel nem tételezhetem föl, hogy köztudott – a Nő helyét a filozófiában.² A nő volt a férfi mellett a Másik, mássága a testében, sőt – Beauvoirt parafrázálva (Beauvoir 1969. 7, 11) – a méhében gyökerezett (Szent Tamás szerint). A tradicionális felfogás szerint a nőt létfeltételei bezárják testébe, s így szokás volt a szexualitással azonosítani. Világos, hogy mindez a férfi látószögéből állítható, aki magát tudatnak, abszolútumnak, saját testét pedig normális kapocsnak tekintette tudata és a külvilág között, míg a női testet gátnak, börtönnek látta.³ A női másság történetileg társadalmi másodrendűséget, alárendeltséget jelentett, amit többnyire testi okokra vezettek vissza (gyengébb fizikum, szülés). A férfi magát az Ember lényegi képviselőjének tekintette, a nőt pedig a nem lényegi másiknak. Az egyoldalúság nem szándékos ármány, nem dominanciaigény, illetve nem kizárólag a tesztoszteron hatásának köszönhető – legalábbis a filozófiai elméletek magyarázata szerint. Sajátos tudományfilozófiai probléma jelenik meg abban, hogy miközben a filozófiai elméletek az általánosság objektív igényével jöttek létre, mégis részleges igazságot produkáltak, mely az emberiség felét kevésbé vette figyelembe.⁴ Ezért a feminista elméletek elsődlegesen kritikai elméletekként születtek, és ma is ez az egyik lényeges szerepük. Természetesen nem privilégiumuk a kritikai aspektus: gyakran párhuzamosak a kortárs, a filozófiai diszciplínán belüli kritikai áramlatokkal (Nietzsche, Foucault vagy a posztstrukturalisták), amiből kölcsönhatások, esetenként vádak, elsőbbségi viták adódnak, például a feminista elméletek és a posztmodern áramlatok között (Séllei 2006).

A test tehát szimbolikus értelemben női, míg az ész férfi konnotációjú kategória volt a filozófiában, alapul szolgálhatott az ész- és férfiközpontúság (Derrida kifejezésével élve *fallogocentrizmus*) kritikájára.

² A magyarul feminista filozófia címszó alatt olvasható könyvek vagy túl szélesen fogják föl a kérdést, vagy csak a témában jártasak számára érthetőek. Hell Judit műve (2006) egy *gender studies*hez való interdiszciplináris-történeti bevezetésnek alkalmas, míg Herta Naglé (2006) filozófusoknak való, amennyiben ismerik a hivatkozott műveket. Annemarie Pieper könyve (2004) ugyan feminista etikát ígér, de inkább a feminista filozófiába való bevezetésként használható. Leginkább Rosi Braidotti (2007) tanulmányát ajánlanám. A további szakirodalmat lásd: Joó 2004, főleg 64–66; a bibliográfiát pedig: 79–85.

³ Vö. Beauvoir 1969. bevezetés, főként 7–11.

⁴ A tudományfilozófiai elv vagy probléma a tudás részlegessége, történeti-társadalmi-nemi szituációhoz kötöttsége, melyet a tudásszociológiától a feminista nézőpontelméletig (*stand-point theory*) és Donna Harawayig sokan elemeztek.

II. CORPOREAL FEMINISM

A testtel foglalkozó feminista diskurzus képviselői közé tartoznak Iris Young, Susan Bordo, Elizabeth Grosz, valamint az ausztráliai feminista iskola más képviselői (Rosalyn Diprose, Moira Gatens), és még sokan mások. Judith Butler a kilencvenes évek elején megjelent első két könyvét is ide sorolhatjuk, ezek magyarul is olvashatóak (Butler 2005, Butler 2006). Számos gyűjteményes kötet készült Susan Rubin Suleiman korai összeállításától (1985) egy 1999-es *Feminist Theory and the Body* című reprezentatív válogatáson át (Price–Shildrick 1999)⁵ a legújabb, nálunk is hozzáférhető, *The Body – A Reader* című könyvig (Fraser–Greco 2005).⁶ A gazdag anyagból praktikus szempontból két területet emelek ki, melyek iránt nálunk különös érdeklődést remélhetek: a fenomenológus Merleau-Ponty, valamint Foucault hatását tükröző feminista kutatásokat,⁷ melyek a női testi tapasztalat szempontjából kritikusan újraértékeltek és kiegészítették, továbbfejlesztették az univerzálisnak tartott elméleteket.

A két általam választott területet, a fenomenológiai feminizmust és a Foucault-követő vagy posztmodern feministákat egy az utóbbi évtizedben kibontakozott vita kapcsolja össze. Ez a nemi identitás testies és konstruktivista felfogása között zajlik, amely más, testi jelekben azonosítható identitásra, így a fajra (*race*) is érvényes. Nevezhetjük konstruktivizmus-vitának is.⁸ A test neme, a bőr színe velünk születik, de megszabja-e maradandó módon sorsunkat, jellemünket, tulajdonságainkat, vagy inkább a hozzájuk kapcsolódó történelmi-társadalmi normák a döntőek, s ezek konstruálják a nemi, faji identitást, sőt magát a testet is – női testként, fekete bőrű testként, persze a mi közreműködésünkkel? Beauvoir tette fel először a kérdést a nőkre vonatkozóan: Mi a nő, mit jelent nőnek lenni, milyen tapasztalatokat, érzéseket, sorsot? Az egzisztenciális fenomenológia az észlelés, a testi tapasztalat jelenségéből, valamint a szubjektumnak a mindenkori szituáció keretei között adott alapvető szabadságából indul ki, vagyis összekapcsolja a belső és a külső szempontot. „Senki nem születik nőnek [vagy férfinak – tehetjük hozzá], hanem azzá válik” (Beauvoir 1969, 197). A sokat idézett beauvoiri mondat egyesek szerint a későbbi *biológiai nem / társadalmi nem* megkülönböztetés alapjává vált, bár vitatható, hogy jogosan-e. Mint-

⁵ Csaknem 500 oldal, sajnos rövidített szövegekkel.

⁶ Welton 1998 gyűjteménye azt példázza, hogy egy mai reprezentatív válogatás feminista kutatásokat, szerzőket is kell tartalmazzon (a 16 szerzőből legkevesebb 8 feminista kutatóként ismert, Bordótól 3 írás, Youngtól szintén 3, Butlertől 2).

⁷ Price (1999) válogatásában nem szerepel Iris Young, akit én – nem egyedülként – különösen jelentősnek tartok, bár lehet, hogy az azóta eltelt több mint egy évtizedben vált világossá az ő elméleti súlya, miután egy kötetben (Young 2005) újból megjelentek a női testi tapasztalatról szóló korábbi és újabb írásai. Ezzel szemben Welton (1998) három írását is közli.

⁸ Vö. Waniek–Stoller 2001 és Welton 1998 *Contested constructions* című részével. Konstitúciós felfogásnak is nevezem. Lásd később Butler felfogása kritikájánál, ahol Nagl (2006) szóhasználatát veszem át.

egy három-négy évtizeddel az alapító atyák/anyák (Beauvoir) után a feminista elméletben a probléma kezelésére sokáig hasznosnak bizonyult megkülönböztetés (*sex/gender*, biológiai nem / társadalmi nem) problematikussá vált, Judith Butler híressé vált 1990-es könyvének címe erre utal: *A problémás nem* (Butler 1990/2006). A kilencvenes évektől Foucault, Butler és a dekonstrukció terjedő népszerűsége nyomán egyre inkább a nemi identitás, a szexualitás diszkurzív konstruáltságának felfogása kezdett dominálni: a test mint írható felület, szöveg, illetve a normák testi beíródása (*bodily inscriptions*), reprezentációja vált a kutatás fő irányává. Szállóigévé vált Butler első könyvének egyik konklúziója: a *sex* már mindig is *gender* volt. Vagyis nincs elkülöníthető *sex*, illetve *gender* (sőt csak *gender* van), és a kettő között nincsen oksági kapcsolat (tudniillik, hogy adott nemi szervekkel születvén mintegy automatikusan nővé/férfivá válnánk). Ez a belátás első pillantásra nem áll távol a fenomenológiától, vagyis attól az alapfelfogástól, hogy test és kultúra, test és lélek nem választható el egymástól. Azonban úgy tűnik, ettől elég távol került a test egyértelműen társadalmi konstruáltságát valló posztmodern, konstruktivista feminizmus, amely erősen támaszkodik a pszichoanalitikus elméletekre. A tapasztalat és elemzési kategóriáinak történetileg változó voltát bemutató Joan Wallach Scott, tekintélyes feminista történész egyetlen magyarul megjelent, alapvetőnek számító írásában, amely a társadalmi nem definícióját adja, homályban hagyja a test jelentőségét, miközben Foucault-ra és Butlerre hivatkozik.⁹ A fenomenológiai alapokhoz jobban kötődő feminista kutatások az eltűnő testet igyekeztek visszahelyezni a centrumba, a megélt testet, a testi, érzelmekkel telített prediszkurzív tapasztalatot próbálták megragadni. Ebben főleg Beauvoirra és Merleau-Pontyra támaszkodhattak, ahogy ezt Iris Marion Young korai, nyolcvanas években írott műveiben ki is mondja. Elizabeth Grosz, Moira Gatens és Christine Battersby is jelentős műveket alkotottak, mindhárman az úgynevezett ausztráliai feminista körhöz tartoznak.¹⁰ Ide sorolható a megélnékülő Beauvoir-kutatás is, hiszen számos kutató szerint nála is inkább Merleau-Ponty hatása dominál, nem annyira Sartre-é.¹¹ Sonia Kruks kiemelkedő teljesítményt nyújtott a tapasztalatnak a diskurzusok szorításából történő visszahódításában; ő is az egzisztenciális fenomenológiától indult, és Beauvoir-kutatóként is jelentős.¹² Elizabeth Grosz Lacan pszichoanalitikus elméletét átértelmezve, Nietzscheből, Foucault-ból és Deleuze-ből, főként azonban Merleau-Pontyból merít, különösen a *Megélt testek: fenomenológia és a hús* című fejezetben (Grosz 1994). Groszhoz képest Iris

⁹ A *gender* fogalom kimerítő definícióját adó cikkében: A társadalmi nem mint a történeti elemzés hasznos kategóriája (Scott 2001. 126–161, főként 144–147). Talán relevánsabb lenne *Experience* című cikkét elemezni: Butler–Scott 1992. 22–40.

¹⁰ Gatens 1996; Battersby 1998.

¹¹ Vö. Heinämaa 2003; Kruks 2001; magam is ezt állítom.

¹² Kruks 2001; főként a *Going beyond Discourse. Feminism, Phenomenology and „Women’s Experience”* című fejezet, 131–153.

Young érdeklődése inkább a politikai filozófia területére sorolható, ha létezik a politikai fenomenológia kategóriája, akkor ő pontosan ezt művelte: az elnyomás változatos arcait bemutató írása nálunk is ismertté vált.¹³

1. Merleau-Ponty nyomában: Iris Marion Young¹⁴

Mint közsímet, Merleau-Ponty a testre vonatkozó fejtegetéseiben nem megy tovább annak a megállapításánál, hogy a test nemi/szexuális létező, a szexualitás koextenzív a létezéssel, minden mozzanatát áthatja a nem.¹⁵ A nemi különbség megjelenik mind az észlelés, mind a tapasztalat, a kifejezés, a mozgás stb. során. Elsőként Merleau-Ponty barátját és egyben első méltatóját, Simone de Beauvoirt inspirálta alkalmazásra és továbbgondolásra *Az észlelés fenomenológiája*, melynek legismertebb bizonyossága az 1949-ben megjelent *A második nem*. Mással foglalkoztam Beauvoirról, most kettőjük együttes hatását, továbbfejlesztését mutatom be Iris Youngnál.¹⁶ Csak utalok rá, hogy Judith Butler, akiről a továbbiakban lesz szó, szintén írt egy korai kritikus elemzést *Az észlelés fenomenológiájáról* (Butler 1989),¹⁷ valamint Luce Irigaray francia pszichoanalitikus feminista is, aki a késői Merleau-Ponty *khiasmus*-fogalmát fedezi fel női-feminista szempontból (Irigaray 1993. 151). Őket manapság a posztmodern feminizmus megjelöléssel illetik, bár néha mindkettőjüket megtalálhatjuk a pszichoanalitikus feminizmus címszó alatt is.¹⁸ Butler filozófiai indulása egyértelműen a francia egzisztenciális fenomenológiához, a francia Hegel-recepcióhoz kötődik (Butler 1987) – van, aki egy mai egzisztencialistát lát benne.

Iris Marion Young kiemelkedő feminista filozófus volt (néhány éve halt meg). A politikai filozófia területén is jelentős műveket alkotott, most azonban a női testi tapasztalat autentikus feltérképezőjeként mutatom be.¹⁹ A tárgyban a

¹³ *Five Faces of Oppression*. In Young 1990b. A szöveg (elég gyenge) magyar fordítása egy konferenciakiadványban jelent meg.

¹⁴ Merleau-Ponty hatása tekintetében Young mellett Grosz 1994, Bigwood 1991 és egy általam nem látott gyűteményes kötet (Olkowski 2006) érdemel említést. Vö. még a 20. jegyzettel.

¹⁵ Állításomat elsősorban *Az észlelés fenomenológiájára* korlátozom, mivel késői műveit kevésbé jól ismerem. Kiváló magyar munka Vermes 2006, amely a nemi különbség tematizálásának a küszöbére ért, de – Merleau-Pontyhoz híven – nem lépett át rajta.

¹⁶ Joó 2003; 2005.

¹⁷ Talán kicsit felületesebbre sikerült ez az írás, ahogy Waldenfels (2005. 249. jegyzet) felrótta neki: mintha *Az észlelés fenomenológiájának* csak egy fejezetére támaszkodna, és így megalapozatlan vádakat fogalmaz meg, például a biologizmusét.

¹⁸ Így a Csabai–Erős-féle válogatásban (1997) Butler filozófus, Irigaray pszichoanalitikus, de mindketten foglalkoznak a másik szakterületével. Butler mindkét magyarul olvasható könyvében több fejezet elemzi Freud, Lacan és Irigaray műveit, míg Irigaray (1993) sajátos filozófiatörténetet ad.

¹⁹ Welton 1998 három írását közli *Situated Bodies* cím alatt: a dobásról, a terhességről szólót és a dobáshoz írt húsz évvel későbbi kommentárt.

nyolcvanas és kilencvenes évektől kezdve írt tanulmányai egy kötetbe gyűjtve mutatják igazán Young innovatív teljesítményét, melyek a sajátos női tapasztalat értelmezésében kreatívan felhasználják más gondolkodók (például Roland Barthes) és más feminista diskurzusok (például a pszichoanalitikus Irigaray, Kristeva) eredményeit is. (Sokarcú filozófus volt, talán egyoldalúan hangsúlyozom fenomenológiai vonásait.)²⁰ Egyik első és híressé vált írása a *Lányos dobás. A női testi viselkedés, mozgás és tériség*,²¹ mely egy kötet címadó írása lett. Ebben olyan további élmények, megélt tapasztalatok sorakoznak, mint a terhesség testi léte (*pregnant embodiment*), a mellek tapasztalata: a látvány és az érzés, a ruhák hordása (Young 1990). A következő évtizedben Young politikai filozófiai írásai mellett folytatta ezt a fenomenológiai projektet, sorra véve a ház és az otthon, a menstruáció, az öregek testi gondozása női terrénumát, gyakran konfrontálva ezeket e témák első női-feminista leírásával, melyet Beauvoirnál találunk.²² Közös jellemzője az írásoknak, hogy elkerülik az egyoldalú negatív ábrázolást, a női létet nem kizárólag a patriarchális kultúra fogságában, a férfiak nézőpontjának kiszolgáltatott tárgyként, áldozatként látják, hanem azt is megmutatják, hogy ugyanazt a jelenséget új, pozitív módon is lehetséges átélni. A nő nemcsak alávetett, hanem „visszahódíthatja” ruháit, terhessége, otthoni munkája értelmét. (Ebben az ambiguitásban Young megint csak egyetérthet Beauvoirral, még ha egyes tapasztalatok nyomasztó beauvoiri ábrázolásával vitatkozik is, így például a terhesség és a szülés esetében [Young 2005]). A leginkább negatív a labdadobás nőies módjának leírásában, ebben ugyanis szerinte a sajátos női modalitás ineffektív, a végtagok használata, mozgatása a testet körülvevő térben korlátozott, a női dobás a férfiéval összehasonlítva célszerűtlen, tehát idéltlen, vagyis rosszabb. Ez a női testi mozgásstílus és leírása mára többé-kevésbé elvesztette aktualitását, talán csak nyomokban lelhető fel. Az írás a hetvenes évek végén született, az ötvenes–hatvanas években felnőtt női generációkban még jellemző testi modalitás lehetett a zárt, finomkodó mozgás, mivel a lányok testnevelésére kevesebb súlyt fektettek, mint a fiúkéra, és a nőies ruházkodás normája kötelező szoknyaviseletet írt elő. Azóta viszont a nőkre is vonatkozik a sportos testideál, amelyet a lazább ruházat, a nadrágviselés elterjedtsége kísér. Ezt a

²⁰ Inkább csak ebben a korai írásában hivatkozik Merleau-Pontyra, a későbbiekben más hatásokat (Foucault stb.) is asszimilált gondolkodásába, ezért külön kifejtést érdemelne Merleau-Ponty hatásának ki-, illetve bemutatása. Vö. Preston 1996 kritikáját, illetve Bigwood 1991. Merleau-Ponty növekvő jelentőségét mutatja egy külön kötet, amely feminista interpretációival foglalkozik (Olkowski 2006).

²¹ *Throwing Like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality.* In Allen–Young 1989, és külön saját kötetében címadóként más tanulmányokkal együtt: Young 1990. Utolsó kötete (Young 2005) ezekből négyet, valamint újabbakat is tartalmaz; a rá jellemző éleslátással az öregkor és a testi ápolásra szorulás intézményes formáit mutatja be (a magánélethez való jog hiányát).

²² Ezek közül a jelenségek közül a menstruáció, a terhesség, a szülés meglehetősen nyomasztó élményekként jelennek meg Beauvoirnál, vö. Joó 2003. 42.

másféle női testi habitust azonos és koedukált nevelés is előmozdítja. A két nem mozgásának modalitása nem vált ugyan teljesen azonossá, de sokban közeledtek. Nyomokban még ma is találkozunk a női motorikus készségek lekicsinylő sztereotípiáival (például női autóvezetés), és nyilván valóságával is, s még él a különbség normája férfiak és nők ruházatában, célszerűség és divat tekintetében. A divatos ruházkodás a nők mozgását inkább korlátozza, mint a férfiakét (a magas sarkú cipő és szűk miniszoknya viselőjének nem teszi lehetővé teste szabad, célirányos használatát például labdahajításkor). A lányos dobás esetét azért sem tartották a Merleau-Ponty-kutatók jó példának, mivel nők esetében ez nem habituális mozgás, így implicit módon a férfi labdadobás lett a mérce, a jó dobás.²³ Ezt a kifogást az idő változó perspektívája okafogottá tette, ma már a labdadobás is lehet női habituális viselkedés (és ekként effektív, jó, még ha más stílusú is).²⁴

A többi sajátosan női tapasztalat közül a ruhák hordását emelem ki Young *Nők, visszahódítjuk ruháinkat* című írása kapcsán. A szerző egy reklámfotóból indul ki, melynek szlogenje arra buzdít, hogy képzeljük el magunkat egy gyapjúkabátban. A képen egy utcai felvételen egy modellt látunk, aki bő, puha esésű kabátba burkolódik, mögötte egy férfi áll, aki nézi. Young leírja, hogy elképzelet magát ebben a kabátban, amely puha, meleg – szinte látja, érzi –, és azt is érzi, hogy ugyanakkor egy férfi nézi. Tetszik magának, mert tetszik egy férfinak? A közfelfogás szerint a nők azért szépítik magukat, hogy a férfiaknak tessenek. A feminista elmélet szerint a nők a férfiak szemével látják magukat szépnek vagy csúnyának, passzív tárgyai, illetve kivetítései a férfi vágyának, élvezetének, s az ő nőkről alkotott képeinek akarnak megfelelni. A feminista elméletben a *male gaze* (férfitekintet) az ezen a területen végzett elemzéseknek összefoglaló megjelölése.²⁵ A képen látható modell szép, sötét hajú, titokzatos nő (napszemüveget visel). Az őt néző nő (a szerző) azonosul a modellel, elképzelet magát abban a helyzetben, abban a kabátban, olyan szépnek és titokzatosnak, mint amaz – ez azonban az ő saját élvezete és öröme, amelyet a képzelet révén él át. Így a fantázia segítségével nemcsak a férfi tetszésének, élvezetének a tárgya, hanem saját maga érez saját örömet. Ez a divatlapok, filmek, reklámok sikerének titka – lehetőséget ad különböző helyzetek, identitások (sportos, falusi, romantikus, nagyvilági stb. nő) átélésére, játékra, szabadságra. Young *A divat rendszerére* (Barthes 1999) hivatkozva a divat retorikáját, szemiotikai rendszerét idézi, amelyben az élvezetet a tudatosan nem valódi, elképzelt világ szabadsága okozza. Ezáltal a nők visszahódítják ruháikat, amelyek

²³ Preston (1996. 167–186) azt állítja, hogy a példa minden nem habituális mozgásra vonatkozik, vagyis nem speciálisan női. Egy férfinál a megfelelő időtlen mozgás/cselekvés például pelenkacsere esetében figyelhető meg.

²⁴ A testi habitusok nemileg különböző voltának Bourdieu szentelt később nagy figyelmet, bár ő éppen ezek stabilitását, alig változó voltát emeli ki, és ebben látja a patriarchális kultúra mai újratermelődésének (öntudatlan) módját (Bourdieu 2000).

²⁵ Néhány klasszikus írás magyarul is megjelent a témában, például Mulvey 2000, és ugyanott de Lauretis és Tania Modleski írásai.

eredetileg a férfiak tetszésének elnyerése céljából készültek, amelyek önkifejezési lehetőséget adnak számukra, tudniillik fantazmatikus azonosulást tesznek lehetővé elképzelt sorsokkal, szerepekkel.²⁶

Young a tapintás – és kevésbé a látás, a nézés – elsődlegességét és fontosságát hangsúlyozza a ruhák okozta érzéki tapasztalat során, bár a fantázia egyben vizuális is (Young 2005. 69). Luce Irigaray-val együtt a sajátos női érzékiség, élvezet közegének a tapintást tartja, míg a látás inkább a férfi élvezet számára elsődleges. A tapintás közelséget, érintést feltételez, míg a látáshoz távolság, elkülönülés kell. A testi érintés, tapintás jelentőségét szintén a késői Merleau-Pontynál találjuk meg, ezt Irigaray is felfedezte és elemezte (Irigaray 1993). Saját értelmezésének egyik újdonsága, hogy ebben a tapasztalatban és a róla való beszédben látja azt a közös élményt, amely a nők közötti kulturális különbségek ellenére kapcsolatot teremt nő és nő között.

Ugyanakkor a feminista kritika elsődleges teljesítménye annak az anonim hatalmi kényszernek az elemzése, amelynek a nők többnyire önként meg akarnak felelni, női identitásuk megalkotásában ugyanis természetesnek érzik, interiorizálják a nőiség normáit, amelyek elsődlegesen a kinézetre, a testre vonatkoznak. Foucault szexualitástörténetének feminista elsajátítása korán elkezdődött, ezt a normalizálási kényszert az egyik első szerző, Sandra Lee Bartky szépség- és divatkomplexusnak nevezte.²⁷ A képeknek elnyomó hatalmuk is van, a tökéletes, szép, karcsú női testek látványa a saját test tökéletlenségének érzését kelti: a nők többségének a saját testéhez való viszonya negatív, elégedetlen vele, és eközben állandóan mintegy kívülről látja magát, tárgyként, tükörben.²⁸ A női tükör a férfiak vágyának ideális tárgyához méri a valódi testet, ennek a női testideálnak az utóbbi fél évszázadban lényegi vonása a soványság/vékonyosság/karcsúság. Az állandó fogyókúra, a test sanyargatása éhezéssel jellemzően női viselkedés, bár nem kizárólag. A női test jellegzetes tünete a mai korban az evészavar, annak különböző súlyossági formái: anorexia, bulimia. Freud korában még a hisztéria volt a jellegzetesen női betegség, amely mára eltűnt. Susan Bordo az elsők között elemezte a sovány test jelentését, illetve az anorexia üzenetét ma már klasszikusnak számító írásaiban.²⁹

²⁶ Természetesen a divat, a női ruházkodás komplex jelenség, megjelenik benne a kultúra története, gazdagsága, sok elemzési lehetőséget ad a *cultural studies*, *women studies* témájaként, sőt létezik *fashion studies* is.

²⁷ Lásd Bartky 1992; 1990. A szépségmítosznak a tömegkultúra jelenségeire vonatkozó elemzését lásd Wolf 2000.

²⁸ Foucault *Panoptikum*-képe sokkal elementárisabb női tapasztalat, mint férfi: a nőket kislánykoruktól arra nevelik, hogy állandóan ügyeljenek a külsejükre. Ebben különleges szerepet játszik a tükör, amelyet Irigaray 1974/1985 elemez. Ez az érdekes könyv többek között Platón barlanghasonlatát és Freud *Nőiség* című írását tárgyalja.

²⁹ Lásd Bordo 1993 írásait: *Anorexia Nervosa: Psychopathology and the Crystallization of Culture*; *Reading the Slender Body*; *The Body and the Reproduction of Femininity*. E kötet egyik írása magyarul is megjelent, lásd Bordo 2006.

2. Bordo, a karcsúság kulturális normája és tapasztalata

Mielőtt a címben jelzett témáról írnék, érdemes visszaautalni a test-feminizmus általam említett két csoportja közötti éles elhatárolás nehézségeire nemcsak Butler, hanem Bordo esetében is. Bordónál is egyértelmű Foucault hatása: a sovány testek kulturális, diszkurzív konstitúcióját – ebben az értelemben a „posztmodern testet” – elemzi (Bordo 1993. 215–301), tehát a másik csoportba is tartozhatna. Bordo rámutat egy tényre, amelyet sok feminista elméletíró is elfelejt, miközben Foucault fogalmainak használhatóságát méltányolja: a hatvanas–hetvenes évek nyugati nőmozgalmai tudatosították a nők tömegeiben kulturális elnyomottságukat, és ezáltal váltak érzékennyé Foucault egy évtizeddel később angolul is megjelenő műveinek hatására. Az amerikai feminizmus teljesítménye Bordo szerint a testi praxisok politikai jelentésének tudatosítása, amelynek jelzőszerű megfogalmazása, hogy minden személyes/magánjellegű dolog egyben politikai jelentéssel is bír („*The private is political*”), és mi lenne személyesebb, mint a test? Foucault kései írásaiban néhol utal a feminista mozgalmakra, de az elméletírókat kevéssé ismerhette.

Bordo írásai közül az anorexia jelentésének elemzésével foglalkozó szöveget emelem ki, amely a nyolcvanas évek közepén íródott, és az azóta eltelt több mint két évtized igazolta lényegbevágó voltát. A fogyókúrázás tömeges komplexussá vált, és már alsó tagozatos gyerekek is fogyni akarnak. Az utóbbi években kezdtek e veszélyes jelenség megváltoztatására irányuló bátorralan erőfeszítések megjelenni, legalábbis a médiabeli bejelentések szintjén (tudniillik hogy véget kell vetni a soványságideál terrorjának) – egy divatlap címlapján már egy-egy kövér modell is megjelenik (*Elle* magazin, 2010. május).

Az *anorexia nervosa* csak pszichopatológias formája az állandó sikertelen fogyókúrák tömegeket érintő testi-lelki praxisának, amelyben a mai kultúra egy problémája kristályosodott ki. Természetesen nem maga a jelenség új, csak a tömeges elterjedése – már Binswanger (1958) is írt egy anorexiás nőbetegéről. Lényegében az európai kultúra egyik tradicionális vonása képezi a jelenség alapját, a test megvetése, a vele való helyes bánásmód, amely a megfegyelmelés, kordában tartás, leigázás erkölcsi parancsában fogalmazódik meg Platónról Descartes-ig és a keresztény életelvekig. A test e tradícióban hitvány szolga az ész uralma alatt. Bordo a nyolcvanas évek amerikai kultúrájának a közegében értelmezi ezt a sokdimenziós evési rendellenességet, amelyről akkor és azóta is számos szakmunka és népszerű tudományos ismeretterjesztő írás jelent meg, az utóbbi évtizedben már magyarul is. A témával kapcsolatos amerikai szerzőket és a betegek vallomásait nem ismertetem, mivel számunkra a fogalmi-filozófiai keret az érdekes. Minden érintett életében más-más története és sokdimenziós oka van e táplálkozási rendellenességnek, amely szélsőséges formában halált okoz, egy ponton túl ugyanis visszafordíthatatlanná válik a patológikus fogyás. Több fajtája is van, mindezekről számos internetes oldalon lehet információt

találni. Ami a sokféle jelentésben mégis közös, azt Bordo három tengely köré csoportosítja: ezek a dualizmus-, a kontroll- és a nemi/hatalmi tengely.

A dualizmus-tengely a test–lélek dualizmusra utal, amely Platón, Szent Ágoston és Descartes filozófiájában ismert módon meghatározta az európai gondolkodást a testről. A mai testsanyargató diéták, kemény testedzések, a test tiltakozásának, fájdalmának, éhségének figyelmen kívül hagyása a régi aszketikus erkölcsi ideálok folyományaként lehetnek ma is ilyen erősek, éppen mert mögöttük van egy több mint kétezer éves tradíció, amely lenézte, megvetette a test kívánságait és örömeit, fájdalmait pedig elviselendőnek, netán egyenesen üdvösnek tartotta. (A test a lélek börtöne, a vágy – az evés, szexuális élvezet iránt – az ész veszedelmes ellensége, hogy csak Platónról idézzek.) Az anorexiás az éhséggel harcol, a testén lévő zsírpárnák ellen küzd, sikeresen egyre soványabbá válva. Célja az éhség testi érzésének megsemmisítése.

A kontroll-tengely a test sikeres uralásának élménye, az akaraterő diadala: nemcsak a fogyás, hanem egy edzett test kialakításának/előállításának (izmok, hajlékonyság stb.) a céljából is. A testi tapasztalat a rendszeres kemény testedzéssel járó önlegyőzés (például napi 15 km futás, 1-2 órás *working out* egy fitness centerben), a test ellenállásának leküzdése (az izmok és ízületek terhelése, a tüdő- és szívkapacitás növelése a lehetőségek határáig). A mai fitnessmánia gyakran beteges formát ölt, kényszerre válik és a tökéletes testi kontroll élményét adja, (extrém fájdalomtűrés, a mindenhatóság fantáziája). A testből mára a kultúra fogyasztási tárgyat, fétist csinált: fiatalsága, rugalmassága, simasága és vékonysága minden erőfeszítést, fájdalmat és pénzt megér.³⁰ A gazdagoknak a plasztikai sebészet szolgáltatja a test elképzelt formára való átalakításának lehetőségét a vele járó rizikó ismertetése nélkül.³¹ (A művészi önkifejezés test adta lehetőségei, a női body art, a performanszok feminista kritikai és kreatív törekvései külön kifejtést érdemelnének, amelyre itt nincs módom.)³² Az ilyen ideálisra fabrikált test érték – szimbolikusan is, „gazdájának” elismerést szerez –, valójában azonban szolgálként, alakítható tárgyként, eszközként bánnak vele. A tökéletes testnek elsősorban nőneműnek kell lennie – bár nem kizárólag. Más jelentése is van a női testnek: nemcsak önmaga, hanem férfitartnere szimbolikus tőkéjét is képviseli (a fiatal, vonzó női test státuszszimbólum). Ezzel elérkeztünk a harmadik tengelyhez.

A nemi/hatalmi tengely: A test neve a hatalmi viszonyok elsődleges jelölője (Scott 2001. 146). Egy nő teste, külseje összehasonlíthatatlanul fontosabb társa-

³⁰ Vö. Baudrillard 1998.

³¹ Heves viták övezik a feminista elméletben, sokan elutasítják (pl. Andrea Dworkin), de vannak (pl. Kathy Davies, lásd in Price 1999. 454), akik a női önrendelkezés, szabadság részeként helyeslik, ha a nő maga választja „szabadon” a kötelező szépségideál követését. Lásd még Morgan *Sculpted Bodies* című írását (Morgan 1998).

³² A magyar Drozdik Orsolya művészete feltétlenül említést érdemel, a számos hetvenes-nyolcvanas évekbeli amerikai avantgard művésznő mellett. A saját testén végzett plasztikai műtéteket nyilvános performanszá alakító Orlanról lásd Fraser–Greco 2005. 43.

dalmi megítélése, státusza szempontjából, mint egy férfié. A tradicionális férfi–nő hierarchiával összefüggésben a nő saját testtapasztalata, testképe többnyire a hiányosságok, hibák meglétére, észlelésére koncentrál. Szociológiai felmérések igazolták a női önértékelés, a nő saját testével való elégedettségének túlnyomóan negatív voltát, szemben a férfiak testi önértékelésének túlnyomóan elfogadó jellegével. A nők többsége kövérnek tartja magát, illetve egyes testrészeit – annak ellenére, hogy esetleg a különféle testindexek szerint nem is számít annak, és annak ellenére, hogy mások soványnak tartják. A női vonzerő elképzelhetetlen zsírpárnákkal – például egy színésznő esetében, míg egy középkorú férfiszínésznél elnézik, ha deréktájban kicsit megvastagodott. A soványság normáját nemcsak önmaga elé állítja egy nő, hanem gyakran férfitartnere kéri számon rajta, és a női ikonfigurák (modellek, színésznők) formáival hasonlítja őt össze – s ítéli kevésbé vonzónak, szépnek. Mások értékelése felülírja a saját test képét – az anorexiás is kövérnek látja magát. Ő azonban sikeresen legyőzte éhségét és uralja testét. A tökéletes önkontroll élménye erőt ad, a nő az akaraterő diadalát éli meg – és a beteg még a klinikai stádiumban is azt hiszi, hogy uralja a testét, és bármikor abba tudja hagyni a koplalást, ha akarja. (Ez sajnos többnyire illúzió, gyakran már klinikai úton sem lehetséges az anyagcsere helyreállítása.) A feminista elemzések összefüggést találtak a női testi formák, folyamatok kamaszkori jelentkezése és az anorexia között. A serdülő lány tudattalanul tiltakozik a nővé válás és az azzal járó kulturális normák ellen. A fiúsan vékony anorexiás test biztonságot ad, és tagadja a nőiséget, a kontrollképesség férfias fantazmatikus identifikációt tesz lehetővé – tudattalanul. Régi kulturális mintákat fedezhetünk fel e mögött a modern kórkép mögött. Az anorexiás azt a nőiséget tagadja és kontrollálja saját testében, amelyhez a féktelen vágyak képzete tapadt (szexuális étvágy, evés vágya, érzelmek iránti vágy stb.). A nő mindig „túl sok”, maga a természet elementáris ereje – ezért is szorul rá a férfi irányítására, akinek segítségével megtanulhatja önmagát uralni (Rousseau Zsófiája és Emilje az ideális pár példája). Ennek a kulturális mintának (archetípusnak) megtestesítői Éva, Pandóra, a boszorkány, a varázslónő, a vámpír, a *femme fatale*. Pszichoanalitikus értelmezés szerint a női hatalom, erő archetípusai a férfiak nőktől való félelmének kivetítései – és ezt interiorizálja büntudatként a nő, aki hibásnak, túlzásnak, „túl soknak” érzi magát.³³ Gay (1984. 197–201) összefüggést lát egy-egy ilyen alakzat megjelenése és a nők időnként észlelhető társadalmi megerősödése között, mint például a *femme fatale* és a 19. századi szüfrasset-mozgalom esetében.

A test konkrét, megélt anyagságát Bordo inkább hangsúlyozza, mint a következőkben bemutatásra kerülő, hangsúlyában eltérő álláspontot képviselő Butler. A két szerzőt mások megítélése szerint is érdemes egymás mellé állítani (Hekman 1998. 91).

³³ Eichenbaum–Orbach (1983) és Dinnerstein (1976. 59–62) szerint ezt a fantazmát a korai gyermekkor hatalomteli anyafigurájától való függőség élménye alapozza meg.

III. DISZKURZÍVE ELŐÁLLÍTOTT NEMISÉG – JUDITH BUTLER KONSTRUKCIÓS TESTFOGALMA

A test kulturális kényszerek, normák formálta felfogásának és megélésének egyik szélsőséges konstitúciós felfogása Butler két, kilencvenes évek elején írt művében jelent meg. Erősebb formában az elsőben, a *Problémás nemben*, és némileg enyhített mértékben a *Jelentős testekben*, amelyben a kritikai reflexiók hatására módosította, újragondolta egyes állításait. (Megjegyzéseim csak erre a két könyvre vonatkoznak, nem célozom Butler átfogó értékelése, még kevésbé a hozzá kapcsolt *queer*-elméleté.)

Butler a mai feminista elmélet sztárja, annak amerikai értelmében. Emellett jelentős filozófus, immár két évtizedes alkotói pályával, aktívan politizáló értelmiségi, művei a politikai filozófia területére is kiterjednek (az identitáspolitika problémáiról, például a gyűlöletbeszédéről is írt könyvet). Igen vitatott gondolkodó, nem utolsósorban bonyolult, esetenként homályos stílusa miatt: egy alkalommal a „Rossz stílus verseny” (*Bad Writing Contest*) első helyezettje volt.

A *Problémás nem – Feminizmus és az identitás felforgatása* 1990-ben jelent meg. Célja az volt, hogy megkérdőjelezze a női identitás stabilitását és esszencializáló felfogását, amely a kötelező érvényű heteroszexuális mátrix mentén keletkezik. Még a feminizmus politikai céljai, a nők közös érdekei sem igazolják, illetve teszük szükségessé az egységes női identitást – bár ilyen célok megfogalmazhatók, de más elméleti alapon, nem fundacionalista módon is lehetséges a nők politikai összefogása (Butler 1997). A feminista elméletben használt *sex/gender* megkülönböztetésen keresztül mutatja be, ahogy – szerinte – a *gender* társadalmi-kulturális kategóriája hozza létre a természetes vagy biológiai nemet (*sex*), amennyiben ezek a diszkurzív gyakorlatok konstituálják a nemi testet. Ezek a nemi diskurzusok jelölik ki a tapasztalat határait, egy adott kultúrán belül lehetséges módjait, érthető formáit. A nemi test egy folyamat eredménye, illetve állandóan ismétlődő gyakorlatok során materializálódik:³⁴ maga a test „megtestesülése” ezeknek a gyakorlatoknak. A foucault-i alapgondolat (regulatív normák) felismerhető, ezen kívül Butler továbbgondolja és átviszi a performatív nyelvi aktusok austini gondolatát a testi viselkedésre, amely révén állandóan előadjuk, sőt létrehozunk női vagy férfi (heteroszexuális) voltunkat. Ezáltal Butler dekonstruálja a természetes vagy biológiai nem fogalmát: a test a kulturális inskripció számára szubsztrátum, írható felületként funkcionál. A nem tehát performatív testi aktusok nem szűnő és ismétlődő sora, cselekvésselőállítás, de nem valami eleve adottnak a kifejezése.³⁵ A felforgató aktusok azok, melyek leleplezik valaminek a csináltságát, például egy transzvesztita a nő/férfi imitációjával felfedi a nem utánzó és

³⁴ Az ismételhetőség fogalmát a magyar fordítás meghagyta a latinos-angolos „cítálhatóság” formában (Butler 2005).

³⁵ A fogalmi tisztázáshoz különösen használható Butler 1993/2005 előszava (11–35), és még inkább a *Performativitás mint citálhatóság* című fejezet (25 skk.; én „ismételhetőség” formában

így esetleges jellegét (Butler 2006. 234). A híres-hírhedt parodikus performansz ötlete ehhez a gondolathoz kapcsolódik – később ezen kritikusiakat sokat élcelődtek.³⁶ A nem performativitásának gondolata a következő évtizedekben nagy hatással volt a feminista irodalomtudományban (Bollobás 2007). A kötet differenciált elemzéseket tartalmaz a pszichoanalízis (Freud, Lacan, Kristeva), Monique Wittig, Foucault (*Herculine Barbin*), Joan Riviere műveiről. Butler három évvel későbbi könyvében, amely az angolban beszédesebb címmel jelent meg (*Bodies That Matter...*),³⁷ folytatja a kérdést a testről mint anyagról. Mit jelent a test anyagisága? És a szexus³⁸ anyagisága (materialitása)? Honnan van neme a testnek? Butler azt az elterjedt felfogást kérdőjelezi meg, amely az anyagra mint prediszkurzív entitásra hivatkozik. Szerinte már maga az anyag fogalma „telített a szexus (*sex*) és a szexualitás beszédmódjaival, amelyek behatárolják és korlátozzák az 'anyag' szó használatát” (Butler 2005. 41, 239). Annak bebizonyítását tűzte ki célul a műben, hogy „konstitutív történelme során ezt a redukálhatatlan anyagiságot egy problematikus nemi mátrix hozza létre”. Ha ez sikerül – írja –, „akkor az is belátható, hogy az a diszkurzív gyakorlat, mely az anyagnak redukálhatatlan jelleget ad, egyben ontologizálja és rögzíti is ezt a nemi mátrixot” (uo.). Az anyagiság fogalma eleve női, „a nemi különbség drámájának színtere”.³⁹ Butler a nemi mátrix genealógiáját vizsgálja meg. Természetesen a görögöknél kezd, de a mai diskurzusok keretében: Arisztotelésznél Foucault-val és Platónnál, a *Timaiosz khóra*-fogalmát újragondolva Kristevával, Derridával és Irigaray-vel vet számot.⁴⁰ Nyilván már a korábban kifejtettek is sokakban felidéztek anyag és forma viszonyának arisztotelészi felfogását, amely az élőlények keletkezésének elképzelésében az anyaghoz mint önmagában semmilyen minősítéssel nem rendelkező szubsztátumhoz a nőt rendeli hozzá, a formához a férfit, amely formát ad az anyagnak, illetve a születendő emberpalántának. Ez az arisztotelészi gondolat közel áll a formáknak (az ideáknak) és a *khórának* a kozmosz keletkezésében játszott szerepéhez Platón *Timaiosz*ában. Butler alapvető értelmezési keretként használ egy általa revideált lacani és freudi elméletet.⁴¹ Lacan elmélete, fogalmi apparátusa a két nőtanítvány, Julia Kristeva és Luce

használtam a szót). A szerző itt az előző könyvét ért kritikákra is kitér, melyek nyilván segítettek a fogalmi tisztázásban.

³⁶ Nem egészen méltányos módon Martha Nussbaum (1999) is, aki Butlert a paródia professzoraként aposztrofálta – elsősorban azért, mert a posztmodern divattól féltette a klasszikus liberális feminista politika népszerűségét.

³⁷ Butler 2005. Az angol *matter* szó „anyag” és „számít, fontos” jelentéssel is rendelkezik. (Az indoeurópai nyelvekben a *matéria*, *mater* szócsalád jelentésmezője sok inspirációval szolgált az anyai testről szóló elméletekhez.)

³⁸ Ezt a megoldást választották a fordítók az angol *sexre*.

³⁹ Platón *Timaiosz*a: Butler 2005. 59.

⁴⁰ Butler Irigaray-vel vitatkozó *khóra*-értelmezéséről lásd Irigaray-ról és a platóni erőszról szóló írásomat: *A platóni erősz pszichoanalízisben* (publikálatlan kézirat).

⁴¹ Főleg a *Képzeletbeli azonosulás* és a *Szexus felvétele* című fejezet: Butler 2005. 97–121.

Irigaray gondolati megértéséhez is alapvető, velük Butler helyenként saját értelmezését állítja szembe.⁴²

E rövid összefoglalás keretében csak egyetlen lényegi kritikai megjegyzést tennék a performativitás mint materializálódás felfogása kapcsán, ahogy az e két könyvben megjelenik.⁴³ A testet diszkurzív hatások effektusaként felfogni igen problematikus, mivel a nyelvi performativitás nyelvfilozófiai tézisént ontológiaivá tágtja, a test konstitúciója folyamatának fogalma ezáltal az „előállítás” szinonimájává lesz. A diszkurzív gyakorlatok, a szavak hoznák létre a testet, illetve az anyagot? Ez nagyon emlékeztet a Szó teremtető hatalmának vallási felfogására („Kezdetben volt az Ige”). A nemi testre alkalmazva pedig azt sugallja, hogy szabadon dönthetünk, milyen nemet, testet jelenítünk meg. Butler a kritikus ellenvetésekre válaszolva tagadja, hogy szerinte a test tisztán nyelvi természetű (Butler 2006. 74),⁴⁴ de az előző könyv megfogalmazásai teret adtak ennek az értelemnek. Ezzel a kritikai megjegyzéssel nem állok egyedül, például Herta Nagl, a feminista filozófia egyik európai tekintélye is hasonlóan látja (Nagl 2006. 55–57).⁴⁵ Úgy vélem, hogy a vitatott gondolat a *Jelentős testek*ben már csak egy lehetséges pszichoanalitikus, szemiotikai értelmezés státuszát kapta. Ezt egy hermeneutikai elméleti keretben elhelyezve Butler felfogása kevésbé problematikus, de egy szigorúbb fenomenológiai keretben még mindig kifogásolható marad. Mindazonáltal ez nem teszi érvénytelenné az általános filozófiai kritikát.⁴⁶

Úgy vélem, hogy Butler testfogalmánál Elizabeth Grosz „megélt test”-interpretációja elméletileg sokkal tarthatóbb, mert megőrzi a nemileg tematizált test szintjén is azt az ambivalenciát, amely ma a posztmodern testelméletek kihívása idejében Merleau-Ponty egyik legfontosabb örökségének tűnik (Grosz 1994. 190). Butlerrel azért is lehet jogosan összehasonlítani, mert mindketten nagymértékben élnek a pszichoanalitikus elméletek értelmezési keretével, bár Groszt a *Volatile Bodies* (Grosz 1994) alapján inkább a Merleau-Ponty követők közé sorolnám (Deleuze és Foucault nem kevésbé hatott rá).

⁴² Különösen a *Leszbikus fallosz* és a *Morfológiai imaginárius* című fejezet: Butler 2005. 65–97.

⁴³ Sara Salih írt egy informatív bevezetést Butlerről (Salih 2003); a róla szóló cikkek száma óriási, afféle kötelező feminista penzumává vált, csak néhány jelentős szerzőt említek később lábjegyzetben.

⁴⁴ Itt már csak azt állítja, hogy „a nyelv nem áll ellentétben az anyagisággal”, a nyelv anyagiságáról beszél és a késői Merleau-Ponty „világ teste” fogalmát ajánlja analógiaként. A nyelvi és testi morfológia egyik lehetséges kapcsolatát Lacan és Kristeva pszichoanalitikus elmélete segítségével vázolja fel az adott fejezetben (a híres *Tükörszínház* című Lacan-írásról van szó).

⁴⁵ Illetve a *Sex/gender. Hogyan zárhatnánk le egy hosszúra nyúlt vitát?* című fejezet egésze (Nagl 2006. 49–71).

⁴⁶ Butler népszerűsége miatt inkább a kritikus értelmezők közül neveznék meg néhányat: az itt említett szerzők közül Bordo (1993, 289. skk), a klasszikus fenomenológia oldaláról Sara Heinämaa és Regula Giuliani, a feminista elméletben pedig Sonia Kruks, Seyla Benhabib és Toril Moi.

Összegzésül a test konstitúciós felfogása körüli vita keretéhez térek vissza. A Butlerrel jelzett elméleti pozíció a nemi esszencializmus vádjá következtében a *genders* (sokféle, tetszőleges és rögzít[het]etlen) álláspontjához, *gender*-szkepticiz-mushoz (Bordo 2006), vagyis a testi szubjektivitás partikularitásához, a heteronormativitás értelmében véve nem nélküli, sokféle testekhez vezetett. Így többen célszerűnek látják a *gender* (társadalmi nem) kategória feladását, és helyette a megélt test fogalmát használni, amely az egzisztenciális fenomenológia értelmében mindig szituált testet jelent, vagyis Beauvoir és Merleau-Ponty együttes örökségét hordozza (Moi 1999. 3–121). A megélt test fogalmát a fenomenológiai indítatású szerzők mind elfogadják, a testetlen, racionális szubjektum fogalma helyett ez feminista szempontból is termékenynek tűnik. Ennek elfogadása azonban nem helyettesítheti, vagy teszi fölöslegessé a *gender* dualizmusát. Bemutatott szerzőink közül Bordo fejt ki azokat a társadalmi és filozófiai érveket, melyek a *gender* kategóriájának szükségessége mellett szólnak – csak kettőt említek: a filozófiai tradíció bináris oppozíciói „kidobásának” elméleti apóriája, valamint a férfiak és nők közötti tovább élő egyenlőtlenségek kritikai tematizálása, a politikai cél kitűzésének szükségessége (Bordo 2006. 111, 118). Iris Young is ezen az állásponton van egyik utolsó írásában, amelyben Toril Moi álláspontjára reflektál: *Lived Body vs. Gender, Reflections on Social Structure and Subjectivity* (Young 2005. 12). Elisabeth Grosz könyvét pedig azért emelném ki újból, mert ő dolgozta ki, mintegy kipreparálva Merleau-Ponty műveit a feminista alkalmazások számára, a *lived body* (megélt test) fogalmát, ezáltal megnyitva az utat egy feminista fenomenológia felé.⁴⁷ Grosz jelentősen hozzájárult a nemileg (is) különböző testek különböző tapasztalatainak megértéséhez, és kiemelkedő filozófiai teljesítményként még Lacan patriarchális elméletének is képes volt feminista olvasatát adni, valamint egyéb posztmodern kihívásokkal is megbirkózik.⁴⁸

IRODALOM

- Allen, Jeffner – Iris Marion Young (szerk.) 1989. *The Thinking Muse. Feminism and Modern French Philosophy*. Bloomington, Indiana University Press.
- Barthes, Roland 1999. *A divat rendszere*. Ford. Mihancsik Zsófia. Budapest, Helikon.
- Bartky, Sandra Lee 1990. *Femininity and Domination. Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York, Routledge.
- Bartky, Sandra Lee 1992. Foucault – a nőiesség és a patriarchális hatalom modernizációja. Ford. Keresztes György. *Magyar Filozófiai Szemle*. 36/3–4. 434–445.
- Battersby, Christine 1998. *Phenomenal Woman: Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. New York, Routledge.

⁴⁷ Lásd Embree–Fisher 2001, különösen Debra Bergoffen és Linda M. Alcoff cikkeit.

⁴⁸ Elisabeth Grosz 1990. *Jacques Lacan – A Feminist Introduction*. London, Routledge. Ennek egy részlete olvasható magyarul Csabai–Erős 1997-ben. Még két másik írása is olvasható Séllei 2006-ban arról a kihívásról, amelyet Derrida és Foucault jelentett a feminizmus számára.

- Baudrillard, Jean 1998. The Finest Consumer Object: Body. In Fraser–Greco 2005. 191–205.
- Beauvoir, Simone de 1969/1971. *A második nem*. Ford. Görög Livia és Somló Vera. Budapest, Gondolat.
- Benhabib, Seyla – Drucilla Cornell – Judith Butler – Nancy Fraser 1995. *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. London, Routledge.
- Bigwood, Carol 1991. Renaturalizing the Body (with the help of Merleau-Ponty). In Welton 1998. 99–115. Eredeti megjelenés: *Hypatia*. 1991. 6/3. 54–73.
- Binswanger, Ludwig 1958. The Case of Ellen West. In Rollo May (szerk.) *Existence*. New York, Simon and Schuster.
- Bollobás Enikő 2007. Performansz és performativitás – a női, meleg és nem-fehér szubjektumok nagy előadásai az irodalomban. In Séllei Nóra (szerk.) *A nő mint szubjektum, a női szubjektum*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó. 17–58. (Vö. Bollobás nagydoktori értekezése a performativitásról. Budapest, MTA, kézirat 2009.)
- Bordo, Susan 1993. *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley, University of California Press.
- Bordo, Susan 2006. Feminizmus, posztmodernizmus, genderszkepticizmus. Ford. Séllei Nóra. In Séllei 2006. 93–130.
- Bourdieu, Pierre 2000. *Férfiuralom*. Ford. N. Kiss Zsuzsa. Budapest, Napvilág.
- Bradiotti, Rosi 2007. Feminista filozófiák. In uő *Egy nomád térképei*. Ford. Vándor Judit és Agárdi Izabella. Budapest, Balassi. 7–33.
- Butler, Judith 1987. *Subjects of Desire. Hegelian reflection in Twentieth Century France*. New York, Columbia.
- Butler, Judith 1989. Sexual Ideology and Phenomenological Description. A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. In Jeffner Allen – Iris Marion Young (szerk.): *The Thinking Muse – Feminism and Modern French Philosophy*. Bloomington, Indiana University Press. 85–101.
- Butler, Judith 1990/2006. *A problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása*. Ford. Berán Eszter és Vándor Judit. Budapest, Balassi.
- Butler, Judith 1993/2005. *Jelentős testek. A „szexus” diszkurzív korlátairól*. Ford. Barát Erzsébet és Sándor Bea. Budapest, Új Mandátum.
- Butler, Judith 1997. Esetleges alapok. A feminizmus és a „posztmodern” kérdés. *Thalassa*. 1997. Újabb megjelenés in Csabai–Erős 1997. 256–275.
- Butler, Judith – Scott, Joan Wallach 1992. *Feminists Theorize the Political*. New York, Routledge.
- Csabai Márta – Erős Ferenc (szerk.) 1997. *Freud titokzatos tárgya. Pszichoanalízis és női szexualitás*. Budapest, Új Mandátum.
- Dinnerstein, Dorothy 1976. *The Mermaid and the Minotaure: Sexual Arrangement and Human Malaise*. New York, Harper.
- Eichenbaum, Louise – Orbach, Susie 1983. *Understanding Women. A Psychoanalytic Approach*. New York, Basic Books.
- Embree, Lester – Fisher, Linda (szerk.) 2001. *Feminist Phenomenology*. Dordrecht, Kluwer.
- Ferry, Luc 1992/1994. *Új rend: Az ökológia*. Ford. V. Tóth László. Budapest, Európa.
- Fraser, Mariam – Monica Greco 2005. *The Body. A Reader*. London, Routledge.
- Gay, Peter 1984. *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*. 1. köt. *Education of the Senses*. New York, Oxford University Press.
- Gaitens, Moira 1996. *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. London, Routledge.
- Grosz, Elizabeth 1994. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indiana University Press.
- Giuliani, Regula 2001. Das leibliche Selbst. Grenzen der Konstruktion des Geschlechts. In Waniek 2001. 205–219.

- Heinämaa, Sara 2003. *Toward a Phenomenology of Sexual Difference. Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*. Lanham Boulder, Rowman.
- Hekman, Susan 1998. Material Bodies. In Welton 1998. 61–71.
- Hell Judit 2006. *Feminista filozófia*. Budapest, Áron.
- Irigaray, Luce 1974/1985. *Speculum of the other Woman*. Ford. Gillian C. Gill. Ithaca, Cornell.
- Irigaray, Luce 1993. *An Ethics of Sexual Difference*. Ford. Carolyn Burke – Gillian C. Gill. London, Athlone.
- Joó Mária 2003. Simone de Beauvoir és A második nem. *Pro Philosophia Füzetek*. 35. 35–57.
- Joó Mária 2004. A nő mint igazság Nietzsche-nél. *Pro Philosophia füzetek*. 40. 63–87.
- Joó Mária 2005. Simone de Beauvoir és a poszt szocialista helyzet. In Palasik–Sipos (szerk.) *Házastárs? Munkatárs? Vetélytárs? A női szerepek változása a 20. században*. Budapest, Napvilág. 39–55.
- Kruks, Sonia 2001. *Retrieving Experience. Subjectivity and recognition in feminist Politics*. Ithaca, Cornell.
- Moi, Toril 1999. What is a Woman? Sex, Gender and the Body in Feminist Theory. In uő *What is a Woman? and Other Essays*. Oxford, Oxford University Press. 3–121.
- Morgan, Katherine Pauly 1998. Sculpted bodies. Women and the knife: Cosmetic surgery and the colonization of women's bodies. In Welton 1998. 325–347.
- Mulvey, Laura 2000. *A vizuális élvezet és az elbeszélő film*. Ford. Juhász Veronika. *Metropolis*, feminista különszám. 4. 12–23.
- Nagl, Herta 2006. *Feminista filozófia*. Ford. Hell Judit. Budapest, Áron.
- Nussbaum, Martha 1999. The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler. *The New Republic*. Február 22. 37–45.
- Olkowski, Dorothea (szerk.) 2006. *Feminist Interpretations of Merleau-Ponty*. Bloomington, Indiana University Press.
- Pieper, Annemarie 2004. *Van-e feminista etika?* Ford. Hell Judit. Budapest, Áron.
- Preston, Beth 1996. Merleau-Ponty and Feminine Embodied Existence. *Man and World*. 29. 167–186.
- Price, Janet – Margrit Shildrick (szerk.) 1999. *Feminist Theory and the Body*. Edinburgh University Press.
- Séllei Nóra (szerk. és ford.) 2006. *A feminizmus találkozásai a posztmodernnel*. Debrecen, Csokonai.
- Salih, Sara 2003. *Butler*. London, Routledge.
- Suleiman, Susan Rubin (szerk.) 1985. *The Female Body in Western Culture*. Cambridge, Harvard University Press.
- Scott, Joan Wallach 2001. *Társadalmi nem – a történelmi elemzés hasznos kategóriája*. In Joan Wallach Scott (szerk.) *Van-e a nőknek történelmük?* Ford. Greskovits Endre. Budapest, Balassi. 126–161.
- Young, Iris Marion 1990. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Female Body Experience*. Bloomington, Indiana University Press.
- Young, Iris Marion 1990b. *Five Faces of Oppression in Young: Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press.
- Young, Iris Marion 2005. *On Female Body Experience. 'Throwing like a Girl' and Other Essays*. Oxford, Oxford University Press.
- Vermes Katalin 2006. *A test éthosza*. Budapest, L'Harmattan.
- Waldenfels, Bernhard 2005. *A normalizálás határai*. Ford. Csatár Péter és Kukla Krisztián. Budapest, Gond-Cura.
- Waniek, Eva – Silvia Stoller 2001. *Verhandlungen des Geschlechts. Zur Konstruktivismusdebatte in der Gender-Theorie*. Wien, Turia und Kant Verlag.
- Welton, Donn (szerk.) 1998. *Body and Flesh. A Philosophical Reader*. Oxford, Blackwell.
- Wolf, Naomi 2000. *A szépség kultusza*. Ford. Follárdt Natália. Debrecen, Csokonai.

A spinozai test mint probléma

Napjaink Spinoza-kutatásában hangsúlyosan jelen van egy olyan áramlat, amely nem annyira filozófiatörténeti érdeklődéssel közelít Spinozához és a rendszerével kapcsolatos kérdésekhez, mint inkább a spinozai módszer lehetséges alkalmazása és kiaknázása szándékával. Pierre-François Moreau egyenesen „forradalomról” beszél ennek kapcsán, mely valójában már Alexandre Matheron, Gilles Deleuze, Étienne Balibar és Pierre Macherey munkásságával megindult, de az ezredfordulóra vált olyan önálló tendenciává, amely spinozista szemléletű kutatási programokat követelt ki a szociológia, politológia, ökonómia területein és határterületein.¹ Ha, mint gyakran előfordul, ezek a kutatások a spinozai test, illetve individuum fogalmaival elemzik e területek releváns jelenségeit – a különféle társadalmi csoportok individuációját, a hatalmi, termelési, fogyasztói viszonyok önszerveződését, a pénz- és tőkefolyamatokban tetten érhető *conatus* stb. –, úgy nem tűnik érdektelennek vizsgálat alá vonni magában a spinozai testfogalomban rejlő potenciált a rendelkezésünkre álló spinozai szövegek fényében. Spinoza híres-hírhedt kérdése – vajon mire képes a test? –, amióta Deleuze reflektorfénybe állította, *magának* a spinozai kérdésnek számít a test kapcsán. Mi az alábbiakban elsősorban az *Etika* szövegére támaszkodva, még a test képességeire irányuló kérdés előtt azt próbáljuk meg problematizálni, hogy vajon mi is a test Spinozánál.

I. TEST: EGYEDI DOLOG ÉS INDIVIDUUM

Önmagában erre a kérdésre persze nem nehéz felelni, hiszen a test, mint tudjuk, a kiterjedésnek a modusza, amint ezt az *Etika* II. részének 1. definíciója ki is mondja. A spinozai lexika azonban gazdagabb ennél, s a modusz fogalom mellett használja az egyedi dolog, illetve az individuum fogalmait is, amelyekről

A tanulmány a 67798 számú OTKA-pályázat támogatásával készült.

¹ Lásd különösen Citton–London 2008.

ráadásul külön definíciókat ad az *Etika* ugyanezen részében. Hogy mivel jár a test modusz volta, nagyjából ismert: a test a végtelen terjedelmű természetnek egy véges módosulása, a végtelen óceánnak egy vízfodra.² Ám hogy mivel jár az, hogy a test egyedi dolog is, illetve individuum is, már kevésbé ismert. Ezért először ennek fogunk utánajárni.

Spinoza az *Etika* II. részének 7. definíciójában határozza meg az egyedi dolog (*res singularis*) fogalmát:

Egyedi dolgokon olyan dolgokat értek, amelyek létezése véges és meghatározott. Mert ha több individuum egyetlen cselekvésben olyképpen hat össze, hogy valamennyien egyszerre egyetlen okozat okát alkotják, ennyiben ezeket összességükben egy egyedi dologként tekintem.

Ez a definíció három észrevételre adhat okot. Egyrészt a definíció láthatólag egy nominális definiensből és egy genetikus definiensből tevődik össze. Az első mondat a „véges és meghatározott létezés” jellemzőivel fogalmilag azonosítja a definiendumot, azaz nominális definíciót ad,³ míg a második mondat azt határozza meg, hogy konkrétan hogyan, milyen körülmények között jön létre a definiendum, azaz genetikus definíciót ad. Második észrevételünk az, hogy a definícióban az egyedi dolgot nem úgy kapjuk meg, mint ami egy benne rejlő szubsztanciális egység jóvoltából válna egyedi dologgá, még csak nem is a számszerű egysége, részeinek száma vagy a térbeli lokalitása teszi egyedi dologgá, hanem a *cselekvés* egysége: *una actio*. A definíció sodorvonalában az egység eredetileg a cselekvést jellemzi („egyetlen cselekvésben”), majd áttevődik a cselekvés által kiváltott okozat egységére („egyetlen okozat”), majd innen a dolog egységére („egy egyedi dolog”). Azért lehetséges tehát egy egyedi dologról beszélni, mert több individuum egyetlen cselekvésben összehat: *in una actione concurrent*. Így ha az utcán egy lerobbant autó eltolásánál alkalmi segítséget nyújt néhány járókelő, akkor ők egyetlen egyedi dologgá állnak össze – nevezhetjük ezt „mentőcsapatnak” –, amennyiben egyetlen cselekvésben, az autó mozgatásában összehatnak. Sarkosabban úgy is fogalmazhatnánk, hogy a természetben ekkor *keletkezik* egy egyedi dolog, mely a cselekvés végeztével, miután a járókelők folytatják a maguk útját, *megszűnik létezni* – teljes összhangban a definíció ama kitételével, hogy a dolog létezése véges és meghatározott. Végül a harmadik észrevételünk az, hogy az egyedi dolog definíciója a cselekvésen túl támaszkodik az *individuum* fogalmára is. Nézzük meg ezt közelebbről.

Az *individuum* fogalma szórványosan felbukkan ugyan korábban az *Etika* I. részében, de igazán csak a későbbiekben kap hangsúlyos szerepet, mi több, önálló

² A vízről mint a szubsztancia–modusz viszony metaforájáról lásd az *Etika* I. 15. tétel megjegyzését.

³ Amit voltaképpen már az *Etika* I. könyv 28. tétele is kimond: „Minden egyedi dolog, vagyis minden dolog, amelynek létezése véges és határolt...”

definíciót, az *Etika* II. részének fizikai betétjében, a 3. segédétel következtetett tétele után. Ez a definíció az individuum fogalmát kifejezetten a fizikai testek síkján, azaz kizárólag a kiterjedés attribútumára leszűkítve határozza meg:

Mikor több egyforma vagy különböző nagyságú testet más testek olyképp szorítanak össze, hogy egymást érintik, vagy ha ugyanolyan vagy különböző sebességgel mozognak olyképpen, hogy ezt a mozgásukat bizonyos meghatározott arány (*ratio*) szerint közlik egymással, akkor azt mondjuk, hogy ezek a testek egyesültek egymással, s mind együttesen *egyetlen testet vagy individuumot* alkotnak, amely a testeknek ezen egyesülése által különbözik a többtől.

Az individuum definíciója immár ízig-vérig genetikus definíció, tehát az individuum, a testi individuum keletkezését tárja elénk: egy individuum keletkezhet egymást érintő, egymáshoz tapadó testekből, de keletkezhet úgy is, hogy e testek nem összetapadnak, hanem mozognak egymáshoz képest. Ez utóbbi esetben a meghatározó feltétel az, hogy (a) e mozgások nem függetlenek egymástól, hanem „kommunikálnak” (*communicent*), vagyis egy bizonyos mozgásközlési rendszerbe szerveződnek, melyben mozgásokat adnak át egymásnak; (b) továbbá ez a mozgásközlési rendszer egy meghatározott arálynak vagy viszonynak – *rationak* – engedelmeskedik (*certa quadam ratione communicent*). Az első eset triviális: voltaképpen már Descartes is erre vezette vissza a testeket, még ha ő nem is kifejezetten a test részeinek összetapadására helyezi a hangsúlyt, hanem arra a tényre, hogy a részek együtt mozognak, szimultán mozdulnak el.⁴ A második esetben, amellyel Spinoza már túllép Descartes-on, aki a részek egymáshoz képest tekintett mozgását soha nem fogja konstitutív tényezőnek tartani, azt látjuk, hogy akár az (a), akár a (b) feltétel elmaradása esetén *nem keletkezik individuum*: a levegőben kavargó porszemek vagy a vízben úszkáló halak, pusztán azáltal, hogy egymáshoz képest mozgásban vannak, még nem fognak egyetlen individuummá összeállni (sem [a], sem [b] nem teljesül). De még akkor sem, ha a porszemek egymással összeütközve mozgást közölnek egymással, vagy ha a halak a véletlenszerű mozgásaikat egymáshoz képest úgy szervezik meg, hogy kitérjenek egymás elől, és ne ütközzenek össze (az [a] teljesül, [b] nem). Individuum csak akkor keletkezik, ha e mozgásközlési rendszerekben a mozgások közt egy meghatározott arányosság vagy szabályszerűség lép fel: ha például a porszemek örvénylő kavargásba kezdenek, vagy ha a halak mozgása összehangolódik, például egy vadászó vagy menekülő formáció szerint.

⁴ „Testen, vagyis anyagrészen értem azt az összességet, ami a mozgás során egyszerre mozdul el, függetlenül attól, hogy az összesség részei eközben egyéb mozgásokat végeznek vagy sem.” Descartes 1647/1997 II. 25. 170.

Egymás mellé állítottuk az egyedi dolog és az individuum definícióját. Kérdésünk az, hogy ha most eltekintünk attól, hogy egy testre hivatkozhatunk egyedi dologként is és individuumként is, önmagában e két meghatározás között milyen kapcsolatot tudunk teremteni. Végezzünk ehhez némi diszkussziót.

Egyfelől érvelhetünk amellett, hogy az individuum definíciója konkretizálja az egyedi dolog definíciójának a tartalmát: amit az első egységes cselekvésként jelölt meg (*in una actione concurrent*), az a másodikban egy bizonyos meghatározott arány szerint zajló mozgásközlésként nyer konkrétabb tartalmat (*motus suos invicem certa quadam ratione communicent*). Akár még odáig is elmehetnénk, hogy azt mondjuk, az első definícióban szereplő *cselekvésnek* a második definíció *mozgásközlése*, a cselekvés *egységének* pedig a másodikban az a bizonyos *arány* felel meg. Eszerint az individuum fogalma konkrétabb és gazdagabb körülírását adja az egyedi dolog fogalmának, ám voltaképpen individuum és egyedi dolog ugyanaz: e fogalmak szinonimák. Egymásra következésük rendje az *Etika* szövegében jól megfelel annak a spinozai tendenciának, amely a megismerés általánosabb formáitól az egyre konkrétabb és specifikusabb formák felé visz bennünket, más szóval a megismerés második nemétől a harmadik nem, a konkrétumok intuitív ismerete felé vezet.

Ugyanakkor az individuum és egyedi dolog ilyenén azonosítása mégsem teljesen magától értetődő, és akár még az a gyanú is felmerülhet, hogy e definíciókban a sokaságok két eltérő organizációjával van dolgunk. Hiszen mit is állítunk akkor, ha az individuumról azt mondjuk, hogy egyedi dolog? Ha egy individuum egyedi dolog is, azaz kielégíti az egyedi dolog általánosabb definícióját, akkor ez azt jelenti, hogy olyan individuumokból kell állnia, amelyek egyetlen cselekvésben összehatva egyetlen okozatot hoznak létre, legyen az bármi. Más szóval, nem csupán annak kell teljesülnie, amit az individuum definíciója kimond, hogy az őt alkotó individuumok között arányos mozgásközlés zajlik, hanem ezenfelül az arányos mozgásközlésnek ki kell váltania egy okozatot, *egyetlen* okozatot. Spinoza például az emberi testet individuumnak tekinti: a sejtek, a vér, a nyirok, a szív, az agy stb. mint megannyi individuum egymáshoz képest arányosan megszerveződő milliárdnyi mozgásaikkal létrehoznak egy nagyobb, komplexebb individuumot, a testünket. De vajon kiváltanak-e ezek a mozgások együtt egyetlen okozatot? És mi lenne ez az okozat? A test sokféle okozat oka lehet, de ha mozdulatlanul alszik, akkor is megmarad individuumnak, pedig ekkor semmilyen okozat kiváltásában nem tűnik cselekvő ágensnek.⁵ Így ha elkötelezzük magunkat amellett, hogy részindividuumainak mozgásai okozatot

⁵ Eltekintve persze attól, hogy lélegzésével mozgatja a környező levegőt, testmelegével hat a környezetére stb. Itt jegyezzük meg, hogy lehetséges volna az individuumot *kölcsönhatásként*, illetve merő *viszonylagosságként* elemezni, mely elemzésben az individuum feloldódna abban a karakterisztikumban, hogy csak a környezetéhez, illetve a természet egészéhez viszonyítva, e viszonyok sokaságában az, ami. Ez az elemzés azonban egy másik tanulmányt követelne.

váltak ki, úgy ezt az okozatot nem kereshetjük rajta kívül, a testen túl. Csak azt felelhetjük tehát, hogy maga az emberi test léte ez az okozat. Az *Etika* III. részének fogalmait segítségül hívva, a részindividuumok *részokai* vagy *inadekvát okai* egy olyan okozatnak, ami – a szó szoros értelmében – testet ölt. Mit jelent ez? Ha a korábbi példánkban a lerobbant autó *elmozdulása* egy okozott esemény volt a természetben, most az emberi test *aktuális létezését* ismerjük el eseményként. Ott az esemény egy kész testtel kapcsolatos esemény volt, itt maga az esemény „szüli meg” a testet. Végző soron tehát ha az individuumokat egyedi dolgoknak nevezzük, ezzel eseményként tekintünk rájuk: eseményként, amit sok-sok test együttes cselekvése vált ki, nevezzük így, egy inkorporáló kauzalitással, ami borotvaélen táncol a megszűnés és az átalakulás között. Megszűnik ugyanis, ha e sok-sok test önállóan, s nem összehangoltan kezd cselekedni. És átalakul, ha ugyanez a testsokaság együttesen és egyszerre, de *máshogyan* kezd el cselekedni.

Akárhogy is legyen, az individuum és az egyedi dolog azonosításával nyerünk egy új perspektívát a testről. Egy olyan perspektívát, amely ugyanakkor implicit marad a spinozai szövegekben, mivel mindig rávetül a *causa seu ratio* explicit perspektívája, amely szerint „minden dologra nézve meg kell tudnunk jelölni az *okot* vagy *alapot* (*causa seu ratio*), hogy miért létezik, vagy miért nem létezik” (*Etika* I. 11. tétel, 2. biz.). A test létének *ratio*ja ezen explicit perspektívában az individuum definíciójában kikötött *ratio* lesz, amely szerint a test részei kölcsönösen mozgást adnak át egymásnak: a mozgásközlés bizonyos meghatározott aránya. E meghatározott arány miatt létezhet egyáltalán *ilyen* test a természetben, *ilyen* tulajdonságokkal és *ilyen* képességekkel. Ez az arány determinálja a test létét. Ugyanakkor maga az arány is olyan, hogy egy bizonyos anyagdarab (pontosabban testsokaság) fel tudja venni azt, hiszen az arányok „az egyetemes testi természet rendjébe” illeszkednek: felvehetők. Spinoza szerint persze az emberi elme is kiötlölhet mindenféle tetszetős arányszüleményeket, ám előfordulhat, hogy ezek semmilyen test okául vagy alapjául nem szolgálhatnak, semmilyen testsokaság nem képes felvenni őket, s így természetellenes kimératestnek bizonyulnak. Ahogyan vannak gondolati képtelenségek (szögletes kör), úgy vannak testi képtelenségek is (griffmadár, szárnyas ló, beszélő fa). Ha a *causa seu ratio* perspektívájában soha nem fog gondot okozni a valóságos testek megkülönböztetése a kimératestektől, az azért van, mert e perspektívában a test *ratio*ja és az egyetemes testi természet rendje cirkulárisan megalapozza egymást, egymás függvényében érvényesek. Ezzel szemben ha az inkorporáló kauzalitást explicitté, önálló szemponttá tennénk – ahogyan nem az –, azt kellene mondanunk, hogy egy fokkal kevesebbet tudunk: e perspektívából csak annyit látunk, hogy sok-sok test együttesen cselekszik, ám nem feltétlenül pillantjuk meg a cselekvés *ratio*ját, a mozgásközlés meghatározott arányát, így azt sem tudjuk megmondani, hogy *miféle* test keletkezett, illetve *egyáltalán* test keletkezett-e. Kilépünk a cirkuláris megalapozásból, így nem tudjuk *elvéve* megkülönböztetni a

kimératestet a valódi testtől. Az eseményt, sok-sok test összehatását, meg kell fejtenünk. Előre sejthető így az is, hogy a *causa seu ratio*ból és az inkorporáló kauzalitásból komplementer problematizációs csapások fognak következni: az elsőnél egy létező testből indulunk ki és keressük azt a karakterisztikus arányt, amely létének oka és alapja; míg a másodiknál egy mozgásközlési rendszerből, azaz sok-sok egyszerre cselekvő testből indulunk ki, és keressük a rendszer karakterisztikus arányát, vagyis azt a nagyobb, komplexebb testet, amit e rendszer konstituál. A második út annival rázósabb az elsőnél, hogy míg az első esetben tudjuk, hogy léteznie kell valamilyen arálynak (hiszen a természet rendje biztosít efelől), addig a második esetben kérdéses, hogy *megfelel-e* test a kiinduló arálynak. Ezekre a kérdésekre a későbbiekben fogunk bővebben kitérni, most csak jó előre jelezzük őket.

Térjünk vissza az egyedi dolog és az individuum kapcsolatára, és nézzük meg a fordított irányú azonosítást, vagyis azt, hogy mivel jár, ha most az egyedi dolgot azonosítjuk individuumként. Ezzel ugyancsak zavaros vizekre evezünk. Nézzük ugyanis a korábbi autós példánkat: azt mondtuk, a lerobbant autót eltoló individuumok egységes cselekvésük jóvoltából egy egyedi dolgot alkotnak, egy mentőcsapatot. Ám ha a mentőcsapat individuum is, azaz kielégíti az individuum definícióját, akkor azt kell mondanunk, hogy az autót eltoló individuumok *között* mozgásközlés zajlik, hiszen a definíció ezt kötötte ki. Ezt azonban nemigen látjuk, hiszen az együtt ható individuumok nem egymással közölnek mozgást, hanem az autóval, amit mozgatnak. Ennek a definíciós feszültségnek az okára könnyű rámutatnunk: minden bizonnyal abban kell látnunk, hogy Spinoza az individuum meghatározásakor mindenekelőtt az emberi testet, vagyis egy komplex élő szervezetet tartott szem előtt, melynek karakterizálásánál kritikai hévvel utasította el a descartes-i „nyugvó tömeget” és a vele kapcsolatos szempontrendszereket.⁶ E kritikai elutasítás következménye az, hogy „a részek szimultán elmozdulása”, mely a descartes-i testnek lényegi szempontja, Spinozánál csak a legprimitívebb testekre marad érvényes, tudniillik azokra a szilárd testekre, amelyekben a részek egymáshoz tapadnak, míg a komplexebb testek esetében ez a szempont értelmetlen, illetve valamiféle szélsőséges határeseté válik. Természetesen ettől még kísérletezhetünk mindenféle áthidaló interpretációval, ám látnunk kell, hogy egy ilyen feszültség megléte a spinozai rendszerben nem tekinthető szimpla negatívumnak, aminek a nyomait el kéne takarítanunk, hiszen a spinozai gondolkodás egy pozitív karakterisztikuma csillog meg benne, az, ahogyan Descartes-nak búcsút intve saját problémát állít középpontba, az individuáció és az organizáció problémáját.

⁶ Vö. Spinoza 81. levelével Tschirnhaushoz: „A kiterjedésből, ha úgy fogjuk fel, mint Descartes, tudniillik mint nyugvó tömeget, a testek létezésének bizonyítása nemcsak nehéz, mint Ön mondja, hanem teljességgel lehetetlen.”

Ha áthidaló értelmezésekkel kísérletezünk, úgy tűnik, több lehetőség közül is választhatunk. Egyrészt értelmezhetjük az individuum definícióját úgy, hogy beleférjen egy szimultán elmozdulást produkáló mozgásrendszer is. Hiszen a *motus suos invicem certa quadam ratione communicent* formula eléggé tágan értelmezve annyit mond, hogy a részek a mozgásaikat közösen alakítják ki, közös nevezőre hozzák, egyesítik – a *communicentet* mindenesetre olvashatjuk így. A közösen kialakított mozgásba pedig már nyilvánvalóan belefér a részek szimultán elmozdulása is: az autót eltoló individuumok a mozgásaikat meghatározott módon közösen alakítják ki, anélkül hogy ezzel azt kellene állítanunk, hogy közöttük mozgásközlés zajlik. Másik lehetséges megoldás az, hogy kitágítjuk az egyedi dolog definícióját úgy, hogy az egyetlen okozat okát alkotó individuumokat *plusz magát ezt az okozatot* is tekinthessük összességében egy egyedi dolognak. Ez utóbbi esetben a *mentőcsapatot plusz az autót* tekintenénk egy egyedi dolognak, s így az individuum definíciójának kritériumára áttérve már nem azt kellene állítanunk, hogy a mentőcsapat tagjai között zajlik mozgásközlés, hanem azt, hogy a mentőcsapat és az autó között, így a mentőcsapat és az autó egy individuumot alkot. Még eklatánsabbá válik ez a példa, ha a mentőcsapatot kidobóemberekkel, az autót pedig egy kocsmatöltelékkel helyettesítjük, akit a kidobóemberek megpróbálnak kituszkolni, az pedig ellenáll: ez esetben az ok és az okozat a szemünk láttára individualizálódik egy „verekedő társasággá”, azaz egyetlen, jól meghatározott mozgásközlési rendszerbe szerveződő individuummá. Általánosságban minden ilyen összetapadó mozgó-mozgató konstellációt tekinthetünk egy individuumnak. Végül harmadik lehetőségként mondhatnánk azt, hogy a komplexebb individuumok esetében minden szimultán elmozdulás, amely egyszerre cselekvés és összehatás, feltételez transzverzális mozgásközléseket is, melyekre hivatkozva az összeható individuumokat immár teljes joggal definiálhatjuk egyetlen individuumként. Hiszen a lerobbant autót eltoló individuumok nem cselekedhetnének egyszerre, ha valaki nem jelezne közülük, hogy „Háromra toljuk meg!”, amint a halak sem úszhatnának egy rajban, ha nem figyelnék egymást, vagyis ha nem lenne köztük valamilyen auditív, vizuális vagy bármilyen egyéb jelző kommunikáció, amit Spinoza, ne felejtjük el, *testi* kommunikációnak, vagyis testek közti mozgásközlésnek tekint. Ennek a szimultán elmozdulást átlósan keresztező mozgásközlésnek a jelentőségét mutatja az is, hogy milyen irtatlanul nehéz egyébként nagy komplexitású rendszerekben szimultán elmozdulást előidézni (lásd sztrájk, tüntetés, polgári engedetlenség stb.).

Áttekintettük az egyedi dologgal és az individuummal kapcsolatos szempontokat. A tapasztalt különbségek ellenére az is kiderült, hogy a test, már ha nem egy tökéletesen szilárd és merev testről van szó, a spinozai felfogás szerint mindig mozgást feltételez, mozgás révén válik testté. A továbbiakban ezt fogjuk alaposabban körüljárni.

II. TEST MINT MOZGÁS ÉS MINT MOZGÁSOK ARÁNYA

A mozgásközlési rendszerről, amely az individuumokat definiálja, Spinoza változatos módon beszél, és még ennél is változatosabb ezeknek a szöveghelyeknek a magyar fordítása, amiben nem annyira az átültetés megoldatlanságát kell látnunk, mint inkább annak a tartalomnak a gazdagságát, ami a latin formulákba is csak nehezen sűríthető bele. Az individuum definíciójában a *motus suos invicem certa quadam ratione communicent* formulát fentebb a „mozgásukat bizonyos meghatározott arány szerint közlik egymással” megfogalmazással adtuk vissza, eltérve az *Etika* Szemere Samu fordította, Boros Gábor által a közelmúltban alaposan átdolgozott új magyar szövegében szereplő „mozgásukat bizonyos meghatározott módon közösen alakítják ki” formulától. Tettük ezt azért, hogy a *ratio* jelenlétét hangsúlyozzuk, és láthatóvá tegyük a kapcsolatát a fizikai betét azon szöveghelyeivel, ahol Spinoza ugyancsak mozgások arányáról, viszonyáról beszél. Ugyanakkor azt is látjuk már, hogy ennek a fordításnak megvan az az előnye, hogy az egyedi dolog és az individuum definíciói közti feszültséget feloldja. Mindazonáltal ez a megoldás nem meríti ki teljesen a latin szöveg értelmét, amit az mutat a legjobban, hogy az *Etika* II. 24. tételének bizonyításában, ahol a latin formula lényegében szó szerint megismétlődik, az új magyar fordítás ezúttal így hangzik: „a mozgásukat bizonyos meghatározott szabály szerint közösen alakítják ki.” Vagyis most a *ratio*t szabályként, a mozgásátadás szabályaként értjük meg. Végül az *Etika* IV. 39. tételének bizonyításában a latin szöveg lényegében megint kimondja a kiinduló formulánkat, és az idézett fordítás ezúttal azt a verziót választja, amit mi is: a részek „meghatározott arány szerint közlik egymással mozgásaikat”. Már itt leszögezzük, mindegyik megoldásnak megvan a maga előnye, és a *ratio* különböző jelentéseit legjobb együttesen szem előtt tartani.

Nézzünk széjjel ezek után ismét a spinozai szövegben. A II. rész 5. segédtevében Spinoza azt mondja, hogy az individuum akkor őrzi meg a természetét, ha az alkotórészei „között a kölcsönös mozgás és nyugalom aránya ugyanaz marad”, *omnes eandem, ut antea, ad invicem motus, et quietis rationem servant*. Itt is felbukkan tehát a *ratio*, de ezúttal már maga a latin formula is változik, amennyiben nem a mozgásközlés, hanem a mozgás–nyugalom *ratio*járól szól, miközben világos, hogy a mozgásközlésnek és a mozgás–nyugalomnak valamiképpen szinonimáknak kell lenniük, hiszen a segédétel az individuum megmaradásáról szól, azaz az individuum részei mozgásaikat továbbra is ugyanazon meghatározott arány szerint közlik egymással, amit az individuum definíciója megszab. Ezt támasztja alá az *Etika* IV. 39. tételének már említett bizonyítása is, ahol Spinoza együtt szerepelteti e két kifejezést – tudniillik az emberi test „részei meghatározott arány szerint közlik egymással mozgásaikat”; illetve „a mozgás és nyugalom aránya megmarad az emberi test részeinek egymáshoz való viszonyában” –, és kifejezetten szinonimaként kezeli őket, lévén, hogy mindkettő azt a feltételt fogalmazza meg, amelynek teljesülése esetén az illető test fennmarad, természete megőrződik.

Itt érdemes utalnunk arra is, hogy a „mozgás–nyugalom aránya” formula időrendben megelőzi az „arányos mozgásközlés” formuláját, ugyanis Spinoza korábban, a *Rövid tanulmányban* a testek létét, fennmaradását, majd változását és pusztulását már a mozgás–nyugalom arányára hivatkozva határozta meg, a másik formula említése nélkül:

Minden különös dolog, amely létezéshez jut, mozgás és nyugalom által lesz ilyenné, s így van a szubsztanciális kiterjedés valamennyi modusza, amelyet *testnek* nevezünk. A testek különbsége egyedül a mozgásnak és nyugalomnak mindig más aránya által keletkezik. Innen van, hogy ez a valami *ilyen* és nem amolyan, *ez* és nem más. [...] Azonban a mozgásnak és nyugalomnak más arányait mutatta testünk mint újszülött gyermek, másokat a későbbi életkorban, s ismét más arányokat mutat majd, ha meghaltunk. [...] Ha mármost ilyen testnek ez az aránya – például 1:3 –, s ezt megtartja, akkor a lélek és a test olyan lesz, mint most a miénk, folytonos változásnak alávetve ugyan, de nem olyan nagy változásnak, hogy meghaladná az 1:3 határait. [...] Ha azonban más testek oly erővel hatnak a miénkre, hogy a mozgásának 1:3 aránya nem maradhat meg, akkor ez a halál... (*Rövid tanulmány* II. rész, bevezetés, 7, 8, 10, 12, 14. jegyzet).

E sorokból az is látszik, hogy mennyire konkrétan, milyen számszerű konkrétsággal gondolkodott Spinoza a *Rövid tanulmányban* az arányról. A mozgásnak és a nyugalomnak az 1:3 aránya persze csak illusztráció, ami mögé még annyi szemléletes tartalmat is nehéz gondolnunk, mint amivel a késő reneszánsz antropometriai arányelméleteiben találkozunk a vitruviusi tanokat továbbfejlesztő Albertinél, Leonardónál vagy Dürernél – ám azt azért megállapíthatjuk, hogy az arányossági diskurzust Spinoza többnek tartotta pusztá metaforánál, és a kvantitatív jegyek felmutatásával egy olyan filozófiai fogalmat alkotott, amely természettudományi tekintéllyel és relevanciával is bír, azaz a természet egy lényegi mozzanatára mutat rá.⁷

Térjünk vissza az *Etikához*. A II. részben található fizikai betét első két axiómájából nemcsak az világos, hogy mozgás és nyugalom két állapot, amit egy test felvehet, hanem az is, hogy a testek képesek gyorsabban és lassabban mozogni, felgyorsíthatók és lelassíthatók. Joggal biggyeszi ezért Spinoza a fizikai betét néhány segédételében a *motus et quies* mellé a *celeritas et tarditas* fogalompárt, amiből azt a következtetést is levonhatjuk, hogy az arány kívánalma a mozgás–nyugalmon túl a gyorsaságra és lassúságra, felgyorsításra és lelassításra is kiterjedhet. Valóban, a 7. segédételt követő megjegyzés, melyben Spinoza összefoglalja és lezárja azt, amit az individuumok fizikájáról tudnunk kell, a természetet nö-

⁷ A *Rövid tanulmány* és az *Etika* arányfogalmának összevetéséről lásd bővebben Zourabichvili 2002. 51–92.

vekvő komplexitású individuumok hierarchiájaként láttatja, ahol egy bizonyos szint után olyan individuumokkal találkozunk, melyeknek „minden egyes része saját természetének minden változása nélkül majd lassabban, majd gyorsabban mozoghat, s következőleg mozgását majd lassabban, majd gyorsabban közölheti a többivel”. Ezeknél a komplexebb individuumoknál az individuáló arány már nem korlátozódhat a pusztá sebességi viszonyokra, hanem a *sebességváltozási* viszonyokat is magában kell foglalnia.

Végül e megjegyzéssorozatot lezárandó, állapítsuk meg, hogy Spinoza használja a „mozgás–nyugalom törvényei” kifejezést is az *Etika* III. 2. tételének megjegyzésében, mint amely törvények a kiterjedés attribútumában meghatározzák, ilyen vagy olyan viselkedésre determinálják.⁸ Ez a kifejezés nem csupán arra enged következtetni, hogy az egyes individuumokban a mozgás–nyugalom arányai (*ratio*) mind ugyanazon átfogó mozgás–nyugalmi törvényeknek (*leges*) engedelmeskednek, mely utóbbiak természettörvényekként, mechanikai törvényekként funkcionálnak,⁹ hanem azt is lehetővé teszi, hogy a kifejezés első tagját, a „mozgás–nyugalom” fogalmát egyszerűen azonosítsuk: a „mozgás–nyugalom” kifejezésen Spinoza azt érti, amit ma egyetlen szóval dinamikának neveznénk. Dinamikai törvények szabályozzák azokat a dinamikai arányokat vagy viszonyokat, amelyek mindegyikének egy-egy individuum felel meg a természetben.

Milyen tanulságot szűrhetünk le ezekből a megjegyzésekből? Egyrészt azt, hogy a *ratio* jelentése a „viszony”-tól, „arány”-tól a „szabály”-ig terjedő teljes skálát átfogja: a spinozai megfogalmazásokat joggal értelmezhetjük úgy is, hogy az egyes mozgások, külön-külön tekintve, meghatározott arányban vagy viszonyban állnak egymással, és úgy is, hogy a mozgások meghatározott szabályszerűség szerint kapcsolódnak össze. Másrészt mivel a szövegek, különösen a már idézett 7. segédételt követő megjegyzés, mozgás és nyugalom mellett gyorsaságra és lassúságra is hivatkoznak, ezért a szóban forgó *ratio* (viszony, arány, szabály) hatályát a monoton és változatlan mozgások összevetésén túl a *mozgás-változásokra* – lassulásokra, lelassításokra és gyorsulásokra, felgyorsításokra – is kiterjeszthetjük. Vagyis olyan megállapításokat is tehetünk, hogy az egyes mozgások változása, külön-külön tekintve, meghatározott arányban vagy viszonyban áll egymással, illetve a mozgásközlési rendszerben tapasztalható (lokális vagy

⁸ „Az elme elhatárolása is, vágya is, s a test determinációja természet szerint együtt jár, helyesebben, egy s ugyanaz a dolog; ha ezt [...] a kiterjedés attribútumában tekintjük, s a mozgás és nyugalom törvényeiből (*ex legibus motus et quietis*) származtatjuk, determinációnak nevezzük.”

⁹ Spinoza Oldenburghoz írt 13. levelében ír mechanikai törvényekről: „a testek minden változása mechanikai törvények szerint megy végbe.” Utalhatunk még itt az *Etika* I. Függelékére, ahol Spinoza azokon a balgákon ironizál, akik az emberi test bámulatos felépítéséből „arra következtetnek majd, hogy a szervezet nem mechanikus úton jött létre, hanem isteni vagy természetfeletti művészet alkotta meg”. A spinozai álláspont szerint nyilvánvalóan a legbámulatosabb test is csak és kizárólag mechanikus úton jöhet létre.

globális) lassulások, illetve gyorsulások meghatározott szabályszerűségnek engedelmesskednek. Bármelyik megfogalmazást válasszuk is, megállapíthatjuk, hogy az, ami egy individuumot individualizál és a maga individualitásában összetart, nem a részeiben keresendő, hanem abban, hogy a részei felveszik-e és megőrzik-e ezt a bizonyos dinamikai viszonyt vagy szabályszerűséget. Hiszen ha ugyanazok a részek egy egészen más viszony vagy szabály szerint kezdenek el mozogni, az individuum megszűnik létezni, és a helyén egy másik (vagy akár több másik) individuum keletkezik, melynek (vagy melyeknek) individualitása pontosan ebben az új viszonyban vagy szabályban fog állni.

Összefoglalásképpen nem lesz haszontalan felsorolni, hogy a mozgások *ra-tiójától*, dinamikai szabályától függően milyen típusú testekkel találkozunk a spinozai természetben:

1. Tekintsünk egy tömör testet, egy követ például. A kő részeiről elmondhatjuk, hogy összetapadnak, de azt is mondhatjuk, hogy nyugalmi viszonyban vannak egymáshoz képest: mindkét alapon egyetlen testet alkotnak. A kő dinamikai szabálya a nyugalom, a részek kölcsönös nyugalma. Ha a részek tapadását, nyugalmi viszonyát valamilyen ok megszünteti (a követ egy nagyobb kő összezúzza, vagy tűz hatására a részei mozgásba jönnek és elválnak egymástól stb.), a kő átalakul.

2. A második típusba sorolhatjuk azokat a problémás individuumokat, amelyek már nem tömör testek, de az egyes részek nyugalmi viszonyban vannak egymáshoz képest. Ilyen egy széllelkés, egy halraj, amely a vízben ide-oda cikázva folyamatosan együtt marad, és egy testet alkot, ilyennek tekinthető az autót mozgó mentőcsapat vagy egy egyszerre menetelő embertömeg. Itt már semmiképpen sem beszélhetünk összetapadásról, viszont korábbi elemzéseink fényében elmondhatjuk (a) vagy azt, hogy ennek a testnek a dinamikai szabálya is a nyugalom, (b) vagy azt, hogy a test dinamikai szabályát a nyugalom és a transzverzális mozgások kompozíciója alkotja.

3. Tekintsünk egy órát. Az óra egyes fogaskerekei meghatározott sebességgel forognak egymáshoz képest, illetve az óra minden egyes alkatrészéhez (ingához, vázhoz stb.) képest is, miközben szabályos és meghatározott módon mozgást adnak át egymásnak. Az egyes alkatrészek sebességkülönbségeit akár számszerűen is ki lehetne fejezni sok-sok aránypárral (hasonlóan a *Rövid tanulmány* példájához), vagy akár egyetlen, rendezett és valószínűleg igen hosszú aránypárformulával: az óratest dinamikai szabálya pontosan ez a rögzített aránypárformula lesz. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy ez a formula definiálja az illető individuumot, megadja a természetét, és azt, hogy mi következik e természetből, mire képes e természet. Egy másik aránypárformula egy másik individuumot definiálna, amely lehet, hogy óráként működne, de az is lehet, hogy egészen furcsán és másként működne, vagy pedig egyáltalán nem működne. Vajon az égi órákat is tekinthetjük ilyen individuumnak? A Naprendszer, középen a Nappal, körülötte a más-más sebességgel mozgó bolygókkal, a körülöttük keringő holdak-

kal nyilvánvalóan értelmezhető egymáshoz képest meghatározott viszony vagy arány szerint mozgó testek rendszereként, vagyis a Naprendszer leírható egy aránypárformulával. De vajon individuum-e a Naprendszer? Azaz vajon mozgásközlési rendszer-e ez a rendszer? Mivel Spinoza csupán egy vázlatos és vállaltan töredékes fizikát vetett papírra az *Etika* lapjain, és kozmológiai elképzeléseit máshol sem fejtette ki, ezért ha egyáltalán beszélhetünk átfogó fizikai világképről Spinozánál, ezt a világképet csak aprólékos elemzésekből nyert szilánkokból állíthatjuk össze. A kérdést így függőben hagyjuk.

4. Tekintsük az emberi testet. Emlékezzünk vissza, hogy az *Etika* II. részének egész fizikai betéte azt a célt szolgálja Spinoza számára, hogy egy emberi test komplexitású individuumról számot tudjon adni, és ezen individuum működését párhuzamba tudja állítani a hozzá tartozó elme működésével. Az emberi test, benne a lüktető szívvel, a keringő vérrel, a saját mozgással rendelkező és különféle változatos mozgásokat továbbadó szervek sokaságával immár egy olyan komplexebb individuumtípust alkot, amelynek a dinamikai szabályát nem tudjuk megadni az óráéhoz hasonló konstans aránypárformulával. Hiszen a szervek mozgása egymáshoz képest, valamint az egymásnak átadott mozgások nem egy konstans mentén szerveződnek meg, hanem maguk is változnak, gyorsulnak és lassulnak, gyorsítanak és lassítanak, ráadásul úgy, hogy e változások, illetve a változás szélső értékei szervről-szervre más-más szabályoknak engedelmeskednek. Az emberi test dinamikai szabálya tehát nem fejezhető ki számszerű aránypárformulával: talán ennek felismerése miatt tűnik el az *Etikából* a *Rövid tanulmány* matematikai illusztrációja (az 1:3 arány), jóllehet az sem tűnik képtelenségnek, hogy Spinoza értelmesnek tekintett volna egy olyan formulát, amely nem magukat a változásokat számszerűsíti, hanem a változások szélső határait és a köztük lévő kapcsolatokat.¹⁰ Az mindenesetre biztos, hogy akár számszerűsíthető, akár nem, a test részei meghatározott arány szerint közölnek egymással mozgásokat, vagyis a testnek van egy dinamikai szabálya, amely individualizálja őt, definiálja a természetét, és azt, hogy

¹⁰ Vö. Spinoza Meyerhez írt 12. levelével, ahol Spinoza azon dolgok közt, amelyek „természete nyilvánvaló ellentmondás nélkül nem tűrheti meg a számot”, felsorolja a változást is: „valamennyi változás, amelyet egy [...] mozgó anyagnak el kell szenvednie, meghalad minden számot.” A *celeritatis et tarditatis* tehát számmal meghatározhatatlan. Ugyanakkor Spinoza jóváhagyja, hogy a meghatározatlan természetek „maximumát és minimumát ismerjük”, továbbá a nagyobb-kisebb relációt alkalmazhatjuk rájuk. Utalhatunk még itt Deleuze interpretációjára, aki egyik előadásában a mozgás-nyugalom viszonyát a testet felépítő végtelen sok rész sebességkülönbségeinek egy differenciálhányados formájában végessé és számszerűvé váló viszonyaként értelmezi (Deleuze 1981. 02. 17). Ehhez az intuitíve meggyőző szemléltetéshez csak azt szükséges hozzátennünk, hogy a Meyer-levelé tanúsága szerint Spinoza alapvetően bizalmatlan volt a meghatározatlan természetek matematizálásával szemben – túl azon, hogy a differenciálkalkulussal nem is találkozhatott, hiszen annak kimunkálásán Newton a Meyer-levelé írása körül kezd el dolgozni, és az eredményeit is csak jóval ezután hozza nyilvánosságra, azt követően, hogy Leibniz 1684-ben megjelenteti a maga kalkulusát az *Acta Eruditorum* hasábjain. Spinoza ekkor már rég nincs az élők sorában.

mire képes e természet. Nem kétséges, hogy a felmutatható közös mozgásminták (vérkeringés, szívdobogás stb.) ellenére minden embernek más és más a dinamikai szabálya, és Spinozát – a megismerés harmadik nemét kitüntető Spinozát – elsősorban ez érdekli, hiszen „az emberi test, ha megmarad is a vérkeringés, s néhány más dolog, aminél fogva élőnek hisszük, mégis a magától egészen különböző természetre változhat” (*Etika* IV. 39, megj.). Az *Etika* gyógyászati célja e tekintetben a vérkeringésnél kifinomultabb és rafináltabb testi mozgásminták újraszabályozása lesz.

5. Tekintsük az államot, az *államtestet* (*imperii corpus*), ahogyan Spinoza fogalmaz a *Politikai tanulmányban*. Ennek a testnek a részei az alattvalók (elsősorban emberek, másodsorban bármilyen egyéb individuum: állatok, ingóságok, ingatlanok és mindaz, amire az uralom kiterjedhet), sőt, még helyesebb úgy fogalmaznunk, hogy olyan alattvalók, akik már maguk is nagyobb szervekbe, testületekbe, céhekbe tömörülnek, melyek ugyancsak individuumok. Az államtest részei – tehát az alattvalók és a testületek – mozgásokat közölnek egymással, melyek összességükben más-más dinamikai szabálynak engedelmeskednek a különböző berendezkedések alatt. A *Politikai tanulmány* – Spinoza érdeklődésének megfelelően – a berendezkedésekre mint alkotmányokra (demokratikus, arisztokratikus és monarchikus alkotmányokra) tekint, ám elvileg semmi akadálya annak, hogy tágítsuk a kört, és azt mondjuk, az államtest dinamikai szabályát az alkotmányos és törvényi szabályozásokon túl a társas érintkezés írott és íratlan szabályainak, a munkaidő és pihenőidő, a járműforgalom, áruforgalom, behozatal és kivitel, tőkeáramlás és minden egyéb mozgással, mozgatással kapcsolatos szabály összessége adja, amit éppoly képtelenek volnánk egyetlen formulába sűríteni, ahogyan ez már az emberi test dinamikai szabályánál is reménytelen vállalkozásnak tűnt. Ettől függetlenül a szabály érvényesül, ha pedig valamiért hatályát veszti, az államtest szétesik különálló individuumokra, és a rendszer átmegy természeti állapotba, vagyis a kölcsönös háborúskodás állapotába. Nincs kétség afelől, hogy Spinoza szemében a mozgásközlési rendszer ugyanolyan hierarchikusan szervezett az államtest esetében, mint az emberi test esetében, amit jól mutatnak azok a sorok, ahol Spinoza a holland állam bukása kapcsán az alkotmányról a *corporis humani fabrica* terminusaiban beszél: „a hollandok elegendőnek tartották a gróftól letenni és az állam testét fejtől megfosztani, de nem gondoltak az alkotmány módosítására, hanem az államtest minden tagját meghagyták úgy, ahogy előbb volt, ekként megmaradt a hollandiai grófság gróf nélkül, mint egy test fej nélkül, s maga az állam elnevezés nélkül” (*Politikai tanulmány* IX. fej. 14. §). A testekről szerzett eddigi ismereteink alapján hozzátelhetjük ehhez a diagnózishoz, hogy nem a fej elvesztése miatt, hanem a test konstitúciójának, következésképpen a dinamika szabályának a változatlanul hagyása miatt bukott el a holland állam: az államtest fej nélkül is működőképes lehet, ám tudomásul kell venni, hogy ekkor már egy új test, új hierarchiával, amely egy új dinamikai szabállyal marad csak működőképes. Az „elnevezés nélküli”

állam egyfajta kiméra: olyan, mintha egy oroszlán egy sas dinamikai szabálya szerint próbálna meg létezni – vadászni, repülni, fészket rakni.

6. Végül pedig ott van a természet egésze, mint egyetlen természettest: „az egész természet egyetlen individuum, melynek részei, azaz valamennyi test, végtelen sok módon változnak anélkül, hogy az egész individuum bármiképp megváltoznék” (*Etika* II. 7. segédétel megj.). Ez a test semmilyen általunk ismert testre nem hasonlít. A természet nem egy szilárd, folyékony vagy légnemű test, nem is organizmus, és nem is egy állam (amit Isten kormányzóként igazgatna). A természet dinamikai szabálya ezen individuumokétól eltérő, náluk mérhetetlenül összetettebb szabály, amiről Spinoza csak egyetlen konkrétumot tud állítani: azt, hogy ez a szabály nem változhat meg. Ha a természeten belüli individuumok szüntelenül átalakulnak más individuumokká, a természet maga mint individuum nem alakul át más individuummá, hanem ugyanaz marad. A természettől idegen a betegség és a halál, a forradalom és a háború: a természet rendje minden képzeletet felülmúló békességgel és háborítatlan nyugalommal érvényesül. Mivel pontosan ez a béke és nyugalom az, ami kifejeződik a bölcs ember lelki nyugalmaiban, ezért van a természet megismerésének oly kitüntetett etikai jelentősége Spinozánál.

III. A TEST MINT PROBLÉMA

Miután tisztáztuk a spinozai megfogalmazások jelentését, a továbbiakban az egyszerűség kedvéért mind a bizonyos meghatározott aránynak engedelmeskedő mozgásközlésre, mind a mozgás–nyugalom, gyorsaság–lassúság arányára vagy viszonyára az illető test *dinamikai szabályaként* fogunk hivatkozni. Általánosságban kijelenthetjük, hogy a spinozizmusban minden testnek van egy dinamikai szabálya, amely a testet, az épp így létező testet konstituálja. Illetve megfordítva, ha a természetben valahol, valahány test, valamilyen dinamikai szabály szerint rendeződik el, úgy szükségképpen létrejön egy új test, amelynek pontosan ez a szabály lesz a dinamikai szabálya. Röviden tehát a test a spinozizmusban egy szabályos dinamikai rendszer. A szabálytalan dinamikai rendszerek nem testek. Spinoza kijelentését: „Persze, hogy mire képes a test, még senki sem határozta meg eddig...” (*Etika* III. 2. megj.), most már lefordíthatjuk úgy is, hogy a tudomány még nem tárta fel a természetben található különféle testek, és legfőképpen az élő szervezetek pontos dinamikai szabályait. Céloztunk már rá, hogy nemcsak a fizika, a matematika vagy az anatómia, de maga a spinozai filozófia sem állapít meg ilyen szabályokat (eltekinthet persze a *Rövid tanulmány* 1:3 arányától és a *Politikai tanulmány* alkotmányformáitól mint konkrét „áttörésektől”), hanem leginkább csak tételezi őket. Tételezi őket mint *filozófiai fogalmat*, ami persze már önmagában is eredmény, hiszen a fogalom az, ami lehetővé teszi, hogy olyan dolgokat lássunk meg, amik nélküle láthatatlanok és elgondolha-

tatlanok maradnának. Joggal jelenthetjük ki ezért, hogy a testnek mint szabályos dinamikai rendszernek a fogalma, mellyel a természet egészét egy egységes logika mentén tekinthetjük át, semmivel sem kevésbé egzakt fogalom, mint például a matematikai függvény fogalma, amely pontok és számok végtelen sokaságát teszi a hozzárendelési szabály egységes logikája mentén szemléletessé és áttekinthetővé.

A kérdés, ami ezek után önkéntelenül is fölvetődik, a következő: mi egy szabály? Mi különbözteti meg egymástól a szabályos és a szabálytalan dinamikai rendszereket, más szóval a testeket és a nem testeket? Mi is tehát alapjában véve a test?

Ezt a kérdést pedzegettük már a *causa seu ratio* és az inkorporáló kauzalitás két perspektívájának megkülönböztetésekor is. Ehhez hozzátettük akkor, hogy Spinozánál az első uralja a másodikat, amelyik implicit marad, továbbá mindkettő komplementer problematizációs utakat nyit meg. Nézzük most meg közelebbről, hogy milyenek ezek a problematizációs utak. A *causa seu ratio* explicit perspektívájánál legegyszerűbb lesz, ha Gilles Deleuze-höz fordulunk, aki tömören és világosan összefoglalta az e perspektívából nyíló problematizációs csapást.¹¹ A probléma a következő: adva van egy test – egy pók, egy ló, egy gyermek, egy iszákos, egy skizofrén teste, vagy akár az a test, ami a sajátom –, és keresendő az a karakterisztikus arány, az a dinamikai szabály, amely a természetét meghatározza, a test ilyenségének az oka és alapja. Deleuze szerint ez a spinozai probléma egyszerre fizikai, etikai, etológiai, gyógyászati és politikai probléma. Hiszen a dinamikai szabály meghatározza, hogy a test mit képes elviselni és mit nem, milyen affektusokra hajlamos és milyenekre nem, milyen hatásokat produkálhat és milyeneket nem, mi ártalmas számára és mi növeli az egészségét, milyen testekkel alkothat közösséget és milyenekkel nem. „Mond meg, milyen affekciókra vagy képes, s megmondom, ki vagy!” – hozza spinozista formára Deleuze a *gnóthi szeauton* ókori eszméjét. A dinamikai szabálynak és a belőle következő faktoroknak a feltérképezése – kartográfiája – egyet tesz a spinozai *Etika* gyakorlatba való átültetésével. A *causa seu ratio* problematizációs csapása egyszóval a spinozai etika életvitelszerű gyakorlata.

Az inkorporáló kauzalitás perspektívájából nyíló problematizációs csapás az előző mellé állítva a következőképpen fest: adva van egy mozgásközlési rendszer, sok-sok egyszerre cselekvő test, és keresendő újfent a karakterisztikus arány, az a dinamikai szabály, amelynek jóvoltából e sok test egyetlen komplex testté individuálódik. A probléma tehát mindkét esetben ugyanaz: maga a szabály, az individuáló szabály. Épp csak a második esetben semmi biztosítékunk nincs arra, hogy létezik szabály, azaz létezik szabálynak megfelelő test.

De miért fontos kérdés ez? – vethetnénk itt közbe joggal. Azt láttuk, hogy az első problematizációs csapásnak milyen praktikus jelentősége van. Ám mi a je-

¹¹ Lásd Deleuze 1980; 1974. 01. 14 és 1977. 02. 15.

lentsége ennek a másodiknak? Végző soron nem mindegy, hogy testnek vagy nem testnek tartjuk azt, ami egy mozgásközlési rendszerben kibontakozik? Látni fogjuk, hogy nem, méghozzá több okból sem.

Kezdjük azzal, hogy az inkorporáló kauzalitás perspektívájából feltett kérdéseink rávilágítanak egy spinozai paradoxonra, amelyet így foglalhatnánk össze: a természet egésze egyetlen individuum, egyetlen test, amely minden létező testet magában foglal, ennek dacára mégsem állíthatjuk azt, hogy ennek az egyetlen testnek bármely tetszőleges részhalmaza *testet* alkotna. A természet minden teste egyetlen cselekvésben összehatva létrehozza a természettestet, de ez a fa a kertemben, az az ember Ázsiában, az a kő a Holdon – miközben részt vesznek ebben az egyetlen cselekvésben – mégsem alkotnak együttvéve egy testet. Nem, hiszen nem váltanak ki közösen okozatot, és nincsen közös dinamikai szabályuk sem, amelyre hivatkozva egyetlen individuumnak, egyetlen testnek tekinthetnénk őket.

Ezt a paradoxont átfogalmazhatjuk a következő kérdés formájában: vajon megkülönböztethető-e Spinozánál egy egyedi test a körülmények összejátszásától? Vizsgáljuk meg azt a példát, amit Spinoza az *Etika* I. részének *Függelékében* hoz fel: egy ember, akit barátja vendégségbe hívott, a barátja háza felé tart az utcán, amikor a szél fölkap egy tetőcserepet, ami az illető fejére hullik, aki szörnyethal. A babonások isteni cselekvést látnának ebben, hiszen máskülönben – tesz fel a kérdést – „hogyan hathatott volna véletlenül össze ennyi körülmény (mert gyakran sok körülmény hat egyszerre)”. Gyakran sok körülmény hat egyszerre, írja tehát Spinoza, aki egyébként ebben az eseményben nem isteni beavatkozást lát, hanem a körülmények összejátszását: *multae simul concurrunt*. Ha visszaemlékszünk az egyedi dolog definíciójára, ott is valami hasonlót olvastunk: *in una actione concurrant*, sok individuum hat össze egy cselekvésben. A kérdés tehát, ami most már a spinozai szövegeken alapul, a következő: vajon van-e *elvi* különbség a két összehatás között? Van-e *elvi* akadály annak, hogy a körülményeket egyetlen testnek tekintsük, a testeket, az egyedi dolgokat pedig körülményeknek? Persze e konkrét példánál hajlunk arra, hogy ne tekintsük az eseményt – benne a barátot, az emberünket, a szelet és a tetőcserepet – egyetlen testnek, hanem inkább csak két mozgásközlési rendszer összetalálkozásának. Egyrészt a barát meghívja emberünket, s ezzel mozgásba hozza őt; másrészt a szél, vagyis a levegőt alkotó individuumok olyképpen hatnak össze, hogy egyetlen okozatot kiváltva elmozdítják a tetőcserepet, amely összetalálkozik a mozgásba hozott emberünkkel, akinek átadja a maga igen heves mozgását. Ám nem látjuk, hogy milyen elvi akadály lenne annak, hogy e testeket egyetlen testnek tekintsük – hiszen ahogyan azt állítottuk, hogy nem igaz az, hogy a természet bármely tetszőleges részhalmaza testet alkot, úgy másfelől az is igaz, hogy a természet bármely tetszőleges részhalmaza alkalomadtán egy testté *szerveződhet*. Innentől kezdve paradoxonunk átalakul egy gyakorlati, már-már művészeti követelménnyé: észre kell tudnunk venni a különbséget a körülmények és a tes-

tek között, és észre kell tudnunk venni, ha a körülményekben inkorporálódik egy test. Hiszen ha *elvileg* nincsen különbség körülmény és test közt, úgy mindig *művészet* lesz meglátni a különbséget köztük.

Hogy ennek a művészetnek milyen gyakorlati jelentősége van, azt két példán mutatjuk meg. Egyrészt már korábban megfogalmaztuk a fenti paradoxonnak egy másik aspektusát, mint a kimératest és a valódi test megkülönböztetésének a problémáját. Vajon meg tudunk-e különböztetni egy kimératestet egy valódi testtől? – kérdeztük akkor. Valójában időközben már találkoztunk egy olyan példával, amikor pontosan ez volt a probléma, még hozzá egy politikai természetű, gyakorlati probléma: a holland állam bukása a *Politikai tanulmányban*. A holland állam azért bukott meg, mert akik a politikát irányították, megfosztották az állam testét a fejétől, ám nem gondoltak az alkotmány – vagyis, tettük hozzá, az államtest dinamikai szabályának – módosítására. Magyarán a holland politika irányítói nem vették észre, hogy a megváltozott körülmények között az alattvalók és az intézmények inkorporáló kauzalitása egy kimératestet, és nem valódi testet eredményez. Nem vették észre a kimérát. A szabály félreismerése pedig egy állam bukásához vezetett. Általánosságban kijelenthetjük, hogy az inkorporáló kauzalitás problémája a politika terén a politikai szereplők szempontjából vetődik fel, és így hangzik: az individuumok aktuális összjátéka vajon milyen szabályokat követ? Állam-e még ez az összjáték? Demokrácia-e még? Testet alkot-e még? És nem inkorporálódik-e az állam leple alatt egy forradalom vagy lázadás teste, amely az államot szétvetheti, és aminek a szabályát ha nem bogyozzuk ki, az államtest szétesését csak a körülmények összjátékának tudhatjuk majd be?

A holland állam bukásának van egy másik figyelemre méltó tanulsága is. Az, hogy a *causa seu ratio* perspektívájával szemben az inkorporáló kauzalitás perspektívájában igenis kijelenthetjük: a természet eltúri a kimérákat. Bár csak ideig-óráig, de eltúri őket. A holland államkiméra ideig-óráig fennáll, majd elbukik, mert nem életképes. Igazat adhatunk Zourabichvilinek, aki a spinozai kimérát úgy határozza meg, mint „strukturálisan önpusztító” létezőt, amely felszámolja magát, mert a természete ellentmondást hordoz magában, mert a testét konstituáló dinamikai szabály olyan, hogy önnön részeit egymás ellen fordítja (Zourabichvili 2002. 221). Ám a természet eltúri az önpusztító embert, eltúri az öngyilkost, addig legalábbis, amíg teljesen fel nem számolja magát. Innentől kezdve a kiméra kérdése már nem csupán egy ismeretelméleti kérdés (milyen módszerrel tudjuk felismerni és gondolkodásunkból eltávolítani a kimérákat?), hanem az a hús-vér fizikai kérdés, hogy meddig tart egy rendszer nem kimérikus állapota, hol húzódik a határ, amit átlépve kimérává változik, s így megjósolhatóan gyors véget ér.

A szabály kibogozásának művészetére felhozható másik példánkat röviden a szimbiózis problémájának nevezhetjük, ami Spinozánál a közösségalkotás címszava alatt kerül elő. A természetben bármely két test közösségbe kovácsolódhat – ha csak ideig-óráig is – egy meghatározott dinamikai szabály szerint. Ez a

szabály lehet vagy a két test egyikének a szabálya, vagy egy olyan közös szabály, amelynek a két test szabálya alárendelődik.

Az első esetnek két változata lehet: (1) Egy test rákényszerítheti úgy a szabályát egy másik testre, hogy az elpusztul. Például táplálkozásnál a táplálék bekebelezésével és megemésztésével a táplálkozó test rákényszeríti a saját testének dinamikai szabályát a tápláléktestre, melynek alkotórészei kiszabadulnak eddigi dinamikai szabályuk alól, és a táplálkozó test dinamikai szabálya szerint rendeződnek el. Ha ellenben a táplálék méregnek bizonyul, akkor a méreg fogja a saját dinamikai szabálya alá vonni a táplálkozó test részeit, és elpusztítja azt. (2) Egy test rákényszerítheti a szabályát egy másik testre úgy is, hogy az nem pusztul el, hanem annak részévé válik. Például az ember része lehet egy államnak, majd letelepedhet egy másik államban is, és mindkét esetben ennek vagy annak az államtestnek az ilyen vagy olyan dinamikai szabálya fogja felüldeterminálni a dinamikai szabályát anélkül, hogy elpusztítaná az illetőt.

A második esetben, amikor tehát két test dinamikai szabálya egyetlen közös dinamikai szabály alá rendelődik, alkalmazhatjuk az individuum definícióját, mely szerint ekkor szükségképpen létrejön egy új test, amelynek az első kettő része lesz. Ez az új test addig áll fenn, amíg a közös szabály hatályát nem veszti, s ekkor az individuum felbomlik azokra az összetevő individuumokra, amelyekből eredetileg létrejött. Spinoza klasszikus példája erre a nyirok és a hilus, mint két önálló dinamikai szabállyal rendelkező individuum, melyek egy közös szabály alatt egyetlen individuummá, tudniillik vérré egyesülnek.¹² Ez a második eset az, amit röviden szimbiózisnak nevezhetünk. Ilyen szimbiózist alkot egy futbalcsapat, egy zenekar, egy állam polgárai, egy ökológiai miliő stb.

Előre sejthetjük ezek után, hogy miként hangzik majd a szimbiózis problémája az inkorporáló kauzalitás perspektívájában. Adva van két (vagy több) test, melyek szimbiózisban élnek egymással, és keresendő az a szabály, amely a szimbiózist megszervezi, illetve keresendő az az új, nagyobb test, amely a szimbiózisban létrejön. A dohányos ember és a nikotin, az alkoholista és az alkohol, a kábítószeres és a drog, az élő szervezet és vírusai – a sort hosszasan folytathatnánk – mind a szimbiózisnak ezt a problémáját vetik fel. Az is sejthető az előzőekből, hogy itt is szembe kell nézni azzal az eshetőséggel, hogy a szimbiózisban létrejövő test csupán egy életképtelen kimératest. Ennek az eshetőségnek ráadásul annál is nagyobb a jelentősége, mivel a kimératest dinamikai szabálya, mint láttuk, egymás ellen fordíthatja önnön részeit. Így a kimératest megszűnésével nemcsak maga ez a test szűnhet meg, hanem az alkotórészei is széteshetnek. Hiszen míg az életképes szimbiózis, például a vér esetében, a vér megsemmisülésével a hilus és a nyirok sértetlenül megmarad, addig egy kiméraszerű szimbiózis esetében, például egy alkoholos vagy kábítószeres szervezet esetében a szimbiózistest megsemmisülését nem feltétlenül éli túl a szimbió-

¹² Lásd Spinoza 32. levelét Oldenburghoz.

ziséből kiszakadó szervezet. A kiméraszerű szimbiózis, így vagy úgy, pusztulásra ítéli a tagjait.

Az *Etika* az ész által vezetett emberek szimbiózisával egy olyan hatalmasabb test kialakulását ígéri, amely az egyes tagjainak az erejét és hatalmát is növeli. A test problémájának eddigi elemzései azt mutatják – és ezzel a „szocio-spinozizmus” számára is levonhatjuk a tanulságot –, hogy ez nem minden szimbiózis esetében van így. Vannak olyan szimbiózisok, melyek úgy válnak hatalmasabb testté, hogy közben élőködnek tagjaikon, és kimérákká változtatják őket. Úgy tűnik, hamarosan igen aktuálissá válhat ez a kérdés egy másik területen is, nevezetesen az emberi test és a technológiai test biotechnológiai szimbiózisánál: Vajon fel tudjuk-e ismerni idejében a kimérát?

IRODALOM

- Citton, Yves – Frédéric Lordon (szerk.) 2008. *Spinoza et les sciences sociales. De l'économie des affects à la puissance de la multitude*. Paris, Éditions Amsterdam.
- Deleuze, Gilles 1980. *Mille plateaux*. Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles *Cours de Vincennes*, 1974. 01. 14; 1977. 02. 15.; 1981. 02. 17. www.webdeleuze.com [A hozzáférés időpontja: 2010. május 31.]
- Descartes, René 1647/1997. *Les Principes de la Philosophie*. In uő *Oeuvres philosophiques*. Szerk. F. Alquié. III. kötet. Paris, Garnier.
- Spinoza, Benedictus 1677/1997. *Etika*. Szemere Samu fordítását átdolgozta, a bevezetőt, az utószót, a jegyzeteket írta és a mutatót összeállította Boros Gábor. Budapest, Osiris.
- Spinoza, Benedictus 1980. *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Spinoza, Benedictus 1661/1981. *Rövid tanulmány*. In uő *Ifjúkori művek*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Zourabichvili, François 2002. *Spinoza. Une physique de la pensée*. Paris, PUF.



A Leviatán anatómiája

Az uralom minden formája szorosan kötődik azokhoz a képi és retorikai reprezentációkhoz, illetve médiumaikhoz, amelyeken keresztül a nyilvánosság előtt megjelenik. Ez a reprezentáció, amely elsősorban az uralom intézményeihez, az erőszak gyakorlásának módjaihoz, illetve a politikai közösséghez kötődik, mindig tartalmaz a politika imaginárius szférájára való utalást, ahol az uralom a végső alakját és igazolását elnyeri. A politika ebben az értelemben nem egyszerűen a fizikai erőszak legitim és közvetlen gyakorlása, vagy funkcionális differenciálódás révén kialakult intézményrendszer, de nem is a politikai együttélés kerete, hanem egy olyan rend, amely közvetítve vagy metaforikusan jelenik meg. Ez a képi és retorikai reprezentáció azonban nem egyszerűen az uralmat, illetve annak eszközeit és intézményeit közvetíti, hanem egy alapvetően imaginárius politikai szférát konstruál, amely maga is meghatározza az uralom jellegét (vö. Maye 2007. 15). Ez teremti meg a politikai együttélés alapjait és a hozzá kapcsolódó uralom sajátos rendjét. Minden politikai közösség egy fiktív aktusból vagy mítoszból születik, amelyek az alapítások vagy az újraalapítások emlékeit őrzik. Ezeket állandóan újra mesélik, vagy képileg megjelenítik, mert a politikai mítosz az, amelyen keresztül a mindenkori jelen a hagyományhoz kapcsolódik, ami azonban nem azonos a múlttal. Az eredetmítoszok az alapításokhoz, a modern mítoszok a fiktív szerződéskötésekhez és forradalmi cezúrákhoz kötődnek. Az alapítások és újraalapítások eredendően olyan események, amelyek politikai mítoszokként kontinuitásokat és diszkontinuitásokat teremtenek, kiválogatva és osztályozva a múltból kiemelendő és feledésre ítélt eseményeket, a történeti és fiktív elemeket elegyítve. Ennek révén olyan identitást teremtenek, amely egyfajta önképet alkotva egyrészt eltünteti a társadalmi és kulturális különbségeket, másrészt állandóan újrafogalmazza a társadalmi rendet és hierarchiát. A folyamat során a politika imaginárius szférája folyamatosan reaktualizálódik. Minden politikai jelenség referenciális alapja erre a szférára vezethető vissza, és a politika valamennyi szimbolikus eleme ehhez viszonyul. Minden szimbolikus politikai cselekvés, rítus, jelvény, szimbólum erre az imaginárius politikai szférára utal vissza, itt vannak a gyökerei, ebből újul meg, vagy éppen ezzel szakít.

Ezek megértéséhez, értelmezéséhez egy sor genuin esztétikai folyamatra van szükség, amelyek egyszerre játszanak szerepet a politika közvetlen inszenzációjában és recepciójában (vö. Balke–Scholz 2007. 35).

Ezen esztétikai procedúrák közvetítésének talán legideálisabb, de minden bizonnyal legelterjedtebb médiuma az emberi test, amelyben a legkülönbözőbb metaforikus jelentések sűrűsödnek össze, s ezért a legváltozatosabb formákban ölthetnek testet. A test különösen alkalmas az imaginárius politikai terek megjelenítésére és az uralom fizikai dimenzióinak közvetítésére. Elsősorban annak köszönheti e kitüntetett szerepét, hogy egyszerre természeti és kulturális konstrukció; egyszerre organikus szervezet és mechanikus szerkezet, és mivel e vonásai részben ellentétes, részben komplementer viszonyban állnak egymással, így állandó kölcsönhatásban vannak. A test egyszerre partikuláris és univerzális, szent és profán, egységes és tagolt, élő és növekvő organizmus, illetve éles határokkal rendelkező tárgy, amely így minden kontinuitás és diszkontinuitás hordozója egyben. A test egyszerre tartalmazza a változékonyt és az állandót. Egyszerre jelent természeti adottságot vagy isteni adományt, illetve emberi alkotást; egyrészt adományként kapjuk, másrészt ápoljuk, építjük, gyógyítjuk. A test isteni és emberi; egyszerre jelenti az ember teremtképességének kiszélesedését, amellyel az isteni teremtés helyébe lép, és sebezhetőségét, amely mindig véges mivoltára emlékezteti. A test az emberi képességek szinte korlátlan fokozásának és örök korlátozottságának helye. Egyszerre van benne az ember halandósága és halhatatlansága, végessége és végtelensége. A testben egyszerre van jelen az uralom és az uralhatatlanság. Éppen ezért a testtel kapcsolatban nem alkalmazható a *phüszisz* és *nomosz* közötti megkülönböztetés, mivel egyik sem lehet kizárólag, és a kettő között kölcsönös függőség áll fenn. A természet maga sem változatlan, és a természet változásait maga az ember próbálja meg befolyásolni, ezért lehetetlen élesen megkülönböztetni a testtel kapcsolatos folyamatokat. A hatalmi viszonyok és rendelkezések különösen plasztikusan jelennek meg a testben, aminek révén az primér politikai jelentőségre tesz szert. A testben mint az állam vagy a közösség metaforájában mindig a világ rendje testesült meg, úgy tekintettek rá, mint magára a kozmoszra kicsiben. Mivel az emberi közösségek nem rendelkeznek valódi fizikai határokkal, ezért a test analógiája magától értetődő volt mind a politikai közösség egysége, mind az uralom gyakorlásának helye szempontjából. A politikai közösséget gyakran úgy írták le, mint természetes vagy mesterséges testet, amely bizonyos társadalmi helyzeteknek és funkcióknak (mint Titus Liviusnál Menenius Agrippa meséjében) vagy éppen erkölcsi értékeknek (mint John of Salisbury *Policraticus*ában) megfelelő (test)részekből áll, mégis képes az egység kifejezésére. A test elsősorban azért ideális az imaginárius politikai szféra és a politika uralmi tere közötti metaforikus közvetítés szerepére, mert képes a rendet az imaginárius szférából az uralom fizikai terébe közvetíteni.

I. A LEVIATÁN BONCOLÁSA

Valamennyi politikai test közül a legnagyobb hatású Hobbes Leviatánja, amely úgy tűnik, képes egyesíteni az imaginárius politikai térrel kapcsolatos elképzeléseket. A Leviatán metaforája nem a valóság reprezentációja, hanem olyan összefüggések és értelmezések egész sora, amelyek a metaforát képpé, a képet metaforává alakítják. Ennek következtében a Leviatán nem egyszerűen a szuverén és rajta keresztül az állam leghatásosabb szimbóluma, hanem egy sokrétegű jelentéssz összefüggés hordozója. Éppen ebben a sokoldalúságban rejlik annak az alapvetően ellentmondásos jellegnek a magyarázata, amely a Leviatán képi és retorikai metaforáját keletkezésétől fogva körülveszi. A kép ugyanis ebben az esetben nem egyszerűen másodlagos illusztráció a szöveghez képest. Minél több médiuma van egy metaforának, annál komplexebb értelmezési minták rajzolódnak ki, és így már nem a kép valóságtartalma a fontos, hanem a hatása, amelynek következtében egyre inkább távolodunk szerzőjének eredeti megfontolásaitól.

Thomas Hobbes *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* című műve 1651-es kiadásának címlapját Abraham Bosse készítette Párizsban, valószínűleg a szerző közreműködésével.¹ A kép horizontálisan két nagy részre osztható. A felső képen az óriás a szinte láthatatlan tengerből emelkedik ki, a dombok fölé, amelynek előterében egy város látható. Az óriás koronát visel, jobb kezével kardot emel, a bal kezében pedig püspöki pásztorbot tart, amelyeknek árnyéka a földre vetődik. Ezek utalnak a könyv alcímében említett „egyházi és világi állam formájára és hatalmára”. A kard és a pásztorbot egy háromszöget zárnak be, amelyet felül a Jób könyvéből származó idézet zár le: *Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei* – „Nincs e földön hozzá hasonló hatalom” (Jób 41, 33).² Az óriás teste mintegy háromszáz emberi alakból áll, akik valamenynyien a nézőnek háttal állnak, tekintetüket a fej irányába fordítják. Ezek az alakok alkotják az óriás testét, a fej és a kezek kivételével, amelyek így némileg elkülönülnek. A kép alsó fele három részből áll. Az oldalsó képsorok a kard és a püspöki pásztorbot szembeállításának meghosszabbításai. A bal oldali mezők a világi, a jobb oldaliak az egyházi hatalmat jelképezik, és a könyv második, illetve harmadik részének felelnek meg. A két oszlop mezői horizontálisan is össze vannak kötve: a vár a templommal, a korona a süveggel, az ágyú a kiátkozás vilámaival, a harci jelvények a logika fegyvereivel, a csata a hitvitákkal. A mezők egy közbeeső területet szegélyeznek, amelyet egy függöny takar; ennek felirata

¹ A *Leviatán* címlapját eredetileg Wenceslaus (Václav) Hollarnak tulajdonították, újabban azonban Horst Bredekamp kutatásai alapján egyre biztosabbnak tűnik, hogy az alkotó Abraham Bosse (1604–1676), aki korának híres rézmetszője és a párizsi Királyi Akadémia (Académie Royale de Peinture et de Sculpture) tanára, majd tagja volt. Vö. Bredekamp 2003. 39–52.

² A bibliai idézetek a tanulmányban a Hobbes által használt latin verzió fordításai.

a könyv címét, szerzőjét, illetve a kiadás helyére és idejére vonatkozó adatokat tartalmazza.

Ha közelebbről szemügyre vesszük a *Leviatán* alakját, akkor egy olyan sokrétegű kép tárul elénk, amelyben keverednek a racionális számítások és a félelem kiváltotta fantáziák. Ennek nyomán hamar kiderül, hogy nem egyetlen *Leviatán* van dolgunk, hanem egy köztes lénnel, amely – ellentétben az ókor félisteneivel, akiknek lakhelye az ismert világ vége vagy a túlvilág volt – a valóság és a fikció között helyezkedik el. Kétségtelen, hogy a *Leviatán* nem sorolható be rendszertanilag, mivel az isteni, az emberi, az állati és a mechanikus közötti szűrkezőnában található, és e vonások csak bizonyos értelmi összefüggésekben és politikai kondíciók között nyerik el saját jelentésüket. De vajon mi sűríthető bele a *Leviatán* metaforájába, és milyen alakzatok kristályosodnak ki alakjában? Ez a kérdés azért különösen érdekes, mert Hobbes ugyan igyekszik kerülni az organikus metaforák nyelvét, és elsősorban a racionális érvelésre támaszkodni (vö. Ludassy 207. 46), a *Leviatán* azonban már önmagában is metaforákat hordoz, amelyek folyamatosan újabb és újabb tartalmakkal bővülnek. Úgy tűnik, hogy a logikai érvek megbicsaklása és a metaforikus bővülés közötti összefüggés csak részben ad választ arra a zavarra, ami a *Leviatán* alakját kezdettől fogva körülveszi.

A *Leviatán* egy olyan köztes lény, amelyről csak akkor tudjuk pontosan megállapítani, hogy mit jelent, illetve mi a státusza, ha a szó szoros értelmében anatómiai vizsgálatnak vetjük alá, azaz felboncoljuk alakjai és természetei szerint. Ennek alapján a *Leviatán*ban legalább négy metafora: a mechanikus szerkezet, a halandó isten, a mesterséges ember és a szörnyszerű állat, illetve ezek alapvető karakterei – az instrumentális, az exkluzív, az antropomorf és a mitikus – sűrűsödnek össze részben kiegészítve, részben árnyalva egymás jelentését.

1. A mechanikus gépezet

Hobbes a következőket írja a *Leviatán* Bevezetésében:

Ha ugyanis felismerjük, hogy az élet nem egyéb, mint végtagok mozgása, amelynek kiindulási helye valamilyen fontos belső szerv, akkor miért ne állíthatnánk, hogy minden automatának (olyan szerkezetnek, amely – mint például az óra – rugók és kerekek segítségével önmagától működik) mesterséges élete van? Hisz mi más a szív, mint rugó, s mi mások az idegek, mint megannyi huzal, s az ízületek, mint megannyi kerék, amelyek az egész testet az Alkotó kívánsága szerint mozgatják? (Hobbes 1999. I. 69)

Az újkor kezdetén az emberi közösségek hosszú hagyományra visszatekintő organikus képzete fokozatosan eltűnik, és helyét egyre inkább a társadalom mechanikus felfogása foglalja el, ami elsősorban az ember teremtményességének

kiszélesedésével és a különböző gazdasági és politikai funkciók differenciálódásával áll összefüggésben. A politikai és társadalmi gépmetaforák ebben a korban elsősorban az óraművekre utalnak, amelyeken keresztül a világ mint egy mechanikus szerkezet, Isten pedig mint órásmeister tűnik fel. A kozmosz analogonja az ember által készített szerkezet, mintegy a teremtés megismétlése, amelynek során az ember Isten helyére lép. Az ember számára ennek egyetlen feltétele az isteni eredetű természeti törvények mechanikai elvekre való lefordítása és technikai alkalmazása. Ezeken a törvényeken túl az emberi képzeletnek semmi sem szab határt. A racionalitás ebben a tekintetben az isteni törvény másik arca, amelynek révén a valóság matematikailag leírható és így újrateremthető. Mivel minden e törvényszerűségeknek engedelmeskedik, ez feltételezni engedi, hogy az ezt veszélyeztető emberi kontingenciát ki lehet iktatni, és az embert úgy lehet alakítani, hogy fogaskerékként tökéletesen együttműködjön másokkal, és lehetővé tegye a pontos és tervszerű működést, amelyet immár semmi sem zavarhat. A rész aláveti magát az egésznek, mert így ő maga is egy magasabb rendű cél elemévé válik, ami a maga politikai vonatkozásait tekintve az államgépezet fogalmában ölt testet. Hobbes a Leviatán gépezetként való felfogásával elsősorban annak alapvető instrumentális karakterére utal, és egy cél elérését szolgáló eszköznek tekinti, ami csak addig marad fenn, amíg célját, az emberek közötti békét és biztonságot képes szavatolni, jóllehet végcélját sohasem képes maradéktalanul elérni. A cél a szó legszorosabb értelmében szentesíti az eszközt, és ennek fényében módosul, illetve relativizálódik, amennyiben már nem a békével, hanem a túléléssel azonos.

2. A halandó Isten

Ha a Leviatán a halandó Isten, aki a halhatatlan Isten fennhatósága alatt áll, akkor úgy tekinthetjük, hogy a halandó Isten a halhatatlan Isten helyére lép a Földön. Ha mindez igaz, akkor a halandó Isten országa a természeti állapot által megjelenített gonosszal áll szemben. A halandó Istent emberek alkotják, ugyanakkor, mivel a fej és a kézfejek szabadon maradnak, és kizárólag ezek viselnek jelvényeket – koronát, kardot, püspöki pásztorbotot –, el is különülnek. Az ember a teremtés aktusával egyben maga fölé is helyezi a halandó Istent, aki így függetlenné válik, uralmának megalapozásához nincs szüksége a halhatatlan Isten segítségére. A *Jób könyvéből* származó idézet, amely az óriás feje fölött lezárja a teret, kizárja a magasabb rendű legitimáció lehetőségét és szükségességét, miközben arra figyelmeztet, hogy nincs hozzá fogható hatalmú és erejű jelenség. A halandó Isten csak a halhatatlan Istennek tartozik felelősséggel, de uralma egyáltalán nem függ tőle. Hobbes meg is tesz mindent, hogy a teodícea problémáját kiküszöbölje azzal, hogy a halandó és halhatatlan Istent határozottan elválasztja egymástól, és amíg az előbbit kizárólagossá és kétségbevonhatat-

lanná teszi, addig az utóbbit teljesen kívül helyezi a képletben, csupán a végső ítéző szerepét szánja neki. A Leviatán Istene politikailag halott, és a szuverén uralma csak úgy képzelhető el, ha Isten helye a képletben üres marad.

Ez a körülmény azt a vonást hangsúlyozza, hogy a Leviatán semmilyen ellentmondást nem tűr, és bármennyire ember alkotta lénynek tekinthető, lehetetlen vele szembeszállni. A Leviatán isteni jellegéből fakadó érinthetlensége arra utal, hogy Hobbes egy alapvetően profán politikai jelenséget szakralizál, ezzel együtt azonban igyekszik teremtményét az idolátria minden gyanújától megszabadítani. A politikai jelenségek szakralizálása éppen azt a célt szolgálja, hogy az olyan intézményeket és eszközöket, mint az állam és a hozzá kapcsolódó erőszak, egyrészt igazolja, másrészt egy magasabb rendű, de alapjában véve mégis evilági cél végrehajtóinak tekintse. Ennek jogosságához így semmilyen kétség nem férhet, és a vele való bármilyen szembefordulás rögvest kiátkozást vagy megtorlást vált ki. „Az állam az egyház, és aki az új *ecclesia*, vagyis a Leviatán ellenségeként lép fel, az a Sátán” (Voegelin 1938/1996. 48). Mindazonáltal a *deus mortalís* metaforájában végképp összekeverednek az isteni és emberi, a halhatatlan és halandó vonások, amelyek a tartósan stabilizálni kívánt biztonság és béke állapota, illetve az Isten halandósága kapcsán nyilvánvalóan ellentmondásba kerülnek.

3. A mesterséges ember

A Leviatán mint *homo magnus* teste emberi alakokból épül fel, ami nyilván arra utal, hogy az emberek a Leviatán testében egyesülnek. A címlapon egyetlen ember sem látható a vidéken vagy a városban, mindannyian egyetlen testet alkotnak, ami a szerződésalkötés egyesítő pillanatára utal.

Instituált államról akkor beszélünk, ha egy emberi sokaságban mindenki mindenkivel megállapodás útján megegyezik abban, hogy a többség mindannyiuk megszemélyesítésének, azaz képviselőjének jogát bárkire vagy bármilyen gyülekezetre ruházza át; [...] az emberek a megszemélyesítés jogát arra, akit uralkodójuknak neveznek, csak egymás közt, nem pedig mindannyiuk és közte létrejött szerződés alapján ruházták át. [...] Következésképpen egyetlen alattvalója sem szabadíthatja ki magát az alárendeltségből azáltal, hogy e szerződés érvénytelenségével hozakodik elő (Hobbes 1999. 210–211).

A szerződésalkötés kizárólag az embereket kötelezi, egymással kötnek szerződést és nem a szuverénnel. Közülük bárki lehet a szuverén – jóllehet csak egyikük. Ez a körülmény minden ember születésétől fogva adott egyenlőségére utal, ami azonban csak a szerződésalkötés aktusában, illetve a szuverénnek való alávetett-

ségben nyilvánul meg, aki viszont felette áll minden szerződéses viszonynak, őt nem kötelezi azok szerződése. Maga a szerződés olyan teremtő aktus, amelynek révén megalkotják azt a testet, amely egyszerre tartozik hozzájuk és idegenül el tőlük, így a test több, mint az őt alkotó alakok összessége. Csakis ez képes kifejezni azt az egységet, ami a szuverén intézményének, illetve eszközének, az állami erőszakmonopóliumnak mint a természeti állapot felszámolásának előfeltétele. A szuverén az őt alkotók védelmét, békéjét és biztonságát szolgálja, ugyanakkor az alakok mint pikkelypáncél borítják a szuverén testét, és ezzel ők maguk védelmezik azt. Mindez abban a cirkuláris érvelésben ölt formát, amelynek kiindulópontját a természeti állapot háborús viszonyai jelentik. Ezeket az a szerződés számolja fel, amelynek során megteremtik a Leviatánt, hogy a természeti állapot ne állhasson elő újra. Ezért felruházzák annak az erőszaknak a jogával, amelynek mindenki aláveti magát, hogy életét és biztonságát szavatolja. Az alattvalók maguk védelmezik a szuverént, hogy az megvédhesse őket egymástól és önmaguktól. Azért adnak korlátlan erőszakot a kezébe, hogy az erőszakot megfékezhesse. A Leviatán egyszerre véd és fenyeget. Egyszerre tartja fenn racionális számítás és irracionális félelem. Ebben rejlik az emberi alak alapvető kettőssége, amely csak ezen az önmagába visszatérő érvelés révén válik egységgé, jóllehet elsődlegesen mindig a képviselő és nem a képviseltek egységéről van szó.

Az emberek sokasága *egyetlen* személyben testesül meg, ha egy ember vagy személy képviseli őket, feltéve, hogy ez a sokaság minden egyes tagjának külön-külön hozzájárulásával történik. Mert a képviselő, és nem a képviseltek egysége teszi a személyt egyetlen személlyé. És a személyt a képviselő testesíti meg, de csak egyetlen személyt képvisel – a sokaságban egységet másképpen nem képzelhetünk el (Hobbes 1999. 200).

A test metaforája azonban nemcsak az egységet és az erőt fejezheti ki, hanem a szuverén hanyatlását és halandóságát is. Hobbes szerint az állam vagy fogantatásától kezdve beteg, „mint mikor beteg szülőktől származó gyermekeknek vagy idő előtt el kell pusztulniuk, vagy a rossz fogamzásból eredő káros tulajdonságaiktól a testükön keletkezett daganatok és gennyedések felmetszése útján kell megszabadulniuk” (Hobbes 1999. 330), vagy megbetegszik a szabadság elirigylésétől, a tirannofóbiától, a hatalommegosztás vágyától vagy a korrupciótól, amelyeket Hobbes a viszketegetség, víziszony, eskór (nyavalyatörés, epilepszia) és mellhártyagyulladás metaforáival azonosít (Hobbes 1999. 334). Akik lázító gondolataikkal mételyezik az államot, és „állandóan beleártják magukat a törvényhozás dolgába”, azokat egyszerűen galandférgeknek nevezi (Hobbes 1999. 338–339). Az alattvalók szervezeteit az államhoz való viszonyuk alapján az emberi testrészekhez hasonlítja, amennyiben a törvényesek az izmok, a törvénytelenek pedig a kelevények, daganatok és gennyedések (Hobbes 1999. 263). Ezt

a patológikus metaforikát némileg ellensúlyozzák a kereskedelem és mozgás, illetve a pénzforgalom és vérkeringés képei, hiszen „a mesterséges ember ebben is hasonlít a természeteshez, mert annak erei a test különböző részeiből kapott vért a szívbe vezetik, ahol is a vért a szív elevenné teszi, és az ütőereken át újból kiküldi, hogy ily módon a test valamennyi tagját elevenné és mozgóképessé tegye” (Hobbes 1999. 274).

Ezekből a metaforákból is kitűnik, hogy Hobbes mindent az egység elvének rendel alá. Jóllehet ebben az esetben még nem egy differenciált államról van szó, és retorikája is inkább a testben szerveződő organikus államfelfogásra emlékeztet, már megteszi a döntő lépést az új állameszme felé.

Mert a művészet teremtette meg a NÉPKÖZÖSSÉGNEK (latinul: CIVITASNAK) nevezett nagy LEVIATÁNT, ez pedig nem egyéb, mint mesterséges ember, bár természetes mintaképénél – amelynek védelmére és oltalmazására szánták – jóval nagyobb méretű és erejű; s benne a szuverenitás a mesterséges lélek, amely az egész testet élettel tölti meg és mozgatja; a tisztségviselők, valamint a törvényhozó és végrehajtó hatalom többi képviselői a mesterséges izületek; a jutalom és büntetés (amelyek a szuverenitás székhelyéhez fűződve az izületeket és végtagokat feladatuk végrehajtására serkentik) az idegek, ugyanazt végzik, mint a természetes testben; ereje – valamennyi tagjának jóléte és gazdagsága; feladata – a *salus populi* (a nép üdve); tanácsadói, akik tájékoztatják minden számára szükséges tudnivalóról – az emlékezőképesség; a méltányosság és a törvény – a mesterséges értelem és akarat; az egyetértés – az egészség; a lázadás – a betegség, a polgárháború – a halál. És végül azok a szerződések és egyezmények, amelyek ennek a politikai szervezetnek egyes részeit létrehozták, összeillesztették és egységbe foglalták, Istennek a teremtés alkalmával elhangzott *fiat* vagy *Teremtsünk embert* szavaihoz hasonlíthatók (Hobbes 1999. I. 69–70).

Mivel a természetesnek tekintett állapot a mindenki mindenki elleni harca, ezért az egyesülést nem elegendő kijelenteni, vagy a természetből levezetni. Szükség van egy mesterséges alkotásra, amely mindenkit egy testben egyesít, és ösztönszerűségét felülírva ésszerűségét helyezi előtérbe. Mindez egy alapítási aktushoz kötődik, amely a szuverén személyében képes megteremteni a sokak egységét. Ez azonban nem a *koinónia politiké* vagy a *societas civilis*, hanem egy anyagtalan test, amely a politikai közösségtől tulajdonképpen független. A Leviatán testét alkotó, egymástól elkülönülő egyedek egyesülése nem a politikai közösség egységét fejezi ki, hanem a szuverénét. Talán éppen ezzel magyarázható, jóllehet zavarba ejtő, hogy a Leviatán alakjában szinte semmi félelmetes nincs; tekintete nem kelt félelmet, legfeljebb méreteivel és jelvényeivel fenyeget. Mindez különösen azért figyelemre méltó, mert Hobbes számára éppen a

fenyegetés, illetve a félelem a Leviatán meghatározó vonása, itt azonban az alak sokkal inkább kelt biztonságérzetet, mintsem halálfélelmet. Márpedig a Leviatánnak egyszerre kell elrettentenie és bizalmat ébresztenie. Mindez azonban már átvezet a Leviatán metaforájának azon részéhez, amely sem a képből, sem a szövegből nem olvasható ki, legfeljebb a bibliai utalásból fejthető meg.

4. A szörny

Joggal merülhet fel a kérdés, hogy Hobbes vajon miért adott ennek az antropomorf-mechanikus konstrukciónak vallási-mitológiai nevet. Vajon miért a Leviatánt választotta a modern állam megtestesítőjének? A válasz túlmutat a kép és szöveg által közvetített hármasságon, ami az isteni, az emberi és a gépi között – ha nem is feszültségmentesen, de – fennáll. A bibliai Leviatán alakja kiegészíti ezt a hármasságot, és mint szimbólum éppen azt a mozzanatot jeleníti meg, amely az eddigiekben nincs jelen. A Leviatán azzal nyerte el végső metaforikus sűrűségét, hogy Hobbes paradigmatikusan szembeállította a Behemóttal – *Jób könyvének* másik szörnyével –, s ennek révén politikafilozófiai hagyományt teremtett.³ Hobbes utolsó politikafilozófiai műve, a *Behemót, avagy a hosszú parlament* párbeszéd az angol polgárháborúról, amelyet 1670 körül írt, de a mű csak jó tíz évvel később, 1682-ben kapott nyomtatási engedélyt. Eszerint a *Jób könyvének* szörnyei arra hivatottak, hogy Jób Isten mindenhatóságát illető kétségeit eloszlassák: „semmivé teheted-e te az én igazságomat; kárhoztathatsz-e te engem azért, hogy te igaz légy? És van-e ugyanolyan karod, mint az Istennek, mennydörgő hangon szólalsz-e, mint ő?” (*Jób* 40, 3–4). A Behemót „az Isten alkotásainak remeke (és) az ő teremtetője adta meg néki fegyverét” (*Jób* 40, 14). A Leviatán „lenéz minden nagy állatot, ő a király a gőg fiai felett” (*Jób* 41, 34). A látomásokból születő hagyomány szerint a Leviatán tengeri lény, amely általában tengeri sárkányként vagy cethalként jelenik meg, míg a Behemót szárazföldi állat, amelyet legtöbbször elefántként vagy vízilóként ábrázolnak. Eredetileg a két szörny ugyanabban az összefüggésben tűnik fel, legfeljebb az általuk kép-

³ A 20. században sajátos formában élt tovább a Leviatán és a Behemót kettős hagyománya. Carl Schmitt *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* című művében fenntartja ugyan Hobbes megkülönböztetését és az erős állam eszméjét, de állam- és alkotmányelméleti érvelését a mitológiaival elegyítve Hobbes szemére veti, hogy liberális, vagy legalábbis szabadságjogokat lehetővé tevő szférája miatt nem képes az egységet megteremteni – mindezt azzal az összeesküvés-elmélettel alátámasztva, amely szerint a zsidók minden egység akadályai. A Leviatán és a Behemót szembeállításának hagyományát folytatja Franz Neumann a *Behemoth – Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944* című, a nemzetiszocializmusról szóló elemzésével. Ebben a Leviatán a szuverenitás révén megteremtett erőszakmonopólium birtokosa, míg a Behemót az uralmi szempontból strukturált anarchia és polgárháború. A Behemót mint a náciizmus metaforája itt egyrészt a szuverenitás és a szabadság lerombolója, másrészt a káosz teremtetője.

viselt princípiumokban – női–férfi, tengeri–szárazföldi – különböznek, jóllehet ebben a tekintetben is inkább kiegészítik egymást. A középkori keresztény teológiában a Behemót és a Leviatán a sátán különböző megtestesülései, de úgy tűnik, hogy Hobbes egy másik hagyományt követett, s ezt az értelmezés kapcsán nem hagyhatjuk figyelmen kívül. Ez a nézet arra a zsidó tradícióra megy vissza, amely a Leviatán nevét a héber *liv'iah*-ból vezeti le, amelynek eredeti jelentése: „összeilleszt”, „egyesít” (Bredekamp 2009. 25). Ez a vonás megszabadítja a Leviatánt gonosz jellegétől, és ennek megfelelően a későbbi értelmezésekben az uralkodó és az alattvalók közösségének egységeként jeleníti meg, ami a szuverén testében egyesülő sokaságra utal (Bredekamp 2009. 26). Ezzel szemben a Behemót alakja arra az egyiptomi hagyományra megy vissza, amely szerint a víziló az ösztönszerűség és a káosz jelképe. Hórusz isten Széthet vízilóként ejti el, ahogyan a rituális vízilóvadászat a rendet veszélyeztető erők feletti győzelmet szimbolizálta (Herz 1996. 263). Ez az eredendő hagyománybeli ellentét, amelyet Hobbes követ, életművében metaforává kristályosodik. Mindkét szörny Isten teremtménye és mindenhatóságának bizonyítéka, illetve mindkettő a hatalomra utal, de politikai szándékaik és kiindulópontjaik alapjaikban különböznek. Itt már nem egymás komplementereként, hanem antagonisztikus ellentétként jelennek meg. Leviatán a szuverenitás egységének és a békének, Behemót a szuverenitás felbomlásának, a polgárháborúnak és a természeti állapotba való visszahanyatlásnak a metaforája. Leviatán az uralom és a rend, Behemót a bomlás és a háború. Hobbes ezeket paradigmatikusan szembeállítja. Ha a kiindulópontot a Behemót felől nézzük, akkor világossá válik, hogy a Hobbes által leírt természeti állapot maga a polgárháború, amelyben nincsenek korlátok és szabályok, ezért mindennél súlyosabb pusztításhoz és végül az államrend felbomlásához vezet. Hobbes számára ez a legfőbb rossz, amit a szó szoros értelmében minden áron meg kell akadályozni. Az erőszakot csak erőszakkal, a szörnyet csak szörnnyel, a Behemótot csak a Leviatánnal lehet leküzdeni.

II. A LEVIATÁN RENDJE

A nyugati gondolkodás egyik sajátossága, hogy gyakran dichotómiákban, szimbolikus antagonizmusokban gondolkodik, és ezek többnyire időbeli sorrendet feltételeznek az egyes állapotok között. Így áll a helyzet a rend és a káosz kettősségével is. Hobbes feltételezett természeti állapota, amely kora polgárháborús viszonyainak felel meg, olyan viszonyokra utal, amelyek között az erőszak önkényes és kiszámíthatatlan, ezért ez magának a káosznak a szinonimája. Ezzel szemben a Leviatán fentebb leírt valamennyi alakjának hátterében a rend fogalma áll, a Leviatánban a rend eszméje és eszközei elválaszthatatlanul összefonódnak, illetve intézményesülnek (vö. Anter 2003). A rend mint eszme, illetve az állam és erőszakmonopóliuma mint eszköz kölcsönösen feltételezik egymást,

és csakis akkor beszélhetünk az egyikről vagy a másiktól, ha összekapcsolódnak a szuverén gondolatában, illetve metaforájában, a Leviatánban. A modern állam kezdettől fogva elválaszthatatlan a rend eszméjétől, amelynek egyik oldala a félelem, a másik a biztonság, de ezek tulajdonképpen ugyanazon érme különböző oldalai (vö. Anter 2003). Ebben az összefüggésben csak a Leviatán képes arra, hogy a vallásháború félelmetes harcának véget vessen, és megteremtse az emberi élet legelemibb feltételét: a békét. Ehhez a rendhez szorosan kapcsolódik az uralmi igény, amely így egyedülálló igazolásra és létjogosultságra tesz szert. A modern állam szinte magától értetődően feltételezi a rendet, amely azonban így már nem egyszerűen állapot, hanem olyan kritérium, amely az uralmat, illetve az annak való elköteleződést legitimálja. Ez a kettős indoklás arra az egységre utal vissza, amely szerint a rend a Leviatán által jelképezett állam oka és következménye egyben.

Hobbes gondolkodásának újdonsága azonban nem egyszerűen ennek felismerésében áll, hiszen minden uralom rá van utalva a rend valamilyen formájára. De amíg a premodern korban a szuverén magát az isteni rend képének vagy egyenesen földi megfelelésének tekintette, addig a modern kori rend egyre inkább elszemélytelenedett és bürokratikus szervezetté vált. A rend organikus szemlélete egyre inkább eltolódott a politika és társadalom mechanikus felfogásának az irányába. A modern kort megelőzően a rend elsősorban a szemlélés és megértés, illetve a rend fenntartásának problémája volt. Ha ugyanis a rend az isteni teremtés lenyomata, akkor az ember magát is azon rend szerves részének tekinti, amely örök és romolhatatlan. Ennek következménye az uralom tekintetében, hogy az a kozmoszról szóló elképzeléseknek felel meg, és ha mindkettőnek Isten a teremtetője, akkor az uralommal kapcsolatban fel sem merülhet az igazságosság vagy igazságtalanság kérdése. E kérdés csak akkor vetődik fel, amikor a Leviatánban megtestesülő állam már nem egy isteni eredetű metafizikai intézmény, hanem az ember belső gyengeségéből adódó szükségszerűség (Bredekamp 2001. 19). A modern kortól kezdve a rend egyre inkább a teremtés problémájává vált; immáron nem örök és nem isteni adomány, hanem történelmileg változó és fragmentált jelenség, illetve emberi tevékenység eredménye (vö. Anter 2005).

Ennek nyomán a rend fogalma egyre inkább dinamizálódott, és a történelmi folyamatba ágyazódva haladássá vált, ami arra utal, hogy a rendet meg lehet valósítani, csak személytelen törvényeit kell felismerni és szükségszerűséggé tenni. Hobbes éppen azt a pillanatot ragadja meg a Leviatán testében, amikor ez a folyamat végbemegy, és a rend végleg az emberi konvenciók kérdése lesz; amikor a rend már nem örök és eleve adott, hanem emberi eredetéből adódóan törékeny és állandóan újratemtendő lesz. Hobbes bármennyire törekedett is a Leviatán révén az emberi állapot stabilitásának megteremtésére, a rend problémáját ezzel nem látta és nem is láthatta egyszer s mindenkorra megoldottnak vagy megoldhatónak (vö. Anter 2005). Így született meg az az új rendfogalom, amelynek alapján kénytelenek vagyunk tudomásul venni, hogy a rend kapcsán nem az állapot örök, hanem maga a feladat.

IRODALOM

- Anter, Andreas 2003. Im Schatten des Leviathan – Staatlichkeit als Ordnungsidee und Ordnungsinstrument. In Petra Bendel – Aurel Croissant – Friedbert W. Rüb (szerk.) *Demokratie und Staatlichkeit: Systemwechsel zwischen Staatsreform und Staatskollaps*. Opladen, Leske+Budrich. 35–55.
- Anter, Andreas 2005. Die Idee der Ordnung – Zur Paradoxie einer Leitfigur des politischen Denkens. In Andrea Gawrich – Hans J. Lietzmann (szerk.) *Politik und Geschichte – „Gute Politik“ und ihre Zeit. Wilhelm Bleek zum 65. Geburtstag*. Münster, Westfälisches Dampfboot. 14–29.
- Balke, Friedrich – Leander Scholz 2007. Die Disziplinierung des Bildes, Imagination und politische Ordnung. *Transkriptionen. Newsletter des Kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs „Medien und kulturelle Kommunikation“ SFB/FK 427*. 8. 35–36.
- Bredenkamp, Horst 2001. Ikonographie des Staates: Der Leviathan und seine neuesten Folgen. *Leviathan. Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft*. 29/1. 18–35.
- Bredenkamp, Horst 2003. *Thomas Hobbes, Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651–2001*. Berlin, Akademie Verlag.
- Bredenkamp, Horst 2009. *Behemoth* als Partner und Feind des Leviathan. Zur politischen Ikonologie eines Monstrums. *TransState Working Papers*. 98.
- Därmann, Iris 2006. Die Maske des Staates. Zum Begriff der Person und zur Theorie des Bildes in Thomas Hobbes' Leviathan. In Mihran Dabag – Kristin Platt (szerk.) *Die Machbarkeit der Welt*. München, Wilhelm Fink Verlag. 72–92.
- Herz, Dietmar 1996. Bürgerkrieg und politische Ordnung in Leviathan und Behemoth – Zum Kapitel 29 des Leviathan. In Wolfgang Kersting (szerk.) *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*. Berlin, Akademie Verlag. 259–281.
- Hobbes, Thomas 1999. *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Kossuth Kiadó. I–II. kötet.
- Ludassy Mária 2007. Halandó Istenség és mesterséges örökkévalóság: A „Leviatán” metaforái. *Holmi*. 19/1. 45–53.
- Maye, Harun 2007. Die imaginäre Gemeinschaft. *Transkriptionen. Newsletter des Kulturwissenschaftlichen Forschungskollegs „Medien und kulturelle Kommunikation“ SFB/FK 427*. 8. 15–18.
- Voegelin, Eric 1938/1996. *Die politischen Religionen*. München, Wilhelm Fink Verlag.

A szimpátia és a belénkszületettség testi értelmezése Descartes-nál

Ritka az olyan olvasó, aki ne érezné magát némiképp zavarban, amikor a *Hatodik elmélkedés* olvasása során hirtelen azzal szembesül, hogy életszellemekről és kötelekhez hasonlított idegekről szerez ismereteket. Legalább ennyire megmosolyogtatónak tűnnek az *Értekezés a módszerről* ötödik részében olvasható sorok az újbor forrásának és a szív mozgásának az összehasonlíthatóságáról. Értetlenségünket persze bizonyos mértékben csillapíthatja az a tudat, hogy a fenti szövegek láthatóan mechanikai elvekre hivatkoznak az idegrendszer és a vérkeringés leírása során. Ezt első ránézésre azonban nehezen tudjuk feltételezni például a *Dioptrique* alábbi részletéről:

Többek között azt is megmutathatnám önöknek, hogyan képes [az agy belső felületére nyomott kép] olykor egy terhes nő artériáin keresztül a magában hordott gyermek valamely meghatározott testrészére jutni, és ott megformálni az anyajegyeket, amelyek akkora csodálatot váltanak ki minden tudósban (AT VI. 129).¹

Descartes szűkszavúsága az anyajegyek keletkezését illetően többek között azért aggasztó, mert meglehetősen nagy magabiztossággal társul: a szerző, a *Traité de l'homme* egyik szöveghelyéhez hasonlóan,² itt is úgy lép fel, mint aki világosan ismeri a jelenség megfelelő magyarázatát, ám nem kíván eltérni az adott értekezés szigorúan vett tárgyától. Egy Mersenne-nek írott levélben ugyanakkor fellelhetünk egy olyan megközelítést, amely önmagában még nem felel meg a magyarázat Descartes által adott kritériumainak:³ ezek szerint például Panni testén azért találhatóak ilyen és ilyen gyümölcsök alakját idéző anyajegyek, mert Panni édesanyja a terhessége során leginkább ilyen és ilyen gyümölcsöket

A tanulmány a 81165 számú OTKA-pályázat támogatásával készült.

¹ Az AT rövidítés Descartes 1996-ra utal.

² Vö. AT XI. 177 (a szöveget a későbbiekben idézem).

³ AT III. 120. Descartes még azt is hozzáfűzi itt, hogy a gyermek kigyógyítható az anyajegyekből, ha a megfelelő gyümölcsöt fogyasztja el.

kívánt volna fogyasztani. A *lélek szenvedélyei* második részében olvasható példa nyomán pedig beláthatjuk, hogy az anyai aktivitás nem csupán külső testfelületünk sajátosságait befolyásolhatja; ezek szerint egyesek a rózsa illatával szembeni eleve adott averzióval jönnek világra, mégpedig azért, mert édesanyjuk is erős averzióval rendelkezett a rózsailleslással szemben terhessége során (vö. AT XI. 429. 136. cikkely).

A fenti és a hozzájuk hasonló szöveghelyek a *Traité de l'homme* első, 1664-es francia kiadását kommentáló Louis de la Forge aggodalma szerint azért szorulnak minél pontosabb magyarázatra, mert a descartes-i fiziológia leghomályosabb pontját alkotják;⁴ ugyanis közös sajátjuk, hogy valamilyen fizikai összefüggést tételeznek fel az anya agyában megjelenő „képek” és az embrió fejlődésének karakterisztikumai között. Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy Descartes fiziológiai írásai alapján rekonstruáljam az összefüggés azon mechanisztikus magyarázatát, amelyre a filozófus egyes töredékeiben csak implicit módon utal. Első lépésben a testi érzékelés és az emlékezet descartes-i leírását vizsgálom majd.⁵ Ezután, elsősorban a *Description du corps humain* negyedik és ötödik fejezete alapján, felvázolom az embrió fejlődésének állomásait, hogy ezekből kiindulva értelmezsem a „szimpátia” Descartes által vázolt példáit. Végezetül olyan következtetések megfogalmazására kerül sor, amelyek a descartes-i filozófia átfogóbb kérdéseit érintik.

A következtetések során érintett problémák összetettsége jól mutatja, hogy bár a fiziológiai írások sokak szemében a descartes-i életmű marginális jelentőségű darabjainak tűnnek, e szövegek elemzésének nem csupán a tudománytörténeti anekdoták szintjén van tétje. Az alább értelmezendő szövegek hozzájárulhatnak a Descartes-ról alkotott képünk további pontosításához: azokat a problémákat figyelhetjük meg ugyanis, amelyek a „mechanikai filozófia” gyakorlatba ültetésének során merülnek meg fel. Emellett a testi folyamatok descartes-i leírásának adekvát megközelítése segítségünkre lehet a „dualizmus” címszóval jelölt kérdéscsoport tisztázásában is: az állati lelkek létezésének problémájával kapcsolatos descartes-i álláspont korántsem egyszerűsíthető le azon a módon, ahogyan azt hinni szoktuk; s a fiziológiai írások elemzése az emberi lélek és az emberi test „összeillesztettségének” mibenlétéről is komplexebb értelmezést nyújthat.

⁴ Vö. La Forge – Descartes 1664. 335. De la Forge úgy fogalmaz, hogy e pontok homályban hagyása a teljes descartes-i vállalkozás értékét fenyegetné.

⁵ Azért nem a „testi képzelet” kifejezést használom, mert bár Descartes a később idézett szöveghelyeken a képzelet működését kívánja értelmezni, nem teljesen egyértelmű, hogy akkor is így tenne-e, ha nem feltételezné folytonosan a *Traité de l'homme* ezen szakaszában, hogy a testhez lélek is társul. Az aktív és a passzív képzelet elkülönítése ugyanis nem feltétlenül korrelál az intellektuális és a testi képzelet elkülönítésével. Igaz, az „érzékelés” kifejezés is némiképp megtévesztő lehet a *L'homme* kontextusában: az éhség *érzését* ugyanis Descartes a lélekhez köti. Az alábbiakban a szót a „testi képek agyi felületekre történő nyomódása” kifejezés rövidítéséként használom.

I. AZ IDEA TESTISÉGE: AZ ÉRZÉKELÉS ÉS AZ EMLÉKEZET

Ahhoz, hogy megérthessük, hogyan nyomódnak az anya agyában előforduló képek az embrió testére, először is azt kell megértenünk, hogy hogyan kerülnek egyáltalán képek az anya agyába. A *Traité de l'homme* szövegének utolsó negyede arra próbál magyarázatot adni, hogy miként működik a testi érzékelés és az emlékezet, és hogy hogyan bírják az érzékelés és az emlékezet képei mozgásra a testet. A mű leírásai szerint egy tárgy látványának testi ideájára a következő lépésekben teszünk szert.⁶

Először is, a tárgy felületéről visszaverődő fény különböző módokon nyomást gyakorol a szemfenékre, pontosabban a szemfenéken található bizonyos idegvégződésekre (vö. AT XI. 173). Ezáltal a szemfenéken egy olyan alakzat (*figure*) jelenik meg, amely hasonlít (Descartes a *se rapporter* igét használja) a tárgyhoz.⁷

Másodszor: ezen alakzat az idegfonalak közvetítésével az agy belső felületére jut (vö. AT XI. 175). Az idegek Descartes leírásában olyan csövek, amelyek felülete valójában az agyat körülölelő bőr meghosszabbítása, és amelyekben egyrészt az érzékszervektől az agy felületéig futó fonalak, másrészt pedig, e fonalak körül, az életszellemek harmadik, a vér legfinomabb részéből álló típusának⁸ tömege található.⁹ A szellemek az érzékelésnek ezen kezdeti szakaszán egyedül azt szolgálják, hogy rugalmassá tegyék az idegek fonalait: ezek, a szellemektől körülvéve, anélkül képesek elhajlani, hogy elszakadnának. Az agy belső felületén megjelenő alakzat ugyanakkor Descartes leírása szerint még nem tekinthető ideának.¹⁰

Az idea szerepére ugyanis még testi értelemben is egyedül a tobozmirigy felületén megjelenő nyom tarthat számot (vö. AT XI. 176). Az érzékelés harmadik

⁶ A következő lépések leírását lásd AT XI. 170–179.

⁷ Vö. AT XI. 175. 12–13. sor. Descartes azért nem az *image*, és azért inkább a *figure* szót használja, mert leírása szándékai szerint nem csupán a látásra nyújt magyarázatot, de minden más szerv által történő érzékelésünkre is. Ehhez lásd AT XI. 176.

⁸ Egy 1643-ban Vorstiusnak írt levelében Descartes a testben lévő „szellemek” három típusát különítette el: a „természetes szellemek” (*spiritus naturales*) az emésztés során keletkeznek, és sajátosságaikat döntően meghatározzák a táplálékok; az „életszellemek” (*spiritus vitales*) akkor keletkeznek, amikor a szív felhevíti a vért, és belőle kiválasztja a finomabb részeket; ezek közül pedig azok, amelyek a carotison át egyenes vonalban haladva képesek az agyba lépni, nem mások, mint az „animális szellemek” (*spiritus animales*). A szellemek minden fajtájáról igaz, hogy megtévesztő nevük ellenére csak és kizárólag testi jelleggel bírnak (a *spiritus* kifejezés itt inkább a „légiességre” utal; Descartes maga is a levegőhöz hasonlítja különösen a *spiritus animalest*). Vö. AT III. 687. A magyar fordítói hagyomány sajnos szándékolatlanul is egyenlőséget tett az „életszellem” és a szellemek harmadik típusa közé.

⁹ Az idegek descartes-i anatómiáját lásd AT XI. 132–133. Descartes e pontokon lényegében Galénossal vitatkozik, aki a *De usu partium* VII. könyvének 5. fejezetében két típusú ideget különít el: az egyik kemény, és a mozgásért felelős, a másik lágy, és az érzékelést szolgálja. Ezzel szemben Descartes egyetlen idegtípus létezését ismeri el, és az idegeken belül futó fonalakat teszi felelőssé az érzékelésbeli képek megjelenítéséért, míg az ezek körül áramló szellemek mozgatják az izmokat. Vö. Galien 1859. I. 539–541.

¹⁰ Az alábbiakban az „idea” kifejezést abban a testi értelemben használom, amelyet a *Traité de l'homme* is követ (vö. AT XI. 177).

lépésének megértéséhez először is azt kell tudnunk, hogy a tobozmirigy az agy legbelső pontján helyezkedik el,¹¹ és a belőle kiáradó életszellemek veszik körül. Ezen életszellemek kiáradásának mértékét és irányát egyebek között az agy belső felületén megjelenő kép határozza meg. Amikor az alakzat e felület bizonyos pontjaira érkezik, e pontokon kitágítja az idegi csatornák kimenetét; az így meghatározott kimeneteken pedig az életszellemek szabadon áramolhatnak át – ennek következtében pedig a tobozmirigy azon pontjain távoznak elsősorban, amelyek korrelálnak a belső felületen megjelenő alakzat pontjaival. E korreláció természetét Descartes nem határozza meg pontosan, és csupán annyit jegyez meg, hogy a szellemek a tobozmirigy egy adott pontján inkább hajlanak arra, hogy egy adott irányba mozogjanak, mint egy másikba. Ha az agy belső felületén olyan út nyílik meg, amely egy adott ponton elhelyezkedő, és így egy adott irányú mozgási hajlandósággal rendelkező szellemek hajlandóságának kedvez, akkor az ezen ponton lévő szellemek haladnak át a tobozmirigy felületén (vö. AT XI. 175–176). E felületen ezáltal a szellemek kiáradása maga is nyomot hagy, és így az alakzat a tobozmirigy belső felületén is megjelenik, és miután a descartes-i magyarázat szerint ehhez fér „a legközvetlenebb módon hozzá” a lélek, ezt az alakzatot tekintjük ideának (vö. AT XI. 177).

Megjegyzendő, hogy a tobozmirigy kitüntetettsége a legszélesebb körben vitatott descartes-i elképzelés; látnunk kell azonban, hogy ezen a ponton nem annyira a lélekkel való kapcsolata, mint inkább a testi képek összefogásában betöltött szerepe a fontos. Descartes ugyanis abból indul ki, hogy például a két szemideg nem találkozik egymással, tehát elvileg két különféle képet visz az agy felé; a tobozmirigy mint nem páros szerv pedig azért felelős, hogy e két képből egy álljon elő.¹² Az így megformálódó képek ugyanakkor nem csupán az érzékelés, de az emlékezet alapjául is szolgálnak: ha egy tárgyat gyakran érzékelünk, akkor a tobozmirigy adott pontjain kiáradó életszellemek jobban kitágítják az agy belső felületén található idegi kimeneteket (amelyeket a fonalak által továbbított alakzat nyomott a belső felületre), és így a tárgyat akkor is láthatjuk, ha nincsen jelen (vö. AT XI. 177–178). Ráadásul a képek képesek előhívni egymást: mivel a tűz látványáért felelős agyfelületi kimenetek általában együtt nyílnak meg a melegség érzetért felelős kimenetekkel, a tűz látásával együtt felidéződik bennünk a melegség emléke is (vö. AT XI. 179).

Különös ugyanakkor, és témánk szempontjából kulcsfontosságú, hogy Descartes a következő bekezdést ékeli az érzékelés és az emlékezet testi folyamatának leírása közé a *Traité de l'homme*-ban:

¹¹ Descartes a *Traité de l'homme*-ban a tobozmirigyre „H-mirigyként” utal. Elhelyezkedéséhez lásd AT XI. 174.

¹² Ezt a magyarázatot adja például *A lélek szenvedélyei* 32. cikkelye is a tobozmirigy kitüntettségére. Vö. AT XI. 352–353.

Hozzáfűzhetném még mindehhez, hogy hogyan jutnak ezen ideák nyomai az artériákon keresztül a szív felé, és sugároznak így szét a vér egészében; és hogy hogyan képesek ezek olykor az anya bizonyos cselekvései (*actions*) által arra kényszeríttetni, hogy belenyomódjanak a hasában formálódó gyermek testrészeibe. Itt azonban megelégszem azzal, hogy elmondom önöknek, hogyan nyomódnak rá az agy belső részére [...], ahol az *emlékezet* székhelye található (AT XI. 176).

Feltevésem szerint annak lehetősége, hogy a „nyomokat” az artériák a test felé továbbíthatják, Descartes számára azért idézendő fel ezen a ponton, mert e lehetőség nélkül nem adhat teljes egészében számot arról, hogy hogyan mozog a külső testek hatására, de a lélek jelenléte és/vagy beavatkozása nélkül a test.

Vegyük például a *Traité de l'homme* egyik legtöbbet idézett leírását. Ezek szerint, ha kezünk közel kerül a tűzhöz, akkor a következőképpen reagálunk a lélek közreműködése nélkül is: egyrészt elrántjuk onnan a végtagunkat, másrészt a fájdalom forrása felé fordulunk (vö. AT XI. 142). A folyamat a fentiek alapján és némi kiegészítéssel részben értelmezhető is: a tűzről leváló részecskék nagy erővel csapódnak a kéz felületén lévő idegvégződésekhez; az idegek mozgása kitarja az agy belső felületének bizonyos pontjait, amelyen át az életszellemek nagy mennyiségben a kezet vezérlő izmokhoz áradnak. Ezen izmok azért tanúsítanak mozgást, mert az életszellemek, pontosan nagy mennyiségük okán, egy légballoonhoz hasonlóan felfújják azokat (pontosabban az opponáló izmok egyikét),¹³ és ezáltal mozgást keltenek a kézben. Mindez azonban csak és kizárólag a kézízmok reakciójára ad magyarázatot; az egyáltalán nem derül ki, hogy mi okozza a többi testi mozgást, így például azt, hogy fejünket a tűz felé fordítjuk; a fejünket mozgató idegek tájékaról ugyanis semmilyen hatás sem érte a külvilág részéről a fejünket.¹⁴ Úgy tűnik tehát, hogy olyan komplex testi reakcióval van dolgunk, amelyet nem magyarázhatunk egyedül az érzékelés fent vázolt lefolyásával; és, ha nem akarunk a lélek közreműködésére hivatkozni, akkor fel kell tennünk, hogy bizonyos idegi kapcsolódások már embrionális korban létrejöttek. Ennek megértéséhez fel kell vázolnunk a magzati fejlődés descartes-i leíraskísérletét.

¹³ Az izmok felfúvódásával kapcsolatban lásd AT XI. 134.

¹⁴ Descartes itt úgy fogalmaz, hogy a kézizomban végződő fonalak megrándulásának hatására az agy belső felületén lévő pórusok megnyílnak, és e pórusokon keresztül a szellemek „egy része” a kéz felé, más „része” a fej felé stb. veszi az irányt (vö. AT XI. 143. 10. sor). A probléma azonban az, hogy e szellemek e „megoszlását” egyáltalában nem motiválja semmi az érzékelési folyamat fent idézett leírásában, ráadásul ellentmondani látszik az idegek descartes-i anatómiájának.

II. A MAGZATI FEJLŐDÉS ÁLLOMÁSAI

Descartes az 1630-as évek kezdetétől fogva többször kísérletet tett a magzati fejlődés lépéseinek kijelölésére.¹⁵ Az alábbiakban elsősorban az 1638 és 1648 között írt *Description du corps humain* leírásaira támaszkodom majd, de bizonyos pontokon figyelembe veszem a korábbi töredékeket is. Meg kell jegyeznünk ugyanakkor, hogy a különböző időpontokban keletkezett töredékek jelentős mértékben ellentmondanak egymásnak, mégpedig leginkább azon kérdést illetően, hogy milyen sorrendben alakulnak ki az embrióban az egyes szervek; például az 1630-as évek elején keletkezett szövegek szerint először nem a szív, hanem az agy fejlődik ki a magzatban. Ezen ellentmondások ellenére azonban állandó elemnek tekinthetjük, hogy Descartes az embrió kifejlődésére is egyrészt teleológiai hivatkozások nélkül, másrészt pedig a *Monde*-ban és a *Principiában* leírt mozgástörvények alapján próbál magyarázatot adni. A magyarázatok között tapasztalható eltérés pedig vélhetően abból következik, hogy Descartes a különböző időkben keletkezett szövegekben más és más, a kifejlett emberi testben leírt folyamatot választ azon analógia alapjának, amelynek mentén az embrió kialakulását értelmezheti.

Ez az analógiás alap a *Description* esetében a szív működése és a vér keringése. Descartes itt úgy véli, hogy a két nem egy-egy egyedéből származó folyadék egy olyan keveréket alkot (Descartes ezt nevezi itt magnak), amelyben a keveredő folyadékok egymással szemben kovászként lépnek fel; a kovászolódást pedig itt úgy kell elképzelniünk (vö. AT XI. 253), hogy a magfolyadék kitágul, részei ugyanis elválnak egymástól (bizonyos részei inkább hajlamosak erre, mint mások). Ez a folyamatleírás egyértelműen ekvivalens a szív működésnek a Plempius-levelezés idejétől (1637–1638) datálható descartes-i értelmezésével:¹⁶ itt a szívben fellelhető, az előző kitágulásnál nem távozott maradványvér tágítja ki a szívbe érkező új vért annyira, hogy az a szív újabb kitágulásához vezessen.¹⁷

¹⁵ Aucante nyomán az embriológiai írárok három csoportját különíthetjük el: az első 1630 és 1632 között keletkezett; a második hozzávetőlegesen egy időben az *Értekezéssel* és az *Esszéekkel*; a harmadik az 1638 és 1640 között készülő *Description du corps humain* negyedik és ötödik fejezetével azonos. Az első két csoport szövegeit a *Cogitationes circa generationem animalium* (első kiadása: 1701) és az *Excerpta anatomica* (első kiadása: 1859) című töredékgyűjteményekben lelhetjük fel (a *Description*hoz hasonlóan ezek is az életműkiadás XI. kötetében találhatók meg). Vö. Descartes 2000. 2–6.

¹⁶ Plempiusnak az *Értekezés* ötödik fejezetével kapcsolatos ellenvetései hatására Descartes olyan magyarázati elemekkel igyekezett menteni a szív működés általa adott leírását, amelyek a *Traité de l'homme*-ban még nem szerepeltek; ilyen elem a reziduális vér kovászoló hatása.

¹⁷ A *Description*-ban a maradványvér maga is kovászként kerül jellemzésre: „Az a kevés megritkított vér pedig, amely a szív kamráiban maradt, azonnal összekeveredvén azzal, ami újólág került a szívbe, úgy viselkedik, mint egyfajta kovász, és azt okozza, hogy a vér hirtelen felhevül és kitágul; e módon pedig a szív bizonyos mértékben felfújódik, megkeményedik és megrövidül” (AT XI. 231).

A fejlődés első, keveredésszerű szakasza után kezdetét veszi a belső szervek, a keringési rendszer és az idegek egyfajta folyékony előképének a kialakulása.¹⁸ A *Description* szerint a mag dilatációs mozgása során kialakul egy olyan közép-pont, a szív kezdeménye, amely a tágulás koncentrációs, kiindulási pontjául szolgál; innen bizonyos részek, mivel természettől fogva egyenes vonalú mozgásra törekszenek, a szívkezdemény „ellenállását” legyőzve kilépnek, és létrehozzák az agyalapot; a helyükre lépő részek pedig körmozgást végeznek, amíg ki nem tágulnak maguk is (vö. AT XI. 254). Ebből is látható, hogy milyen tényezők bírnak kitüntetett szereppel az embrionális fejlődés descartes-i magyarázatában: a vákuum létének tagadása okán a mag részei alapvetően körmozgást végeznek, egyesek pedig bizonyos ideig képesek megvalósítani az egyenes vonalú mozgásra irányuló törekvéseiket. A mag részei által e mozgástörvények alapján bejárt utak pedig Descartes magyarázata szerint a később megszilárduló belső szervek egyfajta folyékony vázát formálják meg.

Miután ugyanis az előbb még a szívkezdeményben körmozgást végző részek maguk is elválnak egymástól, és egyenes vonalú mozgásba kezdenek, a szívből kilépve előbb létrehozzák az aorta felső ágát, az agyalapról visszaverődve pedig a gerincoszlopot, ahonnan lefelé haladva az aorta alsó ágának kezdeményét formálják meg (vö. AT XI. 257). Egy újabb dilatáció eredményeként az ezen leszálló ágon végigfutó vér szintén ellenállásba ütközik, és visszafordulván az üres vénát kezdi kialakítani. Az üres vénán felfelé haladó vér a szívhez érve kitágul, és létrehozza a szív második, jobb kamrájának előképét (vö. AT XI. 258). A következő „pulzálásnál” a jobb kamrából kiváló részek a tüdőartéria, a tüdő és a tüdővéna, a bal kamrából kiváló részek pedig az agy kezdeményeit formálják meg; ezen a ponton pedig megkezdődik a vérrészek differenciálódása: azok a részek, amelyek képesek a tüdőn át a bal kamrába, és onnan az agyba jutni, alkotják majd az életszellemeket (AT XI. 258). A vér ezen részei az agyban vagy ezen keresztül megkezdik az érzékszervek kialakítását (vö. AT XI. 261–264); a többi pedig a vénás és artériás rendszer kialakulásáért lesz felelős (vö. AT XI. 259). E folyékony fejlődési szakasz a köldökszínor kialakulásával zárul (vö. AT XI. 273): az anyai vér innentől kezdve vesz részt az embrió fejlődésében.

A fejlődés e harmadik szakaszáról tudjuk meg a legkevesebbet (mind a *Description* szövegében, mind a töredékekében). Egyedül annyi tűnik bizonyosnak, hogy az embrió megszilárdulásának folyamata Descartes szerint párhuzamba áll

¹⁸ Descartes már egy 1637-re datálható töredékében (AT XI. 516) is három szakaszát különíti el az embrionális fejlődésnek: az elsőben a mag felhevül, a másodikban kialakulnak a belső szervek, a harmadikban pedig már az anyai vér táplálja a magzatot. E háromosztatúság a *Description*-ban is tettenérhető, azonban a második szakasz leírása itt egyértelművé teszi, hogy ennek során a belső szerveknek csupán egyfajta folyékony előképe alakul ki. A magzati fejlődés három szakaszra való bontását Aucante érvelése nyomán Galénosznak tulajdoníthatjuk (vö. Aucante 2006. 301), aki *A természetes fakultásokról* szóló írásában maga is három részt különít el a kifejlődési folyamatban (*generatio, auctio, nutritio*), igaz, teljességgel más kontextusban (vö. Galien 1859. 2. köt. 217).

lítható azzal,¹⁹ ahogyan a kifejlett emberi test a vérből magához veszi a táplálékokat.²⁰ Ilyen szempontból különösen releváns az a magyarázat, amit Descartes a hízásról ad: ilyenkor a szerveket felépítő fonalak közé olyan mennyiségű folyadék lép be az erek pórusain keresztül, hogy az intervallumok túltelítetté válnak, és a fonalak mozgása lelassul (vö. AT XI. 249). Az embrió fejlődése a harmadik szakaszban Descartes számára így nem más, mint radikális hízás: a folyékony szervezkezdemények az anyai vérből származó részekkel telítődve előbb fonalszerkezetűvé válnak, majd a fonalak közötti tér is részben feltöltődik általuk.²¹

III. A SZIMPÁTIA REJTÉLYE

A fentiek alapján azt kell mondanunk, hogy a descartes-i fiziológia de la Forge által leghomályosabbnak minősített része ahhoz a fejlődési szakaszhoz csatlakozik, amely ráadásul a legkevésbé kifejtett, tehát a megszilárdulási folyamatokhoz; az ezt megelőző szakaszok ugyanis az anyai vértől függetlenül is lezajlanak. E homályosság és kifejtetlenség ellenére a „szimpátia” a *Traité de l'homme* említett szöveghelyei alapján mégis kulcsjelentőségűnek tűnik,²² mert Descartes vélhetően komoly magyarázó szerepet tulajdonított az anyai agyműködés és a magzati fejlődés összefüggésének: részben ennek kell feltárnia a test külvilágra adott reakcióinak alapját, de vélhetően annak magyarázatát is, hogy miért hasonlítanak a gyermekek szüleikre.²³ Mindenesetre Descartes explicit módon a szimpátia következő funkcióit említi embriológiai töredékeiben: először is (a) a szimpátia rendelkezik egy olyan jelentéssel, amely nem az embrióhoz, hanem a kifejlett testre vonatkozik: Descartes szerint egy lantművész művészetét vezérlő képek

¹⁹ Valójában e párhuzam meglétéről is „fordított irányban” szerezhetünk értesülést, ugyanis a *Description* a kifejlett ember táplálkozási folyamatának leírása után, és az embrionális élet jellemzése előtt így fogalmaz (AT XI. 252): „Még tökéletesebb tudásra tehetünk szert arról, hogy hogyan tápláltnak a test egyes részei, ha megfontoljuk, hogy hogyan jönnek létre a magból”.

²⁰ E párhuzam részletezését lásd Gaukroger 2000. 389–391.

²¹ Látnunk kell, hogy Descartes-nál a „megszilárdulás” nem jelent úgymond „minőségi” változást. A „folyékony” és a „szilárd” testi részek elválasztásának alapját a *Description*-ban az adja, hogy a folyékonyabb testi részek összetevői gyorsabban, míg a szilárdabb testi részek összetevői lassabban mozognak (vö. AT XI. 247). Mindez összhangban áll a folyékonyság és a szilárdság *Monde*-ban bevezetett fogalmával (vö. AT XI. 10–16).

²² Az anya és a magzat testének „szimpátiájára” való hivatkozás Descartes korában igen gyakori volt. A kortárs álláspontok és a történeti előzmények összefoglalásához lásd Aucante 2006. 122–125. Ezen árnyalt elemzéseket leegyszerűsítve azt mondhatjuk: a szimpátia a kortárs fiziológiai diskurzusban egymástól távol eső testrészek olyan együttes elváltozása (*compassio*), amelynek során a változást elsődlegesen és közvetlenül magába fogadó rész a saját elváltozását valamilyen módon a másik részre is átirányítja. E szimpátia alapesete az emberi test egészének „harmonikus működése”; kitüntetett és konkrét megvalósulása pedig az anyai és a magzati testet köti össze.

²³ A szülő és a gyermek hasonlóságának, illetve a szimpátia kapcsolatának részletes kifejtését lásd Smith 2006. 89–95.

nemcsak az agy belső felületét határozzák meg, de onnan szétsugározva a test más részeit is (például a kezét).²⁴ Másodszor (b) ritkán ugyan, de Descartes valamilyenfajta egybehangoltságot tételez fel a magzat elhelyezkedése, szituáltsága és az anyai test között, sőt esetenként az anya és a magzat bizonyos testrészeinek megfeleltethetőségét állítja.²⁵ Harmadszor (c) úgy véli, hogy az anyai agyi aktivitás befolyásolhatja a kifejlődő embrió testrészeinek alakját (az anyajegyek esete); végezetül (d) több helyütt azt állítja, hogy az anyai idegi kapcsolatok megjelenhetnek az embrió agyában is (a beléncszületett averziók esete). Az alábbiakban elsősorban a (c) és a (d) jelű esetek vizsgálatára kerül sor, feltevésem szerint ugyanis ezek alapján egyrészt az (a) és a (b) könnyen értelmezhetővé válik, másrészt pedig világosan mutatják majd a szimpátiára vonatkozó leírások tétjének kiterjeszthetőségét. Látnunk kell ugyanakkor, hogy a (c) és a (d) esetek lehetőségfeltételét az (a) eset biztosítja; azonban az előbbi két eset lefolyása sokkal könnyebben megragadható Descartes írásai alapján, így ezek alapján fogok következtetni az (a) eset magyarázatára.

Az ezen esetek megközelítését célzó szöveghelyek azonban első látásra egyáltalán nem illeszthetőek könnyedén a testi gép descartes-i leírásai közé. Ha a *Traité de l'homme*-ból származó fenti idézetet vesszük alapul, akkor a nyilvánvaló problémát az okozza, hogy (1) egyáltalán nem világos, hogy hogyan „sugározhatnak szét” a tobozmirigyből *közvetlenül* az artériákon keresztül a *szív felé* a „képek”; ehhez ugyanis vagy azt kell feltételeznünk, hogy a szellemek képesek visszafelé áramlani az artériákban (ami Descartes más megfogalmazásai alapján képtelenségnek tűnik), vagy azt, hogy Descartes vénákat akart említeni artériák helyett. Ez utóbbi lehetőséget azonban (nyilvánvaló problematikusága mellett) kizárja, hogy a fiziológiai írások minden esetben csak a tobozmirigy artériáira, de sohasem a vénáira hivatkoznak.²⁶ (2) Szintén problémát jelent, hogy Descartes nem igazán részletezi annak módját, ahogyan a szellemek harmadik típusa visszakerülhetne a véráramba: az világos ugyan, hogy a vér legfinomabb részei képesek belépni az agyba, az azonban teljesen tisztázatlan marad, hogy hogyan is léphetnének ki onnan, és hogy hogyan keringhetnek a véredények rendszerének egészében. (3) Feltéve, hogy az utóbbi problémát kizárjuk, az továbbra sem tisztázható, hogyan őrződhet meg a tobozmirigy belső felületén megjelenő

²⁴ A lantjátékos példájának kifejtését egy Mersenne-nek szóló levélben olvashatjuk (vö. AT III. 48). Ugyan Descartes az emlékezet működésének megvilágítása érdekében hivatkozik a példára, a lantjátékos esetét mégis a szimpátiához sorolhatjuk, mert – ami mechanizmusokat illeti – a kettő megegyezik egymással.

²⁵ Erre például szintén egy Mersenne-levélben olvashatunk utalást (vö. AT III. 120–121), amely szerint „általában véve a gyermek egyes testrészei megfelelnek az anya egyes testrészeinek”. Descartes ezt egy olyan asszony példájával szemlélteti, aki terhessége alatt eltörte a kezét, és gyermeke is törött kézzel jött világra.

²⁶ A *Traité de l'homme* szerint a tobozmirigy az artériák függesztik fel az agyban (vö. AT XI. 179).

„nyom” az életszellemekben; e „nyom” ugyanis nem a szellemek, hanem a szellemek és a tobozmirigy interakciójának az eredménye.

A La Forge által javasolt megoldás (La Forge – Descartes 1664. 336–338) az említett közül csak az első problémát oldja meg (részlegesen). Ezek szerint a tobozmirigyből az artériába lépő életszellemek megváltoztatják az eleve az artériában lévő életszellemek mozgási sebességét; ez a változás azonban „visszafelé” is hatást gyakorol a szellemek viselkedésére, ugyanis az artérián „lejjebb lévő” életszellemeknek is fel kell gyorsulniuk ahhoz, hogy a „feljebb lévő” életszellemek helyét kitölthessék, illetőleg le kell lassulniuk, mivel nem találnak helyet a tovahaladásra.

Bár La Forge válasza nem meggyőző megoldás, sokkal jobbat mégsem javasolhatunk. Egyedül az vihet bennünket – igaz, legfeljebb egy lépéssel – közelebb a megoldáshoz, ha megfontoljuk: Descartes leírása szerint az agy minden a vérképzéssel és a vér minőségével kapcsolatba hozható szervvel idegi összeköttetésben áll, tehát képes befolyásolni azt is, hogy milyen jellegű vér érkezzon az embrió testéhez. Tegyük fel például, hogy Panni anyja mindennél jobban körtét kívánna enni; ez többek között azt jelenti, hogy egy körte láttán a szívmozgása megváltozik (pontosan azon a tisztázatlan módon, ahogyan a testtartásunkat is megváltoztatjuk a tűz kezünkhöz való közelsége okán), ugyanis a szívideg úgy kezd befolyásolni a billentyűket, hogy azok nagyobb mennyiségű vért erresszenek át egyetlen dilatáció alkalmával is.²⁷ Tegyük fel továbbá, hogy a körte látványa áttételesen ugyanígy befolyásolja a máj működését. Mindez azt jelenti, hogy az aortába, majd onnan a placentába és a köldökszinórba jutó vér, illetőleg az első és a második típushoz sorolható életszellemek egészen más minőségeket fognak mutatni, mint „rendes esetben”; ez a minőségváltozás pedig befolyásolja az embrió bőrének kialakulását, és felelőssé lesz az anyajegyek kialakulásáért. Ugyanígy adhatunk számot a rózsza iránti belénkszületett averzió létezéséről, csak hogy itt az embrióba lépő anyai vérnek nem az a része a számottevő, amely a bőr vagy más szervek megszilárdulásában, hanem amelyik az agy belső, „emlékezeti” felületének a megformálásában vesz részt (tehát az, amely képes az embrióban életszellemmé alakulni).

²⁷ A *Traité de l'homme*-ban a szívideg egyfelől a szenvedélyelmélet kontextusában jelenik meg (AT XI. 164–165): „[H]a a szívbe érkező vér tisztább, finomabb, és könnyebben gyullad lángra (*embrase*), mint rendes esetben, akkor azon a módon rendezi el az ott található apró ideget, amely az *öröm* érzetének okozásához szükséges; ha pedig e vér teljességgel ellentétes minőségekkel bír, akkor az ideget a *szomorúság* érzetének okozásához szükséges módon diszponálja”. Másfelől azonban Descartes azt is leszögezi, hogy a szívideg döntően befolyásolja a szellemek képződését: „Végezetül pedig mindaz, ami valamely változást képes okozni a vérben, ugyanúgy változást képes okozni a szellemekben [...] Mindenekfelett azonban az az apró ideg, amely éppúgy képes kitágítani és összehúzni azt a két bejáratot, amelyen át a vénák vére és a tüdő levegője a szívbe ereszkedik, mint azt a két kijáratot, amelyen át a vér kiárad és kitör az artériákba, képes ezernyiféle változást előidézni a szellemek természetében” (AT XI. 169).

E megoldással némiképp megkerüljük a (2)-es számú problémát, azonban megoldásunk legfeljebb La Forge interpretációjával együtt lehet érvényes, és annak feltételezésével, hogy valóban létezik egy ennél közvetlenebb módja annak, hogy a szellemek a véráramba kerüljenek (hacsak nem akarjuk teljesen metaforikus értelemben venni Descartes idézett sorait). A (3)-as számú probléma élet némiképp elvehetjük, ha felidézzük Descartes alábbi, Mersenne-nek címzett sorait az anyajegyek problémájával kapcsolatban:

Ami az anyajegyeket illeti, önt csak az bírja rá arra, hogy úgy higgye: e jegyek tökéletesen hasonlítanak a tárgyakra, hogy különösnek találja azt, hogy ezek egyáltalán hasonlítanak a tárgyakra; ha azonban összeveti őket a legsilányabb módon megfestett képekkel, úgy találja majd, hogy e jegyek még azoknál is tökéletlenebbek (AT III. 49).

Descartes úgy véli tehát, hogy az anyajegyek valóban hasonlíthatnak bizonyos tárgyakra, azonban a hasonlóság mértéke olyan kicsiny, hogy még egy rajzból bukott diák festménye is jobban emlékeztet egy körtére, mint egy körte alakú anyajegy. Mindez azt jelenti, hogy az életszellemek csak meglehetősen kis sikerrel képesek a véren át az embrió testéhez szállítani a tobozmirigy felületén megjelenő alakzatokat. Vélhetően ezt hivatott ellensúlyozni a szimpátia folyamatának túldeterminált jellege (az [1]-es és a [2]-es problémák megoldására javasolt folyamatok egymástól függetlenül, de egymáshoz adódva befolyásolják a vér jellegét), valamint, hogy Descartes sok esetben „erőteltjes” képzeleti képeket említ az anyai oldalon, amikor a szimpátia kérdését érinti.

E sok eset ugyanakkor nem fedi az összeset. A szimpátia (b)-vel jelzett esete vagy jelentése alapvetően nem a kiemelkedő erőt megtestesítő képeken nyugszik, hanem feltehetőleg a vér és az életszellemek rendes áramlásán. Descartes úgy véli, hogy az anyai szervek megfeleltethetők (itt franciául a *correspondre*, latinul a *respondere* igét használja)²⁸ az embrionális szerveknek (de nem minden esetben közvetlenül); e megfeleltetés pedig talán azzal magyarázható, hogy az a vér és azok a szellemek, amelyek az anyában leginkább egy adott szervet táplálnak, az embrióban is azt táplálják majd, vagy egy konkrétan meghatározott és kijelölt másik, megfeleltetésben álló testrészt táplálnak. Mindenesetre a vér és a szellemek itt is ugyanazon, megnyugtató módon nem tisztázott mechanizmusok folytán áramlanak az anya testéből az embrióéba.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a szimpátia mechanizmusának pontos leírása nem rekonstruálható egyértelműen Descartes írásai alapján; legfeljebb fiziológiájának azon elemeit tudjuk kiemelni, amelyek lehetővé teszik, vagy elősegítik az anyai agyi aktivitás és az embrió fejlődése közötti kapcsolat fennállását. A kérdés ekkor az, hogy meggyőző mechanikai magyarázat híján miért

²⁸ Vö. AT III. 121 és AT XI. 533.

ragaszkodik Descartes a legkorábbi írásoktól egészen a legkésőbbi szövegekig a szimpátia meglétének hangsúlyozásához. Descartes ugyanis még az alábbi, legkésőbbre datálható embriológiai töredékében is a szimpátiával foglalkozik:

Valamiféle szétsugárzásként (*radiationem*) kell értelmeznünk azt, ami a magzatban reprodukálja az anya által nagyobb figyelemmel elgondolt dolgokat; fel kell tennünk, hogy a magzat úgy helyezkedik el az anyaméhben, hogy a feje az anya feje felé áll, a háta az anya háta felé, a jobb oldala pedig az anya jobb oldala felé; a vér pedig az anya fejéből egyenlően oszlik el a magzat körül, hogy aztán a köldökzsinórban gyűljön össze, ahonnan ezen összegyűlés ellentétéként útját a magzat minden része felé folytatja (AT XI. 538).

E szöveg jól mutatja mindazt, ami kiderült, és mindazt, ami nem derült ki a fentiek alapján: az anyai agyműködés, sőt, esetlegesen az anyai gondolkodás és a magzat teste között az anya vére valamilyenfajta kapcsolatot teremt; ráadásul az anya testrészei és az embrió testrészei között eleve korreláció áll fenn. Az azonban ebből a töredékből sem válik világosabbá, hogy e folyamat miként zajlik le; a kérdés tehát az, hogy mi szüksége Descartes-nak a szimpátiára,²⁹ ha nem tud rá magyarázatot adni.³⁰

IV. KÖVETKEZTETÉSEK

A fentiek alapján lehetőségünk nyílik olyan következtetések levonására és olyan sejtések megfogalmazására az említett kérdés kapcsán, amelyek messze túlmutatnak a descartes-i fiziológia tárgyalásán, és a hagyományosan többet tárgyalt filozófiai problémák értelmezéséhez járulhatnak hozzá. Az első ilyen probléma az állati „lélek” létével vagy nem létével kapcsolatos. A második az emberi lélek természetét érinti: véleményem szerint a szimpátia fogalma némiképp segíthet tisztázni azt, hogy mit értett Descartes a lélek egész testben való szétterjedésén. Végezetül pedig a szimpátia esetleges etikai jelentőségét tárgyalom.

²⁹ Des Chene jegyzi meg többször, hogy Descartes fiziológiája meglehetősen „konzervatív” természetű abban az értelemben, hogy minél kevesebb magyarázóelv segítségével törekszik minél több jelenség magyarázatára (vö. Des Chene 2001. 50). A fentiek azt mutatják, hogy jelenségek egy egész sora marad magyarázat nélkül, ha nem ismerjük el a szimpátia létezését.

³⁰ Egy kézenfekvőnek tűnő megoldás persze felmerül, különösen, ha Malebranche felől olvassuk Descartes-ot: Descartes a szimpátia fogalmának alkalmazásával kívánta elkerülni azt, hogy például a szörnyszülöttek létezéséért Istent kárhoztassuk. Azonban miközben igaz, hogy Descartes megemlíti a szimpátia kapcsán a szörnyszülötteket (vö. AT XI. 518), Malebranche későbbi tézise nem jelenik meg nála explicit módon. A szörnyszülöttekkel kapcsolatos malebranche-i gondolatokhoz lásd Schmal 2006. 44–46.

1. Fontenelle a *Lettres Galantes* egyik darabjában így ír:³¹

Azt állítja, az állatok és a szörnyek csupán gépek? Helyezzen hát egymás mellé egy kan kutyagépet és egy szuka kutyagépet, és minden bizonnyal egy harmadik apró gépet kap eredményül; ám két órából, még ha egész életükben is egymás mellett ülnek, sohasem lesz egy harmadik. Márpedig mi filozófiánkban [...] úgy találtuk, hogy mindazok a dolgok, amelyek ketten vannak és rendelkeznek annak képességével, hogy egy harmadikat hozzanak létre, sokkal emelkedettebbek és nemesebbek, mint a gépek (Fontenelle 1742. 99).

E tréfás összehasonlítás megfogalmazásával Fontenelle a sokak szerint egyébként is ezer sebből vérző descartes-i fiziológia alapvetése ellen intéz támadást: Fontenelle álláspontja szerint a jelenségek egy döntő részére nem tudunk magyarázatot adni akkor, ha a testet pusztá gépezetnek tekintjük. A problémát így fogalmazhatjuk meg: ha egyszer, Descartes állításának megfelelően, az állatok nem rendelkeznek lélekkel, amelynek számára az idegek és az életszellemek mozgása „alkalmat adhatna” arra, hogy például éhséget vagy szomjúságot érezzenek, akkor egyáltalán mi indíthatja őket arra, hogy egyenek vagy igyanak; és hogyan magyarázható, hogy ezen indíttatásokkal már születésüktől fogva rendelkeznek?

E probléma kapcsán először is látnunk kell, hogy Descartes-nál az állati lélek létezésének tagadása korántsem olyan egyértelmű, mint ahogy azt hinni szoktuk. Ugyan kétségtelen tény, hogy az *Elmélkedések* megírása idején Descartes tagadja, hogy az állatok rendelkeznek lélekkel, mondván, hogy nem gondolkodnak; az *Értekezés* és az *Essais* körül kialakult viták egyik alapvető dokumentumában, a Fromondusnak írt levélben azonban például így fogalmaz:

Világosan elmagyaráztam, hogy az állatok lelke semmi más, mint a vér, amely, a szívben szellemekké melegedvén és finomodván, az artériáktól az agyig, és onnan az idegekig és az izmokig terjed (AT I. 414).

Mindez azt mutatja, hogy az 1630-as évek Descartes-ja szerint az állatok ugyan nyilvánvaló módon nem rendelkeznek racionális lélekkel, de bizonyos (később egyébként Descartes által zavarónak minősített) értelemben mégis beszélhetünk az állatok lelkéről – ha elfogadjuk, hogy e lélek anyagi természetű. Mindez tehát annyit jelent, hogy a vérként felfogott „lélek” alapján kellene számot adnunk arról, hogyan értelmezhető például a szomjúság (és a rá következő ivás) jelensége például egy disznó esetében.

³¹ A szöveghely jelentőségére Des Chene tanulmánya hívta fel a figyelmet (vö. Des Chene 2001. 12).

A kulcsot mindehhez, úgy vélem, a szimpátia fogalma szolgáltatja: a disznók és más állatok vélhetően úgy jönnek a világra, hogy agyukban a (bennünk, embereinkben) szomjúságérzésre alkalmat adó idegi mozgások már eleve össze vannak kapcsolva a szellemek olyan irányú mozgásával, amelynek folytán az állati test víz keresésére indul. A *Cogitationes circa generationem animalium* egyik töredékében ugyanis ezt olvashatjuk:

Az állatok semmilyen fogalommal sem rendelkeznek az előnyösről vagy a károsról, ám a méhben való létezésük során a növekedésükért felelős erő által olyan dolgoknak voltak kitéve, amelyek folytán bizonyos mozgásokra ösztönöztettek (*impulsa sunt*); és így mindig, amikor valami hasonlóval találkoznak, ugyanezen mozgásokat hajtják végre (AT XI. 520).

Az anyai „lélek”, tehát a vér, amely a fentiek értelmében képes képeket és kép-kapcsolatokat szállítani a vénákon, az artériákon és az idegen át, ennek alapján olyan erőként kerülhet értelmezésre, amely az embrionális fejlődés mozgását befolyásolva befolyásolja azon „lélek” természetét is, amely a magzatban, majd pedig az újszülöttnél lelhető fel.

2. A *lélek szenvedélyei* első részében egy igen zavaró szöveghelyre bukkanhatunk. A harmincadik cikkelyben Descartes így fogalmaz:

[T]udnunk kell, hogy a lélek valójában a teljes testtel össze van illesztve, és hogy nem állíthatjuk tulajdonképpen értelemben, hogy bármelyik részében helyezkedne el a többi kizárásával. Ennek oka egyrésztől az, hogy a test egy, és bizonyos értelemben oszthatatlan, mégpedig szerveinek elrendeződése alapján, amelyek úgy kapcsolódnak egymáshoz, hogy amint az egyik közülük hiányzik, az egész test tökéletlenné (*défectueux*) lesz. A másik ok abban áll, hogy a lélek olyan természettel bír, amelynek semmilyen-fajta kapcsolata sincs a kiterjedt dolgokkal, sem a dimenziókkal, sem azon anyag bármely más tulajdonságaival, amelyből a test össze van téve; a lélek egyedül a testi szervek összeállításának (*assemblage*) egészével áll kapcsolatban (AT XI. 351).

Zavarunk oka teljesen világos: az *Elmélkedések* bizonyos szöveghelyei alapján azt kell mondanunk, hogy szigorú értelemben véve a léleknek semmilyen közössége sincs a testtel, mégpedig pontosan azért, mert a test osztható, míg a lélek oszthatatlan. Idézetünk ezzel szemben azt állítja, hogy e közösség létezik, mégpedig pontosan azért, mert a *test* bizonyos szempontból oszthatatlan; a lélek pedig maga is oszthatatlan lévén a test elrendezésének egészéhez (és nem a test egy kitüntetett részéhez) csatlakozik. Ráadásul közvetlenül ezután Descartes leszögezi, hogy a lélekkel való kapcsolódásának szempontjából testünknek mégiscsak van

egy kitüntetett pontja, nevezetesen a tobozmirigy; így nem is annyira az okoz problémát, hogy milyen kapcsolatban is áll a lélek a tobozmiriggyel, hanem hogy e két álláspont hogyan egyeztethető egyáltalán össze.

Úgy vélem, a szimpátia jelenségének figyelembevétele nélkül e descartes-i elmélet teljességgel érthetetlen marad. Térjünk most vissza a szimpátia eddig nem tárgyalt, (a)-val jelölt típusához. Ezek szerint egy lantművész nem csupán agyában, de kezében és teljes testében az, mert a játéka alapjául szolgáló képeket emlékezete nem csupán az agy belső felületén, hanem a véren keresztül a test más tájékain is elraktározza. Itt természetesen a testhez, és nem a lélekhez kötődő emlékezetéről van szó; de Descartes példája *A lélek szenvedélyei* szövegére vetítve értelmezhető úgy is, hogy ugyan a lélek legközvetlenebbül a tobozmirigy képeihez fér hozzá, kevésbé közvetett módon azonban a test többi részében raktározódó benyomásokkal is operálhat (Panni, ha lantművész, például jóval könnyebben bírja kezét lantjátékra, mint én). A lélek tehát azért terjed szét az egész testben, mert az észlelésre és a cselekvésre alkalmat adó képek maguk is szétterjednek a vér által. A fenti szöveghely alapján így azt mondhatjuk, hogy a testi mozgások és a lelki tevékenységek megfeleltetésének (amely megfeleltetés fennállását Descartes az *institution* szóval jelöli) nem csupán a tobozmirigy, hanem az egész test működése szolgáltat alapot.

3. Az előzőekben azt láttuk, hogy a szimpátia fogalmára való hivatkozás kulcsjelentőségű például az állatok lelkének létezését vagy az emberi lélek egész testben való szétterjedését érintő problémák tárgyalásakor. Befejezésül (de leginkább egy sejtés formájában) azt szeretném megmutatni, hogy nem csupán a szimpátia fogalmába foglalt folyamat hatókörének kiterjesztése, de egyben szigorú korlátozása is fontossággal bír – mégpedig a descartes-i etikai gondolkodás területén.

Ennek belátáshoz először is azt kell figyelembe vennünk, hogy a descartes-i természetfilozófiában előfordulnak olyan „aszimmetriák”, amelyek explicit módon etikai analógiákkal bírnak. Ezen „aszimmetriák” közül talán a legtöbbet tárgyalt az egyenes vonalú mozgás és a körmozgás viszonyát érinti. A *Monde* harmadik természeti törvényének jellemzése végén ezt olvashatjuk:

E szabályból következően azt kell mondanunk, hogy egyedül Isten a világban fellelhető összes olyan mozgás szerzője, amely egyenes vonalú; szabálytalanná és görbe vonalúvá pedig csakis az anyag különféle diszpozíciói teszik e mozgásokat. Ugyanígy tanítják számunkra a teológusok, hogy Isten mindazon cselekvésünk szerzője, amelyek léteznek, és amelyek tartalmaznak valamennyi jóságot; bűnössé pedig csakis akarásaink különféle diszpozíciói teszik e cselekvéseket (AT XI. 46–47).

Úgy tűnik, e szöveghely egyfelől „szabályossági” különbséget tételez fel az egyenes vonalú és a görbe vonalú mozgás között: az egyenes vonalú mozgás szabályos, mert közvetlenül Isten az oka; e szabályosságot pedig azon anyagi környezet ronthatja le, amelybe az adott mozgó test illeszkedik. Másfelől pedig idézetünk párhuzamot von e „szabályossági” eltérés és cselekvéseink értékkülönbségei között: eredendően és Istentől adódóan a jóra hajlanánk, ám akarásaink eltérítenek ettől; teremtésünkéből adódóan etikailag „egyenese” vagyunk, de akarásaink által „görbéké” válunk.

Hasonló, analógiás kiegészítéssel terhelt aszimmetriára figyelhetünk fel a melegség és a hidegség, és vele párhuzamban a szeretet és a gyűlölet között. E gazdag analógia csupán egyik elemét kiemelve azt láthatjuk,³² hogy míg a szeretet jót tesz az egészségnak, addig a gyűlöletről mindez nem állítható; az pedig, hogy miért tesz jót a szeretet az egészségnak, részben azzal magyarázható, hogy megélénkíti a test melegét, míg a gyűlölethez éppenséggel hideg társul (vö. AT XI. 402. 97. cikkely). A szeretet és a gyűlölet aszimmetriája így egy sajátos fiziológiai szinten alapozódik meg: mivel a testben a melegség eredendőbb, mint a hidegség, hiszen e melegség mozgatja a szívet, és kelti életre az embriót, az etika szintjén a melegséggel társuló szeretet is eredendőbb szerephez jut, mint a gyűlölet (annak ellenére, hogy a descartes-i célkitűzések értelmében egyik affektus sem rendelkezhetne kitüntetettséggel a másikkal szemben).

Mit tudunk mindehhez hozzáfűzni a szimpátia fogalmának vizsgálata után? Itt válik fontossá, hogy Descartes szerint az embrionális fejlődés első két szakaszát nem befolyásolja az anyai vér, következésképpen az anyai agyi működés sem. Ennek megfelelően a magzat szíve önmagától kezd verni, és szervezdeményeinek többsége kialakul azelőtt, hogy az anyai vér tápláló erejéből részesülne. Ebből következően viszont azt kell mondanunk, hogy az anyai test, még ha a leghidegebb gyűlölettel átitatva él is, annyira nem tudja befolyásolni az embrió fejlődését, hogy az ne őrizné meg eredendő melegségét. A szimpátia hatókörének korlátozottsága nem azért érdekes, mert nem tudja megváltoztatni a belső szervek felépülését (ami egyébként korántsem bizonyos), hanem mert nem tudja elvenni azt a magzati hőt, amely a szeretet fiziológiai korrelátuma. Máshonnan megközelítve a kérdést: bár a szimpátia működése odavezethet, hogy az anya egy szörnyszülöttet hoz a világra, sőt az is előfordulhat, hogy a véletlen folytán a magzat például nem nélkülivé válik, e szörnyszülött vagy sérült újszülött Descartes szerint ugyanazt az eredendő hőt, és így ugyanazt az „eredendő jósgot” hordozza önmagában, mint bármelyikünk.

Ezt megfontolván viszont részben választ adhatunk két, eddig fel nem vetett kérdésre: egyfelől arra, hogy Descartes miért úgy jelöli ki az embrionális fejlődés szakaszainak határait, ahogyan kijelöli, másfelől pedig arra, hogy végül miért a szív működését választja az embrió fejlődésének megértéséhez szükséges ana-

³² Ezzel kapcsolatban lásd Boros 2003. 109–127.

lógia alapjául. Az első kérdésre azt válaszolhatjuk, hogy Descartes számára pontosan azért kulcsfontosságú a magzat „folyékony vázának” kialakulása az anyai vér beavatkozása előtt, hogy az „eredendő hő” „átöröklődése” semmiképpen se sérüljön, még akkor sem, ha extrém esetben még a fajspecifikus sajátosságok is távol maradnak az embriótól. Ennek kapcsán pedig a második kérdésre is válasz adódik: Descartes azért választja a szív működését az embrionális fejlődés modelljéül, mert így tudja biztosítani azt, hogy az „eredendő hő” mindenképpen megjelenjen (és meg is maradjon) az embrióban – hiszen a szív az, ami a kifejlett ember esetében is az egész testbe melegséget sugároz szét.

IRODALOM

- Aucante, Vincent 2006. *La philosophie médicale de Descartes*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Boros Gábor 2003. *A természettörvényektől Isten értelmi szeretetéig*. Budapest, Áron.
- Des Chene, Dennis 2001. *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*. Ithaca, Cornell University Press.
- Descartes, René 1996. *Oeuvres*. Szerk. Charles Adam – Paul Tannery. Paris, Vrin. XI kötet (= AT).
- Descartes, René 2000. *Écrits physiologiques et médicaux*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Fontenelle, Bernard de 1742. *Oeuvres de Fontenelle*. Paris. I–VIII. köt.
- Galien 1854–1856. *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*. Ford. Charles Daremberg. Paris, J-B Ballière. I–II. köt.
- Gaukroger, Stephen 2000. The Resources of a Mechanist Physiology and the Problem of Goal-Directed Processes. In Stephen Gaukroger – John Schuster – John Sutton (szerk.) *Descartes' Natural Philosophy*. London – New York, Routledge. 383–400.
- La Forge, Louis de – René Descartes 1664. *L'homme de René Descartes et un traité de la formation du fœtus du même auteur, avec les remarques de Louis de la Forge*. Paris, Charles Angot.
- Schmal Dániel 2006. *Természettörvény és gondviselés: egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodás korában*. Budapest, L'Harmattan.
- Smith, Justin E. H. 2006. Imagination and the Problem of Heredity in Mechanist Embryology. In uő (szerk.) *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rovatunk ezúttal a magyar filozófiai szaksajtóban immár évek óta, jórészt e lap hasábjain zajló vita folytatásához kínál *fórumot*. A vitát kiváltó szöveg a *Kellék* című folyóirat analitikus filozófiai számának programadó cikke volt (Eszes Boldizsár – Tőzsér János 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék*. 27–28. sz. 45–71), amelynek utolsó fejezete az analitikus filozófia és a kontinentális filozófiai irányzatok, különösen a fenomenológia viszonyát taglalta. A fenomenológusok reagálása nem késett sokáig (a legfontosabb írások: Schwendtner Tibor 2006. Analitikus versus kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 50/1–2. 1–15; Ullmann Tamás 2006. Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 50/3–4. 227–251); majd rövidesen megjelent egy közvetíteni kívánó írás (Farágó-Szabó István 2007. És hova álljanak a belgák? Hozzászólás az analitikus–kontinentális vitához. *Magyar Filozófiai Szemle*. 51/1–2. 109–127), amelynek azonban nem igazán volt mérséklő hatása az analitikus kezdeményezők viszontválaszának tartalmára (Eszes Boldizsár – Tőzsér János 2007. Mi és mi nem az analitikus filozófia? *Magyar Filozófiai Szemle*. 51/1–2. 75–108). Farágó-Szabó István személyében a vitatkozók mindenesetre megfelelő moderátorra találtak a vita szóbeli, az Eötvös Kollégiumban lebonyolított fordulójához. A nézőpontok ütközése olyan jellemzőnek tűnt filozófiai életünkre, hogy pozsonyi társlapunk magyar filozófiai tematikus számában is beszámoló jelent meg róla mint filozófiai életünk egyik legjellemzőbb eseményéről (Farágó-Szabó, István 2009. Spor medzi analytickou a kontinentalnou filozofiou. *Filozofia*. 64/2. 107–113).

Analitikus filozófia és fenomenológia

Ullmann Tamás *Analitikus és kontinentális filozófia* (Ullmann 2006) című tanulmányában *Mi az analitikus filozófia?* (Eszes–Tőzsér 2005) című cikkünk apropóján fejt ki álláspontját az analitikus filozófiáról és a fenomenológiáról, valamint azok viszonyáról. Tanulmányát három részre tagolja. Az első részben azt mutatja be, hogy szerinte melyek az analitikus filozófia legfontosabb, ugyanakkor tisztázatlan előfeltevései; a másodikban azt tárgyalja, hogy ezekről az előfeltevésekről miképpen vélekedik a fenomenológia; a harmadikban pedig egy lehetséges jövőképet vázol fel: hite szerint a két irányzat előbb vagy utóbb, valamilyen formában, de egyesülni fog.

Nagyon kevés dologban értünk egyet Ullmann-nal. Vitapartnerünk állításai az analitikus filozófia állítólag tisztázatlan előfeltevéseiről javarészt félreértéseken vagy tévedéseken alapulnak. Vitapartnerünk „fenomenológiai nézőpontból” (Ullmann 2006. 241) megfogalmazott állításainak megítélése már összetettebb feladat, összbenyomásunk azonban inkább kedvezőtlen. Úgy gondoljuk, Ullmann fejtegetései során számos fontos fogalom, fogalmi kapcsolat összemósodik, vagy torz megvilágításba kerül. Végezetül vitapartnerünk prófécijával rokonszenvezünk ugyan, de nem tartjuk sem különösebben életszerűnek, sem különösebben ésszerűnek azt, ahogyan a két, immár egyesült iskola jövőbeni munkamegosztását elképzei.

Tanulmányunkban rámutatunk Ullmann főbb tévedéseire. Ennek során jól áttekinthető tanulmányának szerkezetét követjük. Nem vállalkozunk arra, hogy parafrázáljuk Ullmann gondolatait, álláspontját inkább idézetekkel adjuk vissza.

Tőzsér Jánost e tanulmány megírásában az MTA–TKI támogatta, valamint a tanulmány írása során a Bolyai ösztöndíj támogatását élvezte. A szerzők köszönetüket fejezik ki Bárány Tibornak a tanulmányhoz fűzött remek észrevételeiért, és Márton Rózának, amiért kiegyengette a stiláris kacifántokat.

I. AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA ÁLLÍTÓLAGOS ELŐFELTEVÉSEI

Ullmann szerint az analitikus filozófia mögött „súlyos és észrevétlen előítélettömeg húzódik meg [...], amire az analitikus filozófia nem akar, vagy nem tud reflektálni” (Ullmann 2006. 230), és amely előfeltevések „súlyosan befolyásolj[ák] a tapasztalatra, gondolkodásra, cselekvésre stb. irányuló leírásokat”. Ullmann öt ilyen „magától értetődően elfogadott” előfeltevést említ, amelyek közül szerintem „legalább egyet (de inkább többet)” valamennyi analitikus filozófus elfogad (Ullmann 2006. 231). Vegyük sorjában.

1. Ullmann a tanulmány *Fizikalizmus, naturalizmus, szcientizmus* című részében így fogalmaz:

Az analitikus filozófusok jó része, úgy tűnik, hallgatólagosan elfogad egy ontológiát, aminek a minimum elemei a következők: a világ különálló dolgok összessége, ezek a dolgok szubsztanciális létezéssel bírnak, vagyis egy változatlan hordozó mag körüli szervezett tulajdonságegyüttesként foghatók fel, a világban zajló események pedig e különálló dolgok közötti viszonyok. Arról, hogy mi van, s hogy az miképp van, leginkább a fizika tud minket felvilágosítani. Az analitikus filozófia végső hivatkozási alapja az újkori természettudomány. [...] Ez egyébként rendben is van, kevés izgalmasabb dolog van a fizikánál, a biológiánál, az agykutatásnál. Csakhogy ez nem jelenti azt, hogy a filozófiának el kell fogadnia ezek – éppen az eredményes kutatás miatt szükségszerű – módszertani korlátait. Úgy látom egyébként, hogy [...] az analitikus filozófia a természettudomány szédítően izgalmas újdonságait rendre visszarángatja a maga idejétmúlt tárgyontológiájába. Ennek a tárgyontológiának az az alapfeltevése, hogy a létezés alapformája a „tárgyi” létezés (mintha a biológiai önszerveződő rendszerek, az anyag-hullámok, az erők, a komplex neuronhálózatok, a rejtélyes természetű részecskék, a kaotikus rendszerek, a szuperhúrok, és még lehetne folytatni a sort, nem lennének a kortárs természettudomány érdeklődésének homlokterében) (Ullmann 2006. 232).

Nos, vegyük sorra Ullmann állításait. Kezdjük azzal, hogy valóban vannak olyan filozófusok (Allaire 1963/1998; 1965/1998; Bergman 1967; Martin 1980), akik John Locke nyomdokaiban haladva a fizikai tárgyakat „egy változatlan hordozó mag körüli szervezett tulajdonságegyüttesként fogl[ák] fel” (Ullmann 2006. 232). Vagyis – precízebben fogalmazva – azt gondolják, hogy a fizikai tárgyak nem mások, mint tulajdonságok nélküli puszta hordozók (szubsztrátumok) *plusz* különböző tulajdonságok együttese. Csakhogy e metafizikai elmélet *nem általánosan elfogadott* a kortárs analitikus filozófiában. (Hozzátennénk azt is, hogy sohasem volt az.) Számos analitikus filozófus élt és él (például Hochberg 1964,

Casullo 1984, 1988, Van Cleve 1985/1998), akik épp a szubsztrátum fogalmának (egyébként közismert) nehézségei miatt vélekednek úgy, hogy nem léteznek szubsztrátumok, és a fizikai tárgyak pusztán *univerzálék nyalábjai*. Valamint olyanok is szép számmal akadnak, akik – szintén tagadva a szubsztrátumok létezését – azt állítják, hogy a fizikai tárgyak pusztán *trópusok* (azaz partikuláris tulajdonságok) *nyalábjai* (például Williams 1953/2004, Campbell 1981/1998, 1990, Simons 1994/1998). A trópuselmélet híveit pedig meglehetősen méltánytalan azzal vádolni, hogy megfélemedeznek a „természettudomány szédítően izgalmas újdonságairól” (2006. 232), különösen annak fényében, hogy az elmélet egyik legfontosabb kortárs képviselője (Simons 1994/1998) igen behatóan vizsgálja a kérdést: hogyan egyeztethető össze a trópuselmélet a kortárs fizika által posztulált entitások (fermionok, bozonok stb.) létezésével. (A tulajdonságok metafizikájáról lásd részletesen Tőzsér 2009.)

Folytatva kritikánkat: Ullmann tévesen állítja, hogy az analitikus filozófusok szerint az „események [...] különálló dolgok közötti viszonyok” lennének (Ullmann 2006. 232). Ullmann összekeveri az „esemény” fogalmát a „tény” fogalmával, ugyanis ténynek (és nem eseménynek) nevezzük – a partikuláris tárgyak tulajdonság-instanciálása mellett – a különböző partikuláris tárgyak között fennálló relációkat. Például tény (és nem esemény), hogy az asztalom nagyobb a széknél. Ugyancsak tény (és nem esemény), hogy a Parlament épülete közelebb van a Halászbástyához, mint a Hősök teréhez.

Ullmann akkor is téved, amikor minden megszorítás nélkül azt állítja, hogy az analitikus filozófia szerint „a létezés alapformája a »tárgyi« létezés” (Ullmann 2006. 232). E kijelentés azért nem igaz, mert számos kortárs analitikus filozófus nem tesz éles metafizikai különbséget a fizikai *tárgyak* és az *események* között (Quine 1960. 36. rész; 1963; 1976; 1981; Lewis 1986; 2001; 2002; Armstrong 1980; Heller 1990; 1993; Sider 1996; 2001). E filozófusok úgy tekintik a fizikai tárgyakat, mint amelyeknek – az eseményekhez *hasonlóan* – vannak időbeli (temporális) részei is. Például egy 20 centiméter hosszú drótnak nemcsak térbeli részei vannak (mondjuk a bal 10 centimétere és a jobb 10 centimétere), hanem időbeli részei is: mint például „a drót tegnap”, „a drót ma”, „a drót holnap”. Ezt az irányzatot perdurantizmusnak nevezzük (részletesen lásd Tőzsér 2009).

Még valami. Ullmann szerint az analitikus filozófia állítólagos tárgyontológiájának súlyos – az analitikus filozófusok számára „nyilvánvalóan” átláthatatlan – következményei vannak. Idézzük:

Ha minden létező tárgyi létező, akkor az alapviszonyok mind kauzális viszonyok: ezért a természetleírás nem más, mint kauzális leírások összessége. Ebből következnek azután az olyan furcsa gondolati képződmények, hogy ha létezik elme, akkor annak okoznia kell. Így jutunk el az „elme-kauzalitáshoz” (hogyan okoz az elme testi mozgást?), ami nem egy kérdés

pontos körülhatárolását, hanem a zavart és a hagyományos [...], de a valóságos problémáktól már messzire eltávolodott fogalmiság tovább erőltetését jelenti (Ullmann 2006. 233).

Szerintünk e passzus egyetlen helyes következtetést sem tartalmaz:

- (a) Abból, hogy minden létező tárgyi létező, *nem következik* az, hogy az alapviszonyok mind kauzális viszonyok, mert az oksági viszonyoknak egészen bizonyosan nem a fizikai tárgyak a relátumai, azaz az oksági viszony nem fizikai tárgyak között fennálló reláció. A legtöbb kortárs filozófus szerint események között áll fenn oksági viszony.
- (b) Abból, hogy léteznek oksági viszonyok a világban, *nem következik* az, hogy a természetleírás kauzális leírások összessége, mert plauzibilisen lehet érvelni amellet is, hogy a fizika törvényei (a természettörvények) nem oksági természetűek.
- (c) Mindebből pedig *nem következik* az, hogy ha létezik elme, akkor annak okoznia kell valamit a fizikai világban, mert lehetséges olyan álláspont (akkor is, ha nem szeretjük), amely szerint mind a mentális, mind a fizikai szféra okságilag zárt, ugyanakkor a mentális állapotok nem okoznak fizikai állapotokat, és a fizikai állapotok nem okoznak mentális állapotokat, azaz a mentális és fizikai események vagy eseménysorozatok viszonya két, egymással tökéletes szinkronba állított óra működéséhez hasonlítható. Ez pedig nem más, mint a pszichofizikai parallelizmus álláspontja, amelyet például Leibniz képviselt.

Mindazonáltal leginkább nem a következtések helytelenségét kifogásoljuk, hanem azt, hogy Ullmann azt a látszatot kelti, mintha a mentális okozásról való beszéd valamiféle tárgyontológia reflektálatlan elfogadásának a következménye lenne. Való igaz: a kortárs analitikus filozófusok döntő többsége úgy gondolja, hogy az elménk oksági viszonyban áll fizikai környezetünkkel. Bizonyos mentális állapotokat fizikai események okoznak, bizonyos fizikai eseményeket pedig mentális állapotok idéznek elő. Csakhogy – és ez a fő kifogásunk – e meggyőződésünknek *semmi köze nincsen* semmiféle tárgyontológiához, mivel e meggyőződésünk az egyik legtermészetesebb, legelemibb emberi meggyőződés. A lehető legtermészetesebb dolog azt gondolni, hogy amikor valaki kalapáccsal az ujjára üt, akkor az illető fájdalmát (mentális állapotát) a kalapács ütése (fizikai esemény) okozza. Ugyancsak a lehető legtermészetesebb dolog azt gondolni, hogy ha valaki félelmében elfut a fogorvosa elől, akkor az illető futását (fizikai esemény) az illető félelme (mentális állapot) okozta.

2. Ullmann tanulmányának *Jelentés, referencia, leképezés* című részében – többek között – leszögezi:

Az analitikus filozófiában – természetes összhangban a hallgatólágosan uralkodó fizikalista tárgyontológiával – a jelentés referenciaelmélete vált uralkodóvá. [...] Ám hogy ez [mármint az, hogy a jelentést a referencia felől kell megközelíteni] lehetséges legyen, el kell fogadnunk azt a feltevést, hogy a valóság olyan szilárd és eleve adott szerkezettel rendelkezik, hogy a nyelv szerepe alapvetően redukálható a referencialításra. A realizmus-antirealizmus szembeállításából itt most a következő érdekes: a realizmus alaptétele nem pusztán az, hogy van külvilág, hanem az, hogy a világnak, a dolgoknak stb. van egy adott szerkezete (ezt a természettudomány majd feltárja). Következésképp a nyelvet akkor használjuk helyesen, ha az igazság meghatározott feltételei mellett jól referálunk erre a dologhalmazra, és nem kerülünk ellentmondásba a természettudomány meggyőződéseivel (Ullmann 2006. 233–234).

Bevalljuk, hogy nem egészen világos számunkra, mit ért Ullmann a „jelentés referenciaelméletén”. Ha a Kripke–Putnam-féle direkt (oksági) referenciaelméletre gondol, akkor sajnos azt kell mondanunk, félreérti ezen elmélet motivációját, ugyanis sem Kripke (1972/2007), sem Putnam (1981) nem képviselnek „fizikalista tárgyontológiát”. Ők egészen más úton, a leírások és a tulajdonnevek szemantikai tulajdonságainak vizsgálata felől jutottak el ehhez az elmülethez, és bár a referencia kauzális elméletét valóban felhasználják fizikalisták is, elfogadása vagy elutasítása *független* a fizikalista ontológiától. *Nota bene*: Kripke a direkt referencia elméletében szereplő „merev jelölő” fogalmát a test és az elme dualizmusának igazolására próbálta meg felhasználni. Putnam modelleméleti érve pedig – amelyben a kauzális elméletet hívja segítségül azon tézis alátámasztásához, hogy „a referenciát nem az határozza meg, ami a fejünkben van” – éppen a metafizikai realizmus ellen irányul, amelyet (részben) azzal határoz meg, hogy „a világot az elmefüggetlen tárgyak rögzített totalitása alkotja”, illetve, hogy „az igazság valamilyen típusú korrespondencia (leképezés) a szavak és a külvilág dolgai között” (Putnam 1981. 49).

De akkor is kénytelenek vagyunk ellentmondani Ullmann-nak, ha úgy gondolja, hogy a referencia szemantikai szerepének hangsúlyozása általában vezet fizikalista elköteleződéshez. Mint azt Higginbotham (2006) megállapítja: az igazság és a referencia annyira alapvetőek, hogy a természetes nyelvi jelentés-fogalom bármilyen teoretikus elemzése során *kiindulópontul* kell szolgálniuk – a kettő közötti kapcsolatot a mondatjelentés igazságfeltételes (vagy antirealista nézőpontból: állíthatósági feltételekkel jellemezhető) értelmezése biztosítja.

Lássuk be, mindebből megint csak nem következik az, hogy egy bizonyos metafizikát kellene elfogadnunk. Az igazság (vagy igazolt állíthatóság) és a re-

ferencia központi szerepét a jelentésemleletekben az antirealisták sem tagadják (Dummett 1991/2000. 74–94). Már a realizmus–antirealizmus-vita kapcsán is világosan kiderül: a fizikalista vagy bármilyen más ontológia, illetve a „szilárd és eleve adott szerkezetű” valóság koncepciójának elismerése függetlenek a referenciális (igazságfeltételes) szemantika elfogadásától. Talán a legjobb példa erre maga az igazságfeltételes szemantika kidolgozója, Frege (1918/2000), akit egészen abszurd volna fizikalistának tekinteni, hiszen platonista volt, és három léttartományt ismert el (mentális képzetek – fizikai világ – absztrakt entitások). Sőt, a jelentés ilyen megközelítése minden további nélkül összeegyeztethető például azzal a nézettel, hogy a fizikai tárgyak az elme által érzetadatokból konstruált létezők (antirealista fenomenalizmus); vagy azzal az elmélettel, hogy léteznek redukálhatatlan társadalmi-institucionális tények, amelyekre referálni tudunk. Mi több, a kortárs szemantikában a jelentések formális reprezentációjára alkalmazott modelleméleti keret elfogadása is nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mik legyenek a modell elemei (lásd például Kálmán–Rádai 2001. 17). Világos, hogy ezen keretek között beletartozhatnak a modellbe lelki jelenségek, társadalmi entitások, folyamatok, események is, így akár egy Whitehead-féle folyamatontológiát is modellezhetnénk úgy, hogy közben elfogadjuk a referencialitás alapvető szerepét a nyelvi jelentés elemzésében.

3. Ullmann a tanulmány *Intencionalitás* című részében a következőképpen fogalmaz:

Az intencionalitás analitikus filozófiában meghonosodott fogalma [...] a következőt jelenti: vannak az elmében olyan hitek, meggyőződések, mentális állapotok, amelyek nem képezhetők le fizikai összefüggésekre, ugyanakkor valamilyen módon a világra vonatkoznak. A pszichikai fenomének nem redukálhatók a fizikai fenoménekre, különbségük – immár Brentano szerint – abban áll, hogy a pszichikai fenomének mindig irányulnak valamire, vagyis intencionálisak, a fizikai fenomének ellenben nem irányulnak semmire. Ez úgy jelenik meg a kortárs analitikus elmefilozófiában, hogy a hitekről szóló állítások nem képezhetők le nem-intencionális, vagyis fizikai leírásra. Egyszerűbben: az elme nem redukálható az agyra (Ullmann 2006. 235).

Ullmann fenti állításai nagyon félrevezetőek, de mert fontos dolgot érintenek, érdemes tisztázni a problémát.

Mindenekelőtt szögezzük le: az analitikus filozófusokat az intencionalitás jelensége *több okból* is foglalkoztatja. Íme a legfontosabb, intencionalitással kapcsolatos problémák:

- (a) Hogyan fest az intencionális állapotok szerkezete?
- (b) Lehetséges-e az intencionalitás jelenségére naturalista magyarázatot adni, s ha igen, akkor hogyan?
- (c) Milyen viszonyban áll az intencionalitás a nyelvvel? Melyik az elsődleges?
- (d) Milyen viszonyban állnak az intencionális állapotaink a környező világgal? Függnek-e intencionális állapotaink tartalmaitól, hogy milyen világban élünk? Precízebben: lehetséges-e egymástól releváns módon különböző lehetséges világokban ugyanazzal az intencionális állapottal rendelkezni, vagy sem? (Ez az internalizmus és externalizmus vitája.)
- (e) Milyen viszonyban áll az intencionalitás a fenomenális tudatossággal? Vannak-e olyan mentális állapotok, amelyek nem intencionálisak, de fenomenális-tudatosak? Illetve: vannak-e olyan mentális állapotok, melyek nem fenomenális-tudatosak, de intencionálisak?

Visszatérve az idézett passzusra: Ullmann csúsztat is, téved is. Egyrészt csúsztat, mert úgy állítja be, mintha az analitikus filozófusokat *kizárólag* annyiban érdekelné az intencionalitás, hogy az redukálható-e agyállapotokra, és hogy lehetséges-e valamiféle naturalista magyarázatot adni rá. Ez azonban nincs így, ugyanis – mint azt fentebb leírtuk – az analitikus filozófusok több aspektusból is vizsgálják az intencionalitás jelenségét, és nemcsak a (b) kérdéssel foglalkoznak.

Másrészt pedig téves az állítása, mert a legtöbb kortárs analitikus filozófus – Roderick Chisholm és persze Brentano álláspontjával szemben – úgy gondolja, hogy az intencionalitás (mint az elme azon tulajdonsága, hogy valamire irányul) igenis magyarázható naturalisztikusan. Erre nézvést jól kidolgozott elméletek állnak rendelkezésre. Gondoljunk Jerry Fodor oksági elméletére (1987), Ruth Garrett Millikan teleologikus elméletére (1984), Dennett fikcionalista elméletére (1971/1998), és még folytathatnánk.

Néhány sorral később még zavarosabbá válik a tanulmány gondolatmenete:

Két álláspont vezet itt [mármint az intencionalitás kapcsán] a vitákat: a reduktív fizikalizmus (az elmeállapotok, tehát az intencionalitás is, végső soron visszavezethető a fizikai összefüggésekre); és a nem-reduktív fizikalizmus, amely nem tagadja ugyan a fizikai tudományok végső magyarázóértékét, de a mentális állapotokat nem tartja teljesen visszavezethetőnek ezekre. Az elsővel most nem foglalkozom, a második már érdekesebb. Ugyanis a második álláspont jól tükrözi az analitikus filozófia zavarát, ahogy közeledik a tudat és a tudatosság problémájához. Minden jel arra mutat, hogy az ún. elme, de legalábbis a mentális állapotok, nem vezethetők vissza maradéktalanul fizikai történésekre (Ullmann 2006. 235).

Hogy mi tükrözi az analitikus filozófia zavarát, és mi nem, az valóban lehet kérdés – de hogy nem az, amit Ullmann mond, az egészen bizonyos. Állítása sokkal inkább minket hoz zavarba, mivel e passzusban Ullmann ellentmond korábban idézett szavainak. Míg korábban azt állította, hogy a kortárs analitikus elmefilozófiában az intencionalitás nem redukálható fizikai entitásokra (az agyra), addig e passzusban azt állítja, hogy a kortárs elmefilozófiában *éppen arról* folyik a vita, hogy redukálhatóak-e vagy sem a mentális állapotok (így az intencionálisak is) fizikai entitásokra.

De spongyát rá! Vannak komolyabb kifogásaink is. Egyrészt nem tartjuk különösebben szerencsésnek úgy meghatározni a reduktív fizikalizmus fogalmát, hogy az „a mentalist *visszavezeti* a fizikaira”, ugyanis a „redukció” szó épp azt jelenti, hogy „visszavezetés”, következésképpen e meghatározás nem túl informatív. Helyesen: a reduktív fizikalizmus azt állítja, hogy a mentális állapotok típusai (a mentális tulajdonságok) *azonosak* neurofiziológiai állapot típusokkal (neurofiziológiai tulajdonságokkal). A redukció ugyanis mindig *azonosítás*: amennyiben *a* entitást ontológiai értelemben redukálom *b* entitásra, úgy *a*-t azonosítom *b*-vel. Ennek értelmében nem-reduktív fizikalizmuson azt a nézetet értjük, amely szerint a mentális tulajdonságok (mentális állapotaink típusai) *nem* *azonosak* fizikai (neurofiziológiai) tulajdonságokkal, vagyis a „mentális” és a „fizikai” mint tulajdonságok különbözőek (ettől nem-reduktív), noha a „fizikai” határozza meg a „mentális”-t (ettől fizikalizmus).

Ullmann tehát pontatlanul fogalmaz, de a fenti idézet utolsó mondata szíven ütött minket. Ha ugyanis tárgyilagosak akarunk maradni, akkor – szemben azzal, amit Ullmann mond – igenis el kell ismernünk, hogy ha nem is minden, de számos (empirikus) jel épp arra utal, hogy a (reduktív vagy nem-reduktív) fizikalizmus a helyes álláspont. Beyersteint (1991) követve több empirikus evidenciát hozhatunk fel az agy és az elme közt fennálló aszimmetrikus függésre. Először is, a filogenetikus bizonyítékok azt támasztják alá, hogy a törzsfajlás során az agy (idegrendszer) komplexitásának foka és az egyes fajok kognitív képességeinek szintje egyenes arányban állnak egymással. Corliss Lamont szerint „minél nagyobb az agy (agykéreg) mérete az élőlény testéhez viszonyítva, és minél komplexebb annak struktúrája, annál magasabb rendű és sokoldalúbb az élőlények életformája” (Lamont 1990. 63). Másodszor, a mentális képességek az agy fejlődésével jelennek meg: az agy fejlődését akadályozó tényezők akadályozzák a mentális fejlődést is. Harmadszor, a klinikai bizonyítékok szerint az egyes balesetek, mérgezések, betegségek vagy alultápláltság okozta agysérülések a mentális funkciók visszafordíthatatlan károsodásához vezetnek. Negyedszer, a legerősebb empirikus bizonyítékot az agy közvetlen elektromos vagy kémiai stimulációja nyújtja, amelynek során érzetek, emlékek, vágyak és egyéb mentális állapotok jönnek létre a páciensekben.

Ha kacskaringósan is, de Ullmann gondolatmenete végül oda konkludál, hogy az analitikus filozófiában „elsősorban az nincs tisztázva, hogy vajon milyen

perspektívából nézzük az intencionalitást, holott itt az első személyű perspektíva és a harmadik személyű perspektíva különbsége nagyon jelentőssé válik” (Ullmann 2006. 236). Ullmann-nak tökéletesen igaza van abban, hogy az első és harmadik személyű perspektíva közötti különbség alapvető fontosságú. Abban azonban nincsen igaza, hogy ez tisztázatlan volna az analitikus filozófiában.

Ullmann konklúziója azért hamis, mert figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy az intencionalitással kapcsolatban az analitikus filozófiában nem egy, hanem *több* probléma is felmerül – ahogy azt fentebb pontokba szedve is bemutattuk. Ezek közül egyes problémák elemzése – mint például az intencionalitás naturalizálásának problémája – elsősorban egyes szám harmadik személyű perspektívát igénylő munka, míg az intencionális állapotok intencionális szerkezetének feltárása elsősorban egyes szám első személyű perspektívából történik (lásd például Crane 2001. 1. fejezet).

4. Ullmann a tanulmány *Tudat* című részében ekképpen ír:

Tömören összefoglalva a helyzetet: mivel az analitikus filozófia kezdeteinél a kiindulópont nem más volt, mint az a meggyőződés, hogy a fizikai természet tudományos leírása adja meg a valóság megismerésének végső kulcsát, valamint hogy nincs más, csak ami ennek tárgya lehet, csak az objektív, fizikai létezés van, ezért egyáltalán nem meglepő, hogy amikor tekervényes utakon az analitikus filozófia számára is elkerülhetetlenné válik a szembenézés a tudat problémáival (a kognitív tudományok fejlődésének kényszere alatt), akkor csak az elutasítás marad (Ullmann 2006. 236–237).

A fentiekhez két hozzáfűznivalónk van. Az első: Ullmann állításával szemben a kortárs analitikus filozófia ipari méretekben foglalkozik a fenomenális tudat problémájával. A vita nagyjából a következőképpen fest: a legtöbb kortárs analitikus filozófus egyetért abban, hogy a fizikalista/materialista ontológia számára a fenomenális tudat jelenti a legfőbb kihívást. Innen ágaznak el a különböző vélemények. Míg az egyik tábor úgy véli, hogy a fenomenális tudatosságra alapozva konkluzív módon érvelhetünk a fizikalizmus ellen, addig a másik úgy, hogy az antifizikalista érvek nem konkluzívak, és igenis magyarázható a fenomenális tudatosság a fizikalizmus ontológiáján belül. E két tábor vitája az analitikus filozófia talán legnagyobb élő vitája, következésképpen téves azt állítani, hogy az analitikus filozófia elutasítja a fenomenális tudatossággal való szembenézést.

Persze mindezzel nyilván Ullmann is tisztában van. Máskülönben nem ismertette volna (tegyük hozzá: teljesen korrekt módon) David Chalmers álláspontját (2006. 237–239), amely szerint a fizikalizmus nem képes megoldani a fenomenális tudat problémáját. Mi csak azt nem értjük, hogy Ullmann miért állítja mégis, hogy az analitikus filozófia elutasító gesztussal viseltetik a fenomenális tudatos-

ság iránt? Talán azt gondolja: *egyedül* Chalmers foglalkozik a fenomenális tudatossággal? Vagy azt, hogy *egyedül* Chalmers antifizikalista? Akárhogy is: Ullmann egy, a fenomenális tudatossággal foglalkozó, antifizikalista, analitikus filozófus munkáján keresztül véli megmutatni azt, hogy az analitikus filozófia elutasító gesztussal viseltetik a fenomenális tudatosság problémájával szemben. Meglehetősen furcsa eljárás.

A második hozzáfűznivalónk a következő: ha Ullmann azt akarja állítani, hogy az analitikus filozófiában a fenomenális tudatosság azért okoz problémát, mert az analitikus filozófia alapvetően fizikalista beállítottságú, akkor igaza van. Azt azonban már helytelenül teszi, hogy egyetértően idézi, és „mély értelmű megfogalmazás[nak]” tekinti Szigeti Attila ama passzusát, amely szerint „*nem lehet a tudatosságot egy olyan módszerrel vizsgálni, amelynek alapító gesztusa pontosan a tudatosság kiiktatása volt*” (Szigeti 2002. 103, idézi Ullmann 2006. 238, kiemelés az eredetiben).

Sejtelmünk sincs, hogy Szigeti (és Ullmann) miből gondolja, hogy létezik olyan módszer, amelynek „alapító gesztusa” a tudatosság kiiktatása lenne. Ugyanakkor az valóban fontos kérdés, hogy az analitikus filozófia miért fizikalista beállítottságú. Ennek több oka van (lásd cikkünk előző részét), témánk szempontjából azonban a következő a fontos: az analitikus filozófusok többsége azért fizikalista, mert úgy gondolja: kizárólag akkor lehetséges plauzibilisen magyarázni a mentális okozást, ha a mentális állapotokat/eseményeket fizikai állapotokkal/eseményekkel azonosítjuk. Íme a fizikalizmus mellett felhozott érv általános sémája (Lewis 1966; Armstrong 1968):

- (a) A mentális állapotok okozhatnak fizikai eseményeket. (Azaz létezik mentális okozás.)
- (b) A fizikai világ okságilag zárt: minden fizikai eseménynek van elégséges fizikai oka. (Azaz: minden e fizikai eseménynek van e' fizikai oka, úgy, hogy e' önmagában elégséges ahhoz, hogy e -t létrehozza, összhangban a megfelelő fizikai törvényekkel.)
- (c) A cselekedetek nem túldetermináltak fizikai és mentális okuk által. (Azaz: az emberi cselekvések esetében nem áll fenn oksági túldetermináció, vagyis egy cselekedetet nem egy fizikai és egy attól függetlenül létező mentális állapot okoz olyan módon, hogy mind a fizikai, mind pedig a mentális állapot önmagában elégséges a kérdéses cselekedet létrehozásához.)

Következésképpen:

- (d) A mentális okok = fizikai okok.

Következésképpen:

- (e) A mentális állapotok = fizikai állapotok.

Tehát a fizikalizmus szerint, ha egy mentális állapotnak van fizikai hatása, akkor az a mentális állapot fizikai állapot. Nem két oka van egy cselekedetnek, egy fizikai és egy mentális (amelyek együttesen túldeterminálják a cselekedetet), hanem *egyetlenegy*. Egy cselekedet mentális oka ugyanis nem más, mint a kérdéses cselekedet fizikai oka.

Tény, hogy a kortárs analitikus elmefilozófusok jelentős része fizikalista – de ez nem egy dogmatikus előfeltevés reflektálatlan elfogadásának eredménye, hanem egy *érv* győzte meg az analitikus filozófusok zömét. Nevezetesen: ha hiszünk abban, hogy mentális állapotainknak lehetnek fizikai hatásai, továbbá ha hiszünk abban is, hogy minden fizikai eseménynek van elégséges fizikai oka, és ha elutasítjuk azt, hogy a cselekedeteink túldetermináltak mentális és fizikai okaik által, akkor el kell kötelezni magunkat amellest, hogy a mentális állapotok fizikai állapotok.

De hogyan kerül a képbe a fenomenális tudat? Válasz: a fenomenális tudat problémája a mai formájában azután merült fel, hogy az elmefilozófiában uralkodóvá vált a fizikalizmus, vagyis az a nézet, hogy a mentális állapotok fizikai állapotok. Thomas Nagel (1974/1997) és utána sokan mások is amellest érveltek, hogy a fizikalizmus ontológiáján belül nehézségekbe ütközik a fenomenális tudatosság magyarázata. A probléma: nehéz (vagy lehetetlen?) megérteni azt, hogyan lehetnek azonosak fizikai állapotokkal a fenomenális karakterrel rendelkező mentális állapotaink. Hogyan lehet egy lényegét tekintve szubjektív természetű entitás az objektív világ eleme?

Összefoglalva: Ullmann-nak igaza van abban, hogy a fenomenális tudatosság jelensége speciálisan a fizikalizmus számára jelent kihívást. Ha valaki történetesen szubsztanciadualista, annak a fenomenális tudatosság magyarázata nem jelent problémát, mivel nem tekinti a fenomenális mentális állapotokat fizikaiaknak. Csakhogy Ullmann nem veszi figyelembe, hogy a fizikalizmus elfogadása nem dogmatizmus, hanem sokak szerint az egyetlen lehetőség, amennyiben plauzibilisen magyarázni akarjuk a mentális okozást.

5. Ullmann tanulmányának *Józan ész* című részében azon meggyőződésének ad hangot, hogy az analitikus filozófia alapvető módszertani előfeltevései közé tartozik a józan észbe vetett feltétlen, de legalábbis nemigen megkérdőjelezett bizalom. Ullmann ezt a következőképpen fogalmazza meg:

A hallgatólagos előfeltevésekkel szembeni érzéketlenség leginkább abban a formában jelenik meg az analitikus filozófián belül, hogy közvetlenül vagy közvetve a józan észre hivatkoznak. Ezt és ezt a meggyőződést nem kell felülvizsgálni, sőt még csak megvizsgálni sem, mert a „józan ész” igazolja. [...] Alighanem az angolszász hagyománynak köszönhető az analitikus filozófia rendkívül erős bizalma a józan ész mindenféle formáiban.

Ez nem csupán az *ordinary language philosophy* irányzatában figyelhető meg, hanem – talán a tiszta logikai kutatások kivételével – szinte az analitikus filozófia minden változatában (Ullmann 2006. 239–240).

Ullmann téved. Azt nem vitatjuk, hogy az analitikus filozófiának volt olyan korszaka – jelesül a természetes nyelv filozófiája –, amelyben kiemelt szerepet játszott a józan ész. Azt sem vitatjuk, hogy az analitikus filozófiának mindig voltak, és ma is vannak olyan képviselői, akik kitüntetettnek tekintették/tekintik a józan észet. De azt vitatjuk, hogy az analitikus filozófiát általánosan jellemezné a józan észbe vetett „rendkívül erős” bizalom.

Nézzük először az analitikus metafizika és a józan ész viszonyát. Peter Frederick Strawson (1959) nyomán különbséget teszünk a metafizika két típusa, *deskriptív* és *revizionista* metafizika között. A deskriptív metafizikának az a célja, hogy feltárja és leírja a világról alkotott fogalmi sémánkat, amellyel mi, emberek, valamennyien rendelkezünk. Ez az elménkben levő fogalmi struktúra vagy séma nem változik az időben, teljesen független attól, hogy milyen nyelven beszélünk, illetve gondolkodunk, és annyira mélyen gyökerezik bennünk, hogy nem lehetséges tőle elvonatkoztatnunk, bárhogyan is gondolkozunk, és bármilyen tudományos elméletet fogadunk is el egyébként. E bennünk rejlő fogalmi struktúra pedig elsősorban a józan ész meggyőződéseiben tükröződik; Strawson szerint például abban, hogy valamennyien úgy gondoljuk, hogy alapvetően fizikai tárgyak és emberi személyek léteznek. A deskriptív metafizikát tehát valóban jellemzi a józan észbe vetett bizalom.

Csak hogy a kortárs metafizika – legalábbis túlnyomórészt – revizionista, és elutasítja a deskriptív metafizikát. Ennek az elutasításnak az egyik legfőbb oka az a felismerés, hogy a természetes intuitív meggyőződéseink (vagy: józan észben alapuló hiteink) sok esetben inkonzisztensek egymással, és így egyszerre mindegyikük nem lehet igaz. Egyetlen példa: az egyik legalapvetőbb meggyőződésünk szerint a fizikai tárgyak (emberek, növények, autók, könyvek, házak stb.) *változnak az időben*. Másik alapvető meggyőződésünk szerint a fizikai tárgyak *változásaik ellenére ugyanazok maradnak*. E két meggyőződésünk között feszültség van: ugyanis ha egy fizikai tárgy megváltozik, akkor más tulajdonságokkal rendelkezik, mint korábban, és a korábbi időpontban *F* tulajdonsággal rendelkező tárgy – a Leibniz-törvény értelmében – nem lehet azonos a későbbi időpontban *nem-F* tulajdonsággal rendelkező tárggyal. Ennélfogva – mivel egy konzisztens elmélet kidolgozása a célunk –, vagy az egyik, vagy a másik természetes meggyőződésünket fel kell adnunk. És valóban: a kortárs (a fizikai tárgyak változásával kapcsolatos) metafizikai viták – némileg leegyszerűsítve – éppen akörül forognak, hogy e két alapvető (józan észben alapuló) meggyőződésünk közül melyiket kell feladni. (A deskriptív és revizionista metafizikákról, valamint a változás problémájáról lásd bővebben Tőzsér 2009.) E példa világosan mutatja, hogy nem igaz Ullmann sommás

megállapítása, miszerint az analitikus filozófiában a józan ész meggyőződéseit „nem kell felülvizsgálni, sőt még csak megvizsgálni sem”.

De vonatkoztassunk el a metafizikától. Vegyük például Quine-t. A quine-i holisztikus igazolás- és jelentéskoncepciót elfogadó analitikusok szerint egyetlen állítás sem mentes a revízió lehetőségétől. Következésképpen ők sem viseltetnek erős bizalommal a józan ész iránt. Keith Campbell, aki az analitikus filozófia és a józan ész viszonyát három történeti fázisra osztja, ekképp fogalmaz: „[a] Quine-féle fázisban [...] a józan ész legjobb esetben is csak szerény szerephez jut: legfeljebb a teljes elméleti sémák számára biztosít néhány összetevőt, önmagában véve nincs presztízse. Amiatt pedig egyetlen séma sem érdemel ki-tüntetett figyelmet, hogy a józan ész meggyőződései tartoznak bele” (Campbell 1988. 165).

Ullmann tévedését azzal szemléltethetjük a legjobban, ha bemutatunk néhány olyan álláspontot, amelyeket analitikus filozófusok képviseltek, míg a józan ész számára egészen bizonyosan elfogadhatatlanok. Nagyon sok példát említhetnénk, de álljon itt csak négy:

- (a) Egyes analitikus filozófusok szerint (Feyerabend 1963; Rorty 1965; 1970; 1979. 2. fejezet; Paul Churchland 1981/1991; Patricia Churchland 1986; Stich 1983; Ramsey 1991; Rey 1983; 1988 stb.) – *szemben* a józan ész álláspontjával – nem léteznek mentális állapotok, vagyis hitek, vágyak, félelmek stb.
- (b) David Lewis – *szemben* a józan ész álláspontjával – azt állítja: „megszámálhatatlanul végtelen sok számár és proton és tócsa és csillag és a Földhöz nagyon hasonló bolygó és Melbourne-höz nagyon hasonló város és Önhöz nagyon hasonló személy” létezik (Lewis 1986. 133).
- (c) David Benatar – figyeljünk a címre! – *Better Never to Have Been* (2006) című könyvében amellet érvel, hogy – *szemben* a józan ész álláspontjával – megszületni és tudatos lényként létezni kivétel nélkül mindig rossz dolog, és ezért az volna a legjobb, ha az emberek nem vállalnának gyerekeket, és az emberiség fokozatosan kipusztulna, és egyáltalán, a Földön megszűnne minden tudatos életforma.
- (d) Nick Bostrom (2003) – ugyancsak *szemben* a józan ésszel – amellet érvel, hogy rendkívül valószínű, hogy a világ, amelyben élünk, valójában a Mátrixhoz hasonló számítógépes szimuláció.

Összefoglalva: nem igaz, hogy az analitikus filozófiában a józan észnek episztemikus privilégiumai volnának. Az analitikus filozófia radikálisan különböző nézeteket és módszereket tartalmazó, nagyon sokszínű szellemi alakzat, amelyről nagyon félrevezető teljesen általánosan kijelenteni, hogy a józan észnek ki-tüntetett szerepet szán.

II. A KONTINENTÁLIS FILOZÓFIA VÉDELME EGY FENOMENOLÓGUS NÉZŐPONTJÁBÓL

A tanulmány második felében Ullmann Tamás arra vállalkozik, hogy – nagyjából az azt megelőző rész pontjait (fordított sorrendben) követve – elmagyarázza, hogy miképp vélekednek a fenomenológusok ugyanezekről a dolgokról, és hogy mennyivel plauzibilisebb elképzeléseket vallanak, mint analitikus kollégáik. Véleményünk szerint Ullmann igyekezetét nem koronázza siker.

1. Ullmann *A józan ész és a metafizika meggyőződéseivel való leszámolás* című részben a fenomenológusok által követett, vagy követendő eljárást a következőképpen írja le:

A fenomenológia „alapító gesztusa” nem pusztán módszertani bíbelődés, hanem annak felismerése, hogy a gondolkodás legelevenebb szükséglete a hallgatóságos előítéletekkel való leszámolás. Itt nem csupán a metafizikai hagyomány előítéleteiről van szó, hanem a kulturálisan leülepedett, a mindennapi meggyőződéseinket is meghatározó előítéletekről. Vagyis a józan ész és a metafizikával egyaránt szakítani kell. Ez radikális szemléletváltást jelent. Nem lehet mellette érvelni, mert minden érvelés valamilyen meggyőződésre támaszkodik: a meggyőzések feladása mellett nem szólnak érvek, hiszen minden lehetséges érv valamilyen meggyőződésre épít. Az előítéletek feladásával a fenomenológia (és a kontinentális filozófia más ágai) a tapasztalati horizont előzetes „megtisztítására” szólítanak fel (Ullmann 2006. 241).

A legtöbb fenomenológus valószínűleg elfogadja Ullmann állításait, mi azonban elhamarkodottnak tartjuk az efféle eljárást.

Különösen árulkodónak tartjuk, hogy Ullmann a józan észszel való „leszámolásról” beszél. Ezzel nyilvánvalóan azt előfeltételezi, hogy a józan ész, úgy ahogy van, félrevezető és hamis képet fest a világról és benne önmagunkról. De mi ez, ha nem dogmatizmus? Nem dogmatizmus-e vajon minden előzetes vizsgálat *nélkül* kijelenteni, hogy a józan észben alapuló meggyőződéseink „a tapasztalatot torzító” meggyőzések? (Ullmann 2006. 242)

Mi a „leszámolásnál” lényegesen szerényebb és egyúttal célravezetőbb módszert ajánlunk. Íme: minden egyes filozófiai probléma kapcsán (a) tegyük explicitté természetes vagy józan észben alapuló meggyőződéseinket, és (b) vizsgáljuk meg, hogy azok tarthatók-e vagy sem. Ahogy az előző pontban írtuk: természetes meggyőződéseink gyakran inkonzisztensek, vagyis együttesen nem állhatnak fenn. Vizsgáljuk meg tehát külön-külön, hogy e meggyőzések közül melyek azok, amelyekhez valamilyen elméleti megfontolásból ragaszkodnunk kell, és melyek azok, amelyekhez nem, vagy csak kevésbé.

Úgy gondoljuk, hogy e munka során – anélkül, hogy fenomenológusok volnánk – igenis nagy „gyakorlatot [lehet] szerezni a gondolati »rögzültségek« feloldásában” (Ullmann 2006. 242).

2. A tanulmány *A tudat* című része kapcsán először is azt jegyeznénk meg, hogy Ullmann sajnos nem tesz különbséget a tudat mint fenomenális tudat, és a tudat mint valamiről való tudat fogalma között. A tudat e két fogalma folyamatosan keveredik a szövegben, igencsak megnehezítve a megértést. Íme:

Az Én problémájánál is mélyebbre nyúlunk az, ami az analitikus elmefilozófiában úgy jelenik meg, mint szubjektív, fenomenális tudás: ez tulajdonképpen annyi, hogy átélem a tapasztalatot és egyszersmind tudok is róla. A tudat problémája nem az Én problémája, hanem az önmagáról tudó tudat (Ullmann 2006. 242).

Eltekintve a permanens terminológiai zavartól, Ullmann e részben fontos kijelentést tesz, amely szerint a fenomenológia perspektívájából nézve a test–elme-probléma nem alapvető filozófiai probléma. Így ír:

[A] fenomenológia szerint a tudat nem lélek a testtel szemben, illetve [...] nem elme az aggyal szemben. Ez a szembeállítás ugyanis már feltételez egy bonyolult szemantikai mezőt és egy hallgatólagos metafizikát. A test és az elme külön-külön és egymásra vonatkoztatva is csak a tudat felől érthető meg, vagyis a tudat megelőzi ezt a megkülönböztetést: a tudat az a pont, ahonnan láthatóvá válnak az ilyen [...] „konstituált” értelemalakzatok (Ullmann 2006. 243).

Fenomenológus kollégák szájából gyakran halljuk, hogy a tudat mi mindent *előz meg*, ezért most sem lepődtünk meg különösebben azon, hogy Ullmann szerint a test és az elme megkülönböztetését is megelőzi. Csakhogy az a tézis, hogy „a tudat *megelőzi* ezt a [test és az elme] megkülönböztetés[ét]”, kétféleképpen érthető, és Ullmann nem különbözteti meg e tézis két különböző értelmét.

Az egyik értelemben azt jelenti Ullmann tézise, hogy a test–elme-probléma felvetéséhez már rendelkezünk kell a test és az elme – többé-kevésbé világos – fogalmával, vagyis e probléma megértése előfeltételezi azt, hogy tudatában legyünk a test és elme – többé-kevésbé világos – fogalmának. Ezt nevezhetnénk a tudat *episztemológiai* értelemben vett elsőbbségének. (Egy csimpánz számára nyilván nem merül fel a test–elme-probléma, a csimpánz ugyanis nincs tudatában a megfelelő fogalmaknak.) Egyszóval: abban az értelemben előzi meg a tudat a test és az elme fogalmának megkülönböztetését, amennyiben bármely más fogalmi megkülönböztetést is megelőz.

A másik értelemben viszont azt jelenti Ullmann tézise, hogy a tudat *ontológiai* elsőbbséggel rendelkezik a testhez és az elméhez képest. És Ullmann valószínűleg erre is gondol, hiszen úgy fogalmaz: a test és az elme „*konstituált* értelemalakzatok”. E szerint: a test és az elme annyiban és csak annyiban léteznek, amennyiben valamilyen tudat által konstituált entitások. Ez azonban – mondánunk sem kell – vagy a Berkeley-féle idealizmus, vagy a transzcendentális idealizmus elfogadását implikálja. Ez nem feltétlenül baj, de azért nem ártott volna, ha ezt Ullmann explicitté teszi, ugyanis az idealizmusnak mindkét változatával szemben komoly ellenvetések hozhatók fel.

Összefoglalva: Ullmann tézise vagy triviálisan igaz, vagy nem triviális ugyan, de vitatható.

3. Ullmann tanulmányának *Intencionalitás* című része egy fontos tézissel kezdődik:

Nincs tudat intencionalitás nélkül és – ami az analitikus irányzattal szemben lényeges – nincs intencionalitás tudat, azaz fenomenális tudatosság nélkül (Ullmann 2006. 244).

Az előző pontban már utaltunk rá, hogy Ullmann nem különbözteti meg a tudat mint fenomenális tudat, illetve a tudat mint valamiről való tudat fogalmakat, de ezen most felülemelkedünk, ugyanis nagyon valószínű, hogy a következőt akarja állítani: a fenomenológia szerint (a) minden intencionális mentális állapot egyúttal fenomenális-tudatos, és (b) minden fenomenális-tudatos mentális állapot egyúttal intencionális. Más szavakkal: nincsenek olyan mentális állapotok, melyek fenomenális-tudatosak ugyan, de nem intencionálisak, és olyan mentális állapotok sincsenek, melyek intencionálisak ugyan, de nem fenomenális-tudatosak. (Ullmannhoz hasonlóan érvel még például McGinn 1991; Chalmers 2006; Gallagher–Zahavi 2008. 115 skk.) Ullmann tézise tehát egy valóban lehetséges (sőt, igen markáns) álláspont, amely éppenséggel igaz is lehet (e sorok írói közül T. J. egyetért vele), de azt is látni kell: mind az (a)-val, mind a (b)-vel szemben komoly ellenvetéseket lehet felhozni.

Ugyanakkor nagyon elégedetlenek vagyunk azzal, ahogyan Ullmann a későbbiekben az intencionalitás fogalmát jellemzi:

Az egyes szám első személy perspektívájából feltárulkozó tudat nem elszigetelt edény, amelynek alkalmoszerű viszonya „támad” más dolgokkal, amelyek valahol „kívül” vannak: a tudat intencionális tudat és ezáltal nyitottság. Az intencionális tárgy nem úgy áll szemben a tudattal, mint egy objektum a szubjektummal. Nem két egymástól eleve elválasztott dolog lép itt egymással kapcsolatra, hanem az intencionális tudat eleve tárgyra irányul [...], a tárgy pedig nem választható le a rá irányuló tudatról (ami

persze nem jelenti azt, hogy feloldódna valamiféle idealista látszatlétben). [...] A fenomenológia szerint az intencionalitás pontosan az a jellemzője a tudatnak, hogy nem kilép a tárgyhoz, hanem eleve minden formájában már a tárgynál van. Éppen az intencionalitás fogalmával sikerül meghaladni a „tudat-interioritás” karteziánus metafizikáját: hiszen nem egy belsőből lépünk ki egy külsőhöz, hanem belátjuk, hogy a tudat eleve csak tárgytudatként lehetséges, vagyis a tudat már eleve és közvetlenül a tárgynál van (Ullmann 2006. 244–245).

Azért vagyunk elégedetlenek, mert ha figyelmesen olvassuk a szöveget, akkor vagy azt találjuk benne, hogy *mi nem* az intencionalitás, vagy pedig annak folytonos ismétlését, hogy a tudat eleve a tárgynál van. Ullmann egész egyszerűen nem oldja meg az intencionalitás (egyébként Husserl által megfogalmazott) alapproblémáját, jelesen azt, hogy *miként képes egy tudati aktus vagy tudatállapot egy tőle különböző tárgyra irányulni?* E kérdésre nem válasz az, ha leszögezzük, hogy a tudat – fenomenológiai perspektívából nézve – „kint” van a tárgynál, ugyanis épp a tudat e „kintlevése” az a tény, *amelyet magyarázni kell*. Ullmann egész egyszerűen összekeveri a magyarázandót a magyarázattal, mégpedig úgy, hogy magyarázatnak tekinti a magyarázandót. Később így folytatja:

A fenomenológia [...] az újkori reprezentáció-elmélet egészét veti el, és azt állítja, hogy 1. az intencionalitás nem két különálló és a viszonytól függetlenül is létező entitás egymásra vonatkozása: tudati és tárgyi oldal csak az intencionalitás mozzanataiként értelmezhető. 2. A tudat nem egy belső képen keresztül vonatkozik a tárgyra (Ullmann 2006. 245).

Ullmann fenti állítását kétféleképpen tudjuk értelmezni. Egyrészt az intencionalitásról szóló 1. megállapítás a „tudat” és a „tárgy” szavak definícióit tartalmazza. Ha így áll a dolog, akkor Ullmann nyilván szükségszerű igazságnak tartja, hogy a tudat és a tárgy *kizárólag* a kettő között fennálló intencionális viszonyban létezik. Ennek a definíciónak (ha ugyan erről van itt szó) a jogosultságát valamivel igazolni kellene, ám erre Ullmann még csak kísérletet sem tesz. Másrészt az az állítás, hogy „a tudati és tárgyi oldal *csak* az intencionalitás mozzanataként értelmezhető”, nem szükségszerű igazság, hanem a világunk leírását nyújtja. Ebben az esetben egy kontingens állításról van szó, amely más lehetséges világokban nem feltétlenül igaz. Természetesen ahhoz is érvelésre, vagy legalábbis intuitív megfontolásokra lenne szükség, hogy a mi világunk ténylegesen ilyen, nem pedig olyan, amelyben az elme reprezentációkat alkot a (feltehetően) rajta kívül létező valóságról. Ullmann azonban nem ajánl ilyen érvet vagy megfontolást. (Ezzel szemben lásd Walker 1978. 110–118 érveit a tárgyfogalom nélküli tudatos tapasztalat lehetőségéről.)

4. A tanulmány *Jelentés és tárgyra irányulás* című része kapcsán nem érzünk kész-tetést az állásfoglalásra, ugyanakkor *A természettudományokhoz való viszony* című részhez van hozzáfűznivalónk. Ullmann itt így ír:

[az analitikus filozófusok] meggyőződés[e] szerint [...] a valóság végső szer-kezetét a természettudományok tárják fel [...] [s l]ogikusan következik eb-ből, hogy akkor a jelentés alapfelfogása nem is lehet más, mint a referencia modell [...] [és, hogy] a tudatról [n]em érdemes túl sokat spekulálni, elég kívánni azt a néhány évet, amire a neurobiológia megadja a tudatnak neve-zett illúzió tudományos magyarázatát (Ullmann 2006. 246–247).

Erről csak annyit: e két sommás megállapítást korábban már cáfoltuk. Egyrészt a jelentés referenciaelméletének nincsen köze a fizikalista tárgyontológiához, másrészt a kortárs analitikus filozófusok igen nagy része foglalkozik a fenome-nális tudatosság problémájával.

Ami a fenomenológia és a természettudományok viszonyát illeti, Ullmann szerint a következő a helyes álláspont:

[A] fenomenológia a *tudományosság eszméjének* mint különös értelemalakzat-nak a természetét, struktúráját, alapmeggyőződéseit, történeti kialakulását stb. próbálja feltárni. Ebben a megközelítésben a tudomány 1. egy sajátos életvilág (az európai kultúra) és egy sajátos történeti kor (a modernitás) ideo-lógiájaként és vezéreszméjeként mutatkozik meg, másrészt pedig 2. a tuda-mányosság eszméje mögött uralomra jutott naturalista-objektivistá felfogás úgy jelenik meg, mint ami felelőssé tehető az élet túlzott technicizálódásá-ért és az ebből következő kulturális válságért (Ullmann 2006. 247).

Három rövid megjegyzés ezzel kapcsolatban. Egyrészt úgy gondoljuk, hogy az európai természettudományok, illetve a tudományos haladás relativizálóinak (így Ullmann-nak is) magyarázatot kellene adniuk a kortárs természettudomá-nyos elméletek interkulturális érvényességére. Továbbá – álláspontjukat alá-támasztandó – olyan szilárd alapot kellene találniuk, amelyen állva magyarázni tudják a tudományos haladás és ezen érvényesség állítólag illuzórikus voltát. Ilyenről azonban nem tudunk.

Másrészt a technicizálódással kapcsolatban úgy gondoljuk, hogy az ész (így a különféle technológiák alapjául szolgáló tudományos felfedezések is) önma-gában semmiféle kulturális válságért nem tehető felelőssé, mivel jó és rossz célokra egyaránt felhasználhatók. Nincs értelme tehát a tudományokat felelőssé tenni, vagy demonizálni, hiszen a felhasználóktól függ, milyen gyakorlati célok-ra alkalmazzák az elméleti eredményeket.

Harmadrészt annak latolgatását, hogy a technika vívmányai összességükben jók vagy inkább rosszak, a magunk részéről értelmetlennek tartjuk, és nem ér-

tünk egyet Michael Dummett-tel (1981), aki szerint jobb lett volna, ha a fizikai tudományok fejlődése megállt volna 1900-ban. Szerintünk sehová sem vezetne, ha – mondjuk – elkezdenénk összehasonlítani a gázkamrák és az atombombák áldozatainak számát a modern orvostudomány eszközeivel megmentett betegek számával. Ennek eldöntéséhez ugyanis a potenciális jövőbeli károkkal/jótéteményekkel is számolni kellene, ezeket azonban senki sem láthatja előre.

5. A tanulmány *Fordulat* című részében a következő áll:

A fenomenológia és a rokon irányzatok alapkövetelménye a fordulat, vagyis a természetes beállítottság feladása és egy filozófiai, reflexív beállítottság felvétele. Az analitikus filozófia pedig éppen a természetes beállítottságról nem hajlandó lemondani, ebből következik az önmagára vonatkozó reflexió hiánya, az egész helyett a részproblémák vizsgálata, a gondolkodás technicizálása. Mi a természetes beállítódás? A hétköznapi józan ész, de különösen a tudomány meggyőződéseinek reflektálatlan elfogadása. És mi a fordulat? Annak belátása, hogy a filozófia nem is lehet más, mint a hétköznapi és tudományos józan ész igazságainak feladása (Ullmann 2006. 248).

Ahogy korábban *Mi és mi nem az analitikus filozófia?* (2007) című cikkünkben bemutattuk: (a) az analitikus filozófia ipari méretekben vizsgálja saját előfeltevéseit, (b) tisztában van a különböző részproblémák egymáshoz való viszonyával, és (c) igen nagyszámú az olyan analitikus művek száma, amelyek az „egész-szel” foglalkoznak.

Ha Ullmann komolyan gondolja azt, hogy „a filozófia *nem is lehet más*, mint a hétköznapi és a tudományos józan ész igazságainak *feladása*” (Ullmann 2006. 248. Kiemelés tőlünk, E. B., T. J.), akkor úgy gondoljuk, értelmetlen bármiféle párbeszéd. E kijelentés ugyanis semmi más, mint azoknak a filozófusoknak a kirekesztése, akik nem hajlandók feladni a „tudományos józan észt”. Ugyan- ebben a részben Ullmann még a következőket is állítja:

Az analitikus filozófia nem csupán a fenomenológiától és a kontinentális filozófiáktól idegenkedik, hanem minden olyan gondolkodótól, aki valamilyen értelemben radikális fordulatot követelt a gondolkodásban. Két szimbolikus figura merül fel ebben az összefüggésben, Kant és Wittgenstein. Az analitikus filozófia mindkettőre legalább annyi gyanakvással tekint, mint a klasszikus, XX. századi kontinentális gondolkodókra. Mindkettő radikális fordulatot követelt a gondolkodástól és olyan meggyőzésekkel szállt szembe, amelyek mélyen meghatározzák az analitikus világképet (Ullmann 2006. 248).

Még mielőtt belemennénk a részletekbe: nem igaz, hogy a kortárs analitikus filozófusok „hasznos gyanakvással” tekintenek Kantra és Wittgensteinre, mint a kortárs kontinentális filozófusokra. Mégpedig azért nem, mert sem Kantra, sem (a kései) Wittgensteinre nem tekint gyanakvással az analitikus szakma, még akkor sem, ha időnként keményen bírálja is mindkettejük nézeteit.

Továbbá: súlyos tévedés azt gondolni, hogy Wittgenstein nézeteivel azért nem rokonszenvez a kortárs analitikus filozófusok egy része, mert Wittgenstein amolyan „kellemetlen figura”, aki mindig saját előfeltevéseinkkel szembesít. Akik elutasítják Wittgenstein nézeteit, azok azért utasítják el, mert szerintük e nézetek nagy része nem állta ki a kritikai vizsgálat próbáját. Kantról Ullmann a következőképpen vélekedik:

A kontinentális filozófia sok tekintetben Kant örököse, de nem a naiv módon félreértelmezhető idealizmus, hanem a fordulat örököse. A tekintet átállításának és annak a mély belátásnak az örököse, hogy a dolgok nem léteznek magukban, a tudattól függetlenül, ahogy azt általában, reflektálatlanul hisszük (Ullmann 2006. 249).

Engedtettsék meg nekünk, hogy eltekintsünk Kant analitikus értelmezőinek felsorolásától, mert a lista igen hosszúra nyúlna. Azt viszont megjegyeznénk: nemcsak a kontinentális, hanem az analitikus filozófusok közül is sokan Kant örökösének tartják magukat. Ahogy például Robert Hanna fogalmaz: „Az analitikus filozófia története Fregétől Quine-ig az analicitásfogalom felemelkedésének és bukásának története, amelynek eredetét és jellemzőit egyaránt Kant első *Kritikája* tartalmazza” (Hanna 2001. 121). Searle pedig így ír: „az analitikus filozófiát tekinthetjük Locke, Berkeley, Hume [...] empirizmusa és Kant transzcendentális filozófiája természetes leszármazottjának” (Searle 2003. 2).

Ami a dolgok tudatfüggetlenségét illeti: a „tekintet” Ullmann által javasolt átállításával az egész kortárs realizmus–antirealizmus-vita értelmetlenné válna. Hiszen a vitatott kérdés pont az: létezhetnek-e dolgok bármilyen rájuk vonatkozó gondolattól, ismerettől, tapasztalattól, illetve beszédétől függetlenül.

Végezetül nem tudjuk elhallgatni: szerintünk a kései Wittgenstein híres privátnyelv-érve alapjaiban szembenáll a karteziánus meggyőződésen alapuló fenomenológia programjával, amely szerint léteznek lényegileg privát, csupán egyetlen személy által megfigyelhető, és csak a beszélő privát nyelvén leírható tények. Csak éppen az Ullmann által emlegetett Wittgenstein fogalmazta meg ezt az érvet kései időszakában.

III. AZ EGYESÜLÉS EGY FENOMENOLÓGUS SZEMÉVEL

Ullmann véleménye szerint:

A filozófia két fő irányzata újra egyesülni fog, éppen azért, mert konkrét kulturális és életproblémákkal kell szembenéznük: az analitikus filozófia fel fogja adni merev naturalizmusát és skolasztikus életidegenségét, a „kontinentális irányzatok” pedig a többszörösen metafilozófiai spekulációkból kénytelenek visszatérni a tárgyszerű és konkrét vizsgálódásokhoz (Ullmann 2006. 251).

Tegyük fel, hogy igaz Ullmann jövődöleése. De hogyan képzeli e „schilleri egyesülés” munkamegosztását?

Az értelem szubjektív vagy fenomenális aspektusát a fenomenológia, hermeneutika stb. fogja láthatóvá tenni. A szubjektív aspektus az értelem tudati oldala: az, ami – éppen a tudattal való kapcsolata miatt – nem méríthető ki teljesen, amelyben új és új rétegek tárulnak fel szakadatlanul, ami új és új nézőpontokból mutatkozik meg, ami sohasem rögzíthető véglegesen. Az objektív aspektus pedig az analitikus hagyomány felől fog jobban látszani. Az objektív aspektus az értelem mindenkori „rögzített” oldala: az, hogy mégiscsak közösen értett, vagyis mások által is átélt, elgondolt tapasztalatok között élünk, ezeknek van rögzíthető, informatív tartalmuk, logikai vázuk, megjósolható lefolyásuk és modellezhető szerkezetük (Ullmann 2006. 251).

Úgy tűnik, Ullmann úgy képzeli ezt az egyesülést, hogy míg a fenomenológia (és a hermeneutika) az új gondolatokat szállítja, addig az analitikus filozófia majd elemzi és szisztematikus formába öltözteti e már „rögzített” gondolatokat. Vagyis a kontinentális filozófusok végzik a kreatív munkát, az analitikusok pedig a mechanikusát. E javaslat háttérében nyilván Ullmann azon meggyőződése áll, hogy míg a fenomenológusok (és a hermeneuták) tobzódnak az új ötletekben, addig az analitikus kollégák amolyan ötlettelen savanyújancsik, akik csak a már „rögzített” gondolatok elemzésére képesek.

Jól látható mindez abból, hogy Ullmann milyen fogalmakat asszociál a kontinentális filozófiához és milyeneket az analitikus filozófiához. A kontinentális-hoz a következőket: „új és új rétegek szakadatlan feltárulása”, „új és új nézőpontok”, „végleges rögzíthetetlenség”. Az analitikushoz pedig: „rögzítettség”, „logikai váz”, „megjósolható lefolyás”, „modellezhetőség”.

A bevezetésben is megemlítettük, hogy e vizionált munkamegosztást egyrészt életszerűtlennek, másrészt ésszerűtlennek tartjuk.

Azért életszerűtlen, mert erősen kételkedünk abban, hogy a kontinentális filozófia képviselői új ötletekben tobzódó, „új és új rétegeket szakadatlanul fel-

táró” figurák volnának. Többségük inkább – legalábbis a szemünkben – egy-egy „nagy” kontinentális filozófus nagysága előtt leboruló, annak szövegeit elemző, a valódi filozófiai problémákat messze elkerülő alak. Ahogyan azt a *Kellék* című folyóiratban írtuk: „a legtöbb fenomenológus Husserlről vagy valamely társáról ír, és *nem csinálja* a fenomenológiát” (Eszes–Tózsér 2005. 67, kiemelés az eredetiben). Nem kérünk mást, mint hogy az elfogulatlan olvasó nézze meg e két iskolához tartozó szerzők tanulmányait.

Azért ésszerűtlen, mert az analitikus filozófusok is igen komolyan foglalkoznak az egyes szám első személyű (szubjektív) perspektívával. E sorok egyik írója (T. J.) épp egy olyan észleléselemélet kidolgozásán munkálkodik, amely a lehető legjobban illeszkedik az érzéki tapasztalat fenomenológiájához. És ebben a vállalkozásban – finoman fogalmazva – nincsen egyedül.

IRODALOM

- Allaire, Edwin B. 1963/1998. Bare Particulars. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 248–254.
- Allaire, Edwin B. 1965/1998. Another Look at Bare Particulars. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 259–263.
- Armstrong, David M. 1968. *A Materialist Theory of the Mind*. London, Routledge.
- Armstrong, David M. 1980. Identity through Time. In Peter van Inwagen (szerk.) *Time and Cause: Essays in Honor of Richard Taylor*. Dordrecht, Reidel. 67–78.
- Benatar, David 2006. *Better Never to Have Been*. Oxford, Clarendon Press.
- Bergmann, Gustav 1967. *Realism*. Madison/WI, University of Wisconsin Press.
- Beyerstein, Barry L. 1991. The Brain and Consciousness: Implications for Psi Phenomena. In Kendrick Frazier (szerk.) *The Hundredth Monkey*. Buffalo/NY, Prometheus Books. 43–53.
- Bostrom, Nick 2003. Are You Living in a Computer Simulation? *Philosophical Quarterly*. 53. évf. 211. sz. 243–255.
- Campbell, Keith 1981/1998. The Metaphysics of Abstract Particulars. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 351–363.
- Campbell, Keith 1988. Philosophy and Common Sense. *Philosophy*. 63. évf. 244. sz. 161–174.
- Campbell, Keith 1990. *Abstract Particulars*. Oxford, Blackwell.
- Casullo, Albert 1984. The Contingent Identity of Particulars and Universals. *Mind*. 93. évf. 372. sz. 527–541.
- Casullo, Albert 1988. A Fourth Version of the Bundle Theory. *Philosophical Studies*. 54/1. 125–139.
- Chalmers, David 2006. The Representational Character of Experience. In Brian Leiter (szerk.) *The Future of Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. 153–181.
- Churchland, Paul M. 1981/1991. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes. In David M. Rosenthal (szerk.) *The Nature of Mind*. New York – Oxford, Oxford University Press. 601–612.
- Churchland, Patricia S. 1986. *Neurophilosophy*. Cambridge/MA, MIT Press.

- Cleve, James van 1985/1998. Three Versions of the Bundle Theory. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 264–274.
- Crane, Tim 2001. *Elements of Mind*. Oxford, Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. 1971/1998. Az intencionális rendszerek. In uő *Az intencionalitás filozófiája*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Osiris. 7–38.
- Dummett, Michael 1991/2000. *A metafizika logikai alapjai*. Ford. Szalai Miklós et al. [a tanulmányban hivatkozott fejezet Csaba Ferenc fordítása]. Budapest, Osiris.
- Dummett, Michael 1981. Ought Research to Be Restricted? *Grazer Philosophische Studien*. 12–13. sz. 281–298.
- Eszes Boldizsár – Tőzsér János 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék*. 27–28. sz. 45–71.
- Eszes Boldizsár – Tőzsér János. 2007. Mi és mi nem az analitikus filozófia? *Magyar Filozófiai Szemle*. 51/1–2. 75–108.
- Feyerabend, Paul 1963. Comment: Mental Events and the Brain. *Journal of Philosophy*. 60/11. 295–296.
- Frege, Gottlob 1918/2000. Logikai vizsgálódások I–II. rész. Ford. Máté András. In Frege, Gottlob *Logikai vizsgálódások*. Budapest, Osiris. 191–239.
- Fodor, Jerry 1987. *Psychosemantics*. Cambridge/MA, MIT Press/Bradford Books.
- Gallagher, Shaun – Zahavi, Dan 2008. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London, Routledge.
- Hanna, Robert 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Heller, Mark 1990. *The Ontology of Physical Objects: Four Dimensional Hunks of Matter*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Heller, Mark 1993. Varieties of Four Dimensionalism. *Australasian Journal of Philosophy*. 71/1. 47–59.
- Higginbotham, James 2006. Truth and Reference as the Basis of Meaning. In Michael Devitt – Richard Hanley (szerk.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Language*. Oxford, Blackwell. 58–76.
- Hochberg, H. 1964. Things and Qualities. In W. Capitan – D. Merrill (szerk.) *Metaphysics and Explanation*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press. 123–160.
- Kálmán László – Rádai Gábor 2001. *Dinamikus szemantika*. Budapest, Osiris.
- Kripke, Saul 1972/2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Szerk., bevez. Zvolenszky Zsófia; ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lamont, Corliss 1990. *The Illusion of Immortality*. New York, Unger/Continuum.
- Lewis, David 1966. An Argument for the Identity Theory. *Journal of Philosophy*. 63/1. 17–25.
- Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Lewis, David 2001. Truthmaking and Difference-Making. *Noûs*. 35/4. 602–615.
- Lewis, David 2002. Tensing the Copula. *Mind*. 111. évf. 441. sz. 1–14.
- Martin, Charles Burton 1980. Substance Substantiated. *Australasian Journal of Philosophy* 58/1. 3–10.
- McGinn, Colin 1991. *The Problem of Consciousness*. Oxford, Blackwell.
- Millikan, Ruth Garrett 1984. *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Nagel, Thomas 1974/1997. What It Is Like To Be a Bat? In Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (szerk.) *The Nature of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press. 519–527.
- Putnam, Hilary 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Quine, Willard Van Orman 1960. *Word and Object*. Cambridge/MA, MIT Press.

- Quine, Willard Van Orman 1963. Identity, Ostension, and Hypostasis. In uő *From a Logical Point of View*. Evanston, ILL, Harper and Row. 65–79.
- Quine, Willard Van Orman 1976. Whither Physical Objects. In Robert Sonn  Cohen – Paul K. Feyerabend – Marx W. Wartofsky (szerk.) *Essays in Memory of Imre Lakatos*. Dordrecht, Reidel. 497–504.
- Quine, Willard Van Orman 1981. *Theories and Things*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Ramsey, William 1991. Where Does the Self-Refutation Objection Take Us? *Inquiry*. 33/4. 453–465.
- Rey, Georges 1983. A Reason for Doubting the Existence of Consciousness. In Richard J. Davidson – Gary E. Schwartz – David Shapiro (szerk.) *Consciousness and Self-Regulation* 3. köt. New York, Plenum. 1–39.
- Rey, Georges 1988. A Question About Consciousness. In Herbert R. Otto – James A. Tuedio (szerk.) *Perspectives on Mind*. Dordrecht, Reidel. 5–24.
- Rorty, Richard 1965. Mind–Body Identity, Privacy and Categories. *Review of Metaphysics*. 19/1. 24–54.
- Rorty, Richard 1970. In Defense of Eliminative Materialism. *Review of Metaphysics*. 24/1. 112–121.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Searle, John 2003. Contemporary Philosophy in the United States. In Nicholas Bunnin – Eric P. Tsui-James (szerk.) *The Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford, Blackwell. 1–22.
- Sider, Theodore 1996. All the World’s a Stage. *Australasian Journal of Philosophy*. 74/3. 433–453.
- Sider, Theodore 2001. *Four-Dimensionalism*. Oxford, Oxford University Press.
- Simons, Peter 1994/1998. Particulars in Particular Clothing: Three Trope Theories of Substance. In Stephen Laurence – Cynthia Macdonald (szerk.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*. Oxford, Blackwell. 364–384.
- Stich, Stephen P. 1983. *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Strawson, Peter Frederick 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, Methuen.
- Szigeti Attila 2002. A tudatosság: rejtély vagy képesség? Az analitikus filozófia és a kognitív tudomány találkozása a fenomenológiával. *Kellék*. 22. 81–122.
- Ullmann Tamás 2006. Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*. 50/3–4. 227–251.
- Walker, Ralph C. S. 1978. *Kant*. London, Routledge.
- Williams, Donald C. 1953/2004. The Elements of Being. In Tim Crane – Katalin Farkas (szerk.) *Metaphysics: A Guide and Anthology*. Oxford, Oxford University Press. 262–272.

TÓTH ZITA VERONIKA

Borbély Gábor és a középkori filozófia

Borbély Gábor, *Civakodó angyalok*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
2008. 379 oldal

Borbély Gábor könyve tagadhatatlanul hiánypótló, hiszen az első magyar nyelven írott szakkönyv, amely bevezetést nyújt a középkor filozófiájába. A könyv tehát egyrészt *bevezetés*, azonban – amint címe és előszava is utal rá – nem kíván szisztematikussá lenni abban az értelemben, hogy a középkori filozófia minden jelentős területét tárgyalná. Így, míg gazdag képet nyújt a logika, a nyelv és az ismeretelmélet körébe tartozó vitákról, szinte egyáltalán nem tárgyal természet- vagy társadalomfilozófiai kérdéseket, és csak korlátozottan érint bizonyos etikai problémákat.

A bevezetés célközönsége, bár ezt Borbély Gábor külön nem jelzi, a filozófiában már jártas olvasó. A fejezetek ugyan ritkán támaszkodnak filozófiatörténeti előismeretekre – a szükséges előzményeket a szerző általában kimerítően tárgyalja –, néhány érvmenet megértése mégis feltételezi az analitikus filozófia eszköztárának ismeretét. Ez azonban nem véletlen. A könyvnek ugyanis amellett, hogy megismertesse az olvasót a középkori filozófiával, egy további bevallott célja is van, mégpedig e filozófia „kifinomult logikai apparátusának” (9) bemutatása.

Másrészt Borbély Gábor könyve valóban az első magyar mű, amely átfogóan tárgyalja a középkori filozófiát, és ez egyúttal azt a kellemetlen tényt is jelenti, hogy mind ez idáig nem volt a középkori

filozófiának egységesen elfogadott magyar szaknyelve. Így, hogy csak a legalapvetőbb hiányt említsük, a középkori nevek átírásának sincs, egy-két népszerű szerzőt leszámítva, bevett módja; bár Aquinói Tamást és Canterburyi Anzelmet általában magyarosítva szoktuk emlegetni, ez korántsincs így például William Ockham vagy Petrus Aureoli esetében. Borbély Gábor az egységesítés szakszerű, ám néha kényelmetlen módját választotta, amennyiben minden nevet, legalábbis első előfordulásakor, latinul említ. Bár e megoldás kétségtelen előnye, hogy egységessé teszi a neveket anélkül, hogy nem létező magyar fordításokba kényszerítené a szerzőt, ugyanakkor azzal a furcsasággal is jár, hogy a megszokott Canterburyi Anzelmből Anselmus Cantuariensis, Adam Wodehamból Adamus Goddamus, vagy Walter Burley-ből Gualterus Burlaeus lett.

A tárgyalás középpontjában a középkor néhány filozófiai vitája áll – ez magyarázhatja a könyv címének egy részét, a „civakodó” kifejezést –, ezzel szemben némileg meglepő, hogy felépítése mégis inkább kronologikus. Noha a kötet egy-egy problémához kapcsolódóan gyakran áttekinti annak egész történetét, s így fejezetei túlnyúlnak az egyes szerzők által felölelt időszakokon, a vitákat azok központi szereplői köré csoportosítva mutatja be Abaelardustól a 14. századi buridanizmusig huszon-

egy fejezeten keresztül. (Bár ez a könyvből nem teljesen világos, valószínűleg e szereplőkre utalnak a címbeli „angyalok”, ha őket mint tiszta intelligenciákat értjük.) A részletesen bemutatott gondolkodók a következők: Petrus Abaelardus, Canterburyi Anzelm, Albertus Magnus, Aquinói Tamás, Bonaventura, Duns Scotus, Petrus Aureoli, Richard Campsall, William Ockham, Walter Burley, Walter Chatton, Adam Wodeham, Robert Holcot s végül Jean Buridan. A szerzők bemutatása rövid életrajzzal kezdődik, amelyet néhány jellemző tanításuk vagy érvek rekonstrukciója követ. Ez utóbbi szükségképpen szelektív, s Borbély Gábor könyvében, mint már jeleztük, e jellemző tanítások általában a logika, nyelvfilozófia, illetve episztemológia körébe tartoznak.

Így Canterbury Anzelm esetében, noha kétségkívül legnagyobb hatást gyakorolt érve, az ontológiai istenérv is bemutatásra kerül, a legnagyobb hangsúlyt az isteni előretudás és a szabad akarat összeegyeztethetőségének problémája kapja, amelyet a fejezet az arisztotelészi előzményektől kezdve Ágostonon és Boëthiuson keresztül részletesen tárgyal. Arisztotelész fatalista érve és különböző interpretációi meglehetősen technikai nyelvezetet kívánnak, azonban az alapvető fogalmakat – mint a *necessitas consequentis*, illetve *consequentiae*, a *sensus compositus* és *divisus*, vagy a modalitás statisztikus értelme – a fejezet kellőképpen tisztázza. Az elemzés megmutatja, hogy Anzelm megoldása Boëthiusra támaszkodik, amennyiben az örökkévaló jelen fogalmán alapul, és az „előretudás”, „eleve elrendelés” terminusokat az isteni örökkévalóság természetét figyelmen kívül hagyó metaforáknak tekinti.

Hasonlóképpen Petrus Abaelardus bemutatása során sem leginkább közismert etikája kerül középpontba, hanem az univerzálé-problémában tanítómesterével, Champeaux-i Vilmossal szemben elfoglalt

álláspontja. Bár az ábrázolás hitelét némiképp rontja az, hogy Abaelardus ellenfelei már a fejezet elején úgy jelennek meg, mint „manipulátorok” (74) és „machinátorok” (78, ez utóbbi jelzőt Clairvaux-i Bernát kapta), az univerzálé-probléma bemutatása kimerítőnek mondható. A vita fő kérdése az univerzális nevek szignifikációjára vonatkozik, és annak ellenére, hogy a fejezet ismét kellőképpen tisztázza a használt fogalmakat – mint megnevezés, szignifikáció, *status*, *dictum*, referenciális kontextus stb. –, Abaelardus álláspontjának megértéséhez szükségeltetik némi nyelvfilozófiában való jártasság. Megoldása szerint ugyanis maga a kérdés rossz, amennyiben valóságos tárgyakká próbálja tenni a mentális objektumokat, és figyelmen kívül hagyja, hogy referenciálisan homályos kontextusban igaz állítást akkor is tehetünk valamiről, ha az csupán mint a gondolkodás belső tárgya létezik.

A 12. századi logikai iskolák (*logica vetus*, *logica nova*, realisták és nominalisták), az ugyancsak 12. századtól domináns eukleidészi tudományelmélet, valamint az ebben és az ezt követő században elterjedt új Arisztotelész-fordítások és ezek recepciójának rövid bemutatása után az Albertus Magnusra szánt csupán három oldalas fejezet némi hiányérzetet kelthet. Bár említésre kerül a filozófiai vizsgálódás autonómiájáról vallott nézete, egyáltalán nem esik szó logikájáról, metafizikájáról vagy lélekfilozófiájáról, amelyek a nyugati Arisztotelész-recepció kezdetét jelentik.

A következő részletesen tárgyalt gondolkodó Aquinói Tamás. A létező és lényeg megkülönböztetésének bemutatása a *principium individuationis* és a lényeg megismerhetőségének problematikáját is érinti, és elsősorban a tamási megoldás nehézségeire hívja fel a figyelmet. Az „öt út” elemzése az előzőekhez képest meglehetősen rövid, igaz azonban, hogy ebben a tárgyban az olvasó bátran fordulhat Klima Gyula korábban

megjelent kiváló cikkéhez (Klima Gyula 1981. Az öt út – Aquinói Tamás istenbizonyítékai. *Világosság*. 22/12 Melléklet. 3–30). Ugyancsak futólag esik szó Tamás nagy *summáiról*, elsősorban a *Summa contra gentiles*ről, és összességében a fejezet nem tanúskodik arról, hogy Tamás – például lélekfilozófiájával, ismeretelméletével, vagy a világ örökévalóságáról vallott nézeteivel – legalább olyan érdekes alakja a középkori vitatkozás művészetének, mint a főntebb bemutatott Abaelardus. (E hiányt némiképpen pótolja a következő fejezet, amely Bonaventura és Tamás vitáját elemzi.)

Az 1277-es, meglehetősen vitatott hatású párizsi elítélő határozat, az ezzel kapcsolatba hozható Brabanti Siger és Boëthius de Dacia, valamint néhány kevésbé ismert 13. századi szerző rövid áttekintése után Johannes Duns Scotus részletesebb elemzése következik. Duns Scotus igazi csemege az analitikus filozófiát kedvelők számára, és ezt jól tükrözi a könyv e fejezete. Betekintést nyerhetünk Scotus szokatlan univocitás-elméletébe, amely szerint a transzcendentálékat egyazon értelemben állíthatjuk Istenről és minden dologról; az intuitív és absztraktív megismerés fogalmának és az ezzel kapcsolatos, a 13. század végétől kezdve egyre erősebb, jellegzetesen középkori szkeptikus érvek történetébe, amelyek megelőlegezik Descartes módszertani szkepszisét; a *principium individuationis* problémájával kapcsolatos scotusi megoldásba, amely a sem az anyaggal, sem a formával, sem a kettőjük összetételével meg nem egyező *haecceitas* segítségével magyarázza az individualitást; abba a lélekfilozófiái irányzatba, amely – Aquinói Tamással szemben – az akarat és értelem csupán formális különbözőségét állítja; s végül, de nem utolsósorban a szabad akarat és kontingencia szinkronikus értelmezésébe, amely szerint az akarat szabadsága a szinkronikusan alternatív lehetőségek közötti választásban áll.

Petrus Aureoli és Richard Campsall fontosabb tanításainak vázolója után egy újabb izgalmas gondolkodó, William Ockham következik, aki a könyv leghosszabb fejezetét mondhatja magáénak. Ez a könyv irányultságát figyelembe véve érthető, hiszen olyan logikai és nyelvelméleti fogalmak tárgyalására kerülhet itt sor, mint a terminusok sajátosságai (*proprietas terminorum*), a szignifikáció, a szuppozíció, az abszolút és konnotatív terminusok megkülönböztetése, valamint a mentális nyelv problémája. A fejezet szintén kitér a 20. században nagy figyelmet kapott ockhami ismeretelméletre és annak esetleges szkeptikus konzekvenciáira, amelyek különösen jól megfigyelhetők Ultricuria idézett szövegében.

Az Ockham körüli és utáni logikai, szemantikai és ismeretelméleti vitákat négy szerző – Walter Burley, Walter Chatton, Adam Wodeham és Robert Holcot – illusztrálja. Szó esik a modista grammatika és logika néhány párizsi képviselőjéről, valamint az oxfordi kalkulátorokról, akiknek természetfilozófiáját Borbély Gábor – igaz, a John Murdochtól származó, de vitatható jellemzést használva – egyszerűen csak „természet nélküli természetfilozófiaként” (328) írja le. Bár a könyv sehol nem fektet nagy hangsúlyt a természetfilozófiára, az oxfordi kalkulátorok mozgással kapcsolatos elmélete is jó példát jelenthetett volna a középkor kifinomult érvelési módszerének demonstrálásához.

A könyv Johannes Buridanusszal és tanítványaival zárul. Bár Buridanus az utóbbi évtizedek egyik legnépszerűbb középkori gondolkodója, itt csupán szemantikájának alapjairól esik szó. Szuppozíció-elmélete, amely a Petrus Hispanustól származó természetes szuppozíció segítségével magyarázza a tudomány szükségszerű állításainak lehetőségét (*nota bene*, ez nem az egyetlen szükséges feltétele a tudományos állításnak; az ennél valamelyest bonyolultabb

esszenciális predikáció kérdésével Borbély Gábor nem foglalkozik), valamint a Buri-danust követő évszázad reakciója illő befejezése a könyvnek: nem szűkölködik cívakodásban, és kiválóan megfelel a könyv logikai-szemantikai irányultságának.

A könyv tehát valóban bemutatja a 12. és 14. század közötti időszak legfontosabb filozófiai problémáit és filozófiai módszereit. Egy bevezetés természetesen soha nem lehet kimerítő; bár a könyv nem foglalkozik a középkori filozófia minden területével, és nem tárgyal olyan jelentős szerzőket, mint Eckhart mester vagy a későbbi Nicolaus Cusanus, témáját szakszerűen és a legújabb interpretációk ismeretében mutatja be. Fejezeteit az itt vázoltnál élvezhetőbbé teszik azok a marginálisok, amelyek – a középkori kommentáriródalom hagyományának megfelelően – Borbély Gábor könyvének is szerves részét képezik, és amellet, hogy áttekintést adnak a főszöveg témájáról, már-már túlzott könnyedségükkel egyszerűbbé, de legalábbis szórakoztatóbbá teszik annak megértését. A könyv egy további pozitív, a megértést nagymértékben segítő eleme a számos elsődleges szövegrészlet, amelyek a fejeze-

tek közben, de azoktól formailag elkülönülten tesznek elérhetővé eddig magyarul nem olvasható írásokat. Szintén az olvasó tájékozódását szolgálja a terjedelmes bibliográfia, amely, noha könnyebben kezelhető lett volna témánként vagy szerzőnként, illetve elsődleges és másodlagos irodalom szerint csoportosítva, így is további iránymutatást ad.

Sikerült-e, összességében, Borbély Gábornak bevezetnie az olvasót a középkori filozófiába, és meggyőznie arról, hogy e filozófia kifinomult logikai apparátussal rendelkező problémái megoldásához? A fentebbiek fényében elmondhatjuk, hogy e célt a könyv elérte. Hozzátehetjük, hogy elérhette volna kevesebbrel is; valószínűleg Richard Campsall vagy Robert Holcot bemutatása nem elengedhetetlen tartozéka egy bevezető írásnak, ahogyan az érvek struktúrája is világosan követhető lett volna a formális logika apparátusa nélkül. Ezek azonban remélhetőleg nem fogják elijeszteni az olvasót e bevezetéstől, amely hasznos segédanyagul szolgálhat mind az egyetemi filozófiaoktatásban, mind a szélesebb, filozófiában művelt olvasóközönség számára.

E számunk szerzői

- BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE (1969) Debreceni Egyetem BTK Politikatudományi Tanszék, kutatási területe a politikatudomány és a politikafilozófia, e-mail: baldro@freemail.hu
- ESZES BOLDIZSÁR (1973) több analitikus filozófiai tanulmánykötet fordítója, kutatási területei a szemantika és a nyelvfilozófia, e-mail: eszes.b@pannonmail.hu
- GULYÁS PÉTER (1984) az Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Doktoriskolájának doktorandusa, kutatási területe a kartezianizmus, e-mail: gp84@freemail.hu
- JOÓ MÁRIA, Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK Filozófia Intézet, kutatási területe Platón, a filozófiai antropológia és a feminista elmélet (Simone de Beauvoir), e-mail: joo_maria@ludens.elte.hu
- KICSÁK LÓRÁNT (1971) Eger, Eszterházy Károly Főiskola, Filozófia Tanszék, kutatási területe a német és francia fenomenológia, e-mail: kicsak@ektf.hu
- MOLDVAY TAMÁS (1968) Gábor Dénes Főiskola, Gazdasági és Társadalomtudományi Intézet, kutatási területe az újkori filozófia, e-mail: tamasmoldvay@yahoo.com
- SUTYÁK TIBOR (1968) Szegedi Tudományegyetem BTK, Filozófia Tanszék, kutatási területe a pszichológia filozófiája, legutóbbi könyve: *Michel Foucault gondolkodása*. Budapest, Attraktor, 2007, e-mail: sutyaktibor@gmail.com
- TAKÁCS ÁDÁM (1970) Eötvös Loránd Tudományegyetem BTK, Atelier Európai Társadalomtudomány és Historiográfia Tanszék, kutatási területei a történelemfilozófia, a klasszikus és kortárs fenomenológia és a 20 századi francia filozófia, e-mail: takacsadam@hotmail.com
- TÖZSÉR JÁNOS (1970) MTA–ELTE Nyelvfilozófiai Kutatócsoport, kutatási területei: elmefilozófia, metafizika, észleléselemélet, legutóbbi könyve: *Metafizika*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009, e-mail: jantozser@gmail.com

Summaries

The Body–Body Problem TIBOR SUTYÁK

In recent philosophical debates there have been two standard ways of approaching the concept of the body. Analytic philosophers of mind, theorizing over the problems of qualia and mental causation, provide us with a genuine philosophical puzzle: promising candidates for solving the former problem turn the latter problem inextricable, and *vice versa*. However, in describing this puzzle, philosophers of mind operate with a rather reductive notion of the body. “Body” means for them “brain” or some kind of neuro-chemical agent. Phenomenologists present us with a much more sophisticated concept of the body, which includes and differentiates between the physico-biological and the experiential or „lived” aspect of the former. This twofold body-concept generates a new problem, the so-called body–body problem, which concerns the relationship between the physical and the phenomenological aspects of one’s own body.

In the paper I provide a brief overview of the idea of the “embodied mind”. In this reconstruction I focus on the critique of representation, the principle of situatedness,

the role of explorative motion and the importance of affectivity. Furthermore — after proposing a short argument against the possibility of the existence of philosophical zombies — I try to apply the theoretical tools invented by the proponents of the “embodied mind” theory to deal with the puzzle of the mind–body problem which now emerges as the “body–body problem”.

Transcendentalism and the Own Body in Husserlian Phenomenology LÓRÁNT KICSÁK

The main aim of the paper is to contextualize the problem of the body in Husserlian phenomenology, and to show how phenomenological insights concerning our own-body, being labelled as “novelties” by Husserl, modified several early principles of phenomenology. I present how corporeality became the vehicle of the plan of phenomenology as a universal science, and explore the conflicts emerging between the plan of a universal science and the insights of the own-body analyses. In my view, the own-body analyses fundamentally undermine the possibility that phenomenology could become an established form of a final and universal science of the world, and not only a radical form of philosophers’ self-knowledge.

According to Husserl, if we transilluminate ourselves as transcendental intersubjective subjects, it is necessary to reach the science of universal reason and true knowledge as a result thereof. In order to achieve this, it should be possible to bring into a scientific relation *factum* and ideal possibility and necessity. As a consequence, Husserlian phenomenology, despite its original intention, became metaphysics, or at least it had to rely on a type of Leibnizian metaphysics.

“Subjective Objectivity”. Husserl’s Phenomenological Theory on the Foundational Role of the Body ÁDÁM TAKÁCS

It is well-known that from the 1920’s Husserl connects more and more intimately the phenomenological analysis of consciousness with that of the world as the horizon of experience. However, it is not always made clear in what way this new approach modifies the doctrine of transcendental subjectivity. In this paper I will argue that in defining “concrete subjectivity” as a world-experiencing being, Husserl not only rediscovers the phenomenological significance of the body, but also endows it with a foundational character. I will try to show that this foundational structure has three representative forms. First, the body as feeling and as a capacity for movement contributes fundamentally to the constitution of the self-manifestation of concrete subjectivity. Second, it is the primary source of objectivity in so far as the body lies in the centre of the subject–object relation. Third, the body is the fundament of intersubjectivity, because it is always in its bodily form that one can encounter the other in the field of original experience.

Feminist Theory and the (Female) Body MÁRIA JOÓ

The paper provides a short outline of corporeal feminism, presents its main theoretical positions and authors in order to promote the exchange between the main (male)

discourse in Hungarian philosophy and feminist theory. It concentrates on the debate between two major positions in gender-constructionism; one is more influenced by the phenomenology of Merleau-Ponty and his contemporary follower and friend Simone de Beauvoir, the other by post-structuralist philosophers, like Foucault. Both approaches agree that the body has an ambiguous – cultural as well as natural – existence. Of the many authors, the paper concentrates on the works of Iris Marion Young, Susan Bordo and Judith Butler. In the list of references the Hungarian secondary literature on feminist theory (mainly translations) is also presented.

Spinozistic Body as a Problem

TAMÁS MOLDVAY

In this paper, I address the following question: what is the body in Spinoza's *Ethics*? In the first part I examine the "particular thing" and the "individual" as two Spinozistic concepts of the body, which do not appear to be equivalent with one another. I show that the concept of the body involves implicitly the perspective of an incorporating causality, that is, if several bodies concur in one action, this action could cause one particular body. After the analysis of the Spinozistic concept of "the mutual relations of motion and rest", in the second part of my paper, I emphasize the importance of the separation of the perspective of the "causa seu ratio" from the perspective of the incorporating causality. Finally, I show that the individuation inherent in incorporating causality can result in chimerical bodies.

The Anatomy of Leviathan

LÁSZLÓ LEVENTE BALOGH

All forms of rule are linked to those visual and rhetoric representations or media through which they appear to the public. These representation are primarily attached to the institutions of rule, practices of violence and to the political community. Significantly, they always involve references to the imaginary aspects of politics. Visual and rhetoric representation not only convey the means and institutions of rule, but also constructs a sphere of politics that is imaginary in its essence. This sphere in turn determines the very nature of the rule. The ideal and probably most widely used medium of this aesthetic procedure is the human body which is abundant in metaphoric meanings. Out of all political bodies Hobbes' Leviathan made the largest impact. This image was capable of embracing all concepts associated with the imaginary political sphere and also includes mechanical, godlike, human and beastly features. In the background of all mentioned forms we find the principle of order in which means and concepts of order are inherently intertwined and institutionalised.

Sympathie and "Corporeal Innatism" in Descartes

PÉTER GULYÁS

The physiological writings of Descartes are usually evaluated as marginal and insignificant parts of his philosophy, which lack any kind of interest for scholars in our days. In this paper I intend to demonstrate that the examination of these writings is indispensable, if we seek to understand Cartesianism in its historical context. My main aim is to show how the physiological explanation of the communication between the maternal imagination and

the foetal development gains metaphysical significance in Descartes' works. As a first step, I try to understand the mechanical and corporeal process of imagination described by Descartes in the *Traité de l'homme*. In the next section, the paper follows closely the fourth and fifth chapters of the *Description du corps humain* in order to outline the main characteristics of Cartesian embryology. In the third section I tackle the problems originating in Descartes' attempt to interpret the connection between the maternal brain and the foetal body in a mechanistic way. Finally, I will show that Descartes had strong metaphysical reasons to insist on the existence of *sympathie* between the mother and the embryo.

Analytic Philosophy and Phenomenology BOLDIZSÁR ESZES – JÁNOS TÓZSÉR

In our article we reflect on the claims made by Tamás Ullmann in his 2006 paper *Analytic and Continental Philosophy*. In discussing the differences between contemporary analytic philosophy and phenomenology, Ullmann addresses the fundamental methodological and metaphysical divides between the two approaches as well as their disagreement on the nature of intentionality. He argues that the approach of phenomenology is clearly preferable, and attempts to establish that the ideas of present-day analytic philosophy about intentionality are ridden with preconceptions. Our study examines Ullmann's arguments in depth and shows why his critique is unfounded and his positive theses are highly debatable.

AZ SZTE EGYETEMI KÖNYVTÁR TÁRSADALOMELMÉLETI GYŰJTEMÉNYE
és az SZTE BTK Filozófia Tanszéke által
(több hazai és határokon túli partnerintézmény közreműködésével)
készített és folyamatosan fejlesztett

MAGYAR NYELVŰ FILOZÓFIAI IRODALOM ELEKTRONIKUS ADATBÁZISA

<http://bodza.bibl.u-szeged.hu:9802/human/philobibl>

1881-től kezdődően rögzíti a magyar nyelven megjelent filozófiai könyvek, illetve időszaki kiadványokban publikált tanulmányok és kisebb-nagyobb közlemények bibliográfiai adatait. Az adatbázis jelenleg mintegy 40 000 (1881 és 2010 között megjelent) magyar nyelvű filozófiai publikáció adatait tartalmazza. Lehetővé teszi a szerző, cím, tárgyszó, 'teljes szöveg' (a keresett kifejezés a bibliográfiai leírás bármelyik elemében előfordulhat, a legnagyobb találati pontossággal itt lehet keresni) és a kiadási adatok stb. szerinti visszakeresést, illetve a hatékony szakirodalmi tájékozódást.

Az adatbázis részét képező *filozófiai folyóirat-repertóriumok*, illetve *szakirodalmi bibliográfiák* adatállományait szöveges formában külön is elérhetővé teszi.

<http://primus.arts.u-szeged.hu/doktar/filo.html>

A program szakmai irányítója:
Laczkó Sándor
laczkos@bibl.u-szeged.hu

Főmunkatárs:
Balog Éva
balogeva@bibl.u-szeged.hu